

Aus:

GEORG STAUTH

Herausforderung Ägypten

Religion und Authentizität in der globalen Moderne

Dezember 2010, 276 Seiten, kart., 29,80 €, ISBN 978-3-8376-1201-1

Wie lässt sich unter Bedingungen der globalen Modernität die spezifische Dynamik einer historisch tief verankerten Gesellschaft beschreiben?

Bei seinen Betrachtungen über die ägyptische Gesellschaft stellt sich Georg Stauth dieser Frage. Er zeigt: Während sich die Begriffe von Islam und Demokratie entfalten, lebt die uralte Symbolsprache der Ägypter im modernen ästhetischen Selbstverständnis weiter. Mit der Analyse dieser Prozesse stellt der Autor seine Studien zu den »Ägyptischen heiligen Orten« in den breiteren Kontext der Bedeutung von Religion und Authentizität in der sich globalisierenden Moderne.

Georg Stauth lehrte Soziologie an der Universität Bielefeld und leitete eine Forschergruppe zu »Heiligen Orten« im SFB »Kulturelle und sprachliche Kontakte« an der Universität Mainz sowie eine internationale Studiengruppe zu »Islam und Moderne« am KWI in Essen.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/ts1201/ts1201.php

Inhalt

Vorwort	7
I. Einleitung	9
II. Eine andere Art, auf Ägypten zu sehen	53
III. Kulturkontakt: Pharaonismus, Islam, Archäologie. Ein Rückblick	75
IV. Gemeinschaft: »Dorf« als Geschichte und gelebte Praxis	97
V. Zivilisation: Ägypten als Urwelt und »Menschheit-als-Ganzes«	145
VI. Individualismus: Der ägyptische Tanz um den »Einzelnen«, Zur politischen Theologie des »nackten Lebens«	175
VII. Gesamtkunstwerk »Welt«: Skizzen zu Ägypten als ästhetische Utopie	225
Nachschrift an Stelle eines Epilogs	257
Literatur	261

Vorwort

Mit diesem Buch lege ich einen Nachtrag zu meinen Studien über ägyptische heilige Orte (Stauth 2005, 2008, 2010) vor. Es handelt sich durchaus um eine – im Sinne Kierkegaards – »abschließende unwissenschaftliche Nachschrift«, wenn auch um keine »erste und letzte Erklärung« (vgl. Kierkegaard 1994: VII). Ansonsten wäre hier vieles von dem anzumerken, wovon Kierkegaard in seinem Vorwort zu *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* spricht, insbesondere das Wort von der »Gunst der Stunde«, die einem gewissermaßen allein gelassenen Autor einmal widerfahren möchte und über die Kierkegaard so ausführlich sinniert (ibid.: 3-6, 4), gilt auch hier; und natürlich will ich mit diesem Hinweis weder Umfang noch Bedeutung der nachfolgenden Schrift mit jenem »revolutionären« Werk Kierkegaards vergleichen. Mein Hinweis bezieht sich eher auf das Methodische, das mit dem Wort »unwissenschaftlich« ausgedrückt ist: ein Gegenlesen von an anderer Stelle wissenschaftlich vertretenen Meinungen.

Ich bin mir des Wagnisses bewusst, Residuen aus einem über sehr verschlungene Pfade fortgeschrittenen und schließlich auch überwundenen Forschungsprozess, zumal über »Islam und Moderne«, hier einzubringen. In der Tat, es geht ja bei der Authentizitätssuche in der globalen Moderne auch um gefährliche Glaubensnostalgien, sicher nicht nur um die der Anderen, der Fremden, sondern auch um die eigene. Man mag sich dafür schütteln, aber retten kann man sich vor ihren Wirkungen kaum.

Die vielen Betrachtungen, die ich aufschlage, sind zu lang für Aphorismen und zu kurz für eigene wissenschaftliche Abhandlungen, wenn sie auch im Ansatz früher schon als solche entworfen waren. Das meiste wurde erst einmal liegen gelassen und führte deshalb über eine relativ lange Zeit ein gedankliches Eigenleben. Dass ich nun einzelne Stücke dem Einzeldasein entreiße, folgt der Überzeugung, dass Ägypten – das historische

wie das gegenwärtige – im globalen Diskurs über Religion und Moderne in der Tat als überhistorisches Zeugnis von »Pharao«, Paradies und unfassbarem Chaos zugleich die Grenzen, die einer herkömmlichen Sachstudie gesetzt sind, sprengt. Ich bekenne mich zu dem Verfahren, Residuen aus den bisherigen Darstellungen meiner Forschungsarbeit zu Ägypten offen zu legen, weil ich hoffe, mit diesem »Abschluss« auch ein Neudenken, das auch ein Querdenken ist, möglich zu machen. Damit verschreibe ich mich einer Vorgehensweise, schon einmal aufgegriffene Sachmomente und Ideen eines herkömmlichen multiperspektivischen Darstellungsprozesses zum Thema Kulturkontakt und Moderne nun in offener Form und mit größerer Verbindlichkeit anzugehen.

Mein Dank gilt – stellvertretend für die vielen Kollegen in Mainz, mit denen der gebotene wissenschaftliche Austausch geführt wurde – Wolfgang Bisang, dem Sprecher des Sonderforschungsbereichs 295 der DFG »Kulturelle und sprachliche Kontakte«, und Thomas Bierschenk am Institut für Ethnologie und Afrikaforschung an der Mainzer Universität. Jörn Rüsen, dem vormaligen Präsidenten des Kulturwissenschaftlichen Instituts in Essen, sei auch an dieser Stelle nochmals für die vielfach gewährte Unterstützung meiner Arbeit gedankt. Aus dem Kreis der »Rest-Bielefelder« ist Sigrid Nökel, Marcus Otto und Levent Tezcan zu danken, dass sie sich mit mir auf Diskussionen zur Ästhetik der Moderne einließen; ich habe davon für den letzten Teil der Arbeit profitiert. Mit Johann Arnason und Armando Salvatore habe ich viel über Religion und Individualismus diskutiert, auch dies sei hier dankend vermerkt.

Etzen-Gesäß, im April 2010

Georg Stauth

I. Einleitung

1 **Massenarmut, Massenkonsumkultur, globale Moderne: Herausforderung Ägypten** denkt ein »Land«, das sowohl als eines der islamischen Kernländer als auch durch die unübersehbare Vergegenwärtigung einer Hochkultur der »orientalischen« Antike sich seine eigenartige moderne Präsenz in der Verbindung von Gegenwart und Geschichte erhalten hat. Denn der allenthalben in vielfältigen Formen sichtbare Pharaonismus ist nicht nur eine Sache des »Landes«, nicht nur ein wissenschaftliches Anliegen, der Archäologie und Ägyptologie etwa, sondern auch Bestand einer »Lebensform«, gelebte oder imaginäre, nostalgisch oder utopisch geglaubte, kulturstilistisch oder ästhetisch umgesetzte, moderne »Praxis«. So ist Ägypten auch Sache in der »musealen« Literatur (z.B. Nerval, Flaubert, Rilke, Mann), der Philosophie und vor allem der Religionsphilosophie (z.B. Hegel, Freud, Hornung, Assmann) und – nicht zuletzt – in der seit Herodot florierenden Reiseliteratur und seit Hadrian schon Land eines gewissermaßen saisonal institutionalisierten Mittelmeer-Tourismus. Dies sind durchaus Momente einer kulturellen Ikonisierung, und nicht umsonst haben die »Weltgeschichten« der Frühromantiker von »Statik« gesprochen. Mehr als anderswo scheint sich hier darüber hinaus aber – es sei gestattet ein von Stefan George für die Gedichtsammlung *Algabal* aufgegriffenes Wort Platons einzufügen – der ordnende Vorrang alles Staatlichen zu bewahren: »Die musischen Ordnungen ändern sich nur mit den staatlichen« (vgl. Curtius 1963: 112). So war andererseits Ägypten immer auch schon Gegenstand staatsphilosophischer Betrachtung des einzigartigen Zusammentreffens von Gott-Königtum, kosmischer Ordnung und Überwindung des weltlichen Chaos mit Mitteln ritueller Integration der Gesellschaft (so etwa z.B. bei Voegelin 2002: 95-164).

Nach dieser Aufzählung ist ein Zweifel in Bezug auf gängige, von Plato geprägte Vorstellungen vom »Wandel« angebracht. Denn im Ur-

sprungsland des Monotheismus, heute zugleich das Land der islamischen Orthodoxie und der Begründung der verschiedenen Facetten des globalen islamischen Modernismus, haben sich zwar staatlicher und religiöser »Wandel« vollzogen, doch die »menschlichen Instinktordnungen« haben sich nur wenig geändert: »Antike« ist wie gesagt ein Stück moderner ägyptischer Lebensform geblieben. Allerdings präsentiert sich dieses Ägypten heute als alles andere denn in einem geschlossenen Ganzen. Die Zeit- und Kulturvielfalt in den Landschaften am Nil ist selbst ein Wahrzeichen Ägyptens. Wie immer man seine Blicke dreht und wendet, »Kulturstil« ist das heute nicht mehr. Man wäre also aufgeschmissen, wenn man Stefan George, den »ästhetischen Fundamentalisten«, als der er von Stefan Breuer (1996) präsentiert wird, hier einbringen, und sehnd in Ägypten ein erhalten gebliebenes Ideal des Stil-, des Kunst-Ganzen suchen wollte. Und wenn man George, jenen »großen Modernisten«, der keine »Teil-Emanzipationen«¹ wollte, der das »revolutionäre«, modern utopische Element als das Ganzästhetische der Kunst verstand, als den »Willen zum neuen Menschlichen«, hierher bemühen wollte, so wäre Ägypten vielleicht nur als das vollständigste Beispiel einer Mischung präsent, in dem wir – gewissermaßen das Bild von der statischen Geschichte aufhebend – die beständige Vermengung der stil- und kulturhistorischen Ablagerungen dieses in Wellen sich hier einfügenden ewigen Willens zu neuer Humanität finden. Das Gegenwärtige von Antike und Moderne im heutigen Ägypten kann man also kaum als eine Ganzheitsforderung des Wandels im Sinne der Einheit von »musischem« Leben und Staat deuten. Und dennoch bleibt Ägypten in vieler Hinsicht auch als Ganzheit eine Herausforderung an das moderne ästhetische Empfinden. Rilkes Reise von 1911 und die durch sie hervorgerufene Sinn- und Metaphern-Mischung ist hier keine Ausnahme (vgl. etwa Hermann 1966).

Vor allem aber begegnet uns Ägypten als ein Moment der praktischen und utopischen Lebensegestaltung unter Bedingungen verarmter Massen- und Konsumkultur: eine entscheidende Sonderform dessen, was »Antike« als Präsenz in »Leben«, »Kunst« und »Gestaltung« ermöglicht. So weitergedacht und vorgestellt als »Bild« zwischen Exotik und moderner Realität könnte »Ägypten« dann auch heute wieder als das gewissermaßen zur

1 | So erzählt George über seine Motivationen der Dichtung von Algabal nach Gesprächsdarstellungen von Ernst Robert Curtius mit George (Curtius 1963: 112f., 100-116).

»heiligen« Landschaft geratene Versprechen der rituellen und gestalteten Integration von Mensch und Dingwelt, von Erde und Paradies erscheinen, allerdings nur wenn man das von Plato und George so unerbittlich gestellte Problem der »staatlichen Ordnung« einmal außer Acht ließe. Formalästhetik ist hier also nicht das Problem, ebenso wenig wie die Vorstellung von einem zur Weltkultur sich durchsetzenden Sozialhumanismus, der nur aus den Brüchen und in der Unzahl kultureller Wechselspiele, ja in den raren, aber hohen Momenten, wo überhaupt hier Gemeinsinn zum Ereignis werden kann, neue Kriterien für die »Humanität«, für »Menschheit-als-Ganzes« schöpft.

Man denkt so eben auch Ägypten nicht einfach nur für sich, sondern meint den Fall »Ägypten« in seiner Bedeutung für die Welt in einer großen Krisenregion und darüber hinaus auch für Europa. Allerdings, und gerade wenn es um Kulturkontakt und neue kulturübergreifende Mitmenschlichkeit geht, kann Ägypten nicht primär unter den Gesichtspunkt »Islam« gestellt werden, auch nicht, wenn man die Religion in den neuen, immer stärker politisierten Formen geradezu als Mittel, als Kulturwerkzeug der ideologischen Fremdsteuerung entlarven möchte. Von innen betrachtet, transportiert das Religiöse durchaus auch die uralte eingestieteten Welten der Selbstbindung und der Aktivierung des Alltags. Massenarmut und Tradition stehen im Zusammenspiel mit Individualismus und Konsumkultur, auch darin bricht sich der neue »Humanismus« Bahn. Der gelebte und geglaubte »Islam« ist eben kein Abbild abstrakter Prinzipien, er scheint hier alles zu verkörpern, nur nicht das längst ausgeschaltete Erscheinungsmoment des autonom agierenden religiösen Intellektualismus. Der Diskurswert der Massenarmut ist anders als noch zu Zeiten der nationalen Bewegung gering. Also bleibt »Islam« als Selbstbindungsmoment im doppelten Sinne der gezielten, Prinzipien setzenden Fremdsteuerung, der man unterliegt, als auch im Bezug auf die Selbstvergegenwärtigung des im gelebten und habituell gefestigten Alltag handelnden Menschen präsent. Man mag diesen »Islam« als Pathos des »bloßen« Lebens banal nennen, allerdings, so scheint mir, ist er weniger aufgeheizt als das Pathos der politischen Intellektualisierung im Zeichen der »Islampolitik«. Ich fasse, hier in der Tat querdenkend, den »Fall Ägypten« als moderne gegenwartsbewegende Erscheinung zusammen und muss gerade deshalb aus dem Diskurs über »Islam und Moderne« ausscheren.

Und auch das sei hier nachträglich angemerkt: Schon am Anfang meiner Vorbereitungen zu *Ägyptische heilige Orte* kam mir, einem Liebhaber

der valdostanischen und piemontesischen Alpen, eine berühmte Studie von Robert Hertz (1913) in die Hände, die in einem engeren methodischen Sinne eine Reflexion über multiperspektivisches Denken in der Ethnologie in Gang setzte. Hertz' Studie über den alpinen Lokalheiligen »Besse« hat mich insofern besonders beeindruckt, als hier eine offensichtliche methodische Häresie gegenüber der Tradition der Durkheim-Schule, gegenüber dem Prinzip, man könne »Emisches« nur durch das lange Liegen auf der Matte, auf der Bank oder in der Hütte, durch das »teilnehmende Beobachten« oder *going native*, erforschen. Hertz war als »Tourist« zu den Orten des St. Besse auf der Cogne gepilgert, sprach zu Pilgern, sprach viel auch mit »Lokalgelehrten« im weiteren Umkreis, und kam doch zu einem großartigen Ergebnis, das »innere« Verstehen der heutigen Wallfahrer erschließend, wie das »äußere« der Kirche und der öffentlichen Kultur. Es war Hertz' Erfolg, eine Tiefenstudie zur »europäischen« Wirkungsgeschichte eines Heiligen vorzulegen, die sich aus einer Vielfalt von momentanen Zugängen und Perspektiven entwickelte. Hertz brach mit dem bis heute noch vorherrschenden ethnografischen Selbstverständnis und trat gewissermaßen »touristisch« aus dem konventionellen Forschungsfeld des teilnehmenden *going native* heraus. Besuche waren es, die ihn zu St. Besse führten, Relikte, Schriftstücke wurden identifiziert, orale »Geschichte« nachgeliefert. Meine Arbeiten – das wird im nachfolgenden zweiten Kapitel hier reflektiert – folgen insofern dem »St. Besse« von Hertz, als er mich zu ähnlichen methodische Freiheiten anregte.

In den folgenden Betrachtungen bewege ich mich ebenfalls bewusst in der Vielfalt der Gegensätze zwischen mündlichen und schriftlichen Quellen, zwischen Beobachtung und Impression, zwischen Bild und Sprache, zwischen Kontakteffekten »moderner« Wissenschaft und lokalem Ritus, zwischen fluktuierenden, widersprüchlichen Ideen dessen, was lokale Authentizität noch sein kann, und was der Strom der Öffentlichkeit vorschreibt. Es kommt hier aber noch eine weitere Dimension hinzu: Wie werden diese Widersprüche in die Welt der Massen-(Industrie-, oder Konsum-)Kultur hinein transportiert? All diese Widersprüche und Fragen konnten in meinen Studien nur anspielend exploriert werden, sie sollen hier noch einmal offen gelegt und auch als solche bewusst gemacht werden. So aber ist – sicher entgegen so mancher Erwartung der Kollegen, und den Pfad der ursprünglichen Anregung, ja Anforderung verlassend – eher eine Sammlung von Residuen, Nachschriften und Reflexionen meiner Ägyptenarbeiten der letzten Jahre entstanden.

»Herausforderung Ägypten« meint also zunächst nichts anderes, als aus der Logik des Einzelfall-Schicksals eines Landes herauszutreten. Ich unternehme hier den Versuch, das Land mit seinen sozialen und kulturellen Problemen einmal im Spiegel des Diskurses über die Herausbildung von globalen Kultur- und Regierungstechniken zu sehen. Weder die historischen noch die aktuellen Kräfte dieses Landes können allerdings darüber hinweg täuschen, dass es sich mehr um eine Kehrseite zentraler Prozesse dreht als um diese selbst: Bei aller historischer Größe, und der immer wichtiger werdenden Bedeutung ihrer menscheitsgeschichtlichen Repräsentanz, es dreht sich zuerst mehr um das Marginale als um das Zentrale. Gerade aber dieses Paradox interessiert: Die Aktualität der Kulturressource Ägypten im Spiegel des Diskurses von »Gouvernementalität« und Moderne einzufangen, macht es auch zu einem »Fall« derselben. Ägypten ist natürlich für »sich selbst« Fall genug, und doch kann es auch als »Fall« gelten, der für viele andere von Armut und Bevölkerungswachstum gezeichnete Länder steht: Staat und »nacktes« Überleben in modernen nicht-westlichen Massenbevölkerungen sind von zunehmender Bedeutung für die globale Moderne insgesamt.

So gesehen ist Ägypten nicht nur ein Fall für globale »Gouvernementalität«, denn die innere, aus der Geschichte transportierte Kultur des »nackten« Subjekts: Der Macht vollständig ausgeliefert zu sein und doch so tun, als gäbe es sie nicht, ja, als könne es im Paradox des ständigen verbalen »Diskurses« mit der Regierung sich völlig ihrer Beherrschungslogik entziehen. Dem »Einzelnen«, dem in der »Naturalwirtschaft« seine Existenz sichernden Menschen, bleibt jenseits von staatlicher Ordnung die Illusion (ja manchmal gar der Ausweg) der magisch-mystischen Selbstbestimmung, er bleibt darin »wahrhaft nackt«, und in dem massenhaften, existentiellen Geworfensein gibt es keine »Irrenhäuser«, Magie und Mystik auslagernd zu bannen.

So mancher Ägypten-Tourist hätte gern um die Armenmilieus einen Bogen geschlagen, sich gewünscht, dass um die »Lebenswelten«, denen er hier manchmal und doch meist nur am Rande begegnet, ein großer, undurchsichtiger Zaun oder ein Wall gezogen sei. Man wird sich zunehmend bewusst, dass das Bauen von Wällen immer schon ein Mittel der Behauptung von »Zivilisation« war, und dass wir uns darin nicht von den Alten so sehr unterscheiden. Nicht nur an der Grenze zu Mexiko und Palästina, sondern auch im geschichtlichen Prozess bis hin zu den alten Tempelwällen, Stadtfestungen und Burgen, den Limes und die Chinesische Mauer

einbegriffen, finden wir diese Bauten als manifestierte kulturelle Trennwände. Ein touristisches Ereignis sind diese Lebenswelten »da draußen« auch dann, wenn man sie gewissermaßen bei der Einreise in die Metropole Kairo vom Flughafen kommend, an den Rändern der Autostraßen zu großen Teilen noch immer als »verbrettert« nur wahrnehmen kann. Bei der »Festung Europa« geht es ja bekanntlich auch um die »neuen Wälle« der Steuerung der Migrationströme. Wer aber zum Urlaub oder zur Stillung nostalgischer Bedürfnisse nach Ägypten reist, möchte sich dann im Konkreten nicht so gern um »Wälle« kümmern müssen. Ägypten hat Gegenwartswert als Reichtum eines in der Geografie und Historie liegenden ästhetischen Gestus. Fremdherrschaft und historisch tief eingewirkte Unmündigkeit haben – in nicht immer geraden Schattierungen – der »Musealisierung« des Landes einen Eigenwert sondergleichen auferlegt. Kein anderes Land der Regionen des geografischen Gürtels arider Zonen, von dem unter Bedingungen der globalen Moderne zu sprechen ist, hat sich so sehr von Innen her dem modernen westlichen Typ angeglichen, so sehr es immer auch auf seiner historischen Integrität beharrte. Hier sind jenseits von Industrialisierung, Urbanisierung, Individualismus und Massenkonsum Dimensionen der kulturellen Selbstvergewisserung angesprochen, die – wenn auch nur bedingt – das Thema »Islam« einbeziehen: Es ist das historisch tiefer verankerte Ägypten, das auch unter dem Gesichtspunkt des Willens zu neuer Humanität interessiert. Ich habe meine Betrachtungen deshalb auch mit Fragen nach dem »ästhetischen Utopismus« der Moderne unterlegt. Dieser, so scheint mir, verhilft Ägypten zu einem neuen modernen Diskurswert eigener Art. Das habe ich in einigen Deskriptionen der Landschaft des Manzala-Sees bei Port Said in meinem dritten Band zu *Ägyptische heilige Orte* (Stauth 2010) bereits anzudeuten versucht.

Es wäre falsch zu glauben, das jetzt hinter uns liegende erste Jahrzehnt dieses Jahrhunderts habe sich in grundlegende Absagen an den modernistischen Willen zur Überwindung von Religion verstrickt. Die säkulare Gesellschaftsmaschine des modernen Kapitalismus und der Globalisierung dreht sich weiter, die daran gebundene Kraft des Liberalismus ist ungebrochen. Nur – anders als die Modernitäts-Soziologie glauben machte – ist auch »Religion« als Moment der »Authentizität« und als Ideen- und Kulturressource zugleich nicht einfach verschwunden. Das manchmal gefährliche, manchmal skurrile Spiel mit der Glaubensnostalgie wird, wie schon immer, weitergespielt, jetzt eben nur unter den blanken, zwanghaft direk-

ten Vorzeichen kultureller Globalisierung. Dabei wird, so erkennt man, plötzlich »Ernst« gemacht. Es ist aber auch in den letzten dreißig Jahren durchaus deutlich geworden, dass religiöses Bewusstsein – selbst wo es »im Ernst« sich wiederzufinden versucht und dabei stärker in die Öffentlichkeit wirkt – keine eindimensionale Welle der »religiös« bestimmten Gesellschaftsentwicklung hervorbringt, es sei denn als religiös-symbolische »Authentizität« im Zeichen des Öl-Luxus, oder gelenkter Fremdbestimmung. Im Innern des neuen Gemeinns bleibt Religiosität das stumme, dem Zwang der Apparate und des Wirtschaftens unterworfenene Leben, das formale Gewissen der Tradition und der Überlebensinstinkte, auch im Islam. Für das ländliche Ägypten habe ich das mit meinen Untersuchungen zu den *Ägyptischen heiligen Orten* zu zeigen versucht. Die vorliegenden Betrachtungen setzen hier nochmals an. Kapitel IV (Dorf) ist zwar ein Residuum der Anfangszeit der empirischen Arbeit, zeigt aber, trotz aller Verwunderung über die wachsende Bedeutung der materiellen Religiosität, dass es im Innern des sozialen Raums in der Marginalität nur um das Wiederfinden von Wert und um sozialen Rang geht, dass »öffentliche Religion« eine eher »sprachlose« Einrichtung bleibt – der Fluch eines Spielballs der Macht, kaum auf die Not der Alltags- und Instinktwelt reagierend. Kapitel III (Kontakt) ist Ergebnis aus der letzten Phase meiner empirischen Studien, vor allem der zweiten Studie (Stauth 2008). Sie greift dieses Thema nochmals von einer anderen Perspektive her auf. Am Beginn der Ägyptenforschungen standen aber die Überlegungen, dass man die gegenwärtige Lebendigkeit des sozialen und religiösen Denkens in islamisch geprägten Gesellschaften von den handelnden Personen, den von ihnen geleiteten örtlichen Institutionen und den über sie repräsentierten und durch sie zirkulierenden Ideen ausgehend untersuchen müsse (vgl. Stauth 2000). Diese Systematik sollte nicht durchgehalten werden.

»Kontakt und Kultur« war vom Jahr 2000 an das bestimmende Thema. Ich wollte Kulturkontakt mit der westlichen Moderne in der realen Welt der örtlichen Bindungen und Vernetzungen der islamischen Akteure und Kulturinstitutionen manifestieren, Dogmengeschichte, Recht und Offenbarungsprinzipien sollten umgangen werden. Zu schwer schien es, den von den Bibelwissenschaften und Altertumsphilologien des 19. Jahrhunderts in die Islamwissenschaft transportierten und von dort in die inneren Richtungen und gegenwärtigen Interpretationen über das Wesen des Islams vordringenden Diskurs mit aufzunehmen. Es ist dies in islamischer Perspektive durchaus ein eigenes Interpretationsproblem, aber es ist auch

im wissenschaftlichen Vergleich von außen gesetzt, in das »Eigene« selbst hineingetragen. Hier noch einmal an das früher zu »Islam und westlicher Rationalismus« (Stauth 1994) Erarbeitete anzuknüpfen, übertraf meine Kapazität. Es ging mir von Anfang an um manifeste Interpretation und gelebte Religion, Religiosität als Kulturpraxis, nicht um das vorgeprägte Thema der Zirkulation von Ideen oder vom sogenannten wahren Islam und seiner modernen Rationalisierungen. Kurz, es ging mir nicht darum, einen weiteren Beitrag zur gegenwärtig ganz in Mode gekommenen Erinnerungs- und Besinnungsgeschichte im Zeichen »des Islam« zu liefern, vielmehr sollte diese selbst zum Gegenstand gemacht werden. Nicht »Authentizität« als solche ist mein Thema, sondern die unter den gegenwärtigen, »bloßen« Bedingungen und Sichten des Kultur vergleichenden Austauschs sich entwickelnden lokalen Konstruktionsformen derselben.

Die seit 2000 aus dem Mainzer Forschungszusammenhang² gewissermaßen eigendynamisch sich entwickelnden und im Austausch mit Kollegen aus den Archäologien und den Altertumswissenschaften verstärkenden Anregungen bewirkten allerdings wieder einen stärkeren Bezug zu Geschichte und Geschichtsbewusstsein. Es ist einmal auf intelligente Weise vom »Provinzialismus des Heute« gesprochen worden. Mir scheint, dass die Strukturbedingungen des religiös motivierten Militantismus und Terrorismus, die ja durchaus auch – wenn nicht überhaupt gerade hier zuerst – in den Strategien der hegemonialen Politik spürbar werden, in der Tat zu hinterfragen sind. Hier ist Kulturkritik allerdings nicht nur eine Frage des modernen Geschichtsbewusstseins, sondern ein Problem der praktischen Lebensordnung und des Überlebens von vielen Menschen in der »Provinz«. So sind die fortlebenden »Mysterien des Lebens« und der »moralischen Ökonomie« nicht einfach nur Momente der »Geschichte«, sondern vor allem der sozialen Selbstorganisation jener verarmten Massenbevölkerungen, die in Marginalität lebend, auf sich selbst und auf »Wir« in Umwelt und Natur gestellt sind.

Hier gehe ich einen Schritt weiter als in den *Ägyptischen heiligen Orten* und versuche die unterschiedlichen Formen des Präsentmachens von Geschichte in einen »weltkulturellen« Kontext zu stellen: Ägypten als den nur vage zu lokalisierenden »Fall«, der gewissermaßen meta-paradigmatisch einen Zugang zum Verständnis der sich globalisierenden Moderne

2 | Diese Anregungen können in Breite in den hierzu erschienenen SFB-Sammelbänden zu *Kultur, Sprache, Kontakt* verfolgt werden (Bisang et al. 2004, 2005).

eröffnet. Das Beispiel »Ägypten« signalisiert freilich dabei nur einen Pol unter vielen, vielleicht den für uns geschichtsträchtigsten. Es handelt sich um ein Ursprungsland der abendländischen Kulturentwicklung, und als solches ist es – in den affirmierten wie in den zurückweisenden Formen seiner Präsenz – zu aktualisieren und weiter zu reflektieren. Natürlich beschäftigten mich in der Ausgangslage Fragen des Zusammenspiels von moderner Ordnung mit den großen Projekten der Authentizitätssuche: Der »Pharao« und der »Prophet« sind eben keine toten Größen oder bloße schattenlose Denkmäler der Geschichte. Das Aktualisieren dieses Zusammentreffens in der Nachzeit der Ermordung des ägyptischen Präsidenten Sadat wird durch den Buchtitel einer Studie zum ägyptisch-islamischen Fundamentalismus (Kepel 1983) signalisiert, allerdings natürlich auch zu einem strategischen Angstpotenzial aufgebaut. Die Wirkungen, die vom »Fundamentalismus« ausgehen, machen einen Kulturbegriff obsolet, der nach der Raum- und Lebenseinheit eines Landes, einer Landschaft, eines Ortes, ja einer Tradition sucht. Hier war methodisch neu anzusetzen. Denn in der Paradoxie des Verhältnisses von Prophet zu Pharao, von Bruch und Kontinuität, von umwälzender Zerstörung und Wiederbefestigung kultureller Ordnung, ja, von gelebter Kulturkritik und Zivilisation, auch darin liegt die moderne Herausforderung Ägyptens.

Aus diesen Überlegungen heraus schien es mir wichtig, den Kontext meiner Forschungssituation in dieser reflexiven »Nachschrift« einzubringen. Von Anfang an standen schlecht zu beantwortende Interventionen und Nachfragen auf der Tagesordnung, die sich immer wieder auf das gängige Muster hervorgehobener bipolarer Differenz-Momente bezogen. Schon »Kontakt« von »Islam« und »Moderne« unterstellt historisch-begriffliche Trennung und einen Gegensatz, der in methodischer wie in empirischer Hinsicht so heute nicht mehr zu erhärten ist. Die Denkgeschichte der modernen Islamwissenschaft etwa seit Ignaz Goldziher und C. H. Becker – in deren Tradition die führenden Islamwissenschaftler der älteren deutschen Generation, ich denke etwa an Josef van Ess, Angelika Neuwirth und Tilmann Nagel, stehen – weist aber in die andere Richtung und hebt immer nur diskursiv zwar anders gewichtete, aber im Grundprinzip »gleiche« Momente der Verankerung in Hellenismus und Monotheismus hervor. Im offenen und fließenden »Kontaktfeld«, das wir globale Moderne nennen, sind die Dinge zu komplex, als dass sie sich wie vielleicht noch in ethnologischen, linguistischen oder altertumswissenschaftlichen Projekten als von Tradition und Struktur her, also vom »Wesen« her, getrennte und zu

unterscheidende und zugleich interagierende »Kulturen«, beschreiben ließen; zu lange schon bestehen und zu intensiv verlaufen noch gegenwärtig die vergleichenden Interaktionsmomente, zu schnell verschieben sich die »Kontaktformen«, Trennungslinien und deren Gewichtungen, historisch und gegenwärtig. Ich suchte deshalb von Anfang an nach exemplarischen Spannungsfeldern in Momenten der kulturellen Entwicklung und ihrer Präsenz im heutigen Ägypten selbst.

»Kulturkontakt« als das bloße Aufeinandertreffen zweier, als homogen sich gegenüberstehende Blöcke gedachter »Kulturen« zu verstehen, hätte auch methodisch unmittelbar ein unbedachtes Zurückfallen in einen essentialistischen »Orientalismus« bedeutet. Die überragenden »irrationalen« Interaktionsmechanismen, die sich in der okzidentalen Beherrschung des Orients durchgesetzt haben, zum Tragen gekommen sind und übergreifend kulturelle Wirkungen hervorgerufen haben, wären unbeachtet geblieben. Ein eindringliches Beispiel für paradoxe Wechselwirkungen liefert vielleicht die von den Saint-Simonisten unter Infantin, den fortschrittsgläubigen »bürgerlichen« Frühsozialisten, geforderte Monetarisierung der Fellachen-Fronarbeit beim Bau der *barrages* unter Muhammad Ali, die sich dann auch schrittweise umgesetzt hat. An den grundsätzlichen, kulturell eingeschriebenen Gegensätzen zwischen »Staat und Fellachen« hat dieser Prozess bis heute wenig geändert.³ Vielleicht ist das, was man in den 1970er und 1980er Jahren als Orientalismus bezeichnete, heute weniger überwunden denn je. Der soziologische Betrachter von kulturellen Spannungsfeldern muss der politisch und ideologisch konstruierten Duplizität der Verhältnisse zwischen den Kulturen allerdings selbst nicht Vorschub leisten. Entsprechend reduziert sich in meinen Betrachtungen das »Kontakt-Problem« auf Wirkungen, die sich aus dieser konstruierten Duplizität ergeben, nicht auf ein Nachbeten, Konstatieren oder Weiterbauen derselben. Insofern hoffe ich, auch hier ein kritischer »Querdenker« zu

3 | Vgl. hierzu den schönen Text von Sebastian Gießmann »To Canalize is to Colonize« (Gießmann 2010). Freilich hat sich diese Form der »Fellachen-Fron« noch unter Nasser und Sadat erhalten, nun als mager bezahlte Sechswochenschichten »freier« Landarbeiter, die man jetzt »Reise-Arbeiter« (*‘umāl al-tarahil*) nannte. Erst in den 1980er Jahren transformierte sich dieses System schrittweise in die neuen Regime der Migrationsarbeit in der Petrodollar-Region am Persischen Golf. Die aktuellen ländlichen Lebensformen, die unter »Islam« figurieren, sind ohne diese Entwicklungen grundsätzlich nicht zu verstehen.

bleiben. Als solcher konnte ich mich – die heuristische und vielleicht auch ideologische Produktivität der Frage keineswegs ausschließend – auf das formal logische »Trennen« von »Islam« und »Moderne« in primär Gegensätzliches nicht einlassen.

Die Abrisse und Stücke dieses Buches folgen – so »unwissenschaftlich« sie als »Nachschrift« nur sein wollen – dennoch einer gewissen Matrix, die sich aus der Negation von bloßem Beschreiben von Feld- und Ortssituationen, in denen »Kultur-Kontakt« fest zu machen wäre, ergibt. Weder »Islam«, wie er praktiziert wird, ist eine bestimmte, ausschließende, abgeschlossene »Kultur« noch die »Moderne«. So können nur die Folge und die Verflechtung der methodisch anvisierten Problembereiche genannt werden, um einen Faden, der sich auch durch die folgenden Textstücke zieht, wenigstens im Ansatz zu liefern. Ich will Ägypten als Sonderfall dreier allgemeiner Dimensionen von Kultur und globaler Moderne reflektieren:

Erstens, man kann nicht von der Tatsache der globalen Umschließung allen kulturellen Lebens durch die moderne Massenkonsumkultur absehen, auch nicht, wenn man von »Kultur-Kontakt« spricht. Deshalb stoßen meine Überlegungen und Beschreibungen immer wieder auf die massen-, industrie-, und konsum-kulturelle Durchorganisation auch der marginalen Bereiche der ägyptischen Gesellschaft. Es ist auf die Folgen hinzuweisen, die dies für die lokalen Bedingungen sozialen und kulturellen Wandels hat. Noch im abgelegensten Dorf gibt es keinen Winkel, der davon nicht erfasst ist, wo nicht Massen- und Konsumkultur Dinge, Konventionen, Traditionen neu erfunden hätte, und wo vorgegebenes kulturelles Selbstverständnis nicht dauerhaft gebrochen wäre. Das Umformen von Dingwelt, Habitus und Vision ist beständig und unumstößlich. Das ist kritisch zu berücksichtigen, wenn von »Zivilisation« und »Differenz«, ja, von »Authentizität« gesprochen wird.

Damit ist zweitens auch das weite Feld der massen- und konsumkulturellen Komponenten in der Bildung und Typisierung der modernen Handlungssubjekte zu berücksichtigen. Moderne Subjektbildung – und »religiöser Fundamentalismus« ist ein Ausdruck davon – spielt gerade auch unter den »exkludierten«, ja, den marginalsten Armutsbedingungen eine Rolle. Gerade hier spitzt sie sich zu einer Frage der kulturellen Selbstbehauptung zu. Es wäre naiv, den Einfluss zu unterschätzen, den die vielen politischen Reaktionen auf »Armut« dabei gewinnen. In Ägypten ist dieses Feld etwa der reaktiven Affirmation des damals noch als Armutsreligion gehandelten

Islams früh schon auch unter Philosophen Gegenstand. Die Versuche, den modernen Existenzialismus als Ideenverwandten des Islams und der islamischen Philosophie zu bewerten (z.B. bei den ägyptischen Philosophen 'Abdarrahman Badawi und Hasan Hanafi), ist nur ein Beispiel dafür, wie tiefreichend das Problem dieses Spannungsfeldes liegt. Das schon im Islam als »freies« gedachte Ich-Sein galt als der Gegenpol zum »westlichen« Zweifeln, zum innengewandten Ich-Suchen, Ich-Werden-Wollen etc. Für die mediterrane Stimmungslage der frühen 1960er Jahre war wichtig, dass die moderne Literatur auch in Europa »wahre Existenz« in den lebendigen Figuren der Armutskulturen (bei Camus, Gadda, Pasolini z.B.), der Dörfer und »Borgate« aufgriff. Hier lagen auch die Wurzeln für die gewissermaßen anti-rationalistischen »Freidenker« und die Befreiungsästhetik der 1960er Jahre. Für Ägypten braucht man nur an Musik (Umm Kulthum), das Netz des neo-realistischen Films und in der Literatur an den mit ägyptischem Pathos und symbolischer Distanz ausgestatteten Naguib Mahfuz zu denken. Zu beachten ist also: Auch wenn an unterschiedlichen, noch über Religion vermittelten Handlungs- und Subjektvorstellungen gearbeitet wird, gibt es über das Mittelmeer hinweg die gewachsenen Vermittlungen des modernistischen Seins- und Emanzipationsdenkens. Die Suche nach Autonomie und Authentizität des modernen Subjekts ist eine globale Bedingung und als solche zu bedenken, wenn man von »Kultur-Kontakt« noch sprechen will.

Schließlich bleibt bei aller Massen- und Konsumkultur dem »neuen Subjekt« im ländlichen Raum, ja, selbst für große Teile der städtischen Bevölkerung unter entsprechend modifizierten Bedingungen freilich, die naturalwirtschaftliche Subsistenz-Produktion eine bestimmende Form des Wirtschaftens, ja, des Lebens überhaupt. Es mag zynisch klingen, aber ich stelle fest, dass es sich dabei – global gedacht – nicht nur um Not, nicht nur um Armut- und Überlebensproduktion – wie wir das früher einmal betrachtet haben (vgl. Evers et al. 1981) – handelt, sondern auch um »Geschichte«, ja, um eine »ästhetische« Dimension der globalen Moderne selbst, nicht nur um »Substitution« des Kapitalismus, sondern um ein – freilich illusionäres und nostalgisches – Insistieren in Lebenswert und Gestalt. Das unter den neuen Eliten kursierende Wort vom »Öko-Lifestyle« scheint mir diese Ambivalenz zwischen Überlebensnot und Sehnsucht nach ästhetischer Ganzheitsgestaltung des Lebens widerzuspiegeln. Und in der Erfahrung dieser Ambivalenz – so scheint mir – hat auch der aufgehobene »Dritte-Welt-ismus« neue Sehnsüchte freigesetzt. Zu fragen

wäre, wie oben schon angedeutet, ob nicht bereits über ein dichtes Netz des Kulturaustauschs im Zeichen des Existenzialismus und Neo-Realismus der 1950er und 1960er Jahre von Grundmustern dieser Ambivalenz von Armut und Schönheit gesprochen werden kann. Wir finden diesen Zusammenhang von Armut und Schönheit in den großen ägyptischen Filmen des Neo-Realismus ebenso wie in China und Indien entwickelt. Das waren große Momente einer globalen modernistischen Kultur, die bis in die Dörfer kam, aber wenig später schon unter dem Einfluss von Hollywood und den »nationalen« Filmindustrien in einer Welt des Soap-Opera-Stils unterging, in der Armut als Symbol von Dummheit propagiert wurde. Darf man sich wundern, dass die schrecklichen und strategisch verwerteten, neuen Glaubensnostalgien, mit denen hier reagiert wurde, als Befreiungsakte verstanden und schließlich auch so verkauft wurden?

Zu fragen wäre also drittens, wie und inwieweit der am antiken »Körper« geschulte ästhetische Utopismus des Seins nicht auch das Spiel um Anti-Modernismus und Moderne beherrschte und beherrscht. Das schöpferische Sehnsuchtsgebaren und den gegenwärtig praktisch und visionär wirksamen Gestaltungswillen im Lebendigen, über Archäologie und Anthropologie überhaupt hinaustretendes modernes Leben, in all jenen Welten praktisch zu erfahren, die uns als Trennung, Grenze, »Differenz« vorgezeichnet zu sein scheinen – darin zeichnet sich der neue global vertretene ästhetische Wille aus, der sich in der Literatur des 20. Jahrhunderts Ausdruck verschafft. Man verzeihe mir meine obskuren – wie ich meine allerdings ausdrucksstarken Beispiele: Unter den »Modernen« ist mir Pier Paolo Pasolini der Held, der solche Trennung als aufzuhebende beschrieben, abgebildet, gelebt und erlitten hat, man lese das zum Beispiel auch in *Petrolio* (Pasolini 1997) nach. Ähnliche Lebensstypen einer marginalen, man würde heute sagen trans-nationalen Welt zwischen New York und einem Bergdorf am Gardasee hatten schon D. H. Lawrence fasziniert. Noch im Habitus des imperialen Engländers verhaftet, verwunderte ihn die Lebenskraft dieser Unterschicht-Italiener im Italien des frühen 20. Jahrhunderts, in die er sich einzufühlen versucht (Lawrence 1960).⁴ Camus liefert in seinen Romanen und Erzählungen Schönes und Erschütterndes zugleich von algerischen Stränden. Im fremden und innerlich Verwandten, im fi-

4 | Besonders eindringlich hier sind seine Beschreibungen von »San Gaudenzio«, »The Dance« und »Italians in Exile« und die Exemplare à la »Il Duro« und »John« (Lawrence 1960: 88-147).

gürlichen menschlichen Aufeinandertreffen, in Ansicht und Gestalt vermittelt sich das ästhetische Empfinden als Tiefendifferenz der »Kulturen« und der Wille zu ihrer Aufhebung zugleich. Hier war in der mannigfaltig wahrgenommenen Begegnung mit einer Instinktwelt, zu der man nicht zu gehören schien, eine neue Motorik der kulturellen Entfaltung entstanden. Möglicherweise verteilt sie sich über die unterschiedlichen Gewichtungen zwischen »arm« und »reich«, freiem Leben und »stählernem Gehäuse« des bürokratischen Rationalismus. Die Ambivalenz zwischen Existenz-haben-müssen und Existenz-haben-wollen. Fasst man die Bewegungen, Begegnungen, »Einfühlungen« und modernen Explorationen des Anderen zusammen, und bezieht sie auf den ästhetischen Totalismus des 20. Jahrhunderts, dann – so der hier unterliegende Gedanke – kann dies nicht ohne Folgewirkung für das Verständnis der globalen Moderne bleiben. Ägypten ist auch hier nur ein meta-paradigmatischer »Fall«.

Pharaonismus, Islam und Moderne spiegeln im »Sonderfall Ägypten« – gewissermaßen auf ein Wort verkürzt – die breitere Bedeutung wider, die Masse, Subjekt und (geformte) Gestalt als Komponenten des globalen modernen Gestaltungswillens beinhalten. Das Paradox dieses »Falls« liegt nicht in den gängigen »Kulturbildern«, die wir von pharaonischer Geschichte, islamischer Religion und moderner Intervention haben, sondern in der Tatsache des Typs des menschlichen Daseins, das die Bevölkerungsmehrheit in Ägypten verkörpert: der Lebensstyp, der auch in den beständigen Variablen seiner auf das Unmittelbare reduzierten Existenzform ein massenhafter »globaler« Kulturtyp ist. Es handelt sich um eine Überzahl von Menschen in einer sozialen Gruppe, die vom »Ressentiment der Vorstellung des Nichtdazugehörens« (zur modernen Kultur, zu den Eliten der Fremden) geprägt ist. Es ist dies zugleich ein Kulturtyp, auf den sich die modernen Regierungsapparate »gouvernemental« beziehen. Wie zur Abwendung einer Bedrohung, mit dem Versprechen der Überwindung der »untermenschlichen« Lebenslagen, ja in der Rhetorik der Minderung der Gefährdung kultureller Auflösung, werden unzeitgemäße »Überallesstaate«, »Kirchen« und »NGOs« unterhalten, die zugleich einem Zu-Sich-Selbst-Kommen dieser Gruppe die Grenzen setzten. Man sollte sich dieser Paradoxien bewusst werden: Moderne Partizipation und Formen der Anerkennung und Subjektbildung bedeuten nicht nur »Emanzipation«, sondern auch kulturelle »Versteinerung«. Das ausbrechende, negative »Nichtdazugehören«, das in Graden Selbstrepräsentation ermöglichen könnte, wird verhindert, ihm stehen »Staat« und »Staatskirche« entgegen. Gleichzeitig wird die tradierte

(versteinerte) Kulturgestaltung zum Gegenstand äußerer Kulturbedürfnisse (Sonnenmenschenskult; Massenparadies; Ganzheitsstil) des musealen, modernen Geschmacks. Auch dies ist eine Dimension des »Falls« als Paradox: Eine umgekehrte Form des Ressentiments des »Nichtdazugehörens« schlägt sich Bahn. Auch das »Fremde«, das »Fremdstämmige« bleibt als elitäres Herrschaftsmoment präsent (im Sinne Nietzsches als das Ressentiment der allgemein Hinblickenden, der *Desinteressées*). Auch dieses setzt sich schöpferisch um, behauptet sich als funktionale Differenzhaltung gegenüber dem ganzen menschlichen Sonnenglück, das ja, wie man dann bei den großen menschlichen Katastrophen sofort weiß, so verhängnisvolle Folgen nach sich zieht. Sicher wäre das alles im Vordergrund eine unzeitgemäße Betrachtung, ist sie deshalb aber weniger realistisch? Und doch behalte ich mir vor, sie im Hintergrund zu führen.

Nun, mir liegt daran, auf diese Dimensionen des im unterliegenden Hintergrund meiner Betrachtungen wirkenden »Falls« hinzuweisen. Diese drei, nur hier so vorrangig herausgestellten Komponenten sind wichtig, weil sie zentrale Momente der »Globalisierung« der Kultur anzeigen. Vielleicht können sie, indem sie Wandlungs- und Strukturelemente bezeichnen, gewissermaßen auch als systemisch-systematische Anhaltspunkte der vorliegenden Betrachtungen gelten. Es handelt sich um Mischungen innerer und äußerer Proletarisierung, die zugleich universelle Dimensionen der modernen Massen-Kulturproduktion bezeichnen. Sie lassen sich – wie ich glaube – in »Ägypten« am offensichtlichsten darstellen und repräsentieren Momente jener sozialen Konfliktpotenziale, die die Lebenspraxis von Milliarden von Menschen am entschiedensten tangieren.