



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Muḥammad Ḥusayn Haykals Muḥammadbiografie“

Eine Analyse

Verfasserin

Nora El-Halawany

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 385

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Arabistik

Betreuer:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Rüdiger Lohlker

Mit dem Namen Gottes, des Allerbarmers, des Barmherzigen.

Einer neuen Generation

.

Danksagung

Zu aller erst gebührt mein größter und wichtigster Dank meinem Schöpfer, dem Herrn der Welten, für die Segnungen mit denen Er mich ausgezeichnet hat. Er ist der Ruhepol meines Herzens, das Licht meines Wissens und die Quelle aller Glückseligkeiten und Freuden die mich voll und ganz erfüllen. Er segnete mich mit meiner Familie, meinem Mann und meinen lieben Eltern, die wahrlich unersetzbare Felsen in der Brandung meines Lebens darstellen. Allen voran schenkte Er mir meine Mutter, deren Liebe und Zuneigung so ungebrochen und unbeugsam ist, dass Ihresgleichen nicht zu finden ist.

Eine weitere besondere Gabe sind meine Geschwister und meine lieben Freundinnen und Freunde mit ihrer unerschütterlichen Treue und ihren ehrlichen Erinnerungen, die mir stets Mut machen und mein Leben mit ihrem aufrichtigen Beistand bereichern.

Weiters gilt meinem Betreuer, Univ.-Prof. Mag. Dr. Rüdiger Lohker, meine außerordentliche Verbundenheit und ehrlichster Dank für seine tatkräftige Unterstützung. Seine ehrlichen und tiefgründigen Ratschläge, eröffneten mir Horizonte des wissenschaftlichen Strebens, die ich zuvor nicht kannte. Ebenso sein ungebrochener Enthusiasmus, sowie sein besonderer Einsatz für die Selbstständigkeit in der Forschung seiner StudentInnen, sind dabei besonders kostbar.

Schließlich sei noch ein besonderer Dank an Herrn Dr. Antonie Wessels gerichtet, für die freundliche Zusendung eines Exemplars seiner Dissertation „A Modern Arabic Biography of Muḥammad. A Critical Study of Muḥammad Ḥusayn Haykal's *Ḥayāt Muḥammad*“, die sonst nicht mehr in gedruckter Version zur Verfügung steht und für die weitere Verfügungstellung seiner Studie in der Fachbibliothek der Orientalistik der Universität Wien.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Einleitung	11
1. Themenfeld und Problematik	11
2. Zielsetzung und Fragestellung	12
3. Forschungsstand.....	14
4. Aufbau und Methodik.....	15
I. Theoretische Grundlagen	17
1. Historische Diskursanalyse.....	17
1.1. Diskurse und Macht	19
2. Biografieforschung	20
2.1. Theorie der Biografie	21
2.2. Zwischen Historiographie und Fiktionalität	22
2.3. Analyse biografischer Werke.....	22
3. Conclusio	26
II. Historischer Kontext	27
1. Ägypten	27
2. Intellektuelles Streben.....	30
2.1. Intellektuelle Wende	35
III. Situativer Kontext.....	39
1. Die Biografie des Biografen: Muḥammad Ḥusayn Haykal (1888-1956).....	39
1.1. Zwischen Europa und Ägypten.....	40
1.1. Ägyptische Politik.....	44
1.2. Die Wende zum Islam.....	45
IV. Institutioneller Kontext.....	49
1. Die Prophetenbiografie	49
1.1. Primärquellen	49

1.2. Nicht-muslimische Auseinandersetzung.....	51
1.3. Innermuslimische Auseinandersetzung	53
V. Medialer Kontext.....	57
VI. Makrostruktur	59
VII. Mikroanalyse.....	63
1. Zentrale Themenstränge.....	63
1.1. Orientalismus	63
1.2. Politik und Gesellschaft	64
1.3. Spiritualität.....	66
2. Fallbeispiel	67
2.1. Die Himmelfahrt	67
VIII. Schlussbetrachtungen.....	71
Quellenverzeichnis	73
1. Monografien und Sammelbände.....	73
2. Beiträge aus Sammelbänden und Zeitschriften, sowie Berichte und Papers	75
Anhang.....	77
Abstract	77
Curriculum Vitae.....	78

Vorwort

Bei einem islamwissenschaftlichen Seminar bekamen wir einmal eine interessante Aufgabe: nämlich zu formulieren, was wir mit „Muḥammad“¹, dem Propheten des Islam, assoziieren. Eine Kollegin nannte das Bild eines klugen und weitsichtigen Politikers, die andere das Bild eines Mannes, der kühl, durchdacht und ernst ist. Andere wiederum sahen zunächst ein strahlendes Lächeln voller Barmherzigkeit und Liebe – die Sichtweisen gingen also vollkommen auseinander. Das sollte auch die kleine Übung zeigen, denn jede und jeder hat bestimmte Bilder im Kopf und dementsprechend ist die Wahrnehmung. Doch wie entstehen diese Bilder? Wer produziert sie? Warum divergieren sie so massiv? Das sind Fragen, die mich weiterhin beschäftigt haben und schließlich den Anstoß gaben, mich eingehender mit dem Propheten Muhammad und seine Darstellungen zu beschäftigen.

Wien, April 2013

El-Halawany Nora

¹ In klassischen islamischen Werken und Biografien folgt in der Regel nach der Nennung des Propheten der Segenswunsch *ṣalla Allāhu ‘alayhi wa-sallam* (Möge Gottes Segen und Frieden mit ihm sein), da MuslimInnen dazu angehalten sind, dieses Gebet nach der Namensnennung von Propheten im Allgemeinen und im Besonderen nach der Erwähnung Muḥammads zu sprechen. In der vorliegenden Arbeit wird dies jedoch nicht explizit angeführt – es soll muslimischen LeserInnen frei gestellt sein, diesen Segenswunsch für sich im Stillen zu nennen.

Einleitung

1. Themenfeld und Problematik

Das Leben und Wirken des Propheten Muhammad (ca. 570-632) ist in aller Munde. Von Beginn seines Wirkens an, faszinierte und erregte er. Er zählt zu jenen Menschen, dessen Wirken bis in die heutige Zeit reicht, denn durch ihn begründet sich die zweitgrößte Glaubensgemeinschaft der Welt. Viele verschiedene Autoren setzten sich seit den frühen Jahrhunderten des Islam mit dem Propheten Muhammad auseinander und ebenso zahlreich und vielfältig sind seine Darstellungen. Sehr grob eingeteilt gibt es vor allem zwei verschiedene Herangehensweisen an sein Leben und seine Person: die muslimische und die nicht-muslimische Darstellung.

Die Primärquellen zum Leben Muhammads sind sehr umfangreich und teilweise auch voneinander abweichend. Diese Divergenz in den Berichten und Überlieferungen lässt einen bestimmten Freiraum in der Auslegung von Ereignissen im Leben des Verkünders der islamischen Botschaft offen. Im Laufe der Zeit entstanden in Folge dessen sogar konträre und vollkommen widersprüchliche Biografien und Lebenserzählungen – mit dem jeweiligen Anspruch „die Wahrheit“ über das Leben und Wirken Muhammads für sich zu pachten.

Aus muslimischer Perspektive verkörpert und lebt der letzte Prophet die Vollendung des menschlichen Charakters und stellt das „schöne Vorbild“ (arab.: *uswa ḥasana*) dar (s. Schimmel 2002: 20f). Er ist demzufolge der Träger der Botschaft des Islam und vollendet die vorangegangenen Überlieferungen. In diesem Sinne reichen die Auseinandersetzungen mit seinem Leben von Lebensläufen eingebettet in die Geschichte der Menschheit, also Heilsgeschichten, bis hin zu mystischen Verehrungen und Lobliedern (vgl. Schimmel 2002).

Auf der anderen Seite entwickelten sich über die Jahrhunderte verschiedenste ‚abendländische‘ Muhammadbilder, die von Bezeichnungen als „Pseudopropheten“ und „Antichristen“ bis hin zu dem „Helden“ reichen (vgl. Bobzin 2011: 9ff). Die Beschäftigung wurde zunächst von Anhängern anderer Religionen betrieben bis schließlich auch eine wissenschaftliche Auseinandersetzung begann. Mit Ende des 18. Jahrhunderts und Anfang des 19. Jahrhunderts entwickelte sich die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Quellen seines Lebens. Zunächst durch Übersetzungen und Editierungen arabischer Werke und später durch eingehende Analysen und Versuchen Muhammadbiografien neu zu schreiben.

In diesem Spannungsfeld der Darstellung ergeben sich ab Ende des 19. Jahrhunderts und Anfang des 20. Jahrhunderts neue Erzählweisen. Vor allem auf muslimischer Seite wird erstmals auf die nicht-muslimischen Untersuchungen eingehend Bezug genommen und Schriften als Antworten darauf verfasst. Vor allem im Subkontinent und im Nahen und Mittleren Osten – im Speziellen in Ägypten – blühte die Auseinandersetzung mit der Prophetenbiografie auf muslimischer Seite (mehr dazu s. weiter unten). Einer dieser Auseinandersetzungen ist das 1935 erschienene Werk des ägyptischen Autors Muḥammad Ḥusayn Haykal (1888-1956) *Ḥayāt Muḥammad* (HM, *Das Leben Muḥammads*). Als Autor einer Muhammadbiografie schreibt er, wie er selbst zu Beginn anmerkt, mit westlichen Methoden (s. Haykal 1975). Gleichzeitig verfasst er eine „muslimische Antwort“ auf westliche Auseinandersetzungen und Darstellungen des Propheten des Islam.

Diese Biografie stellt einige sehr interessante und untersuchungswürdige Dinge dar:

1. In Ägypten werden nach dem ersten Weltkrieg vielfach Biografien des Propheten verfasst – doch keine wurde so stark rezipiert wie *Ḥayāt Muḥammad* – sie steht für eine ganze Generation und Reihe von Biografien
2. Der Autor der Biografie steht für den Geist seiner Zeit in vielfacher Hinsicht – als Journalist, Autor, Politiker, Kolonisierter, Liberaler, gläubiger Muslim etc. und lässt seine Weltsicht (gewollt oder nicht) einfließen in die Darstellungsweise
3. Sie steht zwischen Ost und West und spiegelt damit den Diskurs seiner Zeit wider
4. HM steht ebenso im Spannungsfeld der Debatte Anfang des 20. Jahrhunderts um Muhammad herum
5. Sie scheint Gegensätze zu vereinen, indem Haykal „westliche“ Methoden der Forschung einsetzt, um islamische Themen zu verarbeiten und eine Antwort auf „die westliche“ Darstellung zu bringen²
6. Das Interesse an den Propheten und die Auseinandersetzung scheint für diese Zeit zentral zu sein – es stellt sich die Frage warum und wie die Darstellung ist? Warum erweckt die Lebensgeschichte so ein großes Interesse?

2. Zielsetzung und Fragestellung

Ziel dieser Arbeit ist es, die Muhammadbiografie Haykals im Lichte des Kontextes zu stellen. Es geht nicht darum das Werk und dessen Authentizität zu untersuchen. Vielmehr geht es im

² Vor allem beschäftigt er sich mit den Muhammadbiografien von Muir (1861) und Dermeghem (1929) wie später erläutert.

Gegensatz zu den bereits vorhandenen Untersuchungen, um die Einbettung jener „Quelle“ in ihrem größeren Zusammenhang, sei es nun geschichtlich, wissenschaftlich, persönlich oder intellektuell.

Als Fragestellungen ergeben sich daraus folgende Sachverhalte:

1. Was beeinflusst das Entstehen jener Prophetenbiografie zentral?
2. Wie steht das Werk zu seinem Kontext – seien es historische Umstände, vorangegangene wissenschaftliche Arbeiten oder Debatten jener Zeit?
3. Wie kombiniert der Autor die Themen und die Fragen seiner Zeit mit der Prophetenbiografie und wodurch finden sie Ausdruck? (Gender-Debatte, Orientalismus, vorherrschendes Wirtschafts- und politisches System, ...)
4. Was könnten seine Motive sein, die Prophetenbiografie neu zu schreiben? Gibt es bestimmte Umstände, die dies vorantrieben?
5. Wie baut er sein Werk auf und was verändert, erneuert er?
6. Inwieweit beeinflusst der Autor das Bild des Porträtierten?

Zu jedem der in der Arbeit angeführten Kapitel könnten grundsätzlich auch Bücher geschrieben werden, doch das würde der Zielsetzung dieser Arbeit zuwider laufen. Es seien deshalb nur relevante Themen behandelt, die für die genannte Forschungsfragen von Wichtigkeit wären.

Eine der Thesen, die diese Arbeit hat, ist dass *HM* als Spiegel für den vorherrschenden wissenschaftlich, islamischen Diskurs im Ägypten der 1930er Jahre dienen kann. Biografien wären damit ein Produkt von Menschen über Menschen und sagen viel über aktuelle Debatten aus, die unabhängig von der jeweilig beschriebenen Person, im Kontext des Autors geschehen. Geschichtsschreibung sei subjektives Gestalten von Wahrheitsannahmen. Vor allem die Biografien von einflussreichen oder religiösen Persönlichkeiten sind in dem Sinne sehr kontrovers. Die Quellen zur Thematik sind zahlreich, umso zahlreicher sind die Auslegungen.

HM ist ein Sirawerk, das mehr erzählt als die Lebensgeschichte des Propheten. Viele Debatten der 1930er Jahre - seien es politische, religiöse, wissenschaftliche, etc. – sind dem Werk immanent. Sie stehen zwischen den Zeilen. Teilweise werden sie auch ausdrücklich erwähnt und angesprochen. Daher ist die Einordnung des Werkes in einen größeren Zusammenhang von fundamentaler Bedeutung zum Verständnis dessen.

3. Forschungsstand

Der aktuelle Forschungsstand zur Beschäftigung mit jener Prophetenbiografie, gibt Einblick zu den verwendeten Quellen dieser Diplomarbeit. *HM* wird zahlreich zitiert und unter anderem durch IslamwissenschaftlerInnen, die sich mit modernen Muhammadbiografien auseinander setzen, als eine der modernen islamischen Prophetenbiografie angesehen, die man nicht außer Acht lassen kann (vgl. Nagel 2008: 17f; Gade 2010: 254f; Khalidi 2009: 258f).

Eine ausführliche Analyse zu *HM*, die die Themen des Werkes behandelt und das Werk im Lichte seiner Quellen betrachtet, gibt es bereits (s. Wessels 1972). Darin geht Wessels vor allem auf den Inhalt und die Darstellung des Propheten, mit Berücksichtigung der herangezogenen Werke, ein.

Haykal selbst wurden mehrere Biographien gewidmet. Auf Arabisch entstand ein Sammelband durch Aḥmad as-Saīyid Luṭfī³ auf den sich die folgenden Autoren ebenso stützen. Baber Johansen, ein deutscher Orientalist, schrieb daraufhin eine auf Haykals Werke zentrierte Biografie⁴. Anhand von Tagebucheintragungen und zahlreichen Zeitungsberichten und Berichten von Zeitzeugen schafft er es ein sehr persönliches Portrait Haykals zu zeichnen. Im Jahre 1983 folgt jene durch Charles Smith⁵. Nach Smith wird in den vorangegangenen Studien wenig Augenmerk dem politischen und sozialen Milieu geschenkt (s. Smith 1983:2), was jedoch Haykals Leben und Schaffen maßgeblich beeinflusst.

Die Beschäftigung mit Haykals Leben und Schaffen war vor allem in den 1970er Jahren am Blühen. Ungefähr zu jener Zeit, wurde die „Orientalismus“ Debatte durch Edward Saids gleichnamiges Werk (1978) vorangetrieben. Es kann im Zusammenhang mit jener Selbstkritik und Spurensuchen stehen oder auch nicht. Jedenfalls ist es ein bemerkenswerter Aspekt, der jenen Zeitgeist geprägt hat.

Das intellektuelle Leben im Ägypten der 1920er und 1930er Jahre ist ebenso von zentraler Bedeutung für das Verständnis der Entwicklungen jener Zeit. Im Speziellen beschäftigt sich Gershoni Israel mit der intellektuellen Wende der 1930er Jahre. Er illustriert dies vor allem anhand der Prophetenbiografie von Haykal, das er als eines der repräsentativsten Texte jener

³ LUṬFĪ AS-SAIYID, Aḥmad (Hg.). 1958: ad-Duktūr Muḥammad Ḥusayn Haykal. Kairo.

⁴ JOHANSEN, Baber. 1967: Muḥammad Ḥussain Haikal. Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen. Wiesbaden: Steiner Verlag.

⁵ SMITH, Charles D.. 1983: Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt: A Biography of Muhammad Husayn Haykal. New York: State University.

Wende bezeichnet (s. Gershoni 1994: 241f). Er versucht die Wende liberaler Politiker hin zu islamischen Themen und ihre islamische Reorientierung zu untersuchen.

Haykal verarbeitet in seiner Biografie eine Vielzahl von Themen (wie unten genauer erläutert wird). Besonderen Einfluss auf sein Denken und Schreiben das vorherrschende politische System aus – der Kolonialismus. Geschichtlich und kulturell sind zahlreiche Schnittpunkte zu erkennen, worin sie Haykals Schaffen beeinflussen.

Abgesehen davon bedarf es der genaueren Betrachtung der Literaturgattung. Es entstanden bis in die 1930er Jahre zahlreiche Auseinandersetzungen der mit den traditionellen Primärquellen der Siraliteratur, neu verfasste Prophetenbiografien, wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit dem Leben bzw. bestimmten Lebensabschnitten des Propheten, ausführliche Quellenanalysen uvm., die die Entstehung weiterer Arbeiten direkt oder indirekt prägten. So auch das Werk von Muhammad Haykal.

Zur Annäherung an diese Thematik wird die historische Diskursanalyse durch die Methodik der literaturwissenschaftlichen (deutschen) Biografieforschung ergänzt. Zentral ist hier die Darstellung der Quellen in dessen Kontext, um die Wirklichkeitsdarstellung jener Zeit zu erhellen.

4. Aufbau und Methodik

In dieser Arbeit soll vordergründlich auf den Entstehungszusammenhang des Werkes eingegangen werden. Anhand der historischen Diskursanalyse wird eine Kontextanalyse vorgenommen und die Literaturgattung der Prophetenbiografie genauer beleuchtet. Es wird der Diskurs, also der Korpus an vielen verschiedenen Einzeltexten, um den Propheten Muhammad zu Anfang des 20. Jahrhunderts behandelt, um dann genauer auf Haykals Muhammadbiografie einzugehen. Die Einbettung des Werkes *HM* in diesen Diskurs stellt damit eines der Ziele dieser Arbeit dar. Neben der historischen Dimension die aufgezeigt wird, soll das Werk und dessen zentrale Aussagen analysiert werden, die wiederum als Produkt der Debatte und der speziellen historischen Situation des Autors zu sehen sind.

Es wird die Strukturierung nach der Methodik der Historischen Diskursanalyse nach Landwehr vorgenommen. Zur Abgrenzung des Themenbereiches wird das Werk im Lichte verschiedenster Kontexte betrachtet und in Folge dessen einer inhaltlichen Analyse unterzogen.

Es wird eine Zusammenführung der historischen Diskursanalyse und der literaturwissenschaftlichen Analyse von Biografien als eigene Gattung der Geschichtsschreibung vorgenommen. Diese theoretischen Grundlagen werden zunächst ausgeführt. Dazu wird vor allem die historische Diskursanalyse nach Landwehr verwendet, der die theoretischen Ansätze von Habermas, Foucault, Bourdieu, sowie Laclau und Mouffe zusammenführt (s. Landwehr 2009). Er vertritt eine eher sprachwissenschaftliche Herangehensweise, was dieser Arbeit sehr dienlich ist. Außerdem wird auf den speziellen Machtbegriff, vor allem geprägt von Foucault eingegangen.

Die Biografieforschung stellt ebenso einen notwendigen Teil der Analyse der Muhammadbiografie dar. Eingeflossen sind dabei vor allem die Werke zur deutschen Biografieforschung in den Literaturwissenschaften⁶. Doch immer mehr wird auch die Verbindung zu religionswissenschaftlichen Themen dieser Gattung Beachtung geschenkt. Die Beschäftigung mit diesen Theorien sind für diese Arbeit insoweit dienlich und notwendig, als dass sie zu einer vermehrten Objektivität in der Herangehensweise sorgen und mit „Werkzeugen“ der Analyse ausstatten – zu Erleichterung der Forschung und zur Erleichterung der späteren Rezeption dieser Untersuchung.

Anhand dessen wird eine tiefgehende Kontextanalyse vorgenommen, um danach im Speziellen auf das Werk einzugehen. Dabei wird die Makrostruktur, also Aufbau und Struktur der Biografie genauer betrachtet. Schließlich wird im Lichte der vorangegangenen Untersuchungen eine Mikroanalyse mit der Zusammenfassung der wichtigsten Themenstränge angestellt.

Es sei hier erwähnt, dass diese Arbeit einen bestimmten Aspekt des Werkes behandelt. Es würde den gesetzten Rahmen sprengen, eine genauere Inhaltsanalyse des Werkes vorzunehmen. Zur theoretischen Grundlegung wurden deshalb bestimmte Theorien herangezogen, um die Analyse transparenter zu gestalten. Vielmehr geht es hier um eine Analyse der Muhammadbiografie Haykals mit Einbeziehung des Kontextes der Entstehung und der daraus herauszulesenden Themenstränge, die im ambivalenten Verhältnis zur Thematik und zum Kontext stehen.

⁶ Vor allem wird hier das „Handbuch der Biographie“ (2009) herausgegeben von Christian Klein herangezogen, ein Standardwerk zur Biografieforschung im deutschsprachigen Raum.

I. Theoretische Grundlagen

Transparente und klare Analysen bedürfen auch der genauen Darstellung der Analysemethoden. Für die Beantwortung der zu erörternden Fragestellungen wurde die historische Diskursanalyse gewählt. Sie geht systematisch in ihren Forschungsschritten vor und schafft eine wissenschaftliche Transparenz für die vorliegende (historische) Untersuchung.

1. Historische Diskursanalyse

Der Diskurs und seine Analyse ist eine vieldiskutierte und vielfach spezifizierte Analysemethode geworden, die je nach Forschungsfrage vollkommen verschiedene Methoden und Herangehensweisen ermöglicht. Die historische Diskursanalyse stellt eine spezielle Analyseart unter vielen dar, die vor allem Diskurse in der Vergangenheit betrachtet.

Bei der historischen Diskursanalyse geht es vordergründig darum, Texte und Materialien in einem gewissen Kontext zu untersuchen und die Wechselwirkung zwischen beiden Bereichen zu erschließen (s. Landwehr 2009:105). Es wird im Gegensatz zu anderen historischen Fragestellungen, die bestimmte Ereignisse oder Personen in den Mittelpunkt der Untersuchung stellen, von der Konstruktion der Wirklichkeit ausgegangen. Die zentrale Fragestellung ist: Warum welche Arten der Wissenskonstruktion, zu einer bestimmten Zeit durch bestimmte Personen konstruiert werden und existieren (s. Landwehr 2009: 106). Daher geht es hier nicht darum – um dem Ansatz Foucaults zu folgen – „die Wahrheit“ zu rekonstruieren, sondern „vielmehr müsse die Quelle in den Zusammenhang überlieferten historischen Materials gestellt werden, in dem sie erstmals auftauchte“ (Landwehr 2009: 68). Es ballt sich in einem Diskurs eine diachrone Reihung und synchrone Häufung von miteinander verbundenen Aussagen (s. Landwehr 2009: 102). Wenn bestimmte Aussagen von Personen getroffen werden, stellt sich die Frage „warum ausgerechnet diese Aussagen und keine anderen (grammatikalisch möglichen) aufgetreten sind“ (Landwehr 2009: 92).

Durch die Diskursanalyse und ihre Schritte der Analyse steht ein Werkzeug zur Verfügung, Wirklichkeit zu erkennen und ihre jeweiligen Konstruktionen zu erforschen. In diesem Sinne, meint Landwehr radikal: „Diskurse existieren nicht“ (Landwehr 2009: 20). Vielmehr geht es um eine bestimmte Art der Systematisierung der Forschungsgegenstände.

Der erste Schritt zu einer solchen Analyse ist die Themenfindung. Sie setzt es sich zum Ziel, Diskurse mit ihren thematischen Zusammenhängen in ihrem historischen Kontext herzustellen und dadurch „soziale Wirklichkeiten in ihrem Konstruktionscharakter sichtbar werden zu lassen“ (Landwehr 2009: 101). Hierauf folgt die Korpusbildung. Es werden miteinander in Verbindung stehende Aussagen, die in diachroner Reihung und synchroner Häufigkeit aufzufinden sind, dabei erfasst (s. Landwehr 2009: 102). Nach der Klarheit über den Untersuchungsgegenstand und der Formulierung der Forschungsfrage, ist die Kontextanalyse ein wichtiger Bestandteil dieser Analysemethode (s. Landwehr 2009: 105). Sie wird in vier Ebenen aufgeteilt:

- a) Situativer Kontext: Wer macht wann und wo was?
- b) Medialer Kontext: In welcher Medienform wird der Untersuchungsgegenstand dargeboten?
- c) Institutioneller Kontext: Welche politischen, wissenschaftlichen oder sozialen Institutionen spielen eine Rolle bei der Entstehung der Texte und welchen Einfluss üben sie auf die Texte aus?
- d) Historischer Kontext: Welche politischen, gesellschaftlichen, ökonomischen und kulturellen Umstände herrschen vor? (s. Landwehr 2009: 107f)

Der erste Teil der Untersuchung beschäftigt sich, wie oben erläutert, mit den äußeren Umständen und den einwirkenden Faktoren auf das Schaffen jener Zeit. Außerdem wird der Entstehungszusammenhang genauer eruiert – von der Biografie des Autors bis hin zu der Literaturgattung in der der Text eingefügt ist. Nach dieser Einbettung in die Gesamtsituation, werden das Textmaterial und die zentralen Aussagen mit Blick auf die Wechselwirkung zwischen Text und Kontext untersucht.

Aussagen stellen, nach Landwehr, die konstitutiven Elemente eines Diskurses dar. Diese sind, wie jener Foucaults Ansicht beschreibt, als „regelmäßig auftauchende und funktionstragende Bestandteile zu verstehen, die einen Diskurs formen“ (Landwehr 2009: 110). Das können auch Aufzeichnungen, bestimmte Darstellungsmuster, Statistiken u.v.m. sein - entscheidend hierbei ist die Frage nach den impliziten Funktionen von Aussagen (s. Landwehr 2009: 110f).

Vordergründig basieren jedoch Forschungen historischer Natur auf Texten! Dabei stellt Landwehr eine Vielzahl von Untersuchungsschritten vor, die jedoch in dieser Arbeit nicht in einem solchen Ausmaß Anwendung finden. Dienlich für die Zielsetzung dieser Arbeit, die vermehrt auf den Entstehungszusammenhang eingeht und damit die Hauptideen des Werkes

zusammen zu fassen und zu kontextualisieren versucht, ist die Untersuchung auf Makro- und Mikroebene.⁷

Es werden bei der Analyse der Makrostruktur Thema, Textur, graphische und gestalterische Form, sowie die Einteilung in Abschnitte betrachtet – besonders Vor- und Nachwort und die Übergänge spielen bei der Situierung des Textes eine große Rolle. Diese Einteilungen geben Aufschluss über die Gesamtkomposition und Zielvorstellung des Textes. Ebenso relevant ist die Form, in der der Verfasser im Text auftaucht (s. Landwehr 2009: 113).

Daraufhin sind die Darstellungsprinzipien und Vermittlungsstrategien, wie z.B. Aktualisierung, Vermenschlichung oder Versinnlichung genauer zu betrachten (s. Landwehr 2009: 114). Landwehr fasst die Befassung mit dem Text wie folgt zusammen: „Texte wählen aus, schneiden zu und stutzen zurecht, so dass immer danach gefragt werden muss, was diese Operationen zum Opfer gefallen ist und nicht seinen Weg in einen Text gefunden hat“ (Landwehr 2009: 114).

Die Mikroanalyse fokussiert sich hingegen auf Argumentation, Stilistik, sowie Rhetorik – sie geht auf die inhaltliche Ebene genauer ein. In der historischen Diskursanalyse wollen Texte „Aussagen transportieren, Diskurse bestimmen und Wirklichkeit herstellen“ (Landwehr 2009: 116) und diesen Zusammenhang gehört es zu erkunden.

Schließlich geht man zur eigentlichen Diskursanalyse über. Die Diskurs- und Textanalyse bilden damit zusammen ein Gesamtbild des Untersuchungsgegenstandes. Sie sind untrennbar miteinander verbunden.

1.1. Diskurse und Macht

Jener Aspekt der Verknüpfung zwischen Diskurs und Macht ist insoweit von hoher Relevanz, wenn versucht wird, zu erkunden, was zu welcher Zeit gesagt oder geschrieben wird bzw. werden *kann* und warum es genau in dieser Form Ausdruck findet. Wie kommt es also dazu, dass ein ägyptischer (zunächst liberaler) Autor und Politiker Anfang des 20. Jahrhunderts religiöse Biografien zu publizieren beginnt und sie gleichzeitig eine Kritik an die „westliche“ Auseinandersetzung mit jenen identitätsstiftenden Persönlichkeiten gläubiger MuslimInnen darstellen. Allein dieser Umstand zeugt von der Spannung, die zu dieser Zeit zwischen

⁷ Es sei hier erwähnt, dass bereits eine eingehende Detailstudie zu *Hayat Muhammad* von Anton Wessels existiert, die eine ausführliche Text- und Quellenanalyse des Werkes darstellt (s. Wessels 1972).

Kolonialherrn und Kolonialisierte im Ägypten Anfang des 20. Jahrhunderts vorherrscht und das Schaffen vieler Autoren prägt (s. genauere Ausführungen weiter unten).

Laut Foucault sind Diskurse und Macht stark miteinander verknüpft. In seinem Werk „Ordnung des Diskurses“ (1991) geht Foucault auf diesen Umstand ein. Er ist davon überzeugt, dass Diskurse Macht definieren und damit gesellschaftliche Macht ausüben (s. Landwehr 2009: 73). Foucault versucht in den Studien zur Wissenschaftsgeschichte auf die allgemeine Wissensgeschichte zu schließen und entdeckt dabei, dass bestimmte, jedoch unbewusste „Codes“ der wissenschaftlichen Tätigkeit zugrunde liegen (s. Landwehr 2009: 67). Es scheinen ihren Arbeiten dieselben „Regeln zur Definition der ihren Untersuchungen eigenen Objekten, zur Ausformung ihrer Begriffe, zum Bau ihrer Theorien“ (Landwehr 2009: 67) zugrunde zu liegen. Veyne bezeichnet den Diskurs nach Foucault als „das, was unbemerkt von den Sprechenden wirklich gesagt wird“ (Veyne 1992: 29).

2. Biografieforschung

Biografie wird oft als die lebhafteste Art, Geschichte zu schreiben angesehen (s. Khalidi 2011:3). Wenn man sich der Geschichtsschreibung widmet, so ist zumeist die Biografie weitgehend von der Abstraktion gelöst und zeichnet beispielhaft anhand der Lebensgeschichte einer Einzelperson die Vergangenheit. Biografien sind allgemein betrachtet „geschriebene Darstellungsformen vergangenen Lebens“ (Fetz 2009: 8). Darin bündeln sich, laut Fetz, zentrale Fragestellungen der Kulturwissenschaften. Es ist ein Genre, das unterschiedlichste Disziplinen anstreift – die Wissenschaft, Kunst und Unterhaltung.

Biografien bergen in sich oftmals Authentizitätsversprechen. Hannes Schweiger, der sich dabei auch stark auf den Zugang Foucaults bezieht, konstatiert dazu:

„Die Frage nach der ‚Biographiewürdigkeit‘ macht deutlich, wie sehr die Entscheidungen eines Biographen/ einer Biographin von der Wahl der darzustellenden Lebensgeschichte(n) über die Auswahl der Quellen bis hin zur Art der Darstellung in diskursive Formationen eingebunden sind und in Wechselwirkung mit Fragen der Macht, der Herrschaft, der sozialen Verhältnisse, der Geschlechterverhältnisse und des kulturellen Gedächtnisses stehen.“ (Schweiger 2009: 36)

2.1. Theorie der Biografie

Seit dem 18. Jahrhundert gibt es zahlreiche Auseinandersetzungen und Überlegungen zur Funktion, Art und Wirkungsmacht von Biografien. Zahlreiche Theoretiker setzten sich mit dieser Thematik auseinander – von Johann Gottfried Herder bis hin zu Pierre Bourdieu (s. Fetz/ Hemecker (Hg.) 2011). Mit Blick auf die Prophetenbiografie seien hier einige Theorien und Ansätze zur Biografie dargestellt, die für die spätere Analyse erforderlich sein können. Stellvertretend für die Vielzahl an Überlegungen zu Biografien seien hier verschiedene Zugänge aufgezeigt. Einerseits Wilhelm Dilthey, der danach fragt, ob es möglich ist, die Biografie und Wissenschaftlichkeit miteinander zu vereinen. In seinem Werk „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“ schreibt Wilhelm Dilthey, der vermeintliche Begründer der modernen Geisteswissenschaften, zum wissenschaftlichen Charakter der Biografie (s. Dilthey 1965).

„Ist Biographie als allgemeingültige Lösung einer wissenschaftlichen Aufgabe möglich?“ (s. Fetz/ Hemecker (Hg.) 2011: 59) Er ist darum bemüht, die Geisteswissenschaft klar zu definieren, um eine Antwort darauf geben zu können. Geschichtliche Zeugnisse gibt es zahlreiche, die Dilthey als äußere Wirklichkeit des Geistes bezeichnet. Dies umfasst alle „Lebensäußerungen des Geistes von rasch verschwindender Gebärde und flüchtigem Wort bis hin zu unvergänglichen poetischen Werken“ (s. Fetz/ Hemecker (Hg.) 2011: 59). All jenes, was „als Ausdruck und Wirkung einer Persönlichkeit zurückgeblieben“ (s. Fetz/ Hemecker (Hg.) 2011: 59) ist.

Biografie wird damit verstanden als „literarische Form des Verstehens fremden Lebens“ (s. Fetz/ Hemecker (Hg.) 2011: 60). Zentral für die Ansicht Diltheys ist beim Lebensverlauf, die Einwirkung, sowie die Reaktion darauf. Der historische Mensch, den man später versucht wieder zu erfassen und sein Dasein und seine Wirkung einzufangen, lebt „in der Biographie als Kunstwerk“ (s. Fetz/ Hemecker (Hg.) 2011: 60) weiter. Dilthey sieht zwischen Leben und Wirken des Individuums, sowie der Geschichte den ursprünglichsten Zusammenhang.

Bourdieu vergleicht die Biografie überspitzt plakativ mit einer U-Bahnfahrt, wo nur die jeweiligen ‚Stationen des Lebens‘ aufleuchten, jedoch die Phasen zwischen jenen Stationen ausgeblendet sind. Es entstehe damit eine biografische Illusion. Bourdieu verweist auf die Problematik der Erzählung einer Lebensgeschichte, worin die Deutungsmuster eines Forschers mit einfließen können und mit einer Selbstkritik herangegangen werden soll. Er

setzt wichtige Impulse für die Frage der Möglichkeit, eine Biografie darzustellen und verbindet es mit sozialen Mechanismen, die das Verfassen prägen (s. Schweiger 2011: 314ff).

2.2. Zwischen Historiographie und Fiktionalität

Biografien stehen oft zwischen dem Anspruch einer historiografischen Arbeit und der Fiktion, der Authentizität und Inszenierung. Haykal erhebt in seinem Werk den Anspruch der Anwendung wissenschaftlicher Methoden. Welche Methoden jedoch wie angewendet werden, dabei soll das Werk für sich selbst sprechen. Im Laufe der Darstellung kristallisieren sich immer mehr zwei Zugänge heraus: einerseits die Aufarbeitung der Quellen und Anführung verschiedenster Meinungen zu bestimmten Episoden des Lebens Muhammads und andererseits ein romantisierender Erzählstil zum prophetischen Vorbild. Es entsteht damit ein Spannungsfeld zwischen Faktizitätsanspruch und Fiktion (dazu siehe Fallbeispiel weiter unten), wissenschaftlicher und populärer Biographie.

Merkmale einer wissenschaftlichen Biographik sind schwer definierbar. Vor allem der Verweis auf Quellenmaterial verleiht einer wissenschaftlichen Biografie Autorität. Populäre Biografien hingegen zeichnen sich aus durch ein fixes Set an Merkmalen, wie unter anderem durch die *Synthetisierung*, dem Beziehen auf gesicherte Quellen, die jedoch unkenntlich gemacht sind. Die *Intimisierung* schafft eine intime Nähe zur biografierten Person. Ebenso ist ein typisches Merkmal die *Personalisierung*, wo Gegebenheiten personalisiert und psychologisiert werden. Dies gleicht sehr der *Typologisierung*, wo hingegen das Individuum vertraut und als allgemein-menschlich erfahrbar gemacht wird. Bei der *Singularisierung* wird ein Individuum von dessen Umwelt hervorgehoben dargestellt und wirkt gleichzeitig auf die Zeit ein. *Anektodisierungen* sind Darstellungen von kurzen, prägnanten Geschehnissen, die das Einzigartige oder Typische der biografierten Person darstellt. Prägend für den populären Stil ist die *Dramatisierung* oder *Überformung* der Geschichtserzählung (s. Porombka 2011: 122f).

2.3. Analyse biografischer Werke

Nach Christian Klein umfasst die Analyse von Biografien drei Ebenen:

- 1) Kontext, was die Rahmenbedingungen betrifft.
- 2) *Histoire*, was die Handlung betrifft - wie wird ein Zusammenhang zwischen den Handlungselementen durch den Autor hergestellt?

- 3) *Discours*, was die Darstellung betrifft - wie werden narrative Techniken eingesetzt? (s. Klein 2009: 199)

Kontext

Bei der Untersuchung des Kontextes werden verschiedene Ebenen betrachtet. Zunächst ist die Motivation des Biografen ausschlaggebend für die Darstellung des Materials, ebenso wie die Zielgruppe. Sie haben direkten Einfluss auf die Konzeption der Erzählung. Verschiedenste Legitimationsstrategien unterliegen geschichtlichen Einflüssen, genauso wie sich die Erwartungen der Leserschaft verändern (s. Klein 2009: 200).

Bei der Motivation des Autors wird zwischen zwei grundlegenden unterschieden:

- 1) einerseits der extrinsischen, anlassbezogenen Motivation, wie bspw. bei Jubiläen, runden Geburtstagen, etc.
- 2) andererseits der intrinsischen, inhaltlichen Motivation
 - a) zur *Etablierung*, wenn noch keine Biografie vorliegt.
 - b) zur *Akzentuierung*, wenn Biografien bereits vorliegen. Ziel ist zumeist eine Korrektur oder Erweiterung der vorhandenen Biografien. (s. Klein 2009: 201)

Das „Objekt“ der Biografie wiederum wird zumeist aus zwei Gründen ausgewählt. Entweder weil es *einzigartig* oder *typisch* ist. Durch letzteres, was nach Hähner⁸ als paradigmatische Biografie bezeichnet wird, steht das Individuum mit seiner Lebensgeschichte exemplarisch für eine bestimmte Gruppe seiner Zeit. Während erstere, bezeichnet als syntagmatische Biografien, den Protagonisten hervorgehoben von der Umgebung darstellt (s. Klein 2009: 202). Dadurch kommt es zu verschiedenen Gewichtungen des „biografischen Trias“, bestehend aus drei Komponenten, die für die Darstellung der Lebensgeschichte zumeist berücksichtigt werden – Leben, ‚Werk‘ und Gesellschaft. Paradigmatische Biografien setzen den Schwerpunkt auf die Verbindung zwischen Leben und Gesellschaft, während syntagmatische Biografien mehr auf die Verbindung von Leben und Werk setzen und die Gesellschaft im Kontrast dazu darstellen (s. Klein 2009: 202).

⁸ Klein bezieht sich hier auf das Konzept Hähners zur paradigmatischen und syntagmatischen Biografie (vgl. Hähner, Olaf. 1999: Historische Biographik. Die Entwicklung einer geschichtswissenschaftlichen Darstellungsform der Antike bis ins 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main).

„histoire“

Essentiell für die narratologische Handlungsanalyse ist, dass sie „allein die narrative Vertextung und nicht etwa das Leben selbst“ (Klein 2009: 204) behandelt. Das „Motiv“ ist die kleinste Einheit einer Handlung. Selbst jeder Satz kann Träger eines Motivs sein. Ihre jeweilige Organisation und Selektion, sowie die weiterführende Funktion der Motive im biografischen Erzählszusammenhang sind Grundlagen der Analyse. Denn dadurch ergibt sich die spezifische biografische Darstellung des Autors. Ebenso ist die Figuren- und Raumfrage von Wichtigkeit für die Analyse der Erzählung, der „histoire“ (s. Klein 2009: 204). Diese Detailanalyse lässt die Gesamtanlage, die Makrostruktur einer Biografie aufscheinen.

Zunächst stellen sich Motive, die funktional auf der Ebene des Seins bzw. des Tuns oder Erleidens sind, gegenüber. Erstere sind statische Motive, die *Zustände* der Zeit, des Ortes, der Umstände etc. oder *Eigenschaften* von Protagonisten umfassen. Andererseits umfassen dynamische Motive Situationsveränderungen, die nicht-intendiert sein können, also *Geschehnisse* oder intendierte Zustandsveränderungen, die durch Figuren realisiert werden, die *Aktionen*. Dynamische Motive können weiters unterschieden werden, als *erwartbare* oder *relevante* Situationsveränderungen (s. Klein 2009:205). Jene Motivgruppen können nun verknüpfte oder freie Motive sein. Dies ist daran festzumachen, ob sie für den weiteren Handlungsverlauf und die Erzähllogik ausschlaggebend sind oder nicht (s. Klein 2009: 205f).

Die Verknüpfung jener Motive, die „Motivierung“, lässt erkennen, ob durch die Biographie rein chronologisch das „Geschehen“ aufgearbeitet wird, wie bei einer Chronik, oder eher eine „Geschichte“ erzählt wird, die eingebettet ist in einem sinnhaften Erklärungszusammenhang (s. Klein 2009: 208). Die Motivierung kann weiters unterschieden werden in eine finale oder kausale Motivierung. Erstere Form ist vor allem bei älteren Biografien zu finden, die die Lebenserzählung auf eine finale Bestimmung hin ausrichten. Die kausale Motivierung hingegen stellt den Anspruch, die beschriebene Lebensgeschichte verstehbar und nachvollziehbar zu machen (s. Klein 2009: 208).

Episoden stehen nun zwischen jenen Motiven und der Ebene der gesamten Geschichte. Sie können sukzessive verkettet sein oder in Form von abgrenzbaren Episoden nacheinander dargelegt werden. Andererseits besteht eine additive Verkettung, wenn mit ihr Ergänzungen zur Haupthandlung bestehen. Schließlich bilden korrelativ verkettete Episoden die Kontrast- oder Parallelepisoden (s. Klein 2009: 208f).

Makrostruktur und Zielrichtung werden schließlich durch die Analyse der einzelnen Motive und ihrer Organisation, sowie zum Einsatz gekommene narrative Techniken erkannt.

„discours“

Bei Biografien handelt es sich stets um ‚Wirklichkeitserzählungen‘, die anhand von narrativen Darstellungstechniken Kommunikationsabsichten vermitteln. Dabei ist die Frage des ‚wie‘ sehr zentral. Nach Gerard Genette (1994) sind die Dimensionen der Zeit, des Modus und der Stimme zu berücksichtigen (s. Klein 2009: 213).

Was die Dimension der Zeit angeht, so geht es hier vor allem um die zeitliche Strukturierung. Dabei gibt es die Ebene der erzählten Zeit, in der die Geschichte erzählt wird, und jene der Erzählzeit, die Dauer, die für das Erzählen der Geschichte in Anspruch genommen wird. Relevant ist es die *Reihenfolge* in der Erzählung festzustellen. Neben der üblichen chronologischen Abfolge, gibt es entweder Rückwendungen (Anelepsen) oder Vorausdeutungen (Prolepsen) in der Erzählung. Diese Anachronien dienen oft zur Spannungserzeugung (s. Klein 2009: 214).

Die Dauer der Darstellung wiederum, betrachtet das Verhältnis der beiden erzählten Zeit und der Erzählzeit. Zeitdehnendes Erzählen, sowie zeitdeckendes Erzählen sind im Gegensatz zum zeitraffenden Erzählen eher selten der Fall. Zeitsprünge, sogenannte Ellipsen, werden ebenso gerne angewendet (s. Klein 2009: 214).

Eine weitere Ebene der Zeit, bildet die Frequenz der Erzählung, wie oft Geschehnisse dargelegt werden. Singulatives Erzählen steht im Gegensatz zu repetitiven Erzählen, wo einerseits ein einmal geschehenes Ereignis einmal bzw. mehrmals erzählt wird. Iteratives Erzählen, gibt hingegen oftmals wiederholte Geschehnisse nur einmal wieder (s. Klein 2009: 214).

Der Modus des Erzählens bestimmt die Mittelbarkeit des Erzählens. Einerseits wird der narrative Modus eingenommen, in dem mit Distanz erzählt wird und andererseits der dramatische, in dem diese Distanz verloren geht.

Bei der Dimension der Stimme, geht es um die Einbindung des Erzählers in die Erzählung. Es wird zwischen homodiegetischen und heterodiegetischen Erzählungen unterschieden. Bei ersterem ist die Erzählstimme am Geschehen beteiligt, bei zweiterem nicht.

Mit jenen drei Ebenen der Erzählung, lassen sich Texte mit ihren spezifischen Kommunikationsabsichten analysieren.

3. Conclusio

Im oberen Teil habe ich versucht, die verschiedenen Analysemodelle anzuführen die für die Verfassung und Analyse der vorliegenden Muhammadbiografie von Nutzen sein können. Zusammenfassend ist zu erkennen, dass für dieses spezielle Teilgebiet der Islamwissenschaft eine Methodenvielfalt am angebrachtsten ist.

Neben der historischen Diskursanalyse, die im Detail die Einbettung in aktuelle Diskurse und den Kontext (siehe oben Kontextanalyse) betrachtet, wurde auch die Analysemethode für die spezifische Literaturgattung – der Biografie – herangezogen.

In diesem Sinne wird das klare Analyseverfahren der historischen Diskursanalyse mit Berücksichtigung der neuesten Biografieforschung für die vorliegende Untersuchung eingesetzt. Zunächst wird die historische Diskursanalyse zur Ordnung der Untersuchung angewendet. Bei der Untersuchung der Makrostruktur und bei der Mikroanalyse ist die Analysemethode der Biografieforschung sehr hilfreich.

II. Historischer Kontext

Der historische Kontext zur Entstehung von *HM* lässt sich vor allem durch die realgeschichtlichen Umstände ergründen. Dabei ist die politische, soziale wie intellektuelle Situation, in der sich Ägypten befindet, sowie die Folgen dessen sehr zentral für das Denken und Schaffen jener Zeit.

1. Ägypten

Ägypten ist lange Zeit eine Kolonie – zu der Zeit der Entstehung von *HM* steht es de facto unter britischer Kolonialherrschaft. De jure wird es in den Jahren als eine unabhängige, konstitutionelle Monarchie geführt, das einem „Halb-Protectorat“ gleicht (s. Kainbacher 1992:110).

Der Kontakt Ägyptens zu den europäischen Mächten hat jedoch schon viel früher begonnen. Vor allem nach der Invasion Napoleons 1798 in Ägypten, verstärkt sich ab dem 19. Jahrhundert der Kontakt zu jenen Mächten. Die französische Okkupation dauert vier Jahre an und kennzeichnet eine Zeit der vermehrten europäischen Präsenz im Mittleren Osten. Ägypten befindet sich jedoch offiziell bis 1914 unter osmanischer Herrschaft, während eigentlich bereits ab Ende des 18. Jahrhunderts Unabhängigkeitsbestrebungen beginnen (s. Smith 1983: 9f). Die Osmanen werden oft in der ägyptischen Wahrnehmung als die strengeren Fremdherrscher angesehen, so auch die Eltern von Haykal dies auch immer betonten (s. Johansen 1967:6).

Muhammad Ali strebt in seiner Regierungszeit zwischen 1812 und 1848, nach einem unabhängigeren Ägypten, was jedoch zu diplomatischen Krisen führt, die wiederum den Einfluss Europas auf das Land zunehmen lassen. Ali baut mit Hilfe von französischen Beratern den militärischen und ökonomischen Bereich aus. Ebenso entsendet er ägyptische Studentenmissionen zur Ausbildung nach Europa. Mit jenen soll die Modernisierung des Landes vorangetrieben und eine neue Elite aufgebaut werden, die vertraut mit westlichem Denken und ihren wissenschaftlichen Errungenschaften ist (s. Smith 1983: 10). Rifa'a Rafi' al-Taḥṭāwī (1801-1873) ist einer von jenen Studenten. Nach seinem Dienst unter dem Khediven Ismā'īl, der zwischen 1863 und 1879 regiert, hinterlässt er zahlreiche Werke als Ergebnis seiner Auseinandersetzung mit einem sozialen und gesetzmäßigen Wandel innerhalb der islamischen Doktrin (s. Smith 1983: 10).

Ismā'īls Regierungszeit stellt einen Wendepunkt dar. Er setzt sich vehement für den Fortschritt nach europäischem Vorbild ein, führt 1866 „*Chamber of notables*“ ein, errichtet eigene staatliche Schulen, wo auch erstmals Mädchen unterrichtet werden. 1872 gründet er die Ausbildungsstätte *Dar al-Ulūm*, wo die Lehrenden der staatlichen Schulen ausgebildet werden. Dabei reichen die Unterrichtsfächer von den Naturwissenschaften bis hin zu Islamischen Studien. Dies macht er zum Trotz der Gelehrten des al-Azhar, die den Reformen des Khediven skeptisch entgegenstehen. Denn damit setzt er erstmals Schritte zur religiösen Ausbildung außerhalb des angesehenen *al-Azhar* (s. Smith 1983: 10).

Die Reformen bergen jedoch auch Schattenseiten. Sie führen Ägypten in finanzielle Abhängigkeit an europäische Financiers, die die Regierung nach der Weltwirtschaftskrise 1872 stark unter Druck setzen. Das strategische Interesse Großbritanniens an Ägypten steigt nach der Eröffnung des Suez Kanals 1869. Schließlich wird Khedive Ismā'īl 1879 abgesetzt und der französisch-englische Einfluss nimmt unter Khedive Tawfīq, der bis 1892 regiert, weiter zu. Aus Protest gegen jenen wachsenden ausländischen Einfluss löst der ägyptische Kolonel Aḥmad 'Urābī die *'Urābī Revolte* von 1881 bis 1882 aus. Diese endet im Juli 1882 mit dem Einmarsch Großbritanniens in Ägypten. Mit der Verkündung, nur bis zum Ende der Instabilität in Ägypten präsent zu sein, ist Ägypten bis zu dessen vollkommener Unabhängigkeit 1954 britisches Kolonialgebiet (s. Smith 1983: 11).

Die britische Regierung entsendet von nun an Generalkonsule, die sich für ihre Interessen einsetzen und de facto Ägypten regieren. Der letzte der Khediven, Khedive 'Abbās (1892-1914), der es nicht schafft seine Autorität Lord Cromer, dem zu jener Zeit britischen Abgesandten in Ägypten, zu behaupten, motiviert nationalistische Gruppen für die ägyptische Sache im Ausland, vor allem in Frankreich, zu werben. Damit entsendet er unter anderem Muṣṭafā Kāmil, als einen der jungen Aktivisten, nach Europa zwischen 1894 und 1895. Er wirbt für den sofortigen Rückzug der britischen Kolonialherren, während die Kolonialherren sich für eine Übergangszeit der Ausbildung einsetzen, in der Ägypten auf seine Unabhängigkeit vorbereitet werden soll (s. Smith 1983: 18).

Es formieren sich immer mehr Kräfte, die eine Unabhängigkeit Ägyptens von dessen britischen Einfluss fordern. Eine wichtige Partei, die sich Ende des ersten Weltkrieges vehement dafür stark macht, ist die *Wafd*. Die *Wafd* (Delegation) bildet sich ursprünglich als Delegation, um sich für die ägyptische Unabhängigkeit bei der Pariser Friedenskonferenz einzusetzen. Sechs Monate nach Kriegsende reist die Delegation unter Zaḡlūls Führung nach Europa, um sich für ihre Anliegen stark zu machen und Verbündete für die ägyptische Sache

zu finden. Die ungebremsste Popularität Zaġlūls unter dem Volk veranlasst die britische Führung jene ins Exil zu schicken, was jedoch im März 1919 zu zahlreichen Protesten führt und schließlich zur Ägyptischen Revolution von 1919. Doch erst nach zahlreichen Gesprächen, erlangt Ägypten am 28. Februar 1922 die Unabhängigkeit. Damit endet zunächst formell die britische Herrschaft, die jedoch noch bis zur endgültigen Unabhängigkeit Ägyptens bis 1952 andauert (s. Smith 1983: 62ff). Von da an, beginnt ein „threeway struggle between the British, the king, and the Wafd“ (Smith 1983: 71), die jeweils verschiedene Ansprüche gelten lassen wollen. Eine konstitutionelle Monarchie wird ausgerufen, mit Fuad I, der den Titel des Königs (*malik*) Ägyptens trägt.

Aus sieben Mitgliedern bestehend, bleiben jedoch nach zahlreichen Unstimmigkeiten und Spaltungen von der ursprünglichen Delegation nur mehr die charismatische Leitung Saʿd Zaġlūl und ʿAlī Šaʿrāwī der *Wafd* treu (s. Smith 1983: 62). Viele jener ursprünglichen Beteiligten der Delegation, schließen sich zusammen und gründen im Oktober 1922 die Partei der *Liberalen Konstitutionalisten* (arab.: *al-Aḫrār al-Dustūrīyūn*). Letztere haben vermehrt Rückhalt aus dem ruralen Raum durch traditionelle Familienbündnisse und Allianzen, während erstere vor allem im urbanen Raum Rückhalt finden. Eine zentrale Forderung ist, eine gebildete und qualifizierte Elite das Land demokratisch leiten zu lassen. Damit widersetzen sie sich dagegen, eine Vertretung des Landes direkt vom Volk wählen zu lassen. Doch dies können sie durch ihre marginale politische Rolle nicht durchsetzen. Sie stehen in Opposition zur *Wafd*, der nun stärksten und populärsten politischen Partei des Landes (s. Smith 1983: 68f).

Die Zeitschrift *al-Siyāsa* dient als Sprachrohr der Liberalen Konstitutionalisten und kritisiert die *Wafd* darin scharf. 1922 wird Muḥammad Ḥusayn Haykal deren Herausgeber und ihr „leading spokesman“ (s. Smith 1983: 69). Die *Wafd* wiederum verbreitet ihre Meinung durch die populäre Zeitschrift *al-Balāġ*, worin sie vor allem arabische und muslimische Angelegenheiten thematisieren (s. Smith 1983: 70f).

Am 24. November 1924 muss Zaġlūl abdanken, nachdem es nach schwierigen Verhandlungen mit der britischen Labour Party zu Unmut unter der Bevölkerung kommt und im Attentat am britischen Befehlshaber der ägyptischen Armee (*Sirdār*) Sir Lee Stack gipfelt. Aḥmad Ziwār wird daraufhin zum neuen Premierminister ernannt (s. Smith 1983: 74f). Trotz dieser ersten Abdankung Zaġlūls gelangt er zu erneutem Erfolg bei den Wahlen 1926. Er regiert bis zu seinem Tod im August 1927. Mit seiner starken Persönlichkeit und die starke Fokussierung auf seine Person, steht die *Wafd* vor einer schweren Entscheidung einen geeigneten

Nachfolger zu finden. Es kommen letztlich Fath Allah Barakat und Nahhas in Frage, während letzterer schließlich die Nachfolge antritt (s. Berque 1972: 394f). Zu dieser Wahl meint Berque: „The least one can say is that the stronger personality was not chosen.” (Berque 1972: 395). Dennoch spielt die *Wafd* bis zur endgültigen Unabhängigkeit Ägyptens eine zentrale Rolle in der Politik Ägyptens.

2. Intellektuelles Streben

Die kulturellen und intellektuellen Reaktionen auf die Realsituation bilden einen wichtigen Teil des historischen Kontextes. Unter Großbritanniens Kolonialherrschaft, verbreitete sich die säkulare Ausbildung immer mehr. Dies, obwohl sie lediglich einen Prozent ihrer Ausgaben in Bildung investiert. Zeitschriften werden herausgegeben, die westliche Wissenschaften, Kultur und Politik behandeln, wie beispielsweise *al-Muqtataf* und *al-Hilal* (s. Smith 1983:11).

Hinter *al-Muqtataf* stehen die Anstrengungen syrischer Christen, um die neuesten wissenschaftlichen Entwicklungen Europas in der arabischen Welt zu verbreiten. Eine zentrale Rolle spielen hierbei Šiblī Šumayyil und Farah Anṭūn. Sie übersetzen beispielsweise Werke Renans oder Darwins. Anṭūn gibt ebenso sein Paper *al-Ğami'a* heraus. Sein prägender Gedanke ist, dass jede Religion sich auf grundlegende Prinzipien beruft und zwischen den Geboten und Verboten, die sich aus dieser ableiten lassen, trennt. Später soll diese Trennung zwischen Prinzipien und Gesetzen auch Haykal in seinen Werken der 1930er Jahre beeinflussen (s. Smith 1983: 25f). Im Gegensatz zu jenen europagewandten Schriften steht die Zeitschrift *al-Mu'ayyid* (1891) von Šayḥ 'Alī Yūsuf, die nationalistischen und konservativen Muslimen eine Stimme verleiht (s. Smith 1983: 11) und britischen Imperialismus aufs Schärfste kritisiert. 1900 gibt Muṣṭafā Kāmil, einer der beliebtesten Nationalisten seiner Zeit, die Zeitschrift *al-Liwā* heraus, die ebenso auf den Auszug Englands beharrt (s. Smith 1983: 28).

Ende des 19. Jahrhunderts und um die Jahrhundertwende herrscht in Ägypten eine Zeit der intellektuellen Blüte. Persönlichkeiten, wie Šayḥ Muḥammad 'Abdu beginnen nun auch eine Verbindung zwischen der westlichen Ideologie und dem Islam zu sehen. Später soll jener auch den *al-Ğarīda* Kreis um Aḥmad Luṭfī al-Sayyid stark beeinflussen (s. Smith 1983: 11f).

Einer jener ersten prägenden Intellektuellen ist Rifā'a Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī (arab.: رفاعة رافع الطهطاوي / 1801-1873). Er wird 1801 in die Ära Muhammad Alis geboren und als Student unter

ihm zu einer fünfjährigen Studienmission nach Paris entsandt. In seinen Werken befürwortet er zeitgemäße Auslegungen muslimischer Texte, sowie die akzeptable Neuerung (arab.: *bid'ah*), was eine Änderung im Sinne von *tagdīd* ermöglicht (s. Smith 1983: 12f). Dabei sieht er den Khediven als den *muğaddid* an, dem höchsten Initiator der Erneuerung, und unterstützt mit seinen Werken die Machthaber seiner Zeit (s. Smith 1983: 13).

In seinem bekanntesten Werk *Tahlīs al-Ibrīz fī Talhīs Bārīs* (1830) geht al-Ṭaḥṭāwī auf die vergleichsweise bessere Stellung der Frau in der französischen Gesellschaft ein. Dabei zieht er den Vergleich, dass die Ausbildung und wahre Liebe im Gegensatz zur arrangierten Ehe und dem Kopftuch wahren Anstand bilden (s. Smith 1983:14). 1972 setzt er sich für die Gründung von staatlichen Universitäten und die Gleichstellung von Männern und Frauen in der Ausbildung ein, während er jedoch weiterhin die Geschlechtertrennung sowie das Tragen des Schleiers befürwortet (s. Smith 1983: 13f). Dies sieht Smith als Indiz dafür, dass „al-Tahtawi’s real views on reform may have been more radical than those he felt he could express publicly” (Smith 1983: 13).

Ġamāl al-Din al-Afġānī (arab.: جَمَالُ الدِّينِ الْأَفْغَانِي / 1839-1897) hingegen strebt eine Reform des Islam, durch das Erkennen der grundlegenden Prinzipien, an. Jenes Streben zu den Grundlagen des Islam (arab.: *iğtihād*) wurde notwendig, nachdem diese durch äußere Einflüsse und die Übernahme alter Praktiken, die später als intrinsisch islamisch angesehen werden, nicht mehr klar erkennbar und abgrenzbar wurden. Ebenso setzt er sich für die politische Einheit unter dem osmanischen Reich ein. Dieser Einheitsgedanke hat sich womöglich im Laufe seiner ausgedehnten Reisen und Aufenthalte in Afghanistan, Indien, Ägypten, Türkei und auch in Paris entwickelt (s. Smith 1983:15).

Bei seinem Ägyptenaufenthalt zwischen 1871 und 1879 lernt Al-Afġānī den engagierten ‘Abdu kennen, als jener sich gegen den Khediven Ismail und die traditionellen islamischen Lehren äußert. Später gibt er während seines Exils in Paris mit dem ebenso im Exil befindlichen ‘Abdu die Zeitschrift *Al-‘Urwa al-Wuṭqā* heraus. Darin verfasst al-Afġānī Artikel zu Themen der islamischen Einheit. 1888, nach der Rückkehr ‘Abdus nach Ägypten, thematisiert er in der Zeitschrift vermehrt die ägyptische Politik und islamische Inhalte (s. Smith 1983: 15). Er kritisiert nicht nur die traditionelle Meinung von Gelehrten, sondern auch jene, die eine Anpassung an westliche Werte fordern. Dabei vertritt er das Konzept des *iğtihād*, die Umsetzung der grundlegenden Ziele und Prinzipien des Islam (s. Smith 1983: 15).

Šayḥ Muḥammad ‘Abdu (arab.: مُحَمَّدٌ عَبْدُهُ / 1849-1905) vertritt ebenfalls den Reformgedanken. Allerdings versucht er sich den gegebenen Umständen anzupassen und verlangt dessen Umsetzung innerhalb des existierenden politischen und religiösen Systems. Dies versucht er durch die Hilfe Lord Cromers durchzusetzen, da er ein sehr angespanntes Verhältnis zu Khedive Abbas hat (s. Smith 1983: 18). ‘Abdu zeigt mit „his willingness to work within the framework of colonialism [...] a social as well as an intellectual sense of separation from the people“ (Smith 1983: 19). Sein zentrales Ziel ist das Wohl der *umma*, wobei er sich an die gegebenen Umstände anzupassen versucht, während al-Afġānī sich für eine politische Einheit einsetzt. Durch den *iġtihād* soll eine Anpassung an die neuen Umstände der europäischen Vormachtstellung und ihre kulturellen Auswirkungen stattfinden. Er betrachtet die westlichen wissenschaftlichen Prinzipien als dem Islam, dessen Hauptquellen der Quran und die *sunna* sind, innewohnend (s. Smith 1983: 19).

1899 wird er zum *Mufti* von Ägypten ernannt, zuständig für die Administration aller religiösen Gesetze des Landes. Dabei versucht er seine Reformen im Curriculum des *al-Azhar* umzusetzen, um die zukünftigen Generationen der Gelehrten zu beeinflussen, anstatt die Gelehrten des al-Azhar direkt anzufechten. Doch viele Gelehrte blockieren dies mit Hilfe des ihnen gut gesinnten Khediven Abbas (s. Smith 1983: 18). Damit sieht ‘Abdu in der Ausbildungsstätte *Dār al-‘Ulūm* eine Alternative, um jene neue Generation von Lehrern auszubilden (s. Smith 1983: 20).

In seinem Werk *Risālat al-Tawḥīd* unterscheidet er zwischen der Masse und der Elite im Verständnis und der Anwendung des *iġtihād* – wie es auch bei al-Afġānī zu finden ist. Letztere Gruppe sei sich der Grundprinzipien und der Intentionen Gottes bewusst und fähig den Weg des *iġtihād* zu gehen, während erstere stets direkte Supervision benötigt (s. Smith 1983: 20). ‘Abdu versucht sich damit den gegebenen Umständen zu beugen und im Gegensatz zum Optimismus al-Ṭaḥṭāwīs, versucht er sich zum Wohle der *umma* an die gegebenen Umstände anzupassen. Mit seinen gesetzten Schritten geht er soweit, dass „the traditional acceptance of the unjust ruler for the welfare of the community was carried to the extreme of using the shelter of non-Muslim rule to advance Muslim interests which the people, here including the ‘ulama, could not understand properly“ (Smith 1983: 21).

Die nachfolgende Generation ‘Abdus unter den jungen Ägyptern, wie Rāšid Riḍā oder die Salafiyya, unterscheiden sich stark von seinem Denken. In ihrem Streben gehen sie vielmehr den säkularen Weg und sehen im Islam einen persönlichen Glaubensweg, dessen Werte „were

opposed to existing legal and social manifestations of Islamic civilisation which hindered Egypt's progress" (Smith 1983: 21). 'Abdu hingegen sieht immer im Islam und im Quran die Quelle für die zentralen Prinzipien, nach denen gerichtet werden soll. Laut Smith, kann die westliche Ausbildung der jungen Generation zu diesem Wechsel geführt haben. Ihr Bildungsweg ist besonders geprägt von der Ausbildung in staatlichen Schulen und das Studium im Ausland, während sie nur eine kurze Zeit in den *kuttāb* verbringen (s. Smith 1983: 21). Gleichzeitig teilen sie mit 'Abdu die Aufteilung zwischen Masse und Elite, während sie von westlichen Wissenschaften beeinflusst sind (s. Smith 1983: 22). Jene Nachfolger 'Abdus "placed reason outside the realm of religion to permit their advocacy of reforms opposed by Muslim officials" (Smith 1983: 21).

Eine zentrale Person, die später auch großen Einfluss auf Haykal, sowie die nächste Generation an jungen Ägyptern ausüben sollte, ist Qāsim Amīn (arab.: قاسم أمين/ 1865-1908). In seinem Werk, *Tahrīr al-Mar'a*, setzt er sich für die Emanzipation und Gleichstellung von Frauen ein und sieht im Islam eine garantierte Gleichstellung von Mann und Frau, während er in der Korruption des Islam den Grund für die Ungleichstellung der Geschlechter in islamischen Gesellschaften erkennt. Er verlangt eine Rückbesinnung auf die islamischen Grundwerte, denn die Ungleichstellung von Frauen sei seiner Ansicht nach einer der Hauptgründe des Niedergangs islamischer Gesellschaften. Doch gleichzeitig ist er der Meinung, dass Frauen kein Kopftuch tragen sollten und damit ihrer Freiheit ein Zeichen setzen würden. Seine Verbindung, die er zwischen spiritueller Stärke und Vernunft zieht, sowie Wissenschaft im Gegensatz zu Religion, ist eine Logik, die später auch Haykal verfolgen sollte (s. Smith 1983: 22).

Sein Werk löst vehemente Kritik aus, die Basis des Islam mit seinen Thesen angreifen zu wollen. Obwohl Amīn versucht, seine Ansichten mit islamischen Quellen zu belegen, scheinen sie doch sehr stark von westlichen liberalen Ideen beeinflusst zu sein. Er sieht in jenen, die die wissenschaftliche Herangehensweise und die Freiheit der Forschung akzeptieren, die einzigen Muslime, die sich der islamischen Werte wirklich gewahr sind. Er attackiert dabei auch den *al-Azhar* direkt. Als Antwort auf die Kritik, veröffentlicht er sein Werk *al-Mar'a al-Ġadīda* und besteht darauf, dass die *šarī'a* die Gleichstellung der Geschlechter garantiert. Den Großteil jener Argumente belegt er jedoch durch das europäische Beispiel. In Europa habe es erst durch die kritische Herangehensweise, die der wissenschaftlichen Methode immanent ist, eine Überdenkung der Rolle der Frau in der Gesellschaft gegeben (s. Smith 1983: 23). In seinen Werken ist der Übergang gut erkennbar,

von der Hoffnung auf die Veränderung der Gesellschaft von innen heraus bis hin zur Überzeugung, europäische Werte zu übernehmen. Immer mehr denkt er, dass diese Veränderung erst durch einen einschneidenden Umbruch passieren kann (s. Smith 1983: 26).

Aḥmad Luṭfī al-Sayyid (arab.: اَحْمَد لُطْفِي السَّيِّد / 1873-1963) beschreibt Qāsim als einen Positivisten und Sufi. Luṭfī selbst widmet sich im Kontrast zu seinen Vorgängern besonders der Frage der Modernisierung und weniger religiösen Themen. Ähnlich wie Qāsim, vertritt er ein Konzept von Freiheit, das nicht nur die freie Meinungsäußerung beinhaltet, sondern auch die Freiheit von Restriktionen seitens politischer oder religiöser Autoritäten oder die Freiheit von der Hegemonie der öffentlichen Meinung (s. Smith 1983: 26ff). Er steht für eine neue Generation von ägyptischen Intellektuellen, die sich nun mehr dem europäischen Beispiel zuwenden und nicht wie seine Vorgänger versuchen eine Reform innerhalb des Islam voranzutreiben. Doch gehört er zu jener kleinen Elite des Landes, die nicht die vorherrschende Meinung innerhalb Ägyptens zu repräsentieren vermag. Sie vertreten eine Meinung, mit der sich nur wenige Ägypter identifizieren können und der die Mehrheit der Bevölkerung skeptisch gegenüber steht (s. Smith 1983: 28).

1906 begründet al-Sayyid mit seinen Kollegen, die Zeitschrift *al-Ġarīda*. Er sieht sich dazu verpflichtet, die britische Präsenz zu verteidigen, da er einen Kollaps befürchtet, wenn das Land ohne vorhergehende Ausbildung sich selbst überlassen werden soll. Mit seinen Ideen beeinflusst er vor allem die junge Generation Anfang des 20. Jahrhunderts, die von europäischen Ideen inspiriert ist. Dazu gehören neben Haykal auch Ṭaha Ḥusayn, Ibrahīm ʿAbd al-Qādir al-Māzinī, ʿAli ʿAbd al-Rāziq und viele andere. Der spätere Leiter des populär-nationalistischen Lagers und Parteigründer der *Wafd*, Saʿd Zaglūl steht dem *al-Ġarīda*-Kreis sehr nahe. Es folgen Parteigründungen, wie von *Ḥizb al-Waṭanī* durch Mustafā Kāmil oder *Ḥizb al-Umma* durch junge Reformisten, die in der *al-Ġarīda* publizieren (s. Smith 1983: 30).

Die Gelehrten innerhalb des al-Azhar sehen sich in dieser Phase der Entfernung von religiösen Werten, als die Bewahrer der *ṣarīʿa* an. Die größte Opposition dazu bildet die Salafīya Bewegung und Muḥammad Rāšid Riḍā, ein Schüler ʿAbdus, der mit ihm die Zeitschrift *al-Manār* (1898) herausgab. Allerdings fordert er, entgegengesetzt dem säkularen Nationalisten Luṭfī al-Sayyid, die Rückkehr zu den Ursprüngen des Islam und verlangt die Wiederherstellung des *iğtihād*, der von den islamischen Gelehrten reguliert werden soll. ʿAbdu vertrat zuvor eine individualistischere Auslegung jenes Konzeptes (s. Smith 1983: 29).

In jener Zeit, wo die Idee des Modernismus in Ägypten erstmals aufkommt, gibt es zahlreiche Auslegungen dazu. Einerseits jene, die eine Rückkehr zu den Quellen des Islam, aber doch auch eine Anpassung an die neue Ausgangssituation verlangen. Andere sehen die Lösung darin, sich einem Prozess der Ausbildung nach westlichen liberalen Prinzipien zu stellen. Der Großteil steht jedoch in Opposition zur Kolonialherrschaft in Ägypten. Doch in den 1930er Jahren kommt es zu einer Wende – eine Wende hin zu religiösen Themen, selbst durch zuvor säkulare, liberale Intellektuelle.

2.1. Intellektuelle Wende

Ab den 1930er Jahren beginnen zahlreiche zuvor meist liberal und säkular ausgerichtete Autoren, sich islamischen Themen (*islāmīyat*) und im Besonderen islamischen Persönlichkeiten zu zuwenden (vgl. Muḥammadbiografien im Ägypten der 1930er Jahre weiter unten). Das Denken in jener Zeit nach dem ersten Weltkrieg ist im gesamten Mittleren Osten im Umbruch. Vor allem ist diese Phase geprägt durch „les questions politiques et identitaires. Elle se caractérisa en premier lieu par l'importance des débats sur la forme et la nature des régimes à adopter ainsi que sur l'identité nationale des État apparus au lendemain de la première guerre mondiale. La réflexion sur les fondements culturels des sociétés s'approfondit. Un équilibre était recherché entre les apports de l'Occident et l'appartenance à l'Orient qui, pour beaucoup, s'identifiait au monde musulman” (Dupont/ Mayeur-Jaouen 2002: 3)⁹.

Zahlreiche Debatten werden über die Umbruchsphase Ende des 19. Jahrhunderts und Anfang des 20. Jahrhunderts geführt. Vor allem wird debattiert über die Reformierung des Staates, die ‚Okzidentalisation‘, die Gründung von Nationen nach Zusammenfall großer Reiche und über den Islam in der Moderne. Vor allem ist diese Zeit geprägt vom Zusammenbruch des Osmanischen Reiches und die Abschaffung des islamischen Kalifats. Ebenso sind die russische Revolution und das Aufkommen des Marxismus prägend für diese Zeitspanne. Die Urbanisierung wird durch die vermehrte Industrialisierung vorangetrieben. Der gesellschaftliche wie wirtschaftliche Wandel zeichnet sich immer mehr ab. Auch die Rolle der Frau in der Gesellschaft nimmt vermehrt zu (s. Dupont/ Mayeur-Jaouen 2002: 1ff).

Johansen versucht die angespannte Phase im Ägypten der Zwischenkriegszeit zusammenzufassen, in einer Zeit wo nach dem verheerenden ersten Weltkrieg in Europa

⁹ Jene Quellenangabe bezieht sich auf die Nummerierung der Absätze der Onlineversion dieses Artikels.

zahlreiche Umbrüche bestehen: „Die Ordnungen des Okzidents sind erschüttert. Die Wirtschaftskrise Europas und Amerikas scheint die Grundlage des kapitalistischen Systems zu zerstören. Unter den Auswirkungen dieser Krise leidet der islamische Orient. In Ägypten fallen das Pro-Kopf-Einkommen um vierzig, die Löhne um fünfzig Prozent. Der Lebensstandard der Landarbeiter, der Kleinbauern und des städtischen Proletariats sinkt an die untere Grenze des Existenzminimums. Hunger, Krankheit und Verschuldung bestimmen das Leben dieser depravierten Klasse.“ (Johansen 1967: 159). Nach Johansen komme es durch jene Krise in Europa zu einer „Erschütterung des Orients“ und zu einer „Orientierungslosigkeit“ (Johansen 1967: 159) sondergleichen. Denn zuvor richteten sich zumindest die Liberalen des Landes, zu denen Haykal gehört, nach Europa und sogen die Ideen ihrer Denker auf.

Die Wende zum Islam der Intellektuellen im Speziellen in Ägypten der 1930er Jahre, hat viele Autoren beschäftigt und dadurch entwickeln sich verschiedene Ansätze zu den Gründen dieser Neuorientierung. Nadav Safran¹⁰ einerseits, sieht jene Wende zu islamischen Themen als eine politisch motivierte an. Im Lichte der Orientierungslosigkeit der Liberalen Ägyptens, entsteht eine intellektuelle Krise der Orientierung – „crisis of orientation“ (s. Safran 1961). Smith¹¹ schließt sich diesem großteils an und sieht darin eine vor allem durch sozio-politische Interessen bestimmte Wende hin zu islamischen Themen (s. Smith 1983). Jacques Berque sieht die islamischen Schriften jener Zeit eingebettet in den geschichtlichen Kontext jener Periode. In den 1930er Jahren kommt es zu der erneuten Frage nach der Identität. Vor allem sollen jedoch die missionarischen Aktivitäten in Ägypten, die Ende der 20er Jahre und Anfang der 30er Jahre zu einem Höhepunkt gelangen, ausschlaggebend für die Hinwendung zu islamischen Themen sein (s. Berque 1972: 505). Gershoni¹² hingegen erkennt zumindest im Falle Haykals, einen bewussten und substanziellen Schritt hin zu einer neuen islamischen Identität (s. Gershoni 1994: 270).

Zahlreiche Werke erscheinen, die diese neue Auseinandersetzung vorantreiben, einen Wandel einläuten und Debatten auslösen. Zu einer großen Erregung kommt es erstmals 1925 nach dem Erscheinen von ‘Alī ‘Abd al-Rāziq’s *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm* (arab.: Der Islam und die

¹⁰ SAFRAN, Nadav. 1961: *Egypt in Search of Political Community. An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt, 1804-1952*. Cambridge/ Massachusetts: Harvard University Press.

¹¹ SMITH, Charles D.. 1983: *Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt: A Biography of Muhammad Husayn Haykal*. New York: State University.

¹² GERSHONI, Israel. 1994: Another Production: The Reception of Haykal’s Biography of Muhammad and the Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930s, in *Poetics Today*, Cultural Processes in Muslim and Arab Societies: Modern Period II, 15, 2: 241-277.

Grundlagen des Regierens). Vor allem die Gelehrten des *al-Azhar*, unterstützt von König Fuad, üben heftige Kritik aus. Darin argumentiert jener, dass dem Islam keine politischen Prinzipien inne wohnen würden, während er nur rein spirituelle und moralische Werte vermittelt. Das Kalifat sei damit eine spätere Invention, um religiöse Sanktionen durchsetzen zu können. Einer seiner zentralen Absichten, ist es, Fuads Ansprüche auf das Kalifat, nach dem Zerfall des Osmanischen Reiches, für sich gelten zu lassen (s. Smith 1983: 77). Nichts sei also im Islam vorhanden „forbidding the dissolution of the caliphate/ kingship, the old source of political authority, in order that a new state could emerge based on European constitutional principles in which religion was essentially a matter of personal faith” (Smith 1983: 78).

Das Werk ‘Abd al-Rāziq’s veranlasst ein Gremium des al-Azhar sogar zu der Entscheidung, ihn von seinen Posten als *Qāḍī*¹³ im Gericht von Mansūra zu entlassen und ihm die Ränge des al-Azhar abzuerkennen. Politisch wie intellektuell, löst das Werk Diskussionen aus. In *al-Siyāsa* bekommt ‘Abd al-Rāziq die Möglichkeit sich gegen die scharfen Kritiken zu wehren und Anschuldigungen zu widerlegen (s. Smith 1983: 78f). Ebenso gibt das 1926 verfasste Werk Ṭaha Ḥusayn’s (1889-1973) *Fī Šīr al-Ġāhili*¹⁴ Anstöße zu einer neuen Auseinandersetzung mit den islamischen Quellen.

Die kritische Beschäftigung der 1920er Jahre durch Ali Abd al-Rāziq, Ṭaha Ḥusayn oder Maṣṣūrah Fahmī können laut Wessels ebenso einen Nährboden zur erneuten Befassung mit islamischen Themen geschaffen haben. Ebenso auch die nähere Beschäftigung mit der Geschichte Ägyptens – sei es die pharaonische Zeit oder auch die islamische Ära – als eine Quelle ägyptischen Nationalbewusstseins. Die islamische nationale Identität und das erstarkende Geschichtsbewusstsein finden einen solchen Höhepunkt, sodass selbst ein koptischer Christ, wie Salāma Mūsā sich in den 1930er Jahren für den Islam einsetzt, da es die Religion seines Vaterlandes ist (s. Wessels 1972: 4).

¹³ Als *Qāḍī* wird ein religiöser Richter bezeichnet.

¹⁴ arab.: Über die Poesie der *al-Ġāhiliya*; Der Begriff *al-Ġāhiliya* bezeichnet die vorislamische Zeit – seien es nun Menschen, Bräuche oder poetische Werke aus jener präislamischen Zeit, so werden sie und ihr Schaffen unter diesen Begriff zusammengefasst (s.v. *Djāhiliyya*, EI²).

III. Situativer Kontext

Die besondere Rolle von Haykals Laufbahn und Entwicklung im Denken und politischen Handeln in der Bewertung der Prophetenbiografie ist augenscheinlich. Seine Entwicklungsgeschichte ist ein zentraler Schlüsselfaktor für die Analyse seines Werkes. Es schafft eine situative Einbettung in die besonderen Umstände, in denen es entstanden ist und kann vielleicht auch Hinweise auf die Intentionen und latenten Erzählmuster des Autors in der Verfassung seiner islamischen Werke bringen.

1. Die Biografie des Biografen: Muḥammad Ḥusayn Haykal (1888-1956)

In eine rurale prestigreiche Familie hineingeboren, verfasst Muḥammad Ḥusayn Haykal schon während seiner Jugendzeit journalistische Arbeiten und ist von Anfang an, ein politisch denkender und aktiver Mensch. Starken Einfluss auf sein Denken und Handeln haben die Ideen von Muḥammad ‘Abdu und Qāsim Amīn, dem er besondere Bewunderung erweist und dessen Werke er in seiner ersten Zeit des politischen Interesses eingehend studiert (s. Adams 1933: 249f).

Nach seinem Studium der Rechtswissenschaften in Kairo und Paris, erlangt er mit seinem 1914 erschienen Roman, *Zaynab*, dem ersten seiner Art in Ägypten, allseits Bekanntheit. Er gibt während des ersten Weltkrieges die Zeitschrift *al-Siyāsa* heraus und engagiert sich in der „Liberalen Konstitutionellen Partei“ (*al-Aḥrār al-Dustūrīyūn*). Zeit seines Lebens ist er ein Verteidiger liberalen Denkens und aufgrund seiner Ausbildung ein westlich ausgerichteter Intellektueller. Als ausgebildeter Jurist übt er diese Tätigkeit nur wenige Jahre aus und konzentriert sich schon sehr bald auf sein Hauptanliegen: das Schreiben. Als Intellektueller und einer der führenden und wegweisenden Journalisten des Landes, beschäftigt ihn zunächst vor allem die Literatur, einerseits selbst als Schreiber, aber andererseits verfasst er zahlreiche Kritiken. In den 1930er Jahren zeichnet sich schließlich eine Wende ab – die ihren Höhepunkt in seinen islamischen Schriften (*islāmīyāt*) findet. Vor allem durch die ab 1932 verfasste Prophetenbiografie *Ḥayāt Muḥammad* erlangt er breite Anerkennung.

1.1. Zwischen Europa und Ägypten

Muḥammad Ḥusayn Haykal (arab.: محمد حسين هيكل) ist am 20. August 1888 im Dorf *Kafr al-Ġannām* der Provinz *ad-Daqahlīya*¹⁵ als ältester Sohn des Husayn Efendi Sālim Haykal geboren. Er entstammt einer einflussreichen Klasse der Landbesitzer, die vor allem in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, nach der Herrschaft der Osmanen, die Politik Ägyptens prägen (s. Johansen 1967: 2).

Seine Vorväter nehmen die Stellung des *ʿumda* im Dorf ein. Ein *ʿumda* besitzt eine sehr einflussreiche Position im Dorf und verfügt im Gegensatz zu den Bauern (arab.: *fallāḥīn*) über mehr Besitztümer. Sie lassen Moscheen und Schulen erbauen und manche von ihnen schicken ihre Kinder sogar zur Ausbildung in *al-Azhar*. Eine Ausbildung war bis dahin nicht allzu zentral, doch bald wird Bildung als Fortschritt erachtet und mit der vermehrten Ausbildung steigt nun der Druck auf den *ʿumda* sich und seine Kinder weiter auszubilden. Mit der englischen Herrschaft, beginnt die Machtstellung des traditionell privilegierten Dorfvorstehers abzunehmen. Die Stellung der ruralen Oberschicht beginnt sich damit zu verändern. Sie versuchen sich an die gegebenen Umstände anzupassen und konzentrieren sich mehr auf die Ausbildung, sowie die Schaffung von Allianzen durch Eheschließungen. Auch Haykals Tante bildet eine solche Allianz, was ihn zu einem Neffen von Luṭfī al-Sayyid, der „Lehrer“ in seiner Jugend, macht. Haykal wird aufgrund dieses neuen Bewusstseins für eine gute Ausbildung auch sehr früh in die Stadt geschickt, um dort seine Erziehung an westlich ausgerichteten Schulen zu erhalten (s. Smith 1983: 33ff).

Haykal besucht direkt nach dem Abschluss der Koranschule (*kuttāb*) seines Dorfes, in Kairo die Ġamalīya Primärschule bis 1901 und schließt die *ḥidīwīya* Oberschule 1905 ab (s. Johansen 1967: 2). Er beginnt anschließend sein Jurastudium, durch das er erstmals in Kontakt mit politisch aktiven Kollegen kommt. Damit schließt er sich dem *al-Ġarīda*-Kreis um Luṭfī al-Sayyid, der ein enger Freund seines Vaters ist, an (s. Johansen 1967: 5f).

In jener Zeit steht er unter speziellem Einfluss des europäischen Liberalismus und liest gemeinsam mit seinen Kollegen zahlreiche philosophische Werke seiner Zeit. Zu den rezipierten Autoren gehören unter anderem John Stuart Mill (*On Liberty*)¹⁶, Herbert Spencer

¹⁵ al-Daqahlīya ist eine Provinz in der Ostregion des Nildeltas Ägyptens mit der heutigen Hauptstadt Maṣṣara (s. EI², s.v. Daqahliyya).

¹⁶ Besondere Faszination findet Haykal hier durch sein Konzept von politischer, wie sozialer Freiheit von Individuen. Das beinhaltet auch das Recht des Einzelnen, sich gegen moralische und religiöse Auffassungen der jeweiligen Zeit und Gesellschaft widersetzen und sein Leben selbstbestimmt gestalten zu können (s. Johansen 1967: 7).

(Justice)¹⁷ und Thomas Carlyle (*Heroes and Hero Worship, The French Revolution*)¹⁸. Er studiert eingehend ihre Werke im Kreise seiner Freunde, die ebenso dem *al-Ğarīda*-Kreis angehören. Größten Einfluss von nichteuropäischer Seite üben al-Afgānī, Muḥammad ‘Abdu und Qāsim Amīn auf ihn aus (s. Smith 1983: 38).

Schon früh beginnt er seine ersten Artikel in der *al-Ğarīda* zu verfassen. Darin geht er im Besonderen auf die Stellung der Frau in der ägyptischen Gesellschaft ein und sieht in der Demokratie und dem Säkularismus im Gegensatz zu politischem Despotismus und religiösen Traditionalismus, einen Weg zur Emanzipation der Frau aus ihrer inferioren Lage. Im Gegensatz zu Amīns Thesen, sollen nach Haykal Männer wie Frauen vollkommen gleichgestellt sein und dies auch auf intellektueller Ebene. Ersterer hingegen verlangt lediglich die Ausbildung von Frauen in der Grundschule, um ihnen als Erzieherinnen ihrer Kinder und der nächsten Generation ein Grundwissen zu gewähren. Genauso soll die Heirat eine Vereinigung zwischen zwei Gleichgestellten sein und er setzt sich für die Aufhebung des Schleiers ein. Haykal kritisiert in diesem Sinne die Willkürlichkeit in der Polygamie, doch missbilligt sie nicht gänzlich (s. Smith 1983:39). Haykals Beziehung zu Muṣṭafā Kāmil und dem nationalistischen Lager, dem viele seiner Kollegen angehören, scheint sehr angespannt, vor allem aufgrund dessen vehementer Kritik an Qāsim Amīn. Haykal setzt sich in diesem Zusammenhang für die individuelle Freiheit und eine eigene Verfassung ein (s. Smith 1983: 37).

Die individuelle Freiheit ist in jener Zeit ein zentrales Prinzip, das er vertritt. Es wird verstanden „als das Prinzip, das unausweichlich über die Aufhebung alter Formen zu neuen und besseren Ordnungen führt und allein Grundlage der Entwicklung sein kann“ (Johansen 1967: 7). Es zeigt die Ausrichtung auf Europa und die Faszination dafür, wie die Verbindung jener Freiheit und Wissenschaft zu solchem Erfolg führen kann – dem anstrebenswertesten Lebensmodell jener Zeit. Es scheint das Vorbild Europas und das Beschreiten desselben Weges für ihn, der einzige Weg hinaus aus der rückschrittlichen Lage Ägyptens zu sein (s. Johansen 1967: 7f).

Er nimmt eine recht ambivalente Position gegenüber jenes Europa ein, das einerseits „politischer Unterdrücker Ägyptens“ ist und andererseits „Zentrum der Wissenschaften und das Reich der politischen Freiheit“ (Johansen 1967: 12) ist. Mit jener Haltung begibt er sich,

¹⁷ Spencer ruft darin zu einer Freiheit der wissenschaftlichen Welterkenntnis auf, die nur dann geschehen kann, wenn alte Denkformen zerstört werden (s. Johansen 1967: 7)

¹⁸ Carlyles Aufruf zur Befreiung der Seele vom Materiellen und ebenso vom gegebenen Gottesbild, übt spezielle Faszination auf Haykal aus (s. Johansen 1967: 7).

nach dem Abschluss des Jurastudiums, am 13. Juli 1909 nach Paris zu seinem ersten Auslandsaufenthalt (Johansen 1967: 12f).

Angeregt durch Carlyles Werk *On Heroes and Hero-Worship*, setzt er sich mit der Bedeutung und Entstehung von Religionen auseinander (s. Johansen 1967: 16). Er kommt zum Schluss, dass Religionen lediglich soziale Phänomene seien und Produkte der jeweiligen Epoche und es keine Offenbarungen gebe, die von Gott gesandt seien. Religionen seien damit Symptome bestimmter historischer Umstände und deren Stifter repräsentieren eine Klasse von überlegenen Individuen (s. Smith 1983: 40).

1912 kehrt Haykal mit dem Dokortitel in Rechtswissenschaften zurück. Neben den Spannungen in der Beziehung zu Europa und seinem Heimatland, findet sich Haykal als Angehöriger der reicheren und intellektuellen Schicht des Landes in der Spannung zwischen dem Intellektuellen und der Masse wieder. 1914 veröffentlicht er seinen ersten Roman „Zaynab“, den er wahrscheinlich schon in Frankreich begonnen hat zu schreiben (s. Smith 1983: 53). Mit seinem Werk erlangt Haykal Bekanntheit, da es als absolute Neuheit in der Literaturlandschaft Ägyptens dieser Zeit zu sehen ist (s. Johansen 1967: 1).

Die Hauptfigur Zaynab ist ein junges Bauernmädchen, deren Leben mit der Geschichte und den Schicksalen von drei jungen Männern in Berührung kommt. Einerseits mit Hamid, dem jungen ausgebildeten Mann aus dem Land, der nun aber zur Ausbildung und auf der Suche nach wahrer Liebe in der Stadt ist. Außerdem hegt sie zu Ibrahim einem jungen Bauern eine geheime Liebe und den Wunsch ihn einst zu heiraten. Hasan ist jedoch aus einer reicheren Bauernfamilie und Zaynab ihm als Frau versprochen worden. Schließlich stirbt sie in der Verzweiflung und vor Trauer der Nichterfüllung ihrer Träume und die Unmöglichkeit sich ihrer wahren Liebe hinzugeben (s. Smith 1983: 48f).

Haykal kritisiert in seinem Roman die ägyptische Gesellschaft und die klaffende Lücke zwischen der ruralen und der urbanen Bevölkerung. Haykal vertritt mit seinen Werken vor allem die gebildete Schicht des ruralen Raums Ägyptens. Ein zentraler Begriff darin ist die Suche nach wahrer Liebe, *ḥubb*. Darunter versteht Haykal „the right of individual choice for both men and women in a manner corresponding to the intellectual’s call for freedom of thought” (Smith 1983: 47).

Direkt nach der Rückkehr Haykals nach Ägypten eröffnet er 1912 eine Anwaltskanzlei in Mansūra. Im Winter 1912/13 wird er Editor der *al-Ğarīda*, die sich aber bald darauf 1914 zu Beginn des ersten Weltkrieges auflöst. Zusammen mit einigen seiner Mitstreiter, darunter

auch Ṭaha Ḥusayn, entschließt sich Haykal, die Zeitschrift *al-Sufur* zu gründen. Darin ist er viel offener und unverblümter als in seinen vorangegangenen Veröffentlichungen. In diesem Zusammenhang kritisiert er die Gelehrtenklasse der *‘ulamā’*, die er als „Heuchler“ zu entlarven versucht. Als wahre Muslime sieht er nur jene an, die das Recht eines jeden Individuums akzeptieren, Religion vollkommen abzulehnen und zurückzuweisen – die also offenkundig atheistisch sind. Er treibt es sogar soweit, dass er meint, ihm sei ein ehrlicher und offener Atheist lieber, als ein heuchlerischer Gläubiger (s. Smith 1983: 53f).

In seinen Schriften zeichnet sich vermehrt auch seine Beziehung zum Kapitalismus ab. Im Zuge des zunehmenden wirtschaftlichen Aufstiegs Ägyptens, werden laut Haykal die gebildeten Klassen durch die kommerziellen Klassen abgelöst. Damit geht seine Befürchtung einher, die gebildeten Schichten würden zunehmend an Autorität und damit Einfluss verlieren, was jedoch für den wissenschaftlichen Aufstieg des Landes essentiell ist. Dazu verfasst er Analysen zur ägyptischen Entwicklung und dessen Schwierigkeiten. Darunter fällt eine wichtige Reihe von Artikeln zu Qāsim Amīns Schaffen, der wiederum stark von Muḥammad ‘Abdu beeinflusst ist. Letzteren vergleicht er mit Reformisten Europas, wie Luther oder Calvin, die religiöse Wenden auslösten. Zusammenfassend sei festzustellen, dass er in seinen Artikeln während des ersten Weltkrieges keine neuen Ideen entwickelt – vielmehr setzt er sich mit früheren Problematiken tiefergehender und offener auseinander (s. Smith 1983: 54f).

1921 und 1923 veröffentlicht Haykal zwei Bände zu Jean Jacques Rousseau, einer der zentralen Vordenker der französischen Revolution. Vornehmlich ist es Rousseaus Begriff von sozialer Gleichheit und das Verlangen nach einer Abschaffung von privatem Besitztum, was Haykal fasziniert. Dabei verlangt jener nach einer sozialistischen Republik, die geleitet ist vom natürlichen Instinkt und der Inspiration – wie Haykal es mit den arabischen Worten *fiṭra* und *ilhām* zusammenfasst. Später soll der sogenannte „islamische Sozialismus“, den Haykal vertritt, auch in *HM* Ausdruck finden (s. Smith 1983: 56).

Haykal trennt wie zahlreiche andere „Orientalen“ seiner Zeit zwischen Okzident und Orient. Ersteres sieht er als Sinnbild westlichen Materialismus und letzteres als die östliche Spiritualität, dem Ursprungsort der drei großen monotheistischen Religionen. Der Osten bezeichnet demnach Harmonie und spirituelle Überlegenheit, während der Westen heimgesucht wird von Klassenkämpfen und Umwälzungen nach Ende des verheerenden ersten Weltkrieges. Rousseaus Denken, so folgert er, sei also mehr östlich als westlich, da jener großen östlichen Denkern der Vergangenheit gleicht und zugleich westlich scheint,

aufgrund seines Einsatzes für Modernität und Säkularismus (s. Smith 1983: 57). Hier erkennt man Haykals amivalente Stellung einerseits als Mittler zwischen eines vermeintlichen Ostens und Westens. Einerseits trennt er zwischen beiden, doch andererseits scheinen die gesetzten Grenzen ineinander zu verschwimmen.

Rousseaus Konzept eines freien Protestantismus, der darin besteht frei und unabhängig nachzuforschen, vergleicht Haykal mit dem islamischen Konzept des *iğtihād*. Haykal sieht sich selbst als einen Querdenker innerhalb der Grenzen seiner ägyptischen Gesellschaft an, gleich Rousseau oder Shakespeare in ihrer Gesellschaft (s. Smith 1983: 59).

1.1. Ägyptische Politik

Das Leben des ägyptischen Journalisten und Autoren ist sehr stark verbunden mit den politischen Geschehnissen seines Landes. Schließlich hat jener auch höhere politische Positionen inne, die ihn besonders stark mit der Politik seiner Zeit verbinden. Von Anbeginn ist sein Leben und Denken verbunden mit politischen Bewegungen und einem ‚politisiertem‘ Bewusstsein. In Anbetracht dessen, ist sein Zugang zu bestimmten Thematiken auch stark politischer Natur.

Haykal gehört nach der offiziellen Unabhängigkeit Ägyptens, der Partei der Liberalen Konstitutionalisten (arab.: *al-Ahrār al-Dustūrīyūn*) an, und ab 1922 ist er Herausgeber der politischen Zeitschrift *al-Siyāsa al-yawmīya*. Dabei schlägt er ein zur selben Zeit kommendes Angebot ab, Herausgeber der *al-Ahrām* zu werden und entscheidet sich für ein Blatt, worin er „created a new form of journalism, superior in its approach and creativity to that of other papers in Egypt“ (Smith 1983: 69). Später sollen auch in jener die ersten Kapitel der Prophetenbiografie erscheinen. Geschrieben werden über Thematiken der Literatur, der Kunst, der Landwirtschaft und ebenso wird auch die Rolle der Frau in der modernen Gesellschaft thematisiert. Ein Großteil der Verfasser sind Schüler Luṭfī al-Sayyids bzw. entstammen dem *al-Ğarīda*-Kreis und haben eine Ausbildung in Frankreich absolviert. Ihr gesetztes Ziel ist es darin vermehrt wissenschaftliche Werte zu vermitteln, was natürlich zu einer inferioreren Stellung jener Zeitschrift im Gegensatz zu dessen Konkurrenz, die teilweise populistisch arbeiten, führt. Es zeigt die ‚intellektuelle Abgehobenheit‘ jener Autoren (s. Smith 1983: 69f).

1926 gründet er eine Weiterführung mit *al-Siyāsa al-Uṣbūʿīya*. In jener Partei beginnt er auch eine vermehrt politische Rolle zu spielen und wird 1937 Minister und von 1945 bis 1959

Präsident des Senats. Seine politische Laufbahn beschreibt er in seinem 2 bändigen Werk *Mudakkirāt fī al-Siyāsa al-Miṣrīya* (arab.: Erinnerungen zur ägyptischen Politik), die er zwischen 1951 und 1953 veröffentlicht (s.v. Muḥammad Ḥusayn Haykal, EI²).

In den 1920er Jahren ist Haykals Denken sehr stark vom Pharaonismus geprägt. Dies zeichnet sich im Glauben daran aus, nur in der pharaonischen Geschichte Ägyptens die wahre spirituelle Identität Ägyptens zu finden. Vermehrt wird dieser Nationalstolz durch die zahlreichen Ausgrabungen und Erkundungen der 1920er Jahre – speziell durch die Entdeckung Tut-Ankh-Amons Grab 1922. Noch im Jahre 1929 meint er wiederholt, dass der Islam und die Araber im Grunde fremde Elemente im Land ausmachen und damit den damals bestehenden pharaonischen Geist durch ihr Eindringen und Vernichten der alten Werte, verdrängt hätten. Dennoch ist jener Ansatz der Anerkennung des Islams in der ägyptischen Geschichte ein neuer Schritt, den Haykal Ende der 20er Jahre setzt. (s. Smith 1983: 89f).

Diese Anerkennung der islamischen Geschichte ist wahrscheinlich der aktuell wachsenden Rolle des Islams in Ägypten zu zuschreiben. Nach dem Erscheinen von ‘Alī ‘Abd al-Rāziq *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm* (1925) und Ṭāhā Ḥusayns *Fī al-Šīr al-Ġāhilī* (1926), bleibt das Denken jener Zeit jedoch stets wissenschaftsorientiert. Es wird weiterhin im Gegensatz zu religiösem Streben verstanden. Besonders ausschlaggebend und für andere Autoren wegweisend sind dabei die Werke Ṭāhā Ḥusayns.

1.2. Die Wende zum Islam

Geprägt von seinem Umfeld und auf der Suche nach einer identitätsstiftenden Wahrheit, geschieht im Denken und Streben Haykals ein profunder Wandel. Die Neuordnungen Europas, sowie die Erfahrungen in der ägyptischen Politik und der intellektuellen Landschaft lösen ein Streben in ihm aus, sich neu zu orientieren.

Erschienen im Jahre 1935 in Buchform, stellt *HM* eine Wende in der Denkweise Haykals und seiner Zeitgenossen dar. Mit Abstand zu anderen Muhammadbiografien, wie die von Ṭāhā Ḥusayn oder Ṭawfīq, hatte jedoch *Ḥayāt Muḥammad* den größten Erfolg unter den Lesern zu verzeichnen (s. Johansen 1967: 160). Seine Ausbildung an der Sorbonne und seine westliche Schulung, beeinflusst stark die Entstehung einer neuartigen Auseinandersetzung mit islamischen Themen und vor allem mit der Lebensbiographie des islamischen Propheten.

Charles D. Smith¹⁹ versucht die Verfassung von *HM* in Zusammenhang mit sozio-politischen Ereignissen und der Persönlichkeit Haykals in Verbindung zu bringen. Die Verfassung der Prophetenbiografie sei damit rein strategisch, um mit veränderten Mitteln die vormaligen Ziele zu erlangen (s. Gershoni: 244f). Er sieht auch als die Hauptintentionen zur Verfassung der Prophetenbiografie Haykals, seine Profilierung der Liberalen, als die wahren Vertreter des Volkes im Gegensatz zu konservativen Kräften des Landes, sowie die Abwehr missionarischen Strebens in Ägypten (s. Smith 1983: 109). Laut Smith versuche Haykal, bei der Entstehung konkurrierender muslimischer Organisationen, die vermehrt politisierte Masse mit religiösen Themen für seine politische Einstellung zu gewinnen (s. Smith 1983: 119).

Gershoni²⁰, der beide Ansätze zusammenfasst, sieht darin vielmehr einen substanziellen und bewussten Schritt Haykals hin zu islamischen Themen und weg von seiner kulturell westlichen und pharaonischen Orientierung, die er zuvor verteidigte. Damit widerspricht jener, der Ansicht eines taktischen Zugs von Haykal, sich islamische Themen zu Nutzen zu machen. Eher hat er „systematically restored Islam as the central cultural orientation and primary civilizational heritage of both Egypt and the Arab world“ (Gershoni 1994:270). Er streicht Haykals Besonderheit heraus, gekonnt die traditionelle Schreibart der *sīra* in ein modernes literarisches Werk zu transferieren – damit verbucht er schließlich großen Erfolg bei den LeserInnen. Zudem nimmt er westliche wissenschaftliche Methoden in Anspruch, sowie die westliche historische Methode. Er schafft damit eine Mischung zwischen Tradition und Moderne und verteidigt ironischerweise das traditionelle islamische Erbe mit modernen Mitteln und mit der Anpassung an die gegenwärtige Situation (s. Gershoni 1994: 270).

*Fī Manzil al-Waḥy*²¹, veröffentlicht im Jahre 1937 als eine Fortsetzung zu *HM*, behandelt die Pilgerfahrt Haykals nach Mekka und Medina. Er beschreibt darin, die erfahrene Spiritualität und streicht die immense Relevanz der Heiligen Stätten für das moderne Leben heraus. Darin vollzieht er eine Reflexion, wie in keinem seiner anderen islamischen Werke (s. Smith 1983: 133).

In den 1940er Jahren folgen seine Werke zu den rechtgeleiteten Kalifen (in arab.: *al-ḥulafāʾ al-rāšidūn*) Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṭmān. Abū Bakrs Kalifat beschreibt er als eine

¹⁹ SMITH, Charles D.. 1983: *Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt: A Biography of Muhammad Husayn Haykal*. New York: State University.

²⁰ GERSHONI, Israel. 1994: Another Production: The Reception of Haykal's Biography of Muhammad and the Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930s, in *Poetics Today*, Cultural Processes in Muslim and Arab Societies: Modern Period II, 15, 2: 241-277.

²¹ arab.: In der Stätte der Offenbarung

Übergangsphase zwischen der Zeit der Offenbarung und den Aufbau einer systematisierten islamischen Regierungsform unter ʿUmar (s. Smith 1983: 135).

Wenige Monate vor seinem Ableben 1956, erscheint sein zweiter Roman *Hākaḍā Ḥuliqat*. Es zeichnet sich ein grundsätzlicher Wechsel in seiner Schreibweise ab. Wenn er zunächst die ägyptische Umgangssprache in seinem ersten Roman, *Zaynab*, propagiert, so ist jenes Werk von Anfang an, in Hocharabisch verfasst (s.v. Muḥammad Ḥusayn Haykal, EI²). Dies kennzeichnet den erfolgten Wandel in Haykals Streben und Denken. Wenn er zuvor das Ägyptische und den Nationalstolz als identitätsstiftend sieht, so zeigt sich gegen Ende seines Schaffens die Hinwendung zu islamischen Themen und zu der Sprache, die zur Übermittlung dieser verwendet wird – dem Hocharabischen. Die Sprache scheint als Spiegel auf, sie ist hier identitätsstiftend und reflektiert die geschehene Veränderung. Diese neue Realität, die Haykal nun voll und ganz annimmt, findet selbst in seiner Sprache Eingang.

IV. Institutioneller Kontext

Der institutionelle Kontext betrachtet vor allem den institutionellen Einfluss auf die Entstehung von *HM*. Es geht hier um Instanzen, die das Abgrenzen des Diskurses beeinflussen und dafür verantwortlich sind. Vor allem soll im Folgenden eine Einbettung in die Literaturgattung der Prophetenbiografie vorgenommen werden, um die Einflüsse auf das Verfassten des Werkes nachzuvollziehen.

1. Die Prophetenbiografie

Wesentlich ist die Auseinandersetzung mit der Literaturgattung in der *HM* eingebettet ist. Haykal zitiert in seinem Werk sehr ausführlich verschiedene Schriften und verweist auf zahlreiche traditionelle, wie ‚westliche‘ Quellen.

Sehr grob eingeteilt, gibt es seit den letzten Jahrhunderten vor allem zwei verschiedene Herangehensweisen an das Leben Muhammads und seine Person: die muslimische und die nicht-muslimische Darstellung. Bei der Darlegung in jene zwei Zugänge, soll vordergründig die Sicht Haykals zur Beschäftigung mit der Prophetenbiografie reflektiert werden. Dabei teilt er ein in ‚Orientalisten‘ auf der einen und Muslime auf der anderen Seite und schafft damit immer mehr eine Polarisierung in der Auseinandersetzung. Die verschwommenen und schwer ziehbaren Grenzen, die zwischen jenen beiden Zugängen zu ziehen wären, seien daher zu berücksichtigen. Schließlich fließen die Erzählungen und die Darstellungen ineinander – es wird Bezug genommen aufeinander und diese absolute Zweiteilung wird schließlich aufgebrochen. Denn wie könnte man beispielsweise westliche muslimische OrientalistInnen, die es zahlreich gibt, in jene Zweiteilung unterbringen? Dennoch werden jene beiden Zugänge in der folgenden Darstellung beibehalten, um einer intrinsischen, sowie extrinsischen Sicht gerecht zu werden.

Zunächst jedoch soll auf die ersten traditionellen Quellen zur Lebensgeschichte des Propheten, auf die sich spätere Prophetenbiografien beziehen, eingegangen werden.

1.1. Primärquellen

Die ersten, die sich der Erzählung der Lebensgeschichte widmeten sind die sogenannten *quṣṣāṣ*²², die in Moscheen oder öffentlichen Orten, die Geschichten aus dem Quran und auch

²² arab.: Geschichtenerzähler

die des Propheten erzählen. Später geraten sie jedoch in den Ruf, vieles dazu zu erfinden und sich zu sehr auf die jüdischen Quellen, *al-isrāʿīlīyāt*, zu beziehen. Damit beginnt das Bedürfnis nach ‚sicheren‘ Erzählungen zu steigen. ʿUrwa b. al-Zubayr (643-712) gehört zu jenen, die sich dieser Aufgabe erstmals widmen. Die *ḥadīṭ*-Sammlung seiner Schülers al-Zurī, soll später Ibn Ishāq (704-767), den bekannten Biografen, als eine wichtige Quelle dienen (s.v. Biography of the Prophet, EI3).

Die ersten historiografischen Quellen zum Lebenslauf Muhammads sind sehr umfangreich und bestehen aus vielen Bänden. Neben dem Leben und Wirken des Propheten wird seine Lebensgeschichte oftmals in die Weltgeschichte eingebettet. Man beginnt also nicht direkt mit der Geburt des Propheten, sondern widmet sich einer ausführlichen „Vorgeschichte“. Diese Einbettung lässt Marco Schöller bei den *sīra*-Werken von der islamischen „Version einer Heilsgeschichte“ (Schöller 1998: 25) sprechen und weniger von einer Prophetenbiografie. Zugleich gibt er zu, dass die Bezeichnung einer Prophetenbiografie in wissenschaftlichen Kreisen üblich ist, während dieser Begriff seiner Ansicht nach mit einem kritischen Blick betrachtet werden soll.

Der erste, der sich ausführlich der chronologischen Erzählung der Lebensgeschichte des Propheten widmet, ist der aus Medina stammende Gelehrte Ibn Ishāq. Als er sich im Irak am Hofe des zweiten abbasidischen Kalifen Maṣṣūr, der zwischen 754 und 775 regiert, aufhält, verfasst er nach Auftrag des Kalifen, ein drei bändiges Geschichtswerk. Der erste Band, *al-mubtadaʿ*²³, behandelt die Entstehung der Welt und die vorislamische Zeit. Der zweite Teil, *al-baʿt*, geht auf die Zeit der Berufung Muhammads als Propheten ein und seine Auswanderung nach Medina. *Al-mağāzī* schließlich, beschreibt die Expeditionen und Auseinandersetzungen in der medinensischen Zeit. Die Edition und Kommentierung auf sprachlicher Ebene von Ibn Ishāqs Werk durch den Genealogen und Grammatiker ʿAbd al-Mālik b. Hišām (gest. in Ägypten 834), zählt zu den bekanntesten Quellen der Prophetenbiografie, denn als original ist es heute nicht mehr vorliegend. Bekannt wird dieses Werk als *sīrat Ibn Hišām*²⁴ (s.v. Biography of the Prophet, EI3).

Weiters sind die *al-Mağāzī* des al-Wāqidī (747-822) und *Aḥbār al-Nabīy* des Muḥammad Ibn Saʿd (784-845), wichtige Quellen der islamischen Historiografie. Ersteres ist eine wichtige Quelle zu den Expeditionen und Auseinandersetzungen in der Zeit in Medina und ist besonders von großem Interesse aufgrund ihrer chronologischen Anordnung der Ereignisse.

²³ arab.: der Anfang

²⁴ arab.: die Prophetenbiografie des Ibn Hišām

Zweiteres ist nach der Biografie Ibn Ishāqs die zweite vollständige Quelle zum Leben Muhammads und wird später unter den *al-Ṭabaqāt* des Ibn Sa'd bekannt (s.v. Biography of the Prophet, EI3). Das Geschichtswerk des al-Ṭabarī (839-923), *Tārīḥ al-rasūl wa-l-mulūk*, ist ebenso eine zentrale Quelle, vor allem zum Vergleich mit Ibn Hišāms *sīra*, da sich beide auf Ibn Ishāq stützen, die nicht mehr vollständig zugänglich ist. Eine Stelle die bei ihm im Gegensatz zu Ibn Hišām vorkommt und von Ibn Ishāq übernommen ist, handelt von der Geschichte der „satanischen Verse“, auf die später zahlreiche westliche Biografen aufgreifen (s. Bobzin 2011: 43f).

Außerdem gilt der Quran auch als eine geschichtliche Quelle. Die Schwierigkeit hierbei besteht jedoch die chronologische Abfolge zu finden, denn diese ist in jenem nicht gegeben (s. Bobzin 2011: 39). Die klassischen Quellen, beziehen sich außerdem auf eine Vielfalt an Genres der islamischen Gelehrsamkeit. Unter anderem wird Bezug genommen auf die Quranexegesen, *tafsīr*, die *ḥadīṭ*-Sammlungen, verschiedenste Arten der Geschichtsschreibung, wie die Erzählungen zu den Gefährten des Propheten und viel mehr. Außerdem dienen niedergeschriebene Dokumente, Briefe des Propheten, Verträge, überlieferte Reden und Ansprachen des Propheten oder auch Gedichte, als eine Quelle der klassischen Werke zum Leben Muhammads.

Haykal stützt sich, obwohl er stets von den islamischen Quellen spricht, ab dem zweiten Kapitel konstant auf Ibn Hišām (s. Wessels 1972: 194f). Andere klassische Werke verwendet er jedoch marginal und sporadisch. In Bezug auf die *Ġarānīq* Affaire und den satanischen Versen beispielsweise bezieht sich Haykal auf Ibn Sa'ds *Ṭabaqāt* (s. Haykal 1975: 175).

1.2. Nicht-muslimische Auseinandersetzung

Die ‚nicht-muslimischen‘ Auseinandersetzungen mit dem Propheten des Islam, soll vor allem die extrinsische Sicht zur Lebensgeschichte Muhammads darstellen. In Haykals Werk ist dabei vor allem von ‚den Orientalisten‘ und ‚der westlichen‘ Auseinandersetzung die Rede. Bis in die heutige Zeit hinein reichen die Debatten darüber, ob es eine authentische Biografie zum Leben Muhammads geben kann. Den Anspruch darauf erheben auch noch einige Autoren, auch wenn bereits Anfang des 19. Jahrhunderts durch Henri Lammens (1862-1937) und Leone Caetani (1869-1935) eine wissenschaftliche Skepsis einsetzte (s. EI3, s.v. *The Biography of the Prophet*). Die anfängliche ‚westliche‘ Auseinandersetzung wird als überwiegend voreingenommen betrachtet, wie muslimische Autoren oftmals kritisieren:

„Writings on Islam and the Prophet have been dominated by Western writers who are not well-disposed towards them, and who have therefore sought to impose their perspective on the Muslim world” (Gunny 2010: 5).

Im Besonderen werden zwei Werke, die Mitte des 19. Jahrhunderts erscheinen, von muslimischer Seite stark rezipiert und auch kritisiert, wenn sie von „den Missionaren“ oder „den Orientalisten“ sprechen (s. Khalidi 2009: 247).

Einerseits beschäftigen sich zahlreiche muslimische Autoren mit Thomas Carlyes (1795-1881) Serie *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History* (1840). Als ein schottischer Essayist und Satiriker widmet er das Kapitel *The Hero as Prophet* dem Propheten des Islam. Einerseits übernimmt er zahlreiche Muhammadbilder seiner Zeit in der Darstellung, doch gibt er letztlich zu, einen großen Helden seiner Zeit in jenen Propheten zu sehen. Zahlreiche muslimische *Sira*-Autoren nehmen Bezug auf diese eher ‚faire‘ Darstellung, wenn sie auch stark von Klischeevorstellungen seiner Zeitgenossen beeinflusst ist (s. Khalidi 2009: 248f)²⁵.

Carlyles zwiespältige Darstellung, könnte sehr stark durch das Weltbild seiner Leserschaft beeinflusst worden sein. Denn wenn er zunächst Muhammad als einen wahren Propheten ansieht, so beschwichtigt er im nächsten Moment, dass keine Gefahr bestehe für „uns“, also ihm und seiner britischen Leserschaft, Muslime zu werden:

„We have chosen Mahomet not as the most eminent Prophet; but as the one we are freest to speak of. He is by no means the truest of Prophets; but I do esteem him a true one. Farther, as there is no danger of our becoming, any of us, Mahometans, I mean to say all the good of him I justly can.” (Carlyle 1888, zit. nach El-Affendi 2010: 5)

Das zweite außerordentlich einflussreiche Werk ist jenes von Sir William Muir (1819-1905) *The Life of Mohammad* (1861). Er wird als einer „der Orientalisten“ schlechthin betrachtet. Neben den zahlreichen Bezügen in den anschließend verfassten Prophetenbiografien muslimischer Autoren, folgen auch bis in die jüngste Zeit unzählige Analysen seiner Arbeit²⁶.

²⁵ vgl. dazu gibt es auch neuere Arbeiten, die sein Werk positiv aufnehmen und in einer Tradition der unvoreingenommenen westlichen Beschäftigung mit dem Propheten sehen, wie die Sammlung von EL-AFFENDI, Abdelwahab (Hg.). 2010: *About Muhammad. The Other Western Perspective on the Prophet of Islam. A short Anthology of Western Writings on the Prophet Muhammad: From the 18th century to the present.* Richmond: Legacy Publishing Ltd.

²⁶ vgl. BUABEN, Jabal Muhammad. 1996: *Image of the Prophet Muḥammad in the West. A study of Muir, Margoliouth and Watt.* The Islamic Foundation.
vgl. MOHAR ALI, Muhammad. 1997: *Sīrat al-nabī and the Orientalists. With special reference to the writings of William Muir, D. S. Margoliouth and W. Montgomery Watt.* Madina: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur’an.

Als Arabist schreibt er seine Prophetenbiografie anhand der vier Hauptquellen der *sīra*. Außerdem entnimmt er dem Quran zahlreiche Stellen und manifestiert damit seine Herangehensweise daran als eine historische Quelle (s. Khalidi 2009: 249).

Ein weniger einflussreicher und rezipierter Autor, worauf aber in *HM* oftmals Bezug genommen wird, ist Dermenghems „La Vie du Mahomet“ (1929). Haykal beginnt seine Publizierung der Artikel in *al-Siyāsa al-Usbūʿīya* zu Muhammad in Bezug auf jene Biografie (s. Wessels 1972: 207ff).

Haykal bezieht sich in seiner Prophetenbiografie oftmals auf die Werke der vermeintlichen „Orientalisten“, doch geht er vor allem auf die aufgestellten Thesen von Muir und Dermeghem ein, obgleich er in seiner Anfangszeit im Ġarīda-Zirkel auch Carlyles Werke studierte.

1.3. Innermuslimische Auseinandersetzung

Die innermuslimische Auseinandersetzung soll einen Einblick geben in die intrinsische islamische Sicht auf den Propheten und ihre Beschäftigung Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts. Wenn zuvor dutzende von Vorgaben an die *Sīra*-Werke gestellt werden, die oft den traditionellen Schreibweisen folgen, so zeichnet sich in jener Zeit eine neue Herangehensweise ab. Kennzeichnend für den neuen Charakter von Prophetenbiografien, ist das Eingehen auf die unzähligen nicht-muslimischen Arbeiten dazu. Zum Teil wird der Erzählstil jener einhergehend mit der Kritik daran übernommen.

Interessanterweise lässt sich die moderne Beschäftigung mit Muhammad nach geografischen Räumen grob einteilen. Dies zeigt die spezifischen Einflüsse von kolonialen Verhältnissen auf das Schaffen der ansässigen Autoren.

Khalidi sieht vor allem Anfang des 20. Jahrhunderts in den 1930er Jahren eine besondere Verbindung zwischen Indien und Ägypten in der Beschäftigung mit dem Leben von Muhammad (s. Khalidi 2009: 270). Verbindend für den indischen Subkontinent und Ägypten, könnte vor allem die ihnen gemeinsame Kolonialmacht, Großbritannien, sein. Das Leben des Propheten des Islam wird im 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts wie oben erläutert oftmals zum Thema zahlreicher Kritiken vornehmlich durch westliche Missionare oder Orientalisten. Dies kann ein Anstoß für die Apologetik seitens der Muslime in Bezug auf den Propheten gewesen sein.

Einerseits steht für den Subkontinent Syed Ali Ameer (1849-1928) mit seinem Werk *The Spirit of Islam*, 1902 in London erschienen. Er gehört damit zu den meist gelesenen muslimischen Sira-Autoren der Neuzeit. Sein Werk umfasst zwei Abschnitte: im ersten Teil geht er auf die Sira ein, während der zweite Teil eine Verteidigung des Islam darstellt. Ameer Ali stammt aus dem Subkontinent, das zu der Zeit noch englische Kolonie war. In seinem Werk, das als eines der ersten der modernen Sirawerke zu sehen ist, geht er vor allem auf die „orientalistische“ Beschäftigung mit dem Propheten des Islam, ein (s. Khalidi 2009: 254f). Dies läutet eine neue Tendenz der Miteinbeziehung nicht-muslimischer Werke ein.

In den 1930er Jahren scheint in Ägypten ein neuer Trend aufzukommen: Wenn traditionelle Quellen, wie die Sira des Ibn Hišām, vormalig immer wieder in neuer Bearbeitung und Auslegung erscheinen, so verfasst zu jener Zeit fast jeder bekannte Literat Ägyptens ein (teils literarisches) Werk über das Leben Muḥammads. Ägypten scheint in der Zwischenkriegszeit ein soziales, politisches wie religiöses Klima zu haben „which seems to have provided a suitable matrix for such a literary genre“ (Wessels 1972: 2). Wessels sieht hier vor allem die religiöse Atmosphäre Ägyptens als ausschlaggebend für die außergewöhnlich zahlreiche Auseinandersetzung mit dem Leben des Propheten (s. Wessels 1972: 2). Die Fatimiden (969-1171) führten in Ägypten erstmals den Brauch ein, ein Fest zur Ehrung des Propheten an seinem Geburtstag, *mawlid an-nabī*, zu veranstalten. Dies kann an ihre Stellung liegen, denn jene Dynastie betrachtet sich als seine direkten Nachkommen durch ihre Abstammung von dessen Tochter, Fatima (s. Schimmel 2002: 63). Dies entwickelte vor allem in Ägypten eine feste Tradition in der Fokussierung auf die Person des Propheten, was dann auch mehrfach von ägyptischen Autoren aufgegriffen wird, wie beispielsweise von Ṭaha Ḥusayn oder auch al-‘Aqqād (s. Wessels 1972: 2f).

Außerdem dient die teils polemische nicht-muslimische Auseinandersetzung durch von den Kolonialherren beauftragten Orientalisten, sowie Missionaren mit dem Islam und der *sīra* als ein weiterer Anstoßpunkt zur muslimischen Verteidigung des Propheten (s. Wessels 1972: 5).

Ein Teil des neuen Kanons der ägyptischen Sirawerke steht unter besonderem Einfluss Ameer Alis. Darunter fallen Hafiz Ġulām Sarwar, Maulana Muḥammad Alis „Muhammad der Prophet“, M. A. Jad al-Mawla, Muḥammad Ḥusayn Haykals *Ḥayāt Muḥammad*, Muhammad Farīd Waḡdī, sowie ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād (s. Khalidi 2009: 269f). Viele jener Autoren sind ebenfalls vertraut mit der westlichen Auseinandersetzung mit Muḥammad.

Es seien im Folgenden die wichtigsten Arbeiten zum Propheten in Ägypten dargestellt.

Ṭāhā Ḥusayn veröffentlicht 1933 den ersten Teil seiner Reihe zum Leben des Propheten, *‘Alā Hāmīš al-Sīra*²⁷, dessen weitere Teile 1937 und 1946 folgen. Dabei richtet er sich vordergründig an die junge Generation der ÄgypterInnen, um Sympathie für den Propheten in den Herzen der Menschen zu wecken. Er gesteht, sich Freiheiten in der Erzählung der Lebensgeschichte genommen zu haben auf Kosten der wissenschaftlichen Ansprüche daran. Im ersten Teil geht er auf die Geschichte der Vorfahren des Propheten ein und auf die Situation auf der arabischen Halbinsel, sei es geschichtlich, gesellschaftlich oder kulturell, um dann einen Bogen zur Geburt des Propheten zu spannen. Im zweiten Teil geht er auf die Kindheit bis zu seiner Zeit als Prophet ein. Es folgen einige Erzählungen zu seinen Zeitgenossen, wie die des ägyptischen Architekten Bāḥūm bei der Restaurierung der Ka‘ba. Im dritten Teil geht er auf die Zeit ein, nach der Sendung Muhammads als Prophet und die Lebensgeschichten, die sich mit seinem streifen, wie die Geschichte seines Onkels Ḥamza oder die des Mus‘ab bin ‘Umayr als ein Lehrer des Islam (s. Wessels 1972: 6ff). Seine Muhammad-Trilogie gibt keine rein chronologische Erzählung zum Leben des Propheten.

In seiner Sira bezieht sich Ṭāhā Ḥusayn vor allem auf die *Ṭabaqāt* des Ibn Sa‘d. Eine zentrale Botschaft ist die Vermittlung des Islam als die Religion der Vernunft. Mit dieser These geht er so weit, dass er im dritten Teil der Biografie die Existenz von Wundern durch den Propheten bestreitet. Vielmehr sei der Quran an Herz und Verstand gerichtet. Seine Erzählweise ist sehr mitreißend und versucht die Biografie des Propheten auf eine von Faszination begleitete Rhetorik neu zu fassen (s. Wessels 1972: 8ff).

Der Dramatiker Tawfīq al-Ḥākīm verfasst 1936 als muslimische Antwort auf Voltaires Stück *Fanatisme ou Mahomet le Prophète*, sein Drama *Muḥammad* (s. Wessels 1972: 10f).

Johansen sieht einen großen Unterschied zwischen den Werken Tawfīqs und Ṭāhā Ḥusayns im Gegensatz zu der Prophetenbiografie Haykals: „Es gibt keine Antwort auf die Frage, wie sich die Ordnung der frühen Muslime zu der von Europa übernommenen Ordnung verhalte, unter der man lebt. Es läßt [sic!] unbefriedigt, da es die Beunruhigung über den Konflikt zwischen offenkundiger Wahrheit und methodischer Vernunftserkenntnis nicht aufhebt. Denn dies ist die Antwort, die Ṭāhā und Tawfīq auf diese Frage geben: Die religiöse steht gleichberechtigt neben der wissenschaftlichen Wahrheit [...]“ (Johansen 1967: 161). Haykal hingegen versucht ein „neues Fundament der Geschichtsmächtigkeit“ (Johansen 1967: 161)

²⁷ arab.: Am Rande der Sīra

zu schaffen und sieht in der Nebenordnung der beiden Weltanschauungen keine Lösung (s. Johansen 1967: 160ff).

1942 folgt die Veröffentlichung von *ʿAbqariyāt Muḥammad* durch ʿAbbās Maḥmūd al-ʿAqqād. Sein Werk bezieht sich dabei auf Thomas Carlyles Essay *The Hero as Prophet* (s. Wessels 1972: 14f). ʿAbd al-Raḥmān al-Šarqāwī publiziert 1962 sein Werk *Muḥammad Rasūl al-Ḥurrīya* und versucht damit vor allem den menschlichen Charakter des Propheten herauszustreichen. Als letzter in diesem Kanon der neuen Beschäftigung mit dem Propheten verfasst auch der bekannte ägyptische Autor Naḡīb Maḥfūẓ sein Werk zu Muhammad *Awlād Ḥāritnā*, wobei auch andere Prophetengeschichten darin neu erzählt werden (s. Wessels 1972: 14ff).

Zahlreiche weitere Werke wurden zum Propheten verfasst, auf die hier nicht alle eingegangen werden können. Es sei aber die Einbettung von *HM* in jenen Kanon der Prophetenbiografien betont und seine Bezüge zu anderen Arbeiten dieser Literaturgattung.

V. Medialer Kontext

Der mediale Kontext beleuchtet den Zusammenhang, in dem das Werk entstanden ist. Durch welches Medium wurde es erstmals publiziert und wie wurde das Werk an die Leserschaft gebracht – dies sind zentrale Fragen, die hierbei beantwortet gehören. *Ḥayāt Muḥammad* wurde nicht sogleich als Buch veröffentlicht, sondern zunächst als Artikel in der Zeitschrift *al-Siyāsa al-Uṣbūʿīya*. In jener Zeit der starken Verflechtung der Politik und dem islamischen Denken werden die ersten Kapitel in jener Zeitschrift veröffentlicht, die zuvor als Sprachrohr der *al-Aḥrār al-Dustūrīyūn* galt.

1932 beginnt Haykal in Luxor, in Oberägypten, die Arbeit an seiner Studie zum Leben von Muhammad. Haykal veröffentlicht zunächst am 26. Februar 1932 eine Reihe von Artikeln in *al-Siyāsa al-Uṣbūʿīya*, unter dem Titel „Das Leben Muhammads von Émile Dermenghem. Eine Präsentation und Kritik“. Anfangs sind diese Artikel dazu gedacht, eine Antwort auf die westliche Auslegung der Quellen zu bieten und so tragen die ersten sechs Artikel, die später in *HM* einfließen, jenen Titel. Es liegen ihm die Werke von Sir William Muir und Emile Dermenghem über dem Propheten vor, sowie Primärliteratur der Sirawissenschaft, wie al-Wāqidī, Ibn Hišām oder Ibn Saʿd. Doch ab dem siebten Artikel weitet Haykal das Thema aus und sieht es nicht mehr als eine Verteidigung und Richtigstellung der Darstellung Dermenghems an (s. Wessels 1972: 32).

Smith versucht diese angebliche Hauptintention Haykals zu widerlegen, denn trotzdem Haykal Dermeghems Prophetenbiografie als Anstoßpunkt zur Verfassung einleitend angibt, stehe in seinen Memoiren etwas Widersprüchliches. Auf der Suche nach einer europäischen Prophetenbiografie zur Verteidigung des Propheten gegen missionarische Angriffe, hört er erstmals bei einer Feier von Dermeghems Werk, woraufhin er sich näher mit seiner Prophetenbiografie auseinandersetzt (s. Smith 1983: 114). Folglich soll er von Anbeginn die Intention gehabt haben, eine Arbeit zum Propheten zu verfassen und nicht erst durch das Rezipieren Dermenghems Werk, auf diese Idee gekommen sein.

Nach der Verfassung der ersten Kapitel, werfen Kritiker Haykal vor, lediglich westliche Quellen zu verwenden. Im Zuge dessen wendet er sich vermehrt den traditionellen Quellen der Prophetenbiografie zu (s. Smith 1983: 114). Ab dem zweiten Kapitel wird vor allem Ibn Hišām konstant zitiert (s. Wessels 1972: 195f). Haykal verwendet dabei die westlichen Methoden der Wissenschaft, um die traditionellen Erzählungen zu revidieren. Smith meint hierzu, dass Haykal zunächst nicht zugeben konnte, von westlichen Quellen inspiriert worden

zu sein und gleichzeitig eine Verteidigung des Propheten gegen ‚ihre‘ Schreibweise zu verfassen (s. Smith 1983: 114). Es folgen monatlich Artikel von September 1932 bis März 1934, wo er die Erzählungen zum Leben Muḥammads abschließt. Bis August 1934 fügt er nachträglich noch weitere drei Kapitel hinzu: „Arabien vor dem Islam“, „Mekka, Kaʿba und Qurayš“, sowie „Die Geschichte von den Ġarānīq“.

Erstmals Anfang 1935 in einem Buch zusammengefasst, verkauft die erste Auflage innerhalb von nur drei Monaten 10.000 Exemplare, wie Haykal im Vorwort zur zweiten Auflage betont (s. Haykal 1975: 43). Die Kritiken fallen jedoch gering aus, womöglich aufgrund der autoritätsstiftenden Geleitworte des späteren *Šayḥ al-Azhar*, Šayḥ al-Marāġī.

Großteils richtet sich die erste Kritik gegen Haykals Zurückweisung von Wundern, wie es beispielsweise bei der Himmelfahrt der Fall ist (vgl. Fallbeispiel unten). Weitere Kritik kommt von Aḥmad Amīn, der Haykal sowie Ṭaha Ḥusayn vorwirft, ihre intellektuellen Prinzipien zu missbrauchen, um die Masse für sich zu gewinnen (s. Smith 1983: 118).

Bei der zweiten Auflage, die 1936 erscheint, fügt Haykal noch zwei weitere Kapitel hinzu: *al-ḥaḍāra al-islāmīya kamā šawarahā al-qurān*²⁸ und *al-mustašriqūn wa-l-ḥaḍāra al-islāmīya*²⁹.

Seit der ersten Veröffentlichung von *HM* im Arabischen, folgten zahlreiche Nachdrucke - auch in verschiedene Sprachen. Besonders die englische Übersetzung durch Prof. Ismaʿil al-Faruqī wurde stark rezipiert. Seit 1976 entstanden bereits vier neue Auflagen der englischen Fassung bis zuletzt 2008³⁰.

Gershoni betont diesen enormen Erfolg, das das Buch zu verzeichnen hatte. Denn es hat unüblich hohe Verkaufszahlen für ein wissenschaftliches, historisches Werk „that this was the most popular, best-selling, and most widely read text of all the intellectual Islamic literature of its time“ (Gershoni 1994: 251).

²⁸ arab.: Die islamische Zivilisation wie sie der Quran darstellt

²⁹ arab.: Die Orientalisten und die islamische Zivilisation

³⁰ vgl. HAYKAL, Muhammad Husayn. 1994: *The life of Muhammad*. s.l.: The Other Press.

VI. Makrostruktur

Die Makrostruktur behandelt den Aufbau der vorliegenden Arbeit und die narrativen Muster, die hierbei zur Anwendung kommen.

HM beginnt mit einem Vorwort von Šayḥ Muhammad Mustāfa al-Marāḡī³¹, dem damaligen Šaykh al-Azhar. Darin beschreibt er Haykal, als jemanden der durch seine Erfahrungen und seine Lebensumstände vieles zu der Geschichte, sowie der modernen Gesellschaft studierte. Da er sich vor allem mit den Fragen des Glaubens, der sozialen Ordnung und der Politik beschäftigte (s. Haykal 1975: 11ff). Er überzeuge mit aussagekräftigen Argumenten und der Logik. Das von Šaykh al-Marāḡī³² verfasste Vorwort zeigt die Nähe Haykals zur liberalen Linie, die im *al-Azhar* vertreten ist. Al-Marāḡī vertritt, im Gegensatz zu Šaykh al-Ahmadi al-Zawāhirī, eine auf Reform ausgerichtete Sichtweise und setzt sich im Geiste ‘Abdus für den *iğtihād* ein (s. Smith 1983: 110).

Danach beginnt Haykal seine Biografie mit einem ausführlichen Vorwort. Sein Vor- und Nachwort nehmen in seinem Werk viel Platz ein. Diese Einteilung gibt Aufschluss über die Gesamtkomposition und Zielvorstellung des Textes. In den Vorworten zu den unterschiedlichen Auflagen und im Nachwort, das im Nachhinein erscheint (s. Wessels 1972: 39), sind zahlreiche Schlüsselmotive Haykals verarbeitet. Auch die gewidmete Seitenzahl ist dabei nicht irrelevant. Dem Vor- und Nachwort allein widmet Haykal 128 Seiten.

Er unterteilt sein Werk später in einunddreißig umfangreichere Kapitel, die jeweils durch entscheidende Ereignisse gekennzeichnet sind. Diese teilt er wiederum in kleinere Abschnitte und paraphrasiert seinen Text, sodass auf nahezu jeder Seite ein oder zwei Abschnitte Platz finden. Die zahlreichen Aufgliederungen erleichtern damit den enormen Stoff von über fünfhundert Seiten nachzuvollziehen. Er geht damit weg von der traditionellen Darstellung in mehrfachen Bänden und versucht nach westlicher Methodik, das Leben Muhammads darzustellen.

Was seine Methodik anbelangt, so verwendet Haykal vermehrt westliche Quellen zur Verfassung seiner Artikel zur Lebensgeschichte Muḥammads. Nach ersten Kritiken, wendet

³¹ Šaykh Mustafa al-Marāḡī: Von Mai bis Oktober 1928 (s. Smith 1983: 111) und ab 1935 bis 1945, war al-Maraghi Šaykh al-Azhar. Er gilt auch unter einigen als einer der brilliantesten Schüler Muhammad Abduhs (s. Smith 1983: 110). Als Šaykh al-Azhar setzte sich während seiner Leitungsfunktion für die Erneuerung des Curriculums ein.

³² Šayḥ Mustafa al-Marāḡī: Von Mai bis Oktober 1928 (s. Smith 1983: 111) und ab 1935 bis 1945, war al-Marāḡī Šayḥ al-Azhar. Er gilt unter vielen als einer der brilliantesten Schüler Muḥammad ‘Abdus (s. Smith 1983: 110). Als Šayḥ al-Azhar setzte sich während seiner Leitungsfunktion für die Erneuerung des Curriculums ein.

er sich vermehrt den traditionellen Quellen der Prophetenbiografie zu (s. Smith 1983: 114). Ab dem zweiten Kapitel wird vor allem Ibn Hišām konstant zitiert (s. Wessels 1972: 195f). Haykal verwendet dabei die westlichen Methoden der Wissenschaft, um die traditionellen Erzählungen zu revidieren.

Für Haykal ist die authentischste Quelle der islamischen Geschichtsschreibung der Quran selbst (s. Haykal 1975: 37). Haykal bezieht sich in der Verfassung der Biografie stets auf jene zentrale Quelle zum Leben Muhammads. Martin Forward sieht in jenen vom Modernismus beeinflussten muslimischen Autoren, dass „the central Islamic conviction in the Quran’s divine origin has resisted Modernist convictions” (Forward 1999:12).

Smith erkennt im Unterschied zu Safran, dass Haykal den Quran als Gesamtheit aller philosophischen und rationalen Konzeptionen ansieht, die er vormals im Gegensatz zum Quran vertrat. Während ‘Abdu die Vernunft nicht über den Glauben stellt, so sieht Haykal die Vernunft als den Schlüssel zum Verständnis der göttlichen Offenbarung (s. Smith 1983: 124).

Er beschreibt in der Einleitung zur zweiten Auflage, seine wissenschaftliche Methodik zur Verfassung des Werkes. Dabei wehrt er sich vor allem gegen die Vorwürfe, er habe nur arabische Quellen herangezogen und deutsche Arbeiten zur Prophetenbiografie (u.a. Goldziher und Noeldeke), die vor allem den Quran als geschichtliche Quelle anzweifeln, nicht verwendet (s. Smith 1983: 119). Dabei weist er die Fragwürdigkeit der Historizität des Quran zurück. Zur Verifizierung jener These liegen zu wenige und schwache Gegenargumente vor (s. Smith 1983: 119). Er argumentiert hier in einer wissenschaftlichen Manier des Verifizierens bzw. Falsifizierens.

Positivismus und Islam stellt er gegenüber, denn beide seien deterministisch. Während der Positivismus den Menschen vollkommen von seiner Umwelt beeinflusst sieht, erkennt der Islam den freien Willen des Menschen an. Dieser stehe durch den Nutzen der Vernunft nun über dem Positivismus. Alle Dinge seien einerseits von Gott gewusst, doch andererseits eigens geschaffen vom Menschen (s. Smith 1983: 122). Eine besondere Rolle bei dieser Konzeption spielen Schopenhauer mit dem Konzept des Willens und der Assimilation und Bergson mit seiner Theorie der „creative evolution“ (s. Smith 1983: 122).

Wissenschaftler seien nun die Nachfolger der Propheten, die die Auslegung des Quran in die Hand nehmen, ist eines der Argumente, das sich in Bezug auf die Beschäftigung mit dem Quran finden lässt (s. Smith 1983: 123).

Durch den Einsatz westlicher wissenschaftlicher Methoden, ergibt sich die Möglichkeit, die Schwierigkeiten der muslimischen Historiografie zu überwinden (s. Smith 1983: 115). Smith sieht hierbei einen Unterschied zu Ṭaha Ḥusayns Ansatz, der den Quran als rationale, historische Quelle ansieht, um damit die traditionellen Interpretationen für die Zeit der Offenbarung zu hinterfragen. Im Gegensatz dazu weist Haykal die traditionellen Sichtweisen zurück, indem er argumentiert, dass der Quran die eigentliche spirituelle Quelle des Islam sei (s. Smith 1983: 115).

Haykal bewegt sich im Spannungsfeld der Wissenschaftlichkeit und der Fiktion. Er diskutiert Themen, wie die Himmelfahrt (s. weiter unten) in der Aufzählung der verschiedenen Sichtweisen dazu, um mit der eigenen Meinung abzuschließen. Andererseits beschreibt er Szenen, wie das Offenbarungserlebnis, in die er gekonnt romantische Elemente einbringt und eine Psychologisierung mit der Person Muhammads vornimmt. Die Grenzen zwischen Fiktion und Wahrheit verschwimmen. Dennoch verspüren die Leserin und der Leser, diese Sprünge in der Schreibweise.

In jener Periode, der politischen, sozialen wie intellektuellen Umbrüche, versucht Haykal Legitimationsstrategien einzusetzen und Themen zu beleuchten, die in dieser Zeit die Menschen beschäftigen. Der breiten Leserschaft angepasst, lässt er stetig Debatten seiner Zeit in die Darstellung einfließen. Sei es nun die aktuelle Debatte zu der Darstellung des Propheten und die Auseinandersetzung mit den erschienen Werken Anfang des 20. Jahrhunderts oder die Rolle der Frau in seiner Gesellschaft, im Gegensatz zu der Gleichstellung der Frauen zur Zeit des Propheten. Währenddessen wechselt er diese Abschnitte mit Szenen ab, die einer fiktionalen, romantischen Erzählung eher gleichen. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn er einen inneren Monolog zu Ḥadiḡas Gefühlen, nach der ersten Offenbarung, verfasst (s. Haykal 1975: 151).

Nach Smith verwendet Haykal manches Mal eine widersprüchliche Logik, einen „double standard“ (Smith 1983: 116) um Muhammad gegen Kritiken zu verteidigen. Smith kritisiert Haykals Logik folgendermaßen: „[...] the superiority of his [Anm.: Muhammads, NoEI] revelation permitted certain coercive acts. On the other hand, the result of such actions was the creation of a religion protecting freedom of thought in manner superior to other religions which were hampered by religions interference in state affaires“ (Smith 1983: 116).

Meiner Ansicht nach, verallgemeinert Smith in diesem Fall die Sachverhalte. In seinem Argument impliziert er die Annahme, dass im Islam politisch gesehen, andere Religionen eine

„minderwertigere“ Stellung einnehmen. Wenngleich die Stellung sich unterscheidet, wird hier verallgemeinernd eine unterdrückende Haltung des Islam zu anderen Religionen suggeriert.

Smith kommt zu dem Schluss, dass Muhammad mit Hilfe europäischen Denkens verteidigt wird: „The Prophet’s actions were defended in light of contemporary European experience while the religion established by such actions reflected contemporary European ideals” (Smith 1983: 116).

Außerdem zieht er den Schluss, dass Haykal teilweise zwar widersprüchlich argumentiert, aber dennoch durchwegs einheitlich und konsistent (s. Smith 1983:117). Während Haykal, Islam gegen missionarische Kritik verteidigt, schreibt er es dem islamischen Traditionalismus, dem *taqlīd*, zu, diese Kritik durch ihre traditionellen Schriften erst möglich werden zu lassen (s. Smith 1983: 117). In Bezug auf die Geschichte von Zaynab bint Ğahš wird diese Rhetorik besonders klar.

Die vorliegende Arbeit ist als eine syntagmatische Biografie zu sehen. Im Falle der Gewichtung des biografischen Trias, fällt die Gewichtung sehr stark auf die Persönlichkeit Muhammads, seines Lebens und Wirkens. Haykal versucht dabei den Kontrast zu der damaligen Gesellschaft immer wieder hervorzuheben. Er beginnt auch im ersten Kapitel mit einem geschichtlichen Einblick in das Arabien vor dem Islam (s. Haykal 1975: 83ff). Daraufhin bearbeitet Haykal chronologisch alle Lebensphasen des Propheten, von der Geburt, bis zur Entsendung bis schließlich zur Bestattung des Propheten.

Haykals Absicht, scheint eine intrinsische, vor allem inhaltliche Motivation zur Akzentuierung der Prophetenbiografie zu sein. Von Anbeginn, ist er darum bemüht eine Erweiterung der vorhandenen Biografien zu schaffen und dies anhand der neuen wissenschaftlichen Methode. Wessels meint dazu dass: „Haykal’s concern to show that Islamic belief and the preaching of Muḥammad are in agreement with modern science makes him an ally of al-Afghānī and ‘Abduh” (Wessels 1972: 246). Wessel schließt aber nach einer ausführlichen Quellenanalyse ab, dass Haykal zwar den Anspruch stellt, eine wissenschaftliche Biografie zu verfassen, doch dem nicht ganz gerecht wird. Vielmehr ist seine neue Methodik als ein Beginn der wissenschaftlichen Studien in der arabischen Sprache zum Leben Muhammads zu sehen (s. Wessels 1972: 248).

VII. Mikroanalyse

Die Mikroanalyse behandelt die Hauptthemen der vorliegenden Biografie. Jene sind eingebettet in die verschiedenen Kontexte, die zuvor ausführlich dargestellt wurden, und in deren Licht zu betrachten sind.

1. Zentrale Themenstränge

Die vorgenommene Trennung ist zur Erleichterung der Darstellung gewählt. Trotzdem ist es notwendig diese Aufteilung kritisch zu betrachten. Denn eine der Hauptbotschaften Haykals Werkes ist es, keine Trennung vorzunehmen zwischen beispielsweise Politik und Spiritualität. In seinem Werk gibt es stets fließende Übergänge. Er möchte sich wohl so verstanden sehen, dass das eine das andere ergänzt.

1.1. Orientalismus

Anstoßpunkt für die Verfassung der vorliegenden Muhammadbiografie, ist wie zuvor erwähnt, die westliche Auseinandersetzung mit dem Propheten des Islam. Es werden bestimmte Bilder vom Orient produziert, die Frage, die sich stellt ist, welches Bild setzt Haykal dagegen?

Die im Werk aufgekommene Polemik ist eine Reaktion auf das Wissenssystem, das zu jener Zeit eurozentrisch ist, das heißt es werden Lebens- und Denkformen hierarchisch geordnet mit Europa bzw. „den Westen“ an der Spitze dieser Ordnung. Zur Zeit des politischen und sozialen Umbruches im Ägypten der 1930er Jahre, versucht Haykal das durch „die Orientalisten“ und „die Missionare“ Fremdbild seiner, zu analysieren.

Angefangen mit der Verfassung von Artikel als eine Präsentation und Kritik der Muhammadbiografie Dermenghems, versucht er dem Fremdbild ein Selbstbild entgegen zu halten.

In seine Kritik zur Orientalistischen Beschäftigung mit dem islamischen Glauben und der Glaubenspraxis, verfällt Haykal oftmals in die Bipolarisierung der Welt. Er schafft damit Homogenisierungen und verfällt teilweise selbst in die Falle des Vorurteils, geprägt von Erfahrung mit der Kolonialherrschaft.

Im zweiten zugefügten Kapitel geht Haykal auf den Schutz des Individuums im Islam ein. Er beginnt mit der Widerlegung der Aussage von Washington Irving, dass der Islam Passivität und fatalistische Abhängigkeit von Gottes Willen darstelle (s. Smith 1983:122). Wieder stilisiert er sich zum Verteidiger des Islam gegen fremde, ‚orientalistische‘ Kritik „in order to validate European principles and undermine the authority of the ‘ulama“ (Smith 1983: 122).

1.2. Politik und Gesellschaft

Die Entstehung von *HM* steht von Anbeginn im Schatten der politischen Geschehnisse der Zeit. Liberales Denken und Streben sind hier von zentraler Bedeutung für Haykal. Die Muhammadbiografie stellt nach Smith, eine Antwort zu den aktuellen Bewegungen dar, sowie eine Antwort auf die Geschehnisse dieser Umbruchszeit. Denn nach Smith, sehen sich Liberale immer mehr als „the principal defenders of Islam in Egypt“ (Smith 1983: 109) und versuchen sich immer mehr unter dem Volk als die einzig ‚wahren‘ Vertreter, die sich für die Interessen des Volkes wirklich interessieren, zu profilieren. (s. Smith: 113).

Christliche Missionsarbeit war ebenso ausschlaggebend für die Entstehung für *HM*, das die Beziehung erstens zum Christlichen, sowie dem Westen aufarbeitet. Haykal widmet dieser besonderen Beziehung auch einige Kapitel der Einleitung. Nahezu in einem Atemzug erwähnt er dabei die christliche Missionierung und den Kolonialismus, wie in dem Kapitel *al-isti‘mār wa-l-da‘wa ʿidd al-Islām*³³ (s. Haykal 1975: 33).

Er versucht als „Kolonisierter“ seine Sichtweise darzulegen. Jedoch schafft er es nicht über jenes Schema als „Kolonisierer“ und „Kolonisierte“ hinaus zu gehen. Albert Memmi zeichnet dieses äußerst paradoxe Verhältnis, das den Kolonisator und den Kolonisierten ausmacht, mit hohem literarischen Niveau und einem präzisen Blick auf die Kolonialsituation³⁴.

Die Haltung des Kolonisierten zum Kolonisator ist gekennzeichnet von Bewunderung oder gar Liebe und andererseits von Ablehnung, von Bejahung und Verneinung (s. Memmi 1994: 110ff). Haykal ist auch in seinem Denken stets dem Kolonialismus angehaftet. Er kritisiert ihn zwar, doch schafft er es nicht, aus dem dichotomen Denken hinauszutreten. Einerseits preist er die wissenschaftliche Methode und Errungenschaften des vermeintlichen ‚Westens‘ und

³³ arab.: Der Kolonialismus und die Missionierung gegen den Islam

³⁴ MEMMI, Albert. 1994 (1966): Der Kolonisator und der Kolonisierte. Zwei Porträts. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.

studiert in seinen jungen Jahren die Werke Rousseaus, Bergsons oder Carlyles. Andererseits lehnt er die westliche Kolonialpolitik ab, den ‚Bolschewismus‘ und vieles mehr.

Der Islam habe nach Haykal nicht nur eine Religion, sondern auch eine eigene Zivilisation geschaffen. In einem Abschnitt spannt er beispielsweise den Bogen zwischen dem Friedensgruß und der Bedeutung der Brüderlichkeit für die islamische Zivilisation (s. Haykal 1975: 241).

Im Gegensatz zu seiner Ansicht 1933, wo er die islamische Zivilisation zunächst für geschaffen durch externe Einflüsse ansieht (s. Smith 1983: 119f), meint er nun in *HM*, dass soziale Ethik eines islamischen Wirtschaftssystems oder eines „islamischen Sozialismus“, Werte beinhalten, die gesellschaftliche Stabilität fördern und zugleich individuelle Freiheit gewähren. Der islamische Sozialismus vereint scheinbare Dichotomien wie Vernunft und Glaube oder Elite und Masse einer Gesellschaft und basiert auf Geschwisterlichkeit der Gesellschaftsklassen und islamische Ethik (s. Smith 1983: 120). Er sieht den Ursprung für die ökonomischen Probleme Ägyptens im aufgekommenen Materialismus. Die realpolitische Situation und politische Karriere Haykals beeinflussen sein Schaffen grundlegend. Es fließen in seiner Muhammadbiografie Themen ein, wie der Anti-Bolschewismus, Kapitalismus oder dem Anti-Kolonialismus.

Smith fasst wie folgt zusammen: „Young Egypt in particular seemed to Haykal to represent a call for Islamic reform linked to class needs“ (Smith 1983:121). Islamischer Sozialismus garantiere Haykal zufolge, intellektuelle Freiheit, sowie individuellen Reichtum und Privateigentum, was ausgezeichnet ist durch die Gleichheit aller Menschen (s. Smith 1983: 121).

Besonders die Rolle der Frau im Islam war ihm schon von Anbeginn seiner intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Islam wichtig (s. Smith 1983:39). Im Lichte seiner ersten Schriften, ist zu verstehen, warum er der Auseinandersetzung mit den „Müttern der Gläubigen“ besonderen Raum schenkt (s. Haykal 1975: 326ff).

Haykal nützt an manchen Stellen die Verteidigung der Demokratie und anti-missionarische Apologetik, um den vorherrschenden muslimischen Konservatismus zu kritisieren. Die prophetische Offenbarung Muhammads unterscheide sich auch in Sachen Politik von jenen von Jesus und Moses. Im Gegensatz zu diesen, die gegen Tyrannei ankämpfen mussten, herrschte in Mekka bereits eine Art „republikanisches System“ vor. Die ersten Offenbarungen thematisierten demnach rein spirituelle und rationale Fragen. Smith vermutet, dass Haykal

dieses Argument des „republikanischen Systems“ von Ameer Alis *Spirit of Islam* übernommen haben könnte (s. Smith 1983: 115). Er sieht die Wurzeln von der Trennung von Staat und Religion in der geschichtlichen Entwicklung des „christlichen Westens“ (s. Haykal 1975: 516).

Haykals Enttäuschung über die westlichen Werte, drückt er später in seinem Nachfolgewerk *Fī Manzil al-Wahy* so aus: „Ich habe versucht, den Menschen meiner Sprache das geistige Leben und die intellektuelle Kultur des Westens zu übermitteln, damit sie sich an ihnen Leitung und Beispiel nehmen. Dann habe ich begriffen, daß ich den Samen in den falschen Boden legte, denn die Erde nahm ihn auf, schickte aber kein Leben in ihn und gebar nichts aus ihm. Darauf habe ich mich davon abgewandt, um in unserer alten Geschichte, im Zeitalter der Pharaonen, den Ort zu finden, an dem sich für unsere Epoche die Offenbarung verbirgt, die ein neues Wachstum hervorbringt. Aber die Zeit und die geistige Erstarrung haben die Verbindung zwischen uns und jenem Zeitalter, das vielleicht zum Samen einer Renaissance werden könnte, zerstört. So dachte ich nach, bis ich zu dem Schluß kam, daß unsere islamische Geschichte allein der Samen ist, der wächst und Frucht bringt [sic!]“ (Haykal 1952: 24-25, zit. nach Johansen 1967: 162).

1.3. Spiritualität

Neben den politischen, sozialen und intellektuellen Debatten, die Haykal in seiner Verfassung der Prophetenbiografie stark beeinflussen, ist die Rolle der Spiritualität nicht zu unterschätzen. Wessels meint dazu: „Haykal idealizes Muḥammad and portrays him as the loftiest of human example. This in itself is not typically modern. This proces of idealization began very early, in the time of Ibn Hishām” (Wessels 1972: 245).

Muhammad stellt er dar als Ehemann, Diener Gottes, Herrscher, Stratege, sowie als bestes Vorbild mit vollendetem Charakter. Er sieht in ihm eine vollkommene Persönlichkeit, die verschiedenste Rollen innehat und zeigt, dass alles eine Einheit ist – Körper, Geist und Seele. Er ist zugleich spirituelles Vorbild, wie er auch ein politisches ist. Wie auch Carlyle ihn als Helden seiner Zeit zeichnet, so schafft auch Haykal dieses Bild, untermauert durch zahlreiche Szenen der Intimisierung und Personalisierung.

Ebenso will sich der Autor so verstanden sehen, dass es keine säkulare Trennung zwischen Spiritualität und Politik, Staat und Religion gibt. Es ist alles eines und fließt ineinander.

Mataphysik, Kultur und Religion (arab.: الدين والحضارة) sind das Erbe des Propheten (s. Haykal 1975: 516).

2. Fallbeispiel

Im Folgenden sei nun ein Fallbeispiel ausgeführt, das beispielhaft für die Erzähl- und Argumentationsweise Haykals ist. Seine Art bestimmte Motive zu verknüpfen und seine Rhetorik dabei, kann als repräsentativ für seine Herangehensweise insgesamt angesehen werden. Es ist ein kleiner Ausschnitt seiner Arbeit, der doch viel Aussagekraft innehat.

2.1. Die Himmelfahrt

Als achtens von einunddreißig Kapiteln angeführt unter dem Titel *Min Naqḍ al-Ṣaḥīfa ilā al-Israa'*³⁵, geht Haykal ab der zweiten Hälfte dessen auf die Geschichte um die Erzählkomplexe des *al-Israa'*³⁶ und *al-Mi'rāğ*³⁷ ein, die sich im Jahre 621 ereignet. Jenes Kapitel, das er am 8. April 1932 veröffentlicht, zählt zu seinen ersten Artikeln zur Prophetenbiografie, die er in *al-Siyāsa al-Uṣbū'iya* verfasst (s. Wessels 1972: 38).

Einleitend nennt er die Erzählung der Umm Hānī, seiner Cousine, wie der Prophet nach dem gemeinsam verrichteten Nachtgebet bei ihr übernachtet und ihr zum Morgengebet von seiner unglaublichen Reise nach Jerusalem erzählt. Daraufhin wird im nächsten Abschnitt die Frage gestellt, ob diese Reise eine körperliche oder rein seelische gewesen ist. Dazu werden sogleich die Überlieferungen von Umm Hānī, von 'Āiṣa und Mu'āwiya genannt, die nach Haykal zumeist zur Argumentation einer rein seelischen Reise meist herangezogen werden. Eine weitere Meinung besage, dass die Reise nach Jerusalem mit dem Körper, der Aufstieg in den Himmel jedoch mit der Seele stattfand, während auf eine wieder andere Meinung verwiesen wird, dass *al-Israa'* und *al-Mi'rāğ* eine Reise mit dem Körper stattfand (s. Haykal 1975: 202f).

Während Haykal hier Belege erbringt, die für eine rein seelische Reise sprechen, erwähnt er nur, dass es auch andere Meinungen dazu gibt. Dazu meint Haykal:

³⁵ arab.: Von der Aufhebung des Blattes bis zu *al-Israa'*

³⁶ Damit wird die Nachtreise Muhammads zur fernsten Moschee bezeichnet

³⁷ Mit *Mi'rāğ* wird die Himmelsreise gemeint

"وقد كثرت مناقشات المتكلمين في هذا الخلاف حتى كتبت فيه ألواف الصحف. ولنا في حكمه الإسراء رأي نبديه. ولسنا ندري أسبقنا إليه أم لم نسبق."

(Haykal 1975: 203)

Nun stellt er die Geschichte des *al-Israa'* und *al-Mi'rāğ* dar, wie sie in einerseits in den *kutub as-sira*³⁸ und andererseits bei Ibn Hišām dargestellt wird. Beim ersteren Abschnitt gibt er jedoch nur die Erzählung Dermenghems wieder, die er stellvertretend für Biografien zum Propheten auswählt (s. Haykal 1975: 203f). Dass jenes Kapitel zu seinen ersten gehört, ist dadurch sehr gut zu erkennen, denn für diese anfängliche auf Dermenghems Darstellung zentrierte Herangehensweise wurde er besonders kritisiert, wie zuvor bereits erwähnt.

Nach der Darstellung von Ibn Hišāms Erzählung, stellt er fest, dass es jedem Historiker zustehe die Zuverlässigkeit jener Quellen zu hinterfragen, soweit sie eine gute Überlieferungskette haben und nicht sufischen Märchen entspringt. Abermals stellt er klar, dass es verschiedene Meinungen dazu gibt, ob *al-Israa'* und *al-Mi'rāğ* nur im Körper, im Körper und der Seele (*bi-l-rūh*) oder nur mit der Seele stattfand. Alle Meinungen hätten einen Rückhalt bei Gelehrten und so stehe es einem jeden und einer jeden frei, sich für eine Auslegung zu entscheiden, meint er weiter. Schließlich nennt er die Verse des Quran (18:110)³⁹ und (4:48), um dann auf seine Ansicht zu *al-Israa'* und *al-Mi'rāğ* Stellung zu nehmen (Haykal 1975: 206f).

Er nimmt im weiteren Bezug auf *al-Israa'* und *al-Mi'rāğ* und *waḥdat al-wuğūd*⁴⁰. Er betont darin, die Einheit des Seins, die weder von Zeit noch Raum begrenzt wird, womit Muhammads Intellekt und Seele berührt worden ist. Daraufhin leugnet er darin ein Wunder zu sehen, sondern meint vielmehr, dass es Abstufungen zwischen den Menschen in ihren Begabungen gibt (s. Haykal 1975: 207). Hier ist klar der Einfluss von Carlyles Werk, *On Heroes and Hero-Worship*, zu erkennen. Denn wie zuvor erwähnt, sieht auch er einen Unterschied zwischen den durchschnittlichen Menschen und den Helden ihrer Zeit.

Haykal nennt daraufhin die Geschichte des Elefanten und die verschiedenen Wahrnehmungen von Blinden, die nur einen Teilbereich dessen zu erkennen vermochten. Damit versucht er die Verschiedenheit in der Wahrnehmung der Wahrheit zu illustrieren und Muhammad in dem Moment der Himmelsreise eine weiteres Bewusstsein zu zuschreiben (s. Haykal 1975: 207).

³⁸ arab.: Prophetenbiografien

³⁹ Ersteres der Angabe bezieht sich auf die Nummerierung der Sure und zweiteres auf die des Verses in der Sure.

⁴⁰ arab: Einsheit des Seins

Zwar erwähnt er keine Quelle zu der Geschichte, doch soll dieses Beispiel auf eine Erzählung Buddhas zurückgehen (s. Lahmer 2002: 39). Im Gebet Muhammads mit den anderen Propheten sieht Haykal eine seelische Vereinigung:

"وهذا الإجتماع الروحي (...) مظهر قوي لوحدة الحياة الدنيا على أنها من قوام وحد الكون مورة الدائم إلى الكمال"

(Haykal 1975: 208)

Im Anschluss daran, geht Haykal über zum Bezug von *al-Israa'* und *al-Mi'rāğ* und die moderne Wissenschaft (*al-ilm al-ḥadīth*). Es wird der Vergleich zwischen der neuen wissenschaftlichen Entdeckung der Möglichkeit vom Senden von Radiosignalen gezogen, um eine geistige Reise für auch wissenschaftlich nachvollziehbar zu machen (s. Haykal 1975: 208f). Nach diesem Exkurs knüpft Haykal abermals an die Geschichte von *al-Israa'* und *al-Mi'rāğ* an und schildert den Glaubensabfall einiger Muslime durch ihren Zweifel, den sie an dieser Geschichte haben (s. Haykal 1975:209).

Letztendlich geht er auf die Auslegung ein, die Reise sei eine rein körperliche gewesen mit kurzem Verweis auf ihre Belege, um dann mit einem Gegenargument abzuschließen, das für die geistige Reise sprechen könnte (s. Haykal 1975: 209).

Obwohl Haykal stets den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit stellt, so verweist er nur teilweise auf seine Quellen und spricht oftmals allgemein über die Historiker, oder die Prophetenbiografien. Andererseits arbeitet er mit zahlreichen wörtlichen Zitaten, deren Quellen er jedoch nicht angibt, wie es beispielsweise bei Koranversen der Fall ist. Seine Herangehensweise ist zwischen einer wissenschaftlichen, aber auch populären Biografie zu sehen. Er verwendet wie in populären Biografien üblich, Synthetisierungen und bezieht sich oftmals auf gesicherte Quellen, deren Ursprung er nicht genau angibt. In Bezug auf die Einheit des Seins und Muhammad, wendet er die Mittel der Dramatisierung an und versucht durch die Intimisierung eine intime Nähe zum Propheten zu schaffen.

In der Debatte um die Himmelfahrt zeichnet sich Haykals besondere Ambivalenz stark aus. Einerseits übt er Kritik an der westlichen Beschäftigung, während er gleichzeitig den orthodoxen Standpunkt zur Himmelfahrt zu widerlegen versucht. Er nimmt eine neue Positionierung ein und schreibt der Himmelfahrt einen rein spirituellen, geistigen Charakter zu, was ihn wiederum in die Nähe des „rationalen, westlichen“ rückt.

VIII. Schlussbetrachtungen

Nach dieser Analyse wird vor allem eines klar: eine Biografie hat stets auch eine Motivation dahinter. Dies ist vor allem der Fall bei der Prophetenbiografie. Durch den Umfang der Primärliteratur und der Widersprüchlichkeit in den Darstellungen entsteht ein (teilweise unbewusstes) subjektives Selektieren des Materials. Damit können auch Biografien auf so unterschiedliche und vielfältige Art geschrieben werden. Es bedarf der steten Selbstkritik und der Unvoreingenommenheit, um jene so objektiv wie möglich darstellen zu können.

Nach der Betrachtung des spezifischen Diskurses der Intellektuellen der 1930er Jahre oder innerhalb der Literaturgattung der Prophetenbiografien, lässt sich die Einbettung in jenen Diskurs eindrucksvoll erkennen. Meine Vorannahme, dass jene Biografie von äußeren Einflüssen und von der Zeit der Verfassung geprägt sei, hat sich als klarer herausgestellt, als zunächst angenommen. Die Verflechtungen mit dem Leben des Autors und die Schreibweise, die stark beeinflusst von der Denkweise und Ideologie des Autors ist, lässt sich direkt, wie beispielsweise anhand des Vorworts oder indirekt wie am Beispiel der Himmelfahrt gezeigt wurde, ableiten.

Trotzdem eine ausführliche Auseinandersetzung stattgefunden hat, ist die Debatte um Muhammad noch nicht abgeschlossen. Über kaum einem Menschen wurden so viele unterschiedliche Sichtweisen zu seinem Leben und Wirken aufgestellt, wie zum Leben Muhammads. Im europäischen Mittelalter als stellte er die Leitfigur des Ketzers und Antichristen dar und gleichzeitig wurde er in atemberaubenden Lobgedichten der sufischen Mystiker gepriesen. Vor allem in den letzten 20 Jahren sind die Quellenforschungen und Analysen des umfangreichen Materials weiter vorangetrieben worden. Von Arbeiten von Annemarie Schimmel über die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit, bis hin zu umfangreiche Neufassungen der Werke.

Die Erforschung der Prophetenbiografie wirft neue Horizonte auf. Die Biografie ist dafür prädestiniert interdisziplinär analysiert zu werden, zumal sie von Anbeginn viele Teilgebiete umfasst. Kritischere Forschungen mit Betrachtung des jeweiligen Diskurses und der Einbettung einer Erzählung darin sind noch ausständig und vielleicht ist diese Arbeit ein bescheidener Beitrag dazu.

Quellenverzeichnis

1. Monografien und Sammelbände

ADAMS, C. C.. 1933: Islam and Modernism in Egypt. London.

BERQUE, Jacques. 1972 (1967): Egypt. Imperialism and Revolution. London: Faber and Faber.

BOBZIN, Hartmut. 2011 (2000): Mohammed. München: C.H. Beck.

BROCKOPP, Jonathan E. (Hg.). 2010: The Cambridge Companion to Muḥammad. Cambridge/ New York et.al.: Cambridge University Press.

BRUGMAN, J.. 1984: An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt. Leiden: Brill.

BUABEN, Jabal Muhammad. 1996: Image of the Prophet Muḥammad in the West. A study of Muir, Margoliouth and Watt. The Islamic Foundation.

EL-AFFENDI, Abdelwahab (Hg.). 2010: About Muhammad. The Other Western Perspective on the Prophet of Islam. A short Anthology of Western Writings on the Prophet Muhammad: From the 18th Century to the Present. Richmond: Legacy Publishing Ltd.

FETZ, Bernhard (Hg.). 2009: Die Biographie. Zur Grundlegung ihrer Theorie. Berlin: De Gruyter.

FETZ, Bernhard/ HEMECKER, Wilhelm (Hg.). 2011: Theorie der Biographie. Grundlagentexte und Kommentar. Berlin/ New York: De Gruyter.

FORWARD, Martin. 1999: The Failure of Islamic Modernism? Syed Ameer Ali's Interpretation of Islam. Bern: Peter Lang.

GIBB, H.A.R. [Hg., et al.]. 1960-2002: The Encyclopedia of Islam: New Edition. Leiden: Brill.

GUNNY, Ahmad. 2010: The Prophet Muḥammad in French and English Literature. 1650 to the present. Leicestershire: The Islamic Foundation.

HAYKAL, Muḥammad Ḥusayn. 1975 (1935): Ḥayāt Muḥammad. Kairo: Dār al-Maʿārif.

HAYKAL, Muḥammad Ḥusayn. 2008 (1976): The life of Muḥammad. Kuala Lumpur: Academe Art & Printing Services.

HOURANI, Albert. 1970 (1962): Arabic Thought in the Liberal Age. Oxford/ New York et. al.: Oxford University Press.

JOHANSEN, Baber. 1967: Muḥammad Ḥussain Haikal. Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen. Wiesbaden: Steiner Verlag.

KAINBACHER, Paul. 1992: Die britische Kolonialherrschaft in Ägypten und ihre Auswirkungen auf den heutigen Staat. Wien: Diplomarbeit der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien.

KHALIDI, Tarif. 2009: Images of Muhammad. Narratives of the Prophet in Islam across the Centuries. New York: Doubleday.

KLEIN, Christian. 2009: Handbuch der Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien. Stuttgart: J. B. Metzler.

LAHMER, Karl. 2002: Kernbereiche der Philosophie. Wien: E. Dörner.

LANDWEHR, Achim. 2009: Historische Diskursanalyse. Frankfurt a. M.: Campus Verlag.

MEMMI, Albert. 1994 (1966): Der Kolonisator und der Kolonisierte. Zwei Porträts. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.

NAGEL, Tilman. 2008: Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens. München: Oldenbourg.

SAFRAN, Nadav. 1961: Egypt in Search of Political Community. An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt, 1804-1952. Cambridge/ Massachusetts: Harvard University Press.

SCHIMMEL, Annemarie. 2002 (1981): Muhammad. München: Diederichs.

SCHÖLLER, Marco. 1998: Exegetisches Denken und Prophetenbiographie. Eine quellenkritische Analyse der Sīra-Überlieferung zu Muḥammads Konflikt mit den Juden. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

SEMAH, David. 1974: Four Egyptian Literary Critics. Leiden: Brill.

SMITH, Charles D.. 1983: Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt: A Biography of Muhammad Husayn Haykal. New York: State University.

VEYNE, Paul. 1994 (1978): Foucault. Die Revolutionierung der Geschichte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

VATIKIOTIS, P.J.. 1991 (1969): The History of Modern Egypt. From Muhammad Ali to Mubarak. London: Weidenfeld and Nicolson.

WESSELS, Antonie. 1972: A Modern Arabic Biography of Muhammad. A Critical Study of Muhammad Husayn Haykal's *Hayāt Muhammad*. Leiden: Brill.

2. Beiträge aus Sammelbänden und Zeitschriften, sowie Berichte und Papers

CARLYLE, Thomas. 1888 (8th May 1840): The Hero as Prophet. Mahomet: Islam, in Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History. New York: Frederick A. Stokes 6 Brothers. 38-69, in El-Affendi, Abdelwahab (Hg.). 2010: About Muhammad. The Other Western Perspective on the Prophet of Islam. A short Anthology of Western Writings on the Prophet Muhammad: From the 18th century to the present. Richmond: Legacy Publishing Ltd.

DILTHEY, Wilhelm. 1965 (1910): Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, in ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 7: Stuttgart. 246-251, in Fetz, Bernhard/ Hemecker, Wilhelm (Hg.). 2011: Theorie der Biographie. Grundlagentexte und Kommentar. Berlin/ New York: De Gruyter. 59-64.

DUPONT, Anne-Laure/ MAYEUR-JAOUEN Catherine. April 2002: Monde nouveau, voix nouvelles. Etats, sociétés, islam dans l'entre-deux-guerres, in *Revue des mondes musulmanes et de la Méditerranée*, Débats intellectuels au Moyen-Orient dans l'entre-deux-guerres, 95-98: 9-39. Online seit 12. Mai 2009. <<http://remmm.revues.org/224>> Zugriff: 20. April 2013.

FETZ, Bernhard. 2011: Biographisches Erzählen zwischen Wahrheit und Lüge, Inszenierung und Authentizität, in Klein, Christian (Hg.): Handbuch der Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien. Stuttgart: J. B. Metzler. 54-60.

GADE, Anna M.. 2010: Religious biography of the Prophet Muḥammad in twenty-first-century Indonesia, in Brockopp, Jonathan E. (Hg.): The Cambridge companion to Muḥammad. Cambridge/ New York/ et al.: Cambridge University Press.

GERSHONI, Israel. 1994: Another Production: The Reception of Haykal's Biography of Muhammad and the Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930s, in *Poetics Today*, Cultural Processes in Muslim and Arab Societies: Modern Period II, 15, 2: 241-277.

POROMBKA, Stephan. 2011: Populäre Biographik, in Klein, Christian (Hg.): *Handbuch der Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien*. Stuttgart: J. B. Metzler. 122-131.

RAVEN, Wim. 2013: The Biography of the Prophet, in *Encyclopaedia of Islam*, Three. Reference. Universität Wien. <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/biography-of-the-prophet-COM_23716>. Zugriff: 31. Jänner 2013.

SCHWEIGER, Hannes. 2009: Biographiewürdigkeit, in Klein, Christian (Hg.): *Handbuch der Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien*. Stuttgart: J. B. Metzler. 32-36.

SCHWEIGER, Hannes. 2011: Das Leben als U-Bahnfahrt. Zu Pierre Bourdieu: „Die biographische Illusion“, in Fetz, Bernhard/ Hemecker, Wilhelm (Hg.). 2011: *Theorie der Biographie. Grundlagentexte und Kommentar*. Berlin/ New York: De Gruyter.

VIAL, Ch.. 2013: Muḥammad Ḥusayn Haykal, in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online, Reference. Universitaet Wien. <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/muhammad-husayn-haykal-SIM_5399> Zugriff: 31. Jänner 2013.

WIET, G.. 2013: Daḳahliyya, in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online, Reference. Universitaet Wien. <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/dakahliyya-SIM_1670> Zugriff: 31. Jänner 2013.

„Muḥammad“, in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online, Reference. Universitaet Wien. <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/muhammad-COM_0780> Zugriff: 31. Jänner 2013

"Sīra", in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online , 2013. Reference. Universitaet Wien. <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/sira-COM_1089> Zugriff: 31. Jänner 2013

Anhang

Abstract

Die vorliegende Arbeit behandelt die Muhammadbiografie des ägyptischen Autors und Journalisten Muḥammad Husayn Haykal. Verfasst im Jahre 1935, wurde *Ḥayāt Muḥammad* vielfach nachgedruckt und gehört zu den meistgelesenen und populärsten Texten unter den zahlreichen intellektuellen und islamischen Werken jener Zeit. Dabei wurde anhand der Diskursanalyse jene Biografie im Lichte verschiedenster Kontexte betrachtet. Ergänzt wurde diese theoretische Grundlage zur Analyse, durch einen kurzen Einblick in die aktuelle Biografieforschung. Einerseits wurde der historische Kontext, zur Darlegung der realgeschichtlichen Umstände bei der Entstehung des Werkes, behandelt. Andererseits wurde auf den situativen Kontext eingegangen und das Leben und Schaffen des Autors dargelegt. Zentral war auch die Auseinandersetzung mit dem institutionellen wie medialen Kontext bei der Entstehung des Werkes. Es wurde auf die Wende der Intellektuellen der 1930er Jahre eingegangen, genauso wie auf die spezifische Literaturgattung der damals bekannten Prophetenbiografien. Schließlich flossen diese Analysen in die Betrachtung der Makrostruktur und der Mikroanalyse des Werkes ein.

Curriculum Vitae

Persönliche Daten

Vor- und Zuname	El-Halawany Nora
Staatsbürgerschaft	Österreich

Ausbildung

1995-1999	Volksschule Schrebergasse 39, 1220 Wien
1999-2000	Informatik-Mittelschule Prinzgasse 3, 1220 Wien
2000-2007	BG/ BRG Franklinstraße 21, 1210 Wien
Juni 2007	AHS Matura
Seit Oktober 2007	Diplomstudium der Arabistik und Islamwissenschaft an der Universität Wien Bachelorstudium der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien

Anstellungen

Jänner bis Dezember 2009	Anstellung als Officemanagerin an der „Österreichisch-Ägyptischen Handelskammer“ in Wien
--------------------------	--

Sprachkenntnisse

Deutsch	Erstsprache
Arabisch	Zweitsprache (Studium)
Englisch	Erste Fremdsprache (8 Schuljahre)
Französisch	Zweite Fremdsprache (6 Schuljahre)
Latein	Dritte Fremdsprache (4 Schuljahre)
Persisch	Grundkenntnisse (Studium)