

## Politik und Religion im vormodernen Islam

*Einige vorläufige Gedanken zu einem ungefügigen Thema*

Politik ist heute ein Geschäft, das viele betreiben. Wir wissen, daß diese Art, sein Leben zu verbringen, im alten Athen seinen Ursprung nahm, in der Polis, von der die Politik ihren Namen hat, auf dem Markt, im Gespräch und Gefeiſche der freien Bürger. Allerdings auch nur dieser; Migranten (Metöken, wie man damals sagte) hatten bei diesem Geschäft nichts zu suchen. Die Welt der orientalischen Großreiche war anders; dort herrschte immer nur einer. Er war ein Despot; dem „Volk“ stand er meist recht fern. Aber er konnte von ganz unten aufsteigen; manchmal war er ein Sklave oder ein Eunuch. Und es konnte geschehen, daß er seine Sache gut machte. Wir sprechen dann von „Staatskunst“. Das ist, wie wir aus der täglichen Erfahrung wissen, etwas anderes als Politik, eben eine „Kunst“. „Der Despotismus schafft große Charaktere“, sagt Goethe in seinen *Noten und Abhandlungen zum West-östlichen Diwan*.<sup>1</sup>

### A Die Fragestellung

Um die islamische Welt des Mittelalters auf rechte Weise in den Blick zu nehmen, müssen wir also erst einmal die Perspektive wechseln. „Politik und Religion“ ist *unser* Thema, auf die Gegenwart bezogen und aktuell geworden dadurch, daß die Religion sich bei uns aus der Politik weitgehend heraushalten muß. Das war damals nicht so. Unter Christen wie Muslimen war die Religion allgemein geachtet; sie wurde nicht separiert. Die Politik aber lag in den Händen Weniger, der „happy few“; das „Volk“ hatte an ihr kaum Anteil. Natürlich gab es Menschen, die das politische Spiel beobachteten und sich Gedanken darüber machten: Historiker, Juristen, Literaten. Und natürlich durchdrang die Religion die Welt des Alltags. Aber wenn die Sprache sich über den Alltag erhob, so schwelgte sie nicht nur in Paränese oder religiöser Belehrung, sondern äußerte sich in „schöner“ Literatur, profanem Erzählgut ebenso wie ausgefeilter Poesie, der nichts Menschliches fremd war. Religion und Sprachkunst

1 Hrg. von Ernst Beutler (Wiesbaden 1948), S. 174; vgl. ib. 200 ff. zu Goethes Ansichten über die Spiegelung der Despotie in der persischen Dichtung.

(vor allem Dichtung) sind das, worin die islamische Kultur des Mittelalters zu sich selbst kommt. Uns sind diese Vorlieben fremd geworden. Wir richten unser Augenmerk eher auf Politik und Wirtschaft.

Dennoch wurde der Staat damals nicht von der Religion vereinnahmt. Es gab im Islam keine Kirchenfürsten, die von der Macht hätten träumen können, und einen „Staat“ im heutigen Sinne, allgegenwärtig und ebenso fürsorglich wie unerträglich, kannte man gleichfalls noch nicht. Ein katholischer Islamwissenschaftler der vergangenen Generation, Franzose, nicht Deutscher, hat einmal den Idealtypus der damaligen islamischen Gesellschaft als den einer „egalitären Laientheokratie“ beschrieben.<sup>2</sup> Das stößt heute nicht mehr überall auf Zustimmung; aber auf jeden Fall werden wir den weltlichen Aspekt dieser Kultur nicht aus den Augen verlieren dürfen.<sup>3</sup> Ich will darum die beiden Begriffe, die im Titel vorgegeben sind, erst einmal in ihren sprachlichen und historischen Kontext hineinstellen.

„Politik“ heißt heute auf arabisch *ṣiyāsa* (davon abgeleitet persisch und türkisch *siyaset*). Das ist eigentlich die Kunst, Tiere zuzureiten, Pferde oder auch Kamele, wie man das in Gegenden geübt haben mag, wo es eine Polis überhaupt nicht gab. Von der Etymologie her ist *ṣiyāsa* verwandt mit dem hebräischen Wort für „Pferd“ (*sūs*), und arabisch *sāʿis* ist primär ein „Reitknecht“, bevor aus ihm im späteren Wortgebrauch ein „Regent“ wurde.<sup>4</sup> Der Politiker ist also eine Art Rossebändiger, wie die beiden Dioskuren, die in Rom vor dem Kapitol stehen. Das paßt natürlich zu einem Alleinherrscher besser als zu einem Demokraten. Reiten war etwas, das man überall schätzte, und daß der „Reiter“ zum „Ritter“ werden kann, wissen wir auch aus dem Deutschen. Wer

2 Louis Gardet: *La cité musulmane. Vie sociale et politique* (Paris 1954), S. 31: „théocratie laïque et égalitaire“. Bemerkenswert ist, daß der Autor, der von der katholischen Soziallehre herkam (und Ordensgeistlicher war), „Theokratie“ positiv verstand, anders also als unsere heutigen Medien.

3 Dort wo heute die islamische Kultur auf ihre Religion reduziert wird, hat man natürlich den gegenwärtigen islamischen Fundamentalismus im Blick. Es erklärt sich aber auch daraus, daß wir die islamische Kultur nach der Religion benennen. Bei der „chinesischen Kultur“ tun wir das nicht; dort definieren wir regional. Und von einer „westlichen Kultur“ reden wir nur, weil uns der Osten so unsympathisch ist; rein geographisch gesehen gehören Rußland oder Polen viel eher zu Europa als etwa die USA. – In den USA versucht man, der Mehrdeutigkeit durch eine verbale Differenzierung zu entgehen: „Islamic“ für die Religion und „Islamicate“ für die Kultur. Der Vorschlag geht auf Marshall Hodgson, *The Venture of Islam* (1–3, Chicago 1974) zurück. Aber in der Öffentlichkeit und in den Medien hat sich das auch dort nicht durchgesetzt.

4 Weiteres dazu bei Bernard Lewis, *Ṣiyāsa*, in: A.H. Green (Hg.), *In Quest of Islamic Humanism. Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed al-Nowaihi* (Kairo 1984), S. 3–14.

reitet, ist überlegen; er schaut von oben nach unten.<sup>5</sup> Aber er ist auch moralisch verpflichtet, sich „ritterlich“ oder „chevaleresk“ zu verhalten. In diesem Begriffsfeld werden wir uns weiter bewegen. Es geht also um Praxis, nicht so sehr um Politik als System, und schon gar nicht um Politik als Wissenschaft. Politik war eine Kunst. Die übertragene Bedeutung dieses sehr erdnahen Wortes setzte sich allerdings erst im Laufe der Zeit durch. Anfangs sprach man nicht von *siyāsa*, sondern von *imāma*. Das läßt sich vielleicht am ehesten mit „Führung“ wiedergeben. Der Herrscher war dann einfach *al-imām*. Ein Imam ist jemand, der an der Spitze steht, mag er nun ein simpler „Vorbeter“ sein oder ein mächtiger Despot. In unserem eigenen gegenwärtigen Sprachgebrauch kommt vielleicht „governance“ am nächsten. Dieses Wort geht auf griech. κυβερνήτης, lat. *gubernator*, „der Steuermann“ zurück. Wir benutzen es heute vornehmlich in jenem Bereich, wo Alleinherrschaft immer noch ein Ideal ist, in der Wirtschaft. Im alten Griechenland löste eine solche Art Führertum die Demokratie ab; Alexander schuf ein Festlandimperium, und er schlug dazu denselben Weg ein wie später die Heere des frühen Islams.

Auch die Religion war lange Zeit von einigen Wenigen verwaltet worden, von Menschen, die eine eigene Kaste bildeten: den Priestern. Die Priester herrschten im Tempel; das war ihre Welt. Erst seit der Spätantike scheint die Religion den Tempel verlassen und in stärkerem Maße den öffentlichen Raum besetzt zu haben. Der Islam tat da einen weiteren großen Schritt. Das Priestertum verschwindet; es gibt im Islam weder ordinierte Geistliche noch eine formale spirituelle Hierarchie. Das Ritual ist nicht mehr einem Klerus vorbehalten, der weiß, „wie man es macht“;<sup>6</sup> es verbindet sich auch kaum mit einer Liturgie, schon gar nicht mit einer solchen in gesungener Form. Man betet und fastet öffentlich, in einer Gemeinschaft der Gläubigen. Urbi et orbi zeigt man diese Zusammengehörigkeit bei der Pilgerfahrt nach Mekka; jeder, der dazu in der Lage ist, muß sie mindestens einmal in seinem Leben vollziehen. Die Religion war eine Sache des Volkes geworden. Das kennen wir im Christentum erst seit der Reformation, und auch da nur in Ansätzen. Religionsgeschichtlich läßt es sich, wenn man denn will, als Fortschritt interpretieren. Moderne Muslime tun dies manchmal in den Säkularismusdebatten, die immer wieder einmal aufbrechen.<sup>7</sup>

5 Dazu allgemein schon Alexander Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart* (1–3, Erlenbach-Zürich 1950–1957), I 74 ff. und vorher.

6 Wenn wir im heutigen schiitischen Iran einen „Klerus“ am Werke sehen, so ergibt der Vergleich nur aus westlicher Sicht einen Sinn.

7 Vgl. dazu jetzt Alexander Flores, *Säkularismus und Islam in Ägypten. Die Debatte der 1980er Jahre* (Berlin 2012).

„Öffentlichkeit“ heißt auch: Vorrang der Praxis. „Religion“ ist für Muslime primär ein koordiniertes Verhalten. Schon der Koran hat da ein eigenes Wort zur Verfügung. Das verstand sich nicht von selbst. Im Deutschen sprach man noch bis ins 18. Jh. gar nicht von „Religion“, sondern vom „Glauben“, den ein jeder hatte; man verlegte die Religion also nach innen. Natürlich wußte man, daß es seit geraumer Zeit mehrere Arten des Glaubens gab, den katholischen ebenso wie den protestantischen in seinen verschiedenen Varianten; aber man bezog das Wort immer nur auf das eigene „Bekenntnis“. Das war im Arabischen von Anfang an anders. Zwar gab es den „Glauben“ dort auch (*īmān*), und im Koran sind die „Gläubigen“ (*al-mu'minūn*) diejenigen, an die sich Muḥammads prophetische Rede richtet. Aber das Wort ist nie zur Bezeichnung für den Islam geworden. Dazu gab es in der islamischen Welt viel zu viele Menschen anderen Glaubens, nicht nur Christen und Juden, sondern auch Zoroastrier, Manichäer, Angehörige paganer Gestirnkulte, Buddhisten (sie vor allem in den Hafenstädten des persischen Golfs) – und vermutlich auch eine Menge von Agnostikern, vor allem unter jenen „Intellektuellen“, die bei Hofe gern gesehen waren, den Ärzten z. B. oder den Alchemisten. Ihnen allen gestand man eine „Religion“ zu, zumindest verbal, und das Wort, das man dafür hatte (*dīn*), ließ sich in den Plural setzen (*adyān*), was bei dem Wort für „Glauben“ nicht ging, im Arabischen ebensowenig wie im Deutschen.

Jeder Muslim in Syrien, im Irak oder in Persien wuchs mit der Erfahrung religiöser Vielfalt auf. Es gab Gelehrte, welche die fremden Religionen beschreiben, und sie taten es manchmal mit erstaunlicher Objektivität. Selbst ohne wissenschaftliche Nachhilfe jedoch war jedem klar, daß diese Religionen anders waren als der Islam. Man hielt sie zwar für ein wenig rückständig, und man gab sich manchmal auch Mühe, ihre Angehörigen zu bekehren; aber kaum jemand kam auf die Idee, sie auszurotten. Sie wurden, so dachte man, auf die Dauer schon selber merken, daß sie auf dem Holzwege waren. Die islamische Welt besaß im Gegensatz zu der unsrigen ein hohes Maß an Ambiguitätstoleranz, d. h. man nahm weltanschauliche Unterschiede als gegeben hin.<sup>8</sup> Pluralität, religiöse ebenso wie sprachliche oder ethnische, war den Muslimen selbstverständlich. Pluralität, nicht Pluralismus; Letzteres ist ein moderner Begriff.

---

8 Der Begriff „Ambiguitätstoleranz“ ist kürzlich von Thomas Bauer in die Islamwissenschaft eingeführt worden: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams* (Berlin 2011).

## B Die Voraussetzungen

Damit bin ich schon bei der Frage nach den Interferenzen zwischen der Religion (bzw. den Religionen) und der Politik (bzw. der Staatskunst). Die Muslime hatten sich durch ihren schnellen Siegeszug eine Menge Probleme eingehandelt.<sup>9</sup> Sie waren Araber und anfangs nur eine herrschende Minderheit in einem riesigen, ethnisch stark diversifizierten Raum. Ihren religiösen Einfluß erweiterten sie weder durch Mission noch durch Umsiedlungsaktionen oder Massaker, sondern indem sie die fremden Ethnien allmählich durch ein verzweigtes Klientelsystem in ihre Stämme eingliederten. Wer sich nicht eingliedern ließ und weiter in seiner angestammten Religionsgemeinschaft verblieb, verzichtete damit auf seinen politischen Aufstieg. Aber er wurde nicht ausgegrenzt.<sup>10</sup> Die islamische Obrigkeit nahm ihn offiziell unter ihren Schutz; sie verbriefte den Andersgläubigen eine privatrechtliche Selbständigkeit, in der sie nach ihrem eigenen Familien- und Erbrecht leben konnten. Bei Hofe waren diese Religionsgemeinschaften vertreten durch ihren jeweiligen höchsten Würdenträger: den Patriarchen oder Katholikos bei den Christen (mehreren natürlich, weil es mehrere Kirchen gab), den Exilarchen oder Resch galutha bei den Juden, den Obermobad bei den Zoroastriern. Ihre Gemeinden lebten in den Städten nicht in einem Ghetto, sondern vermischten sich mit der muslimischen Bevölkerung.<sup>11</sup> Auf dem Lande herrschten zwar andere Verhältnisse; Dörfer waren anscheinend häufig religiös homogen. Aber wo auch immer man sich aufhielt, erwartete man, daß die Obrigkeit die Privatsphäre achte. Selbst die Juristen, so kasuistisch sie auch vorgehen mochten, hielten sich von Gesinnungsterror im allgemeinen fern; denn wie für die Religion, so zählte auch für das Gesetz vor allem das Tun der Menschen, nicht ihr Denken. Die Gedanken kennt nur Gott, so sagte man, und nur er wird sie strafen. Sobald halbwegs klar war, wer wo von Rechts wegen herrschte, sah die Obrigkeit ihre Aufgabe vor allem darin, die Ruhe zu sichern – schon damit sie die Steuern ungestört einziehen konnte. Erst wenn es irgendwo zu Aufruhr kam, griff sie ein.

9 Zur Expansionsphase vgl. jetzt, aus der Sicht eines Althistorikers, Peter Sarris: *Empires of Faith. The Fall of Rome to the Rise of Islam, 500–700* (Oxford 2011), dort vor allem cap. 7–8 (s. 226 ff.).

10 In der lokalen Bürokratie wurde er ohnehin weiter gebraucht, als Verwaltungsbeamter oder Steuereinzahler. In Ägypten hielten die Kopten über Jahrhunderte hinweg den Staatsapparat in Gang; unter den späten Fatimiden konnten Armenier und andere Christen als Wesire fungieren oder das Militär befehligen.

11 Vgl. für die Juden Mark R. Cohen: *Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter* (München 2005), s. 124 f. und 127 f. Man begegnet darum auch keinem Fremdenhaß in der Form, wie wir ihn heute kennen.

Das Prinzip jedoch, den Nichtmuslimen eine gewisse juristische Selbständigkeit zuzugestehen, stammte nicht, wie man meist annimmt, aus dem Koran, sondern war älter. Es war von den Sasaniden, also in vorislamischer Zeit, in Iran entwickelt worden, im fünften Jahrhundert. Persien beherbergte seit langem eine christliche Gemeinde, die von der byzantinischen Hochkirche als sektiererisch angesehen wurde: die Nestorianer. Letztere schätzten es, auf iranischem Boden vor der Verfolgung durch ihre Glaubensbrüder sicher zu sein, und die einheimische Dynastie, in dauernde Konflikte mit Byzanz verwickelt, versuchte ihrerseits sie an sich zu binden, indem sie ihnen eine relative kommunale Selbständigkeit gewährte. So konnten die Nestorianer damals ein eigenes Kirchenrecht entwickeln, das erste, das wir im Christentum überhaupt kennen. Die Juden wurden in derselben Weise freigestellt. Sie sammelten zur gleichen Zeit ihren babylonischen Talmud, der „babylonisch“ heißt, weil die Hauptstadt der Sasaniden, Ktesiphon, nicht auf der iranischen Hochebene lag, sondern im Irak, in der Nähe des alten Babylon (und des späteren Bagdad). Diese vormoderne Form der „Religionsfreiheit“ ist uns auch aus dem alten Rom bekannt. Auch dort blieben fremde Kulte unbehelligt, solange sie den Kaiser anerkannten. Über Jahrhunderte hinweg bewahrte die islamische Welt das Erbe der Antike besser als Europa. Es gab dort keinen Bruch, darum allerdings auch keine Renaissance.<sup>12</sup>

„Religionsfreiheit“ und „Freistellung“ sind zugestandenermaßen Vokabeln, die heute in einem ganz andern Kontext stehen. In den modernen europäischen Staaten definiert nicht die Religion ihr Verhältnis zur Gesellschaft, sondern der Staat definiert sein Verhältnis zur Religion. Er hat in der einen oder andern Form die Religion völlig freigegeben, und es gibt nun nicht nur eine Freiheit *zur* Religion, sondern auch Freiheit *von* der Religion. Ein mittelalterlicher Mensch, ob Muslim, Christ oder Jude, konnte sich so etwas nicht vorstellen; Freiheit von der Religion, also Atheismus, war keine Alternative. Religion gehörte zu einer Gesellschaft einfach dazu. Die Religionen übernahmen dabei Funktionen, die wir in unseren Tagen mit dem Staat verbinden. Sie lieferten

---

12 Man kann zum Vergleich die Niederlande des 17. Jh's heranziehen. Denn dort hatten die Reformierten, also die Calvinisten, zwar das Öffentlichkeitsprivileg; aber Katholiken und Lutheraner waren geduldet. Der Staat griff erst ein, wenn die öffentliche Ordnung gefährdet oder die Ehre des konfessionell Anderen verletzt worden war. Der Historiker Willem Frijhoff spricht da von „omgangs-oecumene“. Vgl. dazu auf englisch dessen Aufsatz *The Threshold of Toleration. Interconfessional conviviality in Holland during the early modern period*, in: *Embodied belief. Ten essays on religious culture in Dutch history* (Hilversum 2002), S. 39–61.

gewissermaßen die Verfassung, nach der man lebte – in Gestalt der jeweiligen heiligen Schrift, auf die die Gläubigen sich beriefen.

Allerdings verbanden die Muslime dieses Modell mit einem eigenen, dem Koran entnommenen Fortschrittsbegriff. Denn Gott hatte zwar, wie man das schon aus dem Alten Testament wußte, mit den „Schriftbesitzern“ oder „Leuten des Buches“, d. h. den Juden und den Christen, jeweils einen separaten Bund geschlossen; aber er hatte die Texte, mit denen er das bekräftigte, solange umformuliert, bis er im Koran die ideale Form gefunden hatte. Eine Freiheit, die Religion zu wechseln, konnte es darum nur von unten nach oben geben, hinein in den Islam. Von oben nach unten dagegen, als Apostasie, wäre sie widersinnig gewesen; Gott hatte den Koran ja nur deswegen geoffenbart, weil dieser über die älteren heiligen Schriften hinausführte. Der Islam überhöhte die früheren Religionen in derselben Art, wie das Christentum das Alte Testament neu ausgelegt hatte, und die Muslime argumentierten wie bei uns vor kurzem noch der Kardinal Ottaviani.<sup>13</sup> Der religiöse Irrtum war in ihren Augen passé; man durfte ihm darum keine neue Chance geben. Erst der Koran enthielt ein Gesetz, das weder zuviel verlangte (wie bei den Juden) noch zuwenig (wie bei den Christen). Darauf war man stolz.

#### a) *Die ersten Kalifen und die Umayyadenzeit*

Hinter dieser Vorstellung stand ein monarchisches Gottesbild. Im Orient war das nichts Neues; schon in den Psalmen begegnet die Vorstellung vom Königtum Gottes. Wir würden sagen: Hier ist ein politisches Modell auf die Religion projiziert. Aber die Muslime sahen das umgekehrt: Die Staatsgewalt war das Abbild der göttlichen Allmacht; daraus bezog sie ihre Legitimität. Der Herrscher war wie Gott ein Souverän.<sup>14</sup> Gestört wurde das Konzept nur dadurch, daß es Leute gab, die sich die Verhältnisse im Himmel anders vorstellten. Im

13 „In der Tat, zweierlei Gewicht und Maß ist anzuwenden, das eine für die Wahrheit, das andere für den Irrtum“, so zitiert bei Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert* (München 2006), S. 21, Anm. 16.

14 Ähnliche Vorstellungen findet man natürlich auch im Europa der frühen Neuzeit, etwa bei Jean Bodin. Jan Assmann hat von „Umbuchungen“ gesprochen und diesen Vorgang fortwährender Parallelisierung von Erde und Himmel in größerem Maßstab beschrieben (*Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*. München/Wien 2000). Für den Islam ist eine solche Untersuchung noch zu leisten; jedoch könnte es sein, daß die mittelalterlichen arabischen Texte sich für eine Auswertung als zu komplex und zu zahlreich erweisen. Der Begriff „politische Theologie“, den Assmann dabei bemüht, findet sich zuerst bei Varro und ist dort aus dem Griechischen (Θεολογία πολιτική) entlehnt; auf Latein lautet er *theologia civilis* (Assmann 17). J. Ch. Bürgel versucht demgegenüber die

alten Iran war man nämlich davon ausgegangen, daß außerhalb der irdischen Welt nicht einer regiert, sondern zwei, die miteinander kämpfen. Diese Sichtweise hatte ihre Vorzüge; sie erlaubte z. B. eine Antwort auf die Frage, wie das Böse in unsere Welt gekommen sei. Aber die Muslime konnten sich damit nicht abfinden; der Dualismus schien ins Chaos zu führen.<sup>15</sup>

Aus demselben Grund genügte ihnen auch das christliche Gottesbild nicht. Die Trinität wirkte, solange sie als Variante des Monotheismus auftrat, wie ein verwackeltes Photo, und die Kompetenzen waren in ihr unklar verteilt. Der Zufall wollte es, daß das Christentum sich im Orient tatsächlich in Gestalt dreier verschiedener Kirchen präsentierte, die jeweils eine andere Christologie vertraten und sich gegenseitig arg beschimpften; ihre Streitigkeiten mußten dann manchmal von der islamischen Obrigkeit geschlichtet werden. In dieser Beziehung fühlten sich die Muslime stärker „aufgeklärt“. Gott besaß als einziger alle Macht, und er zeigte sie dadurch, daß er die Welt geschaffen hatte; sie ist ihm darum untertan. Allerdings mußten auch sie an dieser Stelle differenzieren. Denn Gott hat zwar alle Macht; aber er übt nicht Gewalt. Vielmehr nimmt er wie ein idealer Herrscher seine Sorgepflicht wahr; der Mensch fühlt sich von ihm behütet. Nicht daß das unziemliche Mühe bereiten würde. Gott wird nie müde; „er schläft und schlummert nicht“, wie es in Sure 2:255 heißt. Außerdem macht er, als König, nicht alles selber. Denn er hat einen Hofstaat: die Engel, die ihn umgeben, um ihm zu dienen oder ihn zu rühmen. Er ist sogar bereit, etwas von seiner Verfügungsgewalt abzugeben. Er hatte die Welt nicht geschaffen, damit sie sich selber überlassen bleibe; vielmehr setzte er den Menschen zu seinem „Sachwalter“ auf Erden ein. Der Koran enthält zwar keinen Genesisbericht; was dort gesagt war, brauchte nicht erneut ins Gedächtnis gerufen zu werden. Aber er spricht häufig von der Erschaffung Adams; hier lag der *nervus rerum*.

Das Wort, das der Koran für „Sachwalter“ benutzt, ist *khalīfa* (Sure 2:30); von daher stammt der spätere Herrschertitel.<sup>17</sup> Adam repräsentiert in dieser Eigen-

---

Verhältnisse im Islam mit dem Gegensatz von „Allmacht und Mächtigkeit“ zu erfassen (München 1991); aber er tut dies auf breiterer kultureller Ebene.

- 15 Der Terminus „Dualismus“ ist im übrigen den damaligen arabischen Religionsgelehrten zu danken: *thanawīyya* (von *ithnain* „zwei“). In Europa kam der Begriff erst etwa ein Jahrtausend später in Gebrauch.
- 16 Der Koran erhebt den Anspruch, „deutliche Erklärung“ zu bringen (*bayān, tibyān*); auch die Lichtmetapher, die der „Aufklärung“ zugrunde liegt, findet sich dort (Sure 5:15).
- 17 Vgl. dazu im Einzelnen vor allem die Arbeiten von Wadad al-Qadi, in: *Die Welt des Islams* 28 (1988), S. 392–411 und in: Manuela Marín (Hg.), *Saber Religioso y Poder Político en el Islam* (Madrid 1994), S. 231–273; jetzt auch in: *Encyclopaedia of the Quran* I 276–278 und Ency-

schaft die Menschheit als solche.<sup>18</sup> Aber nicht alle Menschen können zugleich auch Herrscher sein.<sup>19</sup> Für den Koran ist nur noch David ein „Sachwalter“ in dem Sinne, daß er dieses Amt als König versieht. David soll „zwischen den Menschen nach der Wahrheit entscheiden“ (Sure 38:26), also Gerechtigkeit üben.<sup>20</sup> Außerdem ist er nach islamischem Verständnis ein Prophet; denn ihm wurde ein Buch geöffnet, der Psalter. Insofern war er ein Vorläufer Muḥammads; auch Muḥammad war Herrscher und Prophet zugleich. Dann aber war es mit dieser Personalunion vorbei; es sollte von nun an keinen weiteren Propheten mehr geben. Den Rückbezug auf den Anfang der Schöpfung aber vergaß man nicht. Als ein Kalif sich zum erstenmal im Bilde darstellen ließ, in einem „Wüstenschloß“ in Jordanien während der Umayyadenzeit, in Quṣair ‘Amra, das wegen seiner Fresken berühmt geworden ist, gehörte auch Adam zum Bildprogramm. Vorbilder dafür finden sich in der Spätantike und im frühen Christentum.<sup>21</sup>

Nun war allerdings David ebenso wie Adam auch in Sünde gefallen; Adam war deswegen sogar aus dem Paradies vertrieben worden. Das wußte jeder, und der Koran nahm darauf auch Bezug. Als Gott den Menschen zu seinem Sachwalter einsetzte, war somit klar, daß Gott ein Risiko einging. Der Koran kleidet das an derselben Stelle in die Erzählung, daß die Engel ihm in den Arm zu fallen versuchten: „Willst du auf der (Erde) jemanden einsetzen, der auf ihr Unheil anrichtet und Blut vergießt, wo wir (Engel) dir lobsingen und deine Heiligkeit preisen?“<sup>22</sup> Ihre Eifersucht ist leicht zu verstehen; denn sie konnten

---

lopedia of Islamic Political Thought (im Druck, Princeton). Umstritten ist vor allem die genaue Übersetzung des Begriffs *khalīfa*. „Sachwalter“ (engl. *steward*) ist ganz jung, theologisch intendiert und wohl Ergebnis des interreligiösen Dialogs. Unter Historikern bewegt sich die Diskussion weiterhin zwischen „Nachfolger“ (des Propheten) und „Stellvertreter“ (Gottes, also *vicarius Dei*); vgl. P. Crone / M. Hinds, *God's Caliph* (Cambridge 1986), S. 5.

18 Daß die Menschen insgesamt gemeint sind, wird in Sure 6/165 deutlich ausgesprochen: „Und er (Gott) ist es, der euch als *khalāʾif* (Pl. von *khalīfa*) eingesetzt hat“.

19 In Sure 6/165 heißt es weiter: „Und er hat den einen von euch einen höheren Rang verliehen als den anderen, um euch ... auf die Probe zu stellen“.

20 Crone/Hinds 44.

21 Garth Fowden: *Quṣayr ‘Amra. Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria* (Univ. of California Press 2004), S. 136 ff.

22 Sure 2/30. Die nächste Parallele zu dieser merkwürdigen Stelle findet sich in einem hebräisch geschriebenen Text, der in das 6. oder 7. Jh. gehört, dem dritten Buch Henoch, cap. 4: 6 (vgl. H. Hofmann, *Das sogenannte hebräische Henochbuch. Nach dem von Hugo Odeberg vorgelegten Material zum erstenmal ins Deutsche übersetzt*. Königstein 1984, S. 4f.). Der Mensch ist dort „das Haupt der Götzendiener“ (ib. 5: 10), und die „Dienstengel“ protestieren gegen seine Erschaffung, unter Verweis auf „Was ist der Mensch, daß du seiner

mit Recht annehmen, selber der Aufgabe viel eher gewachsen zu sein. Aber Gott verhält sich auch jetzt wie ein Souverän: „Ich weiß, was ihr nicht wißt“. Seine Entschlüsse bedürfen keiner Diskussion.

Nur: Was weiß er denn da eigentlich? Der Koran läßt, wie er das gerne tut, die Antwort offen.<sup>23</sup> Weiß Gott, daß er letzten Endes die richtige Wahl getroffen hat? Vermutlich. Aber daß der Mensch tatsächlich auf Erden Unheil anrichtete, sah ja ein Blinder. Warum kümmerte das Gott nicht? Der Koran denkt in diesem Punkt wohl recht pragmatisch: Gott konnte sich Verwaltungsarbeit sparen, wenn er dem Menschen in gewissen Dingen die Entscheidung überließ. Aber dazu bedurfte es eines freien Willens. Den haben die Engel nicht; sie sind, wie man einmal gesagt hat, nach islamischer Vorstellung „reine Beamte“.<sup>24</sup> Sie haben zwar bestimmte Funktionen, auch über das Lobsingen hinaus. Sie überbringen z. B. Botschaften; die Muslime glauben es mit Bezug auf den Koran, der von Gabriel überbracht wurde. Aber sie dürfen mit einer solchen Botschaft nicht machen, was sie wollen; sie sind lediglich Sprachrohr. Allein der Mensch kann auch etwas falsch machen, und nur er ist darum im strengen Sinne verantwortlich. Darin ist er Gott ähnlicher als die Engel. Freilich tut Gott von seinem Wesen her nur Gutes; der Mensch dagegen kann seine Verantwortung auch mißbrauchen. Dann stiftet er „Unheil“. Aber das muß man in Kauf nehmen. So ist das auch bei dem Herrscher. Er ist dem göttlichen Gesetz unterworfen; aber niemand weiß, ob er sich daran auch hält.<sup>25</sup>

---

gedenkest?“ (Ps. 8: 5). Vgl. zur Stelle P. Crone, *The Book of Watchers in the Qur'an*, in: H. Ben-Shammai / Sh. Shaked / S. Stroumsa, *Exchange and Transmission across Cultural Boundaries* (Jerusalem, Israeli Academy of Sciences and Humanities 2013). Auf Beziehungen zwischen dem Koran und einem Henochbuch, diesmal aber dem zweiten, also dem „slawischen Henoch“, hat auch H. Speyer schon hingewiesen, etwa mit Bezug auf die beiden gefallenen Engel Harut und Marut (*Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Gräfenheinen 1931, S. 388 f.). Henoch tritt im Koran als *Idris* auf; jedoch wird das obige Thema in dem entsprechenden Artikel in EQ II 484–486 (Y. Erder) nur gestreift.

- 23 Im 3. Henoch ist der Hintergrund der, daß Gott einen Menschen erschuf, der „mit Gott wandelte“ und entrückt wurde: Henoch (vgl. Gen. 5: 24). Dieser wird dann mit dem Engel Metatron gleichgesetzt, der in der jüdischen Merkaba-Mystik eine große Rolle spielt.
- 24 Fritz Meier in: *Bausteine* (Stuttgart 1992), Bd. I 581. Sure 2:30 hat in der Tat für die schon früh aufkommende Diskussion über den freien Willen eine Rolle gespielt (vgl. die Texte in: *Anfänge muslimischer Theologie* 158 f. und 198).
- 25 Ich will nicht behaupten, daß dies die einzige mögliche Auslegung dieser Stelle sei. Es ist nicht einmal die nächstliegende. Der Kontext verlangt eher, daß Gott schon weiß, wie er Adam die Namen der Dinge lehren wird und ihn damit zum Herrschen befähigt (vgl. Vers 31). Aber das paßt eigentlich nicht zum Blutvergießen. Die Stelle ist vielleicht nicht ganz so einheitlich, wie sie sich seit der Redaktion des Korantextes ausnimmt. Möglicherweise werden in ihr einfach verschiedene Aussagen über Adam aneinandergereiht; zum Schluß

Die Politik eines Kalifen ist also nicht per se von der Religion gedeckt. Der Koran empfiehlt nicht einmal eine bestimmte Regierungsform. Der Prophet war zu rasch und zu unerwartet gestorben, als daß er seine Nachfolge hätte regeln können. Die Struktur, die er seiner Gemeinde hinterließ, war die einer Theokratie;<sup>26</sup> aber sie war auf sein Prophetentum gegründet, und dieses war nicht vererbbar. Zudem war das Modell nirgendwo ausformuliert; es gibt im Arabischen überhaupt kein Wort für „Theokratie“.<sup>27</sup> Im vorislamischen Arabien hatte man den Herrscher immer „König“ genannt; das wird nicht wieder aufgenommen.<sup>28</sup> Es war vor allem die politische Wirklichkeit, die in eine andere Richtung drängte. Zwar scheinen manche Mitglieder der Urgemeinde gehofft zu haben, daß Muḥammad wiederkehre, so wie auch Mose vom Berge Sinai wieder herabgestiegen war und sein Volk dann ins Gelobte Land geführt hatte. Aber man brauchte nicht lange, um einzusehen, daß dies so nicht geschehen werde. Der Prophet war tot, und man brauchte ein neues Konzept, um Gottes Willen zu erfüllen.

Leider blieb kaum Zeit für ruhige Überlegung. Da war nicht nur der rasante Aufstieg zur Weltmacht, sondern sehr bald auch eine zerstörerische innere Zer-

---

(Vers 34) kommt auch noch der Satan ins Spiel. Damalige Hörer oder Leser interpretierten meist nicht ganzheitlich, sondern Vers für Vers, und wie sie das taten, erfahren wir selbst aus den Korankommentaren nicht immer. – Allerdings wird das Thema „Willensfreiheit“ im Text überhaupt nicht angesprochen. Überdies entwickelt Satan durchaus einen eigenen Willen, indem er sich weigert, auf Gottes Befehl hin vor Adam niederzufallen (vgl. auch Sure 7:11–13, 15:29–35 usw.). Das hat später in der islamischen Mystik zu interessanten Überlegungen geführt (vgl. P.J. Awn: *Satan's Tragedy and Redemption. Iblis in Sufi psychology*. Leiden 1983). Als Gott Satan und das erste Menschenpaar aus dem Paradies verstieß, sagte er laut Sure 2:36 (auch 7:24 und 20:123): „Ihr seid (künftig) einander feind“. Man versteht dies normalerweise, wiederum aus dem Kontext heraus, als: „Ihr Menschen und Satan“. Aber man konnte natürlich auch heraushören: „Ihr Menschen allgemein werdet euch künftig gegenseitig feind sein“. Dann war man der obigen Vorahnung der Engel wieder sehr nahe.

- 26 So schon Julius Wellhausen: *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlin 1902), S. 5 f., mit Bezug auf Muḥammads medinensische Zeit. Ebenso wie Louis Gardet (s.o. Anm. 2) benutzt Wellhausen den Begriff rein feststellend, ohne jede Abwertung.
- 27 Der Terminus ist von dem jüdischen Historiker Josephus Ende des 1. Jh's, nach der Zerstörung des Zweiten Tempels, geprägt worden. Dazu jetzt Peter Schäfer: *Theokratie. Die Herrschaft Gottes als Staatsverfassung in der jüdischen Antike*, in: F.W. Graf / H. Meier (edd.), *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart* (München 2013), S. 199–240.
- 28 Zumindest nicht in der Frühzeit; Näheres bei Patricia Crone, *God's Rule. Government and Islam* (New York 2004), S. 44 ff. Später ist das anders; vgl. Aziz al-Azmeh, *Muslim Kingship* (London/New York 1997). Der Historiker Ṭabarī (gest. 310/923) nennt seine Universalgeschichte „Berichte über die Propheten und die Könige“.

rissenheit. Drei der vier ersten Kalifen, die man später die „rechtgeleiteten“ nennen würde, schieden auf gewaltsame Weise aus dem Leben oder wurden, genauer gesagt, ermordet. Mit einem goldenen Zeitalter haben wir es also sichtlich nicht zu tun. Das Kunststück, den Streit der Urgemeinde als Idylle zu interpretieren, in der überall Recht und Ordnung herrschten, konnte erst gelingen, als man soviel zeitlichen Abstand gewonnen hatte, daß niemand mehr genau wußte, was sich nun wirklich abgespielt hatte. Darüber gingen mehr als 200 Jahre ins Land, und im Grunde haben erst die heutigen Fundamentalisten diesem geschönten Geschichtsbild den letzten Schriff gegeben. Man handelte sich vielmehr ein Trauma ein. Die Spaltung der Gemeinde, zu der es damals kam, reicht mit dem Gegensatz zwischen Sunniten und Schiiten bis in unsere Gegenwart. Wenn man je eine Theokratie angestrebt haben sollte, so wurde sie schon damals ad absurdum geführt.

Trauma und Depression wurden allerdings in der Balance gehalten durch die Erfahrung des äußeren Erfolgs. Die beiden Großmächte der damaligen Welt, Byzanz und das Sasanidenreich, waren nicht in der Lage gewesen, das Feuer, das in einem entlegenen Winkel der Arabischen Halbinsel aufgeflammt war, auszutreten. Die Muslime mußten den Eindruck gewinnen, von der Vorsehung geführt zu sein. So wurde aus einem sektiererischen und leicht provinziellen Unternehmen im Handumdrehen eine weltgeschichtliche Kraft, die sich gegenüber den zahlreichen anderen Religionen ihrer reformerischen Identität bewußt wurde. Der Islam trat somit von vornherein in zwiefacher Gestalt auf, als neue Religion ebenso wie als neues Imperium. Das war ganz anders als beim Christentum, das drei Jahrhunderte hatte warten müssen, bis es „zur Macht kam“. Der Islam schien zum Herrschen geboren; er war ganz „von dieser Welt“. Hierin liegt der Grund dafür, warum sich neben dem Kalifat keine separate geistliche Führungsstruktur herausbildete. Zwar wußte man den geistlichen und den weltlichen Bereich voneinander zu unterscheiden; aber sie institutionell voneinander zu trennen, fehlte jede Gelegenheit. Das ist ein historischer Zufall. Aber er führte dazu, daß die Religion eine Sache des Volkes blieb. Der Islam ist eine Laienreligion. Das erklärt, warum die Araber davor bewahrt wurden, von ihrer kulturellen Umgebung religiös so aufgesogen zu werden, wie dies im Westen den Germanen geschah. Die Religion gab ihnen eine überregionale Identität; das erleichterte ihnen die Integration anderer Ethnien, die durch die Eroberungskriege in ihren Machtbereich geraten waren.

Die Bindung an den Erfolg erwies sich allerdings bald als eine schwere Hypothek. Der Kalif war nicht nur zuständig für das Wohl und den Erhalt des neuen Weltreiches, sondern auch für den Sieg des Islams. Letzteres war im Grunde ein Ewigkeitsauftrag. Zugleich aber waren ihm damit Fesseln angelegt; denn die Botschaft, zu deren Verbreitung er angetreten war, enthielt Normen, denen

er sich selber unterwerfen mußte. Der Kalif konnte also nicht einfach autokratisch regieren. Er war ein „Sachwalter“, und als solcher übernahm er Verantwortung vor Gott. Man erwartete deshalb von ihm, daß er seine Sache gut mache. Als einer der späteren Umayyadenherrscher eine Delegation von Stammeshäuptern zur Audienz empfing, sagte deren Anführer, ein bekannter Rhetor, der ihn gebührend begrüßen mußte: „Du bist über die Schöpfung gesetzt; über dir ist niemand außer Gott. Aber du wirst (bald) vor Gott treten (müssen); darum fürchte ihn!“<sup>29</sup>

Der Erfolg, mit dem der Kalif sich vor Gott rechtfertigte, mußte nicht nur nach außen, sondern auch nach innen sichtbar werden. Es galt, die Spaltung der Urgemeinde rückgängig zu machen. „Gemeinschaft“, „Zusammenschluß“ (ar. *dschamā'a*) war darum diejenige politische Parole, der das „Arabische Reich“ der Umayyaden sich verschrieb. Aber man bekam damit die politische Realität nicht in den Griff. Nicht nur stieß die Expansion an ihre Grenzen; die Gläubigen bekamen auch Zweifel am rechten „Regiment“. Das geschah bezeichnenderweise zuerst im Heer. Ein Damaszener Prediger, der bei Hofe recht angesehen gewesen war, aber nun im Felde stand, leugnete gegenüber den Soldaten, daß der Kalif auch im Falle eines militärischen Mißerfolges sich auf den Willen Gottes zurückziehen könne; man dürfe ihn vielmehr für jede falsche Entscheidung zur Rechenschaft ziehen, weil er „gesundigt“ habe. Ohnehin sei für das Kalifat im Prinzip jeder Muslim geeignet, so er sich nur an das „Gesetz“ halte.<sup>30</sup> Das „Gesetz“ wurde damit der Herrschaft übergeordnet. Der Kalif sah darin Hochverrat; er hielt an seiner Amtsgnade fest. Den Theologen ließ er mitsamt einem seiner Gesinnungsgenossen hinrichten; andere einflußreiche Wortführer wurden nach Dahlak, eine Inselgruppe im Roten Meer, verbannt.<sup>31</sup> Aber die Frage war nun in der Welt: Ist Herrschaft vorherbestimmt oder bezieht sie ihre Berechtigung aus der Übernahme von Verantwortung? So entstand das theologische Problem der Willensfreiheit, das den Islam über die Jahrhunderte hinweg verfolgt hat – mit großer Wahrscheinlichkeit nicht aus intensiver Beschäftigung mit dem Koran (wo es im Grunde angelegt ist), sondern aus einer politischen Situation heraus.

29 Balādhurī, *Ansāb al-ashraf*, Bd. VI<sub>2</sub> (ed. 'Athāmina), s. 74 § 141. Der Kalif, der hier angesprochen wird, ist Hishām b. 'Abdalmalik (reg. 105/724–125/743).

30 Gemeint ist Ghailān ad-Dimashqī; er war der Leiter der Münze. Die Überlieferung ist sehr fragmentarisch; vgl. die Materialsammlung in meinen *Anfängen muslimischer Theologie* (Beirut 1977), s. 177 ff. Zu Sure 2:30 dort s. 198.

31 Das war ähnlich wie Sibirien, nur etwas heißer. Die Inseln lagen vor der Küste Eritreas, weit südlich von Mekka und Medina, wo ohnehin längst nicht mehr die politischen Geschicke entschieden wurden.

Damit aber sich Theologie entwickle, aus der Unruhe im Heer also theoretische Verstandesarbeit werde, mußte die Krise sich weiter zuspitzen. Der zuständige Kalif konnte ihrer noch Herr werden. Aber sein Nachfolger fiel einem Staatsstreich zum Opfer, und dessen Mörder beriefen sich darauf, daß er wegen seiner moralischen Defekte (seiner „Sittenlosigkeit“, wie man sagte) den Tod verdient habe. Die Aura der Unantastbarkeit war dahin. Der Anführer der Revolte, der nun den Thron usurpierte,<sup>32</sup> immer noch ein Umayyade, also ein Angehöriger der gleichen Familie, ließ sich nicht nur als sittenstreng feiern, sondern versprach auch zurückzutreten, sollte er sich etwas zuschulden kommen lassen und man an ihm berechnete Kritik üben. Er hatte freilich nicht mehr die Zeit, beim Wort genommen zu werden; denn er starb schon nach einem halben Jahr – vielleicht an der Pest. So kam er auch nicht mehr dazu, zu präzisieren, welches Fehlverhalten ihn denn zum Rücktritt gezwungen hätte. Der Herrscher sollte sich, wie man damals sagte, „an Koran und Sunna halten“. Das war sehr vage, und es hätte im konkreten Fall nicht ausgereicht, um einen Konflikt zu lösen. Aber auf diese Weise stand nun eine moralische Gegenkraft im Raum, mit der sich Widerstand rechtfertigen ließ. Eine Gelegenheit, in aller Stille die Probe aufs Exempel zu machen, bot sich nicht mehr; denn kurz darauf stürmten die Truppen der Abbasiden, unter ihren schwarzen Fahnen von Ostiran kommend, über den Irak und Syrien hinweg und töteten jeden, der der bisherigen Dynastie angehörte oder sich mit ihr, den Umayyaden, eingelassen hatte – abgesehen von den wenigen Angehörigen der Familie, die sich nach Spanien retteten und dort, an der Peripherie, ein eigenes Reich gründeten. Die Wende kam also in Form einer „Revolution“,<sup>33</sup> und man stand wieder am Anfang. Für manche Althistoriker, vor allem der englischsprachigen Welt, ist dies das eigentliche Ende der Spätantike.<sup>34</sup>

---

32 Der Kalif Yazīd III.

33 Wobei „Wende“ auf arabisch *daula* heißt, was im Grunde dasselbe ist wie *revolutio*, die „Umkehr“. Das Wort *revolutio* hat allerdings seinen Ursprung in der Astrologie (vgl. *Geschichtliche Grundbegriffe* v 671 s. v.), während *daula* bald die Bedeutung von „Staat“ oder „Reich“ erhielt (vgl. *devlet* im heutigen Türkisch).

34 Die hierher gehörigen Fragen sind schon in dem Sammelband *Tradition and Innovation in Late Antiquity* (University of Wisconsin Press, Madison 1989) von den beiden Herausgebern, F.M. Clover und R.S. Humphreys, zur Sprache gebracht worden. Zu erwähnen sind weiterhin die Arbeiten von Averil Cameron und Lawrence I. Conrad, in jüngerer Zeit das oben Anm. 21 bereits erwähnte Buch von G. Fowden und kürzlich Glen W. Bowersock: *Mosaics as History. The Near East from Late Antiquity to Islam* (Cambridge, Mass. 2006).

### b) *Die Abbasiden und der Irak*

Dabei handelte es sich vielleicht nur um einen Putsch. Zwar wurde eine Dynastie hinweggefegt; aber ob auch die Regierungsform sich änderte, ist weniger leicht zu entscheiden. Alternative Strukturen waren ja nicht in Sicht. Der Titel „Kalif“ ist erst jetzt breit belegt. Der Keim zu einem Widerstandsrecht war sofort wieder verkümmert, und daß der Einzelne politisch seinen Willen durchsetzen dürfe gegen das Gottesgnadentum, schien den Revolutionären ebenso wenig wünschenswert wie den Umayyaden. Die Theologen mochten, wenn sie denn wollten, weiterhin an den freien Willen glauben, aber lediglich auf individueller Basis, im Sinne einer Verantwortung vor dem göttlichen Gesetz, die jeder Einzelne übernimmt und in der er sich für Gut oder Böse entscheidet. Dem Herrscher hineinreden sollte er dagegen nicht.

Allerdings hatte sich durch den Kampf der beiden Familien der Schwerpunkt des islamischen Imperiums verlagert, von Syrien in den Irak. Wir blicken nun auf den Raum jenseits des Euphrat, wo in der Spätantike die Macht der Römer und Byzantiner an ihre Grenze gestoßen war. In Syrien war alles noch ein wenig beduinisch gewesen, nüchtern und ohne ostentativen Prunk. Die Umayyadenkalifen hatten keine Krone getragen, und sie residierten anfangs auch nicht in Palästen, schon gar nicht inmitten der Stadt Damaskus. Vielmehr zogen sie sich häufig in die bereits erwähnten „Wüstenschlösser“ zurück, vornehme Jagdhütten auf dem Boden des heutigen Jordanien, wo sie in relativer Sicherheit mit den Vertretern der wichtigsten Stämme die anstehenden politischen Fragen bereden konnten. Im Irak war dies anders. Dort lebten zwar auch arabische Stämme; aber zugleich war das Land die Schaltstelle des Sasanidenreiches gewesen. Darum strömte nun in verstärktem Maße altiranisches Denken in den Islam ein. Das gab den Muslimen zwar religiös nur wenig Anregung; aber für das Herrscherbild gewannen sie manche Erkenntnisse hinzu. Dazu gehört, daß die Spannung zwischen „Koran und Sunna“ einerseits und dem von Gott eingesetzten weltlichen Regiment andererseits, deren wir in Syrien gegen Ende der Umayyadenzeit gewahr wurden, im Irak nun durch einen griffigen Slogan aufgelöst wurde, dem zufolge „Religion und Staat“ *zusammen* dem Gemeinwesen die Richtung weisen sollte. Die Formel stammte nicht aus dem Koran, sondern wurde in dem „Testament des Ardaschir“ beschworen, einem nur auf arabisch erhaltenen mitteliranischen Text, der sich, ob zu Recht oder zu Unrecht, auf den ersten Sasaniden zurückführt<sup>35</sup>: „Religion und Herrschaft

35 Arab. *Ardašīr* entspricht griech. Artaxerxes; jedoch ist nicht jener Artaxerxes aus dem Alten Testament gemeint, in dessen Auftrag Esra „der Schreiber“ nach Jerusalem ging (Esr. 7.11ff.) und der ein Achämenide war, sondern Artašīr I., der die Sasanidendynastie begründete (reg. 226–241).

sind Zwillinge, die nicht ohne einander leben können. Denn die Religion ist das Fundament der Herrschaft und der König der Hüter der Religion“.<sup>36</sup>

Das erinnert an unser „Thron und Altar“. Aber es ließ sich natürlich auf verschiedene Weise in die Wirklichkeit umsetzen. Unter den Sasaniden hatte der Staat sich mit einer bodenständigen Religion zusammengetan, die keine Mission betrieb, dem Zoroastrismus. Der Kult wurde in Feuerheiligtümern vollzogen, von einer Priesterkaste, den Mobads (oder „Magiern“, wie man sie nannte). Die Religion diente vor allem der Repräsentation; die Feuerempel erschienen auch auf den Münzen. Der Islam dagegen war im Prinzip eine Weltreligion; er zeigte es, indem er anstatt eines Bildes seine Glaubensformel auf die Münzen setzte. Sein sichtbarstes Symbol war das gemeinsame Gebet der Gläubigen; diese vollzogen es in geradezu militärischer Disziplin, in Reihen aufgestellt und mit einem koordinierten Zusammenspiel der Glieder, das an Exerzieren erinnerte. In der Tat war es anfangs die Truppe, die dem Ritual seine Form gab. Man konnte im Prinzip überall beten, solange der Boden nicht verunreinigt war; eines sakralen Raumes bedurfte es nicht. Auch wenn dieser geschaffen wurde, in Gestalt der Moschee, war der militärische Zweck nicht ganz zu verkennen. Man betete nämlich häufig unter freiem Himmel, in sog. Hofmoscheen, und am Freitag, dem „Tag der Versammlung“, also des Hauptgottesdienstes, predigte nicht etwa ein Theologe, sondern der Heerführer bzw. der Gouverneur oder, in der Hauptstadt, der Kalif. Der Kalif war dann gleichzeitig Imam, Vorbeter. So waren Religion und Herrschaft miteinander verknüpft.

Der genannte Slogan paßte gut dazu. Aber er wurde vorläufig kaum aufgegriffen; sein Siegeszug beginnt erst mit der Verwestlichung des Islams im späten 19. Jh. und dann natürlich im heutigen Fundamentalismus. Wie Herrschaft im Irak der damaligen Zeit verstanden wurde, erhellt eher aus einem andern Text, der in den ersten Jahren des Abbasidenregimes entstand und in vieler Hinsicht der älteste politische Traktat ist, den wir aus dem Islam kennen. Auch er wurde wiederum verfaßt von einem Iraner, Ibn al-Muqaffa‘, der noch in einer dualistischen Religion, dem Zoroastrismus oder dem Manichäismus, aufgewachsen war und den Islam vielleicht erst annahm, als im Zuge der Revolution das iranische Beamtentum, dem er selber ebenso wie sein Vater angehörte, seine Loyalität gegenüber den neuen Herren bekunden mußte<sup>37</sup>.

36 Dazu Sh. Shaked in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4/1984/37 ff., der auf eine Parallele bei dem Zoroastrier Zādšpram (9. Jh.) verweist; auch E. Francesca, *Il Principe e i Saggi* (s. u.), S. 23 mit Belegen.

37 Der Text, die *Risāla fī š-ṣaḥāba*, wurde 1908 in Kairo von Muḥammad Kurd ‘Alī ediert (in der Textsammlung *Rasā’il al-bulaghā’*). Ich zitiere die französische Übersetzung von Charles Pellat (Paris 1976) und die italienische von Ersilia Francesca (*Il Principe e i Saggi*.

Der damalige Kalif, der zweite aus der neuen Dynastie und der erste in ihr, der für längere Zeit regierte, hatte sich von ihm einen Bericht zur Lage geben lassen. Zum Berichteschreiben waren diese Leute ja da; Politik und Verwaltung gingen ineinander über. Die „Schreiber“ oder „Sekretäre“, späte Nachfolger jenes Esra, den wir soeben erwähnten<sup>38</sup>, standen in dem Ruf besonderer politischer Erfahrung. Tiefe Verbundenheit mit dem Islam war in diesem Fall allerdings nicht zu erwarten. Aber das störte den Kalifen nicht; er schätzte Ibn al-Muqaffa‘ als Literaten. Dieser hatte nämlich das alte iranische Königsbuch ins Arabische übersetzt (bzw. in seinem Büro übersetzen lassen), auch manches über Ethik geschrieben und vor allem die Geschichten über Kalila und Dimna, die beiden klugen Schakale, den Muslimen nahegebracht – ein Bestseller, der auf das indische Pandschatantra zurückging und seinen Weg selbst in die Literaturen des mittelalterlichen Europa fand. Da verwundert nicht, daß der Autor überhaupt nicht auf den Koran rekurriert; man konnte ihm sogar nachsagen, daß er den Koran parodiert habe, um zu zeigen, daß der Stil dieses Buches nichts Göttliches und Unnachahmliches an sich trage.<sup>39</sup>

Auch von der Sunna im Sinne einer auf den Propheten zurückgehenden Tradition ist bei ihm nicht die Rede. Dafür aber vom Recht. Ibn al-Muqaffa‘ moniert, daß seit der Machtübernahme durch die Araber an jedem Ort auf andere Weise Recht gesprochen werde.<sup>40</sup> Das war gut beobachtet. Von einer Einführung der Scharia hatte bisher nicht die Rede sein können; der jeweilige Qadi entnahm vielmehr die Präzedenzfälle, aufgrund deren er urteilte, dem lokalen Brauch. Am Koran scheint die Justiz sich kaum orientiert zu haben; das ging schon deswegen nicht, weil sich zu vielen Fragen dort gar nichts fand. Die unkoordinierte Rechtsprechung ließ sich allerdings nur solange durchhalten, wie die arabische Herrenschicht sich in ihren Garnisonsstädten mit sich selbst beschäftigte. Sobald das gesamte Imperium einer Ordnung unterworfen werden mußte, reichte das nicht mehr aus. Ibn al-Muqaffa‘ riet dem Kalifen darum, ein Memorandum anzufordern, wie man zu einer einheitlichen Gesetzgebung

---

Mailand 2005). Aus noch älterer Zeit stammt, was unser Thema anbetrifft, allenfalls das „Sendschreiben an den Thronfolger“, das ‘Abdalḥamid b. Yahyā gegen Ende der Umaiyyadenzeit verfaßte; auch dort ist sasanidischer Einfluß unüberhörbar (vgl. *Encyclopaedia of Islam*<sup>2</sup> I 65 f. und näher Hanna Schönig, *Das Sendschreiben des ‘Abd al-Ḥamid b. Yahyā an den Kronprinzen ‘Abdallāh b. Marwān II.*, Stuttgart 1985).

38 s. o. Anm. 35.

39 Vgl. meinen Aufsatz *Some Fragments of the Mu‘araḍat al-Qur‘ān Attributed to Ibn al-Muqaffa‘*, in: *Studia Arabica et Islamica. Festschrift for Iḥsān ‘Abbās on his Sixtieth Birthday* (American University of Beirut 1981), S. 151–163 (oben Bd. II 951 ff.).

40 Übs. Pellat § 34 / Übs. Francesca, S. 61.

kommen könne.<sup>41</sup> Die Experten müßten, so meinte er, die Rechtsquellen präzisieren (und damit natürlich auch festlegen, welche Rolle der Koran dabei übernehme), und grundsätzlich sei zu überlegen, wie weit sich das System durch Analogieschlüsse ausbauen lasse.<sup>42</sup> Was ihm vorschwebte, war vermutlich ein umfassendes Rechtswerk wie der Codex Iustinianus.

Rechtssicherheit war das erste, was ein Herrscher garantieren mußte. Das zweite war persönliche Sicherheit, Schutz des Lebens und des Eigentums. Der Autor macht dies nicht explizit zum Thema; aber man spürt, wie sehr ihm auch daran gelegen ist. Um zu verstehen, warum das so war, muß man sich die Situation vor Augen halten. Die irakische Bevölkerung hatte sich mit den Umayyaden, d. h. der Oberhoheit der Syrer, nie abgefunden. Jetzt war man die Syrer los, hatte aber statt dessen iranische Truppen im Land, die genauso fremd und unkalkulierbar waren wie die früheren Plagegeister. An der Revolution waren die Iraker kaum beteiligt gewesen; der Verlauf hatte auch nicht unbedingt ihren Erwartungen entsprochen. Andererseits setzten die neuen Herren alles daran, es sich im Irak bequem zu machen. Nur vom Irak aus ließ sich das übernommene Großreich regieren; Ostiran lag viel zu sehr an der Peripherie. Also spricht unser Text gleich zu Anfang von der Armee.

Natürlich vermeidet es der Autor, sich über sie zu beschweren; sie lasse sich keine Übergriffe zuschulden kommen, so heißt es, und sie sei ihrem Herrn bedingungslos ergeben.<sup>43</sup> Aber es gebe in ihr Leute, die den Grundsatz verträten, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, wörtlich: daß man niemandem (also auch nicht dem Kalifen) gehorchen dürfe, wenn er zur Sünde wider Gott aufrufe. Gegenüber einer solchen Einstellung sei Vorsicht geboten; in ihr stecke der Keim zur Insubordination.<sup>44</sup> Man traue seinen Ohren kaum. Denn das war genau diejenige Lehre, mit der schon die Umayyaden sich in ihrem Heer hatten auseinandersetzen müssen und derentwegen es die spektakuläre Hinrichtung gegeben hatte: daß nämlich der Herrscher Verantwortung trage für sein Handeln. Ibn al-Muqaffa‘ meint statt dessen, der Kalif möge aufpassen, daß ihm nichts von seiner Kompetenz genommen werde.<sup>45</sup> Dazu gehöre auch, daß er das Heer am kurzen Zügel halte. Vor allem solle er darauf achten, daß das Militär sich nicht die Steuergerechteste anmaße; das führe nämlich geradewegs in die Korruption (und beraube den Staat, so wird

---

41 Pellat § 36 / Francesca 62.

42 Pellat § 38 f. / Francesca 62 f.

43 Pellat § 10 / Francesca 54.

44 Pellat § 13 / Francesca 55 (mit streckenweise etwas unscharfer Übersetzung).

45 Zum Kompetenzbereich des „Imams“ vgl. Pellat § 17 / Francesca 56 f.

man ergänzen dürfen, seiner Ressourcen). Allerdings müsse man den Soldaten pünktlich ihren Sold zahlen und sich bemühen, daß dieser nicht durch Inflation an Wert verliere.<sup>46</sup> Außerdem gelte es, die Truppen religiös und moralisch zu erziehen, ihnen den Koran und die Sunna nahezubringen, ebenso wie sie zur Sparsamkeit und zur Einfachheit anzuhalten, weil die Bevölkerung von ihnen auf den Herrscher zurückschließe.<sup>47</sup> Darum sollte der Kalif auch über alles Bescheid wissen, was im Heer sich abspiele oder geredet werde. Vertrauensleute müßten ihm darüber berichten, und er solle sich diese Sache ruhig etwas kosten lassen.<sup>48</sup>

Also: Revolution ist gut; aber man darf sie nicht zur Gewohnheit werden lassen. Ein Geheimdienst ist auch nicht schlecht; denn die Armee sollte nun Ruhe halten. Das hatte in der gegebenen Situation seinen besonderen Sinn. Die Armee war schlagkräftig, und sie hatte den Bürgerkrieg in ihrem Sinne entschieden; aber sie war nicht unbedingt rechtgläubig. Sie war in Iran auch nicht etwa von dem jetzigen Kalifen zum Sieg geführt worden, sondern von einem General niedriger Herkunft, wahrscheinlich einem ehemaligen persischen Sklaven, der es verstanden hatte, Menschen verschiedensten Bekenntnisses unter seiner Fahne zu scharen.<sup>49</sup> Der Kalif hatte ihn dann nach dem Sieg in den Irak gelockt und dort heimtückisch ermorden lassen; das war noch nicht lange her.<sup>50</sup> Jetzt mußte er selber sehen, wie er im Irak zurechtkam. Die Bevölkerung mußte erst einmal gewonnen werden. In Bašra, einer der alten Garnisonsstädte, hatte man einigen jener Regimekritiker Zuflucht gewährt, die unter den Umayyaden in Syrien die Machtfülle des Kalifen in Frage gestellt hatten.<sup>51</sup> Ibn al-Muqaffa' weist warnend darauf hin, gibt sich aber zugleich Mühe, die Vorzüge der irakischen Elite, die mit diesen Zugereisten ja nicht viel zu tun hatte, ins rechte Licht zu stellen.<sup>52</sup> Als Iraner wußte er sehr wohl, daß die Leute aus dem Osten, die jetzt das Rückgrat der Regierung bildeten, unter sich blei-

46 Um das Inflationsrisiko nicht auf die Soldaten abzuwälzen, sollte ein Teil des Solds in Naturalien geleistet werden (z. B. beim Futter für die Pferde).

47 Pellat § 25 / Francesca 58.

48 Pellat § 29 / Francesca 59 f.

49 Er trug den Konvertitennamen Abū Muslim; vgl. *Encyclopaedia of Islam*<sup>2</sup> 1141 s. n. (S. Moscatti) und *Encyclopaedia Iranica* 1 341 ff. s. n. *Abu Moslem Korasani* (G.H. Yusefi).

50 Der Mord geschah am 13. Febr. 755. Das Abfassungsdatum der *Risāla fi š-šahāba* ist unbekannt. Der Kalif al-Manšūr kam 754 zur Regierung; Ibn al-Muqaffa' wurde um 757 selber hingerichtet.

51 Näher dazu mein *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 1–6. Berlin 1991–1997 (später zitiert als TG), Bd. I 100, 105, 107, 110, 116, 118.

52 Pellat § 31 / Francesca 60.

ben wollten.<sup>53</sup> Man versteht also, warum er dem Kalifen rät, dafür zu sorgen, daß die Soldaten sich „von den Häretikern fernhalten“.<sup>54</sup> Man hatte anscheinend auch schon vorgesorgt; denn es gab, wie wir im selben Text erfahren,<sup>55</sup> im Heer unter den Anführern solche, die der Autor als *mutakallimūn* bezeichnet; so nannte man später die Theologen. Eigentlich waren es „diejenigen, die reden“, und gemeint waren vermutlich Leute, die Lehrgespräche zu führen verstanden (διδασκατικοί), Sonderführer also, die zur ideologischen Betreuung eingesetzt wurden. Wenn wir mit dieser Interpretation recht haben (es ist der älteste Beleg für den terminologischen Gebrauch dieses Wortes), dann hätte die islamische Theologie einen sehr praktischen – und politischen – Ursprung gehabt.

## C Die Diskurse

Religionen treffen ihre Grundsatzentscheidungen meist sehr früh; später sind ihnen manche Optionen schon verschlossen. Die allgemeine Richtung ändert sich dann kaum noch. Was sich ändert, ist eher der Diskurs, also die Art, wie man über die Sache redet. Ähnliches gilt für die politischen Grundlagen. Aber dort kann es viel schneller zu abrupten Brüchen kommen; der Diskurs muß sich dann darauf einstellen. Indem wir diese Sichtweise jetzt aufnehmen, gewinnen wir die Möglichkeit, den vor uns stehenden großen Zeitraum zu gliedern, ohne uns zu sehr in Einzelheiten zu verlieren.

### a) Die Theologen

Beginnen müßten wir eigentlich mit den Historikern; ihr Diskurs war der älteste. Ihre Darstellungen waren lange Zeit gezeichnet von dem großen Trauma, der Spaltung der Urgemeinde. Aber wir wollen dort einsetzen, wo wir aufgehört haben: bei den Theologen. Sie waren Zeitgenossen der Historiker und teilten weitgehend deren Geschichtsbild, gingen aber mit den Quellen anders um. Bald wurden sie auch nicht mehr im Heer eingesetzt, wo Ibn al-Muqaffa' sie vorgefunden hatte, sondern sie traten an die Öffentlichkeit. Sie waren keineswegs einer Meinung; das sollte man ohnehin nicht erwarten. Zwar rebellierten sie im allgemeinen nicht gegen das Regime; aber sie stritten untereinander. Dazu boten ihnen einige irakische Städte, vor allem die alten arabischen Gar-

53 Pellat § 32 / Francesca 60 f.

54 Pellat, s. 35, z. 1: *al-mubāyana li-ahl al-ahwā'*; dazu Crone, *God's Rule* 94 f.

55 Pellat 25, 10 zu Beginn von § 12; vgl. Francesca 55.

nisonen Baṣra und Kūfa, bald danach dann auch die neue Hauptstadt Bagdad, den geeigneten Raum. Das waren Metropolen, wo sie ihre Ideen entfalten konnten, ohne sich allzusehr selber in die Quere zu kommen. Es entstanden Schulen, die man sich vielleicht nach dem Vorbild der antiken Akademien vorstellen muß. Allerdings handelte es sich nicht um selbständige Institutionen; die Theologen unterrichteten wohl eher an irgendeiner Moschee, wo sie einen Lehrkreis um sich sammelten – ebenso wie andere fromme Leute, die aus der Religion ein Unterrichtsfach machen wollten. Ihr Erfolg richtete sich nach der Attraktivität ihrer Ideen, und wie weit sie für ihre Mühe Geld nahmen, entzieht sich unserer Kenntnis.

Natürlich „redeten“ sie, als διαλεκτικοί, zuerst einmal von Gott. Aber das Diesseits geriet ihnen nie aus dem Blick. Politik trieben sie zwar nicht; aber die rechte „Führung“ war etwas, über das sie nicht hinwegsehen konnten. Gott war einer; aber sollte deswegen auch der Herrscher immer nur einer sein? Von einem dieser Theologen ist uns überliefert, daß er gemeint habe:

In einer Zeit wie dieser ist es sinnvoll, daß (die Gemeinde) sich über (mehrere) Herrscher verteile; denn ein einziger Herrscher (kann) nicht die (Menschen allesamt) im Zaume halten, und er erhält nicht ihrer aller Stimme. Er kann auch nicht die trefflichen Leute in jedem Land und in jeder Stadt kennen, um sie in seine Nähe zu ziehen und um Rat zu fragen oder um Hilfe anzugehen.<sup>56</sup>

Das verrät gehörigen praktischen Sinn. Wir wüßten nur gerne, wo wir die „Zeit wie diese“ verorten sollen; die Bemerkung hatte gewiß einen aktuellen Bezug. Zu Lebzeiten des genannten Theologen<sup>57</sup> sah Harun ar-Raschid, der Kalif aus der Zeit Karls des Großen, sich veranlaßt, sein Reich unter seine drei Söhne aufzuteilen. Das könnte der Kontext sein; aber auch andere Erklärungen sind denkbar.<sup>58</sup> Jedenfalls hat der Theologe seine Ansicht nur im engsten Kreise seiner Schüler diskutiert; er hat sie nie niedergeschrieben. Klar ist auch, daß Haruns Maßnahme, also eine Reichsteilung wie seinerzeit unter Diokletian, sich in der politischen Wirklichkeit nicht bewährte. Es kam nach seinem Tod sofort zu einem Bürgerkrieg. Macht ließ sich nicht teilen, solange man keine Regeln dafür hatte.

56 Die Stelle ist behandelt in TG II 409; Übersetzung des gesamten Textes ib. v 208.

57 Es handelt sich um Abū Bakr al-Aṣamm (2. Jh. H. / 8. Jh. AD); zu ihm TG II 396 ff. und jetzt EI<sup>3</sup> online (G.M. Schwarb).

58 TG II 408 ff.

Derselbe Theologe soll auch dafür eingetreten sein, daß der Kalif sein Amt auf einen Konsens aller Muslime gründen müsse; er sei erst dann rechtmäßig gewählt, wenn er allgemein anerkannt sei. Das war wiederum eine Forderung, die eine gewisse Logik hatte, aber sich in der Praxis eines Großreiches nicht verwirklichen ließ. Sie setzte einen gewissen Respekt vor der Allgemeinheit voraus; dieser aber war selbst unter Theologen nicht immer vorhanden. Aus heutiger Sicht mag das erstaunlich klingen; moderne islamische Denker führen ja gerne den Begriff der *umma* im Munde, der Gemeinschaft der Muslime. Damals geschah dies jedoch anscheinend viel seltener. Vielmehr galt das Volk als die „Herde“ (*raʿīyya*); ohne „Führung“ waren die Menschen zu ordnungsbehaftetem Handeln nicht fähig. Der Herrscher ist also der „Hirte“ seiner Untertanen. Die Metapher war uralte; sie findet sich im Alten Ägypten ebenso wie in den Kulturen Mesopotamiens. Wir allerdings kennen sie eher aus dem Alten Testament: Psalm 23, „Der Herr ist mein Hirte. Mir wird nichts mangeln“.<sup>59</sup> Dort ist sie schon auf Gott übertragen; das entscheidende Element, die Zuversicht des Untergeordneten, kommt dabei noch besser heraus. Im Neuen Testament sagt Christus von sich selber: „Ich bin der gute Hirte“. Im Christentum gibt es bis heute „Oberhirten“, die Bischöfe; sie tragen als Herrschaftssymbol den Stab, und dieser Stab hat eine Krümme, weil der Hirte damit den Schafen die Beine wegziehen konnte, wenn sie ausreißen wollten. Im Islam dagegen schien das ländliche Bild nicht mehr recht zu greifen.<sup>60</sup> Schon im „Testament des Ardashir“, also der vorislamischen iranischen Tradition, hatte es geheißen, daß der Herrscher seine Untertanen nicht „hüten“ solle, sondern erziehen.

Das war allerdings kaum mehr als ein frommer Wunsch. In einer Großstadt wie Bagdad kam man mit Volkserziehung nicht weit. Die Theologen merkten es, wenn sie innere Mission zu treiben versuchten, also sich unters Volk

59 Ps. 23:1, wo *rōʿī* „mein Hirte“ im Hebräischen vom gleichen Wortstamm gebildet ist wie ar. *raʿīyya*. Näher dazu G.J. Selz: „Guter Hirte, Weiser Fürst“. Zur Vorstellung von Macht und zur Macht der Vorstellung im altmesopotamischen Herrschaftsparadigma, in: *Altorientalische Forschungen* 28 (2001), S. 8–39. Ich danke Bernd Janowski für diesen Hinweis; vgl. dessen *Der Gute Hirte. Psalm 23 und das biblische Gottesbild*, in: Angelika Berlejung / Raik Heckl (Hg.): *Ex oriente Lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments* (Leipzig 2012), S. 247 ff., dort S. 250–252.

60 Im Koran ist es nicht vorhanden. Allerdings findet es sich in der Propheten-tradition, wo es jedoch auf die Muslime allgemein bezogen ist (Arent J. Wensinck, *Concordance et Indices de la Tradition musulmane*, 1–7, Leiden 1936–1969), Bd. II 273a; vgl. Ann K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (Oxford 1981), S. 92. Der Ausdruck *raʿīyya* hält sich dann durch die Jahrhunderte (im modernen Türkisch als *raya*, *raya*, nach dem arabischen Plural). Was man vergebens sucht, ist ein Tieridyll im Sinne von Jes. 11: 6–9.

mischten. Sie hatten dann manchen Grund zum Ärger, und es konnte ihnen passieren, daß sie letztendlich die „Herde“ anders definierten, nicht mehr als eine Schar folgsamer Schafe, sondern als ein Rudel Wölfe, weil nämlich jeder nur auf seinen eigenen Vorteil bedacht sei. Der Hirt hatte da nicht mehr viel zu bestellen.<sup>61</sup>

- 95 Man fühlt sich an Hobbes und sein *homo homini lupus* erinnert. Untertanen hatten ihre eigenen Interessen, und man mußte sie nicht lieben; man konnte sie auch verachten. Gelegentlich erhalten sie für uns sogar ein eigenes Profil. In den Wirren nach dem Tode Harun ar-Raschids, als zwei seiner Söhne sich bis aufs Blut bekämpften, sahen sich die Einwohner Bagdads, vor allem die Kaufleute, gezwungen, eine Bürgerwehr zu bilden, um Recht und Ordnung aufrechtzuerhalten. „Koran und Sunna“ wurden da nicht mehr von dem Kalifen hochgehalten, sondern von Zivilpersonen.<sup>62</sup> Es ging also auch ohne einen „Hirten“. Etwa um die gleiche Zeit behauptete jemand in der irakischen Stadt Kūfa, ein Richter seines Zeichens, also eigentlich ein Staatsbeamter, es sei besser, jemanden zum Kalifen zu machen, der nicht aus einer mächtigen Familie komme; denn dann könne man ihn auch leichter absetzen.<sup>63</sup> Und eine Generation später mischten sich ausgesprochene Anarchisten ins theologische Gespräch, Sufis, Weltverächter also, die in Bagdad ihre eigenen Lehrzirkel eröffneten. Sie verabscheuten den „Staat“; sie nannten ihn *sultān*, womit damals noch keine Person gemeint war (der „Sultan“), sondern ein Abstractum, „die Macht“ oder, schon auf dem Wege zur Personifizierung, die „Obrigkeit“ und das „Establishment“, vor allem der Kraken der Bürokratie.<sup>64</sup> Vom Kalifen redeten sie eigentlich nicht; aber es war klar, daß sie nicht viel Gutes von ihm erwarteten. Ihr Mißfallen traf die Gesellschaftsstruktur als solche, das Reich der „Wölfe“, wo Handel und Erwerb das Gesetz des Handelns bestimmten. „Der Satan ist der Herr der Märkte“, so hieß es dann.<sup>65</sup> Es ging also nicht nur um das

61 So bei dem Bagdader Theologen Bishr ibn al-Mu‘tamir (vgl. TG III 109).

62 TG III 173 f.

63 Gemeint ist Ḍirār b. ‘Amr; zu ihm vgl. TG II 32–59, dort vor allem 55 f.

64 TG III 130 ff. und IV 88 ff.; zu den „Anarchisten“ vgl. Patricia Crone, *Ninth-Century Muslim Anarchists*, in: *Past and Present* 167 (2000), S. 3 ff.

65 Hellmut Ritter: *Das Meer der Seele* (Leiden 1955), S. 52, nach einem (wohl apokryphen) Prophetenausspruch, der etwas ausführlicher ist und wo der Markt als „Kampfplatz“ bezeichnet wird, auf dem der Satan „sein Banner aufpflanzt“. „Märkte“ ist hier natürlich nicht in jenem unpersönlichen und hypostatistischen Sinne zu verstehen, wie wir das Wort heute gebrauchen. Die Juristen hatten genügend Regeln dafür aufgestellt, wie „Kauf und Verkauf“, also der Handel im täglichen Leben, abzulaufen habe (vgl. Johannes Christian Wichard: *Zwischen Markt und Moschee*. Paderborn 1995).

gottlose Verhalten der oberen Schichten und Beamten, sondern auch um die Betrügereien im Kaufmannsstand.

Das war radikal, zu radikal, um in bürgerlichen Kreisen auf die Dauer eine Chance zu haben. Auch mit der Idylle der Bagdader Bürgerwehr hatte es ein schnelles Ende genommen; als einer der Söhne Harun ar-Raschids<sup>66</sup> sich durchgesetzt und seinen Bruder ermordet hatte, schaffte er das Volksregime schleunigst wieder ab. Bald diskutierte man nur noch darüber, ob ein Kalif (der, wenn auch nicht durch Wahl, so doch durch Huldigung in sein Amt gelangte) moralisch vollkommen sein müsse, und die herrschende Meinung legte sich darauf fest, daß er zwar nicht ohne jede Tugend sein solle, aber unter seinesgleichen auch nicht unbedingt der Vollkommenste zu sein habe. Das war kaum mehr als ein Minimalkonsens; Ideale hatten in der Realität eines Großreiches geringe Chancen.

### b) *Die Philosophen*

Der theologische Diskurs nutzte sich auf die Dauer ab. Theologie scheitert meist an ihren Aporien; irgendwann hörte dann niemand mehr hin. Man darf nicht vergessen: Im Islam ist Theologie eine Sache des Marktes. Sie wird nicht durch eine Institution abgestützt; es gibt ja keine Kirche. Wenn die Theologen selber den Überblick verloren oder den Geist der Zeit nicht mehr trafen, war es mit ihrem Einfluß schnell vorbei.<sup>67</sup> So konnten für einige Zeit die Philosophen an ihre Stelle treten. Al-Fārābī schrieb kurz nach 940 seine „Prinzipien der Ansichten der Bewohner des idealen Staates“, die Darstellung einer Musterpolis nach dem Vorbild der platonischen *Politeia*. Hier haben wir nun etwas vor uns, dem die Theologen immer ausgewichen waren: eine Utopie. Letztere hatten zwar Forderungen gestellt und Alternativen aufgezeigt; aber eine neue Welt zu konstruieren, wie Augustin dies mit seiner *civitas Dei* getan hatte, als Rom 410 von den Westgoten geplündert wurde, das war ihnen nicht eingefallen.

Fārābī initiiert also ein neues literarisches Genus. Er denkt in Modellen, und er handelt die einzelnen Herrschaftssysteme nacheinander ab. Die Demokratie kommt dabei allerdings nicht gut weg. Das war schon bei Plato nicht anders. In dem arabischen Text geht es ohnehin mehr um Metaphysik als um politische Theorie. Herrschaft legitimiert sich bei Fārābī nämlich dadurch, daß mit ihr Gottes Denken und Planen in die irdische Welt hineinwirkt – wenn auch

66 Gemeint ist der Kalif Ma'mūn (189/813–218/833).

67 Die Sackgasse, in die die frühen Theologen hineinliefen, war die Theodizee. Daß Gott in allem gerecht handle, war eines ihrer Postulate gewesen; aus menschlicher Sicht ließ sich dies kaum halten.

nicht auf dem Wege der Schöpfung, wie die Theologen sich das vorstellten, sondern über mehrere Stufen einer Emanation, wie im Neuplatonismus. Der wahre Herrscher ist ein Philosophenkönig und steht als solcher in unmittelbarem Kontakt zu einem überweltlichen Prinzip, dem *intellectus agens*, einer Art Weltvernunft. Dieser Kontakt kann mehr oder weniger intensiv sein; ideal verkörpert ist er für Fārābī nur in einem Propheten. Deswegen hatte Muḥammad, als ihm der Koran geoffenbart wurde, die Rolle eines verbindlichen Gesetzgebers übernehmen können.

Gott und Staat sind hier also in der Tat aufs engste miteinander verbunden. Aber das von Fārābī geschaffene System erwächst aus einer nichtislamischen Wurzel. Den Koran zitiert Fārābī nie. Auch von den Theologen hielt er nicht viel. Sein Wort für „Regierung“ ist denn auch nicht mehr *imāma*, „Führung“, sondern *siyāsa*; wir sind bei der Tätigkeit des Rossebändigers angelangt.<sup>68</sup> Fārābī denkt elitär; die Philosophie verbürgt dem Herrscher, der sich auf sie einläßt, Freiheit des Denkens und des Handelns. Da das Modell allerdings nur durch den Propheten in idealer Form verwirklicht wurde, ist es auch rückwärtsgewandt. Hierin verrät sich der islamische Kontext. Muḥammad war ein Prophet, der zugleich Herrschaft ausgeübt hatte.<sup>69</sup>

Fārābī hat sein Buch niemandem gewidmet. Er lebte lange Zeit in Bagdad; aber die Kalifen hatten ihre Glanzzeit schon hinter sich. Auch die kleineren Machthaber, die jetzt überall ihre Köpfe erhoben, scheinen kaum der Meinung gewesen zu sein, daß mit der Philosophie viel Staat zu machen sei. Fārābī ist denn auch auf der Suche nach Anerkennung in der islamischen Welt lange umhergeirrt; er stammte aus Zentralasien, hielt sich aber längere Zeit in Aleppo auf und ist in Damaskus beigesetzt, wo man ihm erst in jüngerer Zeit am Rande eines alten Friedhofes ein augenfälliges Grab bereitet hat. Was man höheren Orts damals von einem Philosophenkönig hielt, erfahren wir aus einer nur wenig jüngeren Quelle. Ein philosophisch gebildeter Literat, der sich in einer Art Mittwochsgesellschaft mit Bagdader Intellektuellen aus besseren Kreisen zu treffen pflegte, berichtete seinem Gastgeber, einem Wesir, daß sich in Baṣra ein Gelehrtenzirkel gebildet habe, der sich die „Lauteren Brüder“ nenne und dabei sei, in einer Enzyklopädie das gängige philosophische Wissen zusammenzufassen.<sup>70</sup> Das stand im Zusammenhang einer Unterhaltung über die

68 Er spricht von *siyāsa madaniya*, dem „politischen Regiment“; dazu o. s. 2023.

69 Zum System Farabis (mit erschöpfender Bibliographie) jetzt Ulrich Rudolph in dem neuen „Ueberweg“ (U. Rudolph / R. Würsch: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 1, Basel 2012), dort s. 363 ff. Vgl. auch Crone, *God's Rule* 170 ff. und Muhsin Mahdi in *Encyclopaedia Iranica* IX 227 ff. s. v. *Farabi*.

70 Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī, *al-Imtā' wal-mu'ānasa* II 4, 7 ff.; wir befinden uns in der 17. der von

alten Griechen, die „soviel man weiß, nie einen Propheten gehabt haben“. Sie kannten bloß die Philosophie, und „um eine Lebensordnung (*nāmūs* = νόμος) zu etablieren, wandten sie sich an ihre Weisen“.71 Der Literat nahm das zum Anlaß, nun seine eigene Kenntnis antiker Weisheitsliteratur ins rechte Licht zu stellen. So kam er auf Diogenes:72

Man sagte zu Diogenes: Was ist besser, nach Geld (*māl*) zu streben oder nach Weisheit? (Diogenes) antwortete: Nach Geld um des Diesseits willen und nach Weisheit um des Jenseits willen.

Das war nicht nur weise, sondern auch etwas zweideutig – im Sinne von „Wenn's sein kann, beides, Majestät“. Jedenfalls klang es so, als sei Philosophie etwas für spätere Tage. Darum schob der Literat gleich einen zweiten Anspruch nach, um diesem Eindruck entgegenzutreten:

Und man sagte weiter zu (Diogenes): Wann ist die Welt denn in gutem Zustand? Er antwortete: Wenn ihre Könige Philosophie treiben und ihre Philosophen die Herrschaft ausüben.

Jetzt ging dem Wesir die Geduld aus:

Mir scheint, in dem, was du da sagst, ist der Wurm drin (*madkhūl*). Die Philosophie eignet sich nämlich bloß für jemanden, der der Welt entsagt und sich ganz dem Jenseits anheimgegeben hat. Wie aber soll ein König der Welt entsagen ...? Er muß die Menschen doch regieren ....

### c) *Die Juristen*

Fārābīs Buch war lediglich ein Achtungserfolg; die abendländische Orientalistik hat dem Text mehr Aufmerksamkeit gewidmet als die damaligen Muslime. Fārābī wurde bald von Avicenna überstrahlt. Dessen große Leistung liegt auf dem Gebiet der Ontologie; von der politischen Philosophie hilft er sich fern. Er war Arzt; das verschaffte ihm Zugang zu den Höfen iranischer Kleinfürsten. Die Öffentlichkeit ließ sich damals faszinieren von einem Erobererkönig, Maḥmūd

---

Abū Ḥaiyān geschilderten Abendunterhaltungen. Die Enzyklopädie ist erhalten; sie wird gerade in London neu herausgegeben. Dort wird in der Tat auf Fārābī Bezug genommen, ohne daß dessen Name genannt würde, u. z. interessanterweise auf jene Stelle aus dem „Idealstaat“, in der die notwendigen Eigenschaften des Herrschers aufgezählt werden.

71 Ib. 22, 9 f.

72 Ib. 32, 7 ff. Zur Stelle jetzt kurz auch G. Endreß in „Ueberweg“ (s. o. Anm. 69), S. 205 f.

von Ghazna (reg. 388/998–421/1030), der von Afghanistan aus in das Tal des Ganges einfiel und die reichen indischen Tempel plünderte – zum Ruhm des Islams, wie er sagte, indem er sich auf das Gebot des Dschihad berief. Von Philosophie hielt er nicht viel. Statt dessen schätzte er den größten Naturwissenschaftler, den der mittelalterliche Islam hervorgebracht hat: al-Birūnī. Dieser schrieb ein berühmtes Buch über Indien, in welchem er die fremde Religion und die ganz andere Geistigkeit des Subkontinents in für damalige Zeit erstaunlicher Objektivität schilderte. Angestellt aber war er als Astrologe; als Politikberater begegnet er uns nur, wenn er seine naturwissenschaftliche Kompetenz in Anschlag bringen konnte. Die politische Wirklichkeit lief den Philosophen davon. Statt eines Kalifats gab es mittlerweile deren drei: in Bagdad die Abbasiden, in Kairo die Fatimiden und in Córdoba die Umayyaden. Ein Philosoph saß bei ihnen nirgendwo auf dem Thron.

Wer sich mit dieser Realität am besten abfand, waren die Juristen. Ihr Diskurs war auch derjenige, der die Öffentlichkeit am besten erreichte; sie waren seit jeher lokal gut vernetzt. Daß sie erst jetzt an die Spitze traten, ist an sich erstaunlich; denn Juristen hatte es natürlich immer schon gegeben. Aber das islamische Recht hatte sich auf sehr eigentümliche Weise entwickelt. Ibn al-Muqaffa's Vorschlag, einen allgemeingültigen Codex zu schaffen, war nie in die Tat umgesetzt worden. Der alte Rechtspluralismus war Sieger geblieben; er hatte die größere Volksnähe für sich. Der Mann auf der Straße und im Basar ließ sich in religiösen Dingen von der weltlichen Obrigkeit nur ungern etwas sagen; man hatte da auch schlechte Erfahrungen gemacht.<sup>73</sup> Strafen konnte natürlich nur der Staat; aber was man vorrangig brauchte, war Schlichtung und guter Rat. Da hielt man sich lieber an die Experten; sie sollten mit ihren Fatwās, also Gutachten, die religiösen Grundtexte interpretieren.

Experten gab es überall, zumindest in den Städten; aber als die Fragen immer komplexer wurden, schlossen sie sich zu juristischen „Schulen“ zusammen, zwischen denen die Interpretation differierte, und der Staat gliederte diesen Bereich aus seiner eigenen Jurisdiktion aus. Der Dissens (also das gleichberechtigte Nebeneinander-Bestehen verschiedener Rechtsauslegungen) sei, so sagte man, ein „Zeichen göttlicher Barmherzigkeit“; man legte dieses Dicitum sogar dem Propheten selber in den Mund. Die Juristen gaben also das Wahrheitsprivileg auf – etwas, das die Theologen nie getan hatten. Aber in der Jurisprudenz ging es ja auch nicht primär um die Offenbarung, sondern um

73 In der sog. „Inquisition“ z. Z. Ma'mūns und seiner Nachfolger (211/826–237/851); vgl. TG III 446 ff. und Enc. of Islam<sup>2</sup> VII 2–6 s. v. Miḥna (Martin Hinds). Auch das ist ein historisches Trauma, das bis heute fortwirkt; vgl. Th. Hildebrandt in: Neuwirth/Pflitsch, *Crisis and Memory in Islamic Societies* (Beirut 2001), s. 177 ff.

ein aus verschiedenen Quellen zusammengeflossenes System; bei der Rechtsfindung erwartete man lediglich Wahrscheinlichkeit.

Der Diskurs der Juristen ist darum, sobald sie sich der politischen Wirklichkeit zuwandten, erstaunlich flexibel.<sup>74</sup> Sie interpretierten die Gesellschaft, wie sie im gegebenen Augenblick funktionierte; anders als Fārābī sahen sie keine Bedenken, in ihren Traktaten von der Besteuerung und der Gewerbeaufsicht zu handeln, wie dies schon Ibn al-Muqaffa‘ für nötig gehalten hatte.<sup>75</sup> Von Fārābī übernahmen sie allerdings den Terminus *siyāsa*, nur daß sie ihn sich mittels eines neuen Adjektivs gefügig machten: *siyāsa shar‘īyya*, ein „Regiment“, das sich nach der Scharia richtet.<sup>76</sup> Das klingt ein wenig nach der „Dikaiarchie“, die schon Wellhausen in der medinensischen Theokratie entdeckt hatte.<sup>77</sup> Aber gemeint war eigentlich nur, daß auch der Herrscher sich dem Gesetz unterwerfen müsse; Fārābī hatte demgegenüber eher darauf abgehoben, daß der König bzw. der Prophet das Gesetz selber verkündet und durchsetzt. Der „Führung“ alten Stils war damit der Abschied gegeben. Das hieß nicht, daß man auf einen Herrscher verzichten zu können glaubte. „Gott schafft Disziplin eher durch die Obrigkeit (*sultān*) als durch den Koran“, so sagten die Juristen und beriefen sich dazu gerne auf den Propheten selber.<sup>78</sup> Aber daß diese Obrigkeit nun der Kalif sein müsse, folgte daraus nicht unbedingt. Als in Bagdad zentralasiatische Türken, die Seldschuken, das Heft in die Hand nahmen, tauchte bald in einem staatsrechtlichen Traktat<sup>79</sup> nur wenig verhüllt der Gedanke auf, daß am besten der allmächtige Wesir der „Schutzmacht“ die Regierung übernehme.<sup>80</sup> Auch wenn es dazu, aus welchen Gründen auch immer, nicht kam, so haben

74 Allgemein dazu Crone, *God's Rule* 224 ff. und Antony Black, *The History of Islamic Political Thought* (Edinburgh 2001), s. 81 ff. Man läßt das juristische Zeitalter im allgemeinen mit Māwardī beginnen, der ein Jahrhundert nach Fārābī lebte (gest. 450/1058); zu ihm Lambton, *State and Government in Medieval Islam* 83 ff.

75 So etwa Māwardī in seinen *Aḥkām as-sultānīyya*, dort Kap. XIII und XX; vgl. die Übersetzung von Wafaa H. Wahba, *The ordinances of government* (Reading 1996), s. 158 ff. und 260 ff. Dazu jetzt Th. Bauer, *Kultur der Ambiguität* 317 ff. (der den Titel des Buches etwas umständlich, aber korrekt mit „Die rechtlichen Beurteilungen der Angelegenheiten, die mit Herrschaftsausübung zu tun haben“ wiedergibt, s. 315).

76 Vgl. Enc. of Islam<sup>2</sup> IX 694 ff. s. v. (F. Vogel). Fārābī hatte stattdessen *siyāsa madanīyya* gesagt (s. o. Anm. 68); dazu Fauzi M. Najjar, *Siyasa in Islamic Political Philosophy*, in: M.E. Marmura (Hg.), *Islamic Theology and Philosophy*, Fs. George Hourani (Albany 1984), s. 92 ff.

77 S. o. Anm. 26 und 29.

78 Crone, *God's Rule* 270.

79 Verfaßt von Dschuwainī (gest. 478/1085).

80 Näher dazu Tilman Nagel, *Die Festung des Glaubens* (München 1988), s. 277 ff.; auch schon W.B. Hallaq in: *Muslim World* 74 (1984), s. 26–41. Danach Crone 234 ff.

in Zentralasien die Juristen der Stadt Samarqand doch einmal mit vereinten Kräften ihren Kleinkönig oder Statthalter, der den Seldschuken botmäßig war, vor Gericht gestellt und abgesetzt.<sup>81</sup> Eine Magna Charta ist allerdings nie daraus geworden; die Juristen bildeten ja keinen Adel, sondern waren allenfalls Notable, ohne vererbare Privilegien.

Die Kalifen hatten zwar kaum noch eigene Verfügungsgewalt; aber ihre Autorität konnten sie weiter ausspielen. Ihr Ende kam erst, als eine heidnische Macht von außen her eingriff. Im Jahre 1258 eroberten die Mongolen Bagdad und liquidierten den letzten Kalifen, indem sie ihn in einen Teppich wickelten und tottrampeln ließen. Sie scheuten sich, sein Blut zu vergießen; so weit reichte seine Aura noch, selbst bei den Heiden. Der Eroberer, Hülegü, ein Enkel Dschingis Khans, paßte sich den Bräuchen der ihm fremden Rechtskultur soweit an, daß er von den Bagdader *'ulamā'* ein Fatwā des Inhalts verlangte, daß ein gerechter Heide (also er) besser sei als ein ungerechter *imām* (also „Führer“ der islamischen Welt); Siegermächte haben ja selbst in unserer Zeit noch ein starkes Bedürfnis nach juristischer Absegnung. Für die Muslime aber bestand das Problem nun eher darin, wie sich das im System entstandene Vakuum wieder ausfüllen lasse. Hierzu schien nur das unpersönliche göttliche Gesetz geeignet, eben in Form der *siyāsa shar'īyya*. Dieser Gedanke wurde bezeichnenderweise lanciert in einem Land, das die Mongolen nicht hatten erobern können, in Ägypten, und dort wieder vor allem von einem einzigen Mann, Ibn Taimiyya (gest. 728/1328), der zu seinen Lebzeiten sehr umstritten war und erst im heutigen Saudi-Arabien zu hohem Ansehen gelangt ist.<sup>82</sup>

## D Nachspiel

Die Beseitigung des Kalifats war bis zur Überformung der islamischen Welt durch den westlichen Imperialismus im 19. Jh. wohl derjenige historische Bruch, durch den sich das Verhältnis zwischen Religion und Politik am stärksten veränderte. Die Mongolen hatten ihr eigenes Rechtssystem, das sie *yasa* nannten, das Gesetz der Steppe; aber sie zwangen es den Muslimen nicht auf. Die Scharia hielt sich darum recht gut; es zahlte sich aus, daß ihre geistige Macht nie an eine bestimmte Person gebunden gewesen war. Die Einheit der islamischen Welt war freilich nur noch eine Fiktion, und wer sich jetzt zum Herrn aufschwang, war immer auch ein Parvenu. Mehr als je zuvor haben

81 Crone 283 f.; auch mein *Der Eine und das Andere* (Berlin 2012), Bd. II 781–784.

82 Zu ihm Black, *History of Islamic Political Thought* 154 ff.

wir es mit einem Konglomerat von Regionalmächten zu tun, und immer wieder begegnen wir „starken Männern“, welche die Macht schnell an sich rissen und es ihren Nachkommen überließen, sie wieder zu vertun. Manchen gelang es allerdings auch, Beständigeres zu schaffen – vor allem dann, wenn sie die Grenzen des Islams erweiterten und auf das Gebiet der Ungläubigen vorstießen. Babur, der Gründer der indischen Moghuldynastie, wäre hier zu nennen, auch der eine oder andere unter den frühen Osmanensultanen. Ein Herrscher konnte sich auf diese Weise den Ruf eines Ghāzī erwerben, was soviel hieß wie „Kriegsherr, *war lord*“, aber auch „Glaubenskämpfer“. <sup>83</sup> Angesichts dessen wäre jetzt vom Dschihad zu reden. Man müsste untersuchen, wieweit dieser im konkreten Einzelfall das Motiv für die Eroberungen war oder nur deren nachträgliche Rechtfertigung. Die Juristen hatten zu diesem Thema seit langem eine recht detailfreudige Theorie zur Hand, die man manchmal mit unserem Völkerrecht verglichen hat. Sie machten sich dort nicht nur Gedanken darüber, wie sich rechtens ein Krieg anzetteln lasse, sondern auch wie man ihn hernach auf verlässliche Weise wieder beenden könne <sup>84</sup>. Ein Dauerzustand war der Dschihad nicht. Die Heere bestanden auch nicht aus Mudschahidūn. Letztere waren per definitionem Einzelkämpfer; ein Krieg ließ sich mit ihnen nicht gewinnen <sup>85</sup>. Sobald die Kriegsherren ihre Macht konsolidiert hatten, gaben sie sich ohnehin gerne als Friedensfürst, als jener gerechte Autokrat, der sich an die Regeln der Vernunft und der Tugend hält. Uns ist das von Friedrich II. von Preußen vertraut.

Die Texte, die uns das Idealbild vermitteln, sind die sog. Fürstenspiegel. Autoren mit vorwiegend literarischer Bildung, meist Berater an irgendeinem Hof, sagen darin dem Herrscher, wie er sich verhalten soll, und da dieser das eigentlich längst weiß, wenden sie sich im allgemeinen an den Thronfolger, der es noch lernen muß; das Genus ist darum ebenso pädagogisch wie unterwürfig. Durch besondere Frömmigkeit zeichnet es sich im allgemeinen nicht aus. <sup>86</sup> Der Koran wird wiederum nur selten bemüht. Auch Muḥammad über-

83 Zu diesem Modellwechsel vgl. jetzt Ali Anooshahr, *The Ghazi Sultans and the Frontiers of Islam. A Comparative Study of the Late Medieval and Early Modern Periods* (New York 2009); auch Antony Black, *History of Islamic Political Thought* (Edinburgh 2001), S. 193 ff.

84 Näher dazu mein *Dschihad gestern und heute* (Berlin 2012); ausführlich auch Crone, *God's Rule* 362–385.

85 Auch Sufis konnten im übrigen Dschihad führen. Aber bei ihnen äußerte er sich eher in gewaltloser Glaubensverbreitung; außerdem unterschieden sie den „Heiligen Krieg“ im militärischen Sinne von einem „größeren Dschihad“, unter dem sie den Kampf wider die eigenen schlechten Triebe verstanden.

86 Allgemein dazu Crone, *God's Rule* 149 ff., auch Stefan Leder, *Aspekte arabischer und persi-*

nimmt kaum Vorbildrolle. Er erscheint nicht als der geniale Staatsmann, als den man ihn heute in der islamischen Welt gerne feiert. Vielmehr war er damals der Geschichte weitgehend enthoben, weil man davon ausging, daß er vor aller Zeit bereits existierte, als der „vollkommene Mensch“ (*al-insān al-kāmil* = ἄνθρωπος τέλειος), dem niemand gleichkam. Das Paradigma war eher Alexander, und zwar deswegen, weil Aristoteles ihn erzogen hatte. Man meinte die politischen Fragen zu kennen, die er an seinen Lehrer gestellt hatte; die Kompilation bekam den reißerischen Titel „Das größte aller Geheimnisse“ (*Sirr al-asrār*, lat. *Secretum secretorum*). Wenn gezeigt werden sollte, wodurch ein Fürst sich besonders hervortat, so hob man auf dessen Freigebigkeit und Tapferkeit ab; das sind keine religiösen Ideale.<sup>87</sup> Auch wenn Eigenschaften wie Tatkraft oder Entschlossenheit erwähnt werden, fühlen wir uns eher an Machiavellis *virtù* erinnert, und unter den praktischen Ratschlägen finden sich manche, die uns geradezu „machiavellistisch“ erscheinen.<sup>88</sup> Was man von dem „Principe“ erwartete, unterschied sich kaum von dem, was auch moderne Regierungen in ihrem Programm haben: Wohlstand, Sicherheit, Ordnung. Ob er das auch leisten konnte, mußte man wie immer und überall der Zukunft überlassen; es lag in Gottes Hand. Auf Erden blieb nur die Hoffnung darauf; sie hatte Bestand, solange der Fürst Gerechtigkeit walten ließ.

Die Gerechtigkeit steht im Koran. „Gott befiehlt (zu tun), was recht und billig ist“, heißt es in Sure 16: 90. Aber wieder einmal ist dies nicht die unmittelbare Quelle. In den Fürstenspiegeln ist die Gerechtigkeit mitsamt dem zugehörigen Herrscherbild vielmehr ein altiranisches Erbe. Wie bei der Regierungsform, so sagte auch bei der Gerechtigkeit der Koran nichts darüber, wie sie institutionell umzusetzen sei. Gewaltenteilung gab es nur insofern, als die Juristen im Prinzip bei ihrem Urteil unabhängig waren bzw. einer höheren Instanz gehorchten; der Herrscher wäre dann im Idealfall nur ausführendes Organ gewesen. Aber sie konnten sich natürlich den Willen des Herrschers zu eigen machen, und der Herrscher konnte sich ihrem Urteil verweigern. Im Bestrafen wie im Begnadigen hatte er einen eigenen Spielraum, und vor allem verbürgte er die Ordnung. Wer sich gegen ihn erhob, war ein Rebell. Für die „Rebellion“ hatte man wieder ein Wort aus dem Koran: *baghy*, „Aufruhr“. Zwar hatte es dort noch nicht im Vordergrund gestanden; der Prophet war ja, jenachdem wie man es sah, selber

---

*scher Fürstenspiegel. Legitimation, Fürstenethik, politische Vernunft*, in: Angela de Benedictis (Hg.), *Specula principum* (Frankfurt 1999), S. 21–50; dort 46 ff. eine Liste der einschlägigen Texte. Zu den dort vertretenen Moralvorstellungen vergleiche man das gründliche Buch von Henri de Fouchécour: *Moralia* (Paris 1986), dort S. 357 ff.

87 Bauer, *Kultur der Ambiguität* 326.

88 Ib. 319 und 327.

ein Rebell gewesen. Aber es gewann sofort an Bedeutung, als einer der ersten Kalifen, ‘Alī, der Vetter und Schwiegersohn Muḥammads, sich mit militanten Gegnern aus der frühen Gemeinde auseinandersetzen mußte, und als dann einzelne Gruppen vollends „ausstiegen“ und dem sich bildenden jungen Gemeinwesen den Rücken kehrten, blieb das Wort an ihnen hängen. Sie waren die Rebellen *κατ’ ἐξοχήν*.<sup>89</sup> Das verdarb der Mehrheit auf immer die Lust und die Möglichkeit, sie wieder einzugliedern; sie paßten nicht mehr ins Geschichtsbild.<sup>90</sup> Die Gerechtigkeit, die man von dem Fürsten erwartete, war keine soziale Gerechtigkeit. Man betrachtete die sozialen Unterschiede als gottgewollt; nur extremen Häretikern oder Narren traute man zu, sie in Frage zu stellen.<sup>91</sup> Was wir vor uns haben, ist jene idealisierte Gerechtigkeit, die wir mit dem weisen Salomo verbinden. Wenn man, was gewiß häufig vorkam, zwischen Gerechtigkeit und Ordnung zu wählen hatte, zog man die Ordnung vor: „Lieber 100 Jahre Tyrannei als einen Tag Bürgerkrieg“, so hieß es im Volksmund.<sup>92</sup> Man hatte nicht das Wohl des Gemeinwesens im Sinn, sondern das Wohlverhalten und kleine individuelle Glück dessen, der von aller Beunruhigung verschont bleibt – ein Glück allerdings, das nicht materiell kodiert war wie das unsrige oder der „pursuit of happiness“ der nordamerikanischen Verfassung.<sup>93</sup> Wenn der Herrscher sich als Gewaltmensch entpuppte, so nahm man das hin; er mußte seine Untaten nicht vor den Menschen verantworten, sondern vor Gott. Zwar sollte er sich von seinen Vertrauten beraten lassen; aber entscheiden mußte er selber. Das hatte schon Ibn al-Muqaffa‘ so gesehen; die Untertanen, so meinte er, sollen ihren Rat nur spenden, wenn sie gefragt werden.<sup>94</sup>

Was die Religion zu dieser Einstellung beigetragen hat, ist wohl nur auf dem Wege der Mentalgeschichte zu klären. Das orientalische Lebensgefühl wurzelt tiefer als der Islam, zumindest in den alten Kulturländern. Mehrere

89 Gemeint sind die Khāridschiten, wörtlich: diejenigen, die den „Auszug“ aus der Gemeinde praktizierten.

90 Erst in neuester Zeit gibt es ernsthafte Bemühungen, diese religiöse Spaltung rückgängig zu machen. Aus sunnitischer Sicht verkörpert vor allem der Staat Oman das alte Khāridschitentum; in Oman selber praktiziert man, zumindest von offizieller Seite, Ökumene, indem man jede Beziehung zu den „Rebellen“ abstreitet.

91 TG IV 348 f.; allgemein auch Crone, *God's Rule* 340 ff.

92 Ulrich Haarmann, „Lieber hundert Jahre Zwangsherrschaft als ein Tag Leiden im Bürgerkrieg“. *Ein gemeinsamer Topos im islamischen und frühneuzeitlichen europäischen Staatsdenken*, in: Udo Tworuschka (Hg.), *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident*. Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65. Geburtstag (Köln 1991), S. 262–269.

93 Vgl. de Fouchécour 6 ff. und 449 ff. Die Philosophen sprachen von *sa‘āda*, der εὐδαιμονία.

94 Pellat § 20 / Francesca 57.

Jahrtausende historischer Erfahrung haben ihre Spuren hinterlassen. Wer dort mit neuen Rezepten daherkommt, wird schnell jenes „Pourvu que ça dure“ zu hören bekommen, mit dem Madame Laetitia auf die Erfolge ihres Sohnes reagierte.<sup>95</sup> Die Religion hat letzten Endes vielleicht nur jene Vergötzung des Staates verhindert oder zumindest verzögert, die wir aus dem europäischen Nationalismus kennen. Bis in die Moderne hat sie Partikularismen entgegengewirkt; Europa hat dieses Einheitsgefühl im späten 19. Jh. als „Panislamismus“ wahrgenommen und sich davor gefürchtet. Der Islam spaltete sich in seiner klassischen Zeit nicht in Staats- oder Landeskirchen. Es gab auch kein „cuius regio eius religio“. Ein konfessioneller Gegensatz drang in die Politik erst ein, als zu Beginn des 16. Jh's die Šafaviden in Iran der Schia eine Mehrheit verschafften und in ihrem Expansionsdrang mit den sunnitischen Osmanen zusammenstießen.

Veränderung und „Fortschritt“ stießen auf Skepsis und Resignation. Daraus erwuchs dann eher Weisheit als ein reformerischer Elan. Ibn Khaldūn, der große Staatstheoretiker aus der Wende zum 15. Jh., wußte, daß es in seiner Heimat rabiante reformerische Bewegungen gegeben hatte, die für einige Zeit sich zu einer Dynastie entwickelten.<sup>96</sup> Aber er redete nicht mehr von der religiösen Aura eines einzelnen Herrschers, sondern von dem „esprit de corps“ (ar. *ʿašabiyya*), der unverbrüchlichen Solidarität, mit der eine herrschende Schicht gemeinsam durch Dick und Dünn geht. Diese hat dazu nur wenig Zeit, drei Generationen oder auch etwas mehr, in denen sie die Herrschaft an sich reißt, dann sie konsolidiert und schließlich wieder vertut, weil sie dem Luxus verfällt (der „Gier“, wie wir sagen würden). Die Nächsten spielen hernach wiederum das gleiche Spiel.<sup>97</sup> Im Maghrib, wo Ibn Khaldūn aufgewachsen war, war dies tatsächlich so gewesen; er hatte es aus dessen Geschichte abgelesen.

95 Daß Verhaltensweisen, die hinter den Islam zurückreichen, stärkere Kraft entwickeln als Gebote, die erst im Koran ihren Ursprung haben, erkennt man z. B. daran, daß Muslime zwar unbewußt einen Widerwillen gegen den Verzehr von Schweinefleisch entwickeln, dem „jungen“ Wein- bzw. Alkoholverbot dagegen (das ja keine Wurzel im Judentum hat) lockerer gegenüberstehen. Auch die Beschneidung (von der im Koran nicht die Rede ist) steht außer aller Frage.

96 Die Almohaden z. B. (reg. 524/1130–668/1269).

97 *Muqaddima*, übers. Abdesselam Cheddadi (*Le Livre des Exemples*. Paris 2002) I 392 ff. Die Literatur zu Ibn Khaldūn ist mittlerweile kaum noch zu überschauen. Nur in Deutschland hält man sich zurück. Zu dem genannten Modell, das manchmal etwas irreführend „zyklisch“ genannt wird, vgl. schon Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History* (London 1957), s. 204 ff. oder Mohamed Talbi, *Ibn Haldūn et l'histoire* (Tunis 1973), s. 50 f.; auch Black, *History of Islamic Political Thought*, s. 165 ff.

Der Ewigkeitsanspruch, den man mit dem Kalifat verbunden hatte, war in seinen Augen längst dahin.

Daß es auch ganz ohne Erbfolge ging, dürfte Ibn Khaldūn spätestens klar geworden sein, als er im reifen Alter nach Ägypten kam. Das dortige Mamlukenregime rekrutierte sich aus Militärsklaven, und es assortierte sich in jeder Generation neu. Diese Sklaven waren Türken, keine Araber; jeder, der in Kairo Macht ausübte, war in seiner Jugend noch ein „Migrant“ gewesen. Die Einheimischen, die Ägypter, nahmen es ohne spürbares Murren hin. Sie gaben sich damit zufrieden, daß die kiptschakischen oder tscherkessischen Fremdlinge, von denen sie nun regiert wurden, Muslime waren wie sie (oder es zu Beginn ihrer Ausbildung wurden). Egalitärer konnte man nicht sein.

Als Timur Lenk, der Tamerlan unserer europäischen Quellen, damals schon Mitte Sechzig, Ägypten mit Krieg zu überziehen drohte, hat er Ibn Khaldūn auf dem Wege im Zeltlager vor Damaskus mehrfach zu sich kommen lassen und sich mit ihm in Gegenwart eines Dolmetschers, der zugleich Jurist und sein geistlicher Berater war (Timur konnte kein Arabisch), über die aktuelle Lage unterhalten. Ibn Khaldūn sah das Verhältnis zwischen Religion und Politik sehr entspannt; „wenn das Gesetz von Gott festgelegt und durch einen gottgewollten Gesetzgeber verkündet ist, basiert die Politik auf der Religion und ist heilsam für diese Welt ebenso wie für das Jenseits“.<sup>98</sup> Die Religion hatte für ihn also eine primär zivilisierende Funktion. Timur wandte sich dann nicht gegen Kairo, sondern zog nach Anatolien, wo er den Osmanensultan Bayazid bei Ankara besiegte. Denn „Kriege gibt es, seitdem Gott die Welt erschuf“; „kein Volk und keine Generation entgeht dem.“<sup>99</sup> Und: „Man ist des Sieges nie sicher, mag man auch die besseren Waffen haben oder die größere Zahl (an Soldaten). Der Sieg ist immer eine Sache des Zufalls“.<sup>100</sup> Der klassische Islam hat sich nie eingebildet, eine Friedensreligion zu sein. Daß Ibn Khaldūn nicht mehr in Einzelpersonen dachte, sondern in Kollektiven, macht ihn modern. Aber sein Realismus blieb ihm erhalten. Der Mensch stiftet ja Unheil; das hatten schon die Engel gesagt.

Haben wir dem viel hinzuzufügen?

---

98 Ib. 469f. (Kap. III 23); schon übersetzt von Hamilton A.R. Gibb in: Majid Khadduri / H.J. Liebesny (Hg.), *Law in the Middle East* (Washington 1955) 113f.

99 Ib. 589.

100 Ib. 598.