

Stefan Leder

*Extraterritoriale Begegnungen –
Spielarten des Politischen in islamischen Kontexten
und die Kritik der Debatten*

*Festvortrag zum Gründungssymposium des Centre for Euro-Oriental Studies,
Universität Erlangen, 25.11. 2016¹*

Der eindrucksvolle Zusammenschluss zahlreicher Fächer, der heute in Erlangen begangen wird, kann Zugang zu neuen Formen der Zusammenarbeit bieten und mag zudem von anderen mehr oder weniger pragmatischen Erwägungen getragen sein.

Die Spannung zwischen der fachlichen Eigendynamik in einer eher geschlossenen Expertenkommunikation und den Impulsen, die sich aus der Zusammenarbeit über deren Grenzen hinweg ergeben können, gehört zu solchen Unternehmungen und kann ganz unterschiedlich ausgestaltet werden. Die Bildung fächerübergreifender Zentren ist an zahlreichen Universitäten in Deutschland zu beobachten. Die betroffenen Fächer gehen dabei aufeinander und auf die allenthalben zunehmende Verbindung von Wissensgebieten zu. *Politisch* gesehen reagiert diese Mobilität in der Regel auch auf den öffentlichen Anspruch auf mediale Teilhabe. Und schließlich dient sie auch *pragmatisch* dem Schutz vor dem Wettbewerb in der universitären Arena nach der Devise *big is beautiful* oder *small is beautiful and big is necessary*.

Die im CEOS namengebende Verbindung der Perspektiven „Europäisch – Orientalisch“ bietet etwas Wegweisendes an. Sie greift Aspekte auf, die der Wissenschaft teils inhärent – in der historischen Blickrichtung – teils durch aktuelle Entwicklungen in neuer Bedeutung vorgegeben sind. Die reiche und vielfältige Geschichte der europäisch-orientalischen Beziehungen erstreckt sich über Jahrhunderte, mindestens von der Spätantike an bis heute. Sicher kann man damit rechnen, dass sich in den Tiefen und Nahbereichen dieser Geschichte immer neue Zusammenhänge und Schattierungen von Beziehung erkennen lassen.

¹ Das Vortragsmanuskript wird auf vielfache Nachfrage bereitgestellt. Die verwendete Transliteration des Arabischen folgt weitgehend, aber nicht konsequent, englischen Konventionen. Einzelne Fußnoten sind nicht vollständig und enthalten teilweise abgekürzte Literaturhinweise.

Die Intensität der Verknüpfung von Absichten und die Komplexität der Überlagerung von Diskursen in der Gegenwart ruft darüber hinaus dazu auf, die Vorstellung von zwei geschlossenen, in ihrer eigenen Identität und Finalität ruhenden Gebilden „Europa“ und „Orient“ in den Hintergrund treten zu lassen.

Euro-orientalische Verknüpfungen

Schon unsere alltägliche Lebenspraxis ist mit dem Umstand vertraut, dass das *Eine im Anderen* vorhanden ist und weiterwirkt, nicht nur in Folge physischer Mobilität, sondern als Ergebnis von Übertragungen in neue Kontexte. Es geht also nicht darum, dass es Döner-Läden oder arabische Imbisse an jeder Ecke gibt. Wichtig vielmehr ist ihre Aufladung mit Bedeutung durch die Aneignung von Inhalten und ihre Weiterentwicklung. Im Zusammenhang der Aufwertung von Stadtvierteln durch modische Lebensformen und finanzstarke Bewohner, kann die Verhandlung zwischen „orientalisierten Migrantengruppen und Mehrheitsgesellschaft“ zum Beispiel durch ein Flair von Authentizität dieser Orte inszeniert werden. In dem Buch, aus dem ich in diesem Fall meine Weisheit beziehe, heißt das „der Geschmack der Gentrifizierung“.²

Aber ich will natürlich nicht beim Kulinarischen verweilen. Schon gar nicht in Erlangen, wo man vielleicht auch *Fränkische Fleischküchle* und nicht nur Döner kennt, und anderen Teilen der Republik im Hinblick auf eine solche Art der Bewahrung lokaler Traditionen etwas voraushat. Vielmehr interessiert mich grundsätzlich die Interferenz von Blickpunkten und Wahrnehmungen von „europäisch“ und „orientalisch“. Sie äußert sich in Aneignungen, die in wechselnden Bezugsrahmen wirken.

Die Erwartungen und Hoffnungen, ägyptischer Jugendlicher im Jahr des Aufstands 2011 zum Beispiel waren vielfach von einer Idee von Freiheit getragen, die auf Konzepten von individueller Autonomie und der Einklagbarkeit von Grundrechten fußt. Die Gestalt dieses Aufstands ist gewiss komplex; es waren nicht nur Jugendliche und nicht nur Stadtbevölkerung beteiligt. Von dieser Einschränkung nicht betroffen bleibt aber, dass die Vergegenwärtigung von Werten und Lebensformen, die man „zu Hause“ in Ägypten nicht vorfand und einklagte, den Blick dafür kaum zuließ, dass die institutionellen Gegebenheiten und gesellschaftlichen Beziehungen, die für ein selbstbestimmtes Leben Voraussetzungen sind, nicht gegeben waren, bzw. den Akteuren weitgehend verschleiert blieben. Samuli Schielkes Studie, *Egypt in the*

² Miriam Stock, *Der Geschmack der Gentrifizierung. Arabische Imbisse in Berlin*, Bielefeld: transkript 2013, 19.

*Future Tense*³, hat das anschaulich dargestellt. Die weltweite Sympathie mit den Trägern dieser Idee gilt dann dem, was man leicht wiedererkennt, nämlich bestimmten Erwartungen und Einstellungen, die in dieser Fernperspektive eine freischwebende, von lokalen Kontexten weitgehend losgelöste Erwartung auslösen können.

Die Verdichtung von Verknüpfungen zwischen Ost und West ist ein Zeichen der Zeit, das unser Verständnis für die Pluralität von Perspektiven und Sichtweisen neu herausfordert, umso mehr als sie im Zusammenhang von zeitweise dramatischen Vorgängen erscheinen, welche den Betrachter geradezu bannen.

Auch ich bin gebannt von der öffentlichen Wahrnehmung von Aspekten dieses Phänomens und mache dazu einige degressive Bemerkungen, auf die Gefahr hin, dabei an einige Selbstverständlichkeiten zu erinnern. Sie sollen aber rasch zu dem Anliegen führen, das ich mit dem Thema des heutigen Abends verbinde.

Die beschleunigte Mobilität, samt der Kontinente verbindenden Migration, die uns heute vor Augen steht, ist Teil der Beziehungsgeschichte, hier der europäisch-orientalischen, denn das Ausmaß der Zerstörung im Nahen Osten, und damit ein bedeutsamer Teil des Migrationsantriebs, ist ohne das interessen geleitete Handeln, teilweise in neo-imperialier Manier, von Großmächten und Mittelmächten und der mit ihnen verbündeten Regionalmächte nicht vorstellbar. Fast unsichtbar im Hinblick auf notwendige Positionierung und Richtungsweisung spielt Deutschland, trotz seiner anerkennungswerten Nothilfeleistungen, auch in diesem Konzert seine Rolle.

Zudem ist die Attraktivität der Länder Europas oder jeweils einiger von ihnen ohne ihre wirtschaftliche und kulturelle Präsenz im Orient und in Afrika und ohne die gemeinsam und unwillkürlich produzierte Hegemonie von Leitbildern und Lebensmodellen nicht zu erklären. Ob nun in Reaktion auf diese Entwicklung der Weg der Akkommodation und Integration gegangen, oder Eindämmungs- und Zurückweisungspolitik betrieben wird, oder ob eine politische Umleitung von Migration in nicht europäische alliierte Länder verfolgt wird; diese Maßnahmen bilden ein komplexer werdendes Beziehungsgeflecht ab.

Die Angst vor dem Islam oder vor dem, was mit diesem emblematischen Begriff verbunden ist, kann, auch wenn es sich um eine alte Obsession handelt, in dieser Entwicklung nur durch Verwirrung beitragen. Sie hat eine historische Entsprechung in orientalistischen und in Deutschland islamkundlichen Entwürfen, die eng mit der modernen Kolonialgeschichte

³ Samuli Schielke, *Egypt in the Future Tense. Hope, Frustration and Ambivalence before and after 2011*, Bloomington, Indiana: Indiana University Press 2015.

verbunden sind. Ihr Wirken ist selbstverständlich nicht auf Europa beschränkt, sondern findet sich auch im Nahen Osten, wie in Israel zum Beispiel.⁴

Die Orient-oder Islamphobie findet in dem – vielleicht darf man glücklicherweise schon sagen – gerade wieder erlöschenden, sogenannten Kalifat des „Islamischen Staats“ eine zerrbildhafte Bestätigung und zugleich die Aussicht, diese Haltung zu überwinden. Denn es hat sich schon herumgesprochen, dass seine Kampfansage an die Welt historisch (in der Verbindung mit dem Irakkonflikt) und in der medialen Kommunikation vor allem auf Prozesse der Verknüpfung und Überlagerung verweist.

Die apologetische Theologie des Islamischen Staats fasziniert Laien und Schwärmer mit dem Versprechen, eine aller Mehrdeutigkeit entkleidete Urform der Religion wiederzubeleben und durch die haargenaue – in wörtlichem Sinn – Emulation der Lebensformen, Frömmigkeitspraxis und Normen jener Leitfiguren des reinen Ursprungs eine persönlich heilbringende Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der aufrechten Vollstrecker einer gottgewollten Geschichte zu garantieren.⁵ Vorbild liefert die Narrative des erobernden Islam.

Die Fixierung auf eine kurzlebige Ursprungszeit erfordert, die jahrhundertlange Entwicklung von Theologie und Differenz der religiösen Bekenntnisse, die sich auf einen gemeinsamen islamischen Ursprung berufen, zu verwerfen. Reformimpuls aus der Wiederbesinnung auf den Ursprung ist Muslimen allerdings alles andere als fremd, in der lang zurückreichenden Geschichte salafitischer Positionen bereits angelegt, spielen sie in der Abwehrreaktion auf das Vordringen des hegemonialen Westens eine wichtige Rolle.

Der damit angesprochene Zusammenhang zwischen politischer Radikalität und Religion, zwischen Jihadismus und Bestandteilen der islamischen Tradition fordert unterschiedliche Deutungswege heraus.

In Europa sind sie überwiegend mit der Beziehung zu und Einschätzung von hier lebenden Muslimen verbunden. Die Überlegung, dass kontingente Radikalisierungsprozesse sich der Religion bedienen, von dieser aber nicht angestoßen sind, wie sie von Olivier Roy in der

⁴ Uri Avnery, „The Israeli Trumpess“, in: *The New Yorker* 28.10. 2016 (<http://anbaaonline.com/?p=471587>).

⁵ Graeme Wood, „What ISIS really wants“, in: *The Atlantic*, März 2015 (<http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2015/03/what-isis-really-wants/384980/>); Bernard Haykel, „Isis: A Primer“, in *Princeton Alumni Weekly*, 3. Juni 2015 (<https://paw.princeton.edu/article/isis-primer>); Fu’ad Ibrāhīm, *Dā’ish, Min al-Najd ilā l-Baghdādī*, Beirut: Awalcentre 2015; Michael Griffin, *Islamic State. Rewriting History*, London: Pluto Press 2016.

aufsehenerregenden Debatte in Frankreich vorgetragen wird,⁶ hebt die Selbstständigkeit sozialer Prozesse hervor und kann sich auf die Werdegänge zahlreicher Jihadisten und Gruppen stützen, deren Handeln nicht aus dem Kontakt zu religiöser Indoktrination und Praxis erklärt werden kann.⁷ Sein vielzitiertes Kontrahent, Gilles Kepel, schätzt das Potential der Radikalisierung durch islamischen Lehren viel höher ein.⁸ Er stützt sich dabei wesentlich auf ein Pamphlet des al-Qaida Theoretikers Abū Muṣ‘ab as-Sūrī,⁹ von dem viele sagen, es sei Literatur, die Muslime nicht zur Kenntnis nehmen. Das kann sein. Sicher ist, dass dieser Text ohne die voraussetzungsvolle Konfliktgeschichte, vorgestellt als Kampf gegen die (westliche) Hegemonie des Unglaubens, oder was der Text als solchen konstruiert, gar nicht zugänglich ist. Von der ersten Zeile an, jedenfalls in der Fassung, die mir vorliegt ist, lässt sein „Aufruf zum Widerstand“ erkennen, dass die Präsenz des Westens, oder einer Interpretation des Westens, nicht nur ein Movens, sondern *der* gedankliche – interpretative – Rahmen ist, in dem sich die Rechtfertigung der Gewalt unter Bezugnahme auf islamisches Traditionsgut entwickelt.

Interpretation verknüpfter Diskurse

Das Thema kann hier nicht ausgeschöpft werden, aber es sollte möglich sein, sich einen Reim darauf zu machen. Fazit ist, dass wir erstens gehalten sind, die Interpretation von Interpretationen zu leisten, womit ausgeschlossen ist, dass wir auf das Wesen der Dinge verweisen oder auf das zeigen, was für Muslime allgemein gilt oder was als Islam gilt, selbst wenn man Gedankengut und Textbezüge radikaler Positionen ausfindig machen kann, die Bestandteil des breiten Stroms der Tradition sind. Wenn wir uns auf Interpretationen und ihre Bedingungen, Ziele und Ansätze und politische Dimension einlassen, ist zweitens die Einbettung von Diskursen in eine verknüpfte Welt zu berücksichtigen, in der der *Eine seine*

⁶ Cécile Daumas, “Olivier Roy et Gilles Kepel, querelle française sur le jihadisme”, in: *Liberation* 14.4. 2016 (http://www.liberation.fr/debats/2016/04/14/olivier-roy-et-gilles-kepel-querelle-francaise-sur-le-jihadisme_1446226); Adam Nossiter, “‘That Ignoramus’: 2: French Scholars of Radical Islam turn bitter Rivals”, in *New York Times*, 13. 7. 2016, p. A6 (see also http://www.nytimes.com/2016/07/13/world/europe/france-radical-islam.html?_r=0, 12.7.2016).

⁷ Olivier Roy, *La peur d’islam*, La Tour d’Aigues: Édition de l’Aube 2015.

⁸ Gilles Kepel, *Terror in Frankreich: der neue Dschihad in Europa*, München: Antje Kunstman 2016.

⁹ ‘Umar ‘Abd al-Ḥakīm Abū Muṣ‘ab al-Sūrī, *Da‘wat al-muqāwama al-islāmiyya al-‘ālamīyya*.

Interpretation der Sichtweise des Anderen zum Ausgangspunkt für die Entwicklung des Eigenen nimmt.

Die politische Dimension der verknüpften Interpretation gewinnt besondere Tiefenschärfe, Relevanz und Verknüpfungsintensität, wenn es um Fragen der politischen Ordnung geht. Diese werden in der arabischen Welt zu einem erheblichen Teil in der Auseinandersetzung mit der politischen Literatur der MENA Region, oder historisch gesprochen, der arabisch-islamischen und iranisch-islamischen Welt behandelt. In dem Maße, wie dabei der Bezug auf europäische Begriffe und Konzepte wahrgenommen wird, entzieht sich die Diskussion einer einfachen Zuordnung in ethnizistischen, essentialistischen, dualistischen Kategorien und gibt damit den Blick frei für eine kosmopolitische Welt. Ihn weiterzuentwickeln ist die Aufgabe, um die es mir heute geht.¹⁰

Konzepte der politischen Ordnung, und sogar ihre legitimierenden Bezugnahmen auf Traditionen, sind für weite Teile der islamisch geprägten Welt seit dem 19. Jahrhundert von der Beziehung zu Europa und dem Wirken europäische Modelle beeinflusst. Man denke nur an die Modernisierungsansätze im osmanischen Reich im Zusammenhang der Reformen von 1839 und des Islahat Edikts von 1859 und der anschließenden weitreichenden Rezeption europäischer Vorbilder im Rechtssystem.¹¹

Im osmanisch-türkischen Zusammenhang wurden konservative Positionen vorgebracht, die diese Entwicklung begleiteten wie zum Beispiel von Ziya Gökalp, der die Idee vertrat, das Kalifat als eine – nach dem Ende des Sultanats 1923 – von der Politik befreite spirituelle Autorität zu bewahren, sozusagen als eine religiöse Instanz im säkularistischen System.¹² Bis heute sind ausdrücklich islambezogene Auffassungen implizit aus der Auseinandersetzung mit der westlichen Moderne und den zugehörigen Leitvorstellungen entstanden. Dies gilt für islamkritische Positionen ohnehin.

Die historische Gegebenheit der Einseitigkeit oder mindesten Unausgeglichenheit dieses Verhältnisses wendet sich *dann* gegen das westliche Modell, wenn dort nicht verstanden wird, dass die Artikulation islamischer Tradition Interpretation ist, die auf die eine oder andere Weise

¹⁰ Ali Mirsepassi, Tadd Graham Fernée, *Islam, Democracy, and Cosmopolitanism. At Home in the World*, Cambridge 2014.

¹¹ Gülnihal Bozkurt, "The reception of Western European law in Turkey /from the Tanzimat to the Turkish republic 1839-1939", in: *Der Islam* 75 (2) 1998, 238-95.

¹² Andrew Davison, "Secularization and Modernization in Turkey. The ideas of Ziya Gökalp" in: *Economy and Society* 24,2 (1995), 189-224.

in der Beziehung zur westlichen Präsenz und Dominant positioniert ist. Schließt man von da aus auf die islamische Tradition oder den Islam als geschlossene Entitäten, stellt man sich denen an die Seite, die den Interpretationscharakter ihrer Artikulationen leugnen, weil sie deren Anspruch auf unbedingte normative Gültigkeit bestätigen. Das ist dann eine merkwürdige Bettgenossenschaft.

Stellen wir dagegen in Rechnung, dass wir es mit Interpretationen zu tun haben, begegnen gesellschaftlichen Bezugnahmen auf Tradition wie auch einer Vielfalt von Lebensentwürfen, die sich als islamisch *und* emanzipatorisch verstehen können, selbst wenn, wie Saba Mahmood in *Politics of Piety* vorschlägt, sie sich nicht in die Begriffswelt des politischen Fortschritts einfügen.¹³

Wir bewegen uns damit in einem Zwischenbereich von Interpretationen, die selbst auf die eine oder andere Weise politische Aussagen machen und im Zusammenhang von Konzepten verstanden werden wollen, die sich auf den Westen beziehen. Der Begriff „Zwischenbereich“ ist eine Metapher, ein gedachter Bereich außerhalb der politischen Territorialität und ihrer Zugehörigkeiten, den wir im Übrigen auch für unser Verständnis von Geschichte benötigen, weil diese uns heute in der Gestalt von Interpretationen begegnet, die bereits diesem Bereich angehören.

Überlagerte Sichtweisen

Dabei geht es nicht um die Frage von Kontinuitäten und Brüchen in der Geschichte, sondern um ihre Interpretation im Geflecht der Interferenz von Konzepten. Scharia und Säkularismus, Demokratie und arabische islamische Tradition bilden durch die Interaktion neue zusammenhängende Kontexte aus.

Das *historische* Konzept, dass Regierungsführung in Übereinstimmung mit der Scharia erfolgen sollte, ist unter dem heute noch gebrauchten Schlagwort schariakonformes Regieren (al-siyāsa al-sharʿiyya), und unter den Bedingungen eines sozial und institutionell starken Gelehrtenstandes bereits im 13. Jahrhundert (Ibn Taimiyya, st. 1328) zusammengefasst, ausgelegt und propagiert worden. Das Konzept begründet ein Spannungsverhältnis. Aus der

¹³ Saba Mahmood, *Politics of Piety. The Islamic revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press 2005.

einen Seite steht die Scharia. Als Recht göttlichen Ursprungs in einem Korpus von Rechtslehren niedergelegt, die aus der Anwendung bestimmter Auslegungsmethoden resultieren, ist sie Gegenstand gelehrter Expertise. Ihr gegenüber steht die Regierung mit ihrem ein mehr oder weniger großen Ermessungsspielraum und einer Jurisdiktion eigener Autorität, die dem Prinzip der Zweckdienlichkeit für das Allgemeinwohl dienen. Hinter dieser schematischen Beschreibung steht ein langer historischer Prozess, in dem sich eine immer wieder neu verhandelte Aufteilung beider Autoritätsbereiche entwickelt hat. Inwieweit sich von einer Trennung zwischen ihnen, praktisch und konzeptionell, sprechen lässt, ist nur am Einzelfall zu ermesen und interpretieren. Die Idee, dass auch die politische Herrschaft dem für alle verbindlichen Gesetz (*sharʿ*) untersteht, wird von Juristen wiederholt vorgebracht, wie beispielsweise von dem Hanafiten al- Sarakhsī im 11. Jahrhundert, dessen im heutigen Uzbekistan (Ferghana) verfasste Schrift in der ganzen sunnitischen Ökumene Geltung gewann und ein bis heute beachtetes Grundlagenwerk darstellt.¹⁴

Das politische Mandat der Religionsrechtsgelehrten wird in wahhabitischen Saudi-Arabien bis heute als Bestandteil eines Bündnisses mit dem Königshaus eingefordert. In einer fast offiziellen zeitgenössischen Interpretation von Yūsuf b. ʿUthmān b. Ḥuzaim wird dieses Verhältnis unter Verweis auf ein vages Widerstandsrecht gegen die Staatsgewalt dargelegt. Es sei legitimiert durch eine Mehrheitsentscheidung offizieller Vertreter der Gelehrten.¹⁵ Die Darstellung versteht sich als eine moderne, leicht zugängliche Zusammenfassung islamischen Staatsrechts nach wahhabitischen Muster, also ganz überwiegend auf eine Selektion überlieferter Sätze des Propheten begründet. Mit der Betonung des kontraktuellen Verhältnisses zwischen Staatsmacht und Schariavertretern und deren Funktion als oberste systemwahrende Instanz gibt sie sich als eine Rechtfertigungsschrift im weiteren Kontext der Diskussion politischer Ordnung zu erkennen.

Man kann davon ausgehen, dass dem Verfasser die vom Säkularismus geprägten politischen Ordnungen euroatlantischer Provenienz im Prinzip bekannt sind, und diese möglicherweise die Hervorhebung der Rolle von Religionsgelehrten in einer Art von Gewaltenteilung zwischen religiösen und staatlichen Autoritätsbereichen veranlassten.

¹⁴ *Kitāb al-Mabsūṭ*, Bd.1-30, Kairo 1906-1913, Bd. 23 S. 183: *wa-fī hādihā l-fiʿl* (Treue gegenüber Herrscher), *as-sultān ka-ghairihi sharʿan*.

¹⁵ *Bidāyat as-siyāsa*, Riyad: Markaz Ibn al-Azraq 1432 (2011), 71-74.

Es ist unübersehbar, dass die politische Doktrin des Säkularismus wie hier gerade von Seiten islamisch geprägter politischer Ordnungen durch eigene Anordnungen des Verhältnisses von säkularen und religiösen Bereichen herausgefordert werden.

Sie wird aber auch im Feld der Theorie herausgefordert. Die grundsätzliche Kritik am Anspruch auf universale Gültigkeit der säkularistischen Doktrin, wie sie von Talal Asad und den von ihm angestoßenen Arbeiten vertreten wird, mündet einerseits in einem ideologiekritischen Diskurs, der die staatsmachtfundierende Rolle des Säkularismus hervorhebt und sich dabei einer konzeptionellen Wahrnehmung von Pluralismus entgegenstellt. Zum anderen wird eine anthropologische Würdigung von muslimischen Praktiken der Modernisierung gesucht, die sich nicht in eine Säkularisierungsperspektive einschreiben lassen. Kritische Teilnehmer an dieser Debatte, die aus der Kritik am westlichen Universalismus hervorgegangen ist, haben hervorgehoben, dass die implizite Fortführung einer binären Begriffsstruktur, westlich /nicht-westlich, religiös/säkular durch eine sozialwissenschaftliche Würdigung der wahrgenommenen Zwischenräume zu ersetzen ist, ob in der pakistanischen Provinz oder unter Muslimen in London.¹⁶

Doch wird auch in der arabischen Welt heute Säkularismus vertreten. Wenn der palästinensisch-israelische, in Katar lebende Publizist und Autor Azmi Bechara in einem kürzlich erschienenen Essay die ethischen und rechtlichen Dimensionen der Freiheit behandelt, sowohl im Hinblick auf den Schutz des Individuums, wie im Sinne der politischen Selbstbestimmung, kommt er nahezu vollständig ohne Bezugnahme auf Religion aus.¹⁷ Die Bemühung, Wurzeln des Begriffs in den kulturellen Traditionen der Region aufzuspüren, gibt ein Bedürfnis nach Legitimierung zu erkennen bzw. gibt der Bemühung Ausdruck, einen Begründungszusammenhang auch aus einem Inventar zu stiften, das lokalen Identitäten entgegenkommt. Dieser Aspekt ist aber äußerlich und ein mühsam erbrachtes Zugeständnis. Seine Ausführungen bleiben in dieser Hinsicht weit hinter einem früheren Ansatz des marokkanischen Kulturwissenschaftlers Abdallah Larwi zurück, der versucht, die Geschichte des Freiheitsverständnisses im Arabischen zu entwickeln.¹⁸

Säkularismus als ein Gegengift zum Fundamentalismus und als ein Transferprojekt, dessen Durchsetzungsvermögen von vielen äußeren Faktoren abhängig ist, können wir an dieser Stelle

¹⁶ Sindre Bangstad, "Contesting secularism/s. Secularism and Islam in the work of Talal Asad", in *Anthropological Theory* 9, 2 (2009), 188-208.

¹⁷ 'Azmi Bishāra, *Maqāla fī l-Hurrīya*, Dauha-Beirut: Markaz al-'Arabī li-Abhath wa-Dirāsāt 2016.

¹⁸ Al-'Arwī, *Mafhūm al-ḥurriya*, Casablanca 1993.

auf sich beruhen lassen. Das Beispiel dient eher der Veranschaulichung einer politischen Positionierung, die davon ausgeht, dass die aus der europäischen Aufklärung hervorgegangene Dynamik für den Nahen Osten Geltung oder Leitbildfunktion gewinnen müsse. Diese Einschätzung ist vielleicht kein einsames Unternehmen, und man kann gespannt sein, welche Wirkung Unternehmungen wie die Übersetzung der Schriften von Zygmund Bauman, die nun auch in Ägypten gefördert wird, einmal erzielen werden, wenn sie nicht verhallen.¹⁹ Max Webers Schriften haben in der arabischen Welt nur relativ geringe Rezeption erfahren,²⁰ vielleicht auch, weil gute Übersetzungen aus dem deutschen Original bislang weitgehend fehlen. Dieser Position stehen Versuche gegenüber, neue Ansätze kritisch unter Bezugnahme auf die islamische Tradition politischer Lehren zu entwickeln. Zwei Trends lassen sich unterscheiden: Eine Revision schariarechtlicher Ansätze im Lichte gesellschaftlicher Entwicklungen und der Reflexion grundlegender Werte. Hier mag genügen, dazu auf die 2010 erschienene Schrift eines Schariajuristen an der Azhar zu verweisen, die versucht, Rechtsethik im Hinblick auf Aspekte des objektiven Rechts mit neuer Begrifflichkeit (*al-ḥaqq al-tadāwulī*) aus der Parallele zu den schariarechtlichen Begründungszusammenhängen für das subjektive Recht zu entwickeln.²¹ Im weiteren Verwendungszusammenhang ist die Argumentation auch für den Umgang mit Pluralismus relevant. Ein anderer Trend ist die Bemühung, fundamentale Schariakonformität von Regierungssystemen mit den Begriffen säkularer politischer Ordnung in Übereinstimmung zu bringen. Mit der im Zuge des politischen Frühlings in 2011 in Ägypten hinweggefegten Barrieren, hat sich eine Debatte ergeben, die islamistischen Stimmen, zum Teil bis heute, ein weites Forum bietet. Der Salafit Abū Fīhr (Aḥmad Sālim) aus Ägypten zum Beispiel stellt sich vor, dass das an Bedingungen geknüpfte Machtdeputat in einem islamischen Staatsystem mit sich bringe, dass man es als „ziviles Regierungssystem“ und eben nicht ein als ein religiöses zu verstehen habe. Wir brauchen diese Position, die vielleicht einfach einen

¹⁹ Zigmünt Bāwmān, *al-Ḥadātha al-sā'ila (Liquid Modernity)* tarjumat Ḥajjāj Abū Jabr, Beirut: al-Shabaka al-ʿArabiyya li-l-Abḥāth wa-l-Nashr 2016. Idem, *al-Ḥadātha wa-l-Hūlūkaust (Modernity and Holocaust)*, tarjumat Ḥajjāj Abū Jabr wa-Dīnā Ramaḍān.

²⁰ S. Leder, „Max Weber in der arabischen Welt“, in: Max Weber Stiftung (Hrsg.), *Max Weber in der Welt*. Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 24-31. Siehe aber Verweise auf Max Weber bei Umlil (wie Anm 37), Index 220.

²¹ ʿAbdallāh Mabruk al-Najjār, *al-Nazariyya al-jadīda li-dirāsāt al-ḥuqūq. Al-Ḥaqq al-tadāwulī wa-l-ḥaqq al-tabādulī*, Kairo: Dār al-Nahḍa al-ʿArabiyya 1341/2010.

Etikettenschwindel darstellt, hier nicht zu bewerten,²² denn es ist hinlänglich deutlich, dass eine solche Interpretation als Antwort auf die Herausforderung entstanden ist, die sich mit der Präsenz von Konzepten säkularer politischer Ordnungen ergibt.

Traditionskritik im Zwischenraum

Diesem Zusammenhang gilt unser besonders Interesse, weil er mit zwei beherrschenden und entgegengesetzten Diskursen in Verbindung steht. Dies ist das sunnitisch-islamischen „Erwachen“ (ṣaḥwa), welches seit etwa fünf Jahrzehnten und in Nachfolge der nationalen Diskurse und Krisen die Wiederentdeckung der politischen Dimension des Islams vertritt, einerseits; und die seit rund fünfundzwanzig Jahren intensiv geführte intellektuelle und akademische, reformorientierte Auseinandersetzung mit Traditionen politischen Denkens. Hier geht es überwiegend um die Kritik der Traditionen, die im weitesten Sinne islamisch konnotiert sind. Sie werden aus der vorausgesetzten und als Problem erachteten Distanz zu Prinzipien moderner Staatlichkeit, beispielsweise Gewaltenteilung und Trennung zwischen weltlicher und religiöser Autorität, betrachtet. Dass der Interpretationscharakter dieser Bezugnahmen auf ältere Traditionen in mehr oder weniger deutlicher, mehr oder weniger enger Beziehung zu einer gemeinsamen Grundlage für die euro-orientalische Verflechtung wesentlich ist, kann im Folgenden noch etwas verdeutlicht werden. Dass die Interpretationen als solche erkannt und berücksichtigt werden sollen, ist ein Gebot kosmopolitischer Vernunft, die trotz des lautstark vorgebrachten Verlangens nach Wiederkehr parochialer Verhältnisse die anspruchsvolle Devise unserer Zeit bleiben muss, und das wichtigste Instrument, um in diesem Zusammenhang Gemeinsamkeit und Differenz zueinander in Beziehung zu setzen.

Die Kritik der islamischen Tradition politischen Denkens ist politisch eingefärbt in dem Maße, wie bestimmte Absichten verfolgt werden. Von dem Oeuvre al-Jābirī's,²³ das einer kritischen Revision arabischer Denktraditionen in Theologie, Recht, Philosophie und Literatur gewidmet ist, und besonders von seinem *La raison politique en islam* – 2007 als Übersetzung des 1990

²² Siehe dazu Aḥmad Bayḍūn, *ar-Rabī' al-fā'it, Fī mihnat al-auṭān al-'arabiyya uṣūlan wa-fuṣūlan*. Doha-Beirut 2016, 173f.

²³ Michel Gaebel, *Von der Kritik des arabischen Denkens zum panarabischen Aufbruch : das philosophische und politische Denken Muḥammad 'Ābid al-Ġābirīs*, Berlin: Schwarz, 1995. Ibrahim M. Abu-Rabi', *Contemporary Arab thought: studies in post-1967 Arab intellectual history*. London [u.a.] : Pluto Press, 2004.

erschienen arabischen Titels veröffentlicht,²⁴ ging ein Anstoß aus. Daraus hat sich eine der arabisch-islamischen Tradition (turāth) kritisch-engagiert bis skeptisch-ablehnend gegenüberstehende Literatur entfaltet.

Jabri's (wie er auf Deutsch heißt) Ansatz, die Dimension *der Irrationalität in der östlich arabischen Tradition der rationalistischen Prägung westlich-arabischer Tradition gegenüberzustellen, blieb nicht unwidersprochen (Taha Abd ar-Rahman, Georges Tarabichi). Aber mit der Herausarbeitung eines Substrats zentraler Begriffe* als Verkörperung des arabischen-islamischen politischen Erbes und ihrer Konfrontation mit modernen Konzepten war eine Richtung eingeschlagen, deren gedanklichen Grundlagen bis heute Gültigkeit haben und Anwendung finden. Die drei Begriffspaare Stammeszusammenhalt (qabīliyya) versus zivile Organisation (tanẓīm madanī); Beuteökonomie (ghanīma) versus Produktion (intāj); Dogma ('aqīda) versus Meinungsbildungsprozess²⁵ illustrieren diese Grundlagen. In der Ausführung bedeuten sie den Versuch, an eine im weitesten Sinne politische Literatur der Vormoderne anzuknüpfen, sie mit den normativ verstandenen modernen politischen Konzepten westlicher Prägung abzugleichen, und so aus der Rationalisierung des Erbes²⁶ ein Projekt der kulturellen und politischen Erneuerung zu machen.

Ihre empirische Basis ist die Erfahrung von Kontinuität autokratischer Strukturen, und der gedankliche Zusammenhang ist die Einschätzung der Fortschrittlichkeit und Maßgeblichkeit der europäisch-atlantischen politischen Systeme und ihrer politischen Theorie.

Diese politische Zuspitzung in der Aufarbeitung politischer Literatur der arabisch-islamischen Vormoderne folgt sowohl dem Impuls, die Moderne in der Tradition zu verankern,²⁷ oder, neutraler, mit der Tradition zu verbinden, als auch dem Begehren, die herrschaftsaffirmierende, politischen Kategorien entzogene und Religion zur Legitimation von Herrschaft missbrauchende Tradition zu entlarven.

„Die [islamische] politische Literatur (al-ādāb al-sulṭāniyya) müht sich mit Hilfe der Religion die absoluten Vollmachten (sulṭāt muṭlaqa) des Regenten als alleinregierendem Herrscher (ḥākim fard) zu rechtfertigen, so dass dieser mit Hilfe solcher Agitation sich in

²⁴ Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *al-'Aql al-siyāsī al-'arabī*, Beirut: Markaz dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya 1990.

²⁵ Gaebel, 69-76.

²⁶ Ibid. 105.

²⁷ Aḥmad Muḥammad Sālim, *Daulat al-sulṭān, Judhūr al-tasalluṭ wa-l-istibdād fī l-tajriba al-islāmiyya*, Kairo, al-Hai'a al-'amma li-quṣūr al-thaqāfa 2011.

einen Gott verwandelt, den einen unbezwingbaren (qahhār) Gott, der bedingungslos und unbeschränkt handelt.“²⁸

Ansätze wie dieser von Aḥmad Sālim in seinem Buch *Der Sultansstaat* (Kairo 2011), gehören zu den Interpretationen des arabisch- islamischen politischen Denkens, die einem verbreiteten Anliegen folgen. Als ein unumgänglich modernes Anliegen, operiert die Kritik am historischen, vermeintlich nie überwundenen Konzept der *Autokratie* mit einem Begriff (istibdād),²⁹ der auf historische Verhältnisse verweisen soll, aber nicht in seiner historischen Bedeutung verwendet wird. Die historische Bedeutung erscheint zum Beispiel bei Ibn Khaldūn (st. 1423) als Terminus, der den Niedergang eines islamischen politischen Systems in die Alleinherrschaft, d. h. hier in eine persönliche, von allen prozessoralen Instanzen losgelöste, in sozialer Isolierung erstarrte Herrschaft. Der Begriff trägt hier eben nicht die emblematische Bedeutung einer institutionalisierten Despotie.³⁰ Die moderne Bedeutung dagegen ist von der moralischen Beurteilung und politischen Bewertung geprägt, wie sie in Arabisch wohl zuerst von al-Kawākibī in seiner im Jahr 1900 veröffentlichten Schrift zur „Natur des Despotismus“ vertreten worden ist.³¹ Anliegen des Autors war die Befreiung der Araber vom osmanischen Joch, und er scheint sich dabei weitgehend einer italienischen Vorlage bedient zu haben.³²

Historisch gesehen löst der Begriff „Despotie“ den älteren Begriff des (politischen) Unrechts, oder der „Tyrannei“ (ẓulm) ab, und *systematisch gesehen tritt dabei das Politische an die Stelle des Religiös-Moralischen, das ältere Diskurse beherrschte*. Zur Zeit des Aufbruchs zur Moderne, die als Renaissance (nahḍa) im 19./20. Jahrhundert bis heute fortwirkt und fasziniert, war die religiös motivierte oder religiös konnotierte politische Opposition im Namen der Rationalität zunächst weitgehend aus der Arena des Politischen entlassen. Dabei war die weitere Entwicklung schon in dem schillernden Spektrum von Reformansätzen (iṣlāḥ)³³ angelegt, wenngleich nicht absehbar war, dass in den siebziger Jahren im Namen von Authentizität und metaphysischer Gerechtigkeit (‘adāla) im Zuge der islamischen

²⁸ Ibid. 120

²⁹ Außer den hier genannten Titeln sind mir zahlreiche weitere Studien bekannt, die sich seit den neunziger Jahren mit Autokratie als Wesenszug der Tradition politischen Denkens befassen.

³⁰ Ibn Khaldūn, Kap. 3 der Muqaddima, *Fī d-duwal, wa-l-mulk wa-l-khilāfa wa-l-marātib al-sultāniyya*, faṣl 38 *fī l-ḥijāba*

³¹ *Ṭabā’ī‘ al-istibdād wa-maṣāri‘ al-isti‘bād*.

³² Vittorio Alfieri, *Della Tirannide* (1800)

³³

Wiederbelebung (ṣaḥwa) Islam als religiös-soziale Bewegung die politische Arena erneut betreten sollte.

Das moderne Konzept istibdād, Despotie, impliziert eine kategorische Unterscheidung der kulturellen Sphäre von der politischen und damit, unausgesprochen, eine Unterscheidung des Säkularen vom Religiösen. Inwieweit diese Unterscheidung in der historischen Perspektive tragfähig ist, oder gar mit einer so problematischen Konstruktion wie Säkularismus in Verbindung zu bringen ist,³⁴ bleibt eine offene Frage. Die Verfechter dieses Gedankens möchten aber nicht ohne ein historisches Fundament auskommen. ‘Alī Ūmlīl, Freigeist, Kulturwissenschaftler, Autor und langjähriger Botschafter Marokkos im Libanon, verweist zur Unterstützung dieser Unterscheidung auf historische Verhältnisse, in denen die Religionsgelehrten, repräsentiert durch die quietistischen Mehrheit (fuqahā’ al-samt) sich der politischen Auseinandersetzung enthielten.³⁵ Man könnte anfügen, dass dasselbe für die minoritären Vertreter frommer Missachtung weltlicher Macht und Hierarchien (wara’) galt.³⁶ Obgleich diese beiden gesellschaftlichen Kräfte natürlich auch politische Wirkung entfalteten, zeichnet sich hier die Eigenständigkeit einer politischen Sphäre ab.

Die moderne Zuspitzung auf den Despotie-Begriff in der arabischen Kritik der Tradition ist nicht aus der für den Orientalismus im weiten Sinne typischen Debatte um den „orientalischen“ Despotismus erwachsen,³⁷ jedenfalls lassen sich keine direkten Abhängigkeiten erkennen. Sie ist wohl auch nicht von der orientalistischen Lehre im engeren Sinne³⁸ beeinflusst, sondern ist im Gegenteil getragen vom Anspruch an Teilhabe an den emanzipatorischen Errungenschaften des westlichen Verfassungsgedankens.

³⁴ Säkularismus ist gleichbedeutend mit der souveränen Macht des modernen Nationalstaats [vgl. governementality]. Singre Bangstad (see note 16, 191).

³⁵ Aḥmad Barqāwī, *al-Fikr as-siyāsī al-‘arabī : qirā’atun fi a‘māl ‘Alī Ūmlīl*, Beirut [u.a.] : al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 2005. Muḥammad al-Shaykh, „Ḥudūd mafhūm al-Muthaqqaf fi l-turath, qirā’atun fi kitāb, al-Sulṭa al-thaqāfiyya wa-l-sulṭa al-siyāsiyya“, in: *Al-Falsafa wal-ḥadātha fi l-mashrū‘ al-fikrī li-‘Alī Ūmlīl, Nadwa Fikriyya*, Beirut, Markaz li-DWA 2011, 65-79, 65.

³⁶ S. Leder, „Die symbolische Sprache der Tradition. Zum Disput zwischen Recht und Macht“, in: *Akten des 27. Deutschen Orientalistentages 1998. Norm und Abweichung*. Würzburg 2001, S. 27-41

³⁷ Montesquieu, Edmund Burke, Alexis de Tocqueville, James Mill, John Stuart Mill, Karl Marx, Max Weber. (Michael Curtis, *Orientalism and Islam. European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*, Cambridge University Press 2009.)

³⁸ Nöldecke, Snouk-Hogronje u.a.

Diese Überlagerung westlich – östlicher, europäisch – arabisch-islamischer Konzepte und Denkansätze in den vorgefundenen Interpretationen eröffnet einen extraterritorialen Raum, in dem keine Eindeutigkeit von Zugehörigkeiten gilt. Gleichwohl bleibt die Dichotomie der Konzepte präsent und lastend. Sie kann aber durch eine *Kritik der Kritik* überwunden werden, wenn auf der Grundlage auch der historischen arabisch-islamischen politischen Diskurse der Universalitätsanspruch europäischer Konzepte hinterfragt wird. Das klingt kompliziert, wie immer, wenn wir *über* das sprechen, was wir tun.

Vielleicht kann man veranschaulichend sagen, dass es sich um eine kosmopolitische Annäherung an die historische Materie handelt. Das forschende Subjekt arbeitet in einem Raum der Interpretationen, nicht allein mit seinen Objekten, sondern im Kontakt mit politisch aufgeladenen Sichtweisen, durch deren Kritik (also durch die Kritik der Kritik) der Fortschritt erzielt wird.

Kosmopolitismus würden vielleicht auch Autoren für sich reklamieren, die sich um eine Kritik, ja Abwicklung der islamischen politischen Tradition bemühen, wie Kamal Abd al-Latif mit seinen Büchern von 1999 und 2011 zur Legitimation der Despotie, da er die arabisch-islamische politische Tradition mit den Augen der europäischen Aufklärung liest.³⁹ Motiviert durch den Kummer, ja dem Entsetzen über den Mangel an demokratischer Tradition nach westlichem Vorbild unterzieht er die politischen Ratgeberliteratur in arabischer und teilweise persischer Sprache einer Musterung, die typischerweise vor allem Mängel aufführt.

Die Abwesenheit von Hinweisen auf politische Vertragsverhältnissen, die geringe analytische Schärfe, die Betonung der Machtfülle und aller Kontrolle entzogenen Stellung des Herrschers, die Vorstellung von der Notwendigkeit autoritärer Herrschaft in Anbetracht der menschlichen Natur (die klassischen Vorbildern folgt), die Darstellung der Interdependenz religiöser und staatlicher Autorität,⁴⁰ und viele Beobachtungen mehr charakterisieren die legitimatorische Funktion der politischen Literatur der arabischen Vormoderne. Dabei fördert die Studie auch, wie andere Studien zuvor, das hohe Maß an Abhängigkeit zwischen den einzelnen Werken dieser Literatur, zu Tage. Umso entschiedener kann das Gesamturteil ausfallen, das mir repräsentativ für viele andere scheint:

„Es handelt sich um Darstellungen einer autokratischen, repressiven Herrschaft und sultanischen Staatsverwaltung, welche die patriarchale Position der Machthaber

³⁹ Kamāl ‘Abd al-Laṭīf, *FT tashrī‘ uṣūl al-istibdād. Qirā’atun fī niẓām al- ādāb al-sultāniyya*, Beirut: Dār al-Ṭalī’a 1999. Vgl. auch ders., *FT l-istibdād. Baḥṡh fī turāth al-islāmī*, Beirut: Muntadā al-ma’ārif 2011.

⁴⁰ Ibid. 139

reflektieren und deren Aufsicht über und Kontrolle der Gesamtgesellschaft durch Verteidigung einer Ethik des Gehorsams untermauern.“⁴¹

Jenseits der Dichotomien

Tatsächlich galt, wie erwähnt, die Ethik des Gehorsams nicht unbegrenzt, denn sie war dort ungültig, wo Untertanen zur Handlungen gezwungen werden, die dem islamischen Gesetz zuwiderlaufen.⁴² Aber Ziel ist hier ja nicht der historische Kontext, in den sich Intentionalität und Systematik der politischen Denkens fügen, sondern die explizite Absicht, der tatsächlichen oder wahrgenommenen Kontinuität dieser Werte und Konzepte in der politischen Gegenwart durch einen an Gramsci, Hobbes und John Lock und Anderen geschulten Politikverständnis entgegenzuwirken.⁴³ Diese und ähnliche Ansätze führen Geistesgeschichte als ein politisches Projekt vor, das von dem Unbehagen an der –vermeintlichen – Inkompatibilität von modernem Politikverständnis und der ererbten arabisch-islamischen politischen Kultur motiviert ist. Die Beziehungslosigkeit zwischen einer als „Eigenes“ wahrgenommenen Tradition und Modellvorstellungen einer politischen Moderne ist umso schmerzlicher, je mehr die unausweichliche Moderne als Produkt der europäischen Denkens gesehen wird, deren abruptes Auftreten unmöglich macht, eine „Genealogie der Moderne“⁴⁴ zu fassen und damit eine gemeinschaftsstiftende „Ordnung der Dinge“⁴⁵ zu entdecken.

Um diese Befangenheit zu überwinden, bedarf es einer Kritik der Universalismen, wobei die Differenz zwischen hegemonialen und subalternen Traditionen, und die Sichtweisen, die diese Differenz produziert, als „Spielarten des Politischen“ einen Ausgangspunkt darstellt.

Hier wechselt sozusagen das Register meiner Rede. Ging im letzten Abschnitt darum, wie Aufklärung in die arabische Welt der Tradition getragen wird, dient der folgende Abschnitt, am Ende meiner Ausführungen stark verkürzt, einer Form der Aufklärung der Aufklärung durch Berücksichtigung der Tradition politischen Denkens.

Autokratische Strukturen, historisch angelegt durch das Fehlen von Institutionen als eigenständige, ihren rechtlichen Ordnungen verpflichtete Einrichtungen, wie auch begünstigt

⁴¹ Ibid. 264.

⁴² Az 173, 187; Arjomand, Shadow, 64

⁴³ Ibid. 270.

⁴⁴ Nietzsche, Foucault

⁴⁵ Ders.

durch den historischen Umstand, dass die politische Macht und ihr Zugriff auf gesellschaftliche Ressourcen sich teilweise außerhalb von religiös sanktioniertem Recht, und damit außerhalb des Rechtssystems ansiedeln mussten,⁴⁶ sind für die Geschichte der arabischen Welt *aus heutiger Sicht* von zentraler Bedeutung. Dies gilt auch für Max Weber. Despotische Herrschaft sieht Max Weber idealtypisch im Sultanismus verkörpert.⁴⁷

Das kann nicht unwidersprochen bleiben. Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der patrimonialen Herrengewalt, deren Höchstmaß der Begriff Sultanismus verkörpern soll,⁴⁸ fällt aus der Sicht der historischen Erscheinungsformen des als Sultanat bekannten Regimetyps und der arabischen politischen Theorie zum Sultanat bzw. zur vormodernen souveränen lokalen Herrschaft⁴⁹ nicht eindeutig im Sinne Max Webers aus.

Vergleichbar mit europäischen Verhältnissen ist historisch teilweise von einer Mischung aus bürokratischer und personaler Lokalmacht auszugehen, die nicht den reinen Typ patrimonialer Herrschaft entspricht.⁵⁰ Die historische Forschung hat mittlerweile Beispiele für das Wirken von Korporationen in den Gesellschaften der Region nachgewiesen, die Rationalität von Bereichen des islamischen Rechts dargestellt, sich insbesondere mit dessen verfahrensrechtlicher Kohärenz bzw. Inkohärenz auseinandergesetzt, zur Geschichte des Rechtspluralismus in islamisch geprägten Gesellschaften beigetragen, Mechanismen parochialer Herrschaft differenziert dargestellt und die Komplexität staatlicher Strukturen zu durchschauen gelernt. Es ist aber ganz offensichtlich, wie Patricia Crone in der *Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought* schreibt: Der größte Unterschied zwischen zeitgenössischem westlichem

⁴⁶ As-Sayyid, Die protestantische Ethik, in Max Weber,

⁴⁷ Max Weber, Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft, in: Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Teilband 4: Herrschaft. Herausgegeben von Edith Hanke in Zusammenarbeit mit Thomas Kroll, MWG 22-4, Tübingen 2005, 726-742, 729f.

⁴⁸ Wie Michael Curtis Zusammenfassung zeigt, verbietet die Komplexität der Darstellung Max Webers, ihm einfache ontologisierende Urteile zu unterstellen (Curtis, siehe Anm. 37).

⁴⁹ Die sich seit dem 11. Jahrhundert zu etablieren begann. Mit den Seldjuken gewann im 11./12. Jh. die weltliche Macht die Oberhand und trat nun als Beschützer des Kalifen auf. Die Norm der islamischen Staatsrechtslehre, der zufolge der weltliche Herrscher durch den Kalifen über ein bestimmtes Gebiet eingesetzt werden sollte, verschob sich allmählich zugunsten der Sultane. Lokale souveräne Herrschaft kann als die über die längste Zeitspanne und über die größte räumliche Ausdehnung in der islamischen Geschichte gültige Form des politischen Regimes gelten.

⁵⁰ Wolfgang Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt*, München: Beck: 3. Aufl. 2002, 209.

politischen Denken und der islamischen Tradition besteht darin, dass das eine sich auf Freiheiten und Rechte bezieht, die andere auf Autorität und Pflichten. Die Frage, die sich aus dieser Feststellung ergibt, jenseits der historischen Umstände, die diese Entwicklungen mitbestimmt haben mögen, ist: Inwieweit können bzw. konnten die *Konzeption* einer Regelmäßigkeit der Ausübung politischer Macht und der Bewahrung ihrer Legitimation Geltung beanspruchen? Welche Vorannahmen werden gemacht, welche Prinzipien gelten, wie ist die Rationalität von Verfahrensweisen gestaltet?

Die Stellungnahmen Arabisch und Persisch schreibender Autoren, die sich seit dem 11. Jahrhundert zum politischen Regime des Sultanats äußern, ohne dem religiösen Ideal des Kalifats mehr zentrale Bedeutung zuzumessen, zeigen, dass sich der von Weber im Dienste des Arguments postulierte Gegensatz sultanistischer Herrschaft zu einem rationalen Staatsverständnis nicht aufrechterhalten lässt. Ihre Ausführungen zum Verhältnis von Politik und Religion, zur Rolle des Rechts, zum Kampf gegen Korruption und zum Amtspflichtbewusstsein können das verdeutlichen. Ich erläutere das hier ganz kurz mit Verweis auf einige Beispiele, die aus einem weitgehend homogenen Rechtsraum Ägyptens/Syriens aus dem 13. Jahrhundert stammen. Die knappen Beispiele sollen illustrieren, was Geschichte zu der Kritik an universal gedachten Konzepten und zugleich zur Interpretation der Kritik an der Tradition beitragen sollte.

Die Bipolarität von politischer Herrschaft und religiöser Autorität wurde in der Selbstdarstellung von Herrschern – Bauinschriften zum Beispiel können das verdeutlichen – gerne so konzipiert, dass der Herrscher Religion schützt und überwölbt.⁵¹ Das formuliert lediglich einen Anspruch und ist nur ein Aspekt eines komplexen Verhältnisses.

Die Vorstellung einer Struktur zweier Gewalten spiegelt zunächst die allmähliche Emanzipation von der Autorität des Kalifats. Sie erscheint in der Ghaznaviden-Zeit im 10. Jh. bei Abū I-Faḍl al-Baihaqī⁵² und wird von dem Theologen und Juristen al-Ghazālī (11. Jh.) aufgegriffen.⁵³ Mit dem

⁵¹ Eine Bauinschrift des Ayyubischen Sultans al-Malik al-ʿĀdil (st. 1218) aus dem Jahr 1209/10 kann das illustrieren. Sie verdeutlicht ein weiteres Element, nämlich den Triumph oder die Siegespose. "Den Auftrag zu Errichtung dieses gesegneten Wehrturms erteilte unser Herr, der Sultan al-Malik al-ʿĀdil, der Beschützer (wörtl. das Schwert) der zeitlichen Welt und Religion, Befehlshörer der Armeen der Muslime. (*Amara bi-ʿimārat hādihā l-burj al-mubārak Maulānā as-Sultān al-Malik al-ʿĀdil saif al-dunyā wa-l-dīn sultān juyūsh al-muslimīn..*)

⁵² Arjomand.

⁵³ Woods, Aqquyunlu, 4.

persischen Handbuch zur politischen Administration des seldjukischen Großwezirs Niẓām al-Mulk (st. 1092), das später eine Überarbeitung für den Gebrauch im ebenso persophonen Delhi Sultanat erhielt,⁵⁴ hat sich diese Perspektive endgültig im Sinne der Souveränität lokaler Herrschaft verfestigt. Der Machtanspruch religiöser Autorität, gestützt auf das religiöse Recht der Scharia und auf Mobilisierungspotenzial, das populäre Formen der Religiosität bieten, stellte für die politische Herrschaft potenziell eine Herausforderung dar. Ihr war seitens der Staatsmacht mit einer Politik der Kontrolle und Kooptierung zu begegnen, wie der mamlukische Beamte al-‘Abbāsī (st. nach 1317) in seiner politischen Schrift darlegte.⁵⁵ Gleichzeitig tendierten religiöse Akteure dazu, ihren Autoritätsbereich unter anderen dadurch zu vergrößern, dass sie die ausschließliche Gültigkeit des ihnen unterstellten Schariarechts forderten, wie die Volksprediger und Religionsgelehrte Sibṭ Ibn al-Jauzī (Damaskus 12./13. Jh.) verdeutlicht.⁵⁶ Die Forderung impliziert die Ausgrenzung jenes Staatsrechts, für dessen Absicherung der vorgenannte al-‘Abbāsī die Kooptierung von Schariagelehrten empfahl.

Das Paradox der im Prinzip uneingeschränkter Macht, welche die Effizienz guten Regierens garantieren soll und diese gleichzeitig bedroht, ist ein mit der souveränen Herrschaft unauflöslich verknüpftes und allgegenwärtiges Thema: Hybris des Herrschers, seine Isolation, die persönliche Unsicherheit und daher eingeschränkte Amtsfähigkeit seiner Administratoren, die vor dem Zugriff des Herrschers auf ihr Gut und Leben nicht geschützt sind.⁵⁷

Die in der Geschichte regelmäßig wiederkehrende, aber kaum jemals eingelöste Forderung, die Scharia zur alleinigen Grundlage der Rechtspolitik zu machen, erscheint sowohl als konträr und in Konkurrenz (Sibṭ), als auch komplementär zum rudimentär vorhandenen Öffentlichen Recht, das wir schon in der staatlichen Straf- und Appelationsgerichtsbarkeit (maẓālim) der vormodernen Zeit angelegt betrachten können.⁵⁸ Die Einsicht, dass die Staatsverwaltung dem Recht unterstellt sein sollte und nur funktionieren kann, wenn Bedienstete vor der Willkür und

⁵⁴ A. Ahmad, (IS 17 (1962) 121).

⁵⁵ al-‘Abbāsī, al-Ḥasan b. ‘Abdallāh (1989), *Āthār al-uwal fī tartīb al-duwal*, ed. ‘A. ‘Umayra, Beirut, 1989. Zu den im Folgenden genannten Beispielen sehe auch: S. Leder, „Sultanic rule in the mirror of medieval political literature“, in: Neguin Yavari, Regula Forster (eds.), *Global Medieval: Mirrors for princes revisited*. Harvard: Harvard University Press (Ilex Foundation) 2015, 94-111 (pdf siehe: <http://www.orient-institut.org/research/current-projects/script/>)

⁵⁶ Sibṭ b. al-Jawzī, Shams al-Dīn (1989), *al-Jalīs al-ṣāliḥ wa-l-anīs al-nāsiḥ*, ed. Ş. Fauwāz, London.

⁵⁷ Mawardi, Turtushi, *muṣādara*.

⁵⁸ al-Shayzarī, Abd al-Raḥmān b. Naṣr (1994), *al-Nahj al-maslūk fī siyāsāt al-mulūk*, ed. M. A. Damaj, Beirut

dem angemäÙten „Obereigentumsrecht“ des Staates geschützt sind, (2) wird wiederholt formuliert und zum Beispiel von dem Damaszener Gelehrten und Richter al-Shaizari im 12. Jh. in seiner Schrift "Zum richtigen Weg der politischen Ordnung" genauer dargelegt.⁵⁹ Wenn er auf den Zusammenhang mit Korruption (3) hinweist, weil sich Bedienstete für das im Dienst erfahrene Unrecht auf andere Weise schadlos halten, ist hier nicht Moral, sondern Rationalität angesprochen.

Die politische Literatur der Vormoderne bezieht sich auf Normen und Werte und kann durch die Erläuterung sachlicher Zusammenhänge die Rationalität der Ordnung und das Verständnis der Handlenden dafür fördern. Auch wenn sie keine Normengewalt für sich beanspruchen kann, und der Umfang, in dem sie gängige Praktiken abbildet, nur im Einzelfall – wenn überhaupt – beurteilt werden kann, bieten sie Diskurse, die den Horizont der Konzeptionalisierung des Politischen im gesellschaftlichen Wandel aufweisen und – nicht selten kontrovers – zur Produktion und Verhandlung einer sinnhaften und gemeinschaftsstiftenden Ordnung beitragen, ohne die kein Normensystem Geltung bewahrt.

Wenn der Moralist und Religionsgelehrte aus Hama (Syrien) ‘Alī b. ‘Aṭīya al-Ḥamawī’s in seiner Schrift "Kompetente Ratschläge"⁶⁰ (4) das Amtspflichtbewusstsein anspricht, stellt er die Problematik zutreffend dar und orientiert sich an einer hierarchisch gestuften Verantwortung. Seine Empfehlungen sind getragen von einer in seiner Zeit – Anfang des 16. Jahrhunderts – bereits verbreiteten sufisch-mystischen, nicht am Recht, sondern an der Ethik orientierten Frömmigkeitsideal.

"Nur wenn der Herrscher seiner selbst und seiner Amtsträger sicher ist, [wenn er weiß,] dass sie das Recht Anderer nicht beschneiden, dass sie ihr Hab und Gut nicht begehren, dass sie Personen, die ihnen nahe stehen, nicht anders behandeln als andere, dass Übel- und Gewalttaten der Mächtigen unterbunden sind, nur wenn er seine Männer unter Waffen kontrolliert, dass sie die Gebote und Gesetze Gottes respektieren, und darauf hinwirkt, dass seine unmittelbare Umgebung, ob von geringem oder hohem Stand, keine Rechtsgrenzen verletzt, indem sie Geschenke oder milde stimmende Gaben, also Bestechung, akzeptieren, und sei es auch nur Futter für ihre Reittiere oder eine Unterkunft, die der Gastgeber ohne Autorisierung durch den Besitzer vergibt, und nur wenn er darauf achtet, dass sie die Leute nicht bedrängen und

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ al-Ḥamawī, ‘Alī b. ‘Aṭīya (1990), *Arā’is al-ghurar wa-ġarā’is al-fikar fī aḥkām al-naẓar*, ed. M. F. ‘A. al-Murād, Damascus.

*unterdrücken, in dem sie bei der Steuereinzahlung nur die wertvollste Habe konfiszieren
....nur dann regiert der Herrscher in Treue gegenüber Gott (mukhlisan lahu) und nur
dann wird er seiner Verantwortung gerecht, die auch für das gilt, was die ihm
Unterstellten tun“*

Die Norm der gewissenhaften Amtsführung vermittelt einen Begriff öffentlicher Ordnung, bleibt aber episodisch, weil die metaphysisch legitimierte Macht keiner Kontrolle unterliegt. Die oft hervorgehobene Unzulänglichkeit der Tradition politischen Denkens aus moderner Sicht ist aber nur ein Aspekt. Der andere ist, dass sie Darstellungen politischer Ordnung bietet, die vielfach – wir haben ja nur einzelne Beispiele gebracht – mit gültigen Vorstellungen eines rational geordneten Gemeinwesens kompatibel sind. Dass sie aus ihren historischen Kontexten verstanden werden müssen, ist eine Dimension, die heute hier zu kurz kommen muss. Auf der Webseite des Instituts finden sich erste Texte, die diesem Gesichtspunkt Rechnung tragen und in den *Source Companion For the Research on Islamic Political Literature* eingehen werden. Sie werden die Pluralität unterschiedlicher Interpretationen und ihrer politischen Ansinnen dokumentieren. Das alleine reicht aber nicht aus. Wir sind europäisch-orientalisch gehalten, Pluralität in eine kosmopolitische Perspektive zu setzen, die uns das Verständnis für Interpretationen und uns selbst eigene engagierte Interpretationen als „Spielarten des Politischen“ abverlangt.