Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 50 (1996)

Heft: 4: Jubiläumsausgabe zum fünfzigjährigen Bestehen der Asiatischen Studien = En l'honneur du cinquantenaire des Études Asiatiques

Artikel: Gräber, Kaffeehäuser und Salons : Räume und Orte islamischer Kultur im 18. Jahrhundert

Autor: Schulze, Reinhard

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-147278

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

GRÄBER, KAFFEEHÄUSER UND SALONS: RÄUME UND ORTE ISLAMISCHER KULTUR IM 18. JAHRHUNDERT

Reinhard Schulze, Universität Bern

Einleitung

Vor über fünfzig Jahren schrieb der französische Historiker Lucien Febvre (1878-1956) eine bitterböse Rezension des Buches *Histoire de la Russie*, das Charles Seignobos verfasst hatte. Febvre leitet seine Attacke wie folgt ein:

> "Ich schlage die *Geschichte Russlands* auf. Welch ein Schauspiel. Schwächliche Zaren, wie aus *Ubu Roi* entsprungen, Palasttragödien, korrupte Minister, Papageien der Bürokratie, Ukas und Prikazy ganz nach Laune ... Bloß die Geschichte, die Geschichte finde ich in dieser *Geschichte Russlands* nicht, und deshalb handelt es sich um eine Totgeburt."[1]

Ich kann nicht beurteilen, ob Febvre damit dem Buch gerecht wurde. Aus unserer heutigen Sicht stellt sich die Geschichte Russlands sicherlich in einem anderen Licht dar. In bezug auf die islamische Geschichte des 18. Jahrhunderts aber hat dieses Urteil in vielem seine Aktualität bewahrt. Wenn ich mich auf die Suche nach der Geschichte der islamischen Welt im 18. Jahrhundert mache, werde ich zunächst ausschliesslich auf schwächliche Sultane, intrigante Wezire, unheilvolle Kriege und allerlei Missstände stossen. Suche ich weiter, so werde ich vielleicht mit minutiös rekonstruierten Aussagen zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte konfrontiert werden, die letzlich das Bild eines dekadenten, stagnierenden und passiven Orients bestätigen.[2] Dabei handelt es sich bei solchen Darstellungen

1 Zitiert nach Ulrich Raulff, "Der streitbare Prälat Lucien Febvre (1878-1956)", in Lucien Febvre, *Das Gewissen des Historikers*, hrsg. u. übers. v. Ulrich Raulff, Frankfurt a.M. 1990, S. 235-253, hier S. 242.

2 Vgl. hierzu die Diskussion der Literatur und des Forschungstandes in meinen Beiträgen "Das islamische 18. Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik", *Die Welt des Islams* XXX (1990), S. 140-159; "Zur Geschichte der islamischen Moderne: Probleme und Perspektiven der Forschung", in: Joachim Heidrich (ed.), *Changing Identities. The transformation of Asian and African societies under colonialism*, Berlin 1984, S. 25-40; "Was ist die islamische Aufklärung?", *Die Welt des Islams* 36 (1996) 3, S. 276-325.

natürlich nicht um Febvres Totgeburten. Doch die wahrlich tote Masse mühsam erarbeiteter und den Quellen abgerungener Fakten, Zahlen und Details lassen die islamische Welt des 18. Jahrhunderts tatsächlich gesichtslos und menschenleer erscheinen. Und Febvre weiter folgend, dessen emphatisches Postulat "Mass der Geschichte ist der Mensch. Ihr einziges Mass. Mehr noch: ihr einziger Seinsgrund"[3] durchaus kritisch zu würdigen wäre, wäre die islamische Geschichte des 18. Jahrhunderts geschichtslos.[4]

In der Schreibung der neuzeitlichen islamischen Geschichte hat es nur wenige Versuche gegeben, diesen menschenleeren Raum zu füllen. Der «Seinsgrund der islamischen Geschichte» im 18. Jahrhundert scheint sich nämlich im kulturellen und politischen Verfall und in der «Konfrontation» mit dem überlegenen Europa zu erschöpfen. Die im 19. Jahrhundert tiefgreifende Orientalisierung der Geschichte des islamischen Orients erlaubte auch keine andere Deutung mehr; all unsere Bilder über die islamischen Gesellschaften der vorkolonialen Zeit unterliegen dieser orientalisierenden Prägung, dessen wesentliches Merkmal der Ausschluss der islamischen Welt aus der Kulturgeschichte der Neuzeit ist. Diese Prozedur des Ausschlusses ist es, die den historischen Vergleich der islamischen mit der europäischen Kultur, der doch innerhalb Europas eine Selbstverständlichkeit geworden ist, verhindert hat.

Die Prozedur des Ausschlusses ist ein wesentliches Merkmal der europäischen Hegemonie über die Historiographie, die sich im 19. Jahrhundert im Rahmen des Historismus etabliert hat. Im Zuge des Kolonialismus hat sie auch das historische Bewusstsein in der islamischen Welt nachhaltig geprägt. Durch diese historistische Geschichtsschreibung wurden neue historische Räume und Grenzen geschaffen, in denen die islamischen Kulturen gefangen schienen, da sie von vorn herein von der Teilhabe an der dynamischen Entwicklung der Neuzeit ausgeschlossen wurde. Mit einer von heute aus betrachtet erstaunlichen Direktheit wurde seit dem 19. Jahrhundert postuliert, dass es zwischen den europäischen und den islamischen Kulturen eine markante zivilisatorische Grenze gebe, dass die islamischen

3 Raulff, "Lucien Febvre", S. 246.

4 Hierzu Schulze, "Aufklärung", S. 317 ff.

Kulturen seit der Renaissance ein kulturelles Null-Wachstum aufwiesen und dass erst Europa das morgenländische Dornröschen wachgeküst habe. In der europäischen und in ihrem Gefolge auch der neueren nahöstlichen Nationalgeschichtsschreibung hat sich kaum jemand die Mühe gemacht, dem Wahrheitsgehalt dieser kulturellen Dekadenz nachzugehen und die Plausibilität der tradierten Postulate zu überprüfen. Schon Nietzsche hatte erkannt: "Orient und Occident sind Kreidestriche, die uns jemand vor unsere Augen hinmalt, um unsre Furchtsamkeit zu narren."[5]

Doch was ist das für eine Furchtsamkeit, die durch diese zivilisatorische Grenzziehung erfolgt und die bis heute in den aktuellen Auseinandersetzungen um den Krieg der Zivilisationen nachklingt?

Räume und Orte

Im folgenden möchte ich lediglich *einen* Aspekt islamischer Kultur im 18. Jahrhundert diskutieren, um die kulturgeschichtliche Grenzziehung zwischen Orient und Okzident in Frage zu stellen. Dabei lasse ich mich von der Hypothese leiten, dass die islamische Kulturgeschichte der Neuzeit keinesfalls so sinnentleert und menschenleer ist, wie oft beschrieben wurde, und dass sich sehr wohl Enwicklungslinien aufzeigen lassen können, welche die islamische Kulturgeschichte der Neuzeit mit der europäischen Geschichte vergleichbar machen. Der ausgewählte Aspekt bezieht sich auf Räume und Ort intellektueller Tätigkeit in der islamischen Welt im 18. Jahrhundert, wobei ich allerdings gezwungen bin, mich auf zwei islamische Länder, auf Syrien und Ägypten zu beschränken.

Veränderte Raum- und Zeitvorstellungen sind markante Erscheinungen des 18. Jahrhunderts: an ihnen lassen sich für europäische Elitekulturen die Prozesse ablesen, welche bald den Namen «Aufklärung» bekommen sollten. Räume beschreiben in einem gewissen Sinne eine lebensweltliche Architektur; sie sind Manifestationen von kultureller Identität, ausgestattet mit Symbolen und Ikonen materieller wie immaterieller Art; historisch stellen Räume Abdrücke kulturellen Lebens dar, welche uns heute helfen können, intellektuelle Prozesse zu erfahren, zu beschreiben und zu deuten.

5 Friedrich Nietzsche, "Unzeitgemässe Betrachtungen III, Schopenhauer als Erzieher I", in Ders., *Die Geburt der Tragödie* (...), Kritische Studienausgabe I, München ^{2}1988, S. 339.

Es ist daher zu fragen, wo die Kultur islamischer Eliten im 18. Jahrhundert überhaupt zu finden ist.

In der islamischen Kulturgeschichte stellen die Hochschulen und Moscheen die klassischen Räume dar, welche als Ausdruck intellektuellen Daseins par excellence angenommen werden. Diese Räume nutzten aber, so scheint es heute, nur eine kleine institutionalisierte Gruppe von Gelehrten, deren Wissenskultur keineswegs der alleinige Ausdruck intellektueller Tätigkeit im 18. Jahrhundert war. Von weit grösserer Bedeutung waren jene Räume, welche wir heute als «informell» bezeichnen würden, Räume, deren Funktion nicht allein der Ausdruck gelehrter Kultur war, sondern die zunächst eine gänzlich andere Zweckbestimmung hatten: das Grab diente dem mystischen Kult, der Garten der Erholung, das Kaffeehaus dem Genuss und das Privathaus der Lust. Im Laufe des 18. Jahrhunderts wurden diese «informellen» Räume zunehmend von denjenigen Wissenschaftlern, Theologen, Mystikern und Literaten als Wirkungsstätten genutzt, welche in den öffentlichen Räumen der Hochschulen und Moscheen keine Möglichkeit zur Zuordnung fanden. Von vier solchen Räumen soll im Folgenden die Rede sein.

Gräber

1693 brach der syrische Gelehrte ᶜAbdalġanī an-Nābulusī (gest. 1731) zu einer Reise nach Ägypten und in den Ḥiǧāz auf, um dort, wie er schrieb, «Genossen» zu besuchen. Seine «Genossen» gehörten vorrangig dem damals elitären mystischen Orden der *naqšbandīya* an, der eine Sonderstellung im islamischen Ordenswesen einnahm. Wie an-Nābulusī von sich selbst sagte, war er als Mystiker Ḫalwatī, doch seiner Neigung nach Naqšbandī. Die sogenannte reformierte *naqšbandīya* diente als Sammelbecken einer neuen islamischen Intellektuellenkultur, die urbane pietistische Traditionen mit rationalistisch-empirischen Wissensformen zu verbinden suchte. Nach seiner Ankunft in Kairo Ende Dezember 1693 absolvierte an-Nābulusī zunächst das touristische Besuchsprogramm, das damals üblich war:[6] er besuchte die Vertreter des islamischen Gelehrtentums, meldete

6 ᶜAbdalġanī b. Ismāᶜīl an-Nābulusī, *al-ḥaqīqa wa-l-maǧāz fī r-riḥla ilā bilād aš-Šām wa-Miṣr wa-l-Ḥiǧāz*, [Faks. einer Hdschr. von 12.1231/Dez. 1816] herausgegeben von Aḥmad ᶜAbdalmaǧīd Harīdī, Kairo: al-hai'a al-miṣrīya al-ᶜāmma li-l-kitāb 1986, S. 180 ff.

sich bei den Honoratioren der Stadt und bestaunte Kanäle und die prachtvollen Bauwerke der Stadt. Sein eigentliches Ziel aber waren die Gräber berühmter islamischer Männer und Frauen. Wann immer er es konnte, ging er mit einer Gruppe von Genossen zu einem solchen Grab, das verborgen in der Altstadt oder in freier Landschaft lag. So besuchte er allein während seiner ersten Ägypten- und Ḥiǧāzreise mehr als 200 Gräber. Als bekennender Mystiker interessierten ihn diese Gräber, weil er dort die spirituelle Nähe zu den Segnungen der Heiligen zu finden glaubte. Doch das war nur ein Aspekt dieses Besuchs: wichtiger war ihm die Möglichkeit, in und bei den Räumen der Grabbauten Gelegenheit zu einem sehr weltlichen Gedankenaustausch mit seinen Freunden zu finden. Zunächst vollzog er mit den Anwesenden die üblichen mystischen Praktiken; er betete am Grab, pries den begrabenen Heiligen in einem Gedicht und nahm, wenn es ging, an einer mystischen Feierlichkeit teil. Anschliessend aber wurde in der Runde Tee gereicht, um sich in entspannter Atmosphäre dem "literarischen Austausch" (*al-muṭāraḥa al-adabīya*) zu widmen. Die Genossen trugen sich gegenseitig ihre neuesten Werke aus Poesie und Prosa vor und diskutierten recht kontrovers auch politische Dinge. So stritt man sich dichterisch darüber, wie denn die osmanische Herrschaft in Ägypten zu beurteilen sei und ob den Gelehrten nicht ein grösserer Einfluss im "Staatsrat" (*maǧlis ad-daula*) beschieden werden müsste.

Literarische Seancen waren in der Gelehrtengesellschaft äusserst beliebt. Doch meistens fanden sie innerhalb der Hochschulen oder in Ausnahmefällen in den Privatwohnungen von bedeutenden Gelehrten statt. In diesen Fällen aber bestimmte der Raum auch die Inhalte der Diskussionen, denn in den Hochschulen war der Streit nicht beliebt, ja, Streit und Kritik schienen der Karriere hinderlich zu sein, so dass viele Teilnehmer es bevorzugten, sich im Lobpreis des Gastgebers gegenseitig auszustechen.

Nicht so in den hermetisch abgeschlossenen Räumen der Gräber: die Heiligkeit des Raums verlangte Respekt vor dem Toten, nicht vor den Lebenden. Hier an den Gräbern fühlten sich die Genossen frei und entlastet von der drückenden Ordnung der Gelehrsamkeit. Kaum jemals drang das, was sie dort erörterten nach draussen, in die Öffentlichkeit der literarischen und theologischen Sitzungen an den Hochschulen. Die Genossen verbanden ihre mystischen Erfahrungen mit einem neuen Lebensgefühl: die Stadt erschien ihnen muffig und traurig, die Hochschulen waren Ort

von Macht und Intrigen. An den Gräbern aber waren sie frei, und das Freiheitsgefühl erfuhren sie in der Formulierung einer betonten Ich-Erfahrung.

Dabei sahen sich die Genossen keinesfalls als Fürsprecher der populistischen Ordensmystiker, die an den Gräbern zaubern und auch verzaubern konnten. Im Gegenteil, solcherlei Hokuspokus lehnten sie entschieden ab. Das Grab des in Damaskus verstorbenen Mystikers Ibn ᶜArabī (gest. 1240), des Patrons der «Genossen», sollte von diesen Praktiken freigehalten werden und ausschliesslich dem reinen mystischen Ritual und als Ort eben jener literarischen Sitzungen dienen. Anders als in Nordafrika waren die Gräber in Ägypten und Syrien nur äusserst selten Räume politischer Herrschaft. Die maghrebinische Marabut-Kultur, in deren Rahmen das Grab zu einer weltlichen Lehr- und Herrschaftsstätte wurde, hatte im Maschreq keine eigenständige Entsprechung, so dass den Intellektuellen, die auf eine Grabreise gingen, keinerlei Identifizierung mit missliebigen politischen Strömungen drohte. Sicherlich gab es auch Gräber von solchen Heiligen, die mit der Obrigkeit in Konflikt gelegen hatten und deren mystischer Ruf gerade aus diesem Umstand herrührte. Die Genossen aber hinterliessen keine Informationen darüber, ob sie solche Gräber bewusst aus politischen Gründen besuchten oder mieden.

Hinaus in die Gärten!

Zwanzig Jahre später, als an-Nābulusī schon längst wieder in Damaskus wohnte, hatten die Gräber als Raum der freien intellektuellen Diskussion ausgedient. Die Genossen waren weiterhin davon überzeugt, dass die dumpfe Stadt ihnen keine Entfaltungsmöglichkeit bieten würde; jetzt zog es sie aufs Land in die neuerrichteten Ausflugsstätten. Zwischen der öden Stadt und der gleichfalls öden Wüste gelegen glaubten sie einen paradiesischen Ort gefunden zu haben, in dem es sich frei reden und diskutieren liess und in dem sie unmittelbar ihre persönliche Natur zu erleben glaubten: an-Nābulusī fasste seine neuen Erfahrungen in einem Gedichtsband zusammen, der den bezeichnenden Titel trug: "der Turm von Babel und das Zwitschern der Nachtigalen".[7]

7 ᶜAbdalġanī an-Nābulusī, *burǧ Bābil wa-šadw al-balābil*, ed. Aḥmad al-Ǧundī, Damaskus: dār al-maᶜrifa 1408/1988.

Der Turm von Babel steht natürlich für die Stadt Damaskus, der es zu entfliehen galt; das Zwitschern der Nachtigalen dagegen drückte die Sehnsucht der Poeten aus, die sich in den Gärten der Umgebung ein kleines Arkadien zu schaffen suchten. Hier konnten sie unter Palmen und Sträuchern liegend bei Wein, Brot, Käse und Oliven die Natur als den wahren Herrscher der Welt verehren. Die klassische, vor allem andalusische arabische Gartendichtung bot ihnen Material genug, um ihren Gedanken eine poetische Form zu geben, die sie immer wieder variierten und um sie ihren eigenen Sichten anzupassen. Im Gegensatz zur klassischen Dichtung sahen sie die Natur als eine selbständige, belebte Erscheinung, die nur durch die menschlichen Sinne erfahren werden könne.

In den Gärten fanden nun die literarischen Sitzungen statt, wie an-Nābulusī sie selbst in einem Gedicht anpries:[8]

> "Die Sitzung im Garten steht in hohem Rang, in der Erheiterung einzigartig, wenn man sich dort versammelt; von unten dringt der Duft der Gärten herauf, und die Vögel, denen wir lauschen, zwitschern."

Die Gartensitzungen fanden in abgegrenzten Räumen statt. Soweit aus der Dichtung der dort versammelten Poeten ablesbar, waren sie künstlich eingerichtete Naturorte: Hecken schirmten sie gegen die Winde ab, künstliche Palmdächer boten Schutz vor der Sonne und kleine Teiche spendeten die erfrischende Kühle. Üblicherweise gingen die Poeten in kleinen Gruppen schon früh morgens zu einem solchen Ort, den sie *nādī*, also Club, nannten, und verliessen ihn erst wieder bei Sonnenuntergang, nachdem sie die vielfach gepriesenen "neuesten Gedankenfrüchte" (*abkāru afkārin*) genossen hatten. Die in den Gärten erörterten literarischen Themen hatten kaum noch etwas mit der mystischen Verklärung an den Gräbern zu tun. Auch konnte allein schon räumlich und symbolisch gesehen, kein grösserer Kontrast bestehen als zwischen einem Grab und einem Garten. Gärten waren profane Ort, ohne jeden mystischen Zauber eines Heiligen; die idealisierte Natur hatte nun die Aufgabe der Verklärung zu erfüllen. Um sie zu erfahren genügte nicht mehr die innere Kontemplation, mit der man einen Heiligen spirituell in sich aufnehmen konnte, sondern es bedurfte der körperlichen Sinneserfahrung. Die Gartenpoesie war entsprechend sensualistisch betont; die Dichter fühlte den heissen Ostwind, er roch die ihn um-

8 an-Nābulusī, *burǧ Bābil*, S. 12.

gebenden Blumen, sah die ferne Weiblichkeit der Landschaft, welche die Natur nährt, hörte die Vögel zwitschern und die Fliegen brummen und schmeckte das klare Wasser der Teiche. An die Stelle des spirituellen Erleben war die sinnliche Erfahrung des Raums getreten.

Wann diese Gartensitzungen in Mode kamen, lässt sich noch nicht mit Bestimmtheit sagen; sicher aber ist, dass sie den Gräberbesuch ablösten. Es kann angenommen werden, dass um 1710 das Grab als literarischer Ort aufgegeben wurde und dass sich nun im Hochbarock die freien Gelehrten und Dichter einen optimistischen Raum für ihr Schaffen gesucht haben. Auch ist auffällig, dass die Besucher der Gräber wie der Gartenclubs der gleichen islamischen Elitenkultur angehörten, die in dem Orden der *naqšbandīya* einen wichtigen spirituellen Hintergrund gefunden hatten.

Das Kaffeehaus

Die intellektuellen Räume islamischer Kultur im frühen 18. Jahrhundert unterschieden sich so nachhaltig von den Orten der islamischen Gelehrsamkeit; islamische Gelehrte hüteten sich zumeist, in der Öffentlichkeit an irgendwelchen weniger honorigen Orten gesehen zu werden. Dabei standen ihnen im 18. Jahrhundert in der Stadt verschiedene Vergnügungsstätten zur Verfügung, wo sie Zerstreuung gefunden haben können. In Kairo gab es um 1650 schon 543 Kaffeehäuser, berichtete der osmanische Reisende Evliyāʾ Çelebī[9], und um 1800 sollten es gar 1200 sein. Die Damaszener konnten sich zur gleichen Zeit in etwa 110 Kaffeehäuser vergnügen.[10] Aber das Kaffeehaus war noch kein Ort intellektueller oder gar gelehrter Kultur: der syrische Chronist al-Budairī schrieb um 1740 in seinem Tagebuch:

9 André Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe siècle*, I-II, Damaskus: IFEAD 1982, I, S. 132.

10 Nuʿmān Afandī Qasāṭlī, *kitāb ar-rauḍa al-ġannāʾ fī Dimašq al-faiḥāʾ*, Beirut 1879, S. 109-10.

> "Niemand, der Verstand oder Religion hat, sollte ein solches Kaffeehaus besuchen, denn sie sind der Versammlungsort der Niederen. Ein guter Gelehrter würde nie in ein Kaffeehaus gehen."[11]

Bis 1740 mochte es tatsächlich so gewesen sein.[12] Immerhin bestand ja die Gefahr, dass sich die Gelehrten sonst in die staatsfeindlichen Diskussionen hätten verstricken müssen, die oft in solchen Räumen geführt wurden. Anfang der dreissiger Jahre des 17. Jahrhunderts hatte der osmanische Sultan Murād IV. (reg. 1623-1640) aus politischen Gründen alle neuen Kaffeehäuser schliessen und den öffentlichen Genuss von Tabak (seit 1605) und Kaffee (seit 1555[13]) verbieten lassen; dies wiederum hatte den Widerstand der Kaufleute hervorgerufen, die vor allem am Kaffeehandel verdienten.[14] Im Ḥiǧāz gekaufter Kaffee erbrachte in Istanbul immerhin einen Profit von 1000%! Auch während der Istanbuler Revolution von 1703 waren kurzfristig die Kaffeehäuser geschlossen worden, da sich dort nach Meinung islamischer Pietisten nur aufrührerisches Gesindel herumtriebe.

Um 1740 gab es aber eine folgenschwere Veränderung auf dem Kaffeemarkt. Muslimische Kaufleute importierten in grossem Umfang den neuen amerikanischen Kaffee, der um ein vielfaches billiger war als der gewohnte ḥiǧāzische oder jemenitische Kaffee. Die Alltagskultur spaltete sich: In den alten Kaffeehäusern, wo man jetzt eine Tasse Kaffee für einen Piaster bekommen konnte, versammelte sich das «gemeine Volk». Wie der algerische Historiker al-Warṯīlānī, der in den frühen siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts den arabischen Osten bereist hatte, berichtete, konnten

11 Aḥmad al-Budairī al-Ḥallāq, *ḥawādiṯ Dimašq al-yaumīya, 1154-1175/1741-1762*, korr. v. Muḥammad Saᶜīd al-Qāsimī, ed. v. A. ᶜAbdalkarīm, Kairo 1960, S. 193 und Muḥammad Saᶜīd al-Qāsimī (et al.), *qāmūs aṣ-ṣināᶜāt aš-šāmīya*, I-II, Paris 1960, II, S. 368.

12 Zum Ganzen für das späte 18. Jahrhundert vgl. Yūsuf Ǧamīl Naᶜīsa, *muǧtamaᶜ madīnat Dimašq 1186-1256 h./1772-1840 m.*, I-II, Damaskus: Tlasdar 1986, I, S. 116 ff.

13 Der Šaiḫ al-Islām Abū s-Suᶜūd (1490-1574), eine der Stützen des osmanischen Rechtsgelehrsamkeit und Verfechter eines radikalen Legalismus, hatte sich noch geweigert, das Kaffeetrinken generell zu untersagen. Allerdings wird er auch gegenteilig zitiert, vgl. hierzu und zum Ganzen C. van Arendonk, "Ḳahwa", *EI²*, IV, S. 449-452, hier S. 451.

14 Aber auch von Literaten und Wissenschaftler, wie Ibrāhīm-i Pečūyī [Pečewī] um 1640 berichtete, siehe seinen *tārīḫ*, Bd. I, Istanbul 1281, S. 363 ff.

hier die Leute nach damaliger Sitte billig frühstücken: üblicherweise wurde Biskuit oder Brot in Kaffee getunkt gegessen; dies würde dann bis zum Mittag genügen.[15]

In neueren Kaffeehäusern dagegen wurde nun speziell der ḥiǧāzische Kaffee serviert, der die Tasse einen Dirham gekostet haben soll. Die Kaffeehäuser der Reichen hatten zumeist noch besondere Charakteristika: das damals wohl sehr berühmte Taubencafé in Damaskus zeichnete sich dadurch aus, dass dort - wie der Name schon sagt - die Gäste Tauben züchteten.[16]

Al-Warṯīlānī erzählt, dass in Kairo die Kaffeehäuser "besonders dekorierte Räume" waren, in denen lediglich "bartlosen Jünglingen und jungen Frauen" der Zutritt verboten war. Offensichtlich war das Kaffeehaus also kein reiner Männerort, aber auch kein Jugendtreff.

Kaffee gehörte, ganz zum Erstaunen des Tee gewohnten Maghrebiners al-Warṯīlānī, zur syrischen und ägyptischen Alltagskultur: ḥiǧāzischer Kaffee war auch in Privathäusern beliebt und wurde im Salon angeboten. Die meisten Gelehrten hätten daher das Kaffeetrinken gestattet; besonders beliebt sei er in Mystikerkreisen, die ihn in rituellen Andachten geniessen würden, um wach zu bleiben. Eben deshalb würden auch Studenten den (billigeren) Kaffee in den nächtlichen Vorlesungen trinken. Schliesslich sei Kaffee auch als Medizin gegen Kopfschmerzen ein gebräuchliches Mittel.

Bei besonderen Anlässen trafen sich in einem Kaffeehaus Arm und Reich: als im Sommer 1748 drei berühmte jüdische Musiker aus Aleppo in einem Damaszener Café auftraten, kamen auch intellektuelle Kreise mit dem Volk zusammen.[17] Der Ruf dieser Musiker war so weit verbreitet, dass der syrische Historiker Ḫalīl al-Murādī (gest. 1791) sie jeweils mit einem Eintrag in seiner Sammlung von Biographien berühmter Männer und Frauen ehrte.[18]

15 Sīdī al-Ḥusain b. Muḥammad al-Warṯīlānī [1125-1193/1713-1779], *nuzhat al-anẓār fī faḍl ᶜilm at-tārīḫ wa-l-aḫbār*, ed. M. b. Cheneb, Algier: Pierre Fontana 1326/1908; Beirut: ²dār al-kitāb al-ᶜarabī 1394/1974, S. 267-273.

16 Naᶜīsa, *muǧtamaᶜ*, II, S. 716.

17 al-Budairī, *ḥawādiṯ*, S. 95.

18 Abū l-Faḍl Muḥammad Ḫalīl b. ᶜAlī al-Murādī, *silk ad-durar fī aᶜyān al-qarn aṯ-ṯānī ᶜašar*, I-IV, Bulaq: al-ᶜāmira 1291/1301 [1874/1883].

Selten liessen sich sonst islamische Intellektuelle in den Kaffeehäusern blicken. Als Dichter und Denker - sie bezeichneten sich selbst als "die (poetisch) Denkenden" (*ūlū l-fik[a]r*[19]) im Gegensatz zu den "Gelehrten" (*ahl al-ᶜilm*) - bevorzugten sie Räume, in denen sie ungestört waren. Bis in die vierziger Jahre des 18. Jahrhunderts hinein versammelten sie sich weiterhin in den Gartenclubs rund um die Hauptstadt. Dort wähnten sie sich als «Einsiedler», die dem schnöden Treiben der Stadt entsagten, nicht aber dem Kaffeetrinken: an-Nābulusī dichtete um 1720 in seinem Lieblingsort in der Damaszener Mazza:[20]

> "Verheirate den Kaffee mit der Tabakpfeife,
> der in den Händen des Einsiedlers dampft,
> und drehe die Kaffeetasse, die ein tief schwarzes Kleid trägt, in deinen Händen."

Und über den Tabak dichtete er in Anspielung auf die pietistischen Kritiker aus der sogenannten Muḥammad-Gemeinde:

> "Oh, der du das Verbot des Tabaks zusammen mit Gelehrten und Machthabern aus der Gemeinde Muhammads erwägst! Du gehst irre in dem, was du bis jetzt erwogen hast; so lausche meiner Rede, ist sie doch kein lügnerisches Geschwätz von mir; die Gelehrten und auch die Reformer haben ihn (den Tabak) nicht durch Probieren und Erfahrung verboten; vielmehr haben die Unwissenden unter ihnen seine Merkmale genannt, wobei Märchenerzähler behaupten, er sei schändlich. Man sagt, durch ihn käme Müdigkeit in die Körper und in den Verstand mit Macht und Zerstörung. (...) Aber in Wahrheit sind sie's, die seine [apodiktisch] Eigenschaft bestimmt und ihn verboten hatten, doch in ihr ist nur der Betrug eines dummen Geschwätz."[21]

Bisweilen aber kam auch ein Gartengenosse mit dem Kaffeehaus in Berührung. Um 1740 erblindete Aḥmad b. ᶜUmar aš-Šākir, ein Mitglied der *naqšbandīya* aus Ḥamā auf Grund einer nicht genannten Krankheit. Bislang

19 Dieser wohl aus Syrien stammende Begriff verbreitete sich schnell bis nach Nordafrika. So wurde der berühmte 1780 verstorbene Mystiker der Ḫalwatīya, Maḥmūd al-Kurdī, in einem maghrebinischen Text bald als der "edelste der Intellektuellen" bezeichnet, vgl. ᶜAlī Ḥarāzim b. al-ᶜArabī Barāda, *ǧawāhir al-maᶜānī fī bulūġ al-amānī*, I-II, Kairo 1397/1977, I, S. 29.

20 an-Nābulusī, *burǧ Bābil*, S. 334.

21 an-Nābulusī, *burǧ Bābil*, S. 264. Zum Kontext vgl. Schulze, "Aufklärung", S. 308.

hatte er als Schüler von an-Nābulusī an dessen Gartensitzungen teilgenommen und war berühmt für seine Freude am naturwissenschaftlichen Experimentieren; zur Sicherung seines Lebensunterhalts trat er nun als professioneller Märchenerzähler in den damaszener Kaffeehäusern auf, wurde schnell berühmt und erhielt den Beinamen al-Ḥakawātī, der Geschichtenerzähler. Wenig später wurde er in die Privathäuser der Damaszener Elite eingeladen und durfte auch an dem berühmten Salons von al-Murādīs Vater teilnehmen. Später wurden all seine Geschichten, Anekdoten, Gedichte und auch Dialektstücke in einem dreibändigen Werk gesammelt, das eine vorzügliche Quelle zu syrischen Kulturgeschichte im 18. Jahrhundert darstellt.[22]

Der Salon

Manche Kaffeehäuser waren, wie al-Warṯīlānī bemerkt hat, privat. Zutritt war nur unter bestimmten Voraussetzungen gewährt: entweder handelte es sich um in Kairo oder Damaskus befindliche Heimatclubs, in denen sich beispielsweise die Maghrebiner oder die Iraker trafen; oder es waren Soldatenclubs, speziell reserviert für Mitglieder der ständigen osmanischen Corps in den Städten. Bisweilen wurden solche Clubs auch zum Ort literarischer oder wissenschaftlich-theologischer Debatten, dann nämlich, wenn der Patron des Clubs als Mäzen eines Schriftstellers oder eines freien Gelehrten wirkte. Diese ethnischen Clubs boten den Hintergrund für eine weitere Veränderung in den Raumbeziehungen der intellektuellen Eliten an: nach 1740 schienen sie ihr Gartenidyll verlassen und ihre Sitzungen in die städtischen Häuser verlegt zu haben. Ausschlaggebend dürften politische und kulturelle Umwälzungen gewesen sein, von denen wir bislang nur wenig wissen. In Ägypten hören wir früher als in Damaskus von den neuen Salons, die nun nicht mehr unter der Schirmherrschaft eines berühmten Gelehrten standen wie noch im späten 17. Jahrhundert, als an-Nābulusī immer wieder den Salon des Mystikers Kamāl ad-Dīn al-Bakrī besuchen musste. Diesmal waren es reiche Kaufleute, Privatgelehrte und selbst arme Poeten, die sich in ihren prächtigen oder ärmlichen Häusern besondere Räume für literarische Sitzungen einrichten liessen. In Kairo wurde es bald

22 al-Murādī, *silk ad-durar*, I, S. 155-6.

zur Mode, solche Räume in den Mittelpunkt der Hausarchitektur zu stellen; man nannte sie *maqʿad*, Sitzungsort; später sollte dieser Begriff für die Bezeichnung einer Theaterbühne übernommen werden. In den wenigen bis heute noch erhaltenen Privathäusern aus dem 18. Jahrhundert lassen sich noch Spuren dieser Räume finden; in der Mehrzahl allerdings wurden sie im Laufe der Zeit zweckentfremdet und zu Privaträumen umgebaut, so dass der Salon praktisch nur noch als ideeller Raum existiert, den wir aus den literarischen Texten des 18. Jahrhunderts rekonstruieren müssen.

Die Privathäuser verfügten nun tatsächlich über eine Art Bühne: hier konnten die Hausherren intellektuelles Leben spielen oder spielen lassen. Im Salon trafen sich die *abnāʾ al-balad*, die «Landeskinder». Hinter dieser Bezeichnung verbarg sich ein politischer Begriff: die «Landeskinder» verstanden sich als unabhängige soziale Gruppe, die sich deutlich mit der lokalen oder regionalen Kultur identifizierte und in der Kaufleute, Handwerker und Gelehrte vereint waren.[23]

Im Unterschied zu den traditionellen *maǧālis*, den Sitzungen, diskutierten die «Landeskinder» - oder sollten wir nicht einfach Bürger sagen? - nicht frontal mit einem renommierten Gelehrten, sondern im Kreis und untereinander. Frauen waren durchweg zugelassen, ja für Syrien ist zumindest ein Salon einer berühmten Mäzenin belegt. Frauen waren auch Partnerinnen in den fiktiven wissenschaftlichen Disputen, die gern in Form einer *maqāma*, eines formalisierten Prosatextes, vorgetragen wurde. In einer solchen *maqāma* erörterte beispielsweise der Bagdader Autor as-Suwaidī (1692-1761) philosophische und theologische Fragen in Form eines Dialogs zwischen einem Mann (er selbst) und einer Frau (die Kritikerin).[24] Er zitierte darin sehr ablehnend Äusserungen von Zeitgenossen, die sich für eine Naturphilosophie aussprachen und Religion nur als Mittel der Verdummung ansahen.

23 Erstmals 1722 erwähnt bei Muḥammad al-Makkī b. as-Sayyid b. al-Ḥāǧǧ Makkī b. al-Ḫānqāh, *tārīḫ Ḥimṣ - yaumīyāt min sana 1100/1677 ilā sana 1135/1722* , ed. Muḥammad Nağīb al-ʿUmar, Damaskus 1987, S. 258.

24 Abū l-Barakāt Ǧamāl ad-Dīn ʿAbdallāh b. Ḥusain as-Suwaidī, *kitāb maqāmat al-amṯāl as-sāʾira*, [im Anhang eine Lobmaqama auf Suwaidī von ʿAbdarraḥmān al-Anṣārī, abgeschlossen am 29.8.1324/18.10.1906] Kairo: maṭbaʿat an-Nīl o.J. 90 S. [Druck wohl vor 1914].

Solche Maqamen wurden im Salon bei Kaffee und Tabak vorgetragen und diskutiert. Es kam hierbei wohl nicht drauf an, zu einem Thema einen Konsens zu finden, sondern lediglich darum, Ideen vorzutragen und Originalität und Kreativität zu beweisen. Diese Salonkultur war keinesfalls einheitlich: manche Salons fühlten sich dem neu aufkommenden islamischen Pietismus der Städter verpflichtet; symbolisch wurde der Kaffee oft aus solchen Versammlungen verbannt. Andere Salonbesitzer betonten ihre Volkstümlichkeit und propagierten den Gebrauch des arabischen Dialekts sowohl in der Literatur wie in den theologischen Wissenschaften. In manchen Salons wie in dem von Ḥasan al-Ǧabartī, dem Vater des später sehr berühmten ägyptischen Historikers ᶜAbdarrahmān al-Ǧabartī, fanden naturwissenschaftliche Vorträge und Diskussionen statt.[25] In anderen wieder lag die Betonung auf gehobene Literatur; der ägyptische Gelehrte und Mäzen Šihāb ad-Dīn al-Ḥifnāwī pflegte für seine Sitzungen besondere Anekdoten und Kurzgeschichten zu verfassen.[26] Schliesslich blieb auch der mystische Salon ein Treffpunkt der Eliten. Von dem Salon der Wafāᵓīya in Kairo hören wir, dass er immer wieder auch von den «Landeskindern» besucht wurde, um dort in einem sehr gehobenen Rahmen einer Salonsitzung traditioneller Art beizuwohnen.

Durch die Rückkehr in die Städte hatte die neue bürgerliche Kultur einen wichtigen öffentlichen Raum gefunden. Die Bürger waren nicht mehr auf die Fürstenhöfe oder Hochschulen angewiesen, um Wissenschaften, Literatur und Theologie zu diskutieren. Entsprechend wuchs das Selbstbewusstsein der muslimischen Bürger, die sich nun auch politisch, also öffentlich äusserten. Kritik an der Herrschaft war kein Tabu; jedoch erschien es oft ratsam diese in poetische Bilder und Formen zu verkleiden. In bestimmten Zeiten wares üblich, kryptische Verse zu schreiben, die, wenn rückwärts

25 al-Ǧabartī, *ᶜaǧāᵓib al-āṯār*, II, S. 25/7; ᶜAbdalḥayy b. ᶜAbdalkabīr al-Kattānī, *fahras al-fahāris wa-l-aṯbāt wa-maᶜǧam al-maᶜāǧim wa-l-mašyaḫāt wa-s-silsilāt*, I-II, Beirut: dār al-ġarb al-islāmī 1402/1982, I, S. 312-3; al-Murādī, *silk ad-durar*, I, S. 117; Gilbert Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIXe siècle*, Kairo: IFAO 1982, S. 472, 472 n. 250.

26 MS Gotha 2716, Paris 3448751.

gelesen, aus dem Herrscherlob ein Aufruf zum Sturz des Herrschers machten.[27]

> *ᶜadalū fa-ma ẓulimat bi-him duwalū // saᶜidū fa-ma zallat bi-him qadamū*
> "Sie handelten gerecht. Durch sie nahm kein Staat Schaden.
> Sie waren erfolgreich. Kein Fuss glitt ihretwegen aus."

Rückwärts gelesen ergab dieser Vers folgenden Sinn:

> *qadamun bi-him zallat fa-mā saᶜidū // duwalun bi-him ẓulimat fa-mā ᶜadalū*
> "Ein Fuss glitt mit ihnen aus, denn sie waren glücklos.
> Staaten nahmen ihretwegen Schaden, denn sie handelten ungerecht."

Fabeln waren ein ebenfalls ein beliebtes Mittel der politischen Kritik.

Der muslimische Bürger wurde zum Kritiker, der Salon zum Ort der Kritik. Da der Salon privat war, wirkte die Kritik nur bedingt öffentlich. Die Kritik konnte auch deutlich unpolitisch sein: so errichtete sich der Mekkaner ᶜAlī al-Qulaᶜī (gest. 1758/9?) in Kairo ein prächtiges Wohnhaus mit einem entsprechenden Salon, der dem eines amīr, also eines Fürsten geglichen haben soll. Von den strengen marokkanischen Gelehrten an der Azhar-Hochschule wurde er bald als Heretiker angesehen, denn aus ihrer Sicht es ziemte sich wohl für einen Gelehrten nicht, wie ein Fürst zu leben.[28]

Die Salon-Kultur wurde auch in höfischen Kreisen gepflegt. Der osmanische Gouverneur in Kairo und spätere osmanische Grosswezir Meḥmed Rāġib Pāšā (1699-1763), der sich auch als Poet versuchte, lud wöchentlich eine kleine Gruppe von Dichtern in seine Residenz ein und liess sich von ihnen vielerlei literarische Probleme erörtern. Kostproben sammelte er in einem später sehr geschätzten Anthologie.[29] Die Bürger aber verhielten sich gegenüber den Höfen sehr zurückhaltend. Sie wussten natürlich, dass sich die Emire oft lieber einen Spass mit den Bürgern und

27 Zit. nach Usāma ᶜĀnūtī, *al-ḥaraka al-adabīya fī bilād aš-Šām ḫilāl al-qarn aṯ-ṯāmin ᶜašar*, Beirut: Publ. d. l'Univ. liban. 1971, S. 74.

28 al-Ǧabartī, *ᶜaǧāᵓib al-āṯār*, II, S. 167.

29 Meḥmed Rāġib, *safīnat ar-rāġib wa-dafīnat aṭ-ṭālib*, ed. Bulaq 1252, 1253, 1255 [1836-1840].

Gelehrten erlaubten als mit ihnen ernsthafte Fragen zu erörtern. Einige Dichter aber versuchten dennoch, an den Höfen ihr Glück zu machen. So pflegte Ḥasan b. ᶜAlī al-Kafrāwī (gest. 1788), ein stadtbekannter Charlatan von der Azhar-Hochschule, im Salon des Beis Yūsuf al-Kabīr (gest. 1777) mit seiner Plüschpuppe zu erscheinen und mit ihr fiktive literarische Selbstgespräche zu führen. Die Emire quittierten diese Unterhaltung mit der Bemerkung: "Das also ist die wahre Beschäftigung der Gelehrten!"[30]

Die höfische Kultur hatte vor allem bis in die sechziger Jahre des 18. Jahrhunderts hinein auch innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft noch viele Anhänger. Im über Kairo hinaus berühmten Salon des Dichters ᶜAbdallāh b. ᶜAbdallāh al-Idkāwī (1692-1770) trafen sich die Liebhaber der arabischen Rokoko-Dichtung. Al-Idkāwī selbst unterhielt enge Kontakte zu den Militärcorps in Kairo, deren Offiziere vielfach an den Sitzungen im Salon teilnahmen.[31] Zu diesem Kreis gehörte auch der damalige Rektor der Azhar-Hochschule, ᶜAbdallāh b. Muḥammad aš-Šubrāwī (1680-1757)[32], dessen Rokoko-Dichtung auch den literarischen Stil mancher syrischer Dichter prägte.

Im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts setzte sich in Syrien wie in Ägypten der bürgerliche Salon endgültig durch. Auch an den Fürstenhöfen wurden bestimmte Aspekte der bürgerlichen Kultur akzeptiert. Am Hof der Fürsten des Mont Liban war das Kartenspiel in Mode gekommen, das auch gewisse Kreise in Kairo pflegten. Das wissenschaftliche und literarische Leben fand nun aber vorrangig in den Räumen der Bürger selbst statt; die traditionellen Hochschulen schienen kaum von den Gedankenfrüchten der

30 al-Ǧabartī, *ᶜaǧāᵓib al-āṯār*, II, S. 167, 176 f.; J. Heyworth-Dunne, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, London: Luzac o.J. [1938], S. 71.

31 al-Ǧabartī, *ᶜaǧāᵓib al-āṯār*, I, S. 352/63; J. Heyworth-Dunne, "Arabic Literature in Egypt in the Eighteenth Century with some Reference to the Poetry and the Poets", *BSOS*, IX (1937-39), S. 675-689, hier S. 683.

32 al-Murādī, *silk ad-durar*, III, S. 107; ᶜAbdalḥayy b. ᶜAbdalkabīr al-Kattānī, *fahras al-fahāris wa-l-aṯbāt wa-maᶜǧam al-maᶜāǧim wa-l-mašyaḫāt wa-s-silsilāt*, I-II, Beirut: dār al-ġarb al-islāmī 1402/1982, II, S. 394; al-Ǧabartī, *ᶜaǧāᵓib al-āṯār*, I, S. 208; Martin Hartmann, *Das arabische Strophengedicht I. Das Muwaššaḥ*, Weimar 1897, S. 83; Heyworth-Dunne, "Literature", S. 681.

Intellektuellen profitiert zu haben. Kaum einer der bekannten Autoren des späten 18. Jahrhunderts lehrte noch an den Hochschulen: Die Folge war, dass der Qualitätsunterschied zwischen den freien Intellektuellen und den Gelehrten offensichtlich wurde. Die Arbeiten des ägyptischen Historikers ᶜAbdarraḥmān al-!Gabartī, der nie an einer Hochschule lehrte, und des als Historiker dilletierenden Rektor der Azhar aš-Šarqāwī unterschieden sich substantiell. Erst nach 1820 sollte sich die Azhar-Hochschule den Bürgern öffnen, nachdem mit Ḥasan al-ᶜAṭṭār ein «Landeskind» zum Rektor gewählt worden war.

Als die Teilnehmer der französischen Expedition unter Napoléon Bonaparte 1798 in Kairo einrückten, trafen sie auf eine relativ intakte bürgerliche Kultur, deren Vertreter in den Franzosen zwar ausländische Eroberer sahen, sie aber gleichzeitig hofierten, weil sie sich mit ihnen verbunden fühlten. Ḥasan al-ᶜAṭṭār, der schnell Kontakt zu französischen Gelehrten gefunden hatte, beschrieb diese als «Seinesgleichen», auch wenn sie natürlich einige Verhaltensweisen besassen, die nicht dem *Comme il faut* der Kairiner Bürger entsprachen. Aber man konnte sich verstehen, da man über ähnliche Erfahrungen verfügte. Die französische Moderne wurde so keineswegs als fremd empfunden, sondern als aufregend zeitgemäss. Erst Jahre später wurde den Kairiner Bürgern erklärt, dass die europäische Moderne, die sie so hautnah unter der französischen Besatzung erlebt hatten, keinesfalls ihnen gehörte, sondern auf immer ein europäisches Privileg bleiben sollte.

Zusammenfassende Bemerkungen

Soweit zur Zeit überschaubar gab es im 18. Jahrhundert einschneidende Veränderungen in der räumlichen Kultur islamischer Eliten. Auf der Suche nach einem Ausweg aus der Begrenztheit der städtischen Kultur und der Hochschulen öffneten islamische Eliten im späten 17. Jahrhundert die mystischen Grabräume für eine intensive literarische Debatte. Die Räume bildeten einen scharfen Kontrast zur klassischen Gelehrtenkultur; um 1710 aber verlor die Grabkultur an Popularität. Zwar blieb der mystische kultische Gebrauch der Grabstätten erhalten, doch als Ort literarischer Tätigkeit wurde nun der Garten bevorzugt. Der Garten wiederum vertrat das neue optimistische Lebensgefühl, das besonders die syrische Dichtung der Zeit charakterisiert. Zeitgleich mit dem Aufkommen der gehobenen Kaffee-

hauskultur in den 40er Jahren allerdings setzte eine Rückorientierung der Dichter in die Stadt ein. Die Stadt wurde wieder zu einem literarischen Ort. Das neue islamische Bürgertum verband die Kaffeehauskultur mit einer Neubelebung der Salon-Kultur. Sie transformierten die klassischen *maǧālis*, die Sitzungen, zu Orten freier literarischer und wissenschaftlicher Betätigung.

Die Betrachtung der Räume islamischer Kultur im 18. Jahrhundert gibt uns noch keinen Aufschluss darüber, was in ihnen kulturell wirklich geschah. Noch wissen wir viel zu wenig über die literarische und wissenschaftliche Produktion der Zeit. Eines aber scheint mir schon deutlich geworden zu sein: die Veränderungen der Raumvorstellungen waren keine Einzelerscheinungen, sondern standen im Kontext eines sehr weitreichenden Prozesses der Neubestimmung der intellektuellen Kultur. Dabei lassen sich erstaunliche viele Gemeinsamkeiten mit entsprechenden Prozessen in der europäischen Kulturgeschichte ausmachen: mit einiger Berechtigung können daher die islamischen und die europäischen Kulturen in einen aussagekräftigen Vergleich gesetzt werden. Es läge nahe, die erwähnten Raumänderungen in einen Zusammenhang zu aufklärerischen Prozessen zu bringen, wäre da nicht das Islamische an dieser Kultur, das eine solche Zuordnung bislang zu verhindern scheint. Die Wiederentdeckung der Räume islamischer Kultur im 18. Jahrhundert könnte ein Beitrag zu einer weitgehenden Revision der neuzeitlichen islamischen Kulturgeschichte darstellen, an dessen Ende vielleicht die Wiederentdeckung einer weitergehenden grenzüberschreitenden Aufklärungsprozess steht.