

**Stephan Conermann ·
Muştafā Maḥmūd**

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 201

begründet

von

Klaus Schwarz

herausgegeben

von

Gerd Winkelhane

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 201

Stephan Conermann

**Muṣṭafā Maḥmūd (geb. 1921) und der
modifizierte islamische Diskurs
im modernen Ägypten**



KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN · 1996

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Conermann, Stephan:

Muṣṭafā Maḥmūd (geb. 1921) und der modifizierte islamische
Diskurs im modernen Ägypten / Stephan Conermann. - Berlin :
Schwarz, 1996

(Islamkundliche Untersuchungen ; Bd. 201)

Zugl.: Kiel, Univ., Diss., 1996

ISBN 3-87997-252-4

NE: GT

Alle Rechte vorbehalten.

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages
ist es nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus
nachzudrucken oder zu vervielfältigen.

© Gerd Winkelhane, Berlin 1996.

Klaus Schwarz Verlag GmbH, Postfach 41 02 40, D-12112 Berlin

ISBN 3-87997-252-4

Druck: Offsetdruckerei Gerhard Weinert GmbH, D-12099 Berlin

ISSN 0939-1940

ISBN 3-87997-252-4

Für Gyde

Vorwort

Ogleich im Verlaufe einer Dissertation die manchmal mühevoll und bisweilen recht zähe Arbeit des Recherchierens und Schreibens letzten Endes von dem Promovierenden selbst geleistet werden muß, kommt ein solches Werk dennoch selten ohne die mannigfaltige Hilfe anderer zustande.

Ganz besonders bin ich Herrn Prof. Dr. Ulrich Haarmann zu Dank verpflichtet. Als er im Wintersemester 1992/93 nach Kiel kam, brachte er viele Schriften Muṣṭafā Maḥmūds mit. Er selbst hatte über diesen Autor arbeiten wollen, doch nie die rechte Muße dazu gefunden. So überließ er mir dankenswerterweise seine Sammlung "Maḥmūdiana" und übernahm darüberhinaus die Betreuung der Promotion. Herr Haarmann erwies sich als ein einfühlsamer und immer ansprechbarer 'Doktorvater', der mir in zahlreichen Gesprächen und Diskussionen wichtige Anregungen gab und auch sonst vielerlei Hilfestellung anbot. Als besonders angenehm empfand ich es, daß Herr Haarmann mir bei der Behandlung des Themas völlig freie Hand ließ und nur hie und da korrigierend und glättend eingriff.

Da sich nicht alle Werke Muṣṭafā Maḥmūds von Anfang an in meinem Besitz befanden, war es notwendig, daß jemand den Rest seines Oeuvres besorgte. Dies erledigten an meiner Statt Maher Jarrar in Beirut und Lucian Reinfandt in Kairo. Ihnen sei an dieser Stelle noch einmal dafür gedankt.

Ebenso zu Dank verbunden bin ich auch Herrn Prof. Dr. Hermann Kulke, der uns zum einen in seinen Doktorandenkolloquien ein nützliches und ansprechendes Diskussionsforum bot und zum anderen über die eigentlich der Ruhe und Erholung gewidmeten Weihnachtsfeiertage das Zweitgutachten zu meiner Arbeit erstellte.

Einen unschätzbaren Beitrag zum Gelingen dieser Schrift haben natürlich meine Eltern geleistet. Beide haben meinen bisherigen Werdegang mit liebevollem mütterlichem und väterlichem Auge mitverfolgt und mir stets ihre Zuneigung und ihr Wohlwollen versichert. Ihre mittlerweile langjährige moralische Unterstützung hat viel zum Gelingen dieser Dissertation beigetragen.

Meine Mutter hat ferner die undankbare und bisweilen nicht immer erquickliche Aufgabe des Korrekturlesens übernommen. Gleiches nahm auch Prof. Dr. Tilman Seidensticker auf sich, der erfreulicherweise vom Inhalt so gebannt war, daß er es versäumte - an seinem Zielbahnhof angelangt - aus dem Zug zu steigen...

Ähnlich spannend war die Arbeit hoffentlich auch für Gyde, die sich im schönen Andalusien wohl auch das eine oder andere Mal eine angenehmere und leichter zugängliche Urlaubslektüre gewünscht hätte. Ihnen allen gilt mein Dank, denn ohne ihre erhellenden Verbesserungsvorschläge wären viele Stellen dunkel und unverständlich geblieben.

Zu guter Letzt sollen auch diejenigen nicht unerwähnt bleiben, die mich drei Jahre lang beinahe täglich durch das All der Wissenschaft gelotst haben: Vielen Dank an James T. Kirk, Spock, Pille, Chekhov, Zulu, Uhura, Jean-Luc Picard, Worf, Data, Nummer 1, Dianna und die unvergessene Tasha Yar!

Stephan Conermann
Hamburg, den 29.4.1996

Denn dieses scheint die Hauptaufgabe der Biographie zu sein, den Menschen in seinen Zeitverhältnissen darzustellen und zu zeigen, inwiefern ihm das Ganze widerstrebt, inwiefern es ihn begünstigt, wie er sich eine Welt- und Menschenansicht daraus gebildet und wie er sie, wenn er Künstler, Dichter, Schriftsteller ist, wieder nach außen abgespiegelt. Hierzu wird aber ein kaum Erreichbares gefordert, daß nämlich das Individuum sich und sein Jahrhundert kenne, sich, inwiefern es unter allen Umständen dasselbe geblieben, das Jahrhundert, als welches sowohl den Willigen als Unwilligen mit sich fortreißt, bestimmt und bildet, dergestalt, daß man sowohl sagen kann, ein jeder, nur zehn Jahre früher oder später geboren, dürfte, was seine eigene Bildung und die Wirkung nach außen betrifft, ein ganz anderer geworden sein. (Goethe, *Dichtung und Wahrheit*)

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	S.1
1. Der weitere Rahmen: Entstehung und Krisenbewältigung des <i>autochthonen islamischen Diskurses</i> bis zum Ende des 19. Jahrhunderts	S.12
2. Der engere Rahmen: Die Modifizierung des <i>autochthonen islamischen Diskurses</i> durch die Konfrontation mit europäischen Konzeptionen (bis 1952)	S.49
3. Formen des modifizierten islamischen Diskurses I: Die Ära von Nasser/ Ġamāl ʿAbd an-Nāṣir (1952-1970)	S.85
4. Formen des modifizierten islamischen Diskurses II: Die Regierungszeit von Sadat/Anwar as-Sādāt (1970-1981)	S.113
5. Muṣṭafā Maḥmūd: Biographie und Forschungsstand	S.130
6. Erste geistige Formung, erste Erfolge: Muṣṭafā Maḥmūds essayistische Schriften der 60er Jahre und die Reaktion der Leser	S.142
7. Literat der Nasser-Zeit: Kurzgeschichten, Romane, Dramen	S.165
8. Innere Krise: Der Korankommentar <i>al-Qurʿān, muḥāwala li-tafsīr/fahm ʿaṣrī</i> (1969/70)	S.218
9. Literarische Verarbeitung der Krise: Muṣṭafā Maḥmūds Autobiographie <i>Riḥlatī min aṣ-ṣakk ilā l-īmān</i> (1970)	S.238
10. Gemäßigter Reformismus: Politisch-religiöse Essays nach 1970	S.256
Bilanz	S.290
Anhang	S.301
Literaturverzeichnis	S.322

Einleitung

Am Beginn stand das Werk von Muṣṭafā Maḥmūd. So oder ähnlich ließe sich die Ausgangslage für diese Arbeit beschreiben. Durch einen glücklichen Zufall war ich in den Besitz von ungefähr 30 der über 60 Schriften dieses ägyptischen Autors gekommen und hatte ziellos zu lesen begonnen. Es stellte sich bei mir sehr schnell das Gefühl ein, es mit einem eher zweitklassigen Schriftsteller zu tun zu haben, der nicht nur literarische Werke verfaßte, sondern auch zu allerlei generellen gesellschaftlichen Fragen Stellung nahm. Diese nicht geringe Zahl von essayhaften Traktaten über Gott und die Welt wirkten bei näherer Lektüre auf mich als westlichen Rezipienten einigermaßen befremdlich: Dort wurde mir eine Weltsicht vor Augen geführt, die in recht oberflächlicher Weise neben buddhistischen und hinduistischen Vorstellungen Gedanken von Freud, Adler, Jung, Marx, Darwin, Bergson, Sartre u.a. aufgriff, um daraus ein eigenes, erst vage sozialistisch-humanistisch geprägtes, dann - nach 1970 - apologetisch in einen islamischen Kontext eingebettetes privatpersönliches Seinsverständnis zu formulieren.

Dies schien mir unerträglich eklektisch zu sein, so daß ich die Schriften kurzerhand beiseite schob. Trotzdem fragte ich bei jeder Gelegenheit, die sich mir bot, Ägypter und westliche Orientalisten gleichermaßen, ob sie Muṣṭafā Maḥmūd kennen würden bzw. was sie von ihm hielten. Überraschenderweise kannten ihn nicht nur beinahe alle, sondern viele hielten ihn auch für einen einflußreichen und repräsentativen ägyptischen Intellektuellen der 60er und 70er Jahre. Da ich dieses Ergebnis schlecht ignorieren konnte, mußte ich mein Urteil über Muṣṭafā Maḥmūd erst einmal revidieren. Wenn dieser aus Oberägypten stammende Arzt mit seinem Weltbild dem damaligen Zeitgeist entsprach, - und seine Popularität sprach ja für eine solche Prämisse - dann mußte meine Fehleinschätzung auf meiner Unkenntnis des geistig-intellektuellen Klimas der Nasser- und Sadatzeit beruhen. So begann ich damit, mich intensiv in dieses Thema einzuarbeiten. Je mehr ich las, desto klarer wurde mir, daß Muṣṭafā Maḥmūd tatsächlich in gewisser Weise typisch für bestimmte intellektuelle Strömungen dieser Zeit war, welche von dem Großteil der Mittelschicht getragen wurden.

Ferner ergab sich jedoch, daß jene Richtungen nur zwei von mehreren waren, deren historische Wurzeln insgesamt in der Auseinandersetzung islamischer Intelligenz mit westlichen Denkmodellen lagen, die in Ägypten verstärkt im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts eingesetzt hatte. Wollte man also die Ursachen der Vereinnahmung östlicher und westlicher Ideen für die eigene Weltsicht im Werk von Muṣṭafā Maḥmūd erläutern, so schien es am besten, keine

Biographie im eigentlichen Sinne zu schreiben, sondern ihn und sein Oeuvre in einen weiter gefaßten geistesgeschichtlichen Kontext zu stellen. Ich ging also davon aus, daß das Denken Muṣṭafā Maḥmūds deutlich an Schärfe und Aktualität gewänne, wenn es vor dem Hintergrund der von Intellektuellen und Religionsgelehrten geführten Diskussionen in Ägypten analysiert würde, wobei eines der Hauptthemen des innerislamischen Diskurses nach wie vor die geistige Auseinandersetzung mit dem Westen und seinem *europäischen Diskurs* war. Diese Konfrontation hatte im Laufe der Zeit den ursprünglich rein *islamischen Diskurs* stärker modifiziert als alle innerislamischen Strömungen nach der Herausbildung des allgemein anerkannten *autochthonen islamischen Diskurses* dies je vermochten.

Die Darstellung der Entwicklung und der Tendenzen des *modifizierten islamischen Diskurses* ist die Weiterentwicklung eines diskurstheoretischen Ansatzes, den Reinhard Schulze als Beschreibungs- und Kategorisierungsmodell für die facettenreiche Auseinandersetzung muslimischer Intellektueller mit islamischen und europäischen Gesellschaftsmodellen für das 20. Jahrhundert verwendet. Schulze geht davon aus, daß sich in den von den europäischen Mächten besetzten Ländern am Ende des letzten Jahrhunderts eine spezifische politische Öffentlichkeit herausgebildet hatte, in der islamische gesellschaftspolitische Konzepte und westliche politische Kulturen bzw. ein *islamischer* und ein *europäischer Diskurs* miteinander konkurrierten. Unter dem *islamischen Diskurs* wären dabei "alle die Medien, Institutionen, sprachlichen Äußerungen und Symbole zu verstehen, für welche bewußt ein Vokabular und ein Zeichensystem benutzt wurden, die Begriffe der islamischen Tradition transportierten. Der *islamische Diskurs* ist so in erster Linie eine äußere Form und verfügt keinesfalls über einen besonderen Inhalt."¹ Gleiches gelte auch für den *europäischen Diskurs*. Beide Diskursformen benützten eine eigenkulturelle Semiotik und ein eigenkulturelles Vokabular, doch hätten sich im *islamischen Diskurs* durch die Kommunikation mit dem *europäischen Diskurs* viele solcher Zeichen und Worte gewandelt und mit Inhalten aus dem *europäischen Diskurs* gefüllt:

"Beide Diskurse kommunizieren innerhalb der islamischen Gesellschaften und bestimmen einen permanenten Prozeß der kulturellen Übersetzung. Das bedeutet, daß islamische Termini und Symbole stets in "europäische" und umgekehrt "europäische" in islamische übersetzt werden können. Dies ermöglicht wieder das *code switching*, also den kontextabhängigen Gebrauch der einen oder der anderen kulturellen Sprache der Moderne. Islamische

¹ Schulze (1994), S. 21.

Parteien interpretierten so die Leitthemen der "europäischen" politischen Öffentlichkeit mit einem eigenen Vokabular, das dem außenstehenden Betrachter vielfach den Eindruck vermittelte, die Parteien würden als religiöse Gruppen auftreten. Tatsächlich aber assimilierten sich der islamische und europäische Diskurs weitgehend und wurden erst wieder durch die Betonung neuer Bezugspunkte auseinandergerissen."²

Diese permanente innerislamische Kommunikation zwischen *europäischem* und *islamischem Diskurs* war nur durch die Entstehung einer politischen Öffentlichkeit in der islamischen Welt im vorigen Jahrhundert möglich geworden. Im Zuge der von Muḥammad 'Alī (reg. 1805-1848) und Ismā'īl (reg. 1863-1879) verordneten "Europäisierung von oben" entstand in Ägypten eine Schicht von nicht traditionell Ausgebildeten, die zunächst nur über das geistige Potential verfügte, eine Sphäre der öffentlichen, d.h. für alle zugänglichen, Kritik, Kontrolle und Entscheidungsfindung zu schaffen. Erst als in den 1860er und 1870er Jahren die öffentliche Verbreitung von Druckerzeugnissen rapide zunahm und der Druck der europäischen Mächte auf die islamischen Länder im Zuge des einsetzenden Imperialismus immer stärker wurde und schließlich in Okkupationen mündete, bildete sich eine besondere soziale Gruppe von Intellektuellen - im Unterschied zu den traditionellen 'ulamā' - heraus. Da diese neuen Intellektuellen ein eigenes Selbstverständnis entwickelten und sich ihrer exponierten Stellung innerhalb der traditionell orientierten Gesellschaft bewußt wurden, sahen sie es als ihre Aufgabe an, nicht mehr in erster Linie ihr Fachwissen der Gemeinschaft zur Verfügung zu stellen, sondern aufgrund einer gewissen gesellschaftlichen "Verantwortlichkeit" den Stand der Gesellschaft und den Gang der Entwicklung kritisch reflektierend zu begleiten, zu Tagesereignissen Position zu beziehen und auch korrigierend einzugreifen.

Gab es in vielen islamischen Ländern noch bis ins 20. Jahrhundert hinein vornehmlich die die Macht der Herrschenden zur Schau stellende Form der repräsentativen Öffentlichkeit mit geheimer Entscheidungsfindung, so etablierte sich in Ägypten spätestens mit der Besetzung des Landes durch die Briten im Jahre 1882 eine immer stärker politisch fungierende Öffentlichkeit. Ihre Träger, die Intellektuellen oder - wie Jürgen Habermas schreibt - die "zum Publikum zusammentretende(n) Privatleute"³ begannen nun öffentlich, in den ihnen zur Verfügung stehenden Medien über gesellschaftliche und politische Themen zu debattieren.

Die Annahme einer historisch gewachsenen Wechselbeziehung zwischen *islamischem* und *europäischem Diskurs* machte die Skizzierung der geistesge-

² Ebd., S. 22 .

³ Habermas (1986), S. 69.

schichtlichen Ursprünge innerislamischer Debatten der 60er und 70er Jahre dieses Jahrhunderts für die Einordnung des Maḥmūdschen Werkes sinnvoll. Um der Darstellung dieser allmählichen *Modifizierung* des *autochthonen islamischen Diskurses* auf eine argumentativ stabilere Basis zu stellen, beginnt die Arbeit mit der Beschreibung des *autochthonen islamischen Diskurses*. Diese ursprüngliche innerislamische Diskursform hatte es bis in das 19. Jahrhundert hinein immer wieder verstanden, Fremdeologien so zu assimilieren, daß der *autochthone islamische Diskurs* in seinem Wesenskern unbeschadet blieb. Erst der *europäische Diskurs* hat sich als so subversiv erwiesen, daß dieser Nukleus von einer im Laufe der Zeit größer oder kleiner werdenden Zahl von Ägyptern in Frage gestellt wurde und insgesamt zu einer Veränderung des Diskurses geführt hat, die nicht mehr rückgängig zu machen ist.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen schien es mir nun sinnvoll, bei der Abfassung der Arbeit zwei - eng miteinander verknüpfte - Ziele zu verfolgen:

Zum einen sollten die historischen Ursachen und Bedingungen der Herausbildung dieses nunmehr *modifizierten islamischen Diskurses* skizziert werden, wobei ich folgende Fragestellungen der Darstellung zugrunde gelegt habe:

1. Was ist unter dem *autochthonen islamischen Diskurs* zu verstehen und wie wurden in ihm Krisensituationen bewältigt?
2. Wann und wie wurde muslimischen Gelehrten und Intellektuellen in Ägypten der Westen als intellektuelle Größe so stark bewußt, daß einige von ihnen begannen, über westliche Denkmodelle zu rasonnieren?
3. Wie veränderte die Aufnahme des *europäischen Diskurses* den *autochthonen islamischen Diskurs*?

Darüberhinaus mußte das Oeuvre Muṣṭafā Maḥmūd vorgestellt und in die diskurstheoretische Analyse eingeordnet werden. Da Muṣṭafā Maḥmūd innerhalb vieler Genres literarisch tätig war, bot sich bei der Präsentation seiner Schriften eine Einteilung in Autobiographie, Korankommentar, religiös-politische Abhandlungen und literarisches Werk (Romane, Kurzgeschichten, Dramen) geradezu von selbst an. Hierbei ergab sich eine natürliche Zäsur aus seiner "Konversion" zum Islam Ende der 60er, Anfang der 70er Jahre, also etwa zeitgleich mit der Wende von der Nasserära zur Sadatzeit.

Das Werk Muṣṭafā Maḥmūd ist bisher nur sehr selektiv von der Forschung wahrgenommen worden. Die Rezeption konzentrierte sich hauptsächlich auf einige

wenige seiner literarischen Werke und auf die beiden populären Schriften *al-Qurʿān. Muḥāwala li-fahm ʿaṣrī* und *Riḥlatī min aš-šakk ilā l-īmān*.

Man kann also sagen, daß als zweites Ziel der Arbeit der Versuch unternommen wurde, das Gesamtwerk als Einheit vor dem Hintergrund des *modifizierten islamischen Diskurses* zu untersuchen. Die dabei zugrunde liegenden Fragestellungen waren:

1. Wie sieht das Gedankengebäude aus, das uns Muṣṭafā Maḥmūd mit seinen Schriften präsentieren will ?
2. Wo läßt sich das vermittelte Weltbild in die verschiedenen Formen des *modifizierten islamischen Diskurses* der 60er und 70er Jahre einordnen?
3. Wie ist dieses Weltbild im historischen Kontext der skizzierten Konfrontation und Modifizierung des *islamischen Diskurses* mit dem *europäischen Diskurs* zu verstehen?

Die Arbeit kann selbstverständlich die Wurzeln des intellektuellen Klimas in Ägypten zur Zeit Muṣṭafā Maḥmūds nur anreißen. Sie ist nicht länderübergreifend konzipiert, sondern methodologisch geistesgeschichtlich angelegt. Ich bin mir der Ambiguität eines solchen Ansatzes bewußt. Eine Darstellung intellektueller Strömungen kann immer nur einen verkürzten Gesellschaftsausschnitt zeigen, da sie die ökonomischen und soziologischen Hintergründe und Wechselwirkungen ausblendet. Auch müßten die schwer zu fassenden innen- und außenpolitischen Rückkoppelungen auf das ägyptische Geistesleben noch viel intensiver und ausführlicher untersucht werden. Es soll aber in der Arbeit auch kein Erklärungsmuster für die Entstehung der Re-Islamisierung oder das Erscheinen radikal-reformistischer Gruppierungen gegeben werden⁴, sondern es wird eine deskriptiv-synthetische Darstellung angestrebt.

Der Islam in den Medien

Seit einiger Zeit nimmt die Berichterstattung über Ereignisse in der islamische Welt in unseren Medien einen großen Raum ein. Meist wird jedoch nicht neutral über eine andere Region der Welt informiert, sondern es wurden selektiv Bilder

⁴ Verwiesen werden kann hier auf die grundlegenden Darstellungen zum Phänomen "politischer Islam" von Roy (1992), Enayat (1982), Dessouki (1982), Esposito (1991), Ayubi (1991) bzw. "radikaler oder militanter Islam" von Jansen (1979), Etienne (1987), Sivan (1985), Choueiri (1990) Lawrence (1989). Eine ausgezeichnet kommentierte Bibliographie findet sich bei Haddad/Voll/Esposito (1991).

von Betenden, verschleierten Frauen, drastischen Bestrafungen, bärtigen Männern oder fanatisierten Menschenmengen gezeigt. In den gesprochenen oder in den Zeitungen publizierten Kommentaren ist dabei zu allererst von "Fundamentalismus", "Gottesstaat", "Heiligem Krieg" oder "Islamischem Recht" die Rede.⁵

Die westliche Öffentlichkeit insgesamt, aber vor allem das Individuum fühlt sich in seinem Seinsverständnis bedroht und reagiert pauschal mit Ablehnung und Aggressivität gegenüber den als so andersartig empfundenen und vermittelten Muslimen und ihrer Welt. Das eigene Wertesystem, das seit geraumer Zeit auch aus eigenen Reihen stark kritisiert wird, scheint verteidigt werden zu müssen, insbesondere nach dem beinahe gleichzeitig erfolgten Zusammenbruch des Ost-Blocks und dem Ausbruch des Golfkrieges 1990/91.

Fungierte seit dem 2. Weltkrieg auch für den einzelnen der Ost-West-Gegensatz als allgemeiner Ordnungsrahmen, an dem man seine politische Weltsicht orientieren konnte, entstand nach dessen Wegfall ein Wertevakuum, welches neue Inhalte zu suchen begann. Die für jegliches, sei es nun politisches oder individuelles, Handeln notwendige "Vorstellung vom Bestehen einer legitimen Ordnung"⁶ fand ihren Ausdruck in dem Versuch des damaligen amerikanischen Präsidenten George Bush, eine "neue Weltordnung" zu verkünden, deren Führungsrolle die Vereinigten Staaten übernehmen müßten, da lediglich sie "über die moralische Standfestigkeit und die Mittel ihrer Durchsetzung" verfügten. Bush schloß seinen "Bericht zur Lage der Nation" bezeichnenderweise mit den Worten: "Wir wissen eines: Unsere Sache ist gerecht. Unsere Sache ist moralisch, und unsere Sache ist richtig."⁷ Daß diese Setzung einer neuen "Weltordnung" nach dem Kalten Krieg auf dem Höhepunkt des Golfkrieges proklamiert wurde, beschleunigte nur das Auffüllen des Wertevakuums mit anti-islamischen Inhalten. Es entstand somit sehr schnell ein neues Feindbild, welches - umso wirksamer - nicht erst neu geschaffen werden mußte: Zum einen war schon seit der Zeit der Entspannung Anfang der Siebziger Jahre eine allgemeine Islamisierung in der islamischen Welt beobachtet und der westlichen Öffentlichkeit vorgestellt worden, die ihren vermeintlichen

⁵ Zum Islambild der deutschen Medien s. Schulze (1991), Gerhard/Link (1992), Lueg (1993), Pinn (1995) und die Beiträge in dem Sammelband Klemm/Hörner (1993). Zur "Rezeption des 'Islamischen Fundamentalismus' in der westlichen Öffentlichkeit im Urteil der Forschung" s. Lücke (1993) und zum "Orient-Bild der deutschsprachigen Publizistik" Tibi (1971).

⁶ Weber (1980), S. 16.

⁷ Die gesamte am 29.1.1991 dem amerikanischen Volk verlesene Rede ist abgedruckt in Khalil/Metzger (1991), S. 261-264, hier S. 264.

Höhepunkt in der "fundamentalistischen" Iranischen Revolution 1979 hatte.⁸ Zum anderen konnte man auf Vorurteile und Diffamierungen zurückgreifen, die sich in dieser Form seit dem Ende des 18. Jahrhunderts durch den Prozeß der "Selbsterkennung okzidentaler Gesellschaften"⁹ herausgebildet hatte. Die Vorstellung eines kulturell einheitlichen Europas konnte nur gewonnen werden, indem man sich gegen etwas abgrenzte, was vermeintlich anders war. Besonders geeignet zum antithetischen Anderen war natürlich der Orient, dem gegenüber man schon seit Jahrhunderten seine Identität zu behaupten suchte.¹⁰ Dieses alte antagonistische Konstrukt Orient:Okzident¹¹ stieß nach dem Golfkrieg und der Auflösung der UdSSR und des Warschauer Paktes auf fruchtbaren Nährboden. Die Medien vermittelten den dankbaren Rezipienten das Bild eines irrationalen, fanatischen, religiös bestimmten, aggressiven, rückständigen - gar mittelalterlichen -, anti-westlichen, aber vor allem monolithischen Islams im scharfen Kontrast zum aufgeklärten, fortschrittlichen, rationalen, säkularistischen und toleranten Westen. Gerade diese monolithische Perzeption des Islams durch den Westen erweist sich für ein Verstehen der islamischen Welt als kaum zu bewältigende Hürde.

Durch das häufig in der Argumentation wiederkehrende - letzten Endes falsche - Schlagwort "Religion und Staat sind im Islam eine Einheit"¹² wird der Begriff Islam - wie Schulze schreibt - "zu einer übergeordneten Größe, die über Staat, Gesellschaft und Kultur steht und alles Weltwissen, alles Gesellschaftliche und alles Religiöse in sich aufnimmt"¹³. Mit dieser "alleserklärenden Konstante islamischer Gesellschaften", die sich in ihrer Gesamtheit bereits zur Zeit Muḥammads herausgebildet hätte und somit bestimmender Faktor der gesamten islamischen Geschichte gewesen sei, werden die eigenen Vorurteile bestätigt, die Abgrenzung gegenüber dem anderen legitimiert.¹⁴ Offenbar verbergen sich - so Schulze an anderer Stelle - hinter dieser Sicht Tendenzen aus dem deutschen Idea-

⁸ Auch die Forschung sieht in der Iranischen Revolution häufig den Höhepunkt des Phänomens. Vgl. z.B. Ayubi (1980), S. 480, Pipes (1980), S. 34-35, Haddad (1986), S. 143, Zubaida (1987), S. 27, Choueiri (1990), S. 9-10, Tehranian (1993), S. 366-367. So stieg auch die wissenschaftliche Literatur zu diesem Thema nach 1979 sprunghaft an. Vgl. dazu die Tabelle bei Lücke (1993), S. 30.

⁹ Schulze (1991), S. 253.

¹⁰ Vgl. ebda.

¹¹ Generell zum Verhältnis von Okzident zu Orient bis zum 20. Jahrhundert s. die Beiträge in dem Katalog zur Ausstellung "Europa und der Orient, 800-1900" [= Sievernich/Budde (1989)]. Dort findet man eine ausführliche Bibliographie (S. 887-912). Hingewiesen soll an dieser Stelle auch auf die grundlegenden Werke Daniel (1960), Daniel (1966), Daniel (1975), E. Rotter (1986), Hourani (1992) und Lewis (1993).

¹² So etwa in einem SPIEGEL-Artikel vom 1. Februar 1993, S. 108-109.

¹³ Ebda., S. 108.

¹⁴ Vgl. Schulze (1991), S. 252-253.

lismus oder dem geradezu deterministischen Gedankengut Durkheims, die allerdings bezeichnenderweise nur auf die islamische Welt angewandt werden.¹⁵ Für die Interpretation der westlichen Welt lehnt man natürlich solche Erklärungsmodelle als vollkommen antiquiert ab.

Diesem verzerrten Islambild, das die Geschichte geprägt hat und welches die westliche Öffentlichkeit nun durch die Medien wieder vermittelt bekommt, durch Information entgegenzuwirken, scheint das Anliegen einer immer größer werdenden Anzahl von Forschern und Wissenschaftlern zu werden. Dabei geht es ihnen - trotz mannigfaltiger Probleme sowie unterschiedlicher Ansätze und Ergebnisse - hauptsächlich um die Aufweichung des Klischees von "dem Islam" als monolithischer Einheit, dessen unwandelbares Dogma auf die gesamte islamische Geschichte und sämtliche muslimischen Gesellschaftsformen anwendbar sei.¹⁶

Wenn wir uns mit den geistigen Strömungen in der islamischen Welt beschäftigen wollen, sollte die erklärende Vermittlung der Selbstwahrnehmung der Beteiligten die Grundlage für weitere Gesamtinterpretationen sein. Diesem Impetus verpflichtet, versteht sich auch diese Arbeit als ein weiteres Steinchen jenes Mosaikes, welches - irgendwann vielleicht - ein getreueres Bild von dem komplexen, uns jedoch gar nicht so fernen, sozio-kulturellen Gefüge der islamischen Ländern erkennen lassen wird.

"Fundamentalismus" und andere Begriffe

Heute hat jeder, der sich mit der islamischen Welt befaßt, die Gewißheit, daß die Muslime mehr als noch in den 70er Jahren willens sind, bestimmten Aspekten des Islam wieder einen erhöhten Stellenwert in ihrem Denken und Handeln einzuräumen. Dies ist auf unterschiedlichste Weise motiviert und in verschiedensten Ausprägungen und Formen in der Alltagskultur der Menschen wiederzufinden.

Aus unserem logisch-rationalen Wissensverständnis heraus streben wir

¹⁵ "Es ist erstaunlich, wie antiquiert die Wahrnehmung des Islam hier anmutet. Zum einen ist sie noch immer von einer idealistischen Weltauffassung geprägt, die es erlaubt, eine historische Erscheinung wie den Islam zum außermenschlichen Geist zu erklären, dem das Individuum unterworfen ist. Das Subjekt der islamischen Geschichte ist folglich nichts anderes als der Islam selbst. Zum anderen wirken positivistische Lehren etwa Emile Durkheims nach, die im Islam vor allem ein außermenschliches, objektives und zwingendes System zu erkennen glauben, dem die Muslime auf Gedeih und Verderb unterworfen sind." Schulze (1992), S. 100.

¹⁶ So z.B. Kramer (1980), S. 78, Dessouki (1982), S. VII, Ibrahim (1982), S. 75, Piscatori (1987), S. 9, Tibi (1985), S. 170, Kupferschmidt (1987), S. 403, Ghaussy (1989), S. 83, Waardenburg (1989), S. 50.

zwecks besseren Verständnisses und hypothetischer Einordnung nach einer Erklärung und Benennung dieses Phänomens. Leider hat dies sowohl in den Medien, aber auch in der Forschung zu einer unendlichen Fülle von gegeneinander nicht klar abgegrenzten Begriffen geführt. So ist der gängigste Terminus für diese Erscheinung *Fundamentalismus* (bzw. sein französisches Pendant *intégrisme*)¹⁷. Gegen die Übernahme dieser ursprünglich aus dem amerikanischen Protestantismus bzw. dem Umkreis einer katholischen Bewegung zu Anfang dieses Jahrhunderts stammenden Begriffe¹⁸ haben einige Wissenschaftler vehement Einspruch erhoben.¹⁹ Neben einer vermeintlich be- oder sogar abwertenden²⁰ und mit "Zurückgebliebenheit" verbundenen Konnotation²¹ wird vor allem der in Presse, Funk und Fernsehen gerne mit ihm einhergehende Slogan vom "Islam auf dem Vormarsch" als verzerrend gesehen²². Darüber hinaus erfaßt dieser Terminus zu meist nur die radikalen Bewegungen und ignoriert gemäßigte oder gegenläufige, sich aber dennoch gegen westliche Modelle abgrenzende Tendenzen. Am geeignetsten scheint die Benutzung dieses Begriffes bei komparativen, einen Kulturraum überschreitenden Ansätzen zu sein: So vergleicht z.B. Martin Riesebrodt die Bewegung, die letztlich 1979 zur "Iranischen Revolution" geführt hat, mit ähnlich konzipierten amerikanischen protestantischen Strömungen²³, und Gilles Kepel lokalisiert *fundamentalistische* Phänomene im Christentum, Judentum und Islam²⁴. Das jüngst von der *American Academy of Arts and Science* durchgeführte *Fundamentalism Project* dehnt diesen Ansatz auf in der ganzen Welt gegenwärtig ähnlich zu beobachtende Erscheinungen dieser Art aus.²⁵

Neben diesem - wenn sinnvoll verwandt - die Welt des Islam *qua definitio-nem* überschreitenden und nur eine konkrete Erscheinungsform der Gesamterscheinung treffenden Begriff *Fundamentalismus* finden wir als synonyme Bezeichnungen des islamischen Phänomens - um nur einige zu nennen - Islamismus, Revivalismus, islamische Bewegung, islamische Bewegungen, Islamisierung bzw. Re-

¹⁷ Vgl. Kepel (1985), S. 223-224.

¹⁸ S. z.B. die Brockhausartikel "Fundamentalismus" in der Brockhaus-Enzyklopädie (1986ff.), Bd. 8 (1989): Fru-Gos, S. 33 bzw. "Integralismus", Band 10 (1989): Herr-Is, S. 549.

¹⁹ So z.B. Schulze (1985), S. 60, Jansen (1986), S. 133-134, Haddad (1987), S. 235-236 oder Ghaussy (1989), S. 100.

²⁰ Vgl. z.B. Reissner (1988), S. 441.

²¹ Vgl. z.B. Ayubi (1980), S. 487.

²² So z.B. Halm (1993), S. 211-214.

²³ Vgl. Riesebrodt (1990).

²⁴ Vgl. Kepel (1991). Ein ähnlicher Ansatz findet sich bei Antoun/Hegland (1987).

²⁵ Seit 1991 sind vier der auf sechs angelegten, von Marty und Appleby herausgegebenen Bände erschienen [Marty/Appleby (1992), Marty/Appleby (1993), Marty/Appleby (1993a) und Marty/Appleby (1994)]. Ähnliche Ansätze haben auch Lawrence (1989), Meyer (1989) und Meyer (1989a).

Islamisierung, Traditionalisierung, Retraditionalisierung, Vitalisierung bzw. Revitalisierung, Erwachen bzw. Wiedererwachen, Wiedergeburt oder Erneuerung des Islam. Die Frage einer genauen Terminologie wird weiter erschwert durch die Tatsache, daß darüber hinaus auch einzelne politisch-gesellschaftliche Strömungen ("politischer Islam") unterschiedlich benannt werden: Integrationismus, Isolationismus, Traditionalismus, Traditionismus, Reformismus, Nativismus, Aktivismus, Nationalitarismus, Populismus, Konservatismus, Modernismus, Puritanismus, Skriptualismus, Mahdismus, wobei fast alle Termini in der Literatur auch mit den Vorsilben Neo- oder Re- vorkommen. Darüber hinaus existieren ebenso arabische Eigenbezeichnungen wie z.B. *uṣūliya* (deren Träger sich *aṣḥāb al-ḥadīth*, *islāmīyūn*, *mutadayyinūn* oder kurz *aṣ-ṣabāb* nennen), *salafiya*, *al-yaqza al-islamīya*, *iḥyā' ad-dīn*, *taḥarruk* oder *at-tayyār al-islāmī*.

Im ersten Teil dieser Arbeit soll es daher vor allem um den Versuch gehen, die verschiedenen historisch entstandenen Strömungen zu kategorisieren. Solche Modelle sind natürlich nicht ganz frei von einer gewissen Statik, doch scheint es mir dringend geboten, die unzähligen Einzeluntersuchungen über verschiedene intellektuelle Tendenzen in der islamischen Welt einmal zusammenfassend darzustellen. Ansätze für eine solche Kategorisierung gibt es zwar bereits²⁶, doch fehlt es bisher an einer ausführlicheren Präsentation. Diese Arbeit beschränkt sich auf eine räumliche Einheit, nämlich Ägypten, da zum einen bei der Darstellung der Entstehung und Entwicklung des *modifizierten islamischen Diskurses* in Ägypten auf die meisten Vorarbeiten zurückgegriffen werden konnte und zum anderen der vorzustellende und einzuordnende Autor, Muṣṭafā Maḥmūd, aus diesem Land stammt.

Für das Gesamtphänomen, d.h. die Rückbesinnung auf eigenkulturelle Konzepte bzw. das Bedürfnis nach einem "Rückhalt im Eigenen"²⁷ in Abgrenzung zur westlichen Kultur, soll der anthropologische Begriff *Nativismus* verwendet werden.²⁸ Fungiert der Islam als Symbolrahmen dieses *Nativismus*, kann man von einem *islamischen Nativismus* reden.²⁹

²⁶ So z.B. Rahman (1970), (1979) und (1981), Humphreys (1979), Voll (1979), (1982) und (1982a), S. 29-31, Dessouki (1981a), Haddad (1982), S. 7-23, Steppat (1983), Shepard (1987), Imāra (1990) oder Esposito (1991), S. 216-218.

²⁷ Steppat (1983), S. 24.

²⁸ Den Begriff *Nativismus* benutzen z.B. Kandil (1983a), S. 11ff., Tibi (1985), S. 75, Dekmejian (1985), S. 3, Khalid (1985), S. 12f. oder Arjomand (1983), S. 23. *Nativismus* ist fast gleichbedeutend mit den von Schulze und Kupferschmidt benutzten Bezeichnungen *Traditionalisierung* bzw. *Retraditionalisierung*. Vgl. Schulze (1985), S. 71 und Kupferschmidt (1982), S. 22. Eine allgemeinere, kulturübergreifende Definition des Begriffes *Nativismus* findet man etwa bei Mühlmann (1964).

²⁹ Entspricht Schulze (1985), S. 71, der *Islamisierung* gebraucht.

Innerhalb dieses *islamischen Nativismus* lassen sich verschiedene, historisch gewachsene Strömungen und Tendenzen ausmachen, auf die im einzelnen im Laufe des historisch deskriptiven Teils der Arbeit noch näher eingegangen werden wird. Allein, es soll schon an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, daß dem Begriff *radikale Reformisten* der Vorzug vor der Bezeichnung *Fundamentalisten* gegeben wird. Darunter subsumiere ich in Anlehnung an den Kategorisierungsversuch Fritz Steppats³⁰ die verschiedenen Gruppen von Muslimen, die neuerdings die Errichtung eines "Islamischen Ordnungssystems" (*niẓām islāmī*) und den gewaltsamen Sturz der jeweiligen islamischen Regierung, die sie für die gegenwärtige Misere der Muslime verantwortlich machen, fordern. Sie wollen keine Bewahrung althergebrachter Traditionen, sondern im Gegenteil eine revolutionäre Umgestaltung der Gesellschaft, hin zu dem imaginären Ur-Islam Muḥammads. Sie streben die Durchsetzung ihrer Ziele mit radikalen, militanten Mitteln an, wobei letztere durchaus mit modernen technologischen Mitteln und Bildungsinhalten vereinbar sind. Durch die Verheißung von sozialen und gesellschaftlichen Veränderungen zugunsten ärmerer oder unterprivilegierter Schichten ist es einigen Gruppierungen gelungen, in einzelnen islamischen Ländern zu politisch bedeutsamen Kräften zu werden.

³⁰ Vgl. Steppat (1983), S. 24-25. Steppat selbst nennt sie *Fundamentalisten*.

1. Der weitere Rahmen: Entstehung und Krisenbewältigung des *autochthonen islamischen Diskurses* bis zum Ende des 19. Jahrhunderts.

In diesem ersten Kapitel soll zuerst vor dem Hintergrund der islamischen Herrschaftstheorie kurz die Entstehung des *autochthonen islamischen Diskurses* skizziert und am Beispiel der Unvereinbarkeit säkularer Herrschaft und religiösem Ideal gezeigt werden, wie man vor dem Einbruch des Westens innerhalb dieses *autochthonen islamischen Diskurses* auf Krisen der Herrschaftslegitimation reagiert hat. Dabei geht es hauptsächlich um das Problem der rechtmäßigen Herrschaft nach Muḥammad, d.h. um die in der Praxis angewandten Lösungen zur Bewältigung des "Grundkonflikts aller Offenbarungsreligionen"¹, nämlich der Dichotomie von Glauben und Geschichte. Die Beschreibung dieses Konfliktes impliziert das Thema der "Einheit von Staat und Religion", die in den westlichen Medien immer wieder als signifikantes Grundmerkmal aller muslimischen Gesellschaften herausgestellt wird. Nachdem es den Muslimen in der Rückschau nicht gelungen ist, die existentielle Herausforderung durch den *europäischen Diskurs* innerhalb des *autochthonen islamischen Diskurses* zu bewältigen, rückt in unserer Betrachtung nach der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert dann die Frage in den Vordergrund, wann die geistige Auseinandersetzung mit dem Westen einsetzte, die letzten Endes zu einer unumkehrbaren Modifizierung des *autochthonen islamischen Diskurses* geführt hat.

Als 1258 Bagdad, der Sitz des abbasidischen Kalifen al-Mustaʿṣim bi-llāh (reg. 1242-1258), von den Mongolen unter Führung Hülāgüs eingenommen, geplündert und der Kalif getötet worden war², empfanden die Muslime dieses Ereignis als eine Katastrophe. Der Mamlukenherrscher Baybars (reg. 1260-1277) huldigte zwar drei Jahre später einem Abbasiden mit dem Thronnamen al-Ḥākīm bi-amrillāh (reg. 1261-1302)³, doch geschah dies aus rein machtpolitischen Erwägungen. Die Zeitgenossen konnten nicht darüber hinweggetäuscht werden, daß das Ende des Bagdader Kalifats die bestehenden religiös-politischen Ordnungsvorstellungen grundlegend verändert und einige schon vorher erkennbare Entwicklungen beschleunigt hatte. Unmittelbar nachdem er al-Ḥākīm bzw. vorher al-Mustanṣir ge-

¹ Schulze (1994), S. 14.

² S. zur Quellenlage, Eroberung sowie Vorgeschichte jetzt auch Heidemann (1994), S. 1-69.

³ Nach dem kurzen Zwischenspiel des im Juni 1261 Jahre in Kairo eingetroffenen al-Mustanṣir bi-llāh, eines angeblichen Enkels des Kalifen an-Nāṣirs (reg. 1180-1225), der bei der durch Baybars initiierten Rückeroberung Bagdads in November/Dezember 1261 ums Leben kam. Vgl. Hartmann (1950), Irwin (1986), S. 43 und Heidemann (1994), S. 92-107 und S. 145-157. S. zu al-Ḥākīm ebda., S. 71-89 und S. 131-194.

huldigt hatte, ließ sich Baybars von diesen offiziell als Sultan einsetzen. Al-Ḥākīm wurde sofort nach seiner Ankunft in Kairo in einem Turm auf der Zitadelle unter Hausarrest gestellt. Der Kalif hatte ein für allemal jegliche Macht verloren; er diente forthin nur noch dazu, den verschiedenen Mamlukensultanen zu einer Art Scheinlegitimität zu verhelfen⁴. Das schon mit Beginn der islamischen Geschichte einsetzende und die muslimische Geistesgeschichte zu großen Teilen prägende Spannungsverhältnis zwischen religiösen Ordnungsvorstellungen einerseits und politischen Realitäten andererseits hatte sich merklich verschoben. Trotzdem bedeutete der Mongoleneinfall und der Sturz Bagdads keinen grundlegenden Bruch innerhalb islamischer Herrschaftslegitimation. Schon vorher hatte man angesichts des Zerfalls des Kalifats in unabhängige Herrschaftsverbände innerhalb des *autochthonen islamischen Diskurses* theoretische Grundlagen zur Bewältigung der Legitimationskrise geschaffen, auf denen dann nach 1258 aufgebaut werden konnte. Diese Krise wurden somit im Rahmen der Auslegungsmöglichkeiten von Theologie und Recht theoretisch bewältigt. Man suchte und fand Lösungen innerhalb des *autochthonen islamischen Diskurses*, zumal die Gefahr von Völkern kam, die nach kurzer Zeit den Islam angenommen hatten und selbst Teil der islamischen Gemeinschaft (*umma*) geworden waren.

I. Die Entstehung des *autochthonen islamischen Diskurses*

Nachdem sich Muḥammad im Jahre 622 gezwungen sah, Mekka zu verlassen und nach Yaṭrib bzw. Medina zu gehen, da er in den Augen der Mekkaner eine Gefahr für den Stammesverband darstellte, gelang es ihm, in seiner neuen Heimatstadt einigend zu wirken. In der sogenannten "Gemeindeordnung von Medina" wurde ein neuer Herrschaftsverband begründet, dessen Führung der "Gesandte Gottes" übernahm.⁵ Diese neue Ordnung implizierte die Unterwerfung unter die von dem Propheten Muḥammad vermittelten Offenbarungsinhalte. So bedeutete Mitglied-

⁴ Erst 1291 wurde al-Ḥākīm von al-Aṣraf Ḥalīl (reg. 1290-1293) aus dem Turm der Zitadelle befreit, um ihn zum *ḡihād* gegen die Mongolen aufrufen zu lassen. Vgl. ebda., S. 202. Zum abbasidischen Kalifat in Kairo allgemein s. Schimmel (1942), Garcin (1967), Chapoutot-Remadi (1972), S. 11-23 und Holt (1984). Interessant sind in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen von Dorothea Krawulsky, die beschreibt, wie die Mongolen in Iran diese Veränderung islamischer Herrschaftslegitimation ausnutzten und "ältere, vom Islam und seinem Einheitsdogma überdeckte Strukturen" wiederbelebten. Krawulsky (1989), S. 113-130, hier S. 113.

⁵ Vgl. Serjeant (1964) bzw. Serjeant (1978).

schaft in dieser "auch weiterhin tribal strukturierten *umma*"⁶ jedoch vor allem Loyalität gegenüber dem Führer der Gemeinschaft, der seine Autorität seiner religiösen Position - eben der des Propheten - verdankte. Da die gottgewollte Ordnung vollkommen und allumfassend offenbart worden und keine Trennung in einen religiösen und einen weltlichen Bereich vorgesehen war, hatte sich der Prophet zeit seines Lebens nicht über eine mögliche Nachfolgeregelung geäußert. So entstand nach seinem Tode, als die neue Ordnung wieder zu zerfallen drohte, das Problem, ob und wie die islamische Gemeinde als Verband nach außen auftreten bzw. wer sie nach innen führen sollte. Die angesehensten Muslime bestimmten Abū Bakr zum Nachfolger des Prophetens [*ḥalīfat rasūl Allāh*]⁷. Allerdings begannen sich bereits in dieser Zeit zwei Grundprobleme islamischer Geschichte abzuzeichnen: Zum einen begann "die innermuslimische Diskussion darüber, welcher Personenkreis, und innerhalb dieses, welches konkrete muslimische Individuum zur Repräsentation der *umma* legitimiert sei"⁸, zum anderen, wie die faktische Herrschaftsausübung mit ihren profanen Kämpfen um Macht in einer religiös definierten *umma* auszusehen hatte, in der theoretisch zumindest anfangs "eine 'weltliche' Obrigkeit 'sui generis' nicht vorgesehen"⁹ war, und die in zunehmendem Maße mit dem Paradox eines universalistischen Anspruchs einerseits und lokaler, unkontrollierbarer Machtausübung andererseits zu kämpfen hatte.

Albrecht Noth hat darauf hingewiesen¹⁰, wie der anfängliche *sābiqa*-Gedanke, d.h. also die "Frage nach (früheren) Verdiensten um die Unterstützung und Durchsetzung des neuen Glaubens", schon bei der Wahl 'Uṣmāns und 'Alīs umstrittenen *nasab*-Überlegungen, d.h. dem "genealogisch-tribale[n] Prinzip [...] hier orientiert an der tribalen Zugehörigkeit des Qurayšiten Muḥammads", weichen mußte und schließlich in die Machtergreifung der Umayyaden mündete. Daß schon dies eine islamisch nicht legitimierte Usurpation war, zeigt nicht nur die Inkonsistenz der innerumayyadischen Kalifenfolge, sondern vielmehr die argumentativ islamisch begründeten Oppositionsbewegungen der Schia, der Ḥārīḡiten oder des Gegenkalifates des 'Abd Allāh Ibn az-Zubayr (684-692). Die Umayyadenherr-

⁶ Noth (1987), S. 36. S. dazu auch El-Tigani Humodi (1973).

⁷ Zur Geschichte des Kalifats s. Arnold (1924), Bartol'd (1966) und Becker (1916). Zur Frühgeschichte s. Tyan (1954-56) und Rotter (1982), passim. Die Frage, ob der Titel *ḥalīfat rasūl Allāh* von den ersten Kalifen tatsächlich angenommen worden ist, ist seit Patricia Crone/Martin Hinds Studie *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam* umstritten. S. Crone/Hinds (1986), S. 4-25. Zum koranischen Kalifatsbegriff s. Paret (1970) sowie Watt (1968), S. 32-36.

⁸ Noth (1987), S. 74.

⁹ Ebda.

¹⁰ Vgl. ebda, S. 75-80.

scher, die sich genauso wie später einige der Abbasiden als "Stellvertreter Gottes auf Erden" (*ḥalīfat Allāh*) titulieren ließen¹¹, wurden zunächst von den sie unterstützenden Gruppierungen innerhalb der islamischen *umma* als Herrscher angesehen, die religiöse und weltliche Autorität in einer Person verkörpern sollten. Mit dem immer stärker werdenden Einfluß der islamischen Gelehrten, die im Zuge der "allgemeinen religiösen Bewegung"¹² des ausgehenden 7. und beginnenden 8. Jahrhunderts anfangen, viel Kraft und Zeit auf die Erörterung religiöser Fragen zu verwenden, wobei im Zentrum ihrer Überlegungen gerade die politisch so wichtige Frage nach der rechtmäßigen Nachfolge des Propheten stand, verloren die Kalifen immer mehr an Macht und Ansehen. Schließlich schlug der Versuch der Umayyaden, ihren Herrschaftsanspruch durch ihre qurayšitisch-nordarabische Abstammung zu legitimieren, fehl. Um 700 ging von Ḥurāsān die Gegenbewegung der Hāšimiten aus, die einen Kalifen aus der Sippe des Propheten (*banū Hāšim*) forderten. Sie faßten so den für die Befähigung zum Kalifenamt geforderten *nasab* sehr eng, um damit die Eigenlegitimation der Umayyaden zu untergraben. Gleichzeitig übte dieses neue Legitimationsprinzip auch auf die Schiiten eine so große Anziehungskraft aus, daß sie zumindest eine Zeit lang die Hāšimīya unterstützten. Es gelang ihnen, die Umayyadenherrschaft zu beenden. Unter den nun an die Macht gekommenen Abbasiden wurden die Umayyaden verfolgt und fast vollständig umgebracht. Die Idee des Kalifats, die in der Offenbarung nicht angelegt war, wurde immer mehr zum Legitimationssymbol, durch das innerhalb der *umma* nach Macht strebende und um die Herrschaft kämpfende Parteien ihren Herrschaftsanspruch religiös untermauerten.

Neben der Frage nach der dynastisch-genealogischen Legitimation islamischer Herrschaft ergab sich aus dem postulierten Gesamtheitsanspruch der Offenbarung ein weiteres Problem: Auf der einen Seite war es theoretisch undenkbar, daß neben dem "Komplex von göttlich/prophetischen Lebens-Regulativen"¹³, an die sich jeder Kalif gebunden fühlte, eine unabhängige Gesetzgebung formuliert wurde, auf der anderen Seite reichten die Offenbarungen, nunmehr in Form des Korans gesammelt, keinesfalls aus, um als Gesetzbuch zu fungieren. Der mit einer erstaunlichen Dynamik expandierende Herrschaftsraum der muslimischen *umma* mußte jedoch in irgendeiner Form beherrscht, d.h. verwaltet werden. Da man den inneren Drang spürte, die Herrschaftspraxis entlang religiöser Leitlinien zu be-

¹¹ S. dazu Watt (1971) und Crone/Hinds (1986), S. 24-42.

¹² "Mit dem Begriff sind alle religiös gesinnten Menschen der Umayyadenzeit gemeint, auf welcher Seite auch immer ihre politischen Sympathien lagen." Watt/Marmura (1985), S. 57.

¹³ Noth (1987), S. 80.

treiben, versuchte man zwar schon früh, sich am Koran und an dem Vorbild des Propheten zu orientieren¹⁴, übernahm jedoch vielerorts vorherrschendes Gewohnheitsrecht, d.h. vorislamischen *usus* und/oder islamische Praktiken mit lokal vollkommen unterschiedlicher Ausprägung. Genauso griff man auf bestehendes byzantinisches oder sassanidisches Recht zurück, wobei aber im Laufe der Zeit immer mehr überprüft wurde, ob all diese Rechtsformen tatsächlich mit den islamischen Normen vereinbar waren. Während der Umayyadenzeit bildeten darüber hinaus, so Noth, "vertragliche Abmachungen mit den sich unterwerfenden Nicht-Muslimen im Laufe der *futūḥ*, die sich zwar als solche auf den Koran und prophetisches Vorbild berufen konnten, inhaltlich aber vielfach neues Recht schufen" sowie die "situationsbedingten Anordnungen der Kalifen und ihrer Statthalter in den Bereichen der Verwaltung und der alltäglichen Rechtspflege"¹⁵ nicht zu unterschätzende Rechtsquellen. Überall entstand eine regional mehr oder minder unterschiedliche *living tradition*¹⁶.

Allgemein herrschte so zu Beginn der Herrschaft der Abbasiden - wie wir u.a. den Schriften Ibn al-Muqaffa's (gest. 756) und Abū Yūsufs (gest. 798) entnehmen können, die beide auf unterschiedliche Weise Macht und Autorität des Kalifen neu zu bestimmen suchten¹⁷ - noch immer eine große Rechtsunsicherheit.¹⁸ Obwohl eine zunehmende Rationalisierung und Bürokratisierung des Machtapparates, bei dem "bis in die unteren Ränge hinab ein Neuanfang gewagt wurde"¹⁹, stattfand und das *nasab*-Prinzip keine Geltung mehr hatte, kam es zu keiner wirklichen Konsolidierung der abbasidischen Herrschaft. Es gelang verschiedenen "Familien" wie den Barmakiden²⁰, sich in dem neu entstandenen Administrationsgefüge Herrschaftspositionen zu sichern. Diese Gruppen führten einerseits erbitterte Machtkämpfe, andererseits gelang es ihnen, den Kalifen in zunehmendem Maße von seinen Untergebenen zu isolieren.²¹

¹⁴ Vgl. dazu im Anschluß an Sezgin (1956) neuerdings Motzki (1991), S. 256-264.

¹⁵ Noth (1987), S. 82.

¹⁶ So der Begriff von Schacht in seinen Werken Schacht (1950) und Schacht (1964). S. dazu auch die Kritik von Motzki (1991), S. 263.

¹⁷ Hier spiegeln sich die konträren Positionen der Zeit wieder: In seiner an al-Manšūr (reg. 754-775) gerichteten *Risālat aṣ-ṣaḥāba* rät Ibn al-Muqaffa' dem Kalifen eine freie Auslegung, Vereinheitlichung und Kodifizierung der *šarī'a* an, wohingegen Abū Yūsuf in seinem für Hārūn ar-Rašīd (reg. 786-809) verfaßten *K. al-ḥarāğ* dem Kalifen gemahnt, sich ausnahmslos an die *sunna* zu halten. Vgl. Ibn al-Muqaffa', *Risālat aṣ-ṣaḥāba*, S. 126-127 und Abū Yūsuf, *K. al-ḥarāğ*, S. 5.

¹⁸ Vgl. Nagel (1987), S. 117.

¹⁹ Ebda, S. 115.

²⁰ Vgl. zu den Barmakiden Sourdel (1959-60), Bd. 1, S. 127-183.

²¹ Vgl. Nagel (1981), Bd. 1, S. 152-153.

Im Mittelpunkt der zur Zeit der beginnenden Abbasidenherrschaft zwischen der *šī'at* 'Alī und den Traditionariern geführten Diskussionen stand die für die Idee des Kalifats entscheidende Frage, ob der Kalif uneingeschränkte Autorität hätte oder ob er sich der *šarī'a* bzw. ihrer Auslegung durch die *fuqahā'* beugen müsse. Es ging letztlich um die Macht, die, je nach Beantwortung, entweder in den Händen der 'ulamā' oder der Verwaltungsbeamten (*kuttāb*) liegen würde.²² Das 9. Jahrhundert war daher geprägt von heftigen intellektuellen Auseinandersetzungen um die Frage der Auslegungsbefugnis des islamischen Rechts. Mit dem "Ohne (nach dem) Wie (zu fragen)" (*bi-lā kayfa*) der Ḥanbaliten²³, d.h. der Anhänger Aḥmad b. Ḥanbals (gest. 855), einerseits und der spekulativen Philosophie (*kalām*) der z.T. auch *mu'tazila* genannten Kontroverstheologen²⁴ (*mutakallimūn*) andererseits standen sich bald zwei unversöhnliche Sichtweisen gegenüber. Erst allmählich begann sich mit al-Aš'arī (gest. 936), al-Māturīdī (gest. 944) und schließlich al-Bāqillānī (gest. 1013), eine - hier nun als *autochthoner islamischer Diskurs* bezeichnete - Kompromißlösung herauszukristallisieren. Diese später *Aš'arīya* genannte Strömung hat dann in den nachfolgenden Jahrhunderten "zweifelloos den stärksten Einfluß ausgeübt"²⁵, jedoch behielt auch der Ḥanbalismus seine Bedeutung und Akzeptanz innerhalb des *autochthonen islamischen Diskurses* bei.²⁶

Da die Theologie jedoch zu keiner Zeit die "Königin der Wissenschaft" gewesen ist, wurden die Hauptrichtungen islamischer Theologie in der Folgezeit von den Rechtsschulen verwaltet, die etwa gleichzeitig - letztlich durch aš-Šāfi'īs (gest. 820) *Risāla* initiiert - ihre "formative Periode"²⁷ um 950 abgeschlossen hatten. Die so abschließend normierte und als überzeitlich gültig feststehende *sunna* war (genauso wie letztlich die *šarī'a* auch) prinzipiell natürlich niemals an leibhaftige Herrscher gebunden. Ihre Sammlung, Auswahl und Interpretation obliege allein den Gelehrten ('ulamā') und niemals den Machthabern. Diese seien in ihrer Machtausübung theoretisch immer an die "Sachwalter der Sunna" gebunden. Es existierten so innerhalb des *autochthonen islamischen Diskurses* zwei theoretisch

²² Endreß (1991), S. 61.

²³ "Aus der Tatsache, daß intelligent konstruierte menschliche Kunstwerke ein Wissen ihres Urhebers voraussetzen, schließt al-Aš'arī z.B. auf eine ähnliche Beziehung zwischen der Welt und dem Wissen Gottes. Für die Ḥanbaliten ist dieses Verfahren *tašbīh*, 'Anthropomorphismus'. (Die gegen sie selbst vorgebrachten Beschuldigung von *tašbīh* weisen sie mit der Behauptung zurück, die anthropomorphischen Begriffe im Koran seien *bi-lā kayf* zu verstehen)." Watt/Marmura (1985), S. 294.

²⁴ So van Ess in seinem auf sechs Bände angelegten *magnum opus* van Ess (1991ff.). Zur Entstehung der Kontroverstheologie s. Bd. 1, S. 152-153.

²⁵ Van Ess (1966), S. 27.

²⁶ Vgl. Watt/Marmura (1985), S. 427-449.

²⁷ Ebda, S. 318.

voneinander geschiedene Herrschaftssphären: Auf der einen Seite standen die Herrscher selbst, die für die Durchsetzung der göttlichen Prinzipien Sorge tragen sollten, und auf der anderen Seite die *'ulamā'*, die allein die Befähigung ihrer Auslegung hatten.²⁸

II. Krisenbewältigung im Rahmen des autochthonen islamischen Diskurses

Die eben skizzierte orthodoxe Auffassung von Herrschaft in Bezug auf die Kalifen war innerhalb des *autochthonen islamischen Diskurses* bis zum Beginn des 11. Jahrhunderts theoretisch ausformuliert und für bindend erklärt worden. Es hatten sich aber inzwischen politische Krisen vollzogen, die ein neues, den Realitäten angepaßtes Herrschaftskonzept notwendig machten. Die Kalifen sahen sich in zunehmenden Maße mit einem realen Machtverlust konfrontiert: Im Zentrum selbst gerieten sie immer stärker ins politische Abseits. Der Kalif al-Mu'taṣim hatte ab 835 eine neue Hauptstadt, Samarra, erbauen lassen, in die er sich mit seinen türkischen Prätorianergarden²⁹ zurückzog. Die Offiziere dieser Söldnertruppen gewannen immer mehr an Einfluß³⁰, wodurch latent bereits vorhandene Zentrifugalkräfte innerhalb der islamischen Herrschaftsraumes ihre Chance bekamen, sich von der Zentralmacht loszulösen, um eigenständig und ungebunden Herrschaft auszuüben. Innerhalb kürzester Zeit konnten in Ḥurāsān die Ṭāhiriden (821-873), in Transoxanien die Sāmāniden (819-1005), in Sīstān die Ṣaffāriden (ab 867), in Ägypten die Ṭulūniden (868-905), anschließend die Iḥṣīdiden (935-969) und vor allem in Nordafrika die schiitischen Fāṭimiden (seit 969 auch am Nil) eigenständige Dynastien etablieren.³¹ Hinzu kam ein wirtschaftlicher Rückgang, eng verbunden mit einer Zerüttung der Staatsfinanzen und der daraus resultierenden neuen Praxis der Zuteilung von Land (*iqṭā'*) an die Offiziere der Söldnertruppen, die dadurch auch zu mächtigen Grundherren wurden.³² Das Ende aller faktischen Macht der Kalifen bedeutete dann die Einnahme Bagdads durch die aus Daylam stammenden Būyiden im Jahre 945.³³ Die Kalifen wurden zu Marionetten in den Händen der jeweiligen,

²⁸ Vgl. Nagel (1981), Bd. 1, S. 305.

²⁹ S. zur Entwicklung des typisch muslimischen Phänomens der "slave soldiers" neben dem schon genannten Buch von Crone [Crone (1980)] vor allem Pipes (1981).

³⁰ S. zu diesen Söldnertruppen Forstner (1968), Forstner (1976) sowie Töllner (1971).

³¹ Vgl. neben den einzelnen EI-Artikeln und der darin aufgeführten Literatur zur politischen Geschichte des 9.-11. Jahrhundert allgemein Cahen (1968), S. 224-268 sowie für den Osten: Frye (1975) bzw. Boyle (1968).

³² Vgl. Cahen (1953), S. 28-38 und Lambton (1965), S. 361-369.

³³ Zu den Būyiden s. grundlegend Busse (1969).

von Šīrāz aus herrschenden Būyidenherrscher, die sich "Oberbefehlshaber" (*amīr al-umarāʿ*) nannten. Sie, die Schiiten waren, ließen das Kalifat bestehen, um ihrer Herrschaft nach außen hin mehr Legitimität zu verleihen. Der Kalif mußte jedoch zusammen mit großen *iqṭāʿ*'s Herrscherfunktionen wie Verwaltung, Polizeiaufsicht, Münzrecht, aber vor allem auch die Rechtsprechung an die einzelnen *iqṭāʿ*-Inhaber (*muqṭaʿ*'s) abgeben.

Das Ende der Būyidenherrschaft um das Jahr 1000 ging einher mit dem Machtverfall der Sāmāniden in Ḥurāsān. Dort hatte sich eine neue Dynastie, die der türkischen Ġaznawiden, bilden können, die sich im nachhinein offiziell vom Kalifen in Bagdad bestätigen ließen. Die Ġaznawiden fühlten sich als Sachwalter des 1017 von den Kalifen al-Qādir (reg. 991-1031) und al-Qāʿim (reg. 1031-1075) zur einzig zulässigen Glaubensform erklärten Sunnitentums. Beide Kalifen bemühten sich letztlich auch aus anti-schiitischen, d.h. gegen die Būyiden, vor allem jedoch gegen die schiitisch-fatimidischen Propagandisten gerichteten, politischen Erwägungen heraus, die traditionalistische Richtung zu stärken.³⁴ So begünstigte ihre traditionalistische Politik den Sturz der Būyiden und den Aufstieg der Nachfolger der Ġaznawiden, nämlich der aus Innerasien stammenden türkischen Seldschuken. Diese nahmen 1055 Bagdad ein und traten als Beschützer der *sunna* und ihres Oberhauptes, des Kalifen, auf. Für diese Türken, die erst einige Jahrzehnte zuvor zum Islam übergetreten waren, konnte es keine geeignetere Legitimation ihrer nunmehr islamischen Herrschaft geben als die offizielle Investitur ins Sultanat durch den abbasidischen Kalifen. Gerade aus diesem Grunde mußte das Verhältnis zwischen den Seldschukenherrschern und dem Kalifen al-Qāʿim gespannt bleiben.³⁵

Es stellt sich jetzt die Frage, wie nun in gelehrten Kreisen auf die Änderungen der allgemeinen Rahmenbedingungen islamischer Herrschaft reagierte wurde bzw. ob und wie man versuchte, diese von außen kommende Krise innerhalb des *autochthonen islamischen Diskurses* zu bewältigen.

Wir haben gesehen, daß die *ʿulamāʿ*, die sich als Sachwalter des religiösen Gesetzes verstanden, zwar hinsichtlich der Dogmatik den Sieg davongetragen hatten, doch niemals selbst direkt Herrschaft ausübten. Faktische Macht sollte von da an die *šarīʿa* und somit an die *ʿulamāʿ* gebundenen Kalifen ausgehen. Nun hatten sich, wie bereits erwähnt, plötzlich *de facto* unabhängige Herrscher etablieren können, die sich zwar als Konvertiten an die *sunna* gebunden fühlten, im Endeffekt aber die Institution des Kalifen, die ja im Mittelpunkt der orthodoxen Herr-

³⁴ Vgl. Glassen (1981), S. 9.

³⁵ Vgl. ebda, S. 9-63 sowie Nagel (1974), S. 247-248.

schaftsauffassung des *autochthonen islamischen Diskurses* stand, zur bloßen Legitimation ihrer eigenen Herrschaft mißbrauchten. Den islamischen Rechtsgelehrten (*fuqahā'*) gelang es nicht, die von ihnen aufgestellten Normen der veränderten Wirklichkeit anzupassen. Das islamische Recht verlor damit schon im 9. Jahrhundert den Bezug zur Wirklichkeit und hat es auch später nicht mehr geschafft, diese Realitätsferne wieder aufzuheben.³⁶

Einige andere Gelehrte vermochten jedoch sehr wohl, vor dem Hintergrund der Veränderung der realen Machtverhältnisse innerhalb des Kalifats, die muslimische Herrschaftstheorie im Rahmen des *autochthonen islamischen Diskurses* zu modifizieren. Sie rückten einen älteren Begriff in den Vordergrund islamischer Herrschaftsauffassung, der in dem veränderten Kontext neue Konzepte bezeichnete: *sulṭān*.

War es wohl der Ġaznawidenherrscher Maḥmūd (reg. 998-1030), der als erster seine Eroberungen durch den Kalifen (in seinem Fall al-Qādir) legitimiert wissen wollte³⁷, so scheint der Seldschuke Toġrilbeg (reg. 1038-1063) der erste unabhängige Herrscher gewesen zu sein, der seinen Herrschaftsanspruch mit dem Titel *sulṭān* verband, indem er sich als *as-sulṭān al-mu'azzam* bezeichnete.³⁸ Diese augenfällige Verschiebung der tatsächlichen Machtstrukturen fand ihre theoretische Ausformulierung in den *al-Aḥkām as-sulṭāniya wa-l-wilāyāt ad-dīniya* von al-Māwardī (gest. 1058). Al-Māwardī versuchte in diesem Buch, die entstandene Praxis dem religiösen Gesetz anzupassen. Sein Ziel war es, das historisch gewachsene Kalifat zu rechtfertigen und gleichzeitig dessen politische Einheit *de jure* aufrechtzuerhalten.³⁹ Er entwickelte dazu eine Theorie der notwendigen stufenweisen Delegation von Macht innerhalb der Grenzen der *ṣarī'a* an Amire, Wezire oder eben an Sultane.⁴⁰ Nur so konnte zumindest in der Theorie die Degradierung des Kalifens zur bloßen Symbolfigur der *umma* und eine Aufspaltung der islamischen Herrschaft in einen religiösen und einen weltlichen Bereich verhindert werden.⁴¹ Blieb bei al-Māwardī - genauso wie später in den Schriften al-Ġazzālīs⁴² -

³⁶ Vgl. Bartol'd (1966a), Noth (1975) und Lapidus (1975).

³⁷ Vgl. Nagel (1974), S. 244.

³⁸ Vgl. Makdisi (1963), S. 83 und Gusejnov (1982), S. 130. S. zum ersten Gebrauch des Titels *sulṭān* auch Makdisi (1975) und Agadshyanow (1994), S. 86, 121-122 und 141 sowie zur Herausbildung des Begriffes Bartol'd (1966), S. 27-35. Zur offiziellen Inthronisierung Toġrilbegs durch den abbasidischen Kalifen nach dem Einmarsch der Seldschuken in Bagdad s. Beljaev (1965), S. 102.

³⁹ Vgl. Lambton (1981), S. 108.

⁴⁰ S. zur politischen Theorie al-Māwardīs Gibb (1962), Laoust (1968), Rosenthal (1958), S. 27-38 sowie Lambton (1981), S. 83-102.

⁴¹ Vgl. al-Māwardī, *Aḥkām*, S. 3 und 33.

theoretisch die Einheit von Religion und Staat bzw. religiöser und säkularer Sphäre erhalten⁴³, so vollzog der Seldschukenwezir Niẓām al-Mulḳ (im Amt 1056-1092) in seinem *Siyāsat-nāma* die Trennung von Kalifat und Sultanat.⁴⁴ Gott wähle einen der Menschen als Herrscher aus⁴⁵, wobei Niẓām al-Mulḳ nicht etwa den Kalifen, sondern den jeweils die faktische Herrschaft ausübenden Machthaber meint. Dieser solle zwar schon das islamische religiöse Gesetz respektieren, aber im Grunde nur, weil mit einer solchen moralischen Instanz leichter für Gerechtigkeit gesorgt und die Stabilität der Herrschaft gewährleistet werden könne.

Prinzipiell kreierten diese Gelehrte innerhalb des *autochthonen islamischen Diskurses* eine neue Herrschaftstheorie, indem sie die *‘ulamā’* zu gewichtigen Statisten degradierten, die man zwar bezahlte und respektierte, aber für die eigentliche Herrschaftsausübung nicht unbedingt benötigte. Herrschaft wurde immer mehr über Gerechtigkeit und nicht unbedingt über rechten Glauben definiert. Die tatsächlichen Machthaber wollten in ihrer Herrschaftsausübung nicht mehr einer höheren Instanz untergeordnet sein. Zwar billigten sie dem Kalifen eine repräsentative Funktion zu, doch benutzten sie ihn häufig nur zur eigenen Herrschaftslegitimation. Die neuen Herrscher hatten sich praktisch von der ursprünglich allumfassenden Herrschaft des Kalifen gelöst, ohne sich letzten Endes gänzlich von ihm loszusagen. Es fand dadurch keine Trennung in einen weltlichen und einen geistlichen Bereich statt; vielmehr beanspruchten die neuen Herrscher beide Sphären für sich.⁴⁶

⁴² S. zur Kalifatstheorie al-Ġazzālīs vor allem Binder (1955), Laoust (1970), Glassen (1981), S. 63-95 bzw. 131-177 sowie Lambton (1981), S. 107-129. Lambton faßt al-Ġazzālīs Ausführungen zusammen: "al-Ghazālī [...] recognises that the actual government of Islam was carried out by the sultan and includes him within the imamate. The only way in which his government could become valid and authorized was through his recognition of the *imām*. No government other than that of the *imām* was valid under the *sharī‘a* and subordinate officials had only delegated authority and not functional authority. The validity of the government of the sultan was established only upon the sultan's oath of allegiance to the *imām* and the *imām*'s appointment to the sultan. The sultan for his part by his exercise of constitutive authority recognised in fact the institutional authority of the caliphate, which rested primarily on the Islamic Sunni community, and in theory its functional authority, which rested with the *sharī‘a* proper. [...] Even if the sultan ignored many of the provisions of the *sharī‘a*, al-Ghazālī was, nevertheless, willing to recognise such an arrangement in order to preserve the religious life of the community. The *imām* thus remained the symbol of the supremacy of the *sharī‘a*, while the sultan was acknowledged as the holder of coercive power." Ebda, S. 114-115. Die politische Theorie al-Ġazzālīs muß mittlerweile etwas modifiziert werden, da P. Crone überzeugend nachgewiesen hat, daß das Werk *Naṣīḥat al-mulūk* nicht von ihm stammen kann. S. Crone (1987).

⁴³ Vgl. Rosenthal (1958), S. 36-37.

⁴⁴ S. zur politischen Theorie Niẓām al-Mulḳ Lambton (1984), Glassen (1981), S. 63-95 bzw. 121-131 sowie Binder (1956).

⁴⁵ Vgl. Niẓām al-Mulḳ, *Siyāsat-nāma*, S. 7.

⁴⁶ So auch Nagel (1981), Bd. 2, S. 79.

Wenn wir nun an den Ausgangspunkt dieses Kapitels zurückkehren, d.h. zur Eroberung Bagdads durch die Mongolen 1258 und den anschließenden Versuch der Mamlukenherrscher, sich als legitime Erben des Kalifats innerhalb der islamischen Welt zu etablieren, erscheint es nunmehr logisch, daß dieses an vielen Orten als Krisis empfundene Ereignis hinsichtlich der daraus resultierenden Herrschaftspraxis und Herrschaftslegitimation keinen wirklichen Bruch darstellte, sondern nur äußerlich eine Entwicklung zum Abschluß gebracht hat, die faktisch schon zwei Jahrhunderte Bestand hatte. Durch die intellektuellen Vorarbeiten waren bereits Ansätze für eine theoretische Grundlage der *de facto* Trennung zwischen Sultanat und Kalifat geschaffen worden. Man hatte vermocht, innerhalb des *autochthonen islamischen Diskurses* eine Lösung des Problems zumindest theoretisch zu formulieren.

Den endgültigen Untergang des Abbasidenkalifats nahmen einige 'ulamā' zum Anlaß, im Rahmen des *autochthonen islamischen Diskurses* weiter grundlegend über die nun so offenkundig gewordene Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis zu reflektieren.

So finden wir gegen Ende des 13. und zu Beginn des 14. Jahrhunderts drei theoretische Grundpositionen, die zum Teil in der heutigen Debatte wieder eine nicht unbedeutende Rolle spielen:

1. Ibn Ğamā'a (gest. 1333), lange Zeit Oberkadi (*qāḍī al-quḍāt*) von Damaskus und Kairo, setzte die Überlegungen von al-Māwardī, al-Ġazzālī und Niẓām al-Mulk zur theoretischen Trennung von Kalifat und Sultanat in seinem Buch *Taḥrīr al-aḥkām fī tadbīr ahl al-islām* fort. Wie al-Ġazzālī ging er davon aus, daß das Sultanat praktisch ein Bestandteil des Kalifats sei, kam aber zu dem Schluß, daß die eigentliche Macht nun nicht mehr vom Kalifen, sondern allein vom Sultan ausginge.⁴⁷ Die wichtigste Bedingung für eine Gemeinschaft sei die Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung, wobei sogar die Legitimation einer usurpierten Herrschaft gesellschaftlichem Chaos vorzuziehen sei.⁴⁸ Für Ibn Ğamā'a bedeutete Herrschaft - ob durch einen Sultan usurpiert oder durch den Kalifen rechtmäßig ausgeübt - letzten Endes immer an der *šarī'a* orientierte Herrschaft, wobei den 'ulamā' als dritter Kraft eine besondere Rolle und damit entscheidender Einfluß auf die Politik der Machthaber zukommen sollte. Die faktisch Herrschenden, d.h. also die Sultane, *umarā'* oder *ru'asā'* hätten die Pflicht, sich von den Gelehrten

⁴⁷ Vgl. Lambton (1981), S. 141. Zu ihm auch Rosenthal (1958), S. 43-51.

⁴⁸ Vgl. Ibn Ğamā'a, *Taḥrīr*, S. 359.

beraten zu lassen und deren Rat zu befolgen.⁴⁹ Wie wir noch am Beispiel der Mamlukenherrschaft in Ägypten sehen werden, deckte sich die Praxis mehr oder weniger mit dieser idealtypischen Herrschaftsauffassung. Man hatte damit aber innerhalb des *autochthonen islamischen Diskurses* einen theoretischen Rahmen konstruieren können, der den bestehenden Verhältnissen und den religiösen Anforderungen entsprach. So konnte man die Geschlossenheit und Universalität der religiösen Offenbarung bewahren, ohne allzu einschneidende Veränderungen an den als abgeschlossen empfundenen Auslegungen der Heilsbotschaft vornehmen zu müssen.

2. Eine etwas andere Akzentsetzung ist bei dem Ḥanbaliten Ibn Taymīya (gest. 1328) auszumachen⁵⁰: In seiner Abhandlung *as-Siyāsa aš-šarʿīya fī iṣlāḥ ar-rāʿī wa-r-raʿīya* erkannte er zwar das Sultanat als solches an⁵¹, plädierte aber eindringlich für eine Rückkehr islamischer Herrschaft, insbesondere islamischer Staatslenkung (*siyāsa*), zu den hehren Prinzipien der Altvorderen (*as-salaf*)⁵². Nur durch eine derartige *siyāsa šarʿīya* könne Herrschaft wieder zu dem werden, was es zur Zeit der rechtgeleiteten Kalifen (*ar-rāšidūn*) gewesen sei, nämlich eine Form des Gottesdienstes, der zum Gehorsam gegenüber Gott und seiner durch den Propheten den Menschen übermittelten Offenbarung verpflichtet.⁵³ Ibn Taymīya richtete seine Schrift nicht nur ins Allgemeine, Ungewisse, sondern klagte indirekt die zu seiner Zeit Herrschaft ausübenden Mamluken an.⁵⁴ Es liegt auf der Hand, daß dieses Herrschaftskonzept, welches sich gegen die bestehenden Machtverhältnisse richtete, deren vollständige Umstrukturierung er ja letztlich forderte, nur bei einem kleinen Kreis streng religiös gesinnter Leuten Anklang fand. Die Machthaber selbst sowie die sie unterstützenden *ʿulamāʾ* lehnten die Forderungen Ibn Taymīyas ab. Dennoch wurden seine Ideen im Laufe der Zeit immer wieder aufgegriffen und für die theoretische Legitimation konsequenter Reformforderungen, die häufig mit dem Streben nach einer gewaltsamen Umstrukturierung bestehender gesellschaftlicher Zustände einhergingen, benutzt. So ist es kein Wunder, daß sich nicht nur im 18. Jahrhundert die Wahhābiten, sondern auch heute noch eine ganze

⁴⁹ Vgl. ebda., S. 363-364.

⁵⁰ S. zur politischen Theorie Ibn Taymīyas vor allem Laoust (1939) und Rosenthal (1958), S. 51-62.

⁵¹ Vgl. Lambton (1981), S. 145-148.

⁵² Vgl. Laoust, *Le traité*, S. XIII.

⁵³ Vgl. Ibn Taymīya, *Siyāsa*, S. 162 und 167.

⁵⁴ Vgl. Laoust, *Le traité*, S. XIII.

Reihe von *Reformisten* seine Ansätze wieder aufgreifen und sich in ihrem Handeln auf ihn berufen.⁵⁵

3. Sowohl Ibn Ǧamā'as als auch Ibn Taymīyas Ordnungsvorstellungen gingen von der engen und für die muslimische Herrschaftstheorie unabdingbaren Verquickung von weltlicher Herrschaft und religiösem Gesetz aus. Einer der ganz wenigen islamischen Denker, der die bestehenden Verhältnisse durch eine derartige Verflechtung von weltlicher Herrschaft und *šarī'a* weder legitimieren noch wiederherstellen wollte, war Ibn Ḥaldūn (gest. 1406). Er entwickelte in der berühmten Einleitung (*al-Muqaddima*) zu seinem umfangreichen Geschichtswerk *K. al-'Ibar* eine auf genauen Beobachtungen fußende, subtile und in sich geschlossene Geschichts- und Herrschaftstheorie.⁵⁶

Als Grundkonstellation des als zyklisch aufgefaßten menschlichen Zivilisationsprozesses beschreibt Ibn Ḥaldūn das wechselseitige Konkurrenz- und Abhängigkeitsverhältnis von Nomadentum (*badāwa*) und seßhafter, meist städtischer Kultur (*ḥaḍāra*). Geschichtliche Dynamik ergebe sich zum einen aus dem menschlichen Bestreben, von nomadischer zu städtisch-seßhafter Gesellschaftsform überzugehen, zum anderen aber aus der natürlichen, dem Menschen innewohnenden Solidarität der eigenen Gemeinschaft gegenüber. Dieses Solidaritätsgefühl für die eigene Wertegemeinschaft - Ibn Ḥaldūn nennt es *'aṣabīya* - sei nun keinesfalls immer gleichbleibend stark, sondern es wohne ihm vielmehr ein dynamisch-expansives Element inne, welches dafür Sorge, einer starken *'aṣabīya* das Gefühl von Macht zu verleihen. Je stärker nun dieses Machtgefühl, welches die Überlegenheit über andere Gruppen suggeriert, sei, desto mehr tendierten die Träger der *'aṣabīya* dazu, diese Macht auszudehnen. Dies führe dann unweigerlich zur Gründung eines dynastischen Gemeinschaftswesens (*dawla*), das sich in der Regel auf eine in der Person des Herrschers konzentrierte, autokratische Herrschaftsform (*mulk*) stütze und schließlich die nomadischen Strukturen auflöse. Allerdings käme es nach einiger Zeit zu einem Machtverfall, der damit ende, daß eine neue, meist nomadische Gruppe eine stärkere *'aṣabīya* entwickele, was dann zu einem gewaltsam herbeigeführten Dynastienwechsel führe. So folgten einander unablässig Aufstieg, Höhepunkt und Niedergang von Dynastien.

⁵⁵ S. zum Einfluß Ibn Taymīyas auf die *salafiya* der 20er Jahre Laoust (1939), S. 541-575 sowie Laoust (1962) und auf *radikal-reformistische* Bewegungen wie die *ǧamā'at al-ǧihād* Sivan (1982) und Jansen (1986a), S. 169-182 bzw. S. 207-210.

⁵⁶ S. zur Herrschafts- und Geschichtstheorie Ibn Ḥaldūns insbesondere Mahdi (1957) und Rosenthal (1958), S. 84-113.