

DE GRUYTER

Helmut Zander

RELIGION UND POLITIK IN CHRISTENTUM UND ISLAM

ÜBERLEGUNGEN ZU KULTURELLEN GRAMMATIKEN,
PFADDISPOSITIONEN UND WAHRSCHEINLICHKEITEN



DE
G

Helmut Zander

Religion und Politik in Christentum und Islam

Helmut Zander

Religion und Politik in Christentum und Islam



Überlegungen zu kulturellen Grammatiken,
Pfaddispositionen und Wahrscheinlichkeiten

DE GRUYTER

Die Open-Access-Version dieser Publikation wird publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.



ISBN 978-3-11-150132-1
e-ISBN (PDF) 978-3-11-150182-6
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-150226-7
DOI <https://doi.org/10.1515/9783111501826>



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Library of Congress Control Number: 2024941921

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Einbandabbildung: Vit_Mar/iStock/Getty Images Plus
Satz: Integra Software Services Pvt. Ltd.
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com



Gewidmet dem Institute for Advanced Study in Princeton

Inhaltsverzeichnis

1 Dispositiv — 1

- 1.1 Politik, Religion, Staatsreligion — 1
- 1.2 These, methodische Fragen — 8
- 1.3 Langweilige Traditionen — 21
- 1.4 *In nuce* — 29
- 1.5 Formalia — 31

2 Grammatik — 33

- 2.1 Konzeption — 33
 - 2.1.1 Definition — 33
 - 2.1.2 Theorien kultureller Grammatik — 35
 - 2.1.3 Gedächtnis und Tradition — 44
 - 2.1.4 Elemente einer Grammatik — 49
- 2.2 Referenztexte — 50
 - 2.2.1 Genese und Autorität — 50
 - 2.2.2 Inhalte und Interpretationen — 62
- 2.3 Referenzpersonen — 72
 - 2.3.1 Jesus, Paulus und Mohammed. Ein komparativer Einstieg — 72
 - 2.3.2 Jesus — 78
 - 2.3.3 Paulus — 85
 - 2.3.4 Mohammed — 88
- 2.4 Referenzgeschichte(n) — 111
 - 2.4.1 Historiographische Problemanzeigen: Anfänge, Austauschprozesse, Imperien — 111
 - 2.4.2 Christentum — 116
 - 2.4.3 Islam — 144
- 2.5 Komparativer Rück- und Ausblick — 168

3 Unterscheidungen von Religion und Politik. Historische Pfadbeispiele vor dem 19. Jahrhundert — 174

- 3.1 Eine der Brücken zwischen Grammatik und Gegenwart: das Recht — 174
- 3.2 Christentum im lateinischsprachigen Raum — 181
 - 3.2.1 Kirchenversammlungen — 182
 - 3.2.2 Kanonisches Recht — 186
 - 3.2.3 Personenstandsrecht — 192
 - 3.2.4 Herrscher und Theologen: der „Investiturstreit“ — 212

- 3.2.5 Parlamentarisierung und Mehrheitsentscheid — **231**
- 3.2.6 Territorialstaat — **240**
- 3.2.7 Zwischenresümee — **244**
- 3.3 Islam im osmanischen Raum — **246**
 - 3.3.1 Herrscher und Gelehrte — **247**
 - 3.3.2 Religion und Politik unter osmanischer Herrschaft in Kairo — **261**
 - 3.3.3 Personenstandsrecht — **268**
 - 3.3.4 Schura — **283**
 - 3.3.5 Zwischenresümee — **286**
- 3.4 Langwellige Traditionen in Christentum und Islam. Ein komparativer Rückblick — **287**

- 4 Religion und Politik seit dem 19. Jahrhundert — 293**
 - 4.1 Verdichtete Globalisierung — **293**
 - 4.2 Demokratie und ihre Bedingungen — **295**
 - 4.2.1 Nation — **295**
 - 4.2.2 Demokratie — **299**
 - 4.2.3 Säkularisierung — **309**
 - 4.3 Islamisch geprägte Kulturen und ihre Begegnung mit westlichen Politikkonzepten — **316**
 - 4.3.1 Kolonisierung als Rezeptionskontext von Demokratie in islamisch geprägten Ländern — **317**
 - 4.3.2 Islamische Kulturen und die Debatten um die Demokratie — **330**
 - 4.4 Perspektiven — **372**

- 5 Unterscheidungen von Religion und Politik: Pfadbeispiele aus der Gegenwart — 376**
 - 5.1 Fribourg — **377**
 - 5.1.1 Fribourg und der Katholizismus — **378**
 - 5.1.2 Religionsrecht und religionsrechtliche Praxis in Freiburg und in der Eidgenossenschaft — **382**
 - 5.1.3 Genf – ein Seitenblick — **403**
 - 5.1.4 Freiburgs europäischer Kontext — **405**
 - 5.1.5 Bilanz — **417**
 - 5.2 Frankreich — **418**
 - 5.2.1 *Ancien Régime* (bis 1792) — **420**
 - 5.2.2 Französische Revolution (1789–1799) — **422**

5.2.3	Die nachrevolutionären Monarchien und Republiken —	428
5.2.4	Islam —	454
5.2.5	Bilanz —	469
5.3	Iran —	472
5.3.1	Die persische Schia und die Politik —	472
5.3.2	Von der Verfassung des Jahres 1906 bis zum Ende der Schah-Herrschaft 1979 —	475
5.3.3	Chomeini —	482
5.3.4	Die Verfassung von 1979 —	488
5.3.5	Abdolkarim Sorousch —	501
5.3.6	Die Herrschaft der Mullahs —	517
5.3.7	Bilanz —	521
5.4	Tunesien —	524
5.4.1	Französische Herrschaft —	526
5.4.2	Tunesische Unabhängigkeit und der <i>Code du statut personnel</i> —	532
5.4.3	Die Verfassung von 2014 —	541
5.4.4	Verfassungspraxis nach 2014 und Verfassungsrevision —	562
5.4.5	Bilanz —	574
6	Religion und Politik: von der Grammatik in die Gegenwart —	580
7	Literatur- und Abbildungsverzeichnis —	595
	Register —	659

1 Dispositiv

1.1 Politik, Religion, Staatsreligion

Unterscheiden sich vom Christentum oder Islam geprägte Länder hinsichtlich des Verhältnisses von Religion und Politik – und zwar langfristig? Wahrscheinlich ja, lautet die These dieses Buches (s. u., 1.2),¹ und dies gilt sowohl für die konkrete Praxis als auch für die in beiden Religionen dahinterstehenden Theorien.

Mit dieser einfachen Feststellung öffnet sich ein extrem komplexes Problemfeld, in dem, wie im Titel angekündigt, unter anderem grammatikalische Grundlagen, Pfaddispositionen und Entwicklungswahrscheinlichkeiten ineinandergreifen. Dabei zeigen sich, wie immer, mehr Fragen als Antworten. Dieses Rhizom sei zu Beginn an einem Modell politischer Ordnung illustriert, der Staatsreligion. Schlägt man bei Wikipedia dieses Stichwort nach, findet man eine Karte (s.u., Abb. 1), unter deren eurozentrischer Mitte sich ein breiter, grüner Gürtel von Staaten zwischen Nordafrika und Südostasien zieht, in denen der Islam als Staatsreligion gilt. Daneben finden sich zwei weitere staatsreligiöse Ländergruppen: in Südostasien buddhistische sowie vornehmlich in Europa christliche.

Die Leitfrage dieses Buches ist in dieser Karte versteckt: Wie ist die ungleiche Verteilung einer engen Bindung von Religion und Staat zu erklären? Sie ist eine Momentaufnahme, denn vor 150 Jahren hätte sich quer durch Europa ein blauer Gürtel gezogen, als das Christentum in fast allen Ländern Staatsreligion war. Damit verschiebt sich die Frage: Warum gibt es in vielen europäischen Ländern juristisch keine Staatsreligion mehr – und es werden immer weniger. Warum hat sich Europa insofern säkularisiert? Und warum ist das in so vielen islamischen

¹ Die Anfänge dieses Textes liegen in der Freiheit, die mir das Institut for Advanced Study in Princeton im Herbst 2016 und zur Fertigstellung Anfang 2023 geboten hat. Dafür danke ich herzlich, namentlich für die kritische Debatte erster Überlegungen durch die Fellows der dortigen *Near Eastern and Islamic Studies Group* am 5. Oktober 2016 mit Hassan Farhang Ansari, Antoine Borrut, Emine Fetvacı, Jane Hathaway und Roberto Tottoli; für Debatten und Hilfe im Februar 2023 in Princeton danke ich Joel Blecher und Georg Leube. – In vielen weiteren Kapiteln kamen entscheidende Ratschläge und Hilfestellungen von diskussionslustigen Kolleginnen und Kollegen, insbesondere aus meiner wunderbaren Theologischen Fakultät in Fribourg, die an den jeweiligen Stellen genannt sind. In diesem ersten Kapitel danke ich Clemens Albrecht (Optionen soziologischer Institutionentheorien) und Jared Sonnicksen (Konzepte der *path dependence*). – Ohne Konrad Vössing wäre aus dem *Florilegium* wohl kein Buch geworden, und ohne meine Frau, Verena Kessel, sicher keines. – Für die überaus engagierte und immer anregende Kooperation von Ameisenarbeit bis zu intellektuellen Höhenflügen danke ich schließlich Viktoria Vitanova-Kerber. – Den Mitarbeiter:innen des SNF danke ich einmal mehr für die ausgesprochen angenehme Zusammenarbeit und den Lektor:innen des Verlags de Gruyter, Frau Deutsch, Frau Padoan und Frau Stroka, für die phänomenal gute Betreuung.

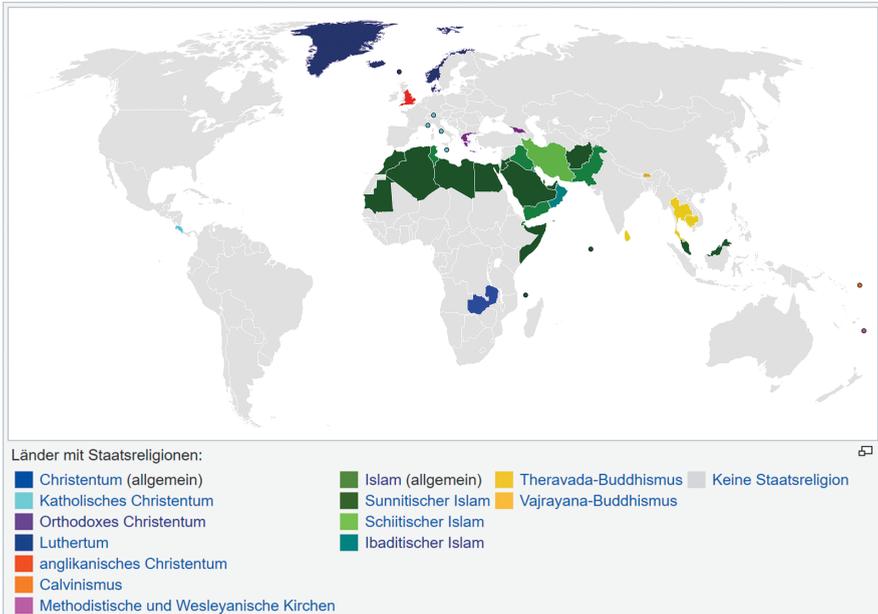


Abb. 1: Wikipedia, Art. Staatsreligion © Ernio48 – Eigenes Werk, CC BY-SA 4.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=51023498> (23.10.2023).

Ländern nicht der Fall? Die Frage dieses Bandes zielt auf die grammatikalischen Ursachen (↗ 2.): Inwieweit gründet die aktuelle Situation unter anderem in internen Dynamiken, bei denen der Faktor Religion eine fundamentale Rolle spielt? Aber auch: Inwieweit ist diese Entwicklung das Ergebnis nichtreligiöser Einflüsse? Damit stehen wir vor der Kernfrage dieses Buches: In welchem *Ausmaß* – nicht ob – prägen Pfaddispositionen die Religionspolitik?

Zurück zu unserer Karte, die eine hochkomplexe Wirklichkeit reduziert und normiert. An ihr lassen sich einige grundlegende Probleme religionswissenschaftlichen Arbeitens erläutern, exemplarisch für andere Kapitel in diesem Buch. Zu den impliziten Wertungen dieser geographischen Übersicht gehört die Zentrierung der Welt um Europa und den Mittleren und Nahen Osten, so dass die bevölkerungsreichsten Regionen beider Religionen – für das Christentum Amerika und für den Islam Indonesien – an den Rand gerückt sind. Der europäisch-nahöstliche Forschungsraum ist letztlich ein Ergebnis und kein Ausgangspunkt wissenschaftlicher Entscheidungen.²

Zu den Problemen eines solchen Schaubildes gehört auch der Verzicht auf die Wiedergabe von Gemeinsamkeiten und Unterschieden der gemeinsam unter

² Duve: Von der Europäischen Rechtsgeschichte zu einer Rechtsgeschichte Europas, 20. 57.

Staatsreligion rubrizierten Länder: In Großbritannien und Tunesien sind die staatskirchlichen Strukturen in demokratische Verfassungen eingebunden, das Oberhaupt muss in beiden Staaten der hegemonialen Religion angehören. Daneben stehen beträchtliche Unterschiede: Die englische Königin oder der englische König sind weitestgehend auf zeremonielle Rollen beschränkt, wohingegen das tunesische Staatsoberhaupt juristisch folgenreich in das Recht eingreifen kann, wie es Kaïs Saïed seit 2021 getan hat (→ 5.4.4).

In Großbritannien hat der König respektive die Königin als Staatsoberhaupt theoretisch die exekutive, legislative und judikative Gewalt inne, faktisch aber liegt die Macht in den beiden Kammern des Parlamentes, letztlich im House of Commons. Gewohnheitsrechtlich besitzt das Staatsoberhaupt zudem das vetoartige Recht des „Royal Consent“ im Gesetzgebungsverfahren (vor der Verabschiedung durch das Parlament), welches Elisabeth II. und Prinz Charles in den letzten Jahren etwa drei Dutzendmal verweigert haben – was vor allem als Problem der Transparenz und weniger der Machtausübung gilt.

Auch für die Zivilgesellschaft (verstanden als – oft selbstorganisierte – Strukturen zwischen Individuum und Staat) können staatsrechtliche Systeme sehr Unterschiedliches bedeuten. In Saudi-Arabien etwa ist es Nicht-Muslimen verboten, in die heiligen Stätten in Mekka und Medina zu reisen, in Marokko dürfen Sie keine Moscheen betreten, im Westen hingegen existieren keine staatlich ausgegrenzten Sakralräume oder grundsätzliche Verbote, Kirchen zu betreten.

Ebensowenig dokumentiert eine solche Karte unterschiedliche Dynamiken. Staatsreligionen sind in Europa auf dem Rückzug, im Laufe des 20. Jahrhunderts wurden sie in den allermeisten Ländern abgeschafft, im Jahr 2000 in Schweden, zuletzt 2017 in Norwegen (sodass dieses Land zu Unrecht auf der Wikipedia-Karte erscheint – aber in der englischsprachigen Version ist Norwegen bereits korrekt dargestellt). Neben England und Dänemark bleiben dann in Zentraleuropa nur Klein- und Kleinststaaten übrig: Liechtenstein und Malta (beide mit zunehmendem Rückgang der religionsrechtlichen Regelungen), Monaco und der Vatikan, in Osteuropa kommt Griechenland als größeres Land dazu. In den „grünen“ islamischen Ländern ist hingegen die staatsreligiöse Stellung des Islam meist weit weniger bestritten, mit uneindeutigen Tendenzen in einigen Staaten.

Dazu ein Beispiel, Bangladesch, wo mehr als 90 % der Bevölkerung als Muslime gezählt werden (Tendenz steigend) und das pars pro toto die Komplexität und Heterogenität von Entwicklungsmöglichkeiten aufzeigt. Geprägt von islamischen Traditionen mit porösen Außengrenzen sowie durch den Chistiyya-Sufismus,³ kam es nach der Loslösung von Pakistan zu jahrzehntelangen Auseinandersetzungen über

3 Wohab: Secularism and Islam in Bangladesh, 25–39.

die islamische Identität: um die Positionierung des Islam in der Rechtsordnung und namentlich um seine staatsreligiöse Stellung. Nach der Unabhängigkeit (1971) trat ein Jahr später eine säkulare Verfassung in Kraft, in der 1975 unter dem Militärregime der Bezug auf Allah eingetragen wurde; weitere Verfassungsänderungen wurden zwar später revidiert, doch blieb dieser Gottesbezug nach mehreren Klagen durch national orientierte Parteien und durch eine höchstrichterliche Entscheidung erhalten. In der darauf folgenden Islamisierung aus sozialen wie religiösen Motiven kam es insbesondere zwischen 2000 und 2010 zu vielen Todesopfern durch radikale Muslime, nicht aber zu einer stabilen Dominanz ihrer Vorstellungen.⁴ Dies dokumentiert etwa die Feiertagsregelung, in der es neben den staatsbezogenen und den muslimischen Feiertagen einen buddhistischen, hinduistischen und christlichen Feiertag gibt. Diese komplexe Situation ist vermutlich der Grund, weshalb das Land auf der Wikipedia-Karte fehlt.

Ein weiteres Problem stellt diese Karte hinsichtlich der Angemessenheit des Terminus Staatsreligion für das Verhältnis von Religion und Staat in den angegebenen Ländern dar. Staatsreligion ist ein Konzept, das im Rahmen der Ausbreitung der westlichen Staats- und Verfassungsvorstellungen (↗ 4.3.1) ein scharfes Profil erhalten hat. Dadurch stellt sich die Frage, welchen Sinn dieser Begriff für christliche und islamische Länder vor dem 20. Jahrhundert macht; für Europa wird man vereinfachend sagen können, dass die Staatskirchenstrukturen weit in die frühe Neuzeit hineinreichen (↗ 3.2.6). In dieser Perspektive ist die Wikipedia-Karte Ausdruck der Übertragung westlicher Vorstellungen auf den Islam.

Sodann: Wie verhält sich die formalrechtliche Situation zur religionspolitischen Realität? Unter der Voraussetzung, dass es in kaum einem Land der Erde eine völlige Gleichbehandlung unterschiedlicher Religionen gibt, wird das *Ausmaß* der Bevorzugung zu einer politisch relevanten Frage. In Russland etwa ist das orthodoxe Christentum, ohne Staatsreligion zu sein, in der dogmatischen Tradition der „Symphonia“ eng mit staatlichen Machtstrukturen verknüpft – eine Politik, die bis in die Herrschaft Wladimir Putins reicht. Auch in Indonesien, dem Land mit den meisten Muslimen weltweit, ist der Islam nicht Staatsreligion – aber der Druck muslimischer Vorstellungen auf die Zivilgesellschaft, etwa auf die Gestaltung des Personenstandsrechts und überhaupt hinsichtlich der Anwendung von Konzepten der Scharia, ist hoch. Ein strukturell ähnliches Problem findet sich in einem laizistisch sich verstehenden Land wie der Türkei, wo der Islam ebensowenig Staatsreligion ist, aber der Staat über das Religionsministerium in

⁴ Ebd., 59. 73. 78.

die religiöse Praxis des Islam eingreift – etwa, indem dieses Predigten verfassen und verlesen lässt.

Eine solche Karte sagt des weiteren nichts über die innere religiöse Pluralität in diesen Ländern aus, weder hinsichtlich unterschiedlicher Strömungen in Christentum respektive Islam noch im Blick auf Minderheiten. Dabei besitzen nicht-muslimische Minderheiten in muslimisch geprägten Staaten oft geringere Rechte als muslimische Minderheiten in westlichen Demokratien; die Probleme reichen von praktischer sozialer bis zu rechtlich fixierter Benachteiligung. Dass dies auch von manchen Regierungen in islamischen Ländern als Problem gesehen wird, dokumentierte 2016 die Marrakesch-Erklärung zu den „Rights of Religious Minorities in Predominantly Muslim Majority Communities“, unterzeichnet von Gelehrten und Repräsentanten des Islam unter der Schirmherrschaft des marokkanischen Königs Mohammed VI. angesichts von „in various parts of the Muslim World ... the use of violence and armed struggle“⁵ – konkret spielte Gewalt im Namen des Islam, nicht zuletzt die Tötung von Christen, aber auch Übergriffe gegen Muslime, eine auslösende Rolle für diese Erklärung.

Eine solche Karte hilft sodann nicht bei der Erklärung, warum trotz immer größerer Kontaktverdichtung kulturelle Differenzen stabilgeblieben sind. Eine mögliche Antwort lautet, dass gerade eine große Nähe der Grund für Abgrenzungen und damit Differenzen ist. Es empfiehlt sich daher, partikuläre Entwicklungen wie in einem System kommunizierender Röhren zu beschreiben, in denen die Sonderentwicklung einer Religionskultur in Abhängigkeit und Abgrenzung von einer anderen analysiert wird. Zu den Kontaktverdichtungen gesellt sich ein weiteres Faktum: Es gibt, leichtfüßig verkürzt gesagt, alles in allen Religionen – wenn sie nur groß genug sind und sich lange genug entwickelt haben. Hier stellt sich die Frage, warum die Religionen nicht ähnlicher geworden sind – wenn sie sogar, wie Judentum, Christentum und Islam, gemeinsame „Wurzeln“ besitzen und in dichter Vernetzung entstanden sind und existieren. Auch deshalb bilden die robusten Differenzen den Ausgangspunkt der vorliegenden Überlegungen.

Eine einheitliche Position „des Christentums“ oder „des Islam“ gibt es in diesem Feld von Religion und Politik nicht. Dies ist angesichts simplifizierender Debatten insbesondere hinsichtlich des Islam deutlich zu machen, dem oft stereotype Vereinfachungen – etwa: Einheit von Religion und Staat (s. u. 1.2 [8]) – zugeschrieben werden. In welchem Ausmaß dies nicht stimmt, macht die Spannweite von Positionen deutlich, die ich für die aktuelle Situation mit zwei Äußerungen hochrangiger Vertreter des Islam dokumentiere. Ahmad Mohammad al-Tayyeb, Scheich der al-Azhar in Kairo und damit Vorsteher einer der angesehensten Lehranstalten des Islam, habe

5 <http://www.marrakeshdeclaration.org/files/Bismilah-2-ENG.pdf> (19.7.2021).

dem deutschen Politiker Volker Kauder 2016 in einem Gespräch gesagt: „Hören Sie bitte auf, mit mir darüber zu reden, dass der Islam durch die Aufklärung muss. Wir wollen nicht durch die Aufklärung, denn bei der Aufklärung ist das Ergebnis gewesen, dass der Staat über der Religion steht und bei uns muss die Religion über dem Staat stehen.“⁶ Ajatollah Ali as-Sistani hingegen, Leiter der Hawza, der theologischen Hochschule von Nadschaf im Irak und damit der höchste Würdenträger der dortigen Schiiten, wird mit der Äußerung zitiert: „I don't believe that all political ideas should come from within Islam Politics is an experimental, man-made activity and Islam should respect it.“⁷ Die beiden Äußerungen dokumentieren in ihrem gemeinsamen Bezug auf den Islam zugleich grundlegende Differenzen in der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Politik.

Die spannende Doppelfrage, zurückkehrend zu der Wikipedia-Tafel, lautet nun: Gibt es nicht grundlegende Gemeinsamkeiten christlicher und islamischer Traditionen? Und umgekehrt: Gibt es Unterschiede, Merkmale, die das Verhältnis von Religion und Politik in jeweils spezifischer Weise prägen? Ja, es gibt diese Gemeinsamkeiten, und sie sind in der vergleichenden Literatur oft genannt worden, vom Offenbarungskonzept bis zum Monotheismus. Auch hinsichtlich politischer Fragen, etwa in der Konzeption vorneuzeitlicher Herrschaft, werden häufig Gemeinsamkeiten in den Mittelpunkt gerückt.⁸ Aber mich interessieren vor allem Differenzen, weil damit kulturelle Pluralität – mit ihren Chancen und ihrem Reichtum, aber auch hinsichtlich des Konfliktpotenzials – verbunden ist. Gibt es einen „exceptionalismus“ des Christentums und des Islam, wie es in der englischen Debatte heißt (in der deutschen Historiographie sind vergleichbare Fragen in den „Sonderwegsdebatten“ aufgeworfen worden)? Mit solchen Fragen kommt man in eine extrem normativ aufgeladene Diskussion. Denn Differenzpostulate sind evidenterweise relativistisch und stoßen auf den Widerstand universalistisch ausgerichteter Deutungen. Zugleich ebnet der Relativismus den Weg in den Pluralismus, der gerade in der Unterschiedlichkeit von Kulturen einen hohen Wert sieht. Eine hochkontroverse Debatte ist daraus etwa in der Diskussion von Samuel Huntingtons Thesen zum „clash of civilisations“ entstanden, der 1993 nach dem Zusammenbruch der binären Blockkonfrontation zwischen „Ost“ und „West“ kulturelle Differenzen, nicht zuletzt zwischen Christentum und Islam, als einen entscheidenden Faktor

6 Wiedergabe einer Äußerung al-Tayyebis von Volker Kauder, von 2005 bis 2018 Vorsitzender der CDU/CSU-Bundestagsfraktion; Henryk M. Broder: Volker Kauder, der Großscheich und das Nein zur Aufklärung. <https://www.welt.de/debatte/kommentare/article159945720/Volker-Kauder-der-Grossscheich-und-das-Nein-zur-Aufklaerung.html> (10.8.2020).

7 Baktiari: Iran. Shari'a Politics, 140.

8 S. dazu unten zu Almut Höfert (↗ 1.3) sowie zu Enrico Boccaccini (↗ 3.3.1).

der Politik veranschlagte.⁹ Die Kritik machte sich an seinen vereinfachenden, manchmal holzschnittartigen Konstruktionen religiöser Kulturen fest, zudem an seinen in westlichen Traditionen verankerten Normen. Damit wiederum stand die Kritik der postkolonialen Debatte im Raum, mit der man Analysen wie diejenige Huntingtons als Ausdruck eines westlichen Imperialismus im Kleid wissenschaftlicher Reflexion lesen konnte, so bahnbrechend 1978 der protestantische palästinensische Christ Edward Said, der sein wissenschaftliches Leben weitgehend in den USA gelebt hatte.¹⁰ Die Frage nach kulturellen Differenzen und Partikularitäten zu stellen, bedeutet mit hin, sich in ein Minenfeld zu begeben.

Im englischsprachigen Bereich gibt es trotz dieser und in diesen Debatten eine Reihe von Publikationen, die die These eines „Islamic exceptionalism“ (und damit implizit eines „Christian exceptionalism“) vertreten. Shadi Hamid etwa, Muslim und Mitglied im tendenziell liberalen amerikanischen Thinktank *Brookings Institution*,¹¹ veröffentlichte 2016 einen wissenschaftlichen Essay unter eben diesem Titel, *Islamic Exceptionalism*.

The first is that Islam is, in fact, distinctive in how it relates to politics. Islam is *different*. ... The relationship between Islam and politics is distinctive, a replay of the Western model – protestant reformation followed by an enlightenment in which religion is gradually pushed into the private realm – is unlikely. That Islam – a completely different religion with a completely different founding and evolution – should follow a similar course as Christianity is itself an odd presumption. We aren't all the same, but, more important, why should we be? ... Of course, Islam, like anything else, can become something other than what it is and what it was. But the point here is not that such a scenario is impossible, but that it is unlikely.¹²

Die Konsequenzen unterschiedliche Pfaddispositionen (zu diesem Begriff s. u. 1.2 [6]), die Hamid damit hinsichtlich des Verhältnisses von Religion und Politik aufwirft, laufen in der (westlichen) politischen Debatte auf die Teilfrage zum Verhältnis von Religion und Demokratie hinaus, die auch ich in den letzten Kapiteln dieses Buches diskutiere. Dabei trifft man auf Positionen, in denen die Möglichkeit einer demokratischen Ordnung als universalistische Option gesehen wird, dann oft mit der These der Demokratiekompatibilität des Islam (so Alfred Stepan¹³ oder John Esposito und Dalia Mogahed) und häufig unter Ausklammerung

9 Huntington: *The Clash of Civilizations?*

10 Said: *Orientalism*.

11 Zu seiner religiösen Orientierung s. Hamid: *Islamic Exceptionalism*, 39. Sein Vater ist aus Ägypten emigriert, für Hamid bleibt dieses Land in seinem Buch ein wichtiger Bezugshorizont.

12 Ebd., S. 5. 26 f.

13 Diesem kritischen Ansatz folgen praktisch alle Beiträge in den Band *Democratic Transition in the Muslim World*, hg. v. Alfred Stepan.

der Frage, was eine unterschiedliche Genese für Geltungsansprüche bedeute.¹⁴ Andere Wissenschaftler:innen hingegen wie Pippa Norris und Ronald Inglehart sehen mit Verweis auf empirische Daten in islamischen Ländern dezidiert eigenständige Konzeptionen des Verhältnisses zur Demokratie und argumentieren strukturell ähnlich wie Shadi Hamid,¹⁵ ihnen ließen sich leicht weitere Autor:innen an die Seite stellen.¹⁶ Aber sowohl die universalistische als auch die relativistische Deutungsmatrix muss sich – nicht nur in der Demokratiefrage – zu der These eines „Western exceptionalism“¹⁷ verhalten. Letztlich ist meines Erachtens zu akzeptieren, dass jede Kultur in gewisser Beziehung außergewöhnlich und partikular, eben exzeptionell ist.

1.2 These, methodische Fragen

Die zentrale These dieses Buches lautet:

Christliche und islamische Kulturen besitzen je spezifische Optionen, das Verhältnis von Religion und Herrschaft/Politik zu bestimmen.

Dazu gehören drei Nebenthesen:

1. Die spezifisch christliche oder muslimische Ausgestaltung erfolgt im Rahmen von *Wahrscheinlichkeiten* und nicht deterministisch.
2. Diese Optionen lassen sich mit Hilfe der Metapher der (*Pfad-*)*Disposition* deuten.

¹⁴ Esposito/Mogahed: Who speaks for Islam?, 48.

¹⁵ Norris/Inglehart: Sacred and Secular, 135 f.

¹⁶ Weiterhin exemplarisch: Saba Mahmood, die verstorbene pakistanisch-amerikanische Sozialanthropologin an der University of California, Berkeley, befragte kritisch (mit Blick auf die Optionen des *dhimma*-Systems) das Messen von Muslimen an westlichen Formen liberaler Demokratie: „Rather than ask the question of how Muslims can become better liberals, it is far more pressing to ask how the world is (or can be) lived differently – confronted as we are with a historically unprecedented homogenising force“; „reasonable to expect that if democracy emerges in the Islamic world, it will take a different form than it does in the West and elsewhere“ (Mahmood: Is Liberalism Islam’s only Answer?, 77). Jocelyne Cesari, Professor of Religion and Politics an der Universität Birmingham, ist überzeugt: „The modernization of Muslim societies, unlike western ones, did not lead to privatization of religion but to the opposite“ (Cesari: Awakening of Muslim Democracy, S. XIII); „none of the [islamic, hz] countries examined in this book has adopted a strategy of positive cooperation between the state and all religions, and it is not realistic to expect them to do so in the near future. Indonesia and Senegal are two notable exceptions“ (ebd. 265).

¹⁷ Algazi: Comparing Medieval Institutions, 8.

3. Das Ensemble dieser Voraussetzung des Denkens und Handelns nenne ich *Grammatik* (deren nähere Bestimmung ↗ 2.1.1).

Ein solcher Thesenkomplex lässt alle Alarmlampen einer historischen Religionsforschung aufleuchten: Essentialisierung von Religion, fehlende Wahrnehmung interner Pluralität, Missachtung der fundamentalen Rolle von Entanglement, Applikation eines westlich-christlichen Religionsbegriffs ... Die Liste der Anfragen ist lang und besteht zu Recht. Aus diesem Grund präzisiere ich in den folgenden Punkten meine Annahmen und stelle klar, was gemeint und nicht gemeint sein soll:

1. *Essenzialismus*. Religionen sind *keine* idealistischen Essenzen. Vielmehr existieren sie selbst dann, wenn sie spezifische Grammatiken und Optionen besitzen, nur aufgrund von Interpretation, nur im Rahmen bestimmter geographischer und zeitlicher Konstellationen und insbesondere nur im Rahmen von Austauschprozessen mit anderen Religionen. Nur unter beträchtlichen Vorbehalten könnte man von einer „Identität“ sprechen; die Semantik stammt bezeichnenderweise aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und dessen identitätspolitischen Debatten.¹⁸ Interpretation bedeutet in diesem Zusammenhang, dass Elemente, auch wenn sie als konstitutiv gelten, diskursiv verhandelt werden; dies geschieht vor allem durch Zuschreibung (als Selbst- oder Fremdzuschreibung) und Anerkennung.

2. *Entanglement* bedeutet, dass Religionen keine isolierten Solitäre sind, sondern in Austauschprozessen entstehen und fortexistieren. „Identität“, so sehr sie auch über Abgrenzung und *boundary-work* hergestellt wird, ist immer auch Teil einer mit anderen Religionen geteilten und von diesen geformten „Identität“.

3. *Gemeinsamkeiten und Unterschiede*. Die Existenz spezifischer Optionen bedeutet nicht, dass eine Option ausschließlich in einer einzigen Religion vorhanden wäre. Betrachtet man nur ausreichend präzise die Komplexität großer Religionen, kommt man zu dem schon angeführten Satz, dass es „alles in allen Religionen“ gebe. Insofern besitzen große Religionen wie das Christentum und der Islam weitreichende Gemeinsamkeiten. Diese Gemeinsamkeiten sind zwar der Hintergrund, vor dem Differenzen Konturen gewinnen, allerdings erklären sie eben Unterschiede nicht oder allenfalls nur schwer. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass überall dort, wo Christentum und Islam eine gemeinsame Geschichte haben, die Erinnerung daran fast immer unterschiedlich ist. Auch aus diesem Grund ist die Fokussierung auf Gemeinsamkeiten ist potenziell pluralitätskritisch.

¹⁸ Appiah: *The Lies that Bind*, 3 f.

Unterschiede können in einer Vielzahl von Prozessen entstehen, etwa in einem ersten Schritt religionsintern aufgrund von unterschiedlichen Ausgangspunkten (etwa zwischen Jesus und Paulus im Neuen Testament oder den Aussagen Mohammeds aus der mekkanischen oder der medinensischen Periode). Diese Differenzen werden durch Interpretationsprozesse verschärft, in denen bestimmte Optionen bevorzugt werden, oft in komplexen Prozessen zwischen intellektuellen und machtpolitischen Ansprüchen (im Christentum etwa in Auseinandersetzung um die Formulierung, Interpretation und Durchsetzung des Nicaenums, im Islam in strukturell ähnlichen Debatten um die Etablierung der Sunna). Unterschiede entstehen zudem in Austauschprozessen, bei denen weniger die eigene Grammatik als vielmehr die Schaffung von Identität und Differenz handlungsleitend ist. In diesen Aushandlungen entstehen Hegemonien, die die Vielzahl von Optionen in einer Religion hierarchisieren und dadurch Unterschiede fixieren. Gemeinsamkeiten sind in dieser Perspektive deshalb immer auch der Ausgangspunkt von Unterschieden.

4. *Statusrelativität.* Bei Gemeinsamkeiten ist nicht deren Existenz, sondern deren Stellenwert entscheidend. Um diesen Angelpunkt mit einem Beispiel zu erläutern: Im Koran gibt es eine Vielzahl von Stellen, die sich mit Jesus beschäftigen und ihm einen hohen Stellenwert in der Geschichte prophetischer Offenbarung zuweisen.¹⁹ Gleichwohl besitzt er nicht den gleichen Stellenwert wie im Christentum, wo Jesus historisch wie theologisch als die zentrale Figur betrachtet wird. Der Begriff der Statusrelativität ist zugegebenermaßen nicht elegant, beschreibt aber diese relative Bedeutung angemessen. Dieser Blick auf die Statusrelativität steht immer im Hintergrund, wenn Metaphern wie „Ausmaß“, „Gradualität“ oder „Relativität“ fallen und es um die konkrete Frage geht, welchen Stellenwert ein Phänomen, eine Überzeugung, eine Praxis in einer religiösen Tradition besitzt. Allerdings lässt sich zwar grundsätzlich ein unterschiedlicher Stellenwert einer Bedeutung feststellen, extrem schwierig ist jedoch die Antwort, wie man ein solches Ausmaß konkret misst; ich habe mich derartiger Festlegungen enthalten.

5. *Wahrscheinlichkeiten.* Aushandlungsprozesse, in denen die religiöse Grammatik interpretiert wird, haben zur Folge, dass in der Formierung und Tradierung einer Religion keine deterministischen Entwicklungen existieren; vielmehr disponieren Grammatiken (nur). Zugleich bedeutet dies nicht, dass Entwicklungen zu-

¹⁹ Khorchide/von Stosch: Der andere Prophet.

fällig erfolgen würden. Vielmehr sind sie kontingent, zeitigen also mögliche, nicht aber notwendige Folgen,²⁰ die jedoch durch die grammatikalischen Grundlagen bedingt werden. Dies ist mit dem Terminus *Disposition* in Abgrenzung zu *Determination* gemeint. Daraus folgt, dass die Wahrscheinlichkeit von Entwicklungspfaden eine zentrale Rolle erhält. Dass christliche Gesellschaften, verglichen mit islamischen, wahrscheinlich andere Wege gehen, hängt mit den grammatikalischen Inhalten zusammen, auf die sie in den Speichern des kulturellen Gedächtnisses zurückgreifen können (↗ 2.1.3).

Historiographisch bewegt man sich mit Reflexionen über Wahrscheinlichkeiten in einem relativ einsamen Gelände, vermutlich, weil die neuzeitliche Geschichtsschreibung den Anspruch auf die Durchschaubarkeit historischer Prozesse und damit auf zunehmende Konsistenz ihrer Deutung erhob.²¹ Die Verabschiedung klassischer metaphysischer Kategorien zur Erklärung des (scheinbar) Unerklärbaren, das Wunder oder das Eingreifen Gottes, gehört zu den Voraussetzungen dieser Rationalisierung. In diesem Prozess erschienen die Folgen, die die Wahrscheinlichkeit, aber mehr noch deren großer Bruder Zufall erzeugten,²² als Störung „kausaler“ Abläufe und als „dunkle Seite der Neuzeit“, wodurch nicht nur die traditionale Erkenntnis einer geordneten Gesellschaft, sondern auch die spätere Sozialtechnologie einer sich selbst ordnenden Gesellschaft zur *Disposition* stand.²³

6. *Pfaddisposition* ist ein zentraler Begriff der folgenden Überlegungen. Darunter verstehe ich die Eröffnung einer Entwicklungsmöglichkeit, die in der Grammatik einer Religion grundgelegt ist. Mit dieser Wortwahl grenze ich mich vom etablierten Begriff der Pfadabhängigkeit ab,²⁴ der in der Gefahr steht, Abhängigkeiten zu

²⁰ Luhmann: *Soziale Systeme*, 152.

²¹ Koselleck: *Der Zufall als Motivationsrest in der Geschichtsschreibung*.

²² Hoffmann: *Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie*, 8 f. 50 f. 298.

²³ Lehmann: *Soziologie des Zufalls*, 41.

²⁴ Vgl. nur exemplarisch die Rede von einer Pfadabhängigkeit bei Cesari („we are in dire need of a path-dependent approach to secularity and religion that can be relevant to all non-Western political experiences“, Cesari: *Awakening of Muslim Democracy*, 279) oder bei Kuru, der von einer jeweiligen „path dependence“ unterschiedlicher Säkularismen in den Vereinigten Staaten, Frankreich und der Türkei spricht (Kuru: *Secularism and State Policies*, 238 f.). Vorsichtiger ist Rubin: *Rulers, Religion, and Riches*, 204, mit seiner Sensibilität für „unintentional and unforeseeable“ Ereignisse.

Die Erweiterung von „path dependencies“ hin zu „path probabilities“ im Leipziger Forschungsprojekt *Multiple Secularities* (Kleine/Wohlrab-Sahr: *Preliminary Findings and Outlook*, 37 f.) scheint mir angesichts der Teilbedeutung von „probable“ als „erwartbar“ ein zu großzügiger Kompromiss zu sein, der in anderen Veröffentlichungen zulasten der „path probabilities“ auch nicht durchgehalten wird (etwa: Dreßler/Salvatore/Wohlrab-Sahr: *Islamicate Secularities*,

suggestieren, die ich bei meinen Beispielen in der Religionsgeschichte nicht finde. Bei einem Pfad spielt die genannte Wahrscheinlichkeit, dass es zur Ausprägung bestimmter Merkmale kommt, eine zentrale Rolle. Kulturelle Pfade sind derart komplex, dass der eingeschlagene Weg bei einer „Gabelung“ oder die Stabilisierung von Innovationen (s. u.) kontingent und gerade nicht vorhersehbar und (zu oft) nicht planbar sind.²⁵

7. *Intersektionalität*. In einer Kultur existiert Religion nur in Verbindung und Konkurrenz mit anderen Faktoren (ethnischen oder gentilen Strukturen, Geschlecht, Klasse etc.). Religion kann in einer Kultur hegemonial werden oder dies zumindest in einigen Bereichen sein, verliert aber nie ihre Intersektionalität mit anderen Faktoren. Für die im folgenden diskutierten Themen von Religionen und Politik gilt, anders gesagt: Man versteht sie nicht, wenn man sie monologisch mit dem Phänomen Religion erklärt, aber auch nicht, wenn man Religion übergeht oder ignoriert.

8. *Semantik*. Im Hintergrund derartiger Debatten stehen komplexe semantische Probleme in der Verschränkung von Begriffen mit ihren inhaltlichen Referenzen. In einem deutschsprachigen Text sind zentrale Begriffe zwingend westlich und damit auch von christlichen Traditionen geprägt. Die daran hängenden Probleme sind in der Geschichtswissenschaft in den letzten Jahren intensiv reflektiert worden. Beim Religionsbegriff spielen Kriterien von (exklusiver) Zugehörigkeit, Institutionalisierung (insbesondere) als Kirche oder Kanonizität von Schriften eine Rolle, die stark von christlichen Vorstellungen geprägt sind und die es *in dieser Weise* in anderen als Religionen bezeichneten Traditionen nicht gibt. Dies wird schon daran deutlich, dass die semantischen Felder, in denen „Religion“ in andere Sprachen übersetzt wird, von denjenigen der europäischen Tradition massiv abweichen. So kann Religion in buddhistischen Traditionen mit „dharma“ (mit starken Bezügen auf Lehre), in jüdischen mit „thora“ oder in islamischen mit „din“ übersetzt werden.

Das Wortfeld des arabischen Begriffs *din* macht diese Problematik exemplarisch deutlich. Der Begriff durchläuft schon im Koran eine Transformation von Jüngstem Gericht über richtiger Weg hin zu Gemeinschaft der Rechtgeleiteten (Monotheisten).²⁶ Entsprechend vielfältig fallen mittelalterliche lateinische Übersetzungen zwischen *lex*, *iudicium*, *fides* oder *religio* aus.²⁷ Die Anpassung an den

25 f.). – Ich revidiere damit auch meine eigene Verwendung des Terminus Pfadabhängigkeit in Zander: ‚Europäische‘ Religionsgeschichte, 47–52.

25 Taleb: *The Black Swan*.

26 Brodeur: *Religion*, 396 f.

27 Gleil/Reichmuth: *Religion between Last Judgement, Law and Faith*, 260–266.

europäischen Religionsbegriff erfolgte im Rahmen der politischen Dominanz Europas im 19. Jahrhundert. Exemplarisch lässt sich dies an der osmanischen Lexiographie ablesen, in der seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die hohe Bedeutungsvielfalt von *din* an neuzeitlich-europäische Konzepte, die stark mit Institution, Lehre/Dogma und/oder Kanon verbunden sind, in einem Prozess der „religionization“ reduziert wurde.²⁸

Politik ist seit der frühen Neuzeit im Rahmen der Rezeption christlich-aristotelischer Konzepte und der Organisation des Staates zu einem dominierenden Begriff für die gesellschaftliche Regelung der öffentlichen und privaten Ordnung in den westlichen Sprachen geworden,²⁹ wobei Begriffe, die ältere Verfahren und Konzepte präziser beschreiben können, verdrängt wurden. Für die Machtausübung in vorneuzeitlichen Gesellschaften benutze ich deshalb häufig den Begriff der Herrschaft. Im Arabischen findet sich der Terminus *siyasa*, dessen Übersetzung mit Politik aber erst im modernen Arabisch üblich geworden ist. Mit dem westlichen Politikbegriff ist nicht zuletzt die Option, eine Herrschaftsausübung ohne eine Bezugnahme auf Religion (oft unter dem Vorwurf des Atheismus³⁰) sowie die zunehmende Unterscheidung von Politik und Gesellschaft (ähnlich, aber nicht identisch der Abgrenzung von *politics* gegenüber *policy* und *polity*) verbunden, die in der westlichen Politiktradition seit der frühen Neuzeit an Schärfe zugenommen haben dürfte.³¹ Der Frage, in welchem Ausmaß christliche und islamische Traditionen Reflexionen zur politischen Theorie entwickelt haben und welchen Stellenwert sie dann jeweils besitzen, gehe ich nicht weiter nach.³² Positionen, die die Rolle von

28 Drefler: Modes of Religionization, 6–8. Dressler sieht unter anderem die Bedeutungsvarianten punishment, judgement day, custom, obedience, reckoning, strength, possession, judgement, path, religion (im Sinn von millet) neben solchen, die stärker an den Islam angebunden sind, etwa disciplining, oneness, victory, sharia, fear of God, sin, service, benevolence, being saintly, being humbled, bis hin zu Bedeutungen, die weit von klassischen religiösen Bedeutungen entfernt sind, etwa everlasting rain oder disease.

29 Sellin: Politik, 808 f.

30 Ebd., 810–813.

31 Riedel: Gesellschaft, Gemeinschaft, 830–833.

32 Black: The History of Islamic Political Thought. Keine Entwicklung einer umfangreichen politischen Philosophie sieht etwa Brown: Religion and State, 50 f.; ähnlich Abbès: Islam et politique à l'âge classique, 13–17. Lambton: State and Government in Medieval Islam State, gehört zu den Autorinnen, die den Blick auf unterschiedliche Schwerpunkte der Funktion des *ordre politique* legen, etwa in der westlichen Tradition auf die Ausrichtung der „perfection“ des einzelnen Menschen und weniger des Staates (S. 317).

Religion für historische Analysen grundsätzlich marginalisieren,³³ stehe ich allerdings distanziert gegenüber.

Ein vergleichbares Problem beinhaltet der Begriff des Staates (→ 3.2.6), der durch seine Verbindung mit den Souveränitätskonzepten der frühen Neuzeit³⁴ und mit der Entmachtung von subsidiären Strukturen, insbesondere von Adel und Kirche, zu einer Machtfülle tendierte, die mittelalterliche Herrschaften nicht besaßen. Schließlich mündete dieses Konzept im Nationalstaat in einen Homogenitätsanspruch, der die kulturelle Pluralität in Imperien, etwa im Bereich des Rechts, weitgehend eliminierte. Dieser starke, tendenziell zentral organisierte Staat gilt häufig als Kennzeichen einer europäischen „Moderne“ und ist in dieser Begriffsfassung ein Problem für die Applikation auf vorneuzeitliche Perioden und außereuropäische Regionen. Ganz vermeiden lässt sich der Begriff allerdings nicht.

Ein weiteres Problem bilden Kollektivsingulare wie „das Christentum“ oder „der Islam“, weil sie die Gefahr beinhalten, interne Pluralität und Heterogenität nicht (angemessen) wahrzunehmen; wenn im folgenden von Christentum oder Islam die Rede ist, sind damit binnendifferenzierte, aufgrund des Entanglement randunscharfe Traditionen gemeint. Aus diesem Grund finden sich immer wieder Bindestrich-Konstruktionen wie „arabo-islamisch“ oder „lateinisch-christlich“. Einige Begriffe benutze ich nicht.³⁵ Dazu zählt derjenige des „politischen Islam“, der die komplexen Differenzierungen zwischen Religion und Politik überdeckt (und vermutlich eine Parallelbildung zum politischen Katholizismus ist), ebensowenig denjenigen des „Islamismus“, der eng mit (nach-)kolonialen Entwicklungen und Prozessen der „Modernisierung“ des 20. Jahrhunderts verknüpft ist, wodurch seine Anwendung auf historische Phänomene mehr Probleme als Lösungen mit sich bringt.

33 In einer generellen Perspektive beispielsweise Bruces: Religion and Politics. Häufig wird die Rolle von Religion auch in der mikroskopischen Analyse von Ereignissen relativiert, etwa bei de Juan: Kriegsreligion oder Opfer der Umstände?, 51–71. Als Beispiel für die Spannungen, die dann auftreten können, s. Mehregan: Religion, Religiosity, and Democratic Values, der die These vertritt, dass Religion in Christentum, Hinduismus und Islam kaum Einfluss auf unterschiedliche demokratische Werte habe, aber dann ohne nähere Begründung die These vertritt, „that Islamic societies should develop their own model of democracy“ (S. 217).

34 Reinhard: Geschichte der Staatsgewalt, 125–210.

35 Der Verzicht auf Begriffe ist allerdings eine unendliche Geschichte. Jussen: Das Geschenk des Orest, 364 f., etwa fordert, auf Begriffe wie Mittelalter oder Byzanz zu verzichten. Ich teile seine Argumente und vermeide etwa den Begriff Mittelalter, so gut es geht, aber letztlich benötigt man Ersatzbegriffe, die in der Regel strukturanaloge Probleme besitzen und die Lesbarkeit eines Textes oft erschweren; dazu Rexroth: Abschied vom Epochendenken?

Das Problem der Intersektionalität von Religion und Kultur zieht sich durch eine Vielzahl von durch die Begriffsverwendungen. Die Rede von dem „okzidentalen Christentum“ oder „christlichen Okzident“ oder dem im frühen 20. Jahrhundert viel benutzten kulturpolitischen Begriff des „christlichen Abendlandes“³⁶ unterstellt eine Homogenität, die Existenz anderer Religionen (Judentum, Islam) oft unterschlägt und die interne Vielfalt des Christentums nicht adäquat wiedergibt. Analoge Probleme stellen sich bei Termini wie „Orient“, „islamische Welt“ oder „der Islam“.³⁷ Elegante, aber immerhin stärker differenzierende Auswege bilden auch hier Bindestrichbegriffe wie lateinisch-christliche/lateineuropäische oder arabisch-islamische Welt sowie die Rede von christlich oder islamisch „geprägten“ Ländern.

Eine zentrale und viel diskutierte Frage betrifft schließlich die Terminologie der „Trennung“ von Religion und Politik, weil sie stark von Konzepten laizistischer Systeme wie in Frankreich (↗ 5.2) geprägt ist. Allerdings gab es eine funktionierende Trennung in der Geschichte nie, auch dann nicht, wie neben anderen das Beispiel Frankreich deutlich macht (das Beispiel Türkei könnte man anschließen), wenn ein solch klarer Schnitt angezielt wurde. Im Blick des Historikers und der Historikerin erscheint das, was Trennungssystematik postuliert, nicht. Die Trennung von Religion und Staat ist eine regulative Idee, die – in sehr unterschiedlichen Varianten – historisch extrem selten ist (man mag noch dazu zählen: Genf, Neuenburg, die USA) und in der Praxis nicht vollständig funktioniert, weil Religion an zu vielen Stellen mit anderen Bereichen der Politik verknüpft ist und das Interesse politischer Administrationen an einer Kontrolle von Religion auch dann hoch bleibt, wenn man eine Trennung anzielt. Aus diesem Grund verwende ich den Begriff der „Trennung“ nicht, sondern spreche von der „Unterscheidung“ beider Felder und versuche, deren Ausmaß zu bestimmen.

Umgekehrt gibt es die Zuschreibung einer Einheit von Religion und Politik im Islam. Dieses Stereotyp, das schon vor den Ideen des „Islamischen Staates“ existierte³⁸ und für die dann Belege von Mohammeds Aktivitäten in Medina bis zur engen Verbindung von religiösen und weltlichen Gesetzen in islamischen Gesell-

36 Exemplarisch zum Konzept des „Abendlandes“ Scherzberg: *Katholische Abendland-Ideologie*, 11–28; Pöpping: *Abendland*; Faber: *Abendland*.

37 Im Deutschen wird die Sache dadurch kompliziert, dass man zwar von Christentümern, nicht aber von „Islams“ wie im Englischen (al-Azmeh: *Islams and Modernities*) sprechen kann.

38 Exemplarisch für die wissenschaftliche Literatur Gardet: *La cité musulmane*, 24, mit der These einer „fusion de spirituel et du temporel“ im Islam. Oft stecken derartige Annahmen im Detail, etwa wenn Crone: *Medieval Islamic Political Thought*, 396, für die Anfangsjahre von einer „perfekt Identität“ spricht oder Lambton: *State and Government in Medieval Islam State*, 65. 307, Heterodoxie und politische Opposition miteinander verknüpft sieht, oder wenn Badie: *Les deux Etats*, 41, den „refus de séparer savoir et loi“ konstatiert.

schaften eingebracht werden, ist vielfach ein westliches Produkt des späten 19. und 20. Jahrhunderts und häufig auch eine kontrafaktische Rückprojektion radikaler Muslime.³⁹ Vielmehr kannten auch die islamischen Traditionen durchgängig eine Unterscheidung von weltlicher und religiöser Sphäre, wenngleich in anderen Konstellationen und mit anderen Schwerpunkten, wie im folgenden immer wieder zu zeigen ist. Wenn man unterschiedliche Entwicklungen in christlich und islamisch geprägten Ländern verstehen will, muss man die Unterschiede im *Ausmaß* der Verbindung von Religion und Herrschaft analysieren,⁴⁰ unterschiedliche Strukturen (aus westlicher Perspektive: im Islam die fehlende Existenz einer Institution wie der Kirche oder von Synoden) in Rechnung stellen⁴¹ und konzeptionell das bipolare TrennungsmodeLL christlicher Einfärbung aufgeben.⁴²

9. *Innovation*. Unter Innovationen verstehe ich eine verdichtete oder akzelerierte Form von Tradition. Traditionen können nur überleben, wenn sie sich dauernd an veränderte Umweltbedingungen anpassen, etwa durch Interpretation vorhandener oder durch die Einfügung neuer Elemente. Theorien einer radikalen Innovation, die unterstellen, dass man mit der Vergangenheit breche, unterschlagen oder sehen nicht, dass es sich immer um Transformationen handelt. Das radikal Neue, die „*creatio ex nihilo*“, ist eine theologische, keine historiographische Kategorie (die vermutlich aus geschichtskritischen, gnostischen Kontexten stammt). Aus diesem Grund ist auch die Rede von Anfängen, namentlich „Ursprüngen“, fehlleitend, weil sie die Transformationen, die in der Innovation eines Anfangs stecken, übergeht. Sowohl für das Christentum als auch für den Islam ist Tradition ein theologischer und soziologischer Zentralbegriff, der allerdings in sehr unterschiedlichen Wort-

39 Schulz: Der Koran und die Genealogie des Islam, 498–507; im Blick auf ältere Traditionen mit vergleichbaren Argumenten Abbès: *Islam et politique à l'âge classique*; hinsichtlich der Gegenwart Krämer: Gottes Staat als Republik, 43–46.

40 So etwa Rubin: *Rulers, Religion, and Riches*, der die These vertritt, dass eine enge Verbindung von Religion und Politik und der starke Einfluss der Politik („the only point made here is that political Islam is a more potent force than political Christianity“, S. 216) lange Zeit hilfreich für die Entwicklung der Ökonomie in islamisch geprägten Ländern war, aber auf Dauer negative Effekte besessen habe; Herrscher im Westen hätten aufgrund mangelnder Macht der Wirtschaft größere Freiheiten einräumen müssen.

41 Brown: *Religion and State*, 31.

42 Ganjipour: *L'ambivalence politique de l'islam*, 16; s. auch 26. Die islamische Lösung wertet er nicht unbedingt positiv. Es sei genau diese „Ambiguität“, die die Applikation „moderner“ Lösungen verhindere, „to disentangle the political from the religious within the Islamic tradition“; Ganjipour, Interview; <https://k-larevue.com/en/islam-and-politics-a-history-of-ambivalence-interview-with-anoush-ganjipour/> (18.6.2022).

feldern verortet ist. Die Bedeutung des Weitergebens (lateinisch *transdare*) findet sich in keiner der zur Übersetzung verfügbaren Begriffe im Arabischen, in denen „eine semantische Symbolik des Anvertrauens und Akzeptierens“ oder „eine Symbolik von Vererben und Erben angelegt ist“, also die Übermittlung „mit keinen Begriff aus dem Symbolbereich des Gebens und Nehmens“ erfolgt.⁴³

Wo derartige Veränderungen besonders dicht sind oder schnell erfolgen, spreche ich von Innovation. Wenn es zutrifft, dass es in Christentum und Islam kaum eine Idee oder Praxis geben dürfte, die nicht in beiden Religionen „erfunden“ oder aufgenommen wurde, wird zur Kernfrage, warum sich bestimmte Innovationen stabilisierten.⁴⁴ Eine Antwort lautet Zufall, eine andere, hier präferierte, Kontingenz (s. o. Punkt 5). In dieser Perspektive ist weniger spannend, warum bestimmte Entwicklungsoptionen entstehen, sondern warum sie konsolidiert und nachhaltig werden. Ein Grund für derartige stabile Traditionsbildungen sind die grammatikalischen Grundlagen, die nicht beliebig sind, insbesondere in „Schriftreligionen“, und nicht zur Disposition gestellt werden. – Im Kontext der eingeschränkten Nutzung des Begriffs Innovation verwende ich die Begriffe „Moderne“/„Modernität“ und Implikate wie „Fortschritt“ nicht, die normativen Prägungen sind einfach zu hoch.

10. *Vergleich*. Er steht am Beginn der Entwicklung der Religionswissenschaft zu einem eigenständigen Fach in der universitären Enzyklopädie am Ende des 19. Jahrhunderts und war Teil des Versuchs, gegenüber den Theologien einen methodisch eigenständigen Zugriff auf religiöse Phänomene zu entwickeln. Er war mit dem Anspruch verbunden, normative, näherhin theologische Dimensionen der Wahrnehmung von Religionen zu relativieren oder gar auszuschalten. Dies stellte sich jedoch als unmöglich heraus, da vergleichende Analysen intrinsisch normativ ausgerichtet sind, wie die Reflexion von drei zentralen Elementen deutlich macht. Ein Vergleich entsteht, dies ist der logische Ausgangspunkt, in der Relationierung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden. Gemeinsamkeiten (*genera proxima*) müssen logisch vorausgesetzt werden, damit zwei Gegenstände in Beziehung kommen können. Zugleich müssen sie Unterschiede (*differentiae specifica*) besitzen, da sie sonst identisch wären. Entscheidend für die normative Einfärbung dieser formallogischen Operation sind zwei Dimensionen: Zum ersten ist jede Auswahl einer Gemeinsamkeit oder eines Unterschiedes eine Auswahl aus einer Vielzahl von Möglichkeiten. Eine Selektionsentscheidung könnte mithin auch anders ausfallen und st

⁴³ Dziri: Tradition und Diskurs, 52.

⁴⁴ Die Frage nach der Bewertung von Innovation, bei der es letztlich häufig um ihre Akzeptanz geht, bleibt aufgrund der Komplexität des Problems außen vor.

deshalb normativ. Zum zweiten ist die sprachliche Explikation an eine Sprache gebunden und insofern kulturell relativ und ebenfalls normativ. Dies trifft auch für die dritte Dimension zu, den Vergleichspunkt (*tertium comparationis*), der es ermöglicht, einen *genus proximum* und eine *differentia specifica* miteinander in Beziehung zu setzen. Der Vergleich von Kulturen ist damit alles andere als ein unschuldiges Verfahren, sondern vielmehr ausgesprochen wertgesteuert.⁴⁵

Ein immer wiederkehrendes, zentrales Problem liegt in der Bestimmung des Vergleichsgegenstandes, die aus der Perspektive einer Kultur bestimmt wird oder zumindest stark von ihr geprägt ist. So beinhaltet die Frage nach der Unterscheidung von Religion und Politik in Christentum und Islam eine Prägung durch die westliche Tradition politischer Theoriebildung, wo diese Frage einen hohen Stellenwert besaß (↗ 3.2), wobei beide Termini, Religion wie Politik, genuin okzidentale Prägungen aus der frühen Neuzeit besitzen (s. u. 1.3). Die Entscheidung, Christentum und Islam jeweils als „Religion“ zu bezeichnen und auf dieser Ebene miteinander zu vergleichen, ist schon ein erster normativer Akt dieses Buches – und viele werden folgen. Eine Überführung dieser Normativität in Neutralität ist unmöglich, weil es keinen Weg gibt, kulturelle Positionalität und Relativität zu eliminieren. Die einzige Möglichkeit der wissenschaftlichen Bearbeitung dieses Problems liegt in der Dauerreflexion auf die normative Einfärbung des Vergleichens mit dem Ziel der asymptotischen Neutralisierung.

Vor diesem Hintergrund sind scharfe Kritiken am Vergleich aus postkolonialer Perspektive zu lesen, insbesondere wenn es um „exceptionalism“ geht, dem eine Unvergleichbarkeit zugeschrieben wird: „Incomparability is the dynamic, not of criticism or of comparatistic counterpoint, but a handmaiden of terror. Terror thrives on unbreachable difference, on exceptionalism, on the cultural and political monads that lie beyond the plausibility of dissensus and outside the possibility of the negotiable consensus“, so der zyprisch-amerikanische Literaturwissenschaftler Djelal Kadir.⁴⁶ Dem Vorwurf, im Vergleich werde Unvergleichbares vergleichbar gemacht, kann man nicht ausweichen und, wie bei der Semantik, nur durch kritische Reflexion zumindest seine Schärfe nehmen.

11. *Universalität*. Unmittelbar stellt sich die Frage dann nach dem Umgang mit Zuschreibungen von Universalität (starker normativ: Universalismus). In der postkolonialen Theorie trifft man dabei auf den Vorwurf, universalistische Konzeptionen würden die Hegemonie westlichen Denkens fortschreiben – und dieser Vorwurf besteht im Prinzip zu Recht. Dahinter stehen zumindest zwei wissenschaftstheoretische

45 Zander: ‚Europäische‘ Religionsgeschichte, 32–38; Freiberger: Considering Comparison.

46 Kadir: Comparative Literature in an Age of Terrorism, 75.

Probleme: Zum ersten sind die Substantive Universalität und Universalismus als Transformationsprodukte der mittelalterlichen „universalia“ sehr junge Produkte europäischer Sprachen. Universalismus dürfte auf den im 17. Jahrhundert im Englischen geprägten Gegensatz von „universalists“ und „particularists“ zurückgehen, wohinter vermutlich theologische Differenzen zwischen jesuitischen Positionen, die eine universale Erlösung reklamierten, und calvinistischen, die eine Prädestinationstheorie vertraten, stehen dürften, ehe der Begriff im 19. Jahrhundert Karriere als abstrakter Allgemeinbegriff machte.⁴⁷ Der Begriff „Universalität“ ist seit Mitte des 18. Jahrhunderts im Deutschen etabliert.⁴⁸ Den Ergebnissen der Begriffsgeschichte, dass die Kreation von Substantiven praktisch immer Veränderungen im Denkhalt einer Gesellschaft wiedergibt, ist aber nicht auszuweichen. Damit gerät man in die Tendenz europäischer Gesellschaften, eine zunehmende Präsenz von kultureller Pluralität im Rahmen der europäischen Expansion durch Gegenkonzepte wie Universalismus zu parieren. Insofern sind Universalität und Universalismus kulturellrelative Problemlösungstermini. Bei der kritischen Prüfung derartiger Universalien haben sich die allermeisten Gegenstände, die als universal etikettiert wurden, als Partikularitäten herausgestellt: Von „der“ Religion über die Ziele „des“ Fortschritts bis zur Bewertung von logischen Operationen besitzen „Universalien“ einen kulturrelativen Index.

Aber im Hintergrund stehen auch politische Debatten. Dabei geht vor allem um die Implikationen von Universalität und Partikularität. Partikularität kann nicht nur als Grundlage von Pluralismus gelesen werden, sondern auch als Ausgangspunkt einer „identitären“, anti-universalistischen Position. Damit gerät man leicht in eine binäre Kodierung, in der Universalität mit Aufklärung und Partikularität mit Gegen-Aufklärung gleichgesetzt werden kann. Dies öffnet den Weg zu politischen Theorien, die Unterschiede zwischen Religionen vor allem oder gar ausschließlich als Ergebnis von Identitätspolitik erklären. Verschärft wird dieses Problem, wenn eine Religion mit Universalismus (oder als partikular) identifiziert wird, etwa in dem Kurzschluss Christentum = universale Kirche oder Islam = universale *umma*. Ich präferiere im folgenden den Blick auf Partikularitäten, weil, wie gesagt, diese unterschiedliche Entwicklungen besser erklären als Gemeinsamkeiten. Vielleicht hat Ulrich Beck diese Problematik am schärfsten auf den Punkt gebracht: Pluralität von Kulturen mit universalen Ansprüchen verschärft Konflikte zu einem „clash of universalisms“.⁴⁹

47 Redaktionsgruppe: Universalismus.

48 <https://www.dwds.de/wb/Universalit%C3%A4t> (29.12.2021).

49 Beck: Der eigene Gott, 207–212; Sachedina: Islam and the Challenge of Human Rights, 3–39.

12. *Geschichtstheorie.* Der Streit vom mittleren 19. bis ins späte 20. Jahrhundert, ob nun die Ideengeschichte oder die Sozialgeschichte den adäquaten Zugang zu historischen Gegenständen bieten, ist weitgehend zu den Akten gelegt. Man braucht beide Perspektiven, umstritten bleibt der Stellenwert des einen oder des anderen Zugangs. Konsequenterweise nutze ich in dieser Arbeit beide Perspektiven, gehe aber davon aus, dass man die jahrhundertelange Debatte um das Verhältnis von Religion und Herrschaft in beiden Religionen nur dann versteht, wenn man einen Kontinuitätsfaktor identifizieren kann.⁵⁰ Ein zentraler, vielleicht der wichtigste Faktor sind Ideen, weil sie, niedergelegt in Schriften und aktualisiert durch Interpretation, in diesen Jahrhunderten präsent blieben, wohingegen soziale Verhältnisse stärkeren Veränderungen unterworfen waren.

13. *Eigene Partikularität.* Wenn jede Wissenschaft im Diskurs Fakten konstruiert und ihre eigenen Interessen in Religionen und religiöse Debatten transferiert,⁵¹ ist auch Religionswissenschaft nicht neutral und muss über ihre eigenen Erkenntnisinteressen Auskunft geben. In diesem Kontext ist es relevant, dass meine Fragestellungen in einer primären Beschäftigung mit westlichen Traditionen wurzeln, aus denen heraus die Vergleichsfragen zum Islam entstanden sind. Meine fehlenden Kenntnisse in den großen klassischen Sprachen der islamischen Welt – des Arabischen, Persischen, Türkischen und Indonesischen – begrenzen weite Teile der vorliegenden Arbeit massiv, aber diesem Defizit kann man annäherungsweise entkommen, wenn sich eine islamisch geprägte Kultur einer europäischen Sprache bedient, wie es in Tunesien in intellektuellen Debatten mit dem Französischen geschieht (↗ 5.4) – aber die Probleme semantischer Äquivalenz werden dadurch nicht eliminiert. Wir bleiben gegenüber jeder anderen Kultur fremde Beobachter. Sodann ist in Rechnung zu stellen, dass zu meinen Disziplinen nicht nur die Geschichtswissenschaft, sondern auch die katholische Theologie gehört, eine Prägung, die sich bei aller kritischen Selbstreflexion so wenig eliminieren lässt wie die Abhängigkeit von lateinischen und germanischen Sprachen. Auch die Priorisierung der Analyse von Unterschieden gegenüber Gemeinsamkeiten gehört zu dieser Selbstpartikularisierung. Eine Rechtfertigung findet dieser Zugang in der Überzeugung, dass Differenzen konflikträchtig sind und ein friedliches Zusammenleben von Religionen dem Umgang mit Unterschieden nicht

50 So auch Mulsow: Überreichweiten.

51 Schrode: Grenzen, Schwellen, Transfers, 22. – Selbstverständlich betrifft das auch die Naturwissenschaften, s. Hossenfelder: Das hässliche Universum.

ausweichen darf. Aber hinter dem Interesse an Pluralität steckt auch und immer wieder die Faszination an kultureller Vielfalt.

Eine wichtige Vorarbeit liegt in meiner Monographie ‚Europäische‘ Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich vor,⁵² in der ich die langfristigen Konsequenzen einer grammatikalischen Festlegung, der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft durch Entscheidung und nicht durch Geburt, analysiere.

1.3 Langwellige Traditionen

Die Literatur zum Verhältnis von Religion und Politik in Christentum und Islam ist auf den ersten Blick gigantisch, insbesondere angesichts an der in den letzten Jahren explodierten globalhistorischen Perspektiven (dazu ↗ 4.1). Sie schrumpft immerhin auf ein überschaubares Maß, wenn man komparative Fragen stellt und diese nochmals auf grammatikalische Dimensionen und ihre langwelligen, über Jahrhunderte sich ausziehenden Konsequenzen eingrenzt. Gleichwohl ist ein systematischer Überblick über Forschungsfragen und die entsprechende Literatur im folgenden nicht angezielt. Es geht ausschließlich um den Nachweis von Publikationen, die für den großen Rahmen der Thematik wichtig und anregend waren.

Eine, vielleicht die klassische Referenz der Debatten um langwellige Entwicklungen ist Fernand Braudels Konzept der *longue durée*. Er hatte 1949 in seinem *opus magnum* *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* auf den Ebenen von naturalen Bedingungen, sozialen Gruppen und der individuellen „histoire traditionnelle, ... l'histoire événementielle“ Entwicklungen in langen Zeiträumen postuliert.⁵³ Aber erst 1958 konzipierte er „l'histoire de longue, même de très longue durée“ in Opposition zur „histoire événementielle“.⁵⁴ Braudel sah sich der Kritik an deterministischen Elementen,⁵⁵ an einem naturalistischen Konzept der Region,⁵⁶ an einem relativ statischen Konzept historischer Rhythmen⁵⁷

52 Zander: ‚Europäische‘ Religionsgeschichte.

53 Braudel: *La Méditerranée et le monde méditerranéen* (1949), XIII.

54 Braudel: *Histoire et Sciences sociales*, 727. Dabei griff er auf die Theorie ökonomischer Zyklen von Nikolai Kondratieff (ebd., 730) und die Konzeption von Strukturen der Verwandtschaft bei Claude Lévi-Strauss zurück (ebd., 746).

55 Horden/Purcell: *The Corrupting Sea*, 44.

56 Harris: *The Mediterranean and the Ancient History*, 22–25; eine ähnliche Kritik bei Horden/Purcell: *The Mediterranean and the ‚New Thalassology‘*, 725–729, oder bei Geus: Braudels „géohistoire“, 69 f.

57 Erbe: Zur neueren französischen Sozialgeschichtsforschung, 87.

sowie an den aus seinem Hintergrund als *pied noir* stammenden algerien-französischen Implikaten seiner Theorie ausgesetzt.⁵⁸ 1965 legte er des weiteren in der englischen Ausgabe von *La Méditerranée* offen, dass er in der Tradition der *Annales* individuelle Handlungsmöglichkeiten begrenzt sah: „I'm by temperament a ‚structuralist‘, little tempted by the event“.⁵⁹ Vor diesem Hintergrund ist Braudels Konzept der *longue durée* trotz seiner immensen Wirkung nur begrenzt für die Historiographie einer langwelligen Geschichte nutzbar, weil er die Handlungsmöglichkeiten von Menschen nicht hoch veranschlagt.

Eine wichtige historiographische Veränderung des Deutungsrahmens für die folgenden komparativen Überlegungen betrifft die Bewertung des Zeitraums zwischen der Antike und der lateinischen frühen Neuzeit respektive hinsichtlich der islamischen Welt dem 19. Jahrhundert. Für den Okzident sind Wahrnehmungen des „finsternen Mittelalters“ als dunkler, unaufgeklärter Phase komplexeren Deutungen gewichen, etwa im Blick auf die Genese der scholastischen Philosophie, der Entstehung von Staaten mit Verwaltungsstrukturen oder umfangreicher literarischer Epen, um fast beliebige Beispiele zu nehmen. Eine ähnliche Neudeutung hat die islamische Welt erfahren. Aber hier wurden insbesondere zwei Perspektiven kassiert: Zum einen die Vorstellung einer generellen Niedergangsgeschichte seit der Blütezeit irgendwo zwischen dem 8./9. Jahrhundert (2./3. Jh. H) und dem 13./14. Jahrhundert (7./8. Jh. H); von dieser Revision wird in dem Kapitel über das Osmanische Reich (↗ 3.3) noch die Rede sein. Zum anderen ist das Bild einer homogenen Gesellschaft, in der vielfach Religion als alles dominierender Faktor galt, durch die Wahrnehmung einer Kultur mit hoher Binnenpluralität ersetzt worden. Talal Asads Reflektionen zur muslimischen Anthropologie (1986) waren, wie sich im Rückblick herausstellt, ein Ausgangspunkt dieser Debatten, und Shahab Ahmeds *What is Islam?* (2016) folgte als ein fulminantes Plädoyer, die Gesamtgeschichte des Islam im Blick auf disputierende Traditionen einer Relektüre zu unterziehen – und zwischen beiden liegt eine Vielzahl von Studien, die dieses oft degressive und monolithische Bild des Islam aufgebrochen haben, ohne es komplett zu eliminieren.⁶⁰

Der Vergleich des Verhältnisses von Religion und Politik in Christentum und Islam ist häufig Gegenstand wissenschaftlicher Überlegungen gewesen, meist implizit, insbesondere wenn Autor:innen aus westlicher Perspektive über den Islam

58 Borutta: Braudel in Algier.

59 Braudel: *The Mediterranean and the Mediterranean World*, II, 1244.

60 Asad: *The Idea of an Anthropology of Islam*; Ahmed: *What is Islam?* Dazwischen finden sich etwa die Werke von Aziz al-Azmeh, auf die ich mehrfach zurückgreife, für den deutschsprachigen Raum mit der Verbreitung des Begriffs der Ambiguität Bauer: *Die Kultur der Ambiguität*. Klassisch aus den 1930er Jahren für die Herleitung von Ambiguität aus der Äquivokazität von Sprache und Sprachpragmatik Empson: *Seven Types of Ambiguity*.

schreiben. Unter den explizit komparativen Werken möchte ich auf einige ambitionierte Werke und einige darin auftretende Probleme verweisen. Rémi Brague, Pariser Islamwissenschaftler mit katholischem Hintergrund, hat in *La Loi de Dieu* 2005 die These einer grundsätzlichen Differenz zwischen dem Verständnis des Gesetzes im Christentum und im Islam vertreten (↗ auch 2.2.2). Er reflektiert allerdings kaum, wie auch die anderen drei Arbeiten, die Methodik komparativen Arbeitens. Von Michel Cook, Islamwissenschaftler für Near Eastern Studies in Princeton, stammt die Studie *Ancient Religions, Modern Politics* aus dem Jahr 2014. Ihn interessiert die politische Virulenz des Islam im Vergleich zu Hinduismus und südamerikanischem Katholizismus. Auch er sieht, wie Brague, eine dominante Herrschaft des Gesetzes in islamischen Kulturen,⁶¹ die in enger Verbindung mit der Nutzung kriegerischer Gewalt erfolgreich gewesen sei⁶² und vor allem durch die gesellschaftliche Relevanz der Scharia dem Islam eine hohe Widerstandskraft gegen Säkularisierung geboten habe,⁶³ jedoch dadurch auch anfälliger gegenüber einem Fundamentalismus sei.⁶⁴

Eine dritte Arbeit hat die Mediävistin Almut Höfert vorgelegt, die 2015 in *Kaisertum und Kalifat* die These einer grundlegenden Gemeinsamkeit zwischen der byzantinisch-christlichen, lateinisch-christlichen und der arabisch-islamischen Welt präsentierte: Alle drei Traditionen seien durch einen „imperialen Monotheismus“ gekennzeichnet, in dem sich die theologische Konzeption des Monotheismus mit imperialen Herrschaftsstrukturen verbunden haben: „Ein Gott, ein Weltreich, ein Glaube, ein Kaiser als Abbild des himmlischen Gottes“.⁶⁵ Diese fundamentale Gemeinsamkeit interpretiert sie als Erbe einer antiken römischen Herrschaftskonzeption und -praxis. Ihr Interesse an Gemeinsamkeiten führt allerdings dazu, Unterschiede weitgehend abzublenden.⁶⁶ Differenzen, die sich etwa durch unterschiedliche Strukturen ergeben, kommen bei ihr nur am Rand in den Blick, etwa hinsichtlich des lateinischen Christentums die Folgen der Organisation als rechtsförmiger Kirche mit Papsttum und Konzilien, in der islamischen Welt die Konsequenzen der Ausbildung von Rechtsschulen. Die Frage, warum sich Strukturen dann trotz solcher Gemeinsamkeiten unterschiedlich entwi-

⁶¹ Cook: *Ancient Religions, Modern Politics*, 321.

⁶² Ebd., 215–248.

⁶³ Ebd., 249–308.

⁶⁴ Ebd., 371 ff.

⁶⁵ Höfert: *Kaisertum und Kalifat*, 231.

⁶⁶ Dazu Zander, Helmut: Rezension von Höfert: *Kaisertum und Kalifat*; <https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-25211> (5.4.2023).

ckeln, liegt nicht in ihrem Fokus, Theorien kultureller „Sonderwege“ sieht sie konsequenterweise kritisch.⁶⁷

Höfert gehört in ein Feld komparativer deutschsprachiger Mittelalterforschung zu Herrschaftskonzeption und -repräsentation in lateinisch-christlichen und islamischen Territorien. Hier hat Antje Flüchter die radikal entgegengesetzte Perspektive vertreten und für die Autor:innen in dem Sammelband *Monarchische Herrschaftsformen der Vormoderne in transkultureller Perspektive* (2015) postuliert, sie würden „die These grundsätzlicher kultureller Unterschiede ... in Frage stellen“ wollen.⁶⁸ Differenzsensibler argumentiert Wolfram Drews in seiner Untersuchung der Herrschaftspraxis von Karolingern im lateinischen Europa und der Abbasiden von Bagdad (2009),⁶⁹ und noch deutlicher markiert Jenny Rahel Oesterle in ihrer im gleichen Jahr erschienenen Arbeit zur *Herrschaftsrepräsentation der Fatimiden, Ottonen und frühen Salier* Differenzen, wenn sie in die Tiefen der Details hinabsteigt. Sie sieht hinsichtlich ihres Gegenstandes „keine wechselseitigen Austauschprozesse“; „die Entwicklungen, Veränderungen und Wandlungsprozesse der Herrschaftsrepräsentation beider Dynastien können vielmehr nur in zwei eigenen Geschichten erzählt werden“.⁷⁰

2021 hat Jonathan Laurence in *Coping with Defeat. Sunni Islam, Roman Catholicism, and the Modern State* einen Vergleich zwischen dem Untergang des osmanischen und des katholischen „empire“ im 19. und frühen 20. Jahrhundert die These zur Diskussion gestellt, dass beide den Verlust weltlicher Macht durch eine Schwerpunktverlagerung auf spirituelle Deutungsansprüche und deren Professionalisierung kompensiert hätten.⁷¹ Er fokussiert dabei auf sozialgeschichtliche Faktoren, ideengeschichtliche Aspekte treten zurück, aber gerade damit hilft er, die Transformationen des 19. Jahrhunderts besser zu verstehen (↗ 4.2.1).

Das Verhältnis von Islam respektive islamischen Traditionen zur Demokratie (und damit zur Zivilgesellschaft) ist ein Unterthema dieses Problemkomplexes (↗ 4.3), aber ein brennendes, aktuelles und schon aus diesem Grund Gegenstand einer immensen Literaturproduktion – die aber für historisch orientierte Fragen über heuristische Überlegungen hinaus oft nicht einschlägig ist. Eine wichtige Einsicht ist

67 Höfert: Kaisertum und Kalifat, 49. 284.

68 Flüchter, Antje: Der transkulturelle Vergleich, 1.

69 Drews: Die Karolinger und die Abbasiden von Bagdad, 22. 36 f.

70 Oesterle: Kalifat und Königtum, 256. – In dieses Feld gehört auch die materialreiche Studie von Borgolte: Christen, Juden, Muselmanen (2006), der ein Panorama unterschiedlicher Entwicklungen und Austauschprozesse bietet, mit der These, dass die Säkularisierung von Herrschaft in Lateineuropa eine Folge christlicher Weichenstellungen sei (S. 10).

71 Laurence: Coping with Defeat, 1.

gleichwohl, dass es eine Vielzahl von Optionen gab und gibt, den Islam mit einem *ordre politique* zu verbinden. In vielen Veröffentlichungen ist mit der Frage nach der Demokratie die normative Feststellung verbunden, dass der Islam demokratiefähig sei.⁷² Dieser Perspektive stehen Positionen gegenüber, die die demokratische Entwicklung in islamischen Gesellschaften zumindest für die letzten Jahrzehnte kritisch sehen.⁷³ Auch hier gilt, wie bei den Debatten um „exceptionalism“, dass Autor:innen meist davon ausgehen, dass islamisch geprägte Länder eigene Wege gehen werden, die von der westlichen Matrix abweichen. Deshalb rechnet der amerikanische Islamwissenschaftler John Esposito, ein vehementer Verteidiger der Option eines demokratischen Islam, mit „multiple democracies“ (auch) in der islamischen Welt.⁷⁴ Der ehemalige amerikanische Außenminister Henry Kissinger hat diese Einsicht in einem bitteren Rückblick auf die gescheiterte Demokratisierung des Irak nach westlichem Vorbild im Anschluß an die militärische Entmachtung Saddam Husseins im Jahr 2003 artikuliert,⁷⁵ ebenso wie der muslimische Politikwissenschaftler Arif A. Jamal.⁷⁶ In den Debatten um die Folgen des „Arabischen Frühlings“ im Jahr 2011 ist die Möglichkeit einer islamischen Demokratie ein Dauerbrenner.

72 Aus der Sicht eines liberalen Muslims etwa Jamal: *Islam, Law and the Modern State*, 1–6. Mit der Perspektive auf den Islam in westlichen Demokratien etwa Feldman: *After Jihad*, 54: „The question is not whether that ‚democratic‘ structure is ‚really there‘ in early Muslim history or classical Islamic political theory; that is an interpretive question for Muslims to address. What matters is that the potential democratic readings of Islamic tradition are possible and that Muslims today are reading their tradition that way.“ Zum historischen Kontext Brown: *Religion and State*, 19–30.

73 Aus der Perspektive arabischer Autoren (oft mit islamischen Hintergrund) s. die Arab Human Development Reports (<https://arab-hdr.org/> [21.7.2021]), etwa denjenigen des Jahres 2004 „Towards Freedom in the Arab World“. In der westlichen Literatur findet sich teilweise sehr kritische Literatur, etwa Diner: *Versiegelte Zeit*; Koopmans: *Das verfallene Haus des Islam*; Reilly: *The Closing of the Muslim Mind*. Die Literatur zur Situation nach der arabischen Demokratiebewegung („Arabischer Frühling“) von 2010/11 ist ein eigenes großes Feld, die je nach geographischer Perspektive, ob man etwa auf Ägypten oder Tunesien schaut, zu sehr unterschiedlichen Folgerungen kommt.

74 *Islam and Democracy after the Arab Spring*, hg. v. John L. Esposito u. a., 7.

75 „Ich [war, hz] nicht der Meinung, dass das Land besetzt werden sollte, und umso weniger hielt ich es für klug, mit einer entwicklungspolitischen Mission ein traditionell muslimisches Land in eine Demokratie nach westlichem Vorbild umbauen zu wollen. Nicht, weil ich die Idee nicht gemocht hätte, sondern weil es ein Schritt zu weit gewesen wäre und weil ich dachte, dass es reichen würde, Saddam zu stürzen, um potenziellen Nachfolgern eine Lektion zu erteilen. Das wäre schnell und leicht zu machen gewesen. Das Land zu besetzen im Versuch, die Besatzung Deutschlands und Japans zu wiederholen – was damals freilich unter völlig anderen Umständen und Bedingungen geschah –, war ein Fehler.“ Kissinger: *Interview*, 31.

76 „Muslim contexts are characterised by a multiplicity of responses to Islam.“ Jamal: *Islam, Law and the Modern State*, 6.

Man kann diese Frage nach spezifischen Wegen zur Demokratie oder zu unterschiedlichen Formen der Demokratie genealogisch wenden und fragen, warum sich diese Form der Demokratie in Europa und seinem Ableger Nordamerika entwickelt hat. Kurz gesagt: *Warum Europa?* – so der Titel eines Buches des österreichischen Sozialhistorikers und Mediävisten Michael Mitterauer aus dem Jahr 2003,⁷⁷ in dem er komplexe frühmittelalterliche Entwicklungen im karolingischen Kerneuropa miteinander verknüpft, um einen europäischen „Sonderweg“ aufzuzeigen. Bei ihm spielen zwei Themen, die im folgenden von besonderem Interesse sind, eine zentrale Rolle: Strukturen von Verwandtschaft respektive Personenstandsrechte und religiöse Institutionen, die kontraktualistisch konzipiert sind und also nicht auf biologischer Verwandtschaft beruhen. Strukturell steht der Islam dabei vor dem gleichen Problem wie das Christentum, nämlich gentile Strukturen relativieren zu wollen oder zu müssen – allerdings, so der Wirtschaftshistoriker Eric Chaney, konfrontiert mit der Herausforderung, angesichts des teilweise bleibend hohen Stellenwertes von gentilen/tribalen Dimensionen diese nicht nur relativieren, sondern auch stabilisieren zu müssen.⁷⁸

In dieses Feld von Interessen gehören zudem Studien, die religiöse Faktoren, die über Jahrhunderte kulturprägend wirkten, analysieren, wobei die Politikgeschichte oft nur an der Seitenlinie verhandelt wird.⁷⁹ Für das Verständnis des Verhältnisses von Religion und Politik haben in den letzten Jahren wirtschaftshistorische Arbeiten wichtige Beiträge geliefert, dabei Debatten wieder aufnehmend, die in den 1920er Jahren geführt wurden: In welchem Ausmaß haben wirtschaftskulturelle Entscheidungen die Wege zu Demokratien geprägt? Näherhin geht es um die Frage, warum der Westen in der Neuzeit wirtschaftlich und militärisch hegemonial wurde, obwohl bis in die Neuzeit die christliche Welt schwächer und die islamische Welt stärker „entwickelt“ gewesen sei.

Der britisch-amerikanische Islamwissenschaftler und Politikberater Bernard Lewis war 2002 in seinem Buch *What Went Wrong?* ein Stichwortgeber dieser neuen Debatte.⁸⁰ Er vertrat die Auffassung, dass die islamische, insbesondere os-

77 Mitterauer: *Warum Europa?*

78 Chaney: *Islam and Political Structure in Historical Perspective*; s. auch Kap. 2.3.4c.

79 Etwa Petri: *A Short History of Western Ideology* (Erlösungskonzeption als Zentrum der westlichen Ideologie); Nirenberg: *Anti-Judaism* (Antijudaismus als roter Faden der christlichen Theologie); Diner: *Versiegelte Zeit* (Abkopplung islamisch geprägter Länder seit dem 19. Jahrhundert); Siedentop: *Inventing the Individual* (Genese des politischen Liberalismus aus christlichen Traditionen). Hollands Bestseller „*Dominion*“ trägt in der englischen Fassung den Untertitel „*The Making of the Western Mind*“, in der amerikanischen hingegen heißt es, das Thema präzise anzeigend: „*How the Christian Revolution Remade the World*“; es gibt aber kein Kapitel zur Politik.

80 Lewis: *What Went Wrong?*

manische Welt seit dem 17. Jahrhundert die militärische, ökonomische und politische „Modernisierung“ des Westens nicht mitgemacht habe. Die Kritik an seinen Thesen fiel teilweise recht scharf aus, da er nicht ausreichend differenziert geurteilt und seine Überlegungen für politische Wertungen genutzt habe.

Eine detaillierte Analyse legte 2011 amerikanisch-türkische Politikwissenschaftler Timur Kuran mit der Studie *The Long Divergence* vor, in der er die unterschiedlichen Pfade des europäischen (christlichen) Westens und des (islamischen) Mittleren Ostens unter Rückgriff auf religiös geprägte Sozialstrukturen deutete. Wieder tauchen in einer zentralen Rolle Verwandtschaftsstrukturen auf, die die Bildung von Vereinen und überhaupt von kontraktualistischen Regelungen behindert hätten,⁸¹ darunter als ein konkretes Hindernis die Korporierungskonzeptionen im islamischen Recht.⁸² Die praktischen Folgen zieht Kuran bis zu den nichtexistierenden überseeisch arbeitenden Handelsgesellschaften der islamischen Welt aus, die hingegen für Europa eine wichtige Rolle für den Erfolg der kolonialen Expansion spielten.⁸³ Im 19. Jahrhundert sei es zwar zur Rezeption europäischer Ideen und Praktiken gekommen, aber gerade diese Offenheit sei zum Problem geworden, weil man keine eigenständigen Konzepte entwickelt habe.⁸⁴ Kuran kommt zu einer Schlussfolgerung, die nahe bei meinen Überlegungen zu kulturellen Grammatiken liegt: „The Middle East was able to borrow modern institutions in their most advanced forms, without accepting ‚historical baggage‘.“⁸⁵ Anders gesagt: In der Grammatik des Islam, diesem historischen Gepäck, lagen und liegen andere Inhalte.

Hingegen fokussiert der amerikanisch-türkische Politikwissenschaftler Ahmet T. Kuru in seinem vieldiskutierten Werk über *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment* (2019) auf die islamische Welt. Er reduziert die Komplexität der Analyse, indem er einen einzigen Aspekt in den Mittelpunkt seiner Überlegungen rückt, „the ulema-state alliance“.⁸⁶ Kuru sieht in der Anbindung der Gelehrten an die Politik bis hin zu ihrer Alimentierung als staatliche Bedienstete den entscheidenden Grund für den Verlust ihrer Selbständigkeit und damit gesellschaftlicher Innovationskraft. Konkret gehört für ihn zum Aufstieg religiöser Gelehrter die Marginalisierung von Philosophen und Händlern, sodann die Einrichtung von Madresen als Orte der Gelehrsamkeit unter staatlicher Aufsicht, sowie schließlich der

⁸¹ Kuran: *The Long Divergence*, 48.

⁸² Ebd., 97–117.

⁸³ Ebd., 123 f.

⁸⁴ Ebd., 142.

⁸⁵ Ebd., 298

⁸⁶ Kuru: *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment*, 3–6.

starke Einfluss des Militärs auf die Ökonomie etwa im *iqta*-System, in dem Land an verdiente Soldaten vergeben wurde.⁸⁷ Anders als im Okzident mit seinem Investiturstreit habe es in der islamischen Welt keine Pfadöffnung hin auf eine „religion-state separation“ gegeben,⁸⁸ ebensowenig sich eine unabhängige Mittelschicht von Händlern, Bürgern und Intellektuellen entwickelt. Diese Allianz zwischen religiösen Gelehrten und dem Staat sieht er noch für das 19. und 20. Jahrhundert als ein entscheidendes Hindernis einer wirtschaftlichen Entwicklung islamischer Staaten.⁸⁹

Derartige Publikationen, die, wie die vorliegende, versuchen, jahrhundertelange Prozesse zu analysieren, haben häufig antagonistische Wertungen erhalten. Dem Lob auf die Identifizierung zentraler Fragen steht oft die Kritik an einer unzureichenden historischen Analyse zur Seite – das klassische Problem bei Arbeiten, die große Zusammenhänge in langen Zeiträumen interpretieren wollen. Derartige Überlegungen sind auch Teile aktueller historiographischer Debatten; insbesondere bei Kuru ist deutlich, dass er einen Platz jenseits klassischer Konfliktfelder sucht. Er beansprucht, kein essentialistisches Stereotyp des Islam vorzulegen, indem er die Abhängigkeit von sozialen Variablen und die massiven Veränderungen in der islamischen Welt in den Mittelpunkt stellt. Zugleich wendet er sich kritisch gegen postkoloniale Ansätze,⁹⁰ die tendenziell Musliminnen und Muslime auf abhängige Akteure reduzierten und interne Handlungsmöglichkeiten marginalisierten. Allerdings scheint er mir dabei einen Schritt zu weit zu gehen: „The ulema-state alliance was not an essential part of Islam; instead, it began to be constructed as late as the eleventh century.“⁹¹ Allerdings kann man die Frage stellen, ob die Kooperation von Gelehrten und Politik deshalb so erfolgreich und stabil war, weil sie zur Pfaddisposition des Islam gehörte – und nicht nur eine Konstruktion seit dem 11. Jahrhundert war (womit Kuru letztlich auch das Narrativ des langen Niedergangs bedient – das er gleichwohl kritisiert⁹²).

2020 hat der kanadische Anthropologe Joseph Henrich in *The WEIRD People in the World: How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous*, einen Versuch vorgelegt, den westlichen Sonderweg zu verstehen, indem er die „eigentümlichen“ WEIRDs (western, educated, industrialized, rich, democratic) beschreibt. In einem zentralen Kapitel rückt er die verwandt-

87 Ebd., 93–103.

88 Ebd., 158.

89 Ebd., 216–224.

90 In der postkolonialen Debatte trifft man punktuell auf diese Thematik und auch auf den Begriff der Grammatik, etwa in der Forderung nach eigenen „grammars and scripts“ im globalen Süden; Santos: Preface [in: *Epistemologies of the South*], VIII.

91 Ebd., 94.

92 Ebd., 104–112.

schaftspolitischen Entscheidungen der westlichen, katholischen Kirche in den Mittelpunkt, die verwandtschaftliche Machtstrukturen begrenzt oder zerstört und damit Freiraum für kontraktualistische Vergemeinschaftungsformen geschaffen habe.⁹³

Eine alternative, manchmal gegenläufige Perspektive findet sich in einer Forschungsrichtung, die die entscheidenden Gründe für partikulare Entwicklungen – hier: in der islamischen Welt – in externen Faktoren ausmacht. Insbesondere der deutsche Islamwissenschaftler Reinhard Schulze erachtet die Eroberung durch die europäischen Kolonialmächte seit dem 19. Jahrhundert und der damit verbundenen Zerstörung autochthoner Traditionen als ausschlaggebend für spezifische Entwicklungen in islamisch geprägten Ländern bis heute (↗ 4.3.1).

1.4 *In nuce*

Kann man ein solches Buch überhaupt verantwortlich schreiben? Es gibt gute Gründe, das zu bestreiten, ist die Materie doch hyperkomplex, die Zeitachse von mehreren Jahrhunderten kaum überschaubar und die Anforderung an Sprachkenntnisse fast übermenschlich. Eine annähernd angemessene Darstellung ist deshalb nur wenigen Menschen mit vielfältigen Sprach- und Kulturkenntnissen vorbehalten. Diese Einsicht kann dazu führen, auf komparative Überlegungen dieses Zuschnitts weitestgehend zu verzichten, aber so hat die Erkundung neuer Wissenskontinente noch nie funktioniert. Immerhin kann man versuchen, das Gefahrenpotenzial durch die Indikation der eigenen Grenzen offenzulegen, meine schon genannten fehlenden Sprachkenntnisse sind dabei eine der größten Leerstellen. Ein weiterer Versuch zur Problembegrenzung ist die methodische Reflexion, nicht zuletzt in der Entwicklung des Konzeptes der Grammatik, die die historische Rekonstruktionslogik dieses Buches offenlegt.

Das Ergebnis ist nicht, wie es der systematische Aufriss zwischen zwei Buchdeckeln suggeriert, ein klassisches wissenschaftliches Buch, sondern eher ein Essay mit Anmerkungen (die die Funktion haben, anzuzeigen, auf wie vielen Schultern ich sitze). Das Ergebnis sind zwar ambitionierte Thesen, aber letztlich finden sich beim genaueren Lesen mehr Fragen als Antworten, mehr Heuristik als Dogmatik. Die Basis ist im wesentlichen das Netz wissenschaftlicher Debatten, die Sekundärliteratur, insbesondere in den Kapiteln zur Geschichte vor dem 19. Jahrhundert. Darauf aufbauend werde ich keinen Ablauf schildern, keinen Er-

⁹³ Henrich: *The WEIRDest People in the World*, 159–193.

zählfaden der Clio entwickeln, auch wenn dies durch die chronologische Anordnung so aussieht. Vielmehr handelt es sich um eine Sammlung von ausgewählten systematischen Perspektiven und regionalen Fallstudien. Eine große These lässt sich nur mikrologisch plausibilisieren, und deshalb führen die folgenden Erkundungen zum Verhältnis von Religion und Politik beispielsweise in die Frage der Nachwuchssicherung und von dort ins Personenstandsrecht, ins Eherecht und zur Rolle des Ehekonsenses. Auch wenn es sich nur um Beispiele handelt, tragen sie gleichwohl den Anspruch, systematisch etwas über die kulturellen Grammatiken auszusagen, die ihr Fundament bilden. Aber der Blick auf Details ist auch ein Versuch, der Ungerechtigkeit von Vergleichsmaßstäben, der kulturellen Perspektivität eines jeden *tertium comparationis*, die Eigenheit des religionspezifischen Einzelfalls gegenüberzustellen.

Kapitelübersicht

Ich beginne diesen Band mit grundlegenden Überlegungen zur kulturellen Grammatik, einleitend mit ihrer Konzeptionalisierung (Kap. 2.1). Es folgen drei Unterkapitel (Kap. 2.2–4), in denen ich Elemente benenne, die eine Grammatik in Christentum und Islam historisch konstituieren: erstens Referenztexte, die eine zentrale Grundlage im Selbstverständnis beider Religionen bilden, zweitens Jesus, Paulus und Mohammed als Referenzpersonen, die eine hohe und unbestrittene Verehrung genießen, und drittens schließlich Referenzzeiten, die die im kommunikativen Gedächtnis konservierten Erfahrungen aus den ersten zwei bis drei Jahrhunderten aufbewahren. Diese grammatikalischen Dimensionen haben in der Geschichte beider Religionen als Referenzen identitätsbildend gewirkt und wurden immer wieder, insbesondere in Krisenzeiten, als Vorbild und Norm herangezogen.

Im dritten Kapitel folgt ein Versuch, in eingegrenzten Räumen von Christentum und Islam, im lateinischsprachigen Christentum (Kap. 3.2) und im mamlukisch-osmanischen Islam (Kap. 3.3) exemplarisch Entwicklungslinien nachzuzeichnen, die sich aus diesen Grammatiken speisen. Um mehr als Exempel handelt es sich dabei, wie gesagt, nicht.

Im vierten Kapitel reflektiere ich einige Grundlagen, um diese historischen Überlegungen in die Gegenwart auszuziehen. Dieser Transferprozess muss durch das Nadelöhr des 19. Jahrhunderts, das die jüngere Forschung als eine Wertscheide der Weltgeschichte infiziert hat. Politik- und kulturgeschichtlich sind die dramatischen Veränderungen durch die europäische Expansion entscheidend, in der islamisch geprägte Länder in die Abhängigkeit von christlich geprägten Kolonialherren kamen. Allerdings war das 19. Jahrhundert auch für Europa selbst eine Zeit dramatischer Veränderungen im Verhältnis von Religion und Politik, insbesondere durch die Etablierung demokratischer Strukturen und durch Säkularisierungspro-

zesse (Kap. 4.2.2–3). Das 19. Jahrhundert war mithin nicht einfachhin die Schleuse für die Vermittlung grammatikalischer Konzepte der westlich-christlichen Tradition, sondern bedeutete vielmehr die Begegnung mit einem sich rasant reinterpremierenden Westen. In diesem relativ instabilen Gefüge des Imperialismus kam es zu asymmetrischen Austauschprozessen, deren Gegenstände bis heute die religionspolitischen Debatten auf globaler Ebene bestimmen, darunter Demokratie, Rechtsstaat, Gewaltenteilung, säkularer Staat, Wohlfahrtsregime, Religionsfreiheit, Minderheitenrechte, Gleichberechtigung der Geschlechter.

Auf dieser Basis versuche ich in vier exemplarischen Studien, die Konsequenzen der grammatikalischen Grundlagen über das Verhältnis von Religion und Politik bis in die Zeitgeschichte hinein zu reflektieren.

- Der Schweizer Kanton *Fribourg* steht exemplarisch für das weltweit verbreitetste Modell, in dem das Verhältnis von Religion und Staat durch enge Austauschprozesse gekennzeichnet ist (Kap. 5.1).
- *Frankreich* ist das laizistische Gegenmodell, weil man hier in besonderer Konsequenz beanspruchte, nach der Französischen Revolution eine Trennung von Kirche und Staat durchzuführen (Kap. 5.2).
- Der *Iran* repräsentiert die schiitische Tradition und nach der Revolution im Jahr 1979 den Versuch, Religion und Politik aufs engste zu verbinden (Kap. 5.3).
- Den Abschluss das sunnitisch geprägte *Tunesien*, wo man nach dem Arabischen Frühling des Jahres 2011 versuchte, im Rahmen eines Verfassungsstaates die Unterscheidung von Religion und Politik relativ weitgehend umzusetzen (Kap. 5.4). Zudem gleicht das Land, da die intellektuellen Debatten auf Französisch geführt werden, ein wenig meinen Analphabetismus in den klassischen Sprachen der islamischen Welt aus.

Neben der Langfassung dieses Buches soll eine kurze Version erscheinen.

1.5 Formalia

Aus chronologischen Gründen finden sich die Kapitel zum Christentum vor denjenigen zum Islam.

Jahreszahlen sind nach dem christlichen Kalender gegeben, bei Ereignissen in der islamischen Welt findet sich die Zählung nach der Hedschra („H“) im Anschluss.

Bei Termini aus nicht-westlichen Sprachen habe ich auf diakritische Zeichen im Fließtext verzichtet,⁹⁴ bei bibliographischen Angaben und in Zitaten sind sie belassen.

Die Bücher der Bibel sind nach den üblichen Siegeln nachgewiesen, der Koran mit dem Siegel „Q“; Hadithe sind mit der Nummerierung in sunnah.com nachgewiesen.

Das Neue Testament und der Koran sind nach Ausgaben zitiert, die Interpretationseingriffe in beträchtlichem Maß offenlegen. Das *Münchener Neue Testament*⁹⁵ respektiert viele Normen des Standarddeutschen nicht, um Differenzen zum griechischen Text deutlich zu machen, der Koran ist in der Regel nach der Ausgabe von Rudi Paret zitiert,⁹⁶ der unter anderem seine Konjekturen durch gekennzeichnete Einschübe sichtbar macht.

⁹⁴ Ich danke Mathieu Cudré-Mauroux für die großzügige Hilfe bei Umschrift arabischer Namen; Fehler verantworte ich alleine.

⁹⁵ Münchener Neues Testament, erarb. vom Collegium Biblicum München.

⁹⁶ Der Koran, übers. von Rudi Paret.

2 Grammatik

2.1 Konzeption

2.1.1 Definition

Ein zentrales Element meiner These (↗ 1.2) ist die Annahme der Existenz einer Grammatik (nicht nur) religiöser Kulturen.¹ Ich lege folgende Definition zugrunde:

Eine Grammatik ist ein Regelungssystem, das sowohl Inhalte als auch Steuerungsanweisungen (etwa Interpretationsvereinbarungen) enthält und damit die Praxis und die Deutungen einer Kultur disponiert.

Disposition bedeutet, dass eine Grammatik Verhaltensoptionen bereithält und Verhalten nicht determiniert. Kulturen sind in dieser Perspektive also keine essentialistisch (s. o. 1.2 [1]), sondern diskursiv konzipierte Einheiten, keine Kulturräume, sondern gleichen eher kulturellen Netzen. Deshalb existieren die Folgen einer grammatikalischen Disposition nur im Modus der Wahrscheinlichkeit, nicht der Notwendigkeit; sie sind folglich kontingent, also möglich, aber eben nicht notwendig. Regeln lassen sich verstehen als Ordnung wiederkehrender Interaktionen, die explizit oder implizit Handlungserwartungen produzieren.² In der kulturellen Praxis werden aber viele Inhalte und Steuerungsregeln oft nicht reflektiert und sind insofern Elemente eines kollektiven Unbewussten. Sofern sie allerdings bewusst und Teil des kommunikativen Gedächtnisses (s. u.) werden, sind derartige grammatikalische Elemente Gegenstand von teilweise sehr strittigen Aushandlungsprozessen (etwa in der Bestimmung der Bedeutung autoritativer Textcorpora [↗ 2.2] und der damit verbundenen Selektionsentscheidungen). Die Inhalte und die Kontroversen um ihren Stellenwert bilden den Schwerpunkt der folgenden Überlegungen, in denen Interpretationsregeln, etwa zur Textexegese oder zur Rechtsauslegung, jedoch mitbehandelt werden; die Historiographie grammatikalischer Steuerungsanweisungen bräuchte aber ein eigenes Buch.

In kulturtheoretisch orientierten Veröffentlichungen existieren sehr unterschiedliche Angebote, derartige Dispositionen und ihre Wirkungen zu reflektie-

¹ Ich danke Christoph Seibert, Markus Schlette, Hans Julius Schneider und Matthias Jung für ihre instruktiven Kommentare zu diesem Kapitel während der Tagung über „Comprehensive worldviews“ in der Katholischen Akademie Berlin am 24. September 2022 und Christian Hervik Bull, Anne Ingvild Sælid Gilhus, Alexander van der Haven und Michael Stausberg für ihre Anregungen während einer Diskussion an der Universität Bergen am 7. Februar 2024.

² Ostrom: An Agenda for the Study of Institutions, 5.

ren, in der Regel nicht unter dem Begriff Grammatik. Einige von ihnen skizziere ich, um methodische Optionen zu präsentieren; von besonderer Bedeutung ist dabei Aleida und Jan Assmanns Konzeption eines kulturellen Gedächtnisses (s. u. 2.1.3). Alle diese Positionen liefern Argumente für eine Grammatik als notwendigem und zugleich kontingentem Bezugshorizont historischer Analysen, insbesondere von längeren Zeiträumen.

In den Kapiteln 2.2–4 folgt die Analyse von drei grammatikalischen Dimensionen: von Texten, Personen und Ereignissen. Dies ist einerseits das historische Herzstück der Grammatik, andererseits eine potenziell abschüssige Ebene – hier riecht es nach Positivismus und dem Unterfliegen des intellektuellen Radars der Hermeneutik. Aber wie gesagt, historische Gegenstände existieren nie „einfach so“, ungedeutet, sondern nur in interpretierenden Rezeptionsprozessen, in denen Innen- und Außenperspektiven ineinandergreifen. Ein gravierenderes Problem liegt in der Fokussierung der Christentumsgeschichte auf die Westkirche; Bezüge auf byzantinische und orientalische Traditionen bleiben marginal.

Das grammatikalische Trifolium (Texte, Personen, Ereignisse) enthält zentrale Referenzhorizonte, auf die sich Christentum und Islam sowohl in der Außenperspektive als auch in ihrem Selbstverständnis (insbesondere hinsichtlich von Texten und Personen) bezogen haben. Bei allen Fragen der Legitimation, sei es der Durchsetzung einer „ursprünglichen“ „Wahrheit“ oder der Zulässigkeit einer „Reform“, die nicht nur die Wiederherstellung eines „Ursprungs“, sondern auch die Fortentwicklung einer Praxis und Überzeugung bedeuten konnte, bildeten diese Dimensionen bewusst oder unbewusst die Basis, oft den kleinsten gemeinsamen Nenner. Bei schriftbezogenen Religionen, wie es Christentum und Islam sind, verstärkt das Medium der schriftlich festgehaltenen Tradition die Geltungsmöglichkeit derartiger Referenzen: Die Texte des (heutigen) Neuen Testaments und des Koran sowie die späteren Textsammlungen (antike christliche Literatur, Hadithe) waren nicht mehr gänzlich zerstörbar. Sie sind zwar allesamt nur mit Verlusten in die Gegenwart gekommen, aber je länger die Zeit fortschritt, desto mehr Abschriften gab es, desto größer war die Verbreitung und die Möglichkeit, sich darauf zu beziehen. Ein vollständiger Verlust der heute zugänglichen Texte ist natürlich möglich, aber in absehbarer Frist nicht wahrscheinlich.

2.1.2 Theorien kultureller Grammatik

Philosophische Perspektiven. Der Begriff der Grammatik ist kulturwissenschaftlich vor allem mit Ludwig Wittgenstein verbunden.³ Er unterschied zwischen inhaltsbezogenen, „enzyklopädischen“, und regulatorischen, grammatikalischen Aussagen. Die grammatikalischen Regeln bilden bei ihm das Steuerungssystem der Enzyklopädie von Inhalten und ihr unhintergebares Fundament. Wittgenstein schreibt dieser Basis eine intersubjektive und kontextfreie Bedeutung zu. Weil diese Grammatik uns nicht bewusst sei, könne es keine rationale Debatte über Richtigkeit oder den „Irrtum“ geben.⁴ Die so verstandene Grammatik ist für ihn das Referenzsystem unserer Sprachspiele, das heißt für die kulturellen, kontextabhängigen Merkmale/Eigenheiten einer Sprache.⁵ In dieser Perspektive wird Bedeutung nicht von einer Interpretation determiniert („Grammatik ... beschreibt nur, aber erklärt in keiner Weise, den Gebrauch der Zeichen“),⁶ wohl aber von den darunterliegenden Regeln geprägt: „Die Deutungen allein bestimmen die Bedeutung nicht.“⁷

In diese Struktur hat Wittgenstein immer neue Differenzierungen eingetragen, ohne seine Vorstellungen abschließend zu systematisieren. Dabei hat er insbesondere seine radikal referentialistische (und insgeheim metaphysisch interpretierte⁸) Theorie sprachlicher Bedeutung im *Tractatus logico-philosophicus* seit Ende der 1920er Jahre in seinen *Philosophischen Untersuchungen* teilweise zugunsten einer den Alltagsgebrauch einbeziehenden Sprachphilosophie revidiert. Ich nenne drei Dimensionen seiner Suchbewegungen. Die wichtigste Perspektive liegt in der Unterscheidung zwischen einer „Oberflächengrammatik“ und einer „Tiefengrammatik“.⁹ In der Tiefengrammatik tritt zu den syntaktischen Funktionen der Oberflächengrammatik, die nachgerade mechanisch Bedeutung festlegen, als entscheidender Faktor der „Gebrauch“, die „Verwendungsweise“ eines Wortes,

3 Schneider: Phantasie und Kalkül, 346–351; von Stosch: Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, 96–99.

4 „Ein Irrtum, der prinzipiell nicht entdeckt werden kann, ist kein Irrtum“; Wittgenstein: Philosophische Bemerkungen (= Wittgenstein: Werkausgabe, II,104).

5 Stosch: Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, 95 f.

6 Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, Nr. 496 (= Werkausgabe, I,432).

7 Ebd., Nr. 198 (= Werkausgabe, I,344). Vgl. auch: „Es kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein. Es kann nicht ein einziges Mal nur eine Mitteilung gemacht, ein Befehl gegeben, oder verstanden worden sein, etc. – ... Einen Satz verstehen, heißt, eine Sprache verstehen. Eine Sprache verstehen, heißt, eine Technik beherrschen.“ Ebd., Nr. 199 (= Werkausgabe, I,344).

8 Wittgenstein: Geheime Tagebücher.

9 Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, Nr. 664 (= Werkausgabe, I,478). Vgl. Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik, 1, 108 (= Werkausgabe, VI,77). – Behringer: Der große Aufbruch, 994–1000, spricht von in einer dichten Beschreibung von „Tiefenströmungen“.

denn das Wissen um die Funktionsprinzipien der Oberflächengrammatik ist eine notwendige, aber keine ausreichende Bedingung des Verstehens.¹⁰ Der Bedeutungsurplus der Tiefengrammatik wird mithin bei Wittgenstein in einem handlungstheoretischen Rahmen hergestellt. Damit verbindet er die Überlegung, dass Grammatiken enzyklopädische Inhalte enthielten, die einer Veränderung unterlägen und solche, die eine nicht veränderbare, regulatorische Funktion besäßen, ohne aber letztlich eine exakte Unterscheidung zwischen grammatikalischen und inhaltsbezogenen Sätzen vorzunehmen.¹¹

Sodann stehen neben seinen tiefengrammatikalischen Elementen strukturelle Äquivalente auf der enzyklopädischen Seite. Es gebe einen „überkommenen Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide“,¹² „das Substrat all meines Forschens und Behauptens“,¹³ wodurch die „Lebensform“ als „das Hinzunehmende, Gegebene“ geprägt werde.¹⁴ Damit implementierte Wittgenstein eine unterbewusste Dimension des Nicht-(immer-)Reflexiven. Schließlich war er der Meinung, dass man „grammatische Züge“ bei „Gruppen“ entdecken könne,¹⁵ es folglich unterschiedliche Grammatiken in einer Kultur gebe, ein Aspekt, der neben dem un(ter)bewussten in den folgenden Überlegungen eine zentrale Rolle spielen wird. Wittgenstein lieferte damit eine sprachtheoretische Begründung für die Beständigkeit kultureller Partikularitäten. Eine solche Theorie funktioniert besonders gut, wenn die sprachliche Konstanz hoch ist und Übersetzungen, wie die des Koran im Islam, beschränkt werden, wohingegen konstitutiv von Übersetzungen lebende Kulturen wie das Christentum mit dem Neuen Testament größere Veränderungen im linguistischen Bereich gewärtigen müssen.

Der Begriff der Grammatik hat im Anschluss an Wittgenstein immer wieder Anwendung für die Interpretation derartiger Grundlagen gefunden. Jacques Derrida hat 1967 in seiner *Grammatologie* die Frage nach den kulturellen Modifikationen gestellt und jede Zuordnung von Signifikat und Signifikant als kulturelle Konstruktion und Teil kontinuierlicher Aushandlungsprozesse und Schrift gegenüber der mündlichen Kultur als eigenständiges Ausdruckssystem gedeutet. „Il n'est pas de signifié qui échappe, éventuellement pour y tomber, au jeu des ren-

10 Schneider: Phantasie und Kalkül, 347–349; die zitierte Terminologie Schneiders S. 347 f. 397.

11 Stockhammer: Grammatik, 191 f.

12 Wittgenstein: Über Gewissheit, Nr. 75 (= Werkausgabe, Ergänzungsband 8 der Taschenbuchausgabe).

13 Ebd., Nr. 162 (= Werkausgabe, VIII,153).

14 Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, II [= Werkausgabe, I,572]).

15 Wittgenstein: Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie, Bd. 1, 693 (= Werkausgabe, VIII,133).

vois signifiants qui constitue le langage.“¹⁶ Man kann Noam Chomskys Theorie einer generativen Transformationsgrammatik mit ihren universalistischen Ansprüchen an dieser Stelle ebenfalls nennen oder die Konzeption von Gerd Baumann und Andre Gingrich, dass gesellschaftliche Statuszuschreibungen in der Schaffung und Zuweisung von kulturellen Identitäten auf der Grundlage von kulturellen Grammatiken stattfinden,¹⁷ in der nur sehr begrenzt Raum für individuelle Entscheidungen bleibe.¹⁸

Für die Überlegungen dieses Bandes entnehme ich dieser philosophischen Überlegung das Angebot, eine Grammatik über drei grundlegende Elemente zu verstehen: Inhalte (Wittgensteins „Enzyklopädie“), Regeln und ihr Status als unbewusste Dimension gesellschaftlichen Handelns. In welchem Ausmaß diese Grammatiken universale Elemente enthalten (Noam Chomsky), untersuche ich nicht.

Institutionensoziologische Perspektiven. Der Soziologe und Philosoph Arnold Gehlen hat in seiner anthropologisch fundierten Institutionentheorie den Menschen 1940 als biologisches „Mängelwesen“ bestimmt,¹⁹ das außerhalb kultureller Rahmenbedingungen nicht überlebensfähig sei. Auf Dauer habe eine „Gesinnung, der die Außenstützung durch Institutionen entzogen ist, die sich also handlungslos tradieren soll“, keine lange Überlebenschance.²⁰ Stattdessen trete an die Stelle der Instinkte die Institution und der natürlichen Umwelt die „Kultursphäre“.²¹ Die Antwort auf die Frage, wie ein „instinktgebundenes, dabei aber antriebsüberschüssiges, umweltbefreites und weltoffenes Wesen“ in der Lage sei, „sein Dasein zu stabilisieren“,²² beantwortet er mit seiner Theorie von Institutionen, unter die Gehlen einen weiten Bereich von Kulturtechniken, unter anderem Sprache, Rituale, familiäres, staatliches und eben auch religiöses Leben fasste. Diese Institutionentheorie ist zugleich eine Handlungstheorie, denn Institutionen ermöglichen und stabilisieren soziales Handeln: „Alles gesellschaftliche Handeln wird nur durch Institutionen hindurch effektiv, auf Dauer gestellt, normierbar, quasi-automatisch und voraussehbar.“²³ Eine Institution

16 Derrida: De la grammatologie, 16 („Es gibt kein Signifikat, das dem Spiel aufeinander verweiser Signifikanten entkäme, welches die Sprache konstituiert, und sei es nur, um ihm letzten Endes wieder anheimzufallen.“ Derrida: Grammatologie. Übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler, 17).

17 Baumann/Gingrich: Foreword, S. XI.

18 Baumann/Gingrich: Debating Grammars, 193.

19 Gehlen: Der Mensch, 16. 34; dazu Rehberg, ebd., 782 f.

20 Gehlen: Urmensch und Spätkultur, 42.

21 Gehlen: Der Mensch, 86 f.

22 Gehlen: Urmensch und Spätkultur, 42.

23 Ebd.

entlaste „von der subjektiven Motivation und von dauernden Improvisationen“. ²⁴ Die menschlichen „Gruppen“ würden durch Institutionen und „die darin erst ‚sich feststellenden‘ quasiautomatischen Gewohnheiten des Denkens, Fühlens, Wertens und Handelns, die allein als institutionell gefasste sich vereinseitigen, habitualisieren und damit stabilisieren“, dauerhaft gesichert. ²⁵

Die Grenzen von Gehlens Theorie liegen zum einen in der fehlenden Berücksichtigung der Genese von Institutionen (wie überhaupt oft in seiner Institutionentheorie), ²⁶ und zum anderen in der vergleichsweise schwachen Berücksichtigung der voluntaristischen Dimension der gesellschaftlichen Konstruktion von Institutionen. Sie entstehen eben auch unter Einschluss partizipativen gesellschaftlichen Handelns, in dem wiederum religiöse Motive eine wichtige Rolle spielen. ²⁷ Im Hintergrund dieser subjekt- und sozialdistanzierten Position Gehlens stehen konservative, biologisch geprägte Deutungsmuster, die sich auch in seiner politischen Orientierung – Gehlen war seit 1933 Mitglied der NSDAP – niedergeschlagen und zu Elementen einer nationalsozialistisch geprägten Politiktheorie in seiner Institutionentheorie geführt haben. Karl-Siegbert Rehberg hat dokumentiert, dass in der 1950 ausformulierten Lehre diese Institutionen das Konzept der ehemaligen „Obersten Führungssysteme“ ersetzen, weil Gehlen realisierte, dass der Kurzschluss von dieser Ebene auf ihre biologischen Grundlagen die Welt der sozialen Institutionen weitgehend ausgeklammert hatte und die NS-nahe Semantik nicht mehr opportun war. ²⁸

Gehlens Ansatz gehört zu einer vor wie nach ihm geführten Debatte über die gesellschaftliche Rolle von Institutionen. Im Hintergrund stehen ältere Theorien von Klassen und Schichten (Karl Marx, Emil Durkheim). Darauf aufbauend sind Konzepte gesellschaftlicher und religiöser Milieus entwickelt worden (Pierre Bourdieu, Karl Gabriel), ²⁹ in denen gemeinsame Interessen, Emotionen, Auffassungen und Tätigkeiten, mit denen sich Gruppen von ihrer Umwelt unterscheiden, gerade nicht dem offenen Diskurs unterliegen sollen. Ähnliche Vorstellungen gibt es in rechtshistorischen Überlegungen zur „Grundnorm“ bei Hans Kelsen, die bei ihm zwischen positiver Rechtsetzung und „unmittelbar evidenter Qualität“ changiert. ³⁰ Analoge Denkformen findet man in juristischen Konzepten zu den „Vorgegebenhei-

²⁴ Ebd., 53.

²⁵ Gehlen: *Der Mensch*, 87.

²⁶ Rehberg: *Eine Grundlagentheorie der Institutionen*: Arnold Gehlen 141.

²⁷ Weiß: *Weltverlust und Subjektivität*, 241–243.

²⁸ Rehberg: *Eine Grundlagentheorie der Institutionen*, 122; Rehberg, *Kommentierung* (in Gehlen: *Der Mensch*), 782. Eine Kritik von Gehlens naturalistischem Unterbau bei Weiß: *Institution und Subjektivität*.

²⁹ Gabriel: *Religiöses Milieu*.

³⁰ Kelsen: *Reine Rechtslehre*, 73.

ten des Rechts“,³¹ in Rawls' „Hintergrundkultur“ der Zivilgesellschaft³² oder in dem kultursoziologischen Ansatz Hartmut Rosas, demzufolge dispositionale Grundstrukturen wie „Weltbilder, Überzeugungen und kulturelle Affiliationen“, aber auch strukturelle Verortungen unsere Weltbeziehung und somit den Grundmodus, in dem uns die Welt begegnet, prägen.³³ Gleichzeitig erweisen sich für Rosa Weltbeziehungen als „historisch und kulturell variable Gesamtkonfigurationen“, die dazu beitragen, bestimmte Subjekte sowie gewisse Subjekt-Objekt-Verhältnisse hervorzuheben.³⁴ In diesen Kontext gehört auch das Konzept eines, so Ludwig Fleck, „Denkkollektivs“, in dem ein „Denkstil“ entstehe;³⁵ aus einem gemeinsamen Wissen würden (hier: im Rahmen von naturwissenschaftlichen Forschungen) durch Empirie und Konsens geteilte Überzeugungen.³⁶

Die Interpretation der Genese derartiger gemeinsamer Positionen konnte zwischen Modellen plötzlicher „revolutionärer“ Umbrüche und „evolutionärer“ Entwicklungen changieren. Thomas S. Kuhn hatte 1962 in der Debatte um die Genese der „scientific revolution“ (wie man seit dem 19. Jahrhundert das westliche Modell der Veränderung der naturwissenschaftlichen Epistemologie und Praxis nannte) das Modell eines Bruchs präsentiert. In einem „Paradigma“, so Kuhn, würden so lange neue Erkenntnisse angepasst und modelliert, bis es diese nicht mehr integrieren könne; dann werde in einem revolutionären Umbruch das alte Paradigma durch ein neues ersetzt.³⁷ Letztlich nahm Kuhn damit Debatten auf, die seit dem 19. Jahrhundert auch hinsichtlich religionshistorischer Veränderungen, etwa des „Ursprungs“ des Christentums oder der Bedeutung der protestantischen „Reformation“, geführt wurden. Wenig hilfreich ist dabei die Nutzung von Metaphern, die solche Veränderungen als Brüche deuten, wie Kuhn es mit dem Begriff der „Revolution“ macht, der wohl im Rahmen der Rezeption der Französischen Revolution von einem Begriff, der einen Kreislauf beschrieb, zu einem Be-

31 Henkel: Einführung in die Rechtsphilosophie, 304 f.

32 Rawls: Politischer Liberalismus, 33.

33 Rosa: Resonanz, 645.

34 Ebd., 36.

35 Fleck: Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache.

36 Die Dispositionen naturwissenschaftlicher Forschung und die nicht reflexiv gesteuerten Bedingungen ihrer Erkenntnis wären ein Feld, dessen Einsichten für andere Bereiche der Kulturwissenschaften noch auszuschöpfen wären. Anregend etwa Rheinberger: Experimentalsysteme und epistemische Dinge; Meinel: Experimentalstrategien – Realstrategien.

37 Kuhn: The Structure of Scientific Revolutions.

griff, der einen Bruch bezeichnete, ins politische Vokabular gekommen war.³⁸ Die Kritik an diesem Modell war massiv und ist valide:³⁹ Brüche, die suggerieren, etwas Neues könne die Vergangenheit ersetzen, unterschlagen, dass man in der Analyse von Details auf Transformationen trifft (↗ 1.2 [9]), angesichts derer sich ein Konzept wie der Paradigmenwechsel als nachgerade metaphysisches Programm erscheint.

Parallel zu den Nachkriegsüberlegungen Gehlens hat Talcott Parsons versucht, in Kritik an utilitaristischen Konzepten persönliche Handlungen und Handlungsmotive, nicht zuletzt Werte, durch die Verbindung von Sozialtheorie und psychoanalytischen Konzepten zu erklären. In einem klassischen Aufsatz aus dem Jahr 1953 beanspruchte er, ausgehend von einem auf Interaktion beruhenden Systembegriff („the process of interaction itself being conceived as system“) „the study of the structure and functioning of the personality as a system, in relation to other personalities; and the study of the functioning of the social system as a system“ zu analysieren.⁴⁰ In dieser Konzeption funktioniert die Gesellschaft wie ein Über-Ich („super-ego“), in deren Rahmen handlungsleitende Strukturen internalisiert werden. Dies geschehe, so sein Beispiel, wie bei der Sozialisation eines Kindes: „The process of forming attachments is in itself inherently a process of the generalisation of affect ... It is a process of the acquisition of a culture ... the child can only acquire complex cultural generalisation through interaction with others already possess it.“⁴¹ Die Ausbildung einer persönlichen Identität ist hier intrinsisch mit der vorgängigen Existenz von gesellschaftlichen Institutionen und ihrer nachfolgenden Veränderung verbunden. Evident ist (auch) bei ihm, dass diese Prozesse zu einem beträchtlichen Teil nicht reflexiv erfolgen. Man kann diesen Einsichten folgen, ohne seine psychoanalytischen Annahmen mitzunehmen, und muss auch nicht seine sensiblen, aber historiographisch auf dünnem Eis stehenden Versuche übernehmen, bestimmte „pre-modern foundations of modern societies“ zu identifizieren.⁴²

Seit den 1970er Jahren wurden neoinstitutionalistische Theorien entwickelt, in denen weiterhin die Frage nach den Vorgaben des Handelns diskutiert wurde, aber im Rahmen neuer wissenschaftlicher Fragestellungen. Jetzt reagierten die Vertreter

38 Koselleck: *Revolution*, 724–726.

39 Exemplarisch für die Kritik an der „revolutionary illusion“ Toulmin: *Human Understanding*, Bd. 1, Teil 1, 96–130.

40 Parsons: *The Superego and the Theory of Social Systems*, 28.

41 Ebd. 39.

42 Parsons: *The System of Modern Societies*, 29–49.

von Institutionentheorien auf den Behaviorismus und seine Machbarkeitsvisionen.⁴³ Letztlich ging es um klassische Fragen der soziologischen Handlungstheorie, um Traditionsbildung und Innovation und überhaupt um die Reflexion des Verhältnisses von Wandel und Stabilität,⁴⁴ oft ohne größere Berücksichtigung des Faktors Religion.⁴⁵ Auch hier spielten Fragen nichtreflexiver Dimensionen, etwa der „unhinterfragten Selbstverständlichkeiten des Alltags“ und das „unreflektierte, routinemäßige Vorgehen“ eine Rolle.⁴⁶ Dabei sind phänomenorientierte Überlegungen vorgelegt worden, wie solche Instabilitäten soziologisch buchstabiert werden können: etwa hinsichtlich der Kategorien, die man analysieren kann (Subsysteme, Normen, geteilte Erfahrungen⁴⁷), der Frage nach dem Druck, den Institutionen unterliegen müssen, um ihre Beständigkeit zu verlieren,⁴⁸ den Prozessen ihrer Standardisierung und des Umgangs mit (wenig erforschten) deinstitutionalisierenden Effekten, etwa wenn alternative Handlungsoptionen sichtbar werden,⁴⁹ oder der Internalisierung von Verhaltensmustern.⁵⁰

In den weiteren Kontext institutionentheoretischer Überlegungen gehört Erving Goffman mit seiner Analyse sozialer „frames“ (die strukturell eng mit Gehlens „Außenstützung“ verwandt sind). Er war damit ebenfalls Teil einer Forschungstradition, die mit dezidiert sozialwissenschaftlichen Perspektiven auf stark biologistische Modelle reagierte. Goffman postulierte die Existenz eines „primary frame“, der individuelles Verhalten durch Entscheidungen steuere: „It is seen that no willful agency causally and intentionally interferes, that no actor continuously guides the outcome“; „full determinism and determinateness prevail“.⁵¹ Wie Wittgenstein hinsichtlich seiner Grammatik und Gehlen hinsichtlich seiner Institutionen, nahm Goffman die Existenz vorreflexiver, nachgerade unbewusster Bedingungen gesellschaftlichen Verhaltens von Menschen an: „He is likely to be unaware of such organized features as the framework has and unable to describe the framework with any completeness if asked, yes these handicaps are no bar to his easily and fully

43 DiMaggio/Powell: Introduction [in: The New Institutionalism], 2 f.

44 Mahoney/Thelen: A Theory of Institutional Change.

45 Merkel: Systemtransformation, 436–472. Aus religionswissenschaftlicher Perspektive liegt ein Angebot zur Analyse von Transformationsprozessen durch die Differenzierung von Systemstrukturen und Elementen vor von Berner: Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes.

46 Walgenbach/Meyer: Neoinstitutionalistische Organisationstheorie, 12. 49.

47 Zucker: Cultural Persistence in Institutional Theory, 84 f.

48 Walgenbach/Meyer: Neoinstitutionalistische Organisationstheorie, 42.

49 Ebd., 42. 90.

50 Göhler: Politische Ideengeschichte – institutionentheoretisch gelesen, 12.

51 Goffman: Frame-Analysis, 22.

applying it.“⁵² Eingeschlossen ist für Goffman die Zuschreibung von Sinn durch einen solchen Rahmen: Etwas, „what would otherwise be a meaningless aspect of the scene“, werde umgewandelt „into something that is meaningful“.⁵³ Und auch die Spannung zwischen einem natürlichen Rahmen und seiner Adaption in einem sozialen Rahmen diskutiert Goffman, bei ihm kann ein „natural“ Rahmen intentional⁵⁴ moduliert, angepasst werden.⁵⁵ Goffmann bietet mit seiner stark konstruktivistischen Institutionentheorie eine Alternative zu den biologisch geprägten Elementen, wie sie sich bei Gehlen finden.

Ethnologische Perspektiven. Ein vorletztes Beispiel sind Ansätze, die einen für die Überlegungen dieses Buches wichtigen Bereich, nämlich Verwandtschaftsstrukturen, thematisieren. Claude Lévi-Strauss stellte 1949 in seinen *Structures élémentaires de la parenté* die These zur Diskussion, dass biologische Verwandtschaftsbeziehungen durch soziale Regeln, etwa im Bereich der Heiratsvorschriften, überformt werden. Er positionierte sich damit zwischen biologisch-deterministischen und sozial-konstruktivistischen Extrempositionen, wobei die Abgrenzungen gegenüber biologischen Modellen in der Tradition der *Annales* besonders deutlich sind. Er eliminierte biologische Faktoren nicht, reduzierte sie aber auf eine dispositive Rolle und betrachtete sie als sozial veränderbar. Insbesondere in den Aufsätzen zur *Anthropologie structurale* hat er darüber hinaus deutlich gemacht, dass er von der Annahme ausgeht, dass sich Ethnolog:innen – im Gegensatz zu Mitgliedern der Historikerzunft – mit den „conditions inconscientes“ einer Gesellschaft beschäftigen.⁵⁶ Derartige Regeln verglich er mit der Sprache, in der ebenfalls die zugrundeliegende Grammatik nicht von innen, sondern nur in einer Außenperspektive erkannt werden könne.⁵⁷

Damit gehörte Lévi-Strauss in die Generation von Nachkriegsforscher:innen, die biologistisch eingefärbte Modelle durch kulturelle Traditionsbildung gegenlesen. So hatte der englische Religionsethnologe Edward Burnett Tylor 1871 in *Primitive Culture* die Idee von „survivals“, „processes, customs, opinions, and so forth, which have been carried on by force of habit into a new state of society different from that in which they had their original home, and they thus remain as proofs and examples of an older condition of culture out of which a newer has been evolved“.⁵⁸ Tylor hat seine „survivals“ allerdings nicht auf Verwandtschafts-

52 Ebd., 21.

53 Ebd.

54 Ebd., 22; hier seien „Wille, Ziel und steuerndes Eingreifen beteiligt“ (32).

55 Ebd., 44. 83, ein sozialer Rahmen könne „moduliert“ werden (55 f. 98).

56 Lévi-Strauss: *Anthropologie structurale*, 25.

57 Lévi-Strauss: *Les structures élémentaires de la parenté*, 611–617.

58 Tylor: *Primitive Culture*, I,5.

strukturen appliziert, was durchaus nahegelegen hätte. Darüber hinaus ist sein Programm ohnehin aufgrund der massiven evolutionstheoretischen Einträge langfristig randständig geblieben.

Aktuell ist die Veränderbarkeit von Verwandtschaftsregeln ein umstrittenes Feld. Der französische Anthropologe Emmanuel Todd verfiert in einer Vielzahl von Publikationen die These einer massiven und lang andauernden Prägung von Kulturen durch soziale Strukturen von Verwandtschaft und Religion, im wesentlichen auf der Basis von sozialstatistischen Daten.⁵⁹ Er geht von einer unbewussten Fortwirkung von familiären und religiösen Strukturen aus. „Les structures familiales ... conditionnent, à l'insu des acteurs, valeurs politiques et performances éducatives“.⁶⁰ Todds Position changiert allerdings zwischen einerseits tendenziell deterministischen und andererseits evolutionären Ansätzen, die derartige Strukturen eliminieren sollen. So macht er auf der Basis der Korrelation statistischer Daten Verwandtschaftsstrukturen und Religion für die langsame Entwicklung der islamischen Welt verantwortlich, glaubt allerdings zugleich, dass sich die islamische Welt aufgrund der Bildungsexplosion, in deren Folge er einen Geburtenrückgang und ein Rückgang der Geltung von Religion postuliert,⁶¹ zwangsläufig westlichen Entwicklungen und Standards annähern werde.⁶²

Psychologische Perspektiven. Eine Dimension, die bei allen Unterschieden, die vorgestellten Konzepte der grammatikalischen Dispositionen durchzieht, ist ihr vielfach unbewusster Status. Eine Geschichte des kulturell Unbewussten wäre sicher aufschlussreich, würde aber einen eigenen Text bedingen sowie Fähigkeiten, über die ich nur begrenzt verfüge⁶³. Die Spannweite der Phänomene könnte von

59 Todd: *L'origine des systèmes familiaux*, Bd. 1.

60 Todd: *Où en sommes-nous?*, 17.

61 Courbage/Todd: *Le rendez-vous des civilisations*, 23.

62 Ebd., 5–8.

63 Man bräuchte die intellektuellen und literarischen Fähigkeiten, wie sie Kurt R. Eissler in seine Goethebiographie eingebracht hat. Präsent ist das Thema gleichwohl, etwa bei Hans Sedlmayr (*Verlust der Mitte*, 10), der eine „Zone des Unbewußten“ als Reservoir des ästhetischen Zeitgeistes postuliert, oder bei Norbert Elias (*Über den Prozess der Zivilisation*, II,312), der den Prozess der Zivilisierung nicht durch einzelne Menschen „beabsichtigt oder allmählich ganz bewusst und ‚rational‘ ... verwirklicht“ sieht. In der Soziologie würde man entsprechende Überlegungen unter dem Stichwort Routinisierung finden. Jan Assmann hat sich diesem Thema mehrfach genähert. Für ihn sind „unbewusst und implizit gewordenes Wissen“ (*Fünf Wege zum Kanon*, 18) und das Speicher-gedächtnis der kulturelle Ort des Unbewussten (*Das kulturelle Gedächtnis und das Unbewusste*, 370). Sein Buch „*Moses der Ägypter*“ ist Ausdruck sowohl für eine kreative Applikation dieses Ansatzes als auch von dessen Grenzen. Die Behauptung, dass die Hebräer den Monotheismus Echnatons aus Ägypten als „Gedächtnisspur“ (so der Untertitel) im Unterbewusstsein mitgenommen hätten und diese Eingotttheologie durch eine „normative Inversion“ umbesetzt und so vor dem (ak-

grammatikalischen Elementen reichen, die zu einem bestimmten Zeitpunkt in ihrer Existenz nicht bewusst waren (was ihre faktische Bearbeitung nicht ausschließt) und nur den historiographischen „Therapeuten“ und „Therapeutinnen“ bekannt sind, über Elemente, die in die Oberfläche des Bewussten durchstoßen, wie es bei Tylors „survivals“ unterstellt wird, wo sich die Grammatik opak, wie ein schemenhaftes Wasserzeichen, abbildet, bis hin zu den Elementen, deren dispositive Bedeutung reflektiert wird, etwa wenn das Neue Testament und der Koran als „kanonische“ Texte bestimmt werden (ohne dass alle Dimensionen ihrer grammatikalischen Bedeutung bewusst sein müssen). Dieses „implizite Wissen“⁶⁴ bleibt aber ein Desiderat – doch wenn die vorliegende Arbeit anregen würde, derartige Dimensionen zu erforschen, wäre schon viel gewonnen.

2.1.3 Gedächtnis und Tradition

Eine für dieses Buch zentrale Dimension der Grammatik ist das kulturelle Gedächtnis. Die Pointe liegt in der Einsicht, dass es Wissensbestände gibt, die aufgrund ihrer Existenz in einem kulturellen Gedächtnis Handlungen und Theoriebildung prägen und unter der Bedingung der Stabilität medialer Überlieferung zumindest für lange Zeiträume nicht eliminierbar sind. Dieses Konzept geht auf Überlegungen des von den Nationalsozialisten ermordeten französischen Historikers Maurice Halbwachs (1877–1945) sowie auf sozialstrukturelle Konzepte der *École des Annales* zurück und wurde von Jan Assmann, Kulturhistoriker und Ägyptologe, und seiner Frau Aleida Assmann, Anglistin, ausgearbeitet. Das Ehepaar Assmann hat zwischen einem „Speichergedächtnis“ und einem „kommunikativen Gedächtnis“ unterschieden.⁶⁵ Das Speichergedächtnis kann man mit einem Archiv oder einer Bibliothek vergleichen, in der (im wesentlichen) Texte abgelegt sind. Diese sind „latente“,⁶⁶ sozusagen schlafende kulturelle Güter, solange niemand mit ihnen kommuniziert, sie

tiven) Vergessen bewahrt hätten (S. 279), hat schon mit dem Problem zu kämpfen, dass dieser „Exodus“ nicht stattgefunden hat.

64 Stark biologistisch gedeutet bei Polanyi: Implizites Wissen, 9. 14, der postuliert, „implizites Wissen [tacit knowledge] sei eben die Weise, in uns Nervenprozesse bewusst werden“, so „dass wir mehr wissen, als wir zu sagen wissen“.

65 Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, 48–66; Assmann: Der lange Schatten der Vergangenheit, 55 (zum Terminus des Speichers). Assmann: Die Wiedererfindung der Nation, 61–183, benutzt den Begriff „Grammatik“ im Rahmen ihrer gedächtnistheoretischen Überlegungen für „Identitäten“ und „Narrative“, erläutert aber nicht genau, was sie darunter versteht. Zur historiographischen Nutzung Zander: ‚Europäische‘ Religionsgeschichte, 47–52.

66 Die Terminologie in der Unterscheidung von „latentem“ und „manifestem Trauminhalt“ schon bei Freud: Traumdeutung, 280.

liest, interpretiert und in die gesellschaftliche Debatte bringt. Deshalb haben sie im Prinzip keine Wirkungen auf die Gesellschaft – eben bis zu dem Augenblick, wo jemand ins Archiv geht, sie liest und die Ergebnisse in eine öffentliche Debatte überführt. Erst jetzt wird aus dem latenten ein kommunikatives Wissen, also ein Teil des diskutierten und gesellschaftlich geformten Gedächtnisses. Nun erst transformiert sich, um eine andere Metapher zu benutzen, aus einer Wissenspotenz ein aktualisiertes Wissen. Diese Aktualisierung beinhaltet kulturpraktisch im wesentlichen Interpretation.

Martin Mulsow fordert in Abgrenzung von einer potenziell diskontinuierlichen Gedächtnisgeschichte eine „reale Transmissionskette“⁶⁷ zu identifizieren, die über Diskurse der Erinnerung hinausgehe. Mit der Metaphorik der „Überreichweiten“ greift er die Physik von Sendern, deren Funksignale sich überlagern, auf, um damit die Spannung zwischen Realität und unzureichendem, oft geglaubtem Wissen zu analysieren.⁶⁸ Dies bedeutet für ihn, die Deutung globaler Austauschprozesse durch historische Akteure als „offensives Risikohandeln“ zu lesen,⁶⁹ dessen Fehlerhaftigkeit durch die wissenschaftliche Analyse reduziert werden soll, indem die objektbezogene semantische Referenz und die vom historischen Beobachter vorgenommene Deutung in der Sprecher-Referenz wieder entkoppelt werden.⁷⁰ Wenn man allerdings, wie in diesem Buch, mit kanonisierten Texten und ihren memorativ fixierten Ereignissen zu tun hat, legt sich dann doch ein Schwerpunkt auf eine Gedächtnisgeschichte nahe.

Der Sozialpsychologe Harald Welzer hat in der Interpretation des kulturellen Gedächtnisses biologische Dimensionen, die neuronalen Grundlagen, einbezogen.⁷¹ Es gebe eine „erfahrungsabhängige Gehirnentwicklung“,⁷² in der sich kulturelles Wissen und die materielle Struktur unseres Gehirns wechselseitig bedingten. Dahinter steht Adolf Portmanns Annahme, dass das menschliche Gehirn im Vergleich zu anderen Säugetieren in großem Ausmaß „von Einflüssen aus der Umwelt“ abhängig sei⁷³ und der Mensch in einem „extrauterinen Frühjahr“ sozial gesteuerte Entwicklungen vollziehe, die bei anderen Säugetieren noch intrauterin situiert sind, sodass die „organische und die soziale Entwicklung ... gemeinsam“ ablaufen.⁷⁴ Welzer vertritt die These, „daß unser Gedächtnis mehr weiß, als wir selbst wissen, und daß auch unser

67 Mulsow: Überreichweiten, 36; zur Abgrenzung von der Gedächtnisgeschichte s. ebd. 48.

68 Ebd., 28–31.

69 Ebd., 44 (in Anlehnung an Peter Sloterdijk).

70 Ebd., 28 f.

71 Welzer: Das kommunikative Gedächtnis.

72 Ebd., 11.

73 Ebd., 57

74 Ebd., 58.

Zusammenleben und unsere Fähigkeit zur gelingenden Kommunikation auf einer Fülle von Regeln und Kompetenzen basiert, die wir mit traumhafter Sicherheit beherrschen, ohne sie zu kennen“.⁷⁵ Er folgert daraus, über die Vorstellung eines „kommunikativen Gedächtnisses“ hinausgehend, die Existenz eines „kommunikativen Unbewussten“,⁷⁶ in dem auch biologisch bedingte Faktoren die Struktur, den Umfang und Inhalt unseres kollektiven Gedächtnisses bestimmen. Dieses funktioniert nicht deterministisch, denn dasjenige, „was in Erinnerung bleiben soll, bedarf der Konsolidierung durch wiederholtes Durchdenken und Durchfühlen desselben Ereignisses. Wenn diese Konsolidierung ausfällt, abgebrochen oder modifiziert wird, verändert sich das Engramm, die neuronale Gedächtnisspur,“ wodurch die kollektive Erinnerung permanent verändert werde.⁷⁷ Erinnerung sei „immer das Ereignis plus die Erinnerung an seine Erinnerung“.⁷⁸

Eine entscheidende Konsequenz der Existenz historischer Gegenstände, sofern sie im kommunikativen Gedächtnis präsent sind, ist, dass man sich zu ihnen verhalten muss. Die fundamentalen Schriften von Christen und Muslimen, die Bibel respektive das Neue Testament und der Koran (sowie in beiden Traditionen davon abhängige oder sie begleitende autoritative Schriften, etwa diejenigen der „Kirchenväter“ oder die Literatur der Rechtsschulen), sind ein derart gespeichertes Wissen. Ebenso verhält es sich mit historischen Ereignissen, soweit sie im kommunikativen Gedächtnis existieren. Auch diese beruhen allerdings im wesentlichen auf der Grundlage von in Schriften gespeicherten Erinnerungen an einen „Ursprung“ (so ein mythologieverdächtiger deutscher Begriff), der einer historiographischen Außenperspektive ein angemessener Ausgangspunkt sein kann, es aber eben nicht muss. Diese Frage der Angemessenheit relativiert allerdings nicht den kulturellen Deutungszwang, den solche „kanonisierten“ (↗ 2.2.1), oft durch Sakralisierung immunisierten Texte ausüben. Deshalb bildet die Analyse dieser grundlegenden Erinnerungsbestände den historiographischen Angel- und Ausgangspunkt dieses Buches (↗ 2,2–4).

Diese Überlieferungen sind im Prinzip nicht eliminierbar, solange jedenfalls nicht alle Exemplare etwa von Bibel und Koran, gedruckt oder online, zerstört oder unzugänglich geworden sind. Immerhin sind diese Texte veränderbar: der Koran durch textkritische Revisionen der Radikale und durch die interpretierende Addition von Vokalzeichen; bei der Bibel steht über analoge textkritische Debatten hinaus die Zahl der Bücher und ihre Anordnung im Rahmen unterschiedlicher Kanonisierungstraditionen zur Diskussion. Aber meist werden diese Textkonvolute

75 Ebd., 13; vgl. die Beispiele 46–110.

76 Ebd., 208, vgl. 12.

77 Ebd., 220.

78 Ebd., 221.

„nur“ durch Interpretation aktualisiert und damit Teil des kommunikativen Gedächtnisses. Anders gesagt: Historische Ereignisse kann man nicht ändern – wohl aber ihre interpretierende Wahrnehmung. Christliche und islamische Theologinnen können sich zur Bibel oder zum Koran oder zur Geschichte der beiden Religionen nicht nicht verhalten. Sie können Texte für irrelevant erklären, sie können durch Interpretation das Gegenteil ihrer Vorgänger behaupten, sie können diese Texte schweigend negieren, Inhalte ablehnen oder verteidigen, aber nicht beschließen, es gebe weder Bibel noch Koran. Selbst der Akt des Ignorierens reagiert auf die Präsenz dieser Texte im gesellschaftlichen Kommunikationsgeflecht in säkularisierten Kulturen und ist eine Anerkennung ihrer Existenz und macht ex negativo das gespeicherte Wissen präsent. Zwar gibt es immer Menschen, heute zunehmend, die diese Texte als irrelevant für sich betrachten, aber faktisch gibt es auch immer Menschen, die ein Interesse daran haben, sie im kommunikativen Gedächtnis präsent zu halten.

Auf Augenhöhe mit dem Erinnern steht allerdings das Vergessen von Wissen, das angesichts der in jeder Kultur überbordenden Fülle von Informationen eine Bedingung der Erinnerung ist.⁷⁹ Ein Vergessen ist notwendig, weil kein Mensch und kein System alle Informationen aufbewahren kann.⁸⁰ Ein solches Verlieren von Informationen kann an den Problemen von Speicherkapazitäten liegen, etwa weil, wie in mündlichen Kulturen, die Erinnerungsmöglichkeiten des menschlichen Gehirns begrenzt sind,⁸¹ oder, wie in der Geschichte des Buddhismus in Indien, das Klima die Textgrundlagen zerstörte, nachdem der Sangha, der eine notwendige Bedingung für ihre Überlieferung war, untergegangen war. In schriftbasierten Kulturen gilt allerdings die Regel, dass ein Gegenstand, der in der kommunikativen Erinnerung „vergessen“ wird, im Speicher des Buches weiterhin vorhanden ist. Die Eliminierung von Wissen ist sodann immer eine Funktion von hegemonialen Strukturen in der Erinnerungskultur, in der manches bevorzugt, anderes vernachlässigt wird. Man kann schlussendlich versuchen, das Vergessen zwangsweise herzustellen, etwa durch eine *damnatio memoriae* oder Bücherverbrennungen, aber historisch war das nie besonders erfolgreich – und in den Zeiten elektronischer Medien ist die Wahrscheinlichkeit zurückgegangen, dass man derartige Grundlagen auslöschen kann. Viel häufiger dürften Erinnerungsgrundlagen durch historische Kontingenzen verlorengegangen sein, etwa durch Krieg, Klima oder fehlende Textpflege; im Extremfall weiß man dann nicht mehr, dass sie überhaupt existiert haben. Von größerer kultureller Bedeutung war aber ein

79 Weinrich: *Lethe*. Eine diesbezügliche Ergänzung der Überlegungen von Aleida und Jan Assmann bei Denschlag: *Vergangenheitsverhältnisse*, 75–90.

80 Dimbath: *Soziologie des Vergessens*, 152–156.

81 Vansina: *Oral Tradition as History*, 37–41.

gegenläufiger Umgang mit Texten: Man hat sie zu autoritativen Grundlagen erklärt, im extremen Fall kanonisiert und dabei oft sakralisiert (↗ 2.2.2).

Ein solcher Erinnerungsfundus bestimmt nicht, wie gesagt, deterministisch die Geschichte von Religionen, und das aus zwei Gründen. Entscheidend, letztlich von „absoluter“ Relevanz, ist die Rezeption, die Interpretation, also die diskursive Konstruktion von Erinnerung. Was immer an Ereignissen dem Vergessen nicht anheimfällt, existiert nur in den Berichten (also Interpretationen) der Teilnehmenden, nur in der Tradierung (ebenfalls Interpretationen) der Geschichtsschreiber und schließlich nur in der Analyse (auch dies Interpretationen) von Wissenschaftler:innen. „Fakten“ im Sinne von „reinen“, nicht interpretierten Fakten gibt es auch in der Gedächtnistheorie nicht.

Erinnerung ist damit ein Kernprozess der Bildung von Tradition, der unter Rückgriff auf erinnerte Anfänge Stabilität und Identitätsbildung ermöglicht, aber in der Interpretation der erinnerten Ereignisse gleichzeitig Veränderungen ermöglicht und erzwingt. Diese Veränderungen können weitreichend sein, sogar grundstürzend, sind aber nicht zufällig, sondern kontingent, weil Veränderungen durch die Ursprungserinnerungen konstituiert und begrenzt werden. Diese Erinnerungen sind der Ausgangspunkt von Pfaddispositionen, die ein Zentrum dieses Buches bilden und ein offenes Maß an Wahrscheinlichkeit des Eintretens einer transformierenden Rezeption beschreiben. Dabei disponiert der Pfad insoweit den Fortgang, als er, um im Bild zu bleiben, sich etwa gabeln kann. Die Wahrscheinlichkeit, dass dies geschieht, ist hinsichtlich jeder kulturellen Grammatik eigens zu bestimmen; ein solcher Schritt eröffnet einen neuen Pfad, in dem ein verändertes grammatikalisches Regelsystem gelten kann. Aus dieser Spannung zwischen Elementen einer zugleich hohen Stabilität und Veränderbarkeit folgt eine große Wahrscheinlichkeit, dass sich eine Religion in einem bestimmten Rahmen entwickelt und insofern von einem Pfad disponiert und nicht determiniert wird.

Gleichzeitig und letztendlich enthält die Annahme einer Pfaddisposition eine hohe normative Dynamik. Mit einem Rekurs auf „Ursprünge“ folgt die wissenschaftliche Debatte zumindest teilweise der Selbstdeutung von Religionen. Sie tut dies in der Regel aus guten Gründen, steht aber letztlich immer in dem Zwang, diese Gemeinsamkeit mit der religiösen Selbstdeutung zu rechtfertigen. Derartige Ursprungszeiten bilden sowohl in Christentum als auch im Islam einen Referenzhorizont, der in beiden Religionen beansprucht und damit fixiert werden kann: sowohl bei der Behauptung der Beständigkeit einer Tradition als auch im Anspruch auf ihre Veränderung, etwa in Reformen. Ursprungserinnerungen sind durch ihre normative Aufladung allerdings keine passiven Fundamente, sondern funktionieren eher wie Bruno Latours „Aktanten“. Sie sind „non-humans“, die nicht intentional handeln, aber durch ihre

schlichte Präsenz die sozialen Beziehungen verändern und die, wenn andere Akteure sie in ihr Netz einbinden („figurieren“), selber zu „Akteuren“ werden.⁸² Dies bedeutet in unserem Fall, dass sie in dem Augenblick, wo sie gelesen werden, über eine eigene „agency“ verfügen – sowohl gegenüber der Wissenschaft als auch gegenüber den religiös Praktizierenden.

„Ursprünge“ bleiben also immer konstruierte Anfänge. In deren Gefolge konstruierte man auch in der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung Perioden, die die unscharfen Grenzen historischer Transformationen – des Judentums und der paganen antiken Kultur im Christentum, oder des Judentums, des Christentums und der Religionskultur auf der Arabischen Halbinsel im Islam – zugunsten relativ klarer Trennlinien reduzierten. Allerdings erfolgen diese Konstruktionen weder in der Innen- noch in der Außenperspektive willkürlich, vielmehr ruhen sie auf kontingenten Faktoren. Derartige normative Wahrnehmungen können in einer historisch-kritischen Außenperspektive relativiert oder eliminiert werden, doch eines können sie nicht, die behauptete Bedeutung von Ursprungsperspektiven in der Rezeption von Religionen eliminieren. Diese diskursive Festlegung von „Ursprüngen“ durch eine Religion ist der zentrale Grund, auf diese Anfänge zu rekurrieren. Denn Christentum und Islam haben in ihrer Geschichte die Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Herrschaft unter Rückgriff auf ebendiese Erzählungen ihrer frühen Phasen vorgenommen. Dem kann der Historiker oder die Historikerin nicht ausweichen, unabhängig davon, wie angemessen die Erinnerung im Blick auf die (ohnehin nur erschließbare) Realität des Anfangs war. Deshalb gilt in der historiographischen Arbeit, dass die Identifizierung von Perioden und Ursprüngen immer im Gegensatz zur religiösen Deutung das Ergebnis einer retrospektiven Genealogie ist.⁸³ dass die Rede von Anfang und Entwicklung ein *false friend* ist, dass Geschichte sich nicht von den Anfängen her „erschließt“, sondern dass sie in der Rückschau, wenn die Eule der Minerva ihren Flug angetreten hat, rekonstruiert wird.

2.1.4 Elemente einer Grammatik

Auf der Grundlage dieses zweiten Kapitels und seiner These (↗ 1.2) benenne ich einige Elemente der christlichen und islamischen Grammatik, die in den Überlegungen dieses Buches überprüft werden sollen:

1. Eine Grammatik beinhaltet zwei grundlegende Elemente, Inhalte und Regeln.

⁸² Latour: Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft, 123 f.

⁸³ Foucault: Nietzsche, la généalogie, l'histoire; eine quellenfundierte Anwendung exemplarisch bei Schulze: Der Koran und die Genealogie des Islam.

2. Spezifische Elemente der christlichen respektive islamischen Grammatik sind nicht änderbar (etwa Ereignisse) oder werden als nicht änderbar betrachtet (insbesondere die heute kanonisierten Grundlagenschriften). Sie werden in der Erinnerungsarbeit interpretiert und zugänglich gemacht.
3. Grammatikalische Elemente werden oft nicht reflektiert und sind insofern Teil des gesellschaftlichen Un(ter)bewussten. Dieses kann vollständig außerhalb der reflexiven Erinnerungen bleiben, aber auch an die Oberfläche kommen und ganz oder teilweise sichtbar werden. Wenn Dimensionen un(ter)bewusst bleiben, heißt dies nicht, dass sie nicht auch implizit bearbeitet, also rezipiert, interpretiert und verändert werden können.
4. Die Stabilität von Grammatiken hängt oft an Institutionen, die die Tradierung einer Grammatik sicherstellen. Institutionen ermöglichen ein routinisiertes Handeln, und führen somit zu einem zumindest partiell unbewussten Verhalten.
5. Eine Grammatik wirkt dispositiv, nicht deterministisch. Ihre Wirkungen auf Handlungen und Vorstellungen stellen sich mit Wahrscheinlichkeit, nicht zwingend ein. Folglich existieren die Wirkungen einer Grammatik nur in kulturellen Ausprägungen.

2.2 Referenztexte

2.2.1 Genese und Autorität

Christentum und Islam greifen in ihren Konstruktionen von Traditionen zentral auf Texte zurück, die im Selbstverständnis einen und für die wissenschaftliche Forschung *den* Grundstein ihrer Grammatik bilden. Mündliche Traditionen, Rituale oder Gewohnheiten spielen zwar in der Praxis eine teilweise beträchtliche Rolle, stehen aber in der Theorie (für die Gegenwart) in ihrer Bedeutung hinter Schrifttexten zurück. Mit dem Rückgriff auf Texte türmen sich allerdings beträchtliche Probleme auf. Insbesondere stößt man auf die Frage, welchen Texten eine autoritative Geltung zugeschrieben wird, mit unter anderem drei Folgefragen: Wie verhalten sich Texte zwischen primären und sekundären Kanonisierungen? Welchen Stellenwert besitzen Hypertexte? Und, entscheidend: Auf welche Inhalte stößt man in christlichen und islamischen Textsammlungen, und auf welche gerade nicht?

Das Christentum hat eine Entwicklung hinter sich, in der seinen Büchern zunehmend eine Geltung als normative Leittexte zugeschrieben wurde. In den ersten Jahrhunderten gab es keinen „Kanon“ von Büchern, den man nicht hätte verän-

dern können, erst im 16. Jahrhundert kam es zur Kanonisierung des Neuen und Alten („Ersten“) Testaments⁸⁴ in den lateinischen Kirchen.⁸⁵ Das bedeutet, dass man über die längste Zeit der Christentumsgeschichte auch Texten eine autoritative Geltung zuschrieb, die später nicht kanonisiert wurden. Letztlich war das Christentum, insbesondere in den ersten Jahrhunderten, keine „Schriftreligion“, sondern eine stark spiritualistische⁸⁶ Praxis, die in Bezug auf den als Christus gedeuteten Jesus eine Theologie der „Nachfolge“ entwickelte (→ 2.3.1). Die Engführung auf das Neue Testament und Schriften aus der jüdischen Tradition als einzig legitimer Grundlage ist das Ergebnis einer langen Kanonisierungsgeschichte, die im lateinischen Christentum in der protestantischen Reformation zur Theologie der *sola scriptura* führte, welche die katholische Kirche nicht übernahm, weil sie stärker ein wechselseitiges Austausch- und Konstituierungsverhältnis zwischen Schrift und Tradition postulierte. Die Konzeption der Bibel als „Kanon“, als Text, der sowohl in seinen Büchern als auch in seinen Buchstaben nicht mehr verändert werden könne, ist ein extrem spätes Produkt der Christentumsgeschichte, wenngleich einige Schriften (die vier heute kanonischen Evangelien, Paulusbriefe) schon in den ersten Jahrhunderten zum Bestand autoritativer Schriften zählten.

Diese Entwicklung hin zu einem kanonisierten Text erfolgte beim Koran schneller und mit anderen Strategien als bei der Bibel und beim Neuen Testament, um das es im folgenden vor allem geht. Auch im Koran könnte es zu Beginn eine spiritualistische („Logos“-) Theologie, die eine Erfahrungsdimension beanspruchte, vor der Sakralisierung des Schrifttextes gegeben haben,⁸⁷ aber mit der Sammlung der Überlieferungen unter Uthman dürfte schon ein Vierteljahrhundert nach Mohammeds Tod ein stabiler Text vorgelegen haben, der in seinem Konsonantenbestand den Begriff Kanon verdient. Die dabei vorgenommenen Ein-

84 Es gibt keine zufriedenstellende Terminologie für das heute gemeinhin „Altes“ Testament genannte Schriftkorpus. Ein Grundproblem ist die säkulare Verschiebung der Bedeutung des Alten vom Ehrwürdigen hin zum Veralteten (Hazard: *La crise de la conscience européenne*, 30–53). Der Begriff des „Ersten“ Testaments ist nicht nur auch normativ, sondern überdeckt zudem dessen partiellen Geltungsverlust, der im folgenden relevant werden wird. Die Rede von der „jüdischen“ Bibel wiederum transportiert das gegenteilige Problem, sie überdeckt die grundsätzlich bleibende Relevanz dieser Texte für das Christentum, „hebräische“ Bibel funktioniert wegen der für das Christentum entscheidenden Septuaginta nicht. Ich verbleibe angesichts des etablierten Sprachgebrauchs beim Begriff „Altes Testament“.

85 Zander: ‚Europäische‘ Religionsgeschichte, 355–423; zum Römischen Reich Carter: *The Roman Empire and the New Testament*.

86 Unter Spiritualismus verstehe ich eine Theorie und Praxis, die beansprucht, religiöse Legitimation aus einer inneren Erfahrung zu beziehen. Ich verwende den Terminus für vergleichbare Phänomene in Christentum und Islam.

87 Neuwirth: *Der Koran als Text der Spätantike*, 158–168.

griffe lassen sich nur noch punktuell nachvollziehen.⁸⁸ Die wenige Jahrzehnte später vorgenommenen, vermutlich schon von Verständnisproblemen geprägte Redaktionen und Punktierungen⁸⁹ beinhalteten keine grundlegenden Veränderungen. Demgegenüber blieb das Neue Testament (wie auch das Erste) über Jahrhunderte eine offene Textsammlung, wie sich insbesondere an den offenen Rändern mit lange umstrittenen Texten (etwa Hebräerbrief, Laodizäerbrief, Apokalypse) ablesen lässt.

Die Techniken und Strategien derartiger Kanonisierungen sind gut erforscht.⁹⁰ Ein von Additions- und Subtraktionsverboten limitierter Kanon ist das Produkt gesellschaftlicher Interessen und wird über Rezeption und nicht über die Produktion gesteuert. Die Verstetigung einer Sammlung bedarf institutioneller Stützen, also von Gruppen, die sich um die Kanonpflege kümmern, aber auch von medientechnischen Entscheidungen: Faktisch haben sich für Kanones die Nutzung von Kodizes durchgesetzt, die Kanonisierung einer Sammlung von Schriftrollen (für die christliche Bibel wären das fast hundert) ist in der Praxis nur schwer realisierbar. Wie jede Fixierung von Texten bedeutet Kanonisierung zugleich Dekontextualisierung, primär aufgrund der zeitlichen Distanz zum Text: die Entstehungssituation und spezifische Adressatenprobleme oft sind nicht mehr bekannt, eine Bedeutung von Begriffen kann sich verändern oder gar verlorengehen, und jede Rezeption benutzt ihren eigenen Deutungsrahmen. Dies wiederum zieht die Notwendigkeit einer „Sinnpflege“ (Jan Assmann) nach sich, insbesondere durch Interpretation. Eine solche kann dann den Rang eines sekundären „Kanon“ annehmen, wie es im Judentum mit Mischna und Talmud, im Christentum mit den Schriften der „Kirchenväter“ und mit den Hadithen in der islamischen Tradition geschah. Die Fixierung eines Kanons wird in der Regel über eine Sakralisierung abgesichert, etwa durch Theoreme der Präexistenz (eines Kanons in einem Logos oder in einer Urschrift) oder durch die Annahme einer Inspiration. In der Praxis nutzte man allerdings fast immer Teilsammlungen. Im Christentum sind das oft Ausgaben des Neuen Testaments oder von Teilen davon, manchmal mit den Psalmen, im Islam hat man gerne die kurzen, oft emotionalen und nicht so juristischen frühen Suren als eigenes Korpus verbreitet.⁹¹

Zugleich behielten Religionen, die ihre Texte kanonisierten, Möglichkeiten bei, diese zu relativieren. Dazu gehören vor allem Techniken der Interpretation, nicht zu

⁸⁸ S. nur exemplarisch zur Verschärfung von Körperstrafen Tottoli: *The Qur'an*, 158.

⁸⁹ Hamdan: *The Second Masahif Project*, 829–835; Hamdan: *Studien zur Kanonisierung des Korantextes*, 141.

⁹⁰ S. dazu neben der exegetischen Literatur aus kulturhistorischer Perspektive die Texte im Abschnitt I in: *Kanon und Zensur*. Darüber hinaus Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*; ders.: *Fünf Wege zum Kanon*, 13–31.

⁹¹ Neuwirth: *Der Koran. Handkommentar*, Bd. 1, 18.

letzt durch Abrogation; sodann der Anspruch religiöser Menschen, inspiriert zu sein und ihre „Offenbarungen“ in Konkurrenz zu einem „geoffenbarten“ Schrifttext zu positionieren; schließlich gibt es die Diskussion um die Grauzonen zwischen kanonischen und „apokryphen“, „pseudepigraphischen“ Schriften.

Die Legitimität der kanonisierten Texte wurde allerdings seit der frühen Neuzeit unterminiert, weil die historisch-kritische Forschung in der Textkritik ihre Genese dokumentierte und durch die Umweltforschung ihren solitären Charakter infragestellte. Diese Einsichten historisierten etablierte theologische Deutungsoptionen – Offenbarung, Inspiration, überhaupt Sakralität – und kreierten neue Hermeneutiken, ohne allerdings die Verunsicherung durch die historische Kritik aufheben zu können.

Dieser kanonische Prozess war primär von theologischen, nicht von philologischen Interessen getragen, wofür Theologumena wie das *sola scriptura*-Prinzip in christlichen Traditionen, die Vorstellung des Koran als eines himmlischen Buches (Q 56,78⁹²) oder überhaupt die Vorstellung der Inspiration dieser Texte stehen. In diesem Prozess wurde sowohl im Christentum als auch im Islam aus den Texten ein Kodex, im Christentum das Neue Testament als Sammlung von „Büchern“ und der Koran als „kitab“, als Zusammenbindung von Suren.⁹³

Die beiden Traditionen nutzten unterschiedliche Sammlungsstrategien. Das Neue Testament blieb eine Sammlung von Texten („Büchern“), teilweise mit der Angabe spezifischer Adressaten, wohingegen im Koran die von Mohammed überlieferten Aussagen weitgehend aus ihren Kontexten gelöst und zu neuen Einheiten („Suren“, möglicherweise in der Bedeutung von Linie, Anfang, Zeile oder Schrift⁹⁴) zusammengestellt wurden. Dazu kommt im Koran oft eine narrative Technik, die einen Text auf Stichworte und zentrale Aussagen reduziert und die Kenntnis ausführlicher, wohl mündlich tradiert Vorlagen – etwa biblischer Erzählungen – voraussetzt und oft einem Kommentar (etwa biblischer Texte) ähnelt,⁹⁵ möglicherweise im Rückgriff auf die Konzeption von geschriebener und mündlicher Thora im Judentum.⁹⁶ Diese Relativierung des Kontextes erleichtert allerdings eine allgemeinere (in neuzeitlicher Diktion: „universalistische“) Verwendung.

Ein weiteres Problem für die Autorität kanonischer Texte bildete deren Heterogenität bis hin zur Widersprüchlichkeit, die im wesentlichen ein Ergebnis von Sammlungsgeschichten sind, in denen die Achtung vor tradiertem Material

⁹² Paret (Der Koran) übersetzt auch „Urschrift“ (Q 3,7; 13,39; 43,4).

⁹³ Madigan: The Quran's Self-image.

⁹⁴ Neuwirth: Sūra(s), 167; Paret: Der Koran. Kommentar, 358.

⁹⁵ Exemplarisch Neuwirth: Verzauberung und Wieder-Entzauberung, bes. 129–132.

⁹⁶ Lowry: Early Islamic Legal Theory, 156–158.

gegenüber der Erstellung eines stringenten Textes dominierte. Eine der Optionen zur Herstellung von Kohärenz liegt in der Theologie intratextueller Querverzüge, die sowohl das Christentum („kanonische Exegese“) als auch der Islam⁹⁷ kennen. Eine weitere Möglichkeit liegt in der Harmonisierung durch interne Hierarchisierung. Im Judentum ist die Thora bis heute den Prophetenbüchern und den „Schriften“ in der Wertigkeit vorgeordnet, im Christentum ist das Neue Testament vielfach der hermeneutische Schlüssel für das Alte. Letzteres kann man als eine Technik der Hierarchisierung verstehen, in der jüngere Texte eine Deutungshoheit über die älteren erhalten. In der islamischen Tradition wird diese „Abrogation“ (naskh) auf den Koran zurückgeführt,⁹⁸ die auch in dessen Exegese eine weite Verbreitung findet, wenn etwa medizinischen, generell jüngeren Äußerungen eine Prävalenz gegenüber mekkanischen (älteren) zugesprochen wird (wie beim Umgang mit Alkohol⁹⁹) oder inhaltliche Kriterien (etwa medizinische Universalität vor mekkanischer Partikularität) angelegt werden.

Die Entwicklung der textkritischen Verfahren, die in Europa im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert einen ersten Höhepunkt erreichte, wurde im Rahmen der globalisierten Austauschprozesse insbesondere seit dem 19. Jahrhundert auch für die islamische Welt zum Thema. Islamwissenschaftler und Arabisten im Westen, zunehmend auch islamische Koranexperten und Theologen (vor allem seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts) interpretierten die autoritativen Texte des Islam nicht mehr oder nicht mehr nur mithilfe theologischer Theorien, etwa von Offenbarungstheologien, sondern (partiell) unter Ausschluss religiöser Deutungsoptionen. Externe Perspektiven waren der intellektuellen islamischen Reflexion nicht fremd, Lexikographie, Grammatik und die Einbeziehung historischer Kontexte besaßen eine lange Tradition. Neu war allerdings der Stellenwert, den jetzt textanalytische Methoden erhielten – die erste umfangreiche historisch-kritische Ausgabe des Koran erschien 2016¹⁰⁰ – sowie das Ausmaß der historischen Kontextforschung, wie sie etwa in dem 2007 gegründeten Projekt *Corpus Coranicum* mit den Forschungen von Angelika Neuwirth und in ihrem Umfeld betrieben wird. Dabei zeigt sich immer deutlicher, in welchem großem Ausmaß Mohammed und sein Umfeld Kenntnisse von Judentum und Christentum und ihrer Texte – seien sie nun mündlich oder schriftlich präsent gewesen – gehabt haben müssen.¹⁰¹

97 Sirry: An Introduction to The Qur'an with Cross-References, 8–17.

98 Burton: The Sources of Islamic Law, 81 f.

99 Vgl. etwa Q 16,67, ein Vers, der spätmekkanisch datiert wird, mit – möglicherweise in dieser chronologischen Reihenfolge – Q 2,219; 4,43; 5,90.

100 Al-Mushaf wa Qira'atuh, hg. v. Abdelmajid Charfi.

101 Dies ist ein aktuell explodierender Forschungsbereich. S. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike; Schmitz: Der Koran. Sure 2 „Die Kuh“; ders.: Paulus und der Koran; von Stosch/Tatari:

Eine Folge der Fokussierung auf den Koran ist eine *Quranism* genannte Strömung im zeitgenössischen Islam (für die etwa der Malaysier Kassim Ahmad [1933–2017] oder der Kurde Edip Yüksel [geb. 1957] stehen), die ausschließlich den Koran und keine außerkoranischen Texte als legitime Quellen akzeptieren wollen, vergleichbar dem protestantischen *sola scriptura*-Prinzip für die Bibel. Mit einer derartigen Isolation „heiliger“ Schriften projiziert man allerdings theologische Vorstellungen auf die Geschichte beider Corpora, die deren Stellung in den ersten Jahrhunderten christlicher wie islamischer Zeitrechnung nicht adäquat wiedergeben. Denn in ihrem Umfeld entstanden neben konkurrierenden Texten die genannten sekundären Kanones, die eine hohe Bedeutung erhielten: im Christentum die Schriften christlicher Intellektueller („Kirchenväter“), die biblische, christlich-paränetische und außerkirchliche Quellen, insbesondere philosophische, verarbeiteten. Sucht man nach strukturellen Parallelen im Islam, kann man die Rechtsliteratur, mehr aber noch die Hadithe, die Berichte über Handlungen und Äußerungen Mohammeds, sowie daneben die Sira (eine Lebensbeschreibung Mohammeds) und Maghazi-Texte (über seine Kriegshandlungen) der frühchristlichen Literatur zur Seite stellen.

Die Erforschung sekundärer Kanonisierungen hat deutlich gemacht, in welchem Ausmaß ihre Rezeption (und Selektion) mit der Herausbildung von Orthodoxien verknüpft ist. Die Werke der „Kirchenväter“ (schon der Name war und ist Programm) bildeten nicht nur einen Diskursraum in den ersten Jahrhunderten, sondern blieben in unterschiedlichen Konjunkturzyklen Referenzwerke einer Selbstverständigung des Christentums.¹⁰² Dies ging in der frühen Neuzeit bis hin zu der Theorie, derzufolge im 5. Jahrhundert die übereinstimmenden Positionen der Kirchenväter die Basis der christlichen Theologie gebildet hätten, mit der sich auch die konfessionellen Grenzen, so die Hoffnung des protestantischen Theologen Georg Calixt im 17. Jahrhundert, würden überbrücken lassen.¹⁰³ Die Suche nach vergleichbaren Texten im Islam wirft ein komparatistisches Problem auf, weil man den Kirchenvätern leicht die Rechtsgelehrten an die Seite stellen könnte, die ebenfalls für die Identitätsbildung eine zentrale Rolle gespielt haben und ebenfalls zentral auf eine Grundschrift, den Koran, zurückgegriffen haben. Aber gleichzeitig findet sich ein zweites Corpus sekundärer Kanonisierung, die genannten biographischen Texte zum Leben Mohammeds, von denen ich die Hadithe herausgreife und die und mit ihrer hohen Verbindlichkeit

Prophetin – Jungfrau – Mutter; von Stosch/Khorchide: Der andere Prophet; Neuwirth Der Koran: Handkommentar.

¹⁰² S. im exemplarischen Durchgang durch die im wesentlichen katholische Rezeptionsgeschichte, aber ohne explizite Reflexion auf die langwelligen Konjunktoren: Väter der Kirche, hg. v. Johannes Arnold u. a.

¹⁰³ Merkt: Das patristische Prinzip, 96–117.

im Christentum keine Parallele besitzen und die Asymmetrie der Textgrundlagen beider „Schriftreligionen“ zeigen.

Hadithe waren ein zentraler Teil der Identitätsbildung des Islam in seinen ersten Jahrhunderten und als solche eng mit der Genese des sunnitischen Islam verknüpft ist (s. u. Kap. 2.4.3c). Die Genese dieser Textsammlungen ist hoch umstritten. Muslimische Autoren haben traditionellerweise eine Datierung unmittelbar nach Mohammeds Tod angenommen, wohingegen Teile der westlichen Forschung in Anwendung historisch-kritischer Methoden eine sehr späte Entstehungszeit postuliert haben. Ihre Abwesenheit in den sehr frühen theologischen Erörterungen nach Mohammeds Tod dürfte allerdings dokumentieren, dass diese Sammlung zu diesem Zeitpunkt noch keine große Rolle spielten, wenn es sie denn gab.¹⁰⁴ Die beiden Hadith-Sammlungen mit der größten Anerkennung, diejenigen von al-Buchari und Muslim, entstanden am nordöstlichen Rand der islamischen Ausbreitungszone – al-Buchari (gest. 870/256 H) wirkte in Samarkand, Muslim (gest. 875/261 H) in Chorasān –, dokumentieren dabei die Entstehung einer eigenen religiösen Legitimation gegenüber der Ursprungszone des Islam auf der Arabischen Halbinsel und setzen bedeutende Vorgängerkollektionen voraus.¹⁰⁵ Der vielspurige Prozess der Verschriftung und Fixierung dieser Hadith-Sammlungen¹⁰⁶ kam dann im 9./10. Jahrhundert (3./4. Jh. H) mit dem Übergang von Kollegdiktaten zu Büchern an ein Ende.¹⁰⁷ Die Probleme für die Interpretation von Hadithen sind im einzelnen beträchtlich. Sie beginnen bei der Ermittlung ihrer Zugänglichkeit,¹⁰⁸ gehen über die Zyklen unterschiedlicher Rezeption – diejenige von al-Buchari und Muslim war zu Beginn schwach, wurde aber stark im 10. (4. H) Jahrhundert und insbesondere im 11. (5. H) Jahrhundert¹⁰⁹ – und über die Debatte um die Entstehung der Sunna und ihrer Rechtsschule und Madresen¹¹⁰ bis zu den Fragen der historischen Kritik dieser Texte.¹¹¹ Im Rahmen von ausgesprochen kontrovers geführten Debatten wurden dabei viele Positionen des klassischen islamischen Konsenses hinsichtlich der Verlässlichkeit der Textzeugen von der Forschung in westlichen und dann auch

104 Juynboll: Rez. von Josef van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie* (1977), 306.

105 Lucas: *Constructive Critics, Ḥadīth Literature, and the Articulation of Sunnī Islam*, 64–73, 327–369; el Shamsy: *The Canonization of Islamic Law*, 69–87.

106 Exemplarisch Schoeler: *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung*; Schölller: *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie*.

107 Schoeler: *Charakter und Authentie*, 116 f. 169.

108 Hirschler: *Medieval Damascus*, 3 f., verweist etwa darauf, dass für das mittelalterliche Europa Hunderte von Bibliothekskatalogen erhalten sind, in der arabischen Welt vor 1500 nur zwei Kataloge.

109 Brown: *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*, 99–153.

110 Ebd., 367 f.

111 Etwa ebd., 301–304.

muslimischen Ländern nicht mehr mitgetragen und neue Fragen – etwa aus der Forschung über Mündlichkeit und Schriftlichkeit oder zum Stellenwert einzelner Überlieferer¹¹² – aufgeworfen. Insbesondere die Kette der Überlieferer (isnad), die die Lücke von den mündlichen Berichten zu verschrifteten Version überbrücken sollte und im Islam ein besonders hohen Stellenwert besaß,¹¹³ ist Gegenstand kontroverser Debatten. Schon die islamische Hadith-Debatte unterschied hinsichtlich ihrer Verlässlichkeit zwischen starken und schwachen Hadithen, aber in der Islamforschung des 20. Jahrhunderts haben die Kontroversen durch historisch-kritische Fragestellungen zugenommen. Kritische Einschätzungen der Verlässlichkeit von Hadithen stehen neben zuversichtlichen im Raum.¹¹⁴ Inzwischen hat sich das Interesse verstärkt den Hadithen als Teil einer breiten *intellectual history* des Islam zugewandt, wodurch die kulturelle Bedeutung dieses Textkorpus angemessener erfasst werden kann als durch die Konzentration auf Fragen der Authentizität.¹¹⁵

Für die Geltungsdebatten der Rezeptionsgeschichte ist nun relevant, wie das Verhältnis und der Stellenwert von Koran und Hadithen zu gewichten ist. In einer Perspektive, die Religionen über einen „kanonischen“ Text definiert, können Hadithe (und Schriften der „Kirchenväter“) nur einen abgeleiteten Stellenwert besitzen. Eine solche Fokussierung auf den Koran gibt allerdings das komplexe wechselseitige Legitimationsverhältnis dieser Textgruppen in langen Zeiträumen der christlichen und islamischen Geschichte nicht angemessen wieder. Vielmehr dürfte der (westliche) Blick auf den Koran als dominierende oder absolute Grundlage auch einem protestantischen *sola scriptura*-Prinzip, das auf einen geschriebenen Text

112 Schoeler: Charakter und Authentie 53–57, zur Mündlichkeit; Görke/Schoeler: Die ältesten Berichte über das Leben Muhammads, 9 f. 271–277.

113 Vergleichbare Filiationen zur Legitimierung finden sich auch im Christentum in Lehrer-Schülerverhältnissen; ein Beispiel bei Rexroth: Fröhliche Scholastik, 55. Deren Stellenwert war aber mutmaßlich weit geringer als in der islamischen Tradition.

114 Eine weitreichende Bestreitung der historischen Belastbarkeit, ausgehend von Ignatz Goldziher etwa bei Schacht: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, und Juynboll: *Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadīth*; kritisch auch Berg: *The Development of Exegesis in Early Islam*, 6–65. Hingegen zumindest einzelne verlässliche Aussagen in frühen Texten des 7. Jahrhunderts (1. Jh. H) sehen Motzki u. a.: *Analysing Muslim Traditions*, v. a. Motzki: *The Origins of Muslim Exegesis*, etwa 298; mit dieser Tendenz auch Motzki: *Wie glaubwürdig sind die Hadithe?*; Lucas: *Constructive Critics, Ḥadīth Literature, and the Articulation of Sunnī Islam*; Brown: *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*; Schoeler: *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*.

115 Brown: *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*; El Shamsy: *The Canonization of Islamic Law* (dazu auch Kap. 3.3.1); Gharaibeh: *Beyond Authenticity*.

bezogen war, verpflichtet sein. Zu Lebzeiten Mohammeds war der Koran ohnehin vor allem ein rezitierter, mündlicher Text, „eine ‚virtuelle‘ Schrift“¹¹⁶ und dürfte seine Entwicklung zu einem Schrifttext bis hin zu „Schriftkult“ und Sakralisierung¹¹⁷ auch dem Anspruch verdanken, den Schriften von Judentum und Christentum eine adäquate Sammlung an die Seite zu stellen.¹¹⁸ Die retrospektiv scharfe Unterscheidung zwischen kanonisierten und nicht-kanonisierten oder gar zwischen „heiligen“ und „nicht-heiligen“ Texten wird den abgestuften Geltungszuweisungen an die beiden Textkorpora nicht gerecht.

In den islamischen Debatten über den Stellenwert der Sunna finden sich konsequenterweise Traditionen und Reflexionen, die die Prävalenz des Koran relativieren. Für die Umayyaden-Herrschaft geht Joseph Schacht angesichts des sich erst konstituierenden Islam davon aus, dass der Koran nur eine sekundäre Quelle gegenüber dem etablierten Recht bildete und ein genuin muslimisches Recht, in dem der Koran eine zentrale Bedeutung erlangte, nicht vor dem zweiten Jahrhundert islamischer Zeitrechnung entstand.¹¹⁹ Dies erklärt teilweise wohl auch in freien Umgang mit koranischen Traditionen, ehe sich der uthmansche Text durchsetzte – jedenfalls klagten Muslime wie Christen über Eingriffe in den koranischen Text durch die Umayyaden.¹²⁰ Al-Shafi (um 765–820 / 150–204 H) wird dann eine zentrale Rolle bei dem Prozess zugeschrieben, Hadithe als Teil des göttlichen Quellenmaterials zu betrachten.¹²¹ Er nahm die relativ höhere Autorität des Koran an, suchte aber zu vermeiden, dass der Koran die Sunna aufhebe und realisierte zugleich, dass Teile der Sunna den Koran modifizierten.¹²² In der Überlieferungspraxis führte diese Hochschätzung der Sunna dazu, Überlieferungsketten nicht nur zu erforschen, sondern auch zu erfinden,¹²³ aber auch zu einer asymmetrischen Konkurrenz unterschiedlicher Träger der Offenbarung, die eben nicht nur auf den Koran beschränkt war.¹²⁴ Der Koran blieb zwar der Referenztext für die Sunna, aber zugleich autorisierte er ihre Eigenständigkeit.¹²⁵ In der

116 Selmani: *Der Koran und die arabische Schrift*, S. 249.

117 Ebd., 253 (Zitat). 259.

118 Ebd., 249 passim.

119 Schacht: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 224–227.

120 Tannous: *The Making of the Medieval Middle East*, 303.

121 Lowry: *Early Islamic Exegesis*, 153. Ähnlich Yahia: *Šāfiī et les deux sources de la loi islamique*, 336.

122 Lowry: *Early Islamic Exegesis*, 212.

123 Ebd., 153.

124 Graham: *Revelation*, 65–71.

125 Lowry: *Early Islamic Exegesis*, 212.

Praxis bedeutete dies, dass beide „more or less equal roles as sources of law“ spielten.¹²⁶ Vor diesem Hintergrund konnte der im arabischen Yamamah lehrende Gelehrte Yahya b. Abi Kathir (gest. 747/129 H) festhalten, „the Sunna came to rule over the Quran, it is not the Quran that rules over the Sunna“, und ähnlich stellte der in Basra gestorbene Ayyub al-Sakhtiyani (gest. 748/131 H) fest: „The Quran needs the Sunna more than the Sunna needs the Quran.“¹²⁷ Koran und Hadithe konnten damit gemeinsam als Teile einer später idealisierten homogenen Anfangstradition und insofern als „Primärquelle“ verstanden werden,¹²⁸ sodass sie ihren Geltungsansprüchen kaum noch unterscheidbar waren.¹²⁹ Eine Legitimation unter Rückgriff auf den Koran konnte dann über Verse hergestellt werden, in der (koranische) Weisheit und Sunna als gleichwertig definiert wurden (Q 33,34; 5,113).¹³⁰ Sufis konnten noch einen Schritt weiter gehen und eine fortlaufende Offenbarung außerhalb des Koran annehmen.¹³¹ Die Debatte um die Priorität von Koran oder Sunna existiert bis heute,¹³² nicht zuletzt in Gender-Debatten.¹³³

Mit dieser Einbeziehung der Sunna reagierte man auf gravierende Probleme in der Interpretation des Koran, insbesondere im Blick auf zwei Dimensionen: Zum einen ist die Deutung des Koran in seinem unvokalisierten Konsonantentext oft schwierig, etwa wegen mehrdeutiger grammatischer Bezüge, semantisch dunkler Stellen, seiner Allographie oder in der Deutung von *hapax legomena*, und überhaupt durch die in einigen Aspekten solitäre Stellung des Koran angesichts einer beschränkten Vorgängerliteratur. Zum anderen bietet der Koran nur für letztlich wenige Fragen eindeutige Lösungen, die eine Interpretation weitgehend überflüssig machen würden. Eine Folge war und ist eine vielspurige Interpretation dieser

126 Ebd., 237.

127 Beide Zitate nach Brown: Hadith, 150.

128 Rohe: Das islamische Recht (⁴2022), 24.

129 Melchert: Law, 210.

130 Kurnaz: Göttliches Recht im Wandel der Zeiten aus muslimischer Sicht, 96.

131 Mir-Kasimov: The Word of Descent and the Word of Ascent.

132 Zum saudiarabischen Wahabismus der Hinweis bei Schulze: Grundprobleme des Islam, 439. Argumente für die Nutzung des Koran oder der Sunna können je nach Nutzenabwägung vorgenommen werden; Youssef: The Perplexity of a Muslim Woman, 48. Als konkretes Beispiel der Umgang mit der Berechtigung des Mannes, eine Frau unter bestimmten Bedingungen zu schlagen (Q 4,34), bei der Nimet Şeker, die sich hinter den Theologen Mustafa Öztürk stellt. Hinsichtlich dieses Verses „kann man sagen, dass die Sunna über dem Koran steht. Auch wenn die Aussage provokativ zu sein scheint, ist sie in Wirklichkeit nicht so. Was wir sagen möchten, ist Folgendes: Die Sunna ist die prophetische Umsetzung der koranischen Gebote und Verbote ... Daher entspricht die Sunna einer konkreteren Wahrheit auf einer höheren Ebene.“ Öztürk, zit. nach Şeker: Koran und Gender, 77.

133 Die Islamwissenschaftlerin Nimet Şeker: Koran und Gender, 79, sieht eine „gesamtkoranische“ Geschlechterasymmetrie, die sich nicht oder nur über die Sunna aufheben lasse.

Texte, insbesondere durch die Ulema, aber auch durch Philosophen oder Sufis, darüber hinaus durch Rezitatoren.¹³⁴ Eine weitere Folge war der ästhetische Umgang mit dem Koran, insbesondere durch die kunstvolle Rezitation.¹³⁵ Die wichtigste Reaktion auf die Verständnisprobleme war allerdings die gelehrte Analyse. Dazu nutzte man unter anderem formale Methoden (etwa den Analogieschluss) und soziale Diskursverfahren (etwa die Suche nach dem Konsens der Gelehrten), man bezog sich auf unterschiedliche Legitimationsmöglichkeiten, zwischen Vernunft, innerer Erleuchtung und Sitte,¹³⁶ entwickelte Verfahren zur Festlegung einer inneren Hierarchie von Texten oder Textteilen (Abrogation) und diskutierte die Stellung derartiger Interpretationstechniken.¹³⁷ Schließlich waren der Verbreitung und Zugänglichkeit des Koran durch seine Sakralisierung Grenzen gesetzt, da es nur relativ wenige Übersetzungen (im Vergleich zum Christentum) in nichtarabische Sprachen und erst im 20. Jahrhundert Drucke in der islamischen Welt gab (↗ 4.3.1).

Angesichts dieser Schwierigkeiten bekamen und behielten die Hadithe eine enorme Bedeutung, die diejenige der frühchristlichen Literatur übertroffen haben könnte, und dominierten etwa in der islamischen Normenlehre. Sie boten mit ihren tausenden von Äußerungen und Berichten ein viel breiteres Spektrum für Handlungsorientierungen. Alle Versuche, die Bedeutung der Hadithe prinzipiell einzuschränken, analog zu Bemühungen im karäischen Judentum und im protestantischen Christentum, „sekundäre“ Kanonisierungen zu begrenzen, besaßen über lange Zeit eine nur sehr beschränkte Bedeutung. So fand die relativierende Position der Mutaziliten, dass man einen Hadith verwerfen solle, wenn er vom Koran abweiche, kaum Anerkennung,¹³⁸ ebensowenig die Entscheidung einzelner Schulen, die Nutzung von Hadithen komplett zu verwerfen,¹³⁹ ähnliches gilt für aktuelle Tendenzen, die autoritative Nutzung von Hadithen als „Missbrauch“ abzulehnen.¹⁴⁰ In der Interpretation gab es nur selten eindeutige Lesarten von Koranstellen oder Hadith-Traditionen, häufig umfasste die Bandbreite extreme Positionen zwischen

134 Die Rolle von Rezitatoren kommt eher selten in den Blick, gleichwohl müssen sie von der Produktion bis zu Betonung eine Vielzahl von Entscheidungen zum Sinn eines Textes fällen. Zu dem Problem in der Frühgeschichte und insbesondere der Frage individueller Entscheidungen s. Cellard: *La vocalisation des manuscrits coraniques*.

135 Für den Koran s. Kermani: *Ungläubiges Staunen*; für die Hadithe s. Hirschler: *The Written Word in the Medieval Arabic Lands*, 58. 92.

136 Brown: *Misquoting Muhammad*, 28 f. 41–61.

137 Ebd., 43. 169.

138 Brown: *Hadith*, 153.

139 Ebd., 152.

140 Barazangi: *Woman's Identity and Rethinking the Hadith*, 24.

völliger Ablehnung und völliger Zustimmung zu einer Deutung.¹⁴¹ Diese hohe und konstitutive Geltung der nachkoranischen Überlieferung verliert man zu schnell aus den Augen, wenn man die neuzeitlich-protestantische Matrix nur einer legitimen religiösen Textquelle angelegt.

Im Christentum ergibt sich neben der Bestimmung des Verhältnisses biblischer Texte zu den „Kirchenvätern“ ein Problem, das der Islam in dieser Zuspitzung nicht kennt, die Bestimmung des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament. Versuche, das Alte Testament zu eliminieren, wie sie etwa Markion vornahm, wurden im Christentum, auch in seinen heidenchristlichen Varianten, nie mehrheitsfähig, die jüdische Bibel blieb integraler und konstitutiver Teil der christlichen Textsammlung. Das bedeutete allerdings nicht, dass beide Korpora den gleichen Stellenwert besessen hätten. Auf theologischer Ebene etwa hierarchisierte das Konzept von „Verheißung und Erfüllung“, in der das Alte Testament teleologisch auf das Neue hin gelesen wurde, das Verhältnis beider Texttraditionen. Dabei wurden in beträchtlichem Ausmaß Inhalte des Alten Testaments faktisch nicht mehr rezipiert; das ist ein zentraler Aspekt, von dem gleich zu sprechen ist (→ 2.2.2). In der islamischen Tradition ergibt sich eine andere Situation. Der Koran benutzt keinen Begriff für die gesamte Bibel oder das Neue Testament, sondern kennt nur Termini für einzelne Teile (etwa Thora, Psalmen, Evangelien), dazu kommt die Einbeziehung von Texten („Apokryphen“), die im Judentum und Christentum nicht kanonisiert wurden. Wichtiger ist, dass der Status von Vorläufer texts anders bestimmt wurde als im Christentum. Der Koran setzt zwar die Dignität offener jüdischer und christlicher Schriften voraus, aber das Alte und das Neue Testament gelten als veruntreute respektive verdorbene Traditionen und insofern nicht als integrale und konstitutive Dimensionen der islamischen Tradition. Eine Lektüre biblischer Texte auf Augenhöhe mit dem Koran, analog zur Lektüre der jüdischen Bücher im Christentum, hat es deshalb im Islam nicht gegeben. Für die folgenden Überlegungen ist diese unterschiedliche Autorität der letztlich Christentum und Islam (und Judentum) gemeinsamen Textkorpora entscheidend, weil damit unterschiedliche Inhalte eine autoritative Geltung erhalten.

141 S. nur exemplarisch den Grundsatzstreit um die Abrogation (Brown: Misquoting Muhammad, 99–103): etwa um das Recht des Mannes in Q 4,34, die Frau zu schlagen (ebd. 268–290 [s. auch Kap. 2.3.4b]), oder um die Möglichkeit, die Konzeption des Jihad bellizistisch oder gegenständig zu lesen (ebd. 121–130), oder um die Belohnung von Märtyrern mit 72 Jungfrauen im Paradies (ebd. 302–305).

2.2.2 Inhalte und Interpretationen

Neues Testament und Koran besitzen nicht nur gemeinsame, sondern auch unterschiedliche Inhalte. Unterschiede können sowohl durch differierende Positionen (und die Ablehnung von Positionen des Ersten Testaments) als auch durch Leerstellen entstehen. Diese Perspektive fokussiert nicht auf der Frage, *wie* etwas interpretiert wurde, sondern, *was* interpretiert werden *konnte*. Im Zentrum steht damit die Erkundung, welche Gegenstände das kulturelle Gedächtnis, sei es als Speichergedächtnis oder als kommunikatives Gedächtnis, für Debatten bereithielt. Vor der Benennung unterschiedlicher Inhalte, worauf dieses Kapitel hinausläuft, sind drei Gegenstände näher zu bestimmen: die politischen Inhalte im engeren Sinn, der Stellenwert des interpretierenden Subjekts unter dem Stichwort „Spiritualismus“ und der Geltungsanspruch von Neuem Testament respektive Koran im Blick auf das „Gesetz“.

a. Politik

Das jeweilige Verhältnis zu Politik wird in den Kapiteln 2.3 und 2.4 ausführlich diskutiert, weshalb ich an dieser Stelle nur vorausgreifend auf wenige zentrale Einsichten verweise: Der politische Handlungsspielraum des frühen Christentums war in den ersten drei Jahrhunderten sehr gering, wohingegen der frühe Islam im gleichen Zeitabschnitt seiner Existenz politisch ausgesprochen erfolgreich agierte. Dies spiegelt sich in Neuem Testament und Koran wider: Aussagen zur Politik in den Texten des frühen (Juden-) Christentums sind defensiv und verglichen mit dem Koran selten, wohingegen die Regelung politischer Verhältnisse insbesondere in der medinensischen Phase einen wichtigen Teil des Koran ausmacht.

b. Subjekt

Im Neuen Testament findet sich eine Legitimationsfigur, die stark subjekt- und erfahrungsbezogen und in diesem Sinne spiritualistisch funktioniert. Jesus wird in Markus-Evangelium der Anspruch zugeschrieben, aufgrund einer engen Beziehung zu Gott als seinem „abba“ (Vater, Väterchen [Mk 14,36]) die Vollmacht (*exousia* [Mk 1,27]) der Schriftauslegung zu besitzen. In der Jesus-Deutung des Johannes-Evangeliums findet sich diese Perspektive in den Metaphern des „Einsseins“ mit dem Vater (etwa Joh 10,30). Bei Markus wird dieser Anspruch auch in der Praxis deutlich. Zu den ersten Handlungen Jesu gehören Heilungswunder, die aufgrund ihres Anspruchs der Sündenvergebung unmittelbar zu Konflikten mit den Schriftgelehrten führen (Mk 2,7). Der Konflikt kulminiert in der markinischen Erzählung in einer grundsätzlichen Bestimmung der Geltung des Gesetzes am Beispiel des Sabbat. Jesus sagt bei Markus: „Der Sabbat wurde wegen des Menschen und nicht der Mensch wegen des Sabbats“ (2,27). Diese Formulierung fehlt in den anderen Evangelien, aber auch dort ist die Relativierung der traditionellen Gesetzesobser-

vanz immer wieder ein Thema. Diese Beanspruchung einer herausgegebenen Rolle durch Jesus setzte die konfliktreiche Debatte über die Interpretationshoheit der Thora frei und dürfte einer der Gründe für seinen gewaltsamen Tod gewesen sein.

Paulus radikalisierte diesen Anspruch, indem er die Geltung von Normen weit-aus stärker mit innerer Erfahrung knüpfte (↗ 2.3.3). Im Hintergrund stehen neben biographischen Dimensionen subjektbezogene religiöse Praktiken in seiner Umwelt und insbesondere seiner jüdischen Tradition. Hier spielt eine Vorstellung in den alttestamentlichen Bibeltexten, wonach der Mensch nach dem Bild Gottes erschaffen sei (Gen 1,26 f.; 5,1; 9,6; Ps 8,6), eine wichtige Rolle. Im Christentum, namentlich in seinen ostkirchlichen Varianten, kam es zu einer intensiven Rezeption dieses Theologumenons. Dahinter wiederum steht der in Teilen des Neuen Testaments spiritualistisch reformulierter Subjektbegriff. Dieses Metaphernfeld der Gottesebenbildlichkeit wird im Koran nicht aufgegriffen, hingegen findet sich strukturanalog der Rückgriff auf die Metapher des Stellvertreters (also des Kalifen [Q 2,30])¹⁴² oder das Bild des aus Lehm geformten Menschen, dem Gott seinen Geist einbläst (Q 15,30). Diese vergleichsweise zurückhaltende Annäherung des Menschen an Gott liegt in der koranischen Logik der Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch, in der die Souveränität und Transzendenz Gottes betont wird und seine Rolle als Gesetzgeber (s. u.) von daher stark ist.

So verstand sich auch Mohammed als Bote, der die Geltung von Gottes wahrem Gesetz wieder herstelle, aber dieses an einzelnen Stellen auch revidierte.¹⁴³ Dahinter steht eine Beanspruchung persönlicher Erfahrung und insofern eine spiritualistische Autoritätsbegründung Mohammeds, einmal mehr geht es nicht um kategoriale, sondern um graduelle Differenzen gegenüber dem Neuen Testament. Derartige Stellen finden sich im wesentlichen in den mekkanischen Teilen des Koran. In der frühmekkanischen Sure 96 (al Alaq/der Klumpen) wird berichtet, dass „der Herr“ Mohammed aufgetragen habe, „vorzutragen“ oder zu lesen (V. 1–3),¹⁴⁴ vermutlich im Gottesdienst. In der folgenden, ebenfalls alten Sure, wird berichtet, dass Gott „ihn“ respektive „sie“ – wohl den Koran respektive die koranische Offenbarung – in der gesegneten Nacht hinabgesandt habe (Q 97,1). Die Hörer dieser Offenbarung werden in die spiritualistische Theologie hineingenommen, sie besitzen ihr „Herz“, so eine im Koran immer wieder benutzte Metapher,¹⁴⁵ als diejenige Stelle, an der in ihrem Inneren

142 Hier wären die partizipativen Elemente der christlichen Anthropologie und die repräsentativen der muslimischen zu vergleichen; dazu Specker, Tobias: Schöpfungstheologie II (Vorlesungsskript, Wintersemester 2022/23), Kap. 6.III (unveröffentlicht).

143 Q 3,50, wo Jesus zuvor durch Gesetz Verbotenes erlaubt (in der Übersetzungsinterpretation von Paret).

144 Neuwirth: Der Koran [Handkommentar], I,265, übersetzt „lies“.

145 Gardet: Kalb, 486.

diese Offenbarung begriffen werden kann. Insbesondere Sufi-Traditionen haben immer wieder auf die Möglichkeit zurückgegriffen, ein solches Selbstverständnis in die Gesetzesinterpretation einzubringen.

Der Stellenwert dieser spiritualistischen Theologumena blieb in Christentum und Islam limitiert, weil diese Anthropologien eine schwer kontrollierbare Aufwertung des religiösen Individuums beinhalteten, vor der man meist zurückschreckte. Gleichwohl praktizierten zumindest Minderheiten immer subjektzentrierte und dabei antinomistische Theologien, aber und wichtiger noch: Sie blieben ein Element der christlichen und der islamischen Grammatik, mit der man die Regelungen des Gesetzes infragestellen konnte.

c. Gesetz

Zugleich gibt es Äußerungen, in denen sowohl Jesus als auch Paulus an der Geltung des göttlichen Gesetzes festhalten. Explizit artikuliert dies der matthäische Jesus, der auch dem kleinsten Buchstaben des Gesetzes eine Geltung bis ans Ende der Zeiten zuschrieb und ein Festhalten an den Geboten (Mt 5,18 f.). Doch Lukas nutzt eine abgeschwächte Form dieser Äußerung zum Jota und versieht sie mit einer Eingangsformulierung, die die Geltung von Gesetz und Propheten auf die Zeit bis zu Johannes (dem Täufer) beschränkt – seitdem werde das Evangelium verkündet (Lk 16,16 f.). Im Text des Markus, der wahrscheinlich in Rom in der Diaspora schrieb (↗ 2.4.2a) und die älteste Version bietet, fehlen vergleichbare Aussagen für Jesus. Dies dürfte bedeuten, dass Matthäus die hohe Wertschätzung von Gesetz und Geboten für seine stärker jüdisch geprägte Gemeinde in der Levante (wieder) eingetragen hat. Bei Paulus ist die Situation nochmals anders gelagert, insofern er zwar programmatisch die Gebote zu einer weitreichenden Neuinterpretation freigibt und dies exemplarisch an Speisegeboten durchbuchstabiert (↗ 2.3.3), aber zugleich Gesetz und Gebote als „heilig“ betrachtet (Röm 7,12) und Israel als die fortbestehende Wurzel des Christentums betont (Röm 11,17–24).¹⁴⁶ Letztlich hatte er vermutlich zwei parallele Gemeinden/Kirchen im Auge, eine christusgläubige jüdische und eine nicht aus dem Judentum stammende christusgläubige.

Konflikte in der Rezeptionsgeschichte hatten immer wieder mit dem Stellenwert des als externer Instanz begriffenen Gesetzes zu tun. Das göttliche Gesetz, das die frühen Christen aus der jüdischen Tradition übernommen hatten, besaß in den jesuanischen und paulinischen Interpretamenten einen Interpretationsvorbehalt. Dass damit massive Konflikte aufbrachen, zeigen die Auseinandersetzungen über die Geltung einiger Regelungen den jüdischen Gesetzstradition. In der unter dem Stichwort „Antiochenischer Konflikt“ im Neuen Testament diskutierten Kontroverse ging es unter anderem um die Frage, ob neue Anhänger, die keinen jüdi-

146 Schumacher: „Gott hat sein Volk nicht verstoßen!“

schen Hintergrund besaßen, jüdische Ernährungs- und Reinheitsvorschriften einhalten sowie die Beschneidung (der Männer) vornehmen lassen mussten.¹⁴⁷ Paulus forderte in diesem offenbar erbittert geführten Streit, die geltenden Vorschriften zumindest für die christusgläubigen Nichtjuden aufzuheben (Gal 2,11–21; Apg 15). Da dies letztendlich geschah (↗ 2.3.3), wurde diese Entscheidung zu einem paradigmatischen Fall, die Geltung gesetzlicher Regelungen des Judentums prinzipiell infragezustellen. In der übergroßen Mehrheit der christlichen Kirchen mussten seitdem Männer aus religiösen Gründen nicht mehr beschnitten werden; eine Ausnahme bildete etwa die äthiopische Kirche, eine andere die koptische, die diesen Eingriff möglicherweise (auch) unter dem Einfluss des Islam (weiter) praktizierten.¹⁴⁸ Aber signifikanterweise wurden selbst von den wenigen Gesetzesregelungen, die man in dem antiochenischen Kompromiss festschrieb (Apg 15,29), die meisten auf Dauer Makulatur.

Die Gesetzesthematik erhielt im Verlauf der Christentumsgeschichte eine weitere Verschärfung durch die (oft antagonistische) Unterscheidung zwischen „Gesetz und Evangelium“. Dieses Spannungsverhältnis beschrieb in der Antike nicht die Fundamentalopposition, die daraus in der Neuzeit, etwa in der Reformation des 16. Jahrhunderts, wurde. Gleichwohl konnte das frühe Christentum gesetzliche Regelungen des Alten Testaments zugunsten des „Glaubens“ – einer vom Christentum geprägten Kategorie, bei der man bewusst auf einen Begriff (*pistis*) der säkularen Sprache zurückgriff¹⁴⁹ – relativieren oder aufheben. Im Hintergrund standen jedenfalls auch hier spiritualistische, tendenziell antinomistische Deutungsoptionen. Zusammen mit weiteren Auslegungsregeln, insbesondere der genannten Theologie von „Verheißung“ und „Erfüllung“, konnte daraus eine Auslegungspraxis entstehen, die mit Hilfe normativer Kriterien Aussagen gewichtete und damit strukturell der Abrogation in der islamischen Theologie sehr nahestand.

In diesem Prozess kam es zu einer variantenreichen Relativierung von Gesetzesregelungen der Thora. Sie konnte eine Re-Interpretation (etwa bei den jesuanischen Scheidungsregeln, ↗ 2.3.2), häufiger noch eine Nicht-Interpretation (wie im Erbrecht oder bei Reinheitsvorschriften) oder auch eine Zurückweisung (wie bei den Vorschriften zur Kriegsführung¹⁵⁰) beinhalten. Diese Auslegungspraxis führte

147 Der christliche Umgang mit Reinheitsvorschriften müsste ein eigenes, großes Kapitel bilden; dazu nur skizzenhaft 3.2.3c (Menstruation).

148 Orlandi: Koptische Kirche, 605 f.

149 Schumacher: Zur Entstehung christlicher Sprache.

150 S. etwa die Ablehnung der Regeln zur Kriegsführung insbesondere im Buch Deuteronomium durch Bartolomé de Las Casas; de Las Casas: Die Disputation von Valladolid, 369; die Antwort von Juan Ginés de Sepúlveda S. 374.

zu einer Vielzahl von juristischen Leerstellen führte, insbesondere im Personenstandsrecht.¹⁵¹ Diese nicht thematisierten Gegenstandsbereiche im Neuen Testament bildeten einen Ausgangspunkt für eine Rechtsfortschreibung, die sich weitgehend von der jüdischen Rechtstradition löste.

Im Koran hingegen blieb der Stellenwert des Gesetzes höher angesiedelt. Der Begriff umfasst ein weites Bedeutungsspektrum zwischen Urteil/Vergeltung (insbesondere in mekkanischen Suren), Gewohnheit/Sitte und dem, was wir heute unter Religion verstehen.¹⁵² Der Koran galt etwa in medinensischer Zeit als Dokument der [Recht-] Leitung Gottes, die zum Sieg über alle anderen Religionen (din) verhelfe (Q 9,33). In einer langen Passage der Sure al-Maida wurde diese Bedeutung auch der Thora und dem Evangelium zugeschrieben (Q 5,44–47), aber da Juden und Christen von der Offenbarung abgewichen seien, leite Gott „die Frevler“ nicht recht, ihre Werke seien somit hinfällig (Q 5,51.53). Die jüdische und christliche Offenbarung galten als korrumpiert,¹⁵³ wobei man sowohl an einen verfälschten Text als auch an eine falsche Interpretation denken konnte.¹⁵⁴ Deshalb sei die auf koranischen Vorstellungen beruhende Scharia, so Mathias Rohe, nach weitverbreiteten Auffassungen im Islam „in ihren Grundlagen gottgegeben und insoweit unveränderlich“.¹⁵⁵

In der islamischen Theologie hat man die Konsequenzen der christlichen Gesetzeskritik und die Konkurrenz mit islamischen Rechtsansprüchen erst im Laufe der Zeit in aller Klarheit gesehen,¹⁵⁶ wenngleich schon Mohammed seit Medina die Differenzen zu Juden und Christen und zu deren spezifischen Gesetzesverständnissen deutlicher artikulierte. In späteren Jahrhunderten wurde diese Debatte zu einem intensiv diskutierten Thema der Kontroverstheologie. Der in den Jahrzehnten um das Jahr 1000 in Persien lehrende Gelehrte al Jabbar bezeugte gegenüber denjenigen Stellen des Neuen Testamentes Zustimmung, in denen Jesus eine Gesetzesobservanz forderte (etwa hinsichtlich der Aussage des matthäischen Jesus, dass dem Gesetz kein Jota gekrümmt werden dürfe), hingegen übergang er gesetzeskritische Äußerungen

151 Ein Indiz für dieses *argumentum e silentio* ist der fehlende Nachweis einer Rezeption von Rechtsregeln zu vielen Bereichen des Personenstandsrechts im Neuen Testament, etwa zu Heiratsregeln (Dtn 21,10–14), Menstruation (Lev 15,19–32) oder Geschlechtsverkehr (Dtn 22,13–23,1); dokumentiert in: *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, hg. v. Gregory Kimball Beale / Donald Arthur Carson.

152 Gardet: *Dīn*, 293 f.

153 Etwa Q 2,75.79; 4,46; 5,13; 6,91 u. ö.

154 Ralston: *Law and the Rule of God*, 100.

155 Rohe: *Das islamische Recht* (⁴2022), 43; Brague: *La Loi de Dieu*, 92–94; s. auch Kap. 2.2.2c.

156 Van Ess: *Theologie und Gesellschaft*, IV,695 f.

Jesu oder bezeichnete sie als falsch.¹⁵⁷ Als zentraler Problemfall galt konsequenterweise Paulus mit seiner als unzulässig betrachteten Abrogation des Gesetzes,¹⁵⁸ seiner spiritualistischen Gesetzeskritik und seiner psychologisierenden Gesetzesdeutung, die das göttliche Gesetz aufhebe und Innovationen einführe, etwa den Verzicht auf Beschneidung, rituelle Reinheitsgebote, diätetische Vorschriften oder Eehindernisse.¹⁵⁹ Der, so al Jabbar, für seine Ränke, Lügen und Niederträchtigkeit berüchtigte Paulus habe behauptet, dass dann, wenn man die Gesetze der Thora von den Menschen wegnehme, Gottes Güte und Wohlwollen für die Menschen vollkommen sein werde.¹⁶⁰ Paulus zerstöre letztlich die Substanz der Thora und wird so für al Jabbar zum Apostaten.¹⁶¹

Rémi Brague hat vor diesem Hintergrund im Gesetzesverständnis von Christentum und Islam eine fundamentale Differenz gesehen. Das Gesetz habe im Christentum mit dem Neuen Testament aus theologischen Gründen seine zentrale Stellung verloren, denn die Beziehung zum Göttlichen habe aufgehört, als Beziehung zu einem Gesetz zu erscheinen,¹⁶² wohingegen der Islam „souis à l'appel d'une loi divine“ geblieben sei.¹⁶³ Deshalb sei das Gesetz im Christentum kein Weg mehr, wie in der Scharia, sondern stelle nur noch „les moyens de le parcourir“ zur Verfügung.¹⁶⁴ Diese „séparation d'avec le divin“ habe schließlich, so Brague, zur Eigenständigkeit von Ethik, Ökonomie und Politik beigetragen.¹⁶⁵

Aus derartigen unterschiedlichen Bestimmungen des Verhältnisses zu Spiritualem und Gesetz folgen für die weiteren Überlegungen entscheidende Konsequenzen. Einerseits gingen Christentum und Islam auf Distanz zur Thora und ihren

157 Al Jabbar verweist affirmativ auf die Jota-Stelle in Mt 5,18, ('Abd al-Jabbār: Critique of Christian Origins, III,585 [S. 147]). Hingegen kommt eine gesetzeskritische Stelle wie Mk 2,27, wonach der Sabbat für den Menschen geschaffen sei und nicht der Mensch für den Sabbat, nicht vor, wohl aber die Verse davor und dahinter (S. 236). Der Satz, dass der Menschensohn Herr über den Sabbat sei (Mk 2,28; Mt 12,8; Lk 6,5), wird mit einer Äußerung, die christlichen Konvertiten in den Islam in den Mund gelegt wird, als nicht existent oder falsch interpretiert erachtet (I,107 [S. 40]).

158 Zebiri: Muslims and Christians Face to Face, 68–71, zu Paulus und seiner „abrogation“ of the law“ ebd., 70.

159 Specker: Paulus, der Architekt des Christentums?, 66; Ralston: Law and the Rule of God, 99–104.

160 'Abd al-Jabbār: Critique of Christian origins, II,461 (S. 78); III,43 (S. 91).

161 Specker: Paulus, der Architekt des Christentums?, 67. 74.

162 Brague: La Loi de Dieu, 313.

163 Ebd., 310.

164 Ebd., 312.

165 Ebd., 310. – Die Relativierung des göttlichen Rechts kann man in der gegenwärtigen katholischen Tradition am Ort des „göttlichen Rechts“ im Kirchenrechtskodex von 1983 ablesen, wo es in den ersten Canones nicht vorkommt, sondern erst in den Canones 22 und 24, hier aber nicht als Quelle eigener Rechtsregeln, sondern als Grenze für weltliche Gesetze und das Gewohnheitsrecht.

Gesetzesregelungen, wenn auch aus anderen Gründen und in unterschiedlichem Ausmaß. Muslime betrachteten die Thora als korrumpiert, Christen sie als partiell nicht mehr verbindlich (etwa hinsichtlich der Speisegebote und Reinheitsvorschriften). Anders als Muslime akzeptierten Christen im Prinzip und mit meist großer Selbstverständlichkeit die Thora als grundlegendes, gottgegebenes Regelwerk. Ihre Vorschriften zu repetieren, gar im (entstehenden) Neuen Testament, bestand deshalb kein Grund, und konsequenterweise finden sich im Neuen Testament bei grundsätzlicher Akzeptanz der Thora nur relativ wenige Detailregelungen wiederholt und gedeutet. Die Hierarchisierung beider Texte bei grundsätzlicher Anerkennung der Fortgeltung des Alten Testamentes und faktischer Abrogation alttestamentlicher Regelungen im Neuen Testament ist charakteristisch für die komplexe christliche Relationierung beider Corpora.¹⁶⁶

Dies hatte Auswirkungen auf die Textgrundlagen zu konkreten Regelungsgegenständen in beiden Traditionen. Im Koran werden vielfach Gegenstände behandelt, die sich im Neuen Testament nicht finden, wohl aber im Alten, etwa ethische Vorschriften, diätetische Regeln oder Vorschriften zum Personenstandsrecht. Demgegenüber entwickelte sich in der Christentumsgeschichte eine selektive Beanspruchung von Regelungen der Thora; die Gegenstände des Antiochenischen Streites sind dafür nur ein frühes und in den späteren Kanon aufgenommenes Beispiel. Ein anderer Bereich sind die im Neuen Testament – verglichen mit dem Koran – minimalen Äußerungen zur Politik.¹⁶⁷

Letztlich fielen mit dem „parting of the ways“¹⁶⁸ von Judentum und Christentum die Regelungen des Alten Testamentes, obgleich sie im Gesamtkorpus der autoritativen Schriften des Christentums vorhanden waren, oft aus dem rechtsrelevanten Korpus heraus und verloren ihre Verbindlichkeit. Das bedeutet mit anderen Worten, dass Regelungen, die sich in Koran finden, auch in der Bibel vorkommen, nicht aber im Neuen Testament. Da nun viele alttestamentliche Regelungen für die meisten christlichen Kirchen nicht mehr galten, gab es für viele koranische Regelungen kein verbindliches Pendant im Christentum.

Dazu kam eine weitere, einschneidende Interpretationsentscheidung insbesondere in den paulinischen Texten: Die Befolgung von Gesetzesregelungen wurde im

166 Zu der immer wieder kontroversen Debatte, die (spätestens) seit Markus das Christentum begleitet, etwa Slenczka: Vom Alten Testament und vom Neuen.

167 „The New Testament contains nothing analogous to Ancient Jewish or Quranic politics, only an interim politics and ethics suited to visionaries waiting for the world to end.“ Akhtar: Islam as Political Religion, 239. Gleichzeitig betrachten David Pearl und Werner Menski nur etwa 80 Verse im Koran im engeren Sinn als Rechtsregelungen; Pearl/Menski: Muslim Family Law, Nummer 3/1–02.

168 So die zum Topos gewordene Formulierung von Boyarin: Border Lines.

Prinzip psychologisiert. Paulus eliminierte beispielsweise das vermutlich in der Theologie des Monotheismus gründende Verbot, das Fleisch von Götteropfern zu essen (1 Kor 8,1–13) und riet nur dazu, auf das Verspeisen zu verzichten, wenn man damit andere Christen verunsichere. Die gleichwohl auch im Neuen Testament noch vorhandenen Speisevorschriften (etwa Apg 15,28 f.) entfalteten nur punktuell Wirkungen und blieben umstritten. Eine vergleichbare Regelung im Koran wie das Verbot des Genusses von Schweinefleisch (Q 6,145) wurde hingegen ein starker Identitätsmarker. Ein ähnliches Schicksal ereilte rituelle Waschungen im Neuen Testament. Über pharisäische Vorschriften des Händewaschens setzte sich Jesus hinweg (Mk 7,3 f.), von einer Leichenwaschung wird nur als Praxis und nicht als Vorschrift berichtet, obwohl sie als gesetzliche Regelungen gegolten haben dürfte (Apg 9,37), der Hebräerbrief (9,10) betrachtet sie als auslaufende Vorschriften. Auch hier bietet der Koran einen anderen Textfundus, es gibt Vorschriften für Waschungen, die teilweise detailliert beschrieben werden (Q 5,6).

Die Anzahl von Versen im Koran, die gesetzesartige Regelungen beinhalten, dürfte mit etwa 500 Stellen weniger als ein Zehntel der Gesamtzahl der Koranverse umfassen,¹⁶⁹ allerdings handelt es sich dabei, insbesondere in Sure 2 (al Baqara), um lange Verse, zudem haben sie eine teilweise intensive Rezeption im islamischen Recht erfahren. In einem kursorischen Vergleich mit Regelungen aus der hebräischen Bibel lassen sich Gemeinsamkeiten islamischer, jüdischer und christlicher Texte identifizieren. Im Alten Testament sind dabei drei große Gesetzeskorpora von besonderer Bedeutung: das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33), das deuteronomistische Gesetz (Dtn 12–26) und das Heiligkeitsgesetz (Lev 17–26), die in dieser Reihenfolge entstanden sein dürften. Hier findet man, neben einer großen Zahl weiterer Stellen außerhalb dieser Sammlungen, viele Themen, die auch im Koran thematisiert sind, sich hingegen im Neuen Testament nur teilweise finden. Ich liste im folgenden einige Regelungen aus der zweiten Hälfte der Sure 2 auf. Diese umfasst mehr als zehn Prozent des gesamten Koran und gilt sowohl islamischen Theologen als auch der historisch-kritischen Forschung als Produkt der medinensischen Phase.

Im Blick auf das Neue Testament fällt auf, dass dort eine Regelungsdichte, die den koranischen oder alttestamentlichen Aussagen nahekäme, fehlt, korpusartige Listen mit diesen Themen gibt es nicht, sofern man nicht die Bergpredigt in diesem Kontext nennen will. Häufiger findet man punktuelle Aussagen zu einzelnen Aspekten (etwa zu Eid, Scheidung oder Almosen), anderes wird hinsichtlich sozialer Konsequenzen reflektiert (Menstruation [↗ 3.2.3c]), in narrativen Anspielungen benutzt (Wallfahrten) oder als rechtliche Regelung nicht thematisiert (Geschlechtsverkehr). Schließlich gibt es Gegenstände, bei denen das Neue Testament eine Gegenposition

¹⁶⁹ Rohe: Das islamische Recht, 48.

Regelungsgegenstand in der Reihenfolge der Thematisierung in der Sure 2 (al-Baqara)	Koran	Altes Testament	Neues Testament
Eingottglaube	Q 2,163–167	Ex 20,3–5	als selbstverständlich im Neuen Testament vorausgesetzt, aber schon bald bei Thema der Christologie (etwa 1 Kor 8,6; Joh 1)
Essensvorschriften	Q 2,168–176	Ex 22,30	keine Rechtsregeln im NT Relativierung der diätetischen Vorschriften in den Evangelien (Mk 7,15), in den Paulusbriefen psychologisiert (1 Kor 8,7–13)
Mord/Todschatz (Verbot)	Q 2,178 f.	Ex 21	Mt 5,21
Erbrecht	Q 2,180 f. 240–242	Dtn 21,15–17	keine Rechtsregeln im NT
Fasten	Q 2,183–187	Ex 23,15	Mt 4,3; 6,16–18
Rechtsprechung/ Streitschlichtung	Q 2,188. 204–207	Dtn 16,18–20	vielfach Thema, etwa in der Apostelgeschichte und in den Paulusbriefen
Kalenderfragen/ Gestirngötter	Q 2,189	Dtn 17,3	keine Rechtsregeln im NT
militanter Kampf gegen Ungläubige	Q 2,190–194. 216–218. 244–251	Dtn 17,2–7	weitgehende Spiritualisierung der Kampfmetapher, etwa in 2 Tim 4,7
Wallfahrt	Q 2,196–199	Dtn 16,16	keine Erzählung wie im AT. Anspielungen auf das Motiv der Völkerwallfahrt (Mt 2,1–12; 8,11 f.), teilweise vage Anspielungen (etwa Hebr 12,22), implizite Referenz im Narrativ des Weges Jesu nach Jerusalem
Feiertage	Q 2,203	Ex 23,14–17	Sabbatkritik bei Jesus (Mk 2,27; Joh 9,16), Orientierung an jüdischen Festtagen (Pessach), keine christlichen Festtage. Ein christlicher „Tag des Herrn“, der nicht mit dem Sabbat identisch ist, findet sich vermutlich erst in der Apostelgeschichte (1,10).

(fortgesetzt)

Regelungsgegenstand in der Reihenfolge der Thematisierung in der Sure 2 (al-Baqara)	Koran	Altes Testament	Neues Testament
Almosen	Q 2,215. 254. 261–265. 267. 273 f.	Ex 27,19	Mt 6,2 f.
Waisen	Q 2,220	Ex 22,21	Jak 1,27
Heiratsregeln	Q 2,221	Dtn 21,10–14	keine Rechtsregeln im NT
Menstruation	Q 2,222	Lev 15,19–32	keine Rechtsregeln im NT, Aufhebung gesellschaftlicher Restriktionen in Mk 5,24–34
Geschlechtsverkehr	Q 2,223	Dtn 22,13–23,1	keine Rechtsregeln im NT paränetische Distanzierung insbesondere bei Paulus (etwa 1 Kor 7,25–35)
Eid	Q 2,224–225	Ex 20,7	Schwurverbot, aber nur bei Matthäus (Mt 5,33–37) und in Jak 5,12
Scheidung	Q 2,226–237	Dtn 24,1–5	Scheidungsverbot in Mk 10,9 vs. Mt 19,9 (↗ 2.3.2)
Ungläubige/Zugehörigkeit	Q 2,256 f. 272	Dtn 23,2–9	keine Rechtsregeln im NT; als Problem der Zugehörigkeit zum Judentum Thema im „antiochenischen Streit“ (s. o.)
Zinsverbot	Q 2,275–281	Ex 22,24	Mt 25,27; kein Verbot in Lk 19,23
Schulden	Q 2,282–284	Dtn 15,1–11	Mt 18,21–35

zu Koran und Altem Testament einnimmt, eine deutliche bei der Scheidung oder eine tendenziell starke beim Eid.¹⁷⁰ Auffällig ist, dass sich eine Vielzahl positiver Bezüge auf das Gesetz bei Matthäus finden, der sich in seiner Gemeinde in besonderem Maß um die Vereinbarkeit von jüdischer und judenchristlicher Gesetzesdeutung bemüht. Die Bergpredigt lässt sich in dieser Perspektive als Kommentar zu Gesetzesre-

¹⁷⁰ S. das dezidierte Eidverbot in Mt 5,33–37; die selbstverständliche Eidpraxis in Mt 26,7 und Hebr 6,16, wohl auch in Röm 1,9 sowie im Koran etwa in Q 5,89; 56,75 f.

gelungen lesen, die das Gesetz sowohl bestätigt (kein Jota krümmen) als auch durch die spiritualistische Interpretation relativiert.

Zu den Asymmetrien zwischen Neuem Testament und Koran gehört auch die unterschiedliche Präsenz von Frauen, sowohl in den Erzählungen über Jesus als auch in den paulinischen Gemeinden (↗ 2.3.2–3/2.4.2a), wobei beide Texte von patriarchalen Gesellschaften geprägt sind. In den Erzählungen der Evangelien werden sie als Mitglieder der Gruppe um Jesus namentlich genannt, in den Berichten über die Auferweckung spielen sie eine herausgehobene Rolle. Bei Paulus gelten sie als Offenbarungsträgerinnen, die klassische Unterscheidung zwischen Männern und Frauen fällt in den gemeinsam gehaltenen Symposien und Gottesdiensten weg. Auch im Koran spielen Frauen eine Rolle (↗ 2.3.4b), werden aber bis auf Maria, deren Namen sogar die Sure Maryam (Q 19) trägt, nicht namentlich genannt und nicht mit vergleichbaren Funktionen erinnert. Die Bedeutung, die sie in Mohammeds Umfeld besaßen, insbesondere seine Ehefrauen, darunter herausgehoben seine Lieblingsfrau Aischa, wird erst in den Hadith-Texten markiert, was wiederum mit der grundsätzlichen Rücknahme von Mohammeds Person gegenüber der Offenbarung im Koran zu tun hat.

Nur in wenigen Fällen sind die neutestamentlichen Vorschriften als gesetzliche Regelungen langfristig bedeutsam geworden, etwa im Bereich der Heiratsregeln das jesuanische Scheidungsverbot, aber gerade da ist schon die neutestamentliche Rezeption uneindeutig (↗ 2.3.2). Dahinter steht ein Bündel von Faktoren. Von der Diskussion über die Geltung des Gesetzes bei Paulus, die schnell zu einer Relativierung führte, ist noch zu sprechen (↗ 2.3.3). Andere, schon genannte Ursachen waren die fehlenden Regelungen oder die weiterhin angegebenen Autoren respektive Adressaten in den „Büchern“ des Neuen Testaments, unterschiedliche Problemlagen und in der Konsequenz unterschiedliche Antworten vergleichsweise gut sichtbar bleiben. Demgegenüber sind koranische Kontexte nach der Reorganisation des Textes unter Utman schwerer zu erkennen, was aber die Verallgemeinerung gesetzlicher Vorgaben erleichtert. Beide Religionen, und diese Konsequenz zieht sich durch dieses Buch, ruhen insofern auf unterschiedlichen textuellen und hermeneutischen Voraussetzungen, wenn es um die Gestaltung der Gesellschaft (und ihrer politischen Praxis) geht.

2.3 Referenzpersonen

2.3.1 Jesus, Paulus und Mohammed. Ein komparativer Einstieg

Christentum und Islam besitzen zentrale Referenzpersonen, Jesus und Mohammed. Der Vergleich beider Männer hat eine lange Tradition und nicht zuletzt Wurzeln in den polemischen Auseinandersetzungen zwischen Christen und Mus-

limen bereits im 7. Jahrhundert. Für die Muslime gilt die Verehrung Jesu als göttlicher Person als Verstoß gegen das Theologumenon der Einzigkeit Gottes und erfüllt damit den Tatbestand des „shirk“, Beigesellung/Polytheismus, die als die Abkehr von der wahren Lehre schlechthin gilt, wohingegen im Christentum zu meist und während der längsten Zeit seiner Geschichte Mohammed negativ ge deutet werden konnte, etwa als Verführer, der Jesus als die Inkarnation Gottes verkannt habe.

Beide Religionen betrachten sich als Abschluss der Offenbarung und können Vorgängerreligionen positiv werten (das Judentum im Christentum, Judentum und Christentum im Islam), wohingegen spätere Offenbarungsansprüche konkurrierender Religionen in der Regel als unannehmbar galten. Das führt im Koran zu einer Akzeptanz Jesu als Offenbarungsträger, der im Neuen Testament aus schlicht chronologischen Gründen eine Leerstelle zur Seite steht. Damit ist im Koran eine Theologie Jesu als „Zeichen“ Gottes verbunden (s. u.), die natürlich ebensowenig eine neutestamentliche Parallele im Blick auf Mohammed besitzt. Reflexionen über die Akzeptanz Mohammeds als Offenbarungsträger für das Christentum sind weitgehend Produkte des 20. Jahrhunderts,¹⁷¹ in der islamischen Frömmigkeit findet daneben eine Theologie der Vorausdeutung auf Mohammed im Neuen Testament.

Der Bezug auf die beiden Lebensläufe steht hinsichtlich der Quellen und ihrer Legitimitätsfunktion vor grundlegend verschiedenen Ausgangssituationen. Im Neuen Testament trifft man auf vier biographisch ausgerichtete „Evangelien“, in denen das Leben Jesu zum Zentrum steht. Sie bilden mit den paulinischen Briefen die zentralen Bücher des Neuen Testaments und bilden deshalb prominent den Anfang. Eine Harmonisierung zu einem einheitlichen Evangelium, die es schon in den ersten Jahrhunderten gab, setzte sich nicht durch.

Im Koran hingegen gibt es keine vergleichbare Lebensbeschreibung Mohammeds, er spielt hier gemessen an Stellen, die man auf seine Biographie beziehen kann, nur eine marginale Rolle. Je nach Interpretation kann man eine oder zwei Handvoll Verse über die allgemeinen historischen Angaben hinaus unmittelbar auf ihn lesen, und selbst bei denen bleiben die verwertbaren Informationen im Blick auf seine Lebensführung dürftig.¹⁷² In der möglicherweise ältesten Referenz wird er als Offenbarungsträger benannt und in eine Reihe mit Vorläufern gestellt (Q 47,2; ähnlich, unter expliziter Nennung des Namens Mohammed in Q 3,144). Er gilt als der „Gesandte Allahs“ (Q 48,29) und trägt den Titel „Siegel der Propheten“

¹⁷¹ Moreland: Muhammad Reconsidered, 87–132.

¹⁷² Welch: Muhammad's Understanding of Himself, 15–52; Crone: What Do We Actually Know About Mohammed.

(Q 33,40). Dies kann bedeuten, dass er die Vorgängerpropheten beglaubige, aber auch, dass mit Mohammed die Geschichte der Offenbarung abgeschlossen sei.¹⁷³ Der Koran trennt letztlich die Botschaft stärker als das Neue Testament vom Boten,¹⁷⁴ die Rolle Mohammeds ist programmatisch zurückgenommen. Insofern haben diese beiden Referenzpersonen in Neuem Testament und Koran einen jeweils markant anderen Status.

Im Islam greift man angesichts der wenigen Nachrichten im Koran auf weitere Informationen in den Hadithen zurück, auf die Versionen der Sira, der Prophetenbiographie, sowie auf die Maghazi-Texte der militärischen Handlungen. In diesen Texten gibt es über Mohammeds Leben sehr viel mehr Informationen als über dasjenige Jesu¹⁷⁵ (unabhängig von ihrer Verlässlichkeit in historischer Perspektive). Die Beanspruchungen dieser nachkoranischen Texte reichen von der spirituellen Vorbildfunktion Mohammeds¹⁷⁶ bis zur Vorlage für konkrete rechtliche Regelungen, wobei sie nicht selten den Koran an Bedeutung übertrafen (↗ 2.2.1). Auf Grundlage dieser nachkoranischen Überlieferung war der Bezug auf Mohammed in islamischen Traditionen meist ausgeprägt vorhanden und führte dazu, sehr viele Detailfragen unter Bezug auf die nachkoranische Mohammed-Überlieferung zu beantworten.¹⁷⁷

Für derartige islamische Texte gibt es wiederum keine echten Parallelen in der Nachfolgeliteratur der Evangelien. Im Christentum kommen zwar zu den kanonisierten die nicht-kanonischen Evangelien hinzu, die Mohammed kannte und nutzte. Sie erhielten jedoch im Christentum auf Dauer keinen vergleichbaren Stellenwert wie die nachkoranischen Texte zum Leben Mohammeds.

Theologisch wird die Rolle beider Personen konsequenterweise unterschiedlich bestimmt. Im Christentum ist Jesus in neutestamentlichen Theologien der Sohn Gottes, etwa unter Rückgriff auf die Anrede Gottes in der jesuanischen Überlieferung als „abba“ (Vater/Väterchen) und insbesondere in der dominant gewordenen trinitätstheologischen Interpretation; seine Rollen als (letzter) Prophet oder als Messias sind demgegenüber nicht verschwunden, erhielten aber langfristig einen nachgeordneten Stellenwert. Im Islam hingegen wurde die Interpretation Mohammeds als „Siegel der Propheten“ zentral, nicht zuletzt in Abgrenzung zum Christentum. Dazu konnten weitere theologische Reflexionen und Praktiken treten, etwa in Sufi-Traditionen die „Segenssprechung“ über den Propheten, in

173 Beide Optionen in der Deutung von Paret's Koranübersetzung des Verses Q 33,40.

174 So zugespitzt Schölller: Exegetisches Denken und Prophetenbiographie, 131.

175 Schölller: Mohammed, 12.

176 Yıldırım: Mohammed als Vorbild.

177 Bewohner des Nahen Ostens hätten bei der Begegnung mit dem Islam gesagt, „your prophet has taught you everything, even how to shit.“ Zit. nach Brown: Misquoting Muhammad, 19.

der die Nachfolge oder die Imitation Mohammeds ins Zentrum rückten. Aber in islamischer Perspektive blieb Jesus nur ein Prophet unter vielen, wenngleich nächst Mohammed der Wichtigste und von einer ausgesprochen hohen Wertschätzung gekennzeichnet: Jesus als herausragender Prophet, als Zeichen Gottes, als von der Jungfrau Maria geborener wundertätiger Mensch, als einziger, der in den Himmel aufgenommen worden sei.¹⁷⁸ In drei Koranversen wird er als „Zeichen“ Gottes gelesen,¹⁷⁹ eine Terminologie, die man als relativierende, aber in diesen Grenzen theologisch würdigende Revision der „Inkarnation“ Gottes deuten kann.¹⁸⁰ Dabei vermied Mohammed ein Prädikat strikt, dass nämlich Jesus der Sohn Gottes sei, da dies als unvereinbar mit dem zentralen Theologumenon des Koran, der Einzigkeit Gottes (tawid), galt.

Die ungleiche Funktion beider Personen besaß weitreichende Folgen. Das Christentum hat eine Theologie der Nachfolge entwickelt, die nur begrenzt mit Vorstellungen der Vorbildhaftigkeit Mohammeds vergleichbar ist. Jesus sammelte um sich Anhängerinnen und Anhänger, wie auch Mohammed, aber die Gemeinschaft der „Jüngerinnen“ respektive „Schülerinnen“ bildete nicht den Ausgangspunkt einer dauerhaften Gruppenbildung in der Antike, sondern den Bezugspunkt einer individuellen Beziehung zu Jesus (Christus). Ganz anders war die Situation im frühen Islam, wo die Bezüge auf Mohammeds Verwandtschaft und die tribalen Strukturen die Basis einer physischen Gemeinschaft bildeten. Sodann verstand sich Jesus, anders als Mohammed, nicht als Vermittler eines Offenbarungstextes,¹⁸¹ wie es schließlich der Koran als Zentrum des Islam wurde, wodurch die Person Mohammeds in eine sekundäre Position kam. Im Christentum blieb es bei einer Fokussierung auf die Person Jesu, der theologisch ins Zentrum des Christentums rückte. Hingegen kam es im Islam zu einer sehr schnellen Kanonisierung eines heiligen Textes, die das antike Christentum nicht kannte, wohingegen das Christentum anfangs dem heiligen Leser eine prominente Position zuwies, der in der Antike über lange Zeit ein hermeneutischer Angelpunkt der Rezeption der biblischen Texte blieb (↗ 2.2.2b). Eine Konsequenz dieser Unterschiede dokumentiert die Namensgebung beider Religionsgemeinschaften: Das Christentum bezog sich auf seine Referenzperson (Christus), wohingegen ein solcher Bezug in der islamischen Welt nicht vorgenommen wurde (von einigen Sufi-Traditionen abgesehen) und man sich konsequenterweise nicht „Mohammedaner“ nannte.

178 Von Stosch/Khorchide: Der andere Prophet.

179 Q 19,21; 21, 91; 23,50.

180 Von Stosch/Khorchide: Der andere Prophet, 103 f.

181 Zur Debatte um die Deutung des Christentums als „Inkarnation“ und des Islam als „Inlibration“ s. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, 158–168.

In der Außenperspektive liegen die Dinge partiell einfacher. Unbeschadet aller Differenzen in den theologischen Interpretationen kann man Jesus und Mohammed als Vermittler zwischen der göttlichen und der menschlichen Welt und insofern als die zentralen religiösen Referenzpersonen betrachten. Der Interpretationsspielraum reicht dabei von der Rolle als menschliche Vorbilder bis hin zu hoch sakralisierten Medien – und (natürlich) sind diese Rollen in der jeweiligen Religion und zwischen ihnen Gegenstand von Kontroversen. In beiden Traditionen wurden die jeweiligen Lebensbeschreibungen als exemplarische Modelle normativ aufgeladen, bei der Suche nach religiöser und herrschaftlicher Legitimation benutzt¹⁸² und biographische „Kohärenzfiktionen“ (Jan Assmann)¹⁸³ entwickelt. Im Christentum hat man sehr schnell, noch in den Schriften des Neuen Testaments, eine Theologie entwickelt, die Jesus als dem „Christus“ göttliche Prädikate zugesprochen respektive ihn vergöttlicht hat. Genau das wird Mohammed theologisch im Koran nicht zugeschrieben, wengleich die spätere Deutungsgeschichte teilweise ganz andere Wege gegangen ist und Mohammed sakralisiert hat.¹⁸⁴

Komplexer wird die Situation im Christentum allerdings durch die Rolle des Paulus, der für die Formierung der sozialen Struktur des frühen Christentums und für die Ausprägung seiner Theologie eine bedeutende Rolle gespielt hat und dessen Briefe neben den Evangelien einen Kernbestand des Neuen Testaments bilden. Deutungen, die in Paulus den eigentlichen Begründer des Christentums zu sehen, finden sich verstärkt seit dem 18. Jahrhundert.¹⁸⁵

Allerdings waren weder Jesus und Paulus für die Christen noch Mohammed für die Muslime durch einen „einfachen“ Rückgriff auf das Neue Testament respektive auf Koran und Hadithe zugänglich. Man stand in einer jahrhundertelangen, genealogisch interessierten Rezeptionsgeschichte, in der gegenwärtige Interessen den Blick auf den „Ursprung“ in der Vergangenheit prägten. Seit dem 19. Jahrhundert jedoch änderte sich die Rezeption dramatisch, weil zu den tradierten Rekonstruktionsverfahren die Möglichkeiten der historisch-kritischen Exegese traten, die im lateinischen Westen seit der frühen Neuzeit (Lorenzo de Valla, Richard Simon) entwickelt worden waren und jetzt begannen, mit der religionsgeschichtlichen Schule die biblische Exegese zu dominieren. Von hier aus kamen diese Auslegungsmodi seit dem 20. Jahrhundert in die Interpretation des Koran und der Hadithe.

182 Schöller: Exegetisches Denken und Prophetenbiographie, 48 f.

183 Assmann: Ägypten. Eine Sinngeschichte, 19.

184 Belege bei Nagel: Mohammed. Allahs Liebling.

185 Etwa 1720 in dem klandestinen Text *La foi anéniatie*, s. Schröder: Ursprünge des Atheismus, 515. Reimarus: Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, II,546, betrachtete in seiner *Apologie* in den 1750er Jahren Paulus als den „vorzüglichen Urheber und Stifter des Christenthums“.

Der Jesus/Paulus/Mohammed der religiösen Deutung und derjenige der historischen Kritik stehen seitdem oft nebeneinander oder werden zu neuen Bildern gelegt, wobei die historische Interpretation der wissenschaftlichen Exegese von der religiösen Deutung teilweise massiv abweicht. Diese beiden Dimensionen, die Innenperspektive der religiösen Rezeption und die Außenperspektive der historisch-kritischen Rekonstruktion, sind vielfach nicht harmonisierbar und greifen in den folgenden Überlegungen ineinander; insbesondere sind viele Einsichten der historischen Kritik in älteren Deutungstraditionen nicht vorhanden. Entscheidend war vielfach ohnehin nicht, wie ein Text interpretiert wurde, sondern welche Themen zur Verfügung standen. An dem in soziologischer Perspektive zentralen Stellenwert von Jesus und Mohammed ändert dies nichts.

Heute sind die Ausgangspunkte beider Erinnerungskulturen nach dem Ende ihrer oralen Entstehungszeit nur noch Texte, auf die man sich bezieht und beziehen muss. Aber hier beginnen schon die Differenzen und damit unterschiedliche Wertungen. Die Entscheidung, das Neue Testament und den Koran als Schwerpunkte eines Vergleichs zu nehmen, folgt einer neuzeitlich und stark protestantisch gefärbten Wahrnehmung, die in der Gefahr steht, die hohe Bedeutung der Hadithe aus dem Blick zu verlieren.

Ein weiterer Unterschied liegt in einem banalen Faktum, dem zeitlichen Versatz des Koran gegenüber dem Neuen Testament. Der Koran reagiert intensiv und ausdrücklich auf Jesus und die theologischen Deutungen seiner Person, wozu es im Neuen Testament natürlich kein Äquivalent geben kann. Die betrifft auch das Christentum als religiöser Gemeinschaft, weil der Koran gegenüber Christen und religiösen Gruppen unterschiedlich, oft ablehnend (insbesondere gegenüber Juden) und in der Regel abhängig vom Zeitpunkt einer Äußerung, Stellung bezieht. Es gibt Verse hoher Wertschätzung von Christen, in denen ihnen der gebührende Lohn von Gott im Jenseits zugestanden wird (Q 2,62) oder in denen es heißt, dass sie „den [muslimischen, hz] Gläubigen in Liebe am nächsten stehen“ (Q 5,82), wohingegen sich insbesondere aus der medinensischen Zeit Verse schroffer Ablehnung finden, weil auch Christen (jetzt) zu den „Ungläubigen“ zählten: von der Aufforderung, mit ihnen keine Freundschaft zu pflegen (Q 5,51) bis hin zu dem sogenannten „Schwertvers“ (Q 9,29), der zum Kampf gegen die „Ungläubigen“ aufruft und der in der Auslegungstradition in der Regel auf Christen bezogen wurde.¹⁸⁶

Last but not least liegt ein Unterschied, der für die Überlegungen dieses Buches zentral ist, in unterschiedlichen Themenschwerpunkten. Über Fragen von Herrschaft und der Organisation eines Gemeinwesens hat Jesus kaum gesprochen (Paulus hinsichtlich seiner Gemeinden schon mehr), wohingegen diese Fragen für Mohammed

186 Friedmann: *Tolerance and Coercion in Islam*, 102–106.

nach seinem Weggang aus Mekka einen hohen Stellenwert besaßen, als er zum politischen Führer aufstieg: Die Vermittlung zwischen streitenden Parteien in Yathrib (seit islamischer Zeit fast ausschließlich Medina genannt, möglicherweise um den griechischen Begriff der Polis wiederzugeben¹⁸⁷), die Aushandlung von Verträgen respektive die Gesetzgebung für das neue Gemeinwesen, die Führung von militärischen Auseinandersetzungen als Kriegsherr, zuerst gegen die Mekkaner und schließlich über den arabischen Raum hinausgreifend, gehören ins Zentrum von Mohammeds Aktivitäten. Dazu gibt es hinsichtlich des Handelns Jesu keine äquivalenten Parallelen, hingegen findet sich ein pazifistisch deutbarer Text wie die Bergpredigt (Mt 5–7), der wiederum im Koran letztlich keine Parallele besitzt. Die vergleichsweise wenigen Stellen zu gesellschaftlichen und politischen Fragen im Neuen Testament sind gleichwohl von einer enormen Bedeutung für die spätere Konzeptionen des Verhältnisses von Religion und Herrschaft im Christentum geworden.

Eine offensichtliche Konsequenz dieser thematischen Ungleichgewichtigkeit dokumentiert der ausgesprochen unterschiedliche Umfang der Kapitel zu Jesus und zu Mohammed: In der islamischen Tradition der ersten Jahrhunderte gibt es zum gesellschaftlichen und politischen Handeln Mohammeds schlicht viel mehr Informationen als in der frühchristlichen zu Jesus.

2.3.2 Jesus

Die Deutung des Lebens Jesu besitzt zwar im Christentum eine fast 2000-jährige Geschichte, doch kam es im Laufe der Neuzeit im lateinischen Europa zu einer Neuorientierung durch die radikalisierte Anwendung historisch-kritischer Methoden. Die Erwartung, „die eine“, „wahre“ Biographie Jesu schreiben zu können, zersetzte sich im Säurebad der historischen Kritik. Entscheidende Gründe waren zum einen die Einsicht in die Konstruktion der Evangelien durch deren Verfasser (-gruppen?) und Redaktoren, in deren Zentrum keine Dokumentation des Lebens Jesu stand, sondern dessen theologische Deutung – allerdings unter Rückgriff auf historische Ereignisse, deren Verlässlichkeit insbesondere für die synoptischen Evangelien von der Forschung teilweise relativ hoch angesetzt wird. Seit den 1770er Jahren waren Fragen der Bibelkritik durch Lessings Publikation von Samuel Reimarus' *Fragmenten* in der populären Debatte, 1906 lagen die Konsequenzen dieser Debatten für das Leben Jesu mit Albert Schweitzers Kritik an einer historisch objektiven Biographie Jesu auf dem Tisch.¹⁸⁸ Zum anderen machten die Erkennt-

187 Lewis: Die politische Sprache des Islam, 62.

188 Schweitzer: Von Reimarus zu Wrede.

nisse zur Umwelt des Neuen Testaments klar, dass eine isolierte Wahrnehmung Jesu und überhaupt des Christentums unmöglich ist. Unter dem Stichwort Historismus figuriert seitdem eine Auseinandersetzung über die Belastbarkeit religiöser Traditionsnarrative im allgemeinen und letztlich über die Verlässlichkeit jedweder historischer Einsicht. Diese Auseinandersetzung war grundstürzend, oft polemisch und für viele religiöse Akteure tief verletzend. Aber weder aus der theologieinternen noch -externen Analyse lassen sich diese Verfahren heutzutage eliminieren, und auch die (beispielsweise evangelikale) Zurückweisung ist eine Form der Auseinandersetzung mit ihnen. Dies bedeutet für die folgenden Überlegungen gerade im Blick auf politisch relevante Textstellen, dass oft nicht zu unterscheiden ist, was genau Jesus gesagt haben könnte und was die Evangelisten überliefert haben; klar ist nur, dass die Aussagen in den Evangelien durch die politische Geschichte nach Jesu Tod, insbesondere während der Herrschaft der Flavier (reg. 69–96) und nach der Zerstörung Jerusalems im Jahr 71, geprägt sind.

Im fokussierenden Blick auf sozialhistorische und in diesem Kontext politische Dimensionen kann man einige Elemente der Lebensbeschreibung Jesu festhalten, die, und das ist entscheidend, rezeptionsgeschichtlich bedeutsam wurden. Jesus gilt in zwei synoptischen Evangelien als Sohn des jüdischen spezialisierten Bauhandwerkers (tekton) Josef und seiner Frau Maria (Mk 6,3; Mt. 13,55).¹⁸⁹ Er sei, nachdem er von Johannes dem Täufer eine Taufe zur Sündenvergebung und Umkehr empfangen habe, als unverheirateter Mann mit etwa 30 Jahren an die Öffentlichkeit in Galiläa und Jerusalem getreten. Als wandernder Prophet, Heiler, Lehrer, Verkünder und Sozialkritiker habe er beansprucht, seine Vorstellungen und sein Handeln mit einer eigenständigen Vollmacht (exousia) zur Auslegung der Schrift zu legitimieren (Mk 1,22) – auf dem Hintergrund eines hoch personalisierten Gottesverhältnisses, wie es in der Anrede „abba“ ausgedrückt sei. In prophetischer Tradition habe er eine neue gesellschaftliche Ordnung, gegründet auf Vergebung und Gerechtigkeit, angekündigt, das „Königreich“, die „Königsherrschaft“ „Gottes“ (basileía tou theoú). Um sich herum sammelte er, so die Evangelien, eine Gemeinschaft von Männern und Frauen, deren enge Bindung an ihn als so weitgehend galt, dass er, und das war ein für die Antike markanter Traditionsbruch, fordern konnte, die Bindung an die Verwandtschaftsgruppe zu relativieren oder aufzugeben (Mk 4,34 f.).

Mit vielen Fragen sei er in Konflikt mit jüdischen Gruppen und Autoritäten gekommen: zuerst mit den Pharisäern, zunehmend auch mit Schriftgelehrten und der Dynastie der Herodianer, schließlich auch mit den Sadduzäern und dem Hohenpriester. Eine zentrale Rolle dürfte dabei der genannte Anspruch auf eine

189 Gnilka: Jesus von Nazaret, 77. Im weiteren Gnilka: Jesus und Mohammed; Theissen/Merz: Der historische Jesus; Stegemann: Jesus und seine Zeit; Dunn: Jesus Remembered.

eigenständige Gesetzesinterpretation aufgrund seiner eigenen Vollmacht gespielt haben, in deren Folge es zu Auseinandersetzungen etwa über die Deutung von Geboten zum Sabbat, zur Reinheit oder zur Frömmigkeitspraxis, letztlich zur Interpretation des Gesetzes kam.

Besonders konfliktreich war vermutlich Jesu Haltung zum Tempel, dem spirituellen und politischen Zentrum des damaligen Judentums, und den ihn tragenden Eliten. Einerseits habe Jesus gefordert, ihn zu heiligen (Mk 11,7), andererseits dessen Stellung relativiert, etwa durch die Infragestellung seiner Sühnefunktion, die mit einer Vergebung in der Gruppe seiner Anhängerinnen konkurrierte. Diese Ritualkritik war eine massive Anfrage an die religiöse Deutungshoheit und damit an die religiösen Machtstrukturen. Möglicherweise kulminierten diese Auseinandersetzungen im Tempelprotest Jesu (Mk 11,15–18), mit dem er dessen ökonomische Praxis infragestellte. Angesichts dieser Konflikte sei Jesus von jüdischen Eliten an den römischen Statthalter in Jerusalem, Pontius Pilatus, ausgeliefert worden, der seine Kreuzigung angeordnet habe. Jesu demütigender Tod dürfte von den ersten Anhängern auch als Scheitern gelesen worden sein (Mk 16,8), wurde allerdings sehr bald durch die spirituelle Deutung seiner „Auferweckung“ von den Toten theologisch als Sieg gedeutet und zum Angelpunkt des Christentums.

Ein weiterer Bereich, in dem Jesus tradierte Regelungen revidierte, war das Scheidungsrecht in einer Gesellschaft, in der eine Trennung ein rechtlich regulierter Akt war.¹⁹⁰ In der Thora gab es ein einseitiges Scheidungsrecht des Mannes: „Wenn ein Mann eine Frau geheiratet hat und ihr Ehemann geworden ist, sie ihm dann aber nicht gefällt, weil er an ihr etwas Anstößiges entdeckt, wenn er ihr dann eine Scheidungsurkunde ausstellt ...“ (Dtn 24,1). Dabei handelte es sich allerdings nicht um ein Willkürrecht des Mannes, wie man dem isolierten Zitat entnehmen könnte, sondern um ein Element eines Regelungskomplexes, in dem etwa die Sicherung des Nachwuchses eine Rolle spielte (wenn die erste Frau keine Kinder bekommen konnte), die ökonomische Sicherung der Frau geregelt wurde (wenn eine Verstoßung nach einer Vergewaltigung ausgeschlossen war) oder wenn es dann doch ein Scheidungsrecht für Frauen gab (das allerdings nur über eine undeutliche Praxis und in jüdischen Minoritäten außerhalb Judäas ermittelbar ist).¹⁹¹ Aber unabhängig von der kontextrelativ gehandhabten, schwer zu ermittelnden Praxis blieb das männliche Scheidungsrecht eine in der juristischen Theorie weitgehend eine einseitige Option für Männer.

¹⁹⁰ Loader: *The New Testament on Sexuality*, 54 f.

¹⁹¹ Dyma: Ehe (AT), in: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16896/>) [26.7.2022].

An diesem Punkt traf Jesus – respektive der markinische Jesus der römischen Gemeinde, in deren Rechtsraum es Scheidungsrechte für Frauen gab¹⁹² – eine strikte Regelung (Mk 10, 5–12):

⁵ Jesus aber sprach zu ihnen: Wegen eurer Hartherzigkeit schrieb er euch dieses Gebot. ⁶ Von Anfang der Schöpfung an aber, männlich und weiblich machte er sie; ⁷ dessentwegen wird zurücklassen ein Mensch seinen Vater und die Mutter [und anschließen wird er sich an seine Frau], ⁸ und es werden sein die zwei zu einem Fleisch; daher nicht mehr sind sie zwei, sondern ein Fleisch. ⁹ Was nun Gott zusammenjochte, soll ein Mensch nicht trennen. ¹⁰ Und im Haus wieder befragten ihn die Schüler über dies. ¹¹ Und er sagt ihnen: Wer immer entläßt seine Frau und heiratet eine andere, bricht die Ehe gegen sie; ¹² und wenn sie, entlassend ihren Mann, heiratet einen anderen, bricht sie die Ehe.

Eine Ehescheidung ist damit grundsätzlich ausgeschlossen (V. 9), sowohl für Männer wie für Frauen (V. 11 f.).¹⁹³ Auch hier stellte er (oder die sich auf ihn berufende Gemeinde) sich mit dem Anspruch auf eine eigene Interpretationskompetenz in und gegen die jüdische Tradition, wobei die Argumentation für diese Unauflöslichkeit wiederum auf schöpfungstheologische jüdische Traditionen (V. 6–9) zurückgriff.

Diese Interpretation bedeutete, Männern das Scheidungsrecht zu nehmen und damit ein egalitäres Geschlechterverhältnis zu konstituieren, das den Frauenrechten in der römischen Gesellschaft entgegengekommen wäre. Paulus kannte ebenfalls ein striktes Trennungsverbot, rechnete aber zugleich mit der Möglichkeit einer Trennung, explizit auch als Recht der Frau, allerdings im Rahmen von Zölibatsüberlegungen (1 Kor 7,10 f.). Da der paulinische Text vor der Schlussredaktion des Markus-Evangeliums vorlag, könnte er dem jesuanisch-markinischen Trennungsverbot eine vorlaufende Stabilisierung verschafft haben. Zudem gilt bei Markus (10,11) und Lukas (16,18), dass der Mann seine eigene Ehe bricht, wohingegen das Problem des Ehebruchs in nicht-christlichen Traditionen in der Regel die Ehe eines anderen Mannes betrifft (und das Konkubinat ohnehin diese Probleme nicht aufwirft).¹⁹⁴ Das jesuanische Scheidungsverbot entfaltete, wie im Laufe dieser Arbeit deutlich werden wird (u. a. Kap. 3.2.3b), eine grundstürzende Wirkung für eine Vielzahl tradierter Eherechtsregelungen; im Raum des lateinischen Christentums wurde, gegen fast alle Umfeldtraditionen, das Scheidungsrecht der Männer für Jahrhunderte eliminiert.

Allerdings muss diese Position noch während der Abfassung der Evangelien derart gewirkt haben, dass schon zwei Evangelisten Scheidungsoptionen einräum-

¹⁹² Kleinschmidt: Ehefragen im Neuen Testament, 91–115; Loader: The New Testament on Sexuality, 195 f. Zur Lokalisierung des Markus-Evangeliums s. Kap. 2.4.2a.

¹⁹³ Stowasser: Ehescheidung und Wiederheirat in der neutestamentlichen Überlieferung.

¹⁹⁴ Scherer: „Was Gott verbunden hat ...“, 177.

ten. Lukas ging möglicherweise von der faktischen Existenz von Scheidungen und ihrer theologischen Legitimität aus (Lk 16,18),¹⁹⁵ Matthäus hingegen fügte in die markinische Vorlage explizit die Möglichkeit der Trennung bei „porneia“ – ein Begriff mit nicht klarem Bedeutungsfeld („Unzucht“?) – ein (Mt 19,9). Offensichtlich war die Regelung Jesu in seinen Augen im alltäglichen Leben undurchführbar, so dass er dem Text des Markus und vermutlich der Position Jesu eigenmächtig ihre Schärfe nahm.

Im Hintergrund dieser Revision steht eine Präsenz von Frauen, die für damalige Verhältnisse vermutlich außergewöhnlich war. Zu der Anhängerschaft, die Jesus durch Galiläa begleitete, gehörten auch viele Frauen. In der lukanischen Erzählung werden namentlich Maria und Susanna sowie Johanna, die Frau des herodianischen Beamten Chuza, genannt; offenbar handelte es sich um relativ reiche Frauen, die die Gruppe um Jesus auch finanziell unterstützten (Lk 8,2 f.). Maria, die Mutter Jesu, ist in allen Evangelien und mehrfach eine wichtige Bezugsperson. Schließlich berichten in allen Evangelien Frauen, die zuerst am Grab Jesu sind, von einer Auferweckung, auch sie werden vielfach mit Namen angeführt, im Markus-Evangelium sind es neben Maria aus Magdala noch Maria, die Mutter des Jakobus, und Salome. Diese Rollenbeschreibungen von Frauen im Neuen Testament veränderten auf Dauer, allerdings mit stark wechselnden Konjunkturen, das Verhältnis von Männern und Frauen und waren insofern ein gesellschaftspolitisch wirksamer Faktor.

Für die politisch deutbaren Positionen Jesu im engeren Sinn (zur Deutungsgeschichte in den ersten Jahrhunderten s. Kap. 2.4.2), die im Blick auf die Themen dieses Buches von besonderer Bedeutung sind, bildete die römische Herrschaft in Palästina im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung den zentralen Hintergrund.¹⁹⁶ Seit 63 v. Chr., nachdem Pompeius die Levante erobert hatte, regierten dort regionale Herrscher in Abhängigkeit von Rom, sofern das Gebiet nicht unmittelbar von Rom verwaltet wurde. Dies war etwa seit dem Tod des Herodes (4 v. Chr.) der Fall. Im Jahr 6 unserer Zeitrechnung installierte Augustus den ersten römischen Präfekten in Judäa, von 26 bis 36 n. Chr. war dies Pontius Pilatus. Der machtpolitische Anspruch Roms wurde auch gegenüber der Religion dokumentiert, über dem Eingangstor zum Jerusalemer Tempel stand der Name des Marcus Vipsanius Agrippa eingemeißelt,¹⁹⁷ eines engen Vertrauten von Kaiser Augustus.

In diesem Kontext besaß Jesu Erwartung eines kommenden „Reiches Gottes“ eine potenziell hohe politische Brisanz.¹⁹⁸ In dieser „Basileia“ wurde der Gerechtigkeit eine zentrale Rolle zugewiesen. Konkret lässt sich Jesu Eintreten für sozial

195 Ebd., 79.

196 Schwartz: Politische Verhältnisse.

197 Flavius Josephus: De bello Judaico I,416.

198 Dunn: Jesus Remembered, 383–541; Stegemann: Jesus und seine Zeit, 296–353.

Benachteiligte (Arme, Randständige, Besessene, Kinder) darauf beziehen. Dabei dürfte Jesus der Meinung gewesen sein, dass mit seinem Handeln dieses „Reich“ anbreche. Allerdings dachte er wohl nicht, selbst diese Basileia endgültig aufzurichten zu können, vielmehr sollte dies durch Gott und am Ende der Geschichte geschehen. Die Zeit habe sich zwar, in der damaligen Diktion, „erfüllt“, aber die endgültige Realisierung der göttlichen Herrschaft stehe noch aus. Man kann dies, so Wolfgang Stegemann, eine „präpolitische“ Positionen nennen, weil es nicht um die Durchsetzung von Herrschaft, sondern um deren Bedingungen gegangen sei.¹⁹⁹ Damit hätte eine solche Predigt implizite politische Dimensionen besessen, weil die Forderung nach einem neuen Reich der Gerechtigkeit immer auch eine Anfrage an bestehende gesellschaftliche Verhältnisse beinhaltete.

Gleichwohl dürften manche Juden die Erwartung einer göttlichen Herrschaft auch realpolitisch interpretiert haben. Seit Herodes gab es Anhänger von Judas dem Galiläer, der also aus der Heimatregion Jesu kam, die vor einem messianischen Hintergrund eine „Königsherrschaft“ als „Alleinherrschaft Gottes“ forderten²⁰⁰ und bereit waren, diese auch mit Gewalt durchzusetzen. Sie dürften sich selbst später „Zeloten“ (Eiferer) genannt haben und strebten letztlich die Sicherung der jüdischen Identität angesichts der römischen Herrschaft an. Sie verbanden mit der Reich Gottes-Erwartung auch sie soziale Anliegen, besaßen also mit den Positionen Jesu beträchtliche Übereinstimmungen. Einzelne Mitglieder fanden sich vermutlich unter seinen Anhängern, etwa Simon, der Zelot (Mk 3,18; Lk 6,15). Jesus in diesem Feld ebenfalls als politischen Aufrührer zu lesen, etwa „als angeblichen zelotischen Messiasprätendenten“²⁰¹ liegt nahe (auch, weil die Anhänger einer Basileia bei Flavius Josephus als Aufrührer gedeutet werden), aber eine solche politische Zuspitzung wird von den Aussagen in den Evangelien nicht gedeckt. Vielmehr wird in den Evangelien von Matthäus und Lukas (nicht aber bei Markus) das „Königreich der Himmel“ (Mt 13,33) respektive das „Königreich Gottes“ (Lk 13,20) mit dem Sauerteig verglichen, einer Minderheits- und/oder Elitenmetapher, die zugleich ein nachgerade „automatisches“ Wachstum suggeriert, das sich in anderen Metaphern auch bei Markus (etwa von der selbstwachsenden Saat, 4,26–29) findet.²⁰²

In das Profil Jesu wurden in der theologischen Deutung dann weitere politisch lesbare Prädikate eingefügt, etwa die Königsbezüge. So stellten Matthäus und Lukas im Stammbaum Jesu ihn in die Nachfolge des Königs David (Mt 1,6; Lk 3,31), und dem Evangelisten Markus zufolge habe Jesus auf die Frage des Pilatus zugestimmt, ein

¹⁹⁹ Stegemann: Jesus und seine Zeit, 322.

²⁰⁰ Hengel: Die Zeloten, 93–112.

²⁰¹ Ebd., 376.

²⁰² Lau: Ein politischer Markus?, 355–357.

König zu sein (Mk 15,2), der dann wiederum am Kreuz die Aufschrift „König der Juden“ habe anbringen lassen (Mk 15,26). Demgegenüber sagt der johanneische Jesus, dass sein Reich nicht von dieser Welt sei (Joh 18,36). Hier fand möglicherweise eine theologische Übernahme der Kaiser-Semantik auf Christus statt, die den Herrschaftsanspruch des Kaisers sozusagen christlich „umdrehte“²⁰³ und die Kaiserpropaganda als eine „Analogie bzw. eine Parallele auf höherer Ebene“ nutzte –²⁰⁴ und in der Erzählwelt des Johannesevangeliums die Konkurrenz zum Kaiser hochpolitisch spielte (Joh 19,12). Im Johannesevangelium dürften auch die Palmzweige beim Einzug in Jerusalem (Joh 12,13, die Synoptiker berichten nur von Zweigen) als Herrschaftssymbol verstanden worden sein, die schon Judas dem Galiläer zugewiesen worden waren (2 Makk 14,4).

Letztlich sind Aussagen in den Evangelien, mit denen man Jesus dezidiert als politischen Akteur interpretieren konnte, überaus selten, darunter allerdings einige, die in der Rezeptionsgeschichte eine hohe Bedeutung erlangt haben. Einer der in diesem Kontext meistinterpretierten Sätze aus der „Zins-Perikope“ könnte von Jesus selbst stammen. Auf die Frage „Ist es erlaubt, dem Kaiser Steuer zu zahlen“, antwortet er bei Markus: „So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!“ (Mk 12,17), ein Satz, der eine ausgesprochen vielfältige und intensive Auslegung erfahren hat (↗ 2.4.2a).

Aufgrund dieser neutestamentlichen Ausgangslage wurde Jesus nur sehr begrenzt zu einer Vorbild- oder Identifikationsfigur für politisches Handeln. Natürlich findet man auch dafür Beispiele: In der Rezeption Jesu als König und Heerführer bei den Germanen, in den mittelalterlichen Vorstellungen, in denen das Königtum von Herrschern auf das Königtum Jesu zurückgeführt wird, oder in den Vorstellungen eines kämpferischen arischen Jesus seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert. Aber in der religiösen Herrschaftsbegründung suchte man oft andere Vorbildfiguren: Die französischen Könige griffen auf die alttestamentlichen Könige zurück, Marsilius von Padua auf aristotelische Vorstellungen. Auffällig ist jedenfalls, dass dieser Rückgriff auf einen politischen Jesus, wenn er denn überhaupt erfolgte, in der Regel punktuell oder metaphorisch blieb, jedenfalls selten eine politische Ordnungslehre begründete, die auf Jesus zurückgeführt wurde.

203 Frey: Jesus und Pilatus, 388.

204 Witetschek: Das Evangelium des Siegers, 336.

2.3.3 Paulus

Paulus gehört in die Geschichte des Christentums nach dem Tod Jesu und damit in einen Zeitraum, der im Koran, der sich auf die Lebenszeit Mohammeds be- grenzt, keine strukturelle Parallele besitzt, da dieser Zeitraum im Islam in den Hadithen behandelt wird. Die Bedeutung des Paulus für die Formulierung christ- licher Theologien kann kaum überschätzt werden, zu denken wäre an die Lehre von der Gnade oder die zweispurige Ekklesiologie christusgläubiger Juden und Nichtjuden. Eine besondere Bedeutung, nicht zuletzt für die religionspolitische Rezeption seiner Überzeugungen, etwa in der Interpretation des (jüdischen) Ge- setzes, besitzt sein Anspruch auf religiöse Erfahrung und die daran hängende Spiritualisierung der Theologie.²⁰⁵ Er legitimierte seine Theologie, indem er bean- spruchte, dass er in den dritten Himmel aufgefahren sei (2 Kor 12,1–5), dass „der Herr“ ihm „erschienen“ sei (1 Kor 15,8),²⁰⁶ dass er sich deshalb als „frei“ und über- dies als „Apostel“ betrachte (1 Kor 9,1), dass er seine eigene Offenbarung (apoka- lypsis) empfangen habe (Gal 1,12), dass er mehr als alle in Zungen rede (1 Kor 14,18), und dass er als derart „Begnadeter“ selbst Regelungen erlassen könne (etwa 1 Kor 7,25). Paulus, so pointiert der Islamwissenschaftler Josef van Ess, habe die Leitfunktion des Gesetzes durch diejenige des Gewissens ersetzt, während die muslimischen Theologen dem auf seine ursprüngliche Rationalität zurückgeführ- ten Gesetz diese Leitfunktion zugesprochen hätten.²⁰⁷ Paulus wollte sein spiritua- listisches Theologumenon letztlich für alle Christen gelten sehen (Röm 8,9; Phil 3,15), die als Gemeinde der eigentliche „Tempel Gottes“, der Ort göttlicher Prä- senz, sei (1 Kor 6,19). Damit hatte er eine spiritualistische Theologie formuliert, die mit der Institutionalisierung der Kirche seit dem Ende des 2. Jahrhunderts immer mehr an den Rand gedrängt wurde, aber gleichwohl als Option im Spei- chergedächtnis erhalten blieb.

Im vergleichenden Blick auf die Geschichte Mohammeds und seiner Nachfol- ger sind drei weitere Dimensionen von überragender Bedeutung: die Kritik am Ge- setz und seine partielle Aufhebung, von der bereits die Rede war (↗ 2.2.2c), und die Neubestimmung der Rolle von Frauen, wovon noch die Rede sein wird (↗ 2.4.2a). Sozialhistorisch von eminenter Bedeutung war drittens die Entethnisierung des Christentums. Der Eintritt in eine christliche Gemeinschaft wurde in den paulini- schen Kommunitäten zum Ansatz für eine neue Architektur von Religion. Näherhin führte die Frage, unter welchen Bedingungen diese Zugehörigkeit möglich sein

²⁰⁵ Nassauer: Ekstase und Selbstdefinition.

²⁰⁶ Im Hintergrund steht das mehrfach – allerdings nur bei Lukas überlieferte – „Damaskuser- lebnis“ des Paulus im Rahmen seiner Hinwendung zum Christentum (Apg 9,3–19 u. ö.).

²⁰⁷ Van Ess: Theologie und Gesellschaft, IV,645.

sollte, zu einem der ersten großen Konflikte des frühen Christentums, demjenigen von Antiochia. Hier ging es um die Einhaltung von Gesetzesregelungen durch Anhänger Jesu „ex ethnō“ (aus/von den Völkern/„Heiden“) als Bedingung der Zugehörigkeit zu einer jüdischen Gruppierung (oder eigenständig in ihr²⁰⁸). Die Beschneidung von Männern sollte keine Bedingung sein, hingegen die Einhaltung unter anderem von Speisegeboten aus den Gesetzesvorschriften der Thora (Lev 17 f.), die „Jakobusklauseln“, benannt nach dem Jerusalemer Gemeindeleiter, dem Bruder Jesu, sehr wohl. Historisch dürften die Regelungen nicht Ausgangspunkt, sondern das Ergebnis einer frühen Konfliktregelung zwischen jüdischen und „heidnischen“ Anhängern Jesu gewesen sein.²⁰⁹ Die Kompromissregelungen (wenn sie denn historisch sind) waren allerdings langfristig das Papier kaum wert, auf dem sie überliefert wurden, faktisch kam es zu einer Aufgabe derartiger Vorschriften des Judentums.²¹⁰ Die jüdische Tradition blieb zwar eine zentrale theologische Referenz, verlor aber ihre Bedeutung als ritueller und gentiler Rahmen. Da die christusgläubigen jüdischen Gemeinden marginal wurden oder untergingen, blieb das „Heidenchristentum“ übrig.

Die Konsequenzen waren auf Dauer immens. Der für Jesus und Paulus unbefragte Referenzhorizont des Judentums wurde teilweise aufgegeben, das Christentum eröffnete mit der Infragestellung der ethnischen Bindung einen Sonderweg in der spätantiken Kultur.²¹¹ Dies wurde nicht nur in der Innen-, sondern auch in der Außenperspektive so gesehen, wie die Debatte um das Christentum als *tertium genus*, als einer dritten Menschenart zwischen Römern und Griechen einerseits und Juden andererseits dokumentiert (↗ 2.4.2b). Die Folgen zeigten sich unter anderem an folgenden Merkmalen:

- Die geburtsabhängige Zugehörigkeit wurde durch einen individuellen Akt der Entscheidung ersetzt, der in der Taufe rituell gerahmt wurde.
- Damit fiel auch diejenige Dimension der Verknüpfung von Religion und Politik, die im antiken Judentum in seiner Ethnizität begründet war, weg.
- In der Konsequenz wurde die Bindung an das jüdische Personenstandsrecht weitgehend zur Disposition gestellt.
- Die Verbindung von Sprache und Religion entfiel. Das Hebräische als Sprache der Bibel respektive das Aramäische als diejenige Jesu wurden aufgegeben und durch das Griechische ersetzt. Wenn es darüber Kontroversen gab, wofür einige wenige Trümmerstücke im Markus-Evangelium, in denen Worte Jesu

²⁰⁸ Schumacher: „Gott hat sein Volk nicht verstoßen!“; Lau: Kluge Kompromisspolitik mit Schattenseiten, 120–130. 135.

²⁰⁹ Ebd., 117; zum Hintergrund in der Thora ebd., 124–130.

²¹⁰ Lang: Die Bestimmungen des Aposteldekretes im zweiten und frühen dritten Jahrhundert.

²¹¹ Dazu Zander: ‚Europäische‘ Religionsgeschichte.

auf aramäisch überliefert worden, sprechen könnten, dann muss dieser Konflikt schon in der ersten Generation nach Jesus keine Rolle mehr gespielt haben.

- Damit war der neutestamentliche Text zur Übersetzung freigegeben, auch eine Bindung an das Griechische gab es letztlich nicht.

So klar es ist, dass in dieser Entethnisierung eine grundlegende Eigenheit des Christentums vorlag, so klar ist auch, dass die Theorie in der Praxis über Jahrhunderte nicht in der Konsequenz umgesetzt wurde, wie es eine ideengeschichtliche Perspektive erwarten lassen würde. Faktisch kam es zu einer vielfach massiven und stabilen Reethnisierung des Christentums. Man wurde zunehmend und schließlich in der Regel Christ oder Christin, weil man christliche Eltern hatte, nicht zuletzt, wie gesagt, weil es kaum alternative soziale Sicherungsnetze gab. Und als das Christentum zur Religion von Staaten oder Völkern wurde, wurde auch die Verbindung des Christentums mit einer politischen Größe wieder zur Normalität. Allerdings blieb das paulinische Erbe, die gentilfreie Zugehörigkeit zum Christentum, durch seine Verankerung im Speicher des Neuen Testaments eine Option, die ethnische Christentümer infragestellte und für die Kritik an derartigen Strukturen aktiviert werden konnte.

Ein weiteres potenziell politisch relevantes Erbe des Paulus war dessen kritische Gesetzesinterpretation, die über diejenige Jesu hinausging und sowohl im Christentum als auch in der Auseinandersetzung islamischer Theologen mit der christlichen Theologie (↗ 2.2.2c) eine wichtige Rolle gespielt hat. Eine prinzipielle Aufhebung des Gesetzes findet sich bei Paulus jedoch nicht. Auf diese Interpretation trifft man etwa in der westlichen, insbesondere protestantischen Theologie und der lange dominierenden Vorstellung einer gesetzeskritischen Erlösung „allein aus Gnade“; in der sogenannten „new perspective on Paul“ liegt der Schwerpunkt hingegen auf der Vorstellung einer Erlösung schon durch gesetzestreu Verhalten, mit dem ein Jude oder eine Jüdin im Bund mit Gott bleibe.²¹² Gleichwohl dürfte die Etablierung weitreichender gesetzlicher Vorstellungen neben dem sakral begründeten Recht im Raum der lateinischen Kirche mit der paulinischen Gesetzeskritik zusammenhängen.

Auch die Rolle von Frauen bei Paulus, die im Rahmen einer patriarchalen Gesellschaft eine tendenziell egalitäre Rolle in den Gemeinden besaßen, kann man im Kontext der relativierenden Gesetzesinterpretation lesen. Männer und Frauen feierten in Symposien gemeinsam das „Herrenmahl“, im Gegensatz zur sonst weitgehend üblichen Geschlechtertrennung bei solchen Veranstaltungen. Zudem unterstützte er das

212 Ausgangspunkt waren die Überlegungen von Dunn: *The New Perspective on Paul*.

Ideal eines ehelosen Lebens, das Frauen von Reproduktionszwängen freisetzte, und wurde damit zu einer zentralen Referenz einer zölibatären Praxis im Christentum, auch wenn er diese Lebensführung als Ideal seines persönlichen Lebens, nicht jedoch als verbindlich allgemein gekennzeichnet hatte.

Die Rezeption der paulinischen Texte hat weitere Möglichkeiten politischen Beanspruchung eröffnet. Die Stellen, die von einer Parusie Christi reden,²¹³ ließen sich, zumindest in der Rezeption, als Kritik am römischen Imperium lesen, wohingegen die Äußerungen über Staat, Gehorsam und im Verhalten von Christen im 13. Kapitel des Römerbriefs eine Affirmation von Staat und politischer Macht ermöglichten, wenn sie aus dem ursprünglichen Zusammenhang gelöst wurden (↗ 2.4.2a).

2.3.4 Mohammed

Die Erforschung der Biographie Mohammeds unterlag seit dem 19. Jahrhundert einem ähnlichen historisch-kritischen Zugriff wie diejenige Jesu.²¹⁴ Forscher wie Theodor Nöldeke und Ignaz (Isaak) Goldziher wandten die Methoden der Textkritik und der Umweltforschung auf den Islam und das Leben Mohammeds im Koran an. Dies bedeutete nicht nur, einen Zugang über die Interpretation des Koran zu suchen. Die Forschung hat auch klargemacht, dass, strukturell dem Umgang mit neutestamentlichen Texten vergleichbar, die Dokumentation realer Begebenheiten und deren religiöse oder politische Interpretation eine in der Regel schwer oder (momentan) nicht trennbare Verbindung eingegangen sind. Dies gilt auch für Koran und Hadithe. Fragen ihrer Genese und Interpretation, die auf deren historische Verlässlichkeit ziehen, bilden augenblicklich Gegenstand weitreichender Kontroversen (↗ 2.2.1).

In den zwei umfangreichsten Deutungen von Mohammeds Leben von William Montgomery Watt (anglikanischer Priester) und Tilman Nagel (Freimaurer)²¹⁵ schreiben zwar beide aus einer stark ideengeschichtlichen Perspektive²¹⁶ und greifen sowohl auf die Grundlagenwerke der islamischen Tradition (Koran, Sira und Hadithe) als auch auf das Instrumentarium der historisch-kritischen Analyse zurück, nehmen

213 Eisen: Die imperiumskritischen Implikationen der paulinischen Parusievorstellung, 198–202. 214.

214 Ghaffar: Der historische Muhammad in der islamischen Theologie, teilweise im Rückgriff auf Angelika Neuwirth.

215 Watt: Mohammed in Mecca; ders.: Mohammad at Medina; ders.: Islam and the Integration of Society; Nagel: Mohammed. Leben und Legende; ders.: Mohammed. Allahs Liebling.

216 Watt: Islam and the Integration of Society, 84 f.

aber unterschiedliche, oft gegensätzliche Wertungen vor. Für Watt ist Mohammed letztlich der souverän und kenntnisreich agierende Politiker, ein Mann mit hohem psychologischem Feingefühl, ein Offenbarungsträger, der mit großem Ernst religiöse Erfahrungen und ethisches Handeln verbinde und die Individualisierung religiöser Praxis vorantreibe, menschlich eine Persönlichkeit voller „gentleness and tenderness of feeling“.²¹⁷ Nagel hingegen präsentiert einen berechnenden Machtpolitiker, der mit seinem Offenbarungsanspruch Menschen, die seiner religiösen Auffassung nicht folgen, deklassiere und „Terror gegen die Andersgläubigen“ einsetze,²¹⁸ ein „verschlagener“ Taktiker,²¹⁹ der nicht davor zurückschrecke, „widerwärtige Meuchelorde“, „angetrieben von seinem Alter ego Allah“, in Auftrag zu geben und den jüdischen Stamm der Quraiza in Medina „abschlachten“ zu lassen.²²⁰ Selbstredend kennen beide Autoren auch die jeweiligen Gegengeschichten, aber letztlich entscheiden sie sich oft für gegenläufige Schwerpunkte. In jüngeren Ansätzen gerät die politische Umwelt Mohammeds mit neuen Perspektiven in den Blick, sofern das byzantinische und das sassanidische Reich als Akteure und damit eine politische Dimension als Bezugshorizonte sichtbar werden, etwa in Zishan Ghaffars Überlegungen, die Lebensbeschreibung Mohammeds als politische Biographie, geschrieben nach dem Vorbild des byzantinischen Kaisers Heraklios und als dessen Antitypos, zu lesen.²²¹

Ein historiographisch höchst komplexes Kapitel ist schließlich das Verhältnis der von Mohammed getroffenen Regelungen zu denjenigen der Jahiliyya, der vorislamischen Zeit, und dies aus zwei Gründen: Zum ersten ist Quellenlage schwierig, die Aufarbeitung vieler Dokumente, etwa epigraphischer Zeugnisse, läuft gerade erst, soweit sie nicht seit dem Herrschaftsantritt der Wahabiten zerstört wurden oder werden. Zum anderen ist diese Debatte normativ hoch aufgeladen. Die islamische Historiographie tendiert dazu, während der Jahiliyya den Polytheismus und die schlechte Situation der Frauen hervorzuheben und dann Mohammeds Entscheidungen als Verbesserungen zu sehen. Hingegen heben westliche Wissenschaftler:innen inzwischen häufig die monotheistischen Traditionen von Juden und Christen, insbesondere in Himjar im südlichen Teil der arabischen Halbinsel, aber inzwischen auch möglicherweise in Mekka und Medina, her-

²¹⁷ Watt: Mohammed in Medina, 322.

²¹⁸ Nagel: Mohammed. Leben und Legende, 350.

²¹⁹ Ebd., 376.

²²⁰ Ebd., 374.

²²¹ Ghaffar: Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext, 255 f.; zum Hintergrund ebd., 179–185. Zugleich sind die vielfach begrenzten Kenntnisse der Welt außerhalb des arabischen Raums im Koran evident, s. Rosenthal: A History of Muslim Historiography, 25–30.

vor;²²² Christian Robin fordert gar eine „contradiction radicale“ der Forschungsperspektive.²²³ Eine gleichbare Revision betrifft die Rolle der Frauen, ob der Islam nicht (auch) eine Verschlechterung ihrer Situation mit sich gebracht habe (s. u.). Diese Fragen stehen aber im folgenden nicht im Vordergrund, weil das Interesse auf der rückblickenden Interpretation liegt.

Im Blick auf Mohammeds politisches Handeln greife ich folgende Dimensionen heraus: (a.) seine Rolle als Offenbarungsträger, weil die religiöse Legitimation auch sein gesellschaftliches und politisches Handeln bestimmte; (b.) sein gesellschaftliches und politisches Handeln, weil dieses für Muslime in der Regel als vorbildlich betrachtet wurde; (c.) das Verhältnis von tribalen zu supratribalen Strukturen, weil dies Grundstrukturen des Zusammenlebens in der späteren *umma* disponierte.

a. Mohammed als Offenbarungsträger

Die entscheidenden Weichenstellungen für Mohammeds religiöse Biographie ereigneten sich in Mekka. Er war hier in der religiösen Tradition des Stammes der Quraisch großgeworden und habe den lokalen Gottheiten, etwa der Göttin al-Uzza, traditionsgemäß Tieropfer, etwa ein weißes Mutterschaf, dargebracht.²²⁴ Um 610 herum seien ihm dann Visionen zuteilgeworden (Q 53,13–18), vor allem aber habe er in Auditionen während der folgenden Jahre diejenigen Offenbarungen erhalten,²²⁵ von der der islamischen Tradition zufolge die Sure al-Alaqa, die zu den ältesten gezählt wird, Zeugnis ablege:

Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes. ¹ Trag vor im Namen deines Herrn, der erschaffen hat, ² den Menschen aus einem Embryo erschaffen hat! ³ Trag (Worte der Schrift) vor! Dein höchst edelmütiger Herr (oder: Dein Herr, edelmütig wie niemand auf der Welt) ist es ja, ⁴ der den Gebrauch des Schreibrohrs gelehrt hat (oder: der durch das Schreibrohr gelehrt hat [Neuwirth: „der mit dem Schreibrohr lehrt“²²⁶]), ⁵ den Menschen gelehrt hat, was er (zuvor) nicht wußte. (Q 96,1–5, Paret)

Diese Sure legt nahe, dass Mohammed Schreibkenntnisse besaß,²²⁷ allerdings geht Angelika Neuwirth davon aus, dass Mohammed seine Erfahrungen oder Einsichten diktiert hat (was etwa auch für Paulus belegt ist), möglicherweise sogar

222 Hawting: Das vorislamische Arabien, 42–49.

223 Robin: *Faut-il réinventer la Jāhiliyya?*, 5.

224 Kister: *A Bag of Meat*.

225 Überlegungen, ob bei Mohammed eine Psychopathologie vorgelegen habe, sind in diesem Kontext irrelevant, weil sie für die islamische Rezeptionsgeschichte praktisch keine Rolle gespielt haben, zudem sind sie oft oberflächlich recherchiert; vgl. etwa die zwischen Epilepsie, Nazismus und Zwangsstörung changierenden Vermutungen bei, Abdel-Samad: *Mohamed*, 197–219.

226 Neuwirth: *Der Koran* [Handkommentar], I,265.

227 Günther: *Muḥammad, the Illiterate Prophet*.

beträchtliche Teile des heutigen Textes.²²⁸ Das Ideal des Koran war allerdings ein mündlich vorgetragener, rezitierter (so die Wortbedeutung von Koran) Text.

Dabei sah sich Mohammed primär zu seinen arabischsprachlichen Landsleuten gesandt, wie der Beginn der ebenfalls frühmekkanischen Sure al-Muddaththir (Q 74,1–5), aber auch noch die spätmekkanische Sure Fussilat deutlich machen (Q 41,43 f.). Das Zielpublikum war wohl zu Beginn im wesentlichen der eigene Stamm, die Quraisch.²²⁹ Mohammeds zentrale Überzeugung lautete, dass es nur einen Gott gebe, eine Vorstellung, die er wohl durch Christen und Juden sowie durch nichtchristliche, monotheistisch orientierte Bewohner der Arabischen Halbinsel, die Hanifen, kannte.²³⁰ Die binäre Kodierung mit der neuzeitlich-westlichen Semantik Polytheismus/Monotheismus entspricht allerdings nicht den pluralen und elastischen Strukturen von der Verehrung mehrerer Gottheiten über tribal herausgehobene (henotheistische) Präferenzen bis zu einem Monotheismus unter Einbeziehung anderer göttlicher Wesen zur Interzession.²³¹ Dazu traten bei Mohammed die Theologumena der Auferstehung, eines Letzten Gerichtes, einer Geschichte der Offenbarung auch in anderen Religionen und Berichte über Höllenstrafen und himmlischen Lohn zur Herstellung von Gerechtigkeit, möglicherweise in der Frühzeit auch eine apokalyptische Erwartung.²³² Neben Gott nahm Mohammed immer auch die Existenz von Zwischenwesen an, etwa von Dschinnen, denen eine eigene Sure aus mekkanischer Zeit gewidmet ist (Q 72), von einem Satan oder von Engeln, die, allerdings nur in medinensischen Versen, explizit im Koran erwähnt sind (Q 2,97 f.; 66,4) und von denen ihm Gabriel die Offenbarung gebracht habe.²³³ Wie unscharf diese Grenze gewesen sein muss, dokumentiert der Umgang mit drei Göttinnen aus der Umgebung von Mekka, al-Lat, al-Uzza und Manat, wovon vor allem at-Tabari berichtet,²³⁴ der aber auch einen Niederschlag im Koran fand (Q 53,19–21).²³⁵ Diese Textstellen heißen in der islamischen Tradition in der Regel „Kranichverse“, im

228 Neuwirth: Der Koran [Handkommentar], spricht einerseits vom „vom Propheten selbst diktierten Archetyp des Koran“ (I,24), um diese Äußerung allerdings auf der Folgeseite wieder infragezustellen.

229 Watt: Mohammed in Medina, 143.

230 Rubin: Hanif; Watt: Mohammed in Mecca, 162–164; van Ess: Theologie und Gesellschaft, IV,362.

231 Grasso: The Gods of the Qurʾān.

232 S. zu der kontroversen Debatte Shoemaker: The Death of a Prophet, 118–196, und: ders.: The Apocalypse of Empire. Kritisch Ghaffar: Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext, 15–26. 179–186. 253–257.

233 Ibn Ishaq: The Life of Muhammad. A Translation of Ishāq's ‚Sīrat Rasūl Allāh‘, with introduction and notes by A. Guillaume; hier: Ibn Ishaq, S. 152 f. (Guillaume, 105 f.).

234 At-Tabari: The History, Bd. 6, Nr. 1193–1196; Ibn Ishaq, 239 (Guillaume, 165).

235 Watt: Mohammed in Mecca, 101–109.

Westen seit dem 19. Jahrhundert die „satanischen Verse“. Vermutlich hatte Mohammed den Mekkanern zugestanden, diese Göttinnen (als Zwischenwesen?) um Fürbitte anzurufen, doch dann habe er die Offenbarung erhalten, dass ihm der Satan die Verse auf die Zunge gelegt, aber diese Verse Gott schließlich abrogiert habe. Daraufhin seien die Kultstätten zerstört worden, teilweise unter Tötung von Kultpersonal und der Wegnahme wertvoller Gegenstände.²³⁶

Eine neue Religion wollte Mohammed zu Beginn ziemlich sicher nicht gründen, er verstand sich in der mekkanischen Zeit und darüber hinaus wohl als ein Prophet, der im Einklang mit den monotheistischen Religionen die Mekkaner wieder „zurück“ zum reinen Eingottglauben bringen wollte: „Innovation‘ (bid‘ah) is the regular word for heresy“, so Watt.²³⁷ In dieser Phase hatte er an der Koexistenz unterschiedlicher, (nur) im Monotheismus verbundener Religionen festgehalten, wie es in der mekkanischen Sure al-Kafirun und in der Hadith-Überlieferung heißt: „Ihr habt eure Religion, und ich die meine.“²³⁸

In gesellschaftspolitischer Perspektive ist die koranische Handlungstheorie von Bedeutung. Auf der einen Seite setzt der Koran mit seinen Vorschriften sowie der Vorstellung eines Gerichts eine Entscheidungsfreiheit des Menschen voraus und fordert immer wieder gerechtes Verhalten. Deshalb erhalte der Mensch für seine guten wie schlechten im nachtodlichen Gericht den gebührenden Lohn (Q 2,286). Zugleich jedoch findet sich eine Vielzahl von Stellen, die die Rechtleitung des Menschen an Gottes Souveränität binden. In einem Buch seien alle Ereignisse und Taten des Menschen noch vor der Erschaffung der Welt niedergeschrieben (Q 57,22; 22,70), Gott könne rechtleiten und in die Irre führen und Unglauben bewirken (Q 17,4; 6,125; 17,46; 45,23; 74, 31), er habe die Macht, zu bestimmen, so besonders stark in meist medinensischen Aussagen, ob Menschen gläubig würden (Q 10,99 f.). Dahinter steht die Konzeption eines ständigen Eingreifens Gottes (Q 55,29). In der Konsequenz haben sich neben Handlungstheorien, die Freiheit voraussetzen, Theologien entwickelt und häufig durchgesetzt, die Vorherbestimmung bis hin zum Determinismus postulieren.²³⁹

236 Al-Tabari: *The History*, VIII,187 f. (Nr. 1648).

237 Watt: *Mohammed in Mecca*, 135.

238 Q 109,6; Ibn Ishak: *The Life of Muhammad*, 239 (Guillaume, 165); zu Fragen der frühen Gemeindekonzeption s. u. Kap. 2.3.4c.

239 Zur Ambivalenz von Freiheitspostulat und göttlicher Souveränität van Ess: *Theologie und Gesellschaft*, IV,489–494; zu Kausalitätstheorien göttlichen Handelns die aus der Naturforschung die Theologie beeinflusst haben Perler/Rudolph: *Occasionalismus*. Mit den deterministischen Theologumena hängt vermutlich zusammen, dass die Bezüge auf die biblischen Schöpfungsberichte (etwa in Q 7,54–59; 10,3), in denen die Welt mit eigenständigen Abläufen existiert, relativ selten sind; zur islamischen Konzeption einer *creatio continua* s. Nagel: *Mohammed. Allahs Liebling*, 402.

Mit der Übersiedlung (hadsch) nach Yathrib, wo Mohammed 8. Juni 632 (12. Rabi al-awwal, 11 H) starb, kam es zu markanten Veränderungen: zur Genese einer eigenen, „muslimischen“ Gemeinschaft (s. u.) und zu einer gesellschaftlichen Aufwertung der Stellung Mohammeds als politischer Vermittler und Führer in Yathrib. Dies dokumentiert sich in der immer wiederholten Aufforderung, „gehorchet Gott und seinem Gesandten“ (etwa Q 4,59), die sich praktisch nur in medinensischen Suren findet.²⁴⁰ In solchen Äußerungen steht er parataktisch neben Gott, ohne, dies ist im Kontext der koranischen Theologie selbstverständlich und fundamental, gottgleich oder göttlich gedacht zu werden. In diesem Kontext wurden Strafen durch eine Verlagerung vom Jenseits in die irdische Welt verschärft.²⁴¹ Dazu kommen Verse, in denen die sakrale Rolle Mohammeds und seine fast unmittelbare Nähe zu Gott herausgestrichen wird: Man solle an Gott und ihn glauben (Q 7,158; 48,13), Gott und ihm gehöre die Beute (Q 8,1), zur Lösung strittiger Fragen würden seine Anhänger „zu Gott und seinem Gesandten gerufen werden“ (Q 24,51), wobei sie einer Entscheidung nicht widersprechen dürften, da sie sonst vom rechten Weg abirrten (Q 33,36). Wer Gott und Mohammed zuwiderhandele, werde sich schließlich „ganz unterwürfig (und gedemütigt)“ wiederfinden (Q 58,20).

In den Hadithen und in der frommen Reflexion konnte die sakrale Bedeutung Mohammeds noch weiter gesteigert werden. In den Jahrhunderten nach seinem Tod wurden beispielsweise Konzepte seiner „Unfehlbarkeit“ hinsichtlich offenbarungsbezogener Fragen entwickelt;²⁴² ihm wurde in legendarischen Lebensberichten ein sakrales, nachgerade überirdisches Wesen zugeschrieben,²⁴³ im Johannes-Evangelium (14,16 f.; 15,26 f.) sah man den Beleg, dass Jesus Mohammed als den Parakleten angekündigt habe,²⁴⁴ und sein Grab in Medina, ein Ort, den schon Mohammed zu sakralisieren begonnen hatte,²⁴⁵ wurde zu einem beliebten Wallfahrtsort,²⁴⁶ den erst die Wahabiten im 19. Jahrhundert in Frage stellten und zu zerstören drohten.

b. Mohammed als Akteur in gesellschaftlichen und politischen Fragen

Der Koran ist die zeitnächste, aber, wie gesagt (↗ 2.2.1), längst nicht die umfangreichste Quellen für das politische Handeln Mohammeds. Die dichteste „Beschreibung“ von seines öffentlichen Wirkens bilden die Berichte Ibn Ishaqs (gest. um 768/

²⁴⁰ Etwa: Q 3,32; 3,132; 4,13; 4,59; 4,69; 4,80; 5,92; 8,1; 8,20; 8,46; 33,66; 33,71; 47,33 u. ö. Die möglicherweise mekkanische Ausnahme in Q 72,23. Weitere Belege bei Nagel: Mohammed. Leben und Legende, 777, Anm. 75.

²⁴¹ Nagel: Mohammed. Leben und Legende, 297.

²⁴² Ebd., 166–179.

²⁴³ Nagel: Mohammed. Allahs Liebling, 301–345, v. a. 312–315.

²⁴⁴ Hat Jesus Muhammad angekündigt?, hg. v. Timo Güzelmansur.

²⁴⁵ Munt: The Holy City of Medina, 65 f. 64.

²⁴⁶ Ebd., 123–183; Nagel: Mohammed. Allahs Liebling, 301 f.

151 H), unter anderem mit Informationen über Mekka, über die dortigen religiösen, auch jüdischen und christlichen Traditionen, über seinen Stamm, seine ersten Aktivitäten als Händler sowie seine Heirat mit der Witwe Khadija. In zwei weiteren großen Kapiteln schreibt Ibn Ishaq über den Beginn, die Schwierigkeiten und die Ausbreitung der Offenbarung in Mekka sowie, und dies ist das längste Kapitel, über Mohammeds Handeln in Medina und die dortigen Verhandlungen, politischen Entscheide und Kriegszüge. Politik hat Mohammed in einem sehr weiten Sinn, um überlappende Begriffe zu benutzen, betrieben: Gesellschaft, Kultur sowie Politik gehörten dazu. Ein zentrales Betätigungsfeld war dabei die Organisation seiner, der später „muslimisch“ genannten Gemeinschaft, der er die Grundlagen für ihre religiöse Identität bereitstellte. Diese Tätigkeit war in Medina in einen sehr weiten Handlungsrahmen eingebettet, wo er als Mediator von Konflikten zwischen den dort siedelnden Stämmen wirkte und einen sowohl religiösen als auch politischen Führungsanspruch durchsetzen konnte. Der „Vertrag von Medina“ (↗ 2.3.4c) ist ein zentrales Dokument dieser erfolgreichen Tätigkeit als Moderator und de facto als Gesetzgeber. Grundsätzlich gilt, dass Mohammed in Mekka kein Kriegsherr war und Texte aus dieser Zeit weniger von Fragen der Politik, einschließlich Gewaltanwendung und Kriegsführung, geprägt waren, wohingegen diese Fragen in den medinensischen Suren massiv zunehmen und teilweise erstmals auftreten.

Das Überleben dieser Gemeinschaft in Medina hing immer wieder auch an ihrer Stabilisierung durch kriegerische Aktivitäten. Unter der Vielzahl von Gefechten gelten einige als Schicksalsschlachten, etwa die siegreiche Schlacht bei Badr gegen die Quraisch im Jahr 624²⁴⁷ und die für Mohammeds Anhänger verlustreiche Niederlage ebenfalls gegen die Quraisch bei Uhud ein Jahr später, schließlich die Eroberung Mekkas im Jahr 630. Mohammed besaß dabei zentrale Funktionen: Er bestimmte als militärischer Führer die Einsatzplanung, führte die Kommunikation mit dem Gegner und kümmerte sich um die Verteilung der Beute. Ibn Ishaq dokumentiert den gemeinschaftsstiftenden Charakter derartiger Auseinandersetzungen, indem er die Namen aller teilnehmenden Kämpfer und Helfer sowie der getöteten und gefangengenommenen Quraisch des Gefechtes bei Badr – letztere ein politisches Pfand, nicht zuletzt Objekte für Lösegeld (Q 8,67) – auflistete.²⁴⁸ Mohammed postulierte auch unmittelbare theologische Konsequenzen aus solchen Kämpfen: Die Sure Anfal (Q 8) sei nach Badr zur Gänze herabgesandt worden.²⁴⁹ In ihr wird eine ausführliche Deutung dieses Krieges und seiner Mittel gegeben: Es sei Gott, der letztlich diesen Krieg geführt habe, weil er jeden

247 Nagel: Mohammed. Leben und Legende, 303–315.

248 Ibn Ishaq: The Life of Muhammad, 445–515 (Guillaume, 327–339).

249 Ebd., 476 (Guillaume, 321).

Pfeilschuss/Wurf ausgeführt und jeden Gegner getötet habe (Q 8,17), und er werde schließlich die „Ungläubigen“ in die Hölle schicken (Q 8,36); die Anwendung von Gewalt gegen sie erscheint so als göttlich legitimes Handeln (Q 8,12). Konkret wird die Auflösung der Gefechtsordnung verboten (Q 8,15), die Verteilung der Kriegsbeute, von der Mohammed einen großen Anteil erhalten habe, geregelt (Q 8,41), aber auch angeraten, das kriegerische Handeln zu beenden (Q 8,19). In diese theologische Deutung militärischen Handelns sind zugleich Aussagen eingeflochten, die zu diesem Zeitpunkt, also zwei Jahre nach der Hedschra, die Genese der neuen religiösen Gemeinschaft reflektieren. Gott habe, als Mohammeds Anhänger „auf der näheren Talseite“ gewartet hätten, die Geschehnisse gelenkt (Q 8,42), wohingegen der Satan auf der Seite der Gegner gestanden habe (Q 8,48). Auch das Ende des Krieges wird in einem theologischen Rahmen gedeutet. Es solle gekämpft werden, bis sie (also die Mekkaner) sich der von Mohammed geforderten Gottesverehrung zuwenden würden (Q 8,39). Schließlich drohe den Gegnern der Untergang, so, wie die Ägypter beim Auszug Israels aus Ägypten ertrunken seien²⁵⁰ (Q 8,54.75). Immer wieder wird auch auf Mohammed als den Gesandten Gottes und auf den ihm schuldigen Gehorsam verwiesen (Q 8,13. 24. 41. 46), vor allem angesichts seiner Aufgabe, die er unmittelbar von Gott erhalten habe, nämlich die „Gläubigen“ zum Kampf anzufeuern (Q 8,65). Am Ende der Sure erhalten auch die „ungläubigen“ Gegner eine Perspektive: Wenn sie sich Mohammeds Gemeinschaft zuwendeten, würden sie gerettet (Q 8,70) „aber die Blutsverwandten stehen einander am (aller)nächsten“ (Q 8,75).

Berichte über vergleichbare Aktionen finden sich in Koran und Hadithen in großer Zahl, sie bilden in der Vielfalt von Details ein prägendes Narrativ der islamischen Überlieferung, insbesondere seit der Hedschra. Mohammed und seine Anhänger konnten die Angreifer sein, aber, wie in der Schlacht von Uhud, auch die Angegriffenen, sie konnten, wie bei der Eliminierung der Khaybar und ihrer festen Stellungen, in aller Härte gegen Gegner vorgehen,²⁵¹ aber Mohammed konnte auch versuchen, exzessive Rache zu begrenzen²⁵² und Regelungen auszuhandeln, die Interessen beider Seiten berücksichtigten.²⁵³ Insbesondere bei der Eroberung von Mekka im Jahr 630 (8 H) weist Watt Mohammed ein moderates Verhalten zu, insofern er im Prinzip eine Generalamnestie proklamiert und dann darauf verzichtet habe, den gegnerischen Anführern den Eintritt in seine Gemeinschaft

²⁵⁰ Ex 14,27 f.

²⁵¹ Watt: Mohammed in Medina, 217–219.

²⁵² Ebd., 13.

²⁵³ Ebd., 48 f.

vorzuschreiben; schließlich seien nur wenige Todesstrafen verhängt worden.²⁵⁴ Derartige Aktivitäten belegen, dass Mohammed nicht nur der Offenbarungsträger war, sondern auch in gesellschaftlichen und politischen Dingen die zentrale Figur blieb und auch ganz persönlich involviert war, wie man an seinem Recht auf Einkünfte und Beute²⁵⁵ oder an seinen auch politisch motivierten Eheschließungen ablesen kann.²⁵⁶

Diese Rahmenbedingungen prägten auch den Umgang mit anderen religiösen und nicht zuletzt monotheistischen Traditionen und Gemeinschaften in seinem Umfeld. Die Beziehungen wurden in vielfacher Hinsicht vom Beginn des religiösen Wirkens Mohammeds in Mekka bis zu seinem Tod in Medina zunehmend schlechter. Christen lernte Mohammed schon in seinem unmittelbaren mekkanischen Umfeld kennen, Ibn Ishaq berichtet von Waraqa ben Naufal, einem Cousin Khadijas,²⁵⁷ hinter dem ein Netzwerk christlicher und jüdischer Mitglieder der Quraisch stehen dürfte,²⁵⁸ oder von seinem Zusammentreffen mit dem Mönch Bahira,²⁵⁹ derartige Kontakte gab es auch in der medinensischen Zeit.²⁶⁰

Die reale Rolle von Christen in Mekka und Medina ist allerdings schwer zu fassen, da die Jahiliyya in der islamischen Historiographie als Abgrenzungsfolie zu Mohammeds Monotheismus negativ als polytheistisch beschrieben wird; nicht auszuschließen ist jedenfalls, dass sie präsenter waren als in islamischen Quellen sichtbar wird. Sie spielten später mehrfach eine vergleichsweise positive Rolle, etwa als Mohammed in einem Konflikt einen Teil seiner Anhänger nach Äthiopien zum christlichen Negus schickte, um sie in Sicherheit zu bringen.²⁶¹ Einige christliche Gruppen sollen sogar Mohammeds prophetisches Selbstverständnis akzeptiert haben.²⁶² Die theologischen Auseinandersetzungen, in denen es entscheidend um den Eingottglauben ging, unter anderem um den Vorwurf, Christen machten Menschen zu Göttern (Q 9,30), dürften auf Dauer auch das politische Handeln geprägt haben. Auf Dauer kam es jedenfalls zu einer Islamisierung oder Vertreibung von Christen auf der Arabischen Halbinsel, die schon zu Lebzeiten Mohammeds begann.²⁶³

254 Ebd., 66–69.

255 Etwa Ebd., 255–257.

256 Ebd., 330.

257 Ibn Ishaq: *The Life of Muhammad*, 121 (Guillaume, 83).

258 Lecker: *The Monotheistic Cousins of Muḥammad's Wife Khadija*.

259 Ibn Ishaq: *The Life of Muhammad*, 115–119 (Guillaume, 79–82).

260 Watt: *Mohammed in Medina*, 315–320.

261 Ibn Ishaq: *The Life of Muhammad*, 208–221 (Guillaume, 146–153).

262 Watt: *Mohammed in Medina*, 317.

263 S. etwa zu den Christen von Najran Nagel: *Mohammed. Leben und Legende*, 442.

Mohammeds Verhältnis zu Juden war, anders als dasjenige zu Christen, von massiven Konflikten gezeichnet, die vor allen Dingen in Yathrib auftraten.²⁶⁴ Zu den theologischen Gründen zählten die fehlende Anerkennung Mohammeds als Prophet, aber, wie auch bei Christen, der Vorwurf, Menschen als Götter zu verehren (Q 9,30). Dazu kamen die Konflikte mit den jüdischen Stämmen als Machtfaktoren in dieser Oase. Hier siedelten jüdische Stämme²⁶⁵ und waren möglicherweise als Pioniere in der Entwicklung der Landwirtschaft im westlichen Arabien erfolgreich.²⁶⁶ Die blutigen Konflikte lassen sich an einer Vielzahl von Details ablesen: an der von Mohammed angeordnete Ermordung des jüdischen Dichters Kab al-Ashraf, der ihn wohl verspottet hatte,²⁶⁷ an der Verlagerung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka,²⁶⁸ am Transfer der Abrahamsgeschichte auf die Arabische Halbinsel²⁶⁹ oder an der Zurückweisung von militärischer Hilfe durch ein jüdisches Kontingent bei Uhud.²⁷⁰ Als ein Höhepunkt unter den vielen, auch mit Gewalt ausgetragenen Konflikten gilt die Auslöschung des medinensischen Stammes der Qurayza.²⁷¹ Ihnen dürfte Mohammed Vertragsbruch, vor allem ein geheimes Paktieren mit den Mekkanern während deren Angriff auf Yathrib, vorgeworfen haben.²⁷² Nach Beratungen mit Verbündeten habe Mohammed zugestimmt, die Frauen und Kinder in die Sklaverei zu verkaufen und die erwachsenen Männer, mehrere hundert an der Zahl, zu töten; auf diesen Akt kann in der islamischen Tradition der Vers Q 33,26 bezogen werden. Eine Frau habe sich Mohammed selbst zur Frau genommen.²⁷³ Einem anderen jüdischen Stamm, den Banu an-Nadir, denen Mohammed Illoyalität vorwarf, ließ er im Rahmen von Kämpfen die Palmen, die zu den Lebensgrundlagen einer Oasenstadt gehören, zerstören (Q 59,5); die an-Nadir wurden schlussendlich (nur) vertrieben.²⁷⁴ Andere jüdische Stämme, die sich Mohammed und seiner Gemeinschaft anschlossen oder unterwarfen, blieben in Medina

264 Watt: Mohammed in Medina, 192–220; Lowin: Banu l’Nadir; Banu Qaynuqa; Banu Qurayza.

265 Ibn Ishaq: The Life of Muhammad, 351 f. (Guillaume, 239 f.).

266 Watt: Mohammed in Medina, 193.

267 Rubin: The Assassination of Ka’b b. al-Ashraf; Watt: Ka’b b. al-Ashraf.

268 Q 2,244; dieses Aktes wird noch heute mit der „Moschee der zwei Gebetsrichtungen“ in Medina gedacht.

269 Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, 646–649.

270 Watt: Mohammed in Medina, 22.

271 Ibn Ishaq: The Life of Muhammad, 684–700 (Guillaume, 661–669); Kister: The Massacre of the Banū Qurayza; Watt: Mohammed in Medina, 209–212; Schölller: Qurayza.

272 Schölller: Exegetisches Denken und Prophetenbiographie, 277–282.

273 Ibn Ishaq: The Life of Muhammad, 693 (Guillaume, 466).

274 Ebd., 652–661 (Guillaume, 637–645).

wohnen, die endgültige Vertreibung der Juden von der Arabischen Halbinsel wird erst dem „Kalifen“ Umar zugeschrieben.²⁷⁵

Einige Elemente dieser Kriegsführung bildeten die Grundlage von islamischen Anweisungen des Verhaltens im Krieg. Nur vereinzelt wurden Aktivitäten in der islamischen Historiographie kontrovers gedeutet, etwa die Tötung der Männer der Quarryzah²⁷⁶ und die Zerstörung der Palmen.²⁷⁷ Aber im Prinzip sah man keine prinzipielle Notwendigkeit, Mohammed wegen seiner Entscheidungen als Feldkommandant zu rechtfertigen.²⁷⁸ Die Diskurslage änderte sich erst im 19. Jahrhundert, als es in der orientalistischen und islamwissenschaftlichen Literatur zu ausgesprochen kritischen Wertungen von Mohammeds Vorgehen kam.

Blickt man vom endredigierten Koran aus auf diese Konfliktgeschichte zurück, wird deutlich, dass Abgrenzungen gegenüber anderen (religiösen) Gruppen einen breiten Raum einnehmen. Ein Begriff wie *kafir* (Ungläubiger, ursprünglich: derjenige, der etwas verbirgt) kommt häufig im Koran (aber auch in Sira und Hadithen) vor.²⁷⁹ Insbesondere in den späten Schichten des Koran trifft man auf sehr negative Äußerungen über Juden und Christen. Der „Schwertvers“ in der medinensichen Sure at-Tauba (die Umkehr, die Reue), dass man gegen die „Ungläubigen“ kämpfen solle, „bis sie kleinlaut aus der Hand Tribut entrichten!“ (Q 9,29), kann mit Mohammeds Feldzug gegen die Stadt Tabuk und damit gegen die Byzantiner im Jahr 630 in Verbindung gebracht werden, steht allerdings heute losgelöst von diesem erschlossenen Hintergrund im Koran.²⁸⁰ Über Juden finden sich in spätmedinensichen Texten gleichfalls scharf abweisende Formulierungen. In der Sure al-Maida, die in einigen islamischen Deutungen als die letztoffenbarte gilt, werden Juden gemeinsam mit den „ashraku“ (den Polytheisten) als die größten Feinde der „Gläubigen“ bezeichnet (Q 5,82).²⁸¹

Mit derartigen Äußerungen sind vielfältige hermeneutische Probleme verbunden. Eines betrifft wie immer die Generalisierbarkeit kontextabhängiger Aussagen, ein anderes die im Laufe der Zeit normative Veränderung – nicht selten: zunehmende Verschärfung – von Aussagen, wobei spätere Aussagen durch Abrogation gegenüber früheren in der Regel aufgewertet wurden. Die Entscheidung,

275 Watt: Mohammed in Medina, 219.

276 Kister: The Massacre of the Banū Qurayza.

277 Schölller: Die Palmen (līna) der Banū n-Nadīr, 362–376.

278 Vogt: „Die Engel haben die Waffen noch nicht abgelegt“.

279 <http://www.cspipublishing.com/statistical/TrilogyStats/AmtTxtDevotedKafir.html> (1.6.2018); insgesamt sind die „kafir“ Thema in mehr als der Hälfte der Textstellen in allen drei Corpora. Im Koran gibt es die Wortwurzel 421 Mal; anonym: kafir, 420. Zur Definition der islamischen Identität durch Ablehnung des Islam über den Begriff *kafir* s. Lewis: Die politische Sprache des Islam, 18.

280 Ghaffar: Der historische Muhammad in der islamischen Theologie, 315 f.

281 Björkmann: Kāfir; vgl. auch Q 5,3; 2,193; 8,39; 48,29.

ob das Verhältnis zu nichtislamischen Gruppen mit einem stärkeren Anteil von Akzeptanz oder von Ablehnung konzipiert wurde, beinhaltete auch ein Urteil über in Spannung stehende oder sich widersprechende Textstellen, man konnte auch hier eine Abrogation vornehmen, die je nach Situation und normativen Annahmen unterschiedlich ausfallen konnte. Für die Rezeptionsgeschichte ist entscheidend, dass Mohammed mit seinem Handeln als Vorbild galt und man auf seine Aussagen, in welcher Interpretation auch immer, zurückgriff.

Mohammed moderierte oder regelte als gesellschaftspolitischer Akteur eine Vielzahl weiterer Gegenstände, von denen an dieser Stelle nur das Personenstandsrecht (und im folgenden Kapitel die *umma*) zur Sprache kommen. Das Personenstandsrecht war eine Rechtsmaterie, die weniger als Gegenstand „privater“ Abmachungen galt, sondern vielmehr als „öffentliches“ Thema von eminenter gesellschaftlicher Bedeutung (↗ 3.1) war und insbesondere für das physische Überleben und für die inter- und innergentilen Beziehungen ein eminenter Faktor. Das Verhältnis von Männern und Frauen wird im Koran und in den Hadithen intensiv behandelt und teilweise minutiös geregelt, fokussiert auf gesellschaftliche Funktionen. Das hohe Ausmaß der Intimisierung und Emotionalisierung, die heute die Wahrnehmung dieser Beziehung häufig bestimmen, ist im Westen das Ergebnis einer langen Geschichte und in ihrer Zuspitzung der bürgerlichen (Klein-) Familie. In vorneuzeitlichen Gesellschaften ist die Rolle von Frauen vielmehr entscheidend durch ihre Bedeutung für die biologische Reproduktion bestimmt. Deshalb galt die Heirat als elementare Verbindung (Q 24,32) und der Geschlechtsverkehr als eine Pflicht. In diesen Reproduktionskontext gehören auch Aussagen, dass Männer die Frauen nach Belieben als ihr „Saatfeld“ betrachten könnten (Q 2,223). Aber Mohammed forderte auch die Befriedigung der sexuellen Bedürfnisse, vor allem der Männer,²⁸² aber auch der Frauen. In den Bereich der Sicherung der Nachkommenschaft zählt auch das Verbot der Kindstötung (Q 6,151), welches eine ethische Aufwertung des Neugeborenen implizierte, und die sehr distanzierte Haltung zum Zölibat, der in der christlichen Umwelt weit verbreitet war. Ehelosigkeit als Ideal spielt im Koran keine Rolle, sie wurde weder empfohlen noch verboten. Die Hadith-Traditionen bezogen in diesem Punkt jedoch deutlicher Position. In al-Bucharis Sammlung findet sich eine Debatte über den Zölibat, in der Mohammed festhalte, dass jemand, der keine Frau heirate und nicht dieser „Sunna“ folge, nicht zu ihm gehöre.²⁸³ Konsequenterweise wurde das Mönchtum im Koran ambivalent bis negativ behandelt (Q 57,27),²⁸⁴ aber die Hadithe argumentierten

²⁸² Steward: Sex and Sexuality, 583; dazu Q 66,1 (keine Einschränkung sexueller Beziehungen zu anderen Frauen durch das Votum einer Gattin); 4,34 (Verweigerung von Sexualität als Strafe); 2,226 (Verweigerung von Sexualität als Teil des Scheidungsverfahrens).

²⁸³ Al-Buchari, Hadith Nr. 5063.

²⁸⁴ Griffith: Monasticism and Monks, 406.

auch hier pointierter. An einer oft zitierten Stelle heißt es, dass es keinen monastisch lebenden Menschen im Islam gebe/geben solle.²⁸⁵ Allerdings schlossen solche Positionen zölibatäre Praktiken im Sufismus nicht immer aus.²⁸⁶ Hingegen konnte die Adoption, die die biologische Grundlage von Verwandtschaftsverhältnissen relativiert, unter Berufung auf den Koran (Q 33,4 f.) kritisch gesehen werden, faktisch wurde daraus ein weitgehendes Adoptionsverbot.²⁸⁷ Heirat, Menstruation, Geschlechtsverkehr, Vaterschaft oder Erbe waren eben letztlich, wie in vornezeitlichen Gesellschaften üblich, keine Fragen primär persönlicher Entscheidung.

Ebensowenig betrachtete man die Geschlechter in einem formalen Sinn als gleich, vielmehr sollten unterschiedliche Funktionen und Aufgaben unterschiedliche Rechte und Pflichten bedingen, auch hier unterschied sich die Position Mohammeds nicht grundsätzlich von vielen anderen vornezeitlichen Gesellschaften. Verkomplizierend kommt hinzu, dass im Koran einmal mehr Aussagen aus unterschiedlichen Zeiten und Kontexten stehengeblieben sind, mit oft gegenläufigen Festlegungen.

So findet man Textstellen, in denen Männer und Frauen egalitär betrachtet werden und die man als Anthropologie der Gleichberechtigung lesen kann, etwa aus der medinensischen Zeit:

„Und die gläubigen Männer und Frauen sind untereinander Freunde (und bilden eine Gruppe für sich). Sie gebieten, was recht ist, und verbieten, was verwerflich ist, verrichten das Gebet, geben die Almosensteuer und gehorchen Allah und seinem Gesandten“ (Q 9,71)

Darin kann man eine anthropologische Gleichheit beider Geschlechter auf spiritueller Ebene und hinsichtlich religiöser Praktiken (vgl. Q 33,35) sehen, darüber hinaus kann diese Gleichheit auch auf das Anrecht gleicher Belohnung bezogen werden (Q 3,195).

Geschlechterverhältnisse werden aufgrund dieser Konzeption durch eine funktionale Rollendifferenzierung bestimmt. Eine unterschiedliche Behandlung von Männern und Frauen aufgrund unterschiedlicher Aufgaben findet sich etwa im Blick auf die Mitgift, die nur eine Frau erhält und über die sie relativ frei verfügen kann (Q 4,4; 2,229). Geringere Rechte besitzt die Frau als Zeugin vor Gericht (Q 2,282) oder im Erbfall (Q 4,7–20. 175), der an einer patrilinearen Erbfolge ausgerichtet ist;²⁸⁸ allerdings könnte, sollten Frauen in vorislamischen Gesellschaften

285 Ebd., 407.

286 Bashir: Islamic Tradition and Celibacy.

287 Sonbol: Adoption in Islamic Society; hinsichtlich der Söhne s. Watt: Islam and the Integration of Society, 146.

288 Watt: Mohammed in Medina, 292.

grundsätzlich nicht erbberechtigt gewesen sein, darin eine Verbesserung ihrer Position liegen.²⁸⁹ Ausdeutende vertragliche Einzelfallregelungen sind explizit vorgesehen (Q 4,24).

Dem stehen Regelungen zur Seite, die sowohl anthropologisch als auch in den praktischen Konsequenzen die höhere Bewertung des Mannes in einer patriarchalen Gesellschaft dokumentieren, verbunden wieder mit der Begründung von Unterschieden aufgrund unterschiedlicher Funktionen. Ein *locus classicus* findet sich in einem heute höchst umstrittenen Vers (↗ 3.3.3b) in der medinensichen Sure an-Nisa (die Frauen).

Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie (von Natur vor diesen) ausgezeichnet hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen (als Morgengabe für die Frauen?) gemacht haben. Und die rechtschaffenen Frauen sind (Gott) demütig ergeben und geben Acht auf das, was (den Außenstehenden) verborgen ist, weil Gott (darauf) Acht gibt (d. h. weil Gott darum besorgt ist, dass es nicht an die Öffentlichkeit kommt). Und wenn ihr fürchtet, dass (irgendwelche) Frauen sich auflehnen, dann vermahnt sie, meidet sie im Ehebett und schlägt sie! Wenn sie euch (daraufhin wieder) gehorchen, dann unternehmt (weiter) nichts gegen sie! Gott ist erhaben und groß. (Q 4,34)

Dazu treten männliche Vorrechte im sexuellen Bereich, etwa mit dem Besitzrecht von Sklavinnen als Konkubinen (Q 4,3; 4,24 f.; 23,6; 70,30). Das männliche Recht auf eine zeitlich befristete Ehe, das ebenfalls auf die Sure an-Nisa zurückgeführt wird (Q 4,24), hat sich nur in kleineren Teilen der islamischen Welt, insbesondere in der Schia, etablieren können. Auch die Scheidungsregeln beinhalten Vorrechte für Männer (etwa Q 2,226–233; 58,2 f.), aber die Einleitung einer Scheidung ist auch einer Frau erlaubt (Q 2,229). Einige Koranverse ermöglichen Männern die Polygynie (↗ 3.3.3b). Der Vers Q 4,3 expliziert die diesbezüglichen Regeln an einem speziellen Fall, dem Umgang mit Frauen im Rahmen anvertrauter Waisenkinder. Dabei wird die gerechte Behandlung aller Gattinnen gefordert und die Zahl von vier Frauen genannt, ohne dass eine Obergrenze festgelegt würde;²⁹⁰ auch andere Koranverse sprechen ohne quantitative Limitierung von dem Recht auf Polygynie (Q 4,24; 33,49; 66,1). Mohammed selbst war in Medina mit einer nicht genau bezifferbaren Zahl von Frauen verheiratet (und von einigen vor dem sexuellen Vollzug wieder geschieden), die islamische Historiographie geht mehrheitlich von 14 Frauen aus.²⁹¹

²⁸⁹ Rohe: Das islamische Recht (⁴2022), 101.

²⁹⁰ Watt: Mohammed in Medina, 274.

²⁹¹ Freyer Stowasser: Women in the Qur'an, 86 f.

Eine eschatologische Metaphorisierung der Ungleichheit zwischen Frauen und Männern findet sich schließlich in der Verheißung von Jungfrauen²⁹² für Männer im Paradies (Q 37,48 f.; 38,52).

Mohammed besaß dabei oft Vorrechte gegenüber anderen Männern. Er erhielt Frauen als Beuteanteil, manchmal eine besonders große Anzahl (Q 33,50), konnte den Zugang zu der Frau eines anderen Mannes durchsetzen,²⁹³ und seinen Anhängern war es verboten, seine Frauen nach seinem Ableben zu heiraten.²⁹⁴ Zugleich besaßen Mohammeds Witwen das Privileg, nach seinem Tod das gemeinschaftliche Gebet anzuleiten und konnten eine doppelte Belohnung in religiösen Angelegenheiten (aber bei Fehlverhalten auch eine doppelte Strafe) erwarten.²⁹⁵ Kontrovers wird diskutiert, ob derartige Regelungen eine Verbesserung der Situation von Frauen oder das Gegenteil bedeuteten, ob etwa die Polygynie durch den Islam spätestens in Medina eingeführt wurde (seine Ehe mit Khadija hatte Mohammed noch monogam geführt), ob uxoriokale Traditionen auf der Arabischen Halbinsel eliminiert wurden oder ob man den Status von Frauen als Zeuginnen verschlechterte; schlussendlich etablierte sich im Islam eine patrilokale Tradition.²⁹⁶ Für die Rezeptionsgeschichte spielte eine entscheidende Rolle, dass Mohammeds Haushalt und sein Verhalten gegenüber Frauen respektive seine in den Hadithen überlieferten Regelungen als Vorbild für die islamische Tradition wirkten.²⁹⁷

Allerdings waren die koranischen Aussagen für die Gestaltung der Beziehungen zwischen Männern und Frauen zumeist nicht ausreichend oder zu wenig detailgenau. Aber die Einbeziehung von Hadithen hat oft zur Verschlechterung der Situation von Frauen beigetragen, etwa weil sie frauenfreundliche Stellen des Koran nicht reproduzierten.²⁹⁸ So habe Mohammed gemäß dieser nachkoranischen Traditionen im Paradies vor allen Dingen Arme gesehen, in der Hölle hingegen vor allem Frauen; oder man könne dort die Aussage finden, dass ein Volk, das seine Dinge in die Hände von Frauen lege, nie prosperieren werde; auch das Verbot für Frauen, alleine zu reisen, komme aus den Hadithen, ebenso das Ver-

292 So die dominante Deutung. Luxenberg: Die syro-aramäische Lesart des Koran, 266. 271–274, liest statt Jungfrauen „Weintrauben“; kritisch dazu Wild, Stefan: Lost in Philology? The Virgins of Paradise and the Luxenberg Hypothesis, in: The Qur’ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur’ānic Milieu, hg. v. Angelika Neuwirth u. a., Leiden/Boston: Brill 2010, 625–649, S. 635 f.

293 Vgl. den Umgang mit der Frau seines Adoptivsohns; Watt: Mohammed in Medina, 329 f.

294 Watt: Mohammed in Medina, 287.

295 Stowasser: Women in the Qur’an, 97 f.; Knysh, Alexander: Islam in Historical Perspective, London: Routledge 2017, 327.

296 Watt: Mohammed in Medina, 284.

297 Freyer Stowasser: Women in the Qur’an, 115–117.

298 Knysh: Islam in Historical Perspective, 329.

schleierungsgebot, das vermutlich aus der Uminterpretation eines trennenden Vorhangs in einen Gesichtsschleier entstand.²⁹⁹

c. Mohammed als Organisator tribaler Beziehungen und der Vertrag von Medina

Die gesellschaftlichen und politischen Strukturen auf der Arabischen Halbinsel waren zu Mohammeds Lebzeiten von tribalen (über gentile hinausreichende³⁰⁰) Strukturen geprägt, vielfach von nomadisch lebenden Beduinen,³⁰¹ die bis ins 19. Jahrhundert und teilweise bis heute das wichtigste Vergemeinschaftungsmodell blieben.³⁰² Dies galt auch für Mekka und Medina, die zwar sedentäre Gesellschaften bildeten, deren lokale Strukturen aber auch tribal geprägt waren.³⁰³ Zentrale soziale Funktionen wie die Versorgung mit lebensnotwendigen Sozialleistungen oder Garantie der Sicherheit lag in der Hand dieser verwandtschaftlich organisierten Gruppen.³⁰⁴ Die Rekonstruktion ihrer Sozialstruktur ist schwierig, schon deshalb, weil für die Vielzahl und Differenziertheit der Organisationsbegriffe im damaligen arabischen Raum in den heutigen europäischen Sprachen keine Äquivalente zur Verfügung stehen.³⁰⁵ Wenn man von Stämmen (engl. tribes) spricht, muss man im Hinterkopf haben, dass es Untergruppen (etwa Clans) und assoziierte Gruppen gab, mit Konföderierten und Alliierten (halif), mit Nachbarestämmen in Schutzverhältnissen (jar), permanent oder zeitweilig; dazu kamen Verbindungen, die auf territorialen Ansprüchen beruhten.³⁰⁶ Die Basis dieser Stämme bildete die Blutsverwandtschaft, aber immer in Verbindung mit nichtbiologischen Elementen.³⁰⁷ Man konnte auch durch Heirat oder Adoption Mitglied eines Stammes werden.³⁰⁸ Diese Stämme waren zugleich durch wichtige kultu-

299 Freyer Stowasser: Women in the Qur'an, 90–94.

300 Unter gentilen Verbänden verstehe ich im Vergleich zu tribalen kleinere, insbesondere auf direkten Verwandtschaftsbeziehungen beruhende Verbände.

301 Gazetteer of Arabian Tribes, hg. v. Richard Trench.

302 Dazu Mackintosh-Smith: Arabs, ein gut informiertes, wenn auch nicht im klassischen Sinne wissenschaftliches Buch, das immerhin bei Yale University Press erschienen ist. Auf dem Hintergrund einer Grundspannung zwischen sesshaften und nomadischen Gruppen beansprucht er „asabiyya“ („binnedness“/„group solidarity“, S. XIX) mit Referenz auf Überlegungen Ibn Chalduns zu tribalen Strukturen als ein Grundelement der arabischen Geschichte zu deuten.

303 Watt: Mohammed in Mecca, 17–20; Watt: Mohammed in Medina, 57–67. 78–150.

304 Watt: Mohammed in Medina, 267 („kinship-groups“).

305 Ebd., 78–82, darüber hinaus 78–150.

306 Watt: Islam and the Integration of Society, 145; Ella Landau-Tasseron: Tribes and Clans, 365.

307 Schneider: A Critique of the Study of Kinship.

308 Watt: Islam and the Integration of Society, 145 f.

relle Klammern verbunden, insbesondere durch teilweise gemeinsame Sitten und Gebräuche, vor allen Dingen aber durch die gemeinsame Sprache.³⁰⁹

Mohammed muss ausgesprochen gute Kenntnisse der Politik dieser Gruppen besessen haben, wie sich aus seinem (geschickten) Handeln erschließen lässt.³¹⁰ Viele Praktiken hat er verändert oder sich von ihnen distanziert,³¹¹ aber letztlich war die tribale Struktur alternativlos, weil im arabischen Raum damals kein anderes Modell zur Verfügung stand.³¹² „The political thinking of the Arabs at Mohammad's time had as its centre the conception of the tribe“ (W. M. Watt).³¹³

Die für die Geschichte des Islam entscheidende Konstituierung der Gemeinschaft seiner Anhängerinnen, der „umma“, vollzog sich vor dem Hintergrund und im Rahmen dieser tribal organisierten Gesellschaft. Entscheidende Veränderungen nahm Mohammed insbesondere mit der Übersiedlung von Mekka nach Medina vor, wo er in Abgrenzung von seinem Herkunftstamm, den Quraisch, eine neue Gemeinschaft begründete. In ihr spielte zunehmend eine transtribale Dimension, die gemeinsamen religiösen Überzeugungen, eine wichtige, auf Dauer entscheidende Rolle und wurde schließlich zum Fundament einer universalistischen Interpretation des Islam.³¹⁴ In diesem Prozess blieben Elemente aus der mekkanischen und medinensischen Zeit im Koran erhalten, nicht deckungsgleiche oder widersprüchliche Positionen wurden integriert. Entscheidend ist, dass damit im Koran tribale Vorstellungen nicht einfach aufgelöst, sondern erhalten und transformiert, aber auch eliminiert wurden. Diese Genese der *umma* als ursprünglich tribaler Struktur kann man an zwei Bereichen, die historisch eng miteinander verknüpft sind, sich aber analytisch trennen lassen, verdeutlichen, dem Vertrag von Medina und der Bildung der islamischen Gemeinschaft (s. u. 2.3.4d).

Dieser (schriftliche) Vertrag (kitab) von Medina, hinter dem ursprünglich möglicherweise mehrere Verträge standen, besaß eine ausgesprochen wichtige Vorbildfunktion für interne Organisationsprozesse. Er wird oft als „Verfassung“/ „constitution“ bezeichnet,³¹⁵ aber damit kommt man zu nahe an vor allem neu-

309 Watt: Mohammed in Mecca, 18.

310 Watt: Mohammed in Medina, 79.

311 Dies ist angesichts unserer begrenzten Kenntnisse der vormuslimischen Strukturen (s. o.) ein komplexes Kapitel. Für die Analyse der Veränderungen tribaler Strukturen in islamischer Zeit wäre etwa wichtig zu wissen, ob Mohammed die Polygynie fortgeführt oder eingeführt oder reduziert oder erweitert hat (s. o., 2.3.4b); ein anderes Thema ist die Transformation der Ahnenverehrung (Q 2,200), s. Caskel: Ġamharat an-nasab, 24.

312 Watt: Islam and the Integration of Society, 145; Watt: Islamic Political Thought, 12.

313 Watt: Muhammed at Medina, 238.

314 Denny: Community and Society in the Qur'an, 377–379.

315 Lecker: The „Constitution of Medina“, spricht sowohl von einer „constitution“ als auch von einem „compact“ (S. 32 und § 1). Kleidosty: The Concert of Civilizations, 75 (vgl. auch 93), zieht

zeitliche westliche Konzepte. Diese Abmachungen sind nicht im Koran überliefert, sondern bei Ibn Ishaq, der mehr als 100 Jahre nach Mohammeds Tod schrieb, dessen Text aber nicht erhalten sind, sondern nur in Auszügen vermittelt über Ibn Hischam (gest. um 830/218 H) vorliegen.³¹⁶ Aufgrund des langen Zeitraums zwischen mutmaßlicher Entstehung und seiner Überlieferung hat dieser Text eine Vielzahl von Diskussionen über das genaue Jahr seiner Entstehung, Eingriffe im Rahmen seiner Redaktion, mögliche Bezüge auf ihn im Koran und überhaupt über die Frage ausgelöst, ob dieser Vertrag (so) von Mohammed stamme.³¹⁷ Es besteht allerdings in der Forschung ein weitgehender Konsens, dass er in die medinensische Zeit (und mutmaßlich zumindest teilweise in die frühe) datiert. Einmal mehr sind Antworten auf diese historisch-kritischen Probleme von sekundärer Bedeutung, weil Rolle des Vertrags als Richtschnur politischen Handelns von solchen Anfragen meist nicht oder nur geringfügig relativiert wurde.

Der Vertrag war in seiner Basis ein Sicherheitspakt, der traditionellen arabischen Usancen folgte und eine Konföderation begründete.³¹⁸ Er zielte auf die Einhegung oder Vermeidung von militärischen Auseinandersetzungen, etwa in der Beschränkung des Blutgeldes und des Lösegeldes für Gefangene (Art. 3³¹⁹). Die Vereinbarung ging allerdings über traditionelle Beträge entscheidend hinaus, als ein religiöser Konsens vorausgesetzt war, denn es handele sich um eine Übereinkunft der Gläubigen, die das Dokument unterzeichnet hatten, welches von Mohammed, dem Propheten, stamme (Art. 1). Sie sollen, so wird noch in diesem ersten Artikel festgehalten, nicht nur zusammen leben, sondern auch zusammen kämpfen, insofern verbinden sich in diesem zentralen Eingangsstatement religiöse und kriegerische Dimensionen. Auf dieser Grundlage formierten sie, so Art. 2, eine eigene Gemeinschaft (*umma wahida*), abgesondert/unter Ausschluss von anderen, ein Begriff, der in seinem neunmaligen Vorkommen in hohen Stellenwert dieser Vorstellung indiziert.³²⁰ Unmittelbar darauf folgt in Art. 3 die Bestätigung, dass gleichzeitig die tribale Struktur gewahrt bleibe.

Ein intrikates Problem beinhaltet die Frage, wer die Bündnispartner gewesen sein könnten. Klar ist, dass die entscheidenden Vertragsparteien Stämme

Parallelen zur Magna Carta. Eine scharfe Unterscheidung hingegen bei Badry: Die zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken, 102.

316 Ibn Ishaq: *The Life of Muhammad*, 341–346 (Guillaume, 231–235). Im folgenden zitiert nach Lecker: „Constitution of Medina“. Vgl. Auch Arjomand: *The Constitution of Medina*; Serjeant: *The Sunna Jāmi‘ah*.

317 Watt: *Muhammed at Medina*, 256.

318 Watt: *Der Islam*, Bd. 1, 97; Arjomand: *The Constitution of Medina*, 556. 558.

319 Artikelzählung nach Lecker: „Constitution of Medina“.

320 Rubin: *The „Constitution of Medina“*, 13.

waren, keine Individuen, tribale Strukturen dominieren von Beginn an den Vertrag. Allerdings nimmt der Art. 4 eine wichtige Erweiterung vor, insofern man ihn als Regelung lesen kann, individuelle Mitglieder aufzunehmen. Hier spielte wohl das Wohnheitsrecht eine Rolle, welches es erlaubte, eine Person „als Nachbarn“ einzugliedern.³²¹ Aber vermutlich lag eine prinzipielle individuelle Mitgliedschaft zumindest lange Zeit außerhalb des üblichen Vorstellungsrahmens, weshalb man möglicherweise als einzelne Person bei einem Eintritt zumindest in der Frühzeit in ein Klientelverhältnis zu einer anderen Gruppe eintrat.³²² Das, was in christlicher Tradition „Konversion“ genannt wird, wäre dann, so Michael Cook, eine Klientelbeziehung.³²³ Klar ist auch, dass der Vertrag die Quraisch als Exilanten aus Mekka (muslimun) von den medinensischen Stämmen einschließlich ihrer Verbündeten (muminun) unterschied. Offenbar regelten die Neuankömmlinge die Außenbeziehungen zu benachbarten Gruppen zumindest eine Zeitlang in den stammesrechtlichen Mustern von personalen Loyalitätsverhältnissen.³²⁴

Zwei Dimensionen bleiben in dem Vertrag bemerkenswert, wenn auch schwer zu deuten: zum einen die Rolle der jüdischen Stämme, von denen sich Mohammed nach heftigen Konflikten schließlich trennte. Nach Art. 28 waren die Mitglieder des jüdischen Stammes der Awf in diese Gemeinschaft (umma) integriert, durften allerdings ihre eigene „din“ (gesetzliche Regelungen, im heutigen Arabisch oft als Synonym für Religion verwandt) behalten, wie auch die „Muslime“. Diese Integration der jüdischen Stämme ist ein Argument, diesen Vertrag in die ersten Jahre in Medina zu datieren, weil Mohammed hier vermutlich noch voraussetzte, dass unterschiedliche monotheistische Wege nebeneinander bestehenbleiben würden oder er sie hinzunehmen bereit war. Zum anderen geht es um die nicht an einen einzigen Gott Glaubenden. Man kann einige Artikel des Vertragstextes so interpretieren, dass „Polytheisten“, zumindest wenn sie konföderiert, also über Klientelbeziehungen eingeschlossen waren, in den Geltungsbereich aufgenommen werden konnten.³²⁵ Selbst wenn dies nicht zutreffen sollte, macht der Vertrag deutlich, dass im Rahmen dieser neuen Sicherheitsarchitektur noch keine feste Abgrenzung einer Religion statt-

321 Arjomand: *Constitution of Medina*, 182 (zu Art. 7).

322 Watt: *Islam and the Integration of Society*, 58–60. 148. 150. 247, und Watt: *Mohammed in Mecca*, 17 f. Ders: *Mohammed in Medina*, 239, verweist auf entsprechende semantische Felder: *confederate/halif, protected neighbour/jar, client/mawka*.

323 Cook: *Ancient Religions, Modern Politics*, 10; ähnlich Lecker: „*Constitution of Medina*“, 65, und Watt: *Islam and the Integration of Society*, 150 f. Als Terminus für diesen Eintritt wurde der Begriff „*hedschra*“ benutzt, der auch für die Flucht/Übersiedlung Mohammeds nach Medina zur Verfügung stand; Nagel: *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, 75.

324 Watt: *Islamic Political Thought*, 12.

325 Arjomand: *Constitution of Medina*, 565 f.; kritisch dagegen Watt: *Islam and the Integration of Society*, 58.

gefunden hatte. Die neue Gemeinschaft Mohammeds, jüdische Stämme und Anhänger der tradierten Götter- und Göttinnenverehrung existierten noch miteinander, das Machtverhältnis zwischen den klassischen Clans und der neuen Struktur der *umma* war noch in Bewegung. Es dürfte plausibel sein, bei den Vertragsparteien „hybride“ Identitäten anzunehmen, die aus mindestens vier Schichten bestanden haben könnten, als 1. „eine Gemeinschaft“, gekennzeichnet durch Mohammeds Konzeption Gottes und sein Selbstverständnis als Prophet dieses Gottes, 2. eine „ethno-religiösen Identität“ jüdischer oder paganer Gläubiger, 3. der Stammesidentität und 4. der territorialen Identität als Bewohner Yathribs/Medinas; dazu kamen weitere, etwa die genderbezogenen Identitäten.³²⁶

Letztlich erlaubte das Allianzsystem Mohammed wohl, die tribale Grundstruktur zu nutzen und sie gleichzeitig partiell zu destabilisieren, indem er die medinensische Gesellschaft in jene, die sich mit ihm verbündeten, und diejenigen, die ihn zurückwiesen, gespalten habe.³²⁷ So gab es einerseits eine rechtliche Priorität des neuen Vertrags,³²⁸ andererseits behielten die Clanchefs noch viel Macht und begrenzten so diejenige Mohammeds, der deshalb zu Kompromissen gezwungen war. Die in Verträgen nach Mohammeds Tod vorgenommene Verbindung von materiellen Rechten und dem Übertritt in den Islam³²⁹ fehlte im medinensischen Vertragssystem noch. Eine neue politische Ordnung lag damit nur, aber immerhin in Ansätzen vor, grundsätzliche Pfaddispositionen waren getroffen. Grundlegend war eine ethnisch bestimmte Gemeinschaft, Stämme respektive Clans, deren traditionelle Struktur allerdings durch zwei Elemente aufgebrochen wurde: die religiöse Klammer und die (wenn wohl auch zuerst über Klientelbindungen mögliche) Integration von Individuen. Gruppenbezogene und individuelle, partikulare und universale Interpretationen des später entstehenden Islam wurden damit disponiert.

d. Die *umma*

Die *umma* entwickelte sich schon zu Mohammeds Lebenszeit, insbesondere aber in den ersten Jahrzehnten und Jahrhunderten, zur institutionellen Grundlage des Islam. Die Zwiebschalen ihrer Genese sind schwer aufzudecken, weil wesentliche Strukturen ex post dem Wirken Mohammeds zugeschrieben wurden. Diese Schichten ließen sich präziser differenzieren, als es im folgenden geschieht, aber einmal mehr ist die Rezeptionsgeschichte mit ihren konstruierten „Ursprüngen“ wichtiger als die Realgeschichte zu Mohammeds Lebenszeit. Der alles entscheidende Punkt bleibt die genannte Pfadöffnung zur Egalität aller Mitglieder, zur Op-

³²⁶ Lindstedt: „One Community to the Exclusion of Other People“, 358 f.

³²⁷ Lecker: Constitution of Medina, 116.

³²⁸ Akasoy: Muhammad's Movement and Leadership, 98.

³²⁹ Nagel: Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, 72–75.

tion, tribale Strukturen zu relativieren oder zur zerstören, indem die gemeinsame religiöse Überzeugung als Muslim oder Muslima zum entscheidenden Identitätsmarker wurde. Mitglied der *umma* konnte man durch einen dezisionistischen Akt werden, im Laufe der Jahre entstand dafür der Ritus des Sprechens der Schahada, eines Glaubensbekenntnisses unter Zeugen.

Das Konzept der *umma* ist von der grundlegenden Zweigleisigkeit tribaler und individueller, geburtsabhängiger und dezisionistischer Zugehörigkeit geprägt. Diese Dopplung formuliert die medinensische Sure al-Hudschurat wie folgt: „Wir haben euch zu Verbänden und Stämmen gemacht, damit ihr euch (auf Grund der genealogischen Verhältnisse) untereinander kennt. ... Als der Vornehmste gilt bei Gott derjenige von euch, der am frömmsten ist.“ (Q 49,13) Die eine Seite der verwandtschaftsbezogenen Prägung teilt die *umma* mit den präislamischen arabischen Traditionen und dem Judentum (der Begriff *umma* dürfte hebräische Wurzeln besitzen³³⁰), wohingegen die zweite Seite der Sozialstruktur mit dem Entscheidungsmoment dem Vorbild christlicher Gemeinden verdankt sein dürfte. Es werden zwar auch egalitäre Traditionen auf der Arabischen Halbinsel diskutiert, etwa die Vorstellung, wonach alle Vollmitglieder eines Stammes als Gleiche galten³³¹ oder die Individualisierung durch das Handelsleben,³³² aber die christlichen Traditionen kannte Mohammed ja gut, und hier war ein solches Zugehörigkeitsmodell als Konzeption lange und fest etabliert. Diese Traditionslinie bleibt auch dann relevant, wenn die christliche Praxis, auf die Mohammed stieß, in der Regel wohl gentilen oder tribalen Zugehörigkeitsmustern folgte, weil der Anspruch auf eine Entscheidung bestehenblieb. Wie massiv allerdings die Beharrungskraft der tribalen Sozialordnung das Konzept der *umma* prägte, zeigt sich darin, dass sich im nachkoranischen Islam eine verwandtschaftsbezogene Zugehörigkeit als zweite konstitutive Säule neben der Entscheidung etablierte, die *fitra* (↗ 2.4.3e), und so in der islamischen Grammatik das zweispurige Modell mit einer geburtsabhängigen und einer entscheidungsbegründeten Zugehörigkeit tradierungsfest machte.

Auch Mohammeds Lebensführung in Yathib dokumentiert die partielle Persistenz tribaler Strukturen. Den Immigranten aus Mekka, die Mitglieder der Quraisch waren, fühlte er sich bis zu seinem Lebensende zugehörig. So baute er sein Haus auf dem Gebiet der an-Najjar, einer Gruppe, mit der er verwandtschaftliche Beziehungen durch seine Großmutter hatte; auch heiratete er nie eine Frau aus

330 Denny: The Meaning of ‚Ummah‘ in the Qur‘ān, 36 f.

331 Watt: Islam and the Integration of Society, 153.

332 Watt: Mohammed in Mekka 19. 152; Watt: Mohammed in Medina 301; Watt: Islamic Political Thought, 12.

den medinensischen Stämmen,³³³ wofür auch das Motiv politischer Neutralität eine Rolle gespielt haben dürfte.

In die Geschichte der *umma* als politischer Verband war die Genese als religiöse Gemeinschaft wie mit Kett- und Schussfäden vernetzt. Mohammeds Distanzierung von den seinem Herkunftsstamm, den Quraisch, war nicht nur eine Folge der Bedrohung ihrer ökonomischen Privilegien (etwa durch Pilgerfahrten zur Kaaba), sondern hatte wohl entscheidend mit einem religiösen Faktor zu tun, hatte man doch Mohammeds prophetischen Anspruch, der von Gott zu den Quraisch gesandte Bote zu sein, zurückgewiesen³³⁴ und sein Programm eines erneuerten Monotheismus nicht akzeptiert. In Medina hingegen setzte er mit der *umma* um, was in Mekka nicht möglich gewesen war.

Die *umma* war deshalb ein politischer und zugleich religiöser Körper. Zu ihren politischen Funktionen gehörte, die neue Gesellschaft in Medina religiös und sozial zu organisieren, dabei auf Kohäsionsinstrumente zurückgreifend, die die Tradition bot, etwa den Treueeid, der im Koran eher beiläufig wie eine Selbstverständlichkeit erwähnt wird (Q 48,18), oder, so im Vertrag von Medina, die Regelung der Zahlung von Blutgeld und von Lösegeld für Gefangene,³³⁵ eine Regelung, die auf lange Dauer massiv an Bedeutung verlor oder irrelevant wurde. Die traditionelle politische Selbständigkeit der Stämme³³⁶ blieb zwar im Prinzip erhalten, erodierte aber mit der Expansion über die Arabische Halbinsel hinaus und unter dem Druck der transtribalen religiösen Überzeugungen. Diese lösten zugleich weitere soziale Strukturen auf: Die Zugehörigkeit sollte unabhängig vom Geschlecht sein. Damit enthielt die *umma* das Potenzial, patriarchale Machtressourcen aufzubrechen. Schließlich war die *umma* auch ein militärisch handlungsfähiger Verband, der etwa in der Lage war, Mekka im Jahr 630 zu erobern und gleichzeitig ein religiöses Ziel zu realisieren: den neuen Eingottglauben durchzusetzen.

Die Konstituierung der *umma* war mithin ein komplexer religiös-politischer Vorgang, gekennzeichnet unter anderem durch die Hybridisierung, Überlagerung, Koexistenz, Eliminierung, Transformation oder Verbindung von Traditionen. Der Systemwechsel hin zu dem neuen Zugehörigkeitsmodell war kein simpler Bruch mit den tribalen Strukturen, keine einfache Etablierung eines individuellen Zugehörigkeitsmodells, auch keine bloße Akzentuierung einer altarabischen Tradition, sondern lässt sich eher mit als Neuausrichtung dieser Traditionen mit einer neuen

³³³ Watt: *Islam and the Integration of Society*, 60.

³³⁴ Ebd., 148.

³³⁵ Watt: *Mohammed in Medina*, 250.

³³⁶ Ebd., 263.

regulativen Idee beschreiben. Zumindest für die Frühzeit dürften Watt und Crone mit der Kennzeichnung der *umma* als „super-tribe“ eine wichtige Dimension sehen.³³⁷

Mit der *umma* entstand aber nicht nur ein neues Sozialmodell, sondern langfristig auch eine neue Religion. Zu Beginn, in der mekkanischen Zeit, bildete Mohammeds Anhängerschaft keine scharf von Juden, Christen (und seinem eigenen Clan) abgegrenzte Gruppierung, vielmehr wollte er eine Gemeinschaft von Eingottgläubigen um sich scharen.³³⁸ Im Hintergrund stand seine Überzeugung, dass diese Gruppen Träger einer Offenbarung waren,³³⁹ sie galten als Menschen/Gruppen der *dhimma*, wörtlich: des Vertrages/Bundes (etwa in Q 9,8.10). Nachdem sich die Kritik an Idolatrie, die im Koran nicht näher umschrieben ist,³⁴⁰ wohl zu Beginn mehr gegen Juden und Christen als gegen Pagane gerichtet hatte,³⁴¹ konnten jegliche Nichtmuslime aber schon in den späteren Teilen des Koran generell als „Ungläubige“ oder „Beigeseller“ (Polytheisten) betrachtet werden.³⁴² Man könnte verkürzt sagen, dass Mohammed sich in der mekkanischen Phase mehr als Reformator denn als Religionsgründer (wenn man diesen Terminus als adäquat betrachten will) verstand. Dies änderte sich im Laufe der Jahre und insbesondere in Medina. Ein Schritt in diesem Prozess der Ausbildung einer Gemeinschaft mit zunehmend scharfen Außengrenzen war der Vertrag von Medina, ohne dass diese Entwicklung bis zu Mohammeds Tod zum Islam als Religion im heutigen Sinn führte.

Der Prozess der Identitätskonstitution der *umma* setzte sich, wie eingangs angedeutet, weit über Mohammeds Tod hinaus fort, aber entscheidende Pfaddispositionen waren gegeben: Zum einen liegt im Speichergedächtnis der islamischen Tradition eine Geschichte tribaler Vergemeinschaftung, die mit den religiösen Dimensionen der *umma* relativiert und partiell zerstört wurde. Zum anderen blieb Mohammed ein sowohl religiöser als auch politischer Führer, dessen doppelte Autorität ebenfalls in dieses Speichergedächtnis gehört.

337 Zit. von Watt: Mohammed in Medina, 77; vergleichbar Crone: Medieval Islamic Political Thought, 13: „a supertribe of believers“.

338 Donner: Muhammad and the Believers; Shoemaker: The Death of a Prophet, 197–265; Denny: Meaning of Ummah, 68–70; s. auch schon Watt: Mohammed at Medina, 225.

339 Im Überblick Sharon: People of the Book, 40–42.

340 Dazu und zur erlaubten Beigesellung von Engeln und Propheten s. Akasoy: Muhammad's Movement and Leadership, 101.

341 Hawting: The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam, 67–87.

342 Sharon: People of the Book, 38.

2.4 Referenzgeschichte(n)

2.4.1 Historiographische Problemanzeigen: Anfänge, Austauschprozesse, Imperien

Anfänge. In der dritten Dimension einer historischen Grammatik geht es um die Anfangsjahre von Christentum und Islam. Es geht also nicht um zeitlich parallele, sondern um strukturell parallele Entwicklungen, die sechs Jahrhunderte auseinanderliegen. Die Geschichte der ersten Anhänger:innen und die Bestimmung des Verhältnisses zu Gesellschaft, Staat und Macht in diesem Stadium haben für die nachfolgenden Jahrhunderte einen autoritativen Stellenwert erhalten. In der Innenperspektive beider Religionen besitzen diese frühen Zeiten orientierenden, oft idealen Charakter, werden als Zeiten normativer Ereignissen und Festlegungen betrachtet, im Deutschen fällt dann oft der auratische Begriff „Ursprung“ (↗ 1.2 [9] / 2.1.2). Orientierungsdebatten, „Reformationen“, haben immer wieder auf die Ereignisse dieser Zeiten zurückgegriffen, um (vermeintliche) Abweichungen von der wahren Intention zu korrigieren. Allerdings gilt für das Verständnis von Politik, dass, so Leon Carl Brown, „the Muslim ‚patristic age‘ is infinitely more important to Islam and to Muslims as a source of political ideas than the Christian equivalent is to Christianity and Christians“.³⁴³ Die Deutung einer solchen Beobachtung taucht allerdings in gegenläufigen normativen Brechungen auf: Wenn man für den Islam eine enge Beziehung von Religion und Herrschaft postuliert, kann man sie positiv als Ausgangspunkt einer säkularisierungsresistenten Tradition deuten oder negativ als Grund für eine beschränkte Eigenständigkeit säkularer Politik. Und man kann auch guten Gewissens die These vertreten, dass diese Phase für die religionspolitische Geschichte des Christentums ähnlich wichtig war – wengleich als Referenz für ein distanzierteres Verhältnis zur Politik.

Die Grenzziehungen dieses Zeitraums sind von religiösen Selbstdeutungen mitgeprägt. Religionsinterne Kategorien – Epoche der „Kirchenväter“ (im Christentum), Zeit der ersten vier „rechtgeleiteten Kalifen“ (im Islam) – projizieren die Erkenntnisinteressen späterer Zeiten in diese „Ursprünge“, was nicht bedeutet, dass die damit vorgenommenen Abgrenzungen nicht auch in einer Außenperspektive heuristisch verwendbar wären. Normative Engführungen gibt es natürlich auch bei wissenschaftlichen Kategorien für eine Periodisierung, aber sie lassen sich hinsichtlich ihrer normativen Implikate leichter kritisieren. Hinsichtlich der hier interessierenden Frage nach dem Verhältnis zu Gesellschaft, Staat und Macht bietet sich beim Christentum ein Schnitt mit der konstantinischen

343 Brown: Religion and State, 48; pointiert zu diesem Komplex ebd., 43–51.

Wende an, in deren Folge das Christentum zur Staatsreligion und zeitweilig dominierenden Religion in weiten Gebieten des Mittelmeerraums wurde. Aber schon hier hätte man zu diskutieren, ob Konstantins Sieg an der Milvischen Brücke im Jahr 312 oder doch erst die Durchsetzung als Staatsreligion unter Theodosius in den 390er Jahren geeignete Periodisierungseinschnitte bilden – und ob man bei der zweiten Option nicht die Repaganisierungspolitik unter Kaiser Julian (reg. 360–363) unterschätzen würde. Ich habe mich im Kontinuum dieser fluiden Entwicklungen für einen Schnitt im frühen 4. Jahrhundert entschieden, weil sich die staatliche Anerkennung des Christentums unter Konstantin im Nachhinein als nachhaltige Abkehr von einem distanzierten Verhältnis zur Politik herausgestellt hat.

Sucht man nach einer vergleichbaren Schnittstelle im Islam, findet sich keine ähnlich markante Veränderung. Ein affirmatives Verhältnis zur Gestaltung politischer Verhältnisse gab es seit Mohammeds Lebenszeit. Eine Periode verdichteter Veränderungen, wie der Übergang von der Umayyaden- zur Abbasidenherrschaft im Jahr 750 (131/132 H), war eine Veränderung politischer Machtverhältnisse, aber nicht grundsätzlich des Verhältnisses von Religion und Politik. Dieser Zeitpunkt würde auch die danach weiter vorhandene und nur schrittweise rückgehende Bedeutung tribaler Organisationsmuster sowie die zunehmende Ausbildung staatlicher Strukturen unter den Abbasiden nicht einbeziehen. Deshalb setze ich für die islamische Geschichte einen Zeitraum ein, der über den Beginn der Abbasidenzeit hinausreicht.

In diesen jeweils grob ersten 300 Jahren sammelten Christentum und Islam grundlegend verschiedene Erfahrungen im Umgang mit Politik, dies ist der für die folgenden Überlegungen zentrale Aspekt der historischen Beobachtungen. Zugleich kann man leicht ähnliche Herausforderungen identifizieren: Beide standen vor der Aufgabe, gegenüber anderen religiösen Traditionen ihre Grenzen und ihre Identität zu bestimmen; beide konstituierten Referenztexte, von denen die Rede war (↗ 2.2); beide mussten transgentile respektive trantribale Ideale gegenüber extrem starken Verwandtschaftsstrukturen behaupten.

Ursprungszeiten sind angesichts der unauflösbaren Interferenz von Binnen- und Außenperspektiven ein massives historiographisches Problem. Zum einen verleiten sie dazu, einen „Ursprung“ zu erforschen, den es so nie gegeben hat. Zum anderen dürfte eine Ursprungsannahme immer wieder dazu führen, dass die post-originiären Entwicklungen (oft „die“ Tradition genannt) in ihrer Veränderungsdynamik relativiert oder gar unterschlagen werden. Ein calvinistisches Christentum oder ein kharidjitischer Islam sind keine Reproduktionen ursprünglicher Praktiken und Theorien, sondern Traditionen eigener Qualität. Sie sind jeweils mit den ersten Jahrhunderten beider Religionen verbunden, aber weniger durch eine Wiederher-

stellung (re-formatio) der Ursprünge als durch eine kreative Verwendung von Vorlagen, deren Konsequenzen man besser mit dem Konzept einer Pfaddisposition beschreibt.

Zwei formale Dimensionen sind zu bedenken: Wir besitzen für die Frühgeschichte von Christentum und Islam asymmetrische Wissensbestände. Die Quellenlage für die Umayyaden-Zeit ist dünn. Dazu kommt ein normatives Problem. Die abbasidische Historiographie, mit der reichhaltigere Quellen zur Verfügung stehen, zeichnete ein negatives Bild der Umayyaden. Sie galten insbesondere wegen ihrer Angriffe auf Mekka und Medina sowie aufgrund der Tötung von Hussein nach 750 als illegitime Usurpatoren der Macht. Sodann ist die Genese des Islam nur im Rahmen eines Entanglement mit der Geschichte des Christentums zu verstehen, wohingegen ein derartiger Austauschprozess für das Christentum aufgrund der Chronologie nicht gegeben ist; im Koran hingegen bildet, wie skizziert, die Auseinandersetzung mit Christen einen konstitutiven Teil der muslimischen Selbstverständigung in den frühen Jahren.

Der Vergleich von zwei Zeiträumen muss schließlich damit leben, dass diese von jeweils markant unterschiedlichen Kontexten gerahmt waren und mit ausgesprochen eigenständigen Inhalten gefüllt sind. Beide entstehende Traditionen hatten das Verhältnis von Religion und Herrschaft zu konstellieren, aber die Bedingungen, Praktiken und Interessen, mit denen das geschah, waren denkbar divergent (s.u. 2.4.2-3).

Austauschprozesse. Die ersten Jahrhunderte des Islam waren nicht einfachhin eine Geschichte der Siege arabischer Krieger, sondern schon zu Lebzeiten Mohammeds auch eine Ära weitergehender intensiver Kulturkontakte. In Bezug auf viele Fragen wüsste man gerne mehr und genauer, wie dieses Entanglement abgelaufen ist, wie sich etwa die bei der Entstehung des Koran beobachtbaren Interferenzen mit Judentum und Christentum nach Mohammeds Tod weiterentwickelt haben, aber Quellenlage und Forschung geben trotz der vorhandenen Aufzeichnungen, nicht zuletzt zum Islam durch Christen,³⁴⁴ nur ein unscharfes Bild. Wir wissen um die Interpretation christlicher Theologie im Koran (↗ 2.2.2) und um Versuche im Christentum, die neue Gruppe theologisch einzuordnen – oft mit der Lösung, etwa in den Aufzeichnungen des Johannes von Damaskus (gest. vor 754), im entstehenden Islam eine („häretische“) Variante des Christentums zu sehen. Begegnungen zwischen religionsverschiedenen Theologen, etwa die Debatten zwischen islamischen Gelehrten und dem Theodor Abu Qurra (gest. ca. 830 / 214 H), dem Bischof von Harran im nördlichen Mesopotamien,³⁴⁵ oder Religionsgespräche unter den

344 Hoyland: Seeing Islam as Others Saw It.

345 Heck: Contested Fields, Knowledge Mobility, and Discipline Crystallization, 189.

Augen von Herrschern, deren Realitätsgehalt und Konsequenzen wir in der Regel nicht verlässlich beurteilen können, haben diese wechselseitigen Transfers fortgeführt.³⁴⁶ Die Austauschprozesse unter „einfachen“ Menschen lassen sich nochmals schwerer ermitteln. Evident sind im islamischen Herrschaftsbereich die zunehmenden Übertritte in den Islam, wenngleich es in meisten Regionen Jahrhunderte bis zu einer islamischen Mehrheitsbevölkerung dauerte. Weit schlechter wurden die lange Zeit starken nachkoranischen Einflüsse des Christentums auf den Islam erforscht, von der Taufe muslimischer Kinder bis zur geteilten Nutzung von Kirchen.³⁴⁷

Die Theologiegeschichte hätte ein eigenes Kapitel zu bilden. Die islamische Theologie (kalam) besitzt auch Wurzeln in der christlichen, hat sich aber in der Systematisierung des enzyklopädischen Stoffes eigene Wege eröffnet.³⁴⁸ Neben den Einflüssen des Christentums auf den Islam müssten die Veränderungen der christlichen Theologie unter islamischer Herrschaft und angesichts islamischer Theologie stehen.³⁴⁹ Ein ebenfalls dichtes Austauschverhältnis ließe sich hinsichtlich des Rechts nachweisen, sodass man den Westen als „partly Islamic just as Islam is partly Western“ bezeichnen könnte,³⁵⁰ ohne dass dies grundlegende Differenzen in der Zuordnung von religiösem und weltlichen Recht eliminieren würde. Die Anzeige von Konsequenzen dieser unterschiedlichen Traditionen ist im folgenden auf das Verhältnis von Religion und Herrschaft beschränkt.

Imperien. Der machtpolitisch wichtigste Kontext der Genese von Christentum und Islam war die Geschichte dessen, was man seit dem 19. Jahrhundert als Imperialismus bezeichnet und der beide Religionen, jeweils als Opfer und Täter, geprägt hat. Imperien als konkurrierende Herrschaftsverbände dürfte es in Eurasien zwischen dem Mittelmeerbecken und dem Zweistromland seitdem 4. oder 3. Jahrtausend gegeben haben, als man Herrschaftsbereiche absteckte und um Gebiete konkurrierte. Die Kriegsforschung hat die Folgen der Knappheit von Raum und Ressourcen ebenso herausgearbeitet³⁵¹ wie die Verschärfung dieser Konflikte durch waffentechnische Erfindungen (Metallwaffen, Fernwaffen, strategische Innovationen wie die Phalanx, Mobilisierung durch den Einsatz von Tieren).³⁵² Dabei entstanden Imperien, deren Nachfolger, das sassanidische und das Römische/byzantinische Reich, das politikhis-

346 Griffith: The Monk and the Emir's Majlis.

347 Tannous: The Making of the Medieval Middle East, 375–383.

348 Cook: The Origins of Kalam.

349 Exemplarisch zur „arianischen“ Interpretation der Trinitätstheologie und dem Versuch, „polytheistische“ Missverständnisse zu vermeiden, Griffith: The Church in the Shadow of the Mosque, 95.

350 Weller: The Historical Relation of Islamic and Western Law, 26.

351 Eich: Die Söhne des Mars, 58–60.

352 Ebd., 104–170.

torische Dispositiv der Frühgeschichte von Islam und Christentum bildeten. Die Definition von Imperien ist ein aktuell intensiv diskutiertes Thema der Globalgeschichte. Man kann darunter, mit Walter Scheidel,³⁵³ einen Herrschaftsraum verstehen, in dem zentrale und periphere Eliten über die Dominanz eines Zentrums zusammengehalten wurden, die über wechselseitig nutzbringende Austauschprozesse (und weniger über pure Unterdrückung) funktionierten und ein hohes Maß an kultureller Pluralität zuließen. Aber zur DNA dieser Imperien gehörte entscheidend eine darwinistische, machiavellistische Machtpolitik:³⁵⁴ Man besetzte die Territorien, die man erobern konnte, schuf Verwaltungen und beutete die Unterworfenen aus. Die Sicherung von Ernährung und Reproduktion dürfte dabei eine wichtige Rolle gespielt haben, aber der Machterhalt generierte eine eigene Dynamik, wodurch sich auf Dauer nur stärksten Imperien halten konnten. Der Besitz von Agrarland, Städten, Verkehrswegen und Menschen – nicht zuletzt und immer wieder dokumentiert: von Frauen – war Teil der strategischen Stabilisierung, die sich in ökonomischer Ausbeutung, Versklavung oder Zwangsmigration niederschlug. Eine *grand strategy* stand zumindest bei den frühen Imperien nicht im Hintergrund.³⁵⁵

In den vorchristlichen Imperien dürfte die Repression von Religionen aus *religiösen* Gründen keine oder kaum eine Rolle gespielt haben, dieser Faktor kam erst mit der Machtergreifung des Christentums im 4. Jahrhundert hinzu. Natürlich gab es vorher Konflikte mit religiösen Gruppen, die aber, wie exemplarisch die Situation in Rom zeigt, immer dann entstanden, wenn man um die Stabilität der politischen Ordnung fürchtete, etwa beim Vorgehen gegen die Bacchanalien in den 180er Jahren vor Christus, in den Edikten der Kaiser gegen die Druiden oder bei der Verfolgung von Christen im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Allerdings war die Verknüpfung mit religiösen Elementen in der allerersten Phase imperialer Expansion eine Eigenheit des Islam,³⁵⁶ die gleichwohl keinen Religionskrieg bedeutete. Auf den in

353 Scheidel: *Studying the State*, 27 f.

354 Scheidel: *Sex and Empire*; für weitere Details s. die Beiträge dieses Bandes (*The Dynamics of Ancient Empires*, hg. v. Ian Morris / Walter Scheidel).

355 Münkler: *Imperien*, 21. Von Imperien und Imperialismus spreche ich gegen Münkler, ebd. 20, auch dann, wenn kein Wille zum Aufbau eines solchen Reiches nachweisbar ist oder eine zentrale Machtausübung fehlt. Aus dem letztgenannten Grund plädiert Hoyland: *In God's Path*, 210, dafür, von einem Commonwealth statt von einem Imperium zu sprechen. An der imperialistischen Eroberungsstrategie änderte dies nichts.

356 Badie: *Les deux États*, 41.

diesem Zusammenhang oft benutzten Begriff der „(In-)Toleranz“ verzichte ich, weil er spezifische Probleme der neuzeitlichen okzidentalen Geschichte in frühere Jahrhunderte projiziert.³⁵⁷

Natürlich war Imperialismus nicht nur Unterdrückung. Es gab auch kulturellen Austausch, Imperien haben immer auch, aller kriegerischen Genese und aller Ausgrenzungsprozesse zum Trotz, „Friedensräume“ geschaffen, in denen der Handel florierete und wechselseitige kulturelle Einflüsse möglich wurden, von denen Unterlegene wie Herrschende profitierten.³⁵⁸ Und ein Ende der imperialistischen Imprägnierung der Politik, an die man nach 1989 glauben konnte, ist nicht in Sicht. Die Konflikte um die Ukraine, Taiwan oder die Westsahara dokumentieren, dass diese Phase der Menschheitsgeschichte fortexistiert.

2.4.2 Christentum

a. Nachjesuanische Entwicklungen im ersten Jahrhundert

Machttechnisch waren die frühen Anhänger Jesu – später in einem für diese Frühphase problematischen Begriff Christen genannt³⁵⁹ – nach seinem Tod mit Nachfolgedebatten konfrontiert. In diesem Kontext muss man sich vor Augen halten, dass Jesus nicht nur ein spiritueller Lehrer, der eine Gruppe von Frauen und Männern um sich scharte, gewesen war, sondern auch Mitglied eines clanartigen Verbandes: Nach dem Lukasevangelium war er über Elisabeth mit Johannes dem Täufer verwandt, vermutlich über seine Mutter Maria (Lk 1,36); Maria spielt in den Evangelien wiederum als Referenzpunkt der sozialen Beziehungen von Jesus immer wieder eine Rolle, bis schließlich im Johannesevangelium berichtet wird,

357 Für normative Implikate vgl. für die lateinische Geschichte die bedeutende Arbeit von Forst: Toleranz im Konflikt; kritische Überlegungen zur Toleranzterminologie für das Osmanische Reich bei Nolte: Kurze Geschichte der Imperien, 139. 141. Unterschiede zwischen beiden imperialen Traditionen wären auf der Ebene von Details zu diskutieren, etwa hinsichtlich der unterschiedlichen sprachlichen und religiösen Homogenität und ihren Folgen (zum Islam Nolte, ebd., 445).

358 Nolte: Kurze Geschichte der Imperien, 451.

359 Aus Gründen sprachpragmatischer Usancen benutze ich den Begriff Christen. Er wird zwar schon im Neuen Testament im (stark) nichtjüdischen Milieu von Antiochia für die Anhänger Jesu verwandt (Apg 11,26), suggeriert aber eine nichtjüdische Religion schon zu diesem Zeitpunkt. Allerdings bestand die weit überwiegende Mehrzahl der Anhänger und Anhängerinnen und Verfasser der Neutestamentlichen Texte aus Juden und Jüdinnen. Angemessener wäre eine Terminologie wie „christusgläubige Juden“ oder ein „christusgläubiger Zweig“ des Judentums (Schumacher: Jüdischer König und Weltenherrscher, 208. 218).

sie sei bei der Kreuzigung anwesend gewesen und in die Jüngergruppe aufgenommen worden (Joh 19,26 f.); Lukas zählt sie danach zur Anhängergruppe (Apg 1,14).

Auch von Brüdern Jesu wird berichtet, die einerseits während seiner Lebenszeit Konflikte mit Jesus hatten, aber nach seinem Tod auch zu seinen Anhänger zählten – zumindest einige von ihnen (Apg 1,14). Diese Auseinandersetzungen (Mk 3,21,31; Joh 7,5) sind schwer zu deuten, denn unklar ist, ob sie die Ausrichtung oder grundsätzlich die Aktivitäten Jesu betrafen. Diese Unsicherheit betrifft auch Äußerungen Jesu, die die Geltung gentiler Beziehungen für seine Gemeinschaft grundsätzlich infragestellen: „Siehe, deine Mutter und deine Brüder [und deine Schwestern] draußen suchen dich. Und antwortend ihnen, sagt er: Wer ist meine Mutter und (welche sind) [meine] Brüder? Und rings anschauend die um ihn im Kreis Sitzenden, sagt er: Sieh, meine Mutter und meine Brüder! [Denn] wer immer tut den Willen Gottes, dieser ist mein Bruder und (meine) Schwester und Mutter.“ (Mk 3,33) Rezeptionsgeschichtlich aber sind die verwandtschaftskritischen Stellen wichtiger geworden als die Bezüge auf die Verwandtschaft Jesu, vermutlich, weil sie mit der paulinischen Theologie vereinbar waren, aber wohl auch, weil die christusgläubigen Juden marginal wurden.³⁶⁰

Aber dies ist eine spätere Entwicklung. Unmittelbar nach dem Tod Jesu griff man angesichts der konstitutiven Bedeutung von Verwandtschaftsnetzen wie selbstverständlich auf eine gentile Option zurück: Sein Bruder Jakobus übernahm entweder eine wichtige Funktion oder die Leitung der Jerusalemer Gemeinde (Apg 12,17; 15,13; 21,18; Gal 2,9),³⁶¹ dazu kommen der Bruder Judas³⁶² und möglicherweise ein Bruder namens Josef.³⁶³ Jakobus' Nachfolger in der Leitung der Jerusalemer Gemeinde, Simeon, soll ein Vetter Jesu gewesen sein³⁶⁴ – was bedeuten würde, dass das gentile Netz über die Mutterlinie hinausgereicht hätte. Die christlichen Quellen berichten schließlich von einer weiteren Generation, von den Enkeln des Judas, die unter Kaiser Domitian (reg. 81–96) als Anhänger eines messianischen Königs verhört worden sein sollen.³⁶⁵

Doch vermutlich nach Simeons Tod und nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer im Jahr 70 verschwanden die verwandtschaftlichen Strukturen im frühen Christentum. Dieses Ende einer fundamentalen Sozialstruktur ist der eigentlich bemerkenswerte Befund. In den paulinischen Gemeinden sind nicht einmal Ansätze von Versuchen überliefert, einen Verwandten des Paulus zu seinem

360 Bauer: Die „Brüder des Herrn“, 41; zur möglichen Kritik des Paulus an Jakobus s. ebd., 37.

361 Bammel: Jakobus als „Nachfolger“ Jesu, 41–43.

362 Bauer: Die „Brüder des Herrn“, 32.

363 Ebd., 39.

364 Eusebius: *Historia ecclesiastica*, III,11.

365 Bauer: Die „Brüder des Herrn“, 33. 39.

Nachfolger zu machen. Anders als in der Durchsetzung von Führern („Kalifen“) in der muslimischen Gemeinschaft hat sich eine verwandtschaftsbegründete oder gar dynastische Nachfolge in religiösen Führungspositionen im Christentum nicht etabliert. In der weiteren Geschichte des lateinischen Christentums spielte der Faktor „Verwandtschaft“ für die Rekrutierung professioneller religiöser Akteure in theologischer Perspektive keine Rolle und wurde durch die Zölibatspflicht für Priester zumindest von den rechtlichen Vorschriften her eliminiert. Zwar versuchten Dynastien immer wieder, insbesondere in der frühen Neuzeit, etwa Bischofssitze und den römischen Papststempel mit Verwandten zu besetzen, was auch zeitweise gelang, aber sich letztlich nicht durchsetzte. Für die weitere Diskussion über innerkirchliche Herrschaft spielten deshalb dynastische Fragen keine ausschlaggebende Rolle.

Die einschlägigen Stellen im heutigen Neuen Testament bezüglich weltlicher Macht sind hinsichtlich ihrer historischen Konsequenzen überschaubar und häufig analysiert worden, wobei das Verhältnis zu Herrschaft meist in der Brechung konkreter Fragen diskutiert wird.³⁶⁶ Im Hintergrund steht die Erfahrung des Judentums mit den Niederlagen gegen Imperien (Assur, Ägypten, Persien, Rom), deren vorrömische Phasen in der Zeit des Zweiten Tempels literarisch bearbeitet wurden und in dieser Gestalt auch den frühen Christen präsent waren.³⁶⁷ Für das frühe Christentum war die römische Herrschaft im Mittelmeerraum präsent, insbesondere in der Levante, aber auch in Rom selbst. In Palästina regierten im ersten Jahrhundert römische Vasallenherrscher, doch nach dem jüdischen Krieg mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels besaß das Judentum keine eigene Herrschaft mehr, woran auch der Bar Kochba-Aufstand (132–136) nichts mehr änderte. Die Reflexion auf die Zerstörung des Tempels und den nunmehr vollständigen Verlust der staatlichen Eigenständigkeit sowie die Folgen (etwa die seitdem erhobene Judensteuer, der *fiscus iudaicus*, den zumindest zeitweilig auch die [Juden-]

366 Für wichtige Anregungen danke ich Gregor Emmenegger, Markus Lau, Gudrun Nassauer und Thomas Schumacher.

Quellen in: Kirche und Staat im Denken des frühen Christentums, hg. v. Adolf Martin Ritter. Zum Überblick Leppin: Die frühen Christen, 345–414; Christ and the Emperor, hg. v. Michael Labahn / Gilbert van Belle; Monera: The Christian's Relationship to the State; Aland: Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit, 66–73; Schäfke: Frühchristlicher Widerstand. Zum Überblick Bryan: Render to Caesar; Carter: The Roman Empire and the New Testament (mit der Tendenz, angesichts der hohen Präsenz des Imperiums mit einer durchgehenden Kritik im Neuen Testament zu rechnen); Kim: Christ and Caesar (mit einer spiritualistischen Lektüre, wonach das Reich Gottes bei Lukas auf den Fall des Satans ziele). Zum Verhältnis zu Herrschaft/Staat (nur) als Implikate der Kulturgeschichte etwa Friend/Hugh: The Rise of Christianity; Stark: The Rise of Christianity; Schnelle: Die ersten 100 Jahre des Christentums.

367 Bryan: Render to Caesar, 11–37; Perdue/Carter: Israel and Empire.

Christen zahlen mussten), bildeten einen wichtigen politischen Kontext der frühchristlichen Literatur.

Reaktionen auf diese Machtverhältnisse sind ubiquitär im heutigen Neuen Testament (das es als „kanonischen“ Text, wie gesagt [↗ 2.2.1], in den ersten vier Jahrhunderten nicht gab) zu finden sowie in den Schriften, die letztlich nicht kanonisiert wurden. Eine einheitliche Positionsbestimmung des Verhältnisses zu Herrschaft existiert nicht, jedes Buch im Neuen Testament und jede andere frühchristliche Schrift hat eine Position im Hintergrund je spezifischer Probleme mit partikularen Antworten entwickelt.³⁶⁸ Gleichwohl lassen sich drei Gruppen von Positionen ermitteln:

1. Radikale Kritik an der Politik ist selten und findet sich im Neuen Testament vor allem in der Johannesapokalypse.
2. Eine zweite Textgruppe mit einer grundsätzlich positiven Wertung von Herrschaft existiert im heutigen Neuen Testament nicht und auch außerhalb nur selten.
3. Die weitaus meisten Texten nahmen die Herrschaft hin, sofern sie nicht mit christlichen Prinzipien kollidierte. Dies bedeutete allerdings keine Akzeptanz, sondern vielmehr, wie zu erläutern ist, eine Differenzierung zwischen weltlicher und geistlicher Sphäre, die oft eine implizite Herrschaftskritik beinhaltete.

(1.) Eine weitgehende, teilweise radikale Ablehnung weltlicher Herrschaft artikulierte die Johannesapokalypse, traditionell datiert vor 100, inzwischen aber auch auf die Jahrzehnte danach. Im 13. Kapitel sind bedrängte christliche Gemeinden mit einem „Tier“ konfrontiert, das sich als Metapher für das Römische Reich lesen lässt. Es lästert Gott (V. 6) und wird schließlich von den Menschen angebetet (V. 12). Doch am Ende wird „die große Babylon“ fallen (Apk 18,2), und im Schlussvers dieses Buches heißt es triumphierend unter dem Ruf „Halleluja“: „Der Rauch der Stadt steigt auf in alle Ewigkeit.“ (Apk 19,3) An kaum einer Stelle im Neuen Testament taucht Herrschaftskritik in einer derartigen Massivität auf. Dass dabei der römische Kaiserkult am Ende des ersten oder zu Beginn des zweiten Jahrhunderts im Hintergrund steht, gilt bei der Mehrheit der Exegeten als wahrscheinlich, aber gleichwohl ist nicht leicht zu bestimmen, auf welche konkreten Fragen der Herrschaftsausübung Bezug genommen wurde.

Angesichts der Tendenz seit dem vierten Jahrhundert, Herrschaft neutestamentlich zu legitimieren, hatte eine solche herrschaftskritische Stelle praktisch

³⁶⁸ Die entsprechenden Stellen wurden mehrfach in unterschiedlichen theologischen Perspektiven durchgesehen, etwa bei Cullmann: *Der Staat im Neuen Testament*, oder Schrage: *Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament*.

keine Chancen auf Umsetzung. Zwei Linien dürften stattdessen die Rezeption der Johannesapokalypse bestimmt haben: Ihre eschatologische Lektüre, in der man sie als Ankündigung von Gerechtigkeit und Gottes Gericht am Ende der Geschichte verstand, sowie als Rechtfertigung des Widerstandsrechts (↗ 3.2.5).

(2.) Beispiele für eine grundsätzlich positive Bestimmung des Verhältnisses zur Herrschaft sind selten dokumentiert, eines bietet der Bischof Meliton von Sardes (s. u. 2.4.2b). In diesen Kontext lassen sich auch neutestamentliche Metaphern einstellen, die die christliche Minderheitenexistenz reflektieren und Christ*inn*en jenseits der Teilhabe an der staatlichen Machtausübung eine transformatorische Rolle für die nicht-christliche Gesellschaft zuschreiben: etwa in den Gleichnissen vom Sauerteig, der das Brot durchsäuert (Mt 13,33), vom Licht, dass man nicht unter einen Scheffel stellen solle, damit die Menschen die guten Taten sähen (Mt 5,15), oder vom Senfkorn, bei dem aus einem kleinen Samen ein großer Strauch wachse (Mt 13,18–21). Bezeichnenderweise funktioniert diese minoritätspolitische Deutung besonders gut in der matthäischen (gegenüber der markinischen) Fassung dieser Texte, also in einem mindestens zweiten Reflexionsschritt der frühen Christen.

(3.) Die größte Gruppe bilden Texte, in denen Herrschaft als legale hingenommen wird – was allerdings nicht zwingend implizierte, sie als legitime zu akzeptieren. Für diese Option stehen Texte, in denen zwischen zwei Sphären im Sinn gesellschaftlicher Funktionsbereiche unterschieden wird. Dazu gehört einer der im Kontext politischer Fragen am häufigsten interpretierten Sätze des Neuen Testaments, der mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit von Jesus selbst stammt. Auf die Frage „Ist es erlaubt, dem Kaiser Steuer zu zahlen“, habe Jesus geantwortet: „So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!“ (Mk 12,17 [parr. Mt 22,21; Lk 20,25]). Die Antwort beinhaltet angesichts der mit der Steuerzahlung verbundenen Anerkennung von Herrschaft³⁶⁹ eine Spannung zwischen einer kaiserlichen und einer menschlichen Herrschaft, ist aber interpretationsoffen, weil es sich um einen Sinnspruch handelt und nicht um eine Handlungsanweisung.³⁷⁰ Hinter den Deutungen stehen deshalb mehrere Fragen: Handelt es sich um eine Anerkennung von „zwei Reichen“ (so die spätere Terminologie)? Impliziert der Text, dass Gott allein die „wahre“ Verehrung gebührt (und nicht dem Kaiser)? Oder soll Gott (nur) die prioritäre Verehrung zukommen? Ist der Satz angesichts der Tatsache, dass es den Zeloten verboten war, Münzen mit dem Kaiserbild anzusehen oder zu

³⁶⁹ Krauter: Studien zu Römer 13,1-7, 229–235.

³⁷⁰ Koch: Die Kontroverse über die Steuer, 223 f.

ergreifen,³⁷¹ doch pro-zelotisch zu deuten? Handelt es sich dann überhaupt um eine Grundsatzfrage zum Verhältnis von Religion und Herrschaft oder geht es um Details der Steuerfrage (s. u.)? Zwei Dimensionen werden dabei deutlich: Die Erwartung eines politischen Messianismus der Zeloten oder einer irdischen Theokratie werden mit diesem Satz ausgeschlossen. Diese im jüdischen Umfeld naheliegende und praktizierte Form der Politisierung von Religion einschließlich der gewaltsamen Durchsetzung von Interessen spielt im Umfeld Jesu und im Neuen Testament keine relevante Rolle. Wichtiger ist vielmehr die (unaufgearbeitete) Rezeptionsgeschichte, die eine weitreichende Unterscheidung zwischen Religion und Politik auf diesen Text gründete.³⁷²

Ein weiteres Modell, das nicht auf funktionale Differenzierung, sondern auf Hierarchisierung setzt und in der nachantiken Christentumsgeschichte ein immenses Gewicht erhalten hat, findet sich im Römerbrief des Paulus (13,1–7).

¹ Jedermann soll (den) übergeordneten Mächten sich unterordnen. Denn nicht ist eine Macht, außer von Gott, die bestehenden aber sind von Gott gesetzt. ² Daher stellt der sich der Macht Entgegenstellende der Anordnung Gottes sich entgegen; die sich aber entgegengestellt haben, werden für sich ein Urteil empfangen. ³ Denn die Vorsteher sind nicht (Anlaß zur) Furcht dem guten Werk, sondern dem schlechten. Willst du aber nicht fürchten die Macht: Tue das Gute, und du wirst Lob haben von ihr; ⁴ denn Gottes Dienerin ist sie dir zum Guten. Wenn aber das Schlechte du tust, fürchte dich; denn nicht vergeblich trägt sie das Schwert; denn Gottes Dienerin ist sie, Rächerin zu Zorn dem das Schlechte Tuenden. ⁵ Deshalb (die) Notwendigkeit, sich unterzuordnen, nicht nur wegen des Zorns, sondern auch wegen des Gewissens. ⁶ Denn deshalb zahlt ihr auch Steuern; denn Diener Gottes sind sie, als in eben diesem Ausharrende. ⁷ Gebt allen das Geschuldete: Wem die Steuer die Steuer, wem den Zoll den Zoll, wem die Furcht die Furcht, wem die Ehre die Ehre.

In der (ebenfalls schlecht aufgearbeiteten) Rezeptionsgeschichte finden sich extrem unterschiedliche, gegenläufige Deutungen, geprägt von den politischen Interessen der Interpreten.³⁷³ Schon auf der literalen Ebene bietet der Text gegenläufige Interpretationsangebote. Den ersten Vers kann man als Legitimierung politischer Herrschaft lesen, in Vers sieben hingegen, einer Paraphrase des jesuanischen Logion von

371 Förster: Jesus und die Steuerfrage, 278; zum Forschungsstand ebd., 3–6.

372 Eine umfassende Aufarbeitung der Rezeption dieses Verses ist mir nicht bekannt; Bezüge auf diesen Vers in dieser Arbeit sind im Register nachgewiesen.

373 Ein kurzer, protestantisch orientierter Überblick bei Wilckens: Der Brief an die Römer, III,43–66; zu den differierenden antiken Deutungen Winn: Striking Back at the Empire. Es fehlt auch eine Rezeptionsgeschichte des parallel wichtigen Satzes von der Unterscheidung der kaiserlichen von der göttlichen Sphäre (Mt 22,21); Luz: Das Evangelium nach Matthäus, III,254, Anm. 15; ein Überblick ebd., 252–260.

der Steuermünze, die Diastase zwischen religiöser und säkularer Herrschaft. Eine historisch-kritische Exegese macht jedoch klar, dass mit diesem Text keine prinzipiellen Aussagen zum Verhältnis von Christentum und Staat angezielt sind, sondern es sich vielmehr um einen Kommentar zur Situation der römischen Gemeinde im Jahr 55 handelt, auf das der Römerbrief in etwa zu datieren ist. Im Hintergrund standen Konflikte mit der städtischen und insofern auch kaiserlichen Herrschaft in der Stadt Rom. Auseinandersetzungen in der jüdischen Gemeinschaft aufgrund eines Christus („impulsore Chresto“) hatten offenbar dazu geführt, dass Kaiser Claudius im Jahr 49 Juden, vermutlich führende Köpfe, hatte exilieren lassen.³⁷⁴ Dieser Konflikt dürfte Paulus präsent gewesen sein. Dass die Situation der jüdischen respektive judenchristlichen Gemeinschaft auch danach schwierig geblieben war, belegt ein Ereignis neun Jahre nach dem Römerbrief, als Christen unter Nero im Jahr 64 als Brandstifter verleumdet wurden und als lebendige Fackeln brannten.³⁷⁵ Ignorieren muss man sodann die Gliederung in Kapitel, die Stephen Langton im 13. Jahrhundert popularisiert hatte, denn entscheidende Kontexte finden sich in Kapitel 12, wo Paulus den Mitgliedern der Gemeinde verbot, zu verfluchen, also Schadenszauber zu betreiben (Röm 12,14); stattdessen forderte er, anderen Gutes zu tun. In diesem Zusammenhang wäre dann die Anordnung, der Obrigkeit Steuern zu zahlen (Röm 13,6), folgendermaßen zu lesen: Die Gemeinde solle nicht auf den Druck, dem sie seit 49 ausgesetzt war, mit Fluchrache reagieren.³⁷⁶ Wie wenig es hier um eine grundsätzlich Herrschaftskritik ging, zeigte Paulus auch in seinem Brief an Titus (3,1), wo er die Obrigkeit nicht grundsätzlich infragestellte, und in demjenigen an Timotheus (1 Tim 2,1–2), als er mahnte, für die Obrigkeit zu beten, mit dem Nachsatz, „jede Milde aufweisend gegen alle Menschen“.

Die eine bis zwei Generationen später entstandenen Evangelien nutzten andere Formen, um Distanz, Sphärentrennung und strukturelle Herrschaftskritik zum Ausdruck zu bringen. Ein signifikantes Beispiel ist dafür die Deutung des Lebens Jesu durch den Evangelisten Markus, dessen Text nach den paulinischen Briefen die älteste christliche Überlieferung darstellen dürfte und die auf die siebziger Jahre, nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels, zu datieren ist. Markus Lau, dessen Analyse hier exemplarisch für die komplexe Analyse antiker Texte steht, hat die narrative Struktur der Auseinandersetzung mit der politischen Situation nachgezeichnet. Drei Voraussetzungen sind dabei wichtig: 1. In

374 Sueton: Claudius 25,4.

375 Tacitus: Annalen 15,44.

376 Schumacher: Christusbeziehung und politischer Widerstand, 127–132.

dem Text sind paränetische und politische Aussagen verflochten; 2. diese Aussagen wurden chiffriert; 3. der Text ist wohl in Rom entstanden³⁷⁷ und setzt deshalb den Referenzhorizont der römischen Gemeinde voraus. Lau sieht in dem Erzählrahmen eine „Triumphzugsparodie“, die den kaiserlichen Triumphzug durch Rom als reale Erfahrung voraussetze und in der eine „kritische Auseinandersetzung des Markusevangeliums mit seiner imperial-römischen Umwelt“ vorgenommen werde.³⁷⁸ Dies aber sei kein primär politisches, sondern ein theologisch-pädagogisches Programm, weil es dem Markus-Evangelium (Lau vermeidet die Rede vom auktorialen Erzähler „Markus“) an erster Stelle um ein Verhaltensmodell für die christliche Gemeinde gehe:³⁷⁹ um die Frage, wie Jesus als Christus zu deuten sei und welche Konsequenzen das für eine christliche Lebensführung besitze.

Erst in diesem Kontext lassen sich politische „Allusionen“³⁸⁰ aufdecken: Der Text deute das Leben Jesu in den Strukturen eines Triumphzugs von Galiläa nach Jerusalem, der allerdings in der Kreuzigung ende. Dem römischen Triumphzug, in dem als Dokumentation der Macht des Siegers Sklaven zu hunderten demütigend vorgeführt und einige als Symbol seiner gottgleichen Machtfülle hingerichtet wurden, stehe in der markinischen Deutung ein Triumphzug gegenüber, in dem Jesus sich zum Diener aller mache und am Kreuz hingerichtet werde. Im Rahmen dieser Gegenerzählung komme eine „herrschafts- und romkritischen Deutung“³⁸¹ zum Tragen: Das Triumphzugsritual werde parodiert und ende in der „Kritik an einer der staatstragenden rituellen Institutionen des Imperium Romanum“.³⁸² Jesus erscheine als „Kontrastfigur zu Kaiser Vespasian“,³⁸³ der aber weniger als Anti-Kaiser denn „anders als der Kaiser“³⁸⁴ gezeichnet werde, dem es um ein „Reich Gottes“ gehe, das andere Werte vertrete. „Ihr wißt, daß die über die Völker zu herrschen Geltenden sich ihrer bemächtigen und ihre Großen sie vergewaltigen. Nicht so aber ist es unter euch“ (Mk 10,42 f.) – eine Aussage, die sich auch bei Matthäus und Lukas, bei beiden aber ans Ende ihrer Evangelien verschoben, findet.

Diese politische Kritik erfolgt, wie schon in der Johannesapokalypse, angesichts der machtpolitischen Asymmetrie von Römischem Reich und christlicher Ge-

377 Lau: Der gekreuzigte Triumphator, 115–131.

378 Ebd., 25.

379 Ebd., 607.

380 Ebd., 70 f. Die theologische, näherhin christologische Lektüre des Textes werde mit einem weiteren narrativen Instrument ermöglicht, einer rekursiven, wiederholenden Lektüre des Textes (ebd., 489–491).

381 Ebd., 603.

382 Ebd., 604.

383 Ebd., 603.

384 Ebd., 611.

meinde chiffriert, in einem in dieser Zeit wohlbekannten literarisch-politischen Modus.³⁸⁵ Die politische Theologie des Markus-Evangeliums blieb damit eine „subversive Kritik“,³⁸⁶ die nicht für jedermann lesbar war und nicht primär auf einen (gewaltsamen) Sturz des Systems, sondern auf die Veränderung der Politik durch theologische Ethik setze. Demnach entwerfe dieser Text eine Gegengesellschaft des „Reiches Gottes“, die auf der machtpolitischen Ebene gerade nicht mit der kaiserlichen Herrschaft konkurriere.

Dieser Logik folgen viele neutestamentliche Motive, die in ihrer Mehrdeutigkeit auch politisch lesbar waren. Markus etwa beginnt seinen Text mit der Taufe im Jordan, in der eine Taube auf Jesus hinabsteigt, die sich als Gegenbild zum imperialen Adler lesen lässt, den römische Kaiser auf dem extrem populären Medium der Münzen nutzten und der etwa Hadrian das Zepter der Herrschaft von oben bringt.³⁸⁷ Explizite Bezüge auf Personen sind in den Evangelien selten, aber es gibt sie, wie die Kritik an Herodes (Mk 8,15). Aber auch die impliziten Anspielungen ließen sich vermutlich leicht aufzulösen, etwa diejenige auf dessen Sohn Herodes Antipas (Mt 11,7 f.), der das „schwankende Schilfrohr“, von dem im Text die Rede ist, als Prägezeichen auf seinen Münzen zeigte.³⁸⁸ Und nicht zuletzt kann man an Indikatoren denken, in denen die römische Herrschaft mit hohem symbolischen Stellenwert präsent war, insbesondere an die Kreuzigung Jesu. Die Verspottung Jesu im vorlaufenden Prozess lässt sich im Rahmen der oben genannten Interpretation des Markus-Evangeliums als Kontrastprogramm zur römischen Königskronung lesen,³⁸⁹ und das schließlich benutzte Kreuz war nicht irgendein Instrument unter vielen Hinrichtungsarten, sondern vielmehr ein *römisches* Kreuz. Zumindest den frühen Christen dürfte dadurch die Spannung zwischen römischem Imperium und christlicher Existenz bewusst gewesen sein.

Das wenig später für Judenchristen in der Levante geschriebene Matthäusevangelium beginnt mit einer herrschaftsrelevanten Erzählung und der Frage nach legitimer Herrschaft in Bezug auf Herodes und Jesus. Über dem Geburtsort Jesu sei ein Stern, ein klassisches, etwa auf Münzen weitverbreitetes Herrschaftssymbol, aufgegangen (Mt 2,2), der den *magoi* aus dem Osten den Weg gewiesen habe – zu Jesus, nicht zu Herodes. Dahinter kann man sein Legitimitätsdefizit – er war von seiner Herkunft her Idumäer, gehörte also zu einer Gruppe, die sich dem Judentum „nur“ angeschlossen hatte – sehen, der Stern war ein etabliertes Symbol des Anspruchs auf Herrschaft. Diesen Anspruch wies Matthäus jedoch Jesus zu,

385 Ebd., 79–107.

386 Ebd., 602.

387 Lau: Ein politischer Markus?, 358–363.

388 Fontanille/Kogon: The Coinage of Herod Antipas, 45 f.

389 Lau: Ein politischer Markus?, 364–366.

der, anders als Herodes, allein legitimer König sei.³⁹⁰ Zugleich distanzierte sich Matthäus von Jerusalem als zentralem Ort – Jesus wird dort nicht geboren, stirbt hier nur und sendet seine Anhänger schließlich von Galiläa aus in die Welt (Mt 28,19). Darin steckt auch eine judentumsinterne Kritik, denn Jerusalem war nicht nur der Ort des Herodes, sondern auch der jüdischen Machtelite, die Matthäus mit dieser Dezentrierung Jerusalems wohl gleichermaßen kritisierte.³⁹¹

In wieder anderer Weise nahm das Johannesevangelium, ursprünglich vermutlich geschrieben für eine kleine, über ein enges Freundschaftnetz zusammengehaltene, nachgerade „esoterische“ Gemeinschaft, Bezug auf die weltliche Herrschaftsausübung. In dem Verhör vor dem Hohepriester Kajaphas und dem römischen Statthalter in Judäa, Pilatus, sowie während der anschließenden Entscheidungsfindung über das Schicksal Jesu (Joh 18,12–19,16) wird das Thema der im Verborgenen agierenden Gemeinschaft – der klassische Verdachtsfall bei politischen Vorbehalten gegenüber religiösen Gemeinschaften in der Antike – sowie die Frage einer Aspiration Jesu, „König“ der Juden zu sein, *longe lateque* verhandelt. Der Verfasser dieses Evangeliums legt nahe, dass jüdische Autoritäten den Vorwurf konstruiert hätten, Jesus habe König werden wollen, um damit der römischen Herrschaft einen Grund zu seiner Verurteilung zu liefern (Joh 18,33–35). Möglicherweise hat man in der johanneischen Gemeinschaft auch eine Kaiser-Semantik auf Christus überspielt, indem man die Titel des Kaisers christlich „umdrehte“³⁹² und die Kaiserpropaganda als eine „Analogie bzw. eine Parallele auf höherer Ebene“ für die Christologie nutzte.³⁹³ Die Antwort des johanneischen Jesus ist in der Rezeption dann zu einem klassischen Locus der religiös-politischen Sphärentrennung geworden: „Mein Königtum ist nicht von dieser Welt“ (Joh 18,36).

Diese herrschaftsdistanzierte („Diaspora“-)Situation prägte in noch größerem Ausmaß die pseudonymen Briefe aus den Jahrzehnten ebenfalls um das Jahr 100. Eines ihrer zentralen Stichworte, das sich dann durch die Literatur der ersten drei Jahrhunderte zieht, lautet Fremdheit. Im Hintergrund dürfte eine doppelte Distanzerfahrung stehen: erstens die Lösung und schließlich Trennung von der jüdischen Gemeinschaft, wobei man auf Erfahrungen zurückgreifen konnte, die sich in der Diaspora-Theologie des Judentums niedergeschlagen hatten (Apg 7,6); zweitens die sich vertiefende Distanz gegenüber der „paganen“ Religion durch eskalierende Konflikte mit der römischen Herrschaft. So beginnt der Verfasser des ersten Cle-

390 Schumacher: Jüdischer König und Weltenherrscher, 201–205. Als Generalthese für die synoptischen Evangelien bei Schramm: Die Königsmacher.

391 Schumacher: Jüdischer König und Weltenherrscher, 209.

392 Frey: Jesus und Pilatus, 388.

393 Witetschek: Das Evangelium des Siegers, 336.

mensbriefs seine Unterrichtung mit dem Gruß: „Die Kirche Gottes, die zu Rom in der Fremde wohnt, an die Kirche Gottes, die zu Korinth in der Fremde wohnt“. Der Autor des ersten Petrusbriefes schrieb an die „Beisassen“ (Fremdlinge, *parepidémois*) in der Zerstreuung (Diaspora[s]), *diasporás*) (1 Petr 1,1). Diese „Zugezogenen und Beisassen“ (2,11) sollten sich Höhergestellten, etwa Königen und Stadthaltern, unterordnen (2,13) und Gutes tuend den Unverstand zum Schweigen bringen (2,15). Die Passage schließt mit der Aufforderung, Gott zu fürchten (*phobeíste*) und den König zu ehren (*timáte*) (2,17). Der Autor des Jakobus-Briefes begrüßt seine Adressaten als „zwölf Stämme in der Zerstreuung“ (Jak 1,1), im Hebräerbrief sollen die Christen als „Fremde und Beisassen/Fremdlinge [*xénoi kai parepidémoi*] auf Erden“ eine „himmlische“ Zukunft erhoffen (Hebr 11,13.16). Letzteres ist eine Formulierung, die die Problematisierung jedweder irdischer Existenz auf die Spitze treibt. Eine derartige Formulierung ließ sich wiederum an ein Logion Jesu anknüpfen, der beispielsweise nach Matthäus (6,20) gefordert habe, Schätze nicht auf der Erde, sondern im Himmel zu sammeln. Zu solchen Unterscheidungsformulierungen gehört auch eine klassische Stelle in der Apostelgeschichte (5,29), wonach man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, wenngleich es an dieser Stelle nur um eine Auseinandersetzung mit dem Hohenpriester geht. Die Konsequenzen solcher Fremdheitsbestimmungen hatte zuvor schon Paulus in seinem Brief an die Philipper (3,20) formuliert, nämlich die Existenz von Christen in zwei Herrschaftsbereichen: „Denn unsere Bürgerschaft [*políteuma*, Bedeutungsfamilie: Regierungsform, Stand, Staat³⁹⁴] ist in (den) Himmeln, aus dem auch als Retter wir erwarten (den) Herrn Jesus Christus“. Dabei, so im deuteropaulinischen Titusbrief (3,1 f.), wird die Erwartung artikuliert, mit der Beachtung ethischer Normen sich als Gemeinschaft zu zeigen, die in die antike Gesellschaft integriert ist.

Eine nochmals andere Variante der Politikrelativierung bei gleichzeitiger Akzeptanz formulieren paulinisch geprägte Texte (Tritopaulinen) möglicherweise zu Beginn des zweiten Jahrhunderts im Kolosser- und wohl auch im Epheserbrief. Die Autoren deuten Christus in einer kosmischen Perspektive (Eph 4,10; Kol 1,15–17), in der er über alle Welten (und damit Herrschaft) erhöht wird: „Denn in ihm wurde erschaffen alles in den Himmeln und auf der Erde, das Sichtbare und das Unsichtbare, seien es Throne, seien es Herrschaften, seien es Hoheiten, seien es Mächte; alles ist durch ihn und auf ihn (hin) erschaffen“ (Kol 1,16). Dieser Satz, der aufgezeichnet wurde, als das Römische Reich eine fast unermessliche – wie sich später heraus-

394 Aland: Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit, 191–195.

stellen sollte, die größte – Ausdehnung besaß, lässt sich als sublimen Konkurrenzanspruch gegenüber der weltlichen Herrschaft lesen, aber auch als Einbeziehung der nicht-christlichen Herrschaft in eine christliche Theologie. Dies ist nachgerade das Gegenteil der Perspektive der Johannesapokalypse und dokumentiert die Variantenbreite der wie auch immer distanzierteren Bestimmung des Verhältnisses zum Staat.

Die neutestamentlichen Texte dokumentieren allesamt eine gegenüber der staatlichen Macht weitgehend handlungsunfähige, mikroskopisch kleine religiöse Strömung im Römischen Reich. Löst man die Stellen jedoch aus diesen Kontexten, und das passiert fast unvermeidlich, wenn die Erinnerung verblasst oder man sich mit neuen Herausforderungen, nicht zuletzt der Machtverwaltung, konfrontiert sieht, kann aus der Hinnahme der Herrschaft deren Rechtfertigung werden. Genau das passierte seit dem vierten Jahrhundert. Insbesondere „Römer 13“, wie diese Passage in der Theologie abgekürzt oft hieß, wurde zur Generalklausel der Herrschaftslegitimation, weil die Forderung nach Unterwerfung unter die Obrigkeit vom Fluchverbot gelöst wurde. Eine Verschärfung erhielt diese Deutung seit der Reformation, als aus den ehemaligen Bistümern „Landeskirchen“ entstanden, an deren Spitzen vielfach faktisch oder sogar nominell weltliche Herrscher standen, die ein hohes Interesse besaßen, Herrschaft als gottgegeben zu betrachten und den Widerstand dagegen zu ersticken – wie später generell im „Absolutismus“.

Ein ähnliches Schicksal ereilte auch die Deutung der Debatte um Herrschaft in den Evangelien und in den späten Texten des Neuen Testaments. Die herrschaftskritische Pointe wurde zu einem oft nur noch potenziell verfügbaren Teil des christlichen Gedächtnisses. Allerdings griffen vielfach verfolgte Christen, sei es innerhalb der Großkirchen, sei es in Konflikten mit staatlicher Herrschaft oder anderen Religionen, auf solche Texte zurück. Für sie lagen Positionen im Memospeicher, die von der herrschaftsaffirmativen Interpretationstradition nur überdeckt, nicht aber eliminiert werden konnten.

Die vermutlich weitestreichenden Veränderungen betrafen die Situation von Frauen und lassen sich mit den Auffassungen des Paulus illustrieren, der deren Rolle aufgrund von zwei Elementen seiner eigenen Lebensführung revidierte: Er war, wie gesagt, zum einen Spiritualist und lebte zum anderen zölibatär. Seine spiritualistische Legitimation als jemand, der beanspruchte, in Extasen, Glossolie oder Himmelsreise (↗ 2.3.3) eine unmittelbare Begegnung mit Gott respektive dem Göttlichen gehabt zu haben, übertrug er tendenziell auch auf Frauen, die ebenfalls Offenbarungsträgerinnen sein konnten. Dabei konnte er auf die Egalisierung von Geschlechterrollen in der griechisch-römischen Oberschichtenkultur zurückgreifen.³⁹⁵ Eine Konsequenz dürfte in der gemeinsamen Feier von Gottesdiensten von

395 Karaman: Ephesian Women in Greco-Roman and Early Christian Perspective.

Männern und Frauen gelegen haben, die in den paulinischen Gemeinden als selbstverständlich dokumentiert sind (etwa 1 Kor 11,5; Röm 16,1–16), wohingegen im zeitgenössischen Judentum im Tempel eine teilweise strikte Trennung beim Gebet galt,³⁹⁶ aber wohl weniger scharf in synagogalen Gottesdiensten,

Paulus verteidigte gegenüber anderen christusgläubigen Juden die Präsenz von Frauen in der Gemeinde (1 Kor 9,5) und ihre Rolle als Offenbarungsträgerinnen und zählte sie unter die Apostel (Röm 16,7). Dies spielte sich zwar und kontextkonform im Rahmen einer patriarchalen Gesellschaftsordnung ab, doch entwickelte Paulus Strategien, Frauen auf Augenhöhe zu integrieren, etwa indem er ihnen eine „exousia“ zuschrieb (1 Kor 11,10), wörtlich eine Vollmacht, traditionell oft übersetzt mit Schleier, dessen Überziehen über den Kopf in der Antike als Zeichen eines Kontaktes mit dem Göttlichen gelesen werden konnte, wodurch die Frauen als Offenbarungsmittlerinnen gelten konnten.

Ein Text, in dem sich die Regelung von Praxis und paulinische Legitimationsansprüche so verschränken, dass aus der Vermittlung von gesetzlichen Regeln ein Diskurs über die Aushandlung von Verhaltensoptionen wurde, findet sich im siebten Kapitel des ersten Briefs an die Gemeinde in Korinth. Paulus diskutiert hier den Zölibat, wobei er seine eigene Praxis als Ideal hinstellt, aber gleichzeitig diese als bloß subjektive Lebensführung relativiert (7,7 f.); das Scheidungsverbot hingegen dogmatisiert er, weil es angesichts der Aussagen Jesu nicht verhandelbar sei (7,10). Den Männern nahm er das Verfügungsrecht über den Körper der Frau, um im gleichen Atemzug dies auch umgekehrt zu postulieren (7,4). Paulus sah auch keine grundsätzlichen Problem in Ehen mit nicht-christlichen Partnern, erneut in expliziten Festlegungen, dass dies für Frauen wie Männer gelte (7,12). Dies waren erstmal ausgesprochen spezifische Regelungen des Paulus, gesprochen in die Situation einer spezifischen Gemeinde, aber mit der Dekontextualisierung neutestamentlicher Texte wurde daraus ein potenziell für alle Christ*inn*en relevantes Regelwerk. Dazu kam es über Jahrhunderte nicht, weil das Christentum in patriarchalen Gesellschaften existierte, deren Sozialstruktur sich nicht durch einen diskursiven Text über Verhaltensoptionen umstürzen ließ. In nachpaulinischen Schriften werden diese patriarchalen Rahmungen in den durchaus hierarchischen „Ständetafeln“ greifbar, wenngleich komplementäre Äußerungen die Beziehungen von Frauen und Männern in derartigen Festlegungen egalisieren.³⁹⁷ Doch in den antiken (und nachantiken) christlichen Gesellschaften wurde die Überordnung von Männern wieder in die Interpretation der Texte eingetragen, aber zugleich blieben die zu-

396 Etwa Josephus: *De bello judaico*, V,198–200; ders.: *Contra Apionem* 2,102–104.

397 Etwa in Kol 3,18; Eph 5,21; Petr 3,1,7.

grundlegenden Aussagen im paulinischen Textkorpus im kulturellen Gedächtnisses erhalten und konnten Debatten um die Egalität der Geschlechter freisetzen.

Andere Veränderungen, insbesondere zu rechtlichen Personenstandsfragen, sind im ersten Jahrhundert angesichts fehlender Quellen kaum zu greifen. Langfristig war dabei das Fehlen einer neutestamentlichen Thematisierung ein Grund, derartige Regelungen ohne Bezug auf das Neue Testament vorzunehmen. In der Antike war ein Gegenstandsbereich die Polygynie, die im zeitgenössischen Judentum die Praxis einer reichen Minderheit gewesen sein dürfte und im Christentum möglicherweise überhaupt nicht praktiziert wurde, vielleicht aus theologischen Gründen, vermutlich auch unter dem Einfluss von Monogamieidealen im paganen Umfeld.³⁹⁸ Auch Endogamiepraktiken dürften im Christentum an Bedeutung verloren haben, zumindest verstärkt in dem Augenblick, wo man die judenchristliche Grenze überschritt. Schwierig ist die Scheidungspraxis im ersten Jahrhundert einzuschätzen, eine Trennung könnte unter Berufung auf die matthäischen Öffnungsklauseln sowie überhaupt auf eine Theologie der Priorität der Vergebung anstelle der Gesetzeserfüllung erleichtert worden sein,³⁹⁹ wohingegen die rabbinische Tradition an der Scheidungsmöglichkeit mit ihren asymmetrischen Genderrechten festhielt.⁴⁰⁰

Ins weitere Umfeld der Neuordnung der Verwandtschaftsstrukturen gehört der Umgang mit Witwen. Deren Lage war in antiken Kulturen prekär, weil das Einkommen des Mann die primäre, oft einzige Einkommensquelle bildete. Diese Versorgungslücke wurde in antiken Gesellschaft versucht, etwa durch herrscherliche Fürsorge oder (in Rom) über ein Tutoriat zu verbessern, sofern keine verwandtschaftlichen Netze existierten.⁴⁰¹ Für christliche Gemeinschaften verschärfte sich Situation von Witwen wohl beträchtlich, weil diese Netze an Relevanz verloren oder wegfielen. Schon in den nachjesuanischen neutestamentlichen Texten spielt deshalb Fragen der Versorgung von Witwen und ihren Kinder sowie von Vollwaisen eine große Rolle.⁴⁰² Aber präzisiert wird der christliche Umgang mit derartigen Fragen erst seit dem zweiten/dritten Jahrhundert greifbar.

398 Kleinschmidt: Ehefragen im Neuen Testament, 91–115; Loader: *The New Testament on Sexuality*, 54.

399 Ebd., 213 f.

400 Levin: *Marital Relations in Ancient Judaism*, 134 f.

401 Schellenberg: *Hilfe für Witwen und Waisen*; Back: *Die Witwen in der frühen Kirche*, 56–66; Schöllgen: *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus*, 155–161.

402 S. etwa im lukanischen Doppelwerk: Aufmerksamkeit für Witwen (Lk 4,25 f.; Apg 18,3 ff. und 21,3); übersehene Witwen (Apg 6,1); Witwengruppen (Apg 9,39.41).

b. Zweites und drittes Jahrhundert

Zu Beginn des zweiten Jahrhunderts lassen sich Institutionalisierungsprozesse im Christentum nach der Phase relativ organisationsschwacher (aber eben auch quellenmäßig schlecht fassbarer) Vergemeinschaftung greifen. In diese Zeit fallen die pseudonymen Texte („Pastoralbriefe“), die entstehende hierarchische Strukturen dokumentieren, ebenso der entstehende Monepiskopat,⁴⁰³ in dem aus einem „Aufseher“ (epískopos) der geweihte, sakralisierte Bischof wurde. Signifikanterweise hat das Christentum zentrale Begriffe für seine Organisation, wie eben Bischof/episkopos oder auch Kirche/kyriakè, aus dem Profangriechischen und nicht aus dem religiösen Vokabular übernommen und sich insofern aus dem Reservoir der profanen Kultur alimentiert. Zugleich hat man eine weitergehende Sakralisierung, etwa die fast komplette Übernahme der jüdischen Sakralhierarchie im ersten Clemensbrief (kurz vor 100),⁴⁰⁴ letztlich nicht übernommen, dieser Text kam nur in wenige autoritative Sammlungen und schlussendlich nicht in den neuzeitlichen Kanon.

Über die Entwicklungen bis zur „Konstantinischen Wende“ im Jahr 312 sind wir nicht nur durch theologische Texte, sondern mehr noch durch retrospektive Geschichtswerke informiert. Ein zentrales Thema waren dabei die seit dem zweiten Jahrhundert zunehmenden Auseinandersetzungen mit der weltlichen Herrschaft. Nach den genannten, um 50 herum dokumentierten stadtrömischen Problemen brachen neue Konflikte an vielen Stellen des Imperium Romanum auf. Schon seit etwa 150 bis 200 liegen legendarisch ausformulierte, im Kernbestand als verlässlich eingestufte Märtyrerakten vor, etwa der Bericht über das Martyrium von Polykarp, derjenige der scilitanischen Märtyrer und die Passion von zwei Frauen, Perpetua und Felicitas. Ein zentraler Vorbehalt betraf staatlicherseits die Furcht, Christen seien keine loyalen Mitglieder der Gesellschaft und könnten schlimmstenfalls die religiös-politische Stabilität unterminieren. Der Briefwechsel zwischen dem jüngeren Plinius und Kaiser Trajan aus den ersten Jahren des zweiten Jahrhunderts dokumentiert diese Befürchtung.⁴⁰⁵ Christen sollten mit einem Opfer für den Kaiser oder die römischen Götter ihre Loyalität unter Beweis stellen und sich damit zur religionspolitischen Struktur des Römischen Reiches bekennen. Genau dies verweigerten zumindest einige. Das Zugeständnis, für den Kaiser zu beten, ihn aber nicht als Gott zu verehren, reichte Plinius nicht, und das war für ihn der gesellschaftspolitische *casus belli*. Während Trajan in seiner Antwort noch befahl, nicht nach opferverweigernden Christen zu fahnden, schärfte sich die Situation bis zum Ende

403 Schöllgen: Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus.

404 1 Clem 32,1; 41–44.

405 Plinius d. J.: Epistulae, 10,96 f.

des dritten Jahrhunderts zunehmend zu. Zentral organisierte Verfolgungswellen, die erst das christliche Führungspersonal und dann alle Christen betrafen, nahmen bis zu dem Beginn des vierten Jahrhunderts zu, seit 249 unter Decius und Valerian, schließlich zuletzt unter Diokletian und Galerius bis ins Jahr 311.

Die Härte, die derartige Verfolgungen annehmen konnten, zeigt ein Beispiel aus Gallien am Ende der Regierung von Marc Aurel (reg. 161–180): Zuerst wurden Christen aus Lyon und Vienne aus dem öffentlichen Raum ausgeschlossen, dann folgten „Beschimpfungen, Schläge, Zerren, Beraubungen, Steinwürfe, Einsperrungen“, schließlich wurden diejenigen, die ein öffentliches Amt bekleideten oder Ansehen genossen, verhaftet, oft einschließlicher der Dienerschaft, und ins Gefängnis geworfen und gefoltert. Am Ende ergingen Todesurteile: Die römischen Bürger wurden enthauptet, andere in einem eigens angesetzten Spektakel im Amphitheater wilden Tieren vorgeworfen, wieder andere ließ man auf glühenden Eisenstühlen rösten, wobei die Körper verdampften. Die im Gefängnis Verstorbenen warf man den Hunden vor oder stellte zerfledderte Leichname öffentlich zur Schau, ehe man sie verbrannte und in die Rhone warf.⁴⁰⁶

Derartige Ereignisse führten bei Minucius Felix, der um 200 eine Apologie des Christentums schrieb und die Kenntnis gelehrter Latinität dokumentierte, zu einem vernichtenden Urteil über die römische Herrschaft, die ein Produkt gewissenloser Gesetzesbrecher sei: „Taugenichtse, Verbrecher, Blutschänder, Meuchelmörder, Verräter“ hätten Rom gegründet, gefolgt von dem Brudermord des Romulus, dem Raub der auf ein Fest eingeladenen Sabinerinnen und der Zerstörung von Tempeln ihrer Nachbarvölker;⁴⁰⁷ kaum anders sah dies der zur gleichen Zeit schreibende Christ Tertullian.

Die umfangreichen Geschichtswerke des 4. Jahrhunderts, die alle nach dem Sieg und Regierungsantritt Kaiser Konstantins fertiggestellt wurden, dokumentieren allesamt detailliert die Christenverfolgung, insbesondere Eusebius bot der Darstellung der Verfolgung auf kaiserlichen Befehl einen weiten Raum. Andere hingegen trugen im Rückblick freundlichere Wertungen ein. Laktanz vertrat die Meinung, die Mehrheit der Kaiser sei dem Christentum gegenüber neutral oder freundlich eingestellt gewesen. Allesamt vermitteln derartige Texte aber den Eindruck, dass eine Verfolgung, wenn sie nicht schon dauernd stattfand, so doch beständig drohte und so die Wahrnehmung des Verhältnisses von Christentum und Herrschaft prägte.⁴⁰⁸

406 Eusebius: *Historia Ecclesiastica*, 5.1 (Übersetzung Philipp Häuser).

407 Minucius Felix: *Octavius*, 25,1–7 (Übersetzung Alfons Müller).

408 Aland: *Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit*, 66–73.

Ein schwer einschätzbarer Verstärker der politikdistanzierten Haltung mancher Christen dürfte die apokalyptische Erwartung gewesen sein. Zwar ist nicht leicht zu sagen, wer wann in welchem Ausmaß mit einem baldigen Weltende rechnete, aber insofern eine solche Vorstellung auch das Ende weltlicher Herrschaft bedeutete, wirkte apokalyptisches Denken potenziell herrschaftskritisch. Zugleich lief aber schon im Neuen Testament, etwa bei Paulus, die theologische Bewältigung der zumindest unmittelbar ausbleibenden Parusie Jesu und seines herrschaftlichen Einzugs in Jerusalem.

Und so konnte man im täglichen Leben zahlreiche Verhaltensweisen entdecken, mit welchen sich Christen – zumindest viele – von ihrer Umwelt unterschieden: Sie verschmähten das (oft kostenlos verteilte) Opferfleisch, mieden die Bäder, besaßen abgesonderte Begräbnisorte, zählten Zölibatäre und Asketen zu ihrer Gemeinde, lehnten Ehescheidung, Abtreibung und Kindesaussetzung ab und nannten sich untereinander Bruder und Schwester.⁴⁰⁹ Die Reaktionen der Umwelt waren oft entsprechend, Verschwörungsgeschichten und schwarze Stereotypen machten die Runde: Kannibalismus (im Blick auf die Eucharistie) und Promiskuität (angesichts der Rituale außerhalb der Öffentlichkeit) würden praktiziert, Zauberer oder Atheisten (wegen der verweigerten Götterverehrung) seien sie.⁴¹⁰ Man stempelte sie überhaupt zur Ursache allen Unglücks, wie Tertullian mit spitzer Feder schrieb. „Wenn der Tiber die Mauern überflutet, wenn der Nil die Felder nicht überflutet, wenn der Himmel sich nicht rührt, wenn die Erde sich bewegt, wenn eine Hungersnot, wenn eine Seuche wütet, gleich schreit man: ‚Die Christen vor die Löwen!‘“⁴¹¹

Ein massives Konfliktfeld bildete der Militärdienst von Christen. Viele Männer waren Soldaten, als sie Christen wurden, und auf diesen Beruf als Broterwerb angewiesen. Dementsprechend sind christliche Soldaten belegt, für Tertullian scheinen sie selbstverständlich,⁴¹² andererseits sind sie unter der Vielzahl an Inschriften nur ausgesprochen selten dokumentiert.⁴¹³ Sie stießen im Neuen Testament auf Metaphern des militärischen Denkens, die aber spiritualisiert verwendet wurden, wenn von „Waffen des Lichts“ (Röm 13,12) oder der „Vollrüstung Gottes“ (Eph 6,13), deren

409 Schäfke: Frühchristlicher Widerstand, 488–579.

410 Ebd., 579–615.

411 Tertullian: Apologeticum, 40,1 (Übersetzung Carl Becker).

412 Schäfke: Frühchristlicher Widerstand, 542 f.

413 Hasan Degerli: *Military Martyrs in Early Christian Discourse*. Vortrag auf der American Academy of Religion, San Antonio, 18.11.2023. Er zählt unter 10.000 Inschriften eines gallischen Korpus (LeBlant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle, 1856–1865*) 4734 christliche, davon bezogen sich 27 auf Soldaten; bei Leclercq, *Militarisme*, in: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Bd. 11/1, 1933) dokumentieren 8 von 176 Inschriften vor Konstantin Soldaten.

sich Christen bedienen sollen, um gegen die „glühend gemachten Geschosse des Bösen“ (Eph 6,16) zu bestehen, die Rede war.⁴¹⁴ Gleichzeitig blieben Konflikte mit dem römischen Imperium beträchtlich und sind, etwa durch die Soldatenmartyrer, gut dokumentiert. Insofern war der Beruf des Soldaten ein prinzipielles Problemfeld. Entscheidend ist allerdings die Frage, warum dies so war. John Helgeland hat die These vertreten, dass die in der „Kirchenväter“-Literatur weit verbreitete Infragestellung des Militärdienstes in der Regel nicht in einem theologisch begründeten Pazifismus wurzele, sondern in der Religionspraxis der römischen Armee, in der man die übliche loyale Verehrung der Götter des Imperiums erwartete. Soldaten wurden in dieser Deutung nicht deshalb zu Märtyrern, weil sie aus pazifistischen Motiven nicht kämpfen wollten, sondern weil sie aus einer monotheistischen Überzeugung heraus das Opfer für andere Götter verweigerten.⁴¹⁵ Aber letztlich war dem christlichen Erinnerungsfundus eine ambivalente Haltung zu Militärdienst eingeschrieben, eine selbstverständliche Verbindung von religiösen Überzeugungen und kriegerischen Handlungen gab es nicht. In der weiteren Geschichte der Deutung des Kriegsdienstes hat sich das Christentum allerdings immer wieder von der theologischen Kritik gelöst und die Anwendung von Waffengewalt aus grundsätzlichen ethischen Gründen legitimiert.

Damit war die Genese einer Kriegskritik verbunden. Es gab einzelne Positionen in der frühen christlichen Literatur, in denen Krieg grundsätzlich als schlecht bewertet wurde, etwa bei Arnobius von Sicca, der noch vorkonstantinisch geprägt war, wohingegen Laktanz und Eusebius den Krieg verteidigen konnten, wenn er für eine gute Sache geführt werde, insbesondere angesichts der Siege Konstantins, die die gesellschaftliche Position der christlichen Kirche stärkten.⁴¹⁶ Hinter dieser doppelgleisigen Argumentation kann man allerdings auch eine andere Diskussionsebene identifizieren, in der es um einen grundsätzlichen Antagonismus zwischen dem neutestamentlichen Liebesgebot und dem Militärdienst ging. Louis J. Swift hat die These vertreten, dass gerade nicht die Idolatrie die Konflikte um den Militärdienst generiert habe, sondern grundsätzlich das Tötungsrecht umstritten gewesen sei.⁴¹⁷ Die damit verbundene Infragestellung von Gewaltanwendung überhaupt konnte wiederum auf eine Vielzahl von Textstellen aus dem Neuen Testament zurückgreifen, die Friedensstiftung und Gewaltverzicht forderten.

Einmal mehr ist die Frage nach der historischen Realität (hier: bis zum vierten Jahrhundert) nur ein Aspekt, ein anderer die Frage, welche Inhalte – für oder gegen den Militärdienst / den Krieg im Allgemeinen – sich vermittels derartiger Dis-

414 Dietrich/Mayordomo u. a.: Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, 97–104.

415 Helgeland: Christians and the Roman Army.

416 Ebd., 756. 759. 762.

417 Swift: War and the Christian Conscience I,867.

kussionen in die christliche Grammatik einschrieben. Festhalten kann man, dass im christlichen Fundus eine hohe Ambivalenz gegenüber Krieg und Kriegsdienst lag. Der Pazifismus späterer Jahrhunderte – der Begriff stammt aus dem frühen 19. Jahrhundert –⁴¹⁸ mit seinen Optionen zwischen generellem Gewaltverzicht und gerechtem Krieg konnte sich hier alimentieren. Die Auseinandersetzungen sind von kontroversen Positionen gekennzeichnet. Schon der neutestamentliche Text ist insofern ambivalent, als neben den Aussagen zu radikalem Gewaltverzicht, etwa in der Bergpredigt (Mt 5,21 f. 38–42), auch gewaltoffene Äußerung stehen, etwa in den Gerichtspredigten Jesu oder in der verbalen Aggression gegen innerjüdische Gegner oder in späteren Schriften gegen „Irrlehrer“.⁴¹⁹ Zentral bleibt im Blick auf die religiöse Grammatik, dass einige Texte eine Auseinandersetzung um die Rechtfertigung des Krieges einschließlich seiner grundsätzlichen Infragestellung erzwangen.

Die Rezeptionsgeschichte neutestamentlicher Aussagen zur politischen Ordnung im zweiten und dritten Jahrhundert beschränke ich exemplarisch auf zwei Stellen, zum einen auf das oben angeführte Logion der Steuermünze, welches mit der Feststellung endet, dem Kaiser zu geben, was ihm und Gott, was Gott gebühre. Dass dieser Satz wie ein Identitätsmarker funktionieren konnte, dokumentierte die Christin Donata, die im Jahr 180 auf die Aufforderung, dem Kaiser zu opfern, geantwortet habe: „Ehre dem Kaiser als dem Kaiser, Furcht [timor] aber Gott!“ und dafür enthauptet wurde.⁴²⁰ Tertullian kam um 200 herum in *De idolatria* (Über die Verehrung der [falschen] Bilder/Götter) auf diese Bibelstelle zu sprechen⁴²¹ und bestätigte die Konzeption der Sphärentrennung vor einem konkreten Hintergrund. Offenbar gab es Christen, die mit der Zahlung der Steuer(münze) eine weitreichende Akzeptanz der imperialen Herrschaft verbanden, möglicherweise sogar die Teilnahme an paganen Praktiken rechtfertigten⁴²² und in den Augen Tertullians nicht realisierten, in welchem Ausmaß sie mit dem „imago [Bild] Caesars“ auf der Münze auch die „imago“ Gottes verrieten, dessen Ebenbild sie seien. An diesem Punkt schärfte Tertullian die kategoriale Differenz zwischen menschlicher und göttlicher Herrschaft ein, doch blieb für ihn das Gebet für den Kaiser (im Gegensatz zur Verehrung) im Prinzip problemlos.⁴²³

418 Holl: Pazifismus.

419 Luz: Feindesliebe und Gewaltverzicht.

420 Passio Scilitanorum, 9.

421 Tertullian: *De idolatria*, 15,3.

422 Aland: *Das Verhältnis von Kirche und Staat*, 243.

423 Tertullian: *Apologeticum*, 30.

An anderer Stelle verband Tertullian die Verse zur Steuermünze mit Äußerungen im 13. Kapitel des Römerbriefs. Er akzeptierte weltliche Herrschaft unter der Bedingung, dass sie zum guten Leben anleite und Christen die Könige nicht göttlich verehren, wie er unter Verweis auf 1 Petr 2 festhielt.⁴²⁴ Wenige Jahre zuvor hatte Irenäus von Lyon unter Berufung auf diese Römerbriefstelle der weltlichen Herrschaft die Sicherung des Zusammenlebens von Menschen, so sich diese von Gott entfremdeten, zugeschrieben, allerdings auch betont, dass die weltliche Macht von Gott komme.⁴²⁵ Eine ähnliche Auslegung findet sich bei dem gleichfalls um 200 schreibenden Clemens von Alexandrien.⁴²⁶ Die politischen Konsequenzen der Spannungen zwischen göttlicher Herrschaft und christlichem Ethos hat dann um 244 Origenes in seinem Römerbriefkommentar aufgegriffen. Er verwies darauf, dass Paulus die Unterwerfung der „anima“ (der Seele), nie aber des „spiritus“ (des Geistes) unter die weltliche Gewalt gefordert habe, aber auch das nur, insofern weltliche Gesetze mit dem göttlichen Recht übereinstimmten.⁴²⁷ Gleichzeitig postulierte er, dessen Vater in der Verfolgung unter Septimus Severus umgekommen war, möglicherweise erstmalig eine Art Widerstandsrecht.⁴²⁸ Zumeist jedoch dominierte die Hinnahme staatlicher Gewalt gegenüber einer inneren Emigration, wie sie auch im Philipperbrief (3,20) nahegelegt wird.⁴²⁹ Möglicherweise bildete zudem die abnehmende Naherwartung eines baldigen Weltendes den Boden einer zunehmenden Akzeptanz einer Auslegung des 13. Kapitels im Römerbrief, die eine Gehorsamspflicht gegenüber staatlicher Gewalt postulierte.⁴³⁰

Schließlich lässt sich eine zunehmende literarisch gebrochene Artikulation der Fremdheitserfahrungen in der christlichen Literatur belegen. Christen konnten aufgrund dieser Distanz zu Gesellschaft und Politik als eigenes Volk, als *tertium genus*, als eine Art neues Geschlecht, das sich geläufigen Zuordnungskategorien entziehe, gelten, als eine Art von *outlaws*. Die Rede vom *tertium genus* lässt sich wohl erstmals um 200 bei Tertullian als Fremdbezeichnung, die er ablehnte, greifen,⁴³¹ doch übernahmen Christen diese Terminologie und identifizierten sich letztlich damit positiv.⁴³² Die schiere Menge der Belege legt nahe, dass es sich hierbei nicht um ein

424 Tertullian: Scorpiace, 14.

425 Affeldt: Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese.

426 Keienburg: Die Geschichte der Auslegung von Römer 13,1–7, 38 f.

427 Affeldt: Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese, 44–46.

428 Ebd., 46 f.; zur Ausnahmeposition dieses Votums Zsifkovits: Der Staatsgedanke nach Paulus in Röm 13,1–7, 75 f.

429 Vgl. die Durchsicht der schon allein quantitativ begrenzten Bezüge auf Phil 3,20 bei Aland: Das Verhältnis von Kirche und Staat, 234–237.

430 Ebd., 239–246.

431 Brox: „Non ulla gens non christiana“; Wolter: Ein neues Geschlecht?

432 Öhler: Ethnos und Identität, 247 f.

marginales Phänomen handelte.⁴³³ Ein solches Fremdheitsgefühl steht auch hinter Äußerungen sowohl von Märtyrern und Märtyrerinnen als auch von christlichen Philosophen aus den Jahren um 200, in denen sie ihre Eigenheit als Christen bekundeten. Dazu zwei Beispiele: Sanctus, Diakon in der Kirche von Vienne, soll im Jahr 177 schwer gefoltert worden und an den Folgen gestorben sein. Er ertrug, so die literarische Überlieferung,

auf wunderbare, übermenschliche Art heldenmütig alle Martern, welche ihm Menschen bereiteten, und da die Gottlosen hofften, von ihm wegen der andauernden großen Qualen ein ungeziemendes Wort zu hören, bekannte er ihnen zum Trotz nicht einmal seinen Namen, auch nicht den Namen seines Volkes oder der Stadt, aus der er stammte, auch nicht, ob er Sklave oder Freigeborener sei. Auf alle Fragen antwortete er in lateinischer Sprache: ‚Ich bin Christ.‘ Statt seinen Namen, seine Heimatstadt, sein Volk und irgendwelche Personalien anzugeben, bekannte er nur immer wieder dieses eine Wort.⁴³⁴

Der Philosoph Clemens von Alexandria positionierte sich in einer weniger dramatischen Situation strukturell gleich: „Der Athener gehorche den Gesetzen Solons und der Argiver denen des Phoroneus und der Spartaner denen des Lykurgos! Wenn du dich aber als Bürger Gottes eintragen lässtest, so ist der Himmel dein Vaterland und Gott dein Gesetzgeber.“⁴³⁵

Im Hintergrund stand der Vorwurf, Christen betrieben Innovation und unterminierten die Tradition und überhaupt den religiös-gesellschaftlichen Konsens.⁴³⁶ Dies bestätigte ein philosophischer Kritiker des frühen Christentum, der in den 170er Jahren schreibende Kelsos: Christen seien zutiefst illoyal dem Staat gegenüber und deshalb eine Bedrohung.⁴³⁷

Eine weitreichende weitere Entwicklung war die Entstehung zölibatärer Lebensformen und später des Mönchtums. Diese Entwicklung vollzog sich spätestens seit dem zweiten Jahrhundert, und zwar ohne eine zentrale Steuerung in allen Regionen, in denen das Christentum Fuß fasste; von Gallien im Westen bis zum Zweistromland im Osten sind unterschiedliche Formen des Zölibats (bei Individuen, Paaren, Gemeinschaften, in Städten und auf dem Land) dokumentiert. Ein wichtiger Grund durfte einmal mehr die Infragestellung der gentilen Strukturen durch das Christentum gewesen sein. Diese Option hatte insbesondere für

433 Belege bei Harnack: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, Bd. 1 (⁴1924), 262–267. 281–289; Brox: „Non ulla gens non christiana“, 46–49; Aland: *Kirche und Staat*, 230–234; Schäfke: *Frühchristlicher Widerstand*, 515–527. 617–619. 619–627.

434 Eusebius: *Historia Ecclesiastica*, 5.1.20 (Übersetzung Philipp Häuser); ähnlich *Passio Scilitanorum*, 9.

435 Clemens von Alexandria: *Protreptikon*, 10,108,4 (Übersetzung Otto Stählin).

436 Schäfke: *Frühchristlicher Widerstand*, 630–648.

437 Origenes: *Contra Celsum*, 8,73–75.

Frauen folgen, die zuvor und in der Umwelt des Christentums fast unpraktizierbar waren: Sie konnten sich als Eremitinnen, in Frauengemeinschaften und schließlich in Klöstern den gesellschaftlichen Reproduktionserwartungen entziehen, also der Heirat respektive der Verheiratung mit Männern, und so der meist zwangsläufigen Folge ausweichen, Kinder zu bekommen – einschließlich des damit verbundenen erhöhten Sterberisikos.

Die Konsequenzen für Eheleute sind für diese Frühphase nur undeutlich greifbar. Das jesuanische Scheidungsverbot (wovon das Recht zur Neuverheiratung getrennt zu betrachten wäre) dürfte Trennungen im zweiten und dritten Jahrhundert in Ehen begrenzt haben, polygyne Beziehungen oder Konkubinate dürften zurückgegangen oder verschwunden sein. Auch der Umgang mit Kindern änderte sich, etwa im Verbot der Tötung von (oft weiblichen) Neugeborenen. Besonders weitreichend, aber auch besonders schwer zu beantworten ist die Frage, in welchem Ausmaß christliche Gemeinden im Laufe der Zeit über Beitritte oder eine interne Reproduktion wuchsen. Die Einführung der Kindertaufe war jedenfalls ein entscheidender Faktor zur Stärkung traditioneller verwandtschaftlicher Strukturen, die Theorie eines entscheidungsbasierten Christentums und die Praxis einer geburtsabhängigen Zugehörigkeit gingen seitdem weit auseinander.⁴³⁸ Doch eine prinzipielle theologische Legitimation geburtsabhängiger Zugehörigkeit entstand im Christentum nicht.

Neben dieser gesellschaftsdistanzierten Haltung hat die Forschung in den letzten Jahrzehnten auch Elemente eines ganz anderen Umgangs mit der antiken Gesellschaft, einer Integration in diese, dokumentiert. Christen blieben Teil der griechisch-römischen Zivilgesellschaft. Sie organisierten sich etwa in den zur Verfügung stehenden Vergemeinschaftungsformen, insbesondere in den antiken Vereinen.⁴³⁹ Dieses Interesse an einer Eingliederung zeigte auch Tertullian, als er kurz vor 200 Forderungen an den Staat stellte, darunter diejenige nach der „*libertas religionis*“ (Freiheit der Religion/Religionsfreiheit, mit dem wohl frühesten Beleg für diesen Terminus), woraus man schließen kann, dass er einen Platz für das Christentum innerhalb der bestehenden Gesellschaft suchte. Christen müsse die Möglichkeit gegeben werden, ihre Überzeugungen frei zu leben – wenn schon, wie er in einer launigen Aufzählung meinte, noch ganz andere religiöse Praktiken existieren dürften, von der Verehrung des Jupiter über die Zählung der

438 Zander: ‚Europäische‘ Religionsgeschichte, 95–145.

439 Ebel: Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden; Harland: Associations, Synagogues, and Congregations; ders.: Dynamics of Identity in the World of the Early Christians; Zander: ‚Europäische‘ Religionsgeschichte, 140–148.

Wolken bis zur Zählung der Tafelung an der Decke eines Raumes.⁴⁴⁰ Belegt ist auch, dass manche (viele?) Christen sich weitläufig in Bereichen integrierten, die sehr kritisch gesehen wurden oder von Theologen mit Verboten belegt waren, weil sie den Kontakt mit den öffentlichen Kulturen oder gar eine Mitwirkung nach sich zogen. So sahen sich christliche Stadträte mit dem Problem der Idolatrie konfrontiert,⁴⁴¹ wieder andere beteiligten sich an den *spectacula*, im Theater oder im Circus.⁴⁴² Tertullian hat diesbezüglich mit süffisanter Polemik deutlich gemacht, warum Christen hier nicht teilnehmen sollten (was sie also offensichtlich taten): Es gehe nicht nur um die Verehrung der Götter, auf die man zwangsläufig traf, sondern auch um ethische Konflikte: den Kitzel an Grausamkeiten, endemischen Alkoholenuss, Sexualisierung von Gewalt.⁴⁴³ Christen fanden sich weiterhin als Lehrer an Philosophenschulen und überhaupt in großem Umfang in der paganen Bildung, auch wenn sie dort mit nicht-christlicher Literatur – eine christliche gab es ja noch kaum – konfrontiert waren. Sie sahen in den klassischen „heidnischen“ Autoren in erster Linie gute Philosophen. Und so verteidigten christliche Apologeten ihre Mitchristen gerne als gute Bürger des Staates.

Ein besonders markantes Beispiel war Bischof Meliton im kleinasiatischen Sardes (etwa 100 km östlich von Izmir/Smyrna), der um 180 starb. Er hatte ein Schreiben an Kaiser Marc Aurel gerichtet, in dem er das Verhältnis zur imperialen Macht folgendermaßen beschrieb: Sollte es Übergriffe gegen Christen gegeben haben – und die gab es am Ende der Amtszeit Marc Aurels in der Tat – seien sie ihm, dem Kaiser, nicht zuzurechnen. Dann parallelisierte Meliton den Aufstieg des Christentums mit dem Aufstieg des Römischen Reiches, konstruierte also einen religiös-politischen Kairos. In dieser Historiographie wurde Marc Aurel der „ersehnte Herrscher“ – sofern er das Christentum beschütze und sich nicht wie Nero und Domitian verhalte, die allerdings nur von böswilligen Menschen verführt worden seien.⁴⁴⁴ Aber hier ist nicht leicht zu entscheiden, in welchem Ausmaß Meliton aus Überzeugung oder aus strategischen Motiven argumentierte.

Schließlich ist auch klar, dass viele Christen im alltäglichen Leben weder die Lust spürten noch die Notwendigkeit sahen, im Martyrium zu enden. Die Geschichte der *lapsi*, der „gefallenen“ Christen, die angesichts staatlicher Drohungen dann doch wieder vom Christentum „abfielen“, belegt einen pragmatischen Umgang vieler mit christlichen Idealen und Staatsdistanz. Zeitweilig, etwa in der entscheidenden Verfolgung zwischen 249 und 251, dürften Christen angestanden haben,

440 Tertullian: Apologeticum, 24,5 f.

441 Schäfke: Frühchristlicher Widerstand, 547–550.

442 Ebd., 502–506.

443 Tertullian: De spectaculis.

444 Eusebius: Historia Ecclesiastica, 4.26.6–9 (Übersetzung Philipp Häuser).

um zu opfern und sich so in die antike Gesellschaft zu integrieren.⁴⁴⁵ Es gab zwar fraglos die massive und grausame Verfolgung von Christ:innen wegen ihrer religiösen Überzeugungen, aber die Vorbildhaftigkeit dieses Handelns ist auch das Produkt einer erinnerungspolitischen Konstruktion frühchristlicher Identität. Eine derartige pragmatische Teilhabe an der Gesellschaft trägt Grautöne in das Bild eines staatskritischen Christentums ein, aber tonangebend waren diese Haltungen wohl nicht, und sicher – und dies ist entscheidend – dominierten sie nicht die christliche Erinnerungstradition.

c. Konstantinische Wende

Die Rede von der Konstantinischen Wende des Jahres 312 indiziert fast sprichwörtlich den Beginn eines fundamentalen Umbruchs, in dem, zugespitzt gesagt, aus einer verfolgten Minderheit die staatstragende Mehrheit wurde. Wie sah nun die Ausgangsposition, wenn ich die bis hierhin vorgelegten Überlegungen zum Verhältnis von Christen und Politik zusammenfasse, aus? Man steht als erstes vor dem grundlegenden Problem, dass die meisten Quellen aus einer christlichen Perspektive und mit einem theologischen Interesse geschrieben wurden. Was diese Texte gleichwohl verlässlich erscheinen lässt, ist, dass es sich um ein sehr heterogenes Quellenkorpus hinsichtlich der Interessen oder der sozialen Herkunft handelt und sie trotzdem in den Grundzügen nur unwesentlich voneinander abweichen; massiv bestätigend kommt hinzu, dass auch Gegner des antiken Christentums wie Kelsos keine andere Sicht bieten. Allerdings war das Verhältnis von Christentum und Herrschaft, auch wenn es ein Dauerthema war, keines, das von der Konstantinischen Wende eine systematische Fokussierung gefunden hätte.

Festhalten kann man, dass Christen in der Regel den Staat nicht aus Prinzip negierten, allerdings auch kein besonderes Interesse an seiner Gestaltung zeigten. Damit war schon in den neutestamentlichen Schriften eine markante Unterscheidung von weltlicher und religiöser Herrschaft verbunden – von der pragmatischen, der Hinnahme der Staatsgewalt in den meisten Texten, bis zu deren schroffer Ablehnung in der Johannesapokalypse. Dass die Praxis und einige Theoretiker auch explizit staatsaffirmativ sein konnten, war dadurch nicht ausgeschlossen. Aber wie so oft, wurden die alltäglichen Umgangsformen nur unzureichend dokumentiert und fanden deshalb kaum Eingang in das Speichergedächtnis des Christentums. Wie etwa die Spannung zwischen theologischer Theorie und alltäglicher Praxis bei christlichen Magistraten aussah, ist kaum dokumentiert. Ein klassischer, immer wiederkehrender Konflikttherd waren die Opfer für die Götter und dasjenige für den Kaiser. Hier zogen viele christliche Philosophen und Märtyrer:innen eine rote Linie, die man nicht zu überschreiten bereit war und im Ernstfall mit dem Tod bezahlte. Dies wieder-

⁴⁴⁵ Cyprian von Karthago: *De lapsi*, Kap. 8.

rum hieß nicht, dass die Bereitschaft gefehlt hätte, für den Kaiser zu beten, dies war vielmehr das Kompromissangebot im Rahmen einer grundsätzlichen Anerkennung weltlicher Herrschaft. Doch in der Religionspolitik des dritten Jahrhunderts trug dieses Zugeständnis nicht mehr, Tötungen („Martyrien“) bis dahin unbekanntem Ausmaßes gehörten jetzt in das Feld der Konflikte zwischen Christen und staatlicher Herrschaft.

Zugleich ist in politischer Perspektive auffällig, dass – trotz des zentralen Stellenwertes der „Gottesherrschaft“ in der Predigt Jesu im Neuen Testament – Ansprüche nicht dominant wurden, diese Forderung politisch umzusetzen und das Reich Gottes auf Erden zu errichten; schon angesichts der Marginalität des Christentums lag dies jenseits des Realisierbaren. Jedenfalls fehlt in der frühchristlichen Literatur der Aufruf zum Widerstand gegen die herrschaftliche Gewalt – vermutlich kann man erst Mitte des dritten Jahrhunderts homöopathisch, etwa bei Origenes, ein religiös legitimes Widerstandsrecht identifizieren. Stattdessen suchten Christen wohl häufig eine Nische, um in Ruhe ihre Überzeugungen leben zu können – möglicherweise wurde diese Haltung für Teile des Christentums durch die Erwartung eines baldigen Weltendes verstärkt.

In dieser Situation konnten Christen sowohl in der Selbstwahrnehmung als auch in der Außenperspektive leicht als Außenseiter gelten, als ein drittes Geschlecht, als fremdes Volk, für das irgendwie kein Ort vorhanden war. Und dies aus nachvollziehbaren Gründen, denn viele Praktiken galten als potentiell staatsgefährdend: religiöse Riten ohne Öffentlichkeit, Verweigerung der traditionellen Opfer, ethische Sonderwege, eigene Gesetze, die zu Beginn vor allem die jüdischen gewesen sein dürften. Das war der Stoff, aus dem Ausgrenzung und „othering“ werden konnten. Aber auch zur jüdischen Herkunftsreligion wurde der Bezug schnell elastisch, in Fragen der Beschneidung, der Speisegebote, der Aufnahme von Nichtjuden oder in der Deutung des Messias gingen die jüdischen Christen bald eigene Wege. Dies prägte zwangsläufig auch die Selbstwahrnehmung. Durch die Texte bis zum vierten Jahrhundert zieht sich immer wieder das Bewusstsein, Bürger:innen zweier Welten zu sein, und das hieß wohl auch, in zwei Rechtssphären zu leben. Angesichts dieser Situation verwundert es nicht, dass konstruktive Aussagen zur Gestaltung von Staat und Gesellschaft im Neuen Testament fehlen und bis zum vierten Jahrhundert nicht systematisch vorgenommen wurden.

Nach der Konstantinischen Wende änderte sich das Verhältnis zum Staat grundlegend, es gab nun christliche Kaiser, christliche Verwaltungsbeamte in großem Stil, christliche Bischöfe mit zum Teil starken Befugnissen in der städtischen Administration. Exemplarisch für die Option, das neue Verhältnis von weltlichen und religiösen Herrschaftsansprüchen zu deuten, steht eine Überlegung von Johannes Chrysostomus (344/49–407), Bischof der kaiserlichen Hauptstadt Konstantinopel:

Dem König ist der menschliche Körper anvertraut, dem Priester die Seelen; der König erlässt Steuerschulden, der Priester Sünden. Dieser zwingt, jener ermahnt. Dieser hat sichtbare Waffen, jener spirituelle Waffen. Dieser führt Krieg gegen die Barbaren [die anderen Völker], mein Kampf richtet sich gegen Dämonen.⁴⁴⁶

Dass mit dieser Einforderung kirchlicher Macht neue Probleme entstanden, zeigte sich in Johannes' eigener Vita. Er wurde als Patriarch in Konflikten mit Kaiserhof und Militär abgesetzt, vermutlich, weil er sich mit seinem asketischen Lebensstil den führenden Schichten entfremdete und angesichts seiner scharfen Äußerungen als bedrohlich galt.⁴⁴⁷ Johannes' Konflikt mit den staatlichen Autoritäten war ein Einzelfall und wirkt doch wie ein Indiz für die lange Geschichte des oströmischen Verhältnisses von weltlicher und geistlicher Herrschaft, bei der es – verglichen mit dem lateinischen Westen (↗ 3.2.4) – zu einem relativ weitreichenden Zugriff der staatlichen Macht auf die Kirche kam.

Aber schon im vierten Jahrhundert läßt sich eine langfristig bedeutsame Ver selbständigung einer kirchlichen Rechtssphäre durch das *privilegium fori* für Kleriker (↗ 3.2.4) beobachten, die das Recht erhielten, nicht vor weltlichen Gerichten erscheinen zu müssen, dazu Immunitätsrechte, etwa nicht Kriegsdienst leisten zu müssen. Die Forderung nach einer eigenen Gerichtsbarkeit ließ sich auf neutestamentliche Stellen zurückführen, etwa Regelungen, dass Konflikte in der Gemeinde befriedet werden sollten.⁴⁴⁸ Ein faktisches Kooperationsverbot mit der nicht-christlichen Gerichtsbarkeit hatte schon Paulus ausgesprochen: „Wagt (es) einer von euch, der eine (Streit)sache hat gegen den anderen, sein Recht zu suchen bei den Ungerechten und nicht bei den Heiligen?“⁴⁴⁹ Das daraus resultierende Privileg wurde im westlichen Christentum den folgenden Jahrhunderten durchgesetzt und gilt in Teilbeständen bis heute.⁴⁵⁰

In der lateinischen Welt trifft man auf eine weitere Tradition, deren Bedeutung kaum überschätzt werden kann, auf Augustinus und seine Konzeption des Verhältnisses von „*civitas Dei*“ und der „*terrena civitas*“.⁴⁵¹ Sein Denken hat die Westkirche wie kein anderes geprägt, und über diese Schiene auch die nichtkirchliche, säkulare Philosophie. Man macht keinen Fehler, Augustinus die allergrößte Bedeu-

446 Übersetzung unter Rückgriff auf Kessler: Kirche und Staat in Leben und Werk des Johannes Chrysostomus, 275; Johannes Chrysostomus: Homélie sur Ozias, hg. v. Jean Dumortier, 164, Z. 13–18.

447 Kessler: Kirche und Staat, 275 f.

448 Etwa Mt 18,15–17 oder 1 Tim 5,19–21.

449 1 Kor 6,1, dazu weiter V. 2–11.

450 Detailliert bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts Koch: Die klerikalen Standesprivilegien.

451 Aus der immensen Literatur zu diesem Teil von Augustins Denken s. exemplarisch Horn: Augustinus, 111–127.

tung zuzuschreiben. Keine Staatstheorie und keine Psychoanalyse ohne ihn, auch kein theologischer Determinismus und keine protestantische Reformation. Ihm verdanken wir grundlegende Reflexionen zur Theologie des Christentums, zur Theorie der Zeit und der Musik, er hat in den *Confessiones* eine Autobiographie geschrieben, die im Westen zur Blaupause für dieses Genre wurde und vielleicht die erste war, die die Psychogenese als inneres Drama reflektierte. Schließlich und endlich wurden seine Überlegungen zur „civitas“, zur Bürgerschaft – später wird man sagen: zur Gesellschaft, zum Staat – das Werk, an dem sich die Politiktheorie formte und über Jahrhunderte abarbeitete.

Der unmittelbare Anlass für die Schrift *De civitate Dei* war die Eroberung Roms durch die Westgoten unter Alarich im Jahr 410, für die man den Christen die Schuld zuwies. Aber Augustinus erarbeitete in den fast anderthalb Jahrzehnten, in denen der Text zu einem intellektuellen *opus magnum* wurde, eine grundlegende Reflexion über das Verhältnis von christlicher Religion und Herrschaft. Sie war weniger an Nichtchristen gerichtet, die das Christentum für den Untergang Roms verantwortlich machten, als vielmehr gegen innerkirchliche Gegner, gegen den „Kirchenvater“ Hieronymus und den spanischen Theologen Orosius, die die pagane Theorie der ewigen Größe Roms christlich adaptiert hatten. Dagegen postulierte Augustinus, verkürzt gesagt, eine „Antithese von Kirche und Staat“⁴⁵² im Verhältnis von göttlicher und irdischer *civitas*.

Mit dieser Konzeption war intrinsisch die augustinische Anthropologie der Sündhaftigkeit des Menschen verbunden. Diese war für Augustinus eine theologische Fundamentalkategorie,⁴⁵³ mit der er den Menschen als Wesen deutete, das selbstbezüglich konstituiert sei. Die Reflexion auf den inneren Menschen, auf die persönlichen Handlungsmotive, letztlich die Psychologisierung der Anthropologie, wie er sie auch in seiner Autobiographie vornahm, kam mit der Reflexion über Sünde in das Fundament seiner politischen Theorie. Die gesellschaftliche Ordnung, basierend auf einer pessimistischen Anthropologie (mit der die vorkonstantinische politische Theorie, dass die Menschen selbst in der Lage seien, sich zu regieren, umgedreht worden sei⁴⁵⁴), erhielt die Funktion, die asoziale Neigung des Menschen aufzufangen und die Gesellschaft über Gemeinwohlinteressen zu stabilisieren. Politik stand damit unter dem theologischen Vorbehalt ihrer Vorläufigkeit,⁴⁵⁵ eine radikal gute Gesellschaft konnte es nur eschatologisch geben, jede menschliche

452 Ebd., 114.

453 Augustinus: *De civitate Dei*, 15.1.

454 So Pagels: Adam, Eva und die Schlange, 88–126.

455 Oort: *De ciuitate [sic] dei* (Über die Gottesstadt), 357 f.

Herrschaft blieb ein Notregiment.⁴⁵⁶ Damit griff Augustinus wohl christlich-eschatologische Vorstellungen, keine paganen, auf.⁴⁵⁷

Die Konsequenzen für das Verständnis von Herrschaft waren gravierend. Das Christentum durfte nicht an eine politische Institution gebunden werden, denn jede politische Organisation galt in Augustinus' Konzeption als System „zwangsbefugter Herrschaft“.⁴⁵⁸ Dadurch veränderte er in wesentlichen Punkten die antike Konzeption von Herrschaft: Staaten sah Augustinus nicht mehr als Gemeinschaften zur Führung eines guten Lebens, sondern sie verhielten sich, wie er in Aufnahme einer antiken Redewendung sagte, wie Räuberbanden – nur seien ihre Verbrechen straffrei.⁴⁵⁹ Ein christlicher Staat war damit für ihn undenkbar und das Verhältnis von Christentum und Herrschaft von einer grundlegenden, antithetischen Spannung gekennzeichnet. Doch letztlich wurde damit jede religiöse Legitimation von Herrschaft nichtig. Es war in gewisser Weise konsequent, dass bei Augustinus (und wie im Neuen Testament) Reflexionen zu klassischen Fragen der Politiktheorie fehlen, etwa zu Fragen der Verfassung eines Gemeinwesens, aber auch zu weiten Teilen der konkreten Regelungsmaterie des Rechts. Allerdings blieb die Theorie des Augustinus nicht unwidersprochen, im Laufe der Jahrhunderte entwickelten sich auch Konzeptionen, die Christentum und Herrschaft eng miteinander in Verbindung brachten; davon ist in diesem Buch immer wieder zu sprechen (↗ etwa 3.2.4 oder 5.1).

Wichtig ist für die folgenden Kapitel dieses Buches, dass im Speichergedächtnis der christlichen Kirchen Erinnerungen an ein vielfach extrem gespanntes Verhältnis zwischen Herrschaft und Religion lagern, von den alltäglichen Konflikten mit der Herrscherverehrung bis zur Tötung von Christen. Diese Christenverfolgungen prägten die christliche Erinnerungskultur stark, nicht nur in der Antike, sondern auch danach, weil es auch außerhalb des römischen Imperiums immer wieder zu Einschränkungen der Rechte von Christen und zu deren Verfolgung kam. Die Gründe für die nachantiken Verfolgungen sind komplex und wären jeweils einzeln zu analysieren, dürften aber dokumentieren, dass das Christentum mit einem Anspruch auf Exklusivität, religiöse Differenz und Staatsdistanz konfliktreiche Potenzen besaß – also Erinnerungen, die immer wieder abgerufen werden konnten, insbesondere wenn das Verhältnis von Religion und Politik zum

456 Stürner: *Peccatum und potestas*.

457 Horn: Augustinus, 117. Mit dieser Tendenz auch Oort: *Civitas dei – terrana civitas*, der eine Nutzung der römischen Tradition, zugleich aber auch eine Einschmelzung eschatologische Konzepte sieht. Pollmann: Augustins Transformation der traditionellen römischen Staats- und Geschichtsauffassung, hingegen sieht eine weitgehende Entmachtung der römischen rechtstheoretischen Tradition.

458 Horn: Augustinus, 115.

459 Augustinus: *De civitate Dei*, 4,4; dazu Horn: Augustinus, 120.

Thema wurde, prägnant etwa im Investiturstreit und schließlich in der Auseinandersetzung um die Konzeption eines säkularen Staates.

2.4.3 Islam

a. Entwicklungen bis zur Umayyaden-Herrschaft

Die ersten zwei bis drei Jahrhunderte nach Mohammeds Tod bildeten die formative Epoche, in der die Religion entstand, die inhaltlich und institutionell in wichtigen Elementen dem heutigen Islam entspricht und die die Nutzung entsprechender Termini (Islam respektive Muslime) rechtfertigt⁴⁶⁰ – strukturell vergleichbar der Genese des Christentums nach dem Tod Jesu (s. o. 2.4.2).

Die Ausbreitung und das Wachstum des Islam waren in den ersten Jahrzehnten nach dem Jahr 632 (10 H), in dem Mohammed starb, durch eine ganz andere Dynamik als diejenige des Christentums gekennzeichnet. Unter seinen Nachfolgern steigerte sich eine Entwicklung, die bereits dessen letztes Lebensjahrzehnt nach seiner Übersiedlung nach Medina gekennzeichnet hatte, in eine welthistorische Größenordnung: Die Kriegszüge, die schon in Mohammeds letzten Lebensjahren immer weiter über den Hedschas ausgriffen, hatten 629, drei Jahre vor seinem Tod, vermutlich zu Beutezügen nach Palästina geführt⁴⁶¹ – ohne dass Kaiser Heraklios realisierte, wer dort mit welcher militärischen Stärke und welchen religiösen Interessen am Werk war.⁴⁶² Ibn Ishaq listete jedenfalls am Ende seines Geschichtsberichts minutiös Kampfhandlungen Mohammeds⁴⁶³ und seitenweise weitere Kriegshandlungen auf, mit präziser Angabe der dabei durchgeführten Tötungen.⁴⁶⁴ Kurz darauf kam es innert weniger Jahrzehnte zur Eroberung gigantischer Territorien: Arabische Truppen standen in Indien, Byzanz geriet ins Wanken, das Weltreich der Sassaniden brach zusammen. Ein Stakkato weniger

460 Al-Azmeh: *The Emergence of Islam in Late Antiquity*, passim, spricht nachgerade von einem „Paleo-Islam“ vor den Austauschprozessen mit der byzantinischen und sassanidischen Kultur.

461 Kaegi: *Heraclius*, 231. Zur Debatte, ob diese Aktion noch zu Mohammeds Lebenszeit stattfand, er sogar teilgenommen habe oder ob dies eine spätere Rückprojektion der islamischen Geschichtsschreibung ist, um die Expansion zu legitimieren, s. Shoemaker: *The Death of a Prophet*, 106–113; Ghaffar: *Der historische Muhammad in der islamischen Theologie*, 314–316.

462 Kaegi: *Heraclius*, 229–235.

463 Ibn Ishaq: *The Life of Muhammad*, 659 f.

464 Ebd., 660–679.

Zahlen, die immer in der Gefahr stehen, eine ergebnisoffene Geschichte in das Prokrustesbett einer teleologischen Entwicklung zu pressen, dokumentieren die Expansion in den ersten dreissig Jahren nach Mohammeds Tod.⁴⁶⁵

- 635 Kapitulation von Damaskus, der Hauptstadt Syriens, einer der bedeutenden Provinzen des byzantinischen Reiches
- 638 Eroberung von Jerusalem, ebenfalls durch Kapitulation, nachdem auch die anderen Städte Syriens weitgehend an die arabischen Truppen gefallen waren, im gleichen Jahr Fall der wichtigsten sassanidischen Residenz, Ktesiphon, und damit Mesopotamiens
- 640 Eroberung Ägyptens, einer überaus wichtigen Kornkammer des byzantinischen Reiches
- 651 Ende des neupersischen Reichs mit dem Tod des letzten sassanidischen Herrschers Yazdegerd III.

Die schlussendliche Etablierung einer vom Islam geprägten Religion, die bis heute existiert, nahm hier ihren Ausgang. In den kommenden Jahrhunderten kamen Eroberungen an den Mittelmeerküsten, in Khorasan und in Indien, außerdem eine Ausbreitung des Islam ohne militärische Rückendeckung etwa in China, Indonesien oder im subsaharischen Afrika hinzu. Daneben gab es auch militärische Niederlagen und eine Zurückdrängung des Islam, etwa auf den Inseln im Mittelmeerraum, in Spanien oder auf dem Balkan, im 20. Jahrhundert dann in Indien. Aber insbesondere für die Frühzeit sind die militärisch-politischen Erfolge der arabischen Truppen unübersehbar. Die Geschichte des Imperialismus besaß damit einen neuen, islamischen, zuerst arabischen Akteur,⁴⁶⁶ der nach dem Sieg über die Sassaniden schließlich auch das christlich-byzantinische Imperium besiegte.

Motive und Ablauf derartiger Eroberungen hat Hugh Kennedy dokumentiert und auch Gründe für den Erfolg benannt.⁴⁶⁷ Auf Seiten der Großmächte zählen dazu die Schwächung sowohl von Byzanz als auch des sassanidischen Reiches durch die Kriege, in Byzanz kam die instabile Situation nach der Ermordung von Kaiser Mauritius 602 hinzu, die Folgen der Pest von 540, insbesondere hinsichtlich des Bevölkerungsrückgangs, waren noch nicht ausgestanden, intern war die Unzufriedenheit vieler (miaphysitischer) Kirchen mit der von Konstantinopel unter-

465 These der erfolgreichen Stabilisierung parallel zur Ausbreitung des Islam im 7. und 8. Jahrhundert bei Haldon: *The Empire that Would not Die*.

466 Akhtar: *Islam as Political Religion*, 166–183.

467 Kennedy: *The Great Arab Conquests*, insbes. 366–376.

stützten chalcedonensischen Orthodoxie beträchtlich.⁴⁶⁸ Militärtechnisch gelten bei den arabischen Eroberern die Truppen als Kernelemente des Erfolgs: die professionelle Strukturierung mit erfahrenen Militärführern, ihre hohe Mobilität, da sie ohne Tross agierten und schnell riesige Entfernungen überwinden konnten, die Gewöhnung an ein karges Leben, dazu ein bemerkenswertes Selbstbewusstsein als von Gott ausgewählter Gruppe. Die religiöse Dimension in der Verbindung von „spirituellem Heil und materiellem Wohl“⁴⁶⁹ spielte zwar in dieses Ensemble von Motiven hinein, dominierte jedoch nicht.

Aber aus militärisch erfolgreichen Feldzügen werden nicht automatisch stabile Eroberungen. Die Sicherung des Friedens ist bekanntermaßen eine grössere Herausforderung als der Sieg auf dem Schlachtfeld. In der Verwaltung erwiesen sich die arabischen Eroberer als kluge Administratoren. Sie sicherten ihre eigene Identität, die als kleine Gruppe in den riesigen bevölkerungsreichen eroberten Gebieten hoch gefährdet war, durch den Bau von Militärstädten, die sie neben oder abseits von etablierten Zentren, meist in ihnen vertrauten ariden Zonen in den ersten Jahrzehnten islamischer Zeitrechnung, errichteten: 638 etwa Kufa und Basra, 643 Fustat (heute Kairo),⁴⁷⁰ 666/670 Kairuan. Während die Kriegsführung oft grausam war, teilweise durch die Massakrierung der Verteidiger von Städten und ihrer Bevölkerung, aber auch mit vielen Toten auf Seite der Eroberer, war die Herrschaftsausübung zu Beginn pragmatisch. Ein zentrales Interesse bestand an der Beute, konkret an Tribut, Ländereien und Sklav-inn-en.⁴⁷¹ Aber nach der Etablierung von Herrschaft waren die Bedingungen, verglichen mit der byzantinischen oder sassanidischen, relativ leicht, sofern entscheidende Bedingungen akzeptiert wurden: Unterwerfung und die Zahlung des Tributs, in der Regel über eine Kopfsteuer (jizya), die alle Nicht-Muslime zu zahlen hatten. Darüber hinaus sollten Leben, Eigentum und heilige Stätten nicht angetastet werden, jedenfalls bei den Offenbarungsreligionen, unter der Bedingung, dass man sich den Eroberern ergeben hatte; Theorie und Praxis gingen aber oft unterschiedliche Wege (s. u. 2.4.3b). Die einheimische Verwaltung blieb in der Regel intakt, schon aufgrund mangelnder Kompetenz und Manpower, unangenehme Aufgaben wie das Eintreiben von Steuern übertrug man

⁴⁶⁸ Für Ägypten s. Kennedy: *Egypt as a Province in the Islamic Caliphate*, 67.

⁴⁶⁹ Krämer: *Geschichte des Islam*, 32.

⁴⁷⁰ Denoix: *Founded Cities of the Arab World*, 117–126.

⁴⁷¹ Kennedy: *The Great Arab Conquests*, 269, „the conquests were truly an Islamic movement“. Dass die religiöse Formierung eine wichtige Rolle spielt, ist nicht zu bestreiten, doch dürfte religiöse Dimension keine dominante Rolle gespielt haben.

oft byzantinischen und sassanidischen Verwaltungsbeamten.⁴⁷² Häufig veränderte sich das alltägliche Leben der Unterworfenen nicht tiefgreifend,⁴⁷³ sie dürften oft erst nach Jahren gemerkt haben, dass eine Herrschaft mit neuen religiösen Vorstellungen an der Macht war.

In diesem Kontext ist das Verhältnis von Religion und Herrschaft zu diskutieren. Die arabischen Eroberungen waren, dies ist zentral, keine primär religiösen Eroberungen. Im Zentrum stand Beute, nicht Religion, wobei der Anteil religiöser Motive in der Forschung umstritten ist. Dazu kam, dass, wie gesagt, insbesondere in der Anfangszeit bis zum Tod Mohammeds und in den ersten Jahren danach längst nicht so klar war wie es heute scheint, wie eine „islamische“ Identität aussah oder aussehen sollte, die eben noch im Prozess der Entstehung war. Dass diese Eroberungen auf Dauer die Marginalisierung der dort zuvor lebenden religiösen Gemeinschaften bedeutete, sofern sie als Schriftreligionen akzeptiert waren, und die Eliminierung der anderen „Ungläubigen“ anzielte (was im Bereich der mediterranen Eroberungen und dem Nahen Osten auch weitestgehend gelang), ist zwar ein Ergebnis dieser Eroberungen, war jedoch zu Beginn nicht angezielt. Schon die Folge, dass ein Übertritt zum Islam den Ertrag der Kopfsteuer minimierte, konnte dazu führen, dass islamische Herrscher derartige Schritte zu verhindern suchten. Für Juden und Christen kam hinzu, dass die Gemeinsamkeiten beträchtlich waren und die Muslime diesen beiden Gruppen ja eine privilegierte Stellung zugestanden. Erst seit dem 9. und 10. Jahrhundert trifft man, regional sehr unterschiedlich, auf größere Übertrittsbewegungen zum Islam, in der Levante wohl erst als eine Folge der Kreuzzüge seit dem 12. Jahrhundert. Ein wichtiges Motiv für einen Religionswechsel dürfte auf Dauer die Zweiklassengesellschaft gewesen sein, die sich in den *dhimma*-Verträgen mit den „Schutzbefohlenen“ dokumentierte und vermutlich ein entscheidendes Moment für das Austrocknen jüdischer und christlicher Milieus darstellte – nicht zuletzt, da nach einem solchen Schritt beträchtliche Aufstiegsmöglichkeiten und gesellschaftliche Anerkennung winkten.

Allerdings bleibt bei derartigen Rekonstruktionen ein großes Problem bestehen: Die Quellenlage ist für die ersten 150 Jahre der Bildung des arabisch-islamischen Imperiums ausgesprochen dünn, viel schlechter als für das frühe Christentum, was möglicherweise mit der begrenzten Literalität der Eroberer zusammenhing. Eine immens wichtige Quelle wie die Historiographie Ibn Is-haqs stammt erst aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts und liegt zudem nur in Jahrzehnte später gefertigten Auszügen vor.

472 Bennison: *The Trajectory of the High Caliphate*, 122.

473 Kennedy: *Egypt as a Province in the Islamic Caliphate*, 67.

Vor diesem Hintergrund ist die Bedeutung eines bedeutenden, rezeptionsgeschichtlich vielleicht des zentralen Kapitels der frühislamischen Geschichte zu lesen, dasjenige der „vier rechtgeleiteten Kalifen“, die nach Mohammeds Tod für 30 Jahre, zwischen 632 und 661 (11–41 H), als Führer der neuen Gemeinschaft genannt werden: Abdallah Abu Bakr, einer der Schwiegerväter Mohammeds, Umar ibn al-Chattab, ebenfalls ein Schwiegervater, Uthman ibn Affan, ein Schwiegersohn Mohammeds, sowie Ali ibn Abi Talib, ein Vetter und ebenfalls ein Schwiegersohn Mohammeds. Sie wurden in mehrfacher Hinsicht zu Referenzpersonen für die weitere islamische Geschichte. Erstens und mit nachhaltiger Bedeutung galten sie, da Mohammed keinen überlebenden männlichen Nachfahren besaß, als seine Nachfolger (Kalifen), sowohl für die religiöse als auch die politische Führung der neuen Gemeinschaft. Sie dokumentierten damit den Anspruch auf die Überschneidung oder den Zusammenfall von religiöser und politischer Macht und sind insofern Teil einer islamischen Pfaddisposition. Zweitens belegen sie die Fortgeltung tribaler Prinzipien, alle vier Männer stammten aus dem Clan Mohammeds. Diese Verwandtschaftsbeziehungen führten allerdings nicht zu einer konfliktfreien Machtübergabe, vielmehr waren mit ihnen in der islamischen Erinnerung eine Vielzahl von Querelen und Intrigen verbunden,⁴⁷⁴ die einen hohen Blutzoll forderten: Umar wurde von einem Soldaten ermordet, Uthman in innerislamischen Konflikten von Rebellen, Ali von kharidjitischen Gegnern. Die Auseinandersetzungen nach der Tötung Uthmans haben sich als erster Bürgerkrieg (*fitna*, wörtlich: Versuchung) in die islamische Erinnerung eingeschrieben. Vergleichbare Nachfolgedebatten hinsichtlich der Geltung gentiler Strukturen gab es im frühen Christentum nur ganz kurz (↗ 2.4.2a); sie blieben auf Dauer wirkungslos.

Dieser Konflikt um die Nachfolge Mohammeds war, zumindest in der retrospektiven Historiographie und insbesondere in den Augen der Schiiten, der Beginn einer Spaltung der *umma* in Sunniten und Schiiten. In den Augen letzterer hatten die Umayyaden mit der Tötung der Nachkommen Mohammeds, insbesondere von Hussein, dem Sohn Alis und dem Enkel Mohammeds, in der Schlacht von Kerbala im Jahr 680 (60 H) ihr Ansehen und ihre Legitimität verloren. Schiiten betrachteten seitdem nur die Nachkommen Alis als rechtmäßige Nachfolger Mohammeds. Allerdings dürften erst unter der Herrschaft der Abbasiden entscheidende Schritte zur Ausbildung einer schiitischen Identität erfolgt sein.⁴⁷⁵

474 Detailliert nachgezeichnet bei Madelung: *The Succession to Muhammad*.

475 Haider: *The Origins of the Shī'a*, 189–214.

Die immense Bedeutung der vier ersten Führer ist insofern kein selbstevidentes Ergebnis ihrer Aktivitäten, sondern auch ein Ergebnis historischer Konstruktion. Zumindest ist die Funktionsbezeichnung Kalif, aus dem dann ein Titel wurde, ein Ergebnis späterer historischer Deutung. Zur Lebenszeit dieser Männer nannte man sie Führer oder (militärische) Leiter, nicht aber Kalifen.⁴⁷⁶ Die Konstruktion der „vier rechtgeleiteten Kalifen“ ist vielmehr ein Teil der retrospektiven Geschichtsschreibung, die die Spaltung der muslimischen Gemeinschaft in sich bekämpfende Anhängergruppen, der späteren Sunniten und der Anhänger Alis (und anderer Gruppen, die den Anspruch erhoben, einen der ersten vier Kalifen zu stellen⁴⁷⁷), die sich als Schiiten konstituierten, durch das Ideal dieser Leitungsgruppe zu überdecken trachtete,⁴⁷⁸ möglicherweise ein Kompromiss zwischen Umayyaden und frühen Schiiten.⁴⁷⁹ Mit dem Titel des „Kalifen“ im Sinne des Nachfolger Mohammeds und des (unterschiedlich verstandenen) Stellvertreters Gottes bürgerte sich – anders als bei den zeitgleich regierenden karolingischen Herrschern⁴⁸⁰ – eine weltlich und religiös konnotierte Bezeichnung im Islam ein.

Im Rückblick auf das Christentum ist komparativ in diesem Zusammenhang eine Leerstelle bezeichnend: Es gab offenbar keine grundsätzliche Infragestellung des Militärdienstes, im Gegenteil, die erfolgreiche Ausbreitungsgeschichte sowohl der Araber als auch des Islams beruhte im wesentlichen auf der Fähigkeit kriegerischen Handelns. Bezeichnend ist die Entwicklung des Begriffs Jihad, der im Laufe der islamischen Geschichte zu einem Terminus technicus für einen auch religiös motivierten Krieg werden konnte. Aber dies gilt nicht für die Anfangsphase. Im Koran findet sich in den älteren Teilen⁴⁸¹ für den Jihad ein relativ weites Bedeutungsfeld von „sich ereifern, sich (einem anderen gegenüber) eifrig einsetzen, (jemandem) heftig zusetzen“.⁴⁸² In dieser Bedeutung konnte der Jihad auf eine spirituelle Anstrengung zielen, doch verschob sich die Bedeutung bereits in den medinensischen Teilen zunehmend auf eine kriegerische Anstrengung.⁴⁸³

476 Höfert: Kaisertum und Kalifat, 259–279.

477 Melchert: Ahmad ibn Hanbal, 96.

478 Van Ess: Theologie und Gesellschaft, IV, 698 f.

479 Stewart: Developments within the Religious Sciences, 150 f.

480 Die Karolinger griffen auf ältere, nicht religiös geprägte Titel zurück; Drews: Die Karolinger und die Abbasiden von Bagdad, 504.

481 Zu den Koranstellen s. Noth: Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum, 13–17; Donner: Muhammad and the Believers, 82–89; Bonner: Jihad in Islamic History, 20–35.

482 Reichmuth: Jihad – Muslime und die Option der Gewalt in Religion und Staat, 188.

483 Van Ess: Dschihad gestern und heute, 9. 53.

Vermutlich stand dahinter auch die Enttäuschung Mohammeds, dass Juden und Christen seine Offenbarung nicht annahmen.⁴⁸⁴ In der Rezeptionsgeschichte kam es schließlich zu einer weit verbreiteten Legitimation des gewaltsamen Jihad durch die Abrogation konzilianterer koranischer Verse zugunsten der „Schwertverse“ (etwa Q 9,5. 29).⁴⁸⁵

b. Umayyaden und Abbasiden

Den Nachfolgestreit nach der Ermordung Alis (661/40 H) entschied schlussendlich Muawija (reg. 661–680/40–60 H), der Gouverneur von Syrien, für sich und etablierte die Dynastie der Umayyaden,⁴⁸⁶ gegründet nicht zuletzt auf dem Anspruch, aus dem Clan der Quraisch zu stammen. Er und seine Nachfolger wandten immer wieder neue Schachzüge an, um die verwandtschaftsbasierte Legitimität zu sichern. Muawija etwa gelang es schlussendlich, nach dem Tod Alis einen Enkel Mohammeds, al-Hasan, auszubooten, indem er Mohammeds Enkelin Umama, Alis Witwe, heiratete.⁴⁸⁷

Für mehr als tausend Jahre galt der Leiter – später: Kalif – als zentrale Führungsfigur der *umma*, in dem sich weltliche und religiöse Autorität verbinden sollten, bis Atatürk 1924 Amt und Titel abschaffte. Vergleichbare Konzepte, weltliche Herrschaft zu sakralisierten oder geistliche mit weltlicher Macht aufzuladen, gab es auch in der christlichen Welt, und in dieser Perspektive lassen sich Kaisertum und Kalifat vergleichen.⁴⁸⁸ Dass in der islamischen Welt die reale Macht dieser Symbiose von weltlicher und geistlicher Herrschaft mit dem großen Anspruch nicht Schritt hielt und das Kalifat zu einem Spielball machtpolitischer Interessen wurde, ändert an der hohen symbolischen Aufladung nichts. Auch nach dem Ende des Kalifats tauchte unter Muslimen die Idee bis in die Gegenwart immer wieder auf, dieses Amt neu zu errichten.

Mit Muawija begann die Geschichte von Dynastien als einem über Jahrhunderte konstitutiven Prinzip von Herrschaft in islamischen Ländern, mit dem die Nachfolge im Verwandtschaftsverband geregelt wurde, wenngleich die oft nicht gelungene Durchsetzung einer Primogenitur viele Sukzessionen destabilisierte. Muawija bestimmte Damaskus zu seinem Regierungssitz, womit die Gründungsstädte Mekka und Medina an die Peripherie des arabisch-islamischen Machtbereichs rückten. Tribale Strukturen behielten dabei eine zentrale Bedeutung für

⁴⁸⁴ Ebd., 20.

⁴⁸⁵ Peters: Jihad in Classical and Modern Islam, 9–17; Reichmuth: Jihad, 191 f.

⁴⁸⁶ Bennison: The Trajectory of the High Caliphate, 118–124.

⁴⁸⁷ Madelung: The Succession to Muhammad, 328.

⁴⁸⁸ Höfert: Kaisertum und Kalifat, mit der These der Nutzung des Monotheismus zur Stabilisierung der beiden Imperien; zur Kritik an der begrenzten Berücksichtigung von Differenzen s. meine Besprechung in <https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-25211>.

die umayyadische Herrschaftssicherung. Muawija ernannte Mitglieder seines Clans oder enge tribale Verbündete als Gouverneure der Kernprovinzen etwa in Ägypten, im Zweistromland (Kuba, Basra) und im Hedschas. Nach seinem Tod kam es erneut zu blutigen Auseinandersetzungen um die Macht, der zweite Bürgerkrieg, im Kern Auseinandersetzungen zwischen den Stämmen der Quraisch, der Umayya und der Hashim, zog sich über zehn Jahre hin.⁴⁸⁹

Letztlich kam es unter seinem Enkel Marwan, dem Namensgeber der Marwaniden-Dynastie, zu einer stabilen Herrschaft der Umayyaden. Eine herausragende Bedeutung besaß der Kalif Abd al-Malik (reg. 685–705 / 65–85 H). Er legte mit der Schaffung einer Administration den Grundstein für den Aufbau eines Staates und veränderte grundlegende Strukturen.⁴⁹⁰ In der Armee wurden aus Häuptlingen Kommandeure und aus Stammeskriegern Soldaten, die Finanzierung des Staates wurde durch regelmäßige Tributzahlungen anstelle von Beute auf kontinuierliche Einnahmen umgestellt, womit über das Kopfgeld der Status von Nichtmuslimen ökonomisch an Bedeutung gewann. Mehrere Entscheidungen machen zudem deutlich, in welchem Ausmaß er sich als weltlicher und religiöser Herrscher definierte:⁴⁹¹ Der Bau des Felsendoms in Jerusalem dokumentierte mit seiner anti-christlichen Propaganda die muslimische Identitätsbildung nach außen, eine ähnliche Funktion besaß die Enteignung der Johannes-Basilika und der daraus hervorgegangene Bau der Umayyaden-Moschee in Damaskus. Nach innen betrieb er mit dem Wiederaufbau der Kaaba nach ihrer Zerstörung die Schaffung einer Sakrallandschaft zwischen Mekka und Medina⁴⁹² und trieb die Ausprägung einer islamischen Identität voran, verbunden mit dem Anspruch, als Schatten Gottes (s. u.) zu gelten. Das Ende der Umayyaden-Herrschaft kam Mitte des achten Jahrhunderts. Nachdem die syrischen Truppenreserven ausgelaugt waren,⁴⁹³ brachten militärische Kräfte aus Chorasan sie seit 748 unter Druck und im Jahr 750 / 132 (H) zu Fall. Die neuen Herrscher, die Abbasiden, und ließen das umayyadische Herrscherhaus fast vollständig ermorden; allein in Spanien blieb eine regionale umayyadische Herrschaft noch fast 300 Jahre lang bestehen.

489 Bennison: *The Trajectory of the High Caliphate*, 120.

490 Robinson: 'Abd al-Malik, 66–80.

491 Ebd., 77 f. 91. 96 f.

492 Munt: *The Holy City of Medina*, 103–120.

493 Blankinship: *The End of the Jihad State*, mit der These, dass das Ausbluten, faktisch die Zerstörung der syrischen Armee durch die Kriegsführung unter dem Kalifen Hischam ibn Abd al-Malik (reg. 724–743), den Untergang des Umayyadenreiches entscheidend vorangetrieben habe.

Die Abbasiden versuchten nun zum einen, Legitimität zu erzeugen, indem sie die Umayyaden (kontrafaktisch) als gottlose Macchiavelisten brandmarkten,⁴⁹⁴ sofern sie sie nicht einer *damnatio memoriae* unterwarfen.⁴⁹⁵ Zugleich bemächtigten sie sich des religiösen Kapitals, indem sie ebenfalls Religion und Politik eng verbanden.⁴⁹⁶ Auch sie setzten auf verwandtschaftliche Legitimität und führten ihre Linie auf einen Onkel Mohammeds, Abbas ibn Abd al-Muttalib aus dem Clan der Haschemiten zurück. Der faktische Gründer war al-Mansur (reg. 754–775 / 136–158 H), der mit Bagdad im Jahr 762 eine weitere Militärkolonie gründete, die zur Hauptstadt des Reiches wurde und das Zentrum der islamischen Welt nochmals weiter von der Arabischen Halbinsel weg nach Osten rückte. Damit war eine weitere Schwächung tribaler Strukturen verbunden, weil die Abbasiden in noch höherem Ausmaß als die Umayyaden autochthone Eliten in der Verwaltung einsetzten, deren Mitglieder sich immer stärker dem Islam zuwandten und die arabischstämmigen Muslime zu einer Minderheit werden ließen.

Die Abbasiden verloren seit dem 9. Jahrhundert zunehmend an Macht. Der Ersatz der weitgehend ausgebluteten chorasianischen Armee durch türkische Militärsklaven, die man in Zentralasien eingekauft hatte, führte nicht nur zum Bau einer neuen Hauptstadt in Samarra, sondern auch zur weitgehenden Okkupation der Macht durch die türkischen Krieger, die teilweise nach Belieben Kalifen ermordeten.⁴⁹⁷ Schließlich beendete die Eroberung Bagdads durch die Mongolen im Jahr 1258 (656 H) die politische Rolle der Abbasiden, das Kalifenamt war danach machtpolitisch massiv reduziert.

Während der Herrschaft dieser Dynastien konsolidierte sich der Islam sowohl als religiöse Gemeinschaft wie auch als Teil der politischen Herrschaft. Ich greife aus dieser Entwicklung zwei Stränge heraus: (c.) das Kalifat und die Etablierung einer Gelehrtenschicht sowie (d.) die *umma* und die Relativierung tribaler Strukturen.

c. Das Kalifat und die Gelehrten

Im Rahmen der Umayyaden-Herrschaft hatte sich für den Führer der islamischen Gemeinschaft der Titel Kalif etabliert. Ein zentrales Kennzeichen war die genannte Beanspruchung von sowohl religiöser als auch politischer Herrschaft unter Bezug auf Koranstellen, in denen die Anhänger Mohammeds angewiesen werden, „dem Gesandten“ (also Mohammed) zu gehorchen sowie „denen unter euch, die zu befeh-

494 Zur Unterstützung der Umayyaden durch islamische Gelehrte s. Judd: Religious Scholars and the Umayyads.

495 Borrut: *Entre mémoire et pouvoir*, 321 ff.

496 Zaman: *Religion and Politics under the Early ‘Abbāsids*.

497 Kennedy: *The Prophet and the Age of the Caliphates*, 170–175.

len haben (oder: zuständig sind)“ (Q 4,59. 83), aber möglicherweise auch unter Rückgriff die Sakralisierung byzantinischer Kaiser.⁴⁹⁸ Dabei entwickelte sich ein Amt, das religiöse und säkulare Herrschaftsansprüche verband und nicht nur ein hohes Ansehen, sondern zeitweilig auch eine beträchtliche Macht beinhaltete. Mit dem Wechsel von Dynastien wurde das Amt zwar zunehmend machtpolitisch ausgehöhlt, doch unter Abbasiden war es zu einer weiteren Aufladung des Amtes gekommen: mit der Interpretation des Kalifen als König sowie als Schatten Gottes, die als eine der weitestverbreiteten Herrschaftsmetaphern gilt.⁴⁹⁹ Parallel zu dieser Sakralisierung, und dies gehört zu den unaufhebbaren Spannungen, existierte die Idee der absoluten Souveränität Gottes,⁵⁰⁰ der konsequenterweise als „sole legislator“ galt⁵⁰¹ und Herrschaft sowohl legitimieren als auch begrenzen konnte.

Gleichzeitig kam es in einem komplexen Prozess zur Etablierung einer Schicht von Gelehrten, deren Genese Devin Stewart als komplexe Interferenz von säkularer Herrschaft und internen Konflikten mit vier verschränkten Entwicklungen beschrieben hat:⁵⁰² Konkurrenz hinsichtlich der Leitung der muslimischen Gemeinschaft zwischen Kalif und Imam; Auseinandersetzung um das konzeptionelle Verhältnis von religiösen Überzeugungen und Ratio im Recht und in der Theologie zwischen den *ahl al-hadith* (den Leuten/der Partei der Hadithe) und *ahl al-ray* (den Leuten/Partei einer [vernunftbegründeten] Einsicht; Genese einer innerislamischen Pluralität durch Gruppen mit eigener Methodik, Terminologie und gelehrter Identität; Etablierung der Hegemonie der Juristen in den gelehrten Disziplinen zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert.

Wie diese Entwicklungen im einzelnen vor der Umayyaden- und in der Abbasiden-Zeit verliefen, ist schon aufgrund der Quellenlage schwer zu sagen. Grundsätzlich kann man von einer grundlegenden Eigenständigkeit der Politik⁵⁰³ und einer zeitweise beträchtlichen Patronage, insbesondere in der frühen Abbasidenzeit, ausgehen,⁵⁰⁴ aber auch von einem verbreiteten Bewusstsein der relativen Stärke der Gelehrten angesichts des immer wieder beobachtbaren Scheiterns von Herrschern und des Untergangs von Dynastien.⁵⁰⁵

498 Hoyland: *Writing the Biography of the Prophet Muhammad*, 593–596.

499 Crone: *Islamic Medieval Political Thought*, 153; Al-Azmeh: *Muslim Kingship*, 181.

500 Dakhli: *Le divan des rois*, 90–99.

501 Lambton: *State and Government in Medieval Islam State*, 1.

502 Stewart: *Developments within the Religious Sciences*, 137 f.

503 So die fundamentale Deutung bei Dakhli: *Le divan des rois*.

504 Zaman: *Religion and Politics under the Early ‘Abbāsids*, 119–166.

505 Eindrücklich der Nachweis der Nutzung der Metapher von Ruinen für die Vergänglichkeit von Dynastien bei Dakhli: *Le divan des rois*, 155–189.

Vermutlich bildeten die Gelehrten eine vernetzte Gruppe, die trotz und im Rahmen interner Auseinandersetzungen grundlegende Elemente einer Identität des Islam diskutierten und diese quer über Regionen und trotz ethnischer Bindungen formulierten. Ein institutionelles Rückgrat wurden gelehrte Schulen, Madresen (madhahib), die vielfach durch private Stiftungen abgesichert waren. Diese Gelehrten bildeten keinen scharf abgegrenzten Stand, sondern waren eine vielgestaltige Gruppe von professionellen Intellektuellen über Kaufleute, Beamte bis hin zu Soldaten; vielfach blieben Wissensweitergabe und Leitung dieser Einrichtungen eng (und wohl stärker als an den später entstandenen okzidentalischen Universitäten⁵⁰⁶) an eine Vererbung im Rahmen gentiler Strukturen geknüpft.⁵⁰⁷ Diese Gelehrtenmilieus differenzierten sich in Theologen und Juristen aus, die beide im Prinzip Koran und Sunna als Grundlage der Gesetze betrachteten, jedoch über die genauen Quellen des Rechts und die Definition der Sunna stritten.⁵⁰⁸ Für die politische Entwicklung gelangten schließlich die Juristen mit ihren Rechtsschulen (↗ 3.3.1) zu einer herausragenden Bedeutung. Sie konnten allerdings ihre dominante Stellung erst, so Josef van Ess, erreichen, als die Kalifen den Anspruch zurücknehmen mussten, „nicht nur als der Hüter des Rechts, sondern als dessen Gründer“ zu gelten.⁵⁰⁹ Ahmad ibn Hanbal etwa, der Gründer der hanbalitischen Rechtsschule, sah weitreichende Ansprüche von weltlichen Herrschern kritisch,⁵¹⁰ ähnlich auch fundamentale Kritiker einer dynastischen Herrschaft wie die Kharidjiten.⁵¹¹

Gelehrte wie Herrscher gründeten ihre religiöse Legitimität nicht nur auf den Koran, sondern auch auf die Hadithe (wobei die vermutlich hohe Bedeutung der Rezeption des römischen und sassanidischen Rechts steht⁵¹²). Die Gelehrten, die diese Hadith-Sammlungen in der heute überlieferten Form im 9. und frühen 10. Jahrhundert zusammenstellten (3./4. Jh. H) (↗ 2.2.1), finden sich in den östlichen Gebieten des islamischen Herrschaftsbereichs: al-Buchari stammte aus Buchara und at-Tirmidhi aus Termiz in Sogdien (beide heute in Usbekistan), Muslim war in Nischapur geboren und at-Tabari in Amol an der Südküste des Kaspischen Meeres (beide heute im Iran). Sie entwickelten eine hohe technische Expertise mit dem An-

506 Zander: ‚Europäische‘ Religionsgeschichte, 485–512.

507 Berkey: *The Transmission of Knowledge*, 95–127; Algazi: *Habitus, familia und forma vitae*, 198–200.

508 Bennison: *The Great Caliphs*, 145.

509 Van Ess: *Theologie und Gesellschaft*, IV, 701 f.

510 Melchert: Ahmad ibn Hanbal, 93–96.

511 Ebd., 85.

512 Jokisch: *Islamic Imperial Law*, mit der Diskussion der Strukturierung des islamischen Rechtsdenkens teilweise auf der Grundlage römisch-rechtlicher Konzepte.

spruch, die Authentizität von Hadithen beurteilen zu können, insbesondere in der Ermittlung einer Kette von Zeugen (*isnad*), die eine ununterbrochene Kontinuität der Überlieferung bis hin zu Mohammed und seinen Anhängern sichern sollten. Damit besaßen sie nicht nur ein spezifisches religiöses Wissen, sondern auch eine Methodik, die ihnen gegenüber nichtreligiösen Intellektuellen oder Herrschern eine abgeschirmte Legitimität sicherte.

Die Schaffung dieser Grundlagen führte zu anspruchsvollen intellektuellen Debatten,⁵¹³ etwa um die Frage, wie groß die Zahl der verlässlichen Hadithe sei (wobei die *ahl al-ray* nur eine kleine Zahl als verlässlich betrachteten und teilweise an diese ohne Bezug auf den Koran zurückwiesen), vor allem aber, welche Rolle Vernunft und Offenbarungsanspruch in ihrer Konkurrenz spielen sollten. Dabei entwickelten sich komplexe Verfahren der Interpretation, die die islamische Interpretationsgeschichte in den folgenden Jahrhunderten prägten und in ihren Grundzügen bis heute für die Scharia gelten. Dahinter stand wiederum eine hohe Pluralität von Gruppen und Strömungen, bei denen in der Frühzeit unklar war, wer sich im Laufe der Zeit eine hegemoniale Position würde erkämpfen können. Diese Auseinandersetzungen sind in der *ikhtilaf*-Literatur festgehalten, die Meinungsverschiedenheiten insbesondere unter Juristen dokumentierte.

Dabei entstand ein Methodeninstrumentarium, das intellektuelle Ansprüche und pragmatische Notwendigkeiten miteinander verband. Der einfachste Fall waren klare Aussagen des Koran, genauer gesagt solche, die als nicht diskussionsbedürftig galten. Bei der Mehrzahl von Problemen, die sich im täglichen Leben stellten, galt dies jedoch nicht. Deshalb entwickelte man für die Rechtsfindung weitere Verfahren, etwa den Analogieschluss (*qiyas*), bei dem man noch Unterscheidungen je nach dem Grad des Analogiemaßes treffen konnte, dann den Konsens der Gelehrten (*ijma*), wenn der Analogieschluss zu keinem klaren Ergebnis führte, und schließlich die freie Entscheidungsfindung eines Gelehrten (*ijtihad*), wobei die Reichweite einer Entscheidung beispielsweise dadurch begrenzt werden konnte, dass sie mit den anderen Beschlüssen (in Teilen) übereinzustimmen hatte. Die Beurteilung von Handlungen ließ sich wiederum in einem Raster von Kriterien interpretieren, man unterschied obligatorische, empfohlene, erlaubte, missbilligte und verbotene Akte. Bei diesen Methoden handelte es sich um einen Werkzeugkasten mit enormen Folgen in der Anwendung, denn die Ergebnisse galten wiederum als Quellen des Rechts neben Koran und Hadithen.

Die Genese und die Geschichte dieses Komplexes, der sowohl die Festlegung von Inhalten als auch von Verfahren umfasste, ist im Detail je nach Zeitraum, Region und Interessensgruppen sehr spezifisch verlaufen und sowohl in der internen

513 Stewart: *Developments within the Religious Sciences*, 147–151.

als auch in der wissenschaftsexternen Interpretation umstritten. Ein Streitpunkt betraf das Verhältnis von Religion und Rationalität, wobei letztlich keine Seite ganz ohne Vernunft oder ganz ohne Offenbarung auskam, vielmehr ging es um den Stellenwert der einen oder anderen Perspektive. Letztlich setzten sich ascharitische Intellektuelle etwa im 10. Jahrhundert mehrheitlich durch, die die Priorität der Offenbarung gegenüber der Vernunft forderten.⁵¹⁴ Das wiederum bedeutete nicht, dass rationalistische Verfahren verschwunden wären, wobei insbesondere der Stellenwert der freien Urteilsfindung umstritten blieb.

Diese Systematisierung führte auch zu einer formalisierten Interpretationskultur, in der beispielsweise Hadithe nach Sachfragen (Praktiken, Rechtsgegenstände) geordnet und in Sammlungen fixiert vorlagen und juristische Handbücher entstanden. Aber durch eben diese Ordnung der Rechtsmaterie schienen manche Diskussionen überflüssig zu werden, wodurch „the *ahl al-hadith* made themselves to some degree obsolete“.⁵¹⁵ Es gab im Islam letztlich Phasen und/oder Regionen mit besonders hoher oder geringer Interpretationsoffenheit, aber vielfach drängte die hohe Wertschätzung der autoritativen Referenzen – etwa mit dem Anspruch, dass in der charismatischen „Ursprungs“zeit die wichtigsten Entscheidungen getroffen worden seien – die offene Debatte zurück. Doch zu einer vollständigen „Schließung des Tores der freien Urteilsfindung“ kam es nicht.⁵¹⁶ „Man mag“, so Josef van Ess, „den Islam vielleicht ‚totalitär‘ nennen, insofern er alle irdische Wirklichkeit juristisch erfassen will; aber in den Antworten bleibt er verhältnismäßig flexibel. Selbst theologische Abweichungen konnte man ganz nüchtern sehen.“⁵¹⁷

Die Gelehrten, die den Anspruch erhoben, die legitime Tradition (Sunna) zu vertreten, gerieten damit immer wieder in Konflikt mit islamischen Herrschern, die strukturell ähnliche Ansprüche auf die religiöse und politische Leitung eines islamischen Gemeinwesens vertraten. Als einer der berühmtesten Konflikte gilt die Auseinandersetzung um die Frage, ob der Koran geschaffen oder unerschaffen sei. Dies war auf theologischer Ebene ein Streit zwischen unterschiedlichen Optionen, einmal mehr um den Stellenwert von Vernunft oder Offenbarung. Die Mutaziliten, stark von antiker Philosophie geprägt und betont rational argumentierend, konnten für ihre Position eine starke herrscherliche Protektion mobilisieren. Der Kalif al-Mamun (reg. 813–833 / 197–217 H) institutionalisierte eine Mihna („Prüfung“),⁵¹⁸ bei der man ein Bekenntnis zur Erschaffenheit des Koran ablegen musste und bei Weigerung mit teils schweren Sanktionen (Verlust einer Position, Gefangensetzung,

514 Van Ess: *Theologie und Gesellschaft*, IV,348. 576. 645.

515 Stewart: *Developments within the Religious Sciences*, 155.

516 Hallaq: *Was the Gate of Ijtihad Closed?*

517 Van Ess: *Theologie und Gesellschaft*, IV,688.

518 Turner: *Inquisition in Early Islam*.

Vertreibung, Tötung) zu rechnen hatte.⁵¹⁹ Am Schluss scheiterte dieser Versuch, mit herrscherlicher Macht auf die Formulierung theologischer Positionen Einfluss zu nehmen, und unter dem Kalifen al-Mutawakkil (reg. 847–861 / 232–246 H) endete diese Praxis. Der Versuch einer derart massiven Einflussnahme blieb eine Ausnahme – ohne dass jedoch die Kalifen den Anspruch aufgaben, in religiösen Angelegenheiten Entscheidungen zu treffen.⁵²⁰ Auf lange Sicht bedeutete das Ergebnis eine signifikante Begrenzung der religiösen Ansprüche des Kalifats, aber auch eine Niederlage für die mutazilitische Theologie. Die anti-mutazilitische Fraktion hingegen hatte ihre religiösen Deutungsansprüche auch gegen säkulare Deutungsansprüche stabilisieren können. Dies war vermutlich ein wichtiger Faktor der langfristig stabilen, spezifisch islamischen Unterscheidung zwischen Religion und Politik.⁵²¹ Allerdings, und davon wird noch die Rede sein (↗ 3.3.1), behielten die Herrscher etwa durch die Patronage und überhaupt über die Verfügung über finanzielle Subsidien weiterhin einen beträchtlichen Einfluss auf die gelehrte Debatte und die Rechtsfindung.

Einen eigenen Weg gingen die Schiiten, die sich seit der Etablierung der Abbasiden, die ja keinen Nachfolger Alis eingesetzt hatten, immer wieder in Konflikten mit der entstehenden Sunna befanden. Ihre Niederlagen, nicht zuletzt der Tod Husseins bei Kerbela, limitierten langfristig den politischen Handlungsspielraum der entstehenden Schia. Bereits mit dem sechsten Imam Jafar al-Sadiq (um 700–765 / 80–147 H) begann unter den Umayyaden ein quietistischer Weg, der mit zwölften Imam Muhammad ibn al-Hasan al-Mahdi, der nach schiitischer Auffassung seit 941 (329 H) in der Verborgenheit lebe, zu einer relativ starken Politikdistanz der schiitischen Theologen führte. Da man seine Wiederkunft als Mahdi („Rechtgeleiteter“) in absehbarer Frist am Ende der Zeiten erwartete, intervenierten die religiösen Gelehrten nicht in die Politik. Faktisch war dies Teil der theologischen Bearbeitung der politischen Niederlage der Anhänger Husseins. Erst mit der Einführung der Schia als Staatsreligion in Persien zu Beginn des 16. Jahrhunderts durch die Safawiden kam ein Zweig des schiitischen Islam zumindest regional wieder zu einer dominierenden Bedeutung.

519 Cooperson: Al-Ma'mun, 113–128.

520 Turner: Inquisition in Early Islam, 136 f.

521 Drews: Die Karolinger und die Abbasiden von Bagdad, 329, verweist darauf, dass die Karolinger in einem strukturparallelen Fall, der Auseinandersetzung um die Einfügung des „filioque“ in das Glaubensbekenntnis, sich im Gegensatz zu den Kalifen durchsetzen konnten. Zu einer dauerhaften Herrschaft über religiöse Fragen hat allerdings dieser Sieg nicht geführt.

d. Die Relativierung tribaler Strukturen

Die Gemeinschaft der Anhänger:innen Mohammeds dürfte in den Jahrzehnten der Herrschaft der Umayyaden und Abbasiden wichtige Strukturelemente verfestigt oder ausgebildet haben. Dass man in dieser Entwicklung sehr unterschiedliche, manchmal konträre Konzepte in Einklang bringen musste – „Egalitarismus gegen Vorherrschaft des Arabertums, Sola-scriptura-Prinzip gegen fortwirkende und sich erweiternde Tradition, segmentäre Gesellschaft gegen Staatsbewusstsein“⁵²² –, kam in der intellektuellen Reflexion erst mit der Zeit zu Bewusstsein. Zwei Dimensionen waren für das Verhältnis von Religion und Politik in besonderem Maß relevant: die Verringerung der Bedeutung tribaler Strukturen sowie die Konstituierung der *umma* (s. u. 2.4.3e) insbesondere in ihrem Verhältnis zu Nichtmitgliedern („Ungläubigen“).

Tribale Strukturen, die Mohammeds Leben konstitutiv geprägt hatten (↗ 2.3.4c), behielten auch nach seinem Tod einen immensen, manchmal dominierenden Einfluss – und schon deshalb, weil den frühen Muslimen kein anderes Vergemeinschaftungsmodell aus dem eigenen Erfahrungsraum zur Verfügung stand.⁵²³ Allerdings hatte Mohammed theologische Korrekturen im Rahmen seines Monotheismus vorgenommen, die Ahnenverehrung etwa, mit der verwandtschaftliche Strukturen religiös abgestützt wurden, fand im Koran keinen Platz mehr.⁵²⁴ Auch unter den frühen Führern wurde die islamische Herrschaft nicht zu einem zentralisierten Empire, sondern behielt über lange Zeit wichtige Strukturen einer Stammesföderation auf religiöser Basis bei.⁵²⁵ Gleichzeitig war die tribale Infrastruktur beträchtlichen Veränderungen unterworfen waren; neue Stämme etwa entstanden, wenn alte nach Kriegsverlusten zu klein geworden waren oder wenn bei Siedlungen in eroberten Gebieten Zusammenschlüsse von Stämmen notwendig wurden.⁵²⁶

Der fortbestehende hohe Stellenwert der Stämme lässt sich an vielen Stellen ablesen. So dürften die schweren internen Auseinandersetzungen im ersten Bürgerkrieg in wesentlichen Teilen auf die Transformation der Stammesgesellschaft zurückgegangen sein. Diskutiert werden: Konflikte der partizipativen Strukturen der Clangesellschaft mit den tendenziell monokroatischen Strukturen des Kalifats; Auseinandersetzungen um die bewegliche Beute und den Landbesitz (der möglicherweise in der nomadischen Tradition nicht primär interessierte und deshalb auf Dauer das Kalifat stärkte); daraus entstehende Konflikte zwischen den Stäm-

522 Van Ess: *Theologie und Gesellschaft*, IV, 696 f.

523 Watt: *Islam and the Integration of Society*, 145.

524 Sie findet sich nurmehr als erinnerte Tradition in Koran, s. Caskel: *Ġamharat an-nasab*, 24, mit Verweis auf Q 2,196. 200.

525 Watt: *Islam and the Integration of society*, 148 f.; Watt: *Islamic Political Thought*, 15.

526 Caskel: *Ġamharat an-nasab*, 31–33.

men (die diese schwächten?).⁵²⁷ Man kann diesen Prozess unter den Umayyaden, so Gerald R. Hawting, als Retribalisierung von Strukturen lesen, in der das arabische Stammessystem mit neuen Verbindungen und einer neuen mythologischen Erzählung als eine Organisation von „supra-tribal groups“ geschaffen worden sei.⁵²⁸ Aber gleichzeitig entstand mit dem Kalifat ein neuer Machtfaktor, in dessen Rahmen gouvernementale Strukturen entstanden, die Stämme in ihrer Macht beschnitten.⁵²⁹

Prägend blieben diese verwandtschaftlichen Strukturen auch in den genannten Garnisonsstädten, wo die Muslime in den Stadtvierteln als Clans siedelten oder diese in den Konskriptionslisten für den Waffendienst reproduzierten. Die schriftliche Fixierung dieser Struktur in Listen, dem „diwan“ (ein Begriff persischen Ursprungs), wurde zum Ausgangspunkt einer Erinnerungskultur, in der man faktisch neu geschaffene Clanstrukturen als alte Tradition deutete.⁵³⁰ Aber Städte konnten Muslime noch über Jahrzehnte, wenn nicht über Jahrhunderte ambivalent bewerten, insofern diese tribale Strukturen sowohl zerstörten als auch neu kreierten.⁵³¹

Stabilisierend für tribale Strukturen wirkten auch Stämme, die, aus Zentralasien kommend, muslimische Gebiete eroberten und zum Islam übertraten, etwa bei der Eroberung Kleinasiens durch die nomadischen Seldschuken im 11. Jahrhundert (5. Jh. H)⁵³² oder weiter Gebiete des Nahen Ostens durch die Mongolen 200 Jahre später, die den Staat wohl als eine Art Erweiterung ihrer Verwandtschaftsbasis betrachteten.⁵³³ Die Beziehungen zu Beduinenkulturen und die Faszination an ihnen hielt noch sehr viel länger an.⁵³⁴ Die *Muqaddima*, die Einleitung des berühmten Historikers Ibn Khaldun (1332–1406 / 732–808 H) in seiner kulturübergreifenden Geschichtsdarstellung,

527 Vgl. den Überblick über Erklärungsansätze bei Hawting: *The First Dynasty of Islam*, 25 f.

528 Ebd., 37.

529 Crone: *God's Rule*, 51–141.

530 Caskeel: *Ġamharat an-nasab*, 29 f.

531 Lapidus: *The Evolution of Early Urban Muslim Society*; Mackintosh-Smith: *Arabs*.

532 Inalcik: *The Ottoman State, 155–178*; Lindner: *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*; Peacock: *Early Seljuk History*, 47–71; zur Historiographie Kafadar: *Between Two Worlds*, 36–59.

533 So Berkey: *Women and Gender in Islamic Traditions*, 63; s. auch *Turko-Mongol Rulers*, hg. v. David Durand-Guedy.

534 Als Folie für die gesamte arabisch-islamische Geschichte gedeutet bei Mackintosh-Smith: *Arabs. Zu den Verbindungen mit Beduinenkulturen bis ins 18. Jahrhundert* s. Reilly: *Town and Steppe in Ottoman Syria. Zu Tendenzen der Rebeduinisierung zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert (3.–5. Jh. H)* s. Franz: *Vom Beutezug zur Territorialherrschaft. Dazu kam ein intellektuelles Interesse an diesen Kulturen als Wurzeln der Arabizität (Binay: Die Figur des Beduinen in der arabischen Literatur, 64–66; s. auch *Der Islam* 92/2015, H. 1) oder als Kontrastfolie zum städtischen Leben, die die dominante Sphäre des islamischen Lebens war (Binay: *Die Figur des Beduinen*, 66 f.).*

dokumentiert noch im 8. Jahrhundert islamischer Zeitrechnung die idealisierte, normative Geltung eines nomadischen Lebens. Den Mitgliedern sesshafter Kulturen drohe angesichts ihres Luxus der Niedergang, und in ihrer Lebensführung blieben sie von den Beduinen abhängig, weil sie außerhalb der Städte von ihnen abhängig seien.⁵³⁵ Wenn sesshafte Gesellschaften erfolgreich seien, so Ibn Khaldun, gründe dies in beduinischen Tugenden.⁵³⁶ Dies war ein Konzept politischer Ordnung ohne eine zentrale Macht, bei der der Zusammenhalt des Gemeinwesens durch tribale Kohäsion hergestellt werde.⁵³⁷

Mit dieser fortbestehenden ideellen tribalen Ausrichtung korrespondiert, dass dezidiert ethno-kritische Strömungen wie die Kharidjiten im Islam Minderheiten blieben. Sie gehörten zu einer Tradition, in der seit der Antike die Opfertradition durch personale Frömmigkeit (in der griechisch-christlichen Tradition der *eusebeia*) erweitert oder ersetzt wurde und die den Islam über die Kharidjiten hinaus prägte.⁵³⁸ Ihre Fokussierung auf eine individuelle Frömmigkeit (*taqwa*) führte konsequenterweise zur Forderung nach der Auswahl des besten Mannes als Kalif ohne Rückgriff auf verwandtschaftliche Beziehungen. Die Umayyaden jedoch begrenzten die Wirkung dieses Modells, insoweit sie Herrschaft auf gentile Traditionen gründeten.⁵³⁹ Auch noch weitergehende Strömungen, die die Überzeugung vertraten, dass die ideale Gemeinde überhaupt keinen Herrscher benötige, so etwa in der ibaditischen Tradition, blieben minoritär.⁵⁴⁰

Die starke Stellung tribaler Strukturen dürfte auch damit zu tun haben, dass andere Formen des *ordre politique* als konflikträchtiger galten. In den verwandtschaftsbezogenen Netzen jedenfalls besaß die „Einheit der Gemeinde“ einen hohen Stellenwert. Sie „war im Grunde eine *conditio sine qua non* des Erhebungsbewußtseins; Moḥammed war ja entsandt worden, weil die früheren Offenbarungsreligionen sich durch Zwietracht und Wortstreit diskreditiert hatten“; deshalb habe man den Dissens, so Josef von Ess, „uneingeschränkt negativ“ betrachtet.⁵⁴¹ Insbesondere waren die Vorbehalte gegen Widerstand und Rebellion hoch.⁵⁴² Eine Konsequenz war vermutlich, dass die Sozialgeschichte der *umma* einen anderen Pfad nahm als diejenige der christlichen Gemeinde, in der regio-

535 Ibn Khaldun: *Muqaddima*, II,4 f.

536 Ebd., II,15.

537 So Gellner: *Conditions of Liberty*, 26 f.

538 Neuwirth: *Eine ‚religiöse Mutation der Spätantike‘*, 202 f.; ähnlich Watt: *Islamic Political Thought*, 56 f.; grundlegend Stroumsa: *Das Ende des Opferkultes*.

539 Neuwirth: *Eine ‚religiöse Mutation der Spätantike‘*, 203.

540 Van Ess: *Theologie und Gesellschaft*, III,416.

541 Ebd., IV,696; ähnlich Dakhli: *Le divan des rois*, 304–307, und Brown: *Religion and State*, 58.

542 Brown: *Religion and State*, 19–30, 55–57.

nale, sprachliche oder rituelle Differenzen von Beginn an zur Gründung von unterschiedlichen Christentümern oft unter dem pejorativen Begriff der „Sekten“ führte, die die *umma* in diesem Ausmaß nicht kannte.⁵⁴³ Namentlich zum Identitätsfaktor der arabischen Sprache gab es im übersetzungsorientierten Christentum kein Äquivalent.⁵⁴⁴

Doch die ethnozentrische Konstruktion erwies sich im multiethnischen Herrschaftsbereich schon der Umayyaden oft als disfunktional. Die immense Ausbreitung außerhalb der Arabischen Halbinsel stellte die Eroberer vor Herausforderungen, die allein mit arabischen Mitgliedern allein nicht zu bewältigen waren. Man benötigte fremde Verwaltungsfachleute aus zwei Gründen: Zum einen besaß man vermutlich schlicht keine ausreichende Anzahl von Menschen für eine solche Arbeit, zum anderen aber und wichtiger noch fehlten den an ein Leben in einer Oase oder als Beduinen gewöhnten Anhängern die Kenntnisse zu einer Administration derart komplexer Sozialstrukturen, auf die man an den Rändern des Mittelmeeres, im Zweistromland und im weiteren Nahen Osten traf. Schon unter den Umayyaden lässt sich deshalb ein Prozess beobachten, komplette Organisationsstrukturen bis auf die Kopfstellen zu übernehmen⁵⁴⁵ und Menschen, die weder Muslime waren noch von der Arabischen Halbinsel kamen, mit administrativen Aufgaben zu betreuen. Es kam so zu einer Zunahme von Herrschafts- und Kontrollfunktionen des Staates zulasten personaler Beziehungsnetze. Dieser Prozess der Relativierung und des teilweisen Abbaus tribaler Strukturen erhielt dann mit den Abbasiden eine Dynamik, die den Islam nachhaltig zu einer über die arabischen Traditionen hinausgreifenden Religionsgemeinschaft machte.

Die neuen Mitglieder brachten in immensem Ausmaß neue kulturelle Wissensbestände mit: In Persien stieß man auf hochentwickelte Verwaltungsstrukturen und den zoroastrischen Eingottglauben neben der jüdischen und christlichen Tradition, in Byzanz auf das römische Recht⁵⁴⁶ oder die griechische Philosophie und die naturwissenschaftlichen Traktate, deren Übersetzungen ins Arabische al-Mamun vorantrieb.⁵⁴⁷ Als einen Höhepunkt dieser gewaltigen Akkumulation von Wissensbeständen und der Erwartung, sie größtenteils in die islamische Kultur integrieren zu können, kann man den *Fihrist* Ibn an-Nadims (um 1000 / 390 H) ansehen, ein enzyklopädisches Verzeichnis von etwa 10.000 auf Arabisch geschriebenen sowie aus fremden Kulturen übersetzten Büchern.

543 So die These ebd., 58.

544 Hoyland: In *God's Path*, 213–219.

545 Hawting: *The First Dynasty of Islam*, 61–66.

546 Mit weitreichenden Vermutungen Jokisch: *Islamic Imperial Law*.

547 Gutas: *Greek Thought, Arabic Culture*.

Fast unvermeidlich entstand eine immense Pluralität islamischer Frömmigkeitsformen,⁵⁴⁸ nicht nur von Sunniten, Schiiten und Kharidjiten. An vielen Orten entstanden intellektuelle und populäre Strömungen, in denen sich oft islamische und außerislamische Traditionen verbanden oder überlagerten. Eine der wichtigsten Gruppen wurden die Sufis, Vertreter einer Praxis innerer Erfahrung, in der sich moderate gegen radikale Varianten durchsetzten.⁵⁴⁹ Ihre Wurzeln dürften zumindest teilweise im christlichen Mönchtum liegen,⁵⁵⁰ aber innerislamisch auf die zunehmende Verrechtlichung und Formalisierung der Theologie reagieren.

In der Abbasidenzeit kam es dann zu einer Identitätsbildung, in der tribale, trantribale und religiöse Faktoren eine neue Synthese eingingen. Peter Webb sieht unter den Umayyaden, insbesondere mit Abd el-Malik, einen Prozess beginnen, der zu einer spezifisch arabischen Identität für heterogene, etwa nomadische und sesshafte Ethnien (zuerst) der Arabischen Halbinsel unter Einbeziehung religiöser Elemente geführt habe. Arabizität („arabness“) wäre dann keine Voraussetzung der islamischen Geschichte, sondern das Ergebnis einer Konstruktion, indem man sich mit Wortspiel im Arabischen als Araber (‘arab) bezeichnete und damit von Beduinen (a‘rāb) abgegrenzte – und zugleich über die Wortähnlichkeit die Verbindung sichtbar machte.⁵⁵¹ Dahinter stand wohl auch eine abnehmende Identifizierung mit tribalen Strukturen, die diesen Konzepten aufgefangen wurde, um trantribale Strukturen zu legitimieren.

Ein zweiter Begriff gehört in diese Phase der Identitätsbildung, der Begriff der Muslime, der ursprünglich wohl diejenigen bezeichnet hatte, die sich Mohammeds Gemeinschaft mit ihren monotheistischen Überzeugungen „unterwarfen“ / sich Gott „hingaben“ (islām). Aber möglicherweise wurde dieses Verb in besonderem Ausmaß unter Abd el-Malik zu einem Terminus für die Anhänger der neuen religiösen Gemeinschaft, des Islam.⁵⁵² Die Durchsetzung eines konsequenten Monotheismus dürfte etwa in herrschenden Eliten auch in den Jahrzehnten nach Mohammeds Tod noch nicht abgeschlossen gewesen sein.⁵⁵³

Langfristig wurden eine Religion (Islam), eine Sprache (das arabische Idiom) und ein Schriftsystem (die arabische Schrift) verschmolzen und sakralisiert,⁵⁵⁴ wobei ein Anker die sakrale Stellung des Arabischen im Koran (Q 41,44) war.

548 Karamustafa: Shi‘is, Sufis, and Popular Saints.

549 Melchert: Before Sufism, 177–179.

550 Green: Sufism, 21–23.

551 Webb: Imagining the Arabs, 358 f.

552 Donner: Muhammad and the Believers, 71 f. 203 f.

553 Zu dortigen henotheistischen Vorstellungen s. Ali: Early Islam – Monotheism or Henotheism?

554 Haarmann: Universalgeschichte der Schrift, 493; Selmani: Der Koran und die arabische Schrift, 252.

Damit ging ein langfristig folgenreicher Prozess einher, die relativ weitreichende Abschottung des Koran gegen Übersetzungen (↗ 2.2.1), die im Rahmen der Ausbreitung des Islam relativ selten erfolgten und die die Hegemonie des Arabischen in der Liturgie fast nie betrafen. Zu dieser Identitätsfunktion der Kultur der Arabischen Halbinsel gehörte auch deren geozentrische Aufwertung. So verlegte Mohammed im Koran die entscheidenden Ereignisse des Lebens von Abraham vom Sinai nach Arabien⁵⁵⁵ oder wertete neben Mekka auch Yathrib als „haram“, als verbotene Stadt (seit einigen Jahren ist der Zutritt für Nichtmuslime auf das Areal der Prophetenmoschee beschränkt) auf und sakralisierte beide Städte damit in einzigartiger Weise.⁵⁵⁶

Arabizität blieb zwar ein regional definierter Identitätsmarker, auch als sich der Islam weit über diese Region hinaus ausbreitete. Dies hing auch mit der prinzipiellen Offenheit der *umma* gegenüber unterschiedlichen sozialen Gruppen zusammen, von der im folgenden zu sprechen ist. Letztlich wurde in der Umayyaden- und insbesondere in der Abbasidenzeit diejenigen Elemente des Islam stabilisiert, die ihn zu einer Religion machen, die seit der frühen Neuzeit das Prädikat „universal“ erhalten hat.⁵⁵⁷

e. Die *umma*

Die *umma* wurde in den ersten Jahrhunderten mit eigenständigen Merkmalen religiöser Vergesellschaftung gegenüber ihrem religiösen Umfeld profiliert. Ein wichtiges Kennzeichen war eine Zugehörigkeitskonzeption, die eine geburtsabhängige mit einer auf Entscheidungen beruhenden Zugehörigkeit verband, eine Sozialstruktur, die schon auf Mohammed zurückging (↗ 2.3.4c-d). Dabei hat die Relativierung einer gentilen zugunsten einer religiösen Bindung, die sich schon mit der Abfassung des Koran nachweisen lässt, in der Selbst- und Fremddeutung besondere Aufmerksamkeit gefunden.⁵⁵⁸ Dabei wurde das Konzept der gentilen Zugehörigkeit nicht einfach eliminiert, sondern aufgehoben. Die tribalen Strukturen finden sich transformiert etwa in der Bestimmung des Verhältnisses zu Nichtmuslimen, das durch Verträge geregelt wurde, die analog zu Konföderationsverträgen mit schwächeren Stämmen gestaltet waren (↗ 2.3.4c) und in denen „Schutzgelder“ für die Protektion gefordert wurden.⁵⁵⁹ Diese Regelung galt in der Struktur auch für Nichtmuslime, die mit einer solchen Vertragskonstruktion in die Obhut („*dhimma*“)

555 Neuwirth: Die koranische Verzauberung der Welt.

556 Rubin: The „Constitution of Medina“, 11 f.; zur Sakralisierung Medinas Munt: The Holy City of Medina, 54–64.

557 Zur innerislamischen Debatte Mirsepassi: Islam, Democracy, and Cosmopolitanism.

558 Zu dieser Standardbeobachtung Neuwirth: Wie entsteht eine Schrift, 129.

559 Watt: Islam and the Integration of Society, 149 f.

einer hegemonialen muslimischen Gemeinschaft kamen.⁵⁶⁰ In den 680er (60er H) Jahren ist dieser Begriff erstmals nachweisbar.⁵⁶¹ Zu den *dhimmis* (dhimmiyun), die ein solches Recht besaßen, zählten im Prinzip alle „Ungläubigen“ (kuffar), von denen Mohammed annahm, dass sie eine göttliche Offenbarung erhalten, diese aber veruntreut hätten; dies waren im wesentlichen Juden und Christen.⁵⁶² Der Begriff der *kuffar* geht auf den Koran zurück, wo er der häufigste Begriff für verschiedene Formen des „Unglaubens“ ist,⁵⁶³ und war in Mohammeds letzten Lebensjahren zunehmend zu einer politischen Kategorie geworden,⁵⁶⁴ ehe er in der Hadith-Literatur zu einem konstitutiven Abgrenzungsmerkmal der muslimischen Gemeinschaft avancierte. Beigeseller hingegen, die Polytheisten (mushrikun), besaßen im Gegensatz zu Offenbarungsträgern theologisch kein Existenzrecht und mussten in der Theorie entweder zum Islam übertreten oder getötet werden; in der Praxis war diese Vorschrift allerdings oft nicht durchsetzbar.⁵⁶⁵

Die Ausgestaltung derartiger Verträge dürfte sich in den ersten Jahrzehnten der islamischen Herrschaft vollzogen haben. Sie könnten auf Praktiken zu Mohammeds Lebenszeit zurückgehen⁵⁶⁶ und dürften unter den Umayyaden-Kalifen standardisiert worden sein, möglicherweise unter Rückgriff auf griechisch-römische und sassanidische Traditionen.⁵⁶⁷ Die oft als Pakt des Umar (unter Bezug auf den zweiten „rechtgeleiteten Kalifen“ [reg. 634–644 / 12–23 H])⁵⁶⁸ bezeichnete Regelung beinhaltete weitreichende Vorschriften, die vermutlich seit al-Mutawakkil (reg. 847–861 / 206–220 H) minutiöse Ausführungsbestimmungen beinhalteten, die die *dhimmis* zu Bürgern zweiter Klasse mit einem zumindest theoretisch rechtlich abgesicherten Status machten. Verhandelbare Inhalte dürfte es nur in den ersten Jahrzehnten für die Unterlegenen wirklich gegeben haben. Sie hatten vor allem eine Kopfsteuer zu entrichten, dazu kamen Regelungen zur Lebensführung.⁵⁶⁹ Die religiöse Praxis von *dhimmis* wurde hinsichtlich ihrer Öffentlichkeitswirksamkeit eingeschränkt: Der Bau neuer Kirchen und Synagogen war verboten, dies galt

560 Levy-Rubin: Non-Muslims in the Early Islamic Empire.

561 Hoyland/Cotton: The Earliest Attestation of the Dhimma of God, 54 f.

562 Sharon: People of the Book, 38.

563 Adang: Belief and Unbelief, 220 f.

564 Watt: Islamic Political Thought, 13, vermutet eine Verschärfung nach der Schlacht von Hunayn (630/8 H).

565 Beispiele zur Praxis bei Zander: ‚Europäische‘ Religionsgeschichte, 334 f.

566 Levy-Rubin: Non-Muslims in the Early Islamic Empire, 8–57.

567 Ebd., 131–135.

568 Zur Debatte um die Rolle Umars s. Tritton: The Caliphs and their Non-Muslim Subjects, 5–17; Fattal: Le statut légal des non-musulmans, 97–101; Lewis: Die Juden in der islamischen Welt, 31–33.

569 Fattal: Statut légal des non musulmans.

ebenso für öffentliche Kulthandlungen oder das Zeigen von Symbolen (wie des Kreuzes). Auch wenn Kirchen und Synagogen in derartigen Verträgen im Prinzip vor Enteignung oder Zerstörung geschützt waren, kam es gleichwohl häufig dazu, entweder unter Kriegerrecht, wenn man sich nicht ergab, oder unter Rückgriff auf die „Schwertverse“ des Koran (etwa Q 9,29) oder unter schlichter Ausnutzung einer Machtposition.⁵⁷⁰ Weitere Regelungen zielten auf die Herstellung kultureller Hegemonie und waren oft ehrmindernd, etwa die Verbote des Waffentragens, des Reitens auf Pferden oder der Übernahme angesehenen Ämter, sowie des Tragens ausgrenzender oder unvorteilhafter Kleidung. Diese Faktoren dürfen auf lange Dauer entscheidend für die Marginalisierung oder das Verschwinden nichtmuslimischer Gruppen in islamischen Ländern gewesen sein. Angesichts dieser strukturellen Gewalt und der dann doch immer wieder und unvorhersehbar praktizierten Willkür war es attraktiv, in den Islam überzutreten. Aber zugleich bedeutete ein solcher Religionswechsel eine Minderung der Kopfsteuer, weshalb sich islamische Herrscher immer wieder gegen Übertritte wandten.⁵⁷¹ Letztlich konnte die gesellschaftliche Praxis im Detail und je nach Region und Zeit und Herrschaftspraxis sehr unterschiedlich ausfallen.

Diese Option einer freien Entscheidung hatte sich bereits seit Mohammeds Lebenszeit als Alternative zur clanvermittelten Zugehörigkeit entwickelt und erfolgte vermutlich relativ bald und zunehmend nicht mehr im Rahmen eines Konföderationsvertrages. Dabei etablierte sich ein niedrigschwelliger Ritus, der aus dem Sprechen eines Glaubensbekenntnisses an den einen Gott und sein Propheten Mohammed, der Schahada, unter Zeugen bestand. Ein Indiz für die Genese dieser Praxis dürfte sich unter dem Kalifen al-Malik finden, der um 692/694 (72/74 H) auf Münzen das Bekenntnis an nur einen Gott prägen ließ.⁵⁷² Eine Wurzel dieser Formel könnte im samaritanischen Judentum liegen, das ein vergleichbares Bekenntnis kannte,⁵⁷³ aber zentrale einzelne Elemente der Schahada finden sich bereits im Koran.⁵⁷⁴ Die Schiiten nahmen einen partiell eigenen Weg und fügten den Bezug auf Ali als „Freund Gottes“ hinzu. Nur kleine islamische Gemeinschaften wie die Drusen

570 Exemplarisch zu Konstantinopel s. Binswanger: Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime; zur Enteignung der Johannes-Kathedrale in Damaskus (heute Umayyaden-Moschee) s. DeGeorge: La Grande mosquée des Omeyyades, 50; weitere Beispiele in der islamkritischen Literatur, etwa bei Bostom: The Legacy of Jihad, 383–674.

571 Exemplarisch Lewis: Die Juden in der islamischen Welt, 37.

572 Donner: Muhammad and the Believers, 205; van Ess: Der Eine und das Andere, II,1312, Anm. 9.

573 Macuch: Zur Vorgeschichte der Bekenntnisformel *lā ilāhā illā illāhu*, 21 f.

574 Wensinck: The Muslim Creed, 5–16.

betrachten diese „Tür der Bekehrung“ nach der historischen Anfangsphase als geschlossen und akzeptierten in ihrem Personenverband keine Eintritte.⁵⁷⁵

Eine weitere Transformation der gentilen Zugehörigkeit im Rahmen des *umma*-Konzeptes erfolgte in philosophischen Debatten insbesondere im 10. (4. H) Jahrhundert, als man unter Rückgriff auf eine Koranstelle (Q 30,29 f.) die Konzeption der *fitra* entwickelte, derzufolge jeder Mensch von Natur aus Muslim sei.⁵⁷⁶ Zum „Ungläubigen“ respektive Juden oder Christen werde man demnach erst durch eine falsche Erziehung. Diese Konzeption nahm strukturell ein zentrales Element tribaler Strukturen auf und transformierte es in ein anthropologisches Kriterium, das bis heute weit verbreitet ist und stark das Verständnis der Religionszugehörigkeit im Islam prägt.

Im Rahmen der Genese dieser Zugehörigkeitsregeln kam es zu einer Ausgestaltung des Verbots und der Sanktionierung des Austrittes („Apostasie“, *irtidad*, *ridda*) aus dem Islam. Auch diese Regelung besitzt Ähnlichkeiten mit Regelungen im Christentum, wenn hier nicht sogar deren Wurzeln liegen. Schon der Umgang mit den „*lapsi*“ dokumentierte im Christentum die Tendenz, eine Abwendung zu bestrafen, eine Haltung, die sich nach der Etablierung des Christentums als Staatsreligion auch rechtlich verfestigte. Islamischerseits dürften im tribalen Vertragsverständnis weitere Quellen liegen. Möglicherweise übertrug man die Vorstellung des Verrats an der Loyalität bei Verbündeten in kriegerischen Handlungen, etwa in den noch zum Mohammeds Lebzeiten geführten *ridda*-Kriegen, auf die religiöse Zugehörigkeit.⁵⁷⁷ Eine zentrale Referenz für das Austrittsverbot war der Koran, der ewige Höllenstrafen androhte (Q 2,217; 3,86–88; 16,106); in praktisch allen Rechtsschulen wurde daraus die Legitimierung der Todesstrafe,⁵⁷⁸ möglicherweise erst ab dem 12. Jahrhundert (5. Jh. H)⁵⁷⁹ unter Rückgriff auf einen häufig überlieferten und disku-

575 Abu-Sahlieh: *Le secret entre droit et religion*, 51; allerdings sind Wechsel aus der drusischen Gemeinschaft in eine andere Religion belegt, s. Dana: *The Druze in the Middle East*, 116 ff.

576 Gobillot: *La fitra*; Griffel: *Al-Ghazali's Use of „Original Human Disposition“ (fitra)*; van Ess: *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, 101–107. Zu weiteren möglichen Gründen für die Entwicklung dieser Theorie (etwa hinsichtlich nicht in einer muslimischen Gemeinschaft geborenen Kindern) s. Adang: *Islam as the Inborn Religion of Mankind*; van Ess: *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, 101 f. Die Koranstelle ist schwer lesbar und war Gegenstand kontroverser Deutungen, s. MacDonald: *Fitra*, 932; van Ess: *Theologie und Gesellschaft*, IV,361; ders.: *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, 101–107.

577 Lecker: *Tribes in Pre- and Early Islamic Arabia*, Teil XI; Lewis: *Die politische Sprache des Islam*, 143.

578 Friedmann: *Tolerance and Coercion in Islam*, 293. Eine Möglichkeit, diese Kapitalstrafe mit dem Koran zu begründen, fand man in Q 33,61 f.

579 Schirrmacher: „Es ist kein Zwang in der Religion“, 64.

tierten Hadith Mohammeds: „Wer seine Religion wechselt, den tötet!“⁵⁸⁰ Auch hier gilt, dass die Praxis längst nicht immer den rechtlichen Festlegungen folgte. Bis zur Neuzeit kam es wohl eher selten zu Hinrichtungen;⁵⁸¹ aktuell kann die Todesstrafe für „Apostaten“ in 20 Ländern mit islamischem Hintergrund verhängt werden.⁵⁸²

Weitergehende, starke Organisationsformen entwickelte man für die *umma* nicht, viele Strukturen analog zu einer Kirche fehlen im Islam. Dies ist ein Allgemeinplatz des Vergleichs von Christentum und Islam – und von extremer Bedeutung. Die *umma* besaß zwar mit Theologen, Juristen und den Vorstehern im Gottesdienst organisatorische Strukturen, die jedoch überwiegend dezentral strukturiert waren. Sodann existierten Rechtsschulen, in deren Diskursen unterschiedliche Traditionen und Regionen miteinander in Kontakt standen, aber Synoden, Diözesen, Landeskirchen und Patriarchate oder gar ein Papsttum besaßen keine strukturellen Äquivalente im Islam. Es gab zwar die Hierarchisierung zwischen einfachen Mitgliedern und religiösen Spezialisten, den Imamen, aber keine sakralsoziologische Unterscheidung von Klerikern und Laien.⁵⁸³

Per Saldo lag mit dem Konzept der *umma* ein Dispositiv vor, das unter Rückgriff auf die Anfangsjahre der „Urgemeinde“ und idealisiert durch die Hadith-Traditionen die politische Theorie nachhaltig prägte.⁵⁸⁴ Sie ermöglichte die Legitimität religiöser Zugehörigkeit sowohl durch Geburt als auch durch Entscheidung. Damit besaßen islamisch geprägte Kulturen eine doppelte Gestaltungsoption in ihrem Speichergedächtnis: eine stark sozial und eine stark individuell geprägte Zugehörigkeit. Die politische Relevanz dieser Handlungsmöglichkeiten liegt in der starken Sozialbindung, die die tribalen respektive gentilen Traditionen auch in ihren transformierten Strukturen (etwa hinsichtlich der *fitra*) entwickelten. Diese Matrix, in der gesellschaftliche Strukturen dominant von religiösen Vorstellungen geprägt sind, war eine Pfaddisposition, die die Verbindung und Unterscheidung von Religion und Politik nachhaltig prägte.

580 So bei al-Buchari, Nr. 6922; al-Tirmidhi, Nr. 1458; al-Nasa'i, Nr. 4059–4061. Dazu Goldziher: Muhammedanische Studien, II, 215 f.; Abu-Sahlieh: Die Muslime und die Menschenrechte, 206; Griffel: Apostasie und Toleranz im Islam, 52.

581 Schirrmacher: „Es ist kein Zwang in der Religion“, 65 f.; Tellenbach: Die Apostasie im islamischen Recht, 8 f.

582 Schirrmacher: „Es ist kein Zwang in der Religion“, 81–112.

583 Brown: Religion and State, 31.

584 So etwa unter vielen anderen van Ess: Theologie und Gesellschaft, IV, 695.

2.5 Komparativer Rück- und Ausblick

Christentum und Islam besitzen beide in ihrer Selbstwahrnehmung eine Art charismatischer „Ursprungs“zeit (↗ 2.4.1), deren Akteure, Texte und Ereignisse zum Referenzhorizont in der jeweiligen weiteren Entwicklung wurden. Sechs fundamentale Dimensionen dieser Grammatiken seien festgehalten.

(1.) *Politik*. Christentum und Islam begannen als mikroskopisch kleine Minoritäten, denen keine große Erfolgsgeschichte ins Stammbuch geschrieben war. Genau diese aber ereignete sich, allerdings auf dem Boden denkbar unterschiedlicher sozialer, politikrelevanter Voraussetzungen. Das Christentum begann in den ersten Jahrhunderten als staatsdistanzierte, oft verfolgte Gruppierung, der Islam als Gemeinschaft, die auf dem Rücken einer weltgeschichtlich wohl einmaligen Eroberungsgeschichte Teil der Konstituierung eines neuen Imperiums wurde. Josef van Ess hat diese unterschiedlichen Haltungen zu Politik mit grundlegenden Überlegungen zum Verhältnis von Apokalyptik und Geschichte zu verstehen gesucht: „Der Mythos des Endes“ im Christentum, also dessen apokalyptische Ausrichtung, sei im Islam durch „einen ‚Mythos des Anfangs‘“ ersetzt worden.⁵⁸⁵ Das ist vielleicht insofern zu scharf formuliert, als diese mythische Anfangszeit auch im Christentum erzählt wurde und auch die islamische Welt zu Beginn endzeitliche Erwartungen entwickeln konnte, aber apokalyptische Vorstellungen waren im Christentum präsenter und förderten Haltungen der Weltdistanz. Bezeichnend für diese Haltung ist die Existenz der Johannesapokalypse, auch wenn dies ein randständiger und oft umstrittener Text unter den autoritativen Schriften des frühen Christentums war. Ein Pendant dazu gab es im Koran nicht, vielmehr, so van Ess, sei an die Stelle der Endzeiterwartung „im Islam ... sofort das Bewusstsein der Geschichte“ getreten. Vor diesem Hintergrund entstanden im frühen Christentum Erwartungen eines „himmlischen“ Reiches, wohingegen Muslime in der strukturparallelen Phase ein „irdisches“ Reich gründeten. „Von einer *civitas Dei* oder gar einem himmlischen Jerusalem hat man im Islam nie gesprochen.“ Damit konnte der Staat im Islam einen theologisch höheren Stellenwert als in Christentum erhalten: „Im Christentum wurde lange Zeit der Staat nicht in das Heilsgeschehen einbezogen; im Selbstverständnis der Muslime dagegen manifestierte sich der Wille Gottes im militärischen Triumph der Eroberungskriege und in der Institution des Kalifats.“

⁵⁸⁵ Van Ess: *Theologie und Gesellschaft*, IV,695; hier auch die folgenden Zitate. Zur Debatte um diese apokalyptische Dimension ↗ 2.3.4a.

Die praktischen Folgen der christlichen Politikdistanz lassen sich an vielen Stellen – etwa exemplarisch an der Bewertung des Kriegsdienstes – aufzeigen: Eine grundsätzliche Infragestellung gab es im Islam nicht, es hätte auch bedeutet, den Ast abzusägen, auf dem man erfolgreich saß. Ganz anders verlief die Entwicklung im Christentum. Bei allem pragmatischen Soldatendienst wuchs das Christentum mit einer fundamentalen Infragestellung militärischer Praxis auf. Unbestreitbar konnte eine Rechtfertigung kriegerischen Handelns auch im Christentum zur Norm werden, aber zugleich transportierte die christliche Tradition eine Erinnerung, die genau dieses Handeln immer wieder unter Rechtfertigungszwang setzte.⁵⁸⁶

(2.) *Zugehörigkeit.* Das Christentum brach mit der konstitutiven Geltung gentiler Beziehungen und forderte eine auf individuelle Entscheidung gegründete, geburtsunabhängige Zugehörigkeit. Das dürfte schon in den ersten Jahrhunderten kaum noch der Realität entsprochen haben und blieb über Jahrhunderte, wenn nicht über zwei Jahrtausende weitestgehend Theorie, wurde aber ein konstitutives Element sowohl des Speichergedächtnisses als auch des kommunikativen Gedächtnisses und konnte immer wieder aktiviert werden. In der islamischen Welt etablierte sich ein pluraleres Modell im Speichergedächtnis, die gleichzeitige Möglichkeit tribaler, später gentiler Zugehörigkeit auf der einen Seite und einer freien Entscheidung auf der anderen. Aber auch im Islam setzte sich in der Praxis das individualistische Zugehörigkeitsmodell nicht hegemonial durch. Der Grund war für beide Religionen so banal wie elementar: Religion war ein Teil der Sozialstruktur, die den Menschen das Überleben sicherte. Ein Austritt aus diesem sozialen Netz, und dies konnte eine Folge der Entscheidung für eine andere Religion sein, war schlicht lebensbedrohlich.

Die Konsequenzen lassen sich an vielen Details ablesen, ich nenne exemplarisch zwei. Beide Religionen standen auf Dauer vor der Aufgabe, den Eintritt theologisch zu vermitteln. Im Christentum entwickelte sich mit der Katechese eine relativ aufwändige Prozedur für den Eintritt, der auf Seiten des Islam mit dem Sprechen der Schahada ein viel einfacheres Modell gegenüberstand. Abgekürzt kann man sagen, dass das Christentum stärkeren Wert auf eine vorgelagerte, der Islam auf eine nachgelagerte religiöse Sozialisation legte. Ein anderer Regelungsbereich betraf den Religionswechsel. In beiden Traditionen kam es auf Dauer zu Verboten des Austritts. Die rechtliche Fixierung erfolgte im Islam in der Gründungsphase, im Christentum seit dem 4. Jahrhundert mit seiner staatsrechtlichen Etablierung. In der Praxis haben sich beide Religionen über Jahrhunderte nicht wesentlich unterschieden, während in der Theorie, im Speichergedächtnis der autoritativen Schriften, extrem unterschiedliche Pfaddispositionen lagerten.

⁵⁸⁶ Angenendt: Toleranz und Gewalt.

(3.) *Ehe und Sexualität* wurden in Judentum, Christentum und Islam auf der Grundlage unterschiedlicher Thematisierung in ihren Grundtexten geregelt. Im Christentum waren die Detailregelungen aus dem Alten Testament vorausgesetzt, wurden aber nicht wieder explizit aufgenommen und fehlen aus diesem Grund im Neuen Testament. Neben diese „unsichtbare“ Präsenz der jüdischen Gesetzstradition traten Regelungen, die Heirat und Sexualität zugunsten von sexueller Abstinenz oder eines Zölibats einschränkten. Dabei spielen Jesus und Paulus als unverheiratet lebende Vorbilder eine Rolle, von denen Paulus in seinen Gemeindebriefen die Option einer Distanz gegenüber sexuellen Praktiken als ideales Verhalten ausgestaltet hat. Im Hintergrund stehen unterschiedliche Motive, von der als Freiheit gegenüber körperlichen Begierden gedeuteten Abstinenz bis zur Relativierung einer irdischen Existenz und der damit verbundenen „nutzlosen“ Produktion von Nachkommen angesichts eines nahen Weltendes.

Daraus entwickelte sich eine weit verbreitete Tradition ehelosen Lebens, zu der es in den antiken Umgebungskulturen in dieser Intensität kaum Vergleichbares gab. Für Eheleute entstanden veränderte Grundregeln. Sie sollten strikt monogam leben, dies wurde zu einem Kennzeichen (überzeugter) Christ*inn*en. Die Polygynie, die im Judentum vermutlich nur eine Minderheit praktizierte, aber als Option erhalten blieb (↗ 3.2.3b), spielte im Christentum konzeptionell keine Rolle. Ein hoher Stellenwert wurde hingegen der ehelichen Treue zugewiesen und die Scheidung massiv eingeschränkt oder – in der lateinischen Tradition – verboten.

Im Islam vollzog sich eine andere Entwicklung. Hier gab es keine zölibatären Vorbilder und keine bedeutenden Traditionen sexueller Abstinenz, vielmehr eine hegemoniale, nicht durch Ideale der Ehelosigkeit relativierte gesellschaftliche Wertschätzung von Heirat und Sexualität. Konsequenterweise existierte kaum ein Pendant zum christlichen Ideal der Abstinenz im Mönchtum und damit der Möglichkeit für Frauen, sich den Reproduktionserwartungen zu entziehen. Und anders als in Christentum blieb die Polygamie erlaubt. Ein markanter Unterschied betraf auch das Scheidungsrecht (↗ 3.3.3c), welches in Judentum und Islam ein weitgehend männliches Prärogativ war und eine selbstverständliche Praxis für die Auflösung von gescheiterten oder nicht mehr gewollten Ehen darstellte.

(4.) *Ausbreitung*. Das frühe Christentum war der Erfinder einer Ausbreitungspraxis, die seit dem 16. Jahrhundert „Mission“ genannt wurde.⁵⁸⁷ Jesus hatte dies nicht angezielt, die Wurzeln liegen im paulinischen Christentum. Ein solches Konzept intentionaler Verbreitung dürfte hinter Konzepten wie „Verkündigung“ oder „Bekehrung“ stehen. In der Antike war es mit der Vorstellung verknüpft, dass in dem Augenblick,

587 Zum Christentum Zander: ‚Europäische‘ Religionsgeschichte, 207–233; zum Islam ebd. 237–259.

wo die Apostel das Evangelium bis an die Enden der Erde verkündet hätten, die Aufgabe der „Verkündigung“ erfüllt sei.⁵⁸⁸ Langfristig bedeutete die Idee der intentionalen Ausbreitung eine der folgenreichsten Transformation der Religionsgeschichte.⁵⁸⁹ Diese Verbreitung dürfte in den ersten Jahrhunderten im wesentlichen ein „kapillarer“ Prozess⁵⁹⁰ gewesen sein, der über Nahkontakte und auf der Grundlage von Verkehrswegen zu einem Wachstum des Christentums vor allen Dingen in den östlichen Gebieten des römischen Reiches führte. Ein strategisches Programm wurde daraus erst in der spätmittelalterlichen und vor allen Dingen frühneuzeitlichen lateinischen Kirche.⁵⁹¹

Die Verbreitung des Islam hingegen vollzog sich unter völlig anderen Bedingungen, über Jahrzehnte und vielleicht über die ersten drei Jahrhunderte im wesentlichen als Folgeeffekt der Eroberungszüge. Eine intentionale Verbreitung des Islam war kein primäres Ziel der Expansion, wenn es in den ersten Jahrzehnten und für längere Zeit überhaupt eines war. Im Zentrum stand die Beute sowie die Ausbreitung und Stabilisierung von Macht, nicht aber die Verbreitung des Islam „mit Feuer und Schwert“. Insofern kann man für beide Religionen eine Geschichte der erfolgreichen Ausbreitung schreiben, dies funktioniert aber nicht über das Konzept der „Mission“. Für das Wachstum der Muslime dürften über die Reproduktion im Rahmen des eigenen Clans hinaus vor allen Dingen soziale Faktoren eine Rolle gespielt haben: die Möglichkeit, der Kopfsteuer zu entgehen, die Verbesserung der Chancen auf einen sozialen Aufstieg und überhaupt die Aussicht, das Stigma, Bürger zweiter Klasse zu sein, abzulegen.

(5.) *Organisationsstrukturen.* Christentum und Islam entwickelten im Rahmen der unterschiedlichen Bedingungen ihrer Ausbreitung unterschiedliche Organisationsstrukturen, vor allem die in der vergleichenden Forschung immer wieder benannte Eigenheit der Existenz von Kirchen im Christentum, die sich angesichts des Fehlens eines übergreifenden politischen Rahmens in einer Vielzahl lokaler Kulturen („Patriarchaten“) entwickelten. Im Islam hingegen bestand angesichts der engen Verbindung mit säkularen gesellschaftlichen Strukturen nicht die Notwendigkeit, eine vom Staat scharf getrennte, eigenständige Organisationsform zu etablieren. Dies dürfte auch ein Grund sein, warum die islamische Identitätsmatrix kulturübergrei-

588 Thomasakten (ed. Klijn), 1; Brox: Zur christlichen Mission in der Spätantike, 194–207.

589 Zum Problem vergleichbarer Vorstellungen im Buddhismus, die allerdings nicht zum Thema dieses Buches gehören, s. Zander: ‚Europäische‘ Religionsgeschichte, 259–270.

590 Sievernich: Die christliche Mission, 28.

591 Delgado: Von der Kongregation für die Verbreitung des Glaubens (1622) zum Dikasterium für die Evangelisierung (2022).

fend mit weniger Parametern arbeitete. „By contrast with Christianity, the uniformity of Islam – in ritual, law, custom, in aesthetic expression embracing art, architecture, music, and calligraphy – is striking.“⁵⁹²

Auch hier lassen sich die Unterschiede mit zwei Beispielen illustrieren. Sowohl das Christentum als auch der Islam waren angesichts ihres Wachstums und der damit verbundenen Heterogenität von regionalen und intellektuellen Traditionen gezwungen, einen Grundkonsens ihrer Gemeinschaften zu bestimmen. Eine Lösung fanden sie auf unterschiedlichen Wegen, von denen im folgenden noch die Rede sein wird. Im Christentum entwickelten sich spätestens im dritten Jahrhundert kollektive Entscheidungsorgane auf regionaler Ebene („Synoden“, „Konzilien“), die bei aller Einflussnahme staatlicher Stellen vor allem in der Frühzeit im Prinzip unabhängig agierten und zu einem wichtigen Instrument Konsensfindung wurden (↗ 3.2.1). Der Islam ging hier einen anderen Weg und entwickelte strukturanaloge Institutionen zur Herstellung gemeinsamer Positionen in den Rechtsschulen, die Wahrheitsansprüche und wechselseitige Anerkennung respektive Ablehnung in langen Diskursen herstellten. Beide Religionen wiesen dabei Festlegungen in der grammatikalischen Phase, etwa den frühen Konzilien christlicherseits oder den Festlegungen der Schulgründer im Islam, eine grundlegende Bedeutung zu.

Das zweite Beispiel betrifft die Herstellung von Kohäsion angesichts sozialer Probleme in einer Kirche respektive der *umma*. Das frühe Christentum entwickelte eine Praxis der sozialen Fürsorge, die zu beträchtlichen Teilen eine Konsequenz seiner Relativierung gentiler Strukturen war. Witwen etwa mussten außerhalb des Verwandtschaftsverbandes versorgt werden, ebenso Schwangere, Alte und Kranke, wenn das gentile Netz durch ein religiöses ersetzt wurde. Diese Fürsorge führte zu einer karitativen Arbeit, die auch Menschen außerhalb der Gemeinden umfasste. In welchem Ausmaß das Interesse an einer Konversion von Nichtchristen dabei eine Rolle spielte, ist aufgrund der schlechten Quellenlage schwer zu sagen.

Im Islam hingegen blieben die Netzwerke sozialer Fürsorge durch die Stabilität tribaler Strukturen lange erhalten. Die Eroberergruppen als kleine, demographisch gefährdete Minderheiten sicherten das soziale Netz durch die Schaffung separierter Militärsiedlungen, in denen sie tribale Strukturen lange beibehielten, zudem konnten sie auf existierende Fürsorgestrukturen in den eroberten Gebieten zurückgreifen, woraus sich Behandlungsmöglichkeiten etwa in der Krankenversorgung entwickelten. Sie griffen dabei auf christliche und in geringerem Ausmaß sassanidische Traditionen zurück, eine kontinuierliche Tradition islamischer Einrichtungen für die Krankenversorgung entstand über Jahrhunderte

592 Brown: Religion and State, 58.

nicht.⁵⁹³ Angebote der Fürsorge für Nichtmuslime entstanden allerdings in Sufi-Gemeinschaften, die in eroberten Gebieten die Verbreitung des Islam mit Sozialleistungen verbanden.⁵⁹⁴

(6.) *Soziales Unterbewusstsein*. Die Elemente der kulturellen Grammatiken von Christentum und Islam, ihre Referenzpersonen, Referenztexte und identitätsprägenden historischen Ereignisse, Jesus und Paulus und Mohammed, Neues Testament und Kirchenväter und Koran und Hadithe, die Märtyrer- und Eroberungsgeschichten gleichen den Spitzen von Eisbergen, die unter der Wasseroberfläche die unsichtbare Materie der Grammatik verdecken. Paulus dürfte nur punktuell, wenn überhaupt, klar gewesen sein, dass das auf Entscheidung beruhende, gentilkritische Zugehörigkeitskonzept zu seinen Gemeinden eine der Weichenstellungen hin zum gegenwärtigen Religionsbegriff und, weil damit die Opposition von Religion und Nicht-Religion begrifflich scharf fassbar wurde, zu gegenwärtigen Säkularisierungsprozessen war. Daraus wiederum folgte eine schärfere Unterscheidung von Religion und Politik, weil Religion leichter als funktional ausdifferenzierter Bereich vom politischen Feld abgegrenzt werden konnte. Mohammed wiederum dürfte ebenfalls nur punktuell, wenn überhaupt, realisiert haben, dass die Verklammerung von tribalen Strukturen bei gleichzeitiger Infragestellung durch das Konzept einer transtribalen *umma* der Grundstein eines Politikmodells war, das starke entdifferenzierende Momente enthielt und insofern einen anderen Pfad disponierte. Allerdings ist eine Kenntnis christlicher Traditionen vorauszusetzen, etwa angesichts der indirekten Kritik am Gesetzesverständnis des Paulus im Koran und obwohl Stellungnahmen zu den Paulustexten selten sind. Aber in beiden Religionen lagen eben keine ausformulierten Konzepte vor, sondern Ingredienzen, deren langfristige Konsequenzen wohl niemandem klar waren.

593 Horden: *The Earliest Hospitals in Byzantium*, 370.

594 Exemplarisch für Anatolien Leiser: *The Madrasah and the Islamization of Anatolia*, 187.

3 Unterscheidungen von Religion und Politik. Historische Pfadbeispiele vor dem 19. Jahrhundert

3.1 Eine der Brücken zwischen Grammatik und Gegenwart: das Recht

Zwischen der grammatikalischen Disposition in den Anfängen von Christentum und Islam und den Konsequenzen in der politischen Gegenwart liegt eine unendlich scheinende Zeit, durch die hindurch die Vergangenheit mit Abbrüchen und Kontinuitäten, also Transformationen, bei uns angekommen ist. Selbst wenn man den Gegenstand dieses dritten Kapitels auf eine fundamentale Gemeinsamkeit von Christentum und Islam reduzierte, auf die beständige Auseinandersetzung um die Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Politik, näherhin um ihre Unterscheidung und Verbindung, zöge eine solche Perspektive, konsequent durchgeführt, eine unüberschaubare Arbeit nach sich: angesichts der reichen Geschichte in jeweils weit über tausend Jahren zwischen dem Ende der grammatikalischen Phase und dem 19. Jahrhundert und angesichts einer Vielzahl von Traditionen, die sich in unterschiedlichen Regionen und unterschiedlichen Zeiten mit einer beträchtlichen Binnenpluralität entwickelt haben. Letztlich erstreckt sich zwischen den ersten drei Jahrhunderten jeweils in Christentum und Islam einerseits und den Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert andererseits ein tiefer und breiter – um Lessings Problem von Geschichte und Vernunft aufzugreifen – „garstiger“ Graben.

Gleichzeitig kann man diesen Zeitraum nicht ignorieren, weil die Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik seit dem 19. Jahrhundert zwar auch auf den grammatikalischen Grundlagen der beiden Religionen beruhen, aber eben nicht unmittelbar darauf zurückgreifen. Vielmehr bilden diese langen Jahrhunderte in ihrer rechtlichen Ausgestaltung und intellektuellen Reflexion die Felder politischer Praxis, in denen die Grammatiken in veränderten Kontexten appliziert, dabei kulturrelativ gedeutet und mit Innovationen verzahnt wurden.

Der Versuch, sowohl zwei rote Fäden durch regionale Geschichten von Christentum und Islam zu ziehen als auch gleichzeitig systematische Fragen abzuhandeln, möglichst in beiden Religionen, um die Vergleichbarkeit zu wahren, grenzt deshalb an eine Quadratur des Kreises. Folgend finden sich in beiden Kapiteln Abschnitte, die die engeren chronologischen und regionalen Grenzen überschreiten, dies insbesondere beim Osmanischen Reich, auch die vereinzelt Überschreitung der Zeitgrenze des 19. Jahrhunderts dient der Vergleichbarkeit systematischer Fragen, und

letztlich war unvermeidlich, unterschiedliche Inhalte zu thematisieren, um den Vergleich nicht in ein Prokrustesbett zu zwingen, der nur je einer Seite gerecht würde.

Man kann diese Zeit zwischen Spätantike und dem 19. Jahrhundert auch deshalb nicht umgehen, weil die Festlegungen in dieser Periode in der historiographischen Rückschau im Westen immer wieder Anlass gegeben haben, entscheidende Nachjustierungen von Entwicklungspfaden zu postulieren, insbesondere für den Westen. Der Staatsrechtler Ernst Wolfgang Böckenförde sah 1967 in seinem berühmten Aufsatz zur „Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“ in der im Investiturstreit vorgenommenen „Unterscheidung und Trennung von ‚geistig‘ und ‚weltlich‘“ einen entscheidenden Ausgangspunkt der Säkularisierung des Politischen.¹ Dem Historiker Heinrich August Winkler erschien „die Unterscheidung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt“ im Blick auf die Entwicklungen in der westlichen Welt „im historischen Rückblick als Keimzelle der Gewaltenteilung, als Freisetzung von Kräften, die sich erst durch diese Trennung voll entfalten und weiter ausdifferenzieren konnten“.² In der islamischen Welt kann man die Genese der Sunna als analogen Prozess der Differenzierung zweier rechtlicher und politischer Sphären deuten (→ 3.3.1).

Die Konsequenz für die unmögliche und (als regulative Idee) notwendige Quadratur des Kreises lautet, exemplarische Entwicklungen zu befragen, in denen sich einzelne Faktoren der grammatikalischen Disposition kulturell relativ ausgebildet haben. Der Blick auf diese lange Periode folgt einer pragmatischen Logik: Ich greife in der christlichen und islamischen Welt je eine Region heraus, die eine hohe Bedeutung besaß (respektive besitzt) und wissenschaftlich vergleichsweise gut aufgearbeitet ist: die lateinische Tradition in Christentum und die osmanische im Islam. Zwei Dimensionen auf einer Mesoebene ziehen sich durch die beiden folgenden Kapitel: Zum ersten geht es um das klassische Feld der Bestimmung des Verhältnisses von Politik und Religion mit einem Fokus auf der Beziehung zwischen säkularen und religiösen Akteuren. Zum zweiten ist ein zentraler Gegenstand das Personenstandsrecht, in dem man im Interesse des Erhalts der biologischen Strukturen der Gesellschaft und der Stabilität gentiler Netze Macht über Menschen und ihre Körper ausübte, diese aber auch schützte. Es ist heute im Westen zu großen Teilen ins Zivilrecht verschoben (s. u.), spielte aber traditionell eine zentrale Rolle im allgemeinen, öffentlichen Recht und ist im Islam eine „Domäne islamrechtlicher Debatten geblieben“.³ Die bis in die Gegenwart ungebrochene Bedeutung dieses Rechtsfeldes mag man – einmal mehr nur exemplarisch – an zwei Bereichen ablesen, die seit der Ab-

1 Böckenförde: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, 94.

2 Winkler: Geschichte des 19. Jahrhunderts, 20.

3 Rohe: Das islamische Recht (42022), 207; ähnlich 406 f.

fassung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte bis heute als universale Rechte kontrovers diskutiert werden, die Religionsfreiheit (Art. 18),⁴ namentlich hinsichtlich des Religionswechsels, und die Rechte der Frauen (Art. 16).⁵

All diese Gegenstände besitzen eine große Klammer, das Diskursfeld des Rechts. Auf der organisatorischen Ebene betrifft dies unterschiedliche soziale Institutionen (etwa Synoden, Rechtsschulen und Schura-Versammlungen), deren Gemeinsamkeit auf einer funktionalen Ebene (etwa Konsensfindung) bestimmt werden kann. Das komparatistische Problem taucht bei der Thematisierung des Wechselverhältnisses von Kultur und Recht wieder massiv auf, dabei zentral in der Frage: Welche Rolle spielt das Recht als Basis gesellschaftlicher Regelungen in christlichen und islamischen Kulturen? Ein Gemeinplatz sowohl der Innen- wie der Außenwahrnehmung ist die Annahme, dass das Recht im Islam (wie im Judentum) eine wichtigere Rolle spielte als im Christentum. Um nur wenige Stimmen zu Wort kommen zu lassen: Der marokkanische Philosoph Mohamed Abed el Jaber war 2002 der Überzeugung, dass „la civilisation arabo-musulmane est une civilisation de fiqh au même titre que la civilisation hellénique fut une civilisation de philosophie et que la civilisation occidentale est une civilisation de savoir et de technologie.“⁶ Der Islamwissenschaftler Christopher Melchert beginnt seine Einführung in das islamische Recht mit dem lapidaren Satz: „Islamic Law is at the center of the Islamic religious tradition“.⁷ Die die Scharia werde, so die Islamwissenschaftlerin Gudrun Krämer, als „Fundament, Richtschnur und Rahmen individueller Lebensführung, gesellschaftlicher Ordnung und politischen Handelns“ in ihrer „prinzipiellen Gültigkeit“ auch heute nicht infragegestellt.⁸ Und Joseph Schacht, Altmeister der westlichen Erforschung des islamischen Rechts, schrieb 1964:

THE sacred Law of Islam is an all-embracing body of religious duties, the totality of Allah's commands that regulate the life of every Muslim in all its aspects; it comprises on an equal footing ordinances regarding worship and ritual, as well as political and (in the narrow sense) legal rules. It is with these last that this book is concerned. This restriction is historically and systematically justified; it must, however, be kept in mind that the (properly speaking) legal subject-matter forms part of a system of religious and ethical rules.⁹

4 Exemplarisch Morsink: The Universal Declaration of Human Rights, 261 f.

5 Ebd., 199. 210 f.

6 Mohamed Abed el Jaber: La formation de l'esprit arabe, 2002, 96 [arabisch], zit. nach Bostanji: Le droit tunisien du statut personnel, 324.

7 Melchert: Law, 205.

8 Krämer: Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik, 185 f.

9 Schacht: An Introduction to Islamic Law, 1; Hervorhebung J. Schacht.

In der Konsequenz, so weitere Deutungen, umschließe das Recht alles, auch die tägliche Lebensführung,¹⁰ es sei „die Idee des vom göttlichen Gesetz losgelösten, autonomen Individuums und seiner freien ‚Entfaltung‘ ... diesem Denken fremd“. Das Gemeinwohl werde dem einzelnen Rechtssubjekt vorgeordnet¹¹ und bilde Grundlage der menschlichen Freiheit.¹² Strukturell Vergleichbares könnte man über die Rolle des Rechts im lateinischen Okzident sagen, aber sein Stellenwert war ein anderer.

Die komparatistischen Probleme ziehen weitere Kreise: In welchem Ausmaß kann man die Auslegungen in Rechtsschulen im Islam mit juristischen Interpretationstraditionen im Christentum vergleichen? Wie geht man damit um, dass für gruppenübergreifende Konsensfindungsprozesse im lateinischen Christentum Konzilien zur Verfügung standen, Übereinkünfte im Islam hingegen in Rechtsschulen institutionalisiert wurden? Wie geht man mit der Transformation des islamischen Rechts durch die Austauschprozesse mit westlichen, insbesondere kontinentalen Recht um (↗ 4.3)? Die Lösungen für diese und viele weitere Probleme bleiben weiterhin pragmatisch: Ich dokumentiere Konflikte in Auseinandersetzungen um Deutungsdominanz zwischen Herrschaft und Theologie/Jurisprudenz (etwa im Blick auf den Investiturstreit und das Verhältnis von *siyasa* und Scharia) oder stelle unterschiedliche Traditionen im Blick auf konkrete Fragen (etwa im Eherecht) nebeneinander, sofern man vergleichbare Problemstellungen – immer im Rahmen spezifischer sozialer Kontexte – indizieren kann.

In diesem Feld kennen beide Religionen Konzepte der Verschmelzung der Sphären von Religion und Politik mit Hilfe des Rechts; beide kennen auch Konzepte, das Gegenteil zu tun und (scharfe) Unterscheidungen einzufordern. Aber in dieser generalisierten Perspektive werden alle Katzen grau, weil darin Aushandlungsprozesse und deren Ergebnisse, also Differenzen und ergo kulturelle Pluralität, nur schlecht erkennbar sind. Deshalb liegt das Augenmerk auf Detailfragen und dabei insbesondere auf den *res mixtae*, auf konkreten Elementen in der religiösen Grammatik hinsichtlich der Zuordnung beider Sphären. Selbstverständlich gilt einschränkend auch in diesem Kapitel, dass einzelne Beispiele die Last weiterreichender Theorien tragen müssen.

Das Recht besitzt dabei den Vorteil, unterschiedlichste gesellschaftliche Bereiche zu verklammern. Arbeiten zum Verhältnis von Recht und Kultur dokumentieren, dass das Recht rhizomatisch mit letztlich allen anderen Bereichen gesellschaftlicher Praxis verbunden ist, eben auch mit denjenigen des politischen und religiösen Han-

¹⁰ Bobzin: Der Koran, 71.

¹¹ Krämer: Demokratie im Islam, 114.

¹² Lambton: State and Government in Medieval Islam State, 2.

delns.¹³ In diesem Feld der Recht-Kultur-Forschung ist für die folgenden Überlegungen insbesondere der *legal pluralism*, die parallele Existenz von Rechtsordnungen mit unterschiedlichen Rechtskonzeption, relevant. Vorneuzeitliche Gesellschaften dürften generell von nebeneinander existierenden Rechtstraditionen geprägt sein. Die Analysen zum Rechtspluralismus haben nachgewiesen, in welchem Ausmaß die vor allem im Nationalstaat propagierte und teilweise umgesetzte Idee eines einheitlichen, homogenen Rechtsraums eine Ausnahmeentwicklung war.¹⁴ Dieses Ideal fand zwar durch den europäischen Imperialismus eine weite Verbreitung, sowohl als normatives Konzept als auch in den Anstrengungen zur realen Ausbildung von nicht-pluralen Rechtssystemen, konnte sich aber faktisch nie ganz durchsetzen und sieht sich etwa im partikularen Recht religiöser Gemeinschaften oder, vielleicht mehr noch im Gewohnheitsrecht, bis heute mit fortbestehenden oder neu etablierten parallelen Rechtspraxen konfrontiert, wenn Migrationsgemeinschaften ihr eigenes Recht mitbringen und praktizieren – mit oder ohne Genehmigung der hegemonialen Rechtskultur. Gleichzeitig und gegenläufig zur Rechtspluralisierung etablierte sich ein globales Recht, etwa durch weitgehend akzeptierte Prinzipienregelungen (so in der Menschenrechtscharta oder im Wirtschaftsrecht) oder durch Rechtsvereinheitlichung, oft auf der Ebene von Verordnungen. Dabei änderte sich die Rolle des Staates, der vielfach den Anspruch einer monopolistischen Rechtsetzung in Details zugunsten einer Bestimmung von Grundnormen aufgeben musste. Wichtige rechtssystematische Fragen blieben dabei immer präsent, etwa die Verschiebung vom Fallrecht zum Prinzipienrecht insbesondere in der kontinentaleuropäischen Rechtstradition (die es zumindest strukturell auch in der islamischen Jurisprudenz in der Unterscheidung zwischen formalen, dekontextualisierten und konkreten, fallbezogenen Rechtstexten gibt¹⁵), oder in der Diskussion und den Stellenwert des sozialen Zwangs gegenüber dem Recht als individueller Selbstbindung. Konsequenterweise wird im „critical constitutionalism“ die Frage gestellt, man nicht die europäische Verfassungstradition dekolonisieren und ein eigenes, islamisches Verfassungskonzept entwickeln müsse.¹⁶

Wichtiger als die Tendenzen der Rechtsvereinheitlichung sind allerdings für meine Erkenntnisinteressen die Forschungen zum Rechtspluralismus, die die his-

13 Exemplarisch für diese Perspektive stehen Forschungen, wie sie im Bonner Käte Hamburger-Kolleg „Recht und Kultur“ durchgeführt wurden, wo der Faktor Religion weitreichend berücksichtigt ist. Rechtsanalyse als Kulturforschung, hg. v. Werner Gephart; Gephart: *Recht als Kultur*; Suntrup: *Umkämpftes Recht*, 59–71; ursprünglich hatte man diese Thematik unter „Grammatik der Rechtskulturkonflikte“ verhandelt (so Werner Gebhart in der Vorbemerkung, ebd. S. 10).

14 Kadelbach: *Recht ohne Staat?*, 10.

15 Messick: *Sharʿa Scripts*.

16 Quraishi-Landes: *Healing a Wounded Islamic Constitutionalism*.

torischen Entwicklungen, um die es im folgenden geht, als weit weniger „vergangen“ erscheinen lassen, als es auf den ersten Blick aussieht. In diesem Kontext ist im Christentum, nicht zuletzt im katholischen, und im Islam von besonderem Interesse, dass sie eine religionsinterne Rechtspluralität etabliert haben. Die lateinische Kirche kannte neben dem allgemeinen kanonischen Recht das diözesane oder das Recht christlicher Vereinigungen (mit allerdings starken Homogenisierungstendenzen seit dem 19. Jahrhundert), im Islam waren insbesondere die Rechtsschulen Exponenten einer pluralen Rechtsauslegung. Beide Religionen haben zudem grundlegende Vorstellungen zum Recht vor der Entstehung des neuzeitlichen Staates entwickelt und besaßen aus dieser Vorgeschichte transregionale, transnationale Rechtsstrukturen, die im Rahmen der Globalisierung seit dem 20. Jahrhundert wieder eine größere Bedeutung erhalten haben.¹⁷

Die Erforschung von Rechtspluralität stellt aus zwei Gründen die Frage nach der Stabilisierung einer Rechtskultur: Zum einen entstehen rechtliche „Identitäten“ nur im Rahmen von Austauschprozessen und werden in ihnen konsolidiert, wobei Vernetzungen und (partielle) Hybridisierungen konstitutiv sind. Dadurch bleibt die Rechtsbildung fluide. Zum anderen sind Rechtssysteme auch nach ihrer schriftlichen Fixierung dynamisch, weil Kontexte sich ändern und selbst sakralisierte Texte durch Interpretation ständig neu mit der Realität verfügt werden müssen. Gleichwohl hat Rechtspluralismus zur Voraussetzung und als Ergebnis, dass unterschiedliche Rechtskulturen Charakteristika bewahren. Dabei spielen ein „implizites Wissen“, das praktisch orientiert ist und oft oral transportiert wird¹⁸ und somit eine grammatikalische Grundlage bildet, eine zentrale Rolle. Jedenfalls gehört die Erkenntnis zum Lebenselixier der boomenden Forschung zum Rechtsvergleich, dass die Eigenheiten von partikularen Rechtstraditionen in Austauschprozessen nicht verschwinden. Dies bedeutet eine Fokussierung, der ich mich anschließe, die Priorisierung des Lokalen:¹⁹ Recht existiert primär und vor vornehmlich in konkreten Räumen – unbeschadet der Einflüsse von Allgemeingültigkeit beanspruchenden Ideen und globalen Vereinheitlichungsprozessen. Diese lokale Perspektive hat vielfach zur Konsequenz, Unterschiede im Vergleich besonders scharf zu sehen. Dies ist auch in den Überlegungen dieses dritten Kapitels der Fall, das in großen Teilen auf der Analyse regionaler Traditionen beruht.

17 S. etwa und Kadelbach/Günther: *Recht ohne Staat?*, 19. Zum katholischen Kirchenrecht als einem staatsungebundenen Recht Duve: *Katholisches Kirchenrecht und Moraltheologie*, 153–159.

18 Zur hohen Bedeutung von Gewohnheitsrecht, implizitem Wissen und dabei der oralen Praktiken in der Rechtsfindung und Rechtsprechung Vesting: *Die Medien des Rechts*.

19 Duve: *Von der Europäischen Rechtsgeschichte*; Gephart: *Recht als Kultur*, 8, spricht von „dezentralen Rechtskulturen“.

Innerhalb der Bestimmung des Verhältnisses von Recht und Religion besitzt das Personenstandsrecht eine herausragende Bedeutung.²⁰ Dahinter steht die basale sozial-anthropologische Einsicht, dass die Reproduktion ein zentrales, vielleicht das zentrale Anliegen in allen Gesellschaften ist – es zumindest in vorneuzeitlichen war. Eherecht bedeutete, Regelungen hinsichtlich der Nachkommenschaft vorzunehmen. Damit ging es um das Überleben der Gesellschaft, in diesem Kontext um die soziale Absicherung einzelner und um die Sicherung der Stabilität und Macht von Verwandtschaftsgruppen, also um überlebenswichtige Fragen. Angesichts der extrem hohen sozialen Bedeutung dieses Feldes ist hier keine saubere Trennung von „öffentlich“ und „privat“, von Religion und Politik zu erwarten, vielmehr waren die Interferenzen massiv. Deshalb bildeten in christlich und islamisch geprägten Gesellschaften Eheschließung, Versorgung der Kinder und die Trennung eines Paares mit ihren Folgen zentrale Rechtsbereiche.

Diese Regelungsfelder gehören heute in europäischen Rechtskulturen vielfach zum Zivilrecht. Die dahinterstehende Unterscheidung zwischen privatem und öffentlichem Recht ist allerdings in ihrer binären Schärfe ein Produkt der neuzeitlichen europäischen Juristendebatte, wie Michael Stolleis nachgewiesen hat. Die vor allem im Spätmittelalter vorgenommene Differenzierung hat sich erst seit dem Ende des 16. Jahrhunderts durchgesetzt,²¹ befördert weniger durch die Konfessionalisierung, in der sich nur ein geringes Interesse an einer Trennung des Sphären von Politik und Religion zeigte, sondern durch philosophische Debatten mit nominalistischem Hintergrund, als deren Folge Stolleis eine Trennung zwischen empirischer Politik und politischer Theorie sieht, in der Gott als Begründung und Ordnungsfaktor entfallt;²² für die katholische Tradition kommt die Transformation älterer naturrechtlicher Vorstellungen in ein systematisches Naturrechtsdenken hinzu, vor allem in der spanischen Scholastik,²³ und eine systematische Reflexion auf die Begründung des Kirchenrechts.²⁴ Insofern kann man die Entste-

20 Ich vermeide den Begriff Familienrecht aufgrund des erst im 16. Jahrhundert in die deutsche und andere europäische Sprachen eingeführten Terminus „Familie“, der zudem mit der Konzentration auf eine vom gentilen Umfeld gelösten Verwandtschaftskonzepten einhergeht, die ebenfalls ein Produkt vor allen Dingen der (europäischen) Neuzeit ist.

21 Stolleis: *Geschichte des öffentlichen Rechts*, I, 65 f. 74–76.

22 Ebd., I, 92 f.

23 Zur Unterscheidung von positiv-religiösem und allgemein religiösem Recht, das in säkulares Recht überführt werden kann, bei Suárez s. Hartung: *Die politische Theologie des Franziscus Suárez*.

24 Pulte: *Von der Societas-perfecta Lehre zur wechselseitigen Anerkennung der Autonomie von Kirche und Staat*, 149.

hung des öffentlichen Rechtes als „Antwort“ auf den neuzeitlichen Staat und als „Freisetzung“ des politischen Handelns von religiösen Bedingungen lesen.²⁵

Angesichts dieses sprachpolitischen Hintergrunds hilft die Unterscheidung öffentliches/privates Recht in die Analyse vorneuzeitlicher und nichteuropäischer Kulturen oft nicht weiter. Vielmehr war das Personenstandsrecht in wesentlichen Bereichen eine öffentliche Rechtsmaterie. Die scharfe Unterscheidung von öffentlich und privat wird zudem durch religionskulturell unterschiedliche Schwerpunktsetzungen problematisch, weil in den islamischen Traditionen wichtige Bereiche des heutigen öffentlichen Rechtes weniger stark ausformuliert wurden als im lateinischen Westen,²⁶ hingegen das Personenstandsrecht im Koran intensiver behandelt wird als im Neuen Testament. Damit landet man wieder bei den Folgen unterschiedlicher Inhalte autoritativer Texte für eine kulturelle Grammatik.

3.2 Christentum im lateinischsprachigen Raum

Die Geschichte des Christentums schon nur in Lateineuropa ist schwer überschaubar: regional vielfältig, intern plural, von Abgrenzungen nach außen und Transformationen im Inneren gekennzeichnet, und all das unentwegt transformiert im Lauf der Jahrhunderte. Angesichts dieser Überlast von Komplexität greife ich Elemente heraus, die ins Portfolio der Gestaltung des Verhältnisses von Religion und Politik gehören. Viele dieser Perspektiven würde man heute wohl nicht so leicht in religionspolitischen Analysen vereint finden – Eherecht, Kirchenreform oder Mehrheitstheorie, um einen Vorgeschmack auf die folgenden Überlegungen zu geben –, aber ich stelle zur Debatte, dass diese Aspekte hilfreich und teils notwendig sind, um langwellige religionspolitische Entwicklungen schließlich bis hin zu neuzeitlichen Demokratien zu verstehen.

²⁵ Stolleis: *Geschichte des öffentlichen Rechts*, I, 394 f.

²⁶ „Das Staats- und Verwaltungsrecht ist [im islamischen Recht, hz] nur rudimentär ausgebildet und von vielerlei grundlegende Unsicherheiten bestimmt.“ (Rohe: *Islamisches Recht* [2022], 140) „Bis ins 19. Jahrhundert hinein [sei] weder das Verhältnis zwischen Staatswesen und Gesellschaft noch die Trennung zwischen Staat und Religion auf einer rechtstheoretischen Ebene in nennenswertem Umfang debattiert wurden.“ (ebd. 141) Hingegen gebe es eine intensive Beschäftigung mit Rechtsmaterien, die heute dem Völkerrecht zugeordnet werden (ebd. 147).

3.2.1 Kirchenversammlungen

In die Anfangsgeschichte christlicher Gemeinschaften, in der sie sich als eigenständige soziale Körper gegenüber anderen Gruppen formierten, gehörten Versammlungen („Synoden“, „Konzilien“), die den gemeinschaftlichen Konsensbereich festlegten. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts sind sie auf lokaler Ebene nachweisbar. Diese Treffen für die Formulierung von zu teilenden oder geteilten Überzeugungen und Verhaltensregeln, von Rechtsvorschriften und Sanktionen waren, komparativ gesehen, weitgehend eine christliche Sonderentwicklung. Natürlich kennen alle Religionen Konsensfindungspraktiken, aber dazu benötigt man nicht derartige Versammlungen. Die nächsten Parallelen finden sich im Buddhismus, der heute retrospektiv und für die Theravada-Tradition fünf oder sieben „Konzilien“ kennt²⁷ (davon drei seit dem späten 18. Jahrhundert); für das Christentum haben Kirchenhistoriker mehr als 6000 „Konzilien“ in der Geschichte ausgemacht.²⁸ Hinsichtlich des Judentums spricht man von derartigen Einrichtungen nicht (obgleich hier Wurzeln der christlichen Konzilien liegen), ebensowenig beim Islam. Hier besitzen aber Rechtsschulen teilweise vergleichbare Funktionen.

Christliche Versammlungen entstanden offensichtlich an vielen lokalen Stellen mit Schwerpunkt in Kleinasien.²⁹ Eine zentrale Organisation lässt sich nicht nachweisen, aber einen strukturellen Bedarf, der wohl durch mehrere Faktoren befördert wurde: Konkret sind Auseinandersetzungen um charismatische Gruppen (etwa „Montanisten“) und um das Datum des Ostertermins greifbar, aber grundsätzlich bestand angesichts der nicht mehr selbstverständlichen, also der nicht mehr durch Geburt oder gentile Praxis bestimmten Zugehörigkeit die Notwendigkeit, durch Konsens Identität und Gruppengrenzen zu markieren.³⁰

In den einschlägigen Geschichten der Kanonistik nimmt man fast immer eine Rückführung der Konzilien auf neutestamentliche Grundlagen (etwa auf die Korintherbriefe des Paulus) vor, auf das „Apostelkonzil“ (s. u.), auf christliche Anweisungen für das Gemeindeleben (etwa in der *Didaché* oder der *Traditio apostolica*), oder auf die juristischen Traditionen der frühen Päpste.³¹ Allerdings haben diese lokale und punktuelle Sachverhalte regelnden Texte noch kaum etwas mit einer systematischen Jurisprudenz zu tun. Sie dokumentieren, wie sich frühe christliche Gruppen

27 Die Übertragung des Begriffs „Konzil“ auf den Buddhismus bei La Vallée Poussin: *Les conciles bouddhiques*, der damit breit rezipiert wurde.

28 *Dizionario dei concili*, hg. v. Pietro Palazzini, Bd. 6, 263–415.

29 Dazu Fischer/Lumpe: *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums*.

30 Ebd., 23. 95.

31 Etwa Gaudemet: *Église et cité*; Feine: *Kirchliche Rechtsgeschichte*; Plöchl: *Geschichte des Kirchenrechts*, I, 57–59.

selbständig organisierten, was natürlich nicht heißt, dass sie unabhängig von vorhandenen Vergemeinschaftungskonzepten agiert hätten. Als wichtige Wurzeln werden jüdische Versammlungsformen, etwa der Sanhedrin, weniger aber die Zusammenkünfte von Synagogengemeinden diskutiert, offensichtlich sind aber auch Gemeinsamkeiten mit dem antiken Vereinswesen, die in den letzten Jahren Gegenstand intensiver Debatten waren.³²

In den ältesten großen Versammlungen seit der Mitte des dritten Jahrhunderts findet man eine bunte Mischung von Mitgliedern: Älteste, Vorsteher, literate Christen, Gäste und Berater, wobei unklar ist, welche Ämter und Funktionen damit verbunden waren. Zugleich verfestigte sich oder entstand in dieser Zeit die später so effektive Struktur mit Priestern und Bischöfen, ebenso wie die Unterscheidung von Laien und Klerikern.³³ Erstmals bei Dionysius von Alexandrien (gest. 264/65) wird „synodos“ im Sinn von Bischofssynode verwandt,³⁴ aber noch im frühen 4. Jahrhundert findet man vor der konstantinischen Wende neben Klerikern die *seniores laici* auf Synoden.³⁵ In der Mitte des vierten Jahrhunderts dürfte dann eine in der Apostelgeschichte genannte Versammlung von Christen (Gal 2,1–10 und Apg 15, erst später „Apostelkonzil“ genannt), in der Regelungen zum Umgang mit Christen nichtjüdischer Herkunft festgelegt wurden, stattgefunden haben, die als Vorbild der „Konzilien“ diente;³⁶ erst später, um 800, erfolgte der Rückgriff auf alttestamentliche Vorbilder (etwa in Dtn 17,8–13) durch den Theologen Theodor Abu Qurra.³⁷ Inhaltlich ging es in der vorkonstantinischen Antike vor allem um zwei große Themen, Fragen der Zugehörigkeit, der „Kirchendisziplin“ (etwa des Umgangs mit „gefallenen“ Christen, den *lapsi*, die zeitweilig wieder pagane Riten praktiziert hatten), und sekundär um Fragen des theologischen Konsenses³⁸ (von der wechselseitigen Anerkennung über Terminfragen, etwa des Osterfestes, bis zur Christologie).

Mit der Konstantinischen Wende veränderten sich Struktur, Interessen und Handlungsmöglichkeiten christlicher Versammlungen fundamental, weil sie in den Fokus staatlicher Interessen kamen und damit ins Spannungsfeld von zwei

³² S. Kap. 2.4.2b und Zander: ‚Europäische‘ Religionsgeschichte, 140–148.

³³ Fischer/Lumpe: Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums, 514, und indirekt etwa 119. 155 u. ö.; s. hinsichtlich der retrospektiven Konstruktion der Ämterstruktur die kritische Rezension von Vinzent: Fischer/Lumpe, Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums.

³⁴ Fischer/Lumpe: Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums, 513.

³⁵ Ebd., 413.

³⁶ Sieben, Hermann Josef: Die Konzilsidee der Alten Kirche, 407–423.

³⁷ Ebd., 171–191.

³⁸ Sieben: Papst und Konzil im ersten Jahrtausend, 21.

Akteursgruppen, Herrschern und Bischöfen. Sie wurden zu einem Ort, wo die wechselseitigen Interessen mit meist asymmetrischen Machtressourcen verhandelt wurden. Die christlichen Kaiser erhoben den Anspruch, das Christentum zu schützen, aber gleichzeitig auch, Einfluss auf die Fragen von Lehre und Kirchen disziplin zu nehmen, um es zur Stabilisierung von Herrschaft, beispielsweise durch eine einheitliche Reichsreligion,³⁹ die keine innerchristlichen Differenzen beinhalten sollte, zu nutzen. Der Einfluss des Kaisers auf die großen, mehrere regionale Traditionen umfassenden („ökumenischen“) Konzilien beschreibt der Historiker Hermann Josef Sieben als immens, schon weil diese Versammlungen alle von den Kaisern einberufen⁴⁰ und von ihnen oder ihren Stellvertretern geleitet wurden. Auch ohne Stimmrecht wirkte sich ihre Machtstellung auf die Durchsetzung theologischer Positionen aus; dies war unter Konstantin der Fall im Konzil von Nizäa 325 und stärker noch durch die Eingriffe Justinians (reg. 527–565).⁴¹ Theologisch dominierten in Nizäa und in den Synoden der folgenden Jahrzehnte christologische Debatten. Dabei ging es um Fragen, die unmittelbar nach dem Tod Jesu aufgebrochen sein müssen und schon im Neuen Testament zu einer Vielzahl von Deutungen geführt hatten: Wie und in welchem Ausmaß war Jesus menschlich und/oder göttlich zu deuten? Die Pluralität von Antworten wurde nun als Problem für die Einheit von Staat und Kirche wahrgenommen. Dazu traten die innerkirchlichen Debatten um die konkurrierenden Geltungsansprüche von Synoden und einzelnen Bischöfen.⁴² Die Kaiser artikulierten zudem Sakralisierungsansprüche für ihre Herrschaftslegitimation, die in den Akklamationen von den Bischöfen übernommen werden konnten. So riefen sie über Kaiser Konstantin VI. beim („zweiten ökumenischen“) Konzil von Nizäa 787 aus: „Ihr seid der Friede der Welt Euer Glaube schütze euch. Ihr verehrt Christus, er wird euch schützen. Ihr habt den rechten Glauben befestigt. Wie die Apostel, so glaubt ihr. Viele Jahre der Kaiserin! Ihr seid das Licht des rechten Glaubens. (Viele Jahre) dem Priesterkaiser. [Du] Lehrer des Glaubens ... Ihr habt den Glauben beschützt, ... Ewig währe eure Herrschaft!“⁴³

Dies lief jedoch nicht auf eine umstandslose religiöse Herrschaft der Kaiser hinaus. Die Bischöfe forderten und behielten auf Dauer einen abschließenden Einfluss auf die Formulierung von theologischen Inhalten und auf ihre dauerhafte Implementierung, wie schon im Konzil von Chalcedon (451) deutlich wurde.⁴⁴ Für die

39 Dazu Höfert: Kaisertum und Kalifat.

40 Zit. nach Sieben: Die Konzilsidee, 180.

41 Ebd., 346–348.

42 Stephens: Canon Law and Episcopal Authority.

43 Zit. nach Sieben: Die Konzilsidee, 463.

44 Sieben: Papst und Konzil im ersten Jahrtausend, 28.

längerfristige Geschichte war die Rolle der Patriarchate, die eine regionale Führungsrolle beanspruchten, von besonderer Bedeutung, für die lateinische Kirche war dies der Papst in Rom. Er besaß unter den Patriarchen sehr bald eine herausgehobene Position, etwa unter Berufung auf den Sitz bei den Gräbern der Apostel Petrus und Paulus, die sich zu einer herausgehobenen Stellung entwickelte, aber gleichwohl, insbesondere in der (papst-)römischen Geschichtsschreibung, überschätzt wurde. Die These, dass Päpste die ökumenischen Konzilien einberufen, geleitet und bestätigt hätten (was schon die französischen Gallikaner bestritten), gilt heute als retrospektive Konstruktion; in der „Pentarchie“ von Antiochia, Alexandria, Jerusalem, Konstantinopel und Rom hatte sich keine Monopolposition entwickelt.⁴⁵ Die römischen Bischöfe besaßen allerdings, wie andere Bischöfe auch, den Vorteil einer kontinuierlichen Amtsführung, wohingegen Konzilien nur intermittierend stattfanden. Dabei kam es trotz häufiger und oft tiefgreifender Konflikte mit Herrschern und zwischen den Bischöfen zu einer Vorrangstellung der römischen Päpste für die Durchsetzung und Implementierung von Konzilsbeschlüssen.⁴⁶ Gegenüber den Kaisern erreichten sie im Verlauf des ersten Jahrtausends eine weitgehende Eigenständigkeit, unter anderem da der römische Papst, anders als der Patriarch von Konstantinopel, weit weg vom kaiserlichen Hof residierte. Aber, so nochmal Hermann Josef Sieben, „zu einem ernsthaften Konflikt bzw. Bruch ... fehlte die entscheidende Voraussetzung: die Emanzipation beider Institutionen vom Kaiser. Diese Voraussetzung ist dann im zweiten Jahrtausend gegeben“,⁴⁷ jedenfalls im Westen.

In der nachantiken Geschichte gab es über Jahrhunderte keine Synoden mehr, die den Anspruch erheben konnten, für die gesamte Kirche zu sprechen; Synoden besaßen nur noch regionale oder teilkirchliche Bedeutung. In Gallien etwa tagten seit dem fünften Jahrhundert Kirchenversammlungen, einberufen in der Regel durch Könige oder Fürsten, teilweise auch durch Bischöfe. Hier war man sich der Vorgabe von Nizäa, zweimal im Jahr eine Provinzialsynode abzuhalten, bewusst und beschloss immer wieder, künftig regelmäßig zu tagen, doch blieb die strikte Umsetzung aus.⁴⁸ Im Westen waren dann im Prozess einer zunehmenden Vernetzung der okzidentalen Ortskirchen und einer wachsenden Bedeutung Roms vor allem die Konzilien im Lateran, zuerst 1123, eminent wichtig. Eine dabei kaum überschätzbare Bedeutung besaß das vierte Laterankonzil des Jahres 1215, in dem sich eine zunehmend effektive transregionale Struktur der Kirche (etwa in Gestalt der neuen Orden der Cluniazenser, Zisterzienser, Franziskaner und Dominikaner)

⁴⁵ Ebd., 24.

⁴⁶ Sieben: *Executrix conciliorum*.

⁴⁷ Sieben: *Papst und Konzil im ersten Jahrtausend*, 39.

⁴⁸ Scholz: *Ausgewählte Synoden Galliens*, 13.

zeigte sowie parallel eine über die Regionalkirchen hinausreichende Konsensbildung und Disziplinierung, insbesondere gegenüber neuen Strömungen wie den Katharern und Waldensern (auch durch Rechtsregelungen zwischen der Festlegung von Heiratsregeln und Beichtpraktiken). Im Spätmittelalter kam es unter den Stichworten Konziliarismus versus Papalismus zu einer erneuten Debatte um die Rolle von Konzilien angesichts erhöhter Geltungsansprüche des Papsttums. Der Auslöser war die Krise des Papsttums im 14. und 15. Jahrhundert, hervorgerufen durch konkurrierende „Gegenpäpste“. Zur Lösung griffen die Konziliaristen auf die antike Idee einer die Gesamtkirche repräsentierenden Kirchenversammlung zurück, die eine Letztentscheidung beanspruchen sollte. Auf den Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449) wurden Dokumente verabschiedet, die das Konzil dem Papst überordneten, in Konstanz im Dekret *Haec sancta*, in Basel im Dekret *Tres veritates*. Diese Festlegung fand zwar unter vielen Bischöfen Anerkennung, etwa in Frankreich und im Deutschen Reich, wurde aber auf der Fünften Lateransynode (1512–1517) unter Papst Leo X. wieder kassiert. In der Folgezeit setzten sich in der katholischen Kirche die Päpste, deren Amt in Anlehnung an die Machtambitionen territorialer Monarchen der Frühen Neuzeit ausgestaltet wurde, als Instanz letzter Entscheidungsbefugnis durch; zwischen den Konzil von Trient (1545–1563) und dem ersten im Vatikan (1870/71) klaffen 300 Jahre, in denen nur Diözesansynoden tagten. Hingegen behielten Synoden in der reformatorischen, insbesondere reformierten Tradition weiterhin eine zentrale Entscheidungsfunktion. In der russisch-orthodoxen Kirche wurden sie unter Peter dem Großen (reg. 1682–1721) wieder eingeführt und ersetzten bis 1917 den Patriarchen. In allen Traditionen besaßen sie aber seit der Antike keine gesamtkirchliche Bedeutung (mehr); ihre Funktion als selbständige Organisationsform einer Kirche gegenüber staatlichen Institutionen eliminierte dies jedoch nicht.

3.2.2 Kanonisches Recht

Die Ausbildung eines systematischen kirchlichen Rechts begann nach der Konstantinischen Wende, besaß allerdings eine „negative“ Vorgeschichte in den Konflikten von Christinn*en mit dem staatlichen Recht, insbesondere in Verfolgungszeiten, als man Verhaltensregeln festlegte, mit denen man vom staatlichen Recht oder den Usancen der hegemonialen antiken Gesellschaft abwich. Aber die Ansätze reichen noch weiter zurück, bis ins neutestamentliche Textkorpus. Eine einschlägige, besonders deutliche Passage stammt von Paulus, als er zum Umgang mit als inakzeptabel betrachteten sexuellen Praktiken Stellung nahm. „Wagt (es) einer von euch, der eine (Streit)sache hat gegen den anderen, sein Recht zu suchen bei den Ungerechten und nicht bei den Heiligen? Oder wisst ihr nicht, daß die Heiligen die Welt

richten werden? Und wenn durch euch gerichtet wird die Welt, unzuständig seid ihr für (die) geringsten Rechtssachen?“ (1 Kor 6,1–3) Dies war einmal mehr keine fundamentale Reflexion über das Verhältnis von Staat und Gesellschaft, sondern eine Kritik an sexuellen Praktiken, in der dem etablierten Recht die Zuständigkeit für Mitglieder der christlichen Gemeinde abgesprochen wurde, mit einer unverhohlenen Hierarchisierung, der Überordnung einer religiösen Sphäre. Gleichwohl produzierte Paulus hier eine Matrix für die scharfe Unterscheidung zwischen weltlichem und bösem Recht.

Um 500 nahmen Kleriker eine für die okzidentale Rechtsentwicklung entscheidende Zusammenstellung und Systematisierung von Rechtsregeln vor. Über allem schwebte und hinter allem stand eine komplexe, intellektuell durchdachte und im Verwaltungshandeln erprobte Rechtstradition, das römische Recht, das Christen adaptierten, ergänzten und transformierten – erneut ein Prozess, dessen Bedeutung nicht zu überschätzen ist und der die westliche Rechtstradition bis heute prägt. Als Vorreiter gilt der in Rom lebende Mönch Dionysius Exiguus (um 470 – um 540). Er übersetzte Konzilsdekrete aus dem Ostteil des Römischen Reiches, die durch diese Sammlung in der Westkirche rezipiert wurden, addierte „Kanones“ aus Dekretalen (den Entscheidungen) römischer Bischöfe von Papst Siricius (384) bis Papst Anastasius II. (498)⁴⁹ und etablierte so ein „corpus canonum“.⁵⁰ Wenig später vollzog sich in Byzanz ein vergleichbarer Prozess mit Johannes Scholastikos (um 503–577), dem 32. Patriarchen von Konstantinopel. Er exzerpierte Teile aus der Gesetzessammlung Justinians, dem „Corpus iuris civilis“ (529 vom Kaiser promulgiert), möglicherweise nachdem er Patriarch von Konstantinopel geworden war.⁵¹ Insbesondere entnahm er Regelungen den *Novellae*, den noch unter Justinian hinzugefügten Passagen,⁵² von Fragen der Berufung von Bischöfen und der Ordination von Klerikern bis hin zu Heiratsregeln und Scheidungsfragen.⁵³ Derartige Übernahmen machen deutlich, wie weit die herrschaftliche Gesetzgebung in der kirchlichen Platz fand, aber auch, dass christliche Gelehrte und Konzilien eine zentrale Rolle bei der Rechtsformulierung spielten und einen eigenständigen kirchlichen Rechtsraum etablierten.⁵⁴

In den folgenden Jahrhunderten kam es in der Westkirche zu einem komplexen Prozess der Rechtssammlung, -systematisierung und -kommentierung, in deren

49 Gallagher: Church Law and Church Order, 12.

50 Ebd., 17.

51 Ebd., 30.

52 Ebd., 22.

53 Ebd., 24. 31 f.

54 Ebd., 228.

Hintergrund weitreichende Veränderungen standen, etwa die Zunahme einer (pragmatischen) Schriftlichkeit oder ein insbesondere in städtischen Milieus erhöhter Regelungsbedarf in Rechtsfragen. Dabei trafen Christen auf etablierte Rechtssysteme, in denen nicht zuletzt Personenstandsfragen traktiert wurden, zum einen auf das genannte römische Recht, zum anderen, insbesondere im nordalpinen Bereich, auf das Recht ethnisch-kultureller Gruppen mit den „leges“ („Stammesrechten“). Das kirchliche Recht wurde in diesem Prozess systematisch konstituiert und seit dem 11./12. Jahrhundert sowohl zu einem Konkurrenten des weltlichen Rechts als auch zu einem parallelen Akteur. Eine wichtige Station war die in Norditalien in den 880er/890er Jahren entstandene *Collectio Anselmo dedicata* eines anonymen Autors, der kirchliche und römisch-rechtliche Texte zusammenstellte, eine weitere die umfangreiche Sammlung einschlägiger Texte des Bischofs Burchard von Worms aus dem Jahr 1012, nochmals ein Jahrhundert später entstand eine Zusammenstellung unter dem Namen Irnerius in Bologna. Neben den Glossatoren, deren Bezugspunkt Irnerius wurde und die stark an der Rechtstheorie interessiert waren, standen die Konsiliatoren, die an der konkreten Ausformulierung von Rechtsentscheidungen arbeiteten. Mit Entstehung der päpstlichen Kurie kam es im Westen dann zu einer folgenreichen Entwicklung durch die zunehmende Verhandlung von Rechtsangelegenheiten in Rom, die die Zentralisierung und Systematisierung von Rechtsmaterien beförderte.

Für die Genese eines systematisierten Corpus von Gesetzen und Rechtsregeln spielte der *Codex Gratianus* eine entscheidende Rolle. Allerdings wird in der neueren Forschung die Bedeutung regionaler Traditionen und deren Fortexistenz höher eingeschätzt,⁵⁵ und auch die Vorstellung einer strategischen *top down*-Etablierung eines Kirchenrechts durch Gregor VII. zugunsten lokaler und bischöflicher Netzwerke relativiert.⁵⁶ Gratian, vermutlich Kleriker und Bologneser Kirchenrechtslehrer (wenn er eine reale Person war), stellte zwischen 1030 und 1050 in mehreren Rezensionen eine Sammlung zusammen.⁵⁷ Sein Werk unter dem Titel *Concordia discordantium canonum*, frei übersetzt: die Übereinstimmung (vermeintlicher) Dissense/Dissonanzen (kirchlicher) Rechtsregeln, beruhte vor allem (aber sehr selektiv) auf Konzilstexten, wobei in der Rezeption auch das einbezogene römische Recht („Legistik“) und vor allem seine *dicta* (Erläuterungen/Lösungen) wichtig wurden.⁵⁸ Der *Codex Gratianus* setzte sich als der wichtigste Referenztext der Kanonistik in den nächsten Jahrhunderten durch, obwohl die Abfassung nicht mit einem offiziellen Auftrag erfolgt war. Dies lag teilweise an

55 New Discourses in Medieval Canon Law Research, hg. v. Christof Rolker.

56 Ott: Clerical Networks and Canon Law, 80 f.

57 Hoefflich/Grabher: The Establishment of Normative Legal Texts.

58 Landau: Gratian and the Decretum Gratiani, 26. 41.

ganz praktischen Gründen: an der handbuchartigen, enzyklopädischen Zusammenstellung des Materials und an den auf praktische Lösungen ausgerichteten Interpretationsangeboten. Ein langfristig entscheidender Faktor war die Systematisierung der Rechtsmaterien⁵⁹ und die damit einhergehende zunehmende Strukturierung der Kanonistik, die die Existenz zweier Rechtssphären, einer weltlichen und einer kirchlichen, stabilisierte. In der intellektuellen Debatte war nicht minder einschneidend die Dynamisierung der Wahrheitsfrage mit Abaelards *Sic et non*, die die Möglichkeit einer völligen Konkordanz auch in Rechtsfragen verabschiedete.⁶⁰

Die Nachwirkungen dieser Kanonistik auf die europäische Geschichte sind weitreichend und evident, die Ergebnisse ihrer Erforschung füllen Bände.⁶¹ Die Inkorporation christlicher Vorstellungen und Normen in das weltliche Recht⁶² lässt sich an Makrostrukturen ablesen wie der Unterscheidung von säkularem und religiösem Recht, aber mehr noch in den Mikrostrukturen. Nur Beispiele sind die Eliminierung der römisch-rechtlichen Unterscheidung in klagbare und klaglose Vertragstypen zugunsten des Prinzips, dass alle Verträge einzuhalten seien („*pacta sunt servanda*“),⁶³ die Möglichkeit des stellvertretenden Handelns in Rechtsgeschäften⁶⁴ oder im Prozessrecht die Beseitigung des Gottesurteils durch die konstitutive Befragung von Zeugen im Inquisitionsprozess, deren rechtshistorische Bedeutung allerdings durch die Anwendung von „peinlicher“ Befragung, also von Folter, diskreditiert wurde. In vielen Feldern des Privatrechts, etwa im Vertragsrecht und im Sachenrecht, setzte sich hingegen das kanonische Recht nicht durch. So blieb die Verwerfung von Rechtsregeln des Sachsenspiegels durch Papst Gregor XI. im Jahr 1374, der etwa den Schuldnachweis oder den Freispruch eines Toten durch ein stellvertretendes Duell eines Lebenden, die Abhängigkeit der Glaubwürdigkeit einer Zeugenaussage von der Größe der Gefolgschaft oder das Gottesurteil ablehnte,⁶⁵ ohne eine nachweisbar intensivere Rezeption.⁶⁶ Die

59 Berman: *Recht und Revolution*, 327.

60 Wei: *Of Scholasticism and Canon Law*.

61 Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur, hg. v. Orazio Condorelli u. a.; zur hohen Wertschätzung des römischen Rechts Watson: *The Evolution of Western Private Law*, 193–217.

62 Pointiert dazu Berman: *Recht und Revolution*, 840; Duve: *Von der Europäischen Rechtsgeschichte*.

63 Meder: *Rechtsgeschichte*, 161.

64 Schmoeckel: *Die Entwicklung der juristischen „Stellvertretung“*.

65 *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hg. v. Heinrich Denzinger u. a. (4⁵2017), 395 f. (= Nr. 1111. 1112. 1114).

66 Rentmeister: *Staat und Kirche im späten Mittelalter*, 295–297.

Absicht, dem kanonischen Recht Priorität einzuräumen,⁶⁷ scheiterte bis zur Frühen Neuzeit. Weniger offen liegen die impliziten Prägungen des weltlichen Rechts durch christlich-kanonistische Vorstellungen zu Tage. Dies gilt beispielsweise für den Begriff des Staatsoberhauptes, der entscheidende Prägungen durch die Bulle *Unam sanctam* von Papst Bonifaz VIII. mit seiner Konzeption von Christus als Haupt des „unum corpus mysticum“ erhielt.⁶⁸ Zentral ist neben oder sogar vor der Bedeutung der inhaltlichen Rezeption der römischen Jurisprudenz (auch im kanonischen Recht), dass diese ein stabiler, eigenständiger Pfeiler der westlichen Rechtstradition blieb und nicht vom Kirchenrecht absorbiert wurde.

Mit der Reformation des 16. Jahrhunderts kam es in protestantischen Territorien zu einer Neujustierung der Rolle des kirchlichen Rechts. Im Luthertum behielt das kanonische Recht einen festen Platz, gleichzeitig grenzte man sich gegen den katholischen Gebrauch ab, indem man dessen Geltung durch evangelische Theologumena begrenzte. Die päpstlichen Dekretalen wurden eliminiert,⁶⁹ zudem unterschied man unterschiedliche Geltungsbereiche, das (religiös neutrale) reichrechtliche, das römisch-katholische und das evangelische Kirchenrecht.⁷⁰ Zu den religionsrechtlichen Folgen traten religionspolitische, weil der Landesherr die Funktion des Bischofs übernahm.⁷¹ Es kam zur Ausbildung eines „Kirchenregiments des Landesherrn ohne Verpflichtung auf das evangelische Bekenntnis und lieferte die evangelische Partikularkirche dadurch ihren Fürsten aus“, so der lutherische Staats- und Kirchenrechtler Martin Heckel.⁷² 1599 prägte der evangelische Jurist Joachim Stephani für diese Amalgamierung von weltlicher und kirchlicher Sphäre, in der der Herrscher religiös-politische *persona duplex* war, den stehenden Terminus „cuius regio, eius religio“.⁷³ In katholischen Territorien beschränkte sich diese Entdifferenzierung auf die geistlichen Herrschaften, insbesondere die Kurfürstentümer (Köln, Mainz, Trier) und auf reichsunmittelbare Klöster. Aber auch im evangelischen Raum blieb die Rollenfusion umstritten. In der reformierten Tradition legten zumindest die Juristen Wert auf die Begrenzung der weltlichen Eingriffsrechte,⁷⁴ und schon im frühen 16. Jahrhundert konnten lutherische Theologen eine Jurisdiktion katholischer Bischöfe dem weltlichen Kirchenregiment vorziehen, weil man einen viel weiterreichenden Eingriff der

67 Ebd., 89–91.

68 Waldhoff: *Recht als Religion*, 167 f.

69 Heckel: *Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands*, 38–40

70 Ebd., 192.

71 Heckel: *Martin Luthers Reformation und das Recht*, 182.

72 Heckel: *Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands*, 194; s. u. 3.2.6.

73 Ebd., 758.

74 Strohm: *Calvinismus und Recht*, 441.

weltlichen Herrscher fürchtete.⁷⁵ Mit dem Westfälischen Frieden verloren die Herrscher 1648 zumindest das Recht der eigenmächtigen Änderung der Konfession,⁷⁶ und in den folgenden Jahrhunderten nahmen die herrscherlichen Rechte weiter ab, unbeschadet des faktisch weitreichenden Zugriffs auf die Kirchen im Absolutismus. Auf der katholischen Seite gingen die geistlichen Kurfürstentümer mit dem Reichsdeputationshauptschluss der napoleonischen Ära unter, im evangelischen Raum hingegen wurde das landesherrliche Kirchenregiment insbesondere im 19. Jahrhundert revitalisiert,⁷⁷ ehe es nach dem Ersten Weltkrieg endgültig verschwand. Diese Debatten lassen sich als Beispiele von Pendelausschlägen einer vor allem von staatlicher Seite vorangetriebenen Vereinnahmung der religiösen Sphäre lesen, die zeitweilig erfolgreich war und sich dann auf Dauer doch nicht gegen die Tradition der relativ deutlichen Unterscheidung von kirchlichem und staatlichem Regiment durchsetzen konnte.

In der katholischen Kirche kam es seit dem 16. Jahrhundert zu einer weitreichenden Überarbeitung der mittelalterlichen Rechtstexte. In einem letztlich jahrzehntelangen Prozess revidierte eine Gruppe von fast 40 katholischen Gelehrten, die *Correctores Romani*, den Textbestand, indem sie mutmaßliche Fälschungen eliminierten und den Bestand systematisierten. 1582 wurde diese neue Fassung des *Corpus Iuris Canonici* (CIC) promulgiert blieb dreieinhalb Jahrhunderte das Herzstück des katholischen Kirchenrechts.⁷⁸ Erneut edierten 1879/81 die Protestanten Emil Friedberg und Aemilius Ludwig Richter die kanonistischen Texttraditionen, ehe 1917 die Überarbeitung des *Corpus* nach dem Vorbild napoleonischer Kodifizierungen erfolgte. Diese Version blieb bis 1983 gültig, als die jetzige Version des CIC in Kraft trat. 1990 wurde zudem der *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* für die römisch-katholischen Kirchen griechischer (byzantinischer) Tradition promulgiert, an dem man mehr als 50 Jahre gearbeitet hatte.

In der Neuzeit drängte man in den Territorien beider Konfessionen die theologisch begründeten Rechtsregeln in der weltlichen Gesetzgebung zunehmend zurück, ein Prozess, den man als „Säkularisierung“ lesen kann und der im 19. und 20. Jahrhundert weite Teile religiös begründeter Normen eliminierte. Dazu kam im liberalen Protestantismus des 19. Jahrhunderts der (nicht realisierte) Versuch, das kanonische Recht aus der lutherischen Tradition zu entfernen, wie es der lutherische Kirchenrechtler Rudolph Sohm in einer spiritualistisch eingefärbten Argumentation angezielt hatte: „*Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch.*“ Das sei „vergessen worden ... seit dem Sieg des Catholicismus über

⁷⁵ Heckel: Martin Luthers Reformation und das Recht, 319 f.

⁷⁶ Ebd., 776.

⁷⁷ Ebd., 787–792.

⁷⁸ Sommar: The *Correctores Romani*, 3–10.

die urchristlichen Ideen“. „Das Wesen der Kirche ist geistlich; das Wesen des Rechts ist weltlich.“⁷⁹ Aber das war auch eine antikatholische Bewertung im Kulturkampf durch einen liberalen Protestanten, der in der Konstruktion eines spirituellen Ursprungs die schon in der Antike beginnende Intersektionalität von Christentum und Gesellschaft ablehnte.

Im 20. Jahrhundert gingen dann lutherische und katholische Traditionen erneut unterschiedliche Wege in der Bestimmung der Bedeutung des kirchlichen Rechts. Evangelischerseits relativierten Exegese und systematische Theologie dessen Bedeutung, katholischerseits blieb es ein konstitutiver Pfeiler und Theologie und Kirchenordnung: ein paralleles Kirchenrecht neben dem weltlichen Recht.

3.2.3 Personenstandsrecht

Das Neue Testament bietet für personenstandsrechtliche Regelungen und insbesondere für das Eherecht eine nur schmale Basis. Es gibt einige Äußerungen zu Scheidungsfragen und generelle paränetische Hinweise zur Lebensführung, etwa Haustafeln, aber fast keine rechtlich konkretisierten Anweisungen wie im Alten Testament und später im Koran – „reine Rechtsquellen fehlen“⁸⁰ – und auch keine auch nur annähernde Systematisierung solcher Fragen. Hier wirkt sich wieder aus, dass derartige Regelungen in der Thora standen, mit der diese Fragen für das frühe Christentum im Prinzip abgedeckt waren, ehe dieser Bezug marginalisiert wurde oder verschwand (↗ 2.2.1). Wie diesbezügliche Verhaltensregeln in den ersten drei Jahrhunderten konzeptionell ausgebildet und praktisch gehandhabt wurden, lässt sich aufgrund der schwierigen Quellensituation nur sehr begrenzt sagen. Dies geschah erst in der spät- und nachantiken Rechtsgeschichte des Okzidents, mit teilweise massiven Konflikten. Ein Konfliktfeld wird dabei wieder zur Sprache kommen, die Zurückdrängung von Verwandtschaftsstrukturen.⁸¹ Dabei kam es nur ausnahmsweise und letztlich nicht nachhaltig zum Rückgriff auf Regelungen der jüdisch-alttestamentlichen Texte.⁸² Exemplarisch greife ich zwei Segmente heraus, die Schließung und Trennung einer Ehe, aus drei Gründen: Sie waren ein zentrales Feld für die Aushandlung des Verhältnisses von religiösem und

⁷⁹ Sohm: Kirchenrecht, 1.

⁸⁰ Feine: Kirchliche Rechtsgeschichte, 32.

⁸¹ Zu der wie im tribalen Bereich komplexen Terminologie Goetz: Verwandtschaft in früheren Mittelalter (I), 20–22; der Begriff Verwandtschaft ist neuzeitlichen Datums (S. 15 f.).

⁸² Kottje: Studien zum Einfluß des Alten Testaments, 69–83, dokumentiert die Rückkehr von Reinheitsvorstellungen im Zusammenhang mit dem Geschlechtsverkehr im nordalpinen Bereich, die zuvor, etwa unter Gregor dem Großen, spiritualisiert worden waren.

weltlichem Recht, man trifft auf strukturell ähnliche Debatten im Islam, und schließlich waren sie ein Ankerinstrument zur Schwächung gentiler Strukturen.

a. Eheschließung

Die Gültigkeit einer Ehe wurde in der lateinischen Tradition an die konstitutive und gleichwertige Zustimmung beider Ehepartner gebunden, „consensus facit matrimonium“. In der Ausschließlichkeit, in der dieses Kriterium in der Rechtstheorie gefordert wurde, handelt es sich anscheinend um eine partikuläre Entwicklung im Christentum. Sie beinhaltete lange vor allem in der Theorie die Begrenzung arrangierter Ehen und eines Vormundes der Frau sowie die Relativierung der in vielen Texten der jüdischen Tradition starken Rolle des Mannes;⁸³ zudem dürfte auch das Verbot der Polygamie mit diesem Rechtsprinzip zusammenhängen.

Die Genese des Konsensprinzips als alleiniger Gültigkeitsbedingung ist angesichts weniger Quellen für die ersten vier Jahrhunderte⁸⁴ eine intrikate Geschichte. Häufig wird das Zustimmungsrecht der Frau auf das römische Recht zurückgeführt, das diese Möglichkeit anders als die griechische Rechtspraxis kannte⁸⁵. Gleichwohl war auch die römische eine patriarchale Gesellschaft, in der Frauen in wichtigen Feldern, etwa der Politik oder Literatur⁸⁶ und wohl auch im Sakralbereich, nur marginale Rollen zugestanden wurden.⁸⁷ Mit dem juristischen Begriff *matrimonium* war ursprünglich eine Regelung für die Frau, die in eine rechtliche Beziehung zu einem Mann (zur Zeugung von Nachkommenschaft) kam, eine „Mutterstellung“, gemeint, die erst später zu einem Begriff für die Festlegung einer wechselseitigen Beziehung zwischen Mann und Frau („Ehe“) wurde.⁸⁸ Die schließlich entstandene römische Konsensregelung existierte allerdings nur im Rahmen eines vieldimensionalen Aber: So findet sich zwar in Justinians Digesten der Satz Ulpian, dass „non enim coitus matrimonium facit, sed maritalis affectio“,⁸⁹ aber dieser und vergleichbare Sätze scheinen sich auf die Führung einer Ehe und nicht auf ihr Zustandekommen zu beziehen. Wenn es ein Wahlrecht für Frauen gab, war es möglicherweise nur in der Oberschicht relevant; offenbar bestanden unter-

⁸³ Vgl. als klassisches Beispiel die Brautsuche Isaaks (Gen 28, 1–2; 24,63–67), wo der Mann eine Frau sucht und eine Absprache mit einem männlichen Vormund trifft, oder die Heiratsverbote in Dtn 7,1–3.

⁸⁴ Evans-Grubbs: *Law and Family in Late Antiquity*, 65. 147 f.

⁸⁵ Krause: *Antike*, 98 f.

⁸⁶ Bauman: *Women and Politics in Ancient*; Hemelrijk: *Matrona Docta*.

⁸⁷ Eine männerdominierte Gesellschaft sieht Scheid: *D'indispensables ,étrangères'*. Die Auslotung wenn auch geringer Spielräume bei Flemming: *Festus and the Role of Women in Roman Religion*, und bei Schultz: *Women's Religious Activity in the Roman Republic*.

⁸⁸ Frei: *matrimonium*.

⁸⁹ Eisenring: *Die römische Ehe als Rechtsverhältnis*, 41–43.

schiedliche Rangordnungen parallel (Eltern treffen die Entscheidung alleine; Kinder haben ein Vetorecht; Eltern haben ein Vetorecht⁹⁰) und waren in den Regionen des Römischen Reiches sehr unterschiedlich ausgeprägt. Grundlegend dürfte eine Mischung aus dem Konsens der Ehepartner und des jeweiligen *pater familias* gewesen sein,⁹¹ wobei wohl eine Praxis dominierte, in der die Zustimmung des Vaters als üblich oder sogar notwendig betrachtet wurde⁹² und in der faktisch die Handlungsmöglichkeiten insbesondere von jungen Frauen sehr beschränkt waren.⁹³ Allerdings waren Frauen nach dem Tod des Ehemanns und des *pater familias* frei.⁹⁴ Auch die späten Texte der nicht-christlichen römischen Antike bleiben widersprüchlich, sprechen sowohl vom Konsens der Ehepartner als auch von der Macht des Vaters.⁹⁵ Man kann mithin in einigen Äußerungen der Rechtstheorie und in einigen Fällen der Praxis von einem Zustimmungsrecht der Frau sprechen, was jedoch in der Regel nicht die freie Wahl des Partners beinhaltete, sondern die Zustimmung zur Wahl des Vormundes, also des Familienvaters, meinte.

Im Christentum kam es zu einer Verlagerung der Zustimmungspflicht vom Vormund alleine auf die Frau (und den Mann), die in der Theorie unbedingt gelten sollte. In der Konsequenz entstand die rechtstheoretische Forderung, dass alleine die Zustimmung beider Eheleute das Eheverhältnis begründe, der genannte „consensus, quid facit matrimonium“, und dass der Vollzug durch den Geschlechtsverkehr irrelevant sei. Für eine zentrale Lenkung dieser Entwicklung gibt es keine Indizien, aber die antike Genese dieser Vorstellung ist noch unerforscht,⁹⁶ und wie so oft, muss man von pluralen Pfaden ausgehen, die gleichwohl schließlich in eine im kanonischen Recht verabsolutierte Position in der lateinischen Kirche mündete. Einmal mehr dürften ideen- und sozialgeschichtliche Faktoren ineinandergegriffen haben. Unter Berufung auf den Vers 2,24 im Buch Genesis („Darum verlässt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau und sie werden ein Fleisch.“) haben offenbar bereits christliche Theologen im dritten Jahrhundert die Heirat auf „die eheliche Willensübereinstimmung bezogen und nicht auf die körperliche Vereinigung“.⁹⁷

Parallel kam es zu einem fundamentalen Wandel der Frauenrolle, weil sich – nicht zuletzt reiche Frauen – aus dem Zugriff der Eltern und Verwandtschaft lösten

90 Treggiari: Roman Marriage, 180.

91 Ebd., 170.

92 Ebd., 174; ähnlich Cooper: The Fall of the Roman Household, x-xii; Krause: Antike, 99; Evans-Grubbs: Law and Family in Late Antiquity, 141 f.

93 Treggiari: Roman Marriage, 39–41.

94 Treggiari: Servilia and her Family, 75.

95 Treggiari: Consent to Roman Marriage, 43.

96 Weber: Ein Gesetz für Männer und Frauen, I,18 f.

97 Crouzel: Ehe, 325.

und eigene Gemeinschaften und Lebensformen ausbildeten.⁹⁸ Gleichwohl blieben auch in der christlich gewordenen Aristokratie, die wichtige Werte und Praktiken der vorchristlichen Zeit beibehielt, Frauen oft weiterhin ein Mittel politischer Allianzen.⁹⁹ Ein zentraler ideengeschichtlicher Faktor für die Herausbildung einer relativen weiblichen Autonomie bildete christlicherseits das Ideal der Virginität,¹⁰⁰ die Frauen als spirituelle Lebensform, zu der sie sich frei entscheiden konnten, zugebilligt wurde. Diese Veränderungen wirkten auf Heiratsregeln, in denen man Frauen die gleiche Wahlfreiheit zugestand. In diesem komplexen Prozess wurden Konzilsbeschlüsse in Kirchenrecht überführt und verstetigt.¹⁰¹ Dabei kam es zu einer Ausdifferenzierung unterschiedlicher Rechtskreise in Spannung oder in manifesten Konflikten zwischen den etablierten weltlichen und den neuen kirchlichen Rechtsvorstellungen (s. u.). Weil man schließlich, so Kate Cooper, den kirchlichen Regelungen Vorrang einräumte, entwickelte sich „marriage as the testing ground for the independence of Christian law from secular law“.¹⁰² Das Ideal einer zölibatären Lebensführung stärkte die Konsensregel auch insofern, als es in den Bereich der biologischen Reproduktion sowie der dynastischen Machtverwaltung eingriff, die ein wesentliches Motiv für die Arrangierung von Ehen war. Denn mit dem Ideal einer mit Jesus (oder Gott) „verheirateten“ und deshalb ehelos lebenden Frau wurden diese Funktionen zur Disposition gestellt (↗ 2.3.1–3). Dahinter wiederum standen die Biographien entscheidender Personen aus der Anfangsphase des Christentums, Jesus und Paulus, die beide zölibatär lebten, und, von nachhaltiger Wirkung, die Verteidigung respektive Begründung des ehelosen Lebens, insbesondere in den Paulusbriefen (etwa 1 Kor 7). Ein Beispiel für politische Faktoren innerhalb dieser sozialhistorischen Veränderungen ist im vandalischen Afrika dokumentiert, wo unter byzantinischer Herrschaft im 5. Jahrhundert vermutlich das Heiratsrecht vom Landrecht gelöst wurde,¹⁰³ wodurch neue Dispositionsräume für die Partnerwahl entstanden.

In der Konsequenz löste man Sexualität in vielen christlichen Konzepten von der Lust und reduzierte sie auf die Intention, Kinder zu zeugen,¹⁰⁴ wobei der sexuelle Vollzug einer Ehe dann doch (wieder) ein Teil ihres rechtlichen Zustandekom-

98 Klassisch Brown: *The Body and Society*, 259–284; exemplarisch Treggiari: *Servilia and her Family*.

99 Salzman: *The Making of a Christian Aristocracy*, 190–192.

100 Die reiche Literatur kommt kaum auf die eherechtlichen Konsequenzen zu sprechen, etwa: Kelto Lillis: *Virgin Territory*; Undheim: *Borderline Virginites*.

101 Cooper: *Marriage, Law, and Christian Rhetoric in Vandal Africa*, 239 f.

102 Ebd., 247.

103 Ebd., 239.

104 Cooper: *The Fall of the Roman Household*, 160 f.

mens wurde.¹⁰⁵ Im Frühmittelalter hatte insbesondere Hinkmar, Bischof von Reims (amt. 845–882), den realisierten Geschlechtsverkehr als Teil der Konstituierung einer Ehe nachdrücklich eingefordert.¹⁰⁶ Aber das Christentum war letztlich, so die These Michael Mitterauers, aufgrund seiner Abwertung gentiler Beziehungen im Gegensatz zu Judentum und Islam keine Kultur der Heiratsempfehlungen, sondern manchmal sogar der Heiratsverbote.¹⁰⁷ Diese Infragestellung gentiler und häufig tribaler Strukturen im Hintergrund der Ehekonzeption war mit einer weiteren Dimension verbunden, der Zugehörigkeit zum Christentum im Prinzip nur über eine Entscheidung und nicht aufgrund der Geburt;¹⁰⁸ in diesem Kontext war die Freiheit zur Ehe nur eine Dimension einer weitergreifenden Umstrukturierung von Loyalitätsverhältnissen.

In dieser fundamentalen Neubegründung der Ehe wurde das Verhältnis von Ehefrau und Ehemann schon in der Antike für das Christentum zentral zu einer Frage der persönlichen Beziehung zwischen zwei Menschen.¹⁰⁹ Dies zeigte sich an neuen Rechtsregeln, von denen im folgenden die Rede sein wird, und der damit verbundenen Durchsetzung der gattenzentrierten Beziehung,¹¹⁰ aber auch in Details kultureller Traditionen. Ein signifikantes Beispiel ist die Begräbniskultur. Hier kam es zu einer weitgehenden Aufgabe von Clan-Grabstätten zugunsten des Grabes der beiden Eheleute,¹¹¹ die die Entkopplung von Verwandtschaft und Totenmemoria signalisierte. Die Totensorge war dann kein Aspekt des Verwandtschaftssystems mehr¹¹² und konnte in einem weiteren Schritt der Degentilisierung an religiöse Spezialisten (Kleriker, Mönche) delegiert werden.¹¹³

Die weitere Ausgestaltung der Eheschließung im Verlauf der mittelalterlich-okzidentalen Geschichte verlief zwischen zwei Spannungspolen, der Theorie des strikten Konsensprinzips der Eheleute und der in der Praxis häufig arrangierten Ehen. Hinter dieser Einschränkung der Ehefreiheit standen wieder verwandtschaftliche Interessen, bei denen es um die Stabilisierung sozialer Verhältnisse ging, zwischen der Sicherung von Macht (Vermögenserhalt, Schutz, dynastische Sukzession) und dem Netz für alle Krisen des Lebens (Krankheit, Geburt, Tod). Dagegen konnte sich das Konsensprinzip nur langsam durchsetzen. Eine dichte Analyse dieses Prozes-

105 Reynolds: *Marriage in the Western Church*, 337–353.

106 D'Avray: *Medieval Marriage*, 178.

107 Mitterauer: *Mittelalter*, 224–225.

108 Zander: *„Europäische“ Religionsgeschichte*.

109 Cooper: *The Fall of the Roman Household*, 160 f.

110 Mitterauer: *Mittelalter*, 263.

111 Ebd., 235–237; zum Kontext 320–332.

112 Jussen: *Perspektiven der Verwandtschaftsforschung*, 298.

113 Ebd., 323.

ses für die Zeit zwischen etwa 500 und 1000 in der westlichen Kirche hat Ines Weber vorgelegt, ausgehend von einer der in diesem Zusammenhang vielzitierten Festlegung, die von Papst Nikolaus I. stammt, die er einer bulgarischen Gesandtschaft 866 als Antwort auf Eherechtsfragen gegeben hatte: „Matrimonium non facit coitus, sed voluntas“.¹¹⁴ Sie räumt dabei in ihrer Analyse klassische Theorien asymmetrischer Ehe-kategorien ab (Muntehe als Arrangements durch eine Sippe mit Vormund, Friedelehe als rechtlich mindere Ehe mit Willensäußerung der Frau, Raubehe und Konkubinat/Kebesverhältnis)¹¹⁵ und postuliert stattdessen ein weniger starkes Gefälle in einer Ehe zwischen Mann und Frau, insbesondere angesichts beträchtlicher Rechte der Frau in Vermögensfragen, und spricht deshalb von einer „begüterten Konsensehe“,¹¹⁶ in der eine Frau wesentliche Eigentums- und Besitzrechte behielt. Eine Vormundschaft über die Frau blieb bei alledem ein zentrales Instrument des Arrangements von Ehen, aber Weber beschreibt das Verhältnis von Vormundschaft und Konsens als komplexen Aushandlungsprozess und spricht von einem „Verwandtenkonsens, der den Willen der jeweils beteiligten Verwandten spiegelt und gleichzeitig den Konsens der Heiratenden nicht gänzlich ausschließt“,¹¹⁷ wobei auch Frauen etwa für Kinder die Vormundschaft übernehmen konnten.¹¹⁸ Eine zentrale Rolle weist sie dabei – in Kritik an älterer Forschung – der Kirche zu, die sich für diesen Konsens eingesetzt habe¹¹⁹ und deren Egalitätsvorstellungen auch dazu geführt hätten, in eherechtlichen Fragen wie des Ehebruchs Abhängige und Freie gleich zu behandeln.¹²⁰ Biblische Belege finden sich bei ihr ubiquitär¹²¹ und dokumentieren die enge Bindung von Volksrechten und christlichen Vorstellungen in dieser Phase. Offen bleiben die realen Handlungsmöglichkeiten von Frauen, die allerdings in dieser ideengeschichtlich ausgerichteten Arbeit auch nicht Thema waren.¹²² Es gibt immerhin Beispiele aus dem 13./14. Jahrhundert, dass hochadelige Frauen, die wichtige „Schachfiguren“ der territorialen Heiratspolitik waren, sich diesem Heiratszwang entziehen konnten (wie auch Männer, die in ähnlicher Weise funktionalisiert wurden).¹²³

Eine zentrale Rolle spielte bei der Durchsetzung des Konsensprinzips die lateinische Kanonistik in der rechtlichen Verankerung durch den juristisch gebildeten

114 Weber: Ein Gesetz für Männer und Frauen, 28.

115 Ebd., 29–37.

116 Ebd., 115 f.

117 Ebd., 84.

118 Ebd., 385.

119 Ebd., 83.

120 Ebd., 387.

121 Etwa ebd., 41. 78. 109–114. 244.

122 Kümper: Rez. von Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen, 516.

123 Hörmann-Thurn und Taxis: Angepasst oder selbstbestimmt?, 135 f.

Papst Alexander III. (reg. 1159–1181).¹²⁴ Im Übergang zum 13. Jahrhundert finden sich dann zunehmend juristische Überlegungen zur Willensbekundung der Frau, etwa in der Differenzierung zwischen Notzucht und dem unspezifischen Delikt einer Vergewaltigung.¹²⁵ Vernetzt mit dieser juristischen kam eine theologische Argumentation zum Tragen, in der die Ehe mehr und mehr nicht nur als Vertrag zwischen zwei Verwandtschaftsgruppen gesehen, sondern auch als Sakrament gedeutet wurde, eine Deutung, die die lateinische Kirche auf dem Konzil von Lyon 1274 fixierte (und die protestantische Tradition im 16. Jahrhundert wieder zurücknahm). Mit dieser Sakramentalisierung war rechtshistorisch eine Verstärkung des Konsensprinzips verbunden: Die Eheleute stiften sich die Ehe selbst, die dadurch kirchenrechtlich ohne Mitwirken des Priesters gültig war. Diese Aufwertung der Eheleute hatte unmittelbar deren Mündigkeit zur Voraussetzung, woraus sich eine weitere Reduzierung der Kinderehen und damit des Einflusses von Verwandten ergab.¹²⁶

Wie eng juristische und theologische Überlegungen verknüpft sein konnten, dokumentiert *pars pro toto* die Mariologie. Der Verkündigungsgeschichte (Lk 1,26–38) wurde in Konstantinopel bis ins 9. Jahrhundert hinein eine explizite Zustimmung Mariens zur Empfängnis eingeschrieben, als Gegenprogramm zu Zeus, für den Vergewaltigung zum üblichen Umgang mit Frauen gehörte.¹²⁷ In den 1130er Jahren erhöhten Hugo von Sankt Viktor und Petrus Lombardus die Bedeutung des Konsensprinzips, indem sie behaupteten, Maria habe nicht intendiert, die Ehe zu vollziehen, womit beide den Geschlechtsverkehr erneut als nicht konstitutiv für die Gültigkeit der Ehe erachteten.¹²⁸

Die Forderung der Erlaubnis einer Ehe durch herrschaftliche oder staatliche Regelungen fand im kanonischen Recht letztlich keine Billigung, das vielfältige Instrumentarium gentiler Heiratspolitik wurde rechtlich sekundär: Der Austausch von Gaben und die Anwesenheit von Zeugen waren nicht notwendig, ebensowenig öffentliche Zeremonien oder der sexuelle Vollzug; Eltern konnten Ehen anbahnen, aber diese Verträge für die erwachsenen Kinder nicht verpflichtend machen; klandestine Ehen waren gültig, aber die elterlichen Akteure konnten bestraft werden. In den Laterankonzilien des 12. und 13. Jahrhunderts und vor

124 Donahue: *The Policy of Alexander the Third's Consent Theory of Marriage*. Dass weitere kulturelle Faktoren eine Rolle gespielt haben, ist so plausibel wie schwer zu belegen; jedenfalls haben seine enggeführten Überlegungen zur hohen Bedeutung der Liebeslyrik (277 f.) angesichts des langen Vorlaufs der Konsens-Theorie Widerspruch hervorgerufen.

125 Kümper: *Rez. von Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen*, 517.

126 Gestrinch: *Neuzeit*, 368 f.; Hörmann-Thurn und Taxis: *Angepasst oder selbstbestimmt?*, 137 f.

127 Betancourt: *The Virgin's Consent. Zur politischen Relativierung von Herrschaftsansprüchen* s. Nassauer: *Göttersöhne*.

128 Reynolds: *Marrying and its Documentation*, 9.

allem im Tridentinum wurden diese Regelungen formalisiert (Formpflicht, Öffentlichkeitspflicht als Ablehnung klandestiner Ehen, konstitutive Bedeutung einer kirchlichen Eheschließung), allesamt Regelungen, die die Handlungsoptionen gentiler Netzwerke begrenzten.

Die Praxis folgte den rechtlichen Regelungen (natürlich) nicht immer oder oft erst mit einem beträchtlichen Zeitverzug. Dazu kamen Probleme der pragmatischen Umsetzung der Rechtstheorie. Beispielsweise führte der Verzicht auf die konstitutive Bedeutung der Öffentlichkeit des Eheschlusses, der nur eine dispensierbare Formpflicht war, zugunsten des Konsenses der Eheleute doch wieder zu dem Problem der klandestinen Ehen, die zwar als gültig, aber rechtswidrig galten.¹²⁹ Ein anderes Praxisproblem zeigte sich bei einer formalen Anwendung des Konsensprinzips, die gegen die Ratio dieser Regelung verstoßen konnte. Frauen klagten nach einer Vergewaltigung in der weit überwiegenden Mehrzahl der (belegten) Fälle auf eine Verheiratung mit dem Täter, weil dies ihre Ehre und soziale Versorgung sicherte.¹³⁰ Aber Männer konnten genau diesen Schritt unter Berufung auf die Konsensregelung verweigern.¹³¹

In der Neuzeit zeigte sich, dass diese Regelungen über die römische respektive päpstliche Rechtsprechung eine stetige Wirkung zugunsten von Frauen entfalteten, oft stärker als die lokale Rechtsprechung.¹³² Signifikant sind die Klagen von Frauen auf Nichtigkeit der Ehe, wenn man sie zum Eintritt in ein Kloster gedrängt hatte, weil dies billiger als die Mitgift war; die kurialen Zensoren entschieden praktisch immer auf Nichtigkeit der Ehe.¹³³ In protestantischen Gebieten galten vergleichbare Konsensregelungen, mit dem genannten Unterschied, dass die sakramentale Legitimierung der Ehe aus ihrer vertragsrechtlichen Konstitution herausgenommen wurde.

Eine tiefgreifende Wandlung vollzog sich schließlich im 19. und 20. Jahrhundert, als die Nationalstaaten beanspruchten, kirchliches und säkulares Recht in einem dem Anspruch nach weltanschaulich neutralen Staat zu trennen, was dazu führte, dass das kirchliche Personenstandsrecht mit seinen Institutionen und Vorstellungen weitgehend, wenngleich in unterschiedlichem Ausmaß, aus den staatlichen Rechtssystemen entfernt wurde. Aber viele Axiome des nichtkirchlichen Rechts entstammten der christlichen Theologie.¹³⁴

129 Helmholz: Kanonisches Recht und europäische Rechtskultur, 262–264.

130 Schmutge: Ehen vor Gericht, 81 f. 207.

131 Ebd., 255 f.

132 Ebd., 75–184.

133 Ebd., 147–150.

134 Vgl. etwa die Rückführung von Konsensprinzip und Gleichheit der Geschlechter auf paulinische Vorstellungen bei Meder: Rechtsgeschichte, 158–161.

Zwei Bereiche, in denen der kirchliche Einfluss massiv wirkte, waren die Einschränkung der Verwandtenehe und der Polygamie. Jack Goody hatte in einem seiner großen Entwürfe die These einer spezifischen Dynamik des Christentums im Vergleich mit dem Islam in der Dekonstruktion von Verwandtschaftsverhältnissen vertreten.¹³⁵ Er sah zutreffend, dass kirchliche Regelungen anstelle tradiierter „Techniken zur Reparatur des biologischen Zufalls“ (Bernhard Jussen)¹³⁶ die Verbote von Scheidung, Polygynie und Konkubinat sowie die Möglichkeit der Adoption gefordert und in beträchtlichem Ausmaß durchgesetzt hatten. Die lateinische Kirche habe damit eine „Akkumulation“ von Besitz und Macht angezielt, und „certainly, the Church's control over marriage was subsequently used für this purpose“,¹³⁷ womit klassische patriarchale Strukturen und Rechte zur Disposition gestellt worden seien. Bei der Suche nach den Motiven für diese tiefgreifende Veränderung der Verwandtschaftsordnung hat die Forschung über Goody hinaus eine Vielzahl von Perspektiven produziert, die immer wieder um das Verhältnis von christlicher Theologie und etablierten nicht-christlichen, „paganen“ Vorstellungen kreisen.¹³⁸ Konkret dürfte die Auflösung des Zusammenhangs von Abstammung und Ahnenverehrung eine Rolle gespielt haben, vielleicht auch Inzestverbote,¹³⁹ die Stärkung geistlicher Verwandtschaft¹⁴⁰ oder die Verhinderung von Vererbungsschäden durch Verwandtschaftsnähe in Verbindung mit Reinheitsvorstellungen.¹⁴¹

Ein signifikantes Element der Neufassung von Inzestregeln, in der das lateinische Christentum engere Grenzen als im Islam zog, war die Cousinenheirat, die in christlichen Recht im Prinzip nicht akzeptiert wurde, obwohl diese in den alttestamentlichen Heiratsregeln (Lev 18,7–20) und im germanischen Rechtsraum erlaubt war.¹⁴² Eine zentrale Rolle spielten dabei theologische Vorstellungen, so der Mediävist Karl Ubl. Augustinus hatte dieses Verbot mit der Stärkung der christlichen Caritas in der exogamen Ehe begründet, und wohl erst sekundär griff man auf das weitreichende Verbot von Verwandtenehen in Levitikus 18,6 zurück.¹⁴³ Für eine hohe Bedeutung theologischer Vorstellungen spricht, dass derartige Regelungen unter sehr unterschiedlichen sozialen Bedingungen entstanden, sowohl im lateinischen Christentum mit dem starken Druck durch ethnische Rechte als

135 Goody: *The Development of the Family and Marriage*, 10–12.

136 Jussen: *Perspektiven der Verwandtschaftsforschung*, 290.

137 Goody: *The Development of the Family and Marriage*, 216.

138 Poly: *Le chemin des amours barbares*.

139 Ubl: *Inzestverbot und Gesetzgebung*, 496; *distanzierter gegenüber dieser Deutungsoption Mitterauer: Warum Europa?*, 70–108.

140 De Jong: *An Unsolved Riddle*, 120.

141 De Jong: *To the Limits of Kinship*, 36. 49 f. 59.

142 Poly: *Le chemin des amours barbares*, 103. 108 f.

143 Ubl: *Inzestverbot und Gesetzgebung*, 73.

auch im byzantinischen Christentum, wo es diese Problematik nicht in dieser Stärke gab.¹⁴⁴ Zugleich wirkten Inzestverbote weit über die gentile Heiratspolitik hinaus: Sie förderten einen „regionalen Heiratsmarkt“ sowie Aufstiegschancen und ermöglichten nicht zuletzt eine höhere Komplexität der Politik, weil sie die Durchsetzung dynastischer Strategien erschwerten.¹⁴⁵ Für Ubl ist die Debatte um den Inzest letztlich ein Diskursfeld „zwischen Adeligen, Königen und Bischöfen über eine neue gesellschaftliche Ordnung“.¹⁴⁶

Die Folgen dieser Eingriffe in Verwandtschaftsstrukturen veränderten die Sozialstruktur nachhaltig. Es kam zur Ausbildung eines bilateralen Verwandtschaftssystems, in der Abstammung kognatisch, gleichermaßen in männlicher und weiblicher Linie, also zu Lasten der patriarchalen Dominanz, bestimmt wurde.¹⁴⁷ In Regionalstudien, etwa für Island, lässt sich nachweisen, wie mit der Einführung des kanonischen Rechts anstelle einer Vereinbarung zwischen Familien der Konsens von Ehepartnern grundlegend wurde, wenngleich die Verwandten eine starke Rolle behielten.¹⁴⁸ Auch im Bereich der Herrschaftssicherung, namentlich in Nachfolgefragen, blieb es bei der Dominanz der agnatischen Sukzession,¹⁴⁹ wenngleich auch Herrscherinnen möglich wurden (↗ 4.3.2c). Derartige Forschungen haben die grundlegende These Goodys von dem massiven Machtverlust gentiler Strukturen durch veränderte Verwandtschaftsverhältnisse konfirmiert, wohingegen seine Deutung, dass „die Kirche“ damit Erbschaftsregeln zugunsten der eigenen Besitzakkumulation eliminiert habe, in der weiteren Forschung nicht bestätigt wurde.¹⁵⁰ Erst die protestantische Reformation hat die Beschränkung von Heiratshindernissen bei Verwandtschaftsbeziehungen teilweise wieder aufgehoben.¹⁵¹

Die Polygamie, näherhin die Polygynie, die (sexuelle) Beziehung eines Mannes zu mehreren Frauen, ist ein zweiter Bereich nachhaltiger Veränderungen der Verwandtschaftsordnung durch das kanonische Recht. Sie verschwand im lateinischen Okzident als theologische Norm sehr schnell und effektiv noch in der Antike. Jedoch stammte das damit etablierte Ideal der Monogamie nur in homöopathischen Dosen aus der Bibel. Im Alten Testament ist in der Thora die Polygynie der „Patriar-

144 Ebd., 493 f.

145 Ebd., 494 f.

146 Ebd., 494. Ob angesichts der wenig linearen und von vielen unberechenbaren Ereignissen geprägten Entwicklung allerdings von der „Konstruktion“ des Inzestverbrechens, so der Untertitel, zu Recht die Rede ist, mag man bezweifeln.

147 Jussen: Perspektiven der Verwandtschaftsforschung, 281.

148 Arnorsdottir: Marriage Contracts in Medieval Iceland, 363. 380 f.

149 Mitterauer: Warum Europa? 83. 103; Jussen: Perspektiven der Verwandtschaftsforschung, 308.

150 Ebd., 287.

151 Mitterauer: Historische Verwandtschaftsforschung, 228.

chen“ gut dokumentiert, von den damit verbundenen Konflikten bis hin zu Rechtsregelungen (Gen 31,50; Ex 21,10; auch: 1 Sam 25,40–43), und nur daneben finden sich monogame (oder monogam klingende) Vorstellungen, etwa in Liebestexten. Ein Polygynieverbot oder ein striktes Monogamiegebot gibt es nicht, weshalb Polygamie im Judentum auch nach der Antike eine Option blieb (↗ 3.2.3b). Für das Neue Testament gilt, dass Jesus selbst weder die Monogamie forderte noch die Polygynie verbot; entsprechende Interpretationen sind retrospektive theologische Deutungen. Allerdings finden sich in der neutestamentlichen Briefliteratur Stellen, die sich zugunsten einer monogamen Ehekonzeption interpretieren lassen und in deren Hintergrund möglicherweise auch eine monogame Praxis stand. Ein Beispiel dafür ist die paulinische Aussage, „die Frau ist ihres Leibes nicht mächtig, sondern der Mann, desgleichen ist der Mann seines Leibes nicht mächtig, sondern die Frau“ (1 Kor 7,4), aber ein explizites Monogamiegebot ist dies eben nicht. Dorthin kam man unter Berufung auf das Neue Testament unter anderem mit zwei Textstellen (1 Tim 3,2; Tit 1,6), die zu den „Pastoralbriefen“ der Paulusschülerschaft gezählt werden und aufgrund der dort thematisierten Verwaltungsstruktur in die Jahrzehnte um 100 datiert werden könnten. In beiden Fällen ist von Leitern (episkopoi) die Rede, die mit einer einzigen Frau (mias gynaikos) verheiratet sein sollten. Diese Aussagen im Rahmen eines Stellenprofils gelten aber nur für diese Männer, eine generelle Anordnung der Monogamie oder Untersagung der Polygamie findet sich dort nicht. Ein *locus classicus* ist dann der Epheserbrief (5,23. 28. 32), wo vom Verhältnis Christi zu seiner Kirche in der Metaphorik von Ehemann und Ehefrau die Rede ist. Schon um 200 begründet Tertullian mit einer allegorischen Auslegung dieser Stelle die Monogamie,¹⁵² und überhaupt blieb der Epheserbrief eine Referenz für Monogamie während der folgenden Jahrhunderte (s. u. 3.2.3b). Für die Funktionsweise einer Grammatik ist hier entscheidend, dass man die rechtliche Leerstelle, also das Fehlen einer *gesetzlichen* Regelung, durch eine allegorische Exegese ersetzte. Die dabei vorgenommene Transformation einer ekklesiologischen Metapher in eine normative Eheregel war als exegetische Interpretation weitaus reversionsoffener als die Interpretation einer als Gesetz ausgewiesenen Festlegung.

Über die frühe Ehepraxis sind wir nur schlecht informiert, allerdings wurde schon im antiken Christentum die Monogamie offenbar (bald?) ausschließlich praktiziert und setzte sich auch in der Theorie schnell und weitestgehend durch.¹⁵³ Konsequenterweise wurde die Polygamie seit dem Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert in

152 Tertullian: De monogamia, 17,5.

153 Witte: The Western Case for Monogamy over Polygamy, 65–101.

praktisch allen westlichen Gesellschaften weitestgehend verboten, auch in säkula-rem Recht.¹⁵⁴

Signifikanterweise gilt das so nicht für das Judentum, dessen Mitglieder als Minderheit in christlichen Gesellschaften wohl fast immer monogam lebten, in islamischen aber auch Polygamie praktizieren, sich also je nach kulturellem Umfeld für oder gegen eine Mehrehe entscheiden konnten. Für Ägypten etwa (und für andere Regionen¹⁵⁵) lassen sich zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert trotz der vielfach negativen Bewertung solche Verhältnisse nachweisen, wenngleich sie nicht sehr häufig waren. Die Probleme und Konflikte, die dabei verhandelt wurden, ähnelten den Polygynieregelungen im Islam: Zustimmungsrechte der Frauen, das Verhältnis des Mannes zu Sklavinnen respektive Konkubinen, die nicht nur sexuelle Beziehungen, sondern auch die Vermögensfragen beinhalteten, oder Erb- und Versorgungsfragen.¹⁵⁶ Die Motive für die Heirat einer weiteren Frau konnten dabei sehr unterschiedlich sein, etwa Hoffnung auf einen weiteren Sohn beinhalten¹⁵⁷ oder die biblisch mögliche Leviratsehe (Dtn 25,5), bei der ein Mann die kinderlos gebliebene Witwe seines Bruders heiratet.¹⁵⁸ In Einzelfällen lassen sich, etwa im Osmanischen Reich, auch polygyne Ehen von Christen (Kopten) nachweisen, die mit dem islamischen Recht realisierbar waren und vom Patriarchen verurteilt wurden.¹⁵⁹

Diese Beobachtungen zum Judentum sind doppelt aufschlussreich: Zum einen dokumentieren sie, in welchem Ausmaß die kulturellen Praktiken von Minderheiten von den Usancen einer Mehrheitsgesellschaft abhängig waren. Wichtiger aber noch, zum anderen, belegt die jüdische Polygynie die Abhängigkeit von konstitutiven, grammatikalischen Texten, hier von der Thora, die die Möglichkeit zur Polygynie bot.

Zurück zur Situation im lateinischen Europa. Die Durchsetzung der Monogamie war lang und windungsreich. In der Theologie muss man die Ausnahmen vom Gebot der Einehe mit der Lupe suchen und findet sie etwa in der Rechtfertigung der alttestamentlichen Polygamie bei Augustinus,¹⁶⁰ der sie aber nicht auf seine Gegenwart ausdehnte, oder im Polygamieverbot unter dem Juristenpapst

154 Ebd., 101–195.

155 Zu Debatten um Zustimmungsrechte der Frau im nordafrikanisch-andalusischen Raum s. Novak: *Tradition in the Public Square*, 313.

156 Goitein: *A Mediterranean Society*, III, 147–150; Beispiele für eine Praxis im lateinischen Christentum in Livorno bei Galasso: „La moglie duplicata“, 429–441.

157 Goitein: *A Mediterranean Society*, III, 205.

158 Ebd., 210 f.

159 Faroqhi: *Women in the Ottoman Empire*, 52 f.; Afifi: *Reflections on the Personal Laws of Egyptian Copts*, 207–209.

160 Augustinus: *Contra Faustum*, 22,30.

Innozenz III. (reg. 1198–1216).¹⁶¹ In Nordeuropa blieb die Polygynie noch bis ins Hochmittelalter erhalten, nachweisbar insbesondere in adeligen Kreisen. Ihre Zurückdrängung im 12. und 13. Jahrhundert führt Jan Rüdiger weniger auf die Durchsetzung des christlichen Monogamieideals zurück als vielmehr auf sozial-historische Veränderungen, namentlich die Literarisierung der Gesellschaft und die Verrechtlichung der Lebensführung.¹⁶² Da allerdings zugleich eine Christianisierung der nordeuropäischen Gesellschaft stattfand, nicht zuletzt auf der Grundlage christlicher Texte, liegt es nahe, intersektional den Einfluss des Christentums als eines Faktors unter anderen anzunehmen. Ein weiterer Konkurrenzbereich zur Monogamie blieb das Konkubinat, das im kanonischen Recht ebenfalls abgelehnt wurde. Die Kirche forderte zwar Monogamie ein, ließ es aber im Frühmittelalter offen, ob man diese durch eine Ehe oder eine rechtlich mindergestellte Beziehung realisierte.¹⁶³ Während in Nordeuropa sich die Kirche gegen etablierte Polygynie stellte, waren im Grenzgebiet zu islamischen Kulturen andere Motive leitend. In Spanien etwa dürfte es bei der Ablehnung der Polygynie weniger um einen Kampf gegen adelige Vorrechte gegangen sein als (auch) um die Schärfung eines christlichen Profils.¹⁶⁴ In Italien wiederum finden sich noch bis ins 16. Jahrhundert, ehe die Polygamie vom Tridentiner Konzil erneut verboten wurde, Beispiele für polygyne Praktiken, die der Versorgung von Frauen dienten.¹⁶⁵

Aber, und dies ist hinsichtlich der Überlegungen zu kulturellen Grammatiken in relativierender Perspektive wichtig, die Bibel kennt kein Polygamieverbot und eine nur schwache, allenfalls spirituelle und keine rechtliche Verankerung der Monogamie. Signifikanterweise kam es deshalb in protestantischen Kreisen immer wieder zur Rechtfertigung polygyner Verhältnisse, beispielsweise in Luthers Akzeptanz der Bigamie für Philipp von Hessen¹⁶⁶ oder bei Joseph Smith in seiner mormonischen Kirche („Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage“) seit den 1830er Jahren.¹⁶⁷ Verstärkt seit dem 20. Jahrhundert wurden dann polygyne Beziehungen insbesondere aus dem islamischen Raum im Rahmen des internationalen Privatrechts im Westen präsent. Erst im 21. Jahrhundert kam es zu punktuellen Auflösungen des Monogamiegebots, teilweise rechtlich (etwa für die Mormonen in einigen amerikanischen Bundesstaaten [↗ 4.3.2e]), teilweise pragmatisch (etwa in der Pra-

161 Marchetto: Monogamy, Bigamy, and Polygamy, 838, unter Verweis auf *De divortis del Liber Extra* (8, X, IV, 19).

162 Rüdiger: Der König und seine Frauen, 386 f.

163 Esmyol: Geliebte oder Ehefrau?, 75–105.

164 Rüdiger: Der König und seine Frauen, 371–377.

165 Scaramella: Controllo e repressione ecclesiastica della poligamia a Napoli, 456.

166 Witte: The Western Case for Monogamy, 196–240.

167 Smith: Revelation, Resistance, and Mormon Polygamy.

xis der Polyamorie). Gleichwohl ist die Monogamie bis heute im Westen das kulturell dominierende und als Ideal weitestgehend akzeptierte Modell der Ehe, wenngleich die Praxis anders aussieht.

b. Ehescheidung

Der aus theologischen Gründen durchgesetzte Konsens als Ausgangspunkt einer Ehe beinhaltete nicht, ebenfalls aus theologischen Gründen, die konsensuelle Auflösung. Diese Position war derjenigen im römischen Recht exakt entgegengesetzt, wo der Freiheit zur Eheschließung die Freiheit ihrer Auflösung zur Seite stand, die Mann und Frau und der *pater familias* vornehmen konnten,¹⁶⁸ wobei die patriarchale Gesellschaftsstruktur Männer bevorteilt haben dürfte.¹⁶⁹ In kirchlichen Kreisen hat sich der prinzipielle Ausschluss einer Scheidungsmöglichkeit zugunsten einer lebenslänglichen monogamen Ehe mit der Möglichkeit der Wiederheirat nach dem Tod eines Partners zumindest als Ideal vermutlich schnell durchgesetzt. Im Hintergrund stand eine Aussage im Neuen Testament, die auf den historischen Jesus zurückgehen dürfte und in der er ein absolutes Scheidungsverbot ausgesprochen hatte, wohingegen schon die Evangelisten Exitioptionen einräumten (↗ 2.3.2). In dieser exegetisch uneindeutigen Situation ging der lateinische Okzident lange einen Sonderweg, indem man das strikte Scheidungsverbot des markinischen Jesus durchsetzte, wohingegen etwa die orthodoxen und orientalischen Kirchen sowie später die protestantischen unter Rückgriff auf die matthäische Öffnungsklausel die Möglichkeit einer Scheidung einräumten – und christliche Frauen in islamisch dominierten Ländern selbst aktiv wurden und sich von Scharia-Gerichtshöfen scheiden ließen (↗ 3.3.2).

Die Durchsetzung der Unauflöslichkeit der Ehe verlief im Westen ebensowenig linear wie die Regelung anderer Elemente im Eherecht. In das Florilegium unterschiedlicher Positionen, die die Beharrungskraft tradierter Vorstellungen kommentieren, gehören etwa die *Canones* einer Versammlung im iberischen Elvira aus dem frühen 4. Jahrhundert (um 306?), in denen Männern die klassischen Vorrechte in Scheidungsfragen eingeräumt wurden.¹⁷⁰ In der Rechtsprechung auf Reichsebene, in der sich zu Personenstandsfragen bei Konstantin kaum ein christlicher Einfluss feststellen lässt, war dies gerade in der Scheidungsfrage anders; das Verbot einer einseitigen Scheidung in den konstantinischen Gesetzen dürfte einen christlichen Einfluss dokumentieren.¹⁷¹ Im frühen 5. Jahrhundert finden sich in der Synode von Karthago Regelungen, die eine Trennung und Wiederheirat vorsahen, im

¹⁶⁸ Treggari: *Divorce Roman Style*, 33 f.

¹⁶⁹ Corbier: *Divorce and Adoption as Roman Familial Strategies*, 60–63.

¹⁷⁰ Etwa in den *Canones* 8, 11 und 72.

¹⁷¹ Evans-Grubbs: *Law and Family in Late Antiquity*, 317.

6. Jahrhundert aber in anderen Synoden strikte Scheidungsverbote.¹⁷² Im Westreich trifft man im 9. Jahrhundert auf Versuche, die Vorrechte von Männern in Ehefragen zu begrenzen oder zu eliminieren, etwa die Scheidung durch einen grundlosen Vorwurf gegenüber Frauen (klassisch: Ehebruch) herbeizuführen, eine neue Ehe durch die Ermordung der Gattin zu ermöglichen oder sich eine Frau durch Raub zu „nehmen“.¹⁷³ Insbesondere dynastische Nachfolgefragen wirkten als Katalysatoren für die Ausbildung fester Rechtsnormen in einem kanonischen Recht, welches seine eigene rechtssystematische „Identität“ gegenüber den ethnischen Traditionen erst noch finden musste. Ein Fall, der in den 860er/870er Jahren Rechtsgeschichte schrieb, war der Versuch von Kaiser Lothar II., sich von seiner Frau Theutberga angesichts ihrer Kinderlosigkeit zu trennen, seine Konkubine Waldrada zur Frau zu nehmen und den gemeinsamen Sohn Hugo als Nachfolger zu installieren. Papst Nikolaus I. verweigerte im Rahmen schwerer Auseinandersetzungen mit kaisertreuen Adligen und Bischöfen, in denen theologisches Eherecht und päpstliche sowie kaiserliche Machtansprüche verhandelt wurden, die Auflösung der Ehe mit Theutberta und befestigte damit nachhaltig den Pfad, der die kanonische Unauflöslichkeit der Ehe schließlich festschrieb.¹⁷⁴ Wie offen die Diskussionslage weiterhin war, dokumentierte allerdings fast zeitgleich Hinkmar von Reims, der argumentiert habe, dass in unklaren Fällen nicht gegen die Evangelien und die Kirchenväter Recht gesprochen werden solle.¹⁷⁵ Für die Durchsetzung der Konzeption der Unauflöslichkeit spielten schließlich die Päpste eine wichtige, teilweise entscheidende Rolle.¹⁷⁶

Zwei weitere Beispiele illustrieren *pars pro toto* die dabei geübte strenge Handhabung in der Theorie und die oft pragmatische Regelung der Praxis. Der französische König Philipp I. verstieß seine Frau Bertha von Holland und heiratete 1092 Bertrada von Montfort, woraufhin Papst Urban II. Philipp und Bertrada mit dem Interdikt belegte. Dieser Ausschluss von den Sakramenten wurde nach einem Bußakt und dem Versprechen, die Beziehung zu beenden, aufgehoben, aber der Zugang zu den Sakramenten blieb beiden erhalten, als sie ihre Beziehung weiterführten. Sein späterer Nachfolger Philipp II. (Philippe Auguste) heiratete nach dem Tod seiner Ehefrau Isabella von Hennegau 1193 Ingeborg von Dänemark, die er aber nach der ersten Nacht nicht mehr akzeptierte. Er scheiterte jedoch, die Ehe unter Berufung auf ein Inzestproblem für nichtig erklären zu lassen. Der Papst legitimierte die Ehe mit seiner dritten Frau, Agnes von

172 Bof/Leyser: Divorce and Remarriage.

173 Saar: Ehe – Scheidung – Wiederheirat, 395–399.

174 Ebd., 404–424.

175 Bof/ Leyser: Divorce and Remarriage, 179.

176 D'Avray: Papacy, Monarchy and Marriage.

Meran, nicht, wohl aber die daraus hervorgegangenen Kinder.¹⁷⁷ Insbesondere der Juristenpapst Innozenz III. (amt. 1198–1216) versuchte, durchaus erfolgreich, das Scheidungsverdikt weiter in der Praxis durchzusetzen.¹⁷⁸

David d'Avray hat vorgeschlagen, diesen Prozess in einer engen Verbindung von sozialgeschichtlichen mit ideengeschichtlichen Faktoren zu interpretieren. Seiner Auffassung nach spielte auf der ideellen Seite der Rückgriff die Modellierung der Unauflöslichkeit nach dem Vorbild des Verhältnisses zwischen Christus und der Kirche, als deren Abbild die Ehe galt (s. o. 3.2.3a)¹⁷⁹ und für die eine Deutung Augustins besonders wichtig wurde,¹⁸⁰ eine entscheidende Rolle. Bei deren Implementierung sieht er in der Predigtstätigkeit der Bettelorden einen ausschlaggebenden Faktor.¹⁸¹ Indikativ für die weitere, im Fluss befindliche Durchsetzung waren Konflikte und pragmatische Regelungen. Eines der Streitfelder waren weiterhin Ehen mit Abhängigen, insbesondere mit Frauen von niederem Stand, die traditionell leicht gelöst werden konnten, was aber die kirchlichen Juristen verwarfen.¹⁸² Einen Ausweg bildete die Unterscheidung zwischen Trennung und Scheidung, wobei allerdings die mittelalterliche Terminologie („dimittere“) unklar war.¹⁸³ Als eine solche Trennung, die nicht als Scheidung betrachtet wurde, betrachtete man den Eintritt ins Kloster. Diesen Schritt jedoch akzeptierte die Kirche seit dem Frühmittelalter allerdings nur bei beiderseitigem Konsens der Eheleute; zugleich lehnte sie das Recht der Verwandten auf Zustimmung ab.¹⁸⁴ Eine andere Option war die pragmatische Trennung von Tisch und Bett, wobei seit dem 13. Jahrhundert dieser Schritt immer weniger mit der Forderung nach einem Klostereintritt verbunden wurde,¹⁸⁵ ein weiterer juristischer Ausweg die Auflösung einer nicht vollzogenen Ehe, deren Möglichkeiten insbesondere seit Papst Papst Martin V. (amt. 1417–1431) erweitert wurden.¹⁸⁶

Das prinzipielle Scheidungsverbot wurde im Westen in das weltliche Recht übernommen, doch seit dem 16. Jahrhundert gingen hier die katholische und die evangelischen Kirchen unterschiedliche Wege. Letztere griffen die Scheidungsmöglichkeit auf, wenngleich Eheleute dabei mit einem sozialen Makel behaftet

177 Zu Bertrada s. auch Woll: Die Königinnen des hochmittelalterlichen Frankreich, 136–159.

178 D'Avray: *Medieval Marriage*, 99–108.

179 Ebd., 194 f.

180 Ebd., 75–78.

181 Ebd., 18–73; d'Avray stellt zudem zur Debatte, dass es zölibitär lebenden Klerikern möglicherweise nahelag, eine strikte Unauflöslichkeit zu fordern.

182 Weber: *Ein Gesetz für Männer und Frauen*, I, 290 f.

183 Ebd., 175 f.

184 Ebd., 77–82.

185 D'Avray: *Medieval Marriage*, 188–195.

186 Ebd., 195–197.

blieben. Die katholische Kirche hielt hingegen am uneingeschränkten Scheidungsverbot fest. Noch im Fall des englischen Königs Heinrich VIII. war die Weigerung von Papst Clemens VII., 1531 der Scheidung von Katharina von Aragon zuzustimmen, ein Grund unter anderen für die schlussendliche Trennung der englischen, später anglikanischen Kirche von Rom, obwohl Heinrich gegen die protestantische Bewegung vorgegangen war.

David d'Avray bietet drei Beobachtungen und eine zentrale Konsequenz dieser mittelalterlichen Debatte um das Scheidungsrecht: Konflikte zwischen Päpsten und Herrschern in Ehefragen blieben eine Ausnahme, die Regel war ein auskömmliches Verhältnis; sodann verlief die Konfliktlinie nicht einfach zwischen Päpsten und weltlicher Macht, sondern oft genug zwischen den Päpsten und Bischöfen auf der einen Seite und Herrschern und ihren lokalen Bischöfen auf der anderen. Schließlich benennt er einen entscheidenden Faktor für die Durchsetzung des Scheidungsverbotes: Die Fixierung des Rechts in den kanonischen Sammlungen und ihre Formulierung auf den großen Konzilien, insbesondere des 13. Jahrhunderts, die die Rechtsauffassungen mit einer neuen Legitimität versahen und sie nachlesbar, allgemein zugänglich und damit transparent machten.

Eine grundsätzliche Veränderung des Scheidungsrechtes wurde in westlichen Gesellschaften erst im Verlauf der Neuzeit vorgenommen, wobei die Entwicklung regional sehr unterschiedlich verlief. Ein Beispiel sind Veränderungen im Rahmen aufklärerischer Vorstellungen im Habsburgerreich seit den 1770er Jahren.¹⁸⁷ Unter dem Einfluss des Naturrechts und der zentralistischen Idee der Rechtsvereinheitlichung beanspruchte man, gleiches Recht für alle Untertanen zu schaffen. Die damit verbundene Beschneidung kirchlicher Rechte verursachte beträchtliche Konflikte, etwa hinsichtlich der Befürchtung christlicherseits, dass ein dominierendes weltliches Recht das Ansehen der Ehe als Sakrament untergraben würde oder Gewissenskonflikte der Untertanen angesichts konkurrierender Rechtsordnungen auslöse.¹⁸⁸ In den Debatten zogen staatliche Juristen das kanonische Recht und säkulare juristische Publikationen heran, nicht jedoch Bibelstellen und begrenzten so die Geltung sowohl kirchlicher als auch weltlicher Rechtspositionen.¹⁸⁹ Als 1783 schließlich die geistliche durch eine weltliche Gesetzgebung ersetzt wurde, nahm man einerseits eine Unterscheidung zwischen der Ehe als Sakrament und als Vertrag vor,¹⁹⁰ berücksichtigte aber zugleich kirchliche Interessen, etwa indem man Regelungen des tridentinischen

¹⁸⁷ Forster: Das Einpassen von religiösen Rechten und Gewohnheiten in die zivilrechtliche Kodifikation, 153.

¹⁸⁸ Ebd., 156. 159.

¹⁸⁹ Ebd., 154 f.

¹⁹⁰ Ebd., 157.

Ehedekrets *Tametsi* mit den Regelungen zu den Ehezeugen und Ehehindernissen integrierte und die Pfarrer quasi in Beamte uminterpretierte.¹⁹¹

Im 19. und insbesondere im 20. Jahrhundert setzte sich ein ziviles Eherecht weitgehend durch. Das Scheidungsverbot wurde nun nicht mehr als Schutz der Frau, was es de facto bis zu diesem Zeitpunkt weitgehend war, sondern als Einschränkung ihrer Freiheit wahrgenommen. Es kam zur Schaffung eines säkularen Scheidungsrechts, das sich formal ganz und inhaltlich in beträchtlichem Ausmaß von den kirchlichen Vorgaben löste und dabei auch langsam zu einem Rückgang der gesellschaftlichen Diskriminierung Geschiedener führte. Andererseits ist die Fortgeltung von Vorstellungen, die der christlichen Theologie entstammen, evident, etwa im rechtlichen Schutz der Monogamie. In den meisten europäischen Ländern steht schon Bigamie unter Strafe, Ausnahmeregelungen für polygame Verhältnisse gibt es nur im genannten Rahmen der Akzeptanz des internationalen Privatrechts. Das Eherecht ist insoweit ein Beispiel für einen Bereich, in dem die Differenzierung von christlicher Tradition und staatlichem Recht nicht abgeschlossen ist und grammatikalische religiöse Festlegungen weiterhin wirken.

Die Forschungen zur historischen Anthropologie haben derartige Beobachtungen in einen größeren Rahmen gestellt und die Existenz eines „European marriage pattern“ (etwa hohes Heiratsalter bei Männern und Frauen, Neolokalität, hohe Quote lebenslang Lediger), verbunden mit einer hohen Wiederheiratsquote von Witwen und Witwern¹⁹² und gattenzentrierten und tendenziell egalisierenden Heiratsregeln, die verwandtschaftliche und patriarchale Strukturen schwächten, herausgearbeitet. Dieses von Theologie und kirchlicher Praxis beeinflusste staatliche Recht wurde schließlich als „Zivilrecht“ politisch relevant und Teil des „öffentlichen“ Rechts.¹⁹³ In welchem Ausmaß theologische und außertheologische Faktoren in diesem Prozess ineinandergriffen, war und ist bis heute Gegenstand kontroverser Debatten. Allerdings wurden in Gebieten, in denen das Christentum dominierte, sehr ähnliche Regeln im Blick auf Heirat, Stellung der Frau und Struktur des Verwandtschaftssystems entwickelt; dies spricht dafür, dass Vorstellungen aus der religiösen Grammatik zumindest ein konstitutiver Faktor waren.

191 Ebd., 158.

192 Jussen: *Perspektiven der Verwandtschaftsforschung*, 296.

193 Vgl. mit Thesen zu langfristigen Folgen von Familienstrukturen für politische Systeme Todd: *L'origine des systèmes familiaux*. Er arbeitet allerdings mit stark normativen Ansätzen („irrésistible mouvement ascendant“; Courbage/Todd: *Le rendez-vous des civilisations*, 11), auch in Metaphern wie „Zombie-Katholizismus“ oder „Zombie-Lutheranertum“ (Todd: *Qu'en sommes-nous?*, 31). Dazu kommen weitreichende, aber kaum operationalisierte Traditionsvorstellungen, wenn er etwa eine unterbewusste Fortwirkung von Familienstrukturen und religiösen Vorstellungen annimmt (Todd: *Qu'en sommes-nous*, 26–31).

c. Menstruation

Ähnlich signifikant wie Eheschließung und Ehescheidung ist in beiden Religionen die Menstruation, die zeigt, wie die kulturelle Interpretation eines biologischen Faktors personenstandsrechtlich relevantes Handeln beeinflusst. Menstruationstabus waren in der Antike weit verbreitet, etwa im Verbot des Geschlechtsverkehrs während der Periode. Dem Alten Testament galt eine menstruierende Frau als unrein, deren Berührung ihre Unreinheit übertrage und den Zwang zur rituellen Reinigung für beide Personen nach sich zog (Lev 15,19–30). Diese Regelungen blieben auch nach dem Untergang des zweiten Tempels in Kraft, wurden allerdings im rabbinischen Judentum angesichts ihrer faktischen Unkontrollierbarkeit privatisiert.¹⁹⁴ Das Christentum ging im Prinzip einen anderen Weg. Ein Ausgangspunkt waren einmal mehr legislative Leerstellen, im Neuen Testament fehlen jegliche Rechtsregeln zur Menstruation. Zum theologischen Gegenstand aber wurde sie in der Perikope einer Frau mit chronischem Blutfluss, die von Jesus geheilt wird, weil sie sein Gewand berührt hatte (Mk 5,25–34). Damit wäre Jesus nach den Vorschriften des Buches Levitikus unrein geworden, aber weder davon noch von der Unreinheit der Frau ist die Rede. Vielmehr erscheint der Blutfluss als Krankheit, nicht als sakrales Problem.

Ein Beispiel für mögliche Konsequenzen ist die *Didaskalia*, eine in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts in Syrien entstandene Gemeindeordnung, die sich gegen Einschränkungen für Frauen bei Gebet, Schriftstudium und der Beteiligung an der Eucharistie aussprach, mit der Begründung, dass alle mit der Taufe den Heiligen Geist erhalten hätten, der durch solche natürlichen Vorgänge nicht verschwinde;¹⁹⁵ dabei grenzte man sich explizit von alttestamentlichen Geboten, vermutlich aus dem Buch Levitikus, ab.¹⁹⁶ Im Judentum dürfte es fast zeitgleich mit den frühchristlichen Schriften zu einer Verschärfung der Menstruationstabus im Talmud gekommen sein,¹⁹⁷ wohingegen in der Tosefta eine Relativierung von Menstruationstabus, etwa im Widerstand gegen das Verbot der Schriftlektüre während der Menses,¹⁹⁸ diskutiert wurde. Aber angesichts der expliziten Regelungen im Buch Levitikus besaß eine Relativierung eine hohe Hürde, so dass eine menstruationsbegründete Einschränkung religiösen weiblichen Handelns im Judentum verbreitet blieb.

194 Neusner: *The Idea of Purity*, 86.

195 So Vööbus: *History of Asceticism in the Syrian Orient*, II,238; dazu Fonrobert: *Menstrual Purity*, 168–186.

196 Vööbus: *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, 214, und Fonrobert: *Menstrual Purity*, 179–185.

197 Richter: *Die Frau in der jüdischen Hausliturgie*, 348.

198 Fonrobert: *Menstrual Purity*, 173.

Die Schwerkraft von Menstruationstabus zeigte sich auch im Christentum. Seit dem dritten Jahrhundert sind gottesdienstbezogene Einschränkungen aufgrund einer Menstruation dokumentiert,¹⁹⁹ wurden aber nicht dominant. Den Grund dafür kann man in der folgenreichen Kombination von Gesetzes- und Reinheitskritik sehen, die sakrale Reinheitsregeln im Christentum prinzipiell delegitimierte. Die komplexen Antagonismen von Heiligkeit und Profanität, spiritualistischer und ritueller Praxis, Hygiene und Konvention²⁰⁰ führten zu einer „Säkularisierung“ dieser Elemente im Christentum, verschärft in der protestantischen Theologie.²⁰¹ Konkret stand im Hintergrund der Relativierung oder Aufhebung menstruationsbedingter Einschränkungen im Westen eine relativ starke Naturalisierung der weiblichen Blutungen. In der Kirchengeschichte des angelsächsischen Mönches und Gelehrten Beda („Venerabilis“) findet sich eine Antwort von Papst Gregor dem Großen (um 540 – 604) auf die Frage, wie mit menstruierenden Frauen umzugehen sei. Seine Antwort lautete, die menschliche Natur sei ein Geschenk Gottes („naturae humanae ex omnipotentis Dei dono“), so dass man vernünftigerweise („qua ratione“) einer Frau während ihrer Periode nicht den Zutritt zur Kirche verbieten dürfe.²⁰² Konsequenterweise wandte auch er sich gegen die Fortgeltung der jüdischen Rechtsvorschriften.²⁰³

Diese Position blieb im mittelalterlichen westlichen Christentum dominant,²⁰⁴ weiterhin unter expliziter Ablehnung der alttestamentlichen Gesetze zur Menstruation und mit der theologischen Begründung, dass Menstruation keine Sünde, sondern Teil der Konstitution des Menschen, seiner Schwäche, sei.²⁰⁵ Dies führte mit einer gewissen Konsequenz zu einer Medikalisierung der Menses, beispielsweise in der Deutung als Krankheit, so Thomas von Aquin.²⁰⁶ In diesen Kontexten wurde die Menstruation fast immer ohne Abwertung dargestellt.²⁰⁷ In England und Frankreich findet sich möglicherweise auch eine positive Semantik, in der die Menstruation als „Blume“ der Frau, bezogen auf ihre Fruchtbarkeit, beschrieben werden konnte – zurückgehend auf eine Fehlübersetzung von *flux*, also (Aus-)Fluss als *flora*

199 Berger: Gottesdienst und Geschlechterdifferenzen im Wandel, 134 f.

200 Im Rahmen der Kritik an westlichen Bewertungen nicht-christlicher Reinheitsvorstellungen Douglas: Purity and Danger, 1–7.

201 Weiss/Zellentini: Purity and the West, 181–184.

202 Beda [Venerabilis]: Historia ecclesiastica gentis Anglorum, I,27, Antwort 8.

203 Brown: The Body and Society, 433 f.

204 Miramon: Déconstruction et reconstruction du tabou de la femme menstruée, 83.

205 Ebd., 87.

206 Sridhar: Menstruation Across Cultures, 143.

207 Green: Flowers, Poisons, and Men, 57.

(Blume).²⁰⁸ Gleichwohl lässt sich insbesondere zwischen 1150 und 1250 eine kontroverse Debatte nachweisen, in der Theologen versuchten, Menstruation als Sünde und Unreinheit zu stigmatisieren, was etwa zum Verbot des Kirchgangs während der Periode hätte führen sollen; diese Versuche blieben letztlich erfolglos,²⁰⁹ religiöse Menstruationstabus blieben in Lateineuropa peripher.

Bis in die Gegenwart des Christentums lassen sich allerdings immer wieder Beispiele für fortbestehende oder revitalisierte Tabuvorstellungen beibringen.²¹⁰ Um 2020 herum berichtete eine Frau aus dem syrisch-orthodoxen Christentum in Kerala/Südindien, dass es ihr verboten sei, während der Menstruation in die Kirche zu gehen oder die Kommunion zu nehmen, gleichwie ihren hinduistischen Nachbarinnen, aber sie wusste, dass diese Regelung für die katholischen und protestantischen Christinnen in ihrer Umgebung nicht galt.²¹¹

3.2.4 Herrscher und Theologen: der „Investiturstreit“

Die Bestimmung des Verhältnisses von weltlichen und geistlichen Deutungsansprüchen, näherhin von Herrschern und Theologen, dokumentiert wie in einem Brennglas das Verhältnis zwischen Religion und Politik. Sehr bald nach der Konstantinischen Wende erhielten Kleriker, die nun zunehmend das gelehrte Christentum repräsentierten, einen eigenen Rechtsraum, das *Privilegium fori*, das Recht auf eine eigene Gerichtsbarkeit, möglicherweise in Anlehnung an die Behandlung staatlicher Beamter.²¹² Dieser Status wurde in den kaiserlichen Gesetzen des fünften Jahrhunderts und insbesondere durch das *Corpus iuris* Justinians aus dem sechsten Jahrhundert bestätigt.²¹³ Aus dieser Entwicklung im Rahmen der Genese der Unterscheidung des kanonischen vom weltlichen Recht entstand im lateinischen Mittelalter ein formalisiertes Set von Rechten, das insbesondere eine Befreiung von der weltlichen Gerichtsbarkeit in Streit- und Strafsachen, die Freistellung von weltlichen Diensten, den Schutz vor Vermögenseinzug und einen verstärkten Rechtsschutz gegen Tötlichkeiten beinhaltete.

208 Ebd., 51 f. Allerdings gibt es auch die negative Normierung der Metaphorik der Blume (Defloration).

209 Miramon: *Déconstruction et reconstruction du tabou de la femme menstruée*, 88–105.

210 Zu den orthodoxen Kirchen Sridhar: *Menstruation Across Cultures*, 132.

211 Maharaj/Winkler: *Transnational Engagements*, 164.

212 Entscheidende Anregungen für die folgenden Überlegungen verdanke ich Yves Mausen.

213 Duggan: *Clerical Exemption in Canon Law*, 78 f. Exemplarisch zur Praxis im späten 6./7. Jahrhundert s. Liebs: *Scintilla de libro legum*, 79. 113.

Allerdings blieb diese Privilegierung umstritten. So wurden im *Dekretum Gratiani* in den 1140er Jahren die klerikalen Rechte konfirmiert, aber König Heinrich II. von England hob 1164 zentrale Regelungen des *Privilegium fori* auf. Nach den Konflikten der folgenden Jahre, insbesondere nach der Ermordung von Thomas Becket im Jahr 1170, musste er seine Position wieder zurücknehmen. Schlussendlich kam es zu einem Kompromiss, auch, weil die Kirche auf die weltliche Macht, insbesondere auf deren Exekutive, angewiesen war,²¹⁴ denn die Entscheide der geistlichen Gerichte wurden durch die weltliche Gewalt ausgeführt. Diese Privilegien konnten im Prinzip zurückgenommen werden, was aber im Spätmittelalter nur noch geschah, wenn man Kleriker als Häretiker betrachtete.²¹⁵ Gegenläufig zu dieser rechtlichen Formierung der Kirche kam es im Mittelalter auch zum Rückgriff auf die Idee der Kirche als charismatischer Gemeinschaft, etwa bei den Franziskaner-Spiritualen im 14. Jahrhundert, aber diese Konzeption blieb randständig.

Die Diskussion um einen distinkten Rechtsraum – also einer Variante funktionaler Differenzierung – findet sich in der Neuzeit als Debatte um die rechtliche Eigenständigkeit der ganzen Kirche wieder. Ihr Schlüsselbegriff war die *societas perfecta*, worunter man eine autonome (in diesem Sinne *perfecta*) kirchliche Gemeinschaft verstand. Sie sollte auf den gleichen Prinzipien beruhen wie die weltliche Gemeinschaft, aber unterschiedene Verantwortungsbereiche besitzen. Dieses Konzept besaß sprachliche Voraussetzungen etwa bei Thomas von Aquin (1225–1274), der als *communitas perfecta* eine Gemeinschaft bezeichnete, die über den einzelnen und die Hausgemeinschaft (*domus*) hinausgehe und wofür er synonym den Begriff der *civitas* verwandte.²¹⁶ Diese *communitas* war, anders als das *privilegium fori*, keine Sonderkategorie für Kleriker, sondern auf die gesamte Gesellschaft bezogen. Dabei griff Thomas explizit auf Aristoteles zurück, der in seiner *Politik* eine Entwicklung vom Dorf hin zu einer umfassenden städtischen Bürgerschaft (*koinonia teleios polis*), gekennzeichnet durch Autarkie (*autarkeia*), postuliert hatte.²¹⁷

Vermutlich wurde dieses Konzept in der Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Staat zur Kategorie einer *societas perfecta* ausgeformt. Im Hintergrund standen nicht zuletzt Versuche des neuzeitlichen Staates, die Privilegien von Klerikern zurückzudrängen und die Kirche der staatlichen Kontrolle zu unterwerfen. Dabei kam es im evangelischen und katholischen Raum zu unterschiedlichen Optionen im Umgang mit dem Verhältnis zum Staat (zur kirchenrechtlichen Option s. o., 3.2.2). Robert Bellarmin (1542–1621), einer der intellektuellen Köpfe der katholischen Reform und Verfechter der Suprematie des Papstes, bestimmt das Verhältnis von

214 Ebd., 89 f.

215 Génestal: *Le privilegium fori en France*, 64–94.

216 Thomas von Aquin: *Summa theologica* I-II q. 90, art. 2, resp.; art. 3, ad 3.

217 Aristoteles: *Politik*, 1252b, 27–30.

Staat und Kirche als zweier *societates perfectae* und insoweit deutlich unterschieden, forderte aber für die Kirche die „Kompetenz-Kompetenz“ und ordnete die Kirche damit dem Staat über, weil sie selbst über den Umfang des geistlichen Bereichs bestimmen solle.²¹⁸ Damit eröffnete er argumentationslogisch allerdings spiegelbildlich dem Staat die Möglichkeit, auf den geistlichen Bereich auszugreifen.²¹⁹ Die evangelischen Kirchen befanden sich in der Tradition des landesherrlichen Kirchenregiments in engen und weitgehend akzeptierten Bindungen bis hin zu den episkopalen Funktionen des Herrschers, während die katholische Kirche insbesondere im 17. und 18. Jahrhundert in absolutistischen Regimen wie in Habsburg unter dem Josephinismus oder im gallikanischen Frankreich unter den Druck absolutistischer Könige gerieten. In ihrer Reaktion griff die katholische Kirche auf das naturrechtliche Prinzip des „ubi societas ibi ius“ zurück, um staatliche Machtansprüche abzuwehren.²²⁰

Nach der Zerschlagung kirchlicher Strukturen in der Französischen Revolution und der napoleonischen Zeit entstand in der katholischen Kirche eine neue Diskussion²²¹ um das Verhältnis von öffentlichem kirchlichem Recht und nichtkirchlichem Privatrecht.²²² Dabei kam es erstmals 1860 mit Pius IX. zu päpstlichen Aussagen zur *societas perfecta*,²²³ deren konzeptionelle Vorlage das Konzil von Trient im Dekret *Tametsi* (1563) geliefert hatte.²²⁴ Pius' Nachfolger Leo XIII. systematisierte 1885 in der Enzyklika *Immortale Dei* diese Debatte und bestimmte die Kirche als eine der Art und dem Recht nach eigenständige Gesellschaft (*societas ... genere et iure perfecta* [Kap. 5]). Aber weiterhin sollte gelten, dass kirchliche und weltliche Macht (*duas potestates ... , scilicet ecclesiastica et civilis*) in ihrer jeweiligen Art weitestreichend (*in suo genere maxima*) handelten und einander umfassen (*complectitur*): Die eine sei für das Heil der Seelen zuständig, für alles andere die weltlichen Autoritäten, gemäß der jesuanischen Festlegung, dem Kaiser zu geben was des Kaisers sei, und Gott, was Gottes (Kap. 6). Dabei verblieb auch bei Leo noch ein religiös verankerter Letztanspruch, derjenige auf eine abschließende Interpretationshoheit.²²⁵ Gleichwohl nutzte man den Terminus der *societas perfecta* vorsichtig, um sowohl die Unabhängigkeit der Kirche zu betonen als auch ein kooperatives Verhält-

218 Böckenförde: Staat – Gesellschaft – Kirche, 123.

219 Ebd., 124.

220 Pulte: Von der *Societas-perfecta* Lehre zur wechselseitigen Anerkennung der Autonomie von Kirche und Staat, 149 f.

221 Für Listl: Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft, 135, war „die ‚machtpolitische‘ Interpretation“ dieser Lehre neu.

222 Ebd., 5–21. 41 f.

223 Ebd., 134.

224 Granfield: *The Church as Societas Perfecta*, 431–444.

225 So Böckenförde: Staat – Gesellschaft – Kirche, 126 f.

nis zum Staat offenzuhalten. Im Ersten Vatikanischen Konzil wurde der Begriff 1871 nicht in die endgültigen Dekrete übernommen. Auch im Zweiten Vatikanischen Konzil griff man ihn nicht auf, hingegen integrierte man neben der rechtlichen Konzeption von Kirche Elemente eines spiritualistischen Kirchenbildes.²²⁶ Die Debatte im 19. Jahrhundert weist sich letztlich als Variante der lateinischen Normdebatte unter den Bedingungen der nationalstaatlichen Verschärfungen des Verhältnisses von Religion und Politik aus.

Diese Geschichte der Unterscheidung von Religion und Staat am Beispiel des Eigenrechts für Kleriker zwischen Antike und Gegenwart besaß eine Vielzahl von Paralleldebatten, von denen ich eine herausgreife. Im 11. und 12. Jahrhundert kam es in der lateinischen Kirche zu einer Debatte, die der Idealfall für die Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Politik zu sein scheint: zum „Investiturstreit“, zu der Auseinandersetzung um die Einsetzung, die Investition („Einkleidung“) von Bischöfen durch weltliche Herrscher. Dabei ging es um weit mehr, um Kirchenreform und letztlich um das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Macht,²²⁷ mit dem Höhepunkt in dem sprichwörtlich gewordenen Gang des deutschen Kaisers Heinrich IV. nach Canossa im Jahre 1077 und der Beilegung – oder besser: Regelung – des Konfliktes in dem für Jahrhunderte geltenden Vertrag von Worms im Jahr 1122, bekannt geworden in Leibnitz' Formulierung als „Wormser Konkordat“.

Der Investiturstreit wird oft als Meistererzählung der Unterscheidung oder sogar Trennung von Politik und Religion, von Staat und Kirche präsentiert. Das ist richtig, insofern sich in diesen Auseinandersetzungen die Unterscheidung von Politik und Religion klärte und auf Dauer deren Dissoziation verstärkte, ist aber schon insofern unzutreffend, als diese Entwicklung oft gerade nicht den Intentionen der Akteure entsprach. Verkomplizierend kommt hinzu, dass dieser rote Faden des Staat-Kirche-Verhältnisses, den man mit einer gewissen Plausibilität in der Rückschau markieren kann, in ein komplexes Netz von sozial- und ideengeschichtlichen Veränderungen mit oft antagonistisch wirkenden Faktoren eingeknüpft war und zu dem die Forschung seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert Berge von (in besonderem Ausmaß deutschsprachiger) Literatur produziert. Zumindest drei erweiterte Perspektiven hat die jüngere Forschung eröffnet: (1.) Die Debatte um die Investitur der Bischöfe ist (nur) Teil eines sehr viel größeren Versuchs, Veränderung herbeizuführen, nämlich einer Reform der Kirche. (2.) Dies war keine plötzliche, gewaltsame, alle Lebensbereiche nachhaltig umfassende „Revolution“, wie Harold J. Berman 1983 in seinem forschungsgeschichtlich wichtigen

²²⁶ Granfield: *The Church as Societas Perfecta*, 431; Pulte: *Von der Societas-perfecta Lehre zur wechselseitigen Anerkennung der Autonomie von Kirche und Staat*, 150 f.

²²⁷ Kohl: *Die Erfindung des Investiturstreits*.

Werk meinte,²²⁸ sondern ein langer, alles andere als linearer Prozess, bei dem immer wieder infragestand, welche Partei sich durchsetzen würde.²²⁹ (3.) Die Interdependenz mit makrosozialen Veränderungen gab dem Investiturstreit eine besondere Dynamik: mit Bildungsprozessen, die die Gedanken intellektueller Vordenker in einer florierenden Publizistik breit rezipierbar machten; mit Veränderungen der Feudalgesellschaft, die in den Kommunen neue Formen politischer Partizipation etablierten; mit der Entstehung von Universitäten und der Systematisierung des Rechts – um nur einige der in der Forschung diskutierten Entwicklungen zu nennen.²³⁰

Vor diesem Hintergrund ist die Fokussierung auf das Verhältnis von Religion und Politik eine pragmatische Komplexitätsreduktion, in der ich diese Auseinandersetzung auf diejenigen Entwicklungen hin durchsehe, die zur Dissoziation beider Sphären beigetragen haben. Barbara Zey etwa eröffnet diese Perspektive mit einer Entdifferenzierungsthese in der Unterscheidung der Sakralität des Herrschers von seiner säkularen Rolle.²³¹ Dabei waren für den lateinischen Okzident die „germanischen“ Traditionen von ausgesprochen hoher Bedeutung, in denen sakrale Dimensionen der Begründung und Ausübung von Herrschaft eine konstitutive Rolle gespielt haben,²³² aber die Traditionen im Mittelmeerraum reichen weit darüber hinaus.²³³ Franz-Reiner Erkens hat drei Dimensionen der Herrschaftssakralität herausgehoben: Gott wählt die Person, überträgt die Herrschaft (also das Reich) und bestellt ihn zu seinem Sachwalter.²³⁴ Diese Sakralität war wiederum eng mit einer säkularen Machtsicherung verknüpft, der (in ottonischer Zeit) Anerkennung des Rechts einer dynastischen Nachfolge durch die „weltlichen und kirchlichen *principes*“.²³⁵

Historisch hatte sich diese enge Verbindung von Sakralität, weltlicher Herrschaft und religiöser Legitimation im Frühmittelalter verstärkt, als die Päpste angesichts der langobardischen Bedrohung und der Schwäche der byzantinischen Herrschaft in Italien nach einer neuen Schutzmacht suchten. Papst Stephan II. fand diese in dem Franken Pippin, der aufgrund des faktischen Staatsstreichs gegen die Merowinger seinerseits auf der Suche nach der Legitimierung seiner

228 Berman: Recht und Revolution.

229 Zur fundamentalen Kritik an Berman s. Schieffer: The Papal Revolution in Law.

230 Vgl. Zey: Der Investiturstreit. Neuere Perspektiven [2020]; Kohl: Einleitung Wandel und Konflikt um 1100.

231 Zey: Der Investiturstreit [2017], 9–16.

232 S. Anton u. a.: Sakralkönigtum; zur Bestreitung der Existenz eines sakralen Königtums aus methodischen Gründen S. 116–119.

233 Erkens: Herrschersakralität im Mittelalter.

234 Erkens: Sachwalter Gottes, 263; in diesem Band reiches weiteres Material.

235 Isabella: Das Sakralkönigtum in Quellen aus ottonischer Zeit, 141.

Herrschaft war. 754 kamen die beiderseitigen Interessen in der „consecratio“ Pipins (unter Einbezug seiner Gattin Bertrada) übereinander, die den Herrscher mit einer sakralen Aura umgab.²³⁶ Dass ein Herrscher zumindest auch eine sakrale Dimension besitze, die sich auch theologisch rechtfertigen ließ, zieht sich als Herrschaftslegitimation bis in die Gegenwart Europas. Bernhard Jussen hat diese Sakralisierung allerdings massiv relativiert und dies im Vergleich mit der Selbstdefinition der Kaiser in Konstantinopel aufgezeigt. Diese hatten seit dem siebten Jahrhundert auf Münzen und Siegeln ein Abbild Christi, das als das „echte“ galt, geprägt und sich so „bildlich als Pendant zu Christus“ platziert.²³⁷ Diese Ikonographie gab es im Bilderstreit nicht mehr, kehrte aber nach dessen Ende zurück.²³⁸ Der lateinische Okzident habe eine derartige Sakralisierung des Königs oder Kaisers nie vorgenommen²³⁹ und stattdessen, ebenfalls anders als in Ostrom, auf die antike säkulare Tradition, etwa des Reitermonuments für die politische Selbstdarstellung, zurückgegriffen.²⁴⁰

Als wichtiger Beleg für die sakrale Interpretation des lateinischen Königs gelten berühmte Darstellungen, in denen Herrscher oft noch zu ihren Lebzeiten in eine unmittelbare Nähe zu Gott gebracht wurden. In einem Elfenbeinrelief, das Kaiser Otto II. (reg. 973–983) und seine byzantinische Gattin Theophanu zeigt (entstanden um 982/983),²⁴¹ werden beide von Christus unter einem aufgezogenen Würdevorhang gekrönt.

Heinrich II. (reg. 1002–1024), der letzte Ottonenherrscher, steht in einem Krönungsbild aus dem Regensburger Sakramentar (ca. 1002–1014)²⁴² vor Christus in der Mandorla, dem Zeichen des göttlichen Raumes, der ihm selbst die Krone aufsetzt, während zwei Engel die Herrscherinsignien, die Heilige Lanze und das Reichsschwert, reichen und ihm zwei heiliggesprochene Bischöfe – leicht tiefer stehend – die Arme stützen; Kaiser Konrad II. (reg. 1027–1039) und seine Gemahlin Gisela, beide gekrönt, knien in einem Bild des *Codex Aureus Escorialensis* (um 1043/46) betend vor Christus, wobei beide Körper von der Schulter an in die göttli-

²³⁶ Semmler: Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung, 31 f., mit der Kritik an überhöhten Sakralisierungsvorstellungen.

²³⁷ Jussen: Das Geschenk des Orest, 111–113, Zit. 113.

²³⁸ Mitteilung von Manuela Studer-Karlen.

²³⁹ Jussen: Das Geschenk des Orest, 114. 121.

²⁴⁰ Ebd., 106–111. 142–152. Dahinter stehen eine komplexe Relektüre der Bildtheologie der orthodoxen Kirche, die zur Ikone als religiösem Standardbild führte, während diese im Westen erst spät eingeführt und nie dominant wurde, oder auch der Einsatz von Ikonen als eine apotropäische Wehr im Krieg, die es im Westen auch praktisch nicht gab.

²⁴¹ Elfenbeinrelief mit Otto II. und Theophanu; Paris, Musée national du Moyen Age (Musée de Cluny), Inv. Nr. Cl. 392.

²⁴² Regensburger Sakramentar, Bayerische Staatsbibliothek München, Clm 4456, fol. 11^r.



Abb. 2: Krönung von Otto II. und Theophanu; byzantinisch (?), 982/983 © Wikipedia.

che Mandorla hineinreichen.²⁴³ Dabei sind derartige Bilder, wie Ludger Körntgen am Beispiel der Darstellung Heinrich II. nachweist, nicht als Darstellungen eines Königs, der in die göttliche Sphäre hineinragt und so die Grenze der menschlichen zur göttlichen Welt hin überschreite, zu lesen, sondern als Ausdruck einer Herrschaft, die sich einem göttlichen Geschenk verdanke.²⁴⁴ Derartige repräsentative Authentifizierungen der mittelalterlichen Herrscherrolle entstanden in einem rela-

²⁴³ Codex Aureus Escorialensis, Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, Cod. Vitr. 17, fol. 2^v.

²⁴⁴ Körntgen: Königsherrschaft und Gottes Gnade, 212–235.

tiv kurzen Zeitraum, blieben auf liturgische Bücher beschränkt und wurden nicht auf populären Medien Münzen und Siegeln benutzt.²⁴⁵ Sie haben allerdings, erneut anders als in Byzanz, nicht modellbildend für die Herrscherikonographie gewirkt.²⁴⁶

Parallel zur sakralen Aufladung von Herrschaft kam es im Mittelalter zu einer Entwicklung, die auf die Differenzierung von Religion und Politik zielte. In monastischen Kreisen, die insbesondere mit den Reformklöstern in Gorze (Lothringen) und Cluny (Burgund) verbunden waren, sowie bei theologischen Gelehrten an den Kathedralschulen wurden Ideale formuliert, die man auf ein ursprüngliches Christentum zurückführte. Unter dem Stichwort der Freiheit der Kirche (*libertas ecclesiae*) forderte man das Ende der Simonie (der Käuflichkeit kirchlicher Ämter), den Zölibat der Kleriker und den Verzicht auf deren Investition durch Laien, hinter denen wiederum die Tradition der von Laien finanzierten „Eigenkirchen“ und die damit verbundene laikale Verantwortung für eine Kirche unter Einschluss eines Stellenbesetzungsrechtes stand. Dass hier kein „Urchristentum“ revitalisiert wurde, liegt auf der Hand: Simonie war in den ersten zwei, drei Jahrhunderten ein vermutlich nur marginales Problem, ein Streit über eine Laieninvestitur angesichts des erst entstehenden Antagonismus zwischen Laien und Klerikern ein spätantikes Thema, und auch die Herausbildung des Zölibats war eine sich langsam herausbildende Praxis, deren häufig scheiternde Etablierung durch unentwegte und im Hochmittelalter zunehmende Einforderung der priesterlichen Ehelosigkeit dokumentiert ist. Alle diese Praktiken waren Teil einer Verflechtung von Religion und Politik im Mittelalter, in der der weltliche Einfluss sowohl dazu beitrug, kirchliches Leben zu ermöglichen, sozial zu stabilisieren sowie zu kontrollieren und es für herrschaftliche Zwecke zu nutzen. Diese win-win-Situation wurde von kirchlichen Reformen verstärkt von ihrer Verlustseite her gelesen und infragegestellt. Der Zweifel am wechselseitigen Nutzen der Verbindung von Religion und Politik stellte allerdings Grundpfeiler des religiös-politischen Systems infrage, was die Schärfe dieser Auseinandersetzung im „Investiturstreit“ zu guten Teilen erklärt.

Man kann einen Ausgangspunkt der Kontroverse im Papstwahldekret von 1059 sehen, in dem Papst Nikolaus II. die Wahlberechtigten auf die Kardinäle beschränkte. Diese Festlegung wurde lange Zeit als strategischer Hebel interpretiert, den Zugriff des deutschen Königs als Schutzherrn der Päpste auf die Papstwahl zu begrenzen. Inzwischen ist allerdings deutlich geworden, dass es weniger um den König ging als vielmehr um den Anschluss des römischen Klerus, der Oberschicht Roms und des Adels der Campagna,²⁴⁷ und ebenso, dass dieser Text erst im Nachhinein als wichtige

245 Jussen: Das Geschenk des Orest, 122–134.

246 Ebd., 121.

247 Schieffer: Rechtstexte des Reformpapsttums, 52.

Etappe des Konfliktes definiert (oder erkannt) wurde. Der folgende „Investiturstreit“ wurde in allen Regionen zwischen Sizilien und Skandinavien ausgetragen, fand aber seinen Höhepunkt in der Auseinandersetzung zwischen römischen Päpsten und deutschen Kaisern, beginnend mit dem Konflikt zwischen Papst Gregor VII. und König Heinrich IV. Deren Streit entzündete sich an der Besetzung des Bischofsstuhls in Mailand 1075, bei der Heinrich alte Rechte beanspruchte. Gregor hingegen stellte diese infrage, nicht zuletzt weil er die Veränderung („Reform“) der kirchlichen Situation in der Forderung nach einer *libertas ecclesiae* suchte. Der Konflikt steigerte sich in rasender Geschwindigkeit. 1076 wurde Heinrich von Gregor exkommuniziert, den Heinrich jedoch zwang, diesen Schritt durch seinen „Gang nach Canossa“ 1077 zurückzunehmen. Zwar erhielt „Canossa“ erst in der späteren Interpretation die Weihe als welthistorische Wende, aber ein bedeutender Schritt war dieses Ereignis allemal.

Ein entscheidender Faktor lag in der Person Gregors, der sich der innerkirchlichen Reform verschrieben hatte. Seine Absichten liegen in einem inzwischen berühmten Text, den *dictatus papae*, zutage, einem Diktat, das sich im päpstlichen Briefregister vom Frühjahr 1075 erhalten hat. Unter den 27 Thesen finden sich die Sätze, dass der Papst allein Bischöfe absetzen und wieder in ihr Amt einsetzen könne (Th. 3 und 25), dass Fürsten nur die Füße des Papstes küssen dürfen (Th. 6), dass der Papst das Recht habe, Herrscher („imperatores“) abzusetzen (Th. 12), dass er in anderen Diözesen eingreifen dürfe, indem er Bischöfe versetze oder Kleriker weihe (Th. 13 f.), dass die wichtigen Streitfragen in Rom anhängig sein müssen (Th. 21) und überhaupt ein Papst von niemandem gerichtet werden dürfe (Th. 19).²⁴⁸ Dies war ein autoritäres, hoch zentralistisches, mit einem sakralen Amtsverständnis hinterlegtes Programm, das einen päpstlichen Primat mit Absolutheitsanspruch formulierte, den es zuvor aller Vorlagen und Vorüberlegungen in der kanonistischen Literatur (oft des 11. Jahrhunderts) zum Trotz²⁴⁹ in dieser Schärfe kaum je²⁵⁰ und in seiner strategischen Ausrichtung noch nie gegeben hatte. Für die weitere Geschichte wurden zwei Dimensionen wichtig: Dieses Diktat war, zum ersten, ein privater Text, in dem Gregor seine Überlegungen offenbar für sich und allenfalls für ihm verbundene Leser festgehalten hatte; außerhalb dieser Kreise lief die Rezeption der Thesen praktisch gegen Null, auch am deutschen Königshof war dieser Text offenbar nicht bekannt.²⁵¹ Aber im Nachhinein lässt sich der *dictatus* wie eine Matrix lesen, deren entscheidende Überlegungen sich in den folgenden Auseinandersetzungen immer wieder finden. Zum anderen war dies ein Text, der zwar die

248 Übersetzung in: Der Investiturstreit. Quellen und Materialien, hg. v. Johannes Laudage / Matthias Schrör, 101. 103.

249 Das Register Gregors VII., I, Buch I-IV, hg. v. Erich Caspar, 202–208.

250 Stürner: Peccatum und potestas, 133–135.

251 Schieffer: Rechtstexte des Reformpapsttums, 56–62.

Freiheit der Kirche von weltlicher Herrschaft einforderte und insofern in der Tradition einer Differenzierung von Religion und Politik stand, zugleich jedoch eine päpstliche Oberherrschaft postulierte, die den weltlichen Bereich dem kirchlichen unterzuordnen forderte; damit trug Gregors Konzept Züge einer sakralen Klerikerherrschaft und war nachgerade das Gegenteil einer Trennung von Politik und Religion.²⁵²

Wie weit sich Gregor damit von der kirchlichen Tradition entfernt hatte, zeigt ein Vergleich mit den 500 Jahren älteren Vorstellungen des Papstes Gelasius I. (amt. 492–496), der das Verhältnis von kaiserlicher und bischöflicher Macht mit Metaphern deutete, die sich als Lehre von zwei „Schwertern“ (unter Berufung auf Lk 22,38) oder zwei „Gewalten“ in das politische Vokabular eingeschrieben haben. Er unterschied die heilige Autorität der Pontifices („*auctoritas sacrata pontificum*“) und die herrscherliche Macht („*regalis potestas*“),²⁵³ wobei auf der einen Seite der Kaiser sein Haupt vor dem Priester („*sacerdos*“) beugen müsse, der für das kaiserliche Heil verantwortlich sei, während auf der anderen Seite die Vorsteher der Religion („*religionis antistes*“) den kaiserlichen Gesetzen gehorchen müssten.²⁵⁴ Im Hintergrund standen Auseinandersetzungen über die Rolle und Rechte der Kaiser im Rahmen der christologischen Streitigkeiten, aber auch ein zunehmender innerkirchlicher Anspruch des römischen Bischofs auf das Recht zur Regelung rechtlicher Fragen (Anstellung von Klerikern, Stiftungen), die an die römischen Päpste zur Entscheidung herangetragen wurden.²⁵⁵ Gelasius berief sich in seiner Argumentation auf das Matthäusevangelium (16,18: „Du bist Petros, und auf diesem Felsen werde ich bauen meine Kirche, und (die) Tore (des) Hades werden sie nicht überwinden“) und nutzte erstmalig den Titel Stellvertreter, „*vicarius Christi*“.²⁵⁶ Damit waren Spannungen gegenüber weltlichen Herrschern vorgespurt, aber im 5. Jahrhundert dürften kircheninterne Konflikte eine größere Rolle gespielt haben, denn die römischen Päpste beanspruchten damit auch eine erhöhte Stellung gegenüber dem Patriarchen in Konstantinopel.

Gelasius' boundary-work zum Verhältnis von Politik und Religion war natürlich mitnichten der Ausgangs- oder Schlusspunkt der Theoriebildung,²⁵⁷ sondern

²⁵² Althoff: *Libertas ecclesiae* oder die Anfänge der Säkularisierung im Investiturstreit?

²⁵³ Gelasius I, *Epistula* 12.2 (in: *Epistolae Romanorum pontificum genuinae*, 350 f.): „*Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum, et regalis potestas.*“

²⁵⁴ Ebd., 351.

²⁵⁵ Bronwen/Allen: *The Letters of Gelasius I*, 52–57.

²⁵⁶ Ebd., 50; er bezeichnete sich jedoch nicht, wie Leo I., als „Erbe“ Petri.

²⁵⁷ Duchrow: *Christenheit und Weltverantwortung*, der allerdings die Geschichte dieser Unterscheidung auf Luther zulaufen lässt und mit ihm endet.

wurde erinnerungspolitisch zu einer Referenz, auf die man rekurrierte, wenn man das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt bestimmen wollte. Aber, wenn man den Gegensatz zu Gregor zuspitzen will: Gelasius zielte nicht auf eine Klerikerherrschaft über weltliche Angelegenheiten. In der Terminologie des 20. Jahrhunderts nahm er eine funktionale Differenzierung vor, die beide Ämter parallelisierte. Vielleicht lag die wichtigste Folge seines Theorems in der Disposition und Begleitung einer Debatte, in der die Polarität von Gewalten als konstitutiv im Rahmen der Pfaddiskussion über das Verhältnis von Religion und Politik begriffen wurde.

Der nachantike Verlauf des Investiturstreites war eine Konfliktgeschichte von intellektuellen Debatten mit wechselnden Fronten und unter Einschluss militärischer Auseinandersetzungen. Dabei versuchten beide Seiten, die Oberhand über die jeweils andere zu gewinnen. Besonders gut sind wir aufgrund der Quellenlage über die Bestrebungen auf kirchlicher Seite informiert, die allerdings alles andere als ein Monolith war. Die Positionen waren heterogen, oft antagonistisch. So nahm der schon genannten Hinkmar von Reims im 8. Jahrhundert eine tendenziell gleichgewichtige Rollenzuweisung vor,²⁵⁸ während um 1101 ein Anonymus aus York eine Dominanz des Kaisers verteidigte und ihn mit sakralen Attributen ausstattete.²⁵⁹

Dies galt auch noch für die hochmittelalterliche Situation im Gefolge der Religionspolitik Gregors VII. Die Parteien, die gegeneinanderstanden, entsprachen in ihrer sozialen Position nicht den weltanschaulichen Inhalten. So fand sich politisch auf der Seite des deutschen Kaisers ein beträchtlicher Teil der Bischöfe im Reich, während den Papst auch weltliche Herrscher unterstützten. Die Bischöfe an Heinrichs Seite konnten durchaus reformgesinnt, also papstnah, sein, sahen aber oft ein Problem des Reformpaketes sehr klar: An der weltlichen Investition der Bischöfe hing die ökonomische und soziale Absicherung ihrer Kirchen, was im Rahmen des Reichskirchensystems auch die Absicherung ihrer persönlichen ökonomischen Interessen und Machtpositionen beinhaltete. Auf biographischer Ebene konnten die Verhältnisse nochmals komplizierter sein. Heinrich IV. gilt als ein ausgesprochen frommer Herrscher, der sich auch in Verantwortung für das Heil der Kirche sah, während in Gregors religiösen Überzeugungen die Sorge für das Heil einen weltlichen Herrschaftsanspruch implizierte. Insofern kamen unter dem Stichwort Investiturstreit heterogene, oft widersprüchliche Interessen zusammen, die man im Blick auf die beiderseitigen religiösen Ansprüche vielleicht weniger mit der Deu-

258 Knabe: Die gelasianische Zweigewaltentheorie, 77–84.

259 Ebd., 145–150.

tung über wechselseitige Unterwerfungsansprüche als vielmehr mit der Metapher des Zwillingsverhältnisses von Kaiser und Papst versteht.²⁶⁰

In der Begründung der jeweiligen Position spielte der Rückgriff auf die Bibel eine zentrale Rolle. Bereits seit den ottonischen Kaisern hatten Herrscher die sakrale Legitimation verstärkt, indem man sich als Nachfolger des Apostels Petrus in der Verantwortung für den Schutz der Kirche interpretierte.²⁶¹ Zudem griffen sie auf eine klassische neutestamentliche Stelle zur Begründung weltlicher Herrschaft zurück, auf Röm 13,1–4 (↗ 2.4.2a), deren Interpretation bis zur Begründung der Einschränkung der päpstlichen Gewalt verschärft werden konnte.²⁶² Kirchlicherseits hingegen konnte man auf alttestamentliche Stellen heranziehen (Gregor etwa 1 Sam 15,22), um den Gehorsam weltlicher Herrscher und deren Bestrafung bis zur Gewaltanwendung zu fordern.²⁶³ Die Bedeutung und die Ambivalenz solcher Rückgriffe wird angesichts des Verses 2,17 (neben Vers 13) aus dem ersten Petrusbrief sichtbar. Die dortige Aufforderung, Gott und dem Imperator zu gehorchen, geriet unter Heinrich IV. von der ursprünglichen Hinnahme einer Befehlsgewalt (↗ 2.4.2a) zu einer grundsätzlichen sakralen Legitimation weltlicher Herrschaft.²⁶⁴ Aber dieser Vers konnte auch, womöglich eher dem biblischen Befund nahestehend, zur Relativierung benutzt werden: Die königliche Herrschaft sei nur ein Amt unter der Herrschaft Gottes.²⁶⁵

Welche Seite in dieser Auseinandersetzung obsiegen würde, war, wie gesagt, lange Zeit nicht klar, das „Kriegsglück“ wendete sich mehrfach. 1084 konnte Heinrich IV. Rom erobern und gleichwohl seine Interessen nicht durchsetzen. In England lief der Investiturstreit, der hier nie so eskalierte wie im Reich,²⁶⁶ zu Beginn des zwölften Jahrhunderts aus, unter Rückgriff auf eine Regelung Ivos von Chartres, demzufolge die Investitur durch den Herrscher nichts „Geistliches“, sondern nur eine Zustimmung zur Wahl und die Übergabe weltlicher Güter beinhalte.²⁶⁷ Damit war dann doch eine im Prinzip und auf theologischer Ebene scharfe Unterscheidung zwischen weltlicher und kirchlicher Gewalt eingezogen; eine vergleichbare Regelung gab es in diesen Jahren auch für Frankreich. In Süditalien hingegen kam es zu relativ weitreichenden Rechten der Könige bei der Approbation von Bi-

260 Sieber-Lehmann: Papst und Kaiser als Zwillinge?

261 Wittlinger: Kaiser, Rom und Apostelfürst.

262 Ebd., 115. 330. 382.

263 Althoff: *Libertas ecclesiae* oder die Anfänge der Säkularisierung im Investiturstreit?, 90.

264 Wittlinger: Kaiser, Rom und Apostelfürst, 315. 325. 396.

265 Ebd., 351. 386.

266 Schild: Der Investiturstreit in England.

267 Zey: Der Investiturstreit [2017], 88 f.

schöfen.²⁶⁸ Für das Reich offerierte Papst Paschalis II. im Jahr 1111 eine radikale Lösung, indem er Heinrich V., dem Sohn Heinrich IV., die Rückgabe der gesamten königlichen Rechte im Kirchenbesitz vorschlug, wenn dieser auf das Investiturrecht verzichte. Dies war eine radikale Trennungsoption, die aber am Widerstand vor allem der Geistlichen scheiterte, die ihre kirchlichen und persönlichen Interessen in Gefahr sahen. Die Krönungszeremonie Heinrichs, während der der Vertrag hätte unterzeichnet werden sollen, musste aufgrund der tumultartigen Proteste abgebrochen werden – den Papst nahm Heinrich gefangen.²⁶⁹ Die Befriedung der Situation erfolgte im Reich mit dem genannten Vertrag von Worms 1122. Darin verzichtete Heinrich in seiner Vertragsausfertigung auf die Investitur mit den geistlichen Symbolen, den Bischofsring und den Bischofsstab und garantierte freie Wahl und Weihe; außerdem werde er kirchliche Besitzungen, die unter seinem Vater oder ihm in den dynastischen Besitz gekommen waren, zurückerstatten. In der Ausfertigung für Papst Calixt II. erhielt Heinrich, den Calixt Kaiser „von Gottes Gnaden“ nannte, das Recht, bei kontroversen Entscheidungen zugunsten des „vernünftigeren“ Teils (der „sanior pars“) einzugreifen und den Bischöfen Zepter und Regalien, also die weltlichen Rechte, zu verleihen, sofern sie nicht zur römischen Kirche (lesbar auch: zu ihrem römischen Territorium) gehörten.²⁷⁰

Die Einschätzung des Investiturstreites füllt Bibliotheken und ist von scharfen normativen Wertungen – erkämpfte Gregor die Freiheit der Kirche? unterwarf er die Politik der kirchlichen Dogmatik? – begleitet. Unbeschadet dessen besteht in der Deutungsgeschichte an der Überzeugung, dass hier eine wichtige Pfadentscheidung vorgenommen wurde, kaum ein Zweifel. Das markanteste Votum für eine alles überragende Bedeutung der Rechtsdebatten im Hintergrund des Investiturstreites hat Harold J. Berman, zurückgreifend Überlegungen von Eugen Rosenstock-Huessy, 1983 in seinem Werk *Law and Revolution* vorgelegt. Das kanonische Recht habe im Rahmen dieser Auseinandersetzung das Gegenstandsfeld systematisiert, Erb-, Eigentums-, Vertrags-, und Verfahrensrecht geregelt²⁷¹ und Recht und Religion weitgehend zur Privatsache werden lassen.²⁷² Dass Berman hier manche Entwicklungen der Neuzeit in das Mittelalter rückprojizierte, ist von der Forschung moniert worden. Gleichwohl erweist sich im Rückblick mit den Überlegungen Rudolf Schief-

268 Johrendt: Der Investiturstreit, 131–138.

269 Althoff: *Libertas ecclesiae*, 95 f.

270 Text und Übersetzung in: Der Investiturstreit, hg. v. Johannes Laudage / Matthias Schrör, 224–227.

271 Berman: *Recht und Revolution*, 372–410.

272 Ebd., 11. Doch über seine historische Begründung hinaus beanspruchte er einen rational nur begrenzt einholbaren Mehrwert seiner Thesenbildung: Der Investiturstreit sei eine Epochen-scheide, „man weiß es letzten Endes intuitiv“; ebd., 65.

fers zu Berman der Investiturstreit trotz aller verschwommenen Fronten und trotz aller miteinander verflochtenen Konfliktparteien, die als Ergebnis unscharfe Regelungen des Sowohl-als-Auch zwischen weltlichen und kirchlichen Interessen produzierten, als eine Wasserscheide in der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Politik in der lateinischen Kirche. Ein durchgehendes Interesse bestand auf kirchlicher Seite an einer Entflechtung von kirchlicher und staatlicher Gewalt, der *libertas ecclesiae*, angestoßen durch Kräfte, die eine innerkirchliche Veränderung („Reform“) anstrebten. Zum Konflikt mit der weltlichen Seite führte dies deshalb, weil die Toleranz gegenüber „Simonie, Klerikerehe und laikaler Verfügungsgewalt über geistliche Ämter, die man jahrhundertlang hingenommen hatte“, zurückging²⁷³ und Gregor VII. gleichzeitig innerkirchliche Reform mit weltlichen Machtansprüchen verband. Dass Bischöfe auf beiden Seiten der Konfliktlinie zu finden waren, die Investitur befürwortend wie sie ablehnend, dokumentiert vielleicht am deutlichsten diese osmotischen Grenzen. Gregor war in dieser Perspektive weniger der Erfinder einer neuen Kirchenpolitik als Katalysator eines Prozesses, der vor ihm begonnen hatte und lange nach ihm endete. Bemerkenswert ist, dass die kirchlichen Ideen auch beträchtliche Niederlagen überstanden: Immerhin hatte Heinrich IV. Rom erobert und sein Sohn Paschalis II., den Nachfolger Gregors, gefangengenommen. Vielleicht noch auffälliger ist, dass die Kirche eine Einschränkung des weltlichen Inventurrechtes durchsetzen konnte, obwohl sie tiefgreifende Eingriffe in etablierte und machtpolitisch höchst relevante Besitzstände bedeuteten.²⁷⁴ Diese Regelungen ließen sich auf Dauer nicht mehr zurückschrauben und wurden zu einer grundlegenden regulativen Idee im lateinischen Europa. Dass die Praxis oft andere Wege ging, versteht sich, wie immer, von selbst. Bis in die Neuzeit blieb es de facto bei einer Dominanz hoher Adliger in der Kirche im Reich und in anderen europäischen Ländern, obwohl sich die Gewichte auf kirchlicher Seite zugunsten des römischen Bischofs verschoben hatten.²⁷⁵ Aber es gab eine zunehmende Zurückdrängung der sakralen Legitimation der Macht von Herrschern, insofern man ihren Rang neu bestimmte und „ihr göttlicher Auftrag strikt an geistliche Vermittlung geknüpft und ihre Amtsführung der Strafgewalt ihrer Seelenhirten unterworfen wurde (oder werden sollte)“.²⁷⁶

Dies wiederum führte schon im 12. Jahrhundert zur Suche nach säkularen Herrschaftsbegründungen.²⁷⁷ Die Kritik des Marsilius von Padua (um 1285/90 – 1342/43) an den päpstlichen Machtansprüchen etwa sind Konsequenzen dieser

273 Schieffer: „The Papal Revolution in Law“?, 24.

274 Ebd., 23. 25.

275 Ebd., 26. 28 f.

276 Ebd., 29.

277 Ebd.

Auseinandersetzung und gehört in die lange Geschichte der weiteren Entflechtung von Politik und Religion. Wie weit allerdings auch im Spätmittelalter die Rollen von Papst und Kaiser noch ineinandergeschoben werden konnten, zeigte 1511 Kaiser Maximilian I., als er angesichts strategischer Überlegungen im Konflikt zwischen Frankreich, Spanien und dem Habsburgerreich sowie der Erkrankung von Papst Julius II. zumindest überlegte, sich auch die Tiara aufsetzen zu lassen.²⁷⁸ Verglichen damit ist der Titel, den Königin Elisabeth 1953 erhielt, nur noch ein schwacher Abglanz eines ehemals weitreichenden Anspruchs: „Elizabeth the Second, by the Grace of God, of the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland and of her other realms and territories Queen, Head of the Commonwealth, Defender of the Faith“.²⁷⁹

Der Investiturstreit macht letztlich in seinen Details wichtige methodische und inhaltliche Dimensionen des Verhältnisses von Religion und Politik in der Geschichte des lateinischen Okzident sichtbar: Es gab ideengeschichtliche Faktoren, die im Rahmen heterogener und teilweise antagonistisch wirkender sozialhistorischer Entwicklungen immer wieder diskutiert wurden, mit oft nicht intendierten und in ihren langfristigen Konsequenzen nicht realisierten Ergebnissen. Gregor VII. etwa, der in Absicht, die Freiheit der Kirche gegenüber politischen Instanzen zu sichern, die Herrschaft der Päpste über die Kaiser suchte, bahnte damit entgegen seinen Absichten den Weg für eine zunehmende Unterscheidung von Religion und Politik. Nun findet man noch jahrhundertlang sakrale Legitimationskonzepte für Herrscher. So schrieb man am Ende des 18. Jahrhunderts dem französischen König sowohl einen weltlichen als auch einen sakralen „Körper“ zu,²⁸⁰ im 20. Jahrhundert verstand sich der deutsche Kaiser Wilhelm II. als Herrscher „von Gottes Gnaden“,²⁸¹ und bis heute erhält ein englischer König oder eine Königin eine sakrale Salbung. In diesem über Jahrhunderte laufenden Prozess der Unterscheidung eine systematische und widerspruchsfreie Lösung zu erwarten, würde keiner Geschichte, nicht nur der okzidentalen, gerecht, es gibt allenfalls temporäre „Kohärenzinseln“.²⁸² Aber letztlich dominierten Ideen der Zuordnung von Recht und Politik als zwei weitgehend unterschiedener Mächte die lateineuropäische Geschichte.

Eingerahmt war die religionspolitische Debatte und die Konstituierung des Kirchenrechts in der lateinischen Kirche durch eine weitreichende Verwandlung

²⁷⁸ Wiesflecker: Neue Beiträge zur Frage des Kaiser-Papst-Planes Maximilians I.

²⁷⁹ The London Gazette vom 26. Mai 1953; <https://www.thegazette.co.uk/London/issue/39873/supplement/3023> (14.8.2021).

²⁸⁰ Kantorowicz: The King's Two Bodies.

²⁸¹ Röhl: Wilhelm II., I, 290–292.

²⁸² Jussen: Das Geschenk des Orest, 153 f.

Wissensgenerierung in der Scholastik, deren Geschichte so anspruchsvoll ist, dass jede Skizze ein Problem bleibt, und zu der überbordend Literatur vorliegt.²⁸³ Zugleich ist dieser Kontext unverzichtbar (und würde für den Vergleich gelehrter Kulturen mit dem Islam Gemeinsamkeiten und Unterschiede scharfstellen),²⁸⁴ weshalb einige Stichworte berücksichtigt sind.

In der Mitte des 11. Jahrhunderts kam es neben den Kathedralschulen und den monastischen Bildungseinrichtungen zur Etablierung scholastischer Gemeinschaften, in denen neue Formen der Wissensermittlung und -vermittlung erprobt und schließlich institutionalisiert wurden. Scholaren reisten durch ganz Europa, um sich Lehrern anzuschließen, darunter dem wohl berühmtesten, Petrus Abaelard (1079–1142), einem Mönch und intellektuellen Solitär. Um 1200 kam es zur Gründung von Universitäten, die die „charismatische“ Phase beendete und zugleich die scholastische Tradition stabilisierte.

Diese Universitäten waren mit ihrem Ideal der Selbstrekrutierung und der ökonomischen Stabilisierung durch kirchliche Pfründe relativ stark gegen den Zugriff externer Interessen abgesichert. Deren komunitäre Grundlage war ein Lehrer-Schüler-Verhältnis, dessen Hierarchie durch das Verständnis als Gemeinschaft Diskutierender aufgebrochen werden konnte; die Schwurgemeinschaft war die Matrix einer selbstverwalteten Wissenschaft. Gentile Beziehungen verschwanden damit nicht, wurden aber zumindest in der Theorie axiomatisch delegitimiert. In der Praxis traten Briefe neben die Traktate als Orte eigenständigen Denkens, der Kommentar konnte von der Erläuterung zur philosophischen Kritik mutieren. Die nachhaltigste Veränderung bewirkte die *disputatio*, in der im Rahmen eines experimentellen Denkens alle Fragen, von der Existenz bis zur Nichtexistenz Gottes, diskutiert werden konnten – zumindest so lange, wie die Unterscheidung zwischen Denkübung und Behauptung akzeptiert wurde. Dieser freie Diskurs entfunktionalisierte das Denken und vermittelte ihm eine „selbstreferentielle Qualität“.²⁸⁵

Diese Veränderung der Wissensorganisation besaß als siamesischen Zwilling die Revision grundlegender Annahmen in Philosophie und Theologie. An Abaelard lässt sich dieser Strudel von Veränderungen exemplarisch ablesen. In seinem berühmten Werk *Sic et Non* (Ja und Nein) folgte er nicht der Tradition, Widersprüche aufzulösen, sondern sie sichtbar zu machen.²⁸⁶ Damit verstärkte er eine

283 Ich greife für die Wissensgeschichte vor allem auf Rexroth: Fröhliche Scholastik, zurück; zu den grundlegenden philosophischen und theologischen Veränderungen Honnefelder: Die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter.

284 Ein Versuch, Madresen und Universitäten zu vergleichen, bei Zander: ‚Europäische‘ Religionsgeschichte, 485–512.

285 Rexroth: Fröhliche Scholastik, 33 f.; s. auch 136.

286 Ebd., 179.

Kritik, der Tradition nicht mehr nur als vertrauenswürdige Überlieferung galt, sondern auch als Gegenstand kritischer Analyse. Intellektueller Eigensinn wurde gegen Autorität eingefordert. In der Folge wurde das Wissen neu geordnet, die Entwicklung einer disziplinären Wissensordnung und die Metamorphose des gelehrten ins wissenschaftliche Wissen besaß hier einen Anfang.²⁸⁷

Für Inhalte der Theologie und Philosophie waren die Folgen nachhaltig umwälzend.²⁸⁸ In der Sprachkritik stand die Realität der mit Allgemeinbegriffen bezeichneten Gegenstände zur Debatte. Die Modallogik hebelte mit der Etablierung der Möglichkeit als Kategorie neben der Kategorie der Notwendigkeit die binäre Klarheit der assertorischen Logik aus. In der Theologie entstanden aus den Debatten um die Eucharistie semiotische Theorien, in der Trinitätslehre wurden relationale gegenüber ontologischen Konzepten und damit das Verständnis von Geist und Materie diskutiert, in den Bildtheorien ging es um das Verhältnis von Repräsentation und Präsenz theologischer Gegenstände. Das schwindelerregende Karussell intellektueller Reflexion führte zur Infragestellung des definitiven Wissens zugunsten einer unabschließbaren Wissenssuche.

In diesen Transformationsprozess trat seit der Mitte des zwölften Jahrhunderts die Kenntnis von weiteren Teilen des Werks von Aristoteles, die nach der Antike der lateinischen Welt nicht mehr bekannt waren. Von entscheidender Bedeutung war aber nicht die neue Textbasis, die über Venedig, Süditalien und Nordfrankreich, vor allem aber über Spanien, wo die Lateiner ein Großteil der Aristoteles-Texte über Übersetzungen ins Arabische erhielten, in den Okzident kam, sondern die Kommentierung des Averroes. Dadurch wurde die Unvereinbarkeit von aristotelischer Philosophie und christlicher (und islamischer) Theologie sichtbar und führte zur Akzeptanz pluralisierter Wahrheitsansprüche in unterschiedlichen Wissenschaftskonzepten der gelehrten Disziplinen.²⁸⁹ Dies bedeutete auf lange Sicht die Entthronung Platons als erster philosophischer Referenz und die stärkere Öffnung auf empirische Elemente im Wissenschaftsverständnis.

Die damit konstitutiv verbundene Entstehung der Universität, in der dann auch die Kanonistik ihren Platz fand, wurde, trotz aller Konkurrenz durch Ordenshochschulen seit dem 12. Jahrhundert, zeitweise der zentrale Rahmen für gelehrte Debatten. Zwar war die höhere Bildung immer einer politischen Funktionalisierung ausgesetzt, etwa seit der Frühen Neuzeit durch die Etablierung herrschaftlicher Akademien, in denen weniger Wissenschaftler als vielmehr Verwaltungsfachleute ausgebildet werden sollten, und im Nationalstaat wurden sie in die natio-

287 Ebd., 139. 154.

288 Honnefelder: Die Anfänge der Aristoteles-Rezeption.

289 Ebd., 13–16.

nale Identitätsbildung einbezogen, aber Universitäten blieben in unterschiedlichem Maß (auch hinsichtlich der theologischen oder religionsbezogenen Reflexion) eigenständige Institutionen.

Ein Seitenblick sei auf Byzanz geworfen, weil darin die Frage steckt, in welchem Ausmaß der Investiturstreit von einer christlichen und nicht nur westlichen Grammatik gesteuert wurde. Ein systematischer Vergleich würde Eigenheiten einer Geschichte des Christentums deutlicher werden lassen, allerdings auch ein eigenes Buch bedeuten. Zwei Dimensionen sind im vergleichenden Blick auf die Entwicklung im Westen immerhin deutlich.²⁹⁰ Im Prinzip gab es, dies zum ersten, in Byzanz eine strukturgleiche Debatte zum Verhältnis von Religion und Politik, die auf der Theorie einer grundsätzlichen Unterscheidbarkeit und Unterscheidung beider Sphären beruhte. Auch hier gab es zwei Rechtskreise, ein weltliches sowie ein kanonisches Recht, das auf kirchliche und römisch-rechtliche Quellen zurückgriff, und auch in Byzanz finden sich Autonomiebestrebungen im kanonischen gegenüber dem weltlichen Recht.²⁹¹ Zu den Parallelen gehört auch die Tendenz zur Sammlung und damit implizit zur Systematisierung der Rechtsverordnungen, insbesondere unter Theodoros Balsamon im 12. Jahrhundert.

Allerdings gab es, zweitens, eine sowohl stärkere Sakralisierung des Kaisers als auch eine engere Verbindung von kirchlicher und weltlicher Seite als im Okzident. Die sakrale Interpretation des Kaisers hat insbesondere Gilbert Dagron herausgearbeitet,²⁹² die Beispiele für die Konsequenzen sind vielfältig: Seit Leo I. erhielten alle byzantinischen Kaiser ihre Krone vom Patriarchen, der Kaiser konnte als das „lebende Gesetz“, das Gott gesandt habe, gelten,²⁹³ und Konzilsbeschlüsse wurden durch die Unterschrift des Kaisers wirksam.²⁹⁴ Selbst wenn der Kaiser nicht als Priester im Sinne eines Eucharistiepriesters betrachtet wurde, so galt er doch als Priesterkönig in der Tradition des Melchisedek aus der hebräischen Bibel (Gen 14,18–20; Ps 110,4),²⁹⁵ legitimiert durch die Bezugnahme auf Jesus als Priester nach der Ordnung des Melchisedek im Hebräerbrief (Hebr 5,6. 10). Nicht zuletzt diese Parallelisierung mit Christus, auf die Jussen verweist (s.o.), legitimierte die politische Identität des Kaisers. Die engere Verbindung wurde ganz praktisch durch die anders als in Rom räumliche Nähe zwischen Kaiser und Patriarch in Konstantinopel, die eine Einflussnahme auf die jeweils andere Seite erleichterte, verstärkt. Sie fand im Ideal der „Symphonia“ von Basileia und Hierosyne ihre Metapher. Man hat nachgerade im Gegensatz zur westlichen

²⁹⁰ Dazu Angelov: *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium*, 417–423.

²⁹¹ Dagron: *Empereur et prêtre*, 258.

²⁹² Ebd.

²⁹³ Nicol: *Byzantine Political Thought*, 63 f.

²⁹⁴ Ebd., 67.

²⁹⁵ Ebd., 70; Dagron: *Empereur et prêtre*, 184–190.

Tradition von nur einem Schwert anstelle von den zwei gelasianischen Schwertern gesprochen.²⁹⁶ Die enge Verbindung zeigte sich etwa in der Zusammenführung des Rechtes des Kaisers (nomos) und der Kirche (canon) im „Nomocanon“ seit dem 7. Jahrhundert,²⁹⁷ in der Zuweisung einer entscheidenden Rolle des Kaisers für die Einheit der Kirche auch seitens der Kleriker,²⁹⁸ was diese noch wenige Jahrzehnte vor dem Untergang Konstantinopels bestätigten,²⁹⁹ oder in der Integration des kirchlichen Rechts in die kaiserliche Gesetzgebung.³⁰⁰ Der Investiturstreit hat offenbar auf Byzanz keinen größeren Einfluss ausgeübt,³⁰¹ Gregor VII. hatte auch keine Anstalten gemacht, das westliche Recht auf den Osten anzuwenden.³⁰² Allerdings gab es seit dem späten 13. Jahrhundert bei byzantinischen Theologen vergleichbare Bestrebungen zu den Versuchen Gregors, in der Verhältnisbestimmung beider Gewalten eine kirchliche Oberherrschaft festzuschreiben.³⁰³ Dazu kam es nicht, vermutlich nicht zuletzt durch den Zusammenbruch des oströmischen Staates, doch dokumentiert diese Auseinandersetzung, dass genau diese Grenze zwischen weltlichem und geistlichem Machtanspruch ein Gegenstand von Aushandlungsdebatten war.

Die neuere Forschung hat allerdings zumindest die Intensität der engen Verbindung zwischen Religion und Politik zu relativieren gesucht, etwa hinsichtlich der sakralen Dimensionen des Kaisers³⁰⁴ oder der politischen Struktur und etwa zur Diskussion gestellt, dass sich Byzanz im Kern als Republik verstanden habe, mit einem „dual track“ of legitimacy³⁰⁵ und einer durchaus scharfen Theorie der Trennung zwischen „the sacred and the secular“.³⁰⁶ Die Rede von einem „Caesaropapismus“, wie es in der westlichen Deutung oft hieß, greift angesichts dieser Komplexität jedenfalls zu kurz. Aber letztlich kam es im ostkirchlichen Christentum zu keiner Entwicklung säkularer, kommunitärer oder seit dem 19. Jahrhundert demokratischer Strukturen, wobei zu den limitierenden theologischen Traditionen massiv ein politischer Faktor trat: Diese Kirchen kamen entweder unter islamische Herrschaft und

296 Fögen: Warum Canossa in Byzanz nur zur Parodie taugte.

297 Nicol: Byzantine Political Thought, 66.

298 Dagron: Empereur et prêtre, 307.

299 Ebd., 316.

300 Troianos: Byzantine Canon Law to 1100; Troianos: Byzantine Canon Law from the Twelfth to the Fifteenth Centuries.

301 Dagron: Empereur et prêtre, 256 f.

302 Abgesehen von einzelnen seiner Sympathisanten wie Humbert von Silva Candida; Gallagher: Church Law and Church Order in Rome and Byzantium, 230.

303 Angelov: Imperial Ideology, 310–416; Nicol: Byzantine Political Thought, 63 f. 71 f.

304 Kritisch zu Dragon etwa Höfert: Kaisertum und Kalifat, 139–145, offener Angelov: Imperial Ideology.

305 Kaldellis: The Byzantine Republic, 179; ähnlich bereits Beck: Das byzantinische Jahrtausend, 7.

306 Kaldellis: The Byzantine Republic, 192.

besaßen deshalb kaum politischen Handlungsspielraum oder, wie die russische Kirche oder diejenigen im Kaukasus, kamen nur am Rande mit den westlichen Demokratiedebatten in Kontakt. Erst im 19. Jahrhundert traten sie demokratiehistorisch gesehen aus dem „Schatten Konstantins“ heraus.³⁰⁷

Ohne in weitere Details dieser Debatte einzusteigen, kann man festhalten: Auch in Byzanz trifft man auf die Auseinandersetzung um die Bestimmung von säkularer und religiös begründeter Herrschaft, auf Konkurrenzen zwischen dem Kaiser und kirchlichen Amtsträgern, nicht zuletzt auch auf zwei Rechtskreise, auf *nomos* und *canon*. Es spricht viel dafür, dass es insofern keine kategorialen Unterschiede zwischen Ost und West gab, sehr wohl aber an vielen Stellen in Byzanz eine weniger scharfe Unterscheidung zwischen dem Sakralen und dem Säkularen in der Politik und insofern eine eigenständige Ausgestaltung der christlichen Pfaddisposition.³⁰⁸

3.2.5 Parlamentarisierung und Mehrheitsentscheid

Die Entstehung parlamentarischer Strukturen im Okzident verdankt sich komplexen Verschränkungen kirchlicher und nichtkirchlicher Traditionen. Sie setzen selbstverwaltete Einheiten voraus, Dorfgemeinschaften,³⁰⁹ Landschaften, Pfarreien und Städten, die Peter Blickle unter „Kommunalismus“ rubriziert hat. Sie finden sich in besonders hohem Maß im karolingischen Kerngebiet und den davon abhängigen Regionen zwischen Norditalien und Skandinavien. In dieser Tradition entstanden in der Frühen Neuzeit Republiken,³¹⁰ die die politische Debatte in Europa bis zur Durchsetzung der Territorialstaaten geprägt haben. Die Partizipationsmöglichkeiten waren über gemeinschaftliche Versammlungen hoch, aber nicht demokratisch, sondern ständisch organisiert.³¹¹ Sie boten zugleich Raum für Beschwerden, Ungehorsam, Widerstand und Aufstände,³¹² in dem sich theologisch geforderter Gehorsam mit ebenso theologisch begründetem, oft von nichthegemonialen Gruppen artikuliertem Widerstandsrecht kreuzten.

Dabei entwickelten sich mit den Pfarreien kirchliche Selbstverwaltungsstrukturen,³¹³ die es so weder im ostkirchlichen noch orientalischen Christentum gab,

307 Papanikolaou/Demacopoulos: *Outrunning Constantine's Shadow*.

308 Nicol: *Byzantine Political Thought*, 65.

309 Eckert/Thorsten: *Geschichte der Demokratie*, 163–177; Blickle: *Kommunalismus*, II,26–54.

310 *Republicanism. A Shared European Heritage*, hg. v. Martin van Gelderen / Quentin Skinner.

311 Blickle: *Kommunalismus*, I,175.

312 Ebd., II,244–285.

313 Aubrun: *La paroisse en France des origines au XV^e siècle*; Leuninger: *Die Entwicklung der Gemeindeleitung*; Bünz: *Die mittelalterliche Pfarrei in Deutschland*.

ebensowenig in islamisch geprägten Kulturen. Die Pfarrorganisation wiederum führte zur Dopplung von weltlichem Amt und kirchlicher Pfarrei,³¹⁴ in der sich einmal mehr die religionspolitische Zweisphärenstruktur der lateineuropäischen Tradition zeigte. Die Pfarreien wiederum begünstigten die Entwicklung anderer Formen von Entscheidungsfindung, Herrschaftsbegründung und sozialem Zusammenhalt, die sich dann insbesondere der Ausarbeitung von Regeln zum Wahlrecht im *Decretum Gratiani* niederschlugen.³¹⁵ Im Hintergrund aller kommunalen Strukturen standen einmal mehr die geschwächten verwandtschaftlichen Beziehungen im Christentum, die in der lateinischen Kirche auf breiter Ebene nicht nur konzeptionell, sondern auch faktisch weiter zurückgedrängt worden waren.

Die neuzeitlichen Transformationen der Unterscheidung von Religion und Politik sind mit drei bedeutenden Entwicklungen verknüpft: mit der Genese des neuzeitlichen Staates und seinen Zwangsmaßnahmen zur Kontrolle von Religion (dazu s. u. 3.2.6 sowie Kap. 4.2.1), zweitens mit der Entwicklung des Widerstandsrechts und drittens mit der Parlamentarisierung partizipativer Entscheidungsprozesse.

Das Widerstandsrecht gegen eine weltliche und dann auch geistliche Obrigkeit ist eng mit der staatsdistanzierten Frühgeschichte des Christentums verbunden. Erste Rechtfertigungen finden sich im Kontext der Unterscheidung beider Sphären schon im zweiten und dritten Jahrhundert unter Rückgriff auf den Römerbrief (13,1–7) (↗ 2.4.2a) und auf das Jesuslogion, dem Kaiser zu geben, was ihm gehöre, und Gott, was Gottes sei (Mk 12,17). Zudem griff man auf die „clausula Petri“ („gehören muß man Gott mehr als Menschen“ [Apg 5,29]) zurück, wenn man die beiden „Reiche“ antietatistisch hierarchisieren wollte.³¹⁶ Insbesondere die Zinsperikope ließ sich aber ambivalent deuten, je nach Erkenntnisinteresse kritisch oder affirmativ gegenüber weltlicher Herrschaft. Dabei dominierte in der Antike und dann wieder seit der Neuzeit eine staatskritische Auslegung, im Mittelalter hingegen die Gehorsamsforderung.³¹⁷

Erstmals wurde ein Widerstandsrecht möglicherweise von Origenes im dritten Jahrhundert in die intellektuelle Debatte eingebracht (↗ 2.4.2b). Der fast vollständigen Ablehnung im Frühmittelalter folgte im Hochmittelalter eine Revitalisierung,³¹⁸ wobei mehrere Traditionen zusammenkamen: die Folgen einer Verletzung der Treupflicht in der Gefolgschaft aus dem „germanischen“ Recht, die Ansprüche aus den Privilegien des Lehnsrechtes und Notwehrvorstellungen des römischen

314 Am verallgemeinerbaren Beispiel Skandinavien Blickle: Kommunalismus, II,12–25.

315 Helmholz: Kanonisches Recht und europäische Rechtskultur, 41–67.

316 Wilckens: Der Brief an die Römer, III,45.

317 Luz: Das Evangelium nach Matthäus, III,254.

318 Rosanvallon: La contre-démocratie, 129–145, mit der Entwicklung bis ins 19. Jahrhundert.

Rechts.³¹⁹ Sie trafen auf scholastische Philosophien und Theologien, die Raum für Widerstandstheorien ließen. Im Investiturstreit stellte Manegold von Lautenbach (um 1040 – nach 1103) bei einem gestörten Treueverhältnis die Loyalität zum Herrscher infrage,³²⁰ um 1150 dürfte zuerst Robert von Melun, Bischof von Hereford, gegen einen als ungerecht betrachteten König ein Widerstandsrecht formuliert haben, das Stephan Langton, Erzbischof von Canterbury, Anfang des 13. Jahrhunderts systematisierte.³²¹ Bei Thomas von Aquin wurde die Frage dann im Blick auf das Gemeinwohl und abhängig von der Frage, ob die Herrschaft zu Unrecht usurpiert oder eine rechtmäßige Herrschaft tyrannisch ausgeübt wurde, reflektiert³²² und rezeptionshistorisch wichtig.

Mit der Stabilisierung absolutistischer Ansprüche entstand in der Frühen Neuzeit eine konfessionsübergreifende Reflexion auf das Widerstandsrecht in den juristischen, theologischen und kanonistischen Debatten im 16. und frühen 17. Jahrhundert.³²³ Insbesondere in der lutherischen Tradition kam es zu einer starken theologischen Legitimierung der Obrigkeit, nicht zuletzt durch die Unterstützung des staatlichen Vorgehens gegen dissentierende christliche Gruppierungen („Schwärmer“), wohingegen die reformierte Tradition stärkere Selbstbestimmungsrechte formulieren konnte.³²⁴ In den wichtigen protestantischen Darstellungen des Natur- und Völkerrechts des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts fehlte das Thema des Widerstandsrechts dann wieder.³²⁵

Im neuzeitlichen Katholizismus blieb das Thema mit einer staatskritischen Neigung erhalten, wobei die Bedingungen für den Tyrannenmord eng gefasst waren.³²⁶ Letztlich habe in den evangelischen Konfessionen die Einforderung des Gehorsams gegenüber der Obrigkeit dominiert, so der reformierte Exeget Ulrich Luz:³²⁷ „Die von Röm 13,1–7 herkommende traditionelle protestantische Lektüre ist ein Irrweg. Näher steht dem Text die katholische Auslegungstradition, die den

319 Scattola: Widerstandsrecht, 1066.

320 Wilckens: Der Brief an die Römer, III,48. In diesen Kontext gehört auch die innerkirchliche Funktionalisierung von Mk 12,17 als Trennung von Kleriker- und Laienrechten, bei denen keine Seite in die juristischen Angelegenheiten der anderen eingreifen solle (Viertes Laterankonzil, Kanon 42).

321 Wilckens: Der Brief an die Römer, III,47, Anmerkung 206.

322 Thomas von Aquin: Summa de theologia, II-II, q. 42, art. 2, ad 1–3.

323 Scattola: Widerstandsrecht. Die Publikationen zum Widerstandsrecht in der Frühen Neuzeit sind umfangreich; ich begreife mich auf die theologischen Teildebatten.

324 Wilckens: Der Brief an die Römer, III,50–56.

325 Scattola: Widerstandsrecht, 1071, der von den „wichtigen“ Publikationen spricht.

326 Brieskorn: Francisco Suárez und die Lehre vom Tyrannenmord, 329–336; Delgado: Volkssouveränität und Widerstandsrecht bei Bartolomé de Las Casas und Francisco Suárez, 322–330.

327 Luz: Das Evangelium nach Matthäus, III,255 f.

Gehorsam gegen Gott klar über denjenigen gegen den Staat stellt. Problematisch wird sie erst dann, wenn an die Stelle der Vorordnung Gottes diejenige der Kirche tritt.³²⁸

In den Unabhängigkeitserklärungen und Verfassungen des späten 18. Jahrhunderts in Nordamerika und Frankreich wurde das Widerstandsrecht fixiert, nun verstanden als unveräußerliches, subjektives Recht.³²⁹ In der deutschen lutherischen Tradition führte erst die Unterstützung des NS-Regimes, die nicht zuletzt unter Berufung auf Römer 13 erfolgt war, und der nachfolgende Zusammenbruch der politischen Ordnung zur Distanzierung vom obrigkeitstaatlichen Denken.³³⁰ Im Katholizismus gab es im 20. Jahrhundert ebenfalls immer wieder enge Kooperationen mit staatlichen, nicht zuletzt autoritären Regimen.

Es handelte es sich beim Widerstandsrecht also nicht um ein austariertes Gleichgewicht von Optionen, sondern um eine prekäre Balance, in der sich der Schwerpunkt immer wieder in die eine oder andere Richtung senken konnte. In einer langwelligen Betrachtung ist vielleicht weniger wichtig, dass es in der Antike und dann wieder in der Neuzeit in Europa ein Widerstandsrecht gab, sondern dass es über 2000 Jahre in konjunkturellen Wellen diskutiert wurde. Die Resilienz eines solchen Rechtes ist in komparativer Perspektive auffällig, scheint jedenfalls im Lateineuropa besonders ausgeprägt zu sein.

Für die Entstehung von Parlamenten, der dritten hier zu diskutierenden Dimension, dürfte es zwei Wurzeln gegeben haben, zum ersten die Beratung, die in England nach John Robert Maddicott der Ausgangspunkt war. „The origins of the English parliament lie in a simple and primitive practice: a leader, usually a king, taking counsel with his great men.“³³¹ Für islamische Gesellschaften könnte man hinsichtlich der ursprünglichen Funktion der Schura in weiten Teilen ihrer Geschichte vermutlich eine sehr ähnliche Feststellung treffen. Im Okzident wandelten sich allerdings derartige Beratungsgremien hin zu Parlamenten mit Mitbestimmungsrechten. Seit der karolingischen Zeit lässt sich eine Zunahme von Beratungsinstitutionen feststellen,³³² wobei die dort geäußerten Gravamina den Übergang von Beratungen zu Verhandlungen ebneten.³³³ Der Konsens generierte dabei den Anspruch auf Mitwirkung, indem er den Herrscher band.³³⁴ Am Beispiel Englands lässt sich dieser Prozess zwischen der Herrschaft von König Æthelstan (894–939) und

328 Ebd., III,260.

329 Scattola: Widerstandsrecht, 1072.

330 Wilckens: Der Brief an die Römer, III,64.

331 Maddicott: The Origins of the English Parliament, 1.

332 Althoff: Kontrolle der Macht, 34 f.

333 Ebd., 335.

334 Hannig: Consensus fidelium.

den Parlamenten des 12./13. Jahrhunderts dokumentieren. Aus der Pflicht zum Ratschlag wurde das Recht auf Ratschlag, verbunden mit vertraglichen Freiheiten und Privilegien. Im Hintergrund standen einmal mehr Regelungen des römischen Rechtes, dessen kontraktualistische Teile auch hier die okzidentale Rechtsgeschichte prägten und die darüber hinaus schon aufgrund ihrer Systematisierung des Materials als Vorbild dienten.³³⁵ Von besonderer Bedeutung war die Ausweitung einer römisch-rechtlichen Verfahrensregel seit dem 12./13. Jahrhundert, wonach das, was alle betreffe, von allen behandelt werden und von allen die Zustimmung erhalten müsse, was Aushandlungsprozesse stärkte und legitimierte.³³⁶ Ein interkultureller Vergleich legt einen weiteren Faktor nahe, dass nämlich die Schwäche der Könige auf der europäischen Halbinsel einen kulturellen Pluralismus und damit den Parlamentarismus begünstigte.³³⁷ Es kam jedenfalls zu einer Pluralität von Repräsentationen, statt eines übergreifenden „regnum“ dominierten kleine Einheiten.³³⁸ Eine Macht, die den gesamten Okzident hätte beherrschen können, blieb illusorisch, die „balance of power“ war machtpolitisch üblich, um die eigene Machtposition zu erhalten. Parlamente wurden dabei in mehreren Regionen zu Orten, an denen Partizipation konkret ausgehandelt wurde, etwa indem man über Steuerfragen die ökonomische Macht verwaltete, mit der Diskussion von Beschwerden und mit der Streitklärung Frieden hergestellte³³⁹ und mit der rituellen Repräsentation Legitimität symbolisch festigte.³⁴⁰ Diese Parlamentarisierung war eine gesamtokzidentale Entwicklung,³⁴¹ gleichwohl mit regionalen Spezifika, sie erfolgte etwa früher und stärker in England.³⁴²

Eine zweite Wurzel bildeten kirchliche Versammlungen, die in England bis zum 9. Jahrhundert die einzigen Zusammenkünfte waren, die die Grenzen einzelner Königreiche überschritten.³⁴³ Ihre Bedeutung nahm dann zugunsten der weltlichen Parlamente ab, allerdings konnten sie eine besondere Bedeutung etwa bei

335 Watson: *The Evolution of Law*, 3. 96.

336 Congar: *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*; Gouron: *Aux origines médiévales*.

337 Blydes/Chaney: *The Feudal Revolution and Europe's Rise*. Ein Argument ist die fehlende Möglichkeit, sich über Sklaven Heere zuzulegen, vielmehr mussten die Könige den Adel mit Land bezahlen, was ihre Position schwächte.

338 Maddicott: *The Origins of the English Parliament*, 378.

339 Ebd., 226–232.

340 Bisson: *Celebration and Persuasion*.

341 Bisson: *The Politicising of West European Societies*.

342 Maddicott: *The Origins of the English Parliament*, 393, vermutet, dass dies mit der Öffnung auf vergleichsweise viele gesellschaftliche Gruppen zu tun haben könnte.

343 Ebd., 2.

der Herstellung der *Treuga dei* behalten.³⁴⁴ Kirchliche Versammlungen fanden oft parallel zu weltlichen statt,³⁴⁵ konnten aber auch gemeinsam von weltlichen und kirchlichen Kräften veranstaltet werden.³⁴⁶ Dabei wirkten die weltlichen Formate auf die kirchlichen zurück, etwa in einer Relativierung der hierarchischen Struktur zugunsten von stärker aushandlungspraktischen Modellen. Im Kontext dieser Vergemeinschaftungstraditionen entwickelten sich Selbstverwaltungsstrukturen in Städten und Regionen, die sich als Schwurgemeinschaften eigene Legitimationsstrukturen beschafften³⁴⁷ und dabei wiederum Strukturelemente spätantiker Assoziationsformen, nicht zuletzt von Synoden, übernahmen.³⁴⁸

Mit diesen Modifikationen kam es zu einer für die Demokratiegeschichte extrem wichtigen, weitreichenden und im Detail komplexen Veränderung, zur Genese der Mehrheitsentscheidung und in diesem Zusammenhang zur Entstehung von Konsensmodellen und Minderheitenrechten. Eine Geschichte der Akzeptanz von Mehrheitsentscheidungen lässt sich zwar für die griechisch-römische Antike und das lateineuropäische Mittelalter schreiben, allerdings unter einer Reihe von Einschränkungen, etwa der Begrenzung auf Personengruppen (in der Regel auf Männer, oft innerhalb der Aristokratie), der fließenden Grenze zwischen Mehrheit und der ihr unterstellten fiktiven Einmütigkeit und der langfristigen Aushandlung des Verhältnisses von qualitativer und quantitativer Mehrheit.³⁴⁹ Global könnte es sich um einen seltenen Fall prozessuraler Entscheidungsfindung gehandelt haben.³⁵⁰ Der im Blick auf demokratische Prozesse entscheidende Faktor ist jedoch die Normierung des „Wahrheits“wertes von Mehrheits- respektive Minderheitspositionen, der nicht schon dadurch geklärt ist, dass die unterlegenen exiliert werden oder schlicht verloren haben. Um diesen normativen Fokus geht es im folgenden.

Im Raum der lateinischen Kirche begann die Ausbildung von Entscheidungsverfahren mit Konzilsbeschlüssen und Bischofswahlen in der Antike. Dabei konnte man vor (und neben) den Modellen in den „germanischen“ Volksrechten auf neutestamentlich beschriebene Wahlverfahren zurückgreifen, in denen Auswahl, göttliche Inspiration und Losverfahren ineinandergreifen konnten (Apg 1,23–26; 13,2). Das strikte Majoritätsprinzip verdankte sich aber vermutlich Verfahrenstechniken,

344 Ebd., 65.

345 Ebd., 1 (Beispiel für England).

346 Bisson: *Celebration and Persuasion*, 184 (Beispiel für Spanien).

347 Blickle: *Kommunalismus*.

348 Oexle: *Conjuratio und Gilde im frühen Mittelalter*; ders: *Dauer und Wandel religiöser Denkformen, Praktiken und Sozialformen*, 168–181.

349 Heun: *Das Mehrheitsprinzip in der Demokratie*, 41–78.

350 Flaig: *Die Mehrheitsentscheidung – ihre multiple Genesis*, XVI (mit Literatur).

die außerhalb der Kirche ausgebildet wurden.³⁵¹ Die Frage, wie man im Konfliktfall feststellte, welche Seite *maior* und welche *sanior* sei und was man tun könne, wenn beide nicht zusammenfielen, führte im Mittelalter zu Debatten unter anderem bei Abstimmungsverfahren im Papstwahlrecht und später in den konziliaren Auseinandersetzungen des 15. Jahrhunderts, in denen keine einmütige oder gar einheitliche Entscheidung erreichbar war.³⁵² Die vorlaufenden politischen Traditionen sind in der Forschung ein wenig systematisiertes Feld. Man kann Mehrheitsentscheidungen erstmals in Island im 9./10. Jahrhundert praktiziert sehen³⁵³ und den Dominikanern mit der 1221 eingeführten Mehrheitsregel für Sach- und Personalentscheidungen eine entscheidende Rolle zuweisen,³⁵⁴ aber auch in der Bischofswahl, der kanonistischen Korporationstheorie, dem Widerstandsrecht oder der Volkssouveränität zentrale Transformationsbrücken sehen.³⁵⁵ Über die Rezeption des kanonischen und des römischen Rechts drang das Mehrheitsprinzip auch in andere Rechtsbereiche ein.³⁵⁶ Konsens wurde dabei zu einem zentralen Kriterium bei vertragsbegründeten Vergesellschaftungsformen wie den Schwureinungen (*coniurationes*), einer Eidgenossenschaft, und mündete schließlich in der politischen Philosophie der Frühen Neuzeit in Konzepten, die Herrschaft durch Vertragstheorien legitimierten, die allerdings nicht auf historische Übereinkommen zurückgriffen, sondern Ursprungsmythen schufen.³⁵⁷

Der weitere Weg in die neuzeitliche Demokratietheorie führte auch über kirchliche Entscheidungskonzepte, etwa über Calvins Offenheit für Wahlverfahren, die insbesondere im angelsächsischen Bereich Konsens und Abstimmungen religiös und politisch absicherten.³⁵⁸ Im 17. Jahrhundert lässt sich die Nutzung von Konsenskonzepten als Kampfmittel beobachten, nicht zuletzt bei Auseinandersetzungen zwischen staatlichen und religiösen Parteien, etwa wenn gallikanische Autoren in Frankreich mit dem partikularen Konsens gegen die Päpste argumentierten.³⁵⁹ Im 18. Jahrhundert fanden diese Reflexionen ihren Niederschlag in den entstehenden Demokratietheorien, etwa bei Montesquieu hinsichtlich der Differenzierung zwischen der *volonté général* (dem allgemeinen „vernünftigeren“ Willen) und der *volonté de tous* (dem, was – möglicherweise

351 Sieben: Consensus, unanimitas und maior pars, 196.

352 Helmholz: Kanonisches Recht und europäische Rechtskultur, 59–62.

353 Flaig: Die Mehrheitsentscheidung – ihre multiple Genesis, XIXf.

354 Flaig: Mehrheitsentscheidung, 138.

355 Heun: Das Mehrheitsprinzip in der Demokratie, 49–57. 71–74.

356 Heun: Mehrheitsprinzip, 54.

357 Thier: Klassische Kanonistik und kontraktualistische Tradition, 63 f.

358 Im Überblick Link: Die Theologie Calvins, 359–375. 387–389.

359 Sieben: Consensus, unanimitas und maior pars, 208.

zufällig – alle wollen). Erst im 19. Jahrhundert, so etwa in Frankreich, dürfte der Begriff einer Mehrheit und damit derjenige einer Minderheit systematisch in das politische Vokabular eingeführt worden sein.³⁶⁰ Dies zog Debatten über die Begrenzung des Mehrheitsprinzips nach sich, vor dessen Verabsolutierung man sich oft gescheut hat, etwa im Blick auf eine mehrheitsbegründete Abschaffung der Demokratie, gegen die in das deutsche Grundgesetz die Veränderungssperre (Art. 79,3) nach den Erfahrungen der NS-Zeit eingefügt wurde (→ 5.1.4b).

Der rechtssystematische Flaschenhals war die Frage, wie sich eine Mehrheitsentscheidung unter der Voraussetzung, dass es eine „wahre“ oder „vernünftige“ Entscheidung gebe, die letztlich keine Konsense oder Kompromisse oder eben Mehrheitsentscheidungen dulde, verhalte. Die Standardlösung war, wenn das Ziel einer einmütigen Entscheidung gescheitert war,³⁶¹ eine „Korporationstheorie, die dem Mehrheitswillen kraft fiktiver Gleichsetzung mit der Gesamtheit Geltung verschafft“ und die grundlegend für die Kanonistik war.³⁶² Für diese Annahme, dass die Mehrheit zugleich die „sanior pars“, die vernünftigere, „gesündere“ (und in diesem Sinn „wahre“) Seite, sei, dürfte die Benediktsregel eine wichtige Rolle gespielt haben, wo sich diese Unterscheidung seit der Spätantike findet und durch die Orden eine weite Verbreitung fand.³⁶³ Eine mitentscheidende Veränderung bestand in der Akzeptanz von Minderheitenrechten, wenn man dahinter nicht nur eine zahlenmäßig kleinere Gruppe sah, sondern dieser einen eigenen Anspruch auf Wahrheit zubilligte. Dies verlangt der Mehrheitsposition den Verzicht auf eine absolute Position (der Wahrheit, der Vernunft, der Identität von *sanior* und *maior pars*) ab, den Verzicht auf die Identifizierung von Wahrheit mit Mehrheit. Dabei dürften die Kriege des 16. Jahrhunderts eine Rolle gespielt haben, weil spätestens in den Friedensverhandlungen die Nichtdurchsetzbarkeit einer einzigen Wahrheit unübersehbar wurde (s. u. 3.2.6). Dieser Verzicht auf die idealistische Fundamentierung einer Mehrheitsposition wurde zum Türöffner für eine nachhaltige Stärke von Aushandlungsprozessen. Der Konsens konnte in Demokratien schließlich nur noch Geltung auf Zeit beanspruchen – gleichwie die Regierungsmacht.

Dies waren Voraussetzungen einer für die weitere Politikgeschichte Europas ausgesprochen weitreichenden Umwertung der Demokratie. Sie hatte zwar ihren Namen von den antiken Prozessen der politischen Entscheidungsfindung erhalten, war jedoch dort und auch in Mittelalter und Früher Neuzeit negativ bewertet worden: als Herrschaft der Armen, der Unvernunft, der Ungebildeten, als Tor zur

³⁶⁰ Rosanvallon: *La légitimité démocratique*, 45 f.

³⁶¹ Zu diesem Ideal, das nicht auf die späte byzantinische Zeit beschränkt war, Preiser-Kapeller: *He ton pleionon psephos*, 202.

³⁶² Heun: *Mehrheitsprinzip*, 51.

³⁶³ Ebd., 50.

Tyrannis und ungeeignet für große Territorien.³⁶⁴ Eine positive Rezeption der antiken Demokratietheorien hat es in der nachantiken Geschichte des Okzidents nicht gegeben (ähnlich wie im Islam), es gibt keine Kontinuität von Athen oder Sparta nach Rom oder Wittenberg oder Genf. Die Wurzeln der neuzeitlichen Demokratie liegen vielmehr in den genannten kommunalistischen Entwicklungen des Okzidents, bei denen über lange Zeit christliche und ethnische politische Vorstellungen die entscheidenden Treibsätze waren, ehe es insbesondere in der Frühen Neuzeit zur Relecture antiker Vorstellungen und deren Einbeziehung in die Debatten zur politischen Ordnung kam.

In dieser neuzeitlichen Geschichte der Demokratie spielten darüber hinaus im puritanischen Schottland und England Bundesvorstellungen aus der reformierten Theologie eine wichtige Rolle. Sie kamen etwa bei der Entstehung des *National Covenant* von 1638 gegen Eingriffe König Charles I. in die Kirchenstruktur zur Geltung.³⁶⁵ Auch christliche Dissenter dürften als Vordenker eine wichtige Rolle gespielt haben, etwa die Leveller, die im frühen 17. Jahrhundert während der englischen Bürgerkriege demokratische Verfahren einforderten, auch sie im Rückgriff auf die Bundestheologie des Alten Testaments und dabei auf die Vorstellung unantastbarer Rechte, die Gott verliehen habe.³⁶⁶ Damit wirkten zugleich spiritualistische Forderungen nach Gewissensfreiheit auf die Demokratiedebatte ein und weniger stark, wie lange gedacht, skeptizistische Vorstellungen.³⁶⁷

Die weitere Geschichte demokratischer Verfahren in Europa war komplex, philosophische Argumente wie bei den französischen Moralisten, mit oft kirchenkritischem Einschlag, spielten ebenso eine Rolle wie religiöse Konzepte der spanischen Scholastik und Überzeugungen christlicher Dissenter, insbesondere in den USA. Erst hier kam es im Rahmen der Diskussion um die amerikanische Verfassung und dann mit der Radikalisierung der Französischen Revolution schließlich zu einer systematischen Reflexion auf das Verhältnis zentraler Machtfaktoren im Rahmen der „Gewaltenteilung“ und schließlich zu einer nachhaltig positiven Wertung der Demokratie.³⁶⁸

364 Nippel: Antike oder moderne Freiheit?, 89–91. 114–122.

365 Vallance: Revolutionary England and the National Covenant.

366 Nippel: Antike oder moderne Freiheit?, 108. Beispiele für die Vielzahl von Referenzen auf Bibelstellen, wobei in der Regel die Toleranzfrage eine entscheidende Rolle spielte, bei Sharp: The English Levellers, etwa 27. 50. 107 f.

367 Foxley: The Levellers, 122–125. 129.

368 Nippel: Antike oder moderne Freiheit?, 134–188.

3.2.6 Territorialstaat

In der nachmittelalterlichen Geschichte der Unterscheidung von Religion und Politik spielt die Genese staatlicher Strukturen eine gewichtige Rolle. Die Entstehung von Territorialstaaten mit administrativen Strukturen findet sich seit dem Spätmittelalter und gehört in die diskontinuierlich verlaufende, lange Geschichte der Organisation sedentärer Gesellschaften. Die Entwicklung hin zu einem Staat, der schließlich in den säkularen Verfassungsstaat mündete, war dann im Okzident ein komplexer Prozess, den ich im folgenden nur sehr kurz und mit Blick auf das Verhältnis von Religion und Staat anreißer.

In der Frühen Neuzeit entstand, – ich folge Wolfgang Reinhard³⁶⁹ – eine neue Form der Vergemeinschaftung, der „moderne Staat“ als „eine Ausnahme, die erst seit dem 18./19. Jahrhundert und zunächst nur in Europa auftrat“,³⁷⁰ der als spezifische Form eines „politischen Arrangements“ „so eindeutig europäischen Ursprungs ist, dass sogar die Herkunftsbezeichnung entbehrlich erscheint“.³⁷¹ Gegenüber den imperialen Reichen, die es überall auf der Welt gab, kennzeichneten diesen „modernen“ Staat (lange intentional, zunehmend auch faktisch) ein territorial bestimmter Herrschaftsraum, der zunehmend über Grenzen und nicht mehr über zentrale Orte definiert wurde, festere politische Strukturen, insbesondere die Errichtung einer effektiven Bürokratie, die adlige und kirchliche Rechts- und Machtressourcen beschnitt. Dabei kam es weitenteils zur Ausbildung einer einheitlichen Staatsgewalt (gegenüber lokalen oder gruppenspezifischen Rechten), unter anderem mit der Zurückdrängung paralleler Rechtskreise. Diese Form des Territorialstaates führte in Europa längerfristig zum Ende der älteren Organisationsform des „Reiches“ mit seiner höheren ethnischen, sprachlichen und rechtlichen Pluralität. Er drängte kommunalistische Organisationsformen weitgehend zurück, nur wenige Länder, etwa die Schweiz, entschieden sich nicht für die Priorität des Staates, sondern für diejenige der Gemeinde und des Föderalismus.³⁷² Ein zentraler Vorgang erschließt sich dabei über den Begriff der Souveränität, die traditionell Gott allein zustand und nun vom Herrscher und dem Staat vereinnahmt wurde. Schließlich löste sich der Territorialstaat von seinen religiösen Legitimationsgrundlagen auf dem Weg zum säkularen Staat. Diese Homogenisierung und Machtkonzentration bedeutete, nochmals Wolfgang Reinhard folgend:

³⁶⁹ Reinhard: Geschichte der Staatsgewalt; ders.: Geschichte des modernen Staates; in präziser Verdichtung ders.: Die Unterwerfung der Welt, 20–22.

³⁷⁰ Reinhard: Unterwerfung der Welt, 21.

³⁷¹ Reinhard: Geschichte der Staatsgewalt, 15.

³⁷² Blickle: Kommunalismus, I,175

„Als Rechtsstaat erzwingt der Staat die Rechtseinheit, als Nationalstaat die ethnische Geschlossenheit. Demgegenüber leben in einem Reich Menschen verschiedener Gruppen unterschiedlichen Rechts und unterschiedlich intensiver Bindung an die Zentrale mehr oder weniger friedlich zusammen.“ „Der moderne Staat ist souverän, weil er nichts und niemand über sich und auch keine Autonomie unter sich anerkennt.“³⁷³

Die Nation war in ihrer religiösen Janusköpfigkeit zugleich Höhepunkt und Ende dieser Verklammerung von Staat und Religion. Man konnte die Nation explizit religiös aufladen („God’s own nation“), ihren religiösen Anspruch als Zivilreligion verpuppen – oder den Nationalstaat radikal säkularisieren. Diesem Anspruch des Staates sahen sich strukturell alle europäischen Gesellschaften in der Neuzeit ausgesetzt, relativiert vor allem durch föderale Strukturen, die zwischen fundamentaler Bedeutung (Schweiz) und zentralistischer Marginalisierung (Frankreich) changieren konnten.

Zwei Prozesse waren in diesem jahrhundertelangen Prozess von besonderer Bedeutung, zum ersten die Reformation, die insbesondere in Nordeuropa die Territorialstaatsbildung beschleunigte.³⁷⁴ Dabei verbanden sich theologische Interessen mit landesherrlichen (und städtischen) und führten zu einer engen Verbindung von Staat und Religion. Lutherische Territorien kannten im Rahmen des landeskirchlichen Kirchenregiments die religiös-politische Fusion im Amt des Herrschers als *Summus episcopus*. Angesichts der Stärke des Staats und der Schwäche einer nur lokalen Kirche konnte dies (etwa in Bayern) bis hin zur Akzeptanz eines katholischen Herrschers als „Bischof“ für Protestanten führen.³⁷⁵ Dabei entwickelten sich teilweise fusionsartige Verbindungen von Religion und Staat. In katholischen Territorien kam es zu teilweise analogen Entwicklungen, insbesondere zur Monopolisierung einer Konfession und dem Anspruch von Herrschern auf die Regulierung von Religion. Allerdings war dieser Zugriff des Staates in protestantischen Territorien im Rahmen des landesherrlichen Kirchenregiments durchweg stärker als in katholischen, da es keine transstaatliche Macht wie das Papsttum gab, die sich den Interessen einer säkularen Territorialherrschaft entgegenstellen konnte. Bei reformierten Kirchen konnte eine strukturell vergleichbar enge Verbindung von Staat und Religion über die Gemeindekonzepktion entstehen. In Genf etwa entwickelte sich etwa unter Calvin ein Regiment, in dem weltliches und religiöses Recht in hohem Maß ineinander verflochten waren.³⁷⁶ In dieser Perspektive ist die Religionsgeschichte des 16. Jahrhunderts zu einem beträchtlichen Teil die Geschichte einer zunehmenden staatlichen Dominanz über die Religion.

373 Reinhard: Unterwerfung der Welt, 21 f.

374 Schilling: Konfessionskonflikt und Staatbildung, 365–370.

375 Link: Zwischen königlichem Summepiskopat und Weltanschauungsdiktatur, 21. 33.

376 Link: Die Theologie Calvins, 313–335.

Dabei kam es zu einer stärkeren Organisation der Kirchen und zu einer religiösen Durchdringung der Gesellschaft, etwa durch Bildung und mit dem Ergebnis einer zunehmenden Identitätsschärfung. Wolfgang Reinhard und dann auch Heinz Schilling haben dieses enge Ineinandergreifen von staatlichem und kirchlichem Handeln in einem Territorium als „Konfessionalisierung“ beschrieben.³⁷⁷ Dieses Konzept ist in der wissenschaftlichen Forschung hinsichtlich vieler Aspekte elastisch gemacht worden, etwa:³⁷⁸ Wie weit etwa reichte die soziale Disziplinierung? Wie korrespondierten theologische Konzepte mit dem empirisch belegbaren Verhalten der Menschen? Welche Rolle spielten Dissenter, die sich nicht in die konfessionelle Homogenisierung einbinden ließen? Wie sind Menschen einzuordnen, die jedwede konfessionelle Identität ablehnten oder sie pragmatisch nicht besaßen?³⁷⁹ Wie passen Territorien, wo der Bischof zwischen evangelischer und katholischer Fraktion wechselte (wie in Osnabrück) oder wo ein Herrscher die Konfession wechselte (wie August der Starke in Sachsen), während seine Untertanen das nicht mussten, in dieses Konzept? Bei all diesen Relativierungen der Konfessionalisierungsthese bleibt aber festzuhalten, dass sich mit ihr eine Verkirklichung beschreiben lässt, die trotz der und gleichzeitig mit den staatlichen Regelungsansprüchen zu einem Institutionalisierungsgrad von Religion führte, der zumindest für die okzidentale Geschichte singulär war (und möglicherweise auch in globaler Perspektive außergewöhnlich ist) und eine Bedingung des auch in der Frühen Neuzeit fortdauernden und im 19. Jahrhundert sich wieder verschärfenden Antagonismus von Religion und Staat/Politik war.

Inmitten dieser Entwicklung kam es im 17. Jahrhundert zum Dreißigjährigen Krieg (1618–1648), der lange als Religionskrieg interpretiert wurde. Aber die Forschung der letzten Jahre hat das Bild eines primär aus religiösen Gründen geführten Krieges kassiert. Vielmehr ist in der militärischen und politischen Analyse dieser Kriege deutlich geworden, dass nicht eine Religion, sondern der Staat als entscheidender Akteur auftrat.³⁸⁰ Man kann diese Auseinandersetzungen vielmehr als „Staatenbildungskriege“ (Johannes Burkhardt) lesen,³⁸¹ in denen diese ihre Territorien konsolidierten. Imperien wie das Alte Reich, das Habsburgerreich und das russische Reich blieben daneben bestehen und verloren erst im 19. Jahrhundert

377 Reinhard: Gegenreformation als Modernisierung; Schilling: Konfessionskonflikt und Staatsbildung, 23–40.

378 Kluebing: „Zweite Reformation“ – Konfessionsbildung – Konfessionalisierung; Holzem: Christentum in Deutschland, I,7–32.

379 Von Greyerz u. a.: Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität, 201.

380 Gantet: Kein Religionskrieg.

381 Burkhardt: Der Krieg der Kriege, 216; ders.: Der Dreißigjährige Krieg, 27.

entscheidende Handlungsmacht. Der Westfälische Friede regelte dann zwar auch Religionsfragen, etwa die Anerkennung von drei Konfessionen (katholisch, lutherisch, reformiert), aber die Einzelregelungen dokumentieren nicht zuletzt das staatliche Interesse an einer pazifizierten religiösen Situation, deren Gewaltpotenzial der neuzeitliche Staat mit entfacht hatte. Man fixierte im Prinzip die territoriale Identität von Religion und Territorium (das *ius reformandi* der Herrscher mit dem angezielten Ergebnis: *cuius regio, eius religio*) sowie die Eliminierung von religiöser Pluralität über das Auswanderungsrecht (*ius emigrandi*). All diese Entscheidungen führten, ohne dass die Konsequenzen den damaligen Zeitgenossen in ihrer Schärfe bewusst gewesen sein dürften, mit zu einer Weichenstellung von hoher Bedeutung, der Etablierung der Religionsfreiheit (nicht jedoch in dem Ausmaß, wie man lange dachte, zum säkularen Staat³⁸²).

Diese wiederum hatte seit dem 18. Jahrhundert weitere Wurzeln, von denen ich wiederum nur zwei nenne. Eine dürfte eine Konsequenz aus dem Dreißigjährigen Krieg sein, dessen Beilegung im Frieden von Münster und Osnabrück auf der Einsicht beruhte, dass monopolistische Wahrheitsansprüche der christlichen Konfessionen weder intellektuell noch militärisch durchsetzbar gewesen waren. Dies war Toleranz im Sinne notgedrungener Duldung, einer letztlich erzwungenen Hinnahme der Existenz von Minderheiten mit konkurrierenden Wahrheitsansprüchen,³⁸³ eine Anerkennung anderer „Religionen“, wie man Konfessionen damals nannte, die den Weg zur Toleranz nicht-christlicher Religionen bahnte. Eine zweite Wurzel war wohl die Konzeption einer Zivilreligion. Wichtige Ansatzpunkte dürften in den Überlegungen unter Intellektuellen der anglikanischen Kirche im 18. Jahrhundert in England liegen, die versuchten, die anglikanische Kirche in eine Zivilreligion zu transformieren. Zivilreligion ist in dieser Perspektive nicht das Ergebnis einer anti-kirchlichen Säkularisierung, sondern von innerkirchlicher Transformation.³⁸⁴ Das spätere Programm einer Zivilreligion, in der das Gemeinwohl von kirchlichen Normen gelöst wurde, wie sie dann der Genfer und Franzose Jean-Jacques Rousseau propagierte und die die Säkularisierungsdebatte stark prägte, etwa in Robert Bellahs Konzept einer konfessionsfreien Zivilreligion,³⁸⁵ war nur ein – und ein spätes – Produkt dieser *intellectual history*.

Erst am Ende des 18. Jahrhunderts kam es dann auch zu machtpolitisch scharfen Unterscheidungen zwischen Religion und Staat – einmal mehr in einer Vielzahl von Varianten. Die Französische Revolution (↗ 5.2.2) führte zu einer Politik, in der

382 So etwa die heute nicht mehr tragfähige Position von Böckenförde: Die Entstehung des Staates aus der Säkularisation, 100–109.

383 Forst: Toleranz im Konflikt, 153–180.

384 Walsh: Civil Religion and the Enlightenment in England.

385 Bellah: Civil Religion in America.

die Interferenzen zwischen Religion und Staat immer weiter reduziert wurden und schließlich zumindest intentional getrennt („séparation“) werden sollten – gegenläufig etwa zum deutschen Staatsrechtsdenken in der Nachfolge Hegels.³⁸⁶ Dieser zunehmenden kontinentaleuropäischen Unterscheidung zwischen Religion und Politik „von oben“ kann man, verkürzt gesagt, eine solche „von unten“ in den Vereinigten Staaten von Amerika an die Seite stellen. Wege und Intentionen waren verschieden, das Ergebnis einer Dissoziation beider Sphären aber war ähnlich.

3.2.7 Zwischenresümee

Es gibt eine Meistererzählung über das Verhältnis von Religion und Politik in Europa, das Narrativ ihrer *séparation*, zumindest aber der scharfen Unterscheidung. Doch die Geschichte einer schlichten Trennung ist eine Schimäre;³⁸⁷ insofern trägt das Ergebnis der vorliegenden Überlegungen Eulen nach Athen: Es gibt in der Geschichte des Okzident, soweit sie hier mit dem Schwerpunkt auf einem Teil der mittelalterlichen Geschichte rekonstruiert wurde, keine scharfe Trennung von Religion und Politik, und dieses Ergebnis gilt auch für die Neuzeit. Die Existenz vernetzter Strukturen und osmotischer Beziehungen ließe sich bis in die Gegenwart leicht fortschreiben: Staatskirche in England, kooperative Rechtsregeln für das Verhältnis von Staat und Kirche in 25 der 27 Schweizer Kantone, Unterstützung religiöser Vereinigungen durch ihre Deutung als kulturelle Organisationen im laizistischen Frankreich, konfessioneller Religionsunterricht an öffentlichen Schulen in Deutschland, der Katholizismus als Staatsreligion in Malta. Die „Trennung“ von Kirche respektive Religion und Staat ist vielmehr eine regulative Idee. Ob eine solche Trennung realistisch oder wünschenswert ist, wenn man die Gesellschaft (und damit Religion) nicht als Gegenüber zum Staat oder gar als Objekt seiner Herrschaft verstehen will, ist nicht Gegenstand dieses Buches, wiewohl kontroverser gesellschaftspolitischer Debatten. Und überhaupt sind radikale Unterscheidungen zwischen Religion und Politik in globaler Perspektive relativ selten;³⁸⁸ insofern ist ein hohes Maß an Unterscheidung schon viel.

³⁸⁶ Reinhard: Geschichte der Staatsgewalt, 407.

³⁸⁷ Duve: Von der Europäischen Rechtsgeschichte, 27.

³⁸⁸ Näher als dem Islam könnte das Christentum dem Buddhismus stehen, insofern auch hier etwa in Ländern Südostasiens oft ein zweigeteiltes System existiert, das Recht des Sangha und dasjenige des Staates. Allerdings hat das buddhistische Recht das weltliche wohl kaum beeinflusst (Bechert: Der Buddhismus in Süd- und Südostasien, 80; ders.: Die Gesetze des buddhistischen Sangha, 62), umgekehrt jedoch regelte der Sangha Teile seiner Praxis mithilfe des

Eine zentrale, vielleicht sogar entscheidende Rolle spielten dafür starke kirchliche Strukturen (Diözesen, Konzilien, Pfarreien), denen wiederum starke staatliche Strukturen (Herrschaftsgebiete, Staaten, Nationen) gegenüberstanden, wobei beide vielfach miteinander verbunden waren. Dabei suchten beide Seiten ihre jeweiligen Herrschaftsansprüche durchzusetzen, wobei die Beziehung zunehmend asymmetrisch wurde, da seit der Neuzeit starke Staaten die kirchlichen Akteure zurückdrängten. In dieser komplexen Faktorenkombination blieb trotz des kirchlichen Machtverlusts die christliche Grammatik weiterhin wirksam und das Verhältnis von Religion und Politik ein permanenter Debattengegenstand – und unabgeschlossen, *boundary-work* an dieser Konfliktlinie war ein Dauerthema im lateinischen Europa.

Dies war kein linearer, sondern von einer Vielzahl kontingenter Weggabelungen gekennzeichneter Prozess, bei denen stärkere Verbindungen oder Unterscheidungen immer möglich waren. Weder die Genese des kanonischen Rechtes noch diejenige von Parlamenten oder des Mehrheitswahlrechtes waren der christlichen Grammatik des lateinischen Westens als notwendige Folgen eingeschrieben, aber aufgrund einzelner Elemente (etwa der Synoden oder der Abgrenzung vom Staat in den ersten Jahrhunderten) disponiert. Die dabei sichtbaren Austauschprozesse mit nichtreligiösen Traditionen illustriert das Personenstandsrecht, welches über die längste Zeit im Okzident Teil des „öffentlichen“ Rechtes und keine Privatangelegenheit war. Hier setzten sich über Jahrhunderte zunehmend kirchliche Vorstellungen durch, die dann seit dem 19. Jahrhundert massiv säkularisiert wurden.

Im *ordre politique* war ein Ergebnis dieser Unterscheidung von religiöser und politischer Sphäre bei gleichzeitigen Interferenzen die Begrenzung der Sakralität von weltlicher Herrschaft und ihres Zugriffs auf kirchliche Strukturen auf der einen Seite und die Begrenzung von kirchlichen Ansprüchen auf Dominanz über den weltlichen Bereich auf der anderen. Pragmatisch von zentraler Bedeutung – und das heißt: oft abhängig von Kontingenzen oder gar Zufällen – war, dass keine Seite in die Lage kam, die andere dauerhaft zu unterwerfen und die eigene Position zu monopolisieren, etwa angesichts der Kleinteiligkeit von regionalen Herrschaften. Dass diese Halbinsel der eurasischen Landmasse dann nie Teil eines Imperiums wurde – mit den Angriffen der Mongolen im 13. Jahrhundert, vielleicht auch der Osmanen im 16. Jahrhundert war dies eine reale Möglichkeit – gehört zu den Kontingenzen der europäischen Geschichte.

säkularen Rechts (ders.: Die Gesetze des buddhistischen Sangha, 61 f.). Zugleich beanspruchten staatliche Instanzen, in Ceylon etwa die Monarchen und später die britische Krone, grundlegende Rechtsentscheidungen auch für die Mönchsgemeinschaft zu treffen (ders.: Buddhismus, Staat und Gesellschaft, I,260).

Ein und nur einer, aber oft treibender Faktor war bei dieser Unterscheidungsarbeit (zumindest im Investiturstreit) der Anspruch auf die *libertas ecclesiae*. Man kann dies als Spezifikum der Politik Gregor VII. lesen, aber mit guten Gründen auch als Teil der seit der Antike existierenden kirchlichen Versuche, die Differenzierung zwischen Religion und Politik, zwischen Herrschaft und Kirche durchzusetzen. Es gehört dabei zu den Kontingenzen der Geschichte, dass die langsam etablierte schärfere Unterscheidung zwischen Religion und Politik zumindest bei Gregor durch das gegenläufige Interesse eingeleitet worden war, nämlich die weltliche Herrschaft der geistlichen unterzuordnen und gerade keine Differenzierung zuzulassen. Dies misslang nicht nur wegen starker weltlicher Mächte, sondern auch, weil sich Elemente der christlichen Grammatik derartigen Ansprüchen entgegenstellten. Erfolgreicher war da durchaus der moderne Staat, dem es in seinen absolutistischen Varianten gelang, die Religion zu dominieren und der schließlich im Rahmen der Säkularisierung eine bis dato unbekannte Schärfe der Unterscheidung von Staat und Religion durchsetzte.

3.3 Islam im osmanischen Raum

Auch die Geschichte des Islam zwischen der Formierung seiner Grammatik und dem 19. Jahrhundert kann man nicht ohne den Blick auf die Grenzen meines tendenziell hypertrophen Versuchs aufblättern. Da gibt es die Regionen, die nicht zur Sprache kommen (etwa Persien und Indien), hier existiert eine Pluralität theologischer und intellektueller Traditionen, die im folgenden nur unzureichend (oft: wenn überhaupt) präsent ist. Politikwissenschaftlich müsste man die Frage intensiver diskutieren, ob der Islam eine Nähe zu bestimmten politischen Ordnungen habe. In der Regel lautet die Antwort angesichts einer Praxis, die von monarchischen Formen (etwa in Dynastien im allgemeinen und im Kalifat im besonderen) bis zu demokratischen Staaten in der Gegenwart (etwa Tunesien) reicht, dass es kaum ein Ordnungsmodell gegeben habe, mit dem der Islam nicht verbunden worden sei, dass es ein spezifisch islamisches Staatsmodell nicht gebe. Und häufiger, als es im folgenden geschieht, hätte man sich mit Patricia Crone zu beschäftigen, der belesenen Islamwissenschaftlerin aus Princeton mit ihren zugespitzten und „revisionistischen“ Thesen, die bis heute in den Debatten um das Verhältnis von Islam und Politik präsent sind. Und letztlich fehlt der komparative Blick auf die Geschichte der religionspolitischen Theorie, etwa hinsichtlich der oft gestellten Frage, in welchem Ausmaß politische Herrschaft im Christentum auch

nach der Antike als unvermeidliches Übel, hingegen in der islamischen Tradition als „Gottesgeschenk“ gedeutet wurde.³⁸⁹

Die augenblicklich wohl problematischste Perspektive bildet vor allem in der populären Literatur das Stereotyp der Einheit von Religion und Politik als Kennzeichen des Islam (↗ 1.2 [8]). Diese Konzeption, für die dann Belege von Mohammeds Aktivitäten in Medina bis zur Dominanz religiös begründeter Gesetze in islamischen Gesellschaften über die Jahrhunderte beigebracht werden, ist in dieser Engführung ein Produkt des späten 19. und 20. Jahrhunderts, nicht nur aus dem Westen, sondern häufig auch eine kontrafaktische Rückprojektion radikaler Muslime. Vielmehr kannten auch die islamischen Traditionen immer eine Unterscheidung von weltlicher und religiöser Sphäre, wenngleich in anderen Konstellationen und mit anderen Schwerpunkten. Davon ist im folgenden die Rede.

Schließlich: Einen symmetrischen Aufbau dieses Kapitels im Vergleich zu dem vorhergehenden zur lateinischsprachigen Welt gibt es in wichtigen Dimensionen (Rechtssysteme, Personenstandsrecht, Verhältnis von Herrschern und professionellen Religionsdeutern), an anderen Stellen hingegen (Organisationen zur Konsensherstellung, Parlamentarisierung, Staatskonzept³⁹⁰) unterscheidet es sich. Auch das ist eine (zumindest pragmatische) Konsequenz eines komparatistischen Ansatzes, in dem Differenzen als konstitutiv betrachtet werden und dessen Ziel es ist, die Machtausübung, die in der Nutzung eines *genus proximum* liegt, zu begrenzen.

3.3.1 Herrscher und Gelehrte

Die Genese von zwei Kategorien von Akteuren, die in islamischen Gesellschaften das Verhältnis von Religion und Politik – nie als die einzigen – bearbeiteten, von Herrschern und Gelehrten, ist zugleich ein wichtiger Teil der Geschichte der Entstehung der Sunna, sowohl im allgemeinen Sinn einer nachkoranischen Tradition als auch der Denomination der Sunniten in Abgrenzung von anderen Strömungen (v. a. von Schiiten und Kharidjiten). Dieser Prozess, der nach den Weichenstellungen in den ersten Jahrzehnten (↗ 2.4.3) zumindest die beiden Jahrhunderte nach Mohammeds Tod in Anspruch nahm, ist ein komplexes Forschungsfeld, aber über das Ergebnis besteht grundsätzlich Konsens: Neben den Herrschern bildete sich eine Gruppe von Gelehrten heraus, die wiederum aus einer Vielzahl von Untergruppen bestand, etwa für die im engeren Sinn theologische Auslegung des

³⁸⁹ Lewis: Die politische Sprache des Islam, 51.

³⁹⁰ Eine islamische Staatstheorie sieht Marlow: Justice, Judges, and the Law, 109, nicht (mit weiteren Belegen).

Koran oder (und vor allem) für die Entfaltung und Interpretation des islamischen Rechts. Aus diesem Grund lautet die Überschrift über diesem Kapitel auch nicht Herrscher und Theologen, wie in den Überlegungen zur lateinischen Welt, weil die islamischen Rechtsgelehrten (unter Einbeziehung von religiösen Argumenten) in der Deutungskonkurrenz gegenüber den Theologen oft dominierten. Diese Ausdifferenzierung von Kalifat (mit seinen religiösen und politischen Ansprüchen), konkurrierenden dynastischen Herrschern und Gelehrtengruppen war ein Charakteristikum der islamischen Unterscheidung von Religion und Politik. Diese Entwicklung führte sowohl zur Partizipation von Herrschern, auch wenn sie keine Kalifen waren, an der Entscheidungsfindung zu religiösen Fragen in der Politik, als auch zur Limitierung ihres Handlungsradius, weil die Rechtsgelehrten ebenfalls religiös legitimierte Fragen des Politischen behandelten; Konflikte und Kooperationen beider Gruppen waren die Folge.

Zur Analyse dieser zentralen Dimension bei der Entstehung einer islamischen Identität nutze ich Forschungen zur Geschichte des Osmanischen Reiches, die in den letzten Jahrzehnten ältere Deutungen weitreichend revidiert hat. Die stark macht- und militärpolitisch geprägte Perspektive des Antagonismus zwischen Osmanischem Reich und westlichen Mächten, insbesondere dem Habsburgerreich, ist durch die Analyse von Austauschprozessen und einer *histoire croisée* erweitert und teilweise ersetzt worden, wobei die Unterscheidung zwischen vernetzten und eigenständigen Entwicklungen oft schwierig bleibt.³⁹¹ Sodann hat Jane Hathaway 1996 das Narrativ einer osmanischen Niedergangsgeschichte zwischen der Herrschaft Süleyman I. („des Prächtigen“) im 15. Jahrhundert (9. Jh. H) und dem 19. Jahrhundert (13. Jh. H) kritisiert. Ein Element, welches sie revidierte, war unter anderem die Deutung einer Dezentralisierung als Ausdruck des Verfalls einer ehemals starken Zentralregierung.³⁹² Damit wandte sie sich gegen eine eurozentrische und am zentralistischen Nationalstaat orientierte Historiographie und letztlich gegen die darauf beruhende Meistererzählung der Modernisierung.³⁹³ Sie forderte vielmehr zentralstaatliche Interessen an einer subsidiären Verwaltung als strategisch gewollte Pluralisierung zu denken. 2010 hat last but not least Baki Tezcan ein viel diskutiertes Buch vorgelegt, in dem er das Osmanische Reich im Rahmen einer Modernisierungstheorie auf dem Weg zu einer „proto-democratization“ oder „relative democratization“ sah,³⁹⁴ mit der Entstehung bürgerlicher Schichten und erweiterter öffentlicher Räume,³⁹⁵ doch dieser

391 Markiewicz: *Europeanist Trends and Islamic Trajectories*.

392 Hathaway: *Problems of Periodization in Ottoman History*, 27 f.

393 Sariyannis: *A History of Ottoman Political Thought*, 8–21.

394 Tezcan: *The Second Ottoman Empire*, 77. 233.

395 Ebd., 235 f.

Prozess habe im 19. Jahrhundert zwischen europäischem Imperialismus und osmanischer Autokratie ein Ende gefunden.

Dieses polyzentrische und multikulturelle Reich, das vom Balkan und Nordafrika bis ans Arabische Meer reichte, war nicht (einfach) ein muslimisches Reich, sondern umfasste eine Vielzahl nicht-muslimischer Minoritäten, wobei der Islam vor allem für muslimische Eliten identitätsbildend war.³⁹⁶ Die Genese der Kooperation und Konkurrenz unterschiedlicher Gruppen um die Deutung des Islam allerdings ist ein Thema, das der Geschichte des Osmanischen Reiches vorausliegt. Eine wichtige Debatte wurde dabei über die Rolle von Mamluken, von Militärsklaven geführt, die in den 1980er Jahren eine hohe Dynamik erhielt,³⁹⁷ als Patricia Crone ihr Buch *Slaves on Horses* vorlegte, in dem sie die Etablierung von Herrschaftsstrukturen durch Mamluken (etwa der Ghaznawiden in Indien oder der ägyptischen Mamlukendynastien) analysierte. In ihrem zentralen Kapitel rekonstruierte sie das Verhältnis von tribalen Strukturen und Herrschaftsausübung.³⁹⁸ Unter den Sufyaniden bis Mitte der 60er Jahre (60er Jahre H) sah sie tribale Strukturen dominieren, die anschließend von den Marwaniden, insbesondere durch Abd al-Malik, relativiert worden seien, bis mit den Abbasiden seit 750 (132 H), so nicht nur Crone, neue Strukturen entstanden. Die Abbasiden hätten ihre Macht unter anderem auf chorasansische Truppen und Verwaltungsstrukturen gestützt, dann am Ende des 9. Jahrhunderts (3. Jh. H) auf Militärsklaven, die schließlich die Macht an sich rissen. Im Rahmen dieser Überlegungen vertrat sie die These, die Wurzel des Mamluken-Systems habe in der „Islamic deprivation of legitimating sources“ gelegen.³⁹⁹ Für ein überdehntes islamisches Imperium seien traditionelle Organisationsstrukturen, die man von der Arabischen Halbinsel kannte, ungeeignet gewesen, um die neu eroberten Gebieten administrativ und politisch zu stabilisieren.

An diesen Überlegungen Crones hängen mehrere weitreichende Konsequenzen, die durchweg kontrovers diskutiert wurden. So geht es um die Frage, ob die Herrschaft durch Militärsklaven eine, wie sie meinte, „specifically Muslim institution“ gewesen sei.⁴⁰⁰ Die religiöse Dimension ist dabei für Crone einschlägig, insofern beim Übergang von der tribalen zu einer Mamluken-Herrschaft islamische

396 Aydin: *Globalizing the Intellectual History of the Idea of the „Muslim World“*, 163.

397 Crone war zuvor durch ihre fundamentale Kritik an der Verlässlichkeit früher islamischer Quellen und eine Revision der gesamten Frühgeschichte des Islam sehr kontrovers diskutiert und zugleich bekanntgeworden. Exemplarisch für das Beben nach dem Erscheinen der *Slaves on Horses* steht Richard W. Bulliet, Islamwissenschaftler an der New Yorker Columbia Universität: „This reviewer’s reaction to different parts of the book ranged from apoplexy to fascination“; Bulliet: *Rez. von Crone, Slaves on Horses*, 88.

398 Crone: *Slaves on Horses*, 29–57.

399 Ebd., 80.

400 Ebd.

Grundlagen einbezogen und transformiert worden seien. Zugleich dürfte ein soziologischer Faktor, die Auflösung von tribalen Strukturen und die damit beginnende Suche nach militärischen Alternativen für die Militärorganisation, eine Rolle gespielt haben.⁴⁰¹ Derartige Fragen diskutiere ich nicht komparativ, aber deutlich ist, dass in der lateinischen Geschichte andere Strukturen entstanden; Crone selbst verweist auf Söldnerheere und administrative Strukturen auf der Basis von mittelalterlichen Ministerialen.⁴⁰²

Als eine Folge dieser Herrschaft von Militärsklaven werden Fragen für die politische Kultur erörtert, die heute unter dem Stichwort Zivilgesellschaft firmieren. Der Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass Mamluken-Dynastien gegenüber der unterworfenen Bevölkerung oft eigenständige, fremde Gruppen blieben. Dies forderte nicht nur beträchtliche Ressourcen zur Stabilisierung der Herrschaft, sondern habe auch einen Grund für schwach ausgebildete Zivilgesellschaften gelegt. Der Islamwissenschaftler Claude Cahen hat dies schon in den 1950er Jahren postuliert.⁴⁰³ Er sah mit Ausnahme Ägyptens die Durchsetzung einer Schwertaristokratie gegenüber einer Geldaristokratie, also von Soldaten gegenüber Händlern, die dazu geführt habe, dass „bürgerliche“ Schichten als politische Akteure im Gegensatz zur Entwicklung in Europa schwach geblieben seien und die Ausbildung einer Zivilgesellschaft erschwert oder verhindert hätten.

Die Fremdheit der Mamluken gegenüber autochthonen Kulturen habe, so Crone, zugleich zur Konsolidierung der Ulema geführt, die mit lokalen Kulturen verbunden und deshalb stabil gewesen seien und sich so als weitere Gruppe neben den und gegen die Mamluken hätten etablieren können.⁴⁰⁴ Dabei sei es aber auch zur Entwicklung eines herrscherlichen Rechtes gekommen, einer *siyasa sharia*, die unter Rückgriff auf die Idee des Kalifats den Anspruch auf eine auch religiös begründete Legitimität transportierte und mit der sich säkulare politische Ansprüche auch religiös begründen ließen.⁴⁰⁵ Dieses Verhältnis von politischen Autoritäten und religiösen Gelehrten wird dabei vielfach als distanziert und konfliktreich beschrieben.⁴⁰⁶

401 Pipes: *Slave Soldiers and Islam*, 166–181.

402 Crone: *Slaves on Horses*, 80, 255, Anm. 567. Zu weitergehenden Überlegungen von Michael Mitterauer s. 4.2.2a.

403 Cahen: *L'évolution de l'iqṭā'*.

404 Crone: *Slaves on Horses*, 62 f.

405 Al-Azmeh: *Muslim Kingship*, 154–188; Abbasi: *Beyond the Realm of Religion*, 447–495. Zur Geschichte des Begriffs des *siyasa* als Metapher für Machtausübung s. Abbès: *Le concept de politique dans la pensée islamique*, 688–698.

406 So dezidiert für die präosmanische Zeit Gerber: *The Public Sphere and Civil Society*, 66.

In diesem Kontext entwickelte sich eine Literaturgattung von Handlungsanleitungen für den Herrscher („Das Prinzip/Die Kunst des Regierens“,⁴⁰⁷ meist mit der westlichen Semantik „Prinzenspiegel“) als Element einer „Islamic legal theory“. ⁴⁰⁸ Derartige Handreichungen existierten im Raum des lateinischen und byzantinischen Christentums ebenso wie in islamischen Regionen und waren präskriptive Texte, also primär keine Beschreibungen der Realität, und reagierten auf regional und zeitlich spezifische Kontexte. Auch diese Texte sind in Austauschprozessen entstanden, wie Enrico Boccaccini hervorhebt, der aber die Analyse von Gemeinsamkeiten gegenüber Unterschieden präferiert.⁴⁰⁹ In derartigen Traktaten wurden in der vom Islam geprägten Welt unter anderem die Grenzen zwischen Herrschern und Theologen respektive Juristen verhandelt. Hier notierte man herrscherliche Prärogativen, aber zugleich konnte der Einfluss der religiösen Gelehrten dazu führen, die herrscherlichen Ansprüche zu begrenzen. So entwickelte Ibn al-Muqaffa (gest. ca. 139/757 H), der als einer der ersten Theoretiker dieser Gattung gilt, in einem Text, der vermutlich für den Kalifen al-Mansur entstand, eine Theorie der „two spheres of law“ (Louise Marlow).⁴¹⁰ Es handele sich aber nicht um eine Unterscheidung zwischen Religion und Politik, sondern um eine zwischen zwei Rechtsgruppen mit unterschiedlich starken Akzenten hinsichtlich der Rolle des religiösen und des weltlichen Rechts, wobei aus der Auseinandersetzung um die Zuordnung letztlich die religiösen Akteure gestärkt hervorgegangen seien. In zeitgleichen Texten aus dem Sultanat in Dehli finden sich strukturgleiche, offenbar fast sprichwörtlich gewordene Äußerungen wie „religion and kingship twins“ oder „religion is the foundation and kingship its Guardian“. ⁴¹¹ Für Syrien im 13./7. Jahrhundert sieht Denise Aigle in der hanbalitischen Rechtstradition eine Unterscheidung beider Akteure, aber jeweils ausgerichtet auf die Scharia: „The emirs possess the power of constraint (*shawq*) and coercive force (*siyāsa*), whereas the ulemas hold knowledge of the scriptures; both groups remain at the service of the sharia.“⁴¹² Die Konzep-

407 Aigle: The Conception of Power in Islam, 136. 149.

408 Marlow: Justice, Judges, and the Law, 110.

409 Boccaccini: Reflecting Mirrors, East and West, 35–45; eine detaillierte Dokumentation der Transfers steht noch aus. Ähnlich die Fokussierung auf Gemeinsamkeiten bei Höfert: Kaisertum und Kalifat (↗ 1.3). In einer gewissen Konsequenz finden sich Formulierungen, die die Thematik in die Nähe biologischer Universalien rücken: „Regardless of the context, Mirrors seem to trace the threats and problems that rulers have to overcome back to human nature, rather than to structural factors“; Boccaccini: Reflecting Mirrors, 247.

410 Marlow: Justice, Judges, and the Law, 111.

411 Auer: Symbols of Authority, 138 f.

412 Aigle: The Conception of Power in Islam, 151.

tion al-Muqaffas wurde in späteren arabischen Prinzenspiegeln aufgegriffen und mit einer Interpretation versehen, derzufolge der Herrscher auch ein Fachwissen in der religiösen Interpretation entwickeln sollte.⁴¹³ In einem weiteren arabischen Prinzenspiegel aus dem 9./3. Jahrhundert eines Pseudo-Mawardi wurde der Herrscher nicht nur als Schatten Gottes,⁴¹⁴ sondern als sein Stellvertreter (khalufa) bezeichnet⁴¹⁵ (vergleichbar der Deutung des Königs als Stellvertreter, als „vicarius“ Christi⁴¹⁶), während der Text gleichzeitig eine kooperative Machtteilung der politischen und religiösen Eliten forderte.⁴¹⁷ Im Osmanischen Reich kam es insbesondere von Mehmet I. bis Süleyman dem Prächtigen, also vom 15. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts (8.-9. Jh. H) zu einer sakralen Aufladung des Verständnisses des Herrschers,⁴¹⁸ bei der dessen Macht als Ausdruck der Gnade Gottes gelesen⁴¹⁹ und er sowohl als religiöser Stellvertreter Gottes, manchmal als Mahdi, wie auch als politischer Nachfolger Mohammeds gedeutet werden konnte.⁴²⁰ Letztlich sei dieser Prozess auf eine, so weiter Marlow, zunehmende Einschränkung des Herrschers bei der Interpretation von Rechtsfragen hinausgelaufen. Als Indikatoren dafür sieht sie etwa seine Funktionalisierung hinsichtlich der Pflicht zur Implementierung des religiösen Rechtes⁴²¹ oder die faktische Beschränkung der herrscherlichen Handlungsmöglichkeiten auf die Auswahl von Richtern.⁴²² Zugleich jedoch blieb die Ausbildung dieser Gelehrten und teilweise die Unterhaltung der Madresen in der Hand des Herrschers, der auf diese Weise Einfluss behielt und als Garant für die Fortgeltung des religiösen Rechtes galt.⁴²³ Nequin Yavari hat vorgeschlagen, in diesen Anweisungen für Herrscher Formen von „secular politics“ zu sehen, nachgerade Ansätze einer „secularity“ mit funktionaler Differenzierung „between religion and other societal areas“⁴²⁴ und einer „separation of religion from politics – in religion’s favour, of course“.⁴²⁵

In dieser Aushandlung der Grenzen beider Sphären hat man offenbar über lange Zeit keinen autoritativen *Locus classicus* im Koran identifiziert – vergleich-

413 Marlow: Justice, Judges, and the Law, 114.

414 Azmeh: Muslim Kingship, 181–188.

415 Marlow: Counsel for Kings, 115.

416 Boccaccini: Reflecting Mirrors, 156 f.

417 Marlow: Counsel for Kings, 107–113.

418 Yilmaz: Caliphate Redefined, 283.

419 Ebd., 156–177.

420 Ebd., 196.

421 Marlow: Justice, Judges, and the Law, 111.

422 Ebd., 127.

423 Ebd., 128.

424 Yavari: Shifting Modes of Piety, 26.

425 Yavari: Advice for the Sultan, 87.

bar dem Rekurs auf die jesuanische Zins-Perikope, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers, und Gott was Gottes sei. Heute wird für diese Frage oft auf die Suche an-Nisa (Q 4,59) verwiesen: „Ihr Gläubigen! Gehorchet Gott und dem Gesandten und denen unter euch, die zu befehlen haben (oder: zuständig sind)!“ Dieser Vers zeige, so der Franco-Algerier Ghaleb Bencheikh el Hocine, Präsident der *Fondation de l'Islam de France*, dass „l'autorité religieuse ne se confond pas avec l'autorité politique. Si déjà du temps du Prophète il pouvait y avoir une telle coexistence des deux autorités sans confusion, a fortiori quinze siècles plus tard“.⁴²⁶ Allerdings besaßen ältere Kommentare diese Perspektive nicht. At-Tabari etwa bietet im frühen 10. Jahrhundert (3. Jh. H) für eine Konzeption der Unterscheidung von Religion und Politik in diesem Vers keine Belege.⁴²⁷ Er ventilierte vielmehr historische Fragen der Aufteilung von Beute und der Verantwortung für den Schlüssel der Kaaba⁴²⁸ und sah im Zentrum des Verses die Regelung des Verhältnisses zwischen Herrschenden und Untergebenen durch das göttliche Recht. So sollen die Herrschenden Verantwortung für Ihre Untergebenen übernehmen, die wiederum dem Herrscher Gehorsam zu leisten hätten;⁴²⁹ weiterhin schrieb er, dass damit gemeint sei, mit dem Gehorsam gegenüber Mohammed lebe man in Übereinstimmung mit seiner „norme“ (Sunna);⁴³⁰ zudem überlieferte er eine Aussage Abu Hurayras, eines sehr häufig in der Kette der Überlieferer der Hadithe genannten Mitstreiters Mohammeds, wonach derjenige, der Mohammed gehorche, in Wahrheit Gott gehorche.⁴³¹ Ebenso wenig ebnete Ibn Taymiyya drei Jahrhunderte später einer solchen Differenzierungsinterpretation in der Deutung dieses Verses den Weg.⁴³²

Die Existenz unterschiedlicher Machtsphären stellt unmittelbar die Frage nach Konkurrenzen und Konflikten, die in den Analysen islamischer Vorstellungen in der Regel unter dem Begriff der „Rebellion“ diskutiert werden.⁴³³ Diese Debatte war einmal mehr mit der grammatikalischen Frühgeschichte des Islam verbunden, weil die frühen internen Kriege (fitna) und die Aktivitäten der Kharidjiten die Frage nach der Rechtmäßigkeit von Herrschaft ebenso stellten wie dann die Usurpation der Macht durch die Umayyaden und schließlich die Machtergreifung der Abbasiden mit dem Blutbad an ihrer Vorgängerdynastie. Derartige Fragen mussten

426 Bencheikh: *L'Islam dans la laïcité*, 67.

427 At-Tabari: *Commentaire du Coran*, hg. v. Pierre Godé, III,378–384.

428 Ebd., III,379. 383.

429 Ebd., III,380.

430 Ebd.

431 Ebd.

432 Textauszug bei Islam/Eryiğit: *Islam and the State in Ibn Taymiyya*, 46 f.

433 Abou El Fadl: *Rebellion and Violence*; ders.: *Rebellion*; Oesterle: *Darf man den Herrscher bekämpfen?*; Lewis: *Freedom and Justice in the Modern Middle East*.

somit im Islam in einer früheren Phase der Genese als im Christentum reflektiert werden.⁴³⁴ Insofern war die historische Ausgangslage eine andere als diejenige, die im lateinischen Westen unter dem Stichwort „Widerstandsrecht“ verhandelt wird (↗ 3.2.5); damit bleibt einmal mehr die Konstruktion des *tertium comparationis* problematisch, Widerstand und Rebellion sind jedenfalls nicht deckungsgleich.⁴³⁵ Islami-sche Juristen entwickelten, soweit sie auf den Koran zurückgriffen, die Überlegungen zum Recht auf Rebellion respektive ihrer Niederschlagung unter Rückgriff auf zwei Koranverse (Q 49,9–10; 16,317),⁴³⁶ woraus sich komplexe, gegenläufige Positionen zur Legitimität des Herrschers, etwa hinsichtlich der Frage nach gerechter Ausgestaltung der Herrschaftsführung oder zur Einhegung von Gewalt, ergaben.

Weil jede Rebellion Stabilität gesellschaftlicher Ordnung bedroht, wurden enge Kriterien festgelegt, mit denen dieser Widerstand gerechtfertigt werden konnte. Dabei spielte insbesondere die religiös-politische Doppelrolle des Kalifen eine Rolle. Schiiten etwa legitimierten aus ihrer politischen Unterlegenheit heraus bis zum zehnten Jahrhundert (4 Jh. H) relativ weitreichend den Widerstand gegen die sunnitischen Kalifen, die sie als illegitime Herrscher betrachteten, ehe sie sich der sunnitischen Position mit der Priorität des Gehorsams annäherten und schließlich gegenüber einem schiitischen Kalifen das Widerstandsrecht ablehnten.⁴³⁷ Auch die Abbasiden entwickelten ein Verbot des Widerstandsrechts gegen den Herrscher, über den Koran hinaus mit der Berufung auf Hadithe,⁴³⁸ wobei auch Theorien entstanden, in denen politische Probleme nicht dem Versagen des Herrschers, sondern den Verstößen der Untertanen gegen religiöse Gesetze angelastet wurden.⁴³⁹ Im Verlauf der langen Debatten sieht Khaled Abou el Fadl eine Einschränkung illegitimer Gewaltanwendung gegen Rebellen, die, anders als „Apostaten“, nicht mehr gekreuzigt⁴⁴⁰ oder gefoltert werden sollten,⁴⁴¹ und grundsätzlich eine zunehmende pragmatische und utilitaristische Festlegung

434 Oesterle: Darf man den Herrscher bekämpfen?, 206.

435 Konkret etwa hinsichtlich der Bestimmung des Status von Rebellen; Oesterle: Darf man den Herrscher bekämpfen?, 188–191, und Abou el Fadl: Rebellion.

436 Abou El Fadl: Rebellion and Violence, 37–60.

437 Oesterle: Darf man den Herrscher bekämpfen?, 192 f.

438 Abou el Fadl: Rebellion, 364.

439 Aigle: The Conception of Power in Islam, 153 f.

440 Der Bezug auf das Christentum ist evident und die Praxis im Koran legitimiert (Q 5,33). Abou El Fadl: Rebellion and Violence, 47, Anm. 67, verweist auf eine andere Hinrichtungstechnik bei der Kreuzigung als bei den Römern und die seltene Anwendung dieser Strafe (S. 59).

441 Abou El Fadl: Rebellion and Violence, 32; auch Amputationsstrafen waren für Rebellen nicht mehr vorgesehen (S. 47).

von Kriterien für eine Rebellion.⁴⁴² Dahinter kann man eine Unterscheidung von säkularem und religiösem Gehorsam, damit von Scharia und Nicht-Scharia und darin eine frühe Form von Säkularität sehen.⁴⁴³

Im Hintergrund stand immer wieder die Auseinandersetzung über die Rolle des Kalifen, der selbst dann, wenn seine Rolle eher symbolisch als machtpolitisch war, ein beständiger Referenzhorizont der juristischen Debatten blieb.⁴⁴⁴ Im Vergleich mit Entwicklungen in Lateineuropa sind Gemeinsamkeiten im Blick auf die Pragmatik der Machtverwaltung und der Stabilisierung von Gesellschaften deutlich, zugleich behält der Rahmen nicht zuletzt durch die religionspolitischen Interpretationsnotwendigkeiten des Kalifats eine spezifisch islamische Komponente. Weitere Differenzen dürften sich durch die Rolle einer Berufung auf das Gewissen in der okzidentalen Tradition⁴⁴⁵ oder islamischerseits durch das Fehlen von Institutionen für eine „politische Kontrolle der herrscherlichen Gewalt“⁴⁴⁶ sowie angesichts der starken Interpretationsmacht oder sogar Deutungshoheit der Rechtsgelehrten ergeben.⁴⁴⁷

Zusammenfassend hat Patricia Crone den Prozess der schärferen Unterscheidung von Religion und Politik als eine „distinct secularization of the political order“ interpretiert, in dem Herrscher und religiöse Gelehrte, so kann man ihre Überlegungen weiterführen, sich jeweils eigene Funktionsbereiche sicherten. Dabei sei es allerdings nicht um eine Eliminierung von Religion aus dem herrscherlichen Bereich gegangen, sondern um das Ausmaß der Unterscheidung und Verbindung beider, nicht zuletzt um die Verfügung über das soziale Kapital, welches die Religion besaß. „In short: government had separated from religion, not in the sense that it had ceased to have anything to do with religion, but rather in the sense that it had acquired autonomous existence.“⁴⁴⁸

Diese Differenzierung war einer der Kontexte der entstehenden Rechtsschulen. Die Forschung hat eine Vielzahl von Vorschlägen gemacht, wie man die komplexen Entwicklungen mit einer großen Zahl von Variablen, an deren Ende institutionalisierte Rechtsschulen, Gruppen (manchmal Klassen) von Gelehrten und eine systematisierte rechtsphilosophische Reflexion standen, zusammendenken kann. Parallel zu den Rechtsschulen entstanden zudem Gruppen von Theolo-

442 Ebd., 332.

443 So etwa Jackson: *The Islamic Secular*, 9–12.

444 Etwa Abou El Fadl: *Rebellion and Violence*, 67 f. passim; Oesterle: *Darf man den Herrscher bekämpfen?*, 197 f. 201.

445 Abou El Fadl: *Rebellion and Violence*, thematisiert diese Dimension praktisch nicht.

446 Oesterle: *Darf man den Herrscher bekämpfen?*, 209.

447 Abou El Fadl: *Rebellion and Violence*, 14. 130 passim; Oesterle: *Darf man den Herrscher bekämpfen?*, 202. 209.

448 Crone: *God's Rule*, 146.

gen, die hier außer Betracht bleiben, weil sie in der Auseinandersetzung um die Deutung der politischen Rolle von Religion eine geringere Rolle als die Juristen spielten.⁴⁴⁹ Das dritte und vierte Jahrhundert islamischer Zeitrechnung (9./10. Jh. CE) dürfte der entscheidende Zeitraum für die Formierung dieser organisierten Rechtspflege und dabei auch „der Tradition“ (Sunna) gewesen sein.

Sozialhistorisch standen Veränderungen der Herrschaftsstrukturen im Hintergrund. Der Übergang von den Umayyaden zu den Abbasiden hatte die Funktionalisierung des Kalifats für machtpolitische Zwecke und insbesondere nach 750 die Unbeständigkeit politischer Strukturen vor Augen geführt. Demgegenüber boten Rechtsschulen ein höheres Maß an Stabilität, selbst wenn viele von ihnen im Laufe der Zeit untergingen. Sie stellten sich als Einrichtungen heraus, die in der Lage waren, Probleme, die in Koran oder Hadithen unzureichend oder überhaupt nicht geregelt waren, einer Lösung zuzuführen und stabilisierten so ihre Freiräume.⁴⁵⁰ Zugleich waren sie in ausreichendem Maß binnenplural, um unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen zu repräsentieren. Christopher Melchert sieht nicht zuletzt in den Kontroversen zwischen Traditionalisten und Rationalisten einen wichtigen Motor dieses Konstituierungsprozesses; dabei schufen die Rechtsgelehrten in ihren Systematiken, in denen die methodische Reflexion einen hohen Stellenwert besaß, eine Möglichkeit des Umgangs mit dem schwer überschaubaren Hadith-Material, an dessen Zusammenstellung sie zugleich entscheidend beteiligt waren.⁴⁵¹ Daraus entstand keine Tradition von vereinheitlichten Rechtssammlungen, wie der Codex Justinianus oder die kirchenrechtlichen Corpora, sondern Sammlungen stark fallorientierter Debatten und Entscheidungen, die mit den Juristen, insbesondere den Schulgründern, und den daraus entstehenden Texttraditionen jeweils eigene autoritative Referenzen besaßen. Vermutlich begünstigte die nicht vollzogene Schaffung eines zentralen, imperialen Rechtes die Pluralität der Rechtsschulen. Wichtige historische Fragen, etwa die Genese des Verhältnisses von regionalen und personalen Konstituenten oder zu nicht-islamischen Rechtstraditionen, sind weiterhin Gegenstände intensiver Debatten.

449 Van Ess: *Theologie und Gesellschaft*, IV,733, sieht in der Frühzeit eine vor allem aus der Mittelschicht rekrutierte Gruppe, der es allerdings weniger um weltliche Macht gegangen sei (ebd. IV,718) und die im Gegensatz zu den Juristen eine wichtige Dimension der Institutionalisierung nicht vollzogen und keine gelehrten Dynastien begründet hätten (ebd. IV,733); zudem hätten sie nicht auf das hohe Ansehen in der Bevölkerung zurückgreifen können, das juristische Experten seit dem 8. Jahrhundert (2. Jh. H) schon aufgrund der praktischen Anwendbarkeit ihres Wissens besessen hätten (ebd., II,135 ff.).

450 Tillier: *Judicial Authority and Qādis' Autonomy under the Abbasids*.

451 Melchert: *The Formation of the Sunni Schools of Law*.

Diese Kultur der Rechtsgelehrsamkeit besaß mit den Madresen einen organisatorischen Rahmen, in dessen Zentrum die Vermittlung von gelehrtem Wissen stand. Neben den Versammlungsräumen waren in der Regel eine Bibliothek, eine Gebetsstätte und Wohnräume angeschlossen.⁴⁵² Ein vergleichender Blick auf die Universitäten (↗ 3.2.4) liegt dabei nahe, führt aber in die vertrauten Unschärfen der komparatistischen Doppelperspektive. Eine grundlegende Gemeinsamkeit bildete die Praxis intellektueller Debatten, die unter Einschluss religiöser Perspektiven in Madresen wie Universitäten geführt wurden. Auch die konstitutive Rolle des Lehrer-Schüler-Verhältnis kennzeichnet beide Traditionen,⁴⁵³ ebenso ein Spektrum unterschiedlicher Fächer⁴⁵⁴ sowie eine ökonomische Absicherung, in der islamischen Welt durch eine Stiftung (waqf).

Die Unterschiede beginnen bei der Geschichte. Islamische Lehrhäuser entstanden in den ersten Jahrhunderten islamischer Zeitrechnung und damit um mehrere Jahrhunderte früher als die Universitäten, und angesichts ihrer großen Zahl bildeten sie in Städten eher ein Netz und weniger ein Zentrum.⁴⁵⁵ Weitere Besonderheiten ergeben sich durch die starke Einbindung von Madresen in ein Patronagesystem, in dem Familien sich einen Einfluss auf die Stellenbesetzung sicherten⁴⁵⁶ und das eigenständige Handeln von Gelehrten begrenzten.⁴⁵⁷ Ein weiterer Unterschied liegt in der Sozialstruktur, da die Lehrenden und Lernenden sich nicht als Kommunität, analog zu einer okzidentalen Schwurgemeinschaft, verstanden; Tradierungstechniken außerhalb persönlicher Beziehungen haben sich deshalb schwächer entwickelt.⁴⁵⁸

Ein Zentrum der Lehre bildete das religiöse Recht, dazu konnten philosophische und auch naturkundliche Bereiche treten, wobei langfristig die kritische Debatte um die Rolle „fremder Wissenschaften“ dazu führte, dass man religiöse Gegenstandsbereiche wie die Behandlung des Koran sowie theologische Fragen privilegierte oder monopolisierte;⁴⁵⁹ dies war möglicherweise einer der Gründe für unterschiedliche Pfade in der Naturforschung in intellektuellen islamischen und christlichen Kulturen.⁴⁶⁰ Das Ausmaß der Begrenzung juristischen Nachdenkens im

452 Brandenburg: Die Madrasa; Pedersen/Makdisi: Madrasa I.

453 Berkey: The Transmission of Knowledge, 21–43.

454 Für Damaskus s. Pouzet: Damas au VII^e/XIII^e siècle, 149–171.

455 Brandenburg: Die Madrasa, passim. Vgl. für das osmanische Reich Inalcik: The Ottoman Empire, 167–171.

456 Berkey: Transmission of Knowledge, 95–127; Chamberlain: The Production of Knowledge.

457 Abdel-Rahim: Legal Institutions, 73; Chamberlain: Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 90.

458 Berkey: Transmission of Knowledge, 18; Chamberlain: The Production of Knowledge, 45.

459 Makdisi: The Rise of the Colleges, 283.

460 Cohen: The Scientific Revolution, 398–405.

Islam ist Thema kontroverser Debatten, wird aber sowohl von islamischen Gelehrten wie von westlichen Wissenschaftlern tendenziell hoch eingeschätzt.⁴⁶¹ Auch die Rezeption des Aristoteles, die die islamische Welt in beträchtlichen Teilen dem Okzident vermittelt hatte, dürfte aufgrund der Konzentration auf koran- und hadith-bezogene Debatten limitiert worden sein.⁴⁶²

In diesem wissenschaftlichen Milieu bildete sich eine Kultur der Urteilsfindung heraus, die von eindeutigen respektive vereindeutigten, von Koran und Hadithen abgeleiteten Urteilen über Konsenspositionen bis zu individuellen Urteilen reichten (s. u.). Ein Vorschlag, wie man sich den Prozess einer präzisierten Unterscheidung religiöser und säkularer Ansprüche im Rahmen der Genese islamischer Rechtsschulen genauer vorstellen könnte, liegt von Ahmed el Shamsy, Professor of Islamic Thought in Chicago, vor. Er hat die Rolle des Juristen Mohammed ben Idris al Shafi (um 765–820 / 150–204 H) untersucht, dessen Rechtsschule eine der vier großen im sunnitischen Islam wurde, und grundlegende Fragen der Entwicklung des islamischen Rechts aufgeworfen und teilweise neu beantwortet. Im Hintergrund seiner Reflexionen steht der tiefgreifende Wandel des Islam durch seine Ausbreitung weit über die Arabische Halbinsel hinaus (↗ 2.4.3b) und die damit verbundene Relativierung dieser Herkunftsregion. Ihm gilt die Schule al Shafis aufgrund ihrer Rechtsdogmatik als Ausgangspunkt und auf lange Dauer als Vorbild für die Organisation der anderen Rechtsschulen. Al Shafi war Schüler von Malik ben Anas (um 710–795/ca. 91–178 H), dem *Spiritus rector* der (späteren) malikitischen Rechtsschule, der in Medina lehrte. Später machte al Shafi in Bagdad auch die Bekanntschaft von Schülern Abu Hanifas (699–767 / 80–150 H), des „Gründers“ der hanafitischen Rechtsschule, wo er sich auch mit Hadith-Traditionen auseinandersetzte [46–49⁴⁶³]. Al Shafi unterrichtete schließlich in Bagdad und vor allem in Ägypten.

In seiner stark ideengeschichtlich ausgerichteten Arbeit analysiert el Shamsy, wie al Shafi die Hermeneutik der Rechtsfundierung auf eine neue Basis stellte, die dann ein entscheidendes Fundament für die Rechtsschulen bildete. Darin habe er Konsens (ijma), Analogieschluss (qiyas), Abrogation (naksh) und die indi-

461 Hallaq: Was the Gate of Ijtihad Closed? (kritisch gegenüber einer generellen Begrenzung des *ijtihad*, ohne die Begrenzungen grundsätzlich zu leugnen); Makdisi: The Rise of Colleges, 290; sehr kritisch Nagel: Die Festung des Glaubens, exemplarisch S. 366. Rohe: Das islamische Recht (⁴2022), 412, schreibt, dass „viele muslimische Gelehrte jüngerer Zeit, insbesondere im sunnitischen Islam, den Zeitraum vom 10. bis zum 19. Jahrhundert als Periode der Stagnation und Erstarrung [betrachten]. Auch wenn dieser Eindruck stellenweise relativiert werden musste, so ist er doch im Kern nicht von der Hand zu weisen.“

462 Griffel: Apostasie und Toleranz im Islam, 5. 357 f. 474.

463 Die folgenden Seitennachweise im Text beziehen sich auf El Shamsy: The Canonization of Islamic Law.

viduelle Urteilsfindung (*ray*) in Verbindung mit der Hadith-Interpretation als Methoden der Rechtsfindung verankert [69 f. 77], die zu den Standardinstrumenten der islamischen Rechtsreflexion zählen. Insbesondere die Konsensfindung konnte auf Dauer zu einem Tor der Innovation werden.⁴⁶⁴ Eine Virulenz dieses Schrittes liegt in der Distanzierung von Malik, die einem Bruch nahekam. Dieser hatte auf die persönliche Überlieferung in Medina sowie auf die Sakralität dieses Ortes und seiner Vergangenheit gebaut [70], auf die Kontinuität der dortigen, auf Mohammed zurückgeführten Rechtsauslegung und auf die Zentralität der arabischen Sprache [79–81]. Dagegen löste al Shafi die Reflexion vom arabischen Ursprungsort und der dortigen Gruppe von Gelehrten zugunsten davon unabhängiger Reflexionsformen, wie eben mit der schlussfolgernden Analyse und dem Konsens der Gelehrten. Damit wiederum waren teilweise gravierendste Veränderungen verbunden: In der Rechtsauslegung kam es zu Spannungen mit oder zur Distanzierung von der „Offenbarung“ auf der Arabischen Halbinsel [83 f.], ein Prozess, der sich als eine frühe Historisierung des Koran lesen lässt. In der theologischen Epistemologie – al Shafi wird nachgerade eine Feindschaft gegenüber dem Kalam nachgesagt⁴⁶⁵ – konnte der Gelehrte für al Shafi nun nicht mehr das Gotteswort selbst klären, sondern nur noch Gottes Intention [78], wodurch die (vermeintliche) Verlässlichkeit eines unmittelbaren Bezugs auf den autoritativen religiösen Ursprung verlorenging. Damit wiederum verbanden sich zwei Konsequenzen: Man kann von einer Entethnisierung als eine der Bedingungen der Universalisierung des Islam sprechen, und zugleich bedeutete dies eine linguistische Wende [71], weg von der „unmittelbaren“ Rezeption des sakral-rechtlichen Wissens hin zu einer sprachanalytisch basierten Reflexionskultur.

Eine weitere Folge betraf die Stellung von Koran und Hadithen, die in Konkurrenz zu der arabischen Traditionsbildung Maliks traten, dessen Rechtssammlungen in einem beträchtlichen Ausmaß Gewohnheitsrecht einbezogen und in ihrer Sammlungsstruktur einen stark kompilatorischen Charakter besaßen. Dies war ein Schritt in der Hierarchisierung von Texten und führte zu einer „Kanonisierung“ von Koran und Hadithen als Grundlagentexten der islamischen Jurisprudenz. Deren Interpretation ruhe nach el Shamsy auch dadurch nicht mehr auf dem medinensischen Raum und der dortigen Lehrer-Schüler Bindung, sondern stärker auf der Interpretationskultur der Netzwerke von Gelehrten. Konsequenterweise heißt das, dass erst mit al Shafi die Hadithe eine zentrale Rolle spielen konnten [224], womit wiederum die Hadith-Kritik fundamental wurde. Systematische Rechtsfundierung, kann man verkürzt sagen, erhielt eine weit größere Rolle

464 Mansour: *L'autorité dans la pensée musulmane*, 75.

465 Laoust: *Šāfi' et le kalâm d'après Rāzi*, 391–393.

als die auf arabische Ethnizität und Loyalität gegründete Rechtspraxis. Die hohe Bedeutung der Beziehung zu Personen wurde, nochmals abgekürzt gesagt, transformiert in die hohe Bedeutung der Beziehung zu einem Text, dessen Interpretation zwar auch in der schafiiitischen Tradition fast immer in einem Lehrer-Schüler-Verhältnis vermittelt wurde, den man aber im Prinzip auch ohne autoritative Beziehung lesen konnte. Durch Kanonisierung und Systematisierung sieht el Shamsy eine Krise für die Autorität und Identität in der muslimischen Gemeinschaft [4], die aber die Bedingung für den Aufstieg der Gruppe von Gelehrten war, die sich von den ethnischen Strukturen der islamischen Frühzeit löste. Dies stärkte die Position der in weiter Entfernung von der Arabischen Halbinsel wirkenden Gelehrten sowie von Konvertiten, die des Arabischen nicht mehr mächtig waren.

El Shamsys Interpretation besitzt fundamentale Implikationen für die Unterscheidung von Religion und Politik. Mit der weiten Entfernung von der Arabischen Halbinsel, also vom religiösen Kerngebiet des Islam, und der damit verbundenen Distanzierung von einer sakral aufgeladenen Arabizität (etwa über die Sprache des Koran) wurde es den Rechtsgelehrten leichter möglich, in unterschiedlichen Kulturen eigene Rechtsinstitutionen aufzubauen. Dies dürfte auch eine Basis für die Eigenständigkeit gegenüber Institutionen der weltlichen Rechtsfindung geliefert haben. Wenn man im Islam nach strukturellen Analogien zum kanonischen Recht oder auch zu den Konzilien sucht, liegen deshalb Rechtsschulen nahe.

Mit der Öffnung der Tür zur Existenz unterschiedlicher Rechtsschulen bereitete al Shafi schließlich den Weg in einen Rechtspluralismus, den es im kanonischen Recht der lateinischen Kirche angesichts der Kodifizierung nur abgeschwächt in Interpretationstraditionen gab. Dieser „legal pluralism“ wurde in der islamischen Welt noch durch weitere Rechtstraditionen verstärkt, etwa das Gewohnheitsrecht oder das herrscherliche Recht, und eröffnete die Möglichkeit, eine Vielfalt von Rechtsinstitutionen zu nutzen.⁴⁶⁶ Ob plurale und möglicherweise parallele Rechtsstrukturen einer globalen Welt angemessener sind als einheitliche, wird bis heute (und zunehmend) diskutiert. „Pluralism is messy, but it is the necessary condition of a deterritorialized world“, so der Rechtswissenschaftler Paul Schiff Berman.⁴⁶⁷

⁴⁶⁶ Shaha: *Legal pluralism and the Study of Shari'a Courts*; Tillier: *Introduction. Le pluralisme judiciaire en Islam*.

⁴⁶⁷ Berman: *Global Legal Pluralism*, 327.

3.3.2 Religion und Politik unter osmanischer Herrschaft in Kairo

Wie sich diese ideengeschichtlichen Hochebenen der Reflexion über die Rolle von Gelehrten in der sozialhistorischen Praxis und im Verhältnis zur herrschaftlichen Rechtsprechung auswirken konnten, sei an zwei Beispielen aufgezeigt. Das erste findet sich unter der Mamluken-Herrschaft in Ägypten. Diese Herrscherschicht war aus Militärsklaven entstanden, die nach einem Sieg über die Mongolen im Jahr 1260 die Ayyubiden-Dynastie in Ägypten abgelöst hatten und dort bis 1517 regierten, als die Osmanen Ägypten eroberten. Die Mamluken waren Fremde und Eroberer, aber durch den beiderseits praktizierten Islam mit den Unterworfenen verbunden, wodurch sich eine komplexe Legitimation von Herrschaft ergab.⁴⁶⁸ Das hier interessierende Verhältnis von Religion und Politik hat Yossef Rapoport untersucht⁴⁶⁹ und dabei zwei Positionen der älteren Historiographie revidiert: die Vorstellung, die etwa Wael Hallaq prominent vertreten hatte, dass das religiöse Recht der Scharia autonom, getrennt von der weltlichen Justiz, gesprochen worden sei sowie die Deutung der Interferenz von religiösem und herrschaftlichem Recht als Niedergangsphänomen.

Für die praktische Rechtsfindung unter den ägyptischen Mamluken wurde eine Entscheidung des Begründers ihrer Dynastie, Baibar, aus dem Jahr 1265 relevant, zusätzlich zur amtierenden schafiitischen Rechtsschule alle drei anderen – die malikitische, hanafitische und hanbalitische – zuzulassen (wohingegen einige Jahrzehnte früher die Almohaden in Spanien oder die Seldschuken in Kleinasien eine Politik der Monopolisierung einer Schule betrieben hatten⁴⁷⁰). Vermutlich verfolgte er damit das Ziel, unterschiedliche Gruppen zu integrieren und das Rechtssystem flexibel zu halten [76 f.⁴⁷¹]. Die Auswahl einer Rechtsschule blieb in die Entscheidung der Beschwerdeführer:innen gestellt. Alle Kadis, also die für die Rechtsprechung in Scharia-Gerichtshöfen zuständigen Juristen, sollten einer dieser Rechtsschulen angehören.

Aber zugleich existierten eigene Rechtsprechungsprozeduren an herrscherlichen *siyasa*-Gerichtshöfen. Diese regelten insbesondere strafrechtliche Tatbestände unter Einbeziehung der Strafnormen der Scharia, zudem richteten sie über Taten wie Blasphemie, da die darauf stehende Verhängung der Todesstrafe dem Herrscher oblag

⁴⁶⁸ Fuess: Mamluk Politics, 96–99.

⁴⁶⁹ Rapoport: Royal Justice and Religious Law.

⁴⁷⁰ Zur Kontrolle der Gelehrten und der Rechtsvereinheitlichung unter den Almohaden Fierro: Codifying the Law, 98–122. 115 f.; zum Ausschluss der Hanafiten im Seldschukenreich s. Lambton: The Dilemma of Government in Islamic Persia, 56.

⁴⁷¹ Die folgenden Seitennachweise im Text beziehen sich auf Rapoport: Royal Justice and Religious Law.

[79 f.]. Diese seit der Mitte des 12. Jahrhunderts (6. Jh. H) in eigenen Gebäuden tagenden *mazalim*-Gerichtshöfe, die ursprünglich eine wichtige Funktion als Orte für die Platzierung von Beschwerden hatten und damit dem Herrscher die Möglichkeit boten, Stimmungen in der Bevölkerung wahrzunehmen,⁴⁷² besaßen seit der Mitte des 14. Jahrhunderts erweiterte Handlungsspielräume und urteilten auch in Fragen des Schuld- und Eherechts [81], also in klassischen Rechtsmaterien der Scharia. Weitere Querverbindungen zwischen beiden Rechtskreisen entstanden durch personelle Überschneidungen, wenn etwa Kämmerer in den Kollegien der Scharia-Gerichte saßen und ergo mit dem Schariarecht vertraut sein mussten [88]. In den letzten Jahrzehnten der Mamluken-Herrschaft nahm der Einfluss der Herrscher auf die Rechtsprechung noch zu. Daraus resultierten oft Konflikte mit den Kadis, weil die Herrscher das Strafrecht der Scharia (oft in verschärfenden Entscheiden) auslegten und weil die weltlichen Gerichte als Appellationsinstanzen über den Schariagerichten fungierten [97–100].

Diese Entwicklung wurde von manchen Rechtsgelehrten kritisch kommentiert. Ibn Taymiyya (1263–1328/661–728 H) in seiner Verbindung von Rationalismus und Traditionalismus⁴⁷³ etwa warf den *siyasa*-Gerichten zu subjektive Urteile vor, monierte jedoch zugleich, dass die Kadis das Schariarecht zu formal anwendeten [92]. Er entwickelte ein Konzept der *siyasia al-sharia*, in dem das herrscherliche Recht von der Scharia gerahmt und so dominiert werden sollte,⁴⁷⁴ wobei er zugleich darauf zielte, Mohammed vornehmlich religiöse Funktionen zuzuweisen.⁴⁷⁵ Aber in der Praxis blieben die *siyasa*-Gerichte relativ eigenständig und vor allem erfolgreich, etwa, so Rapoport, weil „they were able to offer justice, not only law“ [89], sofern nicht richterliche Inkompetenz ihre Akzeptanz begrenzte [92]. Weiterhin konnten sie, anders als die Scharia-Gerichte, Taten als Officialdelikte aus eigener Initiative heraus verfolgen [90]. Im System des mamlukischen Rechts betrachteten Juristen sie deshalb zu Beginn des 16. Jahrhunderts häufig als komplementäre Institutionen zu den Scharia-Gerichtshöfen [97].

In welchem Ausmaß die herrscherliche Rechtsprechung effektiv ausgeübt werden konnte, hat Kristen Stilt in einer Untersuchung über die *muhtasib* dokumentiert, die im engeren Verständnis Marktaufseher waren, allerdings in Stilts Beispiel aus der Mamlukenzeit weit darüber hinausreichende Fragen wie den Umgang mit Drogen, Unzucht oder Glücksspielen in einer Mischung aus rechtlichen Entscheiden

472 Nielsen: Secular Justice in an Islamic State, 134–136.

473 So Rapoport/Ahmed: Introduction [in: Ibn Taymiyya and His Times], 7 f. 13–15.

474 Stilt: Islamic Law in Action, 33.

475 Abbasi: Beyond the Realm of Religion, 228.

und ethischen Anweisungen bearbeiteten.⁴⁷⁶ Dabei handelte der *muhtasib* in enger Abstimmung mit dem Sultan, von dem letztlich oft die Durchsetzung der Schiedsprüche abhing. Hier stand eine Dimension der religiösen Rechtsprechung im Hintergrund, der zusätzliche Rückgriff auf theologische Reflexionen (*fiqh*). Stilt hat deshalb das Handeln dieser Gruppe als „doctrine-policy, or *fiqh-siyāsa*“ gedeutet.⁴⁷⁷ Am Beispiel interreligiöser Konflikte von Muslimen mit Christen und Juden⁴⁷⁸ und an dem Beispiel der Auseinandersetzung um den Erhalt einer Kirche in den 1370er (780er H) Jahren hat sie dabei komplexe Interaktionen dokumentiert. Der Schutz der Christen hing nicht nur am herrscherlichen Recht, sondern auch an der Durchsetzungsfähigkeit eines Sultans. Dies zeigte sich in dem Augenblick, als in einem schon länger laufenden Prozess nach einem Herrscherwechsel eine umstrittene Kirche schlussendlich zerstört wurde, während Christen in anderen Konflikten, etwa um Kleidungsvorschriften, denen *dhimmis* nach islamischen Vorstellungen gegen ihren Willen unterworfen werden konnten, erfolgreich auf die Rechtsprechung des Sultans zurückgreifen und Kleidungsvorschriften zurückweisen konnten. Hinter einem solchen schwer berechenbaren Rechtsfindungsprozess standen strukturelle Probleme.⁴⁷⁹ Es gab keine schriftlich ausgearbeiteten Theorien, in der theologischen Reflexionsliteratur (*usul al-fiqh*) zum Umgang mit der Macht im Rahmen der *siyasa*, und die Argumentation im Rahmen der *fiqh*-Texte galt als schwierig und deshalb schlecht verwendbar für die praktische Rechtsfindung; viele Laien haben offensichtlich deshalb nie auf der Ebene der *usul-al-fiqh* argumentiert.

Evident ist, dass unter mamlukischer Herrschaft in Ägypten zwei Rechtskreise, das Scharia-Recht und das *siyasa*-Recht, mit jeweils eigenen, aber nicht scharf abgegrenzten Funktionen und vielmehr osmotischen Grenzen existierten. Sie waren in ein gemeinsames Rechtssystem integriert und funktional aufeinander bezogen. Dabei spielte auch in der *siyasa*-Gerichtbarkeit die Scharia und ihr Bezug auf religiöse Grundlagen eine konstitutive Rolle, aber es konnte auch, so in der Regierungspraxis des Sultans in Konstantinopel im 17. Jahrhundert, zu einer Integration herrscherlicher Edikte ins religiöse Recht kommen.⁴⁸⁰ In der Literatur wird deshalb die Interferenz von Scharia und *siyasa* mit relationalen Metaphern beschrieben: „symbiotic relationship“, Transmissionsriemen, Tandem.⁴⁸¹ Letztlich dürfte, wie die Untersuchungen von Rapoport und Stilt nahelegen, das religiöse

476 Stilt: *Islamic Law in Action*, 204.

477 Ebd., 34.

478 Ebd., 109–125.

479 Ebd., 204 f.

480 Ayoub: *Law, Empire, and the Sultan*, 70–93.

481 Die drei Begriffe bei Stilt: *Islamic Law in Action*, 33, und Luz: *The Mamluk City in the Middle East*, 171. 217.

Recht als Grundlage und hermeneutische Rahmung die dominierende Rolle gespielt haben. Das *siyasia*-Recht war dabei allerdings in institutionellen Fragen weniger abhängig vom Scharia-Recht als in inhaltlichen.

Mit dem zweiten Beispiel bleibe ich in Ägypten, wo die Mamluken nach ihrer Niederlage im Jahr 1517 nurmehr als von den Osmanen abhängige regionale Herrscher amtierten. Die Macht lag seitdem in Konstantinopel (Kostantiniyye). Für Kairo hat James Baldwin die Rechtspraxis im Spannungsfeld von weltlichen und religiösen Deutungsansprüchen zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert untersucht. Er integriert seine Überlegungen in die oben skizzierte, tiefgreifend veränderte Wahrnehmung der osmanischen Geschichte in den letzten Jahrzehnten [4–13⁴⁸²]. In diesem Kontext stellt er ein im Westen stark rezipiertes Narrativ infrage, in dem Religion eine dominierende Stellung und dem Kadi eine Schlüsselstellung in diesem Rechtssystem zugewiesen wird, dabei – wie auch Rapoport – Hallaq kritisierend. Baldwin beschreibt die Rolle des Kadi insbesondere in zwei Hinsichten abweichend von Hallaq [68 f.]: Der Kadi habe nicht nur in Scharia-Gerichten gearbeitet, sondern auch in anderen Institutionen der Rechtsprechung. Zudem sei es unzutreffend, dass sein zentrales Merkmal gewesen sei, rechtliches Wissen im Rahmen des *usul-al-fiqh* anzuwenden; vielmehr habe seine Schlüsselkompetenz in Verfahrensfragen gelegen. Vor diesem Hintergrund entwirft Baldwin eine Geschichte der Verflechtung der Gerichtshöfe der Kadis mit weltlichen Tribunalen und Beschwerdeeinrichtungen [137 f.]: Diese Juristen saßen beispielsweise sowohl in Scharia- als auch in den *mazalim*-Gerichtshöfen des Sultans, und sie übten Gerichtsbarkeit nicht nur im Namen des Herrschers aus, sondern auch im Namen Gottes und der muslimischen Gemeinschaft. Im Hintergrund stand eine Koexistenz unter anderem von Scharia-Gerichten, des herrscherlichen Diwan, der Gerichte der osmanischen Verwaltung und von Militär- und Polizeigerichten [34–44]. In dieses Netz gehörten zudem (schlecht dokumentierte) jüdische und christliche Einrichtungen der Rechtsprechung [48 f.], die aber nur angerufen werden konnten, sofern keine Muslime involviert waren.

Dabei sieht Baldwin eine sowohl parallele als auch verzahnte religiöse und weltliche Gerichtsbarkeit, doch seien beide Bereiche situiert „within Islamic Law“ [56]. Andere Forscher wie Baki Tezcan hingegen betonen die schlussendlich hegemonale Rolle des religiösen Rechts,⁴⁸³ und ähnlich argumentiert Engin Deniz Akarlı, die Scharia-Gerichtshöfe seien das „backbone“ des Rechtssystems gewesen, weil sie Gesetze des Sultans und Verordnungen gemeinsam mit den *fiqh*-basierten

482 Baldwin: *Islamic Law and Empire in Ottoman Cairo*; die weiteren Seitennachweise im Text.

483 Ebd., 27–30.

Gesetzen implementiert hätten.⁴⁸⁴ Die Dominanz des religiösen islamischen Rechtes galt in jedem Fall in den Beziehungen zu Mitgliedern christlicher Staaten im Osmanischen Reich.⁴⁸⁵ Baldwin arbeitet auch heraus, dass die Scharia-Gerichte nicht nur von Muslimen angerufen wurden, sondern auch von Juden und Christen [12. 171³⁷. 49]. Ein wichtiges Beispiel ist dafür unter den Osmanen (wie schon zur Mamluken-Herrschaft) das Scheidungsrecht, in dem christliche Frauen in islamischen Gerichten Möglichkeiten zur Trennung fanden, die ihnen das christliche Recht nicht oder in geringerem Ausmaß gab.⁴⁸⁶

Im Laufe der osmanischen Herrschaft beobachtet Baldwin einen weitreichenden Rechtswandel, eine Zentralisierung des Rechts unter dem Anspruch, der hanafitischen Rechtsschule einen hegemonialen Status zu verschaffen: die osmanische „Hanafisierung“ des Rechts zulasten der anderen Rechtsschulen. Dieser Prozess wird der in der jüngeren Forschung strukturparallel zur „Konfessionalisierung“ im Rahmen von protestantischer Reformation und katholischer Reform gedeutet,⁴⁸⁷ ausgelöst unter anderem durch islaminterne Entwicklungen, etwa den Verunsicherungen durch messianische Verkünder in osmanischen und safawidischen Territorien sowie durch europäische Einflüsse, die durch kulturellen Austausch präsent wurden. Wie in Europa habe es sich um einen top down-Prozess mit dem Ziel von Sunnitisierung und Sozialdisziplinierung gehandelt,⁴⁸⁸ mit dem Ziel die Gesellschaft tiefgreifend, institutionell und mental, durch religiöse Vorstellungen zu prägen.⁴⁸⁹ Bei diesem Projekt einer imperialen Elite⁴⁹⁰ sei es zu einem Zugriff des Staates auf Religion gekommen, die es in diesem Ausmaß vorher nicht gegeben habe.⁴⁹¹ Im Rahmen dieser „Sunnitisierung“ kam es durch die Eroberungen im arabischen Raum und Einflüssen von dort zu einer intensiven Rezeption von Hadithen, die einmal mehr an die Seite des und manchmal in Konkurrenz zum Koran traten.⁴⁹² Die dabei angezielte Hanafisierung als Rechtsvereinheitlichung liest Baldwin als eigenständige Entwicklung und nicht, wie in der Literatur lange vorherrschend, als Ergebnis des Einflusses europäischer Rechtsvorstellungen. Es gebe etwa eine lange Tradition der autochtho-

484 Akarlı: *The Ruler and Law-Making in the Ottoman Empire*, 93.

485 Van den Boogert: *The Capitulations and the Ottoman Legal System*.

486 Afifi: *Reflections on the Personal Laws of Egyptian Copts*, 207.

487 Krstić: *Contested Conversions to Islam*, 12–14; Yıldırım: *The Rise of the „Religion and State“ Order*, 13. 20.

488 Krstić: *Contested Conversions to Islam*, 14.

489 Von einer strukturellen Konfessionalisierung für das Osmanische Reich im 17. und 18. Jahrhundert sprechen Firges/Graf: *Introduction* [in: *Well-connected Domains*], 5. Als umfassendes Konzept bei Krstić: *Historicizing the Study of Sunni Islam in the Ottoman Empire*, 7–10.

490 Yıldırım: *The Rise of the „Religion and State“ Order*, 22–24.

491 Yılmaz: *Confessionalization or a Quest for Order?*, 109 f.

492 Pfeifer: *A New Hadith Culture?*, 47–53.

nen Zentralisierung, die 1517 mit dem Verbot von nicht-hanafitischen Rechtsschulen in Ägypten begonnen habe [84]. Mit dieser Entwicklung sind im Detail kontroverse Fragen der postkolonialen Debatte verbunden, etwa ob sich die Rechtssituation der Frau dadurch oder durch die Übernahme des europäischen Rechts verschlechtert habe.⁴⁹³

In den Rahmen dieser Hanafisierung positioniert Baldwin die Entstehung der *Ilmiye*, der Klasse professioneller Juristen im Osmanischen Reich, die in die lange Tradition der Formierung von religiös formierten Gelehrtengruppen als eigenständige institutionelle Akteure gehört. Demnach waren die Kadis in der Umayyadenzeit den Herrschern, also den Kalifen oder ihren Vertretern, untergeben und nicht befugt, Entscheidungen gegen den Willen von Herrschern zu fällen. Dies habe sich im 9. und 10. Jahrhundert unter der Abbasiden-Herrschaft und ihrer zunehmenden politischen Schwäche geändert. Die Kadis hätten eine neue Meistererzählung entwickelt, in der die Herrscher dem von den Rechtsgelehrten ausgelegten religiösen Recht unterworfen seien. Sie reinterpretierten dazu das Ursprungsnarrativ, demzufolge bereits die ersten (rechtgeleiteten) „Kalifen“ das Urteil von Richtern akzeptiert hätten. So sei Umar bereit gewesen, vor einem Richter zu erscheinen und habe sich, wie alle anderen Menschen, dem göttlichen Gesetz und dem Richterspruch der Gelehrten unterworfen. Längerfristig sei daraus eine Gruppe von (in soziologischer Perspektive) Klerikern entstanden,⁴⁹⁴ die sich in den Rechtsschulen organisierten und in Aushandlungsprozesse um die politisch-juristische Deutungshoheit eingreifen konnten.

Die *Ilmiye* wurde nach dem Sieg über die Mongolen in den 1530er Jahren zu einer vom Staat protegierten und teilweise organisierten Rechtsschule,⁴⁹⁵ in der einerseits etwa Muftis (Juristen) von der Regierung bestellt wurden,⁴⁹⁶ diese aber andererseits eigene Strukturen schufen, etwa ein eigenes Korpus verbindlicher Schriften, einen „imperial canon“.⁴⁹⁷ Als *Ilmiye* waren diese Gelehrten hierarchisch strukturiert, in die herrschende politische Klasse integriert und durch das Netzwerk der *Madresen*⁴⁹⁸ miteinander verbunden [138 f.]. Aufgrund der seit

493 Baldwin: *Islamic Law and Empire in Ottoman Cairo*, 98, sieht die Benachteiligung in islamischer Zeit bereits beginnen. Die klassische Perspektive auf die Benachteiligung von Frauen durch das europäische Recht etwa bei Cuno: *Reorganization of the Sharia Courts of Egypt*.

494 So etwa die Perspektive von Bulliet: *Conversion to Islam in the Medieval Period*, 40, oder Berkey: *Popular Preaching and Religious Authority*, 89.

495 Zum weit verbreiteten dynastischen Nutzung Rechtsschulen Krstić: *Historicizing the Study of Sunni Islam in the Ottoman Empire*, 11 f.

496 Burak: *The Second Formation of Islamic Law*, 49–62.

497 Ebd., 161.

498 Zur sozialen Funktion im osmanischen Kairo s. Berkey: *The Transmission of Knowledge*, 62 f., *passim*.

dem 17. Jahrhundert starken gentilen Prägungen – viele Funktionen wurden de facto vererbt⁴⁹⁹ – und durch Privilegien der Sultane abgesichert,⁵⁰⁰ verstärkte sich die Macht der Gelehrten im Gefüge des osmanischen Rechtssystems. Zugleich waren, und das begrenzte ihr soziales Gewicht, längst nicht alle Juristen Mitglieder der *Ilmiye* [139]. Aber die enge Verbindung der *Ilmiye* mit der osmanischen Herrschaft nahm im Laufe der Zeit zu und zeigte sich etwa darin, dass Richter in der Hauptstadt ausgebildet wurden und Anstellung, Beförderung und Entlassung ein herrscherliches Vorrecht blieb.⁵⁰¹ Letztlich dürfte sich ein Machtgefälle, ein Übergewicht der *siyasa* gegenüber der Scharia ergeben haben. In der Theoriebildung führte das dazu, dass man das Rechtshandeln des Herrschers im 16. Jahrhundert als über der Scharia stehend begründen konnte, ohne dass gegenteilige Positionen verschwanden.⁵⁰²

Der rechtliche Pluralismus wurde allerdings durch die Hanafisierung nicht beseitigt. Zum einen blieben die Hanafiten intern binnenplural,⁵⁰³ zum anderen existierten die anderen Rechtsschulen weiter, wenn auch unter hanafitischer Hegemonie; in den östlichen Provinzen gab es sogar Großmuftis der schafiiitischen und der malikitischen Rechtsschule.⁵⁰⁴ Erst im 19. Jahrhundert ließen sich mit neuen Möglichkeiten der Kontrolle weitreichende Zentralisierungserfolge realisieren [98. 139]. Eine radikale Zentralisierung blieb allerdings dem 20. Jahrhundert vorbehalten, als die junge türkische Republik unter Mustafa Kemal Atatürk die Scharia eliminierte und en bloque Gesetzbücher aus Europa implantierte (das Schweizer Zivilgesetzbuch und Obligationenrecht, das deutsche Handelsrecht oder das italienische Strafrecht). Baldwin relativiert jedoch im Licht der neueren Forschung die Einseitigkeit dieser Übernahme westlicher Rechtsregelungen.⁵⁰⁵ Wichtige Grundsätze und Elemente der osmanischen Tradition blieben erhalten [140], so dass Atatürks Entscheidung nicht nur als einseitige Rezeption europäischer Rechtsvorstellungen erscheint, sondern auch als ein in der Geschichte üblicher Prozess des *legal borrowing*, in dem neue, hybride Strukturen entstanden.

Per Saldo sehen sowohl Rapoport im Blick auf die Mamluken-Herrschaft als auch Baldwin für die osmanische Zeit weder eine Verschmelzung noch eine ein-

499 Zilfi: *The Politics of Piety*, 43–54.

500 Ebd., 54–74.

501 Akarlı: *The Ruler and Law-Making*, 93 f.; Demir: *Die osmanischen Medresen*, 95. 101.

502 Sariyannis: *A History of Ottoman Political Thought*, 106. 441; Demir: *Die osmanischen Medresen*, 95. 101.

503 Akarlı: *The Ruler and Law-Making*, 97.

504 Sabra: *Rez. von Burak, The Second Formation of Islamic Law*.

505 So auch Ayoub: *Law, Empire, and the Sultan*, 129–151; Rubin: *Legal Borrowing and its Impact on Ottoman Legal Culture*.

fache Unterscheidung oder gar Trennung von Religion und Politik. Während der gesamten Zeit kam es zu Aushandlungsprozessen zwischen staatlichen und religiösen Akteuren um Rechtsprechungsmacht und Deutungshoheit, die nie zur absoluten Dominanz einer Seite führten. Es gab auf der einen Seite eine starke, aber längst nicht vollständige Kontrolle durch den osmanischen Staat, die aber die Eigenständigkeit des religiösen Rechtes nicht eliminierte. Auf der anderen Seite standen gelehrte Juristen und Theologen, die ihre Interpretationen des islamischen Rechtes auch im staatlichen Bereich zu verankern suchten, was aber nur in Aushandlungsprozessen mit der osmanischen Administration möglich war. Baldwin sieht letztlich (wie auch Rapoport) komplexe Interferenzen unter der Hoheit des religiösen Rechts: „The Ottomans recognized Islamic law as supreme, and much of the development and application of the law was undertaken by Ottoman institutions.“⁵⁰⁶ Dabei dürfte sich auf Dauer eine starke Position der islamischen Rechtsgelehrten ergeben haben: Sie besaßen ein Auslegungsprivileg über Koran und Hadithe, dem die staatliche Seite, auch wenn sie sich auf eine Interpretation dieser Dokumente berief, keine vergleichbaren Legitimationsressourcen entgegenzusetzen konnte.

3.3.3 Personenstandsrecht

a. Perspektivität des Vergleichs

Das Personenstandsrecht, insbesondere hinsichtlich der Ehe, dürfte eine der umfangreichsten Rechtsmaterien in der islamischen Jurisprudenz sein, sie ist jedenfalls ein zentrales Thema. Seine Darstellung in einem komparativen Rahmen impliziert allerdings eine Vielzahl von Problemen des Vergleichs:

- Das Personenstandsrecht lässt sich in der Architektur des islamischen Rechts nur schwer im Rahmen der neuzeitlichen Kategorie des Privatrechts verstehen (→ 3.1). Denn auch wenn es Regelungen zwischen Personen und nicht solche zwischen staatlichen Institutionen und Personen behandelte, ging es in hohem Maß um gesellschaftliche und damit öffentliche Belange.
- Das muslimische Recht ist in seiner Basis *case law*, darin eher dem angelsächsischen als dem kontinentalen Recht vergleichbar. Dies förderte eine größere Pluralität von Deutungen, verglichen mit dem stärker prinzipienbasierten kanonischen Recht.
- Das islamische Recht besitzt Schwerpunkte, die es in diesem Ausmaß im kanonischen Recht nicht gibt, etwa das Erbrecht (das im folgenden nur peripher

⁵⁰⁶ Baldwin: Islamic Law and Empire in Ottoman Cairo, 10.

zur Sprache kommt), sowie das Recht zur Vereinbarung und Auflösung einer Ehe, das auch im kanonischen Recht intensiv traktiert wird. Asymmetrische Elemente sind letztlich eine Folge normativer Implikate der koranischen und neutestamentlichen Thematisierungen, da christlicherseits Eheschließung und Scheidung, nicht aber das Erbrecht eine wichtige Rolle spielen. Diese Ehrechtsfragen werden im Koran hingegen vergleichsweise detailliert behandelt, es gibt – auch wenn es im Blick auf die Gesamtzahl der Verse des Koran wenige sind, eine Vielzahl von Aussagen, auf die man sich beziehen muss oder kann. Im lateinischen Christentum haben entsprechende Regelungen im Alten Testament aufgrund ihrer fehlenden Rezeption (↗ 2.2.1) keine vergleichbaren normativen Konsequenzen gehabt. Letztlich hat vor allen Dingen das jesuanische Verbot der Ehescheidung Rechtsreflexionen ausgelöst, wohingegen Fragen der Eheschließung im Neuen Testament kaum Bezugspunkte finden. In der Konsequenz ist das Personenstandsrecht im Islam sehr viel stärker auf seine Grundschriften beziehbar; daraus resultiert, dass mehr Koranstellen zur Sprache kommen als in den Überlegungen zu den christlichen Grundlagen des Personenstandsrechts.

- Die Interpretation der Koranstellen (und von Hadithen, von denen im folgenden weniger die Rede ist) hat aufgrund der Komplexität der zu regelnden Materie eine Vielzahl von divergenten, manchmal gegenläufigen Interpretationen in den Rechtsschulen zu unterschiedlichen Zeiten und in einer Vielzahl von Regionen und Kontexten nach sich gezogen. Gleichzeitig teilten sie gemeinsame grammatikalische Grundlagen, den Koran und die Hadithe, darüber hinaus Auslegungsprinzipien (etwa: als eindeutig klassifizierte Regelungen, Analogieschluss, Konsens der Gelehrten, individuelle Entscheidungen) in unterschiedlicher Hierarchisierung.
- Geringere Differenzen als oft angenommen liegen zwischen Islam und Christentum hinsichtlich der säkularen und/oder sakralen Deutung einer Ehe. Konkret wird häufig eine Unterscheidung zwischen dem Ehebund als Vertrag im Islam und als Sakrament im Christentum vorgenommen. Dieser Antagonismus funktioniert aber nicht, weil die Ehe auch im Christentum als Vereinbarung zwischen Eheleuten respektive als privatrechtlicher Vertrag geschlossen wird und die Sakramentalität als zusätzliche Dimension (und selbst dies gilt in den meisten protestantischen Traditionen nicht) hinzukommt. Hingegen dürfte die Ehe im Islam häufiger sakral aufgeladen werden, als oft angenommen. „Viele Gelehrte“, so Mathias Rohe, „rücken die Ehe sogar in die Nähe gottesdienstlicher Handlungen“.⁵⁰⁷

507 Rohe: Das islamische Recht (⁴2022), 90.

- Im Blick auf den Islam kommen, wie hinsichtlich des Christentums, Fragen anderer Rechtstraditionen, insbesondere des Gewohnheitsrechts, im folgenden kaum zur Sprache. Dessen Geltung wurde insbesondere dann, wenn man nach einer „reinen“ islamischen Rechtsordnung suchte, abgewertet oder eliminiert, ein Prozess, der seit dem 19. Jahrhundert eine hohe Dynamik erhalten haben dürfte; analoge Prozesse finden sich auch im Christentum.

Ich greife zur Darstellung von Positionen im islamischen Personenstandsrecht vornehmlich auf Mathias Rohes *Islamisches Recht* (abgekürzt R) und David Pearls und Werner Menskis *Muslim Family Law* (abgekürzt P/M [teilweise zusätzlich mit interner Nummerierung]) zurück. Der Rückgriff auf Pearl und Menski führt dabei allerdings – weil sie neben der historischen Analyse in starkem Ausmaß auf zeitgenössische Rechtsentscheide zurückgreifen – auch in gegenwärtige Debatten, die zudem aus dem engeren Bereich der osmanischen Studien herausführen.

b. Eheschließung

Im Vergleich zur Eheschließung in den lateinisch-christlichen Traditionen zeigen sich eine Vielzahl von Gemeinsamkeiten, aber auch, darum wird es insbesondere gehen, Unterschiede. Fünf Regelungsbereiche sind im islamischen Eherecht grundlegend: die Brautgabe, die Regelung sexueller Beziehungen, das Ausmaß der männlichen Kontrolle über die Ehefrau, der Unterhaltsanspruch der Frau und die Eigentumsfragen (P/M 176/7–01). Mit der Ermöglichung sexueller Beziehungen in einer Ehe ist in der Regel das Verbot außerehelicher Beziehungen verknüpft (Q 17,32; 24,2 f.; P/M 176 f./7–02). Die wichtigste Ausnahme bildet das Konkubinat (mit Sklavinnen), das im Koran nicht systematisch geregelt ist, aber an vielen Stellen als Praxis vorausgesetzt wird (etwa Q 4,25; 70,30).

Eine Ehe soll auf der Einwilligung beider Ehepartner beruhen, wobei im Koran das Arrangement durch einen Ehevormund vorausgesetzt wird (Q 2,235. 237). Die Vorstellung des Konsenses (mit dieser Terminologie in der folgenden englischen Übersetzung) ist explizit erst in den Hadithen greifbar, etwa bei al-Buchari, demzufolge Mohammed sagt:

‘A virgin should not be married till she is asked for her consent; and the matron should not be married till she is asked whether she agrees to marry or not.’ It was asked, ‘O Allah’s Apostle! How will she (the virgin) express her consent?’ He said, ‘By keeping silent.’⁵⁰⁸

Eine Ehe soll zudem auf wechselseitiger Zuneigung begründet sein (Q 30,21), und aus Angaben zu konkreten Regelungen, etwa hinsichtlich des Abstillens (Q 2,233), kann man schließen, dass wichtige Entscheidungen konsensuell gefällt werden

508 Al-Buchari, Nr. 6968; ähnlich Muslim 1421a; Sunan Ibn Majah 1871 u. ö.

sollen. Im Prinzip ist eine Ehe auf unbegrenzte Dauer angelegt, darüber hinaus kennt die Schia die Möglichkeit einer Ehe auf Zeit. Der Rechtsstatus von Frauen in Eheangelegenheiten war dabei im frühen Islam möglicherweise hoch, der Islamwissenschaftlerin Kecia Ali gilt insbesondere das Verfügungsrecht über das Eigentum als ein Indiz.⁵⁰⁹ Insgesamt aber blieben die Handlungsmöglichkeiten von Frauen im Osmanischen Reich sehr beschränkt. Im Personenstandsrecht wirkte sich ihr minderes Zeugnisrecht aus, politische Rollen waren bis auf Ausnahmen im Harem als Mütter später bedeutender Söhne nicht zugänglich (→ 4.3.2c), ähnliches gilt für den kulturellen Bereich.⁵¹⁰

Für die Rechtsgültigkeit gilt eine *Formpflicht*. Nach einhelliger sunnitischer Tradition bedarf es zweier Zeugen, die Männer sein sollen, von denen aber einer (und nur einer) durch eine Frau ersetzt werden kann. In der schiitischen Tradition werden zwei Zeugen empfohlen, aber nicht gefordert und bilden keine Wirksamkeitsvoraussetzung (R 85). Formfehler führen nicht notwendig zur Auflösung einer Ehe, Unterschiede werden zwischen einer gültigen, irregulären und nichtigen Beziehung gemacht.

Ehehindernisse bestehen zum einen aufgrund biologischer und sozialer Nähe in einem gentilen Verband (Verwandtschaftsgrad, Milchverwandtschaft, Stiefkinder; Q 4,22 f.), zum anderen aufgrund von soziokulturellen Faktoren. Einer der wichtigsten ist die Religionszugehörigkeit. Schiiten können generell Ehen zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen verbieten, bei Sunniten betreffen sie nur die Frau, die keine Ehe mit einem Nicht-Muslimen eingehen kann, wohingegen es Männern erlaubt ist, Frauen einer Schriftreligion zu heiraten (Q 5,5; R 83). Ehehindernisse können zeitweilig gelten (etwa das noch nicht erreichte ehefähige Alter), aber auch dauernd, insbesondere zählen nahe Verwandtschaftsbeziehungen und eine unerlaubte Religionsverschiedenheit dazu (R 88); diese führen in entsprechenden Rechtstraditionen zur Unwirksamkeit einer Ehe. Eine Statusgleichheit der Eheleute wird in der Mehrheit der Rechtsschulen verlangt, aber nicht als Wirksamkeitsvoraussetzung betrachtet, sondern nur als „möglicherweise rechtserheblicher Mangel“ (R 83).

Der hohe Stellenwert tribaler oder gentiler Beziehungen schlägt sich bei Ehehindernissen in einer großzügigen Handhabung der Cousinenheirat nieder. Diese ist in der Mehrzahl der global von Ethnologen erfassten Kulturen zugelassen (allerdings gegen eine relativ große Minderheit),⁵¹¹ und auch im Islam auf der

⁵⁰⁹ Ali: Marriage and Slavery in Early Islam, 47.

⁵¹⁰ Faroqi: Women in the Ottoman Empire, 50. 80–82 u. ö.

⁵¹¹ Murdock: Atlas of World Cultures, 136, Tab. 7; mindestens 52 %, maximal 60 % der 563 aufgelisteten Kulturen erlauben eine Cousinenheirat; allerdings lassen sich die Daten von Murdock nicht hinsichtlich des Faktors Religion filtern.

Grundlage des Koran erlaubt (Q 4,23 f.), wo die Cousinenheirat in der Liste der verbotenen Beziehungen nicht auftaucht und alle dort nicht aufgeführten Verbote in der Rechtsreflexion erlaubt werden. Damit relativierte man Regelungen im Judentum, in dem diese Eheform erlaubt und empfohlen war,⁵¹² orientierte sich aber vermutlich an Praktiken im kulturellen Umfeld, in denen eine Ehe unter Verwandten besonders häufig war.⁵¹³ In der Praxis war die Cousinenheirat im Islam trotz Warnungen, die es auch gab,⁵¹⁴ weit verbreitet und blieb es bis heute (mit der Folge einer relativ hohen Anzahl genetischer Störungen⁵¹⁵).

Die *Zustimmungspflicht* beider Ehepartner gehört im Islam zu den grundlegenden Eintrittsbedingungen in eine Ehe. Allerdings habe sich das Verfügungsrecht der Frauen über ihre eigene Lebensführung namentlich im Zustimmungsrecht nicht als starke Rechtspraxis durchgesetzt.⁵¹⁶ Weibliche Sexualität sei nur, so nochmals Kecia Ali, im Rahmen einer männlichen Kontrolle legal gewesen, und männliche Sexualität nur legal mit Frauen, über die der Mann exklusive Herrschaftsrechte besaß.⁵¹⁷ Die Zustimmung von Frauen musste im Prinzip öffentlich erfolgen, aber ein häufig diskutierter Regelungsgegenstand war die Einverständniserklärung der Jungfrau durch Schweigen (s.o.), welches im allgemeinen als Zustimmung interpretiert wurde (R 85) und über dessen Folgen die Frauen aufgeklärt werden sollten.⁵¹⁸ Die Quellen dürften hier weniger im Koran als vielmehr in den Hadithen liegen, in allerdings sehr klaren und zumeist als verlässlich eingestuft Passagen.⁵¹⁹

In zwei Rechtsmaterien zeigen sich Gemeinsamkeiten und Unterschiede gegenüber der lateinischen Rechtstradition in besonderem Ausmaß, in der Frage eines Vormundes für die Frau und dem Recht des Mannes auf mehrere Ehepartnerinnen. Der *Ehevormund* (wali) für die Frau war im islamischen Recht grundle-

512 Mitterauer: Historische Verwandtschaftsforschung, 223.

513 Ebd., 215. Zum Startpunkt der Debatte um das Erbe patriarchaler Strukturen aus dem Mittelmeerraum im Islam in den 1960er Jahren s. Tillion: Le Harem et les cousins.

514 Mitterauer: Historische Verwandtschaftsforschung, 222.

515 Der arabische Raum hat eine der höchsten Zahlen genetischer Störungen weltweit, so die Ergebnisse des Centre of Arab Genom Studies, nach Mitterauer: Historische Verwandtschaftsforschung, 215.

516 Ali: Marriage and Slavery, 47. Aber genau diese Dimension habe sich in der Moderne verändert, ebd. 62.

517 Ebd., 190, mit Blick auf die Frühzeit des Islam, aber den Anspruch einer darüber hinausreichenden Geltung. Diese habe sich als hegemoniale Form gegenüber anderen Optionen durchgesetzt, etwa der Beachtung der weiblichen Personalität, hinsichtlich weiblicher Bedürfnisse oder der Forderung nach einer humanen Behandlung von Sklavinnen (ebd.).

518 Lohlker: Islamisches Familienrecht, 24.

519 Mernissi: Le harem politique, 48–70 (Verteidigung Mohammeds), und 71–114 (Kritik an Hadithen).

gend und von höherer Bedeutung als im Christentum, wo es diese Funktion in der Praxis, jedoch nicht in der (kanonistischen) Rechtstheorie gab. Im Islam bildete Vers 4 der Sure an-Nisa („Die Frauen“) unter einer Vielzahl von Stellen⁵²⁰ einen zentralen koranischen Bezugspunkt, wie folgt von Rudi Paret übersetzt: „Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie (von Natur vor diesen) ausgezeichnet hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen (als Morgengabe für die Frauen?) gemacht haben.“ (Q 4,34) In westlichen Sprachen findet sich eine Vielzahl von Übersetzungsinterpretationen mit unterschiedlichen Konsequenzen für diese Vormundschaft. Anstelle von „über den Frauen“ lässt sich „in Verantwortung für die Frauen“ lesen, eine Übersetzung, die dann in der feministisch orientierten Exegese oft präferiert wird.⁵²¹ Der Vormund kann im Englischen „guardianship“ oder „maintainer“ heißen, wobei der letztgenannte Begriff in das Bedeutungsfeld eines Beschützers kommt, der die Pflicht habe, die Frau angesichts ihrer größeren Vulnerabilität zu unterstützen.⁵²² Allerdings trifft dieser Vers keine direkte Aussage zur Ehevormundschaft, die aus ihm nur schlussfolgernd entnommen werden kann.

Die Überzeugung von der Notwendigkeit eines Vormundes lässt sich seit der frühen Rezeptionsgeschichte des Koran nachweisen,⁵²³ wobei der Handlungsspielraum der Frauen im Laufe der Zeit immer enger geworden sei.⁵²⁴ Für die Beständigkeit dieser Rechtsmaterie dürften die klaren Aussagen in den Hadithen eine wichtige Rolle gespielt haben, in denen die Ehegültigkeit zwingend an Zustimmung des Vormunds geknüpft wird. Bei at-Tirmidi heißt es schlicht: „There is no marriage except with a Wali.“⁵²⁵ Die Debatten über die rechtliche Ausgestaltung lassen sich in historischen Konflikten ebenso nachweisen wie in gegenwärtigen. Rüdiger Lohlker berichtet über Klärungen in der malikitisch geprägten Rechtskultur Andalusiens im 11. Jahrhundert (wo Almoraviden und dann Almohaden eine relativ strenge Version des Islam favorisierten): etwa hinsichtlich des Endes einer Vormundschaft im Blick auf das Alter der Volljährigkeit einer Frau; hinsichtlich

520 Giladi: Guardianship. Vgl. in der praxisorientierten Literatur den Verweis auf Q 2,25; 2,82; 4,144; 9,71 bei Rafiq: Role of Guardian in Muslim Woman's Marriage, 1254 f.

521 Vasmaghi: Women, Jurisprudence, Islam, 136–138. In vermutlich frühen Konzeption der Vormundschaft ging es vermutlich weniger um rechtliche Macht als vielmehr um die moralische Verpflichtung, für Frauen eine gute Ehe zu arrangieren; Spectorosky: Women in Classical Islamic Law, 204.

522 Vasmaghi: Women, Jurisprudence, Islam, 98.

523 Spectorosky: Women in Classical Islamic Law, 64–75.

524 Ebd., 157.

525 At Tirmidhi, Nr. 1101; gleichlautend bei Ibn Madscha, Nr. 1881, zurückgeführt auf Abu Musa. Schärfer noch eine auf Mohammeds Frau Aisha zurückgeführte, aber in der islamischen Tradition als weniger verlässlich eingestufte Äußerung bei at-Tirmidhi, Nr. 1102.

der Rechte des Vormundes, wenn die Ehe geschlossen, aber nicht vollzogen wird, und die damit zusammenhängenden Mitgiftfragen; hinsichtlich der Vormundschafsvorrechte (Vater, Sohn, Enkel und bei deren Tod möglicherweise anderer Verwandter) bei der Verheiratung einer deflorierten Frau; hinsichtlich der nicht existierenden Vormundschaft weder eines muslimischen noch eines christlichen Vaters bei einer „Ungläubigen“; hinsichtlich des Rechts einer Frau, die eine Sklavin verheiraten möchte (wofür sie einen Mann als Stellvertreter einsetzen muss); oder hinsichtlich der Unterscheidung zwischen Frauen gesellschaftlich höheren und niedrigeren Ranges (freigelassene Sklavinnen, Schwarze, zum Islam konvertierte Christinnen), die ein Vormund bei der Wahl des Standes eines Partners zu berücksichtigen habe.⁵²⁶ Wie die Praxis gegenüber dieser Rechtslehre aussah, ist oft kaum zu sagen. Ronald C. Jennings hat für einen anderen Zeitraum, eine andere Region und eine andere Rechtsschule Gerichtsverfahren untersucht, für das osmanische Kayseri (Anatolien) im 17. Jahrhundert. Trotz der Differenzen indizieren seine Ergebnisse mögliche strukturelle Gemeinsamkeiten. Klar war für diese hanafitische Auslegungstradition, dass die Heirat freiwillig einzugehen war, aber unklar ist, was dies angesichts sozialer Zwänge real bedeutete.⁵²⁷ Es lässt sich auch kaum sagen, wie viele Frauen, insbesondere aus dem ländlichen Raum, sich überhaupt dieses Rechts bewusst waren, während zugleich aktenkundig ist, dass einige Frauen ihre Möglichkeiten präzise kannten.⁵²⁸ Verfahren gab es nur wenige, diese aber belegen, dass Frauen etwa beim Erreichen der Mündigkeit gegen ihre Verheiratung durch den Vormund klagen konnten.⁵²⁹ Und nur in ganz seltenen Ausnahmefällen scheint es die Möglichkeit für Frauen von höherem Stand gegeben zu haben, ohne die Zustimmung des Kadi oder des Vaters oder Bruders eine Ehe einzugehen.⁵³⁰

Bis heute ist die Annahme der Notwendigkeit eines *wali* im islamischen Recht weit verbreitet, was sich etwa in Heiratskontrakten (die in unterschiedlichen Ländern sehr vielfältig ausgestaltet sind) niederschlägt, die Vormundschaftsregelungen standardmäßig vorsehen⁵³¹ und Gegenstand häufiger Auseinandersetzungen sind (P/M 153–160: 71–174), wobei viele Fälle nicht vor Gericht landen dürften (P/M 156: 6–58). So kann man in zeitgenössischen Debatten in Ägypten und Marokko die Nützlichkeit eines Vormundes mit dem Schutz der Frauen, nicht zuletzt angesichts

526 Lohlker: Islamisches Familienrecht, 16–29.

527 Jennings: Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records, 76 f.

528 Ebd., 77. 80.

529 Ebd., 76 f.

530 Faroqi: Women in the Ottoman Empire, 45.

531 Schacht: Nikāḥ I, 27b; Mattson: Law. Family Law, 452 f.; weitere Beispiele in diesem Band (Encyclopedia of Women and Islamic Cultures, hg. v. Joseph Suad).

der größeren sexuellen Erfahrung von Männern, begründen,⁵³² die Übertragung dieses Amtes diskutieren⁵³³ oder das Mitspracherecht der Frau einschränken.⁵³⁴ Diese Debatten werden auch außerhalb des arabischsprachigen Islam geführt, etwa in Südasien und Großbritannien, konkrete Fälle beschäftigten etwa die obersten Gerichtshöfe im indischen Kerala oder in Pakistan.⁵³⁵ Zugleich ist die Vormundschafsmaterie gegenwärtig beträchtlichen Diskussionen unterworfen. Neben der strengen Affirmation klassischer Regelungen in konservativen islamischen Milieus, die immer wieder mediale Resonanz erzeugen, stehen Tendenzen der Rechtsinterpretation, die zur Stärkung der Position von Frauen führen und die Rechte des *wali* eingrenzen; diese Debatten können auch ins Grundsätzliche gehen und mit egalitären Motiven die gesamte Institution der Vormundschaft infragestellen.

Eine *Brautgabe* gehört im islamischen Recht konstitutiv zur Eheschließung und kann mit Bezug auf den Koran begründet werden (Q 4,4; 2,29; 33,50). Historisch könnte diese Regelung auf Traditionen des Brautkaufs zurückgehen.⁵³⁶ Im islamischen Recht wird allerdings scharf zwischen der Brautgabe und einem Brautpreis, der im islamischen Recht verboten ist (P/M 179: 7–11), unterschieden. Die Gabe gilt rechtlich in der Regel eher als Folge des Vertrags denn als seine Bedingung und kann als Ausgleich für den Gehorsam der Frau interpretiert werden (P/M 178: 7–10). Sie muss geldwert, nützlich und rituell rein sein (P/M 179: 7–14); Konflikte (etwa die Folgen eines Ausschlusses der Brautgabe, eine Eheschließung ohne sexuellen Vollzug, die Verweigerung sexueller Beziehungen) waren häufig Gegenstand juristischer Kontroversen (R 85–87. 180 f.). Vermögensrechtlich gilt eine Gütertrennung, bei der die Frauen das Recht behalten, mit ihrem Eigentum zu wirtschaften, etwa Handel zu treiben. So lässt sich für eine Stadt wie Kayseri vor dem 19. Jahrhundert nachweisen, dass in 40 Prozent der Eigentumsübertragungen Frauen involviert waren, allerdings nur, wenn sie Geschenke oder ein Erbe einbrachten.⁵³⁷ Weitere Einschränkungen konnten vorliegen, etwa wenn in der malikitischen Rechtsschule die Übernahme von Bürgschaften an die Zustimmung des Ehemanns gebunden wurde (R 89). Wie auch hier die Rechtsvorschriften real durchgesetzt wurden, ist beim aktuellen Forschungsstand nicht zu entscheiden (R 87).

Vergleichbar zur Vormundschaft hat die lateinische Kanonistik in dieser Frage einen anderen Weg eingeschlagen und Ausgleichsgaben eliminiert. Gleich-

532 El Alami: The Marriage Contract in Islamic Law, 51.

533 Ebd., 59–67.

534 Ebd., 52.

535 Südasien (P/M 153–160: 6–50–68); Großbritannien (ebd. 171–174: 6–106–116); Kerala (ebd. 154: 6–51); Pakistan (ebd. 154: 6–52).

536 Schacht: An Introduction to Islamic Law, 161.

537 Ahmed: Women and Gender in Islam, 111 f.

wohl blieben Brautgabe oder Brautpreis in der Praxis auch in okzidentalischen Gesellschaften lange üblich, und ohnehin gehören derartige Tauschakte in vielen Gesellschaften zu den Selbstverständlichkeiten beim Arrangement von eheartigen Beziehungen.

Ein weiterer Unterschied zur lateinischen Tradition (↗ 3.2.3a) liegt in der nicht nur faktisch, sondern auch rechtlich möglichen *Polygynie*. Die Möglichkeit einer Legitimation bietet wiederum der Koran in der Sure an-Nisa:

Und wenn ihr fürchtet, in Sachen der (eurer Obhut anvertrauten weiblichen) Waisen nicht recht zu tun, dann heiratet, was euch an Frauen gut ansteht (?) (oder: beliebt?), (ein jeder) zwei, drei oder vier. Und wenn ihr fürchtet, (so viele) nicht gerecht zu (be)handeln, dann (nur) eine, oder was ihr (an Sklavinnen) besitzt! So könnt ihr am ehesten vermeiden, unrecht [sic] zu tun. (Q 4,3)

Der Vers 129 in dieser Sure, der weitere Aussagen zur Polygamie macht, stellt ebenfalls infrage, dass eine vollkommene Gleichbehandlung möglich sei, fordert aber auf, der Mann solle zumindest versuchen, in einem polygynen Haushalt dieses Ziel zu erreichen. Implizit stehen polygyne Praktiken möglicherweise in weiteren Versen des Koran im Hintergrund, etwa in dem Verbot, zwei Schwestern gemeinsam zu heiraten (Q 4,23). Über die Ehefrau hinaus war der Besitz und der „Genuss“ von Sklavinnen erlaubt (etwa Q 4,3; 4,24; 4,36; 23,6; 70,30). Entsprechende Rechte einer Polyandrie für Frauen gab es nicht.⁵³⁸

Aufgrund der Verankerung der Polygynie im Koran galt deren Möglichkeit meist als nicht verhandelbar, weshalb praktisch alle Rechtsschulen die grundsätzliche Erlaubtheit der Polygynie stipulierten.⁵³⁹ Die Spannung zwischen den koranischen Aussagen, dass die Polygynie im Prinzip erlaubt sei und es zugleich schwer für den Mann sei, eine Gleichbehandlung seiner Frauen zu realisieren, löste die traditionelle Rechtslehre von der theologischen Voraussetzung aus, dass sich der Koran nicht selbst widersprechen könne; allerdings waren Verschiebungen in der Geltungshierarchie möglich. An-Nisa 4,3 konnte dann im Rahmen einer historischen Deutung als situative Regelung relativiert werden, die Waisen zu versorgen, die es nach der Schlacht von Uhud durch die vielen gefallenen Männer gegeben habe;⁵⁴⁰ auf dieser Grundlage kann der Polygynie eine Geltung für die Gegenwart abgesprochen werden.

⁵³⁸ Aber in einem Einzelfall konnte diese Forderung von einer Frau unter Berufung auf ihre eigene Koranlektüre erhoben werden; Youssef: *The Perplexity of a Muslim Woman*, 79, auch weil Polyandrie im Koran nicht explizit verboten ist (ebd. 77 f.).

⁵³⁹ Hinchcliffe: *Polygamy in Traditional and Contemporary Islamic Law*, 13 f.

⁵⁴⁰ Spector: *Women in Classical Islamic Law*, 57. Diese Deutung findet sich bis heute; Şeker: *Koran und Gender*, 138–141.

Im Verein mit Rückgriff auf teilweise sehr viel präzisere Hadithe gibt es in den islamischen Rechtstraditionen eine große Zahl von Detailregelungen. Alle Rechtsschulen limitieren im Prinzip, anders als der Koran, die Anzahl auf vier Frauen, allerdings kennt die Schia teilweise auch die Erlaubnis zu einer unbegrenzten Zahl weiterer Frauen bei zeitweiligen Ehen.⁵⁴¹ Darüber hinaus können Konkubinate in ebenfalls unbegrenzter Zahl mit Sklavinnen (unter Berufung auf Q 4,24) eingegangen werden (R 82). Insbesondere bei reichen Muslimen konnte die Zahl der Ehefrauen über vier Frauen hinausgehen. Juristisch wurde die Heirat einer fünften Frau in der Regel als irregulär (*fasid*) angesehen, blieb aber rechtlich nicht folgenlos; in der hanafitischen Rechtstradition galt sie nicht als Ehebruch (auf dem die Todesstrafe stand), Kinder blieben legitim und die Frau besaß das Anrecht auf eine Brautgabe – gleichwohl musste eine solche Ehe getrennt werden.⁵⁴² Das islamische Recht habe, so Pearl und Menski, letztlich versucht, diese numerische Grenze flexibel zu halten (P/M 240: 8–08). Im Hintergrund steht, dass Q 4,3 die Zahl der Ehefrauen nicht prinzipiell begrenzt, zum einen, weil die Aufzählung von vier Frauen nicht als abschließende Grenze gelesen werden muss, und zum anderen, weil man die Vierzahl als Limitierung lesen konnte, die nur dann gelte, wenn die materielle, und emotionale Versorgung von Frauen nicht sichergestellt sei. Bei den Forderungen nach angemessener Behandlung konnte es um Räumlichkeiten, ausreichende Versorgung, gleiche Zuwendung, zumindest hinsichtlich der messbaren Zeit (P/M 239: 8–07), aber auch konkret um eine Mindestanzahl von Geschlechtsverkehrsakten gehen. Die Rechtsansprüche von Männern auf Geschlechtsverkehr wurden spiegelbildlich als Rechte von Frauen diskutiert, etwa in Bezug auf ausreichenden Geschlechtsverkehr, auf den Umgang mit Menstruationszeiten sowie mit Anal- und Vaginalpraktiken.⁵⁴³ Die Entscheidung über die Zahl der Frauen lag allein beim Mann (P/M 239: 8–06); die einzige juristische Möglichkeit der Frau, sich gegen weitere Ehepartnerinnen des Mannes zu wehren, war im klassischen Recht etwa der hanafitischen Tradition ein entsprechendes Verbot im Ehevertrag.⁵⁴⁴ In der Praxis konnten Frauen allerdings auch, durchaus unter Anwendung von Gewalt gegenüber Sklavinnen, das Zusammenleben faktisch fast unmöglich machen.⁵⁴⁵ Vielfach wurde die Polygynie stark als ethische Frage behandelt, die eine Verhaltensanforderung an den Mann beinhaltete; aber dieses Verhalten war keine rechtliche Bedingung, weshalb es keiner rechtlichen Erlaubnis für eine polygyne Eheschließung

541 Hinchcliffe: *Polygamy in Traditional and Contemporary Islamic Law*, 13–38. 13 f.; P/M 238: 8–05.

542 Hinchcliffe: *Polygamy in Traditional and Contemporary Islamic Law*, 18.

543 Youssef: *The Perplexity of a Muslim Woman*, 67–71.

544 Hinchcliffe: *Polygamy in Traditional and Contemporary Islamic Law*, 16.

545 Ahmed: *Women and Gender in Islam*, 108 f.

bedurfte (P/M 238: 8–05). Letztlich konnte und kann Q 4,3 gegenläufig ausgelegt werden: als Prinzipienargument zur Ermöglichung der Polygynie und mit Blick auf dessen konkrete Umsetzbarkeit als Ansatzpunkt ihres Verbots.

Kontroverse Debatten über die Polygynie gab es insbesondere seit der Begegnung mit westlichen Rechtsvorstellungen seit dem 19. Jahrhundert. Viele Argumente in der islamischen Debatte zielten darauf, die Möglichkeit der Polygynie restriktiver zu handhaben,⁵⁴⁶ aber prinzipielle Verbote gab es damals (und gibt es bis heute) in der überwiegenden Mehrzahl der islamischen Länder nicht;⁵⁴⁷ Ausnahmen sind etwa die Türkei und Tunesien (P/M 239: 8–06; s. 5.4.2b). Hinter diesen Auseinandersetzungen standen grundlegende Fragen der Rechtslehre, etwa die Anthropologie komplementärer Prägungen der Geschlechter, derzufolge Männer stärker vernunftgeleitet und Frauen emotionaler seien, woraus im Islam (und auch lange im Christentum) die Pflicht zur Verantwortungsübernahme des Mannes und die Pflicht zum Gehorsam der Frau abgeleitet wurde (R 88. 91), oder konfligierender Zielbestimmungen des Rechtes, etwa ob das Eherecht die Schwachen schützen⁵⁴⁸ oder das Prinzip der Nichteinmischung in eine Ehe wahren soll. Dazu kommt in vielen Ländern, insbesondere in Afrika, ein sozialstruktureller Kontext hinzu: Polygynie entstammt vielfach vor- oder nicht-islamischen Praktiken, die man mit dem Islam verbinden konnte, wohingegen Übertritte ins Christentum die polygyne Praxis zwar nicht verschwinden, aber so doch zurückgehen ließen.⁵⁴⁹

Die Polygamiefrage ist mit weiteren frauenspezifischen Themen vernetzt. Um nur einige Beispiele zu nennen: die verdrängte oder fehlende Präsenz von Frauen in Texten,⁵⁵⁰ grammatikalische Strukturen des Arabischen, wenn etwa das generische Maskulinum Frauen durch Implikation unsichtbar macht,⁵⁵¹ oder Themen wie Intersexualität und *queer sexuality*.⁵⁵² Auseinandersetzungen um die Interpretation von Koranstellen spielen dabei eine wichtige Rolle, die eben genannten Interpretationsdifferenzen zur Auslegung der Sure Q 4,3 sind dafür nur ein Beispiel. Dabei geht es nicht nur um die Frage, ob es unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten gab oder gibt, vielmehr um grundsätzliche Probleme, etwa, ob ein Vers überhaupt noch gelte, wenn sich die gesellschaftlichen Bedingungen grundlegend geändert hätten. Wenn also das Versorgungsargument für Frauen in einem Sozialstaat wegfallen, seien nicht nur die Regeln der Polygynie obsolet, sondern grundsätzlich die ganze Institu-

546 Hinchcliffe: Polygamy in Traditional and Contemporary Islamic Law, 19–35.

547 Flächendeckende Nachweise bei an-Na'im: Islamic Family Law in a Changing World.

548 Brozzo: Die Eheschliessung im islamischen und jüdischen Recht, 216.

549 An-Na'im: Islamic Family Law, 47–49.

550 Jardim: Recovering the Female Voice in Islamic Scripture.

551 Şeker: Koran und Gender, 187 f.

552 P/M 286–398; Hamar: Sexualities and Queer Studies.

tion Vielehe. In diese Debatte spielt die Frage hinein, in welchem Ausmaß der Islam die Situation der Frau gegenüber der vorislamischen Zeit verbessert und insofern den Weg zu einer Besserstellung der Frau geöffnet habe, die auch heute noch nicht abgeschlossen sei. Dies ist allerdings, wie gesagt, historiographisch ein intrikates Feld, weil in der islamischen Geschichtsschreibung diese frühere Phase, die Jahiliya, als Negativfolie gezeichnet wird.⁵⁵³

Ein in den Koran eingeschriebenes Merkmal bleiben im islamischen Recht die „patriarchal principles“ (P/M 177: 7–05), unter denen die Polygynie nur ein Element ist.⁵⁵⁴ Diese Ausrichtung drückt sich in einer Vielzahl genderspezifischer Asymmetrien aus, beispielsweise: Männer haben das Anrecht auf den größeren Teil eines Erbes, sie verfügen über eine leichtere Scheidungsmöglichkeit (s. u.), profitieren von asymmetrischen Endogamieregelungen (etwa teilweise mit dem Recht, eine nichtmuslimische Frau zu heiraten), dürfen Frauen vor der Öffentlichkeit verborgenhalten (mit entsprechenden Arrangements in der islamischen Architektur)⁵⁵⁵ oder bestimmen in der Funktion des Vaters die Religionszugehörigkeit von Kindern. Dazu gehört auch ein Züchtigungsrecht (Q 4,34), das allerdings in der Gegenwart zunehmend umstritten ist.⁵⁵⁶ Zur asymmetrischen rechtlichen Stellung des Mannes zählt auch, dass Frauen bis in die Gegenwart rechtlich häufig als „Zugewinn“ bei einer Heirat mit einer Nicht-Muslima gelten, wohingegen die Heirat einer Muslima mit einem „Ungläubigen“ als „Verlust“ betrachtet werden kann (R 83). Insbesondere die zunehmende Bedeutung der Frauenbewegung hat in derartigen Fragen zu intensiven Diskussionen und vielfach zu Veränderungen von Rechtsregelungen geführt. Schärfere Bedingungen für die Polygynie (P/M 241–257) zählen dazu ebenso wie die grundsätzliche Aufnahme der Gleichstellung/Gleichberechtigung von Frauen in Verfassungen wie der marokkanischen von 2011 (Art. 19 spricht von „parité“).

In der Praxis fallen die Antworten heute vielfältig aus. Polygynie kann weiterhin der Ausdruck einer elementaren Asymmetrie im Geschlechterverhältnis, der Ausdruck einer patriarchalen Gesellschaftsordnung sein. Es ist jedoch auch möglich, dass Polygynie einer Frau soziale Vorteile bietet, etwa in einem Beispiel, das Pearl und Menski aus Pakistan bieten: „Is it better to be a discarded and divorced elderly

553 El Cheikh: Women, Islam, and Abbasid Identity, 17–37, passim.

554 Büchler: Das islamische Familienrecht, 66.

555 Ahmed: Women and Gender in Islam, 117 f.

556 Morrow: The Most Controversial Qur'anic Verse, liest den zentralen Begriff *idribūhanna* als „beat them“. Der Vers kann auch in Richtung Gewaltvermeidung interpretiert werden, aber das längste Kapitel in diesem Buch, das mit normativen Interessen eine gewaltfreie Interpretation vorschlägt, dokumentiert die Rechtfertigung von Gewaltanwendung durch diesen Vers (S. 105–156).

woman, or a respected first wife in a polygamous household?“ (unter Verweis auf eine empirische Untersuchung von Firdous Khanan; P/M 241: 8–12) Zugleich verändert sich die westliche Wertematrix. Es gibt eine faktische und partiell auch rechtliche Relativierung der monogamen Ehe in der zunehmenden Präsenz polygamer Beziehungen. So sind durch das internationale Privatrecht polygame Ehen, die etwa in muslimischen Ländern geschlossen wurden, auch im Westen legal, in einigen Regionen wird die Polygamie legalisiert, lebensweltlich gelten polyamuröse Beziehungen vielerorts als Befreiung von dem Zwang einer Ehe. Zugespitzt könnte man sagen: Während in vielen muslimisch geprägten Ländern die Forderung nach Monogamie laut wird, hört man in vielen christlich geprägten Ländern im Westen die Forderung, sich ihrer Fesseln zu entledigen und polygame Verhältnisse zu legalisieren.

c. Scheidungsrecht

Die Regelungen zur Ehescheidung im Islam unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Inhalte und ihres Ausmaßes von fast allen christlichen Traditionen. Konzeptionell gehört dazu im Hinblick auf die lateinisch-kanonistische Tradition eine grundsätzliche Differenz, denn in der westlichen Kirche wurde die Scheidungsmöglichkeit – de facto: die Scheidungsmöglichkeit als Recht von Männern – immer weiter zurückgefahren, ehe sie in den protestantischen Traditionen im Rahmen eines beiderseitigen Scheidungsrechtes wieder geöffnet wurde, während die katholische Kirche an der Lehre von der strikten Unauflöslichkeit der Ehe festhielt und eine Auflösung nur über die Annullierung, also durch die Rechtsfiktion einer von Beginn an bestehenden Ungültigkeit, ermöglichte. Faktisch existierte eine weitreichende Scheidungstheorie und -praxis erst mit dem intentional religionsneutralen Staat seit dem 20. Jahrhundert. In islamischen Traditionen hingegen ist die Möglichkeit der Ehescheidung fest und offen verankert, wiederum unter Rückgriff auf Koran- und Hadithstellen. Die Ehescheidung gehört zur rechtlichen Normalität und ist nicht, wie etwa bei orthodoxen Kirchen, wo sie auch etabliert ist, aber wie ein Bußsakt ausgestaltet sein kann, sakral negativ konnotiert. Dies bedeutet allerdings nicht, dass eine Scheidung in der islamischen Rechtskonzeption einer Eheschließung normativ gleichgestellt wäre. In vielen Deutungen wird eine Scheidung nicht befürwortet, in Einzelfragen auch mit einer religiösen Begründung.⁵⁵⁷ Gleichwohl prägt die Bereitschaft, eine zerrüttete Ehe um des besseren Zusammenlebens willen aufzulösen, islamische Kulturen (P/M 279: 9–01) und ist mit detaillierten Regelungen

⁵⁵⁷ So kann der unwiderrufliche *talaq* als Beendigung der Ehe von Hanafiten (nicht aber von Schiiten) als sündhaft, aber gleichwohl rechtswirksam angesehen werden (R 92); auch das seltene Scheidungsverfahren, in dem ein Mann seine Ehefrau mit einer Verwandten vergleicht, zu der ein Eheverbot besteht (etwa mit seiner Mutter), insofern hier ein unmittelbarer Bezug auf den Koran besteht (s. o.), besitzt eine stark religiöse Komponente (R 93).

im Koran, insbesondere in der Sure *at-talaq* (Q 65), verankert. Viele sozialstatistische Daten deuten denn auch darauf hin, dass Scheidungen in muslimischen Milieus häufiger als in christlichen waren.⁵⁵⁸

Wie hinsichtlich der Eheschließung, unterliegt auch die Trennung einer juristischen Formpflicht. Dabei ist die Rolle der Richter in unterschiedlichen Rechtsschulen unterschiedlich ausgestaltet, so etwa kann dem Richter die Aufgabe zugewiesen werden, die Parteien zu versöhnen (schafiitisch, hanbalitisch und hanafitisch) oder als neutraler Schiedsrichter zu amtieren (malikitisch) (P/M 286: 9–21). Schließlich gilt hier wie in allen Bereichen des islamischen Rechts, dass es zu Einzelfragen eine Vielzahl von unterschiedlichen, zum Teil konkurrierenden Positionen gibt, wobei Recht praktisch immer von männlichen Richtern gesprochen wurde und (langsam abnehmend) wird (R 91).

Ein Scheidungsmöglichkeit besteht dabei grundsätzlich sowohl für Männer als auch für Frauen (Q 2,229). Scheidungsgründe können beispielsweise fehlende Unterhaltszahlungen durch den Mann, sexuelle Vernachlässigung, körperliche oder seelische Gewalt oder ein Verstoß gegen eine (etwa ehevertraglich ausgeschlossene) Polygynie sein. Die Scheidungsformen sind vielfältig, sie kann durch den Mann, die Frau, durch gegenseitiges Einverständnis oder durch einen Gerichtsprozess herbeigeführt werden (P/M 279: 9–01). Zu den konkreten Gründen, die eine Ehefrau anführen kann, zählt beispielsweise die Unfähigkeit des Ehemanns, die Brautgabe zu zahlen, teilweise auch seine längere Abwesenheit oder, bei Hanbaliten, wenn der Ehemann sich ohne Gründe über längere Zeit des Geschlechtsverkehrs enthält oder, bei Hanafiten, die Impotenz des Mannes, sofern sie nicht schon vor der Ehe bekannt war; einzelne Gelehrte zählen auch eine Geisteskrankheit oder Geschlechtskrankheiten zu den Scheidungsgründen (R 93 f).

Auch bei den Scheidungsregeln gibt es eine geschlechterspezifische Asymmetrie: Die Möglichkeiten sind für einen Mann weiterreichend und leichter zu realisieren als für eine Frau (P/M 279: 9–01),⁵⁵⁹ wobei insbesondere in der hanafitischen Schule die Durchsetzung des Scheidungsrechts für Frauen schwierig ist (P/M 279: 9–02). „Die weitaus häufigste Form der Scheidung“ (R 91) ist der *talaq*, die Trennung nach dem dreimaligem Aussprechen einer Scheidungsformel. Sie ist ein einseitiges männliches Recht (Q 65,1; P/M 280: 9–04), kann aber vom Mann auch an seine Frau delegiert werden (P/M 283: 9–14); vereinzelt wurde sie in der Rechtsdiskussion grundsätzlich infragegestellt.⁵⁶⁰ Die Durchführung ist oft mit teils komplexen Einzelregelungen verbunden, etwa mit oder ohne Möglichkeit der Rücknahme

558 Ahmed: Women and Gender in Islam, 106. 262¹⁰; s. auch 4.3.2e.

559 Ebd., 106.

560 Zu Ibn Taymiyya s. Rapoport: Ibn Taymiyya on Divorce Oaths, 203.

(neben einer unwiderruflichen Form) (P/M 280: 9–05), mit der Festlegung einer Zeitperiode zwischen zwei Zurückweisungen (P/M 281: 9–07) oder in der hanafitischen Tradition kann ein Mann diese Frau nur dann wieder heiraten, wenn sie eine weitere Ehe eingegangen war, diese vollzogen und wieder geschieden wurde (P/M 281: 9–07). In der hanafitischen Auslegung gilt als Äquivalent zum *talaq* eine Eidpraxis (*ila*): Wenn ein Schwur, vier Monate lang mit der Absicht einer Trennung keine sexuellen Beziehungen zu der Ehefrau zu haben, eingehalten wird, gilt dies als endgültige Scheidung (P/M 282 f.: 9–12). Umstritten sind darüber hinaus Fragen der Notwendigkeit der Benachrichtigung der Frau als Voraussetzung der Wirksamkeit, die Bedeutung der Zurechnungsfähigkeit (etwa bei einer selbstverschuldeten Trunkenheit) (R 92) oder die Konsequenzen für zeitliche Abstandsregelungen bei Wiederheirat.

Die Regelungen zu *Scheidungsfolgen* sind denjenigen zur Eheschließung und -scheidung vergleichbar: Sie werden vielfach unter Bezugnahme auf Koranstellen begründet und ausgelegt und besitzen grundlegende Gemeinsamkeiten, fallen aber in den konkreten Einzelregelungen je nach Ort, Zeit und Rechtsschulen unterschiedlich aus. Die vermögensrechtlichen Regelungen basierten auf der Gütertrennung, bei der die Frau im Besitz des in die Ehe eingebrachten Vermögens (Brautgabe, Mitgift) verbleibt. Ein Anspruch auf Zugewinn, der etwa durch die Mitarbeit der Frau entstanden ist, existiert nicht (R 90). Für den Mann entsteht eine Unterhaltungspflicht, die auch die Möglichkeit für die Frau beinhaltet, auf das Vermögen des Mannes zuzugreifen (Q 2,229; 65,1 f.).⁵⁶¹ Im einzelnen kann verhandelt werden, welche Seite Kompensationszahlungen leisten muss und wie mit dem Vermögen umzugehen ist (P/M 283–286).

Das islamische Scheidungsrecht wirkte sich auch auf die jüdischen und christlichen Minoritäten aus. Im Judentum etwa sind für das 11. bis 13. Jahrhundert in Ägypten eine hohe Anzahl von Scheidungen nachweisbar, trotz der negativen Bewertungen einer Trennung; wie bei der Polygynie (↗ 3.2.3b) dürfte hier ein islamischer Einfluss vorliegen.⁵⁶² Im Osmanischen Reich wiederum sind Einzelfälle nachweisbar, in denen jüdischen Frauen, deren Männer Christen geworden waren, das Scheidungsrecht möglicherweise unter Anlehnung an Regeln des hanafitischen Rechts verweigert wurde.⁵⁶³ In den christlichen Gemeinschaften unter islamischer

⁵⁶¹ Degand: Geschlechterrollen und familiale Strukturen im Islam, 66–84.

⁵⁶² Goitein: A Mediterranean Society, III,260. – Ein strukturanaloges Beispiel dürfte die Segregierung von Frauen beim Gebet durch eigene Frauengalerien sein, mutmaßlich insbesondere unter dem Einfluss des Islam; Goitein: A Mediterranean Society, II,144; Reguer: Women and the Synagogue in Medieval Cairo, 52; Friedman: Art and Architecture of the Synagogue in Byzantine Palaeatina, 20 (Friedman erwägt zudem Einflüsse des nachantiken Christentums).

⁵⁶³ Faroqhi: Women in the Ottoman Empire, 55.

Herrschaft lassen sich ähnliche Folgen auf praktischer Ebene feststellen: Christinnen konnten, wie oben gesagt, islamische Gerichte aufsuchen, um eine Trennungsvariante zu realisieren, die das christliche Recht nicht bot.

d. Menstruation

Im Rahmen des Personenstandsrechts werden Fragen der Menstruation abgehandelt, weil damit Rechtsfolgen verbunden sind, etwa hinsichtlich von Vaterschaftsfragen. Ein wichtiger Referenztext ist einmal mehr der Koran, wohingegen im Neuen Testament die Menstruation nicht im Blick auf juristische Fragen thematisiert ist (↗ 3.2.3a). Im Islam stehen dabei die menstruationsbedingte rituelle Unreinheit der Frau (Q 2,222)⁵⁶⁴ und rechtliche Konsequenzen nebeneinander. Der Koran verbietet es, Frauen während der Menstruation nahezutreten, gemeint dürfte insbesondere der Geschlechtsverkehr sein, und fordert ihre Reinigung nach dem Ende des Blutflusses (Q 2,222); bei Scheidungsfragen spielt die Frage einer eingetretenen oder nicht eingetretenen Menstruation hinsichtlich der Rechte auf mögliche Kinder eine Rolle (Q 65,4). In den Hadithen kam es zu weitergehenden Einschränkungen, etwa des Verbotes der Teilnahme an Gebeten.⁵⁶⁵ Dahinter stehen wiederum religiöse Reinheitsgebote, bei denen islamische Autoren sich zwischen einem als zu streng erachteten Judentum und den tendenziell aufgegebenen Ritualregeln im Christentum positionieren konnten.⁵⁶⁶ Bis heute sind solche Regelungen zur Menstruation, im wesentlichen zurückgreifend auf Hadithe, in Handbüchern des islamischen Rechts verbreitet (Suspendierungen respektive Verbote betreffen die Gebetspflicht, das Fasten, die Umrundung der Kaaba, das Berühren des gebundenen Koran, das Verweilen in der Moschee, den Geschlechtsverkehr), dazu kommen Regelungen für die Scheidung und die Pflicht zum Bad, um die rituelle Reinheit wieder herzustellen; Detailregelungen betreffen irreguläre und verlängerte Blutungen sowie Blutungen im Wochenbett.⁵⁶⁷

3.3.4 Schura

Eine der wichtigsten Einrichtungen der politischen Kommunikation unter Eliten war neben den Strukturen der religiösen Rechtsfindung die stärker säkular ausgerichtete Schura, traditionellerweise ein Beratungsorgan für Herrscher. Als ihre Grundlage gelten zwei Verse des Koran aus unterschiedlichen Etappen in Moham-

⁵⁶⁴ Katz: *Body of Text*, 49 f.

⁵⁶⁵ Mazuz: *Menstruation and Differentiation*, 221.

⁵⁶⁶ Ebd., 206.

⁵⁶⁷ Diese Beispiele bei Pačić: *Islamische Rechtslehre*, 29–32.

meds Denken. In Sure 42,38 spreche der Koran, so Roswitha Badry, von einer Gruppe gleichberechtigter Mitglieder, hingegen zeige er in Sure 3,159 die Autorität Mohammeds, der eine Beratung initiiere und so seine neue Rolle nach dem Sieg über die Mekkaner dokumentiere.⁵⁶⁸ In der islamischen Tradition finden sich allerdings auch kritische Deutungen der Legitimität einer solchen Beratungsstruktur, etwa angesichts der Frage, ob Mohammed eine Beratung angesichts von Gottes Offenbarung und Rechtleitung überhaupt benötigt habe.

Badry sieht die hohe Bedeutung der Schura vor allem in soziologischen Funktionen: Konsens herzustellen, insbesondere bei Kriegen, sodann die Rekrutierung von Eliten sowie die Beratung von Herrschern,⁵⁶⁹ dazu in einzelnen Regionen die Beratung von Richtern.⁵⁷⁰ In der Praxis kam es zunehmend zu einer Einbeziehung der Hadithe, die die (meist theologischen) Eliten nutzten, um die Schura-Vorstellung weiterzuentwickeln⁵⁷¹ oder auch die Geltung der Scharia einzufordern.⁵⁷² Aber nur in Ausnahmefällen wurde der Ratschlag als ein *Recht* der Untergebenen gedeutet, eine Interpretation, die in England ein Übergangspunkt zur Parlamentarisierung des Beratungsgremiums war (↗ 3.2.5). Die Schura hingegen verblieb eine Institution mit stark asymmetrischen Rechten und Pflichten,⁵⁷³ in der Regel galten ihre Ergebnisse nicht als bindend.⁵⁷⁴ Dazu konnte man die Begründung anführen, dass die Resultate strategische Fragen und keine religiösen Pflichten betreffen.⁵⁷⁵

Im Osmanischen Reich dürften Wurzeln des *diwan*, wie die wichtigste Beratungsversammlung auf Reichsebene genannt wurde, in den Gerichtshöfen liegen.⁵⁷⁶ Seit dem 15. Jahrhundert nahm dessen Bedeutung zu und vereinigte Militärs, religiöse Gelehrte und Verwaltungsfachleute; der Sultan war nicht zwingend unmittelbar präsent, vielfach wurde es im Laufe der Zeit üblich, das er hinter einer Wand oder einem Vorhang zuhörte.⁵⁷⁷ Im späten 18. Jahrhundert dürfte der Großwesir den *diwan* zusammengerufen und die Tagesordnung bestimmt haben. Zuerst wurden in dieser Zeit Vertreter der religiösen Gelehrten zu einer Stellungnahme aufge-

568 Badry: Die zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken, 188 f.

569 Ebd., 68–88.

570 Zu dieser Funktion in Cordoba im 11. Jahrhundert (5. Jh. H) Müller: Gerichtspraxis im Stadtstaat Córdoba, 153 f.

571 Murányi: Die Prophetengenossen in der frühislamischen Geschichte, 101–124; Badry: Die zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken, 189.

572 So in Texten im Osmanischen Reich des 17. Jahrhunderts; Sariyannis: A History of Ottoman Political Thought, 253–257.

573 Badry: Die zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken, 102 f.

574 Khan: Shura, 152; Rohe: Das islamische Recht (⁴2022), 248.

575 Badry: Die zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken, 92.

576 Ágoston: Administration, central, 10.

577 Ebd. 10 f.

rufen, dann die anderen Mitglieder, wobei, so ein zeitgenössischer armenischer Beobachter, man einer klaren Äußerung gerne auswich, um keinen Konflikt mit dem Großwesir heraufzubeschwören. Ohnehin diente der *diwan* weniger der Meinungsbildung als vielmehr der Absicherung von Entscheidungen des Wesirs, die möglicherweise kontrovers waren und der besonders umstrittene Positionen an den Sultan rückverwiesen habe.⁵⁷⁸ Als Mahmut II. 1838 das Amt des Großwesirs abschaffte, sahen osmanische Beobachter darin eine Annäherung an europäische Parlamente, aber die neuen Gremien ähnelten eher einer Beratung durch Verwaltungen,⁵⁷⁹ allerdings wurden die meisten Veränderungen nach Mahmuts Tod im Jahr 1839 zurückgenommen.⁵⁸⁰

Im 19. Jahrhundert kam es unter westlichem Einfluss zu Versuchen, parlamentarische Strukturen auszubilden. Im Hintergrund stand die Krise der osmanischen Herrschaft, insbesondere auf dem Balkan und im Konflikt mit Russland. Mitglieder einer stark westlich ausgerichteten Elite in der Tradition der Tanzimat-Reformen seit 1839 hatten diesen Prozess einer Verfassungsbildung vorangetrieben. 1876 wurde eine Kommission zur Erarbeitung einer Verfassung unter Midhat Pascha, einem leitenden, reformorientierten Verwaltungsfachmann eingesetzt, nachdem Abdülhamid II. mit der Zusage auf den Thron gekommen war, eine Verfassung zu akzeptieren. Die von Abdülhamid eingesetzte Kommission bestand aus zehn Religionsgelehrten und 18 Verwaltungsfachleuten und Militärs, die entgegen der Erwartungen eine tendenziell liberale Verfassung entwarfen.⁵⁸¹ Darin lag ein Bedeutungsverlust der Ulema, der aber schon früher im 19. Jahrhundert eingesetzt hatte.⁵⁸² Der Sultan ließ jedoch in der Überarbeitung des Entwurfs die Einschränkung seiner religiös begründeten Macht revidieren und schloss das Parlament für die nächsten Jahrzehnte seiner Herrschaft, ohne die Verfassung formal aufzuheben.⁵⁸³ Letztlich habe sich, so Gábor Ágoston, aus dem *diwan* im Osmanischen Reich die Regierung entwickelt, nicht das Parlament.⁵⁸⁴

578 Findley: Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire, 88 f.

579 Ebd. 140 f.

580 Ebd. 142. 172–174.

581 Devereux: The First Ottoman Constitutional Period, 47 f.

582 Findley: Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire, 62 f.

583 Devereux: The First Ottoman Constitutional Period, 249.

584 Ágoston: Administration, 10.

3.3.5 Zwischenresümee

Die Perspektiven auf das Verhältnis von Religion und Politik im mamlukischen und osmanischen Raum dokumentieren in den Dauerdebatten über die Unterscheidung beider Sphären die Existenz funktional differenzierter Bereiche, die einmal mehr das Stereotyp einer „Einheit“ von Religion und Politik im Islam widerlegen; strukturell vergleichbare Auseinandersetzungen finden sich auch in anderen Regionen der islamischen Welt. Herrscher hatten ein Interesse, wohl oft aus religiöser Überzeugung wie aus machtpolitischen Ambitionen, auf das religiöse Feld Einfluss zu nehmen, während religiöse Gelehrte den Anspruch erhoben, die entscheidende Deutungsinstanz in juristischen Fragen zu sein, aber darüber hinaus, etwa in den Prinzenspiegeln, auch die Stellung von Herrschern in der Gesellschaft zu bestimmen.

Das herrscherliche *siyasa*-Recht und das religiöse Scharia-Recht waren in den vorgestellten Beispielen rechtssystematisch und machtpolitisch unterscheidbare Größen, die gleichwohl in einem engen Austauschverhältnis standen. Die analytische Unterscheidbarkeit beider Rechtssphären bedeutete dabei keine machtpolitische Egalität. Zentral war vielmehr die hohe Bedeutung des religiösen Faktors, der nicht nur die Scharia, sondern auch die *siyasa* legitimierte, weil die Bindung an den Koran und seine Auslegung sowie an die Hadithe fundamental war. Dazu kam die hohe institutionelle Stabilität der religiös bestimmten Rechtsreflexion und Rechtsprechung durch die Gelehrten, eine Gruppe, die vergleichsweise resilient blieb, während Herrscher und Dynastien wechselten. Diese ungleiche Bedeutung beider Rechtsfelder spiegelt sich auch in der Forschung wieder, diejenigen zur Scharia überwiegt diejenige zur *siyasa* bei weitem.

Die enge Verbindung beider Rechtssphären ist insbesondere im Personenstandsrecht sichtbar, welches, wie gesagt, nicht nur eine persönliche („private“), sondern vor allen Dingen eine öffentliche, gesellschaftspolitische Rechtsmaterie war. Die neuzeitlich-europäische Unterscheidung von öffentlichem und privatem Recht macht dabei nur wenig Sinn, das Überleben einer Gesellschaft überließ man nicht (ebenso wenig wie im christlichen Okzident) privaten Interessen. Auch hier spielten religiöse Vorgaben eine entscheidende Rolle. Grundlegende Regelungen des Eherechts zwischen Eheschließung und der Ermöglichung einer Scheidung wurden mit Rückgriff auf Koran und Hadithe begründet und reflektiert. Strukturell liegen hier Ähnlichkeiten mit der Entwicklung im lateinischen Westen, wo ebenfalls Vorstellungen religiöser Herkunft das Personenstandsrecht prägten, mit dem Scheidungsverbot allerdings in umgekehrter Richtung.

An vielen Stellen bildeten sich im Osmanischen Reich andere kulturelle Pfade aus. So war der Rechtspluralismus durch die parallele Existenz mehrerer Rechtsschulen wohl höher als im lateinischen Westen. Diese innerislamische

Vielfalt wurde mit der Dominanz der hanafitischen Rechtsschule und der „Hanafisierung“ des Rechts nicht beseitigt. Auch hier galt, dass bei aller Pluralität die Berufung auf den Koran und die Hadithe konstitutiv blieb. Dabei förderte der Koran angesichts von fehlenden, manchmal unklaren, teilweise widersprüchlichen oder oft nur allgemeinen Regelungen den faktischen Rechtspluralismus, was nichts an der zwingenden Forderung änderte, sich auf den Koran als Referenz zu berufen. Im Rahmen der Vielfalt von Rechtsräumen besaßen auch Juden und Christen (gestützt auf das *dhimma*-Recht) eigene Institutionen der Rechtspflege. Gleichwohl konnten sich die Mitglieder dieser Religionen auch der muslimischen Gerichte bedienen und sich so Vorteile sichern; dies nutzten etwa Christinnen im Bereich des Scheidungsrechts. Ein anderes Beispiel für eine eigenständige Entwicklung sind die Partizipationsorgane in der Politik. Die Schura blieb ein Beratungsorgan und wurde nicht zu einer Organisation der Teilung von Herrschaft transformiert, dies geschah erst im Rahmen von Austauschprozessen in den kolonialen Strukturen des 19. und 20. Jahrhunderts (↗ 4.3.2b).

3.4 Langweilige Traditionen in Christentum und Islam. Ein komparativer Rückblick

Christlich und islamisch geprägte Traditionen, soweit sie in diesem Kapitel analysiert wurden, sind in der Verhältnisbestimmung von Politik und Religion unterschiedliche Wege gegangen. In dieser Differenz liegt zugleich eine erste, fundamentale Gemeinsamkeit, denn sie teilten ein Problem: Beide mussten das Verhältnis von Religion und Politik immer wieder neu austarieren. Das ist banal, aber fundamental. Sie verbindet dabei eine grundsätzliche Lösung: Die Trennung beider Sphären gab es in der Praxis nie, in der Theorie manchmal intentional, aber selbst diese theoretische Option blieb ausgesprochen selten. Der Normalfall waren Dominanzansprüche einer Seite gegenüber der anderen. Beide Seiten haben, und dies ist eine weitere Gemeinsamkeit, Institutionen entwickelt, mit diesem Problem der jeweiligen Übergriffe umzugehen. Insofern lautet das erste Ergebnis: Hinsichtlich der basalen Verhältnisbestimmung von Religion und Politik gibt es keine kategorialen, sondern nur relative Differenzen.

Diese graduellen Unterschiede sind jedoch signifikant und waren langfristig pfadentscheidend. Sie finden sich zum ersten auf der organisatorischen, in der Forschung immer wieder indizierten Ebene: Das Christentum hat sich als Kirche organisiert, der Islam als *umma*. Daraus resultierten unterschiedliche Instrumente der Handlungskoordination, christlicherseits etwa Bistümer, Konzilien, kanonisches Recht und Papstamt, muslimischerseits Rechtsschulen, Schura und Madresen (und zu Recht kann man einwenden, dass diese Beispiele kategorial

nicht präzise auf der gleichen Ebene liegen). Wie auf diesen organisatorischen Grundlagen ähnliche oder gleiche Probleme gelöst wurden, habe ich in meinen Überlegungen punktuell thematisiert; die Vielfalt von Lösungsansätzen sind darin aber nicht einmal ansatzweise erfasst.

Immerhin dokumentieren die ausgewählten Beispiele hinsichtlich der in ihnen rekonstruierten lokalen Entwicklungen Pfaddispositionen. In der lateinischen Kirche wurde die Unterscheidung zwischen Politik und Religion in massiven Konflikten im politischen Raum verhandelt, etwa im Investiturstreit, in den neuzeitlichen Abgrenzungsdebatten im Rahmen der Genese des Territorial- und später des Nationalstaates oder in den Auseinandersetzungen um das Personenstandsrecht. In der Intensität vergleichbare Auseinandersetzungen fehlten vielfach in der islamischen Welt, manchmal existierte das Problem nicht (im Personenstandsrecht etwa das Scheidungsverbot), manchmal fielen die Auseinandersetzungen weniger gewaltsam aus. Während etwa der Investiturstreit im Reich ein sich über mehr als ein Jahrhundert teilweise militärisch-gewaltsamer Feindschaft hinziehender Kampf war, blieb die Auseinandersetzung um die Mīhna (↗ 2.4.3c), in der man ein partiell vergleichbares Problem identifizieren kann, eine Episode, die wohl kein annähernd so hohes Gewaltpotenzial besaß wie die Auseinandersetzung um die *temporalia* und *spiritualia* im lateinischen Okzident (ein wohl ebenfalls höheres Gewaltpotenzial, aber das war nicht Thema der Überlegungen, beinhaltete im Westen vermutlich der Umgang mit abweichenden Meinungen, mit Nicht-Christen und „Ketzer“⁵⁸⁵).

Eine Vielzahl von gesellschaftlichen Organisationsformen im Westen ist dabei nicht ohne den Einfluss religiöser Faktoren – aber, wie immer, auch nie alleine mit ihnen – zu verstehen. Die Entstehung von Parlamenten war auch ein Ergebnis der Existenz der Organisationsformen des Christentums, die Entstehung des Staates in der frühen Neuzeit auch eine Folge der Durchsetzung herrschaftlicher Machtansprüche (die durchaus religiös begründet werden) gegenüber der Kirche, die so im Mittelalter nicht möglich gewesen war.

Im Islam fiel die Unterscheidung von politischer und religiöser Sphäre weniger scharf aus, auch, weil das religiöse Recht gegenüber dem weltlichen eine größere gesellschaftliche Reichweite durchsetzen konnte. Die Rechtsschulen erwiesen sich gegenüber dem herrscherlichen Recht als vergleichsweise stabile Institutionen, etwa aufgrund von Textkorpora, den Lehrer-Schüler-Traditionen (in teilweise gentilen Strukturen) oder ihrer hohen Bedeutung und Akzeptanz in der praktischen Rechtspflege.

Dass wir über die im Islam konkurrierende Seite, das *siyasa*-Recht, weniger wissen als über die Scharia, dürfte nicht nur an den lange auf religiöse Faktoren

585 Nirenberg: *Communities of Violence*; ders.: *Anti-Judaism*.

fokussierten Interessen der Forschungen über islamisch geprägte Länder gelegen haben, sondern auch an der wichtigeren Rolle des religiösen Rechts. Dahinter stehen zumindest zwei Faktoren: Zum ersten die immer wieder erwähnte und kaum zu überschätzende Bedeutung der Positionierung des Gesetzeskonzeptes im Islam. Das koranische Gesetz galt als gottgegebene, hilfreiche Regelung, die sowohl Menschen zum geistlichen Heil als auch Gesellschaften zu einem guten Zusammenleben führe. Eine solche Deutung gibt es auch in christlichen Theologien, aber zugleich auch eine fundamentale Infragestellung in der Relationierung von Gesetz und Evangelium, die sich strukturanalog so im Islam nicht findet. Damit hängt, zum zweiten, auch zusammen, dass der Islam viel stärker auf Rechtsfragen ausgerichtet ist, was einen Niederschlag in der Verwendung des Begriffs *din* – unter anderem lesbar als Recht(sregel), Weisung, Norm – als Synonym oder Übersetzung für Religion findet.

Die strukturelle Stärke der religiös ausgerichteten Rechtsinterpretation in islamischen Ländern gegenüber der weltlichen zeigte sich nicht zuletzt dort, wo die Obrigkeit die Rechtsfindung und Rechtsprechung durch eine Mischung aus Förderung und Kontrolle stabilisierte, wie in der *Ilmiye* im Osmanischen Reich. Die Gelehrten stärkten ihre Position durch Institutionen wie *Madresen*, aber auch durch die soziale Vererbung von Stellen und Kompetenzen im gentilen Verband, namentlich vom Vater auf den Sohn. Zwar gab es auch eine lange Tradition der Entethnisierung des Rechts, wie sie al Shafi in der Gründungsphase der Rechtsschulen initiiert hatte, doch wurde dieser Prozess immer wieder durch die verlässlich handhabbaren Verwandtschaftsstrukturen relativiert oder eliminiert. An dieser Stelle ging lateinische Kirche einen Sonderweg, nicht nur gegenüber dem Islam, sondern gegenüber praktisch allen christlichen Kirchen. Sie forderte den Zölibat aller Priester, nicht nur der Bischöfe (und Mönche). In der Praxis gibt es zwar viele Beispiele, dass insbesondere der Adel Zugriff auf Priesterstellen und Bischofssitze und die damit verbundenen Pfründe behielt, aber letztlich und schlussendlich seit dem 19. Jahrhundert führte die Durchsetzung des Zölibats dazu, dass der Einfluss verwandtschaftlicher Gruppen weitestgehend ausgeschaltet wurde. Auch dies war einer der Faktoren, der die Unterscheidung zwischen politischer Gesellschaft und schließlich Staat und Kirche vorantrieb. In welchem Ausmaß eine solche Entwicklung nur eine wahrscheinliche war, zeigt der Vergleich zwischen katholischen Territorien und protestantischen an zwei Beispielen religionspolitischer Entdifferenzierung: Im Protestantismus entstanden kulturprägende Pfarrerdynastien, und angesichts eines fehlenden transregionalen Zentrums blieb die Verbindung von Staat und Religion bis ins 19. Jahrhundert hinein ausgesprochen eng; dies konnte bis ins 20. Jahrhundert aber auch in katholischen Ländern (Beispiel: Spanien) der Fall sein.

Im Vergleich mit der Differenzierung zwischen kanonischem und weltlichem Recht in der lateinischen Kirche blieb im Osmanischen Reich das religiöse Recht bis zur Begegnung mit dem europäischen Recht die dominierende, zentrale Achse der Rechtspflege. Die Ausdifferenzierung zwischen beiden Rechtssphären leitete hingegen im Okzident eine Entwicklung ein, die schließlich zu parallelen Rechtssystemen führte und den Weg zum religionsneutralen Verfassungsstaats bahnte.

Die jeweiligen Unterschiede im Verhältnis von weltlicher und religiöser Rechtssphäre lassen sich exemplarisch und detailliert am Personenstandsrecht ablesen, das in der Geschichte beider Religionen eine eminent politische Materie war. Wenn man die in der europäischen Neuzeit etablierte binäre Struktur von öffentlichem und privatem Recht hinter sich lässt, dokumentiert das Eherecht die Regelung persönlicher Beziehungen als Teil der Politik – weil es, wie mehrfach gesagt, in der Frage des Nachwuchses um das Überleben einer Gruppe geht. An den ausgewählten Beispielen lässt sich ablesen, wie die personenstandsrechtliche Unterscheidung von Religion und Politik im lateinischen Okzident auf Dauer schärfer ausgefallen ist als in den Beispielen der islamischen Seite. In einem Zangengriff verlor das kirchliche Recht an Bedeutung: Auf der politischen Ebene kam es zu einer Verdrängung aus dem staatlichen Recht, auf der intellektuellen Ebene wurden durch die historische Forschung die kontingenten Dimensionen seiner Genese und letztlich seine Partikularität deutlich, wodurch theologisch hoch aufgeladene Konzepte wie „göttliches Recht“ oder „Naturrecht“ relativiert oder deplausibilisiert wurden.

Im Hintergrund standen einmal mehr unterschiedliche Inhalte in den religiösen Referenztexten. Auf islamischer Seite werden im Koran Gegenstände thematisiert, etwa Vormundschaft, Geschlechtsverkehr, Menstruation, Verhalten im Ehebett, Polygamie/Monogamie oder Vermögensregelung/Erbrecht, die sich im Neuen Testament nicht finden. Eine Ausnahme ist vor allem die Scheidungsfrage, aber die diesbezüglichen Aussagen sind im Neuen Testament seltener und allgemeiner gehalten als diejenigen im Koran. Natürlich bleiben die Aussagen in beiden Textkorpora auslegungsbedürftig, aber die Auslegung war eben von anderen Quellenbeständen abhängig und mündete so in anderen politischen Pfaden. Der Koran ist deshalb in diesen Fragen ein weit potenterer Aktant als das Neue Testament und zwingt zur Auseinandersetzung auch dort, wo seine Position – wie bei der Polygynie – in der interpretierenden Literatur bis hin zur Ablehnung relativiert werden kann. Man muss sich schlicht zu vorhandenen Textstellen verhalten. Dass beide Traditionsfamilien sekundär kanonisierte Texte zur Reflexion hinzuziehen, Kirchenväter und Hadithe, macht die Interpretation komplexer, ändert aber grundsätzlich nichts an der unterschiedlichen Bedeutung der fundamentalen Referenztexte. Für das Christentum bleibt dabei entscheidend, dass das Alte Testament, wo das Eherecht detailliert thematisiert ist, als Bezugshorizont marginalisiert oder eliminiert worden war.

Anhand zweier konkreter Rechtsmaterien, der Eheschließung und der Scheidung, lassen sich diese Unterschiede durchbuchstabieren: Für die Eheschließung galt grundsätzlich in beiden Traditionen die Zustimmungspflicht beider Ehemittler. Auf Unterschiede in der Ausgestaltung trifft man dabei hinsichtlich der Rolle der Frau (mit einer Vielfalt von Unterschieden in beiden Traditionsfamilien). Im Islam blieben gentile Strukturen stark und führten zu einer stabilen Rolle des Vormundes für die Frau, wobei wiederum koranische Aussagen interpretiert werden mussten. Im lateinischen Christentum war die Situation auf der faktischen Ebene vielfach keine andere: Ehen wurden arrangiert, Eltern oder Verwandte entschieden über den Ehepartner einer Frau oder engten den Entscheidungsfreiraum massiv ein. In der Theorie hingegen beendeten christliche Theologen mit dem Prinzip des *consensus facit matrimonium* die verwandtschaftlichen Rechte radikal. Die Rolle des Vormundes wurde dadurch auch in der Praxis zurückgedrängt, ebenfalls die Möglichkeit der Scheidung, insbesondere in markanten Konflikten mit Adeligen.

In der Scheidungsmaterie lassen sich Gemeinsamkeiten und Unterschiede der christlichen und der islamischen Konfessionsfamilien beobachten. Hierzu gab es im Christentum eine relativ klare Position, die Scheidung war im Prinzip verboten. Der theoretischen Ausformulierung in Kirchenrecht folgte im Mittelalter eine weitgehende Durchsetzung in der Rechtspraxis (und nicht zwingend in der Lebenswelt), der erst mit der Reformation in den protestantischen Kirchen wieder eine Öffnung hin auf eine rechtliche Scheidungsmöglichkeit folgte, während die katholische Kirche den Ausweg für eine Trennung vor allen Dingen in der Annullierung der Ehen fand. Dieses Scheidungsverbot war über lange Zeit in der Praxis vor allen Dingen ein Scheidungsverbot für Männer und privilegierte insofern Frauen. Die grundsätzliche Freigabe der Scheidung erfolgte dann gegen das kirchliche Recht und als dessen bewusste Säkularisierung im 19. Jahrhundert in vielen Nationen Europas, wobei der Sozialstaat die ökonomischen Folgen regelte.

In der islamischen Welt hingegen lässt sich eine gegenläufige Entwicklung beobachten: Das Recht zur Scheidung war hier im Prinzip für beide Geschlechter etabliert, insofern besaßen Frauen weitergehende Rechte als in christlich geprägten Kulturen. Allerdings war das Scheidungsrecht sowohl in der Theorie als auch in der Praxis mit weitreichenden Prärogativen für Männer versehen. Diese kamen im 19. und 20. Jahrhundert im Rahmen globaler Tendenzen der Frauenemanzipation unter Druck, doch erwiesen sie sich in vielen vom Islam geprägten Ländern bis heute als stabiler als in westlichen Ländern die ehemaligen kirchlichen Scheidungsverbote. Wie attraktiv und lebensnah die Regelung im islamischen Recht in manchen Aspekten war, lässt sich daran ablesen, dass christliche Frauen islamische Gerichte aufsuchten, um eine Scheidung durchzusetzen.

Letztlich sind aus der Summe der Teile zwei ausgesprochen unterschiedliche Kulturen entstanden, obwohl die Strukturprobleme hinsichtlich etwa der Austa-

rierung des Verhältnisses von Religion und Politik oder der Sicherung des Nachwuchses vergleichbar und oft gleich sind. Aber das Ausmaß der Differenzen (in der Religionspolitik) oder auch die selteneren kategorialen Unterschiede (Scheidungsverbot) haben nachhaltige Konsequenzen für die Pfadspezifität der christlich und der islamisch geprägten Kulturen gehabt.

In diesem Prozess stellt sich die Frage nach dem sozialen Unterbewusstsein als Problem der Rezeptionsgeschichte und weniger als dasjenige einer nicht reflektierten Dispositionsgeschichte (↗ 2.5 [6]). Weder im Christentum noch im Islam war klar, welche Folgen grammatikalische Fixierungen besitzen würden, denen ohnehin im Regelfall keine reflexive, „strategische“ und sofern im kommunikativen Gedächtnis bewusste Entscheidung zugrundelag. Die Regelungen des kanonischen Rechts entstanden ebensowenig wie diejenigen der Rechtsschulen durch eine konsensuelle, institutionengestützte Dezision, sondern waren das Ergebnis einer kontingenten sozialen Wissensproduktion. Grundlegende Pfaddispositionen wie diejenige eines eigenen Rechts der Kirche oder eines stark religiös-weltlichen Rechts in der *umma* oder – konkreter – die Konstitutionsbedingungen einer Ehe (Konsens, soziale Arrangierung) waren ab einem bestimmten Zeitpunkt nicht mehr Gegenstand grundsätzlicher Auseinandersetzungen. Dabei limitierten die sakralen Begründungsstrategien (etwa: Offenbarung, göttliches Recht, Inspiration) den Diskurs respektive beendeten ihn in radikalen Fällen – und konnten so das Wissen um konstruktive Dimensionen der Grammatik ins soziale Unterbewusstsein abdrängen.

Diese grammatikalischen Dispositionen mit ihren Interpretationen und praktischen Anwendungen sind das Bedingungsgefüge von historischen Entwicklungen, die möglich, aber nicht notwendig waren, also kontingent. Insofern waren die Entwicklungen in Christentum und Islam in den Jahrhunderten nach ihrer Entstehung wahrscheinliche Prozesse (↗ 1.2 [5]) – nichts musste so kommen, aber alles konnte so passieren. Nichts anderes gilt für die Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert.

4 Religion und Politik seit dem 19. Jahrhundert

4.1 Verdichtete Globalisierung

Im 19. Jahrhundert wurde ein neues Kapitel der Weltgeschichte und damit des Verhältnisses von „Orient“ und „Okzident“ aufgeschlagen. Die Grammatiken von Christentum und Islam sahen sich nie dagewesenen Austauschprozessen ausgesetzt. Nun gibt es Globalisierung, seit Menschen ihre angestammten Habitate verlassen und von Afrika aus Eurasien besiedelt haben. Imperiale Strukturen etablierten sich seit dem dritten Jahrtausend (↗ 2.4.1). Die Periode eines hegemonialen europäischen Kolonialismus, die einen Krähwinkel Eurasiens für hundert Jahre zum Zentrum der Welt machte und die ehemals stolzen islamischen Eroberer zu abhängigen Vasallen degradierte, begann. Damit einhergehend wurden westliche, europäisch-nordamerikanische Konzepte des *ordre politique* global verbreitet. Dies bedeutete nicht, dass sie überall umgesetzt oder auch nur akzeptiert worden wären, aber der Auseinandersetzung mit diesen Modellen war nicht auszuweichen. Wer sich seit dem 19. Jahrhundert über die Organisation der Gesellschaft im allgemeinen und über das Verhältnis von Religion und Politik im besonderen Gedanken machte, kam an der Auseinandersetzung um die Demokratie nicht vorbei, ablehnend oder zustimmend. Dies war durchaus ein struktureller Zwang.¹

Die Verdichtung der Beziehungen auf dem „west-östlichen Diwan“ begann mit einer Eroberung, die eine der vielen Aggressionen unter den imperialistischen Übellichkeiten hätte bleiben können: 1798 führte einer von Napoleons Raubzügen zur Eroberung Ägyptens, einer Kornkammer des Osmanischen Reiches, die die Araber 640 den Byzantinern geraubt hatten und die seitdem von unterschiedlichen Dynastien beherrscht wurde. Aber im historischen Gedächtnis, insbesondere der islamischen Welt, wurde die ägyptische Niederlage zu einem Schlüsselmoment der beginnenden Kolonialisierung islamischer durch westliche Länder (stilisiert).

Das 19. Jahrhundert wurde zur Wetterscheide der Globalgeschichte: Die Ära einer beschleunigten, verdichteten „Verwandlung der Welt“ begann, so Jürgen Osterhammel in seiner beeindruckenden Historiographie dieser Jahrzehnte.² Nicht, dass von da an alles anders oder neu gewesen wäre, auch Innovationen gab es natürlich auch zuvor. Vielmehr war es die Beschleunigung des Wandels und die Verdichtung der Beziehungen, die bisherige Strategien zur Bewältigung von Veränderung erschütterten oder unbrauchbar werden ließen. Nun sind Periodisierungen hochkonstruktive Versuche, die schwindelerregende Heterogenität historischer Prozesse zu

1 In Anlehnung an Galtung: Strukturelle Gewalt.

2 Osterhammel: Die Verwandlung der Welt.

ordnen. Gleichwohl: Wenn eine der vielen Zeitgrenzen eine hohe Plausibilität beanspruchen kann, dann die des 19. Jahrhunderts – wann immer man es als langes oder kurzes Jahrhundert beginnen und enden lässt. In diesem Zeitraum intensivierten sich globale Beziehungen und generierten in ihrer Quantität eine neue, oft revolutionär veränderte Qualität. Kulturaustausch, Entanglement, Hybridisierung, Vernetzung, *histoire croisée*, asymmetrische, wechselseitige Prägungen: Das 19. Jahrhundert führte mit seinen Austauschprozessen zu einer bis dato unbekanntem Synchronisierung der Geschichte des „Westens“ und des „Ostens“ und wurde so zum Kreislauf für die „Geburt der modernen Welt“ (Christopher Bayly).³

Das wäre erneut eine unendliche Geschichte, die man gleichwohl nicht übergehen kann. Meine Überlegungen sind angesichts dieses Dilemmas vielfach essayistisch, zudem in einem besonderen Maß asymmetrisch, weil viel von nur einem Vektor, von den europäischen Einflüssen auf Länder die Rede ist, die traditionell vom Islam geprägt sind. Die Begründung für diesen Eurozentrismus liegt in der massiven Machtverschiebung in diesem europäischen Jahrhundert par excellence, als die europäischen Nationen die Welt unter sich aufteilten. Diese Periode der europäischen Hegemonie endete im 20. Jahrhundert, langsam nach dem Ersten Weltkrieg, was die Kolonialmächte lange nicht wahrhaben wollten, schlussendlich in der Dekolonialisierung nach dem Zweiten. Zu den unerwarteten Nachwirkungen dieser Geschichte gehört für die islamischen Länder der späte Schock durch die Niederlage gegen Israel im Sechstagekrieg (1967),⁴ ehe im 21. Jahrhundert insbesondere die Golfstaaten und die Türkei zu globalpolitischen Mittelmächten aufstiegen und das machtpolitische Kräfteparallelogramm neu ausrichteten. Das Ende der Kolonialherrschaft der Europäer hatte zur Folge, dass ihre Imperienbildung nun grundsätzlich delegitimierbar wurde und eine postkoloniale (Selbst-) Kritik sowie eine Diskussion um moralische Schuld einsetzte, wie noch kein Großreich in der Geschichte der Menschheit gekannt hat. Und auch das Selbstbestimmungsrecht der Völker, das 1945 Eingang in die Charta der Vereinten Nationen (Art. 1) fand, gehört in diese Folgegeschichte. Aber die Hoffnung, dass damit auch die Geschichte des Imperialismus zu Ende sei, wie es mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion 1991 denkbar schien,⁵ erwies sich angesichts der Konflikte in dem Machtquartett von USA, China, Europäischer Union und Russland als vorschnell.

3 Bayly: *The Birth of the Modern World*.

4 Nur exemplarisch für diese Wahrnehmung Mernissi: *Le harem politique*, 23.

5 Fukuyama: *The End of History*.

4.2 Demokratie und ihre Bedingungen

Drei Faktoren waren für die Formierung demokratischer Ordnungen im 19. Jahrhundert von besonderer Bedeutung:

1. die Genese der Nation,
2. damit zusammenhängend die Konzeptionen von Demokratie sowie
3. darin die Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Politik.

Ich konzentriere mich im folgenden auf den Verlauf seit dem 19. Jahrhundert, greife aber in Einzelfällen auf ältere Entwicklungen zurück.

4.2.1 Nation

Auf den Grundlagen des neuzeitlichen Staates (↗ 3.2.6) entstand im 19. Jahrhundert der Nationalstaat, eine in vielerlei Hinsicht pluralitätskritische Variante des frühneuzeitlichen Staatskonzeptes, der mit seinen Definitionsmerkmalen von einheitlichem Staatsvolk (oft unterlegt mit der seit dem späten 18. Jahrhundert erfundenen Rassenkonzeption), einheitlichem Staatsgebiet, einheitlichem Recht und einheitlicher Staatssprache die Homogenisierungskonsequenzen des Territorialstaatskonzeptes auf die Spitze trieb. In diesem Zeitraum entstanden die Varianten der Demokratie, mit denen sich islamisch geprägte Länder auseinandersetzten.

Eine zentrale Veränderung betraf die Religion. Schon die Homogenitätsideologie des frühneuzeitlichen Nationalstaates hatte vielfach zu weitgehend monoreligiösen Staaten geführt, in denen religiöse Differenz nur im Rahmen von Minderheiten mit einem benachteiligenden Status akzeptiert wurde. Die christlichen Konfessionen betraf die damit verbundene Kontrolle des Staates über die Religion in sehr unterschiedlichem Ausmaß. Protestantische Territorien waren diesem Zugriff angesichts fehlender transnationaler Strukturen in stärkerem Ausmaß ausgeliefert als katholische, wobei die römische Kirche im 19. Jahrhundert die Schwächung nationaler katholischer Traditionen zur Stärkung eines zentralistischen Zugriffs auf die Ortskirchen nutzte. Der Nationalstaat wiederum bediente sich der Religion zur eigenen Legitimation, Nationalreligionen und sakrale Staatskonzepte funktionalisierten Religion in einem vermutlich bis anhin unbekanntem Ausmaß.⁶ Zugleich offerierte der Nationalstaat ein großes, fast utopisches Versprechen, die Gleichheit aller Bürger:innen, jenseits von Stand, Klasse, Geschlecht und Religion. Realisiert wurde dies zunehmend in einem Rechtsstaat, der ständische Privilegien

⁶ Eßbach: Religionssoziologie, I,498–560.

und unterschiedliche Rechtssysteme weitgehend eliminierte. Aus dem Untertanenverband sollte eine Staatsbürgergesellschaft werden.⁷ Dazu dienten unter anderem drei Instrumente, mit denen sich der Nationalstaat vom frühzeitlichen Territorialstaat unterschied: ein Wahlrecht, das immer weitere Teile der Bevölkerung umfasste, ein Wohlfahrtsstaat, der ständische oder gentile Sozialsysteme zunehmend relativierte und teilweise überflüssig machte, und schließlich Verfassungen, die nicht nur einen verlässlichen Rechtsrahmen schufen, sondern auch die Intention transportierten, die religiöse Legitimation von Herrschaft durch Volkssouveränität zu ersetzen.

Die Realisierung „der Nation“ blieb lange eine fast utopische Perspektive, denn der Nationalstaat war gekennzeichnet von tiefgreifenden, oft kontradiktatorischen Ambivalenzen,⁸ etwa zwischen der Vision universaler Gleichheit und der Realität hoher faktischer Ungleichheit.⁹ Zwar wurde das Männerwahlrecht durch ein allgemeines Wahlrecht ersetzt, aber Exklusionen, etwa für Frauen und Migranten, blieben lange erhalten. Auch die Relativierung ökonomischer Ungleichheit und die Einrichtung wohlfahrtsstaatlicher Strukturen brauchte Jahrzehnte. Schließlich blieb die Legitimation einer Herrschaft von unten in der Genese des Nationalstaates nur partiell demokratisch, de facto erfolgte dessen Konstituierung und vielfach die Integration der Bevölkerung über Zwang, nicht über Konsens.¹⁰ Und ganz grundsätzlich ließ sich ein Dilemma nicht beseitigen: Gemäß der demokratischen Rechtsfiktion sollten alle herrschen, de facto taten es aber nur wenige, und das gilt für alle Varianten demokratischer Ordnung, sei es für die direkte Demokratie, die repräsentative oder das Rätemodell. Trotz aller monarchischen Strukturen im 19. Jahrhundert entwickelte allerdings die (zunehmende) Verbindung von Nationalstaat und Demokratie schon als regulative Idee eine Dynamik, die alle anderen Ordnungsmodelle deplausibilisierte, insbesondere diejenigen der ständischen Hierarchisierung und der Vorherrschaft gentiler Gruppen.

Eine unmittelbare Übertragung der nationalstaatlichen Konzeption auf die kolonialen Gebiete fand kaum statt, „die meisten kolonialen Imperien blieben Reiche im vormodernen Sinn“, für eine Staatsverwaltung fehlte in der Regel Personal, Wissen und Geld.¹¹ Die Konkurrenten im Mittelmeerraum und in Asien, etwa das Habsburgerreich oder das Osmanische Reich, und dies ist für Wolfgang Reinhard ein entscheidender Faktor, entwickelten sich nicht zu Imperien, sondern

7 Osterhammel: Die Verwandlung der Welt, 608.

8 Zu dieser Ambivalenz prononciert Bauman: *Modernity and Ambivalence*; Bauman: *Liquid Modernity*. Die Konsequenzen für Demokratiekonzepte etwa bei Richter: *Moderne Wahlen*, 37–135.

9 Osterhammel: Die Verwandlung der Welt, 607–610.

10 Ebd., 608.

11 Reinhard: Die Unterwerfung der Welt, 22.

blieben „nur“ Reiche, „die selbst bei beträchtlicher Machtentfaltung dem modernen Nationalstaat nicht gewachsen waren. Dessen Überlegenheit mochte zwar in Wirtschaftskraft und Militärtechnologie zum Ausdruck kommen, beruht aber letztlich auf der Fähigkeit, im Ernstfall grenzenlose Ressourcen zu mobilisieren“,¹² etwa über die in Europa erfundenen Staatskredite. Dieser Nationalstaat breitete sich in unterschiedlichem Ausmaß seit dem 19. Jahrhundert weltweit aus, fast wie eine, so weiterhin Reinhard, „ansteckende Krankheit“.¹³

Islamische Kulturen kamen mit den europäischen Staats- und Demokratiekonzepten seit den 1840er Jahren intensiver in Kontakt, also kurz vor der Hochphase des Nationalstaats in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts: vor allem das Osmanische Reich, das sich vom Balkan und Nordafrika über die Levante bis ins Zweistromland erstreckte, sowie die islamische Herrschaft in Persien und Indien. Keines der Kriterien des idealen Nationalstaates, Homogenität hinsichtlich Volk, Gebiet, Recht oder Sprache fanden sich hier (ebensowenig wie etwa im Habsburgerreich). Der Islam hatte sich in diesen Ländern mit im Detail unterschiedlichen politischen Systemen verbunden, die vor dem 19. Jahrhundert in einem Punkt übereinstimmen: Sie waren nicht als Nationen organisiert. Welche Veränderung der Nationalstaat gegenüber älteren politischen Strukturen bedeutete, lässt sich an einer transnational organisierten Minderheit, dem Judentum, illustrieren,¹⁴ exemplarisch an dem im Osmanischen Reich aufgewachsenen Juden Elie Simhun:

Elie Simhun was born in Haifa in 1905. His father Ibrahim, born in Jerusalem, was of Algerian origin. When Elie was one year old, his father and mother moved with him to Egypt, presumably attracted by an economic bubble (soon to burst). Ibrahim set up shop as a merchant in the town of Mit Ghamr in Daqahliya province. It was not until eight years after the family came to Egypt that he registered with the French consulate as a French national. By this time, his business had failed, and he was working as the assistant rabbi of the town. The record is then silent until 1934, when the family's 1914 registration as French nationals was struck down at the request of the Egyptian government. As was often the case, nationality lay dormant for decades until activated (or deactivated) by some incident. In this case, Elie's brother Salomon somehow drew the attention of state authorities, who pointed to a rule that all rabbis must be Egyptian nationals. Ibrahim was a rabbi, and the whole Simhun family lost its nationality. Elie faced an additional blow. Although he lost French protection, the Egyptian Ministry of Public Health, where he worked as a doctor, fired him in 1935 because it considered him a foreigner.¹⁵

12 Ebd.

13 Reinhard: Einführung. Moderne Staatsbildung.

14 Klassisch etwa Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, 434–465.

15 Hanley: Identifying with Nationality, 290 f.

Trotz und wegen seiner Homogenisierungsfolgen blieb der Nationalstaat auch in der Dekolonialisierung ein dominierendes Konzept für das „nation building“ der Nachfolgestaaten des Osmanischen Reiches (wie etwa Tunesien). Dies war nicht einfachhin ein Zwangsrahmen, der nolens volens europäisch geprägte Konzepte der Wissenskultur oder der politischen Organisation transportierte und sich in islamisch geprägten Ländern von Sozialismus bis islamischem Staat mit unterschiedlichen Ideologien verbinden konnte, sondern, wie gesagt, auch attraktiv, galt der Nationalstaat doch als erfolgversprechendes Modell für eine „Modernisierung“ angesichts der militärischen, politischen und wissenschaftlich-technischen Erfolge des Westens.

Die vielfach diskutierten, komplexen Folgen hat Jonathan Laurence in einer komparativen Studie, in der er die Konsequenzen des Untergangs des osmanischen mit dem katholischen „empire“ vergleicht, in einer religionsgeschichtlich-politikhistorischen Perspektive gedeutet. Die katholische Kirche habe auf den Verlust der meisten Gebiete des Kirchenstaates mit einem Rückzug aus der nationalstaatlichen Politik reagiert und stattdessen auf spirituelle Kompetenz gesetzt. Dies habe angesichts des Verlustes an sozialkulturellem Kapital aus der engen Verbindung mit dem Staat eine Professionalisierung der Kirche notwendig gemacht und mit sich gebracht, etwa in der nun in Seminarien organisierten Ausbildung der Priester. Dieser von ihm als erfolgreich bewerteten Transformation vergleicht er mit Entwicklungen in Nachfolgestaaten des Osmanischen Reiches und von ihm geprägter Gebiete (Türkei, Tunesien, Algerien, Marokko). In der ersten Phase der nachkolonialen Nationalstaatsbildung bis etwa 1980 sei der Islam als bloßer Seitenaspekt der nationalstaatlichen Identität teilweise unterdrückt, vor allem aber verwaltet worden, sichtbar an der Einrichtung von Religions- oder islamischen Ministerien.¹⁶

Mit der Anfang der 1970er Jahre endenden Kolonialherrschaft Großbritanniens in der Golfregion habe die politische Nutzung des Islam zugenommen, ehe er im Februar 1989 mit dem Rückzug der Sowjetunion aus Afghanistan als weltpolitische Macht sichtbar wurde, noch vor dem Fall der Mauer. In islamisch geprägten Ländern sei es zu einer „soft restauration“ des Islam¹⁷ gekommen, nicht zuletzt unter Rückgriff auf die Religionsministerien. Die Schaffung einer islamischen Zivilgesellschaft wie im Katholizismus sei allerdings noch nicht gelungen.¹⁸ Dazu müssten diese Staaten die politische Kontrolle über religiöse Gemeinschaften aufgeben¹⁹ – was aber nicht geschehe. Auch meine beiden Fallbeispiele im fünften Kapitel, in

¹⁶ Laurence: *Coping with Defeat*, 199 f.

¹⁷ Ebd., 202.

¹⁸ Ebd., 434.

¹⁹ Ebd., 436.

denen der Islam jeweils Staatsreligion ist, bieten dafür keinen Anhaltspunkt: Im Iran ist der zivilgesellschaftliche Aufstand gegen das islamisch begründete Kopftuch weitgehend ohne machtpolitische Effekte geblieben, in Tunesien ist die Kontrolle des Islam insbesondere wegen der Furcht vor radikalen Strömungen nicht aufgegeben worden. Man kann diese Transformation des politischen in ein spirituelles Kapital im Islam, wie Laurence es nahelegt, als noch ausstehendes Resultat einer erfolgreichen Bewältigung der traditionellen Verbindung von politischer und religiöser Macht lesen. Man kann aber auch, ausgehend von einer anderen Pfaddisposition, vermuten, dass die Entflechtung von Religion und Politik nicht oder zumindest nicht im Rahmen eines westlichen Differenzierungsmodells ablaufen könnte.

4.2.2 Demokratie

a. Demokratiekonzepte

Die Demokratie verbreitete sich mit Kolonialismus, Kapitalismus und Nationalstaat. Sie wurde seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert eine der großen regulativen Ideen der Politikgeschichte und hat dazu geführt, dass sich heute (noch) die Mehrzahl der Staaten auf der Erde als Demokratie versteht, auch die Mehrheit der Staaten mit einer mehrheitlich islamischen Bevölkerung. Nachdem im 20. Jahrhundert die Zahl der (liberalen) Demokratien beständig zunahm, ging sie im 21. Jahrhundert zurück.²⁰ Was jedoch Demokratie im Detail und in unterschiedlichen Kulturen heißt, ist Gegenstand kontroverser Debatten, sowohl innerhalb von Demokratien als auch in der wissenschaftlichen Außenperspektive.

Demokratische Macht kann durch direktdemokratische Verfahren und/oder Repräsentation ausgeübt werden, das Regelsystem kann in Verfassungen niedergelegt werden (aber eines der Mutterländer der Demokratie, Großbritannien, kennt keine geschriebene Verfassung), Formen autoritärer Herrschaft sind häufig integriert, etwa in konstitutionellen Monarchien. Die weiteren Details sind fast so vielfältig, wie es Demokratien gibt, zum einen, weil Demokratien immer Verbindungen mit älteren Traditionen eingehen, zum anderen, weil alle Elemente graduell unterschiedlich ausgeprägt werden. Ich nenne neun Dimensionen:

1. Die normative Basis bilden erstens *partizipative Prozesse*, in denen Wähler die Inhaber von Macht bestimmen, das heißt wählen und abwählen, und in diesem Rahmen Herrschaft auf Zeit konstituieren. In Parlamenten werden die Interessen

²⁰ Bericht des Varieties of Democracy-Instituts; https://v-dem.net/media/publications/dr_2022.pdf (4.8.2022).

von Gruppen über Repräsentanten und inzwischen Repräsentantinnen vertreten. Entscheidungen fallen durch ein Mehrheitsvotum, wodurch aber grundlegende Rechte von Minderheiten nicht eingeschränkt werden dürfen. Diese Teilhaberechte entwickelten sich mit einer hohen Veränderungsgeschwindigkeit, einschließlich des Frauenwahlrechts, der Föderalisierung oder der demokratischen Kontrolle von Bürokratien, die seit dem 18. Jahrhundert etabliert wurden.

Die demokratischen Vorstellungen waren für Länder mit muslimischer Tradition ambivalent: attraktiv und bedrohlich zugleich. Eine hohe Anziehungskraft besaß eine bessere Gewaltenkontrolle, namentlich im Modell der Gewaltenteilung, ebenso vorteilhaft erschienen erweiterte individuelle Rechte, die den Kern der liberalen Demokratie bildeten. Konkret waren damit massiv erweiterte Konzepte der Partizipation verbunden, insbesondere mit dem sich immer weiter einem allgemeinen Wahlrecht annähernden Wahlsystem. Dieses bedeutete eine unmittelbare Relativierung sozialer (oft: verwandtschaftlicher) Strukturen, die vor der Etablierung wohlfahrtsstaatlicher Strukturen zentrale Bereiche der Existenz sicherten (s. u.). Die Ausbildung des geheimen und gleichen Wahlmodus war allerdings ein Ergebnis konfliktreicher Auseinandersetzungen. So wurde das Wahlrecht nicht nur von weniger privilegierten Schichten zu Beteiligung an der Macht erkämpft, vielmehr wurde es im 19. Jahrhundert oft von oben oktroyiert, weil Eliten es zur Kontrolle und Nutzbarmachung der Untergebenen verwendeten.²¹ Das große Versprechen der formalen Gleichheit brauchte in der Realität – es sei nur an das Frauenwahlrecht erinnert – bis weit ins 20. Jahrhundert, ehe es flächendeckend durchgesetzt werden konnte. Die Forderung nach Inklusion war (und ist teilweise bis heute) immer von Exklusionen begleitet, weil die etwa anthropologisch postulierte Gleichheit gesellschaftspolitisch an Bedingungen geknüpft war: lange an den ökonomischen Status, oft an faktische (nicht zwingend rechtliche) Sprachkompetenz, und bis heute an Bildungsvoraussetzungen.

2. Bedrohlich hingegen erschien die *Zerstörung vieler tradierter Sozialformen*, insbesondere, wovon immer wieder die Rede sein wird, von tribalen, klientelistischen oder gentilen Strukturen, die auch in Europa die Basis sozialer Sicherung und funktionierender Herrschaftsausübung gebildet hatten, eine wichtige, vielleicht zentrale Voraussetzung von funktionierenden Demokratien. Auf dieser Veränderung aufbauend kam es zu einer nachhaltigen Ersetzung von Einmütigkeit durch Mehrheitsentscheidungen (↗ 3.2.5), die letztlich ein schichtenungebundenes Konzept von Gleichheit und eine delegitimierte klientelistische Loyalität voraussetzten.²² Kon-

²¹ Richter: *Moderne Wahlen*, 10. 556.

²² Headley: *The Europeanization of the World*, 149–193. 209.

kret bedeutete dies die Entmachtung von Führungsschichten in einer stratifizierten Gesellschaft, also den Verlust einer aufgrund von Herrschaftsprivilegien oder der Akkumulation von Kapital oft erblichen Dominanz.

3. Macht wird durch *Gewaltenteilung* in einem System von *checks and balances* zwischen Legislative, Exekutive und Judikative (mit oft unscharfen Grenzen) geteilt. Dazu treten weitgehende Rechte für Medien, die eine vierte Gewalt im Staat bilden können. Sowohl im Christentum als auch im Islam treffen Konzepte der Gewaltenteilung aufgrund umfassender Ansprüche religiöser Weltdeutungen (und, soweit einschlägig, des religiösen Rechts) auf Vorbehalte, mit einem unterschiedlichen Status und unterschiedlichen Konsequenzen in beiden Religionskulturen,²³ die in Europa und Nordamerika ein Grund für die Durchsetzung einer Konzeption der Gewaltenteilung waren.

4. Demokratien sind im Westen mit einem *Rechtsstaat* verbunden. Die zentrale Idee der „Rechtsbindung von Macht“ ist keine europäische Erfindung, sondern findet sich global verbreitet.²⁴ Im 19. Jahrhundert wurden allerdings in ihrer westlichen Form einige Merkmale besonders stark ausgeprägt, insbesondere die „Rechtsförmigkeit allen Verwaltungshandelns“ und deren Überprüfung durch eine unabhängige Justiz.²⁵ Die damit verbundene schärfere Unterscheidung von religiösem und weltlichem Recht und die darauf beruhende forcierte Gewaltenteilung trafen sowohl in christlichen als auch in der islamischen Welt auf Verbindungen und Unterscheidungen zwischen religiösem und säkularem Recht,²⁶ wobei diese Verbindungen in islamisch geprägten Kulturen aufgrund des Geltungsanspruch der Scharia traditionell enger sind. In westlichen Demokratien jedoch wurden diese Sphären im 19. Jahrhundert zunehmend schärfer unterschieden. In islamisch geprägten Staaten entstand daraufhin eine Vielzahl von Ansätzen, die im Westen geprägten Konzepte mit eigenen Traditionen zu verbinden, von relativ distanzierten Varianten wie in Saudi-Arabien über die Erstellung von Verfassungen (vom Iran und Tunesien wird noch

²³ S. dazu die Überlegungen zur Souveränität Gottes und derjenigen des Staates bei islamischen Autoren (s. u., 4.3.2a), aus denen weitreichende Vorbehalte gegen über einer Gewaltenteilung resultieren. Strukturell vergleichbare Reserven finden sich im Verwaltungsrecht der katholischen Kirche, in der das Grundgesetz des Vatikans (Art. 1,1) eine Gewaltenteilung ausschließt. Allerdings gab es im Islam auch eine wechselseitige Begrenzung kultureller Macht, etwa durch Juristen und Herrscher, und unter Juristen eine interne Gewaltenteilung (Tillier: Introduction. Le pluralisme judiciaire en Islam).

²⁴ Osterhammel: Unterwerfung der Welt, 850.

²⁵ Ebd., 851.

²⁶ Auf die in vielen Kulturen zu findende Unterscheidung beider Sphären verweisen Kleine/Wohlrab-Sahr: Preliminary Findings and Outlook, 20 f.

die Rede sein, s. 5.3.4 und 5.4.3) bis hin zum Import europäischer Rechtskorpora, die das religiöse Recht zu beträchtlichen Teilen marginalisierten (wie in der Türkei unter Atatürk).

5. Eine Dimension wird seltener thematisiert, dürfte in ihrer Bedeutung aber noch über die rechtsstaatliche Neubestimmung der Rolle des religiösen Rechts hinausgehen: Demokratien sind dort, wo die Partizipation hoch ist, mit *wohlfahrtsstaatlichen Strukturen* verbunden. Dies ist nun weit mehr als eine kontingente Verbindung sozialstaatlicher mit politischen Strukturen, sondern eine Bedingung zumindest westlicher Demokratien. Denn diese setzen die weitgehende Eliminierung klientelistischer Sozialstrukturen voraus. Verwandtschaftsverbände, Clans oder Stämme sicherten fundamentale Risiken, die heute der Wohlfahrtsstaat übernimmt, etwa Kranken- und Altersversorgung und die Unterstützung bei Unfällen und Armut; darüber hinaus besaßen sie Funktionen, die mit dem Gewaltmonopol in Demokratien an den Staat übergingen, wie den Schutz gegen Gewalt. Die Zerstörung dieser Strukturen ist historisch mit den Revolutionen und Säkularisierungen seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert verknüpft, in denen die wichtigsten ständischen Träger von Herrschaft, Adel und Kirche, entmachtet wurden und die Macht an Parlamente und gewählte Regierungen überging. Erst dort, wo Menschen nicht mehr auf klientelistische oder tribale Sozialstrukturen angewiesen sind, also über ein vergleichsweise hohes Maß an Individualisierung gegenüber der Gesellschaft verfügen, machen Wahlen, in denen jede und jeder, unabhängig von der Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe, wählbar ist, in letzter Konsequenz Sinn. Insofern sind Demokratien weit mehr als partizipative Formen der Machtverwaltung und ruhen auf intentional egalitären, staatlich abgesicherten Sozialstrukturen. Die Probleme, Demokratien in Ländern zu stabilisieren, in denen nicht gleichzeitig eine Etablierung von Sozialstaaten erfolgte, dokumentiert diesen Funktionszusammenhang bis in die Gegenwart, für Tunesien wird dies noch deutlich werden (↗ 5.4.4).

6. *Bildung* ist natürlich kein spezifisch westliches Element, hat aber im 19. Jahrhundert in Europa und Nordamerika eine qualitativ neue Dimension erhalten. Seit dem späten 18. Jahrhundert wurde erst regional und schließlich flächendeckend die allgemeine Schulpflicht eingeführt, die um 1900 bereits in einigen Staaten zu einer Alphabetisierungsrate von über 80 % der Bevölkerung führte (etwa in Belgien, Frankreich oder Großbritannien) und am Ende des 20. Jahrhunderts zu einer Lese- und Schreibfähigkeit, die an die 100 % der männlichen Bevölkerung reichte und immer öfter auch Frauen einschloss. Bildung korreliert nun mit vielen Faktoren, etwa mit gesteigertem Wohlstand,²⁷ der wiederum

²⁷ Tortella: Patterns of Economic Retardation and Recovery, 7. 11. 15.

Selbständigkeit fördert, dadurch klientelistische Strukturen schwächt und demokratische stärkt.

7. Wieweit *Verwandtschaftsstrukturen* mit demokratischen Ordnungen konfliktieren können, haben Trutz von Trotha und Georg Klute exemplarisch an Entwicklungen in Schwarzafrika nach dem Ende der europäischen Kolonialherrschaft analysiert. Seine Beobachtungen lassen sich nicht eins zu eins auf andere Regionen und Kulturen übertragen, indizieren aber die strukturellen Probleme. In vielen Ländern dieser Region haben sich angesichts des Fehlens sozialer Voraussetzungen für eine rechtsstaatliche Demokratie parastaatliche Strukturen etabliert, die durch die Akkumulation von staatlicher Macht in den Händen partikularer Interessen, oft von Clans oder Stämmen, gekennzeichnet sind. Für Trotha ist eine „Postkolonie ... ein zentralisierter Herrschaftsapparat ohne die kennzeichnenden Monopolisierungen der Gewalt und der Normordnung, die wirksame Gebiets Herrschaft und den durchsetzungsfähigen bürokratischen Herrschaftsapparat mit direkter Herrschaftsausübung, die für den modernen okzidentalen Staat konstitutiv sind“.²⁸ Hier gebe es den „Vorrang der primären Beziehungen“, in denen „Loyalität“ als „Grundsatz der Gegenseitigkeit“ gelte²⁹ und in dem Menschen im Rahmen einer Patronageverwaltung privilegiert würden, weil sie, im Gegensatz zum Staat, die Fähigkeit besitzen, das Überleben zu sichern. Eine derartige Bevorzugung personaler Netze gibt es in allen politischen Kulturen, aber der Anspruch, sie zu eliminieren, ist in westlichen Demokratien besonders hoch und hat unter dem Stichwort Korruption auch Einzug in die strafrechtliche Sanktionierung erhalten. Je mehr allerdings Verwandtschaftsverhältnisse eine lebenspraktische Bedeutung besitzen, desto höhere Hürden existieren für die Etablierung demokratischer Strukturen.

8. Historische Erklärungsversuche für die partikuläre europäische Demokratieentwicklung, die nach Fundamentalprägungen fragen und insoweit nahe an Fragestellungen einer kulturellen Grammatik liegen, richten den Blick auf die Korrelation von *religiösen Faktoren* in vertikal ausgerichteten Forschungsansätzen. Michael Mitterauer etwa hat 2003 in einem ambitionierten Entwurf, in dem er Familienstrukturen und Gesellschaftsordnungen analysierte, für die Kernregion des Karolingerreiches entscheidende Wurzeln auch für die politischen Strukturen Europas in der Agrarverfassung gesehen, insbesondere in der „domaine bipartite“, in der selbständige Bauern neben den Grundherren existierten, in Abgrenzung zu Sklavenhalter-Ökonomien.³⁰ Die gattenzentrierte Verwandtschaftsstruktur, die ent-

²⁸ Trotha/Klute: Von der Postkolonie zur Parastaatlichkeit, 253.

²⁹ Ebd., 254.

³⁰ Mitterauer: Warum Europa?, 42–46.

scheidende Wurzeln in der westkirchlichen Relativierung der Verwandtschaftssysteme besaß, habe die Clanstrukturen nachhaltig geschwächt.³¹ Ähnlich sehen Lisa Blaydes und Eric Chaney im Vergleich zwischen westlichem Christentum und islamischer Welt vor 1500 eine Korrelation zwischen einer politisch pluralen Struktur im Okzident und dem Entstehen des Parlamentarismus.³² Noch stärker religionsbezogen kann man eine enge Wechselbeziehung zwischen einem langen Einfluss der westlichen Kirche und einem eher schwachen Königtum (auch dies verbunden, wie bei Mitterauer, mit Fragen des Ehe- und Verwandtschaftsregimentes, welches Verwandtschaftsbeziehungen stärker als im Islam zurückdrängte³³) postulieren, wodurch Individualismus und politischer Pluralismus gefördert worden seien. Vergleichbar argumentiert Emmanuel Todd (↗ 2.1.2), der allerdings die nachhaltige Wirkung von Religion auf aktuelle Strukturen geringer einschätzt. Immer wieder geht es um die Frage, in welchem Ausmaß die Konzeption der *umma* den Weg „from the constraints of kinship to the freedom of contract“³⁴ eröffnet hat.

9. Im Blick auf islamisch geprägte Traditionen wird diskutiert, in welchem Ausmaß die Ausprägung autoritärer Strukturen³⁵ mit internen (islamischen) oder externen (kolonialen) Entwicklungen im Bereich der *Ökonomie* begründet werden kann (↗ 4.3.1). Timur Kuran, ein türkisch-amerikanischer, in den USA lehrender Ökonom, verweist auf Gründe für die Divergenz in Rechtsregelungen in islamischen Ländern, die eine wirtschaftliche Entwicklung wie im Westen verhindert hätten.³⁶ Das islamische Erbrecht schreibt die Teilung des Vermögens vor, wodurch eine Kapitalakkumulation, die die wirtschaftliche Entwicklung im Westen in der Neuzeit vorangetrieben habe, nicht möglich gewesen sei. Zudem habe das islamische Recht die Organisation von Vereinigungen begrenzt, zumindest nicht deren Pluralisierung gefördert. Vor diesem Hintergrund vermutet er, dass die starke Stellung von religiösen Stiftungen im Islam, die mobiles und teilweise auch immobiles Kapital dem Markt entzogen und so eine größere Kapitalakkumulation verhinderten, einer unter anderen Faktoren für das Fehlen von Banken und Versicherungen war,³⁷ die sich stark in Großbritannien und den Niederlanden entwickelten, wo der Staat Klöster und Ordensgemeinschaften mit ihrem Vermögen auf-

31 Ebd., 82–86.

32 Blaydes/Chaney: *The Feudal Revolution and Europe's Rise*.

33 Schulz u. a.: *The Church, Intensive Kinship, and Global Psychological Variation*, 1.

34 So Asad: *Kinship*, 98, der in seinen „evolutionary terms“ von „progress“ spricht.

35 S. u. 4.2.2b; exemplarisch Anjum: *Politics, Law, and Community in Islamic Thought*, 1 f.; Koopmans: *Das verfallene Haus des Islam*, 57–82.

36 Kuran: *Why the Middle East is Economically Underdeveloped*, 74.

37 Ebd., 74–82.

gehoben hatte. Diese Finanzierungs- und Absicherungsinstitutionen gelten wiederum als Treibsatz des Erfolges der westlichen Welt.³⁸

Der weitere Zusammenhang dieser Fragen ist das Verhältnis von Kapitalismus und Demokratie. Kapitalistische Ökonomien sind beispielsweise ein zentraler Faktor in der Entstehung einer global ausreichenden Nahrungsmittelproduktion, die Hungersnöte weitgehend verhindert, aber auch das Ökosystem im Anthropozän destabilisiert und eine klimatische Katastrophe heraufbeschwört. Dabei kann die Herrschaft des Kapitals in politischen Systemen sehr unterschiedlich weit reichen, von der käuflichen Republik bis zur sozial reglementierten Marktwirtschaft. Ein Faktor scheint in diesem komplexen Wechselspiel allerdings deutlich und wird konkret noch beim Fallbeispiel Tunesien zur Sprache kommen (↗ 5.4.4): Wenn Ungleichheit und Armut eine bestimmte Grenze überschreiten, steigt die Wahrscheinlichkeit, dass die Akzeptanz einer Demokratie sinkt.

b. Demokratiemessung

Seit den 1970er Jahren sind in der Politikwissenschaft verstärkt Versuche unternommen worden, demokratische Praktiken mit sozialstatistischen Mitteln zu analysieren, Demokratien zu „messen“,³⁹ und dies auf zwei Ebenen: hinsichtlich der Qualität demokratischer Strukturen sowie ihrer Korrelation mit kulturellen Faktoren. Diese Forschung gehört in den Prozess der Selbstverständigung westlicher Demokratien und war oft Teil des normativen Versuchs, den „Fortschritt“ in der Etablierung von Demokratien außerhalb Europas zu begleiten. Insofern sind die angelegten Kriterien problematisch und letztlich Teil des komparatistischen Problems. Man kann vier Kategorien unterscheiden, die sich allerdings nur analytisch scharf trennen lassen und in der Realität ineinandergreifen:

1. *Messbare Faktoren.* Zu den quantitativ messbaren Faktoren zählen, insbesondere in der älteren Forschung präferiert, die Wahlbeteiligung als Grad an Partizipation und des Wettbewerbs. Beträchtliche Probleme hingegen bereitet die Messung qualitativer Faktoren wie die Qualität der Mitwirkung, die Effektivität ausgeübter Regierungsmacht oder die Existenz von Zwang oder Gewalt.
2. *Rechtliche Regeln.* Hierhin gehören das Wahlrecht, das meist mit fundamentalen rechtsstaatlichen Strukturen verbunden ist, Bürger- und Freiheitsrechte sowie Regelungen, von der Herrschaft auf Zeit bis zur Rechenschaftslegung.
3. *Institutionen und Prozesse.* Parteien, Bewegungen und Institutionen der Konsensfindung, insbesondere Parlamente, zählen zu den Institutionen, mit

³⁸ Ferguson: *The Ascent of Money*.

³⁹ Schmidt: *Demokratietheorien*, insbes. Kap. 18: Messungen der Demokratie, 287–302.

denen politische Prozesse wie Repräsentation, freie Willensbildung und Kontrolle (von der Wahlprüfung bis zur Korruptionsvermeidung) verbunden sein können.

4. *Gewaltenteilung*. Diese hat sich in westlichen Demokratien zu einer zentralen Struktur von Machtverteilung und Machtkontrolle entwickelt, Gewaltenteilung war intentional, in einer Formulierung von Robert Dahl, gar eine „Polyarchie“.⁴⁰ Diese Machtteilung ist in älteren Traditionen wie der amerikanischen Verfassung noch vergleichsweise schwach ausgebildet, wurde aber in den kontinentaleuropäischen Modellen immer stärker, weil Gewaltenteilung neben den Wahlen grundlegend für die Begrenzung der Macht der Exekutive war.

Bei der Messung der Vergleichbarkeit von Demokratien bereitet ihre Vielfalt Probleme, weil kaum eine mit einer anderen übereinstimmt. Von besonderem Interesse für die folgenden Überlegungen sind die Analysen demokratischer Praktiken unter Einbeziehung von Ländern mit mehrheitlich islamischer Bevölkerung. Manfred G. Schmidt hat mehrere Demokratieskalen für souveräne Länder mit mindestens einer Million Einwohnerinnen und Einwohnern zusammengestellt.⁴¹ Unter den 155 Staaten (Stand 2017) besaßen 38 eine mehrheitlich islamische Bevölkerung, in etwas mehr als der Hälfte davon (in 20 Staaten) war der Islam Staatsreligion. Eine große Mehrheit dieser islamischen Länder wurde autokratisch regiert. Nur sieben Staaten, Indonesien, Mali, Mauritius, Niger, der Senegal, Sierra Leone und Tunesien, galten damals (noch) als funktionierende Demokratien, unterschiedlich wurden in verschiedenen Skalen Bosnien-Herzegowina und der Kosovo bewertet.

In der Regel gilt dabei Religion als relevanter Faktor, ausnahmsweise nicht jedoch bei Carsten Anckar, der gegen Samuel Huntington geographische, andere kulturelle oder politische Kontexte für entscheidend hält,⁴² allerdings ein religionsgeographisches Argument hinzunimmt und eine stärkere Umsetzung demokratischer Vorstellungen dann sieht, wenn ein Land nicht zu den Ursprungsgebieten des (arabischen) Islams gehört.⁴³ Komplexer wird die Situation nochmals dadurch, dass regionale Daten ein entgegengesetztes Bild geben können (im subsaharischen Afrika etwa sieht Anckar das protestantische Christentum autoritätsorientierter als Muslime⁴⁴).

40 Dahl: Polyarchy, 31.

41 Schmidt: Demokratietheorien, 529–534.

42 Anckar: Religion and Democracy, 174. Der Faktor Politik ist in der zweiten Auflage hinzugefügt (¹2011, S. 172).

43 Ebd. (¹2011), 172 f.

44 Ebd. (²2022), 155.

Aus diesen Daten sind weitere statistische Kampfzonen entstanden, in denen die Fragen der Demokratiefähigkeit islamischer Staaten oder der Demokratieneigung ihrer Bevölkerungen diskutiert werden. Unter dem Untertitel *What a Billion Muslims Really Think* postulierten John Esposito und Dalia Mogahed auf der Grundlage einer weltweiten Gallup-Umfrage aus den Jahren 2001 bis 2007 die Kompatibilität von Islam und Demokratie und präsentierten dazu Daten zur mehrheitlichen Akzeptanz von Demokratie in der Bevölkerung islamischer Staaten,⁴⁵ fügten allerdings hinzu, dass die Mehrheit der Menschen in diesen Staaten die Scharia zumindest als eine Quelle der Gesetzgebung betrachte und somit ein „new model of government, one that is democratic yet embraces religious values“, anzielten.⁴⁶ 2012, also ein Jahr nach dem „Arabischen Frühling“, publizierte das *Pew Research Center* vergleichbare Ergebnisse: 90 % der Muslime weltweit sähen eine Kompatibilität von Islam und Demokratie, einschließlich der Menschenrechte, basaler Freiheiten und der Geschlechtergleichheit, forderten aber zugleich mit meist großen Mehrheiten eine Geltung des islamischen Rechts. Allerdings sind Angaben zu den Gründen der Wertschätzung einer Demokratie (Unzufriedenheit mit der eigenen Regierung? Negative Erfahrungen mit liberalen Demokratien? Ideale Vorstellungen?) aus derartigen Daten nicht zu erhalten.⁴⁷ Ebensowenig bedeutet eine gesellschaftliche Akzeptanz von Demokratie, dass tatsächlich demokratische Strukturen etabliert werden, und auch die Existenz einer Verfassung hat nicht zwingend ein demokratisches System zur Folge. Besondere Probleme beinhalten punktuelle qualitative Daten für Regionen. Einige hat Jonathan Fox für die MENA-Region (Middle East, North Africa) ermittelt. Er sieht in diesen Ländern, insofern sie demokratische Strukturen besitzen, eine besonders dichte Interaktion zwischen Religion und Staat und sehr hohe Einschränkungen für Minderheiten.⁴⁸ Wo es Religionsfreiheit gebe, werde sie durch regionale Traditionen eingeschränkt. Als besonders relevant gilt ihm dafür die Anwendung der Scharia in der Gesellschaftspolitik (Familienrecht,

45 Vgl. die ausführlichen Datensätze bei Tausch: *What 1.3 Billion Muslims Really Think*, 70–74.

46 Esposito/Mogahed: *Who Speaks for Islam?*, 48.

47 <https://www.pewresearch.org/global/2012/07/10/most-muslims-want-democracy-personal-freedoms-and-islam-in-political-life/> (8.5.2021). Die Differenz von nicht realisierten demokratischen Strukturen und einer verbreiteten Wertschätzung bei Individuen auch bei Ankar: *Religion and Democracy*, 174, auch hier (s. o.) erachtet er die Bedeutung von Religion als marginal.

48 Fox: *A World Survey of Religion and the State*, 219. 220–223; neuere Daten bei Fox: *A World Survey of Secular-Religious Competition*.

Rolle von Frauen).⁴⁹ Die Umsetzung von Religionsfreiheit ergibt für islamisch geprägte Länder ähnlich schlechte Ergebnisse wie zur Umsetzung von Demokratie.⁵⁰

Genauere Daten zur Korrelation von demokratischen Praktiken mit kulturellen, insbesondere religiösen Faktoren sind rar, nicht zuletzt, weil das Verhältnis von Religion und Politik/Demokratie in diesen quantitativen Analysen nur eine vergleichsweise geringe Rolle spielt. Hingegen ist Religion von älteren, stark qualitativ arbeitenden Autoren, exemplarisch steht dafür Max Weber, eine dominante, manchmal entscheidende Rolle gesellschaftspolitischer Entwicklungen zugeschrieben worden. Seine Überlegungen sind zwar heuristisch und systematisch weiterhin hilfreich, beruhen aber weitenteils auf einem veralteten Forschungsstand, sodass weite Teile der konkreten Deutungsangebote eingestürzt sind.⁵¹ Dazu kommt für die statistischen Vergleiche ein Problem impliziter Normativität, insofern sie die Kennzeichnung einer guten politischen Ordnung aus westlicher Perspektive vornehmen. Dies ist im Blick auf viele Länder, etwa auf solche mit starken islamischen Traditionen, ein Problem, weil weder ihre Traditionen noch ihre Transformation seit dem 19. Jahrhundert diesen Maßstäben und ihrer (impliziten) Teleologie folgen.

Die transkulturelle qualitative Demokratieforschung hat nun in den letzten Jahrzehnten neue Thesen vorgelegt, warum die Mehrheit der stark islamisch geprägten Staaten autokratisch verfasst ist, wohlwissend, dass Religion immer nur ein Faktor unter vielen ist.⁵² Oft bleiben die Erörterungen auf einer deskriptiven Ebene und sind von impliziten westlichen Perspektiven geprägt, etwa wenn Schmidt die Dominanz sozialer vor individuellen Rechten, unzureichende Gewaltenteilung, „oligarchieanfällige Rentenökonomien“, „Zusammenspiel von religiösem Fundamentalismus und Fusion von Staat und Religion“ oder einen geringen „säkularisierten Wertehaushalt“ nennt.⁵³ Doch eine Dimension zieht sich durch diese Debatten, das Verhältnis von Individuum und sozialen Strukturen, konkret, so Schmidt, „die Vorfahrt für Familie oder Clan vor dem Individuum“,⁵⁴ die häu-

49 Fox: *A World Survey of Religion and the State*, 226.

50 McGowin/Webster: *The Geography of Religious Freedom*. Nur in der zweithöchsten Kategorie (von sieben) der Religionsfreiheit fanden sich zwei islamische Länder, Mali und der Senegal (ebd., 3452–3454). Exemplarisch zur Problematik einer säkularen Verfassung und der faktischen Benachteiligung und Verfolgung nichtmuslimischer Minderheiten s. ebd. 3446 f.

51 Steinert: Max Webers unwiderlegbare Fehlkonstruktionen; strukturell gelten Steinerts Analysen auch für andere Bereiche von Webers Werk.

52 S. etwa Schlumberger: *Autoritarismus in der arabischen Welt*, 89–138, der von der „arabischen“ Welt spricht, aber diese Frage hinsichtlich des Islam nur unter der reduktiven Frage diskutiert, ob „Islam und Demokratie generell unverträglich“ seien (ebd., 91–98).

53 Schmidt: *Demokratietheorien*, 382.

54 Ebd., 382.

fig als potenziell demokratiekritisch betrachtet wird. Dahinter steht die Frage, welche gesellschaftlichen Strukturen relativiert oder eliminiert werden müssen, um einen demokratiekompatiblen *ordre politique* zu erhalten. Deren Zerstörung wird insbesondere dann problematisch, wenn gentile oder tribale Gruppen fundamentale soziale Aufgaben übernehmen, die in westlichen Staaten wohlfahrtsstaatlich abgesichert sind. Wahlentscheidungen unabhängig von derartigen Faktoren, also konkret etwa die Wahl eines Repräsentanten aus einem möglicherweise konkurrierenden gentilen Verband und damit die Gefährdung des eigenen sozialen Sicherungsnetzes oder gar der Verzicht darauf, sind dann höchst prekär. In der Praxis geht die Etablierung von Demokratien mit der Zerschlagung funktionierender, aber eben nicht demokratisch legitimierter Strukturen einher. Die Transformation in eine demokratische Gesellschaft kann mithin hohe Opportunitätskosten produzieren. Dazu kommt, dass gerade derartige Sozialstrukturen, wenn sie durch religiöse Begründungen gestützt oder teilweise produziert werden, praktisch nie ausschließlich aufgrund von religiösen Traditionen existieren. Der Zusammenhang von Religion und Politik ist eben ein klassischer intersektionaler Bereich, in dem monokausale Erklärungen nicht funktionieren.

4.2.3 Säkularisierung

Die wohl spannungsreichste Dimension des *ordre démocratique* und in den Augen vieler traditionsbewusster Muslime (und Christen) die religionspolitisch brisanteste ist die Verbindung von Demokratie mit Prozessen der Säkularisierung und der daraus entstandenen Forderung nach der strukturellen Säkularität des Staates. Beide Begriffe, Säkularisierung und (mit stärker normativem Bedeutungseinschlag) Säkularität, sind Gegenstand kontroverser Deutungen. Unter Säkularisierung kann man die Entmachtung von Religion verstehen (historisch etwa in der Enteignung von Kirchengut seit dem späten 18. Jahrhundert im Habsburgerreich und später im Gefolge der Französischen Revolution), das Verschwinden von Religion (das sowohl weltanschauliche Erwartungen, etwa kommunistischer Provenienz, aber auch soziologische Theorien des 20. Jahrhunderts voraussagten), die Relativierung von Religion (etwa hinsichtlich der Bedeutung für gesellschaftliche Werte) oder ihre Privatisierung (als Folge von Individualisierungsprozessen im Verbund mit der Zurückdrängung der öffentlichen Funktion von Religion im säkularen Staat). Termini aus dem Begriffsfeld Säkularisierung/Säkularismus/Säkularität mit ihren unterschiedlichen wertenden Einfärbungen kamen im 19. Jahrhundert auch ins

Arabische, vermutlich aus einem christlich-libanesischen Milieu,⁵⁵ wobei man den Begriff *almaniyya* nutzte, dessen Wurzeln in der spätantiken syrisch-christlichen Tradition lagen.⁵⁶

Die Deskription derartiger Phänomene ist häufig mit normativen Einträgen verbunden. Insbesondere im 19. Jahrhundert wurden Religionen in Europa teilweise bekämpft (etwa in Frankreich, ↗ 5.5.2–3), während in der Regel Verflechtungen von Religion und Staat entstanden (wie in Deutschland oder den meisten Kantonen der Schweiz [↗ 5.1]). Säkularisierung und Demokratie waren jedenfalls *via facti* engstens miteinander verbunden und zwangen demokratische Gesellschaften, sich gegenüber Säkularisierungskonsequenzen religionspolitisch zu positionieren. Damit konnte Demokratie als Teil eines Bedrohungsszenarios gelesen werden, Religion zu marginalisieren oder gar zu eliminieren.

In diesem vielstimmigen Chor der Deutung von Säkularisierungsprozessen hat Taylor die heutige Säkularisierung ideengeschichtlich als Ergebnis eines „turning point“ im frühneuzeitlichen Deismus interpretiert,⁵⁷ in der die Gottesvorstellung historisiert und ihrer unmittelbaren politischen Relevanz entkleidet worden sei. Dass in dieser und vergleichbaren Perspektiven das Christentum eine zentrale Rolle spielt, ist evident, wobei das Ausmaß seines Anteils kontrovers diskutiert wird: Die Positionen reichen von der Säkularisierung als einem „Kind“ des Christentums bis zur Säkularisierung als antichristlicher Reaktion. Taylor aber interessiert entscheidend eine Folge für ein religiöses Selbstverständnis: Dieses werde zur Option und verliere seine Selbstverständlichkeit,⁵⁸ sei sie sozial oder tribal begründet. Damit erhält konsequenterweise auch der Atheismus ein legitimes Existenzrecht. Radikale Religionskritik und Freidenker sind nun keine Erfindung der europäischen Neuzeit oder des lateinischen Christentums, es gibt sie selbstverständlich auch in islamischen Traditionen,⁵⁹ aber religionsfreie oder -kritische Positionen erhalten im Modell des säkularen Staates eine neue Legitimität.

In einem zweiten Strang wird Säkularisierung sozialstrukturell gedeutet, insbesondere als funktionale Differenzierung. Diese soziologische Konzeption ist zwar genetisch mit der westlichen Kultur verbunden, lässt sich jedoch als strukturelles Merkmal auf andere Kulturen anwenden und so als zentralen Marker „mo-

55 Darwish: The Pioneering Formulation of the Concepts of Secularity and Secularism.

56 Abbasi: Beyond the Realm of Religion, 113.

57 Taylor: A Secular Age, 219–269.

58 Ebd., 12. 25.

59 Stroumsa: Freethinkers of Medieval Islam (unter Einschluss paganer Wurzeln); Urvoy: Les penseurs libres dans l’islam classique (für die Frühzeit und unter Einschluss von Christen).

derner“ Gesellschaften deuten, wie es etwa Detlef Pollack und Gergely Rosta vorschlagen.⁶⁰ Systemtheoretisch wird Religion darin von Funktionen, die als nicht-religiös definiert werden, getrennt. Nicht zuletzt geht es dabei um die Lösung des Wechselverhältnisses von Religion und Politik, die dann normativ als Befreiung der Religion zu ihrer „eigentlichen“ Funktion gelesen werden kann. Peter Sloterdijk behauptet in (gewohnt) zugespitzter Weise, dass die Religion im Prinzip „in der Gegenwart zum ersten Mal seit ihrem Auftauchen aus den Angst- und Ahnungsnebeln über paläolithischen Landschaften schlechthin frei geworden ist, frei im Sinn ihrer völligen Entlassung aus sämtlichen sozialen Funktionen“.⁶¹ Aber dies impliziert die Zerstörung des Anspruchs einer Religion auf die Gestaltung der Gesellschaft. Dieser Punkt kann aus christlicher wie muslimischer Perspektive sehr kritisch gesehen werden. Diese funktionale Differenzierung erhielt ihre Durchschlagskraft mit der parallelen Etablierung des Wohlfahrtsstaats, der die Abtrennung sozialer Unterstützungsleistungen von religiösen Organisationen institutionell absicherte.

Mit der Säkularisierung war drittens, zumindest zeitlich parallel, die Etablierung der Religionsfreiheit und damit letztlich des religionsneutralen Verfassungsstaates verbunden.⁶² Eine zentrale Rolle spielte dabei das Konzept der Souveränität, die sich Herrschern, dem Volk, der Nation oder dem Staat zuweisen ließ und eine politische Legitimation beinhalten konnte, die in Distanz zur oder ohne Religion funktionierte. Derartige Überlegungen besaßen im lateinischen Europa eine lange Inkubationszeit, wenn man sie als Ideengeschichte rekonstruiert: Sie reicht von Marsilius' von Padua im Spätmittelalter vorgetragenen Reflexionen hinsichtlich der Rechte des deutschen Königs über die Entwicklung des Begriffs der Volkssouveränität in der spanischen Scholastik des frühen 16. Jahrhunderts (Francisco de Vitoria, Francisco Suarez), die eine Übertragung von göttlichen Rechten vorsah, bis zu den kontraktualistischen Politiktheorien der frühen Neuzeit (Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau). Diese Ansätze bildeten ein langes Präludium für den Verfassungsstaat des 19. Jahrhunderts, in dem Souveränität und Religion distanziert (in laizistischen Systemen: intentional getrennt) konzipiert wurden.

Im Laufe der Zeit setzte sich das Konzept einer Nichtidentifikation des Staates mit einer Religion in den meisten westlichen Ländern durch, beginnend mit dem ersten Amendment der amerikanischen Verfassung aus dem Jahr 1791, das die Etablierung einer Staatsreligion verbot und die freie Religionsausübung sicherte („Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free

⁶⁰ Pollack/Rosta: Religion in der Moderne; eine Applikation auf islamische Länder fehlt.

⁶¹ Sloterdijk: Den Himmel zum Sprechen bringen, 331.

⁶² Böckenförde: Die Entstehung des Staates aus der Säkularisation; Heckel: Säkularisierung, 910.

exercise thereof“). Diese verschärften Unterscheidungen führten gleichwohl weder in den USA noch in Europa zu „absoluten“ Trennungen: Lange blieben Staatsreligionen in Europa üblich, aber ihre Zahl nahm und nimmt weiterhin ab. Die juristische Semantik kam nicht umhin, die auch ohne Staatsreligionen weiter bestehenden Verflechtungen zwischen intentionaler Trennung und faktischen Verbindungen mit objektsprachlichen, in der Regel normativ gefärbten Begriffen zu beschreiben (Kooperation, wohlwollende/religionsfreundliche Neutralität, hinkende Trennung). Die Einbeziehung nicht-christlicher Religionen führte insbesondere im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts zu einer weitgehenden, bis heute nicht abgeschlossenen Transformation des Verhältnisses von Religion und Staat, bei der aus dem Staatskirchenrecht zunehmend ein staatliches Religionsrecht wurde und wird.

Zugleich besaß der Verfassungsstaat in seiner Neutralität vorpolitische Ressourcen des Rechts. 1922 hat Carl Schmitt, einer der einflussreichsten Juristen des 20. Jahrhunderts, der das Führerprinzip im nationalsozialistischen Deutschland legitimierte und zugleich zum Anreger für liberale und konservative Juristen im Nachkriegsdeutschland wurde, diese Tradition mit der Behauptung auf den Punkt gebracht, „alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.“⁶³ Letztlich ging es einmal mehr um die Frage nach göttlicher und menschlicher (und damit staatlicher) Souveränität. Schmitts berühmte Lösung lautete (in impliziter Kritik an parlamentarischen Entscheidungsprozessen): „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“⁶⁴ (womit er die Debatte um die theologische Wunderdeutung in politische Kategorien transferierte). Damit wies Schmitt dem Staat nicht nur religiöse Wurzeln zu, sondern auch die Möglichkeit, den Stellenwert von Religion als vorpolitischer Ressource zu bestimmen. Aber dies war eine zumindest ebenso tagespolitische wie philosophische Debatte, in der nach dem Ersten Weltkrieg angesichts des Endes staatskirchlicher Strukturen in Deutschland das Verhältnis von Religion und Staat in einer vorpolitischen Sphäre geregelt wurde.⁶⁵

Die großen Konfessionen Europas spielten in dieser Genese des säkularen Staates und seiner Freiheitsrechte eine ambivalente Rolle. Einerseits gehörten sie ideen- und sozialgeschichtlich konstitutiv zur Genese der Religionsfreiheit,⁶⁶ andererseits war der Widerstand immens, exemplarisch ablesbar an der katholischen Kirche. Ein-

63 Schmitt: *Politische Theologie*, 43.

64 Ebd., 13.

65 Eine prominente Gegenposition bei Peterson: *Der Monotheismus als politisches Problem*, 99 f., der die „politische Theologie“ (Schmitts) ablehnt, weil die Transzendenz der Trinität jede weltliche Funktionalisierung von Religion unmöglich mache.

66 Zander: *„Europäische“ Religionsgeschichte*, 272–302.

mal mehr spielte die Französische Revolution eine entscheidende Rolle, als Ausgangspunkt und Hürde zugleich (→ 5.2.2). Papst Gregor XVI. hatte nach der Zerschlagung kirchlicher Strukturen in der Französischen Revolution und den damit verbundenen, in die Zehntausende gehenden Morden sowie angesichts einer laizistischen Verfassung in Belgien im Jahr 1831 in der Enzyklika *Mirari vos* mit schneidender Schärfe Gewissensfreiheit und damit die Religionsfreiheit als eine Art tödlicher Pest (pestilentissimus) der Seele abgelehnt und betrachtete es als „Wahnsinn“, Gewissensfreiheit zuzusichern und zu fordern.⁶⁷ Hans Maier hat die These starkgemacht, dass erst die antireligiöse Wendung der Französischen Revolution hin zu einer „totalitären Demokratie“,⁶⁸ die den Herrschaftsanspruch über die Kirche forderte und in letzter Konsequenz deren Eigenständigkeit eliminieren würde, Demokratie zu einem Feindbild im katholischen Milieu habe werden lassen. Damit verschwanden die katholischen Anhänger einer Demokratie nicht, sie blieben im liberalen Katholizismus, in Vereinen und in Parlamenten stark. Aber die demokratiekritische Reaktion in der politischen Philosophie katholischer Denker (de Maistre, de Bonald, Lamennais) wurde eine starke Strömung, in der man hierarchisch-autoritäre Politikstrukturen propagierte.⁶⁹ Letztlich bereiteten der Zweite Weltkrieg und die folgende Dekolonialisierung und Globalisierung den Weg für eine grundsätzliche Neuorientierung und eine Akzeptanz der Demokratie. 1965 machten sich die Bischöfe im Zweiten Vatikanischen Konzil in den Erklärungen *Nostra aetate* und *Dignitatis humanae* innerkatholisch umstritten, aber früher und theologisch weitreichender als andere christliche Kirchen, die Forderung nach Religionsfreiheit zu eigen und gab damit das Konzept einer rechtlich geordneten Zweiklassengesellschaft von Religionen auf.⁷⁰

Auch der Weg anderer christlicher Kirchen zur Demokratie war ausgesprochen holprig, sowohl Akzeptanz als auch Abweisung beinhaltend. So ebnete der Calvinismus den Weg zur englischen Demokratie der frühen Neuzeit und transportierte zugleich theokratische Vorstellungen. Die lutherische Tradition tat sich aufgrund der theologischen Rechtfertigung der „Obrigkeit“ und der Identifikation des Herrschers mit dem *Summus episcopus* in Deutschland letztlich bis zur Katastrophe des Zweiten Weltkriegs und auch noch länger danach mit der Demokratie schwer. Die orthodoxen Kirchen in Osteuropa, die lange entweder unter zaristischer oder osmanischer Herrschaft lebten, haben auch nach der Entstehung von Nationalstaaten in Osteuropa kaum Erfahrungen mit Demokratie gemacht, insbesondere durch die kommunistische Herrschaft, sodass ein wichtiges Element

67 „Asserendam esse ac vindicandam cuiuslibet libertatem conscientiae“; <http://www.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/encyclica-mirari-vos-15-augusti-1832.html> (24.6.2021).

68 Maier: Revolution und Kirche, 133 f.

69 Ebd., 137–166.

70 Siebenrock: Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit.

ihrer politischen Theologie, das antike Modell der „Symphonie“ von religiöser und politischer Herrschaft, kaum durch andere Vorstellungen politischer Ordnung infragegestellt wurde. Erst im 20. Jahrhundert fanden sie Anschluss an westliche Konzepte und Praktiken von Demokratie.⁷¹ Aufgrund dieser Geschichte fanden protestantische und vor allem orthodoxe Kirchen erst nach den sechziger Jahren zu einer grundlegenden positiven Wertung der Demokratie. Der Moskauer Patriarch Kyrill dokumentierte allerdings vor und während des Ukraine-Krieges, wie weit die russisch-orthodoxe Kirche von westlichen Vorstellungen und Positionen entfernt sein konnte.⁷²

Auch wenn die demokratischen Vorstellungen in christlichen Traditionen konstituierende Grundlagen besitzen, ohne die westliche Demokratien nicht denkbar sind, wurden sie zumindest in Europa – die nordamerikanische Geschichte schrieb sich anders – gegen einen lange anhaltenden Widerstand der Kirchen etabliert. Der religionsneutrale Staat, um den es im folgenden vor allem geht, besitzt Wurzeln in diesen Entwicklungen.

In der religionspolitischen Debatte lautete die Gretchenfrage im Westen häufig, ob die Säkularisierung die Religionen oder zumindest religiöse Praxis fördere oder behindere, wenn nicht gar zerstöre. Die Antworten hängen nicht nur von religiösen Deutungen ab, sondern auch von politischen Kontexten. Die katholische Kirche in Frankreich etwa begriff die Säkularisierung zuerst als Zerstörung ihrer Rechte und Kulturgüter, der protestantischen Minorität hingegen verhielt dieser säkulare Staat Religionsfreiheit. Dezidiert positiv konnten auch katholische Autoren insbesondere aus Nordamerika die Säkularisierung sehen. Von Charles Taylor war bereits die Rede, und José Casanova deutet die Säkularisierung als den Rahmen, in dem sich religiöse Dynamiken entfalten konnten und, wie er betont, überhaupt auch erst säkulare Dynamiken. Und weil in seiner Perspektive unter anderem das Beispiel der Vereinigten Staaten zeige, dass die Trennung von Kirche und Staat nicht die Trennung von Religion und Politik bedeute und in globaler Perspektive die Religion in der Zivilgesellschaft einen neuen politischen Ort erhalte,⁷³ kann er dieses Modell als ein globales empfehlen.⁷⁴ Ob allerdings seine Konsequenz stimmt, dass „global humanity is becoming simultaneously more religious and more secular, but in significantly different ways“,⁷⁵ muss sich hinsichtlich des „more religious“ erst noch bestätigen. Neuere religionssoziologische Untersuchungen setzen ein großes Fragezeichen hinter die These, dass „believing

71 Papanikolaou/Demacopoulos: *Outrunning Constantine's Shadow*.

72 Willems: *Pussy Riots Punk-Gebet*, 23–28.

73 Casanova: *Public Religions in the Modern World*.

74 Casanova: *Global Religious and Secular Dynamics*, 53.

75 Ebd., 65.

without belonging“⁷⁶ automatisch zu einer intensiveren oder auch nur stabilen religiösen individuellen Praxis führe. Die Entwicklungen etwa in Frankreich, wovon noch die Rede sein wird, sprechen dagegen. Es kann durchaus sein, dass der Rückgang von institutionalisierter Religion zu einem Rückgang von Religion überhaupt führt, was Wasser auf die Mühlen vieler christlicher wie muslimischer Säkularisierungskritiker wäre.⁷⁷

Was welche Säkularitätskonzepte für Länder mit einer nichtwestlichen intellektuellen Tradition bedeuten, ist erst in Umrissen sichtbar, wird aber in dem Leipziger Forschungsprojekt *Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities* untersucht. Säkularität versteht man hier als Ergebnis eines boundary-work der „differentiation between religion and other spheres of activity and knowledge“,⁷⁸ als „conceptual distinctions and institutional differentiations ... between religious and non-religious spheres and practices. In this context ‚differentiation‘ is not a complete separation, but entails some form of relation between two conceptually distinguished spheres“.⁷⁹ Dieser Bereich der Nichtreligion⁸⁰ wird als strukturelle Kategorie verstanden, die als solche „context-independent“ sei⁸¹ und sehr weit reichen könne, von der klassischen grundsätzlichen Opposition zu Religion über die religiöse Indifferenz bis zu Gewohnheitspraktiken/Sitte mit habitualisierten religiösen Praktiken. Mit dieser Perspektive wird ein Dreifaches erreicht: Säkularität zum ersten aus der Frontstellung zwischen „dem Westen“ und dem Rest der Welt herausgenommen, muss sodann nicht als antireligiös bestimmt werden, womit sich die in unterschiedlichem Grad fluiden Grenzen zwischen christlich(-westlich)en und islamischen Konzepten des Verhältnisses von Religion und Herrschaft angemessener deuten lassen. Drittens erlaubt dieser Ansatz, hybride Segmente oder poröse Grenzen einzubeziehen, die kulturell-religiöse Felder einer Gesellschaft leichter analysierbar machen. Marshall Hodgson hat dafür den schwer übersetzbaren Terminus „Islamicate“ geprägt und vom Terminus Islam abgegrenzt, etwa um Nicht-Muslime, die in einem kulturell vom Islam geprägten Kontext leben, einbeziehen zu können.

76 Davie: *Believing without Belonging. Is This the Future of Religion in Britain?*; Davie: *Religion in Britain since 1945. Believing Without Belonging*; s. aber hier die vorsichtigeren Überlegungen S. 199 f.

77 Pollack: *Religious Change in Europe* (keine Belege für Europa); Pollack/Pickel: *Religious Individualization or Secularization?* (keine Belege für Ostdeutschland als einem der am stärksten säkularisierten Länder); Molteni/Biolcati: *Shifts in Religiosity across Cohorts in Europe* (Belege nur für osteuropäische Staaten mit orthodoxer Tradition).

78 Wohlrab-Sahr/Witte/Kleine: *Introduction* [in: *Historicizing Secular-Religious Demarcations*], 1.

79 Kleine/Wohlrab-Sahr: *Preliminary Findings and Outlook*, 3; auf S. 13 verstanden als Unterscheidung zwischen religiösen und „other societal areas“.

80 Quack: *Outline of a Relational Approach to ‚Nonreligion‘*.

81 Kleine/Wohlrab-Sahr: *Preliminary Findings and Outlook*, 23.

„I thus restrict the term ‚Islam‘ to the religion of the Muslims, not using that term for the far more general phenomena, the society of Islamdom and its Islamicate cultural traditions.“⁸²

4.3 Islamisch geprägte Kulturen und ihre Begegnung mit westlichen Politikkonzepten

Über Islam und Demokratie und den Westen zu sprechen, führt in eine unüberschaubare Debatte. Die Literatur füllt Jahr für Jahr eine kleine Bibliothek. Man kann den Eindruck gewinnen, dass es keine Beobachtung gibt, die nicht schon gemacht, und kein Argument, das nicht schon vorgebracht worden wäre. Sowohl die These der Kompatibilität als auch diejenige der Inkompatibilität von Islam und Demokratie stehen im Raum, präsentiert von gläubigen wie ungläubigen Verteidiger:innen (und Kritiker:innen) des Islam und von Wissenschaftler:innen. Die Positionen reichen islamischerseits von liberalen Muslimen, die Islam und Staat trennen wollen, bis hin zu radikalen Muslimen, die einen islamischen Staat fordern. In der wissenschaftlichen Debatte findet man die Auffassung, dass Religion und Demokratie in einem engen Beziehungsverhältnis stehen (mit unterschiedlichen Perspektiven etwa Elie Kedourie, Gilles Kepel, Bernard Lewis, Seyyed Nasr) oder dieser Position infragestellen (etwa Olivier Roy, Reinhard Schulze), oder man trifft auf Wissenschaftler, die sehen, dass die Demokratie nicht in islamischen Ländern entstand, aber eine Vereinbarkeit unter Berücksichtigung islamischer Positionen postulieren (etwa Golam Choudhury, John L. Esposito, Arif A. Jamal).

Allerdings steht hinter allen Verhältnisbestimmungen eine genetische Asymmetrie: Die Konzeption einer (liberalen) Demokratie hat in islamisch geprägten Ländern erst im Rahmen des europäischen Imperialismus seit dem 19. und vor allem im 20. Jahrhundert Einzug gehalten. Die Frage, ob die Demokratie im lateinischsprachigen Kulturraum mit dessen spezifischen Vorstellungen verbunden oder doch universell ist, hat dabei zu gegenläufigen Antworten geführt. Der von Benjamin Isakhan herausgegebene (und mit einem Vorwort von Jack Goody versehene) *Edinburgh Companion to the History of Democracy* vertritt dezidiert die These, dass demokratische Strukturen universal zu finden seien.⁸³ Eine solche Position impliziert die Trennung von Genese und Geltung, und in diesem Band darüber hinaus die Reduktion des komplexen Bedingungsgefüges westlicher Demokratien

⁸² Hodgson: *The Venture of Islam*, I,58.

⁸³ *Edinburgh Companion to the History of Democracy*, hg. v. Benjamin Isakhan / Stephen Stockwell. Eine stärker kulturbezogene Argumentation in: *World Religions and Democracy*, hg. v. Larry Diamond u. a., mit einem Leitaufsatz von Bernhard Lewis: *A Historical Overview*.

auf Partizipation, vor allem auf Wahlen; im übrigen thematisieren von den 45 Beiträgen dieses Bandes nur zwei den Islam. Ein Unterproblem betrifft die Frage, ob das Demokratiedefizit islamisch geprägter Staaten eine autochthone Genese hat oder ein Ergebnis der Zerstörung dieser Strukturen durch die europäische Kolonisierung ist.⁸⁴

4.3.1 Kolonisierung als Rezeptionskontext von Demokratie in islamisch geprägten Ländern

Im Rückblick erscheint eine schon kurz genannte, eher randständige militärische Operation als Ausgangspunkt einer epochalen Veränderung im Verhältnis zwischen dem (lateinischen) christlichen Westen und der islamischen (mediterranen, nahöstlichen, indischen, indonesischen, subsaharischen) Welt: Napoleons Feldzug im osmanischen Ägypten und Syrien von 1798 bis 1801. Eine derartige Eroberung von zwei Kernländern des arabisch-islamischen Raumes hatte es in der Geschichte der Muslime bis dahin nicht gegeben, und sie sollte nur der Anfang eines Kolonialismus sein, durch den weite Gebiete der islamischen Welt, die wie selbstverständlich seit anderthalb Jahrtausenden die Stabilität und Durchsetzung der arabisch-islamischen Eroberungen dokumentierten, unter europäische Herrschaft kamen. Diejenigen, die zuvor die halbe Welt erobert hatten, wurden nun zu kolonialen Subjekten. Verschont blieben von einer unmittelbaren Besetzung vor allem die (heutige) Türkei, das Innere der arabischen Halbinsel sowie Persien. Ein Höhepunkt war das Sykes-Picot-Abkommen von 1916, in dem Frankreich und Großbritannien mit der Zustimmung Russlands neue Staaten zwischen der Levante und der Golfregion am Kabinettstisch entwarfen – deren damals gezogene Grenzen in den Nationalstaaten dieser Region bis heute Bestand haben.

Diese Demütigung hatte schockartige Auswirkungen. Sie führte der islamischen Welt nicht nur ihre machtpolitische Ohnmacht vor Augen, sondern zwang sie auch zur Auseinandersetzung mit den politischen Konzeptionen ihrer Besatzer. Man konnte nun Demokratie befürworten oder ablehnen, aber ausweichen, und dies ist ein entscheidender Punkt, war nicht mehr möglich. Dies galt darüber hinaus für viele Fragen der politischen Theorie. „It was only under the trauma of European military, political, economic and cultural encroachments since the end

⁸⁴ Pointiert Schulze: Was ist die islamische Aufklärung? Er kritisiert die Unterschätzung der „Dynamik und Kreativität“ des Islam durch eine eurozentrische Historiographie (Schulze: Das islamische achtzehnte Jahrhundert, 147). S. dazu die scharfe Kritik bei Hagen/Seidensticker: Reinhard Schulzes Hypothese einer islamischen Aufklärung. Schulze hat seinen Ansatz auch seiner Geschichte der islamischen Welt zugrundegelegt (Schulze: Geschichte der islamischen Welt).

of the eighteenth century“– so der iranische, am Ende seines Lebens in London lehrende Politikwissenschaftler Hamid Enayat, „that Muslim elites started to write separate works on specifically political topics“.⁸⁵ Seitdem herrscht eine asymmetrische kulturelle Abhängigkeit: Wer sich intensiver mit der Demokratie beschäftigt, muss sich stärker mit der Geschichte Europas und Nordamerikas befassen, als es umgekehrt notwendig ist.⁸⁶ Aber diese Ungleichheit reicht noch weiter. Politische Theorie war in der islamischen Tradition kein herausgehobenes Thema gewesen, auch dies änderte sich nun. Dazu kam ein strukturelles Problem für den Islam, der aufgrund seiner stark dezentralen und weniger durch strukturierten Organisation schlechter ein institutionalisiertes Gegengewicht gegen die Kolonialherren bieten konnte als christliche Kirchen. Zugleich besaßen diese westlichen Importe politischer Theorie für viele Intellektuelle eine hohe Attraktivität: „A small but increasingly influential group had come to praise Western culture and civilization as being superior to everything else humanity had created“, so weiterhin Enayat.⁸⁷

Die Begegnung mit neuen Konzepten zog die Schaffung neuer Begriffe nach sich, dazu zwei Beispiele unter vielen: Für den europäischen Begriff Gesellschaft/société gab es im klassischen Arabisch keinen präzise übersetzbaren Begriff, vielmehr wurden im Rahmen kontroverser intellektueller Debatten mehrere Termini benutzt, darunter *umma*.⁸⁸ Ein ähnlich bedeutsamer Transfer betraf den Religionsbegriff, insbesondere die Übersetzung von Religion durch *din* (↗ 1.2 [8]). Zu den eingewanderten Begriffen gehörten für die islamische Welt weiterhin viele Ismen des 19. Jahrhunderts wie Nationalismus und Sozialismus. Nachhaltig wirkte namentlich das Konzept des Nationalstaates, der bis heute die weltweit und auch in islamisch geprägten Ländern dominierende Form staatlicher Organisation darstellt. In religionspolitischer Perspektive stellt sich dabei ein Folgeproblem, die Schnittstelle zwischen einem abgeschlossenen Nationalstaat und dem theologischen Konzept der *umma* als Gemeinschaft von Muslimen, die gerade nicht an nationalstaatlichen Grenzen ende. Möglicherweise begründete dies größere Vorbehalte muslimisch als christlich geprägter Länder gegenüber dem Nationalstaat,⁸⁹ vielleicht war es auch die sakrale Aufladung, die die Nation im 19. Jahrhundert erhalten konnte.

In diesem Prozess kam es zu einer Veränderung des Verständnisses der *umma* durch Elemente, die sich aus einer nationalstaatlichen und einer Bewegungskonzept-

⁸⁵ Enayat: *Modern Islamic Political Thought*, 3.

⁸⁶ Reinhard: *Unterwerfung der Welt*, 1317; Enayat: *Modern Islamic Political Thought*, 125.

⁸⁷ Enayat: *Modern Islamic Political Thought*, 3.

⁸⁸ Das Beispiel Ägyptens in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bei Zemmin: *Modernity in Islamic Tradition*, 425–428.

⁸⁹ Cook: *Ancient Religions, Modern Politics*, 42–47.

tion speisten. Im 20. Jahrhundert entstanden neben den lokalen Vergemeinschaftungen auch transnationale Strukturen, Organisationen und Netze.⁹⁰ Vergleichbare Organisationsformen hatten sich bereits christlicherseits entwickelt, transnational etwa im Ökumenischen Rat der Kirchen. Aber auch hier entwickelte der islamische Pfad andere Merkmale, insofern Vereinigungen entstanden, in denen Politik und Islam eng miteinander verbunden waren, etwa die *Organisation of Islamic Cooperation* oder die *Arabische Liga*.⁹¹

Auch der Sozialismus spielte in die Veränderung von Konzepten der *umma* hinein. Der arabische Sozialismus ließ sich als nationalismuskritisches Antidot lesen, in dem die transnationale Dimensionen der *umma* in ein weitenteils säkularisiertes politisches Programm überführt wurde. Bei dieser Verschneidung mit westlichen Traditionen spielten christliche Araber eine zentrale Rolle, etwa der libanesische orthodoxe Christ Farah Antun (1874–1924) als Ideengeber.⁹² Für die politische Umsetzung besaßen Michel Aflaq, der in eine griechisch-orthodoxe Familie geboren wurde, die zum Patriarchat Antiochia gehörte, und der Muslim Salah ad-Din al-Bitar, ein Sunnit, die 1943 die Baath-Partei gründeten, eine Schlüsselfunktion. Aflaq hatte „die Bewegung des Islam“ als „ein vollkommenes ewiges Symbol für das Wesen der arabischen Seele“ und für die arabische „Nation“ (*umma*) gedeutet.⁹³ In der Verfassung der Baath-Partei war diese Konzeption zwar in der Formulierung, dass „das nationale Bewusstsein ... ein heiliges Gefühl ist“, sakralisiert und auf die „arabischen Nation“ als „eine kulturelle Einheit“ bezogen,⁹⁴ aber damit auch zugleich partiell säkularisiert. Doch die Halbwertszeit des arabischen Sozialismus war kurz, spätestens mit dem Ende der kommunistischen Ära 1989 war seine konzeptionelle Attraktivität weitgehend aufgebraucht.

Ein weiteres Konfliktproblem bildete die Rolle der christlichen Minderheiten in hegemonial islamischen Ländern. Christen hatten sich nach ihrer Entmachtung im Rahmen der arabischen Eroberung als Bürger zweiter Klasse eingerichtet. In der Kolonialzeit jedoch wurden sie von den europäischen Mächten geschützt und gefördert und waren wichtige Transmissionsriemen auch politischer Konzepte in islamische Gebiete. Der Eingriff der Kolonialmächte ging bis zur Schaffung des Libanon als neuer Nation zur Stabilisierung christlicher Gruppen durch Frankreich. Aber dieser koloniale Schutz wurde zu einem Bumerang. Im Rahmen der Dekolonialisierung kamen die christlichen Minderheiten erneut unter Druck,

⁹⁰ Mandaville: *Transnational Muslim Politics*, 178.

⁹¹ Zu den Vernetzungen im politischen Islam s. ebd.

⁹² Benzenine: *Penser la laïcité dans les pays Arabes*, 73–85.

⁹³ Michel Aflaq, Rede zum Gedächtnis des arabischen Propheten (1943), zit. nach: *Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft*, in: *Der politische Auftrag des Islam*, hg. v. Andreas Meier, 125.

⁹⁴ Verfassung der Arabischen Sozialistischen Baath-Partei (1947), zit. nach ebd., 137. 135.

weil sie als Kollaborateure der europäischen Mächte betrachtet werden konnten. Dieser Druck hält bis heute an (etwa in Syrien) und führt mancherorts zur weitgehenden oder endgültigen Zerstörung dieser christlichen Traditionen.

Die Kolonisierung durch Europäer war schlussendlich ein komplexes Geflecht von Interferenzen zwischen politischer Herrschaft, wirtschaftlichen Austauschprozessen und Ausbeutung, aber auch mit dem intellektuellen Interesse an den jeweils fremden Kulturen.⁹⁵ Diese Beziehungen waren seitens der Kolonialmächte manchmal nach strategischen Plänen konzipiert, wurden aber wohl ebenso häufig eher experimentell gestaltet.⁹⁶ Sowohl Frankreich als auch Großbritannien nutzten dabei Formen eines „second rule“, bei denen sie auf vorhandene administrative Strukturen zur Herrschaftsausübung zurückgriffen. Die klassische und im Prinzip zutreffende Unterscheidung, wonach Frankreich stärker auf Assimilation und Großbritannien stärker auf kulturelle Eigenständigkeit gesetzt habe, verdeckt, dass keine koloniale Herrschaft ohne „second rule“ funktionierte.⁹⁷

Im Rahmen dieser Politik griffen die europäischen Mächte in die innere Struktur des Islam ein, etwa durch dessen Institutionalisierung und Bürokratisierung. Dies betraf auch das Rechtssystem und damit zwangsläufig einen Kernbereich des islamischen Selbstverständnisses, die Scharia. Vor allen Entscheidungen um konkrete Rechtsauslegungen ging es dabei um grundsätzliche Fragen des Rechtssystems. Der Austausch mit okzidentalischen Rechtstraditionen bedeutete vielfach, Rechtsfindung aus der Tradition des Scharia-Denkens, das man als „eine Art ‚totalen‘ Diskurs“ mit „religiösen, rechtlichen, moralischen, ökonomischen und auch politischen“ betrachten kann,⁹⁸ jetzt im hermeneutischen Rahmen einer Verfassungs- und ihrer Gesetzeslogik zu betreiben.⁹⁹ „The transformation of the shari‘a“, so Noah Feldman, „from a body of doctrines and principles to be discovered by the human efforts of the scholars to a set of rules that could be looked up in a code“¹⁰⁰ veränderte die Matrix der Rechtsauslegung grundlegend. Die

95 Islam and the European Empires, hg. v. David Motadel, insbes. die Einleitung von Motadel: Introduction [Islam and the European Empires]; und immer wieder Reinhard: Unterwerfung der Welt.

96 Stark mit Blick auf fehlende Gewaltkontrolle die Überlegungen bei Walther: Organisierte Gewalt in der europäischen Expansion.

97 Motadel: Introduction [Islam and the European empires], 4–13.

98 So Lohlker: Neuerungen und Kanon, S. 160, in Anlehnung an Marcel Mauss.

99 Hallaq: An Introduction to Islamic Law, 85–114; Sourdel: Droit musulman et codification, 45–50.

100 Feldman: The Fall and the Rise of the Islamic State, 63. Eine damit verbundene Debatte betrifft die Möglichkeit der Integration der Scharia in ein kodifiziertes Rechtssystem; diese Option unter der Bedingung der Kritik eines Verständnisses des Staates als demokratischem Gesetzgeber bei Emon: Codification and Islamic Law.

Scharia wurde viel stärker als zuvor ein positiviertes, kodifiziertes Recht, man könnte zugeschrift sagen: weniger ein Instrument zur Findung von Entscheidungen als ein Nachschlagewerk für die Rechtsprechung, oder, so, Joscelyne Cesari: „Shari’a became Islamic law“.¹⁰¹ Für Mathias Rohe ist dieser Typ der Scharia ein „modernes Kunstprodukt“.¹⁰² In islamischen Ländern entstanden hybride Rechtssysteme und ein neuer *legal pluralism* in der Regel unter europäischer Dominanz.¹⁰³ So findet man im französischen Kolonialreich den *droit musulman*, im britischen Indien das *Anglo-Muslim law*, in Russland eine staatlich organisierte islamische Rechtsstruktur. Dazu einige Beispiele: In Russland trachtete man nach den Repressionen unter Peter dem Großen während der Herrschaft der Zarin Katharina der Großen (reg. 1762–1796) in einer Phase relativer Toleranz, den Islam besser zu verstehen, während man zugleich institutionalisierte. Man schuf synodenartige Strukturen (Orenburger Muslimische Geistliche Versammlung, 1788), stärkte die Stellung von Klerikern und etablierte eine islamische Hierarchie mit einem Mufti an der Spitze mit Sitz Ufa.¹⁰⁴ Dies konsolidierte respektive schuf Strukturen für den Islam, bot aber auch Möglichkeiten, ihn zu kontrollieren und nutzbar zu machen. Am Beispiel der britischen Herrschaft in Malaysia – die französische wird in den Überlegungen zu Tunesien noch zur Sprache kommen (↗ 5.4.1) – lässt sich eine andere Variante dokumentieren. Hier relativierten tribale Strukturen und Gewohnheitsrecht die neu eingeführte Verfassungsordnung mit ihrer Bürokratie. In das neue Rechts- und Verwaltungssystem band man die Scharia ein, wobei allerdings die muslimischen Rechtsexperten zurückgedrängt wurden.¹⁰⁵

Wie hoch der westliche Anteil an der Konstruktion von Strukturen im religiösen Feld ihrer Kolonien war und in welchem Ausmaß die Kolonialherren dabei auf ältere Rechtstraditionen zurückgriffen, wird kontrovers debattiert. Klar ist jedoch, dass dies keine Einbahnstraße war, sondern Muslime, insbesondere in den Eliten, von diesen Eingriffen auch profitierten.¹⁰⁶ Dabei achteten die Kolonialmächte in der Regel darauf, bei allen Eingriffen gerade die religiösen Strukturen des Islam nicht grundsätzlich infragezustellen. Ein Beispiel dafür ist das französische Gesetz zur Trennung von Staat und Kirche aus dem Jahr 1905, das man in den Kolonien nicht anwandte (↗ 5.2.3e), auch weil man fürchtete, das laizistische Programm könne Unruhen auslösen, wie sie der Widerstand durch Sufi-Bruderschaften, apo-

101 Cesari: *State, Islam, and Gender Politics*, 28.

102 Rohe: *Das islamische Recht* (42022), 408.

103 Benton: *Law and Colonial Cultures*; Lohker: *Neuerungen und Kanon*, 167–169.

104 Crews: *The Russian Worlds of Islam*, 39 f.

105 Yegar: *Islam and Islamic Institutions*, 55–93.

106 Motadel: *Introduction [Islam and the European Empires]*, 6–8; zu den Nutzungen durch Bürger s. exemplarisch Brown: *The Rule of Law in the Arab World*, 236–242.

kalypische Bewegungen und konservative Reformbewegungen in von Frankreich kolonialisierten Territorien immer wieder dokumentierten.¹⁰⁷

Ein extremes und darin besonders illustratives Beispiel der Attraktivität und Übernahme westlicher Vorstellungen ist die Entwicklung im Osmanischen Reich und in der späteren Türkei (zum Vorlauf ↗ 3.3). Konstantinopel war seit dem 17. Jahrhundert gegenüber Habsburg zunehmend in die Defensive geraten und hatte westliche Militärberater und Ingenieure angeheuert, aber auch autochthone Reformen auf den Weg gebracht,¹⁰⁸ ohne dass dies die machtpolitische Schwäche der Hohen Pforte beseitigte. 1839 konnte nur ein Eingreifen vor allem Russlands und Großbritanniens den jungen Sultan Abdülmecid I. vor seinem Truppenführer Ibrahim Pascha retten. Die im gleichen Jahr auf den Weg gebrachten Tanzimat-Reformen sollten eine grundlegende Modernisierung des Reiches einleiten. Das diese Reformen konstituierende Gülhane-Edikt, das nicht ohne die belgische Verfassung von 1831 verständlich ist¹⁰⁹ und die osmanische Rechtstradition reformieren sollte, kann man als „the earliest constitutional document in any Islamic country“ betrachten; selbst wenn das Edikt keine Volksrepräsentation vorsah, bahnte es den Weg in ein verändertes Verhältnis von Religion und Staat: „The Charter opened the first formal breach between the ‚temporal‘ and the ‚religious‘.“¹¹⁰ Eine Verfassung nach westlichem Vorbild, die formal bis 1924 in Kraft blieb, folgte 1876 unter Abdülhamid II., der ebenfalls westliche Vorbilder einbezog. Die Probleme der Verbindung unterschiedlicher Traditionen kann man daran ablesen, dass für den Begriff der Verfassung zuerst die Termini „Scharia“ oder „Sunna“ verwandt wurden, die man allerdings als problematisch ansah, weil darin Gott und nicht Menschen der Gesetzgeber sei; seit 1848 wurde der Begriff Verfassung (constitution) dann durch „kustutusyün“, einem französischen Lehnwort, ersetzt, bis in den 1870er Jahren der Begriff „dustur“ (ein Lehnwort aus dem modernen Persischen mit der Bedeutung Vorschrift/Programm¹¹¹) üblich wurde.¹¹² Es kam zu hybriden Konzeptionen, ähnlich der älteren Hanafisierung im Osmanischen Reich (↗ 3.3.2).

Derweil wuchs der politische Einfluss der westlichen Mächte kontinuierlich, während zugleich die Nationalisierungsbestrebungen der Ethnien die politische Statik des Vielvölkerreiches unterminierten. Die Millet, Strukturen der teilautonomen Organisation von nicht-islamischen Religionsgemeinschaften, entstanden im

107 S. das Kap. II in: *Islam and the European Empires*, hg. v. David Motadel.

108 Exemplarisch für Ägypten Meshal: *Sharia and the Making of the Modern Egyptian*, 103–124, mit dem instruktiven Beispiel der frühen Einführung der Zivilehe S. 157 f.

109 *Constitutionalism in Islamic Countries*, hg. v. Rainer Grote / Tilmann J. Röder, 4 f.

110 Berkes: *The Development of Secularism in Turkey*, 145. 147.

111 Shaki: *Dastür*, 111 f.

112 Wick: *Islam und Verfassungsstaat*, 57 f.

19. Jahrhundert und entwickelten sich zu Quellen eines national(istisch)en Selbstverständnisses von Minderheiten.¹¹³ Es kam in Vernetzung mit weiteren Gründen zu systembedrohenden, blutigen Auseinandersetzungen. Umsiedlungen von Ethnien, die als Strafmaßnahme schon das Osmanische Reich kannte, wurden im 19. Jahrhundert durch das zaristische Russland gegenüber islamischen Ethnien mit hunderttausenden von Toten angewandt¹¹⁴ und führten im Osmanischen Reich zu der von den Jungtürken durchgesetzten Vertreibung von Armeniern mit ein bis zwei Millionen Toten.¹¹⁵

1918, nach dem Ersten Weltkrieg, zerbrach das Osmanische Reich wie sein Widersacher Habsburg. Kemal Atatürk radikalisierte mit dem verbleibenden Rumpfgelände, der heutigen Türkei, die Westorientierung: Er konstituierte eine säkulare Republik, schuf 1924 zentrale islamische Institutionen wie das Kalifat, die Scharia-Gerichtshöfe und den islamischen Kalender ab und ersetzte das islamische Recht durch westlich inspirierte Gesetzeswerke: das Zivilrecht basierte auf schweizerischen, das Handelsrecht auf deutschen Traditionen, das Strafrecht entstand unter Rückgriff auf das italienische Vorbild, 1962 schließlich adaptierte man das Modell des deutschen Bundesverfassungsgerichtes.¹¹⁶ Dass dies nur eine Zwischenperiode in der Geschichte der Türkei war, wurde unter Recep Tayyip Erdoğan deutlich, seit 2003 Ministerpräsident und später Präsident der Türkei. Gestützt auf die Partei AKP, die islamische Werte favorisierte, und mit einer zunehmend autoritären Regierungsführung kam es zu einer Revitalisierung der Rolle des Islam in Gesellschaft und Politik, mit sowohl effektiven Maßnahmen als auch symbolischen Akten, etwa dem forcierten Moscheebau, der Aufwertung religiöser („Imam-Hatip-“)Schulen, der Aufhebung des Kopftuchverbots 2011 oder der erneuten Umwandlung der Hagia Sophia in eine Moschee 2020.

Mit solchen Überlegungen steht man mitten in der Diskussion um die Folgen der Kolonialherrschaft für die Gegenwart und im Zentrum der Frage, was heutzutage koloniales Erbe und was eigene Tradition sei. Konkret geht es um das Demokratiedefizit und die autoritären Strukturen in diesen Staaten, die auch Wissenschaftler:innen aus der Region beklagen: „Aspirations for freedom in democracy remain unfulfilled“, wie es im *Arab Human Development Report 2002* hieß.¹¹⁷ „Out of seven world regions, the Arab countries had the lowest freedom score in the late 1990s“, und „the utilisation of Arab women’s capabilities through political and economic participation“ in Parlamenten und Regierungssämtern war zu diesem Zeitpunkt „the lowest in the world in

113 Karpát: Millets and Nationality; Zaffi: Das millet-System im Osmanischen Reich.

114 Etwa der Tscherkessen, s. Mann: Die dunkle Seite der Demokratie, 149–151.

115 Kieser: Talât Pascha, 233–267.

116 Özbudun: Secularism in Islamic Countries.

117 Arab Human Development Report 2002. Creating Opportunities for Future Generations, 2.

quantitative terms“.¹¹⁸ Derartige Beobachtungen werden von externen und internen Beobachtern bis heute gemacht, wobei die Ursachen, wie immer, polysem sind.

Anhaltspunkte geben soziologische Perspektiven, die Daten nutzen, die den Islam als einen Faktor für derartige Entwicklungen einbeziehen. Sie zeigen für die Mehrzahl der Länder, in denen Muslime die Majorität stellen, politische Situationen, die mit den Normen liberaler Demokratien negativ bewertet werden: eine stärkere Diskriminierung nicht-islamischer religiöser Minderheiten, eine schlechtere Rechtsstellung von Frauen, die weitverbreitete Abwertung von Homosexualität, eine teilweise militante Bekämpfung konkurrierender Religionen, eine beträchtliche Zahl von Bürgerkriegen und von Terroropfern, eine hohe Akzeptanz von Verschwörungserzählungen, lange fehlende wirtschaftliche Institutionen wie Banken, ein geringes Wirtschaftswachstum, eine hohe Analphabetenrate.¹¹⁹

Ein umstrittenes Thema ist bei derartigen Analysen die Rolle der Kolonialregime für diese Entwicklungen in der islamischen Welt. Für die Korrelation von Kolonialismus und Demokratie spricht, dass die sieben (respektive neun) islamisch geprägten Länder, die bei Manfred G. Schmidt als relativ gut funktionierende Demokratien eingestuft werden können, lange unter europäischer Herrschaft standen. Dazu gehört auch Tunesien, das einzige Land, dem aktuell demokratische Strukturen nach westlichen Kriterien zugeschrieben werden – wenn das noch zutrifft. Das Land stand über hundert Jahre, seit den 1840er Jahren, unter einem starken französischen Einfluss. Hingegen kamen andere Länder der (arabisch-) islamischen Welt wie Ägypten, Syrien und Saudi-Arabien, in denen sich demokratische Strukturen schwächer etablierten, erst spät unter europäischer Herrschaft. Dass aber eine längere koloniale Herrschaft nicht zwangsläufig zu einer Demokratisierung führen muss, dokumentiert Tunesiens Nachbar Algerien, das ebenfalls lange zu Frankreich gehörte und nach der Unabhängigkeit dann in den 1990er Jahren in einen blutigen Bürgerkrieg stürzte und nur begrenzt funktionierende demokratische Strukturen entwickelt hat. Ähnliches gilt für das Gebiet des heutigen Pakistan, auch dies ein Land, das lange zur kolonialen, in diesem Fall britischen Einflussosphäre hörte, ebenfalls einen blutigen Konflikt auf dem Weg in die Unabhängigkeit erlitt und auch im Ranking demokratischer Staaten keinen hohen Platz einnimmt. Aus ganz anderer Perspektive lässt sich das Osmanische Reich als Gegenbeispiel lesen, war es doch nie unter europäischer Kolonialherrschaft, wenngleich es sehr enge Austauschbeziehungen gab. Aber der osmanische Nachfolgestaat Türkei entwickelte de-

¹¹⁸ Ebd., 27. 3.

¹¹⁹ Zusammenstellung von Daten bei Koopmans: Das verfallene Haus des Islam; die genannten Beispiele S. 93. 103. 107. 113–120. 129. 133–135. 144. 158. 173–175. 181 f. S. dazu die kritische Stellungnahme insbesondere hinsichtlich der Frage, welche Rolle Religion im Ensemble weiterer gesellschaftlicher Faktoren spielt, bei Karadag: Hausdurchsuchung.

mokratische Strukturen, die über Jahrzehnte relativ stabil waren. Aber neben den Detailanalysen leiden derartige Vergleiche an einem grundsätzlichen Problem mit kolonialem Beigeschmack, der reduktiven Idee, nicht-europäische Länder müssten ihre Demokratien in enger Anlehnung an die in Europa etablierten Formen entwickeln – was angesichts unterschiedlicher Wertesysteme und Erfahrungen eine nur begrenzt sinnvolle Perspektive ist.¹²⁰

Die Begründungen bilden ein dichtes Feld oft kontroverser Analysen. Sie reichen von einer historisch-politischen Analyse des Islamwissenschaftlers Reinhard Schulze, der der kolonialen Besetzung arabisch-islamischer Länder eine entscheidende Rolle bei ihrem Demokratiedefizit zuschreibt,¹²¹ womit der Faktor Islam relativiert wird, über strukturell ähnliche Argumente in der postkolonialen Kritik¹²² bis hin zu Muslimen wie dem perennialistisch geprägten Religionsphilosophen Seyyed Hossein Nasr (geb. 1933), demzufolge nicht zuletzt die religiösen Traditionen in den nahöstlichen Ländern durch den Kolonialismus und säkulare Regime wie dasjenige von Atatürk zerstört worden seien.¹²³

Andere Forschungen zu Austauschprozessen zwischen kolonisierten Ländern und westlichen Kolonialregimen legen hingegen nahe, dass die Okkupation mit der Auflösung tradiertter Sozialstrukturen die Einführung demokratischer Strukturen begünstigte. Diese These ist allerdings brisant, weil sich damit koloniales Unrecht nachträglich rechtfertigen lässt. Gleichwohl werden insbesondere in jüngeren Veröffentlichungen zunehmend religiöse Faktoren einbezogen, nicht zuletzt die Interferenzen von muslimischen mit ökonomischen und politischen Vorstellungen. In diesem Kontext beansprucht Ahmed T. Kuru in historischer Perspektive zu belegen (↗ 1.3), dass das Verhältnis von säkularer und religiöser Macht eine langdauernde Wirkung auf die Wirtschaft besaß. Gegenwartsbezogen argumentiert strukturgleich Jared Rubin. Für ihn hat die Stärke der weltlichen Herrschaft gegenüber religiösen Gruppen den ökonomischen Vorsprung westlicher Länder in der Vergangenheit mitbedingt und sei zugleich ein Grund für die geringe Prosperität islamischer Gesellschaften in der Gegenwart. Im neuzeitlichen Europa habe hingegen die fehlende Möglichkeit von Herrschern, in die Wirtschaft einzugreifen, der Wirtschaft größere Freiheiten und der Gesellschaft mehr

¹²⁰ Rosanvallon: *Democratic Universalism as a Historical Problem*, 547–549.

¹²¹ Schulze: *Geschichte der islamischen Welt*, 57–59.

¹²² In religiös geprägter Semantik können islamisch geprägte Staaten als Opfer von „Europe’s permanent crusade“ gelten; Mastnak: *Europe and the Muslims*, 214; mit dieser Tendenz auch weitere Beiträge dieses Bandes.

¹²³ Nasr/Jahanbegloo: *In Search of the Sacred*, 312.

Wohlstand gebracht.¹²⁴ Noch konkreter hat Timur Kuran ökonomische Wirkungen an spezifischen Regelungen des islamischen Rechts festgemacht, etwa am Erbrecht, das die Möglichkeit der Kapitalakkumulation behindert habe.¹²⁵ Derartige Überlegungen zum Verhältnis von Wirtschaft und Demokratie bilden ein komplexes Geflecht von Thesen. Ökonomisches Wachstum und Demokratisierung würden dabei grundsätzlich positiv korrelieren, so Daron Acemoglu und andere.¹²⁶ Auch der von außen kommende Druck des „nation-building“ dürfte häufig (etwa in Ländern wie Indonesien, Tunesien und der Türkei) die Etablierung von Demokratien gestärkt oder gar ermöglicht haben.¹²⁷

Eine kaum zu überschätzende Rolle spielen ökonomische Gründe für eine (schwache) Demokratisierung. Kulturvergleichend gilt wirtschaftliche Prosperität als mit Abstand wichtigster Faktor für stabile Demokratien (vor einer internen Pluralität, die die Durchsetzung autoritärer Strukturen erschwere, sowie erfolgreich abgewehrten Entdemokratisierungsprozessen).¹²⁸ Die arabischen Kerngebiete betrifft das ökonomische Problem in einer speziellen Variante, dem Ölreichtum, der faktisch autoritäre Strukturen stabilisiert habe, weil die ökonomischen Gewinne meist Herrschaftsoligarchien zugutekamen. Überreiche Rohstoffvorkommen haben immer wieder, wie wohl schon für das spanische Kolonialreich, die Notwendigkeit politischer Innovation gelähmt. Zugleich waren Staaten mit Ölorkommen von geopolitischem Interesse, sodass die Sicherung des Zugangs zu Ölquellen durch Erdölimporteure im Westen schnell das Interesse an einer De-

124 Rubin: Rulers, Religion, and Riches.

125 Kuran: *The Long Divergence*, 126; so auch Koopmans: *Das verfallene Haus des Islam*, 156–158. Partiiell ähnlich argumentieren unter Rückgriff auf Kuran in einer weberianisch gefärbten Analyse die Ökonomen McCleary und Barro: *The Wealth of Religions*, 76 f.

126 Die sozialstatistischen Untersuchungen von Acemoglu und anderen legen nahe, dass demokratische Institutionen ökonomisches Wachstum generieren (Acemoglu u. a.: *Democracy Does Cause Growth*) und im Umkehrschluss Wachstum Demokratien stabilisiert. Als entscheidender Faktor gilt dabei die Errichtung effektiver (ökonomischen Mehrwert generierender) Institutionen (Acemoglu u. a.: *Institutions as a Fundamental Cause of Long-Run Growth*) und in diesem Kontext die Etablierung von Demokratien in europäischen Kolonien (wobei in den Untersuchungen der Schwerpunkt auf britischen und französischen liegt). Als Faktoren für den Erfolg derartiger Institutionen in Kolonien betrachten sie auch niedrige Sterberaten (Acemoglu u. a.: *The Colonial Origins of Comparative Development*), die in Innerafrika angesichts eines hohen Sterberisikos für Europäer dort erst spät kolonisierten. Ein weiteres Argument ist die These, dass Europäer nur dort eigene Institutionen errichteten, wo solche nicht schon bestanden, da sich mit etablierten Institutionen eroberte Länder schneller ausbeuten ließen (Acemoglu u. a.: *Institutions as a Fundamental Cause of Long-Run Growth*, 438). Religiöse Faktoren sind nur schwach berücksichtigt, spezifische Untersuchungen zu islamisch geprägten Ländern nicht enthalten.

127 Ayooob/Lussier: *The Many Faces of Political Islam*, 117.

128 Miao/Brownlee: *Why Democracies Survive*, 140.

mokratisierung zurückdrängte.¹²⁹ Faktisch bedeutete dies die strategische Stützung von autoritären Regimen durch den Westen.

Eine hohe Bedeutung wird der begrenzten Ausbildung zivilgesellschaftlicher Strukturen zugewiesen,¹³⁰ ebenfalls den oft schlechten Schulsystemen. Im tertiären Bildungsbereich etwa liegen die MENA-Staaten, wo 30 % der Absolvent:innen einen Hochschulabschluss besitzen, hinter dem Durchschnitt der OECD-Länder (60 %) zurück und sind gegenüber bildungsorientierten Ländern wie Südkorea (90 %) weit abgeschlagen,¹³¹ dazu kommt eine vergleichsweise schwache Qualität der Ausbildung.¹³² Die auch international relativ hoch gerankten universitären Flaggschiffe dieser Region (Beirut, Damaskus, Kairo, Rabat) sind Gründungen des 20. Jahrhunderts und von französischen und britischen Modellen geprägt; klassische Institutionen höherer Bildung wie die *Zeituna* in Tunis sind gerade diesen Weg in ein Universitätsmodell nicht gegangen.¹³³ Im Hintergrund sieht der amerikanische Arabist und Politikwissenschaftler John Waterbury, der Präsident der amerikanischen Universität in Beirut war, unter anderem eine zu starke religiöse Kontrolle der Bildung.¹³⁴ Er ist zurückhaltend hinsichtlich der Erwartung einer demokratischen Entwicklung in islamisch geprägten Ländern, weil die vielfach auf die ökonomische Interessen bezogene Ausbildung kaum Anstöße für demokratische Prozesse enthalte.¹³⁵

Im kulturellen Bereich gilt als tiefgreifend eine historisch und bis in die Gegenwart reichende schwache Tradition von Übersetzungen, die die Begegnung mit fremden Kulturen, insbesondere mit Alteritätserfahrungen und so mit Kreativität, begrenzt habe. Noch 2003 wurden in der gesamten arabischsprachigen Welt weniger Bücher pro Einwohner übersetzt als in Andalusien; ein zentraler Grund liege in der Sakralisierung des Koran, die dazu geführt habe, dass dessen Überset-

129 Elbadawi u. a.: Explaining the Arab Democracy Deficit; s. in diesem Band (Democracy in the Arab Worldhg. v. Ibrahim Elbadawi / Samir Makdisi) auch die Analyse der komplexen politischen Interaktionen in länderspezifischen Perspektiven.

130 In dieses Feld gehören etwa die negative Korrelation von gentilen Strukturen und Zivilgesellschaft oder die positive Korrelation von Religiosität und zivilgesellschaftlichem Engagement; zu dem zweiten Aspekt Mehregan: Religion, Religiosity, and Democratic Values, 209.

131 Waterbury: Missions Impossible, 152.

132 Ebd., 154.

133 Ebd., 55.

134 Ebd.

135 Ebd., 295. Waterbury erwartet Entwicklungen zu starken demokratischen Strukturen in wirtschaftsliberaler Perspektive wenn überhaupt durch den privaten Sektor der Ökonomie.

zungen vergleichsweise selten blieben und vielfach verboten wurden.¹³⁶ Hier trifft man auf eine asymmetrische Geschichte, insofern im lateinischen Europa seit dem zwölften Jahrhundert etwa mehrere Übersetzungen und später Drucke des Koran existierten,¹³⁷ der auf islamischer Seite kein entsprechendes Interesse an den christlichen Grundschriften zur Seite stand. Ein vergleichbarer Faktor dürfte die späte und vielfach zögerliche Einführung des Buchdrucks sein,¹³⁸ bei dem wohl auch religiöse Gründe eine Rolle spielten, insbesondere die Heiligkeit des Koran und die Vorstellung des Segens, die auf einer geschriebenen Version ruhe, aber auch soziale Gründe wie eine fehlende Leserschaft; ein direktes Verbot, den Koran zu drucken, gab es nicht.¹³⁹ Der Druck insbesondere religiöser Bücher wurde vor allem von Christen im Osmanischen Reich vorangetrieben,¹⁴⁰ bevor er dann 19. Jahrhundert der Buchdruck mit arabischen Lettern größere Ausnahme annahm. Der lange minimale oder fehlende Buchdruck gilt jedenfalls als ein Faktor, der viele Entwicklungen in islamischen Ländern behindert habe, von der Popularisierung von Wissen über die Kritik an den Deutungen der kulturellen, nicht zuletzt theologischen und juristischen Eliten bis hin zur letztlich schwachen ökonomischen Entwicklung seit dem 19. Jahrhundert.¹⁴¹

Derartige Untersuchungen legen zumindest für einige Länder nahe, dass demokratische Strukturen umso erfolgreicher in Ländern mit einer islamischen Tradition implementiert werden konnten, weil die koloniale Herrschaft lange gedauert hat.¹⁴² Analysen von Ländern mit anderen nicht-christlichen Traditionen stützen diese These.¹⁴³ Auch hätten islamisch geprägte Länder nicht die Zeit wie westliche besessen, soziale und nationalstaatliche Strukturen aufzubauen, mit denen häufig funktionierende Demokratien korrelieren.¹⁴⁴ In der Konsequenz einer derartigen Überlegung liegt die These, dass das heutige Scheitern an einer

136 Arab Human Development Report 2003. Building a Knowledge Society, 66–68. Zur Rolle der Sakralisierung des Koran als einem Element Selmani: Das Dogma der Unübersetzbarkeit des Korans.

137 The Latin Qur'an, 1143–1500; Burman: Reading the Qur'an in Latin Christendom, 1140–1560; Ludovico Marracci at Work, hg. v. Reinhold F. Gleis / Roberto Tottoli.

138 Zu den vielfältigen Gründen s. Berger: Zur Problematik der späten Einführung des Buchdrucks in der islamischen Welt, 15–28; Albin: Printing of the Qur'an, 268.

139 Berger: Zur Problematik der späten Einführung des Buchdrucks in der islamischen Welt, 20 f.

140 Walbinder: Die Protagonisten des frühen Buchdrucks in der arabischen Welt, 130–138.

141 Kuru: Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment, 207–212.

142 So prononciert etwa Koopmans: Das verfallene Haus des Islam, 74–77.

143 Vgl. die auch methodisch anregende Untersuchung von Lechler: Indirekte Kolonialherrschaft und demokratische Einstellungen, 226–231.

144 Ayoob/Lussier: The Many Faces of Political Islam, 95.

nicht zu Ende geführten (demokratischen) Reform liege, so der US-amerikanische Islamwissenschaftler Noah Feldman.¹⁴⁵

Das zentrale Problem derartiger Überlegungen bleibt der mögliche Fehlschluss von Korrelation von islamischer Tradition und schwachen Demokratien auf Kausalität, der sich nur durch minutiöse Einzelfallstudien entkräften ließe. Aber letztlich dürfte gelten: So heterogen die Gründe für die Eigenentwicklungen islamisch geprägter Länder auch sind, sowohl der Austausch mit dem Westen als auch die Rolle des Islam sind aus diesen komplexen Prozessen nicht zu wegzudenken.

Bei diesen Machtverschiebungen im Rahmen der Kolonisierung hat niemand die Muslime gefragt, ob sie Teil dieses Globalisierungsprozesses sein und ob sie sich mit westlichen Vorstellungen des Verhältnisses von Religion und Politik beschäftigen wollten, so wenig man die Christen in der Levante und Nordafrika im siebten Jahrhundert frug, ob sie in die islamische Hemisphäre eintreten wollten. Es gab jedenfalls für Muslime faktisch keine Möglichkeit, der Auseinandersetzung mit westlichen Politikkonzepten zu entkommen, die Rede vom „Trauma“ der Modernisierung ist weit verbreitet.¹⁴⁶ Konzepte der Demokratie sind untrennbar mit der Niederlage gegen die europäischen Kolonialmächte verbunden – und mit der beständigen Verletzung von Recht durch Demokratien.¹⁴⁷ Deshalb wurden Konsequenzen „der Moderne“, auch wenn sich Debatten darüber unter arabischen Philosophen nicht kategorial von denen im Westen unterschieden,¹⁴⁸ doch sehr unterschiedlich wahrgenommen. Arabische Intellektuelle, insbesondere Literaten, haben die Folgen dieser Begegnung prägnant artikuliert. Nizar Qabbani, dem syrischen Diplomaten und bedeutenden arabischen Lyriker, wird die Klage zugeschrieben: „Wir trugen das Gewand der Moderne, / doch unser Geist war ahnungslos.“¹⁴⁹ Und Hischem Djaït, der tunesische Intellektuelle und Essayist, dem wir eine einfühlsame Erläuterung der islamischen Kultur für Europäer (so seine Intention) verdanken, kennzeichnete die Situation der islamischen Welt 2004 als fortgesetzten Abwehrkampf gegen das Erbe (auch) des Kolonialismus: „Nous sommes perpétuellement en lutte contre le colonialisme, l'impérialisme, le sionisme, l'islamisme ou, à l'inverse, contre l'athéisme. Tout cela, dans un climat de grand hypocrisie.“¹⁵⁰

145 Feldman: *The Fall and the Rise of the Islamic State*, 7 f.

146 Enayat: *Modern Islamic Political Thought*, 3; Hashemi: *Islamic Fundamentalism and the Reflections on Religion and Radical Politics*.

147 Rohe: *Das islamische Recht*, 405 (unter Bezug auf die Menschenrechtsdebatte).

148 Hendrich: *Islam und Aufklärung*.

149 Dies soll eine Randbemerkung im „Notizheft des Desasters, Randbemerkungen zum Tagebuch einer Niederlage“ sein (nach dem Schock des Sechstagekrieg gegen Israel 1967).

150 Djaït: *La crise de la culture islamique*, 24.

4.3.2 Islamische Kulturen und die Debatten um die Demokratie

a. Konzeptionelle Fragen

Weder Christentum noch Islam, so lautet ein Merksatz in der historisch-politischen Debatte, sind mit dem Konzept einer liberalen Demokratie geboren.¹⁵¹ Beide besaßen vielmehr eine hohe Elastizität im Umgang mit Herrschaftsformen, wobei es demokratische Staatsformen im heutigen Verständnis vor dem 19. Jahrhundert ohnehin nirgendwo gab. Als Vorzeigebispiel für die Wendung von einer demokratiekritischen zu einer demokratieaffirmativen Haltung gilt dabei im interreligiösen Vergleich oft der Katholizismus,¹⁵² in dem nach der Zerschlagung weiter Teile seiner Strukturen im Gefolge der Französischen Revolution im 19. Jahrhundert Päpste die Demokratie verdammt, ehe man im 20. Jahrhundert ein Bekenntnis zu ihr ablegte. Aber so wichtig diese Beobachtung zur Äquidistanz von Christentum und Islam gegenüber der liberalen Demokratie des 20. Jahrhunderts ist, so bleibt die Frage, welche Pfaddispositionen das Christentum dem Katholizismus zur Verfügung stellt. Für beide Religionen gilt, was der Islamwissenschaftler Mathias Rohe zum Islam gesagt hat:

Will man den Islam ... als unveränderliche, durchweg gegen säkular-rechtsstaatliche Ordnungen gerichtete Größe ansehen, so stört die Konfrontation mit der Vielfalt und Dynamik dieses Systems. Ebenso ahistorisch und wissenschaftlich verfehlt ist es, Rechtssysteme der Vergangenheit an den Maßstäben der Gegenwart zu messen.¹⁵³

Muslime lernten das Konzept der Demokratie bereits mit der Rezeption griechischer Literatur kennen. Die Wertung war allerdings bei Platon und Aristoteles negativ, auch die mittelalterlichen Christen haben sie nicht anders wahrgenommen (→ 3.2.5), und für die frühen Muslime war sie gleichfalls ein „regime of imperfection“.¹⁵⁴ Sie sei die schlechteste unter den drei Regierungsformen neben Aristokratie und Monarchie gewesen, wenngleich ein Übersetzungsfehler diese Wertung verschärft habe.¹⁵⁵ Diese politische Theorie hatte etwa Abu Nasr al-Farabi (870–950) gekannt, vermutlich vermittelt durch syrische Christen.¹⁵⁶ Er konnte die Demo-

151 Nur exemplarisch Hashemi: Islam, Secularism, and Liberal Democracy 1 f., oder Enayat: Modern Islamic Political Thought, 126.

152 Casanova: Civil Society and Religion; Philpott: The Catholic Wave, 102–116; Cook: Ancient Religions, Modern Politics, passim; s. auch Kap. 1.3.

153 Rohe: Das islamische Recht (2022), XIX.

154 Crone: God's Rule, 279.

155 Im damals zugänglichen griechischen Text habe statt Demokratie „timocracy“ gestanden; ebd., 280, Anm. 108.

156 Sadiki: Islam, 121.

kratie wertschätzen, aber auch kritisieren, etwa mit einem Argument, das auch in der neuzeitlichen Debatte in Europa wieder auftauchte: Die Demokratie habe die Tendenz, die unwissenden Massen an die Macht zu bringen.¹⁵⁷

Daraus ist keine eigenständige politische Theoriebildung zur Demokratie entstanden (ebensowenig wie im mittelalterlichen lateinischen Christentum) und der Idee einer (dann liberalen) Demokratie begegneten Muslime erst im 19. Jahrhundert. Dabei war für Muslime (mit Karl Popper und Hans Reichenbach¹⁵⁸) der Entdeckungszusammenhang westlich, aber die Begründungslogik konnte über die eigene Tradition erfolgen, in der Regel über eine retrospektive Legitimation der Demokratie in Koran und Hadithen. Dabei kam es zu unterschiedlichen Einschätzungen der Demokratiefähigkeit des Islam. Zwei Werke, beide 1994 erschienen und von Muslimen, die im Westen leben, verantwortet werden, dokumentieren die Spannweite. In dem von Ghasaan Salamé herausgegebenen Sammelband *Democracy without Democrats* dominiert die These, dass zumindest aktuell muslimisch geprägte Länder Wege eingeschlagen hätten, die die Vereinbarkeit von (westlichen) Demokratiemodellen und Islam infragestellen, wohingegen Golam Choudhury in seiner Monographie die Auffassung vertritt, dass im Islam Anknüpfungspunkte oder Grundlagen für eine demokratische Entwicklung lägen.¹⁵⁹ Eine Vielzahl von Forschern tendiert dazu, anzunehmen, dass dann, wenn muslimisch geprägte Länder demokratisch werden, sie eigene Wege gehen werden. Dies ist keine besonders aufregende Feststellung, auch im Westen gleicht keine Demokratie der anderen. Spannender ist die Frage, ob es gemeinsame Merkmale in islamisch geprägten Ländern geben wird, wenn der Islam ein politisch relevanter Faktor bleibt: Würde das Verhältnis von Religion und Staat anders (enger?) konstelliert sein als in (den meisten) westlichen Demokratien? Ob man solche eigenen Wege dann in der Rubrik „exceptionalism“ einordnet oder sie als Varianten einer auch westliche Länder umfassenden Demokratiekonzeption betrachtet, ist eine Frage der Feinjustierung und in der politischen Debatte auch immer eine wertende Festlegung. Die wissenschaftliche Gretchenfrage betrifft letztlich das Duopol von Gradualität und Intersektionalität: In Bezug auf den Stellenwert der Religion im

¹⁵⁷ Ebd., 127.

¹⁵⁸ Popper: Logik der Forschung, 5; dazu Hoyningen-Huene: Context of Discovery and Context of Justification. Reichenbach: Erfahrung und Prognose, 3; Reichenbach versteht darunter die Grenze zwischen dem „subjektiven“ Vollzug und der „rationalen Nachkonstruktion“ der eigentlichen Erkenntnistheorie.

¹⁵⁹ *Democracy without Democrats?*; so glaubt beispielsweise Waterbury: *Democratization in the Arab World*, 33, dass „basic tendencies ... in religious practice must be overcome“. Hingegen sieht Choudhury: *Islam and the Modern Muslim World*, 189–213, eine „resurgence of Islam“, auch in seiner politischen Rolle. Die historische Tiefenschärfe ist allerdings in beiden Bänden begrenzt. Im übrigen kann man mit der Literatur zu dieser Frage Bibliotheken füllen.

Ensemble einer Vielzahl von Faktoren – sozialer, ökonomischer, politischer. Unabhängig von künftigen Resultaten hat die Auseinandersetzung um die Demokratie den gegenwärtigen Islam verändert, ihn stärker politisiert und oft einer vereinsförmigen, und damit politisch operationsfähigen Organisationsstruktur angenähert. Insofern sei es, so Jocelyne Cesari, zu einer „transformation of Islam into a modern religion“ gekommen,¹⁶⁰ der man eine erhöhte Demokratiekompatibilität unterstellen kann – Aziz al-Azmeh hingegen befürchtet, dass es bei der Demokratiediskussion in der arabischen Welt weniger um einen „politischen Konsens, als um ein Instrument im politischen Machtkampf“ geht.¹⁶¹

Die Auseinandersetzung mit westlichen Demokratiekonzepten illustriere ich wieder mehr als Florilegium denn als systematische Reflexion vermittelt wichtiger Stichworte. Ganz grundsätzlich war in islamischen Ländern die Unterscheidung von Religion und Politik neu zu diskutieren. Der ägyptische Richter Ali Abd al-Razig veröffentlichte 1925 in Beirut, nach der Abschaffung des Kalifats durch Atatürk, sein berühmtes (und mehrfach verbotenes) Buch über den Islam und die Prinzipien/Grundlagen des Regierens/der Herrschaft („al-Islam wa Usul al-Hukm“), in dem er die Auffassung vertrat, das „islamische Kalifat gehört in keiner Weise zu dem, was die Religion in ihren Plänen vorgesehen hat. Mitnichten!“¹⁶² Im Hintergrund stand eine deutliche Unterscheidung zwischen den Sphären von Religion und Politik, die eine, „welche zu Gott rechtleitet“, und die andere, „welche praktischen Nutzen für das Leben des Menschen und für die Kultivierung der Erde zur Aufgabe hat. Jene gehört zur Religion, diese gehört zur Welt.“¹⁶³ Häufig stößt man auch auf die retrospektive Begründung einer „Trennung zwischen Staat und Religion“ (so Sönmez Kutlus' Interpretation des Hanafiten Maturidi aus dem 10. Jahrhundert [4. Jh. H]) in der muslimischen Tradition,¹⁶⁴ wo eine solche „Trennung“ mit der „Unbestimmtheit, mit der Koran und Sunna dieses Thema angehen“,¹⁶⁵ oder

160 Cesari: *The Awakening of Muslim Democracy*, xiii; vgl. S. 279: „The politicization of Islam is come up therefore, the tragic outcome of the construction of Islam as a modern religion.“ Dabei, so eine weitere Problematisierung, habe das religiöse Denken seine Unabhängigkeit von der Politik verloren (S. 277).

161 al-Azmeh: *Die Islamisierung des Islam*, 146.

162 Abd al-Razig, Ali: *Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft* (¹1925), 114.

163 Ebd., 109 f.

164 Kutlu: *Theologische Grundlagen der sunnitischen Politiktheorie*, 209.

165 Ebd., 211.

den diesbezüglich fehlenden Bestimmungen im Koran und bei Mohammed begründet liege.¹⁶⁶ Damit steht man einmal mehr mitten in der Debatte um das Verhältnis von Genesis und Geltung, hier im Blick auf die innerislamische Begründung einer markanten Unterscheidung zwischen Religion und Politik.

Aber man konnte dieses Verhältnis auch gegenteilig deuten. Der in London lehrende Politikwissenschaftler Sami Zubaida betrachtete 2009 unter Rücksicht auf Regelaussprüche die Trennung von Religion und Herrschaft als „completely alien to the spirit and the teaching of Islam“;¹⁶⁷ der in Syrien geborene Dichter Ali Ahmad Said Isbir („Adonis“) sprach von einer „organischen Beziehung“,¹⁶⁸ der Göttinger Islamwissenschaftler Tilman Nagel bezweifelte historisch eine Rechtfertigung der Unterscheidung von weltlicher Politik (*siyasa*) und Religion (*din*) als unabhängigen Bereichen,¹⁶⁹ und die Historikerin und Persien-Spezialistin Ann K. S. Lambton sah eine enge Verbindung von Religion und Politik, insofern Heterodoxie und politische Opposition miteinander verknüpft würden.¹⁷⁰

Sodann: Wie verhält sich die Souveränität Gottes, der in einer zentralen Eigenschaft im Koran als Gesetzgeber konzipiert ist,¹⁷¹ zu den Souveränitätsansprüchen des Individuums und des Herrschers¹⁷² und zum demokratischen Souverän, dem Volk, das in der neuzeitlichen westlichen Politiktheorie ein zentraler Pfeiler religionsneutraler Staatskonzeptionen wurde? In der traditionellen islamischen Politiktheorie verband sich diese Konkurrenz mit systematischen Problemen, etwa dem Verhältnis von Determinismus und freiem Willen, die sich beide koranisch begründen lassen.¹⁷³ In der islamischen Theoriebildung hat sich diese Spannung in Begegnung mit westlichen Souveränitätskonzepten verschärft,¹⁷⁴ insbesondere, wenn die religiöse Dimension der Politik nicht über die Kodierung sakral/profan, sondern über transzendent/immanent konzipiert werde.¹⁷⁵ Es waren vor allem Gelehrte tra-

166 Ebd., 213.

167 Zubaida: *Islam, the People and the State*, 16; dagegen Schulze: *Geschichte der islamischen Welt*, 37: „Seit dem 18. Jahrhundert [war] in der islamischen Welt die säkulare Trennung von religiöser und weltlicher Macht eine festgeschriebene Tatsache“.

168 Adonis: *Wortgesang*, 126.

169 Nagel: *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, II,16.

170 Lambton: *State and Government in Medieval Islam State*, 65. 307.

171 Ebd., 1.

172 Emon: *On Sovereignties in Islamic Legal History*, 303; ähnlich Hashemi: *Islam and Democracy*, 73. Zur Kollision von Rechtsansprüchen Emon: *On Sovereignties in Islamic Legal History*, 280–287.

173 Emon, ebd., 274.

174 Zaman: *The Sovereignty of God in Modern Islamic Thought*, 415; Emon: *On Sovereignties in Islamic Legal History*, 268–273.

175 So eine zentrale These bei Schulze: *Der Koran und die Genealogie des Islam*.

ditioneller Ausrichtung, die im 20. Jahrhundert einen scharfen Antagonismus zwischen göttlicher und menschlicher Souveränität sahen, wie Sayyid Qutb, der die Souveränität Gottes unter Berufung auf den Koran (Q 12,40) der Volkssouveränität entgegensetzte,¹⁷⁶ oder Rached al-Ghannouchi, für den die göttliche Souveränität in dem Koranvers an-Nisa 59 (Q 4,59) grundgelegt war,¹⁷⁷ oder al-Maududi, der in Koran und Sunna ewige Gesetze und Prinzipien sah. Sie standen damit in der Tradition starker theologischer Souveränitätszuschreibungen im Islam. Hinsichtlich der Tradition spricht Anver M. Emon von einer „prevailing theological position of an omnipotent, voluntarist God [who, hz] speaks to a type of unity and singularity that might limit, if not entirely preclude, suitable space for pluralism as being constitutive of an Islamic (political) ethic.“¹⁷⁸ Derartige tendenziell deterministische Positionen findet man auch im lateinischen Christentum bis in die Neuzeit hinein, insbesondere (aber minoritär) in einigen protestantischen Traditionen, aber auch vereinzelt in der katholischen (etwa bei Nicolas Malebranches Okkasionalismus). Aber einmal mehr ist historisch folgenreich nicht die Frage, ob es solche Positionen gegeben hat, sondern wie ihre Statusrelativität zu bestimmen ist.¹⁷⁹

Legitimationsstrategisch geht es um das Verhältnis zwischen göttlichen Gesetzen und ihrer Interpretation,¹⁸⁰ politiksystematisch um die Rolle von Stellvertretung und kontraktualistischen Vorstellungen. Kann die Stellvertretung, die dem Kalifen zugewiesen wird (etwa über Q 2,30), auf das Volk respektive auf die einzelnen übertragen werden?¹⁸¹ Kann man die Wahl der Nachfolger Mohammeds (der „Kalifen“) als einen Gesellschaftsvertrag deuten, den die westliche Politiktheorie der frühen Neuzeit (nicht zuletzt auf die alttestamentliche Bundestheologie) imaginierte?¹⁸² Was bedeutet die Infragestellung von Inhalten, Regelungen und Machtpositionen einer Demokratie, sodass sie als „société de défiance“ auch

176 Zaman: *The Sovereignty of God in Modern Islamic Thought*, 393. 412; *Islam/Eryiğit: The State in Ibn Taymiyya*, 241, mit Verweis auf Maududi und Qutb.

177 Bahlul: *People vs. God*, 287.

178 Emon: *On Sovereignties in Islamic Legal History*, 304; ähnlich Nagel: *Allahs Liebling*, 402.

179 Perler/Rudolph: *Occasionalismus*.

180 So etwa schon al-Maududi, s. Zaman: *The Sovereignty of God in Modern Islamic Thought*, 412.

181 Krämer: *Gottes Staat als Republik*; March: *The Caliphate of Man*, 150–200, bes. 181–188; ders.: *Modern Islamic Conceptions of Sovereignty*, 553. 555 f. Sehr kritisch gegenüber der Vereinbarkeit der von March etwa bei Ghannouchi und Maududi postulierten Vereinbarkeit postulierten Vereinbarkeit *Islam/Eryiğit: The State in Ibn Taymiyya*, 239–246.

182 Krämer: *Gottes Staat als Republik*, 105 f.; Crone: *God's Rule*, 263; ähnlich: Quraishi: *The Separation of Powers*, 69–71; als Problemanzeige bei Jamal: *Islam, Law and the Modern State*, 107.

kontraktualistisch getroffene Entscheidungen als zeitbegrenzte unentwegt verflüssigt?¹⁸³ In welchem Ausmaß gibt es gegenüber Entscheidungen ein Widerstandsrecht (zur islamischen Tradition ↗ 3.3.1), das in der lateineuropäischen Tradition zu einer legitimen Option der Beendigung einer als ungerecht definierten Herrschaft wurde (↗ 3.2.5)? Welcher Konsens kann in einer Demokratie gelten, wenn nicht abdingbare Minderheitenrechte Parallelgesellschaften legitimieren?¹⁸⁴ Für die von Theologinnen dann als zentral bestimmte Frage der Souveränität Gottes gegenüber der Volkssouveränität könnte ein Kompromiss im Ersatz der Souveränität des Volkes durch die Beschränkung auf eine „popular control“¹⁸⁵ liegen oder in der Begrenzung der Freiheit des Volkes auf die Akzeptanz eines Gesetzes, das man letztlich (weil göttlichen Ursprungs) nicht selbst geschaffen habe.¹⁸⁶ Zu der Souveränitätsfrage gehört auch die theologische Debatte um Gottes Eingreifen in die Schöpfung bis hin zu dem innerislamisch umstrittenen, aber verbreiteten Theologumenon des Determinismus, dessen Übertragung in die Politik die Rolle der göttlichen Verfügungsgewalt stärken würde,¹⁸⁷ und die nur sehr schwach ausgeprägte naturrechtliche Konzeption in der islamischen Philosophie (s. u. 4.3.2 f.).

Ein wichtiges Feld von Debatten sind die schon mehrfach angedeuteten sozialstrukturellen Bedingungen einer Demokratie. Kann eine Demokratie mit einer weit offenen Schere zwischen Armen und Reichen funktionieren? Braucht es letztlich eine stabile bürgerliche Mittelklasse?¹⁸⁸ Müssen individuelle Rechte stärker verankert werden, die in keiner islamischen Kultur auf einem hohen Level geschützt seien?¹⁸⁹ Geht es ohne eine sichere Verankerung der Menschenrechte, namentlich der Religionsfreiheit? Vieles läuft auf eine Doppelfrage hinaus: In welchem Ausmaß (oder ob) sind Zivilgesellschaft und Demokratie das Ergebnis oder die Voraussetzung einer liberalen Demokratie?¹⁹⁰ Und immer wieder: Welche

183 So zumindest die Forderung bei Rosanvallon: *La contre-démocratie*, 11, hinsichtlich der Kontrolle aller demokratischen Gewalten durch das Volk (S. 14).

184 Flaig: Die Mehrheitsentscheidung – ihre multiple Genesis, VII f.; zu den sozialstrukturellen Bedingungen Heun: Entstehungsvoraussetzungen des Mehrheitsprinzips.

185 Perry: *Popular Sovereignty*.

186 Bahlul: *People vs. God*, 296.

187 Perler/Rudolph: *Occasionalismus*; Nagel: *Allahs Liebling*, 402.

188 So argumentieren mit Blick auf Ägypten Fahmy/Faruqi: *Egypt and the Contradictions of Liberalism*.

189 Price: *Islamic Political Culture*, 177–186; ähnlich Cesari: *The Awakening of Muslim Democracy*, 266–270. Daten zu stärker an Gruppen als an Individuen gebundenem Vertrauen als Bedingung demokratischer Prozesse bei Livny: *How Extraordinary Was the Arab Spring?*

190 Zur Diskussion um europäische Vorbilder s. Vatin: *Sur l'étude d'un concept*, 54–58, mit dem Argument, islamischen Gesellschaften fehle (auch) hier Zeit und Erfahrung (S. 60–63).

Rolle spielt Religion in diesen Prozessen und wie ist ihr Stellenwert gegenüber dem Megafaktor Armut zu beschreiben?

Dahinter steht die Debatte, welche spezifischen Formen einer Zivilgesellschaft in islamisch geprägten Staaten denk- und umsetzbar sind. In ihnen entstanden seit dem 19. Jahrhundert zivilgesellschaftliche Strukturen,¹⁹¹ die assoziative Dimensionen beinhalten. Zugleich sind die gentilen Netze nicht verschwunden. In diesen nicht auf Freiwilligkeit beruhenden sozialen Beziehungen mit ihrer hohen Stabilität sehen Wissenschaftler:innen einen signifikanten Unterschied zwischen islamisch geprägten und westlichen Ländern.¹⁹² Historisch arbeitende Soziologen präsentieren Zahlen, wonach derartige Strukturen und demokratische Entwicklung negativ korrelieren.¹⁹³ Aber in welchem Ausmaß aus der unbestreitbaren Korrelation eine Kausalität folgt, ist damit nicht gesagt. Aber insoweit Konsanguinität in islamisch geprägten Ländern signifikant weiter verbreitet ist als in christlich geprägten Ländern im Westen, sei dies als demokratiekritischer Faktor stärker in Anschlag zu bringen.¹⁹⁴ Die These, dass der Klientelismus die Existenz einer Zivilgesellschaft in islamischen Ländern erschwere oder unmöglich mache, hat insbesondere der tschechisch-französische Anthropologe Ernst Gellner vertreten: „Muslim politics are pervaded by clientelism. There is government-by-network“, wobei eine Zivilgesellschaft oberhalb der *umma* „would seem almost impious, but in any case unrealistic“.¹⁹⁵ Aber ihm ist auch dezidiert widersprochen worden, etwa insofern er die interne Pluralität politischer Strukturen des Islam nicht ausreichend wahrnehme.¹⁹⁶ Seit 2011 hat man dann versucht, den zumindest zeitweiligen Erfolg des „Arabischen Frühlings“ mit der Existenz zivilgesellschaftlicher Strukturen zu erklären,¹⁹⁷ dessen vielfaches Scheitern allerdings diese Perspektive relativiert.

Schließlich spielt für die konzeptionelle Diskussion über Demokratie die Herrschaft auf Zeit eine wichtige Rolle. Dies ist in der westlichen Verfassungstradition primär eine Frage der Bindung von Herrschaft an Wahlperioden. In vielen islamischen Ländern trifft diese Machtbegrenzung aber auf dynastische und/oder

191 Für die arabische Welt Sigillò: *Rethinking Civil Society in Transition*, 29–33.

192 Ebd., 27 f.

193 Thornhill u. a.: *Parasites, Democratization and the Liberalization of Values*, 123 f.

194 Woodley/Bell: *Consanguinity as a Major Predictor of Levels of Democracy*, 272. Ein vergleichbares Ergebnis findet sich bei den technischen Anwendungen naturwissenschaftlicher Erfindungen, die die Entstehung von Demokratien begleitet und stabilisiert haben. Sie gibt es ebenfalls in islamischen Ländern in signifikant geringerem Maße und diese korrelieren negativ mit der dortigen Konsanguinität; Weltzel: *Evolution, Empowerment, and Emancipation*, 43.

195 Gellner: *Conditions of Liberty*, 26. 28.

196 So etwa Sunar: *Civil Society and Islam*.

197 Etwa, aber ohne eine Tiefensondierung der kulturellen Grammatik, Les sociétés civiles dans le monde musulman, hg. v. Anna Bozzo / Pierre-Jean Luizard.

autoritäre, oft durch Klientelbeziehungen abgestützte und religiös legitimierte Machtstrukturen,¹⁹⁸ in denen eine zeitliche Limitierung von Herrschaft nicht vorgesehen ist (und gegenwärtig möglicherweise nicht zur sozialen Stabilität beitragen würde). In der klassischen islamischen Politikreflexion war der Faktor Zeit noch in einer anderen Perspektive relevant, hinsichtlich der Muslime unter nicht-islamischer Herrschaft. Diese Minderheitssituation des Islam war traditionell nur als zeitlich begrenzte Unterlegenheit hinzunehmen. Man unterschied zwischen potenziellen Gebieten des *dar al-Islam* („Haus des Vertrages“), wo sich der Islam in einer Herrschaftsposition befindet, und dem *dar al-Harb* („Haus des Krieges“), wo der Islam in Zukunft herrschen werde und wo man deshalb eine zeitweilige Minderheitenposition akzeptiere. Denn seit Mohammed „galt es ... [für Muslime, hz] als selbstverständlich, dass überall dort, wo die Regierungsgewalt bei Anhängern des Islam liegt, der Gesamtcharakter des Gemeinwesens von Rechtsschriften bestimmt sein müsse, die auf dem Koran und dem Hadith ... beruhen“.¹⁹⁹ Dies war keine allein muslimische Position; strukturell vergleichbare Ansprüche herrschten auch im neuzeitlichen Katholizismus (↗ 5.1.2). Doch im Konzept eines säkularen Staates gab es für solche Vorstellungen keinen Raum mehr.

Wie die Verbindung islamischer Vorstellungen mit einem westlich-demokratischen Demokratieverständnis für einen liberalen Muslim – um auch hier nur ein Beispiel unter sehr vielen anderen herauszugreifen – aussehen könnte, zeigt der im pakistanischen Lahore geborene, in Kanada und den USA ausgebildete und in Singapur lehrende Rechtswissenschaftler Arif Jamal auf. Er skizziert unter Rückgriff auf im wesentlichen islamische Autoren konzeptionelle Optionen der Verbindung von Demokratie und Islam.²⁰⁰ die Unterscheidung zwischen dem Recht, das das Verhältnis von Menschen und Gott regelt (wo nur Gott Richter sein könne) und demjenigen, welches das Verhältnis von Menschen untereinander organisiere (was in der Verantwortung von Menschen geschehen könne); die Differenzierung zwischen einem theologischen Ideal (das Menschen nicht ändern können) und der politischen Realität in der Gestaltung des Staates (der der menschliche Handlungsraum sei) und die eine Neutralität ermögliche, die nicht zwingend antireligiös sein müsse. Er fragt, ob die islamische Tradition konkrete Regelungen vorgebe oder Richtschnur sei (letzteres präferierend), ob im frühen Islam überhaupt Konzepte einer islamischen Herrschaft thematisiert seien (was er nicht sieht und woraus er auf gegenwärtige Gestaltungsfreiräume schließt). Er prüft, in welchem Ausmaß bestimmte Theorien, etwa die kommunitaristischen, islamischen Traditionen näherstehen als individualistische li-

198 Mernissi: *La peur-modernité*, 9 f.

199 Wielandt: *Ein religiöses Fundament politischer Ordnung?*, 111.

200 Jamal: *Islam, Law and the Modern State*, 111–116.

berale. Jamal weiß, dass eine liberale Theorie keine Genese in muslimischen Ländern besitzt, was aber nicht zur Konsequenz habe, nicht auf diese anwendbar zu sein – er trennt also Genese und Geltung.

Drei Detailfragen von besonderer Bedeutung, die seit dem 19. Jahrhundert massiv auf die muslimische Welt im Rahmen der Ausbreitung demokratischer Vorstellungen zukamen, rufe ich im Anschluss an diese fundamental juristischen Überlegungen auf: [b] die Rolle von Parlamenten, diejenige von [c] Frauen und [d] den Umgang mit Sklaverei.

b. Parlamente

Dass parlamentarische Partizipationsstrukturen auch im okzidentalen Europa nicht vom Himmel gefallen sind und weniger in der Antike als vielmehr im Mittelalter wurzeln, davon war bereits die Rede, ebenfalls von der langen Entwicklung von einer konsensuellen Entscheidungsfindung hin zur Akzeptanz von Mehrheitsentscheidungen und damit, wichtiger noch, von Minderheitspositionen (↗ 3.2.5). Im 19. Jahrhundert wurden Parlamente in Europa im Rahmen der Gewaltenteilung zuerst zu einer Kontrollstelle für die Macht von Herrschern im Rahmen von konstitutionellen Monarchien, ehe sie faktisch eine monopolartige Stellung für die Gesetzgebung und die Kontrolle der Exekutive erlangten.

Wenn man in islamisch geprägten Kulturen nach vergleichbaren Institutionen sucht, fällt der Blick schnell auf die Schura; diese ist klassischerweise eine Instanz zur Beratung von Herrschern²⁰¹ und hat erst unter dem Einfluss westlicher Vorstellungen politischer Partizipation an manchen Orten die Wendung zu parlamentarischen Strukturen genommen (↗ 3.3.4). Michael Mitterauer hat Parlamente im christlichen Okzident und die Schura in islamischen Herrschaftsgebieten komparativ analysiert und sieht ausgesprochen unterschiedliche historische Wege und konzeptionelle Strukturen. Für Europa lägen zentrale Grundlagen neben den kirchlichen Synodalstrukturen und den Verfahren zur Bischofswahl stark in der Entwicklung einer Militärverfassung, die Vasallen über das Lehnrecht in eine Wechselbeziehung zu den Herrschern brachte.²⁰² Aus dem Recht von „Rat und Hilfe“ seitens der Vasallen und der Pflicht zu „Schutz und Schirm“ durch die Herren entstanden Versammlungen, dann Land- und Reichstage, teilweise unter Einbeziehung von Gemeinden, und schließlich Parlamente. In ihnen sei Partizipation durch Repräsentation (insofern die Teilnahme an derartigen Versammlungen nicht immer für alle an jedem Ort möglich war) realisiert worden. Demgegenüber

²⁰¹ Dereköy: Demokratische Elemente und Gewaltenteilung im islamischen Staatsorganisationsrecht, 244–283.

²⁰² Mitterauer: Parlament und Schura, 30–34; zur okzidentalen Militärverfassung ausführlicher ders.: Warum Europa?, 109–151.

verweist er in islamischen Kulturen auf die hohe Bedeutung von durch militärische Gewalt eingewanderten Eliten, insbesondere auf die Militärsklaven, die in vielen Regionen die Herrschaft übernahmen und oft und zumindest lange Zeit eine fremde Herrschaftselite blieben,²⁰³ die im Rahmen der Machtsicherung kein Interesse an einer partizipativen Machtteilung entwickelten. Vor diesem Hintergrund führt für Mitterauer historisch kein Pfad von der Schura zu den Parlamenten in islamischen Ländern, diese seien, auch wenn sie den Namen „Schura“ erhielten, „de facto stets ein grundsätzlicher Neuanfang“.²⁰⁴

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts wurde die Schura ein Element in der Gestaltung der Beziehung zwischen Demokratie und Islam. Sie konnte dabei mit ihren partizipativen Elementen sowohl als Türöffner für²⁰⁵ wie auch als „Kampfbegriff“ gegen eine Integration demokratischer Konzepte in eine islamisch geprägte Gesellschaft dienen,²⁰⁶ letzteres, wenn man hervorhob, dass die Schura auf anderen Prinzipien als Parlamente in westlichen Demokratien beruhe.²⁰⁷ Eher konservative Muslime konzipierten eine elitäre Struktur, Reformer tendierten dazu, die Schura deliberativen Parlamentskonzepten anzunähern.²⁰⁸ Eine zentrale Differenz blieb dabei der Anspruch auf eine legislative Eigenständigkeit eines Parlamentes, die der Schura traditionell nicht zukommt, eine weitere betrifft das Verhältnis zum Koran. „Unlike shura, democracy allows modification of foundational texts“,²⁰⁹ so Muqtedar Khan. In Demokratien unterliegen Parlamente hingegen keinem religiösen Interpretationsvorbehalt (mehr).

Im 20. Jahrhundert erhielten viele Parlamente in islamisch geprägten Ländern den Namen Schura.²¹⁰ Aber nur selten besaßen sie die machtpolitische Zentralstellung, die Parlamente in westlichen Demokratien innehatten oder die ihnen zugewiesen wurde. Inzwischen ist die Spannbreite parlamentarischer Strukturen in Ländern, in denen der Islam Staatsreligion ist, sehr weit: In Tune-

203 Mitterauer: Warum Europa?, 30–34.

204 Ebd., 54.

205 Badry: Die zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken, 593; Ayalon: Shura.

206 Krämer: Gottes Staat als Republik, 121.

207 Dereköy: Demokratische Elemente und Gewaltenteilung im islamischen Staatsorganisationsrecht, 265 f.

208 Badry: Die zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken, 511–528.

209 Khan: Shūrā. Sehr zurückhaltend hinsichtlich der demokratischen Funktionen ist auch der marokkanische Philosoph Al Jabri: Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought, 122–125. In der arabischen Welt gebe es „no record of any phenomenon where there was a struggle to limit or curtail the power of the absolute ruler, or exercise any supervision over him“ (ebd., 128).

210 Badry: Die zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken, 545–568.

sien verfügte das erste Parlament nach dem „Arabischen Frühling“ über eine hohe Eigenständigkeit, die westlichen Standards entsprach (→ 5.4.3–4). Hingegen dient in Saudi-Arabien die *madschlis asch-Schura* klassisch der Beratung, verändert sich aber in den letzten Jahren hin auf legislative Funktionen. Die Etablierung weitergehender Rechte war mehrfach angekündigt worden,²¹¹ ehe sich in den letzten Jahren größere Veränderungen ergaben. Die saudi-arabische Schura kann heute Minister einbestellen, seit 2013 gibt es eine 20-prozentige Frauenquote; zugleich dürften tribale Strukturen im parlamentarischen Alltag weiterhin bedeutsam sein.²¹²

Ein besonderes instruktives Beispiel für Veränderungsprozesse bietet der Oman. Sulaiman al-Farsi hat gezeigt, wie hier neue Formen der Machtverwaltung entstanden sind, in denen angesichts starker tribaler Kräfte parlamentarische und konsiliare Elemente mit kontraktualistischen Vorstellungen der kharidjitschen Tradition zusammenfließen.²¹³ Ein Mitglied dieser Schura beschrieb die Verknüpfung von beratenden und mitbestimmenden Funktionen wie folgt:

The old Shura made the decision process based on what is called agreement or consensus. We notice that the Shura Council even now rarely practices voting and there is rarely a divergence of opinion on a matter of such great gravity that there occurs what Western democracies would be familiar with in terms of disagreement. The Shura of the Imams was executive and legislative, as it used to take its rules from the Islamic jurisprudence and the Imams had to educate them, but its rules are compulsory to a great extent. The present Shura rules are not compulsory. ... The role of the tribe (in determining the Council's members) was clear [in the old Shura, hz], there were no real elections.²¹⁴

Wesentliche Veränderungen betrafen die Einführung von Wahlelementen anstelle der Bestimmung von Mitgliedern durch Autoritäten von gentilen Gruppen und die Tendenz, exekutive und legislative Macht stärker zu unterscheiden. Damit gingen sozialstrukturelle Veränderungen einher. Junge und wenig erfahrene Mitglieder ersetzen „ledgeable and wise“ Männer, politische Theorie konkurriert mit religiösen Traditionen,²¹⁵ Kompromisse sollen an die Seite von „unanimosity and consensus“ treten,²¹⁶ Konflikte zwischen tribaler Loyalität und der Strategie trantribaler politischer Gruppierungen respektive Parteien werden sichtbar.²¹⁷ Die Frage, ob dies ir-

211 Ebd., 533–535.

212 Dekmejian: Saudi Consultative Council, 114.

213 Al-Farsi: Democracy and Youth in the Middle East, 98–105.

214 Ebd., 108 f.

215 Ebd., 107.

216 Ebd., 109.

217 Ebd., 115.

gendwann Auswirkungen auf die starke Stellung der Erbmonarchie im Oman hat, steht zumindest im Raum.²¹⁸ Al-Farsi hält letztlich die omanische Schura in großem Ausmaß nicht für eine Fortsetzung der islamischen Tradition, sondern für eine Neuschöpfung.²¹⁹

Schließlich sind mit Parlamenten in westlichen Demokratien Parteien verbunden, die heute fast immer und jedenfalls intentional Positionen jenseits verwandtschaftlicher Strukturen aggregieren. Allerdings gab es zumindest über lange Zeit weltanschaulich geprägte Parteien, kommunistische und sozialistische, aber auch religiöse, insbesondere katholische (etwa die *Democrazia Cristiana* Italien, die *Christliche Volkspartei* [heute *Die Mitte*] in der Schweiz oder die *Christlich Demokratische Union* in Deutschland), mit denen breite soziale Milieus verbunden waren. Diese Konfessionskulturen konnten sich bis zu „versäulten“ Subgesellschaften verselbständigen wie in den Niederlanden, in Deutschland oder Belgien und prägten bis weit ins 20. Jahrhundert Gesellschaft und Politik. In islamischen Ländern finden sich heute ebenfalls häufig Parteien, die mit religiösen (oft konservativen) Milieus verbunden sind; von der tunesischen Enahdha wird noch die Rede sein (↗ 5.4.2–4).

In die Interpretation der Rolle von Parteien spielen auf islamischer Seite grundlegende religiöse Vorstellungen über den Umgang mit Differenz hinein (die mit den Einmütigkeitsvorstellungen der synodalen Tradition im Christentum strukturverwandt sind). Klassisch und mehrheitlich gilt, dass Dissens (*ikhtilaf*) negativ als eine Spaltung der *umma* betrachtet wurde.²²⁰ So findet sich eine durchgängig negative Bewertung des *ikhtilaf* im Koran, etwa wenn es in der Sure *hud* (Q 11,118 f.) heißt, dass die Menschen „uneins“ seien, außer wenn sich Gott ihrer erbarmt habe.²²¹ Im Laufe der islamischen Geschichte war allerdings mit zunehmenden Differenzen umzugehen. Dabei entstand ein zumeist als schwach eingestuftes Hadith,²²² der Differenz positiv wertete: „Meinungsstreit in meiner Gemeinde ist Ausdruck göttlicher Barmherzigkeit.“²²³ Josef van Ess hat darauf verwiesen, dass damit nicht ein Lob der Differenz gesungen worden, sondern der Zwist „Anlass zur Nachsicht (von Seiten Gottes)“ gewesen sei. Barmherzigkeit für den Meinungsstreit bedeute deshalb kein

²¹⁸ Badry: Die zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken, 544.

²¹⁹ Al-Farsi: *Democracy and Youth in the Middle East*, 91–94. 105–141.

²²⁰ Van Ess: *Theologie und Gesellschaft*, IV,654–660; Goldziher: *Die Zähriten*, 94–102; Benhenda: *Liberal Democracy and Political Islam*, 105; Al-Farsi: *Democracy and Youth in the Middle East*, 115.

²²¹ S. auch Q 2,213; 3,19; 23,52 f.

²²² Goldziher: *Die Zähriten*, 98.

²²³ Hier in der Übersetzung von van Ess: *Theologie und Gesellschaft*, IV,659; manchmal findet sich statt „Barmherzigkeit“ auch die Übersetzung mit „Gnade“.

„Lob des Pluralismus“, sondern dessen gnädige Hinnahme (so van Ess) in dem Sinn: „Sie sind trotzdem nicht für die Hölle geschaffen“. ²²⁴ Angesichts der etablierten Kritik an der Uneinigkeit traf die barmherzige Deutung von Differenz seit der frühislamischen Zeit auf Widerspruch. ²²⁵ Der traditional orientierte (und als Musiker bekannte) Ishak ben Ibrahim al-Mausili (8./2. Jh. H) und der Mutazilit Amr ibn Bahr al-Dschahiz (9./3. Jh. H) lehnten diesen Hadith mit der Schlussfolgerung ab, dass dann, wenn Meinungsverschiedenheiten als Gnade betrachtet würden, die Übereinstimmung Strafe sei. ²²⁶ Im 19. Jahrhundert ließen sich jedoch mit diesem Hadith Dissens und Parteibildung in einer Demokratie positiv werten. ²²⁷ Aber die Kritik verstummte insbesondere bei traditionellen Muslimen nicht; Hasan al-Banna, einer der Gründer der Muslimbruderschaft, forderte 1936 programmatisch die „Beendigung des Parteiwesens“. ²²⁸

c. Frauen in Herrschaftspositionen

Die Rolle von Frauen in Demokratisierungsprozessen islamischer Länder ist zunehmend in den Fokus der Forschung gerückt. Neben den Grundsatzfragen nach den Konzepten der Gleichberechtigung, personenstandsrechtlichen Materien (Polygynie, Erbrecht) oder der Körperpolitik angesichts männlicher Verfügungsansprüche über den weiblichen Körper hat die Frage nach Frauen in Regierungssämtern das Interesse auf sich gezogen. Nur um diesen letztgenannten Aspekt geht es im folgenden, in historischer Perspektive konkret um die Frage, warum sie im Okzident, anders als in islamisch geprägten Ländern, vergleichsweise bedeutende Rollen und sogar politische Spitzenpositionen, teilweise auf Augenhöhe mit Männern, einnehmen konnten.

Dazu ein kurzer historischer Rückblick. Im kirchlichen Raum entstanden schon in der alten, später katholischen Kirche Klöster oder Stifte, die ihre internen Angelegenheiten (einschließlich der dort wirkenden Kleriker) sowie ihre Territorialherrschaften selbst verwalteten, wie in dem lothringischen hochadeligen Stift Remiremont. ²²⁹ In dem Essener Damenstift im Rheinland, deren Mitglieder über eine matrilineare Ahnenfolge verfügen mussten, ²³⁰ befahlte man bis 1803 eine eigene Armee. Die Zisterzienserinnen Las Huelgas nahe Burgos übten bis ins 19. Jahr-

²²⁴ Ebd., IV,659.

²²⁵ Ebd., IV,658–660.

²²⁶ Goldziher: Die Zāhiriten, 101.

²²⁷ Kamali: Principles of Islamic Jurisprudence, 383; Rohe: Das islamische Recht (⁴2022), 30 f.

²²⁸ Al-Banna: Aufbruch zum Licht, 180.

²²⁹ Boquillon: Les chanoinesses de Remiremont (1566–1790), 213–224. 246–248.

²³⁰ Küppers-Braun: Frauen des hohen Adels im kaiserlich-freiweltlichen Damenstift Essen, 53 f.

hundert bischöfliche Funktionen im Rechtsbereich aus und nahmen möglicherweise auch sakramentale Handlungen vor.²³¹ Das Ende dieser weiblichen Herrschaften kam mit den Nationalstaaten im 19. Jahrhundert. Die Züricher Äbtissinnen des Fraumünsters waren im 14. Jahrhundert Reichsfürstinnen und Grundherrinnen der Stadt, die das Markt- und Münzrecht besaßen, über die Rechtsprechung verfügten²³² und ohne deren Zustimmung Gesetzessammlungen und Verfassungsänderungen nicht rechtskräftig wurden,²³³ diese Herrschaftsform endete in Zürich mit der Aufhebung des Klosters durch die Reformation im Jahr 1524. Über diese politischen Positionen im engeren Sinn hinaus spielten Frauen im Umfeld der Politik als Zentren spiritueller Zirkel, in denen sie einen hohen religiösen, aber implizit auch (gesellschafts-) politischen Einfluss ausüben konnten, eine bedeutende Rolle.²³⁴

Bei Frauen im säkularen Feld reichten die Optionen im Rahmen einer patriarchal strukturierten Gesellschaft von dem kulturellen Kapital²³⁵ über repräsentative Funktionen an der Seite eines Mannes bis zur eigenverantwortlichen Herrschaftsausübung. So verdankten Kaiserinnen im Mittelalter ihren Status zwar der Ehe mit dem Kaiser, also einem gentilen Prinzip,²³⁶ verfügten aber durch diese Position etwa über eigene Audienzen und Korrespondenznetze oder übten als Regentinnen unmittelbar Macht aus.²³⁷ Vergleichbares gilt für weibliche Mitglieder des Hochadels, Fürstinnen, Herzoginnen und Gräfinnen. Für die Fürstinnen in Österreich und Tirol lässt sich im 13. und 14. Jahrhundert zeigen, wie sie an der Seite ihrer Männer, also diesen nachgeordnet, administrative Aufgaben (auch ihres eigenen Vermögens) übernahmen, Einfluss auf Regierungsgeschäfte ausübten, eigene Netzwerke besaßen, aber insbesondere im Witwenstand als Regentinnen auch politisch eigenständig agierten.²³⁸ In der Frühen Neuzeit konnten sie schließlich regierende

²³¹ Wolf: Krypta, 45–48.

²³² Steinmann: Die Benediktinerinnenabtei zum Fraumünster, 42–61.

²³³ Ebd., 100.

²³⁴ Exemplarisch Paula von Rom (347–404); Hildegard von Bingen (1098–1179); Vittoria Colonna (1492–1547); Jeanne-Marie Bouvier de La Motte Guyon (1648–1717). Im katholischen und spirituellistisch-protestantischen Europa käme eine kaum überschaubare Zahl von Frauen, die als „Mystikerinnen“ und Offenbarungsträgerinnen betrachtet wurden, hinzu.

²³⁵ Das soziale Kapital zeigt sich etwa in der Eigenständigkeit der Ortswahl für Gräber, deren Bedeutung für die Repräsentation von Dynastien (Blaser-Meier: *Hic iacet regina*, 204 f.) oder in der Beobachtung, dass es offenbar keine grundsätzliche Differenzierung in der Ausstattung gegenüber den Gräbern von Königen gab (ebd., 203). An manchen Stellen, wenn sich etwa Macht mit Zuneigung verband, konnten die Erinnerungsorte von Frauen diejenigen von Männern an Prunk auch übertreffen, etwa dasjenige der Margarete von Österreich (1480–1530) im savoyardischen (heute in Frankreich liegenden) Kloster Bourg-en-Bresse.

²³⁶ Keller: Die Kaiserin, 29 f.

²³⁷ Ebd., 245 ff.

²³⁸ Hörmann-Thurn und Taxis: *Angepasst oder selbstbestimmt?*, 275–313.

Königinnen (als erste Maria I. von England [reg. 1553–1558]), Kaiserin (Maria Theresia von Habsburg [reg. 1740–1780]) und Zarin (Katharina II. [reg. 1762–1796]) werden. Genaue Zahlen stehen nicht zur Verfügung, es dürfte sich aber um Hunderte von Frauen in herrschaftsnahen, manchmal auch in Herrschaftspositionen gehandelt haben.²³⁹

In der islamischen Welt gibt es Vergleichsbeispiele regierender Frauen, aber nur so wenige, dass man sie an einer oder zwei Händen abzählen kann; weit mehr Beispiele finden sich für einflussreiche Rollen im Hintergrund der Politik oder an protokollarisch nachgeordneten Stellen,²⁴⁰ insbesondere in der Ökonomie des Hauses oder als Mütter von Herrschern.²⁴¹ Im Osmanischen Reich sind die Favoritinnen der Sultane in den Jahrzehnten um 1700 für ihre effektive Einflussnahme auf die Politik, aber auch als Stifterinnen für kulturelle Einrichtungen, etwa von Moscheen, bekanntgeworden, wie Nurbanu, die Lieblingsfrau Sultan Selim II. und Mutter seines Nachfolgers Murat III.²⁴² Die für die nachkoranischen Jahrhunderte belegten Fälle, in denen Frauen an die Spitze der Herrschaft gelangten, finden sich nur außerhalb der arabischen Welt. So gelang es Sayyida Hurra, zuerst mit ihrem Mann und schließlich alleine, in Jemen bis zu ihrem Tod im Jahr 1138 herrscherliche und religiöse Funktionen auszuüben, insbesondere in der ismaelitischen Dawa, einer Organisation zur Verbreitung und Vertiefung des Islam.²⁴³ In Indien trifft man auf Radija bint Iltutmish, die 1236 in Delhi für fast vier Jahre lang an die Spitze der Macht aufstieg. Eine Bedingung waren hier vermutlich Machtfreiräume zwischen rivalisierenden autochthonen und türkischen Eliten. Wenige Jahre später, 1250, wurde in Ägypten Shajar ad-Durr nach dem Tod ihres Mannes, des Sultans al-Salih Ayyub, in der formativen, instabilen Phase des Mamlukenreichs angesichts eines Machtvakuumms als Sultarin inthronisiert, aber nach etwa drei Monaten wieder abgesetzt.²⁴⁴ Ein viertes Beispiel ist die 1419 gestorbene Tandu, Tochter Hasan ibn Uways, die im mongolischen Ilkhanat in Persien etwa dreieinhalb Jahre lang herrschte. Diese Lebens-

²³⁹ Im Detail sind die Rollen kompliziert im Blick auf Details der Machtausübung (Herrschaft, Regentschaft), s. Fößel: Die Königin im mittelalterlichen Reich; Woll: Die Königinnen des Hochadels in Frankreich. Blaser-Meier: *Hic iacet regina*, 207–262, bietet allein für das Mittelalter einen Katalog von 94 Gräbern von Königinnen, der allerdings nicht diejenigen Frauen umfasst, deren Grabmäler nicht erhalten sind.

²⁴⁰ Decker: Weibliche Politik im Frühislam, 22; Sharma: *The Status of Muslim Women in Medieval India*, 177–196.

²⁴¹ Faroqhi: *Women in the Ottoman Empire*, 22 f. (die kaum politische Rollen für Frauen im Osmanischen Reich nachweist); Mernissi: *Sultanes oubliées*.

²⁴² Kayaalp: *The Empress Nurbanu*.

²⁴³ Daftary: *Sayyida Hurra*, 122 f.; Haeri: *The Unforgettable Queens of Islam*, 79–105.

²⁴⁴ Levanoni: *Šağar ad-Durr*.

läufe dieser politisch herausragenden Herrscherinnen teilen eine Reihe von Gemeinsamkeiten: Sie spielten sich im türkischstämmigen Islam mit vorislamischen nomadischen Traditionen ab,²⁴⁵ alle Frauen benötigten zur Sicherung ihrer Macht männliche Kooperationspartner, etwa zur Führung der Armeen, und keine von ihnen kam über eine reguläre Sukzession an die Macht. In den wenigen Quellen fiel ihre Bewertung im Lauf der Zeit immer stärker negativ aus und man machte sie für die Krise der Herrschaft verantwortlich.²⁴⁶ In der islamischen Politiktheorie und Historiographie fanden sie praktisch keine Aufmerksamkeit.²⁴⁷

Die vermutlich einzige längerfristig erfolgreiche Ausnahme waren Sultaninnen auf Aceh (heute Indonesien), wo vier Frauen nacheinander zwischen 1641 und 1699 regierten. Auch hier spielten ein Machtvakuum und schwache Konkurrenten eine Rolle,²⁴⁸ zudem ein gentiles Moment, der Anspruch auf den Besitz des königlichen Blutes.²⁴⁹ Damit besaßen vermutlich auch in diesem Fall gerade nicht spezifisch islamische Faktoren für die weibliche Herrschaftsausübung eine zentrale Rolle, weil das traditionelle gegenüber dem islamischen Recht lange stark blieb. Auf Dauer aber sei die Stellung der Frauen auf Aceh, so Sher Banu Khan, durch die patriarchalen Strukturen des Islam geschwächt worden.²⁵⁰

Seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert hat sich allerdings das Verhältnis von Frauen und Politik in islamischen Ländern verändert, insbesondere durch die Einführung konstitutioneller Demokratien und durch Einstellungsveränderungen in der Bevölkerung.²⁵¹ Seitdem dürfte es ein gutes Dutzend muslimischer Regierungschefinnen gegeben haben, beginnend mit der pakistanischen Premierministerin Benazir Bhutto (erstmalig gewählt 1988), dann in Bangladesch mit den Premierministerinnen Khaleda Zia (gewählt 1991 und 2001) und Hasina Wajed (gewählt 2001 und 2009), der türkischen Premierministerin Tansu Çiller (gewählt 1993) oder der indonesischen Präsidentin Megawati Sukarnoputri (gewählt 2001). In den arabischen Kernländern hat erstmals 2021 Najla Bouden in Tunesien (↗ 5.4.4) eine Position als Regierungschefin eingenommen.

245 Dass nomadische Traditionen Frauen größere Freiräume zubilligten, dokumentiert für die Mongolen vor ihrer Übernahme islamischer Traditionen in Persien de Nicola: *Women in Mongol Iran*.

246 Soetens: *Šağarat ad-Durr*, 112.

247 Levanoni, Amalia: *Šağar ad-Durr*, 209.

248 Khan: *Sovereign Women in a Muslim Kingdom*, 254–256.

249 Ebd., 35–37.

250 Ebd., 253.

251 Haeri: *The Unforgettable Queens of Islam*, 223–225.

Die Debatte um die Gründe dieser bis in die Gegenwart reichenden²⁵² Marginalisierung von Frauen in politischen Ämtern wird einmal mehr in grammatikalischen Substrukturen und ihren Grundlagen in Koran und Sunna geehen. David Solomon Jalajel, Rechtswissenschaftler an der saudischen King Saud University, ist der Meinung, dass das klassische islamische Recht Frauen Führungsrollen in der religiösen Gemeinde als Leiterin des Gebetes sowie im säkularen Raum im Gerichtswesen und in der Politik verbiete. Die grundlegende Revision dieser Rollenzuschreibung, die von kleinen Gruppen vorangetrieben werde, sei jüngeren Datums und damit nicht von der Begegnung mit westlichen Politikmodellen zu trennen.²⁵³ Die islamische Verbotsgeschichte führt er im wesentlichen auf Hadithe zurück. Koranverse, die eine prinzipielle Hierarchie der Geschlechter beinhalten (etwa Q 4,34 [↗ 3.3.3b]), seien dazu nur selten herangezogen worden,²⁵⁴ allerdings gibt es gegenläufige Einschätzungen der Rolle des Koran.²⁵⁵ In der Sunna und den vier großen Rechtsschulen kam man dann auf der Grundlage von hierarchischen Gender-Konzepten aus sehr unterschiedlichen Quellen zu der Überzeugung, dass Frauen für politische Ämter ungeeignet seien.²⁵⁶ Zumindest in der hanafitischen Rechtsschule habe es in der Frühzeit eine Debatte über die Möglichkeit von Frauen in leitenden Positionen gegeben, die aber später verschwunden sei.²⁵⁷ Die Begründung der Politikfähigkeit von Frauen wird (auch) hier über eine grundlegende Traditionskritik und die Priorisierung einer frühen Tradition hergestellt, die es ermöglicht, Genese und Geltung nicht vollständig trennen zu müssen.

d. Sklaverei

Die Sklaverei wurde in islamischen Staaten im Rahmen von Kolonialismus und Demokratisierung weitgehend aufgehoben. Die vorausliegende Geschichte ist jedoch komplex und ihre Bewertung angesichts der normativen Implikate bis heute vielfach hoch umstritten.²⁵⁸ Die historiographischen Probleme beginnen mit der kaum mögli-

252 Dies legen Statistiken nahe, wonach in islamischen Gesellschaften mit einer Anwendung des Familienrechtes der Scharia (mit Regelungen zu Heirat, Scheidung, Vormundschaft und Erbschaft) der Anteil von Frauen mit höherer Bildung, ihr Anteil in Parlamenten oder ihre Beschäftigung außerhalb des Agrarbereichs niedriger ist als in anderen Staaten; Rahman: Gender Equality in Muslim-Majority States, 352.

253 Jalajel: Women and Leadership in Islamic Law, 1 f.

254 Ebd., 24.

255 So sei Q 33,33 als Begründung für den Ausschluss von Frauen aus dem politischen Leben herangezogen werden. Zu Möglichkeiten und Grenzen von Frauenrollen s. Berkey: Women and Gender in Islamic Traditions.

256 Jalajel: Women and Leadership in Islamic Law, 66. 122–145.

257 Ebd., 172.

258 Dazu die vierbändige Cambridge World History of Slavery, auf die ich vielfach zurückgreife.

chen Abgrenzung der Sklaverei gegenüber anderen Verhältnissen einer „asymmetrischen Abhängigkeit“²⁵⁹ (Unfreiheit, Leibeigenschaft etc.), womit aus einem weit verbreiteten ein universaler Gegenstand wird. Im folgenden geht es um Sklaverei im engeren Sinn, als Herrschaft über einen Menschen bis hin zu der Möglichkeit, ihn ökonomisch zu nutzen. Frauen betraf die Sklaverei dabei in besonderem Maß als sexuelle „Objekte“ und zur Zeugung von Nachkommen.²⁶⁰

Auch das Christentum entstand im Römischen Reich in einer Gesellschaft, in der Sklavenhaltung üblich und weit verbreitet war. Im Neuen Testament wird Sklaverei als gesellschaftliche Institution nicht infragegestellt, jedoch, etwa in den paulinischen Schriften, in religiöser Perspektive als irrelevant betrachtet; Gastmähler etwa zielten in diesen Gemeinden auf eine egalitäre Partizipation unter Einschluss von Sklav*inn*en.²⁶¹ Diese Veränderung der Nahbeziehungen – dass etwa der Sklavhalter beim Symposion neben und gemeinsam mit dem Sklaven aß –, muss für die Antike extrem irritierend gewesen sein und sprengte letztlich das System der Sklaverei. Dass eine Eliminierung der Sklaverei allerdings von den Versklavten auch als problematisch betrachtet werden konnte, dokumentiert die Entscheidung der 439 gestorbenen Melania, einer hochadeligen Christin, die einen umfangreichen Grundbesitz im Mittelmeerraum besaß und mit ihrem Mann beschloss, alle Sklav*inn*en freizulassen und den Besitz zugunsten christlicher Einrichtungen, vor allem für die Armensorge, zu verkaufen. Die Freilassung stieß nicht nur in ihrer Schicht auf den erwartbaren Widerstand, sondern auch bei den Sklaven und Sklavinnen, die sich grundlegender Rechte beraubt sahen, die mit der Freilassung verlorengingen.²⁶²

Im Okzident ging die Sklaverei nach der Antike weitgehend zurück und verschwand über weite Strecken vollständig. Mittelalterliche Sklaverei fand sich allerdings beispielsweise in Nordeuropa, wo die „Kreuzzüge“ der ritterlichen Gesellschaft teilweise auch von der Kirche als Mission gerechtfertigt wurden,²⁶³ ein anderes Beispiel ist die iberische Halbinsel, auf der unter westgotischer Herrschaft die Sklaverei zwar an ökonomischer Relevanz verlor, aber mit der muslimischen Okkupation wieder stark an Bedeutung gewann und im Spätmittelalter auch von christlichen Anrainerherrschaften des Mittelmeers praktiziert wurde,²⁶⁴ schließlich waren die mediterranen mittelalterlichen Handelsstädte (etwa Venedig, Genua, Barcelona)

259 So der Schlüsselbegriff im „Bonn Center for Dependency and Slavery Studies“ an der Universität Bonn.

260 Slavery and Marriage in African Societies.

261 Glancy: Slavery and the Rise of Christianity.

262 Gerontius: La vie latine de sainte Mélanie, Kap. X; Clark: Melania the Younger, 93–97.

263 Wyatt: Slavery in Northern Europe.

264 Blumenthal: Slavery in Medieval Iberia.

intensiv am Sklavenhandel beteiligt. Eine erneute Konjunktur erhielt die Sklaverei im Westen mit dem transatlantischen Sklavenhandel zwischen dem 16. und dem 19. Jahrhundert, in dem Millionen von Opfern insbesondere von Afrika nach Amerika verschifft wurden. Insgesamt war die Geschichte der Sklaverei im Okzident bis ins 19. Jahrhundert gekennzeichnet von einem mehrfachen Rückgang oder gar Verschwinden und einer immer wieder aufkommenden Praxis und Legitimierung, wobei christliche Begründungen in beide Richtungen beigebracht werden konnten.

In der islamisch geprägten Welt verlief die Entwicklung anders, und dies dürfte sowohl mit alten, nicht zuletzt vorislamischen Traditionen als auch mit dem Koran und den Hadithen zusammenhängen. Der Terminus für Sklaverei (abd) gehört im Koran in ein breites Begriffsspektrum des sich Untergebens, Unterwerfens (wie man „Islam“ übersetzen kann), nicht zuletzt unter den Willen Gottes²⁶⁵ und setzte eine gesellschaftliche Normalität voraus. Diese Selbstverständlichkeit gilt auch für das Neue Testament, aber hier wurden juristische Fragen, anders als im Koran, nicht traktiert.

Mit der Ausbreitung des Islam dürfte sich mediterrane Menschenhandel nach der Antike erneut intensiviert haben.²⁶⁶ Sklaven bezog man vor allem aus Zentralasien und Afrika,²⁶⁷ wobei die Länder, aus denen die Sklaven kamen, die Sklaverei auch selbst praktizierten.²⁶⁸ Versklavung konnte unter islamischer Herrschaft bedeuten, in der Wirtschaft oder in Haushalten zu arbeiten, in den Militärdienst gepresst zu werden, oder, insbesondere für Frauen, sexuell Männern zur Verfügung stehen zu müssen,²⁶⁹ vermutlich waren die meisten versklavten Menschen Frauen.²⁷⁰ Allerdings war die muslimische Haltung zur Sklaverei ambivalent. Einerseits war sie eine fast unhinterfragte Normalität, andererseits durften Muslime und Musliminnen zumindest in der Theorie nicht versklavt werden.²⁷¹ Vor allem aber galt es als

265 Gordon: *Slavery in the Islamic Middle East*, 345.

266 McCormick: *Origins of European Economy*, 759–777.

267 Zur Rolle afrikanischer Staaten für das Funktionieren des Sklavereiregimes s. Reinhard: *Unterwerfung der Welt*, 1315.

268 Etwa zu Afrika Lane: *Slavery in Africa*, 550.

269 Zur minutiösen körperlichen Untersuchung von Frauen, zumindest als Ratschlag in islamischen Texten, Conermann: *Slavery in the Mamluk Sultanate*, 401 f.

270 Rapoport: *Women and Gender in Mamluk Society*, 9; von zwei Dritteln Frauen im Osmanischen Reich gehen Ferguson/Toledano: *Ottoman Slavery and Abolition in the Nineteenth Century*, 201, aus.

271 Zumindest die Sklavinnen könnten in der Mehrheit Musliminnen gewesen sein; Conermann: *Slavery in the Mamluk Sultanate*, 401.

gute Tat, Sklaven die Freiheit zu geben, worin eine gewisse Missbilligung der Sklaverei steckt,²⁷² allerdings dürfte die Freilassung in Kombination mit der Selbstverständlichkeit der Sklavenhaltung zu einem immer erneuten Import von Menschen und so zur Stabilisierung der Sklaverei geführt haben.

Für die im Krieg erbeuteten oder auf Märkten eingekauften Militärsklaven war, sofern sie zum Islam übertraten, die Sklaverei nur ein zeitweiliges Schicksal. Die Mamluken erhielten eine militärische und dem Anspruch nach freiwillige islamische Erziehung,²⁷³ die die Relativierung oder Aufhebung ihres Sklavenstatus ermöglichte; sie konnten in höchste Ämter aufsteigen²⁷⁴ und gründeten teilweise erfolgreiche Herrschaftsdynastien (→ 3.3.1), behielten allerdings die Rechtsstellung als freigelassene Sklaven und die damit verbundene Treuepflicht gegenüber ihrem Herrn.²⁷⁵ Initiativen zur Abschaffung der Sklaverei gab es in der islamischen Welt aus intrinsischen Motiven nicht. Muslimische Juristen diskutierten seit dem 19. Jahrhundert im Kielwasser diesbezüglicher Debatten in Europa allerdings über die Legitimität der Sklaverei;²⁷⁶ die Kritik war aber nur punktuell erfolgreich.²⁷⁷ Daneben gab es eine pragmatische Reduktion der Sklaverei, als etwa seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert völkerrechtliche Verträge zwischen Russland und dem Osmanischen Reich entstanden, in denen Soldaten immer weniger als Sklaven, sondern vielmehr als Kriegsgefangene betrachtet wurden (und so als Verhandlungsmasse in diplomatischen Beziehungen).²⁷⁸

Ein Grund für die Stabilität der Sklaverei im Islam war wohl nicht nur die Selbstverständlichkeit als Teil der Ökonomie, sondern auch die Existenz von juristischen Regelungen zur Sklaverei im Koran und damit ihre Legitimation respektive die Notwendigkeit, bei einem Votum für die Abschaffung mit dem oder gegen den Koran argumentieren zu müssen. Im Westen hingegen war die Sklaverei zwar ein regional und zeitweilig existierendes, in Amerika in der Neuzeit sogar ein riesiges Phänomen, auch begründbar und immer wieder begründet im Rahmen christlicher Theologie, aber immer auch ein umstrittener und deshalb nie ein selbstverständlich legitimer Teil der Ökonomie; möglicherweise gilt Ähnliches in geringerem Maß auch in hinduistischen und buddhistischen Kulturen.²⁷⁹

272 Für das Osmanische Reich s. Sobers-Khanin: *Slavery in the Early Modern Ottoman Empire*, 421–425.

273 Zur teilweise hohen Qualität s. Mauder: *Gelehrte Krieger*, 93–155.

274 Conermann: *Slavery in the Mamluk Sultanate*, 394–399.

275 Mauder: *Gelehrte Krieger*, 65.

276 Freamon: *Possessed by the Right Hand*, 492–505.

277 Ware: *Slavery and Abolition in Islamic Africa*.

278 Smiley: *From Slaves to Prisoners of War*; Beispiele etwa 63 f. 126 f.

279 Freamon: *Possessed by the Right Hand*, 445; in der *Cambridge World History of Slavery* findet sich dazu kaum Material.

Fast immer existierte im Westen eine parallele Kritik an der Sklaverei. Sie brach erneut im 14./15. Jahrhundert unter anderem an der Versklavung von Christen durch christliche Händler auf,²⁸⁰ nahm aber in der Neuzeit durch Kritik von Theologen sowie von Philosophen, deren Wertungen immer auch von religiösen Argumenten geprägt war, immer stärker zu.²⁸¹ Exemplarisch lassen sich die schrittweise Delegitimierung der Sklaverei im Okzident an der Haltung der neuzeitlichen Päpste ablesen. Sie unterstützten im Rahmen der europäischen Expansion angesichts der Konflikte mit Muslimen und aufgrund ihres eigenen universalen Welt-herrschaftsanspruchs die Spanier und Portugiesen seit Mitte des 15. Jahrhunderts – einschließlich der Akzeptanz von Sklaverei.²⁸² Aber 1537 wurde die Versklavung der *native Americans* („Indianer“) in der Bulle *Sublimis Deus* verurteilt, nicht jedoch diejenige schwarzer afrikanischer Menschen; erst 1839 kam es zur generellen Ablehnung der Sklaverei durch die Päpste, wobei die Missionare vor Ort teilweise schon länger andere Wege gegangen waren.²⁸³ Die Ursprünge einer effektiven Beendigung der Sklaverei liegen in England, den USA und Frankreich im späten 18. Jahrhundert und führten seit dem späten 19. Jahrhundert zu ihrer gesetzlichen und schließlich auch faktisch weitgehenden Abschaffung. Dabei setzten die europäischen Staaten im 19. Jahrhundert die Sklavenbefreiung in ihren Kolonien (respektive die Nordamerikaner in ihren Gebieten) nur schrittweise um. Die Gründe, die dafür in der wissenschaftlichen Literatur diskutiert werden, reichen von ideengeschichtlichen Argumenten der ethischen Inakzeptabilität der Sklavenhaltung über die Eigendynamik sklavereirechtlicher Regelungen, wenn sie einmal etabliert waren,²⁸⁴ bis zur zunehmenden ökonomischen Ineffektivität der Sklaverei in einer monetarisierten und komplex arbeitsteiligen Gesellschaft.

Im Hintergrund aller slavereikritischen Argumente trifft man auf Elemente der christlichen Grammatik. Das gilt auch für die philosophische Aufklärung und ihre Argumente pro und contra Sklaverei.²⁸⁵ Dahinter standen wiederum ältere Traditionen, etwa in der katholischen Welt die Kritik an der Sklaverei in Amerika durch die Dominikaner Bartolomé de Las Casas und Antonio de Montesinos im 16. Jahrhundert oder die Überlegungen des Protestantens Hugo Grotius im 17. Jahrhundert.²⁸⁶ Seit dem späten 18. Jahrhundert spielten dann christliche Dissenter eine zentrale Rolle in

280 Davis: *The Problem of Slavery in Western Culture*, 100.

281 Ebd., 108–121; *Theologie und Sklaverei von der Antike bis in die frühe Neuzeit*, hg. v. Nicole Priesching / Heike Grieser.

282 Adiele: *The Popes, the Catholic Church and the Transatlantic Enslavement of Black Africans*.

283 Priesching: *Die Verurteilung der Sklaverei unter Gregor XVI*.

284 Martinez: *The Slave Trade and the Origins of International Human Rights Law*.

285 Davis: *The Problem of Slavery*, 391–445.

286 Martinez: *The Slave Trade and the Origins of International Human Rights Law*, 118 f.

der Abschaffung der Sklaverei, den Abolitionismus-Kampagnen,²⁸⁷ aber auch der inereuropäische Kolonialismus, etwa der Unterdrückung der Iren durch die Briten, beförderte die abolitionistische Bewegung.²⁸⁸ Bezüge auf das Christentum, seien sie biographisch²⁸⁹ oder philosophisch, explizit oder implizit, finden sich im 18. und 19. Jahrhundert ubiquitär. Theologisch wirkten sich die langfristigen Folgen der religiösen Relativierung der Sklaverei im Neuen Testament aus und bei den oft spiritualistisch orientierten Dissentern die Beanspruchung einer egalitären Anthropologie, die mit der Gottähnlichkeit eines jeden Menschen (eine Vorstellung, die im Koran im Rahmen der Souveränitätskonzeption Gottes nicht formuliert wurde [↗ 2.2.2b]) arbeitete. Im Sklavereidiskurs des 19. und 20. Jahrhunderts blieben jedenfalls europäischer Kolonialismus, evolutionäre „Fortschritts“erwartungen und die christlich gefärbte „mission civilisatrice“ in der Debatte um die Abschaffung der Sklaverei eng verbunden.

Die rechtliche Abschaffung der Sklaverei hängt eng mit der Vorreiterrolle Großbritanniens zusammen, das 1807 den *Slave Trade Act* verabschiedete, der den Sklavenhandel verbot, und mit der Einrichtung des *Mixed Commission Court* 1817/18, in denen die Briten, Holländer, Spanier und Portugiesen einen Gerichtshof schufen, der die Abschaffung der Sklaverei überwachen sollte und die Rechtsbildung im Völkerrecht nachhaltig beeinflusste.²⁹⁰ Die effektive Durchsetzung des Sklavereiverbots bei den europäischen Kolonialmächten und in ihren (teilweise ehemaligen) Kolonien dauerte allerdings noch bis zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die europäischen Kolonialmächte oktroyierten im Prozess der Kolonisierung den islamischen Ländern die Eliminierung der Sklaverei auf²⁹¹ (zum Iran und zu Tunesien ↗ 5.3.5e und 5.4.1). Im Osmanischen Reich sind Sklavenimporte noch bis in die 1870er Jahren nachweisbar, mit der Verlagerung von „weißen“ auf „schwarze“ Sklaven.²⁹² Ende des 19. Jahrhunderts dürften etwa 11.000 Personen pro Jahr in die Sklaverei verschleppt worden sein (also durchschnittlich weitaus weniger als ein

287 Davis: *The Problem of Slavery*, 291–390. Für Einzelfragen etwa Drescher: *European Antislavery*, 374–383; Clapp: *Introduction* [in: *Women, Dissent, and Anti-Slavery*]; Page: *Rational Dissent, Enlightenment, and the Abolition of the British Slave Trade*; Chatterjee: *British Abolitionism from the Vantage of Pre-Colonial South Asian Regimes*, 455–460.

288 Rodgers: *Ireland, Slavery, Antislavery, Post-Slavery and Empire*.

289 Exemplarisch zu der biographischen Motivation der Hinwendung zur Sklavereikritik bei John Newton (dem Verfasser von *Amazing Grace*) s. Anderson: *Social Movements, Experiments in Living, and Moral Progress*, 1.

290 Martinez: *The Slave Trade and the Origins of International Human Rights Law*, 140–147.

291 Freamon: *Possessed by the Right Hand*, 371–438; zum Osmanischen Reich s. Toledano: *Enslavement in the Ottoman Empire*, 30. 38 f.; Ferguson/Toledano: *Ottoman Slavery and Abolition in the Nineteenth Century*, 219.

292 Buessow: *Domestic Workers and Slaves*, 387.

Jahrhundert zuvor im transatlantischen Sklavenhandel), wobei der Anteil der Sklaven und Sklavinnen an der Gesamtbevölkerung wohl immer unter einem Prozent lag.²⁹³ Als wichtige Gründe für das Ende der Sklaverei gelten für das Osmanische Reich um 1900 die Politik der Briten, die für den Wandel mentaler Einstellungen mitverantwortlich waren, der aber erst seit den 1880er Jahren nachweisbar ist, zudem ökonomische Faktoren wie ein liberalisierter Arbeitsmarkt.²⁹⁴ Das letzte Land in der Welt, das die Sklaverei offiziell abschaffte, war 1981 das muslimische Mauretanien, aber angesichts fortbestehender Praktiken wurden dort die Strafen für Sklaverei 2007 verschärft. Dahinter steht das Problem, mit dem schon Melania in der Antike konfrontiert war, dass Sklaverei eben auch ein Teil eines sozialen Netzes sein konnte.²⁹⁵ Die fortexistierende Möglichkeit, die Sklaverei unter Berufung auf den Koran, die Hadithe und islamische Rechtslehre zu begründen, dokumentierten im 21. Jahrhundert die „verstörenden“ (Mathias Rohe) Praktiken des „Islamischen Staats“,²⁹⁶ der seit 2014 Jeziden und insbesondere Jezidinnen versklavte, oder die „Boko Haram“, die im Norden Nigerias und in den Anrainerstaaten seit etwa 2010 immer wieder meist christliche, aber auch muslimische Mädchen raubte und versklavte.²⁹⁷

e. Personenstandsrecht und *legal pluralism*

Im 19. Jahrhundert begann in Europa eine Veränderung der Familienstruktur, die im 20. Jahrhundert zu einer tiefgreifend (vielleicht darf man sagen dramatisch) veränderten Lebenswelt führte. Dieser Prozess lief in unterschiedlichen Regionen und sozialen Milieus mit unterschiedlicher Geschwindigkeit und gesellschaftlicher Durchdringung ab, führte aber, verkürzt gesagt, zu einem Rückgang der Großfamilie zugunsten der „bürgerlichen“ Kleinfamilie und im fortschreitenden 20. Jahrhundert zu einer zunehmend frei gewählten Gestaltung von Beziehungen. Dies implizierte einen Bedeutungsrückgang christlicher Leitvorstellungen, insbesondere zu Eheschließung, Ehescheidung und Monogamie und des darauf beruhenden, christlich geprägten Rechts. Als Extreme haben sich laizistische Regime etabliert, die intentional Religion und Politik im Familienrecht trennen (Frankreich, Genf, Neuenburg). Heutzutage existieren Optionen, die über Jahrhunderte unter Strafe standen und im Prinzip in allen westlichen Staaten weiterhin stehen, etwa die Polygamie. Ihr Verbot verliert in einer Gesellschaft, in der der wechselseitige Konsens als Ausdruck unhintergebar, individueller Selbstbestimmung

²⁹³ Ebd., 393.

²⁹⁴ Ebd., 388.

²⁹⁵ Freamon: *Possessed by the Right Hand*, 439–463.

²⁹⁶ Rohe: *Das islamische Recht* (2022), 408.

²⁹⁷ Ebd., 473–485.

gilt und etabliertes Recht durch Praxis verändert, seine Plausibilität.²⁹⁸ Lange galt die Monogamie als das letzte normative Fundament des Eherechts, aber wenn die Monogamie infragesteht, bleibt allein der (inhaltlich kaum noch eingeschränkte) Konsens für eine wie auch immer gestaltete Beziehung.²⁹⁹ Das Polygamieverbot wird als Produkt der christlichen Theologiegeschichte deutlicher und damit als kulturrelativ erkennbar,³⁰⁰ das konsequenterweise für Veränderungen offensteht. Und so haben sich Mormonen in ihrem Heimatstaat Utah das Recht auf Polygynie erstritten, solange die Entscheidung zur Ehe mit mehreren Personen auf Konsens beruhe,³⁰¹ während darüber hinaus Polyamorie, also selbstorganisierte multiple Beziehungen in einem Partnerschaftsnetz ohne rechtliche Anerkennung, in westlichen Gesellschaften zunehmend Verbreitung findet. Polyandrie wird dabei zu einer im Prinzip gleichberechtigten Option neben der Polygynie.

Das Monogamiegebot kommt allerdings auch durch die globale Migration unter Druck. Polygyne Beziehungen gibt es legal in der Europäischen Union aufgrund der Regeln des internationalen Privatrechts, wonach solche Beziehungen, die in einem Land rechtsgültig geschlossen sind, anerkannt werden. Faktisch bedeutet dies etwa die Präsenz von nach islamischem Recht geschlossenen polygyne Beziehungen auch in westlichen Gesellschaften.

Polygamie mag ein besonders auffälliger Indikator für Veränderungen sein, von größerer Bedeutung sind dennoch andere Modifikationen im etablierten Personenstandsrecht. Man findet in allen westlichen Ländern eine zunehmende Zahl von Menschen, die ohne Trauschein zusammenleben oder sich eigene, zivilrechtliche Eheverträge schreiben oder Varianten einer „Ehe light“ eingehen. Rechtliche Reaktionen auf diesen Prozess finden sich in allen westlichen Ländern, ich nenne nur zur Illustration drei Beispiele. In Deutschland fand die Entkopplung der kirchlichen Eheschließung von der staatlichen seit dem späten 19. Jahrhundert statt, womit ein staatliches Personenstandsrecht neben dem religiösen entstand. Dabei behielt das staatliche Recht eine vorgeordnete Geltung, eine kirchliche Heirat ohne standesamtliche „Vorausstrauung“ wurde 1875 verboten,³⁰² bis 2009 diese Abhängigkeit der kirchlichen Praxis vom staatlichen Recht aufgehoben wurde. Doch 2017

²⁹⁸ Marriage and Divorce in a Multicultural, hg. v. Joel A. Nichols; exemplarisch McClain: Marriage Pluralism in the United States.

²⁹⁹ Im Blick auf Kanada und die USA Cere: Canadian Conjugal Mosaic, 306 f.

³⁰⁰ So in der historischen Rekonstruktion bei dem amerikanischen Rechtswissenschaftler Witte: The Western Case for Monogamy, der die Monogamie vor einem presbyterianischen Hintergrund verteidigt.

³⁰¹ <https://le.utah.gov/xcode/title76/chapter7/76-7-s101.html> (4.3.2022).

³⁰² Personenstandsgesetz in der Fassung vom 6. Februar 1875, Art. 67; staatliches Beurkundungsmonopol in Art. 1.

nahm man im Gesetz zur Bekämpfung von Kinderehen eine erneute Einschränkung religiöser Eheschließungen vor, wonach eine im Ausland geschlossene Ehe, in der ein Ehepartner unter 16 Jahren alt war, unwirksam ist und aufgehoben werden kann, wenn der Ehepartner respektive die Ehepartnerin zum Zeitpunkt der Eheschließung noch nicht 18 Jahre alt war.³⁰³ Das Stichwort Islam fällt in diesem Gesetz nicht, aber Kinderehen waren vor allem eine Praxis in muslimischen Migrationsmilieus.³⁰⁴ – In Frankreich ist der *Pacte civil de solidarité* etabliert, eine zivilrechtlich anerkannte Partnerschaft, die 1999 als Sonderregelung für gleichgeschlechtliche Beziehungen entstand, aber inzwischen von einer großen Minderheit, die bald die Hälfte der heterosexuellen Eheschließenden ausmachen dürfte, genutzt wird. Dabei werden klassische (Konflikt-) Felder von der Standardregelung ausgeschlossen: Es gibt keine automatische Erbschafts- und Hinterbliebenenregelung und kein gemeinsames Sorgerecht für Kinder. Dies bedeutet nicht nur eine weitere Distanzierung von der kirchlichen Tradition des Eherechts, sondern auch erweiterte Möglichkeiten für Bürger:innen, im Ehevertrag Elemente nach dem Baukastenprinzip in einem staatlich abgesicherten Regelungsrahmen einzufügen. – In Schweden anerkennt der Staat inzwischen die Heirat nach den Regeln von 40 anerkannten Religionsgemeinschaften, erlaubte die Scheidung aber nur vor staatlichen Gerichten³⁰⁵ und ermöglicht somit ein paralleles religiöses Personenstandsrecht, das er zugleich wieder einschränkt. Doch diese Anerkennung bringt neue, zivilgesellschaftliche Probleme mit sich: Die Anerkennung gleichgeschlechtlicher Ehen, wie sie etwa die lutherische Kirche in Schweden vorgenommen hat, ist etwa vielen Muslimen ein Dorn im Auge, bei denen sich ohnehin im Rahmen der Identitätsfindung als Minderheit die Bedeutung ihres eigenen, partikularen Rechts erhöht.³⁰⁶

Alle drei Beispiele dokumentieren eine grundlegende Herausforderung westlicher Gesellschaften, den Umgang mit dem *legal pluralism*. Umstritten ist dabei, in welchem Ausmaß das nationalstaatliche Ideal eines einheitlichen Rechtes zugunsten einer Rechtspluralität aufgegeben werden soll, die faktisch vielerorts existiert, aber oft auf große Vorbehalte stößt. Dabei geht es, wie immer, nicht nur um eine rechtssystematische Konsistenz, sondern auch um die Rationalität einer erprobten Praxis. So werden im englischsprachigen Raum kircheninterne Ge-

303 Gesetz zur Bekämpfung von Kinderehen vom 22. Juli 2017, Art. 2.1.

304 In der Legitimation spielt die Referenz auf Mohammed eine Rolle, der den Geschlechtsverkehr mit seiner späteren Lieblingsfrau Aischa vollzogen habe, als diese neun oder zehn Jahre alt gewesen sei. Diese Möglichkeit habe damals unter Beachtung des Eintritts der Geschlechtsreife bestanden (Brown: Misquoting Muhammad, 144 f.), wengleich dies „set a very low threshold for a minimum age for intercourse“ (ebd., 143).

305 Jänterä-Jareborg: The Legal Scope for Religious Identity in Family Matters, 95.

306 Ebd., 95 f.

richtshöfe in Ehefragen in der Regel nicht infragegestellt,³⁰⁷ Scharia-Gerichtshöfe hingegen sehr wohl, weil damit Grundfragen des Rechtssystems aufgeworfen werden, die hinsichtlich der christlichen Tradition als nicht mehr prinzipiell problematisch gelten: Religionsfreiheit, Gewissensfreiheit, Gleichheit der Geschlechter, überhaupt Nichtdiskriminierung.³⁰⁸ Man kann die Frage der Akzeptanz einer partikularen Rechtstraditionen natürlich auch an kirchliche Gerichte stellen, trifft aber hier auf die Ergebnisse einer langen Austausch- und Konfliktgeschichte, in der kirchliches und staatliches Recht einander angepasst wurden. Ein Beispiel dafür ist die absolute Geltung des Ehekonsenses, die sich nicht nur im kirchlichen („consensus facit matrimonium“) und staatlichen Eherecht durchgesetzt hat, sondern im Prinzip des „mutual consensus“ weit über die Eheschließung hinaus (etwa bei sexuellen Praktiken) gesellschaftliche Geltung besitzt. Dahinterstehende Wertungen, etwa der Gleichberechtigung der Frau, stehen nicht mehr zur Disposition, mit der Folge, dass Vertreter gegenläufiger Positionen, auch islamische (etwa hinsichtlich der die Konsensfreiheit einschränkenden Rechte eines Vormundes), zur Assimilation gezwungen werden.

Wie dünnhäutig westliche Gesellschaften hier sein können, machte 2008 der Sturm von Debatten sichtbar, den der damalige anglikanische Erzbischof von Canterbury und Primas der englischen Kirche, Rowan Williams, auslöste, als er überlegte, „what degree of accomodation the law of the land can and should give to minoritiy communities with their one strongly entrenched legal and moral codes“.³⁰⁹ Sehr schnell entwickelte sich daraus eine weltweit geführte Debatte über muslimisches Recht (in westlichen Gesellschaften), über einen (islamischen) Staat im (westlichen) Staat und über Polygamie. Auf den hell strahlenden Leuchtturm der Religionsfreiheit als Erbe der Aufklärung verwiesen die einen, auf die grausamen Menschenrechtsverletzungen im Namen des islamischen Rechts die anderen.³¹⁰ Die weitläufigen Dimensionen dieses Konfliktfeldes und dessen Komplexität werden im Blick auf Details sichtbar, die Werner Menski zur Situation in England dokumentiert: Was tun, wenn die Adoption eines Kindes in Pakistan über das Gewohnheitsrecht legitimiert wird und diese lange bestehende Adoption von muslimischen Gelehrten in England nicht anerkannt wird, weil sie gegen das islamische Recht (das Adoptionen ablehnt) verstößt?³¹¹ Was tun, wenn die Ehe von Ahmadis, die nach muslimischem Recht verheiratet wurden, in England von aus Pakistan stammenden Juristen nicht anerkannt wird, weil dieser Gemein-

³⁰⁷ Witte/Nichols: *The Frontiers of Marital Pluralism*, 367.

³⁰⁸ Ebd., 368 f.

³⁰⁹ Zit. nach ebd., 357.

³¹⁰ McClain: *Marriage Pluralism in the United States*, 309 f.

³¹¹ Menski: *Islamic Law in British Courts*, 30 f.

schaft im staatlichen Recht Pakistans der Status von Muslimen abgesprochen wird?³¹² Was tun, wenn die Auflösung einer Ehe durch das dritte und definitive *talaq* eines Mannes, also die einseitige Scheidung, im islamischen Recht rechtskräftig ist, ein solcher Akt aber übergeordnetem Recht widerspricht?³¹³

Von strukturell analogen Spannungen sind auch hegemonial vom Islam geprägte Länder betroffen. Diskussionen um Geschlechterverhältnisse sind häufig mit der Frage nach der Demokratiefähigkeit islamischer Traditionen verbunden, insbesondere angesichts der asymmetrischen Rechtsstrukturen des Familienrechts im Bezug auf Frauen- und Männerrollen. Die affirmative Antwort der Kompatibilität von Islam und Demokratie kann darauf verweisen, dass es seit den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg in vielen islamisch geprägten Ländern eine Kodifikation des Personenstandsrechts gegeben hat, durch die die Deutungshoheit islamischer Gelehrter eingeschränkt und Fragen des Personenstandsrechts zu einem Gegenstand einer breiten gesellschaftlichen Debatte gemacht worden sind, an der auch Politiker, säkulare Richter, NGOs und Mitglieder von Frauenorganisationen beteiligt waren.³¹⁴ Zu dieser formalen Annäherung an (westliche) Standards trat die Anpassung an inhaltliche Normen, etwa die Gleichberechtigung der Geschlechter, die in besonderem Ausmaß als Ausdruck der Kompatibilität von islamischem Recht und (westlichen) Demokratiekonzepten gehandelt wurde. Hingegen verweisen Kritiker auf eine Praxis, die meilenweit von den rechtlichen Idealen und Vorschriften entfernt sein kann und auf die Rücknahme solcher Regelungen – etwa in Afghanistan und Nord-Nigeria.

Diese Debatten lassen sich exemplarisch an Fatwas ablesen, die zu Ehrechtenfragen aus sehr unterschiedlichen Perspektiven verkündet werden. Ein Beispiel ist der ägyptische Imam Syed Mutawilli Darsh (1930–1997), der lange in London lebte, als angesehener Interpret des islamischen Rechts galt und versuchte, Muslime mit ihrer Tradition in Europa zu beheimaten. Zwei im Westen kontroverse Themen, Vormundschaft und Polygamie, dokumentierten dabei den Versuch des Brückenbaus zwischen islamischer Tradition und westlichen Usancen im 20. Jahrhundert. Die Vormundschaft hat Darsh nicht prinzipiell infragegestellt, vielmehr ihre innere Logik, in der die Fürsorge eine zentrale Rolle spielte, herausgestrichen; zugleich betonte er die Freiheit der Frau, über eine Ehe zu entscheiden.³¹⁵ Eine vergleichbare Spannung findet sich hinsichtlich der Polygynie. Ein grundsätzliches Verbot sprach er nicht aus, betonte allerdings das Recht der Frau, eine solche Beziehung im Ehevertrag auszuschließen.³¹⁶ Die Debatte um eine Anpassung an europäische Vorstel-

312 Ebd., 31–33.

313 Ebd., 31 f.

314 Welchman: Women and Muslim Family Laws in Arab States.

315 Larsen: How Muftis Think, 218–221.

316 Ebd., 221–224.

lungen durch das Hervorheben von Elementen der islamrechtlichen Tradition, die Polygynie begrenzen, reibt sich allerdings an einer anderen Tendenz: Polygynie ist inzwischen für manche muslimische Milieus in Europa zu einem Identitätsmarker geworden,³¹⁷ dessen Einschränkung oder gar Revision als Unterwerfung unter eine fremde Kultur gedeutet werden kann.³¹⁸ Der in Ägypten geborene und durch die Muslim-Bruderschaft geprägte Yusuf al-Qaradawi (1926–2022), der 1997 zu den Mitbegründern des *European Council for Fatwa and Research* gehörte und über den Fernsehkanal *Al Jazeera* eine weltweit gesehene Sendung zur Interpretation des Islam und seines Rechtes gestaltete, markierte in diesem Konflikt eine restriktivere Position. Er verteidigte die „Polygamie“, die man im Westen so verabscheut ... , während die Männer dort jede Anzahl von Freundinnen haben können, ohne Einschränkungen und ohne rechtliche oder moralische Verantwortung, weder gegenüber der Frau noch den Kindern“.³¹⁹

Will man einen Blick auf die Praxis in persönlichen Beziehungen und Familien werfen, geht dies angesichts der Vielfalt islamischer Kulturen nur durch das Nadelöhr der Beschränkung auf eine Region, und selbst eine solche Entscheidung kostet wie immer den Preis, nur punktuelle Aussagen über Mikroverhältnisse machen zu können. Der französische Soziologe Philippe Fargues, der in Beirut und Kairo gelebt hat, zeichnet mit diesen Einschränkungen, aber aufgrund eigener empirischer Forschungen ein Bild von Familienstrukturen im „arabischen Raum“ für den Zeitraum einiger Jahrzehnte bis in die achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts. Sein Ausgangspunkt ist die Beschreibung eines klassischen, insbesondere in Städten immer weniger anzutreffenden Hauses, das eine gentile Gruppe von der Außenwelt abschotte. Es wirke nur über einen Innenhof zugänglich und zum öffentlichen Raum hin fensterlos, oft wie eine „Festung“; dies sichere und segregiere Frauen gleichermaßen. Eine solche Abschließung sei insbesondere in Städten vorgenommen worden, bei Beduinen lebten Frauen im Vergleich freier, nicht zuletzt wegen der siedlungsfernen Lebensweise [448 f.³²⁰]. In derartigen Gentilverbänden heirateten fast alle, Frauen und Männer. Die Anzahl derjenigen, die bis zu ihrem 50. Lebensjahr wenigstens eine Ehe eingegangen waren, erreichte fast 100 Prozent. Männer heirateten vergleichsweise spät, zwischen 26 und 29 Jahren, in der Regel zehn Jahre

317 Ein schriftstellerisches, belletristisches Metaphernspiel zur Vielzahl von Frauen, aber mit einer impliziten Hochschätzung der Monogamie findet sich etwa bei dem syrischen Diplomaten und Lyriker Nizar Qabbani: „Vor dir hatte ich einen Stamm von Frauen, aus dem ich zur Sklavin nehmen oder freilassen konnte wen und wie ich wollte.“ Qabbani: *Nach deinen Augen gehen die Uhren der Welt*, 149 (Orthographie und Zeichensetzung original).

318 Larsen: *How Muftis Think*, 223 f.

319 Al-Qaradawi: *Erlaubtes und Unerlaubtes im Islam*, 166.

320 Fargues: *Arabischer Raum*, 434–475; weitere Seitennachweise im Text.

jüngere Frauen; ein Grund für die späte Heirat der Männer sei der Brautpreis, ein Grund für das junge Alter der Frauen die sehr frühe, oft im Kindesalter erfolgte Festlegung des Ehemanns [436 f. 439. 446 f.]. Eine Chance, voreheliche Geschlechtsbeziehungen einzugehen, habe praktisch nicht bestanden.

Die Bedeutung der gentilen Strukturen stuft Fargues hoch ein, er sah eine „außerordentliche Machtstellung der Blutsverwandtschaft“ [447]. So sei ein Mann traditionell „fest vorgesehen für die Tochter seines Vaterbruders“ (also für die Cousine) [436]. Eine weitere Stabilisierung des Verwandtschaftsverbandes erfolge durch eine Regelung, die im Westen als Inzest weitgehend verboten, aber in der arabischen Welt verbreitet und häufig gefordert sei, „die Heirat zwischen patrilinealen Parallelvettern und -cousinen“ [447]. Zusätzlich wurde die Verbindung von Religion und Verwandtschaftsverband ebenfalls traditionellerweise durch das Verbot einer interreligiösen Heirat für Frauen verstärkt [454].

Fargues analysiert in diesem Rahmen rechtliche Detailregelungen. Die *Polygynie* sei vielfach ein Randphänomen und am stärksten in den Ländern verbreitet, die in den schwarzafrikanischen Raum hineinreichen (Mauretanien 13 %, Nord-Sudan bis 21 %, in Syrien hingegen 3,7 % [1970]) [443]. Im arabischen Raum rechnete man mit 2 bis 12 % polygyner Ehen.³²¹ In Städten finden sie sich häufiger als auf dem Land, vor allen Dingen bei Männern mit geringem Bildungsniveau, wobei Frauen nicht zuletzt auch die Funktion haben können, zum Lebensunterhalt der Familie beizutragen [443]. Im Hintergrund stehe aufgrund der höheren Sterberate von Männern ein Frauenüberschuss, allerdings mit beträchtlichen Unterschieden zwischen ländlichen und urbanen Gesellschaften; diese Verteilungsdifferenz könne durch Polygynie aufgefangen werden. Eine *Scheidung*, die noch am Ende des 20. Jahrhunderts ein Privileg der Männer bildete, sei in diesem sozialen Kontext wahrscheinlicher als in allen übrigen Gesellschaften der Welt. In mehreren Ländern erreichte die Scheidungsquote 20 bis 25 Prozent allein der im selben Jahr geschlossenen Ehen [445]. In dieser soziologischen Perspektive betrachtete Fargues Scheidung und Polygynie („Verstoßung und Polygamie“) als „konkurrierende Prinzipien“, um den Frauenüberschuss zu kompensieren [439]. Hinsichtlich des *Erbrechtes* sah Fargues einen nahezu systematischen Ausschluss der Frauen, unter anderem, weil Reichtum vor allem mit dem Brautpreis weitergegeben werde [448]. Allerdings beobachtete er schon in den 1980er Jahren, als er seine Beobachtungen in Druck gab, beträchtliche Veränderungen, nicht zuletzt hinsichtlich der Handlungsmöglichkeiten von Frauen aufgrund von zunehmender Bildung; davon wird am Beispiel Tunesiens (↗ 5.4.2–4) noch die Rede sein.

321 Rohe: Das islamische Recht (⁴2022), 216.

Das konkrete juristische Eheschließungsverfahren hat der amerikanische Anthropologe Brinkley M. Messick mit Feldforschungen im Jemen insbesondere in der Stadt Ibb untersucht und Konzeption und Praxis von Heiratsprozessen im wesentlichen aus der Mitte des 20. Jahrhunderts analysiert.³²² Dabei handelt es sich um die Praxis in der zayditischen Rechtsschule vor dem Sturz der Monarchie und der folgenden Gründung des damaligen Nordjemen im Jahr 1962, in deren Folge die Rolle der Imane massiv beschnitten wurde.

Der juristische Prozess forderte in den Regularien zu Beginn die Prüfung, ob keine Ehehindernisse vorliegen, insbesondere hinsichtlich der Frau, ob sie frei und Jungfrau war, und für verheiratete Frauen, dass keine Schwangerschaft vorlag. Die Eheschließung bedurfte dann des Vormunds, der Anwesenheit von zwei Zeugen, der Regelung der Mitgift, der Zustimmung der Braut, des Austauschs von Vorschlägen/Angeboten und Zustimmungen („offer and acceptance“) und schließlich der bilateralen Zustimmung der Vertragsparteien.³²³ Der Konsens sowohl der Frau als auch der Vertragspartner aus den beiden Familien war als konstitutiver Teil des Verfahrens in den Modellverträgen vorgesehen, doch fehlen die Konsensfestlegungen üblicherweise in den ausgefertigten Verträgen.³²⁴ Das konkrete Verfahren der Eheschließung begann ohne die Anwesenheit der jungen Frau und bestand in den entscheidenden Schritten aus der Anfrage des ehewilligen Mannes an den Vater der erwünschten Braut, der dann die junge Frau dem jungen Mann verheiratete und dabei Mitgift – die besonders intensiv behandelt wurde – sowie deren Jungfräulichkeit zusicherte.³²⁵ Die Polygynie erwähnt Messick in seiner Dokumentation nicht.

Derartige ethnologische Beobachtungen dokumentieren, dass man sich hinsichtlich der Geltung islamischer oder nicht-islamischer Normen mit wechselnder Konsequenz an grammatikalischen Grundlagen islamischer Traditionen abarbeitete. Ein weiterhin kursorischer Blick auf den Umgang mit dem Personenstandsrecht dürfte zeigen, dass Einführung egalitärer Frauenrechte meist mit Säkularisierungsinteressen verbunden war.³²⁶ Das islamische Personenstandsrecht besitzt darüber hinaus nicht nur eine Vielfalt von Ausprägungen, sondern ist auch mit den Herausforderungen eines *legal pluralism* konfrontiert. Eine fast lehrbuchmäßige Auseinandersetzung konnte man 2010 in Kenia beobachten, als islamische Kadi-Gerichtshöfe in die Verfassung integriert wurden. Christen sprachen sich dagegen aus, weil sie die Aufhebung der Trennung von Staat und Religion befürchteten, also im Kielwasser westlicher Positionen des 19. und 20. Jahrhundert argumentierten, und zudem einen islamischen

322 Messick: *Shari'a Scripts*, 385–403.

323 Ebd., 385. 387.

324 Ebd., 389.

325 Ebd., 390 f.; Mitgift 395–398.

326 Cesari: *State, Islam, and Gender Politics*, 31. 33.

Staat im Staat erwarteten. Hingegen plädierten Muslime für diese Neuregelung, weil sie es für grundlegend hielten, dass Muslime „do not separate the secular from the sacred“,³²⁷ wobei sie zugleich Regelungen des lokalen Gewohnheitsrechts durch die Aufwertung der Gerichte geschützt sahen. Christen und Muslime rekurrten damit auf ihre jeweils grundlegenden Annahmen zum Verhältnis von Religion und Staat.

Auf vergleichbare Debatten trifft man auch in Südafrika.³²⁸ Hier spielte die Integration des Gewohnheitsrechts, welches, wie das islamische Recht, die Möglichkeit bigamer oder polygamer Beziehungen vorsieht, in das staatliche Recht eine Rolle. Angesichts dieser Nähe von islamischem Recht und Gewohnheitsrecht bezogen Muslime auch das Scheidungsrecht des Mannes im Islam, den *talaq*, in diese Debatte ein. Derartige Regelungen kamen aber in Südafrika in Konflikt mit den Bemühungen in dieser mehrheitlich christlich geprägten Gesellschaft, westliche (christliche) Tradition hinsichtlich des Scheidungsrechtes und der Monogamie durchzusetzen, während gleichzeitig Debatten um die Polyandrie als Konsequenz des Gleichheitsgrundsatzes geführt wurden.

Ein anderes Beispiel für die Spannungen in rechtspluralen Staaten ist Indien, das in der Verfassung seit 1976 als säkularer Staat definiert ist, wo aber Muslime, anders als Hindus und Christen, ein eigenes Personenstandsrecht besitzen. In diesem Rechtspluralismus ist das islamische Recht nicht einfach ein paralleles oder alternatives Rechtssystem, sondern durch komplexe Interferenzen mit dem hegemonialen Rechtssystem verbunden. So stehen einerseits islamische und staatliche Gerichte in Austauschprozessen, wenn etwa staatliche Gerichte Fälle im Familienrecht an islamische Gerichte zurückverweisen, andererseits und zugleich wird dadurch die Unterscheidung zwischen säkularem und religiösem Recht faktisch bestärkt.³²⁹ Noch komplizierter wird die Situation dadurch, dass das Personenstandsrecht der Muslime in Indien im Gegensatz zu anderen Regionen nicht kodifiziert wurde. Dies musste für Frauen nicht nur negativ sein, denn so war die Ausübung ihres Rechts, eine Scheidung zu initiieren (*khul*), in diesem Rahmen gut möglich.³³⁰ Allerdings streben nicht zuletzt muslimische Frauenorganisationen in Indien eine Kodifizierung an, weil sie dies als Möglichkeit betrachten, patriarchale Strukturen verlässlich zu begrenzen.³³¹ Beträchtlich erhöht wurden diese Spannungen zwischen den unterschied-

327 Zit. nach Nichols: *Multi-Tiered Marriage*, 49. Vermutlich wurden durch diese Gerichtshöfe die Möglichkeiten von Frauen, ihre Rechte zu wahren, verbessert; Wanyonyi: *The Kadhis' Courts in Kenya*.

328 Nichols: *Multi-Tiered Marriage*, 54 f.

329 Lemons: *Sharia Courts and Muslim Personal Law in India*.

330 So in Fallstudien zur Rechtsprechung in Chennai/Madras und Hyderabad; Vatuk: *Marriage and its Discontents*, 116–134.

331 Jones: *Towards a Muslim Family Law Act?*

lichen Rechtssystemen durch eine Entscheidung des indischen Supreme Court vom 22. August 2017, wonach die einseitige Scheidung durch eine dreimalige Aussage des Mannes (talaq), einem etablierten Recht im Islam, ungültig sei – ein Thema, das Indien durch das gesamte 20. Jahrhundert hindurch, außer- wie innermuslimisch, beschäftigte.³³² Nun konnte die Entscheidung des Supreme Court als Annäherung an die für alle anderen Religionsgruppen in Indien geltenden Regeln und an internationale Menschenrechtsstandards gelesen werden, aber auch als Vereinheitlichung des indischen Rechts auf Kosten der Muslime, näherhin als ein weiterer Etappensieg von Hindu-Nationalisten in dem seit der indischen Unabhängigkeit geführten Kulturkampf gegen die ehemals politisch dominierenden Muslime. Allerdings hatte der Supreme Court die grundsätzliche Frage nach der Koordination paralleler Rechtssysteme nicht diskutiert.³³³

Die Spannungen einer Parallelität von Rechtstraditionen im Personenrecht in einem muslimischen Land dokumentiert ein Fall in Malaysia, wo die als Muslima geborene Azalina binti Jailani ins Christentum übertrat und den Antrag auf einen Pass mit neuem Namen, Lina Joy, stellte. Die Umbenennung erwies sich nicht als zentrales Problem, sondern vielmehr der Religionswechsel. Ihr Antrag bei der Verwaltung scheiterte, und schließlich zog sie den Fall durch alle Instanzen bis vor das oberste Gericht von Malaysia, das 2007 entschied, dass trotz der in der Verfassung garantierten Religionsfreiheit die Eintragung dieser „Apostasie“ von einem islamischen Gericht vorgenommen werden müsse.³³⁴ Diese Entscheidung dokumentiert, wie in einem Rechtsraum mit parallelen Systemen bei grundlegenden Entscheidungen zugunsten einer Seite abgewogen werden muss, in diesem Fall für die Nutzung des Schiariarechtes als Bedingung für die Ausübung des Namensrechtes unter Berufung auf die Religionsfreiheit. Nach Bedrohungen hat Lina Joy 2007 Asyl in Australien beantragt.³³⁵

Schließlich: Eine bezeichnende Kontroverse über dieses boundary-work spielte sich 2017 in Bangladesch, wo mehr als 90 Prozent der Einwohner zum Islam gerechnet werden, vor dem Obersten Gerichtshof in Dhaka, ab. Hier hatte man eine überlebensgroße Personifikation der Justitia, eine „Lady Justice“, aufgerichtet, weitgehend in der Ikonographie der europäischen Tradition: mit dem Schwert in der rechten Hand und der Waage in der linken, die Augen zum Zeichen ihres gerechten Urteils verbunden, doch gekleidet in einen Sari. Gruppen von Muslimen protestierten, sie erhoben den Vorwurf der Idolatrie, und die Premierministerin Hasina Wajed machte den Hindu Surendra Kumar Sinha, oberster Richter am Supreme Court, für diesen

332 Hassan: *Islamic Divorce Law in India*, 142–183.

333 Saxena: *Commissions, Committees, and Custodians of Muslim Personal Law in Postindependence India*.

334 Emon: *Religious Pluralism and Islamic Law*, 250–257.

335 <https://forum-asia.org/?p=12621> (15.12.2022)

Akt verantwortlich.³³⁶ Das Standbild wurde schließlich aus dem öffentlichen Raum vor dem Gericht entfernt, jedoch im Garten des Gerichtsgebäudes, nicht sichtbar von Außen, wieder aufgestellt.

Derartige Auseinandersetzungen in Afrika und Indien sind Beispiele für die Konflikte im Personenstandsrecht zwischen traditionell muslimischen (respektive traditionell betrachteten) und anderen, in der Regel im Rahmen des europäischen Imperialismus mitgeprägten Rechtsvorstellungen. Was wie eine Auseinandersetzung um Fragen von Beziehung, Ehe, Körper und Genderfragen aussieht, ist mehr. Letztlich zielen diese Debatten auch auf grundsätzliche Fragen der Geltung unterschiedlicher Rechtssysteme.

f. Säkularität

„Säkularität [gilt] für viele Muslime geradezu als Äquivalent für eine moderne Gottlosigkeit; sie steht für eine Kultur des ‚Westens‘, die infolge des kolonialistischen Traumas weiterhin als Bedrohung wahrgenommen wird“,³³⁷ so Heiner Bielefeldt, Ethiker und Philosoph an der Universität Erlangen und ehemals Sonderberichterstatter der Vereinten Nationen für Fragen der Religionsfreiheit. Hinter einer solchen Bedrohungswahrnehmung steckt eine komplexe Entwicklung hinsichtlich Genese, Inhalte und Konsequenzen der Säkularisierung (↗ 3.2.3c; 3.2.4 und oben 4.2.3). Besonders kontrovers wird nicht nur in islamischen Kreisen die Säkularität des Rechts und konsequenterweise des Staates diskutiert und die damit verbundene funktionale Differenzierung, in der Religion als eigenes System begriffen und auf dieses reduziert werden kann. In vergleichbare, vielleicht elastischer verhandelbare Folgen führt die Definition von „secularity“ als Grenzziehung zwischen Religion und Nichtreligion (s. o., 4.2.3). Allerdings ist Nichtreligion in Abgrenzung von einem christlich imprägnierten Religionsverständnis und damit als ein darauf bezogenes Alternativmodell konzipiert, und verschärfend kommt für die hier behandelte Thematik dazu, dass dieses Modell Religionen mit einer starken Unterscheidung von der Sphäre der Politik privilegiert. Schließlich können im Rahmen derartiger Konzepte von Säkularität Religionsfreiheit, Religionswechsel und Religionskritik nicht nur als Freiräume einer liberalen Gesellschaft, sondern auch als religiöse Entkernung des Staates gedeutet werden, nachgerade als Akzeptanz der islamischen Erzsünde des Polytheismus.³³⁸ Daraus kann ein Bedrohungssyndrom, „der Säkularismus“, erwachsen, bei dem vermutlich weniger die Fragen der europäischen Genese die größten Befürchtungen hervorrufen als vielmehr die von „Säkularisten“ intendierte

336 Stephens: *Governing Islam*, 184.

337 Bielefeldt: *Philosophie der Menschenrechte*, 195.

338 *Islam/Eryğit: The State in Ibn Taymiyya*, 241, mit Verweis auf Maudidi und Qutb.

partielle Entmachtung oder Delegitimierung von Religion. Säkularität ist letztlich ein Teilproblem der geforderten oder befürchteten „Trennung“ von Religion und Staat.

Nachdem in den modernisierungstheoretischen Debatten der Soziologie insbesondere in den ersten Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg die Konzeptionen einer zunehmenden Durchsetzung einer Säkularisierung als Bedeutungsverlust von Religion, möglicherweise bis hin zu ihrer Irrelevanz oder ihrem Verschwinden, stark waren, hat sich mit den Globalisierungsforschungen seit dem Ende des 20. Jahrhunderts die Einsicht durchgesetzt, dass diese Theorie von normativen sowie von partikularen historischen Annahmen geleitet war und sich so empirisch nicht belegen ließ. Außerhalb Europas und Nordamerikas waren derartige Säkularisierungseffekte nicht oder nicht im europäischen Ausmaß messbar. José Casanova etwa sah Säkularisierungsprozesse stark auf die westliche Welt begrenzt, in globaler Perspektive sprach er 1994 vielmehr von einer „deprivatisation of modern religion“ und einem wachsenden öffentlichen Einfluss von Religion.³³⁹ Neuere Daten zum Verhältnis von Religion und Staat dokumentieren auf globaler Ebene zumindest eine Zunahme von Regelungen des Verhältnisses von Staat und Religion.³⁴⁰ Zugleich sind Säkularisierungseffekte in westlichen Ländern nachweisbar stabil, es gibt keine Indizien einer weitreichenden und nachhaltigen Desäkularisierung. Auch bedeuten Casanovas Beobachtungen nicht, dass nicht-westliche Länder in Zukunft keine vergleichbaren Säkularisierungseffekte sehen werden, denn ein Bedeutungsrückgang von Religion hängt etwa an der Etablierung sozialstaatlicher Strukturen, die Religionsgemeinschaften einen Teil der sie stabilisierenden sozialen Aufgaben abnehmen, oder an zunehmender Bildung, die eine stärkere Reflexion über die unbefragte Geltung von Religion freisetzt.³⁴¹ Es ist schwer vorstellbar, dass eine funktionale Differenzierung und der damit zurückgehende Einfluss von Religion an den Grenzen der westlichen Welt Halt machen sollte.³⁴² Es gibt schließlich die Indizien, dass die Entscheidung, keiner religiösen Gemeinschaft anzugehören, ein Schritt zu einer insgesamt degressiven Entwicklung religiöser Praxis sein könnte.

Ein weiteres Problem ist die Messung von Säkularisierungseffekten. Dabei nimmt man oft die Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaften als Kriterium, die aber in Ländern, wo eine geburtsabhängige Mitgliedschaft dominiert oder keine verlässliche Statistik erhoben wird (oder man diese aus politischen Gründen nicht veröffentlicht), schwer zu ermitteln ist; immerhin lässt sich eine for-

339 Casanova: *Public Religions in the Modern World*, 211–234. Die Literatur zur Kritik an der dieser Säkularisierungstheorie ist umfangreich; vgl. nur Gebhardt: *Das religiös-kulturelle Dispositiv der modernen Politik*; Lehmann: *Säkularisierung*; Ruh: *Säkularisierung als Interpretationskategorie*.

340 Fox: *A World Survey of Secular-Religious Competition*.

341 Zander: *Die nächste Stufe der Säkularisierung*.

342 Vgl. Pollack/Rosta: *Religion in der Moderne*.

male Zugehörigkeit leichter als die innere Überzeugungen ermitteln. Unter diesen problematischen methodischen Erhebungsbedingungen gelten die meisten muslimischen Länder als vergleichsweise säkularisierungsresilient,³⁴³ ihnen kann gar als Reaktion auf den Export westlicher Vorstellungen eine „counter secularization“ zugeschrieben werden.³⁴⁴ Allerdings ist in vielen islamisch geprägten Gesellschaften der soziale Druck, (islamisch-)religiös zu sein, erheblich, und manche islamische Staaten stellen atheistische Propaganda unter Strafe oder bedrohen Atheisten mit der Todesstrafe; all das macht die Interpretation dieser numerisch stabilen Zahlen schwierig. Für westliche Staaten allerdings gilt: Sollten sich Entwicklungen verstetigen, wie ich sie exemplarisch an Frankreich aufzeigen werde (↗ 5.2.3–4), werden wir in westlichen Ländern eine Entwicklung sehen, die, um ein vielleicht übersteigert klingendes Vokabular zu benutzen, die Religionsgeschichte der Menschheit mit einer Situation konfrontiert, die es nie zuvor gab: ein legales und legitimes Leben ohne Religion. Vermutlich wird sich die Mehrzahl der Menschen wie in Frankreich nicht nur keiner Religionsgemeinschaft zugehörig fühlen und nicht mehr pragmatisch religiös sein. Vielmehr wird man die Religionsfreiheit vermutlich nur in geringem Ausmaß zum „believing without belonging“ nutzen (s. o. 4.2.3) und in beträchtlichem Ausmaß indifferent leben, weder religionskritisch noch religionsaffirmativ, wie jüngste religionssoziologische Erhebungen nahelegen (↗ 5.1.4a).

Mit der europäischen Expansion hat sich die Säkularisierungsproblematik in allen Varianten für islamische Länder verschärft, weil es in einem globalisierten Zeitalter extrem schwer ist, sich abzuschotten. Denn die Europäer exportierten, wie Muslime im Laufe der Zeit feststellten, nicht nur die christliche Religion, sondern auch den Laizismus.³⁴⁵ Selbst wenn etwa Frankreich darauf verzichtete, sein laizistisches Programm in den Kolonien eins zu eins umzusetzen, blieben die Ideen eines säkularen Staates, der Trennung von Religion und Politik oder der individuellen und korporativen Religionsfreiheit präsent. Der politische Laizismus war dabei möglicherweise nicht einmal die dramatischste Dimension. Charles Taylor hat, wie gesagt, in *A Secular Age* die These starkgemacht, dass Religion zu einer Option geworden sei, die in westlichen Gesellschaften als Grundrecht betrachtet und als mündige Entscheidung positiv bewertet werde. Entscheidende Wurzeln sieht er im protestantischen Individualismus sowie im Deismus der Aufklärung, wobei auf institutioneller Ebene die

343 Cesari: *The Awakening of Muslim Democracy*, xiii; Tezcür: *Constitutionalism, Judiciary, and Democracy in Islamic Societies*.

344 Cesari: *The Awakening of Muslim Democracy*, 275.

345 Luizard: *Introduction [Le choc colonial et l'islam]*.

Katholiken die Säkularität als Trennung von Staat und Kirche schneller als die Protestanten akzeptierte.³⁴⁶ Dahinter wiederum dürfte ein Spezifikum der Entwicklung des Christentums stehen, das in der Antike eine religionshistorische Sonderentwicklung genommen hatte, indem es die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gruppe von der ethnischen Zugehörigkeit löste und stattdessen eine Entscheidung einforderte. Dass die Durchsetzung über Jahrhunderte faktisch unmöglich war und auch von den Kirchen untersagt wurde, ändert nichts an der *Forderung* nach Entscheidung, die sich in den christlichen Grundlagentexten und in der Theorie des frühen Christentums findet und die normative Blaupause für die folgenden Jahrhunderte wurde.³⁴⁷

Bei der Interpretation von Säkularisierungseffekten in muslimischen Gesellschaften, insbesondere hinsichtlich eines säkularen Staates, wird oft eine Trennung von Genese und Geltung vorgenommen.³⁴⁸ Am Beispiel des Senegal, wo etwa 90 Prozent der Bevölkerung Muslime sind, der Islam aber nicht Staatsreligion ist, versuchte der senegalesische Philosoph Souleymane Bachir Diagne, der in Frankreich studiert hatte, zu zeigen, dass die „indifference“ der Sufi-Gemeinschaften gegenüber einem islamischen Staat zu einem stark säkularen Staatsmodell geführt habe, das sich gleichwohl von dem Laizismus der alten Kolonialmacht Frankreich abgrenze.³⁴⁹ Hinter derartigen Überlegungen steht das Interesse, auch islamischen Gesellschaften die Fähigkeit zu Säkularisierungsprozessen im Rahmen einer „Modernisierung“ zuzuschreiben, aber oft auch die Intention, zumindest Elemente von Säkularität als globales oder möglicherweise gar universales Phänomen zu identifizieren³⁵⁰ und dabei unter der Annahme von „multiple secularities“ nach islamischen Säkularisierungswegen zu suchen. „We are in dire need of a path-dependent approach to secularity and religion that can be relevant to all non-Western political experiences“, meint etwa Joscelyne Cesari, Professorin für Religion und Politik an der Universität Birmingham.³⁵¹ Unter welchen Bedingungen eine derartige Säkularität dann religionskritisch wirkt, insofern man sich den genannten sozialen Korrelaten von Säkularisierungsprozessen (etwa Wohlfahrtsstaat und Bildung) nicht entziehen kann, bleibt dabei offen.

Intellektuelle mit islamischer Prägung haben die Konzepte von Säkularität kontrovers, manchmal diametral entgegengesetzt, religionsfreundlich oder reli-

346 Heckel: Säkularisierung, 820 f.

347 Zander: ‚Europäische‘ Religionsgeschichte.

348 Bilgrami: Preface [Beyond the Secular West], S. VIII.

349 Diagne: The Sufi and the State, Zit. S. 41.

350 S. Etwa die Forschungen im Netzwerk Multiple Secularities an der Universität Leipzig; http://www.multiple-secularities.de/media/multiple_secularities_research_programme.pdf.

351 Cesari: The Awakening of Muslim Democracy, 279.

gionsfeindlich, interpretiert.³⁵² Insgesamt sitzen die Vorbehalte hinsichtlich der religionskritischen Säkularisierungseffekte in islamisch geprägten Ländern häufig tief. Darin steckt nicht nur die Furcht vor einem von Soziologen postulierten und von Juristen exekutierte Niedergang der Religion, gar ihres Endes,³⁵³ sondern auch die fundamentale theologische Frage nach der gesellschaftlichen Rolle des (göttlichen) Gesetzes, die wiederum in Windeseile zum Thema des religionsneutralen und insofern säkularen Staates führt. Dass ein göttliches Gesetz im Christentum eine zentrale Rolle spielt, ist eine Seite. Die andere ist dessen Relativierung (↗ 2.2.2c), unter anderem durch das säkulare Recht, das neben und in Spannung mit dem kanonischen stand: durch die Folgen des Investiturstreits (↗ 3.2.4); durch die Souveränitätspolitik der frühneuzeitlichen Staaten insbesondere im Dreißigjährigen Krieg, die die Religion unter die Herrschaft der Regierungen brachte (↗ 3.2.6); durch die genannte deistische Religionsphilosophie des 18. Jahrhunderts; durch die Debatte um „Theonomie“ in der protestantischen (deutschen) Debatte im 19. Jahrhundert mit der Präferenz liberaler Individualität gegenüber dem göttlichen Gesetz;³⁵⁴ oder durch die Emanzipation der Gesellschaft von der Religion im Rahmen der rechtlich verankerten Religionsfreiheit.³⁵⁵ In der historischen Langzeitperspektive induzierte insbesondere die Interpretation von Paulusbriefen (↗ 2.3.1) eine lange theologische Gesetzeskritik, sodass etwa Luther nachgerade einen Gegensatz von Gesetz und Evangelium kreieren konnte: „Das gesetz endeckt die krankhait, das Euangelium gibt die ertzney.“³⁵⁶ Letztlich liegen wichtige grammatikalische Grundlagen der Relativierung des göttlichen Gesetzes in derartigen spiritualistischen Traditionen begründet.

Vergleichsweise nahe stehen sich in der Gesetzesinterpretation jedoch Muslime und reformierte Christen, insofern in der Nachfolge Calvins eine positive Wertung des Bundes mit Gott und des Gesetzes vorliegt, in der das göttliche Gesetz der „touchstone“ des politischen Handelns bleiben kann³⁵⁷ und es nicht, wie im katholischen Verständnis des *ius divinum*, zu einer philosophischen Prinzipienreferenz wird. Katholischerseits zeigt jedoch die Erklärung *Dignitatis humanae* im Zweiten Vatikanischen Konzil 1965, welchen Spannungen das göttliche Gesetz hinsichtlich seiner

352 Exemplarisch Talal Asad und Aziz al Azmeh der Debatte von Säkularität, Kosmopolitismus und Moderne bei Mirsepassi/Fernée: Islam, Democracy, and Cosmopolitanism, 94–134.

353 Exemplarisch mit der These des Prozesses von einer zunehmenden Entkonkretisierung des Gottesbezugs zu einem „Staat ohne Gott“ in der deutschen Verfassung bei Dreier: Staat ohne Gott, 173–187; s. auch 5.1.4b.

354 Graf: Theonomie, 234–236.

355 Lübke: Säkularisierung, 73–105.

356 Luther: Werke (Weimarer Ausgabe), X,338, Z. 9 f. (Predigt 1522).

357 Ralston: Law and the Rule of God, 137.

Geltungsansprüche ausgesetzt war. Im dritten Abschnitt konnte das Konzil das göttliche Gesetz als höchste Norm bestätigen, um sich noch im gleichen Abschnitt auf die Geltung von individueller Religions- und Gewissensfreiheit festzulegen.

Ausgesprochen komplex wird diese Debatte durch das naturrechtliche Denken, das in Christentum und Islam existiert. Von besonderer Bedeutung war es in Lateineuropa in der katholischen Tradition, die dem Naturrecht die Qualität einer naturalen Offenbarung zuschreiben konnte; das Völkerrecht besitzt darin – unter anderem in der intellektuellen Bearbeitung der konfessionellen Auseinandersetzungen und des Umgangs mit neuer religiöser Pluralität³⁵⁸ – eine seiner Wurzeln.³⁵⁹ Die protestantischen Kirchen hingegen positionierten sich distanzierter gegenüber dem Naturrecht, wenngleich auch Luther und Calvin die Option einer naturrechtlichen Gesetzesinterpretation reflektierten.³⁶⁰ Konzeptionell ermöglicht ein naturrechtliches Denken mit seiner Distanz zur biblischen Referenz leichter, das ist der hier interessierende Aspekt, eine Unterscheidung der Sphären von Religion und Politik und damit ein säkulares Staatsverständnis.

In der islamischen Rechtsreflexion wiederum findet sich ein eigener Umgang mit dem Naturrecht.³⁶¹ Anver M. Emon unterscheidet „hard“ von „soft naturalists“,³⁶² als deren zentrales Motiv er das Interesse identifiziert, den Raum der rationalen Argumentation im Rahmen der Rechtsfindung zu bestimmen. Die harten Naturalisten billigten Gott im Kontext eines okkasionalistischen Denkens weitgehende Eingriffsrechte in den Weltlauf zu, wobei es zu einer Fusion von „fact and value“ komme,³⁶³ während weichere Naturalisten von stabileren naturrechtlichen Gesetzen ausgingen. Dabei kam es aus mehreren Gründen zu einer schwächeren Geltung des Naturrechts, unter anderem, weil dieser Teil des antiken Rechts in der Beschäftigung mit dem Komplex Recht und Religion kaum rezipiert wurde,³⁶⁴ und weil es zu einer Konkurrenz zwischen der Autonomie Gottes und derjenigen des Naturrechts kam.³⁶⁵ Rike Sinder sieht im Zentrum der Reflexion im Islam theologische Vorbehalte ein teleologisches Naturrechtsdenken, „das sich von seinem vernunftorientierten und -basierten Nachfolger in der lateinischen Scholastik

358 Seelmann: *Theologie und Jurisprudenz an der Schwelle zur Moderne*.

359 Bunge/Gillner: *Die Lehre vom gerechten Krieg in der Iberischen Spätscholastik*.

360 Link: *Die Theologie Calvins*, 189 f.

361 Lohlker: *Natural Law Islamic Perspectives*, 65.

362 Emon: *Islamic Natural Law Theories*, 124.

363 Ebd., 124. 193. 194 u. ö.

364 Sinder: *Die Systematisierung des islamischen Rechts*, 8; Crone: *Medieval Islamic Political Thought*, 263 f.

365 Novak: *Response to Anver M. Emon's 'Islamic Law Theories'*, 200 f.

klar unterscheidet“.³⁶⁶ Im Hintergrund dürften ähnliche Gründe wie im (vor allem protestantischen) Christentum stehen: Das Naturrecht relativiert die schriftliche Offenbarung und die in ihr liegenden Rechtsregeln und eröffnet die Option, Naturrecht schließlich als menschengemachtes Recht zu verstehen. Versuche, der islamischen Theologie naturrechtliche Zugänge zu eröffnen, sind deshalb vor allem ein Anliegen gegenwärtiger Reflexionen.³⁶⁷

Alle diese Debatten kreisen um die Zuordnung von Religion und Politik. Irritationen oder Abwehr lösen vor allem prononcierte säkularisierungsaffine Politikkonzepte aus, wie sie etwa der amerikanische Pragmatist, der Philosoph und Ethiker Richard Rorty (1931–2007) vertrat, der den „Vorrang der Demokratie vor der Philosophie“ forderte³⁶⁸ (und man darf mitlesen: vor Theologie und Offenbarung). Diese sekundäre Rolle von Religion bestimmte er als Anker einer gesellschaftlichen Entwicklung, die auch für den Rest der Welt gelten sollte: „Ich glaube, dass die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft die Menschheit im Verlauf der letzten 200 Jahre auf den richtigen Weg geführt hat. Und dass die Globalisierung jener Gesellschaft, die wir im Westen entwickelt haben, das Beste ist, was wir uns erhoffen können.“³⁶⁹ Yoshihiro Francis Fukuyama hatte dies schon 1992 in *The End of History* so ähnlich gesehen: „Liberal democracy remains the only coherent political aspiration that spans different regions and cultures around the globe“.³⁷⁰

An derartigen Universalisierungsansprüchen kritisieren viele muslimische Intellektuelle, dass man in die religiöse Grammatik des Islam eingreife und dessen Offenbarungs- und Gesetzesverständnis nicht ernstnehme. Diese Debatte besitzt alte Wurzeln und zieht sich von der älteren islamischen Philosophie (Ibn Hazm, al Jabbar, Ibn Taymiyya³⁷¹) bis in gegenwärtige Debatten. Die folgenden Zitate stehen natürlich nur für ein Segment, indizieren aber das Problem markant: „Democratic positive law ... is a form of shirk“, also die Absage an das zentrale Dogma des Monotheismus, konnte man 2009 in einer Einladung zu einer Sommerschule des *International Institute of Islamic Thought*, ein Think-Tank, der der Muslimbruderschaft nahestehe, lesen, und auch das Naturrecht sei ein Teil

366 Sinder: Die Systematisierung des islamischen Rechts, 9.

367 Etwa über das Konzept der *fitra*, einer naturalen religiösen Zugehörigkeit, oder über den Transfer von Vorstellungen der Hanifen, denen ein vorislamischer Monotheismus zugewiesen wird, oder über allgemein geltende, nicht nur für Muslime verbindliche ethische Regeln; Arslan: Anknüpfungspunkte für die Naturrechtsidee im Islam, 188–193.

368 Rorty: Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie.

369 Richard Rorty, Interview mit Robert P. Harrison in der Neuen Zürcher Zeitung, 17.2.2019, <https://www.nzz.ch/feuilleton/richard-rorty-unterdrueckte-kulturen-den-preis-zahlen-wir-ld.1459370> (15.5.2021).

370 Fukuyama: *End of History and the Last Man*, xiii.

371 Ralston: *Law and the Rule of God*, 100–104.

dieses Problems. Die Folgerung lautete: „The important question today is put to us by the Qur’an: Shall we be ruled by Allah or by men?“³⁷² Seyyed Hossein Nasr, der vor seinem perennialistischen Hintergrund die Gesetzesproblematik scharf wahrnimmt, hält die christliche Missachtung des göttlichen Gesetzes für einen Grund des säkularen Niedergangs des Christentums:

One of the reasons that Western Christianity became weakened as no other religion has in history except for the late Greco-Roman religions, whose decay led to the death of these civilisations of which they were the dominant religions, is that the laws used by Christian people in Europe were not drawn directly from the source of Christian revelation and the fountainhead of their religion, except for spiritual laws and personal moral codes such as the Ten Comandments.³⁷³

Vom göttlichen Gesetz habe man sich also abgewandt und, so weiter Nasr, vielmehr römisches und germanisches Recht zur Quelle genommen. Christentum und Buddhismus seien religionshistorische Ausnahmen, wohingegen Islam, Judentum, Hinduismus, Shintoismus, Konfuzianismus und viele andere Religionen keine „two different domains“ der Gesetze kennen würden.³⁷⁴ Islamische Analogien in der Unterscheidung von kanonischem und säkularem Recht und Scharia und (einem säkularen) *al-qanun* lehnt er ab, sie liegen für ihn auf einer kategorial anderen Ebene.³⁷⁵ Nasr sah zudem, dass dahinter unterschiedliche philosophische Grundannahmen stehen, die sich in der Begriffsgeschichte spiegeln. Der Terminus „secular“ existiere im Persischen und Arabischen nicht, man habe dafür neue Worte prägen müssen. Der heutige im Arabischen benutzte Begriff „ilmaniyah“ besitze keine Basis im klassischen Arabisch, ähnlich sei es im Persischen.³⁷⁶ Scharf wandte er sich gegen den französischen Begriff „laïcisme“, „which in a sense is even more totalitarian than the term *secularism*“.³⁷⁷ Seiner Meinung nach würden auf (lange) absehbare Zeit in islamischen Ländern politische Institutionen eine religiöse Dimension neben der politischen beibehalten.³⁷⁸ Aus diesem Grund verteidigte er die Fortgeltung der Scharia als Teil des öffentlichen Rechtes, wobei er eine christliche Reduktion der Scharia auf ein formalistisches Rechtssystem kritisierte.³⁷⁹

372 Zit. nach Lohlker: *Natural Law Islamic Perspectives*, 65.

373 Nasr/Jahanbegloo: *In Search of the Sacred*, 307.

374 Ebd., 308.

375 Nasr: *The Word of God*, 113.

376 Nasr: *In Search of the Sacred*, 309.

377 Ebd., 313.

378 Ebd., 314.

379 Nasr: *Response to Hans Küng’s Paper on Christian-Muslim Dialogue*, 104.

Auch wenn Nasr nur ein kleines Segment muslimischer Intellektueller repräsentiert, steht er mit seiner Kritik am Säkularismus nicht allein. Die arabische Welt brauche den Säkularismus nicht, so der ägyptische „leftist“ Hassan Hanafi, und überhaupt, so der liberale marokkanische Philosoph al Jabri, sei die *umma* eben keine Kirche und zog die Konsequenz, dass kein Raum für eine Trennung des Islam vom Staat existiere.³⁸⁰ So verwarf der malaysische muslimische Philosoph Muhammad Naquib al-Attas (geb. 1931) die Säkularisierung ebenfalls grundsätzlich. Sie sei ein intellektuelles Projekt des Christentums im Westen. Zugleich aber bejahte er die Desakralisierung des Politischen („Islām indeed desacralizes politics“), um, wie es auch ältere Traditionen taten, die Souveränität Gottes zu sichern.³⁸¹

Als Beispiel für die Wahrnehmung einer Spannung zwischen einem islamischen und einem christlichen Gesetzesbegriff mag Alija Izetbegović (1925–2003), 1990 der erste Präsident der kriegsgeschüttelten Republik Bosnien und Herzegowina dienen. Er wuchs in einer muslimischen Familie, aber in einem säkular geprägten Umfeld auf und näherte sich als Jugendlicher Vorstellungen der Muslimbruderschaft an. Ende der sechziger Jahre schrieb er eine *Islamic Declaration*, in der er sich gegen die Trennung von Religion und Staat aussprach:

First and foremost of these conclusions is certainly the incompatibility of Islam with non-Islamic systems. There can be neither peace nor coexistence between the Islamic religion and non-Islamic social and political institutions. ... There is, therefore, no lay principle, and the state should both reflect and support religious and moral concepts.³⁸²

Während des Krieges konnte er den Massenmord an muslimischen Bosnier:innen vor allem durch orthodoxe Serben und teilweise auch katholische Kroaten nicht verhindern. Vor diesem Hintergrund besaß er kein Vertrauen in ein christliches Verständnis des Gesetzes und misstraute namentlich dessen Relativierung durch das Liebesgebot: „Law, as seen by Christians, is an illusory attempt at bringing this world into order“.³⁸³

Ein letztes Beispiel ist der 1932 geborene Talal Asad, Sohn der saudi-arabischen Muslima Munira Hussein Al Shammari und des habsburgischen Juden Leopold Weiss, der sich nach seiner Konversion zum Islam Muhammad Asad nannte. Talal Asad wuchs in Indien/Pakistan auf und lehrte als Professor vor allem in den Vereinigten Staaten. Für ihn ist der säkulare Staat ambivalent, weil er kein Garant von Toleranz sei, sondern Säkularität als Machtinstrument nutze, nicht zuletzt gegrün-

³⁸⁰ So etwa bei Ḥanafī, Hasan / al-Jabrī, Mohammad: *Hiwar al-mashriq wa al-maghrib*, Kairo: Maktabat Madbuli 1990, hier nach Ralston: *Law and the Rule of God*, 135.

³⁸¹ Al-Attas: *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*, 29.

³⁸² Izetbegović: *The Islamic Declaration*, 30.

³⁸³ Izetbegovic: *Islam Between East and West*, 187.

det auf der Verbreitung von Angst.³⁸⁴ Asad fordert vor diesem Hintergrund die gleichberechtigte Gestaltung des politisch-religiösen Raumes durch alle Religionsgemeinschaften, auch durch Minoritäten,³⁸⁵ bis hin zur Definitionsmacht über Religion und Säkularität.³⁸⁶ Sein Konzept der Säkularisierungsbegrenzung gehört damit zu den Modellen einer religionsfreundlichen Kooperation zwischen Staat und Religionen.

Derartige Wahrnehmungen eines säkularisierungskritischen oder -resistenten Islam haben in den Reflexionen islamischer Intellektueller, aber auch vieler westlicher Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler die Erwartung befördert, dass sich kulturspezifische Formen von Säkularität im Islam entwickeln werden³⁸⁷ (was dann auch den Thesen eines westlichen „Sonderwegs“³⁸⁸ wieder neue Nahrung geben würde). Ein solcher Weg des Islam, wenn es ihn geben sollte, dürfte an historischen Pfaddifferenzen liegen, auf die etwa der Kanadier und in Denver lehrende Politikwissenschaftler Nader Hashemi weist: „Muslim societies never had the need to think about secularism“³⁸⁹ – aller genannten freidenkerischen Traditionen in der islamischen Geschichte, denen man gerne das Auftaktdenken zur Säkularisierung zubilligt, zum Trotz. Und wenn es eine stärkere Unterscheidung von Staat und Religion im Islam gebe, könne dies, so der sudanesisch-amerikanische Rechtswissenschaftler an-Na'im, im Kontext islamischer Philosophie eine eigene Begründung erhalten, die sich nicht an den historischen Wurzeln der europäischen Entwicklung orientiere.³⁹⁰ Muslime diskutieren jedoch auch die Idee, dass der Islam einer Reformation bedürfe, ähnlich dem spätmittelalterlichen lateinischen Christentum,³⁹¹ oder „eines Islamic aggiornamento“, wie es die katholische Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil vollzogen habe,³⁹² um einen angemessenen Umgang mit Säkularisierungsfolgen zu ermöglichen, der weniger stark von Abwehr gekennzeichnet sei. Es kann jedenfalls nicht die Frage sein, ob es in islamischen Ländern Unterscheidungen von Religion und Politik und *insofern* Säkularisierung gibt; vielmehr ist interessant, mit welchen Eigenschaften und in welchem Ausmaß das passiert und welche Wurzeln diese Entwicklungen besitzen oder ihnen zugewiesen wurden, weil sie die Ausgestaltung einer Säkularisierung disponieren.

384 Asad: *Formations of the Secular*, 8.

385 Ebd., 180.

386 Ebd., 201.

387 Zubaida: *Islam and Secularisation; Islam and Secularism in the Middle East*.

388 Lehmann: *Säkularisierung*.

389 Hashemi: *Islam, Secularism, and Liberal Democracy*, 81.

390 An-Na'im: *Islam and the Secular State*, vii.

391 *An Islamic Reformation?*, hg. v. Browsers/Kurzman.

392 Hashemi: *Islam, Secularism, and Liberal Democracy*, 165–169.

Die Erwartung, wie sie der französische Politikwissenschaftler Olivier Roy artikuliert, dass der Islam den Laizismus so akzeptieren werde, wie es auch die katholische Kirche *contre cœur* gemacht habe,³⁹³ dürfte, wenn es dazu kommt, schon in Frankreich ein langer Weg werden. Rushain Abbasi, Professor of Religious Studies, sieht zumindest für die Vergangenheit eine bleibende Rahmung der säkularen Ordnung durch Konzepte der Scharia: „By dictating the secular on the Sharia’s terms, the secular could not dislodge itself entirely from the remit of the former, even if its epistemic framework was rooted in a decidedly non-shar’i domain.“³⁹⁴ Der algerisch-französische (aus der Kabylei stammende) Philosoph Mohammed Arkoun erhofft für den Islam hingegen eine Zukunft „beyond the dichotomy of religion and secularism“, sofern nur jede der beiden Seiten ihren Absolutheitsanspruch aufgebe.³⁹⁵ Wenn letztlich säkularisierende Entwicklungen zumindest in einzelnen Elementen unausweichlich sind, sei es als Rückgang von religiöser Zugehörigkeit oder Praxis, als funktionale Differenzierung oder als Folge der starken Selbständigkeit von Menschen durch Bildung, dann geht es nunmehr um die Frage: Wie könnte eine Säkularisierung in islamisch geprägten Ländern aussehen?

4.4 Perspektiven

Die kulturellen Austauschprozesse im Rahmen des europäischen Imperialismus im und seit dem 19. Jahrhundert dokumentieren die tiefstgreifende und eine nachhaltige Globalisierung in der Geschichte der Menschheit. Buchtitel, die von der *Verwandlung der Welt* (Osterhammel), ihrer *Unterwerfung* (Reinhard) oder der *Birth of the Modern World* (Bayly) sprechen, bringen die Versuche auf einen Punkt, diese dramatischen Transformationen zu begreifen. Das 19. Jahrhundert ist zugleich die Matrix der Interaktionen, für die im nächsten Kapitel folgenden Fallbeispiele christlich und islamisch geprägter Staaten: Die Austauschprozesse zwischen ihnen verliefen in hohem Maße asymmetrisch, denn die europäischen Mächte besaßen seit dem 19. Jahrhundert eine hegemoniale Machtposition, nicht nur wirtschaftlich und militärisch, sondern in vielerlei Hinsicht auch kulturell und dabei auch im Feld der Religion; dies gilt auch dort, wo in einer post-postkolonialen Perspektive die *agency* der Kolonisierten insbesondere im Prozess der Dekolonialisierung – wenngleich unter ungleichen Handlungsoptionen – deutlich ist und noch zur Sprache kommen wird.

393 Roy: *La laïcité face à l’islam*, 165 f.

394 Abbasi: *Beyond the Realm of Religion*, 564.

395 Arkoun: *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, 312 f.

Diese asymmetrischen Quantitäten und Qualitäten von Austauschprozessen sollen abschließend noch einmal mit einer zwar punktuellen, aber alles andere als marginalen Perspektive zu Wort kommen, mit Carl Heinrich Becker (1876–1933), Islamwissenschaftler aus einem hochgebildeten protestantischen Elternhaus, Mitbegründer der Orientalistik und Hochschulpolitiker in der Weimarer Republik. Er glaubte 1912, dass der Islam

so viel wertvolle ethische und religiöse Momente in sich [berge, hz], daß sich hieraus auch eine moderne Religion entwickeln ließe. ... Sicher ist nur eins, daß sich der I[s]lam nicht christianisieren läßt. [Allerdings lasse] die wachsende Aufnahmefähigkeit des Orients für die geistigen und materiellen Güter Europas eine Angleichung der islamischen Zivilisation an die europäische auf die Dauer als wahrscheinlich erscheinen.³⁹⁶

Wie in einem Brennspeigel kommen in dieser Äußerung der europäisch-christliche Überlegenheitsanspruch, die darin liegende Abwertung des Islam und die in liberalen Milieus verbreitete Auffassung zum Tragen, dass jede vernunftorientierte Religion den Anschluss an die europäische „Moderne“ finden könne.

Vor einem solchen Hintergrund bedeutete ein kultureller Austausch, dass Europa dominierte. Das europäische Interesse etwa an der islamischen Philosophie in der Aufklärung oder an den Sufi-Traditionen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts oder die Bewunderung für die Rezeption griechischer Philosophie via Islam oder für die Astrolabien des islamischen „Mittelalters“ verblassten angesichts von Fortschrittseuphorie und der Überzeugung einer westlichen „mission civilisatrice“ einschließlich Religion und Politik. Daraus folgte für die islamisch geprägte Welt, dass die Auseinandersetzung mit politischen Vorstellungen aus der europäischen Tradition wie Staat, Nation, Demokratie oder Religion nur selten auf Augenhöhe stattfand. Dies bedeutete für Muslime und Musliminnen (nicht immer bewußt) die Auseinandersetzung mit den teils offensichtlichen, teils verdeckten christlichen Komponenten dieser Vorstellungen, schlussendlich mit einer anderen Grammatik des Verhältnisses von Religion und Politik.

Ablesen lassen sich diese ungleichen Austauschprozesse unter anderem an Elementen der politischen Kultur (exemplarisch der Konzeption von Demokratie im allgemeinen und von Parlamenten im besonderen) und im Blick auf Fragen des Verhältnisses von sozialen Gruppen zur Gesellschaft (exemplarisch hinsichtlich der Rolle von zivilgesellschaftlichen Vereinigungen und konkret von Frauen). In diesem Prozess waren religiös geprägte Traditionen in islamischen Ländern stärker von Revisionen betroffen als umgekehrt, rechtstheoretisch hinsichtlich der Vereinbarkeit von religiösem und säkularem Recht in den Aushandlungsprozessen einer Demokra-

³⁹⁶ Becker: Islam, 744.

tie, praktisch etwa im Blick auf die Rolle der Scharia. Ein liberaler Rechtshistoriker wie Anver M. Emon sieht an diesem Punkt keine Probleme, wenn aus der Pluralität der Optionen der Scharia diejenigen ausgeschieden würden, die mit einer verfassungsgestützten Demokratie nicht zu vereinbaren seien³⁹⁷ – wobei die Konflikte, wie meist, vermutlich über die Detailregelungen ausbrechen. Das religionshistorisch dramatischste Erbe des west-östlichen Diwan dürfte das vielfarbige Spektrum der Säkularisierungsmöglichkeiten von Religion sein, deren Wirkungen wohl weder in christlichen noch in islamischen Ländern ausgespielt sind. Tragfähige Einsichten, in welcher Form und in welchem Ausmaß diese Rezeption langfristig außerhalb des Westens stattfinden wird, stehen noch aus. Aber man kann festhalten, dass sich das Portfolio von Elementen, die wahrscheinliche Entwicklungen disponieren, gegenüber der Zeit vor 1900 signifikant um Konzepte der Demokratie und durch Umgang mit der Säkularisierung erweitert hat und so das Komplexitätsniveau der Reflexion über Wahrscheinlichkeiten in der Entwicklung von christlich oder islamisch geprägter Kulturen erhöht.

Derartige Beobachtungen führen wieder angesichts der asymmetrischen Machtkonstellation im 19. Jahrhundert zurück zu der Frage nach den Merkmalen Europas und den Gründen für dessen Sonderweg unter den anderen Sonderwegen. Ganz grundlegend (und in der Semantik westlicher Autoren): *Warum Europa* (Michael Mitterauer), auf welchen Wegen kam es zur „Zentralität Europas“ (Jürgen Osterhammel, ähnlich Christopher Bayly und Wolfgang Reinhard)?³⁹⁸ Wie verhalten sich, salopp mit Niall Fergusons, *The West and the Rest* zueinander?³⁹⁹ Erklärungsversuche für diese ungleichen Entwicklungen führen in eine hyperkomplexe Geschichte. Im Blick auf islamisch geprägte Kulturen bringt bereits die Feststellung, dass der über Jahrhunderte hohe technologische Vorsprung der arabisch-islamischen Welt (oder von Regionen wie China) gegenüber Europa in der frühen Neuzeit im 19. Jahrhundert nicht zu einer politisch-ökonomischen Spitzenposition nicht-westlicher Länder geführt hat, auch ambitionierteste Deutungsansätze an ihre Grenzen. War es die ökonomisch-technische Dynamik, insbesondere die Industrialisierung, in der konkret, so Pomeranz, die Kohle- und Stahlindustrie in England (im Vergleich zu China) zu einem Motor der Entwicklung wurde?⁴⁰⁰ Auch Osterhammel sieht die Bedeutung der Industrialisierung, widerspricht aber Kenneth Pomeranz insofern, als er den Handel als wesentliches Agens für die westliche Dominanz erachtet. Oder müssen religiöse Faktoren stärker gewichtet werden, bei denen dann die Differenzen ge-

397 Emon: *The Limits of Constitutionalism in the Muslim World*.

398 Osterhammel: *Verwandlung der Welt*, 20. 896; Bayly: *The Birth of the Modern World*, 27; Reinhard: *Die Unterwerfung der Welt*, 29 f.

399 Ferguson: *Civilization. The West and the Rest*.

400 Pomeranz: *The Great Divergence*.

genüber islamisch geprägten Traditionen deutlicher werden könnten? Spielt die Disziplinierung von Alltagsroutinen, das Ideal des Fleißes, die Effektivitätssteigerung in der Arbeitswelt eine zentrale Rolle? so Reinhard.⁴⁰¹ Ist die Effizienz gesellschaftlicher Uniformierung bei gleichzeitiger Pluralität von Detailregelungen – eine Leitfrage bei Bayly – ein entscheidender Faktor? Oder war es die Ausbildung einer spezifischen, von weitreichenden Partizipationsmöglichkeiten gekennzeichneten Zivilgesellschaft?⁴⁰² Welche Bedeutung hatte die starke Rolle von Frauen, von der Arbeitswelt bis zu Funktionen in der Öffentlichkeit, etwa als Herrscherinnen (s. o. 4.3.2c)? Wirkte die „wissenschaftliche Revolution“, wie die frühneuzeitlichen Veränderungen in der Theorie und Praxis wissenschaftlicher Forschung seit dem 19. Jahrhundert genannt wurden, entscheidend?⁴⁰³ Oder waren es tieferliegende Traditionen der Wissenskultur, etwa die Existenz von Universitäten und das Übersetzen aus fremden Sprachen? Welche Rolle spielte die Tradition städtischer Kulturen mit ihren Selbstverwaltungsstrukturen, nicht zuletzt hinsichtlich von Demokratien?⁴⁰⁴ In welchem Ausmaß ermöglichte die Polyzentrik von Sprachen und Kulturen auf dieser kleinen eurasischen Halbinsel, die die Hegemonie einer Macht verhinderte und Pluralität und Konkurrenz förderte, diese Entwicklung? Oder sind die Dinge am Ende viel einfacher, war Europas Glück schlicht die Tatsache, dass diese Region über Jahrhunderte zu arm und abgelegen war, um als Ziel für Eroberer attraktiv zu sein? Derartige Antworten bilden eine nach oben offene Richterskala möglicher Faktoren.

Diese machtpolitische, militärische, ökonomische, politische und naturwissenschaftlich-technische Dominanz des Westens und die „great divergence“ (Pomeranz⁴⁰⁵) gegenüber den anderen Regionen ist schon nur für das 19. Jahrhundert nicht angemessen beantwortbar. Und selbst wenn man die Notwendigkeit des *Provincializing Europe* sieht (Dipesh Chakrabarty), bleibt die Mischung aus Asymmetrie und Hegemonie, Bedrohung und – auch bei Chakrabarty – Attraktivität: „Provincializing Europe cannot ever be a project of shunning European thought. For at the end of European imperialism, European thought is a gift to us all. We can talk of provincializing it only in an anticolonial spirit of gratitude.“⁴⁰⁶ Es geht letztlich darum, sich einer Geschichte zu stellen, in der der Westen von der Vermittlung der Demokratie bis zu Durchführung von Genoziden eine Schlüsselrolle gespielt hat.

401 Reinhard: Unterwerfung der Welt, 1312.

402 Rexroth: Abschied vom Epochendenken?, 135.

403 Ferguson: Civilisation, 305 f.

404 Zander: ‚Europäische‘ Religionsgeschichte, 463–485.

405 Pomeranz: The Great Divergence.

406 Chakrabarty: Provincializing Europe, 255.

5 Unterscheidungen von Religion und Politik: Pfadbeispiele aus der Gegenwart

Die Zäsur des 19. Jahrhunderts hat die Religionspolitik grundlegend verändert: Mit Demokratie und Säkularisierung sowie mit einer nie da gewesenen Verdichtung globaler Beziehungen sind die Grammatiken von Christentum und Islam neu gerahmt. Zugleich bleiben grundlegende grammatikalische Vektoren beider Religionen in Geltung. Um diese alt-neue Konstellation geht es in den folgenden Exkursionen in vier Länder, um den gegenwärtigen Folgen grammatikalischer Dispositionen in der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Politik nachzuspüren. Die vier Länder dokumentieren grundlegende Optionen, wie diese Dispositionen kontingent, mithin nicht notwendig, aber wahrscheinlich langfristig Entwicklungen prägen.

- Den Anfang macht der Kanton Freiburg in der Schweiz (↗ 5.1), der bis zum 19. Jahrhundert ein souveräner Staat war und exemplarisch für das in christlichen, aber auch islamischen Traditionen dominierende Modell einer Verflechtung von Religion und Politik steht. Angesichts von Alternativentwürfen, die eine strikte Trennung beider Sphären forderten, wurde dieses Modell im 20. Jahrhundert als „hinkende Trennung“ (negativ) oder als „kooperative“ Beziehung (positiv) gedeutet. Anders als in einem „assertive secularism“ (Frankreich), wo man die Religion aus der öffentlichen Sphäre ausschließen wollte oder im „passive secularism“ (Vereinigte Staaten), wo Religion im öffentlichen Raum toleriert wird, aber ein weitreichendes Handlungsverbot für den Staat im ersten Verfassungsamendment besteht,¹ dokumentiert das Freiburger Modell, wie im Rahmen einer Unterscheidung zwischen Religion und Staat Austauschprozesse funktionieren. Freiburg steht damit letztlich exemplarisch für fast alle europäischen Staaten.
- Mit Frankreich (↗ 5.2) liegt ein Gegenmodell vor, insofern man 1905 ein Gesetz zur Trennung (*séparation*) von Kirche und Staat verabschiedete, das genau diese Verflechtungen, die bis zur Französischen Revolution ausgesprochen dicht gewesen waren, eliminieren und einen radikal religionsneutralen Staat konstituieren sollte. Frankreich wurde zu dem Leitmodell dieses Typs von säkularer, „laizistischer“ Religionspolitik. Die konfliktreiche Genese der intentionalen „Trennung“ steht im Zentrum dieses Kapitels, das jedoch gleichzeitig dokumentiert, dass genau diese Trennung in der Praxis nie vollständig funktionierte. Frankreich ist insofern ein Beispiel für eine nur schwache Ver-

1 Kuru: Assertive and Passive Secularism, 235.

flechtung von Staat und Religion. Zugleich ist die französische Debatte ein wichtiger Hintergrund für die Entwicklung in Tunesien.

- Der Iran (↗ 5.3) dokumentiert nicht nur ein islamisches Land, sondern einen Extremfall mit der gegenwärtig besonders engen Verflechtung von Religion und Politik – allerdings aus einer persischen Tradition kommend, in der die religiösen Akteure im Vergleich mit anderen islamischen Ländern traditionell vergleichsweise wenig Einfluss auf die Politik genommen hatten; aber die „Revolution“ von 1979 hat die Karten neu gemischt. Der Iran eröffnet zudem den Blick auf ein Land schiitischer Prägung, das gegenüber der sunnitischen einen eigenständigen Pfad theologischer und politischer Reflexion besitzt.
- Das letzte Beispiel bildet Tunesien (↗ 5.4), ein Land, das seit der Unabhängigkeit im Jahr 1956 im Rahmen eines Verflechtungsmodells Religion und Staat teilweise dissoziiert hat. Für diese Wahl gibt es mehrere Gründe: Das Land ist erstens vom sunnitischen Islam geprägt; zweitens ist Tunesien ein Beispiel für die Verbindung des Islam mit einem (liberaler) demokratischen *ordre politique*; drittens sind die intellektuellen Debatten, da sie weitestgehend auf Französisch geführt werden, auch dann zugänglich (wie auch die wichtigsten staatlichen Dokumente in offiziellen Übersetzungen), wenn man des Arabischen nicht mächtig ist – wenngleich das Französische einen eurozentrischen Filter bildet.

Um die Heterogenität dieser vier Länder vergleichbar zu machen, ist als *tertium comparationis* ein roter Faden eingezogen, das Verfassungsrecht. Innerhalb dieses Rahmens sind, wie in den vorhergehenden Kapiteln, je spezifische Themen eingeflochten, an denen das Verhältnis von Religion und Politik scharfgestellt wird, etwa die Anerkennung von Religionsgemeinschaften oder das Personenstandsrecht. Dass mit dem roten Verfassungsfaden eine westliche Tradition als Leitperspektive fungiert – entstammen doch Verfassungen der neuzeitlichen nordamerikanisch-kontinentaleuropäischen Politiktradition – ist insofern ein akzeptabler Preis, als sowohl der Iran als auch Tunesien diese Konzepte inkulturiert haben.

5.1 Fribourg

In dem zweisprachigen Schweizer Kanton Fribourg/Freiburg verdichtet sich wie in einem Brennglas die Konzeption eines intentional verflochtenen Verhältnisses von Religion und Staat. Der Kanton, ein bis zum Ende des 18. Jahrhunderts souveräner Staat mit einem bis heute eigenständigen Religionsrecht, dokumentiert

damit exemplarisch das in Europa weitestverbreitete Modell der Beziehungen zwischen Religion und Politik: eine Verflechtung beider Akteure bei gleichzeitiger Unterscheidung ihrer Legitimitätsansprüche, Institutionen, Rechtssysteme und Handlungsfelder. Das Freiburger Modell teilt Grundstrukturen und viele Elemente mit den Regelungen in anderen europäischen Gesellschaften, besitzt aber auch schweizerische und darin nochmals Freiburger Eigenheiten. Das Alternativmodell, eine scharfe Unterscheidung und intentionale Trennung, wird am Beispiel Frankreichs diskutiert (↗ 5.3) und in diesem Kapitel kurz am Beispiel Genfs gestreift werden (↗ 5.1.3).

Fribourg dokumentiert aber auch für die genannte Ausrichtung lokale Verankerung und Praxis des Rechts (↗ 3.1) sowie für die hohe Pluralität derartiger Regelungen in Europa, die in der Schweiz mit einer ausgesprochen föderalen Struktur, anders als in den teilweise hoch zentralisierten Nationen – auch dafür steht Frankreich – erhalten blieb: Das Freiburger Territorium mit knapp 350.000 Einwohnern (2023), von denen gut ein Zehntel im gleichnamigen Hauptort wohnt, ist Teil der französischsprachigen Schweiz, hat aber auch eine deutschsprachige Minderheit. Konfessionell ist die Religion vom Katholizismus geprägt. Weitere, teilweise sehr kleine Gemeinschaften entstammen dem reformierten, evangelikalen und orthodoxen Christentum, dem (vor allem sunnitischen) Islam, dem Judentum sowie Hinduismus und Buddhismus. Dazu kommt eine direktdemokratische politische Kultur in der Schweiz, die es in der Welt nicht noch einmal in dieser Intensität gibt. Wenn man ein Beispiel für die manchmal als europäisches Kennzeichen genannte hohe Vielfalt lokaler Arrangements von Politik, Kultur und Religion sucht, kann man sie in Fribourg als Mikrokosmos Europas finden.

5.1.1 Fribourg und der Katholizismus

Schon architektonisch dokumentiert die Stadt die Nähe und Distanz von religiösen und weltlichen Gewalten.² Die heutige Kathedrale, die jahrhundertlang das

² Basisinformationen zum Kanton in: *Histoire du canton de Fribourg*, hg. v. Roland Ruffieux, sowie im *Historischen Lexikon der Schweiz*, hg. v. der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, <https://hls-dhs-dss.ch/de/> (25.04.2023); zum Kanton <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/007379/2017-05-30/> (10.12.2021); zur Stadt <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/000953/2010-02-04/> (10.12.2021). – René Pahud de Mortanges danke ich für das immer offene Ohr, die uneigennützigste Hilfe und seine Einschätzungen aktueller Entwicklungen des Religionsrechtes in der Schweiz. Den wichtigsten Einstieg in das Schweizer Religionsrecht und in dasjenige des Kantons Freiburg bietet die Website des Instituts für Religionsrecht an der Universität Freiburg. Hier findet sich insbesondere die Sammlung aller einschlägigen Gesetze: <https://www.unifr.ch/ius/reli>

große Stift in der Stadt beherbergte, liegt zwei Straßenecken neben der *Maison de ville*, in der bis heute der Grosse Rat, das Kantonsparlament, und der Generalrat, das Stadtparlament, tagen. Kirche und Rathaus liegen nahe beieinander und sind zugleich sorgsam unterschieden.

Die 1157 gegründete Stadt trat mit dem ihr zugehörenden Herrschaftsbereich 1481 der schweizerischen Eidgenossenschaft bei. Die Einwohnerschaft war über Jahrhunderte in komplexer Weise zweisprachig; heute ist sie dominant, aber vor allem in den östlichen Bezirken französischsprachig. Im Rahmen der beginnenden Reformation entschied man sich 1522 gegen einen lutherischen Einfluss³ und verlangte im 16. Jahrhundert das Ablegen eines Glaubensbekenntnisses im katholischen Rahmen. 1613 ließ sich der Bischof von Lausanne, da sich die Stadt dem evangelischen Bekenntnis angeschlossen hatte, in Freiburg nieder. Freiburg hingegen blieb über fast drei Jahrhunderte ein monokonfessionell geprägter, katholischer Kanton. Da das Territorium fast zur Gänze vom Herrschaftsgebiet Berns, das sich der reformierten Tradition zugewandt hatte, umschlossen war, wurde Freiburg eine katholische Enklave. Dies hinderte die Stadt allerdings nicht daran, immer wieder militärpolitische Allianzen mit Bern einzugehen.

Im 17. Jahrhundert prägte die katholische Reform Stadt und Kanton nachhaltig. So verdoppelte sich die Anzahl der Ordensgemeinschaften; unter anderem kamen die Jesuiten, die das große *Collège Saint-Michel* als Bildungseinrichtung schufen. Religiöse Vorstellungen durchdrangen auch die Legitimation der Machtausübung. Die Patrizier, die die Herrschaft in der Stadt innehatten, begründeten ihre Regierungsgewalt mit Vorstellungen, die den Ideen eines Gottesgnadentums ähnelten. Die engen, nicht zuletzt konfessionell begründeten Beziehungen nach Frankreich führten nach der Französischen Revolution dazu, dass der damals knapp 70.000 Einwohner zählende Kanton 2.500 aus Frankreich emigrierte Priester aufnahm. Mit der Eroberung der Eidgenossenschaft durch Napoleon und der Gründung der zentralistischen Helvetischen Republik verlor Fribourg seine völkerrechtliche Souveränität, erhielt aber in der „Mediationszeit“ zwischen 1803 und 1813 seine Eigenständigkeit im Rahmen einer föderal organisierten Eidgenossenschaft teilweise zurück. Die heutige politische Architektur der Schweiz ist in wichtigen Grundlagen ein Ergebnis dieser zehn Jahre. Mit der Eingliederung des Murtenbiets besaß der Kanton zudem seit 1803 eine weniger als zehn Prozent zählende reformierte Minderheit; 1875 wurde schließlich auch in der Stadt Freiburg eine reformierte Kirche errichtet.

gionsrecht/de/services/rechtssammlung/ (23.12.2021). Sodann grundlegend Kraus: Schweizerisches Staatskirchenrecht; Winzeler: Einführung in das Religionsverfassungsrecht der Schweiz.

3 Bedouelle u. a.: Humanisme et religion nouvelle, 329.

Die politische Geschichte des 19. Jahrhunderts ist von Auseinandersetzungen zwischen liberalen und katholischen Kräften gekennzeichnet, von denen die religiösen spätestens in der Mitte dieses Jahrhunderts die kulturelle und politische Vorherrschaft übernahmen. Seit den 1840er Jahren kam es in der Schweiz zu einem konfessionell geprägten Kulturkampf, das katholische Luzern etwa holte die Jesuiten ins Unterrichtswesen, der protestantische Aargau hingegen hob Klöster auf. 1847 brach ein Bürgerkrieg aus, der Sonderbundskrieg, in dem evangelische und katholische Kantone mit liberalen und konservativen politischen Vorstellungen gegeneinander antraten – wobei die katholischen Kantone unterlagen. In der Folge mussten in Freiburg die Jesuiten ausgewiesen werden, aber der Kanton blieb im 19. Jahrhundert von katholischen, in der Regel konservativen Kräften geprägt. Diese behielten etwa im Schulwesen einen starken Einfluss. Die französischsprachige Ausbildung stand seit der Mediationszeit unter der Leitung des von der Aufklärung geprägten Franziskaners Gregor Girard, Augustinerpatres hingegen waren für den deutschsprachigen Unterricht zuständig. In den 1880er Jahren kam es unter Georges Python zur Gründung einer „christlichen Republik“⁴ mit heterogenen Elementen: Ein autoritäres Konzept von Demokratie stand neben einer forcierten Industrialisierung und der Gründung der Universität, aber nicht als kirchlicher, sondern als kantonaler Einrichtung. Die im Kanton führende Partei bezeichnete sich unter unterschiedlichen Namen als „konservativ“, seit 1912 als *Konservative Volkspartei*, seit 1970 als *Christlichdemokratische Volkspartei* (CVP, seit 2021: *Die Mitte*), die sich stark katholischen Konzepten, etwa der Sozialtheorie der päpstlichen Enzyklika *Rerum Novarum*, verpflichtet fühlte. Fribourg etablierte sich als Vorort der katholischen Minderheit in der französischsprachigen Romandie. 1924 wurde Freiburg als Bischofssitz für das Bistum Lausanne-Genf-Freiburg errichtet. Insgesamt ist die Demokratiegeschichte des Kantons durch konservative Traditionen geprägt. So brauchte die strikte Durchsetzung der Gewaltentrennung oder die Etablierung von Initiativen und Referenten länger als in anderen Kantonen.

Die Reichweite der katholischen Prägung änderte sich langsam im 20. Jahrhundert, mit einer progressiven Beschleunigung nach dem Zweiten Weltkrieg, Freiburg partizipierte an den gesamteuropäischen Säkularisierungstendenzen. Die verfassungsmäßig verankerte und lebensweltlich sich etablierende Religionsfreiheit sowie eine zunehmende funktionale Differenzierung, durch die die Kirche etwa im Bereich der sozialen Fürsorge oder des Schulwesens Tätigkeitsfelder verlor, waren Elemente einer Dekonfessionalisierung. Während die Zahl der Katholiken in absoluten Zahlen zwischen 1970 und 2022 sich um 50 % auf rund

4 Python u. a.: La „République chrétienne“, 875–887.

154.000 Menschen erhöhte, sank ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung des Kantons von 85 % auf ca. 54 %.⁵ Im Vergleich dazu blieb die evangelische Wohnbevölkerung relativ stabil, eine für Minderheiten häufige Entwicklung, sie verringerte sich von 14 % auf 11 %.⁶ Gleichzeitig stieg zwischen 1970 und 2022 die Zahl derjenigen, die keiner religiösen Gemeinschaft angehörten, von 0,3 % auf 25 %.⁷ Freiburg ist in diesem Prozess eine Stadt mit einer beträchtlichen religiösen Pluralität geworden⁸ (die im folgenden unterbelichtet bleibt, weil zentrale Regelungen des Verhältnisses von Staat und Religion weiterhin zwischen den großen Akteuren, Christentum und Judentum – indirekt auch im Blick auf den Islam – ausgehandelt werden). In diesem Prozess änderte sich auch die Sozialstruktur des katholischen Milieus. 2022 dürften etwa 60 % der Freiburger Katholik*innen einen Migrationshintergrund besessen haben.

Trotz des Bedeutungsrückgangs der Kirchen blieben Stadt und Kanton kulturell und strukturell katholisch geprägt: Die konstitutive Sitzung einer jeden neu gewählten Regierung beinhaltet einen ökumenischen Gottesdienst in der katholischen Kathedrale; weiterhin existieren in dem Kanton mit seinen etwa 350.000 Einwohnern und Einwohnerinnen etwa 50 Klöster und Konvente vor allem in der Stadt Freiburg;⁹ der jährliche Nikolauszug, bei dem der Heilige Nikolaus vom Altan der Kathedrale aus sich bei der Stadt bedankt und den politischen Autoritäten die Leviten liest, ist das größte Volksfest von Stadt und Kanton; und der Sieg der eidgenössischen Truppen über die Burgunder unter Karl dem Kühnen bei Murten im Jahr 1476 wird noch jeden Sommer mit einer feierlichen Messe in der Kathedrale gefeiert, bei der eine riesige Schweizer Flagge vor dem Chor hängt (Abb. 3).

Zugleich schreiten die Entkonfessionalisierungstendenzen fort. Wenn man Trenddaten aus der gesamten Schweiz hinsichtlich Heiraten, Geburten und Tauen auf Freiburg appliziert, ist praktisch sicher, dass sich diese Veränderung der Religionsstruktur mittelfristig mit hoher Dynamik fortsetzen wird. Allerdings waren in der Gesamtschweiz von diesem Prozess katholische, orthodoxe, evangelikale und islamische Gruppen gegenüber jüdischen und reformierten schwächer betroffen;¹⁰ das dürfte grosso modo auch für Freiburg gelten.

5 <https://kirchenstatistik.spi-sg.ch/religionslandschaft-schweiz/> (6.8.2024), Tab. 1.2 (absolute Zahlen), Grafik 1.1 (relative Zahlen). Zum kulturellen Überblick Mayer/Köstinger: *Les communautés religieuses dans le canton de Fribourg*; Bleisch Bouzar u. a.: *Eglises, appartements, garages*.

6 <https://kirchenstatistik.spi-sg.ch/religionslandschaft-schweiz/> (6.8.2024), Grafik 1.2.

7 Ebd., Grafik 1.3.

8 Bleisch Bouzar u. a.: *Eglises, appartements, garages*.

9 Ebd., 81–217.

10 Haug: *Die Religionsgemeinschaften in der Schweiz im Spiegel der Volkszählungen*, 20–26.



Abb. 3: Die Flaggen von Freiburg, der Eidgenossenschaft und Murten am 13. November 2022 vor dem Chor der Kathedrale in Freiburg anlässlich der jährlichen Gedenkfeier an den Sieg über die Burgunder in der Schlacht von Murten (1476). © Helmut Zander.

5.1.2 Religionsrecht und religionsrechtliche Praxis in Freiburg und in der Eidgenossenschaft

a. Verfassungsdebatten

Die politischen Entwicklungen in Freiburg waren engstens mit der Entstehung nationalstaatlicher Strukturen im 19. Jahrhundert nach der napoleonischen Ära verbunden. Freiburg war quantitativ Teil der katholischen Minderheit, da die großen Städte und politischen Zentren, Basel, Bern, Genf, Lausanne und Zürich, zur Reformation übergetreten waren. Mit der Aufnahme in den Nationalstaat Schweiz wurde die eidgenössische Verfassung für Freiburg bindend. Ebenso schränkten die Entscheidungen, die aus der Bundeskompetenz resultierten, sowie

diejenigen, die durch direktdemokratische Abstimmungen zustandekommen, die politische Handlungsmacht der Regierung in Freiburg ein. Die Integration in die administrativen Strukturen der Eidgenossenschaft bedeutete allerdings nicht, dass sich staatliche und kirchliche Verwaltungsstrukturen gedeckt hätten. Der komplizierteste Fall ist das Bistum Basel, welches sich bis heute über zehn Kantone erstreckt. Alle Versuche, eine stärkere Übereinstimmung von Bistums- und Kantonsgrenzen herzustellen, sind bislang gescheitert.¹¹ Das Bistum Lausanne-Genf-Freiburg hat immerhin eine vergleichsweise überschaubare Struktur, insofern es die Kantone Waadt (allerdings nicht mit allen Orten), Genf und Freiburg umfasst. Eine Verselbständigung des Bistums Genf scheiterte in den letzten Jahrzehnten immer wieder, nicht zuletzt aufgrund der symbolischen Bedeutung von Genf als Ort der Reformation Calvins.

Die für die Religionspolitik einschlägigen Regelungen finden sich in den eidgenössischen und Freiburger Verfassungen seit dem frühen 19. Jahrhundert.¹² Nachdem in den Schweizer Kantonen 1798 revolutionäre Bewegungen aktiv geworden waren, besetzten französische Truppen in diesem Jahr Teile der Schweiz. In der kurzen Phase der „Helvetik“ war die Schweiz ein Zentralstaat nach französischem Vorbild. Die in diesem Jahr verabschiedete Verfassung veränderte die seit der frühen Neuzeit geltenden religionspolitischen Rahmenbedingungen grundlegend, indem sie etwa die volle Gewissensfreiheit garantierte sowie eine Religionsfreiheit, die allerdings eingeschränkt werden konnte, wenn man insbesondere die öffentliche Ordnung bedroht sah oder eine fehlende Loyalität vermutete:

Die Gewissensfreiheit ist uneingeschränkt, jedoch muss die öffentliche Äusserung von Religionsmeinungen die Eintracht und Ruhe nicht stören. Jede Art von Gottesdienst ist erlaubt, wenn er die öffentliche Ordnung nicht stört, und nicht Herrschaft oder Vorzug verlangt. Jeder Gottesdienst steht unter der Aufsicht der Polizei, welche das Recht hat, sich die Lehren und Pflichten, die gepredigt werden, vorlegen zu lassen. Das Verhältnis, in welchem irgend eine Sekte gegen eine fremde Gewalt stehen mag, darf weder auf Staatssachen, noch auf den Wohlstand und die Aufklärung des Volkes Einfluss haben. (Art. 6)

Unter Napoleon wurde die Schweiz in der „Mediationszeit“ nach der Helvetik einerseits zu einer Art Vasallenstaat Frankreichs, andererseits ordnete Napoleon eine Reföderalisierung der Schweiz an. Die Mediationsakte enthielt 1803 für jeden Kanton spezifische Regelungen hinsichtlich der Religionsfreiheit, für den Kanton Freiburg eine vergleichsweise liberale: „Die Verfassung garantiert die Religionen,

¹¹ Gardaz: Les diocèses impossibles.

¹² Alle Verfassungen sind dokumentiert unter www.verfassungen.ch.

die im Kanton ausgeübt werden.“ (Kapitel V, Art. 20) Konkreter waren die Regelungen für St. Gallen formuliert: „Die Verfassung sichtet die freie und uneingeschränkte Ausübung des katholischen und protestantischen Gottesdienstes.“ (IX,24) Enger gefasst waren die Regeln hingegen für den Kanton Bern, wo nur eine Religion genannt wurde: „Die Verfassung garantiert die Religion, zu welcher sich der Kanton bekennt.“ (IV,21) Dieser Bezug auf eine Konfession (damals noch: „Religion“) wurde für die meisten Kantone in Anschlag gebracht, noch engere Regelungen galten für die Inner-schweizer Kantone und das Tessin. Für Schwyz etwa hieß es: „Die katholische Religion [ist] die Religion des Kantons.“ (XI,1).

Die Freiburger Verfassung von 1814 fokussierte die zugesicherte Religionsausübung auf Katholiken und Protestanten: „Die christkatholische Religion ist die Religion des Cantons; die Verfassung sichert aber die freie und uneingeschränkte Ausübung des protestantischen Gottesdienstes dem Amtsbezirke Murten zu.“ (Art. 31) Noch präziser hieß es dann in der Verfassung von 1831: „Die katholisch-apostolisch-römische Religion ist die einzige öffentliche Religion des Cantons Freiburg, mit Ausnahme des Bezirks Murten. Die evangelisch-reformirte Religion ist die einzige öffentliche Religion dieses Bezirks.“ (Art. 7) Im März 1848 entstand, nicht zuletzt unter dem Eindruck der Februarrevolution in Frankreich, eine weitere Verfassung in Freiburg, die neben Detailregelungen zum Religionsrecht vor allem Regelungen zum Unterricht traf und diesen im Prinzip säkularisierte: „Der Unterricht kann keiner religiösen Korporation, Gesellschaft oder Versammlung übertragen werden, welche immer für einen Namen sie führen möchte.“ (Art. 88)

Von weitreichender, zentraler Bedeutung wurde die Bundesverfassung vom September 1848, die dem gesamten eidgenössischen Gemeinwesen im Anschluss an den Sonderbundkrieg eine neue Grundlage gab. Sie verdankte sich den Einflüssen der europäischen Revolutionen seit den 1830er Jahren und war stark von liberalen und protestantischen Vorstellungen sowie vom Vorbild der amerikanischen Verfassung geprägt. Die antikatholischen Züge wurden insbesondere im „Jesuitenartikel“ sichtbar: „Der Orden der Jesuiten und die ihm affilierten Gesellschaften dürfen in keinem Theile der Schweiz Aufnahme finden.“ (Art. 58) Die Freiburger stimmten der Verfassung gleichwohl, anders als die katholischen Innerschweizer Kantone, das Tessin und (faktisch) Luzern, zu. Im Bundesparlament saßen allerdings bis zum Ende des 19. Jahrhunderts kaum katholische Parlamentarier.

Die starke Stellung der Kantone im Schweizer Bundesstaat, die 1848 noch ausgeprägter war als heute, geht in ihren Strukturen auf diese Verfassung zurück, ebenso die direktdemokratischen Mitwirkungsoptionen. Die Volksinitiative, mit der der Souverän die Verfassung ändern kann, existiert seit 1848, das Referendum, das dem Stimmvolk die Entscheidung über vom Parlament erlassene Ge-

setze in die Hand gibt, kam 1874 dazu und erhielt insbesondere seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine hohe Bedeutung.

Die religionsrechtlichen Regelungen der Verfassung von 1848 beeinflussten entscheidend die späteren Bundes- und Freiburger Konstitutionen. Eröffnet wurde die Bundesverfassung mit der Invokation Gottes: „Im Namen Gottes des Allmächtigen!“ In den folgenden Religionsartikeln blieb der Text zurückhaltend: Die Kantone behielten das Recht zur konkreten Ausgestaltung des Religionsrechtes (Art. 44); Kultusfragen lagen und liegen bis heute im wesentlichen in deren Händen. Die wenigen weiteren Bestimmungen galten nur den „christlichen Konfessionen“: das Recht zur Ausübung des Gottesdienstes (Art. 44), die rechtliche Gleichbehandlung (Art. 48) sowie das Niederlassungsrecht (Art. 41).

Die Freiburger Verfassung von 1857 legte in diesem Geist fest:

Die apostolisch-römisch-katholische Religion ist diejenige der Mehrheit des Freiburgervolkes; die freie Ausübung derselben ist gewährleistet. Die freie Ausübung der evangelisch-reformierten Religion ist ebenfalls gewährleistet. (Art. 2)

Als konfliktreiche Regelung erwies sich insbesondere im 20. Jahrhundert der Art. 17 (Abs. 1 und 2):

Der Staat hat die Oberaufsicht über die öffentliche Erziehung und den öffentlichen Unterricht; sie sollen in religiösem und vaterländischem Sinne organisiert und geleitet werden. Der Geistlichkeit wird ein mitwirkender Einfluss darauf eingeräumt.

Das war die Legitimierung einer stark etatistischen Bildungspolitik in einem von den Liberalen dominierten Parlament. Sie kämpften für die Eliminierung der Mitwirkung der Zivilgesellschaft, wie sie im Privileg für die „Geistlichkeit“ zum Ausdruck kam.

Mit der Revision der Bundesverfassung im Jahr 1866 erhielt erstmals eine nicht-christliche Religionsgemeinschaft eine Absicherung von Rechten. Den Juden wurde die Niederlassungsfreiheit gewährt; diese Regelung erhielt als einzige von neun Revisionsvorschlägen die mehrheitliche Zustimmung des Volkes und der Kantone, auch in Freiburg.

Eine Totalrevision der eidgenössischen Verfassung erfolgte 1874. Die religiöse Großwetterlage hatte sich inzwischen geändert. In der Auseinandersetzung mit Positionen, die unter dem Stichwort des „Modernismus“ verhandelt wurden, hatte Papst Pius IX. zehn Jahre zuvor im *Syllabus errorum* (Verzeichnis von Irrtümern) ältere kirchliche Positionen zusammengefasst und verschärft, wobei er nicht nur theologische Positionen verurteilte (etwa den Rationalismus, dass die Vernunft auch ohne den Bezug auf Religion existiere, oder den pantheistischen Naturalismus, demzufolge Gott und Welt identisch seien [Art. 1.3 und 1]), sondern auch einen katholischen Absolutheitsanspruch vertrat (indem er etwa abtritt,

dass der Protestantismus der katholischen Kirche gleichberechtigt sei [Art. 3.18]). Dabei hatte er die Ansprüche des Staates auf die Regelung religiöser Fragen weit zurückgewiesen, da die Kirche als Gesellschaft eigenen, göttlichen Rechts (Art. 5.19) in ihrem Handeln nicht von staatlicher Zustimmung abhängig sein dürfe (Art. 5.20). Zugleich aber lehnte er die Trennung von Staat und Kirche ab (Art. 6.55) und forderte, nicht jede Form der Religionsausübung in der Gesellschaft („civilium cuiusque cultus“) zuzulassen, insbesondere wenn sie Menschen und Sitten verderbe (Art. 10.79) – eine Position, die sich explizit gegen liberale Interpretationen eines Verständnisses von Gesellschaft und Politik richtete. Dabei sollte die Eigenständigkeit der Religion gegenüber dem Staat gesichert werden, allerdings unter der Bedingung der Hegemonie des Katholizismus und mit dem Anspruch, die eigenen Regeln für Staat und Gesellschaft vorzuschreiben und die Religionsfreiheit dann zu akzeptieren, wenn sie der Wahrheit diene¹³ – was auf eine Privilegierung des Katholizismus hinauslief. Dazu kam, dass 1871 das Erste Vatikanische Konzil das Dogma einer päpstlichen Unfehlbarkeit unter bestimmten Bedingungen festgeschrieben hatte. Diese römischen Positionen spielten eine wichtige Rolle bei den fortbestehenden konfessionellen Spannungen in der dominant protestantisch geprägten Eidgenossenschaft.

Nach der Anrufung Gottes, die 1874 aus der Verfassung von 1848 übernommen worden war, folgte die Feststellung, dass „die Glaubens- und Gewissensfreiheit“ als „unverletzlich“ garantiert sei (Art. 49). In diesem Artikel hieß es zudem, „der Inhaber der väterlichen oder vormundschaftlichen Gewalt“ verfüge über die Religionserziehung, eine Regelung, die vermutlich das protestantische Milieu bevorzugte, weil vielerorts katholische Frauen in Städten oder in der Industrie protestantische Männer heirateten. Dann folgten antikatholische Regelungen, die die Bestimmungen der alten Verfassung erweiterten oder verschärften:

Die Errichtung von Bistümern auf schweizerischem Gebiete unterliegt der Genehmigung des Bundes. (Art. 50) Der Orden der Jesuiten und die ihm affilierten Gesellschaften dürfen in keinem Teile der Schweiz Aufnahme finden, und es ist ihren Gliedern jede Wirksamkeit in Kirche und Schule untersagt. Dieses Verbot kann durch Bundesbeschluß auch auf andere geistliche Orden ausgedehnt werden, deren Wirksamkeit staatsgefährlich ist oder den Frieden der Konfessionen stört. (Art. 51) Die Errichtung neuer und die Wiederherstellung aufgehobener Klöster oder religiöser Orden ist unzulässig. (Art. 52)

¹³ In einer Jahrzehnte späteren Formulierung des Kurienkardinals Alfredo Ottaviani: „Zweierlei Gewicht und Mass ist anzuwenden, das eine für die Wahrheit, das andere für den Irrtum.“ Zit. nach Neuhold: Konzilsväter und Religionsfreiheit, 110.

Schließlich wurden weitere Bereiche, die traditionell kirchliche Tätigkeitsfelder waren, der Verwaltung durch die Kirchen entzogen und verstaatlicht, darunter die Ehegesetzgebung und das Zivilstandswesen (Art. 53 f.).

Nach dieser großen Verfassungsreform gab es während rund hundert Jahren keine größeren Veränderungen mehr, weder in der Eidgenossenschaft noch in Freiburg, nurmehr Nachjustierungen folgten. So regelte man in Freiburg 1889, dass in den protestantischen Pfarrgemeinden Ferenbalm, Kerzers und Murten, deren Gemeindegebiet sowohl zum Kanton Freiburg als auch zum Kanton Bern gehörte, die Pfarrern Einsitz in den kirchlichen Institutionen beider Kantone nehmen konnten.¹⁴ Seit 1930 war der „eidgenössische Buss- und Bettag“ „auf Antrag der Direktion des Kultus-, Gemeinde- und Pfarreiwesens“ und durch einen Beschluss des Freiburger Staatsrates am 3. Septembersonntag ein Feiertag in Freiburg. Dies geschah unter Rückbezug auf einen Beschluss der eidgenössischen Tagsatzung (Versammlung) aus dem Jahr 1832, um „der göttlichen Vorsehung für die Wohltaten zu danken, deren sie das Schweizerland hat teilhaftig werden lassen“.¹⁵ Letztlich ließen dann der Erste und der Zweite Weltkrieg mit ihren Verwerfungen und außenpolitischen Herausforderungen keinen Handlungsspielraum für grundlegende verfassungspolitische Debatten.

Aber in den 1970er Jahren reagierte man in der Schweiz auf die Folgen des kulturellen Wandels, von Traditionskritik und Säkularisierung. 1973 wurden der Jesuiten- und der Klosterartikel aus der Verfassung von 1874 durch eine Volksabstimmung aufgehoben. Die staatliche Zustimmungspflicht zur Errichtung von Bistümern, die man schon seit den 1960er Jahren kritisch diskutiert hatte, blieb derweil erhalten und wurde erst 2001 eliminiert, ebenfalls durch eine Volksabstimmung. Zudem war auch nach 1973 Geistlichen die Wahl in den Nationalrat untersagt, sofern sie ihren Beruf nicht aufgäben. Das betraf im Prinzip beide Konfessionen, de facto aber besonders die katholische; erst die Bundesverfassung von 1999 hat diese Regelung aufgehoben. Insgesamt stieß die Aufhebung dieser antikatholischen Regelungen seit dem Ende des 20. Jahrhunderts auf eine breite Zustimmung, allerdings gab es auch in katholischen Kantonen beträchtliche Stimmen gegen die Aufhebung des Bistumsartikels und der Wahlrechtseinschränkungen für Geistliche, weil man klerikalen Strömungen in der Kirche Grenzen setzen wollte.¹⁶

Einen anderen Weg hingegen nahm das Schächtverbot, das zu Beginn vor allem das Judentum betraf. Es war 1893 durch eine Volksabstimmung angenommen worden, wobei die Westschweizer und die katholischen Milieus das Schächt-

¹⁴ https://bdlf.fr.ch/app/de/texts_of_law/192.6/versions/185 (23.12.2021).

¹⁵ https://bdlf.fr.ch/app/de/texts_of_law/865.51/versions/377 (23.12.2021).

¹⁶ <https://anneepolitique.swiss/fr/processe/36903> (9.11.2022).

verbot eher abgelehnt hatten.¹⁷ Die Regelung existiert noch heute, nur haben sich die Begründungen verschoben. Der Tierschutz spielte bei der Einführung eine tragende Rolle, doch im Hintergrund standen auch antijudaistische und antisemitische Motive. Im Laufe der Jahrzehnte rückte aber nun die Abwägung zwischen Tierwohl und Religionsfreiheit ins Zentrum der Debatte. Die Argumentation für den Tierschutz führte 1973 in einer Volksabstimmung zu einer überwältigenden Zustimmung zum Schächtverbot.¹⁸ Koscheres Fleisch wird deshalb, von Geflügel abgesehen, in die Schweiz importiert.¹⁹ In den 2000er Jahren scheiterten sowohl Versuche, das Schächtverbot abzumildern als auch Forderungen, es unter Berufung auf den Tierschutz zu verschärfen (etwa hinsichtlich des Schlachtens von Geflügel).²⁰ Inzwischen betrifft das Schächtverbot in weit größerem Ausmaß als das Judentum den Islam, da auch halal-konformes Fleisch nur durch das Ausbluten von Tieren ohne Betäubung entsteht. Eine Entschärfung des Problems durch veränderte Betäubungsmethoden ist über eine Diskussion nicht hinausgekommen.

Die Debatten und Veränderungen in den 1970er Jahren fanden vor dem Hintergrund weitreichender Debatten um gesellschaftliche Veränderungen statt. Religionsrechtlich spielte eine Rolle, dass auf globaler Ebene Festlegungen vorlagen, die die Religionsfreiheit als Menschenrecht definierten, etwa der Art. 18 der 1948 verabschiedeten Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und die Folgefestlegungen im Pakt für politische und zivile Rechte von 1966. In diesem Diskursfeld konzipierte man eine neue eidgenössische Verfassung, die allerdings 1977 scheiterte, insbesondere an der Frage der Kompetenzverteilung zwischen Bund und Kantonen.

In Freiburg veränderte man derweil einzelne Bestimmungen der eigenen Verfassung. Der Art. 2, der nur der katholischen und der reformierten Kirche das Recht auf freie Religionsausübung zusprach, wurde 1982 durch eine Formulierung ersetzt, die eine allgemeine Religionsfreiheit festlegte, zurückgreifend auf den Artikel 11 des abgelehnten Verfassungsentwurfs von 1977. In Freiburg hieß es jetzt:

¹ Die Glaubens- und Gewissensfreiheit und die Kultusfreiheit sind gewährleistet. ² Der Staat erkennt der römisch-katholischen Kirche und der evangelisch-reformierten Kirche eine öffentlich-rechtliche Stellung zu. Die anerkannten Kirchen organisieren sich selbständig. ³ Die anderen Religionsgemeinschaften unterstehen dem Privatrecht. Wenn ihre gesellschaftliche Bedeutung dies rechtfertigt, können ihnen, entsprechend dieser Bedeutung, gewisse Vorrechte des öffentlichen Rechts oder durch Gesetz eine öffentlich-rechtliche Stellung zuerkannt werden. ⁴ Das Gesetz regelt die Anwendung dieser Bestimmungen.

17 Bolliger: Die eidgenössische Volksabstimmung über das Schächtverbot von 1893, 84–87.

18 Krauthammer: Das Schächtverbot in der Schweiz, 218 f.

19 Horanyi: Das Schächtverbot zwischen Tierschutz und Religionsfreiheit, 276–280.

20 Bolliger: Die eidgenössische Volksabstimmung über das Schächtverbot von 1893, 81–84.

Dieses Gesetz folgte 1990 als „Gesetz über die Beziehungen zwischen den Kirchen und dem Staat“. Es regelte unter anderem die Anerkennung von Pfarreien und anderen juristischen Personen des Kirchenrechts als öffentlich-rechtlichen Körperschaften (Art. 3,2; 4) – eine in mehrfacher Hinsicht dem Kirchenrecht fremde Regelung –,²¹ die Notwendigkeit, das Kirchenstatut einer kirchlichen Volksabstimmung zu unterwerfen (Art. 8), die Bestätigung der Unterscheidung zwischen den religiösen Pfarreien und den weltlichen Kirchgemeinden, denen die administrative Verwaltung, insbesondere das Recht der Steuererhebung, obliegt (Art. 12), das Recht auf Anstaltsseelsorge „insbesondere in den Spitälern, Schulen und Gefängnissen“ (Art. 23), das Enteignungsrecht für den Bau von Kirchen (Art. 27) und das Recht auf Religionsunterricht in der obligatorischen Schulzeit in der Schule (Art. 29b). Schließlich legte das Gesetz die Pflicht zur Annahme dieser Regelung durch eine provisorische Kirchenversammlung fest, die aus 69 weltlichen und aktiven Delegierten der Pfarreien, 15 Delegierten, die aus den Priestern des Kantons auszuwählen seien, und aus sechs von der Diözesanbehörde bestimmten Delegierten (Art. 31) bestehen sollte, also zumindest zu fast 60 Prozent aus (kirchenrechtlichen) Laien.

Diese duale Struktur zwischen laikalen und amtskirchlichen Organisationen ist in ihrer radikalen Durchführung eine Schweizer Eigenheit. Die doppelte Leitungsstruktur von Klerikern (katholisch) / Ordinierten (evangelisch) und Laien / Nicht-Ordinierten bereitete insbesondere der katholischen Kirche Probleme. Denn die Finanzhoheit der laikalen „Kirchgemeinden“ gegenüber den kirchlichen „Pfarrgemeinden“ impliziert eine Eigenständigkeit der lokalen Kirche gegenüber dem Bischof, der hinsichtlich seiner Finanzmittel weitgehend von den Zuwendungen der Gemeinden abhängig ist.²² Dieses System, das mit dem kanonischen Recht nur knirschend vereinbar ist, findet sich grosso modo in allen Schweizer Kantonen, außer im Wallis.

Eine strukturell vergleichbare Eigenständigkeit zeigt sich im Pfarrerwahlrecht der Gemeinden, das allerdings nur in der deutschsprachigen Schweiz (mit unterschiedlichen Detailregelungen) außer im (dominant evangelisch geprägten) Kanton Appenzell Ausserrhoden existiert und ergo nicht im frankophonen Kan-

²¹ Etwa wenn nicht der katholischen Kirche selbst, sondern den kantonalen Kirchengemeinden der Status der Anerkennung zugesprochen wird; Rutz: Die öffentlich-rechtliche Anerkennung in der Schweiz, 57.

²² Winzeler: Einführung in das Religionsverfassungsrecht der Schweiz, 51–55; Luterbacher-Maineri: Katholische Kirche in Schweizer Kantonen; Kosch: Risiken des Dualismus für die katholische Kirche in der Schweiz.

ton Fribourg.²³ Aber beispielsweise im Aargau müssen sich der oder die Pfarrer mit anderen Mitgliedern der Gemeindeleitung alle vier Jahre einer Wiederwahl stellen;²⁴ dies kann, wie 2022 geschehen, auch zur Abwahl eines Pfarrers führen.²⁵ In der französischsprachigen Schweiz, namentlich in Genf und Neuenburg, hat diese geringeren Mitwirkungsrechte der Laien zu einer größeren Macht der Bischöfe geführt.

1999 gab sich schließlich die Eidgenossenschaft eine neue Verfassung. Die Präambel beginnt erneut mit der schon 1848 benutzten Invokation („Im Namen Gottes des Allmächtigen!“), beinhaltet aber darüber hinaus in der neuen Formulierung der „Verantwortung gegenüber der Schöpfung“ einen impliziten Bezug auf das Christentum, insofern Schöpfung ein theologisch hoch normierter Begriff für Erde/Welt ist. Der Art. 15 zu Glaubens- und Gewissensfreiheit lautet nun wie folgt:

¹ Die Glaubens- und Gewissensfreiheit ist gewährleistet. ² Jede Person hat das Recht, ihre Religion und ihre weltanschauliche Überzeugung frei zu wählen und allein oder in Gemeinschaft mit anderen zu bekennen. ³ Jede Person hat das Recht, einer Religionsgemeinschaft beizutreten oder anzugehören und religiösem Unterricht zu folgen. ⁴ Niemand darf gezwungen werden, einer Religionsgemeinschaft beizutreten oder anzugehören, eine religiöse Handlung vorzunehmen oder religiösem Unterricht zu folgen.

Sowohl die negative Religionsfreiheit, also das Recht, keine Religion zu haben, als auch die positive Religionsfreiheit sowie die individuelle und die korporative Religionsfreiheit werden dadurch garantiert.

Der Artikel 72 regelt die Beziehungen zwischen Religionsgemeinschaften und Staat:

¹ Für die Regelung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat sind die Kantone zuständig.
² Bund und Kantone können im Rahmen ihrer Zuständigkeit Massnahmen treffen zur Wahrung des öffentlichen Friedens zwischen den Angehörigen der verschiedenen Religionsgemeinschaften.

Diese kantonale Hoheit schützt damit ausgesprochen unterschiedliche Formen der Gestaltung des Verhältnisses von Religion und Staat. Die Spannweite reicht

23 Keine Pfarrerwahl gibt es mithin in Freiburg, Genf, im Jura, in Neuenburg, in der Waadt und im Wallis.

24 Organisationsstatut der Römisch-Katholischen Landeskirche des Kantons Aargau vom 2. Juni 2004 (= https://www.kathaargau.ch/media/1042/organisationsstatut2007_korrigiert2013.pdf [16.2.2022]), § 112 (Wahl); § 24 (Wiederwahl).

25 Zur Abwahl des Pfarrers Leo Schenker in Tobel s. Testa, Mario: Das neue System macht's möglich: Kirchbürger wählen Pfarrer Leo Schenker ab, in: Tagblatt (15.2.2022) <https://www.tagblatt.ch/ostschweiz/kreuzlingen/affeltrangen-das-neue-system-machts-moeglich-kirchbuenger-waehlen-pfarrer-leo-schenker-ab-ld.2251392> (16.2.2022)

von laizistischen Systemen wie in Genf oder Neuenburg über vernetzte Beziehungen wie im Kanton Freiburg bis hin zu teilweise staatskirchlichen Strukturen wie in Bern.

Fünf Jahre später, 2004, folgte Freiburg mit einer neuen, grundlegend veränderten kantonalen Verfassung. Hier war, deutlicher als in der Bundesverfassung, in der Präambel der Gottesbezug artikuliert: „Wir, das Volk des Kantons Freiburg, die wir an Gott glauben oder unsere Werte aus anderen Quellen schöpfen ... , geben uns folgende Verfassung“. Ein explizit christlicher Bezug war vermieden und mit der Formulierung „aus anderen Quellen“ die Möglichkeit eröffnet, nicht-christliche und nichtreligiöse Werte einzubeziehen. Die Aussagen zu „Glauben und Gewissen“ folgten dem Bundesrecht und formulierten deshalb dessen Bestimmungen in Art. 15 nur aus:

- ¹ Die Glaubens- und Gewissensfreiheit ist gewährleistet. ² Jede Person hat das Recht, ihre Religion und ihre weltanschauliche Überzeugung frei zu wählen und allein oder in Gemeinschaft mit anderen zu bekennen. ³ Jede Person hat das Recht, einer Religionsgemeinschaft beizutreten, ihr anzugehören oder sie zu verlassen, und religiösem Unterricht zu folgen. ⁴ Zwang, Machtmissbrauch und Manipulation sind verboten.

Im Detail folgen Regelungen zum Grundschulunterricht („Der Unterricht achtet die konfessionelle und politische Neutralität. Die anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften können im Rahmen der obligatorischen Schulzeit Religionsunterricht erteilen“ [Art. 64,4]) sowie zum Recht von Religionsgemeinschaften, Steuern zu erheben (Art. 143).

b. Staatliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften

Die Verflechtung von Religion, Gesellschaft und Politik zeigt sich in besonderem Ausmaß und hoher Kontinuität in der Regelung der Anerkennung von Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften als öffentlich-rechtlichen Körperschaften. Dadurch erhalten sie das Recht, als eine Art Mikrogesellschaft in der Gesamtgesellschaft zu leben. In der Freiburger Verfassung lauten die einschlägigen Artikel:

- ¹ Staat und Gemeinden anerkennen die gesellschaftliche Bedeutung der Kirchen und Religionsgemeinschaften. ² Die Kirchen und Religionsgemeinschaften organisieren sich innerhalb der Grenzen der Rechtsordnung frei. (Art. 140)
- ¹ Die römisch-katholische und die evangelisch-reformierte Kirche sind öffentlichrechtlich anerkannt. ² Die anerkannten Kirchen sind autonom. Ihr Statut untersteht der staatlichen Genehmigung. (Art. 141)
- ¹ Die anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften unterstehen dem Privatrecht. ² Sie können öffentlich-rechtliche Befugnisse erhalten oder öffentlich-rechtlich anerkannt werden, wenn ihre gesellschaftliche Bedeutung es rechtfertigt und wenn sie die Grundrechte beachten. (Art. 142)

Diese Anerkennungsthematik stellt zwei miteinander verknüpfte Fragen: Mit welchem Recht erhalten einige religiöse Gemeinschaften eine öffentlich-rechtliche Anerkennung, und wie kann diese Anerkennung Religionsgemeinschaften gewährt werden, die im Gesetzestext nicht einbezogen waren? Die Anerkennung ist sozusagen die Nanofokussierung der Beziehungen zwischen Staat und Religion im Mikrokosmos des Religionsrechts. Sie hat allerdings in staatsrechtlicher Perspektive nichts mit der Religionsfreiheit zu tun, insofern eine Privilegierung als ein Superadditum betrachtet wird, die das vorhandene Recht erweitert, nicht aber einschränkt. Allerdings ersetzt sie strukturell Teile der ehemals staatsreligiösen Religionspolitik, indem eine Anerkennung – nun allerdings demokratisiert – Privilegien einräumt. Derartige Anerkennungsregelungen reagieren zudem auf lokale Eigenheiten und sind in der Schweiz von Kanton zu Kanton verschieden. Sie zeigen darin eine Diversität, wie sie auch in anderen europäischen Staaten auf nationaler oder regionaler existiert. In Freiburg waren die Bedingungen schon in dem „Gesetz über die Beziehungen zwischen den Kirchen und dem Staat“ aus dem Jahr 1990 in Art. 28 festgelegt worden:

Voraussetzungen der Gewährung von Vorrechten

¹ Auf Ersuchen kann der Staatsrat einer konfessionellen Gemeinschaft des Privatrechts Vorrechte im Sinne von Artikel 29 gewähren, wenn die Gemeinschaft:

- a) sich auf eine in der Schweiz überlieferte religiöse Bewegung oder auf eine solche von weltweiter Bedeutung beruft, und
- b) dem Ökumenischen Rat der Kirchen angehört oder seit dreissig Jahren im Kanton zugegen ist, und
- c) im Kanton mindestens hundert Mitglieder zählt, und
- d) in Form eines Vereins mit Sitz und Kultusstätte im Kanton organisiert ist, und
- e) die Grundsätze der schweizerischen Rechtsordnung respektiert.

² Die Gemeinschaft legt ihrem Gesuch ein Exemplar ihrer Statuten sowie alle übrigen zur Überprüfung der Voraussetzungen der Gewährung erforderlichen Dokumente bei.

Im Folgeartikel 29 werden die Vorrechte dieser Anerkennung aufgelistet: Nutzung der Einwohnerregister für die Mitteilung von Zu- und Weggezogenen, Nutzung von Schulräumen für den obligatorischen Religionsunterricht, Anstaltsseelsorge „insbesondere in den Spitälern, Schulen und Gefängnissen“ sowie Rechte zur Steuerbefreiung in bestimmten Feldern.

Den religionspolitischen Kernbereich bildet der zitierte Art. 28, der fünf Kriteriengruppen bündelt, die allesamt erfüllt sein müssen, um eine Anerkennung zu erhalten. Im Zentrum stehen drei Kriterien, die sich im europäischen Anerkennungsrecht immer wieder finden: Mindestgröße, (Gewähr auf) Dauer und Verfassungstreue. Die erste Festlegung in alinéa 28a macht deutlich, dass der Rahmen ein historischer ist: Anerkennungsfragen sind nicht nur ein Ergebnis aktueller

Problemlagen und Aushandlungsprozesse, sondern wurzeln in einer Geschichte und darüber hinaus in einer Grammatik, die diesen Gesetzen vorausliegt. Dies bedeutet implizit und konkret, dass die traditionellen, „überlieferten“ Akteure von diesem Gesetz am leichtesten profitieren. Aber zugleich wird genau diese historische Privilegierung relativiert, indem die „weltweite Bedeutung“ als Kriterium hinzugefügt wird. Von dieser Regelung profitieren einige neue Gemeinschaften, insbesondere solche, die über die Migration in die Schweiz gekommen sind, nicht zuletzt der Islam. Christlichen Gemeinschaften wird dieser Zutritt nochmals erleichtert, wenn sie Mitglieder im Ökumenischen Rat der Kirchen sind (al. 28b) und ergo eine Integration in die zivilgesellschaftlichen Organisationsstrukturen der Kirchen aufweisen. Dazu kommen eine Mindestgröße sowie eine Verortung im Kanton Freiburg mit Kriterien, die überprüfbar sind (al. 28c-d). Hingegen ist die Forderung nach Respektierung der „Grundsätze“ der Schweizer Rechtsordnung (al. 28e) eine stark interpretations- und aushandlungsabhängige Größe. Dabei gilt der rechtssystematische Grundsatz, dass Unterschiede zwischen Religionsgemeinschaften als rechtlich erheblich betrachtet werden dürfen: Unterschiedliche Ausgangsvoraussetzungen dürfen beispielsweise zu einer ungleichen Behandlung führen.²⁶

Konkret erhielten in Freiburg die römisch-katholische und die reformierte Kirche mit diesem Gesetz die öffentlich-rechtliche Anerkennung. Dazu kam schon im Jahr der Verabschiedung dieses Gesetzes auch die „israelitische Kultusgemeinde“ des Kantons Freiburg, eine kleine Gemeinschaft, die 1990 mit 145 Mitgliedern relativ knapp die Bedingung der quantitativen Mindestgröße erfüllte und inzwischen Schwierigkeiten hat, für den Sabbatgottesdienst den Minjan (die klassisch mindestens zehn Männer umfassende Gebetsgruppe) zu stellen. Sie erhielt einen eigens geschaffenes Gesetz,²⁷ außerdem gelten eigene steuerrechtliche Regelungen.²⁸

Die religionspolitisch am intensivsten diskutierten Regelungen betrafen allerdings, und das nicht nur in Freiburg, die Anerkennung des Islam, der in Freiburg (gleichwie in fast allen anderen Kantonen) 2024 keine Körperschaft des öffentlichen Rechts war. Hier greifen drei Problemfelder ineinander: Zum ersten ist der Islam nicht als Kirche organisiert, sondern versteht sich als *umma*, die von ihrer soziologischen Struktur her kein Partner für religionsrechtliche Regelungen ist, die es in islamischen Ländern ohnehin in der westlichen Form traditionellerweise nicht gibt. Aber die Organisationsformen des Islam, und das ist der zweite

²⁶ Pahud de Mortanges: Zwischen religiöser Pluralisierung und Säkularisierung, 15 f.

²⁷ https://bdlf.fr.ch/app/de/texts_of_law/193.1 (18.12.2021).

²⁸ https://bdlf.fr.ch/app/de/texts_of_law/193.16/versions/218 (23.12.2021).

Punkt, sind ein Indiz für weitere, grammatikalische Differenzen. Denn die Vereinsstrukturen, die das staatliche Religionsrecht für eine Anerkennung vorsieht, sind ihrerseits eng und in komplizierter Weise mit christlichen Vorstellungen verknüpft. Die Dopplung von Pfarr- und Kirchgemeinden sieht zwar nach einer sauberen Trennung von kanonischem und weltlichem Recht aus, aber beide sind Teil einer Vereinsgeschichte und Zivilgesellschaft, die seit der Antike etwa zu Bruderschaften oder zu kommunalen Schwurgemeinschaften geführt hat. Noch komplexer wird die Sache dadurch, dass die staatlichen Strukturen, in die sich die Kirchen einpassen mussten, und dies oft gegen den ausdrücklichen Willen von Kanonisten, als Produkte einer auch christlich geprägten Geschichte erkennbar sind. Mithin sind kirchlich-kanonische und „säkulare“ Organisationsformen jeweils sowohl säkular wie christlich geprägt.²⁹ Drittens hat sich das politische Interesse seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert verändert: Die Integration von Muslim*innen gelingt per saldo gut, die Aushandlung von strittigen Problemen funktioniert auch ohne formale Anerkennung, und oft sind muslimische Gemeinden mit anderen Problemen beschäftigt. Die formale Anerkennung ist insofern teilweise das Problem einer vergangenen Zeit. Auch deshalb gibt es in der Anerkennungsfrage „seit Jahren wenig Dynamik“.³⁰

Inzwischen sind islamische Gemeinschaften, wie zuvor die christlichen Kirchen, de facto dabei, sich so zu organisieren, dass sie mit dem staatlichen Anerkennungsregime kompatibel sind. Sie unterliegen also einem strukturellen Zwang, sich zu assimilieren, um ins Schweizer Religionsrecht zu „passen“ – gegen ihre eigenen Traditionen, wie partiell zuvor auch die Kirchen. Allerdings fehlt ihnen weitgehend der Hintergrund einer Geschichte von Assoziationen, die im lateinisch-christlichen Westen die Vereinsgeschichte geprägt und über ihre säkularisierten Dimensionen Einfluss auf das Vereinigungsrecht genommen haben.

25 Jahre nach der Verabschiedung des Religionsgesetzes hat der Kanton 2024 das Anerkennungsrecht revidiert,³¹ wobei drei Dimensionen auffallen: Zum einen ist die Mindestzahl von Mitgliedern für eine Anerkennung von hundert auf tausend erhöht (Art. 28h), sodann sind die Bedingungen für die Anerkennung massiv erweitert. Eine „konfessionelle Gemeinschaft“, so wird jetzt gefordert (Art. 28),

- d) ... respektiert den konfessionellen Frieden und verzichtet auf jegliche Bekehrungsversuche, die gegen die schweizerische Rechtsordnung verstossen.
- e) Sie beteiligt sich am interreligiösen, intrareligiösen oder ökumenischen Dialog und fördert ihn bei ihren Mitgliedern.

²⁹ Zander: ‚Europäische‘ Religionsgeschichte, 462–484.

³⁰ Pahud de Mortanges: Evolution statt Revolution, 231.

³¹ Vergleich der Fassungen: https://bdlf.fr.ch/frontend/structured_documents/diff/29517/7435 (11.6.2024).

- f) Sie anerkennt den Vorrang des Zivilrechts und bestreitet die an Universitäten, Hochschulen und anderen öffentlichen Bildungseinrichtungen gelehrten wissenschaftlichen Kenntnisse nicht.
- g) Sie führt eine ordnungsgemässe Buchhaltung gemäss den üblichen Regeln der kaufmännischen Buchführung.

Drittens schliesslich wird – in Anlehnung an Regelungen in anderen Kantonen – ein „Kantonaler Rat für Religionsfragen“ (Art. 30c) verankert, der den Staatsrat (also die Regierung) beraten, die „Anliegen der anerkannten Kirchen und der Konfessionsgemeinschaften“ „übermitteln“ und zum „konfessionellen Frieden“ und dem „Dialog“ zwischen den anerkannten Vereinigungen beitragen soll.

Diese Veränderungen reflektieren die Erfahrungen der vorausgegangenen Jahrzehnte mit der Pluralisierung der religiösen Landschaft, namentlich mit neu in die Schweiz in gekommenen Religionsgemeinschaften. Der revidierte Text dokumentiert in der Semantik von „Kirchen“ und „Konfessionsgemeinschaften“ einerseits die fortbestehende hegemoniale Rolle der Kirchen – es ist eben nicht von Religionen die Rede. Andererseits spiegelt er die wachsende religiöse Vielfalt: Die erhöhte Mindestzahl von Mitgliedern ist eine Sperrklausel für Kleinstgemeinschaften. Auffallend sind aber vor allem die ausgeweiteten Anforderungen, die religiöse Gemeinschaften auf den gesellschaftlichen Zusammenhalt verpflichten. Der Islam wird dabei zwar nicht genannt, aber hinter dem „Vorrang des Zivilrechts“ kann man lesen: dessen Vorrang vor der Scharia. Ein Islambezug kann man auch hinsichtlich der Anerkennung „wissenschaftlicher Kenntnisse“ (die allerdings im universitären Selbstverständnis immer strittig sind) annehmen, wenngleich diese Forderung auch an evangelikale Gemeinschaften denken lässt, die etwa Erkenntnisse zur Evolutionslehre oder zur Gender-Anthropologie ablehnen.

Derartige Festlegungen seien abschließend kurz in weitere juristische Kontexte eingestellt. Die religionsrechtliche Anerkennung unterliegt in der Schweiz mit der Souveränität des Stimmvolks einer spezifischen Legitimationsordnung, insofern die Anerkennung von Religionsgemeinschaften nicht, wie in vielen anderen Staaten, allein durch die parlamentarische Legislative oder eine Verwaltung durchgesetzt werden kann. Aufgrund des Souveränitätsvorbehalts der Wähler:innen dauern kontroverse Entscheidungen (nicht nur) über Religionsfragen oft relativ lange. Dabei waren die Vorbehalte gegenüber der Anerkennung neuer Religionsgemeinschaften in der Stimmbevölkerung größer als unter den Parlamentarier:innen. In diesen Rechtsprozess greifen sozial-mentale Faktoren ein, etwa wenn Fragen der kantonalen oder schweizerischen Identität oder Probleme respektive Befürchtungen hinsichtlich der Integration von Mitgliedern einer Religionsgemeinschaft mitverhandelt werden. Diese Debatten können zur Einschränkung des Handlungsspielraums von Religionen führen (wie im Bistumsartikel) oder zu Ablehnungen (wie in der zurückgewiesenen

Aufhebung des Schächtverbots), aber auch indirekt wirken, wenn Vorlagen angesichts eines deutlichen oder vermuteten Vorbehalts des Souveräns gar nicht erst aufgegleist werden.³² Dies hat in der Schweizer Geschichte generell dazu geführt, dass sich Gegenstände der Religionspolitik langsamer als andere Bereiche im Verhältnis von Kultur und Politik – aber letztlich in die gleiche Richtung wie die europäischen Nachbarkulturen – verändern. Die dann beschlossenen Veränderungen besitzen dadurch allerdings eine hohe Akzeptanz, die in europäischen Ländern, in denen die Legislative oder die Exekutive in repräsentativen Systemen ohne direktdemokratische Rückkopplung mit der Bevölkerung über derartige Regelungen entscheidet, oft nicht gegeben ist. Ein wichtiger Faktor dürfte dabei sein, dass man den gesellschaftlichen Veränderungsprozessen nicht vorgreift, sondern sie exekutiert, wenn Entscheidungen auf der Tagesordnung stehen. In soziologischer Perspektive kann man sagen, dass eine Anerkennung besonderer religiöser Rechte zudem in der Regel in Abhängigkeit von der Wahrnehmung erfolgt, ob eine religiöse Gruppierung als integriert betrachtet wird.³³ In der Praxis ist die Situation dann nochmals komplizierter, weil es durch administrative Akte zu einer faktischen Anerkennung kommen kann, wenn etwa die Exekutive, Regierungen oder Verwaltungen ihren Gestaltungsspielraum nutzen, um Religionsgemeinschaften Handlungsräume zuzusprechen.³⁴ So etwa ist in Freiburg auf diesem Weg eine muslimische Anstaltsseelsorge für Gefangene, die durch einen Imam vorgenommen wird, etabliert worden.

Ein kurzer Blick auf die Freiburger Nachbarkantone macht deutlich, welche Gestaltungsspielräume in der Anerkennung von Religionsgemeinschaften bestehen. Alle 26 Kantone der Schweiz haben mit dieser Frage zu tun, und keine Lösung gleicht einer anderen.³⁵ Schon die Genese ist unterschiedlich, so kann eine Anerkennung etwa durch Verfassung, Gesetz oder Parlamentsbeschluss zustandekommen.³⁶ Manche Kantone regeln die Anerkennung detailliert, andere nur punktuell, manche unterscheiden zwischen öffentlich-rechtlicher und öffentlicher Anerkennung, andere nicht, nicht-christliche Religionsgemeinschaften sind teils anerkannt, teils nicht. Aus der Vielfalt der Regelungen nur drei Beispiele: Eine Ausnahmestellung besitzen die beiden laizistischen Kantone Genf und Neuenburg. In Genf gibt es zwar seit 1944 eine Anerkennung von drei religiösen Ge-

32 Danaci: Gesellschaftsstruktur und Stimmverhalten.

33 Pahud de Mortanges: Zwischen religiöser Pluralisierung und Säkularisierung, 19; Vatter/Danaci: Mehrheitsdemokratisches Schwert oder Schutzschild für Minoritäten?, 228 f.

34 Pahud de Mortanges: Zwischen religiöser Pluralisierung und Säkularisierung, 21 f.

35 Kölbener: Das kantonale Anerkennungsrecht in der Schweiz; Winzeler: Einführung in das Religionsverfassungsrecht der Schweiz, 77–124.

36 Rutz: Die öffentlich-rechtliche Anerkennung in der Schweiz, 5–76, S. 33.

meinschaften, der *Église nationale protestante*, der römisch-katholischen sowie der christkatholischen (altkatholischen) Kirche, mit der Möglichkeit, die staatliche Einziehung kirchlicher Abgaben zu regeln, aber gleichzeitig versteht sich Genf als laizistischer Kanton (s. u. 5.1.3).³⁷ In Neuenburg hingegen, das sich in seiner Verfassung ebenfalls als „république ... laïque“ definiert (Art. 1), gibt es gleichwohl seit 2001 ein Konkordat, welches die *Église réformée évangélique du canton de Neuchâtel*, die römisch-katholische und die christkatholische Kirche anerkennt und ihnen eine jährliche Subvention von 1,5 Millionen Franken (Basisjahr 2002) zukommen lässt.³⁸ Ein gegenläufiges Beispiel für ein kooperatives Anerkennungsregime, das aber weiter reicht als in Freiburg, bietet das Wallis, wo 2007 in den Ausführungsbestimmungen ein neues Anerkennungskriterium festgeschrieben wurde. Dort muss eine Gemeinschaft, will sie als öffentlich-rechtliche Körperschaft anerkannt werden, ihre sozialen und kulturellen Aktivitäten der Öffentlichkeit, also nicht nur ihrer Gemeinschaft, zugänglich machen: „La communauté requérante ... ouvre ses activités sociales et culturelles à un public plus large que les seuls membres de la communauté en question“.³⁹ Der Islam wird dabei nicht explizit genannt, dürfte aber, wenngleich man auch an evangelikale Gemeinschaften denken kann, auch im Blick gewesen sein.

c. Gegenwärtige Debatten in der Eidgenossenschaft

Die Anerkennungsfragen waren, bei allen Kontroversen im Detail, in den jeweiligen Kantonen von einem breiten Konsens getragen. Die religionspolitisch brisanteren Debatten fanden vielmehr auf der Ebene der Konföderation statt oder wurden zumindest bundesweit diskutiert, und dabei ging es in einigen Fällen emotional zu, insbesondere, wenn konkrete Regelungen die Aufhänger bildeten, grundsätzliche religionspolitische Fragen zu klären. In den meisten dieser leidenschaftlichen Auseinandersetzungen spielte das Verhältnis zu islamisch begründeten Praktiken eine Rolle. In manchen Fällen wurden die Konflikte bis vor das Bundesgericht gezogen, das mehrfach kantonale Festlegungen revidierte.⁴⁰

Eine Debatte, die die christliche Identität in einer sich kulturell pluralisierenden Gesellschaft auf die Tagesordnung setzte, betraf das Anbringen von Kreuzifi-

³⁷ Kölbener: Das kantonale Anerkennungsrecht in der Schweiz, 321 f.

³⁸ Ebd., 334 f.

³⁹ Règlement d'application de la loi du 9 janvier 2007 sur la reconnaissance des communautés religieuses (Règlement 180.51.1), Art. 6; http://www.publidoc.vd.ch/guestDownload/direct/Reglement%20LRCR%20pdf.pdf?path=/Company%20Home/VD/CHANC/SIEL/antilope/objet/CE/Communiqu%C3%A9%20de%20presse/2014/11/500061_Reglement%20LRCR%20pdf_20141117_1165895.pdf (18.12.2021).

⁴⁰ Dazu bis 2005 Nay: Rechtsprechung des Bundesgerichts zwischen positiver und negativer Neutralität des Staates, 223 f.

zen. 1990 sprach sich das Bundesgericht gegen die Praxis in der Primarschule in Cadro im Tessin aus, Kreuze anzubringen. Andere Institutionen des Bildungswesens betraf diese Entscheidung nicht, in der Universität Freiburg etwa hängen weiterhin Kreuze. Ein anderes Thema war der Komplex von Körper, Sexualität, Öffentlichkeit und Religion, der 1993 virulent wurde, als das Bundesgericht keine Verpflichtung für muslimische Mädchen vorsah, am Schwimmunterricht teilzunehmen. Diese Frage wurde im Laufe der folgenden Jahre als Lackmустest für die Integration diskutiert; 2008 lehnte dann das Bundesgericht die Befreiung eines muslimischen Jungen vom Schwimmunterricht ab. Einen ähnlichen Stellenwert erhielt die Kopftuchfrage in der Schule. Dieses während des Unterrichts zu tragen, wurde 1997 einer muslimischen Lehrerin verboten, einer Schülerin jedoch 2015 erlaubt.

Im selben Jahr konnte man sehen, wie eine religiös begründete Haltung integrationspolitisch eskalieren konnte, und erneut war die Schule in der Debatte um den „Handschlag von Therwil“ der Ort der Auseinandersetzung.⁴¹ Zwei Brüder in der zweiten respektive dritten Klasse der Sekundarschule in Therwil (Kanton Basel-Landschaft) verweigerten ihren Lehrerinnen im Oktober und November 2015 den Handschlag zur Begrüßung. Nachdem dies bekannt wurde, erhielt der Umgang mit dem Verhalten der Jungen schnell national und international eine hohe Resonanz.

Was war passiert? Die Jungen verweigerten den Handschlag nur den Lehrerinnen mit der Begründung, dass sie Frauen waren, und dies unter Berufung auf ihre Religionsfreiheit. Sie entstammten einer 2001 aus Syrien eingewanderten muslimischen Familie und waren zu diesem Zeitpunkt im 8. respektive 9. Schuljahr, dürften damit ca. 14 oder 15 Jahre alt gewesen sein. Die Lösung vor Ort Ende November, an deren Zustandekommen die beiden Schüler, die Eltern, Mitglieder der Lehrerschaft und ein Mitglied des Islamischen Zentralrats der Schweiz beteiligt waren, sah vor, dass den beiden Schülern das Recht eingeräumt wurde, nicht nur den Lehrerinnen, sondern auch den Lehrern die Hand nicht geben zu müssen und diesen stattdessen einen angemessenen „Respekt“ ausdrücken sollten. Im April 2016 kamen die Ereignisse in die breitere Öffentlichkeit, unter anderem über das Fernsehen und die Stellungnahme der Bundesrätin Simonetta Sommaruga als Mitglied der eidgenössischen Regierung. Nun überschlugen sich die Reaktionen im Wochenrhythmus: In einer behördlichen Rechtsabklärung wurden Güterabwägungsfragen diskutiert mit dem Ergebnis, dass die öffentlichen Interessen die privaten der Schüler „erheblich“ überwogen. Ende Mai wurde das Einbür-

41 Dokumentation der Ereignisse in der Zeitschrift für Religionswissenschaft 29/2021, 8–13; weitere Interpretationsversuche im ersten Heft dieses Jahrgangs.

gerungsgesuch der Familie sistiert, gleichzeitig erklärte der kantonale Bildungsrat den Händedruck für obligatorisch – aber die Brüder verweigerten den Handschlag weiterhin. Der Fall beschäftigte jetzt zunehmend die Juristen, wobei sich die Situation nur dadurch entschärfte, dass der ältere Bruder im Juni 2016 die Schule regulär verließ. Derweil kam die Frage der Rechte und Pflichten der Schüler sowie der rechtliche Status der Regelung vor die Gerichte. Im Mai 2017 wurde auf eine Beschwerde der Eltern, die bei ihren Reaktionen Rechtsanwälte hinzuzogen, die Schule gerügt, dass sie nicht ausreichend konkret dargelegt habe, wann der Handschlag verweigert worden sei. Im Prinzip sei die Verfügung mit der Einforderung des Handschlags aber rechtens, da es sich „um eine in der hiesigen Gesellschaft übliche Geste“ gehandelt habe, die zwar die Religionsfreiheit tangiere, aber durch das Bildungsgesetz des Kantons Basel-Landschaft gedeckt sei. Im Sommer erreichte den Landrat eine Vorlage zur Ergänzung der kantonalen Verfassung mit dem Wortlaut: „Weltanschauliche Auffassungen und religiöse Vorschriften entbinden nicht von der Erfüllung bürgerlicher Pflichten.“ Dazu kam es nicht, allerdings wurde das Bildungsgesetz von Basel-Landschaft geändert: „Die Schulleitung ist verpflichtet, wesentliche Probleme im Zusammenhang mit der Integration ausländischer Schülerinnen und Schüler der kantonalen Ausländerbehörde zu melden, wenn die zumutbaren pädagogischen Bemühungen erfolglos geblieben sind.“ (§ 5, Abs. 1^{bis} [neu]) Inzwischen hatte allerdings auch der zweite Schüler seine Schulzeit abgeschlossen. Das wiederum führte dazu, dass eine Bearbeitung des Falles durch das Kantonsgericht oder das Bundesgericht nicht mehr vorgenommen wurde. So spezifisch die Aktionen und Reaktionen in diesem Fall waren, in der Debatte ging es letztlich um grundsätzliche Fragen der Integration von Zuwanderern und Zuwanderinnen und von kultureller Identität – in diesem Zusammenhang um die Rolle von Religion.

Die meiste Aufmerksamkeit, auch international, erhielt allerdings die sogenannte „Minarettdebatte“. 2009 wurde durch eine Volksabstimmung der Minarettbau verboten, eine Regelung, die seitdem Verfassungsrang genießt. In die Bundesverfassung ist der schlichte Satz eingetragen: „Der Bau von Minaretten ist verboten.“ (Art. 18,3). Die Entscheidung kam bei einer relativ hohen Stimmbeteiligung zustande, mit einer vergleichsweise geringen Beteiligung junger und linker Wählerinnen und Wähler.⁴² Frauen stimmten, entgegen der sonst üblichen Praxis in Migrations-/Ausländerfragen, stärker für die Annahme des Verbots, ebenso Menschen, die sich als religionslos bezeichneten.⁴³ Den harten Kern bildeten zwar baurechtliche Festlegungen, die aber einmal mehr symbolisch für grund-

42 Vatter u. a.: Das Stimmverhalten bei der Minarettverbots-Initiative, 151.

43 Ebd., 157 f.

sätzliche Fragen standen. Ein zentrales Motiv bei der Wahlentscheidung bildete die Wahrnehmung derjenigen islamischen Strömungen, die als fundamentalistisch eingeschätzt wurden. Die dazu geführte Debatte drehte sich allerdings vor allem um verfassungsrechtliche Fragen: In welchem Ausmaß ist die Existenz eines Minarett für die freie Religionsausübung unabdingbar? Schweizer Muslime trugen vor diesem Hintergrund den Volksentscheid vor den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte, der 2011 diese Klage als unzulässig zurückwies, weil eine Verletzung der Europäischen Menschenrechtskonvention nicht vorliege.⁴⁴

Vermutlich waren in den nachfolgenden Jahren allerdings die gesellschaftlichen Reaktionen von größerer Bedeutung als die Festlegung in der Verfassung, weil mit dem Minarettverbot die Bemühungen um die Integration von Muslimen verstärkt wurden. Bereits 2004 hatte man über die Ausbildung von Imamen in der Schweiz diskutiert; eine Debatte, die durch die Minarettinitiative eine erhöhte Dringlichkeit erhielt. Die Errichtung eines universitären Instituts, des „Schweizerischen Zentrums für Islam und Gesellschaft“, gelang schließlich nach langwierigen Aushandlungsprozessen und mehreren Schritten im Jahr 2016 an der Universität Freiburg, die dafür nicht zuletzt durch ihre Zweisprachigkeit prädestiniert war.⁴⁵ Allerdings hatte man von der ursprünglich vorgesehenen Imam-Ausbildung Abstand genommen, weil die Schweizer Volkspartei im Kanton Fribourg eine Verfassungsinitiative gegen die Errichtung des Zentrums und eine „staatliche Imam-Ausbildung“ eingereicht hatte. Diese Initiative wurde zwar vom Bundesgericht als unzulässig verworfen,⁴⁶ zeigte aber auch, dass Teile der Bevölkerung bereit waren, einen Protest gegen diese Art der Präsenz des Islam zu artikulieren. Damit dokumentierte die Debatte die Grenzen einer staatlich geförderten Etablierung islamischer Ausbildung, sodass sich das Zentrum auf Forschung und Fortbildungsmaßnahmen beschränken musste. Gleichwohl gehört diese Institution zu den erfolgreichen intergrationsverstärkenden Reaktionen auf den Minarettentscheid.

Die bislang letzte, auch emotional umkämpfte integrationspolitische Entscheidung betraf 2021 die Vollverschleierung im öffentlichen Raum, also etwa das Tragen von Burka oder Niqab. Der Souverän stimmte, nachdem schon die Kantone Tessin und St. Gallen ein solches Verbot per Volksabstimmung erlassen hatten, auf eidgenössischer Ebene dafür, und seitdem findet sich in der Bundesverfassung folgender Artikel (10a):

⁴⁴ file:///C:/Users/Zanderh/Downloads/003-3602217-4080719.pdf (10.11.2022).

⁴⁵ Zentrale Informationen: <https://www.unifr.ch/szig/de/zentrum/%C3%BCber-uns/milestones-de.html> (10.2.2022).

⁴⁶ https://www.bger.ch/files/live/sites/bger/files/pdf/de/archive/1C_225_2016_yyyy_mm_dd_T_d_11_49_32.pdf (10.2.2022).

¹ Niemand darf sein Gesicht im öffentlichen Raum und an Orten verhüllen, die öffentlich zugänglich sind oder an denen grundsätzlich von jedermann beanspruchbare Dienstleistungen angeboten werden; das Verbot gilt nicht für Sakralstätten. ² Niemand darf eine Person zwingen, ihr Gesicht aufgrund ihres Geschlechts zu verhüllen. ³ Das Gesetz sieht Ausnahmen vor. Diese umfassen ausschliesslich Gründe der Gesundheit, der Sicherheit, der klimatischen Bedingungen und des einheimischen Brauchtums.

Es kam schnell zu demonstrativen Gesetzesverletzungen, bei denen die Präsenz der Presse Teil der Inszenierung war. Die Konvertitin Nora Illi hatte sich schon 2016, nach dem kantonalen Verbot im Tessin, im dortigen Locarno in einem Niqab gezeigt, zusammen mit dem französisch-algerischen Unternehmer Rachid Nekkaz, der beanspruchte, in Europa Bußgelder für Burka- und Nikab-Trägerinnen zu zahlen (Abb. 4).⁴⁷



Abb. 4: Protest der mit einem Niqab bekleideten Schweizer Konvertitin Nora Illi in Locarno gegen das Tessiner Verhüllungsverbot (2016). © keystone/ti-press.

Wie bei den Debatten zu Kopftuch, Handschlag oder Minarett ging es über die religiöse Dimension hinaus um die Frage der Integration, und damit um einen Konsens über Werte und insofern die schweizerische „Identität“⁴⁸ – also wieder um eine intersektionale Problematik, bei der Religion nur ein, aber ein konstituti-

⁴⁷ <https://www.srf.ch/news/schweiz/der-mann-der-burka-bussen-bezahlt> (11.2.2022); <https://www.br.de/nachricht/burkaverbot-tessin-schweiz-100.html> (11.2.2022); Tunger-Zanetti: Verhüllung, 51.

⁴⁸ Tunger-Zanetti: Verhüllung, 131.

ver Faktor war. Eine Vollverschleierung, so der Luzerner Religionssoziologe Andreas Tunger-Zanetti, „befremdet und irritiert viele Menschen“ „spontan“,⁴⁹ sie stellt jenseits akademischer Debatten der Integrationspolitik die Frage nach der eigenen Position und derjenigen der anderen. Dass daran eine Debatte kristallisierte, die weit über ein Kleidungsstück hinausging, kann man an der Vielfalt von Themen ablesen, deren kleinster gemeinsamer Nenner diese Frage war (etwa: religiöser Extremismus, Gleichwertigkeit der Geschlechter, mediale Aufbereitung des Islam),⁵⁰ aber auch an der geringen Zahl der infrage kommenden Frauen; nur wenige Dutzend der etwa (und höchstens) 200.000 Musliminnen in der Schweiz trugen damals eine Burka oder einen Niqab.⁵¹ Möglicherweise zeigten sich häufiger westliche Konvertitinnen mit diesem Kleidungsstück,⁵² wohingegen Frauen, die in die Schweiz einwanderten, dazu offenbar nicht in besonderem Maß neigten.

Die Deutung des Verhaltens der Trägerinnen ist allerdings komplex, und dies liegt schon am Gegenstand. Denn Kopftuch, Burka, Tschador oder Niqab sind, wie jede Kleidung, vielschichtige Symbole, die durch unterschiedliche Motive – persönliche, religiöse, kulturelle, ethnische – gedeutet werden können. Verteidigerinnen von Burka und Niqab vertraten die Auffassung, die Vollverkleidung geschehe freiwillig, schütze Frauen von der Zudringlichkeit des männlichen Blickes und gebe ihnen so eine neue Freiheit, sich in der Öffentlichkeit zu bewegen und sichere ihre Identität. Kritikerinnen hingegen problematisierten die Verweigerung eines offenen Sozialkontaktes und letztlich die Ablehnung der Normen einer liberalen Gesellschaft und äußerten beträchtliche Zweifel an der Freiwilligkeit des Tragens der kompletten Verschleierung. Diese Differenzen trafen auch innerhalb des islamischen Milieus aufeinander: Es gab Musliminnen, die die Vollverschleierung als Freiheits- oder Identitätsfaktor wertschätzten, während andere darin einen Ausdruck der Fixierung von patriarchalen Frauenrollen sahen. In der nicht-muslimischen Außenperspektive dominierte vermutlich die Wahrnehmung, dass die fast vollkommene Unsichtbarmachung des Gesichts als Teil einer nicht-europäischen Kleidungskultur Abschottung, Bedrohung und Fundamentalismus bei den Trägerinnen dokumentiere; dies dürfte viele Menschen in dem Votum für ein Verbot motiviert haben. Aber zugleich hatten sich liberale Kritiker:innen der Vollverschleierung ebenfalls gegen das gesetzliche Verbot gewandt, sowohl wegen

49 Ebd., 110.

50 Ebd., 116–124.

51 Ebd., 49 f., ermittelte 20 bis 30, jedenfalls weniger als 40 Trägerinnen eines Nikab.

52 Ebd., 51–54. Féo: Derrière le niqab, 131–253, hat 16 vollverschleierte Frauen in Frankreich interviewt, von denen mehr als die Hälfte, neun Frauen, zum Islam übergetreten waren.

der Güterabwägung zulasten individueller Freiheiten als auch, weil damit ein weiterer Schritt der Verdrängung von Religion aus dem öffentlichen Raum gegangen werde.

5.1.3 Genf – ein Seitenblick

Wie spezifisch das Freiburger Modell im Schweizer Kontext, wo jeder Kanton die Hoheit über das Religionsrecht besitzt, ist und wieviel Pluralität die Schweiz aushält, wird in einem kurzen Blick auf das laizistische Genf sichtbar; am Beispiel Frankreichs (↗ 5.2) wird der Laizismus intensiver diskutiert. Genf war nach der Reformation unter Guillaume Farel und Johannes Calvin ein Zentrum des europäischen Calvinismus und blieb bis zum Ende des 18. Jahrhunderts eine selbständige Stadt. 1798 wurde Genf von Frankreich besetzt und, anders als andere Gebiete der heutigen Schweiz, zu einem französischen Department. Erst 1815 wurde die Stadt in die Eidgenossenschaft aufgenommen. Heute ist Genf die am stärksten säkularisierte Stadt in der Schweiz, in der Mitglieder der Reformierten Kirche nur noch etwa 6 Prozent der Bevölkerung stellen dürften.

Die Genfer Verfassung aus dem Jahr 2012 enthält sich in ihrer Präambel fast vollständig religiöser Bezüge, es heißt ausschließlich, Genf sei „reconnaisant de son héritage humaniste, spirituel, culturel et scientifique“. Die Erwähnung eines „spirituellen Erbes“ war allerdings schon eine Relativierung des radikalen Laizismus, denn in der Verfassung von 1847 hatte es keine Präambel und keinen vergleichbaren Bezug auf eine religiös deutbare Dimension gegeben. Die entscheidenden Grundsatzfestlegungen zum Verhältnis von Religion und Staat finden 2012 sich im Art. 3 zur „laïcité“:

¹ L'Etat est laïque. Il observe une neutralité religieuse. ² Il ne salarie ni ne subventionne aucune activité culturelle. ³ Les autorités entretiennent des relations avec les communautés religieuses.

Zu dieser Festlegung der laizistischen Neutralität des Staates kommt in Art. 25 die Garantie der Gewissens- und Glaubensfreiheit als individueller und kollektiver Religionsfreiheit.

Dass diese Neutralität in Genf keine absolute Trennung nach sich zieht, dokumentieren Regelungen zu konkreten Fragen: Der Staat wache über die Erhaltung der „mise en valeur“ (Erhaltung) des kulturellen Erbes und kann zur Erhaltung und Renovierung geschützter religiöser Gebäude beitragen (Art. 217). Der nachfolgende Artikel regelt dann relativ detailliert den Umgang mit bestimmten kirchlichen Gebäuden. Wenn solche von der öffentlichen Hand auf die Kirchen übertragen worden sind, behalten sie ihre religiöse Bestimmung und können nicht zu wirtschaftlichen Zwecken

eingesetzt werden. Insbesondere die Hauptkirche von Stadt und Kanton, die Kathedrale Saint-Pierre, unterliegt einem Nutzungsvorbehalt: „Le temple de Saint-Pierre est propriété de l’Eglise protestante de Genève. L’Etat en dispose pour les cérémonies officielles.“ (Art. 218,2) Diese Verankerung in der Verfassung kann man als symbolische Festlegung einer historischen, aber de facto auch die Gegenwart noch prägenden protestantischen Mentalität deuten. Die Nutzung für eine offizielle Zeremonie lässt sich bei der Vereidigung einer neuen Regierung Genfs beobachten, wenn diese im Chor der Kirche vor der Flagge der Vereinten Nationen, flankiert von der Schweizer und der Genfer Fahne, ihren Eid ablegt.

Weitere religionsrechtliche Detailregelungen betreffen die schon genannte öffentlich-rechtliche Anerkennung von drei Kirchen (der protestantischen, katholischen und christkatholischen [altkatholischen]) oder das Verbot im Tierschutzgesetz (Art. 7,21), Säugetiere ohne Betäubung zu töten, was eine Schächtpraxis von Juden und Muslimen unmöglich macht. Das signifikanteste Dokument staatlich-religiöser Querbeziehungen ist allerdings die *Loi sur la laïcité de l’Etat* aus dem Jahr 2018, in der der laizistische und religionsneutrale Staat (Art. 2,1) seine Beziehungen und damit Verflechtungen mit Religionsgemeinschaften dokumentiert. Darin ist detailliert das Verhältnis zu religiösen Organisationen behandelt, unter anderem die freiwilligen finanziellen Zuwendungen (Art. 5), die Bestimmung, dass kultische Veranstaltung grundsätzlich im privaten Bereich und nur ausnahmsweise – aber eben auch – im öffentlichen stattfinden können (Art. 6), oder die Festlegungen zu den Rechtsverhältnissen kirchlicher Gebäude (Art. 9).

Ein Zentrum bilden Regelungen zur Abgrenzung zwischen Staat und Religionsgemeinschaften bei Amtsträger:innen, und hier gab es bald nach der Inkraftsetzung Kontroversen, die deren Kleidung betrafen. Das Gesetz sah in der Fassung von 2018 vor, dass es Parlamentarier:innen in Sitzungen und bei offiziellen Anlässen verboten sei, ihre „religiöse Zugehörigkeit durch äußere Zeichen zu bekunden“ (Art. 3,4). Diese Entscheidung jedoch kassierte der Genfer Verfassungsgerichtshof, die *Chambre constitutionnelle*, weil diese Personen nicht Vertreter:innen des Staates, sondern gesellschaftlicher Gruppen seien. Dieser Artikel ist heute gestrichen.⁵³ Diese Entscheidung dokumentiert die auch in anderen Fällen sichtbare Tendenz von Gerichten, der Laizität Grenzen zu setzen. So hatte das Verbot der Fronleichnamsprozession für eine katholische Pfarrei der traditionalistischen Petrus-Bruderschaft ebensowenig Bestand, weil dies ein unangemessener Eingriff in die Religionsfreiheit sei, während das gleiche Verbot für die ebenfalls traditionalistische, von Rom getrennte Pius-Bruderschaft als rechtmäßig eingestuft wurde, weil diese die *Charte relative à la loi sur la laïcité*,

53 https://ge.ch/grandconseil/data/publications_judiciaires/ACST_2260251_000036_2019_A_1389_2019.pdf (18.12.2021).

die auf den „den respect des droits fondamentaux et de l'ordre juridique suisse“ (gemäß Art. 4) verpflichtet, nicht unterschrieben hatte.⁵⁴ Mit der gleichen Begründung akzeptierte der Genfer Justizgerichtshof die Entscheidung der Exekutive, Taufen im Genfer See (also im öffentlichen Raum) durch die *Église évangélique de Coligny*, die die Erklärung zur *laïcité* nicht unterzeichnet hatte und nicht als Körperschaft vom Staat anerkannt war, zu verbieten.⁵⁵ Aufgrund dieser nicht vorliegenden Unterschrift wies schließlich auch das Bundesgericht den Rekurs der Freikirche ab.⁵⁶

Aber, wie immer, ist das Recht zwar das Tragwerk der Religionsarchitektur, aber deren „Inneneinrichtung“ wird von der Zivilgesellschaft noch an ganz anderen Stellen vorgenommen. Genf ist – in meiner Perspektive eines Außenstehenden – weiterhin eine tief und strukturell reformiert geprägte Stadt, so, wie Freiburg im kulturellen Habitus weiterhin katholisch geprägt ist. Dies zeigt sich insbesondere in zivilgesellschaftlichen Dimensionen, etwa im Reformationsmuseum, das mit großem Selbstvertrauen sowohl bei den gezeigten Inhalten als auch bei Didaktik auf Schrift setzt, oder bei den weiterhin spürbaren Vorbehalten gegen die Errichtung eines katholischen Bistums Genf. Diese Genfer Grammatik gilt weiterhin, obwohl die ehemalige Staatskirche eine kleine Minorität geworden ist. Die katholische Kirche ist inzwischen mit über 30 Prozent der Bevölkerung die größte Religionsgemeinschaft, gefolgt von den Muslimen, wobei absehbar ist, dass die „nons“, die Genfer.innen ohne Mitgliedschaft in einer religiösen Vereinigung, bald die größte Gruppe stellen werden. Gleichwohl prägt „gefühl“ die calvinistische Tradition bis heute strukturell diese Stadt, auch die Gemeinschaften der Katholiken und Muslime und Evangelikalen.

5.1.4 Freiburgs europäischer Kontext

Freiburg nutze ich, wie eingangs angekündigt, als Brennglas für Entwicklungen im lateinischen Europa (und Nordamerika müsste man einschließen). Freiburg ist nicht repräsentativ für die westliche Welt, dafür ist diese zu divers, zeigt aber gleichwohl Charakteristika dieser Zone verwandter Kulturen.

⁵⁴ <https://www.kath.ch/newsd/fronleichnamspzession-petrusbrueder-gewinnen-vor-genfer-gericht-piusbrueder-verlieren/#:~:text=Die%20Genfer%20Justiz%20hat%20einer,der%20Piusbruderschaft%20wurde%20hingegen%20abgelehnt.> (20.4.2023).

⁵⁵ <https://www.cath.ch/newsf/geneve-pas-de-baptemes-dans-le-lemann/> (26.11.2023); <https://www.pro-medienmagazin.de/schweiz-freikirche-darf-nicht-im-genfer-see-taufen/> (26.11.2023).

⁵⁶ https://www.bger.ch/files/live/sites/bger/files/pdf/de/2c_0087_2023_2024_03_27_T_d_09_37_19.pdf (11.6.2024).

a. Unterscheidung versus Trennung

Analytisch kann man zwischen Trennung und Unterscheidung in der Beziehung von Staat und Religion differenzieren. Letztlich funktioniert eine Trennung in der Realität nicht, weil es in der Praxis keine strikten Trennungen zwischen beiden Sphären gibt. Bei der Analyse des Religionssystems in Frankreich, einem Land der gesetzlich postulierten „séparation“ zwischen Religion und Staat, wird das noch deutlicher werden (→ 5.2). In der Praxis bedeutet das für die Schweiz: *Res mixtae*, also Angelegenheiten mit gemischten Kompetenzen, betreffen in den allermeisten Kantonen die Schule, die theologischen Fakultäten, die Seelsorge in Krankenhäusern, Gefängnissen und in der Armee, die Denkmalpflege, die Finanzierung von Religionsgemeinschaften und immer wieder die Frage des Verhältnisses von religiösen und säkularen Werten.⁵⁷ Dabei ist das Spektrum der Unterscheidungen in Europa breit, es reicht von französischen Verhältnissen einer intentionalen Entflechtung bis zu einer Staatskirche wie in Großbritannien (in England und in Schottland). Gemeinsam ist all diesen Systemen eine Religionsfreiheit, die auch in der Praxis funktioniert, selbst in Ländern, in denen eine Konfession des Christentums weiterhin Staatsreligion ist. Mit der Religionsfreiheit ist die weltanschauliche Neutralität des Staates verbunden, die in Ländern wie Frankreich oder in Kantonen wie Genf und Neuenburg in die Konzeption eines laizistischen Staates überführt wurde. Allerdings gilt auch hier wie bei der intentionalen Trennung: Der weltanschaulich neutrale, säkulare Staat ist eine regulative Idee. Spätestens bei der Diskussion um eine „Leitkultur“ und ihre „Grundwerte“ (Deutschland) oder die „valeurs républicaines“ (Genf, Frankreich) wird deutlich, dass grundlegende Positionen, unter denen sich auch religiöse befinden, nicht zur Disposition stehen; Stichworte sind heute Religionsfreiheit, Gleichberechtigung oder demokratische Partizipation.

Die politische Auseinandersetzung um diese Wertorientierung des *ordre politique* hat zu einer mehrfach angesprochenen, normativ aufgeladenen Terminologie geführt. Sowohl Begriffe wie Trennung oder Laizität sind präskriptive, keine deskriptiven Begriffe, das Gleiche gilt für die Semantik der Unterscheidung: „hinkende Trennung“ für die Verflechtung von Staat und Religion hat eine pejorative Konnotation, der Terminus des „kooperativen“ Verhältnisses eine positive. Die Rede von „verflochten“ oder „vernetzten“ Beziehungen ist angesichts der unausweichlichen semantischen Normativität der Versuch, sich einer möglichst neutralen Begrifflichkeit zu bedienen.

Die Entwicklungen in Freiburg dokumentieren dabei Strukturelemente, die immer *cum grano salis*, für die westliche Welt gelten. Eine seit der Spätantike

57 Winzeler: Einführung in das Religionsverfassungsrecht der Schweiz, 125–157.

und im Mittelalter monoreligiöse Welt wurde in der Frühen Neuzeit zu einem monokonfessionellen Staat, in der es Devianz von der hegemonialen Religion nur in engen Grenzen gab. Allerdings blieb die Unterscheidung zwischen staatlicher und kirchlicher Macht sowie zwischen säkularem und kanonischem Recht im Rahmen der Dispositionen der lateinischen Grammatik (↗ 3.2) immer erhalten. Mit der konfessionellen Pluralisierung des Christentums, die seit dem 19. Jahrhundert zu einer gemischtkonfessionellen Bevölkerung in Freiburg führte, kam ein Prozess in Gang, der schließlich auch zu einer multireligiösen Bevölkerung – im Rahmen einer (noch) hegemonial katholischen Tradition – führte. Diese Entwicklung findet sich in praktisch allen Ländern Europas und in Nordamerika. Dass dies nicht das Ende fundamentaler Verschiebungen in der religiösen Landschaft bildet, ist angesichts der statistischen Zahlen absehbar; „nons“, also nicht-organisierte oder nicht-glaubende Menschen, werden mit hoher Wahrscheinlichkeit in Zukunft die größte Gruppe in Freiburg und in vielen anderen Regionen Europas bilden.⁵⁸

Im Rahmen dieses seit rund 200 Jahre laufenden Prozesses einer zunehmenden Unterscheidung von Religion und Politik wurde im Freiburger Religionsrecht die Religionsfreiheit etabliert, in der Theorie wie in der Praxis. Damit ist Freiburg Teil eines breiten, europäischen Stroms, wengleich sich die Staaten in der Veränderungsgeschwindigkeit unterscheiden, aber wir reden hier allenfalls von Jahrzehnten. Dies war ein konfliktreicher Prozess, der nicht von der Kirche angestoßen, sondern durch die französische Eroberung entscheidend vorangetrieben wurde, aber in der zunehmend verschärften Unterscheidung grammatikalische Elemente zur Geltung brachte, die (wesentlich) aus der Christentumsgeschichte stammen. Im Detail bedeutete dies: die Eliminierung des katholischen Monopols im 19. Jahrhundert und die öffentlich-rechtliche Anerkennung zuerst anderer Konfessionen, dann anderer religiöser Traditionen, zuerst des Judentums und inzwischen faktisch auch, aber bislang nur auf einer praktischen Ebene, des Islam.

Bis heute halten die Aushandlungsprozesse um das Verhältnis von Religion und Staat, und präziser muss man inzwischen sagen: von Religion, Staat und Gesellschaft, an. Die damit verbundenen Konflikte brechen immer wieder an der Präsenz von Religion im öffentlichen Raum auf, und auch dies ist in praktisch allen westlichen Ländern so, weil hier grundsätzliche Fragen des Verhältnisses von religiösen und anderen kulturell bestimmten Werten diskutiert werden; davon ist im folgenden Abschnitt noch zu sprechen. Immer wieder ist dabei die

⁵⁸ Aus den letzten Jahren: Portier/Willaime: *La religion dans la France contemporaine*; Stolz u. a.: *Religionstrends in der Schweiz; Wie hältst du's mit der Kirche?* hg. v. d. Evangelischen Kirche in Deutschland.

Schule ein Fokus der Auseinandersetzungen, weil sie die (Re-)Produktion eines Teils der gemeinsamen Werte einer Gesellschaft sichern soll. Der „Handschlag von Therwil“ war in dieser Perspektive nicht nur eine Auseinandersetzung über schulische Umgangsformen, sondern auch eine Diskussion über das Verhältnis islamischer Vorstellungen zu Genderfragen, zur Rolle des Islam bei der Integration von Migranten und zur Verbindlichkeit von Elementen der Schweizer Tradition. Ein strukturell vergleichbarer Intersektionalismus findet sich bei anderen Konflikten um die Rolle von Religion im öffentlichen Raum, im Verbot des Minarettbaus oder bei der Vollverschleierung. Dabei, und dies ist zentral, geht es nie nur um Religion, aber immer auch um Religion, und in den letzten Jahrzehnten hieß dies immer stärker: um den Islam. In diesen Aushandlungsprozessen ist jenseits aller Details eines klar: Grundlegende Positionen wie Religionsfreiheit oder das gegenwärtige Verständnis von Gleichberechtigung standen nicht zur Disposition, man forderte von in die staatliche Ordnung neu eintretenden Religionen eine Akzeptanz dieser Vorstellungen, letztlich eine Assimilation.

Eine Dimension des Religionsrechtes, die inzwischen zunehmend an Bedeutung gewinnt, hat in Freiburg noch zu praktisch keinen Debatten geführt, die zunehmende Konkurrenz zwischen negativer und positiver Religionsfreiheit.⁵⁹ Die negative Option kann bis zur Einforderung des Rechtes gehen, nicht mehr mit Religion konfrontiert zu werden, wie die Debatte um religiöse Zeichen und Amtsträgerinnen im Kanton Genf deutlich macht. Dies wären dann nicht mehr Abwehrrechte des Individuums gegen den Staat, sondern gegen die Religion überhaupt.

In diesen Fragen hat der Blick auf Freiburg und überhaupt auf Schweiz gegenüber anderen westlichen Ländern einen unschätzbaren Vorteil: Die direkte Demokratie zwingt die parlamentarische Legislative und Exekutive zu einer engen Rückkopplung mit den Vorstellungen und Überzeugungen der Bürgerinnen, also des Souveräns. Veränderungen im Religionsrecht lassen sich in der Schweiz nicht *top down* dekretieren, weil jedes Gesetz durch eine Volksabstimmung kassiert werden und der Souverän außerhalb der und gegen die Parlamente agieren kann. Derartige Schritte sind nicht die Regel, auch, weil sie jederzeit möglich sind und damit ein eigenmächtiges Handeln von Legislative und Exekutive, die prospektiv auf die Akzeptanz von Gesetzen achten müssen, erschweren. Veränderungen im Religionsrecht dauern unter diesen Bedingungen länger, sind aber auch breiter abgestützt und vermutlich stabiler als in rein repräsentativen Demokratien.

b. Das Böckenförde-Theorem

Im Hintergrund der Praxis verflochtener Beziehungen zwischen Religion und Staat findet sich eine politiktheoretische Debatte, in der eine zentrale Frage für

⁵⁹ Witschen: Was kann ‚negative Religionsfreiheit‘ meinen?

das Verständnis von Religion und Gesellschaft verhandelt wird: Wer oder was konstituiert den Staat? Ist der Staat – mit zwei Polen der Debatte – in klassisch idealistischer Perspektive eine politiktranszendente, der Gesellschaft vorgelagerte Größe oder ist er ein Produkt zivilgesellschaftlicher Akteure? Und woher kommen dann jeweils „Grundwerte“ oder „valeurs républicaines“ oder die „vopolitischen“ Ressourcen (wenn es sie gibt) des Staates? Oder in der Semantik der politischen Praxis: Gibt es eine „Leitkultur“, wenn ja, woher soll sie ihre Werte beziehen?⁶⁰ Evident ist jedenfalls, so schon Joseph von Eichendorff 1831/32: „Keine Verfassung als solche garantiert sich selbst.“⁶¹ In dieser Debatte erhielt eine Überlegung aus Deutschland eine Referenzfunktion, die Ernst-Wolfgang Böckenförde 1967 vorlegte: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. ... Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist.“⁶²

Böckenförde war praktizierender Katholik, Mitglied der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands und seit 1987 Richter am Bundesverfassungsgericht – und tief in die intellektuelle und politische Kultur der westdeutschen Nachkriegszeit eingebunden.⁶³ Sein einfacher Satz besaß mehrere Kontexte. Einer war ein religionshistorischer: 1965 hatte die katholische Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil eine revolutionäre Entscheidung getroffen, die eine 1500-jährige Kirchengeschichte um 180 Grad drehte, als sie in den Deklarationen *Nostra aetate* und *Dignitatis humanae* die Religionsfreiheit akzeptierte und diese der katholischen Theologie ins Fundament schrieb. Dahinter standen ein Bündel von innerkatholischen Erfahrungen (u. a. die Aktivitäten des politischen Katholizismus oder die zivilgesellschaftliche Rolle des katholischen Vereins- und Verbandswesens) sowie säkulare politische Umwälzungen (die Diktatur des Nationalsozialismus, das Erfolgsmodell der amerikanischen Demokratie, die Religionsverfolgung im Ostblock),⁶⁴ die zu diesem „politischen Gewaltverzicht“ auf der Grundlage positiver Erfahrungen mit dem liberalen Rechtsstaat führten.⁶⁵ Die in diesem Kontext vollzogene Wendung zur Religionsfreiheit führte trotz der konziliaren Legitimierung

60 Dieser von dem liberalen Muslim Bassam Tibi (Tibi: Europa ohne Identität?, 154) für die politische Debatte popularisierte Begriff war in den folgenden beiden Jahrzehnten hoch umstritten, erhielt aber im Grundsatzprogramm der CDU in Deutschland 2024 einen prominenten Platz. Zur „Leitkultur“ zählte man zwar „Religionsfreiheit, die Trennung von Staat und Kirche“, nicht aber die christliche Tradition (In Freiheit leben. Deutschland sicher in die Zukunft führen, S. 32; <https://www.grundsatzprogramm-cdu.de/grundsatzprogramm> [6.4.2024]).

61 Eichendorff: Preussen und die Konstitutionen, 129.

62 Böckenförde: Die Entstehung des Staates aus der Säkularisation, 112.

63 Große Kracht: Unterwegs zum Staat.

64 Gabriel u. a.: Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit?, 197–282.

65 Ebd., 302.

zu einem innerkatholischen Erdbeben. Neben den Unterstützern gab es Bischöfe, die sich gegen ihre eigenen Überzeugungen der neuen Regelung unterwarfen,⁶⁶ andere entschieden sich, ins Schisma zu gehen, so der Erzbischof von Dakar, Marcel Lefebvre, der 1970 die Priesterbruderschaft St. Pius X. gründete. Zu den Beweggründen der Ablehnung zählte im Rahmen des eigenen Absolutheitsanspruchs die Überzeugung, dass es „keine Freiheit für den Irrtum“ geben dürfe. In dieser Situation war Böckenfördes Diktum der Versuch, die Entscheidung des Vatikanum intellektuell zu untermauern und die innerkatholische Akzeptanz zu verstärken.⁶⁷

Sodann besaß Böckenfördes Diktum einen parteipolitischen Kontext. Seit 1966 gab es die erste Große Koalition in Deutschland unter Führung der SPD, die zwar 1959 mit dem Godesberger Programm sich von der radikalen Religionskritik distanziert hatte, aber in der Partei waren kirchen- und religionskritische Strömungen weiterhin stark. Gegenüber diesen bedeutete Böckenfördes Diktum eine Unterstützung der Vertreter einer religionsfreundlichen Linie in der SPD.

Schließlich besaß dieser Satz Wurzeln, die über die Bundesrepublik hinaus in die Grundsatzbestimmung des Verhältnisses von Religion und Staat im frühen 20. Jahrhundert hineinreichen. In der Zwischenkriegszeit wurden im deutschsprachigen Raum intensive Debatten über die Rechtsbegründung geführt, ob Recht eine positivistische Setzung sei oder es doch gesellschaftstranszendente Vorgaben gebe. Während der Katholik Carl Schmitt, der „Kronjurist“ des Dritten Reiches, der 1934 das Führerprinzip juristisch legitimierte, schon 1922 in seiner *Politischen Theologie* die These vertreten hatte, „alle prägnanten Begriffe der Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe“ (↗ 4.2.3) und damit anti-positivistisch argumentierte, vertrat Hans Kelsen, der aus einem jüdischen Elternhaus stammte und den die Nationalsozialisten aus Deutschland verjagten, 1934 die rechtspositivistische These, „Recht ist ein gesellschaftliches Phänomen“; „die Norm fungiert als Deutungsschema. Sie wird selbst durch einen Rechtsakt erzeugt“.⁶⁸ Nach dem Zweiten Weltkrieg hatte der Philosoph Karl Löwith, den die Nazis trotz seiner protestantischen Taufe als Juden betrachtet und ebenfalls in die Emigration getrieben hatten, die Debatte säkularisierungstheoretisch zugespitzt, indem er vorpolitische, religiöse gesellschaftliche Vorstellungen verschwinden sah: Die Vorsehung sei durch „den Glauben an den Fortschritt ... ersetzt“, die Eschatologie der „Teleologie“ abgelöst und Gott in der Immanenz säkularisiert.⁶⁹

⁶⁶ So der sozial „progressive“ und theologisch „konservative“ Bischof der Kanaren, Antonio Pildain y Zapiain; Kromer: Eine für alle. Die katholische Kirche in Spanien, 247 f.

⁶⁷ Gabriel/Spieß: Das Zweite Vatikanum und die Religionsfreiheit, 77–81.

⁶⁸ Kelsen: Reine Rechtslehre, 16. 19.

⁶⁹ Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen, 12. 79. 149.

Auch der Philosoph Hans Blumenberg, lange Zeit praktizierender Katholik mit ebenfalls teilweise jüdischen Vorfahren, griff in diese Deutungsdebatte um die religionspolitische Grammatik ein. Er argumentierte dezidiert anthropozentrisch und interpretierte die Säkularisierung nicht allein als Enteignung von Kirche und Religion, sondern mehr noch als eine „Selbstbehauptung“ des Menschen gegen seine Entfremdung durch Religion.⁷⁰ Im Rückblick auf diese Debatte ist allerdings auch deutlich, dass Blumenbergs Philosophie der Säkularisierung nicht nur philosophisch, sondern auch politisch motiviert war, als Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus: Säkularität als Barriere gegen einen erneuten religiösen Weltanschauungstotalitarismus.

Im Kontext dieser komplexen Auseinandersetzung hatte Böckenförde die Kritik an der Aufladung des Staates mit Werten⁷¹ und seine Relativierung des Anspruchs staatlicher Regelungskompetenz postuliert. Er nutzte dabei Kriterien von Carl Schmitt, etwa des Staates als Garant einer innerstaatlichen Friedensordnung und überhaupt die Reflexionen Schmitts über den *Begriff des Politischen*.⁷² Von Schmitts antisemitischen Ausfällen habe er, der 1930 geborene, erst nach den ersten Lektüren erfahren; Schmitts normative Theorie lehnte Böckenförde dezidiert ab, er sah sich als liberalen Rezipienten.⁷³ Böckenfördes Position lässt sich damit rechtssystematisch als Konzept lesen, sowohl die Überlegungen zur positivistischen Konstruktivität des Rechts aufzunehmen, als auch die sozialen Dimensionen, darunter auch zivilgesellschaftliche, namentlich religiöse, als vorpolitische Ressource einzubeziehen.

Derartige Fragen stellen sich auch in Verflechtungssystemen, die auf eine stärkere Unterscheidung abzielen, in Frankreich wird dies angesichts von Äußerungen Nicolas Sarkozys und Emmanuel Macrons noch deutlich werden (→ 5.2.3 f.). In Deutschland war es 2004 Jürgen Habermas in einem Gespräch mit dem damals noch als Kardinal amtierenden Erzbischof Joseph Ratzinger, der Böckenfördes Formulierung aufgriff und sie als Ausgangspunkt philosophischer Reflexionen über unabgeholte Traditionsbestände von Religion nutzte. Ein Jahr später präziserte Habermas, dass „der liberale Staat“ auf wechselseitigen Lernprozessen von religiösen und säkularen Bürgern sowie dem „Ergebnis historischer Lernprozesse“ beruhe, die eine „rechtlich nicht erzwingbare Solidarität von Staatsbürgern“ beinhaltet; er sei „auf Mentalitäten angewiesen, die er nicht aus eigenen Ressourcen erzeugen kann.“⁷⁴ Böckenförde wiederum machte im Rahmen dieser Debatten spä-

70 Blumenberg: Säkularisierung und Selbstbehauptung.

71 Große Kracht: 50 Jahre Böckenförde-Theorem.

72 Böckenförde: Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht, 359–363.

73 Ebd., 361.

74 Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion, 9.

ter deutlich, dass er hinter seiner abstrakten Formel zwar konkrete Religionen im Auge gehabt habe, wenn es um die Frage gehe, welche Religion welche Leistungen für die Verfassungswerte des Grundgesetzes erbringen könnte. Aber „da sind wir dann in der Tat bei Quellen wie Christentum, Aufklärung und Humanismus. Aber nicht automatisch bei jeder Religion.“⁷⁵ Erbringe eine Religion diese Leistungen nicht, und hier dachte er durchaus auch an den Islam, dann müsse der Staat dafür sorgen, „dass diese Religion beziehungsweise ihre Anhänger in einer Minderheitsposition verbleiben“.⁷⁶

Kritik an Böckenfördes Formel kam immer wieder von Vertretern einer konstruktivistischen, positivistischen Rechtsdogmatik sowie einer schärferen Unterscheidung des Verhältnisses von Religion und Staat. So hat 2018 Horst Dreier, Rechtsphilosoph, Protestant und wie Böckenförde Mitglied der SPD, beansprucht, Böckenfördes Modell zu verabschieden, wobei seine Gewährsleute praktisch ausnahmslos liberale Protestanten sind.⁷⁷ Dreier lehnt den Rückgriff auf nicht verhandelbare Normen wohl auch angesichts der Geschichte einer religiös überhöhten Weltanschauung ab. Für ihn ist Böckenfördes Theorem letztlich eine überzogene Reaktion aus der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg,⁷⁸ die, so kann man ihn interpretieren, das autoritäre Problem des Nationalsozialismus mit gleichen Mitteln, aber gegenläufigen Intentionen fortschreibe. Von dieser Position aus reduziert er den Eingangssatz der deutschen Verfassung („im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen“) von einer Invokation Gottes auf eine „Demutsformel“⁷⁹ und postuliert, dass aus der Verfassung keine christlichen Gehalte deduzierbar seien⁸⁰ und überhaupt die säkulare Grundrechtsdemokratie auf jegliche Form religiöser Legitimation verzichte.⁸¹ Letztlich solle der Staat nicht „vagen Konsens, sondern wohlgeordneten Dissens“ der Religionen organisieren.⁸²

Das deutsche Bundesverfassungsgericht hat im Kontext derartiger Kritiken am Böckenförde-Theorem im Jahr 2000 ein religionsrechtlich relevantes Urteil gefällt, das die Verbindlichkeit der „Voraussetzungen“, von denen Böckenförde sprach, relativierte. Es entschied, dass es für die öffentlich-rechtliche Anerkennung der Gemeinschaft der Zeugen Jehovas „nicht ausschlaggebend“ sei, wenn

75 <http://www.fr-online.de/kultur/debatte/-freiheit-ist-ansteckend-/-/1473340/4795176/-/index.html> (5.4.2022).

76 Böckenförde, zit. nach Wenzel: Demokratischer Glaube.

77 Dreier: Staat ohne Gott, 9–17.

78 Ebd., 173 f.

79 Ebd., 183.

80 Ebd., 187.

81 Ebd., 9.

82 Ebd., 214.

sie „jedes politische System und damit auch die Verfassungsordnung des Grundgesetzes als ‚Bestandteil der Welt Satans‘ ansieht“.⁸³ Konsequenterweise und noch weitergehend vertrat das Gericht 2009 im Kontext der Frage der Erlaubtheit von Aufmärschen von Neonazis die Auffassung, dass die Bürger:innen die Wertgrundlagen der Verfassung für sich nicht als verbindlich akzeptieren müssten. „Die Bürger sind ... rechtlich ... nicht gehalten, die der Verfassung zugrunde liegenden Wertsetzungen persönlich zu teilen. Das Grundgesetz baut zwar auf der Erwartung auf, dass die Bürger die allgemeinen Werte der Verfassung akzeptieren und verwirklichen, erzwingt Werteloyalität aber nicht.“⁸⁴

Böckenfördes „Voraussetzungen“ sind in dieser Perspektive ein Konsens, eine Wertsetzung, der sich einzelne und auch eine Religionsgemeinschaft verweigern können. Dahinter kann man eine pragmatische Einsicht sehen. Der Staat will und kann keine innere Akzeptanz demokratischer Werte erzwingen: Ohne überzeugte Demokraten könnte auch eine Verfassung die Demokratie nicht retten. Eine Konsequenz des dergestalt neutral verstandenen Staates ist eine nominalistische Option, Werte auszuhandeln und den Staat zu säkularisieren. Die Loslösung der Anerkennung als öffentlich-rechtlicher Körperschaft von inneren Überzeugungen der Mitglieder und vom Gruppenkonsens – und dafür stehen die Zeugen Jehovas nur exemplarisch – folgt aus einem solchen Paradigma.

Soweit hatten die Mütter und Väter des deutschen Grundgesetzes 1949 angesichts des nur mit fremder Hilfe besieigten Nationalsozialismus – und möglicherweise angesichts von Vorbehalten der Siegermächte gegenüber der Verlässlichkeit einer neuen deutschen Demokratie⁸⁵ – nicht gehen wollen. Jedenfalls fixierten sie im Grundgesetz die Unveränderbarkeit grundlegender Positionen, indem sie der Verfassung eine Veränderungssperre einschrieben. „Eine Änderung dieses Grundgesetzes, durch welche die Gliederung des Bundes in Länder, die grundsätzliche Mitwirkung der Länder bei der Gesetzgebung oder die in den Artikeln 1 und 20 niedergelegten Grundsätze berührt werden, ist unzulässig.“ (Art. 79,3) Damit waren unter anderem der Schutz von Menschenwürde und Menschenrechten (Art. 1) sowie die Verfassungsgrundsätze – Föderalismus, Volkssouveränität und Gewaltenteilung, Rechtsstaatsprinzip (Art. 20) – als veränderungsfest bestimmt. Zusätzlich und de facto einschränkend fügte man in Art. 19,2 hinzu: „In keinem Falle darf ein Grundrecht in seinem Wesensgehalt angetastet werden.“

⁸³ BVerfG, Urteil des Zweiten Senats vom 19. Dezember 2000: 2 BvR 1500/97, Rn. 1–109, Nr. 98; http://www.bverfg.de/e/rs20001219_2bvr150097.html (19.2.2022).

⁸⁴ BVerfG, Beschluss des Ersten Senats vom 4.11.2009: 1 BvR 2150/08, Rn. 1–110, Nr. 49; http://www.bverfg.de/e/rs20091104_1bvr215008.html (24.2.2022).

⁸⁵ Kempen: Historische und aktuelle Bedeutung der „Ewigkeitsklausel“.

Diese Fixierung besaß in anderen deutschen und europäischen Verfassungen zu diesem Zeitpunkt kaum Parallelen, nur wenige Beispiele datieren aus dem 18. und frühen 19. Jahrhundert⁸⁶ und der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg.⁸⁷ So beinhaltet die norwegische Verfassung von 1814, mit der man nach der napoleoni-schen Ära die Union mit Dänemark beendete, die bis heute geltende Festlegung, dass eine Verfassungsänderung „nie den Grundsätzen dieser Verfassung wider-sprechen darf, sondern lediglich Modifikationen in einzelnen Bestimmungen be-treffen, die nicht den Geist dieser Verfassung verändern“.⁸⁸ Alles entscheidend war für Deutschland die Erfahrung des Nationalsozialismus, die zuerst in deut-schen Länderverfassungen zu „Ewigkeitsgarantien“ führte,⁸⁹ ehe die Konzeption in das Grundgesetz aufgenommen wurde. Man wolle, so der SPD-Abgeordnete Carlo Schmid während des Verfassungskonvents auf Herrenchiemsee, „einer Revo-lution die Maske der Legalität ... nehmen“,⁹⁰ es sollte also eine nochmalige legale Machtergreifung zur Abschaffung der Demokratie wie im Jahr 1933 verhindert werden.⁹¹

Ausgehend von diesem Grundgesetzartikel kam es zu einem Transfer von Veränderungsverboten in andere europäische Verfassungen, etwa in die portu-giesische aus dem Jahr 1976, wo die Trennung von Staat und Kirche als irreversi-bel fixiert ist.⁹² Auch außerhalb Europas finden sich Veränderungsverbote. In der türkischen etwa ist der Laizismus als unveränderbar festgeschrieben (Art. 2 in Verbindung mit Art. 4), dazu kommen Traditionen mit ungeschriebenen absolu-ten Festlegungen,⁹³ und nicht zuletzt trifft man auf Unveränderbarkeitsklauseln in den Verfassungen des Iran und in der Revolutionsverfassung Tunesiens (↗ 5.3.4a; 5.4.3b).

Das Ankerkonzept der Veränderungssperre in Art. 79,3 ist allerdings, konträr zu seiner semantischen Verabsolutierung als „Ewigkeitsklausel“, in Deutschland einer weitreichenden Debatte ausgesetzt. Was bedeutet konkret die „Berührung“ dieser Grundsätze? Wie ist die Einschränkung in Art. 19,2 zu verstehen, dass ein

86 Vorläufer in Schweden, den USA und Norwegen bei Dreier: Artikel 79 [Änderung des Grund-gesetzes], 2011, Nr. 1; 2027 f., Nr. 1, und Schöbener: Artikel 79 GG, 21, Nr. 28.

87 Reimer: Artikel 79 (45. Lieferung), 17, Nr. 24.

88 Norwegische Verfassung von 1814, Art. 11; seit der Verfassungsrevision von 2014 überführt in Art. 112.

89 Reimer: Artikel 79 (45. Lieferung), 18 f., Nr. 26–29

90 Zit. Nach Hain: Artikel 79, 2238, Nr. 30; Thomas Dehler zugeschrieben bei Dreier: Artikel 79 [Änderung des Grundgesetzes], 2031, Nr. 5.

91 Schöbener: Art. 79 GG, 49, Nr. 92.

92 Ebd., 21 f., Nr. 29–32.

93 Zu den diesbezüglichen Debatten in der indischen Verfassungstradition Möllers: Das Grund-gesetz, 59.

„Grundrecht“ (nur) „in seinem Wesensgehalt“ nicht „angetastet“ werden darf? In welchem Ausmaß erlaubt das Verbot der Aufhebung gleichwohl eine Abänderung von Gehalten dieser Artikel?⁹⁴ Welche Rolle könnten für eine Veränderung der ersten 20 Artikel Plebiszite spielen, die in Herrenchiemsee nur als Option zur Verhinderung einer Veränderung diskutiert und schließlich verworfen wurden?⁹⁵ Kann die Übertragung von Souveränitätsrechten auf eine supranationale Institution wie die Europäische Gemeinschaft, denen das Bundesverfassungsgericht im Prinzip zugestimmt hat,⁹⁶ die Geltung der Veränderungssperre aufheben? Wie groß sind die Spielräume im Fall der Verabschiedung einer neuen Verfassung? Und immer wieder: Welche Konsequenzen hat eine neue Interpretation der bestehenden Verfassung?⁹⁷

In der Praxis hat man mit letztlich niedrigen Schranken⁹⁸ Veränderungen in den ersten 20 Artikeln vorgenommen, wobei teilweise höchst umstritten war, ob die „Grundsätze“, der Geist der Verfassung, „berührt“ gewesen seien. Die Hinzufügung des Widerstandsrecht in den Art. 20,4 im Rahmen der Notstandsgesetzgebung 1968 war vergleichsweise wenig umstritten. Hingegen wurde die Debatte um die Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs hoch emotional und intellektuell engagiert geführt, etwa hinsichtlich der Frage, ob die Tötung eines Embryo „das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit“ (Art. 2,2) berühre oder nicht. Insbesondere religiöse Akteure, zuvorderst katholische Kirche, hatten sich dabei gegen die Abtreibung eingesetzt. Das Bundesverfassungsgericht entschied 1993, dass der Schwangerschaftsabbruch innerhalb der ersten drei Monate bei Vorliegen einer von vier Indikationen rechtswidrig sei, aber straffrei bleibe. Strukturell vergleichbare Debatten wurden angesichts der Veränderungen der Gender-Anthropologie, des Verständnisses der (gleichgeschlechtlichen) Ehe oder der Erlaubtheit des assistierten Suizids geführt. Die Akzeptanz einer nicht binären Anthropologie, der Ehe für alle oder des Rechts auf Selbsttötung waren Positionen, die in der Verfassungsdebatte der 1940er Jahre nicht mehrheitsfähig gewesen waren (oder wären) und tiefgreifende Wertverschiebungen indizieren, die (nur) den Wortlaut der Verfassung unangetastet gelassen haben.

Vor diesem Hintergrund nutzen Juristen Metaphern der Transformation, um die Veränderungen gegenüber der Ursprungsentention, die die Veränderungssperre des Art. 79,3 nicht verhindern konnte, zu legitimieren. Man kann von einem „invariblen genetischen Programm der Rechtsevolution“ sprechen, so der

94 Bryde: Art. 79 [Änderung des Grundgesetzes], 205, Nr. 28.

95 Schöbener: Artikel 79 GG, 13 f., Nr. 11 f.

96 Ebd., 71–73, Nr. 153–158.

97 Bryde: Art. 79 [Änderung des Grundgesetzes], 204 f.

98 Ebd., 217.

Öffentlichrechtler Karl Eberhard Hain,⁹⁹ oder bestimmen, dass der Artikel 79 „verfassungsimmanent modernisiert“ und „aus evident sachgerechten Gründen modifiziert werden“ könne, so das Bundesverfassungsgericht 1968 in einem Urteil zu nachrichtendienstlichen Abhörmaßnahmen.¹⁰⁰

Aber über den elastischen Umgang mit der „Ewigkeitsgarantie“ hinaus gibt es Grundsatzkritik bis hin zur prinzipiellen Infragestellung durch Verfassungsjuristen.¹⁰¹ Der ehemalige Bundesverfassungsrichter Brun-Otto Bryde (gewählt auf Vorschlag der Grünen) hält den Artikel für „kritikbedürftig“,¹⁰² Horst Dreier sieht das Problem der Volkssouveränität verletzt,¹⁰³ und für den Öffentlichrechtler Christoph Möllers ist es unwahrscheinlich, „dass diese Norm uns vor einem autoritären Umsturz bewahren könnte“. ¹⁰⁴ Schärfer noch erachtete Werner Heun, ebenfalls Verfassungsjurist, die „Ewigkeitsklausel“ des Artikels 79,3 als eine der „innovativsten und problematischsten Neuschöpfungen des Parlamentarischen Rates“, weil sie den Handlungsfreiraum des Parlamentes verletze und dem Verfassungsgericht die Macht übertrage, „Verfassungsänderungen zum verfassungswidrigen Verfassungsrecht“ zu erklären.¹⁰⁵ „Ewige‘ Verfassungen“, so Rainer Wahl, ein weiterer Verfassungsrechtler, „mögen Staatsphilosophen entwerfen; in der Wirklichkeit sind sie nicht haltbar und nur revolutionsanfälliger als revidierbare Verfassungen“.¹⁰⁶

Die Veränderungen und Ergänzungen in den ersten zwanzig Artikeln des Grundgesetzes, deren juristische Rechtfertigung und mehr noch die Gesetzgebung, die implizit die Normen der ersten 20 Artikel berührt, dokumentieren tiefgreifende Veränderungen der ursprünglichen Intentionen hinter Begriffen wie „Rechtsevolution“ oder „sachgerechte Modifikation“. Dahinter kann man den Abschied von idealistischen, vopolitischen Grundlagen des Rechts und ihren metaphysischen Fundamenten sehen und darin wiederum auch eine Konsequenz der Unterscheidung von säkularem und religiösem Recht in der christlichen Grammatik. Manche islamische Rechtsgelehrte, die in der Neutralität des Staates nur den ersten Schritt einer viel weitergehenden Säkularisierung der Religion sehen, dürften den Umgang mit einer solchen Veränderungssperre, die auf kontraktualisti-

99 Hain: Artikel 79, 2307, Nr. 144.

100 Schöbener: Artikel 79 GG, 67, Nr. 132; 68, Nr. 136.

101 Das Dogma der Unantastbarkeit, hg. v. Rolf Göschner / Oliver W. Lembcke.

102 Bryde: Art. 79 [Änderung des Grundgesetzes], 219, Nr. 57.

103 Dreier: Artikel 79 [Änderung des Grundgesetzes], 2038.

104 Möllers: Das Grundgesetz, 59.

105 Heun: Die Verfassungsordnung der Bundesrepublik Deutschland, 31.

106 Wahl: Verfassungsgebung – Verfassungsänderung – Verfassungswandel, 31.

sche Festlegungen anstelle unveränderbarer Normen hinausläuft, als Bestätigung vieler Vorbehalte gegenüber westlichen liberalen Demokratien sehen.

5.1.5 Bilanz

Fribourg ist Europa en miniature – jedenfalls für das weitestverbreitete Modell der Beziehung von Politik und Religion, der intendierten Verflechtung und Abgrenzung beider Sphären. Das Brennglas Fribourg dokumentiert bei aller Partikularität die großen gemeineuropäischen Entwicklungen im Verhältnis von Religion und Politik seit der Frühen Neuzeit und insbesondere im 19. Jahrhundert: Aus einem monokonfessionellen Staat, in dem Religion und Politik, näherhin: katholische Kirche und kantonale Herrschaft, wie eine gewebte Textur „untrennbar“ miteinander verbunden waren, entwickelte sich ein Kanton, dessen Verfassung im 20. Jahrhundert Religionsfreiheit nicht nur theoretisch, sondern effektiv garantiert, rechtsverbindliche Regelungen zur Anerkennung anderer Religionen geschaffen hat und in der aus dem geduldeten Protestantismus eine Konfession mit rechtlicher Parität in einer Ökumene mit guten, entspannten Beziehungen geworden ist. Man kann dies als Säkularisierung der traditionellen Verhältnisbestimmung von Religion und Politik interpretieren, als schärfere Unterscheidung und religiöse Pluralisierung, aber nicht als Trennung, wie man sie in den protestantisch geprägten Nachbarkantonen Genf und Neuenburg zumindest anzielt. Das Freiburger Verhältnis von Religion und Politik ist Teil einer bis heute bemerkenswert stabilen katholischen Grundprägung Freiburgs – Tendenz abnehmend.

Die bemerkenswerteste Eigenheit liegt in der langen, seit dem 19. Jahrhundert verfassungsmäßig institutionalisierten Partizipation der Bevölkerung durch direktdemokratische Verfahren. Insofern ist der Kanton ein Sonderfall (wie letztlich jeder europäische Staat) im europäischen Normalprogramm. Für das Verhältnis von Religion und Politik bedeutet dies, anders als in vielen basisdemokratischen Politiktheorien erwartet, dass sich Veränderungen langwellig vollziehen. Die direkte Partizipation im Schweizer System sieht anspruchsvolle Verfahren zur Aushandlung von Kompromissen lange vor einer Abstimmung vor, es nimmt sich Zeit zur „Vernehmlassung“ (ein Begriff, den das Standarddeutsche in Deutschland nicht kennt), also zur Debatte und Konsenssuche. Im Feld der Religion fallen dabei Entscheidungen noch bedächtiger als sonst. Eine Politik, die Entwicklungen vorwegnehmen will oder meint vorwegnehmen zu können, gibt es in einem System nicht, wo der Souverän nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch das Volk ist – insofern es jedes Gesetz über eine Abstimmung kassieren oder eines initiieren kann. Mit diesem Instrumentarium war Religionspolitik in Freiburg unangeregt, pragmatisch, problemnah und von einer extrem hohen Zustimmung in

der Bevölkerung getragen. Etablierte *top down*-Entscheidungen, wie sie in den meisten europäischen Ländern möglich sind und im nächsten Kapitel zur Sprache kommen werden, sind in Freiburg einfach undenkbar. Die Diskussion des Verhältnisses von Religion und Politik dokumentiert damit exemplarisch die Stabilität und die Anerkennung einer Demokratie mit direktdemokratischen Elementen. Ich verhehle nicht – und werde ausnahmsweise persönlich und explizit normativ –, dass das weitgehende Fehlen von (nicht nur religiösem) Extremismus in der Schweiz und eine praktisch nicht existierende Fundamentalfrustration über das politische System für mich schlagende Argumente für eine direktdemokratische Partizipation aller Bürgerinnen und Bürger in der Politik darstellt. Dass dies kein einfacher Weg ist und lange dauert (die Schweiz blickt bald auf fast 200 Jahre Einübung in direkte Demokratie zurück), ist geschenkt. Aber wenn man mit dem Blick nach Freiburg diese Angst vor dem mitentscheidenden Souverän verlieren würde, wäre für die demokratische Kultur in Europa viel gewonnen.

5.2 Frankreich

Frankreich versteht sich als Gegenentwurf zum europäischen Verflechtungsmodell von Religion und Politik. Dieses religionspolitische Selbstverständnis lässt sich als die radikale Ausgestaltung einer Option der europäisch-christlichen Grammatik lesen. Unter den Stichworten *laïcité* (Laizität) und *laïcisme* (Laizismus) – wobei ersteres einen leicht stärker deskriptiven und letzteres einen leicht stärker normativen Akzent trägt – werden unterschiedliche Konzepte einer religiösen Neutralität des Staates verhandelt. Dabei findet sich im Spektrum der laizistischen Positionen auf der einen Seite im Rahmen einer weit gefassten funktionalen Differenzierungskonzeption das Ziel, Religion auf spezifisch religiöse Bereiche zu beschränken, auf der anderen die fundamental religionskritische Forderung nach Säkularisierung, die auf der Eliminierung von Religion aus der Öffentlichkeit.

Wer sich mit diesem Verhältnis von Staat und Religion, von Staat und Kirche in Frankreich beschäftigt, taucht in eine ozeanische Debatte. Es gibt wohl kein anderes Land in Europa, in dem derart viel und leidenschaftlich über das Verhältnis von (katholischer) Kirche und Staat, von Schleier und Islam, von republikanischer Schule und religiöser Gesellschaft und, und, und ... diskutiert und publiziert wird. Philosophinnen, Politikwissenschaftler, Soziologinnen, Theologen und Erziehungswissenschaftlerinnen liefern sich seit fast 250 Jahren offenbar unerschöpflich Argumente über das pro und contra und das Wie und Überhaupt des französischen Weges. Viele Vertreter der *laïcité* nehmen für sich in Anspruch, in Frankreich eines der weltweit konsequentesten Trennungssysteme zwischen Religion und Staat zu verteidigen, welches den Staat als säkularen Ordnungstifter vor dem Zugriff einer

Religionsgemeinschaft – was lange Zeit bedeutete: der katholischen Kirche – sichere und so religiöse Toleranz und Frieden herstelle. Die Gegenseite verweist darauf, dass eine strikte Trennung letztlich ein utopisches Projekt sei, jedenfalls nicht funktioniere, wie man an den gewaltsamen, teils blutigen Konflikten ablesen könne, und überhaupt: In der französischen Realität existiere „séparation“ nicht. Damit ist die französische Debatte ein hochverdichteter Mikrokosmos der Trennungsvariante des Verhältnisses von Religion, Staat, Gesellschaft und Politik.

Die wissenschaftliche Erschließung dieses Komplexes ist in Frankreich durch Strukturen geprägt, die auch politisch mit dem Gegenstandsbereich verbunden sind. Eine prononcierte Affirmation der *laïcité* gibt es bei den Freimaurern des *Grand Orient*, die sich als Erben der aufgeklärten Religions- und Kirchenkritik verstehen, stark auch in der Sozialistischen Partei, wohingegen sich in den bürgerlichen Parteien oft eine Nähe zum Katholizismus und eine Kritik an der Ausgestaltung der *laïcité* kreuzen. Zentrale Entscheidungen wurden im Abstand weniger Jahrzehnte in immer neue Verfassungen und Gesetze gegossen,¹⁰⁷ aus denen eine Religionsrechtsarchitektur entstanden ist, wie sie kaum ein anderes Land kennt.

Derartige Positionsbestimmungen prägen auch das wissenschaftliche Feld. Vielfach sind es Protestanten, die bis zum Ende des 20. Jahrhundert am stärksten unter der Dominanz der katholischen Kirche litten, dann massiv von ihrer Entmachtung unter dem Trennungsregime profitierten, um sich in ihrer wissenschaftlichen Erforschung und Verteidigung der *laïcité* engagieren. Ein signifikantes Beispiel ist Jean Baubérot, Interpret und Verteidiger der *laïcité* und der vielleicht produktivste wissenschaftliche Autor in diesem Feld. Konfessionell ist er Protestant, politisch im *Parti Socialiste* aktiv. Vor diesem Hintergrund kann man die Festschrift für ihn mit Beiträgen von französischen Politiker:innen als, zugespitzt gesagt, ein Plädoyer für die *laïcité* im Sinne einer politischen Theorie des liberalen Protestantismus lesen.¹⁰⁸

107 Die Rechtstexte sind im folgenden mit Artikelnummern zitiert und auf universitären und staatlichen Websites zugänglich, etwa auf: DigiThèque de matériaux juridiques et politiques (<https://mjp.univ-perp.fr/mjp.htm>) oder auf République Française: Légifrance (<https://www.legifrance.gouv.fr/>).

108 Croire, s'engager, chercher, hg. v. Valentine Zuber u. a.; s. darin besonders den Beitrag von Royal: Jean Baubérot, 71 f. Royal, 2007 Präsidentschaftskandidatin der Sozialistischen Partei und bis zu diesem Jahr Partnerin des späteren Präsidenten François Hollande, war zu diesem Zeitpunkt Ministre de l'Écologie, du Développement durable et de l'Énergie in den Kabinetten Valls I und II während der Präsidentschaft Hollandes.

5.2.1 *Ancien Régime* (bis 1792)

Das zentrale historische Ereignis für die Entwicklung der *laïcité* war die Französische Revolution von 1789, die wiederum nicht ohne die Entwicklungen im *Ancien Régime* in den Jahrzehnten und Jahrhunderten davor verständlich ist. Die französische Kirche war im Rahmen der Konstituierung des frühneuzeitlichen Territorialstaates unter eine massive staatliche Kontrolle geraten. Die spezifisch französische Herrschaftspraxis, der Gallikanismus, so der retrospektive Begriff des 19. Jahrhunderts, war eine komplexe Verschränkung von zumindest drei Faktoren: von staatlichen Machtansprüchen, innertheologischen Konkurrenzen und transnationaler römischer Politik.¹⁰⁹ Das frühneuzeitliche Frankreich gehört damit zu den Beispielen einer ausgesprochen engen Verbindung von Religion und Politik in einem christlichen Kontext.

Hinter den staatlichen Machtansprüchen stand der zunehmende Anspruch der französischen Krone, im Rahmen der Konstituierung eines Territorialstaates die katholische Kirche für die eigenen politischen Ziele zu nutzen und dabei den Einfluss des Papstes zurückzudrängen. Die Durchsetzung immenser Machtbefugnisse kam unter Ludwig XIV. (reg. faktisch 1661–1715) auf einen Höhepunkt, den man seit dem 19. Jahrhundert übertrieben, aber mit einem Gespür für die Pointe „Absolutismus“ nannte. Herrschaft wurde darin über das Konzept eines Gottesgnadentums abgesichert, in dem zumindest auf der legitimatorischen Ebene Religion und Politik fusioniert waren. Ludwig sicherte den zentralen machtpolitischen Platz Frankreichs durch eine Vielzahl von Kriegen und eine erfolgreiche Wirtschaftspolitik, eliminierte aber auch (vermeintliche) innenpolitische Gegner, insbesondere die calvinistischen Hugenotten, deren Rechte aus dem Edikt von Nantes er 1685 widerrief, worauf hunderttausende von Protestanten, nicht zuletzt deren intellektuelle Oberschicht, das Land verließen.

In Bezug auf die theologischen Konkurrenzen waren die Auseinandersetzungen zwischen Jansenisten und Jesuiten die vermutlich wirkungsmächtigsten, wengleich längst nicht die einzigen. Hinter den komplexen Kontroversen stand nicht zuletzt die theologische Frage nach der Willensfreiheit und deren ethischen Konsequenzen. Die Jesuiten vertraten, verkürzt gesagt, einen Probabilismus, der bei unklaren Situationen den Menschen Entscheidungsmöglichkeiten bot; in der polemischen Debatte wurde daraus der Laxismus, demzufolge den Menschen alles erlaubt sei. Die Jansenisten hingegen beriefen sich in ihrem Gegenprogramm auf den späten Augustinus und seine Kritik an der Willensfreiheit; diese

¹⁰⁹ Ein historischer Überblick bis zur *Loi de séparation* bei Lalouette: *La Séparation des Églises et de l'État*.

und andere Theologumena teilten sie mit dem Protestantismus. Ihre theologischen Positionen waren im Prinzip für oder gegen die französische Krone lesbar. Die Jesuiten nun suchten und fanden die Allianz mit dem König, konnten aber als verlängerter Arm einer fremden Macht, des Papstes, erscheinen; die Jansenisten hingegen waren zwar Vertreter einer französischen Theologie, nährten aber die Befürchtung, Anwälte der Allmacht Gottes und damit Kritiker des königlichen Machtanspruchs zu sein. Genau dies wurde dem Jansenismus zum Verhängnis. Trotz berühmter Intellektueller in ihren Reihen wie Blaise Pascal obsiegt auf der machtpolitischen Ebene am Ende die Jesuiten.

Damit war Rom als transnationaler Akteur im Spiel. Papst Clemens XI. verurteilte 1713 in der Bulle *Unigenitus* auf Betreiben der französischen Krone, obwohl diese eigentlich die päpstlichen Machtansprüche in Frankreich einzuschränken trachtete, den Jansenismus, während die Krone 1730 diese Bulle zum Staatsgesetz erhob. Doch in der Folge stellten sich Jansenisten und territoriale Machtgruppen, insbesondere die regionalen Gerichte, die Parléménts, gegen die Allianz von König und Papst.

Das staatsrechtliche Fundament dieses Systems waren die 1682 verabschiedeten, von Jacques Bénigne Bossuet, Bischof von Meaux und Erzieher des Kronprinzen, redigierten vier gallikanischen Artikel, mit denen das Königtum seine Macht über die Kirche erheblich ausdehnte. Die Macht des Papstes sei auf geistliche Fragen beschränkt und gelte nicht in weltlichen Angelegenheiten; selbst in geistlichen Dingen sei er einem allgemeinen Konzil unterworfen und an landesgerichtliche Zustimmung gebunden (Art. 1). Dabei wurden konziliaristische Konzepte des Konzils von Konstanz (Art. 2) und Traditionen regionaler Eigenständigkeit für staatliche Machtansprüche funktionalisiert. In ihnen griff man wieder auf neutestamentliche Formulierungen zurück. Petrus und seinen Nachfolgern seien nur die „geistlichen Dinge“ überantwortet, aber im übrigen habe der Herr selbst gesagt: Mein Reich ist nicht von dieser Welt (Joh 18,36) und gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott was Gottes (Mt 21,22; Lk 20,25). Schließlich wurde auch die berühmte Stelle aus dem Römerbrief des Paulus beigezogen (Röm 13,1), wonach jede Seele den höheren Gewalten, die als von Gott eingesetzt galten, untertan sei. Wer sich dieser weltlichen Macht widersetze, widersetze sich Gott. Dazu kam eine theologische Begründung, wonach die Autorität und Autonomie der Bischöfe, also im politischen Klartext: ihre Unabhängigkeit von päpstlichen Weisungen und ihre Einbindung ins französische Kirchensystem, im Heiligen Geist begründet sei (Art. 4).

Man kann die französische Politik unter Ludwig XIV. als Versuch lesen, unter Berufung auf die Forderung nach einer Trennung von geistlicher und weltlicher Macht sich gleichwohl die Kontrolle über die Kirche zu sichern, indem die Trennung von Rom als Weg in eine Eigenständigkeit gedeutet wurde, die aber faktisch den königlichen Handlungsspielraum erweiterte. Diese Entdifferenzierung von reli-

göser und weltlicher Sphäre blieb allerdings begrenzt, weil wichtige Teilbereiche wie Bischofsernennungen oder die Organisation der Pfarrsprengel und überhaupt die Ordensgemeinschaften sich einer straffen Zentralisierung entzogen.

5.2.2 Französische Revolution (1789–1799)

Die 1789 ausgebrochene Französische Revolution markiert einen dramatischen Einschnitt in der neuzeitlichen Geschichte Frankreichs und erschütterte mit ihren Nachbeben auch alle Nachbarländer. Von ihren Wirkungen stehen im folgenden diejenigen im Fokus, die das Verhältnis von Religion und Staat betreffen. Im Hintergrund polysemer Gründe für den Ausbruch der Revolution stand unter anderem eine doppelte und miteinander verzahnte Krise von Staat und Kirche. Über Jahrzehnte hatte sich die Schere von Armut und Reichtum immer weiter geöffnet. Der hohe Klerus gehörte zu den Privilegierten, denn als Teil des Hochadels verfügte er über beträchtlichen Landbesitz und Rentenzahlungen, und auch der niedere Klerus wurde über steuerliche und gerichtliche Immunität begünstigt. Aber gleichzeitig waren die internen Unterschiede in der Reichtumsverteilung gewaltig. Ein Landpfarrer konnte im ausgehenden 18. Jahrhundert 750 Livres im Jahr erhalten, der Bischof von Straßburg 400.000 Livres, das Domkapitel von Chartres 3,5 Millionen Livres.¹¹⁰ Dazu trat die ökonomische Funktionalisierung der Kirche durch den Staat, beispielsweise in der Existenz von Kommendataräbten, die Pfründe erhielten, ohne dafür (geistliche) Leistungen zu erbringen. Weiten Teilen des niederen Adels und des *tiers état* ging es, ausgelöst durch Nahrungsmittelknappheit im Gefolge einer wachsenden Bevölkerung, teilweise sehr schlecht. Unter Ludwig XVI. führten diese Entwicklungen zur Finanzkrise des Staates, die als Auslöser der Revolution immer wieder beschrieben worden ist.

Zu den ökonomischen Faktoren traten Veränderungen der religiösen Praxis und der religiösen Mentalität. Das religiöse Leben zeigte schon im 18. Jahrhundert Entkatholisierungseffekte, nicht nur in der theologischen Reflexionselite. In Südfrankreich etwa ging insbesondere in Städten und jansenistisch geprägten Gegenden die kirchliche Partizipation in vielen Bereichen zurück, ablesbar an Messstiftungen, christlichen Vornamen oder Eintritten in Klöster.¹¹¹ Insbesondere die Eliten distanzieren sich, Priester kamen zunehmend aus Unterschichten oder aus ländlichen Milieus, am Ende des 18. Jahrhunderts zu 70 Prozent.¹¹² Derartige Säkularisierungseffekte im

¹¹⁰ Holzem: Christentum in Deutschland, II,856.

¹¹¹ Vovelle: *Piété baroque et déchristianisation*; zur Französischen Revolution als Verstärker Plongeron: *Conscience religieuse en Révolution*, 154–175.

¹¹² Pelletier: *Les catholiques en France*, 20.

französischen Katholizismus wurden also nicht erst durch die Revolution produziert, sondern von dieser verstärkt.

Die Entstehung einer nachrevolutionären politischen Ordnung war ein gigantisches Laboratorium, in der keine Seite ausreichend Erfahrungen oder durchdachte Perspektiven besaß, um innerhalb kurzer Zeit ein neues System zu etablieren. Die Idee, die ständische Ordnung aufzuheben, gleiche Rechte für alle Bürger zu schaffen und dabei auch die Religionsfreiheit zu garantieren, beinhaltete tiefgreifende, unübersehbare und extrem weitreichende Veränderungen, die das Etikett Revolution verdienen. Der Sturm auf die Bastille am 14. Juli 1789 war dabei nur ein symbolisch wichtiger Akt. Am 26. August verkündete die *Assemblée nationale* im Rückgriff auf die *Virginia Bill of Rights* die *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, die im Art. 10 die Religionsfreiheit beinhaltete. Die französische Menschenrechtsklärung lässt sich zugleich, viel stärker als ihre amerikanische Schwester, als Ausgangspunkt einer „Sakralisierung“ von Verfassungen lesen.¹¹³ Unklar war den Mitgliedern der Nationalversammlung allerdings, wie sich Religionsfreiheit auf die Stabilität der politischen Ordnung auswirken würde, wie in der Debatte um die Religionsfreiheit am 20. August deutlich wurde.¹¹⁴ Es ging nicht nur um die rechtliche Gleichstellung der im *Ancien Régime* verfolgten und in den Untergrund gedrängten Protestanten, vielmehr wurde die grundsätzliche Frage aufgeworfen, welche gesellschaftliche Rolle Religion überhaupt noch besitzen würde. In der Debatte waren (und wohl minoritär) nicht nur die atheistischen Thesen des Baron d'Holbach, sondern auch solche, die eine radikale Individualisierung und damit die gesellschaftliche Relevanzreduktion der Kirche befürworteten, wie sie Honoré Gabriel de Riqueti, der Comte de Mirabeau als Anhänger der Revolution im Ton gängiger Stereotypen imaginierte. Er sah „une religion de circonstance“ heraufziehen: „Chacun choisira une religion analogue à ses passions. La religion turque deviendra celle des jeunes gens, la religion juive, celle des usuriers la religion de Brahma, peut-être celle des femmes.“¹¹⁵ Am Ende dieser Debatte wurde der (heutige) zehnte Artikel zur Religionsfreiheit angenommen: „Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses“, aber, nach längerer Debatte und auf ein Votum des republikanisch gesinnten Marquis Boniface de Castellane, mit dem Zusatz versehen: „pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi“.¹¹⁶ Der Anspruch auf individuelle Religionsfreiheit und das Recht ihrer staatlichen Einschränkung waren damit legiert.

113 Waldhoff: *Recht als Religion*, 169 f.

114 De Talleyrand-Périgord de u. a.: *Suite de la discussion du projet relatif à la déclaration des droits*.

115 Ebd., 476.

116 Ebd., 480.

Von zunächst weitaus größerer Bedeutung waren Entscheide der Nationalversammlung. Am 2. November 1789 beschloss man die Nationalisierung der Kirchengüter, am 13. Februar 1790 folgte die Aufhebung der Klöster. Der Verkauf des kirchlichen Eigentums erfolgte vom Januar 1790 an in hoher Geschwindigkeit; Anfang 1792 war dieser Prozess weitgehend abgeschlossen, profitiert hatten davon vornehmlich vermögende Mitglieder von Bürgertum und Adel. Begleitet war dieser Prozess organisierter Säkularisierung von einer wilden, manchmal anarchischen Bemächtigung der kirchlichen Tradition. Diebstahl, insbesondere von Metallgegenständen, von Glocken bis zu Sakralgeräten, war an der Tagesordnung, manche Bauten verfielen einfach, dazu traten Akte von Vandalismus und demonstrativer Entsakralisierung: Kirchtürme trug man ab, Scheiterhaufen aus kirchlichen Büchern, Gewändern und Einrichtungsgegenständen brannten, karnevaleske Demütigungen, auf denen etwa Esel Bischofsmützen trugen, sollten den Sieg über die kirchliche Tradition symbolisieren. Widerstand gegen die Zerstörung und die staatliche Aneignung gab es auch, wie in Conques im Zentralmassiv, wo die Einwohner ihren hochberühmten, heute zum Weltkulturerbe zählenden Kirchenschatz vor der revolutionären Einschmelzung bewahrten, indem sie ihn über Jahre privat versteckten. Aber derartige Akte hatten in der Regel keine Chance gegen die Macht der Revolutionäre.

Am 12. Juli 1790 wurde die *Constitution civile du clergé*, die Zivilverfassung des Klerus, in der Nationalversammlung ohne Beteiligung der Kleriker verabschiedet. Sie war wohl der weitestreichende Eingriff in das rechtliche Verhältnis von Staat und Religion. Ein Ziel war in der Tradition des gallikanischen Denkens eine Nationalisierung der Kirche, für die man die Rechte des Papstes weitgehend eliminierte und seine Rolle auf symbolische Akte, etwa die Anerkennung als Oberhaupt, reduzierte, sowie die Wahl von Bischöfen und Pfarrern und ihre Bezahlung neu ordnete. Eine weitere Regelung betraf die territoriale Neuaufteilung der kirchlichen Sprengel, die der neuen staatlichen Gliederung in Departemente zu folgen hatte. Dies wiederum bedeutete, wie auch hinsichtlich der weltlichen Herrschaftsgebiete, eine Zerschlagung traditioneller Verwaltungsregionen, dazu gewachsener subsidiärer Pfarreistrukturen sowie, damit wiederum zusammenhängend, der gesellschaftlichen Organisation von Orten und Regionen (etwa von Dorfverfassungen, Wegenetzen, wirtschaftlichen Austauschprozessen und juristischen Strukturen). Die Zentralisierung der Verwaltungsstrukturen führte zu teilweise massiven Konflikten in den Pfarreien, deren Aufhebung ohne Rücksprache mit den Betroffenen erfolgte. Schließlich gehörte zur Zivilkonstitution der Eid der Priester auf die Verfassung. Papst Pius VI. hatte nach monatelangen Überlegungen im März und April 1791 sowohl die Zivilverfassung als auch die Erklärung der Menschenrechte abgelehnt. Dadurch entstand eine Untergrundkirche mit eidverweigernden Priestern (*prêtres refractaires*) und etwa einem Drittel der Gläubi-

gen. Diejenigen Priester und Gemeinden, die die Zivilverfassung ablehnten, betrachteten sich zunehmend als die wahre katholische Kirche. Priester gingen zu tausenden in den Untergrund oder angesichts zunehmender Verfolgungen ins Ausland. Allerdings gab es beträchtliche regionale Unterschiede. In Paris und der Ile de France etwa war die Zahl der konstitutionellen Priester sehr hoch, in der Bretagne hingegen sehr niedrig. Die Stabilität dieser Differenzen zeigt sich teilweise bis heute: Die Zonen größter Dechristianisierung sind weiterhin diejenigen des konstitutionellen Klerus von 1791.¹¹⁷

Gleichzeitig radikalisierte sich die Revolution in einem zuvor unvorstellbaren Ausmaß. Die Septembermorde des Jahres 1792, die sich angesichts des Erfolges ausländischer Truppen auf französischem Boden ereigneten, waren eine Lynchjustiz, der politische Gefangene, eidverweigernde Priester sowie Mädchen und Frauen, oft nach Vergewaltigungen, zum Opfer fielen. Vom Juni 1793 bis Ende Juli 1794 folgte die *terreur*, die Schreckensherrschaft unter der Ägide des *Comité de salut public* („Wohlfahrts-/[Heils-]ausschuss“), die vor allen Dingen in den großen Städten Zehntausenden das Leben kostete, darunter oft großer Teile der bürgerlichen und adeligen Elite. Dazu kam von 1793 der Aufstand in der Vendée, bei dem sich eine royalistisch und katholisch gesinnte Bevölkerung gegen die Revolution erhob; die Niederschlagung dauerte bis 1796 und kostete durch Verbrennungen von Dörfern und Massenexekutionen, teilweise durch Ertränkungen, wohl gegen 300.000 Menschen das Leben.

Diese Vorgänge bedeuteten allerdings nicht, dass die Revolutionäre grundsätzlich antikirchlich oder antireligiös eingestellt gewesen wären. Denis Pelletier spricht von einer Revolution anfänglich mit der Religion (1789), die über eine religiöse Revolution und eine Reform der Kirche (1790–1792) zu einer Revolution gegen Kirche und Religion (1791–1794) übergegangen sei.¹¹⁸ Claude Fauchet, Anhänger der Revolution und konstitutioneller Bischof im Department Calvados, hatte 1789 schreiben können: „La France est Catholique jusqu’à la racine, ... distinguons donc la sage Loi de Tolérance qui a pour objet non pas les Cultes“.¹¹⁹ Aber im Zusammenhang mit der Ermordung Marats wurde er 1793 guillotiniert. Maximilien Robespierre, die treibende Kraft der Radikalisierung im Wohlfahrtsausschuss, sah das religiöse Zentrum der Revolution in dem deistischen Glauben an ein höchstes Wesen, das in einem Kult der Vernunft verehrt werden solle. Angesichts der militant gewordenen Religionskritik und der Zerstörung der religiösen Kultur hielt er, der in seiner Schulzeit ein „assez mauvais catholique“ gewesen sei,¹²⁰ vor

117 Pelletier: Les catholiques en France, 30.

118 Ebd., 26–42.

119 Fauchet: De la Religion Nationale, 186.

120 Robespierre: Oeuvres, X,197 (21.11.1793).

den Jakobinern am 21. November 1793 eine flammende Rede, in der er sich für eine religiöse Grundierung der Revolution aussprach: „L’athéisme est *aristocratique*. L’idée d’un grand être qui veille sur l’innocence opprimée, et qui punit le crime triomphant, est tout populaire. ... Si Dieu n’existait pas, il faudrait l’inventer.“¹²¹ Die religiösen Revolutionäre seien die Repräsentanten der wahren Religion, „[de] cette religion vraiment divine dont nous sommes le missionnaires“.¹²²

Notre-Dame, die Kathedrale von Paris, dokumentiert die religiösen und anti-religiösen Wendungen der Reformation wie ein Mikrokosmos:¹²³ zuerst Ort der traditionellen Messe des konstitutionellen Bischofs Jean Baptiste Joseph Göbel, guillotiniert 1794, dann der Messe mit anschließendem *Culte de liberté*, dann der Aufführungen des Kultes der Vernunft (von Mitgliedern und mit Requisiten der Pariser Oper), dazwischen Weindpot der Republik, die beginnende Plünderung, der Robespierre ein Ende setzte, schließlich, nach der Revolution, wieder katholische Kirche.

Die Revolution besaß mithin nicht nur religionsfeindliche, sondern nachgerade hochreligiöse Züge. Die atheistische Religionskritik der Aufklärung, etwa eines Helvétius oder eines d’Holbach, war alles andere als repräsentativ für die Auffassungen der Revolutionäre der ersten Jahre. Vielmehr war es in der frühen Phase der Revolution angesichts gemeinsamer Probleme zu einer engen Zusammenarbeit von Mitgliedern des Dritten Standes mit Klerikern gekommen. Gleichwohl divergierten die Ziele von Klerus und Nicht-Klerikern in grundlegenden Fragen. Theorie und pragmatische Praxis, „erträumte“ und „realisierte“ Entchristianisierung¹²⁴ (oder Rechristianisierung) lagen weit auseinander. Letztlich kam es zu einer Nationalisierung der Kirche, ihrer staatlichen Funktionalisierung in gallikanischer Tradition.¹²⁵ Die dabei angezielte religiöse Neutralisierung des Staates bedeutete allerdings nicht, dass alle Religionen gleichbehandelt wurden. Vielmehr blieb auch die revolutionär formierte katholische Kirche eine Art Staatskirche, etwa hinsichtlich ihrer faktischen Präsenz und der ihr vielfach zugeschriebenen Bedeutung. Die Anerkennung der Protestanten und die 1791 beschlossene Abschaffung der Benachteiligungen und Privilegien der Juden waren erste Schritte ihrer Integration in die neue Ordnung der Religionsfreiheit, aber die Protestanten mussten die Relativität der neuen Freiheiten nach der Revolution erfahren: Von der fehlenden Anerkennung der klandestinen protestanti-

121 Ebd., 196 f.

122 Robespierre: Oeuvres, IX,257 (23.1.1793).

123 Leflon: Notre-Dame de Paris pendant la Révolution.

124 Vovelle: Vom Vendémiaire zum Fructidor des Jahres II., 209.

125 Plongerón: Affirmations et contestations du chrétien-citoyen.

schen Hochzeiten bis zu den Opfern der *terreur blanche* des Jahres 1815 ließe sich eine lange Liste von Benachteiligungen und Gewaltanwendungen erstellen.¹²⁶

Im Rückblick wird deutlich, dass die religionsfeindlichen Kräfte die Revolution nur selten dominierten. Vielmehr kann man einen Kampf um das sakrale Kapital der Kirche beobachten, welches zuerst von den konstitutionalistischen Klerikern und dann von den antikirchlichen Revolutionären in die neue politische Ordnung transferiert wurde. Beide Gruppen wollten eine Reformation der Religion, beide applzierten den Deismus der Aufklärung,¹²⁷ und beide hatten letztlich die „formation de la nation“ vor Augen, eine „régénération“ der Gesellschaft und eine „religion de la révolution“ aus dem theologischen Repertoire des Christentums.¹²⁸ Die Sakralisierung der öffentlichen Ordnung blieb dadurch bestehen, eine politische Ordnung ohne Metaphysik war für die Mehrheit der Revolutionäre nicht denkbar. Dagegen positionierten sich vor allem zwei Strömungen: Zum einen trat der sakralisierten Revolution eine Untergrundkirche entgegen, zum anderen gab es schon während der Revolution immer wieder Perioden, in denen die Christentumsfeindlichkeit in Religionsfeindlichkeit umschlug. Beide Tendenzen begleiten seitdem die französische Politikgeschichte.

Allerdings waren alle Parteien mit der zunehmenden Dynamik der Revolution überfordert, alle neuen Konzepte für eine revidierte Ordnung wurden in hoher Geschwindigkeit Makulatur, und in besonderem Maße galt das für die Masterpläne des Verhältnisses von Kirche respektive Religion und Staat. Die Revolution war ein Laboratorium, in dem nur die Nachgeborenen retrospektiv meinen, die Genese der neuen Ordnung klar zu sehen. Eine weitere Entwicklung, langfristig vielleicht die bedeutendste, wie man erst und nur aus der Nachperspektive in aller Schärfe sieht, war ein beginnender staatlicher Kontrollverlust in Sachen Religion. Die Auseinandersetzungen um eine deutlichere Unterscheidung von Religion und Staat vor dem Hintergrund der geforderten Religionsfreiheit führte zuerst zu einer Relativierung der katholischen Kirche und zunehmend zur Präsenz weiterer religiöser Gruppen über Protestanten und Juden hinaus. Mesmeristen, Saint-Simonisten, esoterische Freimaurer oder Spiritisten traten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts an die Öffentlichkeit, ohne dass letztlich eine staatliche Kontrolle gelang, und von den inneren Differenzierungen der katholischen Kirche und ihren religionspolitischen Konsequenzen war dann noch nicht die Rede. Damit begann eine Verselbstständigung religiöser Praxis, die bis heute nicht abgeschlossen ist.

¹²⁶ Cabanel: *Histoire des protestants en France, 1008–1015*; Baubérot/Carbonnier-Burkard: *Histoire des protestants*, 272–284.

¹²⁷ Jaume: *Le religieux et le politique dans la Révolution française*, 81–90.

¹²⁸ Ebd., 142.

5.2.3 Die nachrevolutionären Monarchien und Republiken

a. Napoleonische Zeit (1799–1804)

Am 24. Frimaire des Revolutionsjahres VIII, dem 15. Dezember 1799, dekretierte Napoleon zusammen mit den von ihm ernannten vorläufigen Konsuln Roger Ducos und Abbé Sieyès unter Berufung auf die zwei Tage zuvor erlassene Verfassung das Ende der Revolution: „Citoyens, la révolution est fixée aux principes qui l'ont commencée: elle est finie.“¹²⁹ Aber religionspolitisch dominierte eine Kontinuität, diejenige des fortwährenden Aushandelns der Beziehung zwischen Staat und Religion, ein Prozess, der sich über die nächsten 200 Jahre insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses von katholischer Kirche und französischem Staat erstreckte, ohne bis heute abgeschlossen zu sein. Man kann diese Geschichte als Versuch der Trennung von Religion und Politik lesen, aber auch als Versuch sowohl der Kirche wie auch des Staates, Einfluss auf die jeweils andere Seite zu gewinnen. Zunehmend, insbesondere seit dem späten 19. Jahrhundert, kam dann ein Begriff in die Debatte, derjenige der *laïcité*, der die Blaupause für das Programm eines religionsneutralen Staates und einer darin definierten Position der katholischen Kirche und jedweder Religion zur Verfügung stellte.

1801 schloss Napoleon mit Papst Pius VII. ein Konkordat, das für hundert Jahre die Basis des Verhältnisses von Kirche und Staat in Frankreich bildete.¹³⁰ Darin war die katholische Kirche nicht mehr die französische Staatskirche, sondern nur noch diejenige der Mehrheit der Franzosen. Die Regelungen dokumentierten ein asymmetrisches Machtverhältnis, in dem Napoleon seine Vorstellungen weitgehend diktieren konnte, mit denen aber paradoxerweise neue päpstliche Rechte einhergingen. So reservierte sich der französische Staat das Recht zur Ernennung von Bischöfen und zahlte auch ihre Gehälter, während der Papst nur noch das Weiherecht behielt. Darüberhinaus kam es zu einem kirchenhistorisch präzedenzlosen Akt, insofern der Papst alle französischen Bistümer aufhob und damit die Autonomie der Bischöfe eliminierte. Insgesamt erhielt Rom trotz aller Schwäche Eingriffsrechte in die französische Kirche, die der Heilige Stuhl nie zuvor besessen hatte.

Vollends deutlich wurde die dominierende Machtstellung des Staates und die weitgehende Handlungsunfähigkeit der Kirche allerdings in den Ausführungsbestimmungen, die Napoleon ein Jahr später erließ, den „Organischen Artikeln“. Alle päpstlichen Entscheide bedurften demnach der Genehmigung durch die französische Regierung (Art. 1), synodale Versammlungen ebenfalls (Art. 4), aber zugleich

¹²⁹ Proclamation des Consuls de la République du 24 frimaire an VIII (15 décembre 1799).

¹³⁰ Pius VII.: Qui Christi domini vices, bearb. v. Lothar Schöppe, 93–96.

entlohnte der Staat weiterhin die Kleriker (Art. 64–67). Bis in Detailregelungen erließ der Staat Vorschriften, etwa in Regeln zur Namensführung (Art. 12) oder hinsichtlich der Anzahl der Generalvikare (Art. 21) oder in der Vorschrift, dass es in Frankreich nur eine einzige Liturgie und einen einzigen Katechismus geben dürfe (Art. 39). Schlussendlich nahm sich der französische Staat das Recht, en détail die Neuumschreibung der französischen Bistümer vorzunehmen (section IV). Im gleichen Jahr, 1802, dekretierte Napoleon auch die Schaffung eines protestantischen Konsistoriums, ein jüdisches folgte unter der konstitutionellen Monarchie im Jahr 1808.

Sucht man einen symbolträchtigen Ort für Napoleons Selbstverständnis und die Machtverhältnisse in diesen Jahren, trifft man fast unweigerlich auf die Krönung Napoleons zum Kaiser im Jahr 1804. Napoleon hatte in seiner Choreographie die Anwesenheit des Papstes vorgesehen; Pius VII. reiste zu diesem Zweck nach Paris. Er wurde zwar von Gläubigen umlagert und er konnte auch durchsetzen, dass Joséphine de Beauharnais, mit der Napoleon nur standesamtlich verheiratet war, noch in der Nacht vor der Krönung mit ihm kirchlich verheiratet wurde, aber zugleich musste er zusehen, wie sich Napoleon im Krönungszeremoniell selbst die Krone aufsetzte und auch seine Gattin krönte. Den Zeitgenossen war klar, dass Napoleon damit eine Selbstsakralisierung vorgenommen hatte, die die klassische religiöse Legitimierung von Herrschaft auf den Kopf stellte.

b. Konstitutionelle Monarchie (1814–1848), Zweite Republik (1848–1852) und Zweites Kaiserreich (1852–1870)

Nach der Abdankung Napoleons wurde Ludwig XVIII., der Bruder des hingerichteten Königs, 1814 inthronisiert. Er betrachtete die Revolution als illegitime Episode und beanspruchte die Kontinuität zur Monarchie des *Ancien Régime*. In der in diesem Jahr publizierten *Charte constitutionnelle*, die er nicht durch die Volkssouveränität, sondern durch seine königliche Autorität erlassen sah, bezeichnete er sich als von Gottes Gnaden und durch die göttliche Vorsehung eingesetzter König (Präambel). Die „religion catholique, apostolique et romaine“ wurde wieder Staatsreligion (Art. 6). Allerdings blieb die Religionsfreiheit erhalten (Art. 5), diese Festlegung der Revolution ließ sich nicht mehr revidieren.

Nachdem sein Nachfolger und Bruder, Karl X., 1830 in der Julirevolution gestürzt worden war, revidierte der „Bürgerkönig“ Louis-Philippe (reg. 1830–1848) die *Charte constitutionnelle*. Der Katholizismus war nun nicht mehr Staatsreligion, sondern habe nur noch eine herausgehobene Bedeutung, insofern sie die Religion „professée par la majorité des Français“ sei (Art. 6). Religionspolitisch weit umstrittener war das 1833 erlassene neue Schulgesetz, die *Loi Guizot*, in der ein schwieriges Kapitel der Entdifferenzierung im Dreiecksverhältnis von staatlichem Erziehungsanspruch, elterlichem Erziehungsrecht und kirchlich-religiöser

Erziehung wieder aufgeschlagen wurde. François Guizot, Erziehungsminister und überzeugter Calvinist, der aber zugleich gegen Rationalisten und Sozialisten den Katholizismus unterstützen konnte,¹³¹ vertrat zunehmend die Position, dass die Einbindung christlicher Grundsätze in das Erziehungssystem notwendig sei.¹³² Er etablierte öffentliche Grundschulen (für Jungen) und schrieb in dem Gesetz, das seinen Namen trug, fest: „L’instruction primaire comprend nécessairement l’instruction morale et religieuse“ (Art. 1). Zwar sollte der Wille (vœu) der Familienväter für die religiöse Erziehung konsultiert und befolgt werden (Art. 2), aber letztlich handelte es sich um ein etatistisches Programm, welches den Staat als religiösen Erzieher einsetzte. Insoweit war kirchlicher Widerspruch vorprogrammiert.

Die Reaktion folgte 1850, als Alfred Pierre de Falloux, engagierter, royalistischer Katholik, dessen Vater erst in den 1820er Jahren unter Karl X. nobilitiert worden war, zum Erziehungsminister unter dem Staatspräsidenten Louis-Napoléon Bonaparte (dem späteren Kaiser Napoleon III. [reg. 1848–1870]) ernannt wurde. Er forcierte 1850 mit seiner *Loi Falloux* wieder eine stärkere Unterscheidung von Religion und Staat. Die entscheidende Veränderung war (neben der Erweiterung der Schulpflicht für Mädchen) die Ermöglichung von Privatschulen. „Tout Français âgé de vingt-cinq ans, ayant au moins cinq années d’exercice comme instituteur ou comme maître dans un pensionnat primaire ... peut ouvrir un pensionnat primaire“ (Art. 53). Katholiken werden in diesem Zusammenhang nicht eigens genannt, aber faktisch handelte es sich um eine *Lex catholica*, die die Eröffnung konfessioneller und eben vor allem katholischer Schulen ermöglichte. Zugleich wurden an anderer Stelle die Verbindungen zwischen Staat und Kirche wieder enger gezogen, das Gesetz sah eine Beteiligung der Bischöfe an der Überwachung der Erziehung vor (Art. 1 und 10), außerdem erhielten Pfarrer und Bürgermeister das Recht zugesprochen, Lehrer und den Unterricht zu inspizieren (Art. 18.4; 44).

Als 1870 der Krieg gegen Preußen und seine Verbündeten verloren ging, wurde zugleich klar, dass sich die mentale Lage in den beiden Jahrzehnten des Zweiten Kaiserreichs verändert hatte:¹³³ Industrialisierung, Säkularisierung, Individualisierung, die großen Transformationen im 19. Jahrhundert, aber auch neue Formen der Spiritualität wie die ultramontane Frömmigkeit hatten die katholische Gesellschaft verändert. Vor allem in der Hauptstadt eskalierten die Konflikte. Die Pariser Commune war während ihres Versuchs, eine sozialistische Gesellschaft zu errichten, von scharfen antiklerikalen Äußerungen begleitet, die

131 Baubérot/Carbonnier-Burkard: Histoire des protestants, 298.

132 Mayeur: Histoire générale de l’enseignement et de l’éducation en France, III,317 f.

133 Pelletier: Les catholiques en France, etwa 77–85.

ihre Wurzeln in der Arbeiterbewegung hatten.¹³⁴ Während des Aufstandes kam es zur Erschießung von Klerikern sowie in der „semaine sanglante“ (Mai 1871) des Erzbischofs von Paris, Georges Darboy, der von den Communarden als Geisel genommen worden war (und der ein offener Gegner des päpstlichen Unfehlbarkeitsdogmas, eine Art später Gallikaner, gewesen war).

c. Dritte Republik (1871–1940) und Vichy-Regierung (1940–1944)

Die Dritte Republik, 1871 nach der Niederlage gegen Deutschland ausgerufen, wurde zur Hochphase nationalstaatlicher Identitätsbildung in Frankreich, bei der die Religionsfrage eine entscheidende Rolle spielte. In diesen Auseinandersetzungen waren der Anspruch auf Trennung von Religion und Staat, die normativ geforderte Religionsfreiheit und eine strukturelle Gewalt gegen die katholische Kirche untrennbar miteinander verbunden. Im Hintergrund stand eine doppelte Entwicklung: Auf der einen Seite gab es eine immense Revitalisierung der katholischen Kirche, auf der anderen einen zunehmenden Antiklerikalismus/Antikatholizismus, der sich in eigenen Vereinen, Zeitschriften und Konferenzen organisierte. Ein besonders aktiver religionskritischer Akteur waren die Freimaurer in der Obödienz des *Grand Orient*, die 1877 unter dem Druck ihres atheistischen Flügels die Berufung auf den „Grand Architecte de l’Univers“ gestrichen hatten und die Trennung von Staat und Religion in den 1880er Jahren kämpferisch zu ihrem Programm machten.¹³⁵

Wieder wurde die Schule zu dem Ort, an dem man die Stellung von Religion – weiterhin: vor allen Dingen des Katholizismus – und ihr Verhältnis zur Gesellschaft bestimmte. Die Debatte war unter anderem durch zwei Faktoren angeheizt worden: Zum einen hatte man in Belgien, wo der Katholizismus ebenfalls eine fast monopolistische Stellung besaß, nach der Junirevolution von 1830 eine Verfassung verabschiedet, in der Religion nicht mehr erwähnt wurde und die eine starke laizistische Bewegung motivierte, die auch die Debatte in Frankreich beeinflusste. Ein zweiter Faktor war die französische Selbstkritik, verursacht durch die Niederlage von Sedan, nach der viele die Überzeugung gewannen, dass der deutsche Sieg auch auf kulturelle Stärken Preußens zurückgeführt werden könne, wozu man nicht zuletzt das Schulsystem und die Religionspolitik rechnete; Frankreichs machtpolitische Parität, so eine weit verbreitete Auffassung, lasse sich nur durch die Trennung von Schule und Religion wieder herstellen.¹³⁶ Die entscheidenden Schritte unternahm Jules Ferry, aus einer katholischen Familie stammend, Mitglied des *Grand Orient*, Republikaner und aggressiver Kolonialpolitiker. Er brachte

¹³⁴ Lindner: Die Hegemoniekämpfe in Frankreich, 71.

¹³⁵ Lalouette: La séparation des Églises et de l’État, 349–352.

¹³⁶ Ozouf: L’École, l’Église et la République 1871–1914, 26 f.

als Ministerpräsident die *Loi Ferry* vom 28. März 1882 auf den Weg, die die *Loi Falloux* entscheidend revidierte, indem sie den Religionsunterricht aus der Schule verbannte. „Les écoles primaires publiques vaqueront un jour par semaine, en outre du dimanche, afin de permettre aux parents de faire donner, s'ils le désirent, à leurs enfants, l'instruction religieuse, en dehors des édifices scolaires. L'enseignement religieux est facultatif dans les écoles privées.“ (Art. 2) Die *Loi Goblet* folgt vier Jahre später. Sie unterwarf Schulen, die von einer Religionsgemeinschaft getragen wurden, der staatlichen Kontrolle (Art. 9 und 7) und schloss Priester und Ordensleute als Lehrer und Lehrerinnen von öffentlichen Schulen aus: „L'enseignement est exclusivement confié à un personnel laïque.“ (Art. 17). Diese Regelung gilt bis heute. Das Verhältnis zwischen Republikanern und katholischer Kirche verschlechterte sich im Laufe der Jahre auch durch katholische Aktivitäten beträchtlich, etwa durch die antimodernistischen Positionen der Päpste oder antisemitisch argumentierende Katholiken in der Dreyfus-Affäre seit 1894.

Die große und entscheidende Zäsur bildete das Trennungsgesetz von 1905, die *Loi relative à la séparation des Eglises et de l'Etat*, die Émile Combes, Président du Conseil (Ministerpräsident), ehemaliger Seminarist,¹³⁷ der lange in kirchlichen Diensten unterrichtet hatte, auf den Weg brachte. Er hatte sich zum überzeugten Antiklerikalen gewandelt und seit Beginn des Jahrhunderts ein halbes Dutzend laizistischer Akte verantwortet, darunter 1902 die Schließung von mehr als 3000 kirchlichen Schulen, die staatlich nicht genehmigt waren,¹³⁸ nach dem Widerspruch von Bischöfen die Einstellung ihrer Besoldung durch die Regierung, 1903 die (erneute) Auflösung aller Ordensgemeinschaften mit Ausnahme von fünf Priesterorden und später das Verbot ihrer Neugründung¹³⁹ oder die Entfernung religiöser Symbole aus öffentlichen Gebäuden. Der Abbruch der diplomatischen Beziehungen zum Vatikan erfolgte im Mai 1904 (bis 1921).

Mit dem im Dezember 1905 verabschiedeten Gesetz kündigte Frankreich einseitig das Konkordat von 1801 auf; das „Trennungsgesetz“ bildet bis heute die Grundlage der gesetzlichen Regelungen zur Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Frankreich. In der vorbereitenden Kommission hatten aber schließlich nicht Combes, sondern federführend der liberale Protestant Ferdinand Buisson und der konziliante Atheist Aristide Briand die entscheidenden Festlegungen ausgehandelt. Im ersten Titel beginnt das Gesetz mit der Gewährung von Gewissensfreiheit, sofern wieder das Interesse des *ordre public* dem nicht entgegenstehe (Art. 1) sowie mit der Regelung, dass es keinen staatlich aner-

137 Merle: Emile Combes, 41–44.

138 Ebd., 276 f.

139 Ebd., 287–300.

kannten und subventionierten Kultus gebe, ausgenommen die Seelsorge in einigen öffentlichen Einrichtungen (Art. 2). Die Organisation der religiösen Praxis legte das Gesetz in die Hand von Kultusvereinen (*associations cultuelles*), die dem Vereinsrecht unterliegen und darüber vom Staat kontrolliert werden können. Die kirchlichen Gebäude, also nicht nur die Kirchen, sollen inventarisiert, in ihrem Wert geschätzt (Art. 3) und dann den Kultusvereinen übergeben werden (Art. 4 und 12). Größere Reparaturen bleiben Aufgaben des Staates (Art. 14). Politische Veranstaltungen in Räumen, die üblicherweise den Kultus dienen, sind verboten (Art. 26). Das Anbringen religiöser Zeichen auf öffentlichen Gebäuden ist gleichermaßen untersagt, mit Ausnahme, wie es akribisch heißt, von Gebäuden, die dem Kultus dienen, auf Friedhöfen und Grabmonumenten sowie in Museen und Ausstellungen (Art. 28). Die Übersee-Gebiete waren von dem Gesetz teilweise nicht betroffen, auch nicht die ostfranzösischen Departements auf dem Gebiet von Elsass und Lothringen, da sie zu diesem Zeitpunkt zu Deutschland gehörten (s. u., ↗ 5.2.3e).

Die Aushandlung des Gesetzes war von den Verschiebungen der Machtstrukturen in der französischen Regierung geprägt gewesen. Nach dem Sturz von Combes im Januar 1905 war es vor allen Dingen Briand, der Kompromisse in mehreren Artikeln ermöglichte. So wurden unter seiner Ägide beispielsweise die Bischöfe, ohne genannt zu werden, in einem ergänzenden Halbsatz Art. 4 ([les représentants ... se conformant] „aux règles d'organisation générale du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice“) in den Text integriert.¹⁴⁰ Gleichwohl blieb das von einer antiklerikalen Mehrheit in der Nationalversammlung und im Senat beschlossene Gesetz unter Katholiken umstritten. Papst Pius X. verurteilte es im Januar 1906, und in beträchtlichen Teilen des französischen Katholizismus führte es zu einer über Jahrzehnte und teilweise bis in die Gegenwart andauernden Entfremdung von der Republik. Eine symbolisch markante Auseinandersetzung betraf die Inventarisierung des mobilen Inventars, bei der die Verletzung religiöser Gefühle (etwa durch die erzwungene Öffnung von Tabernakeln) zu einer Vielzahl von Konflikten, auch mit Todesopfern, führte. Ein wichtiger Ausgleich gelang Georges Clémenceau 1908 mit einer grundlegenden Revision des Art. 9, durch den kirchliche Gebäude wieder kostenlos genutzt werden konnten, auch dann, wenn dieser Anspruch nicht, wie ursprünglich im Gesetz vorgesehen, innerhalb eines Jahres angemeldet wurde, was aufgrund der Konfliktsituation kurz nach der Verabschiedung vielfach nicht geschehen war. Im Hintergrund blieb es vielfach bei einem tiefsitzenden Misstrauen beider Seiten, der kirchlichen Angst vor Entmachtung und Spaltung durch den Staat und der staatlichen Angst vor Eingriffen Roms und vor antirepublikanischen

140 Unger: Aristide Briand, 167.

Aktivitäten von Katholiken. Letztlich handelte es sich, zumindest in den Augen vieler Katholiken, um eine erneute Enteignung der Kirche und den Versuch des Staates, Voltaires „écrasez l'infâme“ mit administrativen Mitteln zu realisieren. Viele laizistische Franzosen hingegen sahen in der *Loi Combes* vor allem ein Instrument zur religiösen Neutralisierung des Staates und des öffentlichen Raums gegenüber religiösen, und das hieß 1905 evidenterweise noch: vor allem katholischen Ansprüchen.

Rom reagierte, indem Papst Pius X. in der Enzyklika *Vehementer nos* „la séparation de l'Eglise et de l'Etat“ verdammt, weil sie Gott leugne; 1924, nach der Entspannung des Verhältnisses von Kirche und Staat im Rahmen des Ersten Weltkrieges, autorisierte Benedikt XV. die Gründung diözesaner Vereinigungen im Rahmen des Gesetzes von 1905, was dessen faktische Anerkennung beinhaltete.

Im Rahmen der Überlegungen dieses Buches lautet eine zentrale Frage: Wieviel „Trennung“ steckt in der *Loi de séparation*? Bezeichnenderweise kommt dieser Begriff ausschließlich im Titel vor, nicht in den einzelnen Artikeln. Und beim genaueren Hinsehen wird auch klar, dass in diesem Stichwort viel Identitätspolitik steckt. Schon die Tatsache, dass man über die Details einer Trennung verhandelte und dann Kompromisse fand, zeigt, dass eine Beseitigung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche nicht möglich war. Die staatliche Kontrolle von Kultusvereinen, die die Kirche in das staatliche Vereinsrecht zwang, die komplexe Aushandlung des Verhältnisses zwischen Besitz und Eigentum, die Reglementierung der kirchlichen Symbolpolitik, aber auch das Fortbestehen christlicher Feiertage (Art. 42) dokumentieren ein enges Wechselverhältnis zwischen Staat und Religion. Von einer Trennung *sensu strictu* konnte keine Rede sein, von der staatlichen Absicht, diese Trennung möglichst weit voranzutreiben und die Kirche im öffentlichen Raum zu neutralisieren, sehr wohl. Diese Ergebnisse machen zugleich deutlich, dass Vertragspartner mit unterschiedlichen Machtpotenzen eine asymmetrische Regelung getroffen hatten. Die Französische Republik hatte weitgehend ihre Bedingungen diktiert, überzeugt von der Notwendigkeit, den *ordre politique* zu sichern und neue Konflikte mit der katholischen Kirche zu vermeiden.

Die Jahrzehnte bis zur Besetzung Frankreichs durch die Deutschen im Jahr 1940 dokumentierten dann einmal mehr eine Gegenbewegung, die auf fast jede Zuspitzung im Verhältnis von Staat und Religion folgte. Seit dem Ersten Weltkrieg, der die weltanschaulichen Differenzen in Frankreich hatte zurücktreten lassen, kamen religionsfreundlichere Politiken zum Tragen. Noch bevor im November 1919 der moderat konservative *Bloc national* (bis 1924) unter Georges Clémenceau an die Regierung kam, wurde im Juli 1919 die *Loi Astier* verabschiedet, die unter anderem Subventionen für „private“, also auch für konfessionelle Berufsschulen vorsah. 1920 profitierten die Muslime von dieser Politik durch die Errichtung der Großen Moschee in Paris (s. u.), 1921 folgte die Legalisierung der

Unterrichtstätigkeit von Kongregationen, 1923/24 die genannte Regelung über die Einführung der diözesanen Vereine, die vor allen Dingen der katholischen Kirche nutzte.

Die nach der Niederlage gegen das nationalsozialistische Deutschland etablierte Regierung in Vichy unter dem General Philippe Pétain (reg. 1940–1944), der *État français*, nötigte die Katholiken zu komplizierten Loyalitätsentscheidungen. Eine große Zahl, vielleicht die Mehrzahl der Katholiken, dürfte sich mit dem Vichy-Regime zufrieden arrangiert haben. Nun war es wieder erlaubt, dass religiöse Orden in der öffentlichen Schule unterrichteten,¹⁴¹ arme Kinder auf Privatschulen konnten staatliche Unterstützung erhalten, Teile des Kirchengutes wurden restituiert, wengleich einer der spektakulärsten Akte, die Rückkehr der Trappistenmönche in die große Kartause, schon von der Dritten Republik genehmigt worden war.¹⁴² Die „*théorie de désignation*“, die dem Erhalt sozialer Ordnung einen hohen Wert zuschrieb, war zeitweilig eine wichtige weltanschauliche Klammer zwischen der Regierung von Vichy und den katholischen Bischöfen.¹⁴³ Doch zu den kritischen Stimmen unter Katholiken, die es von Beginn an gegeben hatte, und den Katholiken, die in den Untergrund gingen, kam schon 1941 eine zunehmende Ernüchterung unter den Bischöfen, die beispielsweise in der Schulfrage¹⁴⁴ realisierten, dass der erhoffte Staat nach christlichen Grundsätzen mit Pétain nicht entstand. 1944 wurden mit dem Untergang des *État français* die meisten Regelungen der Vichy-Zeit wieder revidiert.

d. Vierte (1947–1958) und Fünfte Republik (seit 1958)

Mit der Befreiung von der NS-Herrschaft wurde das ambivalente Verhältnis der katholischen Kirche zum Vichy-Regime sichtbar. Kleriker und Laien, die kollaboriert hatten, standen neben Katholiken, die in der Résistance aktiv gewesen waren. Dazu traten seit den fünfziger Jahren innerkirchliche Konflikte, etwa um die „*nouvelle théologie*“, in der Bücher des Dominikaners Marie-Dominique Chenu auf den Index kamen und der Jesuit Henri de Lubac Lehrverbot erhielt. Chenu wurde allerdings später Berater des Zweiten Vatikanischen Konzils und de Lubac Kardinal. Dazu kamen Konflikte über die Rolle von „Arbeiterpriestern“ sowie von Frankreichs Rolle im Algerienkrieg, und schließlich warf die sich in den soziologischen Daten abzeichnende Dekatholisierung Frankreichs ihre Schat-

141 Loi relative à l'instruction religieuse, 6.1.1941, Aufhebung der Regelung aus der Dritten Republik (Art 1).

142 Bédarida: Les catholiques dans la guerre 1939–1945, 49 f.; Combes: Histoire de l'école primaire élémentaire en France, 104–107.

143 Clément: Les évêques au temps de Vichy.

144 Ebd., 112–119.

ten voraus.¹⁴⁵ In der politischen Arena agierte katholische Kirche dadurch binenplural, mit unterschiedlichen Interessen.

Nach der provisorischen Regierung (1944–1947) entstand in Frankreich mit der Vierten Republik eine neue Ordnung. In ihr tauchte 1946 erstmals in einer Verfassung der Begriff „laïque“ auf: „La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale.“ (Art. 1) „L’organisation de l’enseignement public gratuit et laïque à tous les degrés est un devoir de l’Etat.“ (Präambel) Dies war mehr als eine begriffliche Präzisierung, vielmehr wurde das Konzept der Laizität, das seit Jahrzehnten in der Diskussion war, in den Status eines Prinzips mit Verfassungsrang erhoben. Die „séparation“ des Jahres 1905 wurde mit der „laïcité“ überschrieben.¹⁴⁶ Dass dies in einem religionsdistanzierten Kontext geschah, indiziert die Verwendung des Begriffs Religion, der in der Verfassung nur zweimal und nur in der Präambel vorkommt und ausschließlich als negativer Abgrenzungsbegriff diente: Menschen besitzen Rechte unabhängig von ihrer Religion.

In der Fünften Republik seit 1958 gab es unter dem Präsidenten Charles de Gaulle erneut eine wichtige gesetzliche Veränderung, wieder auf dem Feld der Schule, die *Loi Debré* von 31. Dezember 1959, die der aus einer jüdischen Familie stammende Ministerpräsident und Erziehungsminister Michel Debré durchgebracht hatte. In diesem Gesetz „sur les rapports entre l’Etat et les établissements de l’enseignement privés“ wird der Unterricht staatlicher Kontrolle unterworfen (Art. 1 f.), aber zugleich erhalten die Lehrenden staatliche Gehaltszahlungen (Art. 5). Dies bedeutete eine weitere Relativierung, wenn nicht gar eine de facto-Abschaffung der strikten schulischen „séparation“ zwischen Staat und Religion, die eine Neuverteilung der Rollen nicht nur von Religionsgemeinschaften, sondern überhaupt von zivilgesellschaftlichen Akteuren bedeutete, bei der der öffentliche Nutzen einer privaten Dienstleistung anerkannt wurde.¹⁴⁷

Wie komplex das Verhältnis zwischen staatlicher und katholischer Sphäre sein konnte, dokumentieren allerdings weniger die Veränderungen von Gesetzeslagen als vielmehr Biographien. De Gaulle war ein relativ einfacher Fall, weil er offen dem Katholizismus zugewandt war. Komplexer und wohl aussagekräftiger war der seit 1981 als Präsident amtierende François Mitterrand. Er gehörte politisch – nach seiner Nähe zum Vichy-Régime und Aktivitäten in der Résistance – der Sozialistischen Partei an, aber nicht deren kirchendistanziertem, oft antiklerikalen Flügel, sondern war, wie er seiner Partnerin Anne Pingeot in ihrem Briefwechsel, den sie erst 20 Jahre nach Mitterrands Tod veröffentlichte, anvertraute,

145 Pelletier: *Les catholiques en France*, 213–244.

146 Lalouette: *La séparation des Églises et de l’État*, 13.

147 Barthélémy: *La logique d’ouverture de l’école publique*.

über lange, auch politische Jahre ein praktizierender, gläubiger katholischer Christ, selbst noch in dem Augenblick, als sich seine Verbindungen zur täglichen religiösen Praxis lösten.¹⁴⁸ Aber Religion war für Mitterrand nicht nur gesellschaftspolitisch, sondern auch persönlich eine strikt private Angelegenheit geworden; man konnte ahnen, dass der Katholizismus für ihn wichtig war, doch das Ausmaß hat kaum jemand gekannt. Mitterrand steht exemplarisch für eine scharfe Unterscheidung von Religion und Politik und die Privatisierung von Religion als Konsequenz eines laizistischen, religionsneutralen Staates französischen Zuschnitts. Auf ein ähnlich komplexes Verhältnis stößt man auch bei Emmanuel Macron (s. u.).

e. *Laïcité* in Elsass-Lothringen und außerhalb des Hexagone (Überseegebiete, Algerien)

Frankreich ist nicht nur ein spezieller Fall der europäischen Religionsgeschichte, sondern auch „normal“, insofern es wie alle anderen ein Land von Ausnahmen ist. Einen Sonderfall bilden etwa Elsass und Lothringen. Hier konnte 1905 das Trennungsgesetz nicht angewandt werden, da beide Regionen zu diesem Zeitpunkt als „Reichsland“ zu Deutschland gehörten; deshalb blieb das napoleonische Konkordat von 1801 in Kraft. Als diese Gebiete nach dem Ersten Weltkrieg im Vertrag von Versailles wieder Frankreich zugeschlagen wurden, verzichtete man auf die Anwendung des Trennungsgesetzes von 1905 vermutlich angesichts weiterer und größerer Probleme: Schulfrage und Zweisprachigkeit,¹⁴⁹ Deutschenfeindschaft und Deutschfreundlichkeit,¹⁵⁰ überhaupt der rasant wachsende Widerstand gegen die Pariser, von laizistisch gesinnten Präsidenten der zwanziger Jahre vorangetriebene Assimilationspolitik,¹⁵¹ deren Maßnahmen (etwa interkonfessionelle Schulen) in den dreißiger Jahren wieder rückabgewickelt wurden.¹⁵² Auch spätere Versuche, die Regelungen von 1905 anzuwenden, wurden nicht realisiert; zuletzt hat der Verfassungsrat, der mit der Normenkontrolle im französischen Rechtssystem beauftragt ist, am 21. Februar 2013 die Verfassungsmäßigkeit der Regelungen im Elsass und in Lothringen festgehalten.¹⁵³ Aus diesem Grund gibt es bis heute in beiden Gebieten eine Vielzahl konkordatärer Sonderregelungen, die dem Verflechtungsmodell des Verhältnisses von Religion und Staat folgen: Katholische, lutherische, reformierte und jüdische Kultusbeamte werden

¹⁴⁸ Mitterrand: *Lettres à Anne*, nur exemplarisch 6. 37 f. 155. 543.

¹⁴⁹ Dreyfus: *La vie politique en Alsace*, 64–69.

¹⁵⁰ L’Huillier: *L’Alsace contemporaine*, 470 f.

¹⁵¹ Fischer: *Alsace to the Alsations?*, 136–147.

¹⁵² Wahl/Richez: *L’Alsace entre France et Allemagne*, 143.

¹⁵³ <https://www.conseil-constitutionnel.fr/decision/2013/201-2297QPC.htm> (23.7.2020).

vom Staat bezahlt; Religionsunterricht an den Schulen ist Pflichtfach; die Universität von Straßburg hat eine katholische und eine protestantische Fakultät, die Universität von Lothringen in Metz ein Department für Theologie; die Bischöfe von Metz und Straßburg werden in Abstimmung mit dem Heiligen Stuhl vom Staatspräsidenten ernannt, der Großrabbiner und die Präsidenten der protestantischen und jüdischen Konsistorium vom Premierminister, Kultusbeamte ernennt der Innenminister. Für staatlich nicht anerkannte Religionsgemeinschaften gelten diese Regeln nicht, also etwa nicht für den Islam; Versuche, ihn ins Anerkennungsregime zu integrieren, hatten bislang keinen Erfolg (s. u.).

Vergleichbare Ausnahmeregelungen gelten für einige französische Überseegebiete. Das Trennungsgesetz von 1905 wurde auf Martinique und La Réunion angewandt, ebenso auf Guadeloupe, hier aber nicht auf die Inseln Saint-Barthélemy und Saint-Martin; ebensowenig wurde es mit den *Décrets-lois Mandel* von 1939 auf Französisch-Guayana, Französisch-Polynesien, Mayotte, Neu-Kaledonien, Saint Pierre Miquelon, Wallis und Futuna und die französischen Süd- und Antarktisgebiete appliziert.¹⁵⁴ Andere Regelungen nehmen auf spezifische religionskulturelle Regelungen Rücksicht, etwa in Mayotte, wo über 95 % der Bevölkerung Muslime sind und man Texte des islamischen Personenstandsrechts legalisiert hatte. Doch 2010 änderte sich die Situation, als die Bürger:innen zwischen allgemeinem Recht und dem lokalen (muslimischen) Recht entscheiden konnten, sofern die Gleichheit der Geschlechter gewahrt sei.¹⁵⁵ Mit der Veränderung des Status von einer Gebietskörperschaft zu einem französischen Departement war 2014 eine weitere Veränderung verbunden, die in einer Abstimmung von einer großen Mehrheit der Bevölkerung befürwortet wurde. Das islamische Personenstandsrecht wurde abgeschafft, unter anderem ein besonders intensiv diskutierter Gegenstand, die matrilocale Polygynie (bei der ein Mann in den Häusern seiner Frauen wohnen kann).¹⁵⁶

In die unmittelbare Geschichte der Vierten und Fünften Republik gehören bis in die sechziger Jahre auch die ehemaligen französischen Kolonien. Exemplarisch werfe ich einen Blick auf Algerien. Dieses Land ist einerseits ein typischer Fall für die französische Religionspolitik außerhalb der *métropole*, aber andererseits auch ein spezieller Fall, weil dieses Land 1947 aus dem Kolonialstatus entlassen und französisches Staatsgebiet wurde. Kaum eine Region illustriert so prägnant, in welchem Ausmaß das französische Laizitätsregime sowohl in Auseinandersetzung mit dem Katholizismus entstand und insofern partiell dessen Produkt ist, als auch die langen Nachwirkungen eines christlichen Kulturverständnisses beinhal-

154 <https://www.vie-publique.fr/eclairage/20210-les-exceptions-au-droit-des-cultes-issu-de-la-loi-de-1905> (23.7.2020).

155 Ordonnance n° 2010-590, vom 3. Juni 2010, Art. 1; Gleichberechtigung: Art. 2.

156 Blanchy/Moatty: Le statut civil de droit local à Mayotte.

tete, selbst wenn man sich implizit oder ausdrücklich als laizistisch verstand.¹⁵⁷ 1830 begann die Eroberung Algeriens unter Karl X., unter anderem begründet mit dem Ziel der Ausbreitung des Christentums. Damit kamen 2,5 bis 3 Millionen Muslime unter französische Herrschaft, Christen waren dort eine verschwindend kleine Minderheit. Zug um Zug wurden sowohl christliche als auch muslimische Strukturen eingerichtet, die sich am französischen Vorbild orientierten. 1837 entstand Algier als Suffraganbistum von Aix, insgesamt wurde Algerien in vier Bistümer aufgeteilt. Koloniale Verwaltungsstrukturen, militärische Präsenz und der Aufbau der katholischen Kirche gingen Hand in Hand. Dieser Bevorzugung der katholischen Kirche unter kolonialen Bedingungen stimmten auch diejenigen Freimaurer, die sonst scharfe Verteidiger der Laizität waren, als Teil des kolonialen Projektes zu.¹⁵⁸

Die Organisation des Islam begann Mitte des 19. Jahrhunderts. 1851 erfasste man die islamischen Geistlichen und sorgte in der Folgezeit für ihre Bezahlung und die Ausstattung von Moscheen, 1865 folgte unter Napoleon III. die Einrichtung eines islamischen Konsistoriums. Besonders bemerkenswert ist der Umgang mit der *Loi de séparation* von 1905, die nicht durchgehend angewandt wurde, obwohl Algerien rechtlich französisches Kolonialgebiet war.¹⁵⁹ Der Staat alimentierte weiterhin katholische Kleriker (und auch Imame) und unterstützte Kirchenbauten finanziell, während er gleichzeitig, entsprechend dem Trennungsgesetz, als Eigentümer von religiösen Immobilien fungierte. Im Department Oran etwa gehörten 42 Moscheen im Zähljahr 1909 dem Staat und sechs den Kommunen und ihren nachgelagerten Verwaltungseinheiten.¹⁶⁰ 1881 folgte die staatliche Anerkennung des Islam neben Katholizismus, Protestantismus und Judentum. Letztlich blieb es in Algerien bei strukturell konkordatären Regelungen, während gleichzeitig und paradoxerweise das Trennungsgesetz zur rechtlichen Anerkennung des Islam im Rahmen eines laizistischen Regimes führte.¹⁶¹ Allerdings blieben muslimische Bruderschaften und freie Moscheen entgegen den französischen Interessen außerhalb der staatlichen Kontrolle.¹⁶²

Gleichzeitig galten Muslime als Bürger zweiter Klasse, weil man ihnen eine eigene kulturelle Tradition zuschrieb, auf deren Grundlage man grundlegende Differenzen postulierte und ihnen schließlich einen Teil der Bürgerrechte vorenthielt. Am 14. Juli 1865 wurde durch Senatsbeschluss „sur l'état des personnes et

¹⁵⁷ Maßgeblich Saaïdia: *Algérie coloniale*; die historischen Grundlagen S. 27–107.

¹⁵⁸ Ebd., 145.

¹⁵⁹ Clancy-Smith: *Islam and the French Empire in North Africa*, 97–106.

¹⁶⁰ Saaïdia: *Algérie coloniale*, 297.

¹⁶¹ Ebd., 292. 330.

¹⁶² Ebd., 345.

la naturalisation en Algérie“ festgelegt: „L’indigène musulman est Français; néanmoins il continuera à être régi par la loi musulmane“ und konnte auf Antrag die französische Staatsbürgerschaft erhalten (Art. 1). Diese Regelung galt auch für Juden, einschließlich ihres separaten Personenstandsrechtes (Art. 2), wohingegen Ausländern die französische Staatsangehörigkeit nach drei Jahren der Residenz in Algerien ohne weitere Bedingungen zustand (Art. 3). In welchem Ausmaß dabei Muslime als Problemgruppe galten, dokumentiert die Entscheidung aus dem Jahr 1870, jüdischen Algerierinnen in den *Décrets Crémieux* die volle französische Staatsbürgerschaft zuzuerkennen, womit nicht nur die Spannungen zwischen Muslimen und Christen, sondern auch zu Juden zunahmen. Islamisch-jüdische Allianzen, die es so nur unter kolonialen Bedingungen gab, hatten nur zeitweilig Bestand.¹⁶³ Bei Muslimen hingegen setzte die volle französische Staatsbürgerschaft zusätzlich eine Konversion zum Katholizismus voraus. Das war nicht nur eine blanke Ungleichbehandlung, sondern auch die Konsequenz einer rechtssystematischen Reflexion. Das juristische Problem im Hintergrund war das islamische Personenstands- und Strafrecht, das an die Religionszugehörigkeit gebunden und dessen Regelungen mit dem französischen Recht in wichtigen Bereichen nicht kompatibel war. Rechtssystematisch war es konsequent, unterschiedliche Rechtssysteme zu respektieren (etwa im Blick auf die geburtsabhängige Zugehörigkeit zum Islam oder die Apostasieproblematik), aber politisch führte dies zur ungleichen Behandlung von Algeriern. Letztlich sah man sich in Rechtsfragen vor Güterabwägung gestellt: Respektierung einer eigenständigen islamischen Rechtstradition mit einer als konstitutiv verstandenen Verbindung von Religion und Recht versus Respektierung der laizistischen französischen Rechtskonzeption, in der genau diese Verbindung als nicht-konstitutiv betrachtet wurde. In welchem Ausmaß diese Argumentation eine reale oder strategische Begründung war, ist nicht leicht zu entscheiden. Lebensweltlich war die mit einem Religionswechsel erlangte französische Staatsbürgerschaft mit einschneidenden Folgen versehen, die sich exemplarisch an den (wenigen) Übertritten bei Berbern in der Kabylei ablesen lassen: Der Bruch mit dem sozialen, stark tribal strukturierten Netz war massiv, vor allem Marginalisierte traten über und kaum Mitglieder sozial dominierender Schichten, Detailfragen wie die (nicht vorgenommene) Beschneidung von der Jungen von Konvertiten wurden schnell zum Problem, die soziale Sanktionierung eines Religionswechsels blieb virulent, und letztlich trafen die Übergetretenen weder in ihrer

163 Le Foll-Luciani: Les actions judéo-musulmanes pour une réforme de la citoyenneté en Algérie.

Herkunftsgemeinschaft noch in der kolonialen Kultur, deren Ideal eines „aufgeklärten“ Menschen sie nicht genügten, auf Verständnis.¹⁶⁴

Die schwierigen Folgefragen waren in der Kolonialverwaltung präsent: Man wusste, dass das französische Recht auf diesen Kulturkonflikt nicht vorbereitet war, man stellte sich die Frage, wie religiös welche Teile des islamischen Rechts überhaupt seien. Man diskutierte, wie man die Geltung des Gewohnheitsrechts im Rahmen des internationalen Privatrechts respektieren könne oder müsse, und natürlich war das Problem der *laïcité* allgegenwärtig: Durfte religiöses Recht einen derartigen Einfluss auf den Status der Staatsbürger haben?¹⁶⁵ Am Ende stand die Hoffnung einer Evolution hin zu dem „*idéal de civilisation*“, in der auch das Personenstandsrecht religionsunabhängig geworden sein würde.¹⁶⁶ Die praktischen Auswirkungen der restriktiven Naturalisierung waren massiv: Bis 1936 hatten nur wenige tausend Algerier die volle französische Staatsbürgerschaft erhalten.¹⁶⁷ Eine 1934 gegründete franco-muslimische Partei, die Identität nicht über Ethnizität, sondern über Religion herstellen wollte, scheiterte.¹⁶⁸ Dieses Rechtsdenken, das in hoher Ambivalenz einerseits die Alterität des Islam mit seinem engen Verhältnis von Religion und Politik realisieren, aber zum anderen auch das Stereotyp einer Fusion beider Sphären im Islam transportieren konnte, hatte 1875 in der Verabschiedung des *Code de l'indigénat* gemündet, der eine Vielzahl diskriminierender Rechtsregelungen zuerst nur für Algerier und schließlich für alle Einwohner französische Kolonien festlegte.¹⁶⁹ Aus ursprünglichen Ausnahmeregelungen wurde schließlich die Norm.¹⁷⁰

In der Verfassung der Vierten Republik wurden diese Diskriminierungen im Prinzip abgeschafft, sollten doch, so die Präambel der Verfassung, alle Völker („*peuples*“) „*gérer démocratiquement leurs propres affaires*“. Faktisch aber blieb es bei Benachteiligungen, ablesbar etwa an der fehlenden Repräsentanz von Vertretern der Kolonien im Parlament oder an dem lange zurückreichenden Bildungsdefizit von autochthonen Algerier:innen und von anderen Kolonisierten.¹⁷¹ Als Begründung für die abweichenden Regelungen für Muslime und Musliminnen

164 Direche-Slimani: *Chrétiens de Kabylie*, v. a. 73–128.

165 Bonnichon: *La conversion au christianisme de l'indigène musulman algérien*, 26–61.

166 Ebd., 151.

167 Weil: *Le statut des musulmans en Algérie coloniale*, hier: Nr. 34, spricht für die Jahre zwischen 1919 und 1930 von 1204 Naturalisierungen und 345 nicht durchgeführten, möglicherweise abgelehnten Anfragen, dazu kommen 760 ältere Zuerkennungen der französischen Staatsbürgerschaft. Andere Zahlen, die kursieren, nennen 7000 bis 8000 Konversionen mit Einbürgerung.

168 Gallissot: *Le République française et les indigènes*, 100.

169 Le Cour Grandmaison: *De l'indigénat*.

170 Saaïdia: *Algérie coloniale*, 261 f.

171 Frémeaux: *Algérie 1830–1914*, 173–190.

kam immer wieder eine Mischung aus zugeschriebenen und realen Lebenssprachen zum Tragen. Im Rahmen des Hinweises auf die islamische Tradition etwa wurden häufig die in islamischen Ländern verminderten oder fehlenden Frauenrechte als Grund für eine uneingeschränkte Akzeptanz islamischer Rechtstraditionen angegeben.¹⁷² Für Muslime hingegen, so Oissila Saaidia, Professorin für Zeitgeschichte in Lyon, sei die Weigerung der französischen Regierungen, die islamischen Regelungen des Verhältnisses von Staat und Kirche zu akzeptieren, die zentrale Frage gewesen, also „la confusion entre religieux et politique qui constitue la base de la société musulmane et à laquelle le pouvoir colonial ne peut pas déroger“.¹⁷³

Nach dem Zweiten Weltkrieg verstärkten sich die algerischen Unabhängigkeitsbestrebungen. Frankreich versuchte diese Entwicklung 1947 mit einer letzten, großen Entscheidung zu stoppen, dem *Statut organique de l'Algérie*, der das Land zu einem Teil des französischen Staatsgebietes machte. Algerien wurde in Departements aufgeteilt (Art. 1), den Algerier:innen die französische Staatsbürgerschaft zuerkannt (Art. 2) und eine weitgehende finanzielle Selbstverwaltung zugesichert (Art. 17 ff.). Der von Frankreich eingesetzte Generalgouverneur behielt die Aufgabe, eine „assemblée algérienne“ einzusetzen (Art. 6). Gleichzeitig legalisierte man regionale Eigenheiten. Wer in Algerien lebte, sollte sein eigenes „statut personnel“ behalten können, einschließlich des Erbrechtes (Art. 3). Ausdrücklich sicherte der *Statut* islamischen Frauen das Wahlrecht zu, wobei die parlamentarische algerische Versammlung die genauen Modalitäten festlegen sollte (Art. 4). Zudem verankerte man die „indépendance du culte musulman“ und erhob wichtige islamische Feiertage zu gesetzlichen Feiertagen in Algerien (Art. 56). Doch die Kräfte zur staatlichen Unabhängigkeit hat auch dieses Gesetz nicht mehr umlenken können.

Das koloniale Erbe Algeriens hat die französische Politik nach der Unabhängigkeit im Jahr 1962 nicht verlassen. Algerier:innen waren seit dem 19. Jahrhundert als Wirtschaftsmigranten und Intellektuelle nach Frankreich gekommen, jetzt verließ die weit überwiegende Mehrzahl der Algerienfranzosen und -französinnen, die „pieds noirs“, etwa 1,4 Millionen Menschen, nach der Unabhängigkeit Algeriens das Land, weitere autochthone Algerier flohen vor den Racheakten an Kollaborateuren in der Endphase des Algerienkrieges (zwischen 100.000 und 250.000 Menschen). Schließlich kamen Tausende von Flüchtlingen des Bürgerkriegs der 1990er Jahre, der wohl mehr als 150.000 Tote gekostet haben dürfte,

172 Ebd., 41.

173 Saaidia: *Algérie coloniale*, 333.

nach Frankreich. All diese Ereignisse haben dazu geführt, dass heute in Frankreich je nach Schätzung 1,5 bis 4 Millionen Menschen mit algerischen Wurzeln leben.¹⁷⁴

Für die katholische Kirche bedeutete die Unabhängigkeit Algeriens 1962 einen Einschnitt, der mit dem Begriff dramatisch nicht überzeichnet ist: Von den 925.000 Mitgliedern im Jahr 1957 in den vier Diözesen blieben 1982 noch knapp 60.000, 2016 zählte man noch 8.000 Personen.¹⁷⁵ Die weit überwiegende Mehrheit der Christen in Algerien – Schätzungen reichen von einigen zehntausend bis zu 300.000 Personen – sind heute evangelische Christen. Die katholische Kirche hingegen partizipierte als Teil des kolonialen Projektes an dessen Scheitern.

Die muslimischen Algerier:innen wiederum mussten in Frankreich neue Organisationsformen finden, wobei der französische Staat, aller Trennungsregelungen zum Trotz, Möglichkeiten der Kooperation fand. Das Vorzeigebispiel noch aus den Dritten Republik ist die 1922 bis 1926 mit staatlichen Geldern gebaute Große Moschee in Paris, die als zentrale Einrichtung für alle Muslime gedacht war, faktisch aber vor allem eine Einrichtung für Muslime mit algerischem Hintergrund ist. Konzipiert wurde sie als Mikrokosmos nach dem Bild eines Islam, der ganzheitlich Religion und Kultur prägte.¹⁷⁶ Sie hatte Platz für einen liberalen Muslim wie Dalil Boubakeur, der von 1992 bis 2020 Direktor war, aber auch für einen Lehrer namens Malak, der von Sufi-Traditionen und dem Traditionalismus René Guénons beeinflusst war und das Konzept der Laizität ablehnte.¹⁷⁷ Er unterrichtete an dem angegliederten Institut al-Ghazali und behauptete, Muslime seien „par nature“ nicht integrierbar, das habe nur der *Front national* (heute: *Rassemblement national*) verstanden.¹⁷⁸ Auch das zwischen 1980 und 1987 in Paris errichtete *Institut du monde arabe* besitzt eine Funktion für die Verständigung mit dem Islam, allerdings unter dem Mantel der Kultur.

Das koloniale Regime macht in besonderem Maß deutlich, was auch ansonsten in Frankreich sichtbar ist, dass man im Rahmen der *laïcité* zwar forderte, Religion aus dem Zugriff des Staates zu lösen, aber gleichzeitig genau diesen beibehalten wollte. Religionsfreiheit und Regulierung gingen zunehmend Hand in Hand.¹⁷⁹ So blieb die Praxis, Muslimen erst dann die vollständigen Rechte von Staatsbürgern zuzugestehen, wo sie sich vom Islam distanziert hatten, auch nach dem Ende der

174 Meynier/Meynier: L’immigration algérienne en France.

175 Saaidia: Les catholiques d’Algérie, Nr. 34.

176 Stegmann: Verflochtene Identitäten, 282.

177 Ebd., 228 f. 239 f.

178 Ebd., 226.

179 So für die Kolonialpolitik in Algerien bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs Ageron: Les Algériens musulmans et la France, I,293–316.

kolonialen Periode noch länger bestehen.¹⁸⁰ Das Konzept der *laïcité* zog zudem weitere Anpassungsforderungen für den Islam an die französische Kultur nach sich. So war und blieb das Modell für die Organisation des Islam der Umgang des Staates mit der katholischen Kirche, etwa in der Organisation als (vereinsartiger) Religionsgemeinschaft, die die *umma* so nicht kennt. Eine weitere Angleichung des Islam ging von den sozialen Bedingungen aus. Es gab eine faktische Säkularisierung des Islam, die sich etwa in Tendenzen religiöser Individualisierung, zurückgehender Praxis und der schärferen Unterscheidung von Moschee und Staat zeigte.¹⁸¹

f. Gegenwart

Die Gegenwart der *laïcité*, kann, wenn es stimmt, dass die Idee einer linearen Entwicklung zu immer mehr staatlicher Autonomie und immer schärferer Trennung von Religion und Staat zwar ein Programm für manche Republikaner, aber keine angemessene Beschreibung der französischen Realität ist, nicht mehr als der Blick auf ein Rhizom politischer Vektoren sein. Diese Entwicklung findet vor hoch dramatischen, religionsgeschichtlich, welthistorisch wohl vielleicht einmaligen Säkularisierungsprozessen in Europa statt. Die statistischen Zahlen sind zwar weniger präzise als in anderen europäischen Ländern, weil der französische Staat als Konsequenz seines laizistischen Selbstverständnisses keine Religionsstatistik führt, die Tendenz ist aber sehr klar. Wir sehen eine „décatholisation“ historischen Ausmaßes, in der die Zahl der Katholik:innen wohl auf unter 20 % sinken wird,¹⁸² und einen ungeahnten Traditionsabbruch hinsichtlich der historischen Identitätswurzeln;¹⁸³ die statistischen Daten in anderen europäischen Staaten deuten darauf hin, dass die Entwicklung dort ähnlich sein wird. Eine Folge ist der Zusammenbruch der dyadischen Konfrontation zwischen „les deux Frances“, zwischen Säkularisten und Katholiken, die das Land seit der Französischen Revolution geprägt hat – möglicherweise zugunsten einer kulturellen „Archipelagisierung“,¹⁸⁴ einer Auflösung von Großstrukturen in politische und kulturelle, darin auch religiöse „Inseln“.

Waren in den 1950er Jahren noch 90 % der Franzosen Mitglieder der katholischen Kirche, zählten 2018 nur noch 32 % dazu (darunter 19 % nicht praktizierend), bei der Gruppe zwischen 18 und 29 Jahren schrumpfte die Gruppe der Mitglieder auf 15 %.¹⁸⁵ Die Zahl der Priester halbierte sich allein zwischen 1990

180 Saaïdia: Algérie coloniale, 302.

181 Ebd., 347 f.

182 Portier/Willaime: La religion dans la France contemporaine, 21–40.

183 Raison du Cleuziou: Qui sont les cathos aujourd’hui?, 297 f.

184 Ebd., 143; Fourquet: L’archipel français.

185 Portier/Willaime: La religion dans la France contemporaine, 23. 27.

und 2015.¹⁸⁶ Gleichzeitig nahm die Zahl der Religionslosen, Indifferenten und Atheisten von 27 % auf 58 % zu.¹⁸⁷ Parallel lässt sich allgegenwärtig eine kulturelle Dechristianisierung beobachten: von dem dramatischen Rückgang christlicher Vornamen über die Zunahme der Akzeptanz von Homosexualität bis zu Heiraten und Begräbnisse außerhalb eines kirchlichen Rahmens.¹⁸⁸ Allerdings stieg zwischen 1981 und 2018 der Glaube an ein Leben nach dem Tod (Paradies, Reinkarnation, Hölle) leicht an, was schon allein angesichts der Stabilität dieser Zahlen bemerkenswert ist.¹⁸⁹ Ähnlich bemerkenswert ist der auf niedrigem Niveau erfolgende rasante Anstieg der Erwachsenentaufen, 2023 um 31% gegenüber dem Vorjahr auf 7.135 Personen.¹⁹⁰ Der Protestantismus war, wie oft bei Minderheiten, stabiler und umfasste zu Beginn des zweiten Jahrtausends noch 2 % bis 3 % der Bevölkerung, wovon knapp die Hälfte Evangelikale waren, die vermutlich bald die Mehrheit der Protestanten stellen und die hugenottisch-calvinistische Tradition zur innerprotestantischen Minorität werden lassen.¹⁹¹ Die zweitgrößte religiöse Gruppe ist aber in Frankreich schon seit längerem der Islam (s.u. 5.2.4).

Damit haben sich die gesellschaftlichen Grundlagen des Laizismus fundamental verschoben. Die ehemals „absolut“ dominierende katholische Kirche ist zu einer Minderheit in der Gesamtbevölkerung geworden, der Protestantismus befindet sich im Prozess einer Evangelikalisierung, vermutlich zulasten seiner liberalen Milieus, und es ist nicht auszuschließen, dass der Islam in Zukunft zahlenmäßig in etwa gleich stark oder stärker werden wird als die katholische Kirche. In diesem Rahmen finden sich, wie immer seit 1789, laizistische und antilaizistische Tendenzen – letztlich Dokumente der unabgeschlossenen, weil unabschließbaren Aushandlungsprozesse über die Grenzlinien einer Unterscheidung von Religion und Staat. Aus diesen komplexen Debatten nur ein Florilegium:

- Grundsätzlich: Bedeutet *laïcité* (und die Neutralität des Staates), dass Religion aus dem öffentlichen Raum verschwinden muss oder dass der Staat eine Pluralität religiöser Positionen in diesem Rahmen sichern soll? Juristen diskutieren, ob es sich bei der Beschränkung religiöser Handlungsmöglichkeiten im öffentlichen Raum nicht um einen Fall von Diskriminierung aufgrund der Re-

186 Fourquet: L’archipel français, 28.

187 Portier/Willaime: La religion dans la France contemporaine, 23. 27.

188 Fourquet: L’archipel français, 87. 70; S. 31 (Vornamen); S. 46. 48 (Homosexualität); S. 42. 57 (Heiraten/Begräbnisse).

189 Portier/Willaime: La religion dans la France contemporaine, 30.

190 <https://eglise.catholique.fr/approfondir-sa-foi/la-celebration-de-la-foi/les-sacrements/le-bapteme/les-baptemes-dadultes-en-2023/> (13.6.2024).

191 Ebd., 79.

ligion handle und mit dem europäischen Recht möglicherweise unvereinbar sei.¹⁹²

- Dahinter stehen unentwegte Veränderungen des Konzeptes der Laizität in der französischen Geschichte. Jean Baubérot postuliert, dass die „laïcité anti-religieuse“ des Jahres 1905 sich im Lauf der Jahrzehnte in eine Vielzahl von Varianten transformiert habe und sich gegenwärtig als eine „laïcité ‚concordataire‘“ präsentiere.¹⁹³
- In welchem Ausmaß ist die *laïcité* zu einer Weltanschauung „de type laïco-identitaire“ geworden, die zur Exklusion bis hin zur Stigmatisierung religiöser Gruppen – von Katholiken, Juden und heute Muslimen – geführt hat?¹⁹⁴
- In der Parteipolitik haben sich die Affinitäten verschoben: Konservative Republikaner verteidigen den Katholizismus, der *Rassemblement National* (bis 2018: *Front National*) hingegen vertritt unter Marine Le Pen eine laizistische Position (in Verbindung mit der Kritik am Islam und oft der Beanspruchung christlicher Werte). Klassische Antagonismen zwischen rechts und links haben in der Debatte um die *laïcité* ihre binäre Deutlichkeit verloren.
- Die soziologischen Diskussionen zur *laïcité* stellen Fragen zu komplexen Veränderungen: Wird im Rahmen einer funktionalen Differenzierung Religion auf das Teilsystem Religion beschränkt? Ist die *laïcité* als Garantie individueller Freiheiten oder als Schutz vor der Religion zu verstehen? Höhlt der wohlfahrtsstaatlich abgesicherte Individualismus die organisationsbezogene *laïcité* aus? Ist die abstrakte Neutralität ein Instrument geworden, um über gute und schlechte Religion hinsichtlich ihrer zivilgesellschaftlichen Nutzung zu bestimmen?¹⁹⁵ Kann man die *laïcité* als eine französische Form der Säkularisierung deuten¹⁹⁶ oder nur als eines der vielen Synonyme für das *boudary-work* von Religion und Gesellschaft/Politik?¹⁹⁷ Oder ist die *laïcité* schlicht eine Religion?¹⁹⁸
- Die *laïcité* hat ein Problem mit der französischen Geschichte bekommen, die in wichtigen Teilen eine Religionsgeschichte des Christentums ist. Aber diese Tradition kennen die nachwachsenden Generationen oft nicht mehr, weil selbst die historische Beschäftigung mit dem Christentum im Unterricht zu kurz kam. Eine schulische Christentumskunde (nicht: Religionsunterricht) ist deshalb in der Debatte. Zu diesem Wissensdefizit gehört auch die reiche Pro-

192 Cador/Puppink: De la conventionnalité du régime français des congrégations.

193 Baubérot: Les sept laïcités françaises, 27. 119.

194 Zuber: La laïcité en débat, 162.

195 Liogier: Une laïcité „légitime“, 173 f.

196 Raynaud: La Laïcité.

197 Baubérot/Milot: Laïcités sans frontières, 82–116.

198 Scott: La religion de la laïcité.

duktion von Literatur zu den christlichen Wurzeln in Frankreich, wissenschaftliche¹⁹⁹ und populäre.²⁰⁰

- Der Prozess der Verselbständigung der katholischen Kirche gegenüber dem Staat schreitet fort. Er lässt sich exemplarisch an den Eigentumsverhältnissen der Kirchenbauten ablesen, die einschließlich zentraler Baulasten seit dem Trennungsgesetz von 1905 dem Staat gehören. Aber seitdem sind in Frankreich mehr als 4000 Kirchen entstanden, die der katholischen Kirche gehören; in der Region Paris befinden sich inzwischen 55 % der Kirchen und Kapellen im kirchlichen Besitz (während es in der Stadt selbst nur ein Drittel ist, einschließlich der hochberühmten Kirchen von Notre-Dame bis St. Sulpiz).²⁰¹
- Mit einer gewissen Leichtigkeit akzeptieren inzwischen auch überzeugte Laien christliche Traditionen, etwa den Sonntag, und das nicht nur unter Rückgriff auf den gewerkschaftlich geforderten Schutz von Feiertagen. Und weil eine religiöse Begründung in einem laizistischen System nicht geht, greifen Verteidiger der *laïcité* zu einem biologischen Argument für den freien Sonntag: „parce qu’il s’agit d’une nécessité biologique autant que sociétal“.²⁰² Gleichzeitig hat sich ein eigenes katholisches Milieu entwickelt, welches die *laïcité* nachgerade als Teil einer katholischen Identität in Frankreich begreift.²⁰³
- Ein schwer einzuschätzender Vandalismus an (in der Regel katholischen) Kirchen stellt die Frage nach der Friedensfähigkeit der laizistischen Ordnung. Hunderte von Sachbeschädigungen, von Graffiti bis zu Brandstiftungen wurden alleine für 2018 von staatlichen Stellen notiert, darüber hinaus antisemitische und antiislamische Vorfälle.²⁰⁴ Als Fanal galt in der Presse der Versuch, am 18. Juli 2020 die Kathedrale von Nantes in Brand zu setzen. Die Motive dürften ausgesprochen vielfältig sein und vom pubertären Frust über islamische Christentumsfeindschaft bis zum militanten Antiklerikalismus reichen.
- Insgesamt scheint es eine zunehmende Verflechtung – vielleicht müsste man vorsichtiger sagen: weniger scharfe Unterscheidung – zwischen Staat und Religion zu geben, ablesbar etwa an der staatlichen Subventionierung privater

199 Dumézil: Les Racines chrétiennes de l’Europe.

200 Laroche: Les racines chrétiennes orientales de l’Europe; Hammel/Ladrière: Héritages.

201 Zahner: Auf der Suche nach einem zeitgemäßen Ort der Liturgie, 143.

202 Debray/Leschi: La laïcité au quotidien, 63.

203 Portier: La question laïque dans la France contemporaine, 99.

204 Die Angaben schwanken zwischen ca. 700 und fast 900 Vorfällen, die Kirchen betrafen. Die Zahl antisemitischer Vorfälle ist demgegenüber kleiner, aber im Vergleich zur Gesamtpopulation sehr viel höher (über 500 Vorfälle), diejenige antimuslimischer Akte vergleichsweise gering (und 100 Vorfälle). https://www.liberation.fr/checknews/2019/04/18/est-il-vrai-que-875-eglises-ont-ete-vandalisees-en-france-en-un-an_1721930 (20.7.2020); Cornevin u. a.: Les églises, victimes d’un inquiétant vandalisme.

Schulen seit 1959 oder der Teilfinanzierung religiöser Einrichtungen als kultureller Akteure oder an Äußerungen nicht-sozialistischer Präsidenten zum Verhältnis von Religion und Staat wie Sarkozy und Macron. Natürlich kann man auch Gegenbeobachtungen vorweisen, etwa die Auseinandersetzung um Weihnachtskrippen in öffentlichen Gebäuden, aber auch hier werden Verflechtungsfragen (etwa über Ausnahmeregelungen) diskutiert.²⁰⁵ Wissenschaftliche Beobachter der Szene (mit katholischem Hintergrund) wie Philippe Portier und Jean-Paul Willaime sahen jedenfalls 2020 „une politique de reconnaissance“ von Religionsgemeinschaften, weil der Staat begreife, nicht alles alleine regeln zu können.²⁰⁶ Das erinnert stark an das Böckenförde-Diktum des Verhältnisses von Staat und Religion (↗ 5.1.4b).

Aus diesem komplexen Feld greife ich zwei Entwicklungen heraus: die verdichteten Beziehungen zwischen Staat und Religion einschließlich der Reflexion über eine *nouvelle laïcité* und die veränderte Rolle des Islam im laizistischen System (s. u., 5.2.4). Der Umgang mit dem Islam dokumentiert dabei augenfällig, dass diese Verdichtungen für die religiöse Praxis ambivalente Folgen haben können: mehr Anerkennung, aber auch mehr staatliche Kontrolle.

Die Vernetzungen zwischen Staat und Religion nehmen zu, grosso modo, und zwar, wenn die Wahrnehmung nicht täuscht, ziemlich entspannt, verglichen mit den Kulturkämpfen der frühen Dritten Republik. Machtpolitisch verlaufen diese Veränderungen durchaus nicht eindeutig, sie können eine größere oder geringere Freiheit für die Religionen bedeuten. So sprechen manche Beobachter von einer zunehmenden Integration konkordatärer Regelungen in das laizistische System.²⁰⁷ Als Wendepunkt kann man die *Union sacrée* des Ersten Weltkriegs lesen, aber weiterreichende gesetzliche Regelungen traten erst nach dem Zweiten Weltkrieg in Kraft. Seit 1959 werden private Schulen massiv vom Staat subventioniert, 1978 ermöglichte der Staat die Übernahme des Leitungspersonals von Religionsgemeinschaften in die staatliche Altersversorgung, die *Caisse mutuelle d'assurance vieillesse des cultes*. Sie stand natürlich allen Religionsgemeinschaften offen, aber damals profitierten zu 95 % Katholiken davon.²⁰⁸ Man hat sodann kreative Wege gefunden, Institutionen religiöser Vereinigungen zu fördern, indem man sie als kulturelle Einrichtungen finanziert. Im Blick auf Muslime werden so etwa das *Institut du monde arabe* und die *Grande Mosquée* in Paris unterstützt; hinsichtlich

205 <https://www.conseil-etat.fr/actualites/actualites/installation-de-creches-de-noel-par-les-per-sonnes-publiques> (9.2.2022).

206 Portier/Willaime: La religion dans la France contemporaine, 225–229.

207 Als normative Forderung bei Mayeur: La Séparation de l'Église et de l'État, 161–163.

208 Moisset: L'État, l'argent et les cultes, 215–239.

der katholischen Kirchen verfährt man ähnlich mit der Finanzierung des Pariser *Institut catholique* („mais sans obligation ni contractualisation d'aucune sorte“²⁰⁹) und bei anderen Instituts catholiques.

Trickreiche Kurven musste man bei der (Ko-)Finanzierung von Gottesdienstträumen nehmen. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden Kirchen, die im Rahmen von Kriegshandlungen zerstört worden waren mit staatlicher Hilfe (und ausgesprochen ambitionierten Architekturen) wieder aufgebaut, etwa Notre-Dame in Royan oder St. Joseph in Le Havre. Beim Neubau der Kathedrale in Évry finanzierte der Staat „nur“ das angeschlossene Museum.²¹⁰ In Straßburg wiederum machte man sich beim Bau der neuen Synagoge die Tatsache zunutze, dass im Elsass noch das napoleonische Konkordat von 1801 galt, also nicht das Trennungsgesetz von 1905. Hier stellte das Département Bas-Rhin das Grundstück auf Erbpacht zur Verfügung, Teilfinanzierungen kamen ebenfalls vom Département sowie von der Stadt Straßburg. Ein wieder anderer Weg wurde bei der Seelsorge (aumôneries) in Krankenhäusern und in der Armee eingeschlagen, den beiden öffentlichen Institutionen, in denen auch die Konfession von Personen verzeichnet werden kann. Hier gibt es eine gesetzlich geregelte Kooperation und darüber hinaus, wie der General Bruno Dary deutlich machte, „une grande connivence“,²¹¹ ein großes stillschweigendes/selbstverständliches Einverständnis zwischen den Seelsorgern der Religionen und der militärischen Führung über den Nutzen dieser engen Zusammenarbeit. Gleichzeitig sind Probleme bei Soldaten mit muslimischem Hintergrund bekannt: Deren Disziplinprobleme sind um ein Vielfaches größer,²¹² und einige dieser Soldaten weigerten sich, bei Auslandseinsätzen etwa in Afghanistan auf muslimische Kämpfer zu schießen.²¹³

Parallel gab es ein bemerkenswertes Scheitern des Versuchs, die Eigenständigkeit der religiösen Zivilgesellschaft zu unterminieren. 1984 schlug der Versuch fehl, ein großes einheitliches Erziehungssystem zu schaffen, das Präsident François Mitterrand in sein Wahlkampfprogramm aufgenommen hatte. Die *Loi Savary* des Erziehungsministers Alain Savary hätte womöglich das Ende der privaten und damit auch der von der katholischen Kirche betriebenen Schulen (die mehr als 90 % der Privatschulen umfassten) bedeutet, so jedenfalls die Befürchtung. Die Demonstrationen gegen die Planung wurden von Vertretern der katholischen

²⁰⁹ <https://www.icp.fr/foire-aux-questions> (16.7.2020).

²¹⁰ Zahner: Auf der Suche nach einem zeitgemäßen Ort der Liturgie, 143.

²¹¹ Dary: La religion dans les armées, 171.

²¹² Bourtel: L'armée s'ouvre timidement aux Beurs. Es handelte sich um Soldaten, die aus dem Maghreb kamen; die Religionszugehörigkeit wurde nicht erhoben.

²¹³ <http://www.opex360.com/2009/01/15/des-soldats-francais-musulmans-ont-refuse-de-partir-en-opex/> (24.7.2020).

Kirche und von Oppositionsparteien sowie von den Vertretern anderer freier Schulen unterstützt und brachten hunderttausende Menschen auf die Straße, in einer großen Demonstration in Paris waren es sogar zwischen einer und zwei Millionen Menschen. Da auch in der Sozialistischen Partei Mitterrands der Rückhalt schwach war, verkündete er am Nationalfeiertag 1984 das Ende des Projektes. Im Hintergrund stand allerdings nicht nur die „laizistische“ Frage nach dem Verhältnis von öffentlichen und konfessionellen Schulen, sondern auch die pädagogisch-politische Frage nach der Qualität staatlicher Erziehungseinrichtungen im Vergleich mit katholischen Schulen, die in dem Ruf standen, besser zu sein. Dadurch waren sie auch Ausbildungsstätten für privilegierte Schichten, auf die auch sozialistische Politiker gerne ihre Kinder schickten. Aber diese Debatte ist augenblicklich passé, momentan betreffen Schulfragen allenfalls die Finanzierung und keine Grundsatzentscheidung.²¹⁴

Doch 2013 zeigten sich die Grenzen der Abstimmungsmacht des katholischen Milieus. Die Abstimmung über die gleichgeschlechtliche Ehe, die François Hollande im Wahlkampf versprochen hatte, endete für konservative Katholikinn'en mit einer Niederlage. Obwohl Hunderttausende, bei Großveranstaltungen vermutlich über eine Million Menschen dagegen protestierten und obwohl sich auch die katholische Kirche stark engagiert hatte, wobei konservative Katholikinn'en den harten Kern der Organisatoren stellten,²¹⁵ fand das Gesetz für die gleichgeschlechtliche Ehe die Zustimmung beider Kammern des französischen Parlaments. Angesichts derartiger Mobilisierungsmöglichkeiten nimmt es nicht wunder, dass der militante Antiklerikalismus noch nicht verschwunden ist: „Die Kirche, ihr Glaube, ihre Einrichtungen werden noch häufig in einer Weise angegriffen und geschmäht, wie man es gegenüber Judentum oder Islam nie wagen würde“ so zumindest Alfred Grosser, Franzose mit deutsch-jüdischem Hintergrund.²¹⁶

Wie weit ein konservativer Republikaner in der Einbeziehung der Religion gehen konnte, dokumentierte Nicolas Sarkozy zu Beginn seiner Präsidentschaft am 20. Dezember 2007 anlässlich seiner Rede zur Annahme des Amtes als Ehrenkanoniker der päpstlichen Lateransbasilika, dem offiziellen Amtssitz des Papstes. Dieses Amt nahmen Präsidenten der Fünften Republik je nach politischer Ausrichtung an oder nicht. Die beiden sozialistischen Präsidenten gingen dafür nicht nach Rom, ebensowenig Georges Pompidou. Sarkozy hingegen bekleidete dieses Amt und nutzte seine Ansprache, um seiner Wertschätzung religiöser Tra-

214 Betancur/Mario: La loi Falloux, 97–110.

215 Raison du Cleuziou: Une contre-révolution catholique, 17. 373 f.

216 Grosser: Katholische Kirche in Frankreich, 64.

ditionen für die „moralische Reflexion“ der laizistischen französischen Gesellschaft Ausdruck zu verleihen:

La République a intérêt à ce qu'il existe aussi une réflexion morale inspirée de convictions religieuses. D'abord parce que la morale laïque risque toujours de s'épuiser quand elle n'est pas adossée à une espérance qui comble l'aspiration à l'infini. Ensuite et surtout parce qu'une morale dépourvue de liens avec la transcendance est davantage exposée aux contingences historiques et finalement à la facilité.²¹⁷

Eine derartige Äußerung gehört zu den Versuchen, *laïcité* als „laïcité positive“ zu verstehen, die schon Jean-Pierre Chevènement während seiner Zeit als Innenminister seit 1997 in die Debatte gebracht hatte.

Ein eigener Diskursstrang dieser Beziehungsverdichtung firmiert unter dem Titel *Nouvelle laïcité*. Während der Präsidentschaft des Republikaners Jacques Chirac beauftragte sein Premierminister Jean-Pierre Raffarin den Bürgermeister von Troyes und ehemaligen Minister in zwei Kabinetten unter François Fillon, François Baroin, mit einer Bestandsaufnahme und einer politischen Perspektive für die *laïcité*. Das Ergebnis, im Mai 2003 unter dem Titel *Pour une nouvelle laïcité* publiziert,²¹⁸ induzierte in Frankreich wieder eine Debatte über das Verhältnis von Religion und Staat. In der Einleitung deutete er die *laïcité* in grundlegenden Kategorien: als „élément de référence de l'identité française“, die auf Universalismus, Gleichheit und dem Humanismus gegründet sei, und nannte auch gleich die zentralen Fragestellungen dieses Programms: Individualismus und vor allem Multikulturalismus. Der fundamentalen politischen Verortung entsprach eine ebensolche historische Situierung: Die *laïcité* reiche über die Aufklärung bis ins Mittelalter mit seinen christlichen Wurzeln (Intro. und II.A.2); sie sei es gewesen, die die Religionskriege beendet habe (Intro.). Letztlich führte man das Prinzip der *laïcité* auf das Christentum zurück, konkret auf das Neue Testament und die Forderung Jesu „Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu“ (Mt 22,21) (II.A.1). Auslegungsfragen wurden, wie bei einem solchen Text auch nicht zu erwarten steht, nicht bemüht, die christliche Grammatik funktionierte in diesem Fall wie ein Reservoir, aus dem man sich 2000 Jahre überspringend bedienen konnte.

Das tagespolitische Motiv des *Rapport Baroin* wurde verklusuliert mit dem Hinweis auf den „choc du 21 avril 2002“ indiziert, das war der Tag, an dem es Jean-Marie Le Pen gelang, in die Stichwahl um das Präsidentenamt einzuziehen

²¹⁷ https://www.lemonde.fr/politique/article/2007/12/21/discours-du-president-de-la-republique-dans-la-salle-de-la-signature-du-palais-du-latran_992170_823448.html (18.7.2020).

²¹⁸ Baroin: *Pour une nouvelle laïcité*.

(Intro.). Und doch war der zentrale Fokus ein anderer, denn im weiteren war weitgehend der Islam das zentrale Thema: in der Schule, beim Recht auf das Tragen religiöser Zeichen, hinsichtlich des muslimischen Antisemitismus, schließlich angesichts der muslimischen Forderungen nach Kulträumen in den Universitäten (I.C). Es ging dabei nicht nur um Religion, sondern oft vor allem um soziale Probleme. Das Anwachsen fundamentalistischer Positionen, die auch religiös begründet werden, habe diesen Fragen ihre Brisanz gegeben (II.B.1). In diesem Kontext findet sich eine religionspolitische Bestimmung des Islam, bei der man sich Äußerungen von Dalil Boubakeur, dem Rektor des *Institut musulman* der *Grande Mosquée de Paris*, bediente. Er wird mit der Äußerung zitiert (mit Blick auf das Verhältnis von Praktizierenden und Nicht-Praktizierenden), „l’islam est à la fois une religion, une communauté, une loi et une civilisation“ (II.B.2), er bediente also die Vorstellung der engen Verbindung von Religion und Gesellschaft. Gleichzeitig kritisierte Boubakeur das Verbot des Tragens religiöser Zeichen (also des Kopftuchs) in der Schule von Creil im Jahr 1989 (s. u., 5.2.4). Dies sei ein Missverständnis der *laïcité* gewesen, ein Kopftuch dürfe nur dort verboten werden, wo es „le fonctionnement du service de l’éducation“ störe (II.C.2).

Der Text präsentierte schließlich Vorschläge: „créer un ‚code de la laïcité‘“ (IV. A.1), eine Fakultät für muslimische Theologie (IV.B.2) und eine Art freiwilliger Religionssteuer („don spiritualité“) (IV.C.3). Aber die im Blick auf die *nouvelle laïcité* vielleicht bemerkenswerteste Positionierung sind die Bilder, die von einem christlichen und einem muslimischen Verständnis des Verhältnisses von Religion und Staat in antagonistisch lesbaren Konzepten gezeichnet werden: Auf der einen Seite ein Christentum, das, neutestamentlich begründet, die Trennung von Kirche und weltlicher Herrschaft als Blaupause für eine *laïcité* lieferte. Auf der anderen Seite, legitimiert durch das Zitat des integrationsaffinen Imams Boubakeur, die Zeichnung des Islam als Fusion von Religion, Gemeinschaft, Gesetz und Zivilisation lesbar als das Gegenteil der *Loi de séparation*.

Noch im Dezember 2003 folgte ein Versuch, die *laïcité* staatlicherseits zu beeinflussen. Jacques Chirac kündete die Schaffung eines *Observatoire de la laïcité* an, der dann 2007 gegründet und vor allem unter François Hollande vom Elysee-Palast gefördert wurde. Fachleute und Parlamentarier sollten die Situation der *laïcité* in der Gesellschaft unabhängig beobachten, die Politik beraten und Wege weisen, deren Akzeptanz in der Gesellschaft zu erhöhen. Aber letztlich hatte in beträchtlichem Ausmaß wieder die Integrationsfrage die Schaffung dieser Kommission motiviert, denn sie sollte auch Aufgaben des *Haut Conseil à l’intégration* übernehmen. 2021 wurde der *Observatoire* durch einen *Comité interministériel de la laïcité* ersetzt, der nun im Innenministerium angesiedelt war. Der Soziologe

und *laïcité*-Forscher Philippe Portier sah darin einen verstärkten staatlichen Zugriff, „une reprise en main étatique de la question de la laïcité“.²¹⁹

2018 bezog auch Emmanuel Macron, der sich als Jugendlicher hatte katholisch taufen lassen (aber gegenwärtig als spirituell aufgeschlossener, nicht praktizierender Katholik eingeschätzt wird), als französischer Präsident Position. Zwar nahm er wie Nicolas Sarkozy das Amt des Ehrenkanonikers im Lateran an, verzichtete jedoch auf eine Ansprache und ließ verlauten: Dies sei eine politische, keine religiöse Ehrung. Doch am 9. April 2018 hielt er eine Grundsatzrede vor den französischen Bischöfen im *Collège des Bernardins* über das Verhältnis der Religion und Staat in Frankreich, die von unverhohlener Wertschätzung von Religion und insbesondere des Katholizismus geprägt war.²²⁰ Er sprach von den „liens les plus indestructibles entre la nation française et le catholicisme“ und von der Aufgabe der Kirche, die Perspektive offenzuhalten, über die der Staat nicht verfüge, den „promesses de l'éternité“. Die letzte Formulierung ähnelt wie bei Sarkozy einer Positionsbestimmung, wie sie für die bundesdeutsche Debatte in ihrer Verflechtungstheorie als „Böckenförde-Diktum“ in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kennzeichnend war: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“ (↗ 5.1.4b) Aber Macron ging noch weiter, indem er in der Tradition der religionspolitischen Theorie von zwei Gewalten die Positionen von Staat und Kirche bestimmte. Beide „appartiennent à deux ordres institutionnels différents, qui n'exercent pas leur mandat sur le même plan. Mais tous deux exercent une autorité et même une juridiction.“ Zugleich sah er Reformbedarf: „Le lien entre l'Eglise et l'Etat s'est abîmé“ und positionierte sich im selben Atemzug im laizistischen System Frankreichs: „Je suis, comme chef de l'Etat, garant de la liberté de croire et de ne pas croire, mais je ne suis ni l'inventeur ni le promoteur d'une religion d'Etat substituant à la transcendance divine un credo républicain.“ 2020 annoncierte Macron dann ein umfassendes Projekt zur Stabilisierung der *laïcité*, mit dem allgemeinen Anspruch, dessen Ausgangspunkt allerdings das Verhältnis zum Islam war.

219 <https://www.reforme.net/societe/2021/06/05/on-connaît-le-nom-du-successeur-de-l'observatoire-de-la-laïcité/> (7.11.2022).

220 <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2018/04/09/discours-du-president-de-la-republique-emmanuel-macron-a-la-conference-des-veques-de-france-au-college-des-bernardins> (18.7.2020).

5.2.4 Islam

Mit dem Stichwort Islam ist eine der weitestreichenden, vielleicht die größte Herausforderung für das klassische Konzept der französischen *laïcité* indiziert: die Integration von Muslimen in die religionspolitische Kultur.²²¹ Diese bilden eine heterogene Gruppe, von hochreligiösen Muslimen bis zu solchen, die man aufgrund ihrer Geburt formal zum Islam zählen kann, sich aber biographisch davon verabschiedet haben. All dies ist Teil eines Prozesses der Indigenisierung von Muslimen und Musliminnen in Europa – in ihrer französischen Variante. Präzise statistische Daten dazu gibt es nicht und in der Folge nur begrenzte soziologische Untersuchungen, da, wie schon gesagt, als Konsequenz der französischen *laïcité* keine staatliche Religionsstatistik existiert.

Den wissenschaftlich aufbereiteten Zahlen zufolge ist der Islam heute nach der katholischen Kirche die zweitgrößte Religionsgemeinschaft in Frankreich, der etwa 6 % der Bevölkerung, das wären 3,5 Millionen Menschen, angehören dürften, ein bis zwei Prozentpunkte mehr als im europäischen Durchschnitt.²²² Da in der Altersgruppe der 18- bis 29-jährigen 15 % der Menschen sich als katholisch 13 % als islamisch bezeichnen,²²³ dürfte mittelfristig in manchen Regionen und Stadtvierteln der Islam die Mehrheitsreligion in Frankreich werden. Menschen, die den Islam verlassen, sind eine kleine, heterogene Gruppe, über die kaum exakte Zahlen vorliegen.²²⁴ Mit diesen Daten sind Veränderungen des religiösen und politischen Selbstverständnisses von Muslimen seit den 1990er Jahren verbunden, weil sich Franzosen mit Migrationshintergrund oder Einwanderer zunehmend nicht mehr über Herkunftsland, Ethnizität oder Sprache definieren oder darüber definiert werden, sondern auch und manchmal dominant über Religion.²²⁵

Blickt man auf die letzten Jahrzehnte zurück, finden sich im kulturellen Gedächtnis heterogene Ereignisse in dem Rhizom der religiös-kulturell-politischen Landschaft Frankreichs, hier aufgelistet im übersichtlichen, aber auch hilflosen Stakkato der Chronologie. Beginnen kann man mit dem Jahr 1979, der iranischen Revolution, zu der Khomeini von Paris aus nach Teheran gereist war, und deren Folgen das Thema Islam in Frankreich auf der politischen Ebene in unerwarteter Weise präsent machten. Hohe Wellen schlug dann Khomeinis Chomeinis Fatwa

221 Raynaud: La *laïcité*, 185–226.

222 Portier/Willaime: La religion dans la France contemporaine, 96.

223 Ebd., 27.

224 Qualitative Untersuchungen einer sehr kleinen Gruppe bei Bentabet: Abandon de l'islam, 289–301.

225 Roy: La *laïcité* face à l'islam, 105 f.

von 14. Februar 1989, in der er nach Salman Rushdies Publikation seiner *Satanischen Verse* aufrief, diesen zu töten. In Frankreich ereignete sich ein erster, symbolisch und emotional hoch aufgeladener Konflikt in diesem Jahr, als sich Schülerinnen der öffentlichen Sekundarschule im nordfranzösischen Creil, einer Stadt mit großen sozialen Problemen, weigerten, in der Schule das Kopftuch abzunehmen. Die Entscheidung des Schulleiters, die Mädchen der Schule zu verweisen, ließ eine Debatte über das Verhältnis von *laïcité* und Religion aufbrechen: Wie verhält sich die laizistische Konzeption von Schulen, die keine religiösen Zeichen – und als ein solches konnte man das Kopftuch interpretieren – duldet, zur Religionsfreiheit? Dass damit zugleich die Frage der Integration aufgeworfen war, machten bekannte französische Intellektuelle wie Elisabeth Badinter und Alain Finkielkraut in der Streitschrift *Profs, ne capitulons pas* wenig später, am 2. November, deutlich und sagten auch unmissverständlich, in welche Richtung die Assimilation von Muslimen gehen sollte: „Il faut que les élèves aient le plaisir d’oublier leur communauté d’origine“.²²⁶

Am 11. September 2001 wirkte der Anschlag auf das World Trade Center auf viele französische Muslime wie ein Verstärker des Protestes gegen eine misslungene Integration. Ein bis zu diesem Zeitpunkt stark privat orientierter Islam habe sich, so Fareen Parvez, in Frankreich wie auch in anderen Teilen der Welt politisiert.²²⁷ Eine reale und eine zugeschriebene gesellschaftliche Marginalisierung des Islam rückte damit ins Zentrum der französischen Regierungspolitik.

Es folgten Integrationsbemühungen in der etatistischen Tradition Frankreichs. 2003 wurde der *Conseil français du culte musulman* begründet, unter der Präsidentschaft von Jacques Chirac, aber entscheidend vorangetrieben von dem Sozialisten Jean-Pierre Chevènement, der mit der in Ägypten in eine jüdische Familie geborenen Künstlerin Nisa Gruenberg verheiratet ist. Mit dieser *top down* geschaffenen Institution erhielten die Muslime eine Dachorganisation wie zuvor die Katholiken, Protestanten und Juden. Der Gründungsprozess trug unverkennbar die Handschrift des französischen Staates: Die Regierung hatte den ersten Präsidenten, Dalil Boubakeur, sowie 50 Prozent der Mitglieder plus einen Delegierten für den Anfang bestimmt. Umstritten war in der Planungsphase einmal mehr ein klassischer Identitätsmarker, die Frage der Apostasie. Die Vorbehalte in der muslimischen Community, dem Recht auf Religionswechsel vorbehaltlos zuzustimmen, wurden zum Lackmustest für die Integrationsfähigkeit von Muslimen (genommen). Eine Weigerung „signifierait clairement l’impossibilité au stade actuel de voir naître un islam intégré selon les principes de la laïcité“, so Leïla

²²⁶ Badinter u. a.: *L’affaire du foulard islamique*.

²²⁷ Parvez: *Politicizing Islam*, 5 f.

Babès, Religionswissenschaftlerin an der Katholischen Universität Lille mit algerischen Wurzeln, und der Historiker Michel Renard.²²⁸ Aber 2021 war der *Conseil* gescheitert (s. u.) und wurde ein Jahr später durch den *Forum de l'islam de France* ersetzt, der dem Anspruch nach den Islam auf der Basis von Aktivitäten in den Departementen und ergo weniger etatistisch und mehr *bottom up* organisieren sollte.

2004 schließlich verabschiedete die Nationalversammlung mit einer breiten Mehrheit von Republikanern und Sozialisten die *Loi* (Bernard) *Stasi*, die *Loi sur les signes religieux dans les écoles publiques françaises*, das Verbot, „des signes religieux ostensibles“ zu tragen: „Dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit.“ Diese Vorschrift, oft reduziert auf ein „Kopftuchverbot“, lässt sich als eine neue Dimension der *laïcité* und als Einschränkung der religiösen Freiheit lesen, weil der Staat Neutralität nicht nur auf die innere Einstellung, sondern auch auf das äußere Erscheinungsbild bezog und seine Regelungen vom staatlichen Raum auf dessen Nutzer ausdehnte.²²⁹ Diese Entwicklung hatte sich seit den 1970er/80er Jahren angedeutet, fand aber in diesem Gesetz eine rechtliche und symbolträchtige Fixierung. Die Debatte ging bis zum Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte, der in der französischen Entscheidung keinen Verstoß gegen die Menschenrechte sah.

2005 brach die „*crise des banlieues*“ aus, als in den Vorstädten mit oft sehr hohem Migrant:innen Anteil über Wochen Autos angezündet wurden. Eine schnell bereitgestellte Antwort lautete „Islamismus“, aber der Frage war nicht auszuweichen, ob man den Brandstifter mit dem Feuermelder verwechselt hatte. Autos gingen auch in Flammen auf, weil die Arbeitslosigkeit hoch war, aber entscheidende Gründe lagen tiefer: Die Aussichten der zum großen Teil jungen Kriminellen auf Integration in eine Gesellschaft, die Gleichheit jenseits von Rasse, Klasse und Religion versprach, war viel zu häufig enttäuscht worden. Deshalb brannten auch Bibliotheken, mehr als 70 zwischen 2005 und 2013,²³⁰ weil sie als Zeichen einer verlogenen Integrationspolitik und eines gescheiterten Konzeptes der *laïcité* galten und weil der Islam jungen Muslimen als intellektuelles Refugium galt, demgegenüber man die Bibliotheken als Konkurrenz wahrnahm.²³¹

228 Babès/Renard: Quelle liberté de conscience?

229 Portier: La question laïque dans la France contemporaine, 91. 105 f.

230 Merklen: Pourquoi brûle-t-on des bibliothèques?, 8.

231 Ebd., 102.

Schließlich erschütterten Morde mit islamischem Hintergrund vor allen Dingen seit dem 2010er Jahren Frankreich.²³² Im Februar 2006 wurde der Jude Ilan Halimi von einer Gruppe muslimischer Einwanderer über mehr als drei Wochen zu Tode gefoltert, wobei weitere Menschen aus diesem Milieu zeitweilig zusahen. Im März 2012 tötete Mohamed Merah, ein 23-jähriger Franzose algerischer Herkunft und radikaler Anhänger des Islam, sieben Menschen. Beim Attentat auf die Redaktion von *Charlie Hebdo* starben in Paris am 7. Januar 2015 durch radikale Muslime zwölf Menschen, und damit fast die gesamte Redaktion, zwei Tage später wurden bei Anschlag auf den Supermarkt *Hyper Cacher* für koschere Produkte vier Juden von dem Muslim Amedy Coulibaly ermordet. Am 13. November 2015 folgte eine Anschlagsserie auf fünf Orte in Paris, darunter auf den Konzertsaal Bataclan, bei der insgesamt 130 Menschen getötet und fast 700 verletzt wurden, viele davon schwer.

Im Juli 2016 ermordeten zwei Muslime den 86-jährigen katholischen Priester Jacques Hamel im nordfranzösischen Saint-Étienne-du-Rouvray während der Zelebration der Messe und nahmen anschließend Nonnen als Geiseln; die beiden Männer wurden von der Polizei erschossen, die Verantwortung für das Attentat übernahm der IS. Emmanuel Macron verwies in einer Gedenkrede auf die Menschenrechte und nannte Hamel einen Märtyrer,²³³ der Seligsprechungsprozess läuft.²³⁴ Das interreligiöse Verhältnis in Saint-Étienne-du-Rouvray galt wie auch an anderen Orten²³⁵ als gut, die katholische Gemeinde hatte der islamischen das Grundstück für die Moschee geschenkt. Im November 2019 wurde der 91-jährige katholische Priester Roger Matassoli von dem 19-jährigen Muslim Alexandre V. ermordet, der ihm ein Kruzifix in den Hals rammte; Matassoli war des vielfachen sexuellen Missbrauchs angeklagt, auch an seinem Mörder. Die junge Französin Mila Orriols erhielt im Februar 2020 aufgrund polemischer Kritik am Islam Hunderttausende von Drohungen, darunter vergewaltigt und ermordet zu werden.²³⁶ Im Oktober 2020 erstach der tunesische Asylant Brahim Aouissaoui in der Basilika Notre-Dame in Nizza drei Menschen; er hatte „Allahu akbar“ gerufen. Andert-halb Wochen später enthauptete Abdullah Anzorow, ein 18-jähriger Franzose

²³² S. die Liste auf den https://de.wikipedia.org/wiki/Liste_islamistischer_Anschl%C3%A4ge_in_Frankreich#2020 (19.12.2023).

²³³ <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2017/07/26/discours-d-emmanuel-macron-en-hommage-au-pere-hamel-a-saint-etienne-du-rouvray-2> (20.7.2020).

²³⁴ <https://www.domradio.de/themen/weltkirche/2019-03-11/nun-ist-der-vatikan-dran-seligsprechungsprozess-fuer-priester-hamel-rouen-abgeschlossen> (20.7.2020).

²³⁵ In Créteil hat die katholische Diözese einen Beitrag zur Finanzierung der Synagogengemeinde und der Moscheegemeinde, 2008 zur Errichtung der Moschee, geleistet. <https://www.cnews.fr/patrimoine/2015-09-18/une-nouvelle-cathedrale-creteil-711284> (16.7.2020).

²³⁶ Belz: Eine Todesdrohung auf Twitter ist in Frankreich keine Bagatelle.

tschetschenischer Herkunft, den Lehrer Samuel Paty unter Berufung auf Werte des Islam, am 13. Oktober 2023 wurde der Lehrer Dominique Bernard in Arras mit vergleichbaren Motiven mit einem Messer ermordet. Im Dezember 2023 erstach Armand Rajabpour-Miyandoab in Paris einen deutschen Touristen. Der Franzose mit iranischen Eltern war längere Zeit in psychiatrischer Behandlung gewesen und hatte behauptet, als Anhänger des „Islamischen Staates“ Vergeltung für Frankreichs Unterstützung Israels im Gaza-Kritik geübt zu haben. Die Bereitschaft der französischen Politik ist im Umfeld solcher Taten gestiegen, nur noch in Frankreich ausgebildete Imame zuzulassen (s. u.) und radikale Imame des Landes zu verweisen. Im Februar 2024 hat der französische Innenminister Gérald Darmanin die Aufenthaltserlaubnis des Imams Mahjoub Mahjoubi aus dem südfranzösischen Bagnols-sur-Cèze, der die französische Flagge ein „drapeau satanique“ genannt hatte, zurückgezogen und ihn des Landes verwiesen.²³⁷

Parallel hat sich in Frankreich eine Islamfeindschaft entwickelt, die zu Anschlügen auf Moscheen und islamische Zentren führte. Allein in den 2020er Jahren handelte es sich um Dutzende von Angriffen.²³⁸ So wurde 2020 die Moschee in Cholet (Maine-et-Loire) mit dem Graffiti „Vous serez fusillé !!!“ besprüht, im gleichen Jahr die Moschee in Tarbes (Hautes-Pyrénées) mit „Islam Dehors“ und „Mahomet = métastase“.²³⁹ Dabei kam es zwar nicht zur Ermordung von Muslimen aus religiös-politischen Motiven, jedoch waren die Folgen für das Lebensgefühl viele Muslime gravierend, weil sie sich sie ausgegrenzt und nicht akzeptiert fühlten, selbst wenn sie französische Staatsbürger waren. Ihre Reaktionen reichten von innerer Emigration über Radikalisierung bis hin zur Auswanderung (häufig in die Türkei).

Die Gewalttaten indizieren zwar die Spannungen zwischen Islam und französischer Gesellschaft, aber die gelungene Integration von Muslimen gerät dabei ebenso aus dem Blick wie die auf der Ebene von Pfarreien und Moscheegemeinden oft guten interreligiösen Beziehungen. Ausdruck dieser funktionierenden Interaktionen waren zivilgesellschaftliche Gegenreaktionen wie der *Manifeste ‚contre le nouvel antisémitisme‘* vom 21. April 2018, unterzeichnet von vielen Intellektuellen

²³⁷ <https://www.sudouest.fr/societe/religion/drapeau-satanique-l-imam-de-bagnols-sur-ceze-s-explique-et-evoque-un-lapsus-18650226.php> (24.2.2024).

²³⁸ <https://www.mediapart.fr/journal/france/280423/mosquees-attaquees-cette-serie-noire-que-l-etat-ne-veut-pas-voir> (13.5.2023).

²³⁹ <https://www.ouest-france.fr/pays-de-la-loire/cholet-49300/cholet-vous-serez-fusille-tague-sur-la-mosquee-du-quartier-favreau-6842151> (19.3.2023); <https://www.ladepeche.fr/2020/09/03/la-ville-sous-le-choc-de-tags-antimusulmans-9046937.php> (19.3.2023).

und Politikern, von Christen, Juden und Muslimen. Angestoßen wurde diese Aktion durch die Ermordung der 65-jährigen jüdischen Lehrerin Sarah Halimi im Jahr 2017, die von einem ebenfalls „Allahu akbar“ rufenden Muslim (der unter Drogeninfluss stand) aus dem Fenster gestoßen wurde, und dem Mord an der Holocaust-Überlebenden Mireille Knoll 2018, wobei der Täter keinen islamischen Hintergrund hatte, und überhaupt angesichts einer Vielzahl von Anschlägen gegen Juden in Frankreich. Explizit riefen die Unterzeichner:innen Muslime dazu auf, Verse, die zum Mord und zur Bestrafung von Ungläubigen aufriefen, abzuschaffen: „En conséquence, nous demandons que les versets du Coran appelant au meurtre et au châtement des juifs, des chrétiens et des incroyants soient frappés d’obsolescence par les autorités théologiques, comme le furent les incohérences de la Bible et l’antisémitisme catholique aboli par Vatican II, afin qu’aucun croyant ne puisse s’appuyer sur un texte sacré pour commettre un crime.“²⁴⁰ Aufgrund des Antisemitismus in Frankreich, der in beträchtlichem Ausmaß von Muslimen ausgeht, dürfte seit 2010 mehr als 40.000 jüdische Franzosen und Französinen aus Frankreich emigriert sein (von denen allerdings eine beträchtliche Anzahl wieder zurückkehrte).²⁴¹

2020 machte der *Rapport Obin* Furore, ein Bericht des nationalen Schulinspektors Jean-Pierre Obin aus dem Jahr 2004, der aber aus politischen Gründen vor der französischen Öffentlichkeit zurückgehalten worden war. 16 Jahre später veröffentlichte Obin in einem Buchessay eine flammende Anklage, dass der laizistische Staat radikalen Muslimen das Feld überlassen habe, etwa wenn Schülerinnen und Schüler es ablehnten, im Kunstunterricht französische Kathedralen zu studieren oder im Mathematikunterricht die Benutzung von Kreuzen als mathematischen Symbolen verweigerten. Das galt als deutlich problematischer als die Defizite, die Pierre Bourdieu und Lucas Gros in ihrem *Rapport Bourdieu-Gros* 1989 moniert hatten, damals war es „nur“ um ein fast flächendeckend fehlendes Wissen über die französische Kultur, nicht zuletzt die religiöse, gegangen. Jetzt war, so kann man Obin lesen, aus dem passiven Nichtwissen die aktive Ablehnung der französischen Kultur geworden. Über lange Zeit waren derartige Phänomene weitgehend außerhalb der großen Debatten geblieben, aber 2015 ließ sich der Integrationswiderstand angesichts einer hochsymbolischen Aktes nicht mehr übersehen, als muslimische Schülerinnen und Schüler sich der Schweigeminute anlässlich des Attentats auf *Charlie Hebdo* entzogen.²⁴² Obin machte eine politisch

²⁴⁰ <https://www.leparisien.fr/societe/manifeste-contre-le-nouvel-antisemitisme-21-04-2018-7676787.php> (20.7.2020).

²⁴¹ https://www.lexpress.fr/actualite/societe/5000-francais-juifs-ont-emigre-en-israel-en-2016-unchiffre-en-nette-baisse_1867136.html (20.7.2020). Die Schätzung der Anzahl der Rückkehrer liegt zwischen 10 % und 35 %.

²⁴² Obin: Comment on a laissé l’islamisme pénétrer l’école, 35.

gewollte Verdrängung für diese Entwicklung verantwortlich, von Parteien der Rechten wie der Linken,²⁴³ und stellte selbstkritische Fragen an die Leistungsfähigkeit des Laizismus für existenzielle Probleme: „L'école laïque, passer une neutralité morale et son mutisme sur la question du bien et du mal ... n'a-t-elle pas laissé la place au vide aux dépenses des mosquées?“²⁴⁴

Für derartige militante Aktionen und zivilgesellschaftliche Verweigerungen sind, sofern sich ein religiöser Hintergrund benennen lässt, Mitglieder bestimmter Gruppen im Islam verantwortlich, die meist als „Islamisten“ etikettiert werden. Selbst hinter einer solchen Einschränkung verbirgt sich bereits eine Vielzahl von Problemen, die eingangs teilweise schon genannt wurden. Diese Liste ließe sich leicht erweitern, und immer geht es um die Frage nach dem Stellenwert der Islam neben anderen Faktoren: Wurden ihm (häufig) Funktionen zugerechnet, die er nicht besaß? War eine islamische Überzeugung weniger Ausgangspunkt als vielmehr (bei kaum islamisch Sozialisierten) Mittel der Identitätsfindung? In der Debatte um die *laïcité* trifft man dabei immer wieder auf eine unscharfe Wahrnehmung, bei der nachweisbare islamische Motive und die unklare Zuschreibung islamischer Beweggründe verschwimmen.

Noch wichtiger dürfte sein, dass unter dem Stichwort Islamdebatte die multikulturelle Veränderung der französischen Gesellschaft diskutiert wird, in der die Präsenz des Islam der wichtigste Faktor sein dürfte, aber längst nicht der einzige ist. Erneut spielt dabei natürlich die Kolonialgeschichte und insbesondere die Sonderentwicklung des Verhältnisses zu Algerien eine wichtige Rolle, weil der größte Teil der französischen Migrationsmuslime aus dem Maghreb stammt. Die Konsequenzen schlagen sich langsam, aber zunehmend sichtbar in sozialen Veränderungen nieder. In vielen Schulen steigt die Zahl von Schüler- und Lehrer:innen mit einem islamisch geprägten Migrationshintergrund stark an, in manchen Banlieues bilden sie die Mehrheit. An anderen Stellen, etwa bei Muslimen in öffentlichen Ämtern, kommt diese Veränderung (erst) langsam an. Mit dem Anspruch dieser Muslime auf eine eigenständige kulturelle Praxis stellen sich schwierige Fragen an das Laizitätssystem: Welche Rechte haben Minderheiten, die mit dem Ideal der Laizität fundamental nicht einverstanden sind? Wie muss sich die französische Gesellschaft zu dem Komplex von Islam und Kolonialismus verhalten, wo doch das Thema von der Peripherie im Zentrum Frankreichs ankommt?²⁴⁵ Wie prekär ist die beanspruchte Universalität der *laïcité*, wie sie noch in Baroins *Nouvelle laïcité* artikuliert wurde? Wie sollen insbesondere linke Parteien sich positionieren, wenn die islamische Iden-

243 Ebd., 57–60.

244 Ebd., 133.

245 Mbembe: *La République et l'impensé de la „race“*, 144.

tität die proletarische verdrängt?²⁴⁶ Schließlich stellt sich eine Frage, die schon vor 1905 gestellt wurde: In welchem Ausmaß verletzen Regelungen zur Laizität die Religionsfreiheit?²⁴⁷

Die Debatte um Integrationspolitik und, damit unmittelbar verbunden, französische Identität angesichts der Präsenz des Islam ist seitdem in Frankreich allgegenwärtig. Auch hierzu nur rhapsodische Schlaglichter: Die parteipolitische Nutzung islamischer Themen nahm zu. Der *Front National* nutzte im Dezember 2010 muslimische Gebete im öffentlichen Raum für seine schon genannte Neupositionierung in Sachen *laïcité*, die er seitdem unterstützte. Muslime hatten, vielfach aufgrund zu kleiner Moscheen, aber auch als augenfälligen Ausdruck gesellschaftlicher Präsenz, auf Straßen gebetet und manchmal den Verkehr lahmgelegt. Diese Aktionen verglich Marine Le Pen mit einer Besetzung Frankreichs²⁴⁸ und zog im Januar 2011 in einem Interview systematische Konsequenzen.

„Je pense que la France peut être laïque parce qu'elle est chrétienne de culture, et on s'aperçoit d'ailleurs que les pays musulmans ont les plus grandes difficultés à être laïcs. ... Les pays musulmans qui sont laïcs l'ont été en général par la force“, a-t-elle poursuivi, citant Irak et Tunisie, „ou par l'armée comme en Turquie. ... La laïcité n'est pas absolument compatible ... pas naturelle, avec l'islam, puisque l'islam confond le spirituel et le temporel.“²⁴⁹

Le Pen griff damit, wie auch Baroni in seinem *Rapport*, auf das Bild der Vermischung respektive Verschmelzung von geistlicher und weltlicher Sphäre im Islam zurück und beanspruchte eine laizistische Tradition aus den Wurzeln des Christentums. Dieses war damit nicht mehr der Gegner, sondern die Grundlage der Laizität, das Feindbild der katholischen Kirche war durch das Feindbild Islam abgelöst.

Die Frage jedoch, wie genau der Islam zu integrieren sei, blieb und bleibt von unterschiedlichen, teilweise antagonistischen Optionen geprägt. Die klassische Lösung der *laïcité* lautete, den Islam in das laizistische System des religionsneutralen Staates und seiner „séparation“ von der Religion einzubinden, einschließlich der Konstruktion von Institutionen. Wenn der Islam eben keine Kirche kenne, brauche er eine vergleichbare Sozialstruktur, so wie sie das Judentum erhalten habe.²⁵⁰ Im Hintergrund stehen oft Differenztheorien, die dem Islam eine

²⁴⁶ Lindner: Hegemoniekämpfe in Frankreich, 102.

²⁴⁷ Lalouette: La séparation des Églises et de l'État, 21.

²⁴⁸ https://www.lepoint.fr/politique/marine-le-pen-compare-les-prieres-de-rue-des-musulmans-a-une-forme-d-occupation-11-12-2010-1274110_20.php (29.6.2020).

²⁴⁹ <https://www.leparisien.fr/elections/presidentielle/marine-le-pen-donne-sa-definition-d-une-france-laique-28-01-2011-1247059.php> (29.6.2020).

²⁵⁰ Delacampagne: Adapter la loi à notre temps, 84–94.

Alterität unterstellen, die weder laizistische noch kooperative Modelle einbinden könnten und auf einen maximalen Systemgegensatz hinauslaufen. Gegenläufige Deutungen bemühten sich hingegen, den Islam als kompatibel mit der Republik zu deuten und ihn so mit der Laizität zu versöhnen²⁵¹ oder zumindest in einem ersten Schritt ein tieferes wechselseitiges Verständnis durch den interreligiösen Dialog zu suchen.²⁵² Schließlich finden sich „konkordatäre“ Ansätze, die sich an Modellen wie in Elsass-Lothringen oder an Regelungen vor 1905 orientieren (s. o., 5.2.3e), was wohl eine „confessionalisation“ des Islam²⁵³ mit sich bringen würde oder müsste. Aber hinter all diesen Überlegungen stand wohl auch eine Fehlkalkulation, jedenfalls erfüllte sich in der „querelle des deux islams“²⁵⁴ die Erwartungen nicht, dass ein laizistisch orientierter Islam (in dem die religiöse Komponente eine, nicht aber die prioritäre Dimension der Identität bilden würde) sich gegenüber einem religiös orientierten durchsetzen könnte.²⁵⁵

Dazu kamen Prozesse, die oft kaum sichtbar, aber von potenziell enormer Reichweite waren, die implizite Einbeziehung islamischer Normen zum Personenstandsrecht in die Entscheidung von Gerichten. Schlagzeilen machte 2008 ein Urteil in Lille, wo sich die Jungfräulichkeit einer Braut – sie und ihr Mann besaßen einen muslimisch-marokkanischen Hintergrund – in der Hochzeitsnacht als nicht gegeben herausgestellt habe und dies auf Anforderung des Ehemannes als Scheidungsgrund akzeptiert wurde – ehe das Berufungsgericht in Douai diese Entscheidung wieder kassierte.²⁵⁶ Ein anderes Dauerproblem bildet die in islamischen Ländern in der Regel nicht mögliche Adoption, die in Frankreich mit dem dort gesetzlich gesicherten Adoptionsrecht durch die Respektierung des internationalen Privatrechts, also des Verbots einer Adoption im Recht islamischer Länder, kollidieren kann;²⁵⁷ ähnliches gilt für die Akzeptanz polygamer Beziehungen in Frankreich über das internationale Recht. Das strukturelle Problem ist in allen Fällen gleich: Im Rahmen einer mit unterschiedlichen Begründungen existierenden Rechtspluralität können Vorstellungen einer islamischen Rechtstradition in Frankreich verboten werden oder Geltung erhalten und stellen wieder die Frage nach dem möglichen Ausmaß der Pluralität des Rechts.

Als gravierender Streitpunkt mit hohem emotionalem Ausschlag erwies sich im Laufe der Jahre die Kleidung von Frauen. Mit der genannten *Loi Stasi*, die das

251 Oubrou: Appel à la réconciliation!; Filali-Ansary: Réformer l'islam?

252 Benzine/Delorme: La République, l'Église et l'Islam.

253 Frégosi: Penser l'Islam dans la laïcité, 164–166.

254 Ebd., 381–392.

255 Ebd., 392–397.

256 Bras: Controverse autour du mariage de Lille.

257 Gephart/Sakrani: ‚Recht‘ und ‚Geltungskultur‘, 118–123.

Zeigen religiöser Symbole in der öffentlichen Schule, das 1989 explizit erlaubt worden war, verbot, blieben nur konfessionelle Schulen ein Ort, an dem Kopftücher, Kippas, Kreuze, Schwerter Alis oder ein Davidstern getragen werden durften. Die Durchsetzung des Kopftuchverbots hat sich im Laufe der Jahre zu einem Katz-und-Maus-Spiel zwischen strenggläubigen oder identitätsbewussten muslimischen Schülerinnen entwickelt. Soll auch eine Bandana, ein meist quadratisches Tuch, dessen dreieckiger Zipfel den hinteren Kopf bedeckt, als verbotenes Kopftuch gelten? Was ist, wenn man die Kapuze des Hoody über den Kopf zieht? Wieder andere Schülerinnen trugen die Abaya, das bodenlange, Körperformen verschwimmende Gewand, das lange nicht verboten war, aber vielfach als Ausdruck religiöser Orientierung getragen wurde? Der *Conseil d'État* (das oberste Verwaltungsgericht, welches zugleich die Regierung unter anderem im Gesetzgebungsprozess berät) hat das Tragen dieses Kleidungsstücks als Verstoß gegen das Laizitätsgebot am 31. August 2023 verboten.²⁵⁸ Strukturell gewalttätig wird diese Auseinandersetzung, wenn, was zunehmend passiert, Lehrpersonen eingeschüchtert werden, die auf einer religionsneutralen Kleidung bestehen. Die Frage, wie viele Fälle es in der Realität gebe, wurde dabei selbst zum Gegenstand einer kontroversen Debatte. 720 Fälle in den knapp 60.000 französischen Schulen, Tendenz steigend, sah im Oktober 2022 Rémy Sirvent, laizistisch ausgerichtet und Vorsitzender einer der französischen Gewerkschaften von Lehrer:innen.²⁵⁹ Aber aus der Debatte um Zahlen ist eine Grundsatzdebatte geworden. Bald ging es nicht mehr um die vermutlich (und zumindest lange Zeit) überschaubare Anzahl der Fälle, sondern um die *laïcité* als Prinzip.

Diese Entwicklungen gehören in eine Debatte, in der dem Staat eine immer weiter ausgreifende Beanspruchung der *laïcité* in die Zivilgesellschaft hinein vorgeworfen wird. Ein exemplarischer Fall war das Verbot des französischen Fußballverbandes, bei von ihm organisierten Spielen den Hijab zu tragen, das der *Conseil d'État* am 31. August 2023 bestätigte²⁶⁰ und damit dem Votum des *Rapporteur public* nicht folgte, was selten passiert.²⁶¹

²⁵⁸ <https://www.conseil-etat.fr/actualites/laicite-le-conseil-d-etat-rejette-un-deuxieme-refere-contre-l-interdiction-du-port-de-l-abaya-a-l-ecole> (30.11.2023).

²⁵⁹ https://www.francetvinfo.fr/societe/religion/religion-laicite/atteinte-au-principe-de-laicite-720signalements-en-octobre-minoritaire-mais-preoccupant-pour-le-syndicat-se-uns_5468982.html (29.12.2022).

²⁶⁰ <https://www.conseil-etat.fr/actualites/interdiction-par-la-fff-du-port-pendant-les-matches-de-tout-signe-ou-tenu-manifestant-ostensiblement-une-appartenance-politique-philosophique> (30.11.2023).

²⁶¹ <https://www.village-justice.com/articles/interdiction-hijab-dans-football-pragmatisme-conseil-etat,46644.html> (30.11.2023).

Die komplexe Verflechtung von Problemen hatte 2010 Eric Raoult, Mitglied der republikanischen Partei UMP (*Union pour un mouvement populaire*) und Abgeordneter im zwölften Bezirk des Département Seine-Saint-Denis, wo sehr viele Menschen mit Migrationshintergrund leben, in einem *Rapport d'information* deutlich gemacht. Er verband Fragen des „prinzip de laïcité“ mit dem Asyl- und Staatsbürgerschaftsrecht²⁶² und nahm damit die Ausdehnung der Laizitätsdebatte auf bis dato wenig thematisierte Felder vor.

Zu einer zentralen Frage geriet die Vollverschleierung im öffentlichen Raum. Aber dies sei in Frankreich wie in vielen Nachbarländern oft als Bruch mit der Tradition von Offenheit und Erkennbarkeit im zwischenmenschlichen Umgang gedeutet worden, wie Raoult meinte, „une atteinte à la laïcité au sens philosophique du terme plus qu'au sens juridique“.²⁶³ Letztlich deutete er die Vollverschleierung als Infragestellung der Grundwerte der Französischen Revolution, von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit,²⁶⁴ die sich an der Befreiung der Frau aus diesen Zwängen festmache.²⁶⁵ Aber dahinter stand auch die Frage nach Minderheitenrechten: War das Tragen der Burka ein Ausdruck des Rechts auf religiöse und/oder kulturelle Differenz²⁶⁶ oder, so die in Algerien geborene Republikanerin und Feministin Lydia Guirous, „la fameuse ‚intégration à la carte‘“,²⁶⁷ bei der Muslime letztlich nur gedemütigt würden?²⁶⁸

Der Soziologe Jean-Claude Kaufmann sah 2017 (wie viele andere auch) in der Kleidungsdebatte die Nutzung von Religion „à fonction identitaire“.²⁶⁹ Der Burkini zeige, dass „l'équation entre laïcité républicaine et libertés démocratiques semble désormais insoluble à l'âge des identités“.²⁷⁰ Beligh Nabli, Politikwissenschaftler mit algerischem Hintergrund und Berater im Umfeld des sozialistischen Präsidenten François Hollande, warf dem republikanischen Frankreich (in einer Auseinandersetzung um François Fillon) insgesamt vor, Muslime würden in einer „République identitaire“²⁷¹ durch die Schaffung einer „identité laïco-chrétienne“²⁷² ausgeschlossen, wobei „l'islam, donc le musulman, est héritier d'une ‚identité‘ foncièrement incompa-

262 Raoult: *Rapport d'information*, etwa: 3^{ième} partie: III.A.2, proposition n° 14; <http://www.assemblee-nationale.fr/13/rap-info/i2262.asp> (29.6.2020).

263 Ebd., 2^{ième} partie: I.B.3.

264 Ebd., II-IV.

265 Ebd., 3^{ième} partie.

266 Scott: *Der neue und der alte französische Säkularismus*, 11–23.

267 Guirous: *Allah est grand, la République aussi*, 199.

268 Ebd., 187.

269 Kaufmann: *Burkini*, 96.

270 Ebd., 97.

271 Nabli: *La République identitaire*, 129–138.

272 Ebd., 134.

tible avec cette République „laïco-chrétienne“.²⁷³ Aber letztlich war das Verbot der Vollverschleierung mehr, eine Erweiterung des laizistischen Handlungsspielraums, weil mit dieser *Nouvelle laïcité* der Zugriff auf den privaten Menschen und auf einen erweiterten öffentlichen Raum ausgedehnt werde.²⁷⁴

Zum Schluss ein Blick auf zwei Debatten und eine politische Entscheidung, die das intellektuelle Frankreich in den letzten Jahren im Blick auf *laïcité* und Religion beschäftigt haben und die wie Brennspeigel die vielfältigen Diskussionen fokussieren. Für die erste Debatte, in der es um die Grundsatzfrage des Maßes an Unterscheidung „Trennung“ oder „Kooperation“ geht, stehen zwei Personen, die nicht unmittelbar miteinander gestritten haben, aber radikale Gegenpositionen vertreten: Philipp Raynaud, Professor für politische Philosophie in Paris und Vertreter einer starken *laïcité*, und Hakim El Karoui, Muslim, Sohn eines tunesischen Vaters und einer französischen Mutter und Gründer der *Association musulmane pour un islam de France*. Raynaud schrieb in seinem politischen Essays *La laïcité* 2019 eine im wesentlichen klassische Geschichte vom Sieg des laizistischen Staates über Kirche und Religion. „La *laïcité* française a triomphé en appuyant sur le fait que toutes les religions pouvait être traitées comme si elle était en quelque façon des Églises.“²⁷⁵ Wohl auch deshalb glaubte er, dass die Empfehlung des Verbots religiöser Zeichen in der Schule „presque unanime“ angenommen werde.²⁷⁶ In fast stereotypen Perspektiven trennte er Islamismus und Islam strikt: Der „islamisme“ habe „rien à voir avec l’islam“,²⁷⁷ vertrat aber zugleich eine Position, in der der Anspruch des Islam auf die Regelung aller Bereiche postuliert wurde: „Cette religion n’est pas organisé en église, elle propose une loi qui régit tous les aspects de la vie humaine et qui a une vocation universelle“.²⁷⁸ Die *fitra*, „que les hommes sont en quelque sorte naturellement musulmans“, stellte er in diesen Zusammenhang.²⁷⁹ In seiner Konzeption der *laïcité* forderte er, das Modell, mit dem Frankreich die katholische Kirche domestiziert habe, auf den Islam anzuwenden:

La vision républicaine de la religion conduit la république à comprendre l’islam à partir de sa relation passée avec ce qu’il continue à appeler ‚l’Église‘; dans sa version contemporaine, optimiste et humanitaire, cela conduit à croire que Islam se conformera tôt ou tard à un modèle républicain plus ou moins amendé, si du moins la République sait prendre en

273 <http://egalites.blog.liberation.fr/2016/11/27/la-republique-identitaire-de-monsieur-fillon/> (18.7.2020).

274 Vauchez: Autour de la „nouvelle laïcité“.

275 Raynaud: *La laïcité*, 210.

276 Ebd., 198.

277 Ebd., 213.

278 Ebd., 218.

279 Ebd.

compte cette demande particulière. La sécularisation a émergé au terme d'un long conflit entre l'État et l'Église, dans lequel la souveraineté de l'État a permis de briser la puissance de l'Église avant d'imposer le pluralisme religieux sa forme française est la ‚laïcité‘, qui fait plus de place à l'incroyance qu'aux modèle de simple ‚tolérance‘. La République a cependant montré que la séparation de l'Église et de l'État ne lui interdisait pas de coopérer avec les différents cultes. La politique républicaine et donc portée à concevoir son rapport à l'islam sous la forme général de la relation entre l'État et une Église nouvelle.²⁸⁰

Dies gelte auch dann, wenn Politiker Mühe hätten, „à admettre qu'une religion quelconque puisse poser à la démocratie des problèmes durable liés à cette ‚théologie‘ et à la manière dont elle conçoit les relations entre la ‚foi‘ et le ‚culte‘“.²⁸¹

Demgegenüber zielt der Vorschlag von Hakim el Karoui auf ein kooperatives, konkordatäres Verhältnis von Religion und Staat, in dem die Konkordatsregelung, die in Elsass-Lothringen gilt, für den Islam übernommen werden soll.²⁸² Da die Regelung verfassungsgemäß sei, so die basale Argumentation, könne man sie ausweiten.²⁸³ Dies könnte implizieren, wie schon von Jean-Pierre Chevènement vorgeschlagen, in Straßburg eine islamische Fakultät einzurichten,²⁸⁴ in der Absicht, Imame in Frankreich auszubilden, um sie nicht aus dem Ausland importieren zu müssen, und auch einen *Grand Imam de France* nach dem Modell des Großrabbiners zu schaffen.²⁸⁵

Die zweite Debatte hat als direkter Schlagabtausch zwischen Olivier Roy und Gilles Kepel stattgefunden und ging um die Frage, ob die Probleme, die mit dem Etikett „Islam“ versehen werden, überhaupt etwas mit dem Islam zu tun hätten. Roy stammt aus einer protestantischen Familie und war auf der politischen Linken aktiv, als Wissenschaftler arbeitete er am *Centre national de la recherche scientifique* unter anderem zur Radikalisierung von jungen Muslimen. Roys religionspolitische Ausgangsposition hinsichtlich des Islam ist fast konträr gegenüber derjenigen Raynauds. Die gesamte Geschichte der islamischen Welt zeige, dass die Macht immer de facto säkular und niemals sakralisiert gewesen sei.²⁸⁶ Von dort aus ist der Weg nicht weit zu einer psychologischen Deutung der Militanz radikaler Jugendlicher und ihres „Islamismus“. Dieser sei im wesentlichen ein Generationenproblem

²⁸⁰ Ebd., 215; s. auch die simple Auflösung des Verhältnisses von Staat und Religion in der Forderung nach der ‚la supériorité de la loi civile sur la loi religieuse‘, ebd., 217.

²⁸¹ Ebd., 214.

²⁸² El Karoui: *Un islam français est possible*; dazu Raynaud: *La laïcité*, 220–223.

²⁸³ El Karoui: *Un islam français*, 139.

²⁸⁴ Ebd.

²⁸⁵ Ebd., 137 f.

²⁸⁶ Roy: *La laïcité face à l'islam*, 107.

und von sozialen Faktoren verursacht;²⁸⁷ letztlich gebe es keinen radikalen Islam als Ausgangspunkt des französischen Problems, vielmehr müsse man „die psychologische Dimension“ viel stärker ins Auge fassen.²⁸⁸ Nicht der Islam sei der Ausgangspunkt der französischen Probleme, sondern, so kann man Roy auf den Punkt bringen, die soziale Lage.

Dem hat Gilles Kepel, Politikwissenschaftler an der *Université Paris Sciences et Lettres* und an der *École normale supérieure*, der ebenso über den Islam in den französischen Vorstädten geforscht hat, aber anders als Roy Arabisch beherrscht und auch in arabischen Ländern gearbeitet hat, vehement widersprochen.²⁸⁹ Er vertrat die These, dass Muslime zwischen 1987 und 2011 eine Wendung vom importierten zu einem heimischen Islam vollzogen hätten (von „islam en France“ zum „islam de France“). Die heutige Generation von Muslimen verdanke deshalb ihre Identität gerade dem Islam, und das habe zur Folge, dass sie den Idealen der *laïcité* ablehnend gegenüberstünden;²⁹⁰ es sei „du vote des musulmans au vote musulman“ gekommen.²⁹¹ Für Kepel war es also gerade der Islam als Faktor der Identitätsbildung, der in der Migrationsdebatte zum Problem geworden sei.

Zurück in die politischen Entscheidungen der Gegenwart. Am 2. Oktober 2020 gleiste Emmanuel Macron erneut ein Projekt zur Stabilisierung und Revitalisierung der *laïcité* auf, etikettiert als „lutte contre les séparatismes“.²⁹² Macron forderte zum Kampf gegen „le séparatisme islamiste“, der sich von der französischen Gesellschaft den „valeurs de la République“ verabschiede, auf. Er forderte, „[de] bâtir un islam des Lumières“, dabei religionspolitisch changierend zwischen der Feststellung, dass es nicht die Aufgabe des Staates sei, den Islam aufzubauen („structurer“), und der Aufforderung, ihn zu begleiten („accompagner“). Ausländische Einflüsse auf den französischen Islam, Schutz muslimischer Verantwortungsträger vor Extremisten und eine Imamausbildung in Frankreich setzte er deshalb auf die Agenda. Daraus wurde schließlich das Gesetz vom 24. August 2021 „confortant le respect des principes de la République“. Dabei handelte es sich um ein Paket von 169 Erweiterungen bereits existierender Gesetze. Dessen Einzelbestimmungen reichen von der Einschärfung, dass öffentliche Angestellte in Ausübung ihres Dienstes sich religiöser und politischer Meinungsäußerungen zu enthalten hätten (Art. 1), über die Einschränkung des Hausunterrichtes für Kinder (Art. 49–52) bis zu einer Vielzahl von

²⁸⁷ Roy: Le djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste.

²⁸⁸ Roy: [Interview] Radikalisierung ist keine Folge gescheiterter Integration.

²⁸⁹ Kepel: Prophète en son pays, 262–264.

²⁹⁰ Kepel: Frankreich muss sich neu erfinden.

²⁹¹ Kepel/Jardin: Terreur dans l'Hexagone, 67.

²⁹² <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2020/10/02/la-republique-en-actes-discours-du-president-de-la-republique-sur-le-theme-de-la-lutte-contre-les-separatismes> (28.1.2022).

Artikeln, die die Finanzierung von Religionsgemeinschaften regeln, nicht zuletzt mit dem Ziel, ausländische Einflüsse auf islamische Gemeinschaften zu kontrollieren. In diesem Text fallen die Begriffe Islam oder Muslim(a) kein einziges Mal, insofern war es auf der sprachlichen Oberfläche eine Positionsbestimmung mit generellem Anspruch, aber in der öffentlichen Debatte galt als glasklar, dass der Ausgangspunkt der Islam gewesen war. Zwei Beobachtungen sind hinsichtlich dieses Gesetzes wert, festgehalten zu werden. Auch wenn, dies zum ersten, der Islam gemeint war, trafen die darin liegenden Einschränkungen alle Religionsgemeinschaften, weshalb „Kollateralschäden“ von allen religiösen Akteuren befürchtet wurden. Zum anderen traten der *laïcité* die *valeurs républicaines* an die Seite. Dies war kein Abschied von der *laïcité*, aber doch eine alternative Rahmung, die die klassische *laïcité* relativierte, indem sie den Bereich der Religion auf einen weiteren politischen Kontext hin ausrichtete.

Mitten in diesem Gesetzgebungsverfahren, im Januar 2021, hatte Macron zudem ein Ergebnis präsentieren können, für das es jahrelanger Verhandlungen einschließlich eines beträchtlichen politischen Drucks, insbesondere nach islamisch motivierten Mordanschlägen, bedurft hatte: die *Charte des principes pour l'Islam de France*, unterzeichnet von den Mitgliedsverbänden des *Conseil français du culte musulman*.²⁹³ Sie ist ein Dokument der Integration und Assimilation des Islam in die französische Kultur. Hier wurden *les valeurs islamiques* (in Parallele zu den *valeurs républicaines*) genannt, die mit diesen „parfaitement compatibles“ seien; alle Menschen unabhängig von ihrer Religion, ihrem Glauben und ihren philosophischen Überzeugungen seien gleich „d'un point de vue constitutionnel“ (Art. 1). Die Kriminalisierung der „Apostasie“ wurde abgelehnt (Art. 3), die Gleichheit von Frauen und Männern mit Verweis auf den Koran (Q 4,1) gefordert (Art. 4), der „takfir“, hier übersetzt mit „excommunication“, also die Bezeichnung der Apostasie, die oft das Vorspiel zur Legitimation eines Mordes sei, ebenfalls zurückgewiesen (Art. 5), und die religiöse Neutralität als eines der Prinzipien der *laïcité* für Mitarbeiter im öffentlichen Dienst verankert (Art. 8).

Dieser Text lässt sich in mehrfacher Hinsicht lesen: als Erfolg, weil er Frankreich dem lange ins Auge gefassten Ziel einer Imamausbildung im eigenen Land näherbrachte, doch auch als Problem, insofern er die Frage hinterließ, wie viele Muslime und muslimische Verbände durch die Ausrichtung auf Prinzipien der *laïcité* dem *Conseil musulman* entfremdet wurden. Einige Verbände, darunter zwei türkische, unterzeichneten den Text jedenfalls nicht. Schließlich lässt sich der Text als Dokument einer Anpassung des Islam an den französischen *ordre po-*

293 <https://www.aa.com.tr/uploads/userFiles/a0375fc1-552e-4508-bc69-6dc1b8417822/Charte-des-principes-17.01.2021-1-.pdf> (28.1.2022).

litique lesen, nicht nur hinsichtlich der Gleichheit von Männern und Frauen und der Religionsfreiheit unter Ausschluss des Apostasie-Verbots, sondern auch durch die Anerkennung der französischen Konzeption einer Trennung von Religion und Staat: „Nous affirmons que l'ordre politique demeure séparé de l'ordre religieux.“ (Art. 6) Aber dieser staatliche Zugriff bis in die muslimischen Überzeugungen hinein war einer der Gründe für das Scheitern des *Conseil musulman* gewesen; diese integrationspolitische Anpassung soll nun mithilfe der Nachfolgeorganisation, des 2022 gegründeten *Forum de l'islam de France* (s. o.), realisiert werden. Seit dem 1. Januar 2024 gilt jedenfalls, dass keine Imame mehr aus dem Ausland nach Frankreich entsandt werden dürfen, sondern diese ihre Ausbildung in französischen Institutionen erhalten haben müssen.

5.2.5 Bilanz

Man kann die französischen Debatten um das Verhältnis von Religion und Staat und das Konzept von *laïcité* als unentschiedenes Lavieren zwischen einer öffentlichen und gar staatlichen Rolle von Religion auf der einen Seite und der Neutralisierung des politischen Raums auf der anderen Seite lesen, als eine Auseinandersetzung, in der Kirche und Staat über lange Zeit versuchten, sich der jeweils anderen Seite zu bemächtigen, bis weitgehende Säkularisierungseffekte diesen Hegemoniekampf gegen die Religion entschieden. Aber eine solche lineare, manchmal sogar evolutionär gedachte Historiographie funktioniert nicht.²⁹⁴ Ein signifikantes Beispiel ist die Zunahme von Überlegungen zu „kooperativen“ Bestimmungen des Verhältnisses von Religion und Staat und die Hinnahme konkordatärer Regelungen in den ostfranzösischen Departements und den Überseegebieten. Hier handelt es sich zwar nur um Randphänomene, durchaus auch im geographischen Sinn, die aber eine prinzipielle Geltung eines traditionellen Laizitätskonzeptes, wie es im (kontrafaktisch so heißen) Trennungsgesetz von 1905 angezielt war, aushebeln. Um ein Beispiel anzuführen: Dass die laizistische Republik bis 2010 Polygamie in Mayotte aufgrund der religiösen Begründung Polygynie in einem parallelen Rechtssystem zuließ, kann man als *quantité négligeable* betrachten, die aber ein Indikator für die nur partikuläre Anwendbarkeit des Laizitätsregimes bleibt.

Die entscheidende Konsequenz aus den Überlegungen dieses Kapitels muss meines Erachtens nach anders lauten. Entscheidend ist nicht die beständig misslingende Trennung von Kirche und Staat, nicht die beständige Unterschlagung der Differenz zwischen Trennung und Unterscheidung in Bezug auf das Verhält-

²⁹⁴ Portier: L'Etat et les religions en France, 311.

nis von Religion und Politik, sind nicht die trickreichen Austauschbeziehungen zwischen Religion und laizistischer Republik, sondern die Auseinandersetzung um ebendiese Grenzen. Entscheidend ist die *Debatte* um Laizität, das beständige *boundary-work*. Strukturell gab es diese Aushandlungen schon in den gallikanischen Streitigkeiten des *Ancien Régime*, auch hier mit den antagonistischen Partnern französischer Staat und Kirche und schon mit einer letztlich machtpolitisch dominierenden Rolle des Staates. Aber der Bezug auf die christliche Grammatik in dem neutestamentlichen Satz, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes, der sich von gallikanischen Positionsbestimmungen im 18. Jahrhundert bis in den *Rapport Baroin* im 21. findet, ist durchgängig geblieben.²⁹⁵ Die Grenzlinien wurden zwar immer wieder zugunsten des Staates oder weniger nachhaltig der Kirche verschoben. Schulstreitigkeiten, die in den 200 nachrevolutionären Jahren der französischen Geschichte mal die Erziehung in die Hand der katholischen Kirche gaben, mal die Kirche eliminierten, ist ein bezeichnendes Beispiel für derartige Grenzverschiebungen, die momentan in der parallelen Existenz von staatlichen und privaten (vor allem katholischen) Schulen geendet sind, in der staatlich besoldete Lehrer und Lehrerinnen unterrichten, in denen Schülerinnen das Kopftuch tragen und in denen das Angebot eines Religionsunterrichts besteht. Dass diese Grenzziehung stabil bleiben wird, ist nicht anzunehmen. Aber sie dokumentiert die Schwerkraft der christlichen Grammatik in dem Versuch, Religion und Politik bis hin zum Ideal der Trennung zu unterscheiden.

Eine immense Herausforderung für diese strukturell fragile Verhältnisbestimmung bildet die zunehmende gesellschaftliche Bedeutung des Islam. Dabei spielt natürlich dessen Funktion als Teil der Identitätsbildung von nicht-autochthonen und durch ethnische Herkunft unterschiedenen Gruppen eine Rolle, nicht zuletzt als Kompensation für soziale Benachteiligung und fehlende Anerkennung. Aber ein Dauerthema war die Annahme bei Muslimen, Christen und Laizisten, dass man es in der islamischen Tradition mit einem ganz anderen Verhältnis von Staat und Religion zu tun habe – wobei eine Zuschreibung von Stereotypen und ein *fundamentum in re* ineinandergreifen.

Relevant ist für die Zukunft wohl nicht nur, welches Konzept der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Staat unter Muslimen in Frankreich hegemonial werden wird, sondern auch und vermutlich noch stärker, in welchem Ausmaß islamische Vorstellungen das laizistische System Frankreichs verändern werden, konkret, in welchem Ausmaß sie das Trennungsmodell hin zu einem „konkordatären“ oder „kooperativen“ Verhältnis verschieben könnten, ob also Modelle wie in den USA oder in Deutschland, die zwar unterschiedlich funktionie-

295 Madelin: Dieu et César.

ren, aber der Religion im öffentlichen Raum eine hohe Präsenz zubilligen, die „Säkularisierung“ des öffentlichen Raumes in Frankreich zurückdrängen wird. Geschähe dies, wäre das ein Hinweis, dass ein mit dem Islam verbundenes Modell in Frankreich die Ambitionen auf eine religiöse Prägung der Gesellschaft, die sich auch in der katholischen Tradition findet, wiederbeleben könnte. Allerdings würde das bedeuten, Positionen der strikten Säkularisierung des öffentlichen Raumes und der Privatisierung von Religion zu beschneiden. Das wiederum wäre Wasser auf die Mühlen von Kritikern, die monieren, die französische *laïcité* sei ohnehin immer nur eine „catholaïcité“ gewesen,²⁹⁶ funktioniere also nur mit dem Katholizismus und nicht mit dem Islam.

Aber ein Dokument wie Macrons *Charte des principes pour l'Islam de France* dokumentiert, dass man versucht, einer solchen Entwicklung enge Grenzen zu setzen. Zentrale Positionen des gegenwärtigen kulturellen Selbstverständnisses waren nicht verhandelbar: religiöse Neutralität des Staates, Religionsfreiheit, Gleichheit von Mann und Frau. Nach Stand der Dinge scheint es dem Islam wie dem Katholizismus zu gehen: Der Staat sitzt am längeren Hebel und weiß einen gegenwärtig breiten kulturellen Konsens hinter sich. Genau diese machtpolitische Asymmetrie dokumentiert auch die Entscheidung, ab 2024 keine „importierten“ Imame mehr zuzulassen, die aber zugleich die Zweischneidigkeit der französischen Religionspolitik vor Augen führt: Im Rahmen des Leitmodells der *séparation* von Religion und Politik praktiziert der Staat eine Verflechtung, indem er in der Tradition gallikanisch-republikanischer Religionspolitik in die Organisationsfreiheit des Islam eingreift.

Für jedwede Option gibt es allerdings hinsichtlich der langfristigen Konsequenzen einen außerordentlich schwer zu kalkulierenden Faktor: Die Zahl der „nons“, also von Menschen, die keiner religiösen Vereinigung angehören, steigt in Frankreich wie in allen westlichen Ländern kontinuierlich, womit das politische Gewicht organisierter Religion abnimmt. Diese Entwicklung betrifft Minoritäten, also in Frankreich den Islam, weniger als große Gemeinschaften, aber es spricht viel dafür, dass man vorsichtig einschränken muss: noch. Denn die soziologische Forschung hat in den letzten Jahren nachgewiesen, dass „believing without belonging“ (Grace Davie) (↗ 4.2.3) nicht einfach zu einer Zunahme individueller Religiosität führt, sondern eher zu ihrer Abnahme. Diese Säkularisierungsprozesse können der Auseinandersetzung um die *laïcité* viel von ihrer Schärfe nehmen, entbinden aber nicht von der Notwendigkeit, das Verhältnis des Staates zu zivilgesellschaftlichen Akteuren wie Religionen zu bestimmen.

296 Morin: *Le trou noir de la laïcité*, 36.

5.3 Iran

In den vom Islam geprägten Welten gibt es keinen Standardfall für die Relationierung des Verhältnisses von Religion und Politik – wie auch sonst nicht in der Welt. Das bedeutet nicht, dass es keine Gemeinsamkeiten zwischen islamischen Ländern gäbe. Und so steht der Iran (wie dann auch Tunesien) für einen Einzelfall mit gleichwohl typischen Elementen.

Meine Analyse beschränkt sich weitgehend auf die Innenpolitik und hier wie auch in den beiden europäischen Beispielen vielfach auf Rechtsdebatten. Aber Religion ist für den Iran seit der Revolution des Jahres 1979, in der mit Chomeini Geistliche zentrale Machtstellen übernahmen, auch ein außenpolitischer Faktor, etwa in der Unterstützung der schiitischen Hisbollah im Libanon und der Huthi-Gruppen im Jemen, die der zaiditisch-schiitischen Rechtsschule zugezählt werden, aber auch in der Frontstellung gegen Saudi-Arabien und gegen Israel. Der Islam war für den Iran auch integraler Teil der Strategie, seine Position als Regionalmacht im Nahen und Mittleren Osten auszubauen.

Im Westen war nach dem Zweiten Weltkrieg bis 1979 der Blick auf den Iran von ganz anderen Wahrnehmungen geprägt: In der Politik dominierten die auch militärisch durchgesetzte Zugehörigkeit zum „Westblock“ und „Modernisierungs“prozesse während der Schah-Zeit, in denen dem Faktor Religion keine große Bedeutung zugewiesen wurde oder der in säkularisierungstheoretischer Perspektive als wenig relevant galt. Hingegen spielte in der religionsphilosophischen Wahrnehmung die Faszination an der „Mystik“ des schiitischen Islam, wie sie der Islamwissenschaftler und Perennialist Henri Corbin verkörperte, eine bedeutende Rolle. Beide westliche Perspektiven spiegelten, und davon ist noch zu sprechen, die über Jahrhunderte relativ schwache politische Rolle des schiitischen Islam. Vor diesem Hintergrund ist dessen augenblicklich hohe Politisierung, die die westliche Wahrnehmung prägt, eine Sonderentwicklung in der Geschichte Persiens. Aber wie so oft ist die Ausnahme interessant, weil sie die Potenzen eines Politikmodells dokumentiert.

5.3.1 Die persische Schia und die Politik

Die massive Reduzierung der Unterscheidung von Religion und Politik im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts durch die iranische Revolution war eines der Ereignisse, mit denen klassische westliche Säkularisierungstheorien den mittelfristigen Realitätstest nicht bestanden. Zugleich bediente diese Entwicklung unter Chomeini westliche Stereotypen: „Der Islam“ im Iran, wie sich Persien seit 1935 nennt, konnte als Musterbeispiel für eine islamische Fusion der religiösen und der politischen Sphäre gelten. Aber das seit 1979 oft als „Theokratie“ klassifizierte System ist keines

einer undifferenzierten Einheit von Religion und Politik, wenngleich die entscheidenden Machtressourcen in der Hand von Geistlichen liegen. Und auch in seinem Selbstverständnis war und ist das Land keine Oligarchie der Mullahs mit einem monarchischen Ayatollah an der Spitze, sondern nannte sich „Islamische Republik“, die sich eine Verfassung gab und ein Parlament installierte. Damit ist der Iran ein Beispiel für eine sehr enge Verknüpfung, an manchen Stellen der Verschmelzung von Religion und Politik und im Ausmaß dieser Entdifferenzierung zugleich eine Ausnahme in der islamischen Welt.

Der iranische Weg seit dem 20. Jahrhundert besitzt noch weitere Eigenheiten, die sich kaum als lineare Geschichte schreiben lassen, darunter die sehr frühe Einführung einer Verfassung (1906) und eben das Wirken der Ausnahme Persönlichkeit Chomeini, der 1979 zur Schlüsselfigur der iranischen Revolution wurde und den seitdem existierenden *ordre politique* prägte. Damit schrieb sich die Entwicklung im Iran in die Geschichte einer Politisierung des Islam in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ein. Man hat sie unter normativen Vorzeichen als Abkehr von der islamischen Unterscheidung von Religion und Politik gelesen, aber auch als eine Konsequenz der engen Verbindung beider Sphären im Islam, die sich wiederum als Sunnitisierung der schiitischen Theorie lesen lässt.²⁹⁷

Der Iran ist ein dominant schiitisch geprägter Staat, über 90 Prozent der Bevölkerung dürften der Schia angehören. Knapp zehn Prozent der Bevölkerung werden dem sunnitischen Islam zugezählt, sehr kleine Minderheiten bilden Christen, vor allem armenische, Juden und Zoroastrier, die alle über eigene Ritualstätten verfügen.²⁹⁸ Die Schia stieg erst seit dem Beginn des 16. Jahrhunderts im Rahmen der Safawiden-Herrschaft zur hegemonialen Denomination auf, auch weil islamische Gelehrte diese Dynastie im Austausch gegen Protektion unterstützten; in einem langen Prozess wurde die Bevölkerung, auch mit politischem Druck, in den schiitischen Islam konvertiert. Für die politische Geschichte des Iran sind theologische Charakteristika des schiitischen Islam von zentraler Bedeutung, vor allem der Rückbezug auf den „Kalifen“ Ali, für die Schiiten der einzige rechtmäßige Führer der Muslime nach dem Tod Mohammeds.

Wichtiger aber ist, dass die Imame als Nachfolger Alis eine besondere, spirituelle Beziehung, eine „charismatic loyalty“ (walaya) beanspruchten.²⁹⁹ Später kam die Überzeugung hinzu, dass ein Nachfolger Alis in der Verborgenheit lebe,

²⁹⁷ Münch-Heubner: Politisches und apolitisches Denken im Zwölfer-Schiitentum, 314–320.

²⁹⁸ Der Versuch, die politische Tradition im Iran auf diese Gruppen in einer langen Perspektive zurückzuführen, insbesondere auf vorchristliche Traditionen, ist Teil einer Autohistoriographie, die mit politischen Motiven im 20. Jahrhundert geschrieben wurde und zu viele Transferprobleme enthält, etwa bei Mehrabadi: L'idéologie religieuse iranienne et ses métamorphoses.

²⁹⁹ Haider: Shi'i Islam, 32–35.

wobei die unterschiedlichen schiitischen Gruppen unterschiedliche Imame identifizieren. Der Iran wird von der Zwölfer-Schia geprägt, derzufolge der zwölfte Imam, Mohammed ibn al-Hasan, im Jahr 941 (329 H) in diese verborgene Existenz gegangen respektive entrückt worden sei.³⁰⁰ Diese Überzeugung führte zu einer wichtigen Konsequenz in der Konzeption von politischer Herrschaft: Ein legitimer Inhaber der weltlichen und geistlichen Macht existierte nicht mehr. Mohammed ibn Hasan würde allerdings, so die Erwartung, als Mahdi in der Endzeit wiederkehren und eine Herrschaft der Gerechtigkeit aufrichten. Bis zu diesem Zeitpunkt konnte niemand einen letztgültigen Machtanspruch erheben, weder die dynastischen Herrscher noch die Geistlichen. Das religiöse und politische Handeln war deshalb stark von der Vorstellung der Stellvertretung geprägt, Politik steht in dieser Konzeption unter dem Vorbehalt einer eschatologischen Realisierung der Gerechtigkeit – durchaus vergleichbar mit (vor allem frühen) christlichen Vorstellungen. Dieser Vorbehalt ist ein wichtiger Grund, warum die islamischen Gelehrten in Persien traditionell politikdistanziert agierten. Seit dem 19. Jahrhundert gab es allerdings auch Positionen, die aus der Theorie der Stellvertretung nicht die Konsequenz eines politischen Quietismus zogen, sondern die temporäre Übernahme politischer Verantwortung forderten (s. u.). Doch angesichts der dominanten Politikdistanz kann man abgekürzt sagen, dass die Mullahs seit 1979 eine – verglichen mit weiten Teilen der schiitischen Geschichte – fast gegenteilige, dezidiert politikgestaltende Rolle beanspruchten. Aber bei aller Ambivalenz gegenüber der Politik blieb die Gestaltung des Rechts auch für die schiitische Geistlichkeit selbstverständlich und besaß eine lange Tradition. Die wichtigste Rechtsschule in Persien/Iran wird auf den sechsten Imam, Dschafar as-Sadiq (um 700 – 765 / um 80 – 147 H), zurückgeführt. Zugleich war die Konzeption der schiitischen Geistlichkeit stärker mit sakralen Vorstellungen aufgeladen als im sunnitischen Islam, sodass den Mullahs in soziologischer Perspektive Züge einer klerikalen Gruppe zugewiesen werden können. Dies war einer der Gründe für die Stabilität der neuen Herrschaftsstruktur nach 1979.

Im 19. Jahrhundert befand sich Persien politisch in einer Sondersituation, insofern das Land, anders als wichtige arabischsprachige Kerngebiete des Islam, formal nicht kolonisiert wurde und seine politische Souveränität unter der Herrschaft der Qadscharen-Dynastie nicht vollständig verlor. Selbstredend konnte das Land sich den machtpolitischen Globalisierungskonsequenzen des 19. Jahrhunderts nicht entziehen und geriet zeitweilig zum Spielball des europäischen Imperialismus. Unter diesen Bedingungen wurde das Verhältnis von Religion und Herrschaft zwischen einer Vielzahl von Fraktionen über mehr als hundert Jahre

300 Louër: Suniites et chiites, 13–70.

verhandelt: Monarchisten, westlich orientierte und traditionellen islamischen Werten verbundene Geistliche, Konstitutionalisten, Islamisten, Säkularisten, „mystisch“ ausgerichtete Philosophen, wenn man sich diese groben Klassifizierungen erlauben will, diskutierten und kämpften um die Ausrichtung der politischen Ordnung. In dieser Phase wurden zwei Verfassungen in Kraft gesetzt, diejenige von 1906 und diejenige nach der Revolution von 1979.

Zugleich bedeutete die Einbeziehung der Region in die globale Nationalstaatsgeschichte, dass Grenzen entstanden, die kulturelle Großräume zerschnitten. Mit der Schaffung des Irak aus den Trümmern des Osmanischen Reiches durch die Briten im Jahr 1920 entstand ein Staat, dessen Bevölkerung zu mehr als der Hälfte der Schia zugehört. Hier, und nicht im Iran, liegen zentrale schiitische Heiligtümer der Schia, insbesondere in Kerbala, wo Alis Sohn Hussein 680 (61 H) getötet und Ali nach schiitischer Überzeugung begraben wurde. Im Irak befinden sich des weiteren die Lehreinrichtungen von Nadschaf, dem intellektuellen Zentrum der irakischen Schia, sowie die Gräber von Imamen der Zwölferreihe in Bagdad und Samarra; einzig das Mausoleum des achten Imam, Ali ar-Rida, befindet sich im Iran, in Maschhad.

Die schiitische Tradition des Irak kommt im folgenden nicht mehr zur Sprache, würde aber in vielerlei Hinsicht ein ganz anderes Bild des schiitischen Islam dokumentieren. Man kann es exemplarisch an dem 1930 geborenen Ali as-Sistani aufzeigen, einem der bedeutenden Religionsgelehrten des schiitischen Islam. Er residiert in Nadschaf und ist in vielerlei Hinsicht ein Gegenmodell zu Chomeini, der im Zentrum der folgenden Überlegungen stehen wird. As-Sistani sprach sich gegen eine Politisierung des Islam aus, wie sie im Nachbarland stattfand, verteidigte unter Saddam Hussein 2003 das Heimatrecht von Christen im Irak, er nahm eine Fatwa, die er gegen Homosexuelle ausgesprochen hatte, angesichts von Morden zurück und empfing am 5. Juni 2021 Papst Franziskus zu einem Gespräch. In Ghom, dem Zentrum der Theologenausbildung im Iran, signalisierte er mit dem Bau eines Krankenhauses, dass er auch im Iran Anhänger für seine Konzeption fand. As-Sistani macht damit exemplarisch die Grenzen des iranisch-schiitischen Beispiels deutlich.

5.3.2 Von der Verfassung des Jahres 1906 bis zum Ende der Schah-Herrschaft 1979

Persien besaß bis in die Antike zurückreichende, aber seit dem 18. Jahrhundert unter der Herrschaft der Qadscharen zunehmend dichte Kontakte mit dem Westen, die sich in kulturellem und ökonomischem Austausch sowie in militärischen

Konflikten niederschlugen.³⁰¹ Auch die Umorganisation der Armee nach europäischem Vorbild, die Rezeption des Denkens der europäischen Aufklärung in intellektuellen Zirkeln, die sich etwa in der Übersetzung von Montesquieus *De l'esprit des lois* und Adam Smiths *The Wealth of Nations* zeigten,³⁰² oder die Abschaffung der Sklaverei und sklavereikritische innerislamische Debatten³⁰³ gehörten zu den Veränderungen, die durch die Begegnung im Westen getriggert wurden.³⁰⁴ Angesichts des Drucks der Kolonialmächte, insbesondere Russlands und Großbritanniens (Verlust Aserbaidschans an Russland 1826/28, wachsender britischer Einfluss auf die Wirtschaft), der Schwäche der Qadscharen-Herrschaft und der Forderung nach westlich orientierten Reformen, nicht zuletzt unter dem Eindruck der 1905 von Zar Nikolaus II. nach dem verlorenen Krieg gegen Japan unterzeichneten Verfassung – und weil vielen Perserinnen westliche Ordnungsmodelle als Grund für die Erfolge der Europäer galten. Die 1906/07 verabschiedete persische Verfassung war eine der ersten im Nahen Osten³⁰⁵ und nahm partiell die belgische Verfassung von 1831 zum Vorbild.³⁰⁶ Konzepte wie Volkssouveränität und Gewaltenteilung, aber auch die Geltung der Scharia bildeten zentrale Elemente. In der Folge fand eine Vielzahl europäischer Begriffe Eingang in die persische Rechtssprache.³⁰⁷ Dabei war den islamischen Gelehrten bewusst, dass es sich bei der Struktur und bei wichtigen Elementen der Verfassungskonzeption um einen Import aus dem Westen handelte.³⁰⁸ Allerdings war die konstitutionelle Bewegung bis zur Gegensätzlichkeit heterogen: Liberale wollten eine Demokratie europäischen Zuschnitts, die Geistlichen nahmen eine konstitutionelle Monarchie nur als kleineres Übel gegenüber einem herrscherlichen Absolutismus hin.³⁰⁹ Relativ leicht konnte man sich nur gemeinsam gegen die Qadscharen verbünden, die unfähig schienen, persische Interessen zu wahren.

Auf das am 5. August 1906 verabschiedete Verfassungsgesetz, welches vor allem das Reglement für das Parlament, die Madschles, enthielt, folgte am 8. Okto-

301 Foltz: Iran in World History, 80–95; exemplarisch zur Präsenz des lateinischen Christentums durch Mönche Windler: Missionare in Persien; zur Deutung von Sufis als strukturellen Äquivalenten von Christen s. Tiburcio: Muslim-Christian Polemics in Safavid Iran, 154–173.

302 Gheissari/Nasr: Democracy in Iran, 30.

303 Mirzai: A History of Slavery and Emancipation in Iran, 159–162.

304 Ebd., 131–158.

305 Tellenbach: Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik, 108.

306 Kasravi: History of the Iranian Constitutional Revolution, I, 34–38.

307 Odabaei: Shrinking Borders and Expanding Vocabularies, 99.

308 Tellenbach: Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran, 100–119; Hamzeh'ee: Das Modell Iran, 213–215.

309 Amirpur: Politisches Denken von der Konstitutionellen Revolution bis zur Gegenwart, 1115 f.; Hair: Shi'ism and Constitutionalism in Iran, 11–24.

ber 1907 das „Ergänzende Verfassungsgesetz“ mit allgemeinen Verfassungsregeln.³¹⁰ Darin wird der Islam in der Lehre der dschafaritischen Zwölferschia als „die offizielle Religion Persiens“ ausgewiesen (Art. 1) und in Art. 2 ein faktisches Vetorecht für die Geistlichen festgeschrieben. Sie sollten stellvertretend für den abwesenden Imam handeln, und auch dem Herrscher wird eine von Gott abgeleitete, stellvertretende Legitimität zugesprochen (Art. 35). Neben dieser grundsätzlichen religiösen Rahmung werden einzelne Regelungen einem religiösen Vorbehalt unterworfen, insbesondere die drei Gewalten, Legislative, Exekutive und Judikative, die „nicht im Widerspruch zum geistlichen Rechte“ stehen dürfen (Art. 27); zugleich soll Volkssouveränität gelten (Art. 26). Auch die Wissenschaftsfreiheit wird „dem, was nach geistlichem Recht verboten ist“, unterworfen (Art. 18). Allerdings entzog man die Schulen der Aufsicht der Geistlichkeit und unterstellte sie dem Wissenschaftsministerium (Art. 19). Rechte für Christen, Juden und Zoroastrier waren nicht vorgesehen, diese erhielten aber 1909 das Wahlrecht³¹¹ und konnten eigene Vertreter ins Parlament wählen. Letztlich, so die im Iran geborenen und in den USA lehrenden Wissenschaftler Ali Gheissari, Soziologe, und Vali Nasr, Politikwissenschaftler, hätten die Ulema nicht das Ideal einer Gesellschaft von Bürgern, sondern einer *umma*, einer Gesellschaft von Gläubigen, vor Augen gehabt.³¹²

Diese Verfassung blieb in intellektuellen Kreisen zwischen Geistlichen und eher laizistisch, oft national Orientierten umstritten.³¹³ Aber auch innerhalb der Religionsgelehrten trafen unterschiedliche, oft gegenläufige Bewertungen aufeinander. Ein berühmter Kritiker, Scheich Fazlalla Nuri, bemängelte eine fehlende Übereinstimmung mit islamischen Werten. So kritisierte er die Forderung gleicher Rechte für Männer und Frauen oder für Muslime und Nicht-Muslime, sah die „heilige Scharia“ durch Mehrheitsvoten bedroht und fürchtete, die Häresie werde Redefreiheit und Gesetzgebungskompetenz besitzen.³¹⁴ „The Iranian people must not become like Europeans: faithless, lustful for prostitution, and untouched by divinity and spirituality“.³¹⁵ Er versuchte, eine Kongruenz zwischen seinen Vorstellungen und der Verfassung durch Ergänzungen, die 1907 auch verabschiedet wurden, zu realisieren. Doch in seinen Augen scheiterte dieser Ausgleich, weil ihm zentrale Po-

310 Litten: Die neue persische Verfassung, 21–36, das Ergänzende Verfassungsgesetz S. 36–51.

311 https://en.wikisource.org/wiki/Iran_Constitution_of_1906#5._The_New_Electoral_Law_of_July_12C_1909 (29.7.2019).

312 Gheissari/Nasr: Democracy in Iran, 33.

313 Exemplarisch zu dem national und humanistisch gesinnten Foroughi s. Ansari: Mohammed Ali Foroughi and the Construction of Civic Nationalism.

314 Ghamari-Tabrizi: Islam and Dissent in Postrevolutionary Iran, 73 f.

315 Zit. nach ebd., 74.

sitionen der Verfassung als nicht akzeptabel galten. Im Kern forderte er einen dominanten Geltungsanspruch des „offenbarten Gesetzes“, nicht zuletzt angesichts der Transformation der beratenden Schura in ein selbst entscheidendes Parlament.³¹⁶ Angesichts dieser fundamentalen Kritik hielt Nuri eine Reihe konkreter Positionen für unvereinbar mit der islamischen Tradition: eine Gewaltenteilung und die Gesetzgebung durch ein Parlament, die die Souveränität Gottes infragestellten; die Gleichheit für Muslime und Nicht-Muslime sowie für Männer und Frauen, die nicht dem islamischen Gesetz entspreche; eine Pressefreiheit, die auch für Positionen gelten sollte, die nicht islamischen Geboten folgten.³¹⁷ 1909 wurde er gehängt.

Hingegen verteidigte der Gelehrte Muhammad Hossein Na'ini die verabschiedete Verfassung, sofern sie den Primat des islamischen Rechtes wahre. Dabei forderte auch er eine Durchsetzung der politischen Rolle der Gelehrten (die dann die Verfassung von 1979 charakterisierte): dass die Ulema stellvertretend für den abwesenden zwölften Imam auf die Einhaltung islamischer Regelungen achten sollten.³¹⁸ Wichtige Rechte leitete er dabei nicht aus europäischen, sondern aus autochthonen Traditionen ab; so seien individuelle und kollektive Rechte bereits im Gewohnheitsrecht etabliert gewesen und somit keine europäischen Importe.³¹⁹ Vielfach war in den Diskussionen allerdings überhaupt nicht klar, über welche Struktur und Funktion ein Parlament – etwa eine beratende, richtende, entscheidende oder alte Rechte stabilisierende – verfügen sollte,³²⁰ die im Westen definierte Position des Parlamentes als legislatives Zentrum rückte erst langsam in den Mittelpunkt. Einen vergleichbar weiten Deutungsrahmen besaß der Freiheitsbegriff, der der Verfassung zu Grunde liegen sollte. Dem liberalen Konzept der Freiheit als Abwehrrecht gegen den Staat standen Positionen gegenüber wie die des Rechtsgelehrten Aqa Nurullah, der Freiheit als den Raum begriff, der von Koran und Sunna eröffnet werde³²¹ – und der gleichzeitig als Wegbereiter eines „Islamismus“ gilt.³²²

Eine religionspolitisch zentrale, aber umstrittene Dimension betraf die Stellung der Mullahs im Rahmen der politischen Ordnung. Das Theologumenon, wonach die Geistlichen stellvertretend für den abwesenden Imam Mahdi die religiöse Macht ausübten, wurde vereinzelt schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts erweitert. Vor allem der Rechtsgelehrte Ahmad Naraqı hatte ein Konzept entwickelt, in dem die

316 So Martin: *The Anti-Constitutionalist Arguments of Shaikh Fazlallah Nuri*, 183 f.

317 Tellenbach: *Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran*, 112.

318 Hairı: *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, 192–195.

319 Boozari: *Shi'i Jurisprudence and Constitution*, 61.

320 Martin: *Iran Between Islamic Nationalism and Secularism*, 109–121 *passim*.

321 Ebd., 206.

322 Martin: *Aqa Najafi, Haj Aqa Nurullah, and the Emergence of Islamism*.

etablierte Zuständigkeit der Geistlichen für das Personenstandsrecht auf weitere gesellschaftliche und politische Fragen ausgedehnt wurde.³²³ Nuri forderte nun im Rahmen der Verfassungsdebatte, dass nicht „vikalat (representation), but vilayat (deputyship)“ konstitutiv sein müsse,³²⁴ womit er implizit die repräsentative Demokratie als Ausdruck einer Volkssouveränität relativierte. Aber längst nicht alle Geistlichen stimmten dieser Position zu³²⁵ und begründeten gerade die Legitimität eines Parlamentes mit seiner Aufgabe, die Funktionsstelle des abwesenden Imam stellvertretend einzunehmen.³²⁶ Hingegen war die Auseinandersetzung um die Spannung von Religion und Säkularität kein bedeutendes Thema der Verfassungsdebatte, anders als im Westen lange angenommen. In den Provinzen außerhalb Teherans – außer in Täbris, wo aufgrund der Nähe zu Russland entsprechende Diskurse rezipiert wurden – spielte das Thema Säkularität kaum eine Rolle und kam erst in der Schah-Zeit ins Zentrum der religionspolitischen Reflexionen.³²⁷ Diese Debatten dokumentieren, dass die Verfassung von 1906 nicht einfach ein evolutionäres Vorprodukt der Verfassung von 1979 darstellte, die auf eine hegemoniale Stellung der Geistlichen hinauslief, sondern ein umstrittener Zwischenhalt in der Entwicklung des iranischen *ordre politique*, der auch andere Entwicklungsmöglichkeiten beinhaltete, war.³²⁸ Die Verfassung von 1906 wurde allerdings schon durch Mohammed Ali Schah (reg. 1907–1909) weitgehend ihrer Inhalte entkernt. Das Parlament, 1911 zeitweilig aufgelöst, behielt seine Funktion, wenngleich mit geringen Kompetenzen; zudem verlor die konstitutionalistische Bewegung durch den zunehmenden britischen Einfluss auf die persische Politik an Dynamik.

In den folgenden Jahrzehnten wurden wesentliche Inhalte der Verfassung unter der autoritären Herrschaft der beiden Schahs Reza Pahlavi (reg. 1925–1941) und seinem Sohn Mohammed Reza Pahlavi (reg. 1941–1979) weiter ausgehöhlt, wobei allerdings der Sohn im Laufe seiner Herrschaft versuchte, parlamentarische Strukturen zu reetablieren. Die Politik der beiden Schahs war gerahmt von einem verstärkten kolonialen Zugriff. Im Ersten und Zweiten Weltkrieg nutzten insbesondere die Briten Persien als Aufmarschbasis und besetzten das Land 1941 gemeinsam mit den Sowjets, um Zugriff auf die Ölvorkommen zu behalten. Dadurch gab es fortbestehende, aber nicht nur durch den politischen Druck ausgelöste westliche Einflüsse auf das Land. Reza Pahlavi verfolgte aus eigenen Interessen ein Projekt

323 Boozari: *Shi'i Jurisprudence and Constitution*, 90–94.

324 Zit. nach Martin: *The Anti-Constitutionalist Arguments of Shaikh Fazlallah*, 190.

325 Dies taten etwa Murtada Ansari and Akhund Khurasani; Boozari: *Shi'i Jurisprudence and Constitution*, 94–98.

326 Martin: *Iran Between Islamic Nationalism and Secularism*, 137–139.

327 Ebd.

328 Momen: Rezension von Boozari, *Shi'i Jurisprudence and Constitution*.

der „Modernisierung“ Persiens mit stark säkularistischen Komponenten im Rahmen eines nationalstaatlichen Konzeptes. Seit Ende der zwanziger Jahre wurden Kleidungs Vorschriften erlassen, die Frauen verboten, Kopftücher zu tragen, während Männern europäische Kleidung vorgeschrieben war, wovon allein die Geistlichen ausgenommen blieben.³²⁹ Angesichts beträchtlicher Konflikte von „zwei Kulturen“³³⁰ wurde dieses Gesetz von seinem Sohn Mohammad Reza Pahlavi aufgehoben. Der Vater drängte zudem die Scharia weitgehend zurück, das Vorbild für das Strafgesetzbuch von 1926 lieferte partiell das französische Pendant.³³¹ Er versuchte weiterhin, ein Bildungssystem nach westlichem Vorbild zu schaffen (Gründung der Universität Teheran), baute das Gesundheitssystem aus sowie das Eisenbahnnetz. Bei diesen Aktionen orientierte er sich an den säkularen Transformationen, die Kemal Atatürk in den 1920er Jahren in der Türkei vorangetrieben hatte. In der Staatssymbolik griff Reza Pahlavi massiv auf vorislamische Traditionen zurück, dafür steht etwa der neue Landesname Iran seit 1935, der auf die Arier anspielt.

Sein Sohn Mohammed Reza, der, nachdem die Briten seinen Vater zur Abdankung gezwungen hatten, vor dem Parlament in Teheran seinen Amtseid ablegte, behielt die Westorientierung bei. Gleichzeitig dokumentierte er ein Amtsverständnis, das weit von säkularen Vorstellungen entfernt war. Er präsentierte sich als von Gott berufener König, mit dem er unmittelbar kommuniziere. „I receive messages. ... God sent me those visions.“³³² In seinem Regierungshandeln sah er sich deshalb von Gott geleitet und bei den fehlgeschlagenen Attentaten von ihm geschützt.³³³ 1963 verkündete er die „Weiße Revolution“, die unter anderem eine Landreform mit Enteignung von Großgrundbesitzern, aktives und passives Wahlrecht für Frauen sowie die Verminderung des Analphabetismus beinhaltete.³³⁴ Dieser Prozess führte zu einer Politisierung der Geistlichen angesichts der Aufhebung von beträchtlichen Teilen der Scharia, etwa durch das Frauenwahlrecht, und der damit verbundenen Beschneidung der Macht der Gelehrten.³³⁵ Ruhollah Chomeini, zu dieser Zeit Geistlicher in Ghom, wurde, nicht zuletzt durch seine Verhaftungen, zu einem – unter den Mullahs durchaus umstrittenen – Hero des religiös motivierten Widerstandes gegen das

329 Chehabi: Staging the Emperor's New Clothes.

330 Naraghi: Enseignement et changements sociaux en Iran, 158.

331 Tellenbach: Grundzüge des iranischen Strafgesetzbuchs von 2013, 71.

332 Interview mit Oriana Fallaci, <https://newrepublic.com/article/92745/shah-iran-mohammad-reza-pahlavi-oriانا-fallaci> (31.7.2022).

333 Zonis: Majestic Failure, 150–152.

334 Gheissari/Nasr: Democracy in Iran, 58–64.

335 Amirpur: Khomeini, 119–126.

Schah-Regime.³³⁶ Er musste 1964 das Land verlassen und kehrte erst zur „Islamischen Revolution“ zurück. Motive seines Protestes waren die Schwächung der Position von Geistlichen und islamischen Stiftungen durch die Landreform, die säkulare Erziehungsreform, das Heiratsalter sowie das Wahlrecht von Frauen. Unruhen, in denen eine Vielzahl von Demonstranten ums Leben kam, aber auch der Regierungschef Hassan Ali Mansour getötet wurde, folgten.

Mohammed Reza griff derweil auf die vorislamische Geschichte zurück. So nutzte er die seit den dreißiger Jahren vorangetriebenen Ausgrabungen der Ruinen von Persepolis, der im sechsten vorchristlichen Jahrhundert gegründeten Hauptstadt der Achämeniden, um 1971 pompös die 2500-Jahrfeier des persischen Reiches zu feiern, und führte eine neue Jahreszählung ein, mit der sich der Iran plötzlich mitten im dritten Jahrtausend wiederfand. Viele Intellektuelle betrachteten die Politik des Schahs ambivalent: Sie nahmen die Geschichtspolitik hin, schätzten die Reformen und gingen aufgrund der autoritären Züge und der scharfen Ablehnung der Demokratie westlichen Zuschnitts („I don't want any part of it ... You'll see, ... what your wonderful democracy leads to“³³⁷) auf Distanz.

Man versteht die Reformpolitik des Schahs besser, wenn man um seine biographischen Prägungen durch den Westen weiß. Er hatte seine Erziehung als Jugendlicher im Internat Le Rosey in der Schweiz erhalten und sprach deshalb fließend Französisch, Englisch und Deutsch. Sein Wohnhaus im Teheraner Norden ließ Mohammed Reza in einem klassizistisch-europäischen Stil einrichten, mit Billardraum und französischen Rokokomöbeln, während Mercedes-Limousinen den Fuhrpark dominierten. Auch seine Frauen waren partiell westlich geprägt (wobei sein eigenes Frauenbild beträchtliche traditionelle Züge besaß, auch mit einer für ihn prinzipiell möglichen Polygynie³³⁸). Seine erste Ehefrau, die aus adligem Haus stammende Ägypterin Fausia bint Fuad mit albanischen, türkischen, tscherkessischen und französischen Vorfahren, war ebenfalls in der Schweiz erzogen worden und beherrschte neben ihrer Muttersprache Englisch und Französisch. Seine zweite Frau, Soraya, war in Berlin und Isfahan aufgewachsen, hatte Schweizer und englische Internate besucht und beherrschte Deutsch, Englisch, Französisch neben dem Persischen; ihre Mutter war die Berlinerin Eva Karl. Die dritte Gattin schließlich, Farah Pahlavi, hatte italienische und französische Schulen in Teheran besucht und in Paris studiert. Sie gilt als verantwortlich für Gesetze zur Ver-

³³⁶ Ebd., 127–130.

³³⁷ <https://newrepublic.com/article/92745/shah-iran-mohammad-reza-pahlevi-oriana-fallaci> (31.7.2022).

³³⁸ <https://newrepublic.com/article/92745/shah-iran-mohammad-reza-pahlevi-oriana-fallaci> (31.7.2022).

besserung der Rechte von Frauen, gegen die Chomeini protestierte. Sie nahm ihr Exil nach dem Sturz des Schah nicht in einem islamischen Land, sondern im Westen.

Ende der siebziger Jahre kulminierten innenpolitische Probleme. Die wirtschaftliche Lage war für breite Bevölkerungsschichten schlecht, und Mohammed Reza unterschätzte die vielfältigen Oppositionsströmungen im Land: Konstitutionalisten, die weiterhin auf der Umsetzung der Verfassung von 1906 bestanden, Kommunisten, die die sozialen Probleme mit einem grundlegend anderen politischen System lösen wollten, nicht zuletzt die islamische Geistlichkeit, unter denen viele die Säkularisierungstendenzen im Land ablehnten. Die Demokratie war derweil diskreditiert, sowohl nach dem Sturz des demokratisch gewählten Ministerpräsidenten Mohammad Mossadegh durch Großbritannien und die USA 1953 und deren Unterstützung der autoritären Herrschaft des Schah.³³⁹ Die Kritik an seinem autoritären Regierungsstil bildete schließlich eine gemeinsame Basis dieser heterogenen politischen Akteure, die 1979 das Regime wegfeigten.

5.3.3 Chomeini

Zur zentralen Figur der Revolution wurde Ruhollah Musawi Chomeini (1902–1989 / 1320–1348 H). Er entstammte einer Theologenfamilie, zeigte ein großes Interesse an Mystik und wurde unter anderen von dem persischen Theologen Mulla Sadre (um 1571/2–1640 / 979/80–1050 H) geprägt.³⁴⁰ Bis 1963 unterrichtete er in Ghom islamische Theologie und islamisches Recht und äußerte sich schon seit den vierziger Jahren kritisch zur Herrschaft des Schah. Wegen der genannten Kritik an der „Weißen Revolution“ musste er 1964 den Iran verlassen und fand schließlich 1965 Asyl in Nadschaf, dem klassischen Zentrum schiitischer Theologie im Irak. Hier hielt er im Januar und Februar 1970 Vorlesungen zum Verhältnis von Islam und Politik, aus denen Studenten das Buch *Der Islamische Staat* unter Chomeinis Namen zusammenstellten.³⁴¹ Nach einem Aufruf zum Sturz des Schah im Januar 1978 wurde er im Oktober des Landes verwiesen und erhielt Asyl in Paris. Von dort kehrte er, nachdem der Schah das Land verlassen hatte, am 1. Februar 1979 in den Iran zurück und rief am 1. April die „Islamische Republik“ aus.

³³⁹ Amirpur: Demokratie als zirkulierende Norm, 367–371.

³⁴⁰ Fischer: Imam Khomeini, 161. 171.

³⁴¹ Nach Schulze: Geschichte der islamischen Welt, 346, hat Chomeini den Text redigiert.

Erst im Nachhinein ist klar, dass damit eine tiefgreifende Umgestaltung der Gesellschaft in seinem Sinn einsetzte, denn in den revolutionären Wochen und Monaten repräsentierte Chomeini nur eine unter vielen Optionen für die Gestaltung der politischen Ordnung. Marginalisiert wurden etwa Ajatollah Mohammed-Kazem Schariatmadari, ein liberaler Konstitutionalist, Mahmud Taleghani mit stark sozialistischen Interessen, überhaupt linke Kräfte³⁴² sowie die laizistische Orientierten, etwa die Anhänger Mehdi Bazargans.³⁴³ Nicht zuletzt wurden die Anhänger Ali Schariatis (1933–1977 / 1352–1395 H), eines vielgelesenen Intellektuellen, der mit vielen Vorstellungen Chomeini nahestand, ausgeschaltet. Er hatte die Safawiden-Herrschaft als sklerotisch kritisiert, eine Verbindung von Islam und Moderne propagiert, die Entfremdung von der eigenen, islamischen Tradition kritisiert,³⁴⁴ und mit dem oft zitierten Satz „every day is the day of Ashura, and every day is Kerbala“, mit dem er das Schicksal Husseins in Erinnerung rief, beansprucht, den Islam zu politisieren,³⁴⁵ und wie Chomeini die Idee vertreten, dass einer islamischen Regierung eine Person mit besonderen Eigenschaften vorstehen müsse.³⁴⁶ Und so weigerte sich Chomeini, Schariati zu verurteilen, aber auch, ihm einen Ehrentitel zuzuerkennen.³⁴⁷ Letztlich gilt als ein wichtiger Faktor von Chomeinis Erfolg die relativ breite Zustimmung, die er erhielt, unter Einschluss wichtiger Machtfaktor namentlich in der Allianz zwischen Religiösen, Studierenden und Basar-Händlern.

Die Herrschaft wurde aber auch mit brutalen Verfolgungen abgesichert. Schon in den ersten Wochen nach der Machtübernahme ließ man Hunderte von Anhängern des Schah, insbesondere aus Armee und Geheimdienst, aber auch zunehmend Intellektuelle, hinrichten. Die Tötung politischer Gegner in großer Zahl folgte, die Mehrzahl der Mitglieder der großen jüdischen Gemeinde verließ nach Übergriffen das Land, die Bahai wurden systematisch verfolgt und vielfach ermordet (s. u. 5.3.4c). Aufgrund dieser Unterdrückung dürften über zwei Millionen Iraner und Iranerinnen, nicht zuletzt viele gut gebildete, geflohen sein. Dazu kamen Versuche, das kulturelle Leben und die gesellschaftlichen Mentalitäten zu kontrollieren. 1980 hatte Chomeini die Anordnung erteilt, die Universitäten im Land zu schließen. 1989 schließlich, im Jahr seines Todes, erließ er die Fatwa gegen Salman Rushdie: Man solle ihn wegen seines Romans *Die satanischen Verse*, dem er Blasphemie vorwarf, töten.

342 Gheissari/Nasr: Democracy in Iran, 78–85.

343 Fischer: Imam Khomeini, 160.

344 Ebd., 169.

345 Sachedina: Ali Shariati, 207 f.

346 Amirpur: Politisches Denken von der Konstitutionellen Revolution bis zur Gegenwart, 1129.

347 Moin: Khomeini, 177.

Parallel zur innenpolitischen Transformation justierte Chomeini die Außenpolitik neu. Mit der Besetzung der amerikanischen Botschaft wurde 1979 das bisherige Koordinatennetz zerrissen und die Feindschaft mit Israel zu einer neuen Achse der Außenpolitik, und 1980 zwang der irakische Diktator Saddam Hussein dem Iran einen ausgesprochen verlustreichen (ersten) Krieg mit Hunderttausenden von Opfern auf.

Chomeinis Politiktheorie war von einem ambivalenten Verhältnis zwischen seinem Verständnis des Islam und westlichen Vorstellungen geprägt, von dem immer wieder die Rede sein wird. Er konnte sich auf die islamische Tradition berufen und sie gleichwohl neu interpretieren, er konnte den Säkularismus, den das Schah-Regime und die „westoxicated“ Intellektuellen³⁴⁸ vertreten hätten, kritisieren und gleichzeitig Elemente der westlichen Politiktradition – Revolution, Republik, Parlament – aufnehmen.

Seine Reflexionen in den Überlegungen zum *Islamischen Staat* aus dem Jahr 1970, dem „Kampfprogramm zur Schaffung eines islamischen Staates“ [145³⁴⁹], beginnen mit einer schiitischen Interpretation des *ordre politique*. Der erste Satz wirft „die Frage der Statthalterschaft des Fagih“ [15], also der stellvertretenden Rolle der Gelehrten, auf. Da „der Kalif“ – wie Chomeini in Abgrenzung von der Sunna meinte – „kein Gesetzgeber“ sei und auch der Staat keinen Schutz mehr biete,³⁵⁰ „besteht die Notwendigkeit, einen islamischen Staat zu schaffen, eine Exekutive und eine Verwaltung zu etablieren. Der Glaube daran, dass dies notwendig ist, bildet einen Teil des Prinzips der Statthalterschaft“ [28].³⁵¹ Auch in der Justiz gelte, unter Berufung auf ein Hadith, „daß die Rechtsprechung dem Propheten – G³⁵² – oder seinem Beauftragten zukommt.“ [88] Eine Begründung bot die Biographie Mohammeds: „Der Prophet – G – war auch politisch.“ [30] Von dessen Wirken aus konzipierte Chomeini den islamischen Staat:

Daher hat Gott, der Allmächtige, nicht nur Gesetze, d. h. das islamische Gesetzeswerk, offenbart, sondern auch einen Staat, eine Exekutive und ein Verwaltungssystem geschaffen. Der hochedle Prophet – G – stand an der Spitze der exekutiven und administrativen Institutionen der muslimischen Gesellschaft. [31] ... Zum Beispiel begnügte sich der Prophet zu jener Zeit nicht damit, die Strafgesetze zu erläutern; er wendete sie auch an. Er hackte Hände ab, peitschte aus, steinigte. [31]

348 Zit. nach Fischer: Imam Khomeini, 168.

349 Zitate in eckigen Klammern nach: Chomeini: Der islamische Staat.

350 Gheissar/Nasr: Democracy in Iran, 88.

351 Dazu Enayat: Iran. Khomeini's Concept of the 'Guardianship of the Jurisconsult'.

352 Abkürzung für die klassische Segensformel.

Schließlich „gründete er selbst einen Staat“. [33] Anders als in „konstitutionellen Monarchien und Republiken“, wo die Gesetze von den Vertretern des Volkes oder den Königen ausgearbeitet würden, gehöre im „islamischen Staat“ „die Legislative nach dem Islam Gott, dem Allmächtigen“. [51 f.] Historisch hätten dies unter anderem „die Omaiaden – Gott verfluche sie!“ verhindert. Hier wie an anderen Stellen sind die Seitenhiebe auf die arabisch-sunnitische zugunsten der (persisch-) schiitischen Tradition unübersehbar. [41]

Als Quelle der politischen Ordnung bestimmte Chomeini „den Koran und den Hadis, die als Quelle der Grundsätze und Vorschriften des Islams gelten“ [17]. Dieser axiomatischen Grundlegung folgen über Dutzende von Seiten Erörterungen über politisch relevante Debatten in der islamischen Tradition: in der Darstellung von Autoren oder in der Diskussion der Regeln der Interpretation von Hadithen hinsichtlich ihrer Überlieferung, Authentizität und Verlässlichkeit. Auffällig ist, zumindest für westliche Standardperspektiven, dass der Koran nur eine marginale Rolle spielt [69–84], und das genau gegenteilige Verhältnis finde sich in den Hadithen. Allerdings seien „nach dem Koran ... die Gesetze des Islams nicht an Zeit und Raum gebunden. Sie sind ewig gültig, und ihre Anwendung ist immer Pflicht.“ [33] Vor diesem Hintergrund traf er Regelungen für Details. „Die Vollstreckung der Hodud und der Gesas, d. h. die Anwendung des islamischen Strafgesetzes, die verschiedenen Steuerabgaben und die Verteidigung des Landes und der Ommat [umma, hz] dürfen nicht eingestellt werden.“ [33] Die Finanzierung des Gemeinwesens solle unter Rückgriff auf die islamische steuerrechtliche Tradition geregelt werden: „Alle müssen – nach Abzug ihrer normalen Ausgaben – dem islamischen Gewaltinhaber ein Fünftel ihres Einkommens für die Staatskasse zur Verfügung stellen.“ [38]

Die konstitutionelle Verfassung von 1906/07 kritisierte er scharf, weil er sie als eine Entfremdung des Iran von seiner Tradition interpretierte, in der die islamische Tradition nur oberflächlich präsent sei. „Um die Menschen zu betrügen, wurden einige islamische Gesetze hinzugefügt. Das Wesen der Gesetze wurde jedoch von den Fremden übernommen und unserer Nation aufgenötigt.“ [20] „Unter den gegenwärtigen Bedingungen“ würden „Juden, Nazarener [Christen, hz] und Materialisten die Wahrheiten des Islams entstellen und die Menschen irreführen“ [146] – Überlegungen, auf die eine massive Kritik an der Politik Israels sowie die Forderung nach einem Panislamismus folgen [43].³⁵³

Diese Überlegungen Chomeinis bildeten die Ausgangsposition für eine Bestimmung der politischen Rolle des Islam, wie sie die schiitische Tradition nicht

353 Zur Erwartung eines „islamischen Weltstaats der allgemeinen Gerechtigkeit“ s. Amirpur: Die Entpolitisierung des Islam, 44.

gekannt hatte. Ein Vorbild war die politische Theorie al-Afghanis (1838–1897/1253–1314 H), der in Asadabad im Osten Persiens geboren war und im Iran auch vor Chomeinis Rezeption gelesen wurde.³⁵⁴ Er wollte die islamische Tradition reformieren, nachgerade modernisieren und forderte dabei die Orientierung an einem ursprünglichen Islam. Chomeini entwickelte mit al-Afghanis Überlegungen ein politisches Konzept, in dem islamisch-iranische und westliche Traditionen eine neue Verbindung eingingen. Klassische Quellen, dominant die Hadithe und daneben der Koran, dazu Traditionen aus der safawidischen Schia und Elemente aus der Verfassungsdebatte der Jahrzehnte um 1900 flossen in seinen Überlegungen zusammen.

Chomeinis Überlegungen vollzogen sich damit im Rahmen globaler Austauschprozesse, in dem westliche oder von ihm als westlich apostrophierte Vorstellungen, etwa einer Verfassung, strukturell mit islamischen Vorstellungen verbunden wurden oder sich überlagerten, sich jedenfalls wechselseitig beeinflussten. Diese Hybridisierung findet sich prägnant im Verständnis des Staates als „islamischer Republik“, in der der Anspruch auf eine originär islamische Tradition mit dem westlichen Konzept einer Republik verbunden wird. Gegen die Hinzufügung des Begriffs „demokratisch“ wehrte er sich,³⁵⁵ aber offenbar (nur) in Ansprachen vor der großen Öffentlichkeit.³⁵⁶ „Jeder, der sich für ‚Republik‘ entscheidet, ist ein Feind des Islams. Jeder, der [dem Begriff] ‚Islamische Republik‘ den Begriff ‚demokratisch‘ hinzufügt, ist ein Feind des Islams.“³⁵⁷ Mit dieser Position nahm Chomeini Perspektiven auf, die schon Nuri, auf den er sich auch berief, entwickelt hatte.

Ein Ausdruck dieses Staatskonzeptes war neben der islamischen Grundierung die Stellung des obersten Führers, des *rahbar*, in der Verfassung, in dem geistliche und weltliche Macht verschmolzen.³⁵⁸ Damit ging bei Chomeini gegen den Mainstream der schiitischen Tradition die Ablehnung der politischen Letztverantwortung des weltlichen Herrschers und eine politisierte Rolle der Geistlichen einher. Er war zwar in der politikdistanzierten Tradition islamischer Gelehrter aufgewachsen, war allerdings in Ghom auf Vertreter einer theologischen Politiktheorie gestoßen, die diesen Quietismus infragestellten und eine aktive Rolle der Gelehrten

354 Martin: Iran Between Islamic Nationalism and Secularism, 211.

355 So der Vorschlag von Mehdi Bazargan, dem ersten Premierminister nach der Revolution; Amirpur: Die Entpolitisierung des Islam, 82.

356 Ghamari-Tabrizi: Islam and Dissent, 49 f.

357 Zitiert nach Hassan/Ischerenska: Vorwort [in: Chomeini], 9.

358 Der iranische Soziologe Said Amir Arjomand, der in Chicago gelehrt hatte, sprach von einem „Caesar-Pope“, zit. nach Fischer: Imam Khomeini, 163.

forderten, etwa zumindest als Kontrollinstanz in der Politik.³⁵⁹ Eine solche Perspektive hatte schon der Ajatollah Tabatabai (1841–1918) im Rahmen der Auseinandersetzung um eine (konstitutionelle) Demokratie entwickelt und eine Fortschreibung des islamischen Rechts im Blick auf demokratische Elemente als notwendig erachtet. Die Kompetenz dafür hatte er nur bei islamischen Rechtsgelehrten, denen deshalb die Führungsbefugnis zufallen sollte, gesehen.³⁶⁰ Diese Vorstellung dürfte Chomeini im Exil in Nadschaf ausgebaut haben,³⁶¹ in der langfristigen Konsequenz auch mit dem Anspruch, die Macht der Kleriker zu institutionalisieren.³⁶² Wie komplex und fluide derartige Vorstellungen waren, kann man daran ablesen, dass Chomeini 1979 im Verfassungsentwurf die stellvertretende Rolle der Gelehrten zugunsten von Gremien aus Fachleuten noch abgelehnt hatte.³⁶³ Es kam aber schlussendlich mit der Theorie der stellvertretenden Herrschaft der Gelehrten (*velayat-e faqih*, die Islamwissenschaftlerin Katajun Amirpur übersetzt „Führungsbefugnis der Gelehrten“³⁶⁴) zu einer Aufwertung ihrer Position, die ältere schiitische Traditionen, in der die Geistlichen angesichts der Theologie des abwesenden Imam politisch zurückhaltend gewesen waren, weitreichend veränderte und auch deshalb sehr kontrovers diskutiert wurde.³⁶⁵

Mit alledem verband er eine Bestimmung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft, in der die islamische Gemeinschaft gegenüber dem Einzelnen dominierte.³⁶⁶ Konsequenterweise waren für ihn die Menschenrechte ein Produkt des westlichen Liberalismus, „a collection of corrupt rules worked out by the Zionists to destroy all true religion“.³⁶⁷ Demgegenüber habe Chomeini die Kontrolle sozialen Verhaltens über innere Einstellungen mit der Scharia erreichen wollen und sei mit dieser Funktionalisierung weitergegangen als die islamische Tradition es in der Regel tat.³⁶⁸

359 Amirpur: Khomeini, 66.

360 Ebd., 106 f.

361 Amirpur: Die Entpolitisierung des Islam, 42 f.

362 Fischer: Imam Khomeini, 171.

363 Ghamari-Tabrizi: Islam and Dissent, 43. 46.

364 Amirpur: Politisches Denken von der Konstitutionellen Revolution bis zur Gegenwart, 1119.

365 Ebd., 1121–1127.

366 Fischer: Imam Khomeini, 170.

367 Zit. nach Amirpur: Die Entpolitisierung des Islam, 83.

368 Fischer: Imam Khomeini, 168.

5.3.4 Die Verfassung von 1979

a. Genese und religiöse Grundierung

Im Jahr der iranischen Revolution war die Verfassung von 1906 formal weiterhin in Kraft. Nachdem aber im Januar 1979 der Schah gestürzt worden war, begab man sich an die Ausarbeitung einer neuen Verfassung, die bereits am 3. Dezember mit einer Volksabstimmung legitimiert wurde; sie ist mit Änderungen aus dem Jahr 1989, die weitenteils noch von Chomeini angestoßen, aber erst nach seinem Tod als Verfassungstext fixiert wurden, bis heute (2024) in Geltung. In ihr wurden, wie schon 1906, Elemente der westlichen Verfassungstradition und Vorstellungen der islamischen Gesellschaftsordnung verbunden.³⁶⁹ Sie war das Ergebnis von kontroversen Debatten, deren Frontverläufe strukturelle Ähnlichkeiten mit der persischen Verfassungsdebatte zu Beginn des 20. Jahrhunderts zeigten: Religiös orientierte Diskutanten standen eher säkular orientierten und islamische Theologen neben säkularen Intellektuellen.³⁷⁰ Unter den grundlegenden Problemen spielte vor allem eine bis heute virulente Frage eine Rolle, ob der Islam eine Werte- oder eine Normenordnung sei,³⁷¹ woran die Konsequenz hängt, wie islamische Werte konkret in rechtliche Regelungen umgesetzt werden müssen. Sodann gab es eine kontextuelle Dimension, die schon in der Verfassung von 1906 von Bedeutung war, jetzt aber einen eminent erhöhten Stellenwert besaß: Der Islam konkurrierte nicht nur mit anderen Religionen, sondern immer stärker mit säkularen Ansprüchen.³⁷²

Der Aushandlungsprozess zur Erstellung der neuen Verfassung wurde zunehmend von Mullahs geprägt, nicht zuletzt von Chomeini, womit islamische Elemente zur Geltung kamen und einige demokratische ausgeschieden wurden.³⁷³ Dies wird im Vergleich mit einem im Juni 1979 vorgelegten Verfassungsentwurf deutlich:³⁷⁴ Hier war beispielsweise die Souveränität noch im „Volkswillen“ (Art. 3) und nicht theonom grundgelegt. Auch das Amt eines islamischen Führers fand sich in dem Entwurf noch nicht, ebensowenig die Konzeption der Geistlichen als Stellvertreter des verborgenen Imams in der Politik. Auch wurde der Expertenrat, mit dem Machtstrukturen quer zu den demokratisch legitimierten Instanzen eingezogen wurden, erst später in die endgültige Verfassung eingeschrieben.³⁷⁵

369 Parhisi: Vom Wesen der iranischen Verfassung.

370 Schulze: Geschichte der islamischen Welt, 342 (vgl. auch 344; 345).

371 Ebd., 380.

372 Ebd., 342.

373 Schirazi: The Constitution of Iran, 61–85.

374 Tellenbach: Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran, 11–46.

375 Schirazi: The Constitution of Iran, 33–58.

In der Dezember-Verfassung von 1979 wird der Iran dann ausweislich des ersten Verfassungsartikels als „Islamische Republik“ verstanden, die auf „der Geltung der Wahrheit und Gerechtigkeit des Koran“ ruhe. Eine derartige Verbindung von Islam und Republik hatte 1956 zuerst Pakistan vorgenommen, aber zu einem Programm, das Staat, Gesellschaft und Religion in allen Fasern durchtränken sollte, wurde dieses Konzept erst im Iran und nachfolgend in weiteren Staaten.³⁷⁶ In der Namensgebung schlägt sich die Verknüpfung unterschiedlicher Konzepte nieder. Die Idee einer republikanischen Ordnung griff, wie angedeutet, auf westliche Vorbilder zurück, die seit der konstitutionellen Phase des frühen 20. Jahrhunderts, etwa mit der Rezeption der Überlegungen von Na'ini,³⁷⁷ im iranischen Rechtsdiskurs präsent waren. Auch die Idee einer geschriebenen Verfassung lehnt sich an westliche, konkret nordamerikanische und kontinentaleuropäische Traditionen an. Allerdings besitzt die iranische Verfassung von 1979 eine außergewöhnlich umfangreiche, im Vergleich mit allen anderen weltweit existierenden Verfassungen die längste Präambel.³⁷⁸ Derartige Eintrittstexte haben ihre Wurzeln in der europäischen Aufklärung, fanden aber erst seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine weite Verbreitung.³⁷⁹ Diese Präambel lässt sich als religionspolitische Prinzipienlehre lesen, die die konkreten Regelungen mit einer theologischen Leseanweisung versieht, etwa wenn alle kulturellen, sozialen, politischen und ökonomischen Institutionen auf „islamischen Prinzipien und Grundsätzen“³⁸⁰ beruhen sollen (Präambel/erster Absatz³⁸¹).

Zugleich ist die Präambel in besonderem Maß in vielen Details von den tagesaktuellen Frontlinien der Revolutionsdebatten gekennzeichnet. Die Erinnerungen an den Kampf gegen den „Weltimperialismus“ (Präambel/Aufbruch) steht ebenso in der Verfassung wie die Absage an kommunistische Traditionen („Klassensituation“, „Klasseninteressen“³⁸²) und an den westlichen Liberalismus („Herrschaftsausübung eines einzelnen oder einer Gruppe“)³⁸³ (Präambel/Art und Weise der

376 In unterschiedlicher Ausprägung und mit zeitlichen Konjunkturen in Afghanistan, Gambia (2015 bis 2017), Mauretanien, den Komoren oder dem Sudan (insbesondere bis zu den Umstürzen seit 2019).

377 Tellenbach: Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran, 119.

378 S. Constitutional Preambles, hg. v. Wim Voermans u. a., 165 ff.

379 Ebd., 18. 35.

380 Englische Übersetzung: „Islamic principles and norms“.

381 Text der Verfassung nach der deutschen Übersetzung von Tellenbach: Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran, 59–107. Abweichende Übersetzungsinterpretationen in der englischen Übersetzung des International Constitutional Law Project (http://www.servat.unibe.ch/icl/ir00000_.html [31.7.2019]).

382 Englische Übersetzung: „interests of a class“.

383 Englische Übersetzung: „domination of an individual or a group“.

Regierung). Die Forderungen nach territorialer Integrität des Iran (Art. 2,11) und nach einer (einzig) Gemeinschaft „aller Muslime“,³⁸⁴ unterstrichen durch ein Koranzitat (Q 21,92) (Art. 11), lassen sich als Reaktion auf die europäische Expansion lesen, deren politische Verfügungsmasse der Iran gewesen war.

In Art. 2 folgt eine Liste, mit der konkrete theologische Lehren in die Verfassung geschrieben werden: die Existenz des einen Gottes und seine Souveränität hinsichtlich der Gesetzgebung, die göttliche Offenbarung, die Auferstehung des Menschen und die „eigenständige und unabhängige Entscheidung in Rechts- und Glaubensfragen aufgrund des Korans und der Sunna der Sündenreinen ... durch islamische Rechtsgelehrte“.³⁸⁵ In Art. 12 wird der Islam zur „offiziellen Religion Irans“ bestimmt, dessen Auslegung in den Händen der zwölfer-schiitischen Rechtschule der Dschafaria liegen müsse; diese Bindung „kann niemals geändert werden“. Einen eigenen Verfassungsartikel setzt den Glauben an den zwölften, als abwesend gedachten Imam voraus, indem er die daraus resultierende Rolle der Gelehrten bestimmt. „Während der Abwesenheit des Herrn der Zeit – möge Gott, der Erhabene, die Zwischenzeit schnell vergehen lassen – obliegt in der Islamischen Republik die allgemeine Sachwaltung und die Leitung der Gemeinschaft demjenigen islamischen Rechtsgelehrten“, der die Bedingungen dafür erfülle (Art. 5).

Damit greift der Verfassungstext auf das Konzept der stellvertretenden Verwaltung der politischen Macht durch die Gelehrten (*welāyat-e faqīh*), ihre „Treuhanderschaft“³⁸⁶ zurück, welche unter anderen schon Fazlalla Nuri und Muhammad Hossein Na'ini gefordert hatten und die Chomeini an eine zentrale Stelle rückte. Demnach sollten nach dieser Verfassung die schiitischen Gelehrten bis zur Wiederkehr des im Verborgenen lebenden Mahdi die politischen Geschicke bestimmen. Dies sei ein „immerwährendes Imam“³⁸⁷ qualifizierter Führer, wie es unter Berufung auf eine Aussage aus der schiitischen Hadith-Literatur, dem *tuhaf al-uqul* (Meisterwerke des Geistes/der Intellekte) des Abu Mohammed al-Hasan (10. Jh. / 4. Jh. H), heißt.³⁸⁸ Dass diese Politisierung der Geistlichen über die Theorie ihrer Statthalterschaft für den Imam Mahdi ein beträchtlicher Eingriff in die schiitische Tradition vor dem Hintergrund des Rechtes auf eigene Urteilsfindung der Gelehrten, des *ijtihad*, war,³⁸⁹ wurde von vielen Diskutanten gesehen und ausgesprochen

384 Englische Übersetzung: „unity of all Muslim peoples“.

385 Englische Übersetzung: „continuous leadership of the holy persons, possessing necessary qualifications, exercised on the basis of the Koran and the Sunnah, upon all of whom be peace“.

386 Schulze: Geschichte der islamischen Welt, 345.

387 Englische Übersetzung: „perpetual necessity of leadership“.

388 Tellenbach: Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran, 54.

389 Ghamari-Tabrizi: Islam and Dissent, 77.

kontrovers diskutiert,³⁹⁰ etwa angesichts der darin liegenden Möglichkeiten der Kontrolle der Lebenswelt. Die Regelung des Art. 8 etwa, der auf den Surenvers 9,71 zurückgriff und „das Gebieten des Rechten und Verboten des Verwerflichen“ bis ins Privatleben hinein eröffnete,³⁹¹ gab es in der älteren islamischen Tradition in dieser Massivität nicht.

Unter den weiteren teils formalen, teils materialen Verfassungsbestimmungen finden sich Grundrechte, etwa die unverletzliche Würde des Menschen (Art. 22), Meinungsfreiheit (Art. 24), Vereinigungsfreiheit (Art. 26), Versammlungs- und Demonstrationenfreiheit (Art. 27), das Recht auf Bildung (Art. 30) und auf eine angemessene Wohnung (Art. 31), das Folterverbot (Art. 38), das Recht auf Privateigentum (Art. 47) und den Schutz der Umwelt (Art. 50). Vielfach werden allerdings die Grundrechte beschränkt und partiell eliminiert.³⁹² Dabei wird die Prärogative islamischer Normen in Anschlag gebracht: Vereinigungsfreiheit, insbesondere hinsichtlich der Gründung von Parteien (Art. 26) und die Pressefreiheit (Art. 24) stehen unter einem islamischen Vorbehalt, die Meinungsfreiheit soll nicht gelten „bei dem, was eine Verletzung der Grundlagen des Islams“ darstellt (Art. 24; s. auch Art. 175),³⁹³ die Ökonomie müsse „gemäß islamischen Prinzipien“³⁹⁴ geplant werden (Art. 3.12), die Außenpolitik „auf der Grundlage islamischer Maßstäbe“³⁹⁵ ruhen (Art. 3.16) und überhaupt: Alle Gesetze „müssen sich nach islamischen Maßstäben richten“ (Art. 4). Analoge Einschränkungen gelten für die Demonstrationenfreiheit, die freie Berufswahl (Art. 26–28) und die Organisation von Genossenschaften (Art. 44). Zu diesem Ziel einer religiösen Formierung der Gesellschaft gehört auch die Festlegung der Unterrichtung des Arabischen als Sprache des Koran bis in die Oberstufe (Art. 16), die Festlegung des Beginns der Zeitrechnung mit Beginn der Hedschra (Art. 17) und die Bestimmung, dass auf der Flagge der staatliche Leitspruch – heute gesetzt in kufischen Schriftzeichen – „Allahu akbar“ lauten muss (Art. 18).

Die Verfassung schließt seit ihrer Revision im Jahre 1989 mit einer weiteren Veränderungssperre (nach derjenigen in Art. 12), die die islamischen Grundlagen fixiert; unveränderbar seien:

The contents of the articles of the Constitution related to the Islamic character of the political system; the basis of all the rules and regulations according to Islamic criteria; the religious footing; the objectives of the Islamic Republic of Iran; the democratic character of the

³⁹⁰ Ebd., 56–70; Fürtig: Islamische Weltauffassung und außenpolitische Konzeptionen, 26 f.

³⁹¹ Tellenbach: Islamischer Staat und Verfassungsdenken, 228.

³⁹² Schirazi: The Constitution of Iran, 124–149.

³⁹³ Englische Übersetzung: „when it is detrimental to the fundamental principles of Islam“.

³⁹⁴ Englische Übersetzung: „in accordance with Islamic criteria“.

³⁹⁵ Englische Übersetzung: „on the basis of Islamic criteria“.

government; the holy principle; the Imamate of Ummah; and the administration of the affairs of the country based on national referenda, official religion of Iran and the religious school are unalterable. (Art. 177.5)³⁹⁶

Ähnlich wie im deutschen Grundgesetz findet sich also eine „Ewigkeitsklausel“ (↗ 5.1.4b), die aber in der iranischen Verfassung ausschließlich auf die Religion bezogen wird.

b. Gewaltenteilung und Gesetzgebung

Eine Gewaltenteilung zwischen Legislative, Exekutive und Judikative ist in der Verfassung niedergelegt (Art. 56 ff.), allerdings unter der Bedingung der absoluten Souveränität Gottes (Art. 56) sowie „unter der Kontrolle der allgemeinen Sachwaltung und der Leitung der Gemeinschaft“ (Art. 57),³⁹⁷ womit wieder auf das Prinzip der stellvertretenden Ausübung politischer Gewalt durch Mullahs rekurriert wird. Unter dieser Voraussetzung obliegt die Gesetzgebung der „islamischen beratenden Versammlung“ (Art. 58),³⁹⁸ der Madschles, die im Gegensatz zur Verfassung von 1906 aus nur einer Kammer besteht. Diese ist als funktionales Analogon zu einem Parlament im westlichen Verständnis konzipiert, bezieht sich aber genetisch auf die Schura, die beratende Versammlung. Die legislative Gewalt wird als stellvertretende Ausübung eines göttlichen Rechtes verstanden (Art. 56; 72). Diese Prerogative des göttlichen Rechtes gilt auch für die Exekutive (Präambel/vollziehende Gewalt) und die Jurisdiktion (Präambel/Rechtswesen). Damit nimmt die Verfassung Vorbehalte auf, die sich bereits bei Nuri finden, der damit grundsätzliche Anfragen an Machtverwaltung im Rahmen eines christlich-säkularen Politikkonzeptes formuliert hatte.

Die Gewaltenteilung wird sodann durch zwei Institutionen relativiert, durch den „Wächterrat“ und den obersten religiösen Führer („rahbar“). Der Wächterrat ist diejenige Institution, in der sich zentrale Machtkompetenzen bündeln. Er sei „stellenweise eine Nachbildung des französischen Conseil Constitutionell“ in der französischen Verfassung von 1958³⁹⁹ und besteht aus zwölf Personen: sechs Rechtsgelehrten, die vom *rahbar* bestimmt, und sechs Juristen, die vom obersten Richter vorgeschlagen und von der Madschles gewählt werden (Art. 91). Er überprüft mit einem faktischen Vetorecht die Beschlüsse der Madschles (Art. 94). Ein

³⁹⁶ Zum Zeitpunkt der Übersetzung durch Tellenbach existierte dieser Artikel noch nicht.

³⁹⁷ Englische Übersetzung: „supervision of the absolute religious Leader and the Leadership of the Ummah“.

³⁹⁸ „Islamic Consultative Assembly“, Tellenbach: Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran, übersetzt mit „Parlament“.

³⁹⁹ Ebd., Zit. 207, vgl. auch 219.

Verfassungsgericht existiert nicht, stattdessen werde die „Normenkontrolle durch den Wächterrat“ wahrgenommen.⁴⁰⁰

Die Wahl des *rahbar* (oder, wenn keine geeignete Person gefunden werden kann, eines kollektiven Organs) wird einem 86-köpfigen „Expertenrat“ zugewiesen, der ihn auch wieder absetzen kann (Art. 111.1–2). Diese Experten werden zwar von Volk gewählt, doch überprüft der Wächterrat die Kandidaten und entscheidet über ihre Zulassung (Art. 99; 108). Der Wächterrat besitzt in diesen Auswahlprozessen eine entscheidende Funktion für die Bestimmung von Kandidaten und auch hier ein faktisches Vetorecht. Der oberste Religionsführer, bis 1989 Ajatollah Chomeini und seitdem Ajatollah Chamenei, besitzt wiederum weitgehende Befugnisse, etwa als Oberbefehlshaber der Streitkräfte, der Revolutionswächter und der Polizei, als Leiter des Justizwesens und in der Überwachung der Politik in den Regionen, außerdem durch die Ernennung wichtiger Minister- oder Verwaltungsposten (Verteidigung, Außenpolitik, Geheimdienste), insbesondere der Richter (Art. 157). Mit der Verfassungsänderung von 1989 wurde die Rolle des religiösen Führers näher bestimmt und insofern limitiert, während es zugleich Äußerungen Chomeinis gab, dass der oberste Rechtsgelehrte über der Verfassung stehe und von derartigen Einschränkungen nicht betroffen sei.⁴⁰¹ Der *rahbar* erhielt jedenfalls mit diesen Präzisierungen eine Art Richtlinienkompetenz, zudem wurden die Anforderungen an seine theologische Qualifikation nach den Schwierigkeiten bei der Bestimmung der Nachfolge Chomeinis gesenkt. Zudem nahm man einen „Schlichtungsrat“, den schon Chomeini eingerichtet hatte, in die Verfassung auf, weil das faktische Vetorecht des Wächterrates gegenüber dem Parlament oft wichtige Entscheidungen blockiert hatte.⁴⁰² Der vom Volk gewählte Präsident als Leiter der Exekutive hat demgegenüber eine nachgeordnete Position und kann vom *rahbar* abgesetzt werden (Art. 110.5).⁴⁰³ Letztlich wird die Gewaltenteilung zugunsten der zentralen religiösen Führungsgremien relativiert und hinsichtlich der Letztentscheidungskompetenz von *rahbar* und Wächterrat eliminiert. Noch komplexer wird die Situation dadurch, dass neben dem verfassungsrechtlich etablierten Gefüge informelle Strukturen quer zum oder gegen den Buchstaben oder den Geist der Verfassung existieren.⁴⁰⁴

Die Ausgestaltung der Gesetzgebung ist von einem komplexen Ineinandergreifen unterschiedlicher Traditionen und Konzepte geprägt. Aus der islamischen Rechtsreflexion stammen das theonome Souveränitätskonzept oder die histori-

⁴⁰⁰ Ebd., 207.

⁴⁰¹ Tellenbach: Zur Änderung der Verfassung der Islamischen Republik, 53.

⁴⁰² Tellenbach: Recht und Gesetz in der Islamischen Republik Iran, 67 f.

⁴⁰³ Ebd., 66.

⁴⁰⁴ Buchta: Who Rules Iran?, 6–10.

sche Selbstverortung der Verfassung durch Rückgriffe auf Mohammeds Vertrag von Medina oder, aus der schiitischen Tradition, auf das Schreiben von Ali an Malik al-Ashtar.⁴⁰⁵ Diese Züge sind vielfach mit westlichen Traditionen des Parlamentarismus verzahnt. Faktisch werden etwa Gesetze, die den schiitischen Auslegungen der Scharia fremd sind, gleichwohl akzeptiert,⁴⁰⁶ aus dem teilweise pragmatischen Grund, dass manche Felder im islamischen Recht nur schwach ausgestaltet sind, etwa das Verwaltungs- oder das Wirtschaftsrecht (ausgenommen das Zinsverbot),⁴⁰⁷ wohingegen im Personenstands- und Erbrecht (s. u., Abschnitt c) die islamische Tradition dominiert. Die Integration nicht-islamischer Elemente gelingt rechtsdogmatisch durch die Geltungsforderung, dass Gesetze islamisch auslegbar (Art. 4), nicht jedoch islamisch in ihrer Genese sein müssen; mit diesem Postulat können Gesetze, die aus westlichen Traditionen stammen, bestehen bleiben.⁴⁰⁸ In der Praxis kommt es allerdings auch zur Umgehung der Scharia, vor allem durch Ausnahmeregelungen oder durch Details der Vertragsgestaltung,⁴⁰⁹ etwa indem mit geliehenem Geld Gewinne gemacht werden, ohne dass formal ein Zins erhoben worden wäre, wodurch die Legalität der Scharia gewahrt bleibe, ihre Legitimität jedoch infragegestellt werde.⁴¹⁰

Ein religionspolitisch besonders sensibles Feld sind die Bestimmungen des Strafrechtes, wo Ansprüche des religiösen Rechtes oft besonders deutlich mit anderen, auch westlichen Ansprüchen konkurrieren (etwa bei den Körperschaften). Der Iran als Islamische Republik hat mehrere Revisionen seines Strafrechts gesehen, in denen das aus dem Jahr 1926 stammende, in der Schah-Zeit überarbeitete Strafgesetzbuch schließlich 2013 eine ganz neue Form erhielt.⁴¹¹ Die Einbeziehung islamischer Vorstellungen – etwa in der Rechtsstellung religiöser Minderheiten – hat nicht dazu geführt, daraus ein „rein islamisches“ Strafrecht entstehen zu lassen, die Struktur des Strafgesetzbuches besitzt weiterhin auch Elemente westlicher Traditionen. So kennt das neue Strafgesetzbuch neben den Regelungen für konkrete Delikte weiterhin einen allgemeinen Teil (wo es um Fragen geht, die alle Straftatbestände betreffen), den es etwa im deutschen und französischen, in dieser Form aber nicht im islamischen Recht gibt, wo die Ordnung des Strafrechts nach den zu verhängenden Strafen dominiert.⁴¹²

405 Tellenbach: Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran, 118.

406 Schirazi: *The Constitution of Iran*, 161–174.

407 Tellenbach: *Recht und Gesetz in der Islamischen Republik Iran*, 70.

408 Tellenbach: *Islamischer Staat und Verfassungsdenken*, 228.

409 Schirazi: *The Constitution of Iran*, 175–222.

410 Ebd., 248–290.

411 Tellenbach: *Grundzüge des iranischen Strafgesetzbuchs von 2013*, 71–86.

412 Ebd., 72.

c. Nichtmuslime

Zoroastrische, jüdische und christliche Gläubige sind in der Verfassung von 1979 als Mitglieder religiöser Minderheiten anerkannt, explizit aber nur diese drei. Sie besitzen die Freiheit, ihre eigenen religiösen Riten zu feiern sowie Personenstandsangelegenheiten und die religiöse Erziehung selbst zu regeln (Art. 13). Muslime wiederum sind unter Verweis auf Sure 60,8 angehalten, „non-Muslims in conformity with ethical norms and the principles of Islamic justice and equity“ zu behandeln und, wie ausdrücklich angefügt wird, ihre Menschenrechte zu respektieren – sofern sie nicht gegen den Islam und den Iran handelten (Art. 14). Zoroastrier, Juden sowie assyrische, chaldäische und armenische Christen besitzen zudem quatierte Abgeordnetensitze in der Madschles (Art. 64.2), außerdem dürfen sie einen Eid auf ihr jeweiliges heiliges Buch leisten (Art. 67).

Über das Postulat der Gleichheit von Muslimen und Nicht-Muslimen gab es jedoch angesichts ihrer abgestuften Rechte in den islamischen Traditionen beträchtliche Auseinandersetzungen.⁴¹³ Schon im Prozess der Ausarbeitung der Verfassung kam es zu einer Reduktion der Rechte nationaler Minderheiten.⁴¹⁴ Diese Vorbehalte führten schließlich zu weitreichenden und verschärften⁴¹⁵ Einschränkungen der rechtlichen Ausgestaltung dieser Verfassungsregelung. Diskriminierungen betreffen beispielsweise den Ausschluss von Nicht-Muslimen (aber auch von sunnitischen Muslimen) vom passiven Wahlrecht für das höchste Staatsamt,⁴¹⁶ das Apostasie-Verbot⁴¹⁷ und die fehlende negative Religionsfreiheit.⁴¹⁸ Der „Abfall“ vom Islam ist bei Männern im Prinzip mit dem Tod zu bestrafen, Frauen sind in Haft zu nehmen.⁴¹⁹ Das Verlassen des Islam soll als eine Art Offizialdelikt bestraft werden, weil dieser Schritt als Sanktionierung göttlicher Rechtsansprüche interpretierbar ist; die Strafen dafür sind unter Rückgriff auf islamische Traditionen (Hinrichtung, Kreuzigung, Steinigung, Amputationen, Auspeitschung) festgelegt.⁴²⁰ Letztlich gerät die vom Völkerrecht im Prinzip garantierte Möglichkeit einer Staatsreligion in Spannung zum Diskriminierungsverbot religiöser Gemeinschaften,⁴²¹ für alle in der Verfassung genannten Gemeinschaften ist die Religionsfreiheit durch die Ausrichtung auf den Islam als Grundlage der Gesell-

413 Tellenbach: Islamischer Staat und Verfassungsdenken, 222 f.

414 Vgl. Art. 5 des Verfassungsentwurf vom Juni 1979 mit Art. 19 der Verfassung vom Dezember.

415 Zur älteren Diskriminierungsgeschichte s. Amirpur: Iran und die Juden, 240–251.

416 Moschtaghi: Die Islamische Republik als Verfassungsprinzip, 195–201.

417 Tellenbach: Der Weg zum Islam – Weg ohne Umkehr?

418 Moschtaghi: Die Islamische Republik als Verfassungsprinzip, 197 f.

419 Tellenbach: Grundzüge des iranischen Strafgesetzbuchs von 2013, 79.

420 Ebd., 84.

421 Moschtaghi: Die Islamische Republik als Verfassungsprinzip, 201–208. 219.

schaft, die sich bis in den allgemeinen Schulunterricht hineinzieht, bestimmt und eingeschränkt.⁴²²

Die praktischen Folgen reichten von Diskriminierungen bis hin zu Verfolgungen.⁴²³ Diese trafen auch immer wieder Juden, die seit Jahrhunderten in Persien leben, vermutlich sogar in besonderem Maß. Das Verhältnis zu ihnen war traditionellerweise von hoher Ambivalenz gekennzeichnet: als *dhimmi*s anerkannt und als solche in die Gesellschaft integriert, zugleich aufgrund ihrer Religion und ihrer „Unreinheit“ benachteiligt und ausgegrenzt: eine Existenz zwischen „persecution and cohabitation“.⁴²⁴ Kurz nach dem Beginn der Revolution, am 9. Mai 1979, wurde der Vorsitzende der jüdischen Vereinigung in Teheran, Habibula Elghanian, der bekannte Besitzer eines Industriekonglomerats, unter anderem unter dem Vorwurf der Spionage für Israel und des Zionismus hingerichtet. Dies gilt als ein auslösender Grund für die Auswanderung einer großen Zahl von Juden, die deren Zahl von ehemals 50.000/60.000 bis 100.000 auf ca. 25.000/35.000 (2019) sinken ließ.⁴²⁵ Die anhaltenden politischen Spannungen zwischen dem Iran und Israel haben die prekäre Situation von jüdischen Iraner:innen insbesondere in der Zeit der Präsidentschaft Ahmadinedschads (reg. 2005–2013) verschärft. Gleichwohl gilt die Situation der Juden im Iran zwar als unsicher und abhängig vom Wohlwollen der Regierung, doch als immer noch besser verglichen mit der Qadscharen-Herrschaft und anderen Perioden der persischen Geschichte.⁴²⁶

Mitgliedern von religiösen Minderheiten sind wichtige Funktionen in Regierung, Armee und Parlament verschlossen, ein Amt als Richter ebenfalls, im Erb- und Strafrecht gibt es eine Vielzahl diskriminierender Bestimmungen.⁴²⁷ Konkret etwa wird ein Jude oder Christ, der zum Islam übertritt, zum Alleinerben; offenbar soll diese Regelung einen finanziellen Anreiz bieten, in den Islam zu wechseln. Im Strafgesetzbuch finden sich ebenfalls diskriminierende Klauseln. *Qisas*, die Gleichberechtigung vor dem Gesetz, wird Angehörigen anderer Religionen durch das Strafgesetzbuch nicht umfassend zugesprochen. Wenn ein Jude oder eine Jüdin beispielsweise einen Muslim tötet, können die Angehörigen des Opfers auf der Hinrichtung des Opfers bestehen, doch im umgekehrten Fall muss über

422 „Vorrangiges Ziel aller Bildung ist die Stärkung des Glaubens und der geistigen Grundlagen der Schüler, durch Aufklärung und Unterricht über die Grundlagen und Gebote des Islams sowie der wahrhaftigen zwölfschiitischen *ğafari* Rechtsschule“; zit. nach ebd., 194, Anm. 32.

423 Parhisi: Vom Wesen der iranischen Verfassung, 39–43. Vgl. auch die Berichte der UN-Sonderberichterstatter für Religions- oder Glaubensfreiheit oder diejenigen von Amnesty International zum Iran.

424 Amirpur: Iran's Policy towards Jewish Iranians and the State of Israel, 384 f.

425 Ebd., 382. 396.

426 Menashri: Iran/Persia, 599 f.

427 Amirpur: Iran's Policy towards Jewish Iranians and the State of Israel, v. a. 385 ff.

die Forderung der Familienangehörigen nach der Hinrichtung des Mörders durch die Richter entschieden werden.⁴²⁸

Hinsichtlich des Christentums ergeben sich Probleme auf anderen Ebenen, weil es zu einer schwer ermittelbaren Zahl von Muslimen kam und kommt, die ins Christentum eintraten, vielfach in eine evangelikale Gemeinschaft.⁴²⁹ Aufgrund der prekären Situation fehlen verlässliche Daten, Schätzungen reichen von einigen zehntausend bis zu einer siebenstelligen Zahl von Christen im Iran.⁴³⁰ Sie treffen sich meistens in Hauskirchen, wobei immer wieder Leiter oder Mitglieder verhaftet werden, aufgrund des Apostasieverbots droht ihnen die Todesstrafe, die allerdings offenbar nur selten exekutiert wird. Sie sind zudem von den Verboten betroffen, die auch die rechtlich anerkannten Kirchen betreffen, etwa ist allen christlichen Kirchen untersagt, die Landessprache Farsi als Gottesdienstsprache zu benutzen.

Eine nochmalige Verschärfung liegt bei den Bahai vor. Sie zählen zu den „Apostaten“, da sie nicht unter das *dhimma*-Recht fallen, welches vorislamische Religionen schützt, denen eine Offenbarung vor Mohammed zugesprochen wird. Ihre Gründer, Ali Muḥammad Schirazi (der „Bab“) und sein Nachfolger, Mirza Ḥusain Ali Nuri („Bahauallah“) hatten in der Mitte des 19. Jahrhunderts eigene Offenbarungen verkündet und damit sowohl den Geltungsanspruch Mohammeds als auch des Koran infragegestellt. Ihre Anhänger wurden nach der Revolution systematisch verfolgt, häufig gefoltert, und mehr als 200 von ihnen getötet, oft nach den Regeln islamischer Rechtstraditionen gekreuzigt oder gesteinigt.⁴³¹

d. Eherecht und der Status von Frauen

Die Gleichberechtigung von Mann und Frau ist in der Verfassung festgeschrieben (Art. 20), allerdings hat der Iran als einer von sechs UNO-Mitgliedern die Frauenrechtskonvention aus dem Jahr 1979 (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women) nicht unterschrieben (ebensowenig wie der Vatikan). Die darauf folgenden Ausführungen in Art. 21 verpflichten die Regierung, die Rechte von Frauen in jeglicher Hinsicht zu gewährleisten, und zwar „unter Berücksichtigung der Maßstäbe des Islam“. Genauer bestimmte Rechte betreffen den Mutterschutz und die Versicherungen für alte oder alleinstehende Frauen, die Errichtung von Familiengerichten sowie die gesetzliche Vormundschaft eines Mannes, aber mit der Erweiterung, dass jetzt auch „würdige Mütter“

⁴²⁸ Rafizadeh: „I Want to Die in My Homeland“.

⁴²⁹ Wahdat-Hagh: Religionsfreiheit im Iran.

⁴³⁰ Bost: Konversion trotz Repression.

⁴³¹ Hutter: Handbuch Bahā'ī, 60–68; ders.: Iranische Religionen, 195–198; Buck: The „Baha'i Question“.

in diese Funktion eintreten können. Im Hintergrund stand unter anderem die Aufhebung von familienrechtlichen Regelungen aus der Schah-Zeit,⁴³² insbesondere des *Family Protection Law*, das etwa außerjuristische Scheidungen verbot oder die Polygamie beschränkte (aber eine unbegrenzte Zahl von parallelen, zeitlich befristeten Ehen gestattet hatte⁴³³); viele Festlegungen aus den Jahren vor 1979 wurden jedoch beibehalten.⁴³⁴

Der Verfassungstext changiert auch an anderen Stellen in einer Neubestimmung der Rolle der Frau. So sei sie nicht mehr als „Arbeitswerkzeug im Dienste der Verbreitung übermäßigen Konsums und der Ausbeutung“, wie unter dem Schah-Regime, zu betrachten (Präambel/Frau), nicht zuletzt angesichts des Einsatzes von Frauen „auf allen Schauplätzen dieses heiligen Kampfes“, etwa wenn sie „mit einem Kind im Arm ... dem Kampfplatz und den Maschinengewehrläufen entgegeneilt“ (Präambel/Zorn); deshalb dürfe die Frau nicht auf die „wichtige und wertvolle Aufgabe einer Mutter“ beschränkt werden. Zugleich aber wird die Familie als eine grundlegende gesellschaftliche Einheit der islamischen Gesellschaft betrachtet (Präambel/Frau; Art. 10), deren „Heiligkeit“ auf der Grundlage des islamischen Rechtes und der islamischen Ethik durch den Staat gesichert werden soll (Art. 10).

Die Bestimmung der Position von Frauen zwischen formaler Gleichberechtigung und der islamischen Konzeption genderspezifischer Rechte und Pflichten hat über Grundsatzdebatten hinaus, ob formale Gleichheit mit islamischen Traditionen vereinbar oder von ihr gedeckt sei,⁴³⁵ zu einer Vielzahl spezifischer Regelungen geführt. Frauen als Richterinnen etwa wurden nach der Revolution im Prinzip mit einem Amtsverbot belegt und zu Beraterinnen zurückgestuft, aber nach Aushandlungen in Einzelfällen auch wieder zugelassen.⁴³⁶ Bei den Möglichkeiten der Eheführung existiert neben der auf Dauer angelegten Verbindung die namentlich in der schiitischen Tradition verbreitete Ehe auf Zeit, deren Rechtsfolgen allerdings gering sind, es entstehen etwa keine vermögensrechtlichen Ansprüche.⁴³⁷ Im Bereich der Ehescheidung wurde nach 1979 das einseitige Scheidungsrecht des Mannes, die „Verstoßung“ der Ehefrau, nach seinem Verbot in der Schahzeit wieder eingeführt, bedarf allerdings der Zustimmung eines Gerichts und wird in der gericht-

432 Kar: Iran (Modern Family Law).

433 Amirpur: Khomeini, 281.

434 Baktiari: Iran Sharia Politics; zum Erhalt von Gerichtshöfen in der Tradition dieses Gesetzes S. 130.

435 Parhisi: Frauen in der iranischen Verfassungsordnung, 158–163; Tellenbach: Islamischer Staat und Verfassungsdenken, 222 f.

436 Parhisi: Frauen in der iranischen Verfassungsordnung, 181 f.

437 Siahpoosh: Das Familien- und Erbrecht im Iran, 43 f.

lichen Praxis sehr unterschiedlich gehandhabt.⁴³⁸ Auch in Scheidungs- und Sorgerechtsfragen sind Frauen benachteiligt, zudem besitzen als Zeuginnen einen geringeren Stellenwert und unterliegen besonderen Kleidungsvorschriften (Kopftuchpflicht in der Öffentlichkeit),⁴³⁹ aber einige für Frauen ungünstige nachrevolutionäre Regelungen wurden revidiert, etwa indem man Scheidungsmöglichkeiten für Frauen wieder erweiterte.⁴⁴⁰ Die religiös begründeten Benachteiligungen konnten in der Praxis bis zur Anwendung massiver Gewalt reichen.⁴⁴¹ Ein klassisches Feld kontroverser Debatten, dessen Virulenz am Beispiel Tunesiens noch deutlich werden wird (↗ u. a. 5.4.2; 5.4.4), war das Erbrecht. Die numerische gleiche Aufteilung zwischen Männern und Frauen gegen die Regelung in der *Sure an-Nisa* (Q 4,11) wurde 2004 nach engagierten Debatten abgelehnt.⁴⁴²

Die Polygynie ist (anders als in Tunesien und im Familienschutzgesetz von 1974) in der Islamischen Republik nicht verboten, aber in der Verfassung ebenso wenig wie im Zivilgesetzbuch explizit geregelt. 1984 erklärte ein Gericht das Verbot der Eintragung einer zweiten Ehe für nicht mit der Scharia vereinbar,⁴⁴³ und auch an der Zeitehe („Genussehe“), die allein auf dem Konsens beruht, hielt man mit detaillierten Vorschriften fest.⁴⁴⁴

Allerdings ist die Heirat mit einer weiteren Frau an Kriterien geknüpft, vor allem an die Zustimmung der ersten Frau, und kann auch weitere Bedingungen umfassen, etwa dass eine Ehefrau ihre Ehepflichten nicht erfüllen kann, unheilbar krank, zu einer Freiheitsstrafe verurteilt, suchterkrank, verschollen oder unfruchtbar ist.⁴⁴⁵ Diese Einschränkungen werden in der islamischen Rechtsliteratur häufig diskutiert. 2008 lag allerdings im iranischen Parlament ein Gesetz zur Abstimmung vor, das die Zustimmungspflicht der Erstfrau nicht enthielt. Diese Regelung wurde aufgrund des Engagements von Frauen bis ins religiöse

438 Ebd., 124–128.

439 Paidar: *Women and the Political Process*, 337–353.

440 Kar: *Iran (Modern Family Law)*, 468.

441 Zu Säureattentaten s. <https://www.sueddeutsche.de/panorama/iran-tausende-protestieren-gegen-saeureangriffe-auf-frauen-1.2187304> (13.8.2019); zu staatlich sanktionierten Vergewaltigungen und Tötungen s. Report of the Economic and Social Council: *Situation of Human Rights in the Islamic Republic of Iran*, UN Doc. A/45/697, S. 27 („It has also been alleged that a virgin woman condemned to death goes through forced matrimony and is deflowered before the death sentence is carried out.“) Zur sexuellen Unterdrückung von Frauen Azari: *Sexuality and Women's Oppression in Iran*, 114 f.

442 Bahramitash: *Iranian Women during the Reform Era*, 95.

443 Mir-Hosseini: *Sharia and National Law in Iran*, 353.

444 Amirpur, Katajun: *Khomeini*, 281.

445 Siahpoosh: *Das Familien- und Erbrecht im Iran*, 46 f.

Lager hinein und nach kontroversen Debatten aber zugunsten der Zustimmungsregelung nicht angenommen.⁴⁴⁶

Parallel zum geschriebenen Recht hat sich die lebensweltliche Praxis zur Bestimmung der Rolle von Frauen eigene Wege gesucht. So etwa finden sich Frauen in geringem Ausmaß im Parlament (2020: 16 von 290 Mitgliedern), aber in relativ hohem Ausmaß als Hochschullehrerinnen.⁴⁴⁷ Ein sensibles Indiz für Wege außerhalb des gesetzlichen Rahmens, das sich allerdings empirisch nur schwer erfassen lässt, ist die Nichtbeachtung der Vorschriften zur Partnerschafts- und Sexualethik insbesondere unter jungen Iranerinnen.⁴⁴⁸ Weitere Verschiebungen kommen durch die erhöhte Bildung von Frauen, die auch nach der Revolution weiter zugenommen hat, auf die gesellschaftliche Praxis zu. Beispielsweise stellen Frauen an manchen theologischen Hochschulen in Ghom die Mehrheit der Studierenden. Zu erwarten steht, dass diese sozialstrukturellen Veränderungen das Verhältnis von Verfassung und gelebter Praxis weiter verändern werden.⁴⁴⁹

e. Verfassungshistorischer Rückblick

Die Verfassung von 1979 besitzt Traditionen, die eine teils autochthone Genese haben und teils im Prozess eines „legal borrowing“ (↗ 3.1) hinzugekommen sind. Die Tatsache, dass man überhaupt eine Verfassung zur Grundlage des *ordre politique* gemacht hat, folgt seit derjenigen von 1906 einem nordamerikanisch-kontinentaleuropäischen Modell (Großbritannien ist ja einen anderen Weg gegangen), und auch die Struktur der Verfassung mit Präambel, Grundrechten und Anwendungsregelungen steht in dieser Tradition. Zugleich besitzt die iranische Verfassung eine hohe Eigenständigkeit gegenüber den westlichen Traditionen, indem ihr der Vorrang islamischer Werte und Normen eingeschrieben ist. Dass die religiöse Grundierung und in ihr die spezifisch schiitische Komponente durch die revolutionären Umwälzungen und die Machtstellung Chomeinis verstärkt wurden, gibt dieser Verfassung ein besonders scharfes Profil. Die islamischen Leitprinzipien gehen zwar nicht auf „die Anfänge“ des Islam zurück, doch das nimmt ihnen in einer rezeptionshistorischen Perspektive nichts von ihrer Bedeutung.

In dieser Perspektive kombiniert diese Verfassung autochthone und importierte Elemente, demokratische und monarchische sowie religiöse und säkulare Konzepte, national(istisch)e und panislamische Ideale und nicht zuletzt unterschiedliche theologische Positionen.⁴⁵⁰ Eine Kategorisierung dieser Verfassung als

446 Parhisi: Frauen in der iranischen Verfassungsordnung, 145.

447 Badry: Zum Profil weiblicher ‚Ulamā‘ in Iran.

448 Abdolmanaf u. a.: „Men’s Power can be Overridden by Women’s Sexual Power“, 141 f.

449 Parhisi: Vom Wesen der iranischen Verfassung, 32 f.

450 Schirazi: The Constitution of Iran, 346.

„westlich“ oder „islamisch“ (mit inadäquaten Oppositionsbegriffen) macht angesichts der Ergebnisse dieser Austauschprozesse keinen Sinn. Viele Einordnungen nutzen deshalb Begriffe, die mit Verschränkungen arbeiten.⁴⁵¹

Allerdings sagt die Pluralität von Traditionen noch wenig über interne Hegemonien aus. Fokussiert man stärker auf die Struktur der Verfassung, kann man eine Hegemonie westlicher Traditionen ausmachen, schaut man auf inhaltliche Regelungen, insbesondere die Priorisierung der Religion, kann man eine islamisch-schiitische Hegemonie entdecken. Eliminieren lässt sich keines dieser Elemente. Die Struktur des westlichen Verfassungskonzeptes wurde mit Konzepten und Inhalten aus der islamischen Tradition neu grundiert und überformt, wie etwa bei Fragen der Souveränität (Gottes oder/versus des Volkes), der Gewaltenteilung, des Personenstandsrechts oder der Stellung der Mullahs deutlich wird. Vieler dieser Elemente besitzen Grundlagen in einer islamischen Grammatik, die mit dieser Durchdringung eine hohe Widerstandskraft gegenüber Vorstellungen aus einer westlichen Tradition zeigt.

5.3.5 Abdolkarim Sorousch

a. Biographie

Hossein Hadsch Faradschullah Dabbagh, geboren 1945, der unter seinem Sekundärnamen Abdolkarim Sorousch bekannt ist, zählt zu den viel gelesenen und auch außerhalb des Iran weit bekannten iranischen Philosophen und Religionstheoretikern. Er steht exemplarisch für einen Zweig der iranischen Philosophie, in dem Religion und Politik konzeptionell und biographisch verbunden sind. Damit dokumentiert er nur ein Segment des intellektuellen Denkraums im Iran, säkulare Philosoph.inn.en haben ganz andere Positionen bezogen. Aber er hat die Spannungen zwischen westlicher und islamischer Moderne durchdacht und am eigenen Leib durchlebt. Er dokumentiert darin wie kaum ein anderer die Ambivalenz der islamischen Republik im Iran und damit die Auseinandersetzung um die Konsequenzen einer islamischen Grammatik.

Sorouschs erster Namensteil Abdolkarim bedeutet „Dienes Gottes“, wobei Karim einer der 99 islamischen Namen Gottes ist; Sorousch kommt aus dem Persischen und kann Bote/Offenbarung bedeuten. Er wurde in Teheran geboren, erhielt er eine tradi-

⁴⁵¹ Beliebt sind Kombinationen von „modern“, „islamisch“ und „Innovation“, etwa bei Hashemi: Islam, Secularism, and Liberal Democracy, 52; Zubaida: Islam, the People and the State, 3. 18.

tionelle Bildung⁴⁵² und interessierte sich – so seine Selbstdarstellung – als 16-jähriger außerhalb des regulären Unterrichtes für die Exegese des Koran.⁴⁵³ Nach seinem Schulabschluss studierte er Chemie in Teheran und London und schloss dieses Studium mit einer Promotion ab; Abschlüsse erlangte er in London zudem nach einem Studium der Fächer Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftstheorie. Eine theologische oder religionswissenschaftliche Ausbildung hat Sorousch nicht genossen, er schreibt von einem „self-taught knowledge“ in der Koranexegese.⁴⁵⁴ In London soll er sich an Schah-kritischen Demonstrationen beteiligt haben.

Nach der Revolution ging er zurück in den Iran, wo er sich im Rahmen der „islamischen Revolution“ engagierte und seit 1980 im „Hohen Rat für Kulturrevolution“ arbeitete,⁴⁵⁵ dessen sieben Mitglieder von Chomeini selbst ernannt worden waren und der für die Durchsetzung von dessen Universitätspolitik verantwortlich zeichnete. Hier blieb Sorousch bis 1984 tätig.⁴⁵⁶ Im Hintergrund steht eine intellektuell enge Beziehung zu Ajatollah Morteza Motahhari, einem engen Vertrauten Chomeinis.⁴⁵⁷

Sorousch hat eigenen Aussagen zufolge während dieser Phase an dem Grundsatz festgehalten, dass man religiöse Überzeugungen nicht erzwingen könne. Zudem habe er Schwierigkeiten mit den Klerikern bekommen, er sprach später von seinen Problemen mit der Zensur seitens des *Ministry of Guidance*.⁴⁵⁸ Er habe sich auch dafür eingesetzt, dies mit der Zustimmung Chomeinis, die Universitäten nach der dreijährigen Schließung bis 1983 wieder zu öffnen; diese Liberalität sei ein Ausgangspunkt der Konflikte mit dem Regime gewesen.⁴⁵⁹ Allerdings zeichnen seine Aussagen aus dieser Zeit (auch) ein anderes Bild. Er war im Herbst 1981 von der Notwendigkeit der Islamisierung der Universitäten überzeugt („if we cannot Islamize a discipline, it will remain closed“⁴⁶⁰) und begründete dies mit der notwendig kulturellen Prägung von Sozialwissenschaften.⁴⁶¹ Ob er an Entlassungen von Professoren beteiligt war, ist unklar.⁴⁶² Nach der Flucht des ersten gewählten Präsidenten Bani Sadr, als Zehntausende inhaftiert und Tausende hingerichtet wurden,

452 Jahanbakhsh: Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran, 143.

453 Soroush: Reason, Freedom, and Democracy in Islam, 4 f.

454 Ebd., 14.

455 Ghamari-Tabrizi: Islam and Dissent, 89 f.

456 Amirpur: Reformislam, 173.

457 Amirpur: Die Entpolitisierung des Islam, 25.

458 Soroush: Reason, Freedom, and Democracy in Islam, 19.

459 Ebd., 12.

460 Zit. nach Ghamari-Tabrizi: Islam and Dissent, 116.

461 Ebd.

462 Sorousch bestreitet dies, unter Dissidenten kursieren aber Entlassschreiben mit seiner Unterschrift.

habe Sorousch 1982 das Vorgehen der Regierung als göttlichen Willen gerechtfertigt.⁴⁶³ Zudem arbeitete er als Zensor und ließ missliebige Bücher auf den Index setzen und verbieten,⁴⁶⁴ 1980 verurteilte er den Marxismus als „teuflische Ideologie“⁴⁶⁵ (wobei zwischen Überzeugung und politischer Korrektheit schwer zu unterscheiden ist). Die Kölner Islamwissenschaftlerin Katajun Amirpur nannte ihn 2013 den „Hofideologen“ der Revolution,⁴⁶⁶ wertschätzte ihn aber zehn Jahre später im Blick auf seine religiös-philosophischen Überlegungen auch als „Irans größten Philosophen“.⁴⁶⁷

Ende der achtziger Jahre verteidigte Sorousch dann westliche Traditionen, darunter die Freiheit der Universität, und wurde zu einem wichtigen Bezugspunkt intellektueller Dissidenten.⁴⁶⁸ Zwischen Mai 1988 und März 1991 verfasste er die Aufsatzreihe *The Theoretical Contraction and Expansion of the Sharia*, in der er eine Flexibilisierung der Interpretation des Koran und des Islam forderte⁴⁶⁹ (s. u.). Weitergehende Kritik am iranischen System äußerte Sorousch öffentlich wohl erst nach dem Tod Chomeinis im Jahr 1989.⁴⁷⁰ 1995 schrieb er in der Zeitschrift *Kiyan*, der Anspruch der Geistlichen auf die Führungsbefugnis sei gescheitert, die Demokratie deshalb die Alternative,⁴⁷¹ er warf ihnen vor, sich durch die Einziehung des Fünften aushalten zu lassen, dazu kamen in diesen Jahren Auseinandersetzungen über Inhalte in der Zeitschrift *Kayhane Farhangi*, bei der er engagiert war. Und so sei er bei den staatstragenden Gelehrten 1996 in Ungnade gefallen.⁴⁷² Nach seinem Weg ins Exil Ende der neunziger Jahre missbilligte er dann die iranische Politik deutlich, so kritisierte er 2009 Ajatollah Chamenei ange-

463 „That God has consecrated the emergence and the establishment of the Islamic Republic. This divine blessing has descended upon us like the coming of springtime to arid land and it is the duty of all people of this country to be content and grateful for the blooming of the spring. Like a tree, they ought to submit themselves to this breeze and wear the green garment of appreciation. Otherwise, God forbid, they will suffer retributions if they show no gratitude towards God's benevolence.“ Zit. nach Ghamari-Tabrizi: *Islam and Dissent*, 127.

464 Amirpur: *Die Entpolitisierung des Islam*, 13.

465 Seidel: *Philosophische Hermeneutik und religiöse Erkenntnistheorie*, 1092.

466 Amirpur: *Reformislam*, 173. Stellungnahmen zur Kooperation mit dem revolutionären Regime fehlen in den Interpretationen von Jahanbakhsh: *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran*, 140–171, oder im Vorwort von Soroush: *The Expansion of Prophetic Experience*.

467 Amirpur: *Iran ohne Islam*, 221.

468 Ghamari-Tabrizi: *Islam and Dissent*, 190.

469 Ebd., 192–196.

470 Amirpur: *Reformislam*, 175 f.; Amirpur: *Die Entpolitisierung des Islam*, 58.

471 Amirpur: *Politisches Denken von der Konstitutionellen Revolution bis zur Gegenwart*, 1130 f.

472 Amirpur: *Reformislam*, 175.

sichts von Unregelmäßigkeiten bei der Wiederwahl des Präsidenten Ahmadineschad.⁴⁷³ Aber eine offene Thematisierung seiner Kooperation mit dem iranischen Regime liegt aus der Feder Sorouschs nur begrenzt vor.⁴⁷⁴

Sorousch hebt in seiner biographischen Selbstbeschreibung die Beschäftigung mit westlichen Autoren hervor, etwa hinsichtlich der kritischen Auseinandersetzung mit dem Marxismus oder der Aufklärung, insbesondere, um ein von ihm herausgestrichenes Beispiel zu nehmen, mit David Hume.⁴⁷⁵ Zugleich legt er Wert darauf, dass ihn die philosophische Tradition Persiens geprägt habe. Immer wieder verweist er auf den großen Einfluss unter anderem von Mulla Sadre oder Schariati,⁴⁷⁶ seine Interpreten verwiesen zudem auf die Methoden islamischer Gelehrter, *ijtihad*, *aql* und *ijma*, und überhaupt auf das Denken der Mutaziliten.⁴⁷⁷ Sorousch selbst recurriert häufig auf spirituelle Literatur islamischer Provenienz. Er sei „al-Ghazzali's charm“ erlegen, habe bei Rumi entdeckt, dass es eine „individual religion based on personal experiences“ gebe; dies sei als „mysticism“ die „esoteric dimension of religion“.⁴⁷⁸ Manche grob geschnittene Kategorisierungen, etwa der Mystik, kommen dabei Stereotypen nahe.⁴⁷⁹ Wie intensiv und wann er sich mit diesen religiösen Werken beschäftigt hat, ist aus den übersetzten Texten nicht klar zu entnehmen.

Seit etwa 2000 lehrte Sorousch an Universitäten in Harvard, Yale, Princeton, New York (Columbia University), Washington (Georgetown) und Maryland sowie am Berliner Wissenschaftskolleg. In der Zeit des als eher gemäßigt geltenden Präsidenten Mohammed Chatami (reg. 1997–2005) hielt er auch Vorträge im Iran und war dort Mitglied in der Akademie der Wissenschaften.⁴⁸⁰

Seine Äußerungen zu religionspolitischen Fragen insbesondere aus den 1990er Jahren sind übersetzt zugänglich (in *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, im folgenden abgekürzt mit RFD nachgewiesen⁴⁸¹), in denen unter anderem die Begriffe Moderne, Religion, Politik/Demokratie, Menschenrechte, Wissenschaft und Säkularisierung eine wichtige Rolle spielen. Diese Äußerungen aus der Zeit vor der

473 Shirali: *The Mystery of Contemporary Iran*, 249.

474 Ghamari-Tabrizi: *Islam and Dissent* (erschienen 2008), 129.

475 Soroush: *Reason, Freedom, and Democracy*, 5. 18.

476 Zu Mulla Sadre s. Ghamari-Tabrizi: *Islam and Dissent*, 113 u. a.

477 Jahanbakhsh: *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran*, 162. 170.

478 Soroush: *Reason, Freedom, and Democracy*, 17.

479 S. etwa die Phänomenologie eines „fear-based mysticism“ bei al-Ghazzali und eines „love-based mysticism“ bei Rumi (Soroush: *Reason, Freedom, and Democracy*, 17).

480 Jahanbakhsh: *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran*, 146.

481 Soroush: *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*. Eine zweite Sammlung von Texten (ders.: *The Expansion of Prophetic Experience*) vor allem aus den Jahren 1997 bis 2001 ist in geringerem Ausmaß religionspolitischen Fragen gewidmet.

Exilierung stehen im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen, weil sie den Spagat zwischen der Kooperation mit einem hochreligiösen System, das in zentralen Punkten demokratiekritisch ist, und den Vorstellungen einer liberalen westlichen Demokratie, denen damals auch im Iran nicht auszuweichen war, aushalten und damit grammatikalische Strukturen in Soruschs religiösem Denken besonders deutlich machen.

Seine Vorstellungen sind transversal von der Existenz der „Moderne“ geprägt, deren Konzeption er nur mit groben Strichen erläutert, aber in der Wissenschaft, liberale Demokratie, verfassungsrechtlich garantierte Religionsfreiheit, Individualisierung religiöser Praxis und Säkularisierung fast immer gemeinsam mit dem Begriff modern/Moderne auftauchen. Diese Texte entstanden allerdings nach seiner Distanzierung von der Herrschaft der Mullahs, Texte aus der Zeit seiner Unterstützung der „Islamischen Revolution“ hat er nicht in seine Textsammlungen aufgenommen.

b. Religion

Sorusch bestimmt Religion im Rahmen seiner religionsphilosophischen Überlegungen folgendermaßen:

Religion is sacred and heavenly, but the understanding of religion is human and earthly. That which remains constant is religion [*din*]; that which undergoes change is religious knowledge and insight [*ma 'refat-e dini*]. (RFD 31)

Dahinter steht nicht nur die religionshistorisch weit verbreitete Unterscheidung zwischen einem zeitenthobenen und einem kulturellen Verständnis von Religion, sondern auch, wie an vereinzelt Stellen aufblitzt, bei Sorusch ein spiritualistisches Konzept: „The virtue of religion lies in its capacity to induce enchantment“ (RFD 142). Diese Position hat Sorusch in späteren Jahren deutlich verstärkt, indem er Religion von einer „religious experience“ her konzipierte⁴⁸² und den Islam als „the historical extension of a gradually-realised prophetic experience“ deutete.⁴⁸³ Dahinter stand seine schon im Iran vertretene These, dass Gott den Text des Koran nicht direkt offenbart, sondern vielmehr Mohammed inspiriert habe. Auf dieser Grundlage kartierte Sorusch das Spannungsfeld von Religion und Politik zwischen den Polen sacred/heavenly und human/earthly. Konkret nahm er eine Unterscheidung zwischen einer zeit- und kulturinvarianten Religion von ihrer kulturellen Interpretation mit der Metaphorik von Kontraktion und Expansion vor:

482 Soroush: The Expansion of Prophetic Experience, 4.

483 Ebd., 16.

The theory of the contraction and expansion of religious interpretation unlocks the secret of all such questions. It separates religion and religious knowledge, considers the latter as a branch of human knowledge, and regards our understanding of religion as evolving along with other branches of human knowledge. The insights and needs of a new age embolden the juriconsult, play midwife for the pregnant matron of shari'ah, and enkindle the spirit of Greek sensibility in the body of religious understanding. Further, it becomes clear that it is religious knowledge, not the scripture itself, that takes the pigments and aroma of cultures, undergoes change, and needs purification. Revivalists, who are empathetic philosophers of religion, do not replace religion with their understanding of it. They simply replace one understanding of religion with another. While accepting the eternal nature of the Qur'an and the Tradition, the revivalists refresh and complement our knowledge of them. That which remains constant is the religion; that which changes is religious understanding. (RFD 33)

Sorusch gibt keine Hinweise auf die historischen Kontexte der Metaphorik von Extraktion und Kontraktion.⁴⁸⁴ Ebenso wenig expliziert er sie systematisch, meint aber offenbar eine Art abduktives „Ping-Pong“ zwischen den unveränderlichen Grundlagen der Religion und ihren kulturellen, falsifizierbaren⁴⁸⁵ Adaptionen. Der Koran, „scripture itself“, wird dabei als unveränderlich gedacht und damit gegenüber der historisch-kritischen Analyse immunisiert. Die Konsequenzen betreffen viele Aspekte seines Denkens. Eine unmittelbare Folge betrifft den Umgang mit dem Koran. Schon Mohammed sei für Sorusch, so Amirpur, kein „willenloses Instrument Gottes“ gewesen.⁴⁸⁶ Deshalb enthalte der Koran in seiner den Menschen zugänglichen Form kein unmittelbar anwendbares Wissen, insofern es nur in der „Expansion“ der Interpretation zugänglich sei. Ein solcher Prozess der Interpretation generiere immer eine Vielzahl von unterschiedlichen oder gar kontradiktorischen Positionen. Die „Heiligkeit“ des Textes und die analytische Arbeit der Exegeten beanspruche Sorusch damit aus einem zerstörerischen Konkurrenzverhältnis zu lösen: „The sacredness of the Qur'an and the Tradition do not rub off on the knowledge and erudition of the seminary scholars.“ (RFD 177) Als mittelbare Folge relativiert er damit die Stellung der muslimischen Gelehrten. „Merely human and fallible juriconsults, clergymen, and theologians reside at the Hawzeh [Ausbildungsstätte, hz], not God, nor the Prophet, nor the blessed Imams.“ (RFD 177) Ihr Interpretationsanspruch wird demonopolisiert und letztlich ein abschließendes Urteil in exegetischen Fragen bezweifelt, womit er eine

484 Nahe liegt der Bezug auf die Vorstellung des Zimzum bei Isaak Luria, der das Verhältnis von Gott und Schöpfung im Modell von Zusammenziehung und Ausdehnung dachte.

485 Zu den in ihrer Intensität unklaren Beziehungen zu Popper s. Seidel: Abdolkarim Sorusch, 84.

486 Amirpur: Reformislam, 195.

klassische theologische Machtposition bestreitet und letztlich die Vorstellung einer stellvertretenden religiösen und politischen Rolle der Geistlichen (*velayat*) beschränkt.

c. Politik/Demokratie

Auf dieser Basis entwickelt Sorousch seine grundlegenden Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Politik, in denen theologische wie pragmatische Faktoren aufeinander verwiesen werden.

In any event, religious governments that are based on religious societies will be democratic only when they seek to combine the satisfaction of the Creator and that of the created; when they are true both to the religious and extrareligious concerns; and when they equally respect prereligious and postreligious reason and morality. In the elusive and delicate balance between the two realms lies the rare elixir that the contemporary world, because of its neglect, finds unattainable or undesirable. (RFD 130)

Sorousch sieht die Scharia in diesem Kontext nur als interpretierte Praxis und nicht als Letztbegründung („We are *sharihan* [interpreters of religion], not *sahri'an* [initiators of religion]“, RFD 37; Übersetzung Sorousch), die aber eine religiöse Demokratie absichern könne („The protection of religious ordinances [*shari'ah*] strengthens religious democracy“, RFD 146) und dies in der islamischen Welt auch soll. Bezeichnenderweise greift er (in dieser Übersetzung) die klassische Unterscheidungsmetapher von „zwei Reichen“ („two realms“ [RFD 130]) für das Verhältnis von Religion und Politik auf. In dem Augenblick allerdings, wo Sorousch seine Vorstellung mit einer starken Theorie der Begründung von Religion in innerer Erfahrung verband, hat ihn die Kritik getroffen, mit dieser Vorstellung werde Religion aus dem politischen Leben herausgedrängt.⁴⁸⁷

Im Rahmen derartiger Überlegungen identifiziert er Eigenheiten der islamischen Tradition:

The language of religion (especially that of Islam as exemplified by the Qur'an and the Tradition) is the language of duties, not rights. In these texts, human beings are given commands by a supremely sovereign authority. The language of shari'ah, is that of commanding, as the picture of humanity in the mirror of religion is that of a duty-bound creature. (RFD 62)

Mit dieser Charakterisierung des Islam durch eine Semantik göttlicher Anordnungen und menschlicher Pflichten postuliert Sorousch ein Selbstverständnis, das im Vergleich mit dem Christentum eine andere Schwerpunktsetzung, etwa in der Semantik des Glaubens (oder im theologischen Antagonismus von Gesetz und Evan-

⁴⁸⁷ Jahanbakhsh: Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran, 163; Amirpur: Die Entpolitisierung des Islam.

gelium), ein spezifisches Profil des Islam postuliert. Diese Position bezieht er auch auf politische Strukturen im Iran und ordnet das Theologumenon der stellvertretenden Herrschaft der Mullahs, die sich durch eine „religiöse Seele“ legitimiere, die die Freiheit zum Glauben sichere,⁴⁸⁸ diesem Pflichten-Paradigma zu: „The government founded on the guardianship of the jurisconsult as based on duties“ (RFD 63).

Sorousch nimmt hier eine Triangulation von göttlichem Gesetz, menschlicher Entscheidung und dazwischen der stellvertretenden Ausübung politischer Macht durch die Mullahs vor. In deren Bindung an eine Pflichtenethik kann man eine Legitimierung der politischen Rolle der Mullahs lesen, aber auch eine Begrenzung ihrer Entscheidungsgewalt. Damit versteht sich Sorousch als Verteidiger einer islamisch geprägten Demokratie im Rahmen der Konkurrenz unterschiedlicher politischer Systeme, wobei er ausdrücklich die Vereinbarkeit von Demokratie und Religion postuliert. Ihm gehe es um die Möglichkeit einer „religious democracy“, wie er immer wieder betont, also nicht um eine säkulare Demokratie:

Therefore, protecting religious ordinances and edicts will, without doubt, strengthen religious democracy. ... The protection of religious ordinances [shari'ah] strengthens religious democracy in the following [three] respects: *Through protecting the identity of the religious society. ... Through expanding legal discipline; ... Through augmenting three auspicious and provocative sensitivities in society.* (RFD 146 f. [alle Ergänzungen in Klammern von Sorousch])

Diese religiöse Demokratie unterscheidet er von einer „religious society“, die „through difficult cycles of contraction, expansion, modification“ zu einem neuen Gleichgewicht kommen müsse (RFD 135). Religion und Staat stehen hier, wenn man einen Begriff aus dem religionsfreundlichen westlichen Verfassungsdiskurs nehmen will, in einem „kooperativen“ Verhältnis, das Sorousch auf der Grundlage einer eigenen islamischen Tradition zu konzipieren sucht.

Scharf grenzt er sich konsequenterweise gegen religionskritische Demokratiekonzepte ab. Dazu zählt er die „dangerous errors“, etwa wenn „Democracy is equated with extreme liberalism“ (RFD 134). Diese Form des Liberalismus existiere, wenn „today's liberal democratic governments pursue people's happiness to the exclusion of God's approval“ (RFD 122). Auch die Idee einer direktdemokratischen Volkssouveränität gehört für ihn zu den Positionen, die er nicht teilt:

The idea that religion and democracy are mutually exclusive has its roots in another illusion as well: the belief that in a democracy everything is subject to referendum and debate and that nothing has a solid and a priori foundation.' This is false. (RFD 151).

488 So in der Wiedergabe bei Amirpur: Politisches Denken, 1130.

Dahinter steht das islamische Theologumenon einer Souveränität Gottes und bei Sorusch die Befürchtung, dass dessen gesetzgeberische Vollmacht durch eine volksdemokratische Legislative eingeschränkt werden könnte. Vielmehr geht Sorusch davon aus, dass urteilsfähige Menschen ethische Entscheidungen aus vernünftiger Einsicht (wenngleich offenbar möglicherweise kontingent) in einer Art Konkordanz mit religiösen Begründungen fällen.

Not everything is left to the contest of human opinions. People with independent will and discernment, and with complete freedom and awareness, extrapolate certain principles of ethics and pragmatics from their religion (such as renouncing alcohol and gambling in Islamic societies). Although the origin of these principles is believed to be heavenly, they happen to be willed and desired by human beings. Thus heaven and earth are reconciled and the severity of the paradox of religiosity and rationality is reduced. (RFD 152)

Damit stellt sich die Frage des Verhältnisses von repräsentativer, auf Wahlscheidungen beruhender Demokratie, in der die Macht von den politischen Subjekten ausgehen soll, und dem Anspruch religiöser Ordnungsprinzipien, die stellvertretend von Religionsvertretern artikuliert werden.

One of the most important problems of all religious governments lies in whether they recognize the rights of people on a basis that is independent from the religious law. The issue of the choice between guardianship [*velayat*] and representation [*vekalat*] belongs to this general area. ... In the modern world the government and the rulers are the most responsible agents. They are, by no means, embodiments of the truth. The subjects do not await their high-handed generosity but rather demand their rights and participate in political affairs. (RFD 64)

Sorusch thematisiert damit eine Spannung, die sich aufgrund der theologischen Konzeption einer starken Handlungsmacht Gottes relativ schnell stellen kann, diejenige zwischen autonomer, säkularer Gesetzgebung mit ihrer parlamentarischen Repräsentation auf der einen Seite und der Annahme grundlegender und bis in Einzelregelungen hineinreichender, religiös begründeter Gesetze auf der anderen. Seine Aussage besaß aber darüber hinaus einen tagespolitischen Aspekt. Er sah genau, dass sich die Frage repräsentativer Demokratie im Iran konkret hinsichtlich der stellvertretenden Machtausübung der Mullahs stellt. Dabei dürfte er auch in diesem Punkt seine Position (stillschweigend?) modifiziert haben. Zumindest nach Chomeinis Tod habe er die Religionsgelehrten als Teil des interpretierten und ergo zeitrelativen Wissens verstanden und damit relativiert,⁴⁸⁹ aber zugleich festgehalten, dass Staatsbürger nicht gegen die *velayat-e faqih* handeln

⁴⁸⁹ Amirpur: Die Entpolitisierung des Islam, 57 f.

dürften, weil sie damit gegen die Verfassung verstießen, womit er grundsätzlich deren religiös-politische Rolle bekräftigte.⁴⁹⁰

Über das Verhältnis von Frauen und demokratischer Gesellschaft reflektiert Sorusch in „Religion, Freedom, Democracy“ nur beiläufig und hat erst 2005 auf Nachfrage dazu näher Stellung bezogen. Dabei hielt er an einer Geschlechterkonzeption fest, die mit der islamischen Tradition kompatibel war und wonach „die Beziehung zwischen Mann und Frau ihrer jeweiligen Wesensart entsprechen sollte“.⁴⁹¹

Per saldo zielt Sorusch nicht auf eine säkulare, auf eine „religiöse Demokratie“,⁴⁹² die grundlegende Werte aus religiösen Quellen beziehen müsse. Damit impliziert Soruschs Ansatz eine theonome Grundierung seiner Demokratietheorie in der Frontstellung gegen einen „extremen“ oder „relativistischen“ Liberalismus.

d. Menschenrechte

Eine Religion, die die Menschenrechte ablehne, sei in der modernen Welt nicht tragbar, so Sorusch (RFD 128). Sie sind für ihn religiös grundiert, ein „legal [fiqhi] intrareligious argument“, aber zugleich „an extrareligious area of discourse“ (RFD 128). Sorusch beansprucht mithin eine sowohl religiöse als auch philosophische Wertebegründung, die insbesondere „Islamic theologians [motakallemin]“ praktiziert hätten (RFD 128), vorzulegen. Grundsätzliche Probleme mit einer liberalen Demokratie sieht er dabei nicht, weil er einen nicht-relativistischen Liberalismus gegen dessen in seinen Augen inakzeptable Form abgrenzt, denn es sei „the false assumption that sensitivity to human rights is a surrender to relativistic liberalism“ (RFD 123). Diese Position ermöglicht ihm eine eigenständige, islamische Menschenrechtsbegründung. Dabei hat er allerdings zwei systematische Fragen zu traktieren, das Verhältnis von Genese und Geltung und das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Recht.

Seine philosophische Begründung der Menschenrechte verknüpft er mit einer historischen Analyse, in der er die religiösen Geltungsansprüche von ihrer Genese löst.

To be sure, human rights in its modern form was first formulated by Enlightenment thinkers with no explicit allegiance to religion, no concern with God's approval, no feeling for

⁴⁹⁰ Ebd., 59.

⁴⁹¹ Sorusch: Ayin-e shahriyarirdari va dindari (Urbane Rituale und religiöse Überzeugungen), Teheran 2005, hier in der Interpretation von Parhisi: Frauen in der iranischen Verfassungsordnung, 244.

⁴⁹² Parhisi: Frauen in der iranischen Verfassungsordnung, 237–249.

religion as a source of discovery and justification, and thus entirely secular in outlook. It is equally true that only belatedly, as a response to the secular challenge, did the religious thinkers address this issue. (RFD 129)

Das Motiv, die Verbindung der Menschenrechte mit ihrer amerikanisch-westeuropäischen Geschichte zu lockern, sie vielleicht sogar davon zu lösen, liegt auf der Hand, dieser Schritt ermöglicht es ihm leichter, sie universell zu denken und gleichzeitig islamisch zu begründen. Sorousch vertritt zwar eine im Kern religiöse Begründung der Menschenrechte, die aber in der Aufklärung von nicht-religiös, zumindest nicht explizit religiös argumentierenden Philosophen formuliert, sozusagen entdeckt worden sei und deshalb in ihrem Erscheinungsbild säkular ausgesehen habe. Diese Trennung von Genese und Geltung kann man mit Karl Popper als Unterscheidung von „Entdeckungszusammenhang“ und „Rechtfertigungszusammenhang“ lesen (↗ 4.3.2a).⁴⁹³

Allerdings ist Sorouschs Skizze ein philosophisches Konzept, keine historisch-kritische Rekonstruktion. Die Genese der Menschenrechte ist natürlich komplex, weil in ihrer Konzeptionsgeschichte viele Quellen zusammengefloßen sind, religiöse und säkulare, humanistische und sozialistische. Aber die entscheidenden Akteure waren Christen, allerdings weniger „orthodoxe“ Theologen, sondern vielmehr innerkirchliche Kritiker wie Bartolomé de las Casas, auf den der Begriff der Menschenwürde zurückgeht, oder Dissenter wie William Penn, der zuerst den Begriff des Geburtsrechtes – semantischer Ausgangspunkt des Begriffes des Menschenrechts – benutzt hat.⁴⁹⁴ Eine Diskussion oder gar Anerkennung dieser Dimension der christlichen Pfadabhängigkeit hätte jedoch vermutlich die Akzeptanz von universalen Menschenrechten in einem islamischen Kontext erschwert.

Im Rahmen dieser religiös-philosophischen Menschenrechtskonzeption diskutiert Sorousch die Konkurrenz zwischen göttlichen und menschlichen Rechten:

If God exists and has rights, must those rights be upheld? Surely, those who are mindful of human rights cannot be indifferent to God's rights, if such exist, nor can they neglect His existence and rights in the conduct of human life. It is by no means less significant to be concerned with the rights of God than with those of human beings. (RFD 129)

Die Rechte Gottes stehen an dieser Stelle konzeptionell unter einem atheistischen Vorbehalt („if such exist“), Sorousch sieht aber die Existenz Gottes als gegeben an. Damit berührt Sorousch nicht nur unterschiedliche Begründungsfragen in der Ethik, die Differenz zwischen einer theonomen und einer anthroponomen Ethik,

⁴⁹³ Reichenbach: Erfahrung und Prognose, 3.

⁴⁹⁴ Forst: Toleranz im Konflikt, 323–328. 340 f.

sondern auch ein daraus abgeleitetes Problem, die Differenz zwischen einer Ethik von Pflichten, die angesichts göttlicher Gesetze zu erfüllen sind, und einer Ethik von Rechten, die Menschen gegenüber Gesetzen haben (in der europäischen Tradition sind das klassisch Menschenrechte als Abwehrrechte gegenüber dem Staat). Diese fundamentale (neuzeitliche) Wendung von einer Pflichten- zu einer Rechteethik und dabei auch zu den Menschenrechten sieht Sorousch deutlich:

We can observe the modern transformation of duties into rights in the sphere of religion as well. In the modern world people have the right (not the duty) to have a religion; they are free to be religious or nonreligious. (RFD 63)

Sorousch versucht, wenn ich es richtig sehe, im Rahmen dieser Verschiebung sowohl die Geltung des göttlichen Rechts als auch die Freiheit menschlicher Rechte beizubehalten. Dabei ist für ihn die Freiheit zu Indifferenz und Atheismus engstens mit dem sehr kritisch präsentierten westlichen Liberalismus, namentlich seiner Religions- und Politiktheorie, verbunden (RFD 137 f.).

Die Frage der Menschenrechte ist schließlich für Sorousch mit derjenigen der Sklaverei verbunden, die er als „incompatible with human rights and dignity“ (RFD 127) betrachtet. Er sieht allerdings auch, dass die Sklaverei ein integraler Bestandteil der islamischen Geschichte war und ihre Abschaffung (nur) durch die politische Konstellation des 19. Jahrhunderts erzwungen wurde (RFD 24). Die Konsequenz der Möglichkeit, die Sklaverei unter Rückgriff auf den Koran und die Hadithe zu legitimieren sowie mögliche Kollisionen von göttlichem Recht und menschlicher Rechtsetzung thematisiert er jedoch nicht.

e. Wissenschaft

Sorouschs Überlegungen in *Reason, Freedom, and Democracy in Islam* sind in hohem Maß von der Überzeugung geprägt, dass „science“ (praktisch immer in der Bedeutung von Naturwissenschaft) eine zentrale Achse für das Verständnis „der Moderne“ sei. Darin dürfte sich nicht nur eine Tradition der Wissenschaftsorientierung des 20. Jahrhunderts spiegeln, sondern auch seine eigene Sozialisation als Naturwissenschaftler, der sekundär in das Feld der Kulturwissenschaften gekommen war und dessen Chemiestudium offenbar prägend blieb. Sorousch nimmt an, dass sich Religion und Wissenschaft strukturell gleichen.

Contraction and expansion of scientific knowledge and religious knowledge share the same vicissitudes and trajectories. (RFD 137) We are but a step away from acknowledging that the temporal nature of religious knowledge, a universally applicable precept, has no other meaning than the synchronization and adaptation of this branch of human knowledge with the sciences and needs of each age. (RFD 32)

Konsequenterweise steht Religion bei aller Differenz für ihn in keinem absoluten Konkurrenzverhältnis zur „science“.

Religion is not identical with science, nor is it a progenitor, an arbiter, or a guide for it. Still less does it follow the objectives of science. At the same time, religion need not deny or oppose science. Everything that dons the garb of science (be it government or management) enters a similar relationship with religion. Religious management or religious science is as conceivable as religious thermodynamics or religious geometry. The truth is that politics can be mixed with religion only if a nonsacral understanding of religion is juxtaposed with a nonsacral method of administration. Otherwise, blending sacred religion with the secular politics would be absurd. My theory of contraction and expansion introduces the only natural way to attain that goal. (RFD 60)

Seine naturwissenschaftliche Neigung dokumentiert an dieser Stelle die unmittelbar an naturwissenschaftsphilosophische Überlegungen angeschlossene Bestimmung des Verhältnisses zur Politik. Sorousch scheint anzunehmen, dass sowohl Wissenschaft als auch Religion eine kulturinvariante, sakrale, sowie eine kulturrelative, nicht-sakrale Dimension besitzen. Nichtsakrale Religion (also ihre kulturelle Interpretation) und nichtsakrale (politische) Administration erscheinen dann als parallele Kulturtechniken.

f. „Secularism“

Wie in einem Brennspeigel fließen in Sorouschs Verständnis von „secularism“, den er als politisches Konzept der Säkularisierung gegenüberstellt, seine religions-theoretischen und politischen Überlegungen zusammen. Er kann die historischen Wurzeln der Säkularisierung unterschiedlich benennen, etwa annehmen, „dass es zur Säkularisierung des Westens aus einem religiösen Antrieb heraus kam“ – so Katajun Amirpur.⁴⁹⁵ In *Reason, Freedom and Democracy* hingegen stellt er in den Mittelpunkt eine

affinity with nominalism, that is, the philosophy that denies the existence of the universals. I believe that secularism is a subtle notion that cannot be summarized in the principle of the separation of church and state. (RFD 18)

Diese Äußerung kann man als Absage an eine christentumsgeschichtliche Begründung von Säkularisierungseffekten lesen, strukturell vergleichbar der philosophischen Begründung der Menschenrechte. Anstelle der Deutung der Säkularisierung als Ergebnis religiöser Konflikte, namentlich der Trennung von Kirche und Staat, gelte:

⁴⁹⁵ Amirpur: Die Entpolitisierung des Islam, 103.

Secularism arose from two sources: the growth of modern scientific thought and rationality and the profound changes in the meaning and relationship of rights and duties. (RFD 57)

Mit diesen generalisierenden Feststellungen greift Sorousch erneut die Verwissenschaftlichung des Denkens und den postulierten Wechsel von Pflichten zu Rechten auf und zieht die Konsequenzen für das Verhältnis von Religion und Staat:

Secularism has been understood as a deliberate effort to exclude religion from worldly affairs. But the truth is that secular governments are not opposed to religion; they accept it but not as a basis for their legitimacy or as a foundation for their actions. (RFD 56 f.) We may define secularism as a regime in whose polity no values and rules are beyond human appraisal and verification and in which no protocol, status, position, or ordinance is above public scrutiny. Everything is open to critique, from the head of state to the manner of government and the direction of policy determination. This is the meaning of secularism. Naturally, when politics is desacralized (that is, when it becomes rational and scientific) while religion remains sacred, the two are separated. This is the meaning of and the reason for the separation of religion and state in secular societies. Like the separation of religion and science, this need not be an antagonistic breach. ... The truth is that politics can be mixed with religion only if a nonsacral understanding of religion is juxtaposed with a nonsacral method of administration. (RFD 60)

„Secularism“, verstanden als Trennung (separation) von Religion und Politik, akzeptiert Sorousch, indem er die Bedeutung auf zwei Ebenen normiert, auf einer akzeptablen und einer inakzeptablen. Auf einer ersten Ebene lehnt er eine strikte Trennung von Politik und Religion, in der die Politik ohne religiöse Fundament bliebe, ab. Diese aber könne, so interpretiere ich ihn hier, sehr wohl ein säkulares Strukturelement besitzen, indem die Verwaltung auf nicht-sakrale Art und Weise vorgenommen werde. Er bleibt damit seiner Grundlinie treu, dass Demokratie und Religion (und damit Islam) vereinbar seien und kommt damit religionsaffirmativen Modellen in westlichen Demokratien, wie am Beispiel von Fribourg diskutiert (↗ 5.1), nahe.

g. Sorousch und die islamische Grammatik

Sorouschs Denken hinsichtlich des Verhältnisses von Religion und Politik lässt sich nicht auf einen klaren Nenner bringen: zum einen, weil mir viele seiner auf Persisch publizierten Aussagen aufgrund mangelnder Sprachkompetenz nicht zugänglich sind (und das betrifft vor allem Aussagen, die aus der Zeit stammen, in der er die revolutionäre Regierung im Iran unterstützte), zum anderen, weil er seine Position immer wieder nachjustiert und verändert hat. Dabei ist für mich nicht nachvollziehbar, welche Konsequenzen seine Eliminierung aus der islamischen Revolutionspolitik für seine Position zum Verhältnis von Religion und Politik gehabt hat; möglicherweise hat sich die Unterscheidung beider Sphären verschärft. Dazu dürfte auch die offenbar stärkere Betonung des Islam als einer

persönlichen, „mystischen“ Frömmigkeit gehören. Katajun Amirpur hat in dieser Entwicklung Sorouschs eine „Entpolitisierung des Islam“ gesehen, bei der Religion auf Innerlichkeit reduziert werde⁴⁹⁶ und das politische Programm auf die „Trennung von Politik und Religion“ hinauslaufe.⁴⁹⁷ Dass sich Sorousch dadurch „in Widersprüche verfängt, wenn er versucht, Islam und Demokratie zu vereinbaren“,⁴⁹⁸ so Amirpur, gilt jedenfalls, soweit er diese Veränderungen nicht explizit reflektiert und dadurch unterschiedliche Positionen aus den diversen Phasen seines Lebens nebeneinander stehenbleiben.

Klar ist, dass Sorousch sowohl durch islamisch-iranische als auch durch christlich-westliche Traditionen – um nur zwei wichtige Stränge zu nennen – geprägt ist. Diese stehen sich jedoch nicht als festgefügte Monolithe gegenüber, sondern sind bei ihm wie zwei Netze, zwischen denen wechselseitige Verknüpfungen (oder mit einer anderen Metapher: Austauschprozesse) stattfanden, miteinander verbunden. Analytisch unterscheiden lassen sie sich gleichwohl.

Biographisch war die islamische Tradition in seinen beiden ersten Lebensjahrzehnten, wenn man seinen autobiographischen Ausführungen folgt, hegemonial – und damit eine islamische Grammatik. In diesem islamischen Netz waren und, wie die Äußerungen aus den folgenden Jahrzehnten dokumentieren, blieben die Bezüge auf den Koran und die Hadithe konstitutiv. Diese Dimension verband er mit einer nicht schriftbezogenen Legitimation religiöser Erfahrung und durch die Berufung auf die Vernunft.⁴⁹⁹ Dabei gingen „östliche“ und „westliche“ Vorstellungen nach seinem Aufenthalt im Westen eine enge Verbindung ein, er nahm „Western influences, theories, and approaches and integrate them into an Islamic frame of reference by combining them with Islamic concepts“,⁵⁰⁰ so dass schlussendlich nicht immer leicht zu sagen ist, von welcher Tradition aus Sorousch seit den neunziger Jahren seine Position legitimierte.

Die Bedeutung des spezifisch islamischen Hintergrundes wird stärker an den Problemen deutlich, an denen er sich abarbeitet, als an den Positionen, auf die er sich bezieht. Konkret war es die Situation im Iran und die Konzeption der stellvertretenden Ausübung religiös-politischer Macht durch die Mullahs, mit der er sich auseinandersetzen musste. Vor diesem Hintergrund diskutierte er ein weiterreichendes Thema auf philosophischer Ebene, die Bestimmung des Verhältnisses

496 Ebd., 203. 210.

497 Ebd., 207.

498 Ebd., 211.

499 Aufgrund dieser Konstellation sieht etwa Seidel: Abdolkarim Sorousch, 85, bei Sorousch keine Begründung der Demokratie aus dem Koran oder islamischen Quellen, sondern deutet sie als Ergebnis des Vernunftgebrauchs.

500 Amirpur/Overbeck: Islamic and Iranian Perspectives on Human Rights, 91. 93.

zwischen dem kulturunabhängigen Kern von Religion und den konkreten, auch religiös – aber auch durch vernünftige Reflexion und innere Erfahrung – begründeten oder zumindest begründbaren Regeln für die (kulturrelative) politische Praxis. Diese Reflexion kann man aus einer (iranisch-) islamischen oder einer (westlich-) christlichen Wurzel herleiten, aber nicht außerhalb ihrer rhizomatischen Verknüpfungen lesen. Damit stellt sich die Frage nach dem Stellenwert respektive einer möglichen Hegemonie der unterschiedlichen Optionen. Angesichts des Bildungsweges von Sorousch und den bis in die jüngsten Werke starken Bezügen auf islamische Traditionen ist es plausibel anzunehmen, dass diese eine wesentliche Referenz bildeten und bilden – so wie Sorousch es auch selbst betont. Exemplarisch deutlich wird dies an der Ablehnung eines radikalen Liberalismus und Säkularismus. Eine solche Position haben zwar auch christliche Theologen und Philosophen bezogen, insbesondere bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, aber Sorousch begründet sie in der islamischen Tradition. Deshalb ist die Annahme naheliegend, dass die Präferenz für eine „religiöse Demokratie“, die sich auf diesen kulturinvarianten Kern von Religion bezieht, zu welchem sie aber konkret nur in kulturrelativer Interpretation Zugang hat, bei Sorousch entscheidend von islamischen Traditionen geprägt ist, auch wenn die politische Lexik und Semantik (im Englischen) westlicher Herkunft ist.

Dass Sorousch auch andere Argumentationswege nehmen kann, wird in der Begründung der Menschenrechte deutlich. Er versucht nicht primär, diese aus der islamischen Tradition zu begründen, wie andere muslimische Intellektuelle es tun, sondern beansprucht eine philosophische Herleitung. Damit kann er eine universale Geltung der Menschenrechte und ihre Unabhängigkeit von (interpretierter) Religion behaupten und sie in einem islamischen Kontext einfordern. Die Genese dieser Geltung, die sich in Europa und in Amerika mit einer komplexen Verflechtung von christlichen und (anderen) philosophischen Positionen vollzog, kommt bei ihm nicht zum Tragen. Der Stellenwert von Menschenrechten in einem islamischen Kulturraum hängt damit an der philosophischen Dimension der islamischen Theologie.

Mit diesen Voraussetzungen kann sich Sorousch auch von islamischen Traditionen distanzieren. Dies passiert zum Teil implizit, indem rechtliche Regelungen aus Koran oder Hadithen nicht thematisiert werden. Aber er kann koranische Positionen auch deutlicher verwerfen, wenn er etwa die Sklaverei ablehnt. Weniger klar sind die systematischen Folgen seiner Charakterisierung der Scharia – vor allem in der schiitischen Variante im Iran – als einer Normenlehre, die auf Recht und Pflichten basiere und in dieser Ausrichtung in gegenwärtigen, „modernen“ Gesellschaften häufig wenig Akzeptanz findet.

Sorousch konzipiert seine Religionstheorie letztlich in dem Beziehungsgefüge zwischen dem kulturinvarianten sakralen Zentrum von Religion, ihrer kulturrela-

tiven Ausprägung im Islam – in Auseinandersetzung mit nichtislamischen Traditionen – und der individuellen, spiritualistischen Begründung von Religion, die sein Selbstverständnis als Muslim konstituiert. Seine religiöse Grammatik beinhaltet dabei sowohl konkrete Positionen als auch die Matrix für deren Interpretation.

5.3.6 Die Herrschaft der Mullahs

Die Herrschaft der schiitischen Geistlichen war nach Chomeinis Machtübernahme stabil und von einer zunehmenden Akzeptanz durch die Bevölkerung geprägt.⁵⁰¹ Die Stabilität hing auch mit der prekären außenpolitischen Lage zusammen, fand sich das Land doch nach dem Angriff durch den Irak unter Saddam Hussein von 1980 bis 1988 im Ersten Golfkrieg, der irakische Gebietsansprüche in der politischen Umbruchsituation militärisch durchzusetzen trachtete. Die weitere Geschichte des Iran hat die internationale Politik seitdem begleitet und oft genug in Atem gehalten, aber die Grundlagen des religionspolitischen Systems blieben dabei weitestgehend unverändert.

Die Übergabe des Ajatollah-Amtes von Chomeini auf Ali Chamenei (1989) erfolgte reibungslos. Von den nachfolgenden Präsidenten blieb vielfach der einzige Nicht-Kleriker, der sechste Präsident Mahmud Ahmadinedschad (amt. 2005–2013), im Gedächtnis, der sich in besonderer Weise Chomeinis Erbe verpflichtet fühlte und überzeugt gewesen sei, der Mahdi werde auf dem Gebiet des heutigen Iran nahe Ghom wiederkehren, wo er den Komplex der Dschamkaran-Moschee errichten ließ. In seiner Amtszeit verstärkte sich die internationale Isolierung des Landes, die insbesondere wegen des iranischen Atomprogramms erfolgte. Die vergleichsweise moderate Politik seines Nachfolgers, des Präsidenten Hassan Rohani, der auch aufgrund der Unzufriedenheit der Bevölkerung mit der Politik Ahmadinedschads gewählt worden war, führte 2016 zur weitgehenden Aufhebung der internationalen Sanktionen. Als jedoch die Vereinigten Staaten unter Donald Trump im Jahr 2018 aus dem Atomabkommen ausstiegen, nahm Teheran die Urananreicherung wieder auf. Zugleich suchte der Iran außenpolitisch neue Verbündete, etwa durch die Lieferung von Drohnen an Russland im Ukrainekrieg.

Die innenpolitische Situation ist aufgrund fehlender oder nicht zugänglicher Forschung schwer einzuschätzen. Das System war nicht vom Zusammenbruch bedroht, wenngleich die Anwendung von massivem Druck die Virulenz von Opposition dokumentierte. Die ökonomische Lage war schwierig, aber gleichfalls relativ

⁵⁰¹ Fotini/Dekeyser/Knox: Religious Practice and Political Attitudes among Shi'ites in Iran and Iraq.

stabil, auch weil über den Schwarzmarkt und schwer kontrollierbare Landesgrenzen sowie über die Beziehungen zu Russland und China Sanktionen unterlaufen wurden. Dabei gab es auch kritische Situationen, bei Protesten gegen Benzinpreiserhöhungen im Jahr 2019 etwa sollen mehrere hundert Menschen ums Leben gekommen sein. Menschenrechtsorganisationen verweisen darauf, dass das Regime hart durchgreifen konnte, wenn man fundamentale Werte des Islam oder die innere Sicherheit des Landes gefährdet sah. Hinrichtungen, Folter und Vergewaltigungen, über die zur Abschreckung auch öffentlich berichtet wurde, dürften weit verbreitet gewesen sein. Aber über lange Zeit dürfte eine autoritär reglementierte Partizipation das Regime stabilisiert haben.⁵⁰²

Schwieriger noch ist die religiöse Situation einzuschätzen. Dass die (wohl große) Mehrheit der schiitischen Iraner:innen religiös ist, darf man annehmen, auf der anderen Seite gilt für manche, insbesondere städtische Gebiete wie den Norden Teherans, dass in dem dortigen eher liberalen Milieu die Distanz zur religiösen Praxis, zumindest zu der herrschenden, groß ist. Aber antagonistische Tendenzen machen ein Gesamtbild schwierig. Auf der einen Seite entstehen in Teheran und Isfahan riesige Moscheen für zehntausende von Menschen, auf der anderen Seite ist es kein besonderes Geheimnis, dass junge Iraner:innen der staatlich propagierten Religion vielfach distanziert oder ablehnend gegenüberstehen oder im privaten Raum Überzeugungen und Praktiken leben, etwa im Blick auf sexuelle Beziehungen, die den Normen der schiitischen Geistlichkeit konträr entgegenlaufen. Ein anderes Beispiel für ambivalente Entwicklungen ist hohe Zahl von Frauen, die in Ghom an manchen Hochschulen Theologie studieren, aber zugleich wurde 2020 der Blogger Ruhollah Zam hingerichtet, unter anderem unter dem Vorwurf der Beleidigung des Islam.

All dies mit validen statistischen Zahlen zu unterlegen, ist für ausländische Forscher:innen unmöglich, entsprechende Daten, wenn es sie staatlicherseits im Iran gibt, sind öffentlich nicht zugänglich. Die im Westen publizierten religionssoziologischen Daten weichen extrem voneinander ab. Das amerikanische, privat finanzierte *Pew-Forum* sieht die Anzahl der schiitischen Iraner:innen stabil bei 99,5 %, Tendenz steigend, bei undurchsichtiger Datenbasis. Diese allerdings dürfte schon deshalb nicht stimmen, weil die Anzahl der Christen offenbar zunimmt, möglicherweise sogar stark (s. o. 5.3.4c). Eine extreme Gegenperspektive entwirft das ebenfalls privat finanzierte Institut *Gamaan. The Group for Analyzing and Measuring Attitudes in Iran*, das von regimekritischen Iraner:innen betrieben wird und mit Internetbefragungen arbeitet. Nach diesen Zahlen, die für die erwachsene literate Bevölkerung gelten sollen, würden nur 78 % der Menschen im

502 Sydiq: Autoritäre Interessenaushandlung.

Iran an Gott glauben und nur ein Drittel sich dem schiitischen Islam zuzählen, aber 22 % sich als „nons“ (wohl keiner Religionsgemeinschaft zugehörig) verstehen; dazu kämen ca. 9 % Atheisten, 6 % Agnostiker sowie 5 % Sunniten und 8 % Zoroastrier. Die Auswirkungen auf das Verhältnis von Religion und Staat werden als massiv beschrieben: Ein Drittel der Bevölkerung wolle eine „secular democracy“, eine „islamische Republik“ träfe auf einen Zuspruch bei 22,4 % der Menschen, durch ein religiöses Recht würden 28,2 % regiert werden wollen.⁵⁰³ Andere qualitative Erhebungen legen immerhin nahe, dass die Säkularisierungseffekte weit reichen, auch in klassisch religiöse Milieus hinein,⁵⁰⁴ etwa in der weitverbreiteten Forderung nach einer schärferen Unterscheidung von Religion und Staat oder angesichts des Scheiterns der religiösen Erziehung von Kindern und Jugendlichen.⁵⁰⁵

Wenngleich derartige Zahlen extrem unsicher sind, spricht viel dafür, dass auch die Iranische Republik den Säkularisierungsprozessen unterliegt, die sich in vielen Ländern der Welt beobachten lassen, und dies dürfte auch deshalb gelten, weil diese Prozesse, wie gesagt, teilweise nicht religionsabhängig sind, sondern von sozialen Faktoren wie Bildung und funktionaler Differenzierung abhängig. Diese globalen Entwicklungen legen zudem nahe, dass Säkularisierungseffekte in religiös wenig differenzierten Gesellschaften – und der Iran war fast monokonfessionell – besonders heftig ausfallen können. Und so zeichnet Katajun Amirpur das Bild eines partiell stark säkularisierten Landes, in dem die Religion der Mullahs die Religion der Bevölkerung vielfach zerstört habe. Für sie ist der Iran heute ein „postislamistisches“ Land.⁵⁰⁶

Die symbolträchtigste Schnittstelle der religiös-politischen Konflikte im Iran war das Kopftuch. Seit 1979 hatte die religiöse Führung das Tragen eines Kopftuchs für Frauen vorgeschrieben. Im Strafgesetzbuch (Art. 638)⁵⁰⁷ ist seit 1983 festgelegt, dass Frauen, die in der Öffentlichkeit einen vom Religionsrecht verbotene (haram) Tat begehen, mit Gefängnis, Geldstrafe oder Auspeitschen bestraft werden können; explizit genannt ist der „Islamic hijab“. In der Praxis wurde das Kopftuch insbesondere in großen Städten oft leger getragen, sodass mehr Haare frei als bedeckt bleiben konnten, aber die Kopftuchpflicht galt strikt für Mädchen

⁵⁰³ <https://gamaan.org/wp-content/uploads/2020/09/GAMAAN-Iran-Religion-Survey-2020-English.pdf> (17.1.2023).

⁵⁰⁴ S. die Befragung von Jugendlichen/jungen Erwachsenen in Ghom durch Khosrokhavar: *Avoir vingt ans au pays des ayatollahs*, 91–165.

⁵⁰⁵ Khosrokhavar: *Iran. La jeunesse démocratique*, 233–238.

⁵⁰⁶ Amirpur: *Iran ohne Islam*, 221. 223.

⁵⁰⁷ Strafgesetzbuch des Iran, Buch 5, Kapitel 18, Art. 638; <https://iranhrdc.org/islamic-penal-code-of-the-islamic-republic-of-iran-book-five/> (12.11.2022).

ab neun Jahren; Übertretungen konnten durch die Polizei geahndet werden. Gleichwohl war vermutlich eine Mehrheit der Bevölkerung regierungsnahen Quellen zufolge 2020 mehrheitlich gegen den Kopftuchzwang.⁵⁰⁸ 2021 ließ der seit diesem Jahr amtierende Präsident Ebrahim Raisi die Regelungen verschärft kontrollieren.

Zur Eskalation kam es im September 2022, als die kurdische Iranerin Jina Mahsa Amini von der Sittenpolizei, einer 2005 geschaffenen Einheit, die die Einhaltung von islamischen Verhaltensregeln, unter anderem der Kleidervorschriften, kontrollieren soll, wegen des nicht korrekt getragenen Hidschab verhaftet wurde.⁵⁰⁹ Als sie im Polizeigewahrsam starb, wohl durch Gewalteinwirkung im Gefängnis, brachen die bislang schwersten Proteste im Iran aus. Es gab Demonstrationen mit tausenden von Teilnehmer:innen und Angriffe auf staatliche Einrichtungen, Frauen nahmen den Hidschab ab und veröffentlichten teilweise Videoclips mit diesem demonstrativen Bruch der iranischen Gesetze. Die Auseinandersetzung ließ sich angesichts asymmetrischer Machtmittel von Seiten der demonstrierenden oft nur mit zivilgesellschaftlichen Methoden führen: Liberale boykottierten Geschäfte, die das Kopftuchverbot strikt durchsetzten, Männer trugen als Zeichen der Solidarisierung kurze Hosen oder (in seltenen Fällen) ein Kopftuch. Bei diesen Protesten sollen mehrere hundert Menschen zu Tode gekommen sein, und wohl mehr als 10.000 wurden verhaftet, viele hingerichtet. In diesen Aktionen trafen religiöse und politische Motive aufeinander, wobei die religiös begründete Pflicht zum Tragen eines Kopftuches zwar der Auslöser war, aber die Einforderung grundlegender politischer Freiheiten die weiter reichenden Interessen bildete. Der Protest gegen die islamische Kleiderordnung wuchs sich zu einer grundlegenden Kritik an der Situation der Frauen im Iran, an der schlechten Wirtschaftslage und an fehlenden demokratischen Teilhaberechten aus, und das bedeutete letztlich eine Wendung gegen das gesamte religiös-politische System. Die Proteste wurden gewaltsam unterdrückt, die Maßnahmen gegen die Demonstrant:innen verschärft. So forcierte das Regime die Durchsetzung des Kopftuchzwangs, etwa durch eine automatische Kameraüberwachung, die Frauen ohne Kopftuch identifiziert und ihnen per SMS eine Warnung schickt. Am 21. September 2023 beschloss das iranische Parlament nach einer Debatte hinter verschlossenen Türen verschärfte Strafen; Frauen können demnach wegen eines in der Öffentlichkeit fehlenden Kopftuches mit einer Gefängnisstrafe von bis zu zehn Jahren bestraft werden. Zu einem Regimewechsel

508 Amirpur: Iran ohne Islam, 17.

509 Überblick bei Amirpur: Iran ohne Islam; Khosrokhavar: Iran. *La jeunesse démocratique*, 147–232.

kam es durch die Proteste nicht. Aber die politisch stabile Machtstruktur dürfte die Erosion religiöser Überzeugungen überdecken.

5.3.7 Bilanz

Der Iran, der manchmal als Musterbeispiel für eine enge Verbindung von Religion und Politik in einer islamisch geprägten Kultur gilt, ist bei näherer Betrachtung in vielerlei Hinsicht ein Ausnahmefall. Die in der Tat extrem enge Verbindung von Religion und Politik, in beträchtlichem Ausmaß die Übernahme der Politik durch religiöse Akteure, läuft der schiitischen Tradition in Persien entgegen, in der das Gegenteil galt, eine politikdistanzierte Rolle der Imame. Die radikale Kehrtwende ist das Produkt eines längeren Prozesses, der Ansätze im frühen 20. Jahrhundert mit der Forderung nach der Aufwertung der Imame besitzt, aber erst mit der Revolution im Jahr 1979 und der Prägung durch Ideen Chomeinis zu einer neuen Form der Verbindung von Religion und Politik führte. Gleichzeitig konnten sich die Mullahs dabei eines reichen Reservoirs an religiös-politischen Vorstellungen im Islam bedienen. Die Verbindung von Religion und Politik war in ihrer engen Durchführung neu, aber in der Intensivierung des Verhältnisses von Religion und Politik näherte sich der Iran Praktiken an, die im sunnitischen Islam eine lange Tradition besaßen.

Diese Prozesse fanden vor dem Hintergrund höchst ambivalent verlaufener Austauschprozesse zwischen westlichen und persischen Politikvorstellungen statt. Angesichts der globalpolitischen Erfolge der Europäer war westliches Wissen und Gedankengut attraktiv geworden, darunter auch die Idee einer (konstitutionellen) Demokratie, die zu der frühen Verfassung von 1906/07 geführt hatte. Aber zum einen verband man diese Demokratie nicht nur mit der Konzeption eines aus dem Westen kommenden „Fortschritts“, sondern auch mit dem europäischen Kolonialismus, der auch Persien demütigte, obwohl das Land formal keine Kolonie wurde. Zum anderen und mit weiterreichenden Konsequenzen wurde klar, dass die demokratische Kultur, die ihren persischen Verteidigern vorschwebte, ausgesprochen weit von vielen Vorstellungen und Lebensweisen im Iran entfernt war – alltäglichen und intellektuellen. Das Säkularisierungsprogramm, das Schah Reza Pahlavi im Geiste Atatürks verordnete, verstärkte vielfach Vorbehalte oder sogar Widerstände gegen diese westlichen Importprodukte. Sein Sohn Mohammed Reza führte zwar den Prozess des Umbaus der iranischen Gesellschaft weiter fort, etwa mit der Förderung der Rolle von Frauen, und dies nicht zuletzt mit dem hohen Engagement seiner Frau Farah Pahlavi. Aber letztlich scheiterte er, weil er eine nur begrenzte Akzeptanz fand und die Gravitationskraft von traditionellen Überzeugungen unter-

schätzt hatte, und schließlich auch, weil wirtschaftliche Probleme und die autoritäre Herrschaft seine Autorität unterminierten. Ein exemplarisches Beispiel, wie komplex der Umgang mit Faktoren war, die man als religiöse Traditionen betrachten konnte, war die weibliche Kopfbedeckung, die der Vater verboten, der Sohn hingegen wieder erlaubt hatte, weil sich derartige, auch religiös begründeten Gewohnheiten nicht per Dekret eliminieren ließen. Religion war bei der Gegnerschaft gegen das Schah-Regime, die in den letzten Jahren seiner Herrschaft angeschwollen war, aber nur ein Faktor, Kommunisten, konstitutionelle Liberale und überhaupt Frauen fanden sich im gemeinsamen Widerstand zusammen.

Als Chomeini 1979 an die Macht kam, verhalf er dem Islam seiner Interpretation zu einer dominanten Geltung. Es ist schwer zu sagen, wie stark der Machtfaktor Islam dafür war, die Eliminierung von politischen Gegnern mit tausenden von Toten ist allerdings ein Indikator, dass die religiöse Motivation für diesen Systemwechsel nicht ausreichte. Faktisch war er aber schließlich in der Lage, dem Islam eine hegemoniale Stellung zu verschaffen.

Als konzeptionellen Rahmen nutzte Chomeini nun keine klassische Vorlage aus der islamischen Tradition wie das Kalifat oder das Emirat, vielmehr gründete er eine „Islamische Republik“ und verzahnte so islamische und westliche Traditionen. Was dann entstand, ist, wie gesagt, in vielerlei Hinsicht nicht repräsentativ für ein islamisches Verständnis von Politik, aber er nutzte dennoch viele Elemente, die in eine islamische Grammatik gehören. Ein zentrales Element war der Anspruch auf eine politische Geltung des islamischen Rechts. Diese dabei vorgenommene Hybridisierung von zwei Traditionen mit unterschiedlichen Grammatiken lässt sich an vielen Stellen der Verfassung von 1979/1989 ablesen. So war dieser eine Gewaltenteilung eingeschrieben, aber Legislative, Exekutive und Jurisdiktion sollten nur so weit agieren, wie die Maßstäbe des islamischen Rechts nicht verletzt würden. Oder: Als der Souverän galt Gott, nicht das Volk, womit die parlamentarische Entscheidungsbefugnis substantiell begrenzt werden konnte. Auch die Rolle der Frau dokumentiert diese Spannung zwischen der Bewahrung einer islamischen Tradition und der Rezeption westlicher Vorstellungen. Im Hintergrund stand ein (auch im Westen) klassisches Konzept, wonach Frauen und Männer unterschiedliche Funktionen und deshalb unterschiedliche Rechte und Pflichten besitzen, die ungleiche Regeln nach sich ziehen, um den Unterschieden gerecht zu werden. In dieser Tradition sollen Frauen einen Vormund haben, aber diese Rolle wurde reformiert, indem sie nun auch von Müttern eingenommen werden konnte. Eine ungleiche Behandlung gilt vor diesem Hintergrund auch für die eingeschränkte Möglichkeit von Frauen, als Zeuginnen auftreten zu können oder begründet ihren eingeschränkten Handlungsspielraum im Sorge- und Scheidungsrecht. Es geht in einer historiographischen Perspektive einmal mehr nicht um eine Antwort auf die Frage, welche dieser Regelungen besser oder schlechter

sei, sondern um die Behauptung, dass sich in diesen Differenzen unterschiedliche Pfaddispositionen zeigen.

Um diese grammatikalischen Grundlagen zu sichern, rekurrierte die Verfassung nicht nur auf den theologischen Anspruch der nicht zur Debatte stehenden Geltung eines göttlichen Rechtes, sondern führte eine Veränderungssperre ein, schon in der Verfassungsversion von 1979, aber massiv am Schluss der revidierten Verfassung zehn Jahre später. Diese Fixierung, die wohl entscheidend aus dem deutschen Grundgesetz des Jahres 1949 in die internationale Verfassungstradition gekommen ist, wird aber im Iran nicht benutzt, um auch säkular interpretierbare Grundwerte zu schützen, sondern den religiösen Charakter der iranischen Verfassung.

Der Blick auf einen Vertreter der intellektuellen Debatten in diesen Veränderungen, auf Abdolkarim Soroush, führt zu einem Mann, der selbstverständlich auch nicht repräsentativ für den Iran ist, aber in seinem Changieren zwischen Unterstützung und Kritik der islamischen Revolution sowie in dem Versuch, Religion und Politik in einem islamischen Horizont zu reflektieren, einen facettenreichen Spiegel der religionsaffirmativen Verfassungsdebatten bietet. Er war Unterstützer Chomeinis, dann *persona non grata*, siedelte in den Westen aus, schließlich wurde er zumindest partieller Kritiker des Regimes, der gleichwohl die Nähe zur Religion beibehielt.

Er konzipierte eine Demokratie (in den Äußerungen nach seiner Kooperation mit dem revolutionären Regime), die für ihn nur auf der Grundlage des Glaubens an einen Schöpfer existieren konnte. Konsequenterweise kritisierte er eine liberale Demokratie, wo alles einem Aushandlungsprozess unterworfen sei, als „false“. Aber anders als die herrschende Lesart der Mullahs lag für ihn eine Form liberaler Demokratie im Bereich des Möglichen, sofern sie der Religion eine konstitutive Rolle zusichere. Dadurch teilte er mit den Theologen der Revolution das Ideal einer religiösen Demokratie, die von indisponiblen Grundlagen lebe, und die nicht durch Konsens oder Kontraktualismus verändert werden könne. Zudem versuchte er, die Eigenständigkeit seiner im Geist einer islamischen Spiritualität konzipierten Demokratie gegenüber westlichen Vorstellungen abzusichern, indem er die Geltung von Konzepten, die zumindest in ihrer Genese westlich sind, aus der islamischen Tradition begründete. Dies wird etwa an seinen Überlegungen zu den Menschenrechten deutlich, die er parallel zu christlich-westlichen Traditionen aus islamischen Quellen zu legitimieren suchte. Schließlich verband ihn mit dem religionspolitischen Konzept, wie es sich im Umfeld der iranischen Verfassung findet, die Ablehnung eines Säkularismus und insofern die Absage an eine „séparation“ von Religion und Politik. Eine religionsneutrale Politik, einen säkularen Staat soll es nicht geben, dies ist einer der weitestreichenden Unterschiede zu den gegenwärtigen westlichen Demokratien.

Das Ausmaß der Säkularisierung lässt sich schließlich für Außenstehende nur schwer ermitteln, es gibt aber Hinweise, dass die Erwartung des Regimes und das alltägliche Verhalten der Bevölkerung auseinandergehen. Es dürfte eine „kontraintuitive“ Säkularisierung im Iran geben,⁵¹⁰ etwa im Blick auf den Moscheebesuch oder die Akzeptanz ethischer Normen. Die Lebens- und Überzeugungswelten von Laien und Klerikern sind jedenfalls, wie die Proteste insbesondere 2022/23 deutlich gemacht haben, seit 1979 weit auseinandergedriftet. Aber verlässliche und offene empirische Daten sind für den Iran rar und weit schlechter zugänglich als die politischen Konzeptionen.

5.4 Tunesien

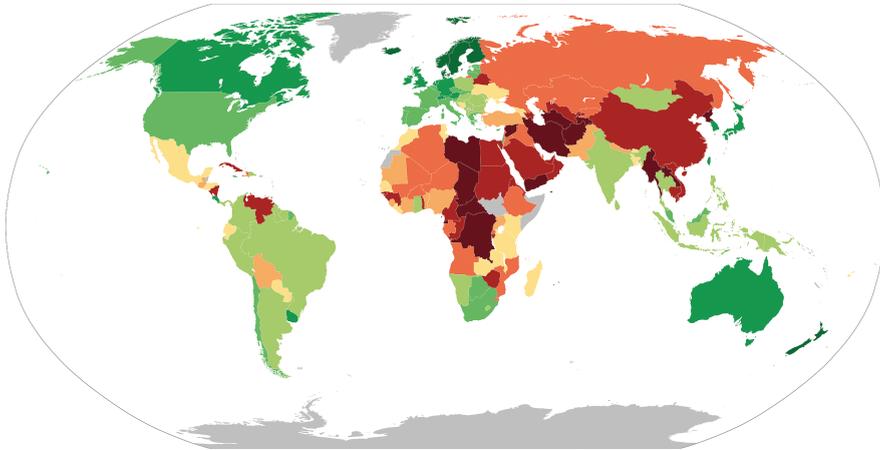
Tunesien gilt als politisches Vorzeigeland nicht nur in der arabischen Welt, sondern überhaupt unter den vom sunnitischen Islam geprägten Ländern, weil sich nach der „Arabellion“, dem „Arabischen Frühling“ von 2011, der von diesem Land ausging, eine Demokratie mit hohen Standards etablierte. 2014 gab sich das Land eine liberale Verfassung. In einer Karte, die auf Analysen und Bewertungen der amerikanischen Nicht-Regierungsorganisation *Freedom House* beruht und Länder nach dem Grad der Ausprägung ihrer Demokratie zeigt, ragte Tunesien 2018 als einziges Land, das das Prädikat „frei“ erhalten hatte, aus seinen nordafrikanischen Nachbarn und den anderen arabischen Staaten heraus; unter den Ländern mit einer muslimischen Mehrheit bilde Tunesien zusammen mit dem Senegal die große Ausnahme eines freien, demokratischen muslimischen Landes, das diesen Namen verdiene.⁵¹¹

In anderen Indizes, etwa denjenigen zu Pressefreiheit, Korruption oder im *Fragile States Index* zur politischen Stabilität, hielt Tunesien solide Mittelplätze. Unterhalb der Verfassungsebene drückte sich diese Entwicklung in der relativ weitgehenden Etablierung von rechtsstaatlichen Verfahren,⁵¹² Beachtung von Menschenrechten oder der weitreichenden rechtlichen Gleichstellung von Frauen aus. Das islamische Recht war teils abgeschafft und teils marginalisiert worden, blieb aber auch in einzelnen Bereichen erhalten.

⁵¹⁰ Louër: *Chiisme et politique au Moyen-Orient*, 120.

⁵¹¹ https://de.wikipedia.org/wiki/Freedom_House (22.1.2021). Zu den Problemen eines solchen graphischen Reduktion ↗ 1.1 [10].

⁵¹² Rechtstexte werden in diesem Kapitel wie in demjenigen zu Frankreich nicht mit gedruckten Ausgaben nachgewiesen, sie sind im Internet auf französischen und tunesischen Seiten zugänglich.



Demokratieindex 2021 *Vollständige Demokratien* ■ 9,01–10
 ■ 8,01–9 *Unvollständige Demokratien* ■ 7,01–8 ■ 6,01–7
Hybridregime (Mischformen) ■ 5,01–6 ■ 4,01–5 *Autoritäre Regime* ■ 3,01–4 ■ 2,01–3 ■ 0–2 ■ keine Daten

Abb. 5: Freedom-House-Klassifizierung: Länder nach dem Grad ihrer politisch-zivilen Freiheit (2018)
 © Wikipedia.

Tunesien war das Land der großen Hoffnungen, für liberale Muslime und für Anhänger der liberalen Demokratie, denen das Land den Beweis lieferte, dass Demokratie und Islam vereinbar seien. Aus Frankreich, mit dem Tunesien seit dem 19. Jahrhundert durch die Kolonialgeschichte und den intellektuellen Austausch eng verbunden ist, war für diese Entwicklung Anerkennung von höchster Stelle gekommen: Die nachrevolutionäre Verfassung könne, so der französische Präsident François Hollande am 7. Februar 2014 in einer Rede vor dem tunesischen Parlament, „servir d'exemple à d'autres pays“, denn sie inkarniere „l'espoir dans le monde arabe“ und dokumentiere: „L'islam est compatible avec la démocratie“.⁵¹³ Diese Hoffnung geriet schon in den Folgejahren angesichts politischer und ökonomischer Probleme ins Wanken, vor allem aber mit der Wahl Kais Saïeds zum Präsidenten im Jahr 2019, der die Verfassung hin auf stärker autoritäre Züge revidierte. Beim Abschluss des Manuskriptes (2024) war Tunesien bei *Freedom House* zu einer Demokratie sekundärer Qualität zurückgestuft.

⁵¹³ Intervention du président de la République à l'Assemblée nationale constituante #Tunisie <https://www.dailymotion.com/video/x1bfcu9> (20.1.2021).

5.4.1 Französische Herrschaft

Die Entwicklung hin zu einem demokratischen Verfassungsstaat war eng mit kolonialen Austauschprozessen seit dem 19. Jahrhundert verbunden, denen wiederum enge kulturelle und politische Verbindungen mit den Anrainerstaaten im Mittelmeerraum seit der Antike vorausgingen⁵¹⁴ und die insbesondere nach der Unabhängigkeit im Jahr 1956 unter Habib Bourguiba neben der arabo-islamischen Tradition als Teil der tunesischen Identität aufgebaut wurde.⁵¹⁵ In der Mitte des 7. Jahrhunderts begann die arabische Eroberung mit wechselnden Dynastien, ehe im 16. Jahrhundert die Region unter die Herrschaft der Osmanen kam. Mit dieser innerislamischen Machtverschiebung war eine verstärkte Islamisierung verbunden, die das ehemals dominierende Christentum – Hippo, die Bischofsstadt des Augustinus, liegt in Algerien nahe der tunesischen Grenze – marginalisierte oder zum Verschwinden brachte. Im Rahmen der französischen Kolonisierung stieg die Zahl der Christen wieder steil an, um mit der Unabhängigkeit ebenso rasant wieder abzunehmen.

Seit dem Mittelalter wurde die Region angesichts ihrer geographischen Lage – Sizilien ist weniger als 150 km entfernt – in die Konflikte mit europäischen Mächten hineingezogen. Mehrere Eroberungen von Tunis, von den Franzosen unter Ludwig IX. im 13. Jahrhundert bis zu den Spaniern im 16. Jahrhundert, blieben temporär. Seit der osmanischen Eroberung verblieb die Region über Jahrhunderte stabil in diesem Herrschaftsbereich, selbst wenn sich lokale Dynastien eine relativ große Eigenständigkeit erkämpften. 1705 etablierten sich die Husainiden mit dem Titel eines Bey und herrschten formal bis 1956.

Eine Umkehrung der Kräfteverhältnisse ergab sich erst mit der europäischen Expansion im 19. Jahrhundert, die schließlich zur Eroberung durch Frankreich führte. Bereits 1811 hatten Franzosen in Tunis dem Bey Hammuda al-Husain gegen die Janitscharen beigestanden,⁵¹⁶ 1830 setzten die Franzosen das Ende der Piraterie durch, 1846 erzwangen letztlich die Engländer sekundiert von einigen islamischen Stimmen die rechtliche Beendigung der Sklaverei.⁵¹⁷ Ökonomisch, militärisch und verwaltungstechnisch hatte man der französischen Macht kaum etwas entgegensetzen. 1857 unterschrieb Muhammad (II.) al-Husain unter fran-

514 Chérif: *Histoire de la Tunisie*; Bessis: *Histoire de la Tunisie*. zum Kontext des Maghreb s. Lugan: *Histoire de l'Afrique du Nord*. Für die jüngere Geschichte s. Martin: *Histoire de la Tunisie contemporaine*; Brik: *Une si douce dictature*.

515 Abbassi: *Entre Bourguiba et Hannibal*.

516 Rousseau: *Annales tunisiennes ou aperçu historique*, 272 f.

517 Haven: *The Bey, the Mufti and the Scattered Pearls*, 41–74; zum Hintergrund des Eingriffs der Engländer S. 55 f.

zösischem Druck den *Pacte fondamental*, in dem er etwa Niederlassungsfreiheit und Marktöffnung zugestehen musste (Art. 9–11), wovon vor allem Europäer profitierten und der mit empfindlichen Souveränitätseinschränkungen einherging. Zugleich wurden grundlegende Werte im Kielwasser der europäischen Verfassungstradition etabliert. Allen Untertanen wurde eine „complète sécurité“ unabhängig von ihrer Religion garantiert (Art. 1) und die religiös begründete Privilegierung durch die Gleichheit vor dem Gesetz abgeschafft (Art. 3 und 8). Besonders erwähnt sind die Juden, die im Gegensatz zu den Christen eine größere Minderheit von vermutlich 10.000 bis 20.000 Mitgliedern bildeten⁵¹⁸ und unter den üblichen Diskriminierungen des *dhimma*-Statuts litten. Sie sollten explizit keinem Zwang ausgesetzt sein, ihre Religion zu ändern (also de facto zum Islam überzutreten) (Art. 4), und in Strafprozessen waren, wenn Juden angeklagt waren, nun jüdische Beisitzer vorgesehen (Art. 6). Zugleich sollten die Entscheide muslimischer Gerichte für Muslime nicht angetastet werden (Präambel). Damit existierte erstmalig in einem dominant vom Islam geprägten Land ein verfassungsartiger Text, der im Prinzip das Recht der Gleichbehandlung aller Religionsgemeinschaften postulierte.

1861 gab sich das Land eine Verfassung, die erste in einem islamisch geprägten Land überhaupt, mit der Tunesien eine konstitutionelle Ordnung erhielt. Muslimische Akteure suchten darin, Konstitutionalismus und Religion zu versöhnen und dabei den Einfluss der Scharia einzuschränken, was nicht zuletzt auf die Gegnerschaft der *Zeituna* traf, der großen Freitagsmoschee in Tunis mit ihren Ausbildungsinstitutionen.⁵¹⁹ Die Regelungen zur Gleichheit aller Bürger und damit Religionen folgten weitgehend denjenigen des *Pacte* und sahen eine Gleichheit vor dem Gesetz vor (Art. 86–88), außerdem sollten Beschränkungen für den Handel, die an eine Religionszugehörigkeit geknüpft waren, nicht mehr gelten (Art. 98 und 100). Ausgeweitet war das Recht auf Religionswechsel. So sollten nicht-muslimische Tunesier die tunesische Staatsbürgerschaft nicht verlieren, wenn sie die Religion wechselten (Art. 94), aber zudem sollte ein Religionswechsel weder Folgen für ihre nationale Zugehörigkeit noch für die zuständige Gerichtsbarkeit haben (Art. 106). Der Konversionsschutz als ehemaliges Sonderrecht für Juden wurde damit auf alle ausgedehnt, was vor allem Christen betraf. Damit wurde das nationalstaatliche Konzept zum zentralen Rahmen der politischen Ordnung. Die Nation war seitdem eine zentrale Referenz für die staatliche Identitätsbildung und blieb dies auch für das unabhängige Tunesien. Der Widerstand gegen den

⁵¹⁸ Sebag: *Histoire des Juifs de Tunisie*. Ganiage: Les origines du protectorat français en Tunisie, 152, vermutete Ende der 1950er Jahre noch etwa 30.000 Mitglieder.

⁵¹⁹ Chekir: *Les sources d'inspiration de la Constitution tunisienne de 1861*, 86.

westlichen Einfluss, aber auch gegen die erweiterte Macht der Mamluken, vor allem aber die Folgen von erhöhten Steuern führten zu einer massiven Kritik an dieser Verfassung,⁵²⁰ die 1864 wieder sistiert wurde: unter dem Druck eines allgemeinen Aufstandes und seiner ruinösen Folgen für die Ökonomie, und auch wegen der ökonomischen Konsequenzen der Abschaffung der Sklaverei, die weiterhin existierte.⁵²¹

In den kommenden Jahren geriet Tunesien zu einem Objekt der europäischen Machtpolitik insbesondere zwischen Frankreich, Italien, Großbritannien und Deutschland und wurde auf dem Berliner Kongress 1878 Frankreich zugeschlagen.⁵²² Seitdem war Tunesien bis zu seiner Unabhängigkeit 1956 ein französisches Protektorat. Bei formaler Beachtung der Selbständigkeit behielt sich Frankreich 1883 im Vertrag von La Marsa das Recht vor, in die Außen- und Verteidigungspolitik sowie in interne Angelegenheiten Tunesiens zu intervenieren. Faktisch wurde Tunesien zu einer Kolonie. Eine wichtige Rolle dabei spielte Jules Ferry ein, der Laizismus, Kolonialismus und die Idee einer französischen *mission civilisatrice* verband.⁵²³ Er betrachtete den Islam als eine Religion, die den öffentlichen Raum beanspruche, weshalb Muslime nicht (wie die Juden in Algerien und Marokko) französische Vollbürger werden könnten (↗ 5.2.3e).⁵²⁴ Zur Beherrschung installierte man eine eigene Verwaltung mit einem Generalresidenten an der Spitze, dem der Bey wesentliche Rechte überlassen musste, nutzte aber über weite Strecken die Praxis des *indirect rule*.⁵²⁵ Damit intensivierte sich aber auch ein kultureller Austausch, in dem Tunesien angesichts asymmetrischer Machtverhältnisse einem massiven Einfluss französischer Vorstellungen ausgesetzt war. Noch in den 1880er Jahren etablierte die französische Besatzungsmacht ein zweisprachiges, arabisch-französisches Bildungssystem, eigene Gerichte für Nicht-Tunesier, ordnete das Transportwesen, die Finanzen und die Kommunikationseinrichtungen neu, die Außen- und Verteidigungspolitik gingen faktisch in französische Hände über. 1895 entstand die *Direction générale de l'Agriculture, du commerce et de la colonisation*, Franzosen wurden zunehmend Landbesitzer, und am Rand der Altstädte baute man neue Stadtviertel europäischen Zuschnitts.

520 Khadhar: *La Révolution française, le Pacte fondamental et la première Constitution tunisienne*, 136.

521 Haven: *The Bey, the Mufti, and the Scattered Pearls*, 104. 238.

522 Zu den Details der Politikgeschichte Ganiage: *Les origines du protectorat français en Tunisie*.

523 Luizard: *La politique coloniale de Jules Ferry*, 97 f. 109.

524 Ebd., 117–119.

525 Ebd., 109–113.

Die (asymmetrischen) kulturellen Austauschprozesse fanden einen markanten Ausdruck mit einer weit über Tunesien hinausreichenden Wirkung in der Kodifizierung des Vertrags- und Schuldrechts, dem *Code tunisien des obligations et des contrats*, der 1906 promulgiert wurde. Raja Sakrani hat aufgezeigt, wie in das Formular der kontinentaleuropäischen Rechtskodifizierung westliche und islamische Vorstellungen integriert wurden. Ausgehend von romantisch-universalistischen und national-partikularistischen Konzepten sowie konkreten Regelungen aus der westlichen Tradition⁵²⁶ hat man in Gesprächen mit den Ulema Elemente der islamischen Rechtstradition einbezogen und europäische Vorstellungen teilweise so modifiziert, um sie für die islamischen Gelehrten akzeptabel zu machen, insbesondere hinsichtlich der Konformität mit der Scharia.⁵²⁷ So wurde eine religiöse Individualisierung als Schwächung von Gruppenrechten in die Rechtsstruktur eingetragen, die europäischen Vorstellungen entsprang, aber mit islamischen Vorstellungen kompatibel gemacht wurde.⁵²⁸

Der Master-mind hinter diesem Text war der Jurist David Santillana (1855–1931), der mit seiner multi- und transkulturellen Biographie sowohl eine Bedingung als auch Ausdruck dieses Austauschprozesses war.⁵²⁹ Geboren in Tunis in eine sepharisch-jüdische Familie, die verwandtschaftliche Beziehungen nach Frankreich, England und Italien besaß, sprach er sieben Sprachen, unter anderem Spanisch, Französisch, Englisch, Arabisch und Italienisch. Er hatte Schulen in Tunis (die italienische) und England besucht, in Rom Rechtswissenschaft studiert, war der Übersetzer des Bey gewesen, hatte in Italien als Rechtsanwalt praktiziert, kurzzeitig an der Universität in Kairo gelehrt und war mit der Tochter seines katholischen Freundes Odoardo Maggiorani verheiratet. Er konzipierte und verhandelte für die französische Kolonialmacht den *Code tunisien*, der dann zum Vorbild für ähnliche Kodizes in Marokko und Mauretanien wurde.⁵³⁰

Die Veränderungen betrafen direkt oder indirekt auch den Bereich der Religion. 1890 wurde der islamische Kalender durch den gregorianischen ersetzt, der Sonntag zunehmend zum wöchentlichen freien Tag, 1908 ein patronymer Familienname Pflicht. Kirchen entstanden, die erste bereits 1839 in Sousse, katholische Ordensgemeinschaften waren zunehmend präsent. Charles Lavigerie (1825–1892), der Gründer des Missionsordens der Weißen Väter, wurde zum Erzbischof von

526 Sakrani: *Au croisement des cultures de droit*, 15–30.

527 Ebd., 68–78.

528 Stigall: *The Santillana Codes*, 108 f.

529 Renucci: *David Santillana, acteur et penseur des droits musulman et européen*.

530 Stigall: *The Santillana Codes*, S. XX. Zu den Veränderungen gehört die Abschwächung der genannten religiösen Individualisierung in den marokkanischen und insbesondere mauretanischen Regelungen ebd. 108 f.

Algier (1867) und Karthago (1884) ernannt. Bereits 1866 existierten in seiner Diözese Algier 187 (zum Teil sehr kleine) Pfarreien, in denen 273 Priester und fast 1000 Ordensleute, davon die überwiegende Mehrheit Frauen, in Schulen und karitativen Einrichtungen arbeiteten.⁵³¹ Hoch über Karthago ließ Lavigerie mit Blick auf das Meer und Tunis von dem französischen Priester und Architekten Joseph Pougnet die Kathedrale Saint Louis im Stil des Historismus um 1900 errichten, die sich aber mit ihrem ausgesprochen personendistanziertem, anikonischem ikonographischem Programm zugleich wie eine Rücksichtnahme auf die islamische Ästhetik liest. Im Rahmen von Missionsbestrebungen sowie von deren Transformation in den interreligiösen Dialog, der allerdings auch als Vehikel christlich ummantelter Machtpolitik verstanden werden konnte,⁵³² gründeten die Weißen Väter 1926 in Tunis ein Institut, das sie schließlich *Institut des Belles Lettres* nannten. Zu Lavigeries Geburtstag wurde 1925 eine Statue am Eingang zur Altstadt eingeweiht, die ihn mit den Evangelien in der linken und einem Kreuz in der rechten Hand zeigt.⁵³³ Gleichzeitig war man sich in der französischen Politik bewusst, dass die Applikation des französischen Rechts Akzeptanz- und Durchsetzungsgrenzen hatte; die *Loi de séparation* von 1905 wurde in Tunesien wie in allen französischen Kolonien nie strikt durchgesetzt (↗ 5.2.3e). So erhielt die katholische Kirche von der *Résidence générale*, der Kolonialverwaltung in Tunis, beträchtliche Mittel, und ein offizieller Vertreter der Französischen Republik wurde in die Liturgie eines Festgottesdienstes eingebunden.⁵³⁴

Schon früh entwickelten sich Eigenständigkeits- und Unabhängigkeitsbestrebungen, etwa 1907 mit den national und zugleich panislamisch ausgerichteten *Jeunes Tunisiens*. Bei der 1920 von Bürgertum und alten Eliten gegründete *Destour*-Partei hingegen, die sich ebenfalls der tunesischen Unabhängigkeit verschrieb, finden sich Bezüge auf den Islam nur am Rand. In der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen stabilisierte sich die Kolonialherrschaft, bei einer beträchtlichen Ambivalenz in der Einschätzung der französischen Politik. Einerseits war der Widerstand gegen die französische Besatzung stark, andererseits schätzte man den Anschluss an die „modernité“, die sich etwa in einer zunehmenden, die Mädchen immer stärker einschließenden Alphabetisierung⁵³⁵ oder im Aufbau

531 Renault: *Le cardinal Lavigerie*, 130.

532 Dass es „kaum Ansätze zu einer dialogorientierten Theologie unter Muslimen gibt, dürfte der sein, dass man sich als Mehrheitsreligion, die man meist war, bis vor kurzem so einer Theologie nicht widmen musste“; Amirpur: *Die Anerkennung des Anderen*, 254.

533 Le Gendre: *Bourguiba*, 51–53.

534 Ebd., 52.

535 Bessis: *Histoire de la Tunisie*, 289.

von Verwaltungsstrukturen zeigte. Die Abspaltung des *Néo-Destour* im Jahr 1934, die schließlich den Juristen Habib Bourguiba an die Macht brachte, bedeutete für Tunesien langfristig die Wende zu einem Politikprogramm mit stark säkularen Zügen. Die Verstärkung dieser Unabhängigkeitsbemühungen bezog ihre Motive auch, wenngleich zu einem kleineren Teil, aus dem religiösen Feld, entscheidend blieb der politische Widerstand gegen die Kolonialpolitik. Aber 1930 feierte Frankreich den 100. Jahrestag des Beginns der Kolonisierung Algeriens und organisierte gleichzeitig den Eucharistischen Weltkongress in Tunis. Tausende junger Europäer mit großen Kreuzen auf der Kleidung kamen und kampierten um die Kathedrale von Karthago herum. Das Gefühl einer „violation d’une terre d’islam par la chrétienté“ machte sich breit,⁵³⁶ Streiks begleiteten die Veranstaltungen,⁵³⁷ Debatten über das religiöse Erbe folgten. Doch die religiös Engagierten verblieben weitgehend im alten *Destour*, der schließlich im Kampf um die Macht unterlag.

In den letzten drei Jahrzehnten blieb Tunesien ein Protektorat unter starkem französischem kulturellem Einfluss, wurde aber nicht, wie der unmittelbare Nachbar Algerien, zu einem Teil des französischen Staatsgebiets. Die Naturalisierung von Tunesier:inne:n blieb selten, auch weil dieser Schritt zur Zerstörung des sozialen Netzes führte und in den 1920er/30er Jahren als kollaborative Unterwerfung unter das französische Kolonialregime gedeutet wurde.⁵³⁸ Die Naturalisationen umfassten in dieser Zeit wenige tausend Menschen, in den zwanziger Jahre handelte es sich um ca. 3000 Personen pro Jahr, 1931 besaßen 0,1 Prozent der Bevölkerung von knapp 2,2 Millionen Tunesier:innen die französische Staatsbürgerschaft.⁵³⁹

Der Zweite Weltkrieg dämpfte die Unabhängigkeitsbestrebungen nur zeitweilig. Anfang der 1950er Jahre nahm die Gewalt im Unabhängigkeitskampf zu. Repressionen durch das französische Militär, die Tötung von Kollaborateuren durch Verfechter der Unabhängigkeit, Morde extremer Kolonialisten, Streiks und Protestbewegungen bildeten das Vorspiel zu Verhandlungen über die Unabhängigkeit. Sie führten, nachdem Bemühungen Robert Schumans um eine Änderung des Status 1951 gescheitert waren, 1955 zu einer Vereinbarung über die Unabhängigkeit Tunesiens. Die französischen Siedler verließen zu Zehntausenden das Land. Islamisch orientierte Gruppen und Vorstellungen haben allem Anschein nach in diesem Unabhängigkeitsprozess keine herausragende Rolle gespielt.

Das Christentum, das im Rahmen der französischen Kolonialherrschaft auf etwa 300.000 Personen angewachsen war, wurde bei dieser Dekolonisierung wieder zu einer sehr kleinen Minderheit. Heute dürften die Christen in Tunesien ein

⁵³⁶ Bessis/Belhassen: Bourguiba (2012), 69.

⁵³⁷ Le Gendre: Bourguiba, 52.

⁵³⁸ Goussaud-Falgas: Les Français de Tunisie, 321–323.

⁵³⁹ Ebd., 322. 328.

halbes Prozent der etwa 12 Millionen Einwohner umfassen, Konversionen gibt es in geringem Maße zum Katholizismus und seit den 2000er Jahren vor allem durch afrikanische Immigranten zu einem evangelikalen Christentum,⁵⁴⁰ dessen Zahlen manchmal hoch geschätzt werden, aber kaum solide zu erfassen sind.

5.4.2 Tunesische Unabhängigkeit und der *Code du statut personnel*

a. Politik und Religion

Am 20. März 1956 wurde Tunesien unabhängig und Habib Bourguiba der erste Präsident (reg. 1957–1987). Er ist ein herausragendes Beispiel für tiefe Beziehungen zur französischen Kultur. Er verbrachte, wie fast alle tunesischen Intellektuellen und Politiker:innen, prägende Jahre seiner Ausbildung in Frankreich und sprach fließend Französisch, das bis heute in Tunesien eine intellektuelle Umgangssprache ist. 1903 in Monastir geboren, ging er 1924 zum Studium der Rechts- und Politikwissenschaften nach Paris, wo er sich in einem stark linkspolitischen Milieu bewegte;⁵⁴¹ 1927 schloss er sein Studium ab. Im gleichen Jahr heiratete er nach islamischem Recht die tief im katholischen Milieu verankerte, zehn Jahre ältere Französin Mathilde Lorrain verwitwete le Fras,⁵⁴² die zum Islam übergetreten war.⁵⁴³ Bourguiba rühmte sich, „j’ai fait une Tunisienne et une musulmane“;⁵⁴⁴ 1961 wurde die Ehe geschieden. Der 1927 geborene gemeinsame Sohn wurde unter Bourguibas Präsidentschaft Außenminister.

Politisch war er von Atatürk fasziniert,⁵⁴⁵ lehnte aber seine Religionspolitik aufgrund der fehlenden Integration des Islam ab.⁵⁴⁶ Für ihn besaß die Demokratie „des sources profondes dans l’islam“,⁵⁴⁷ und für Tunesien sei sie Teil der Legitimation der Nation: „L’amour de la nation est une forme de la foi“.⁵⁴⁸ Aber immer wieder wandte er sich auch gegen Theorie und Praxis des Islam in Tunesien. Schon 1956 löste er die Schariagerichte auf,⁵⁴⁹ später kritisierte er das Fasten im Ramadan und aß während dieser Zeit demonstrativ in der Öffentlichkeit.⁵⁵⁰

540 Boissevain: Des conversions au christianisme à Tunis.

541 Bessis/Belhassen: Bourguiba (2012), 55–65.

542 Ebd., 61–63.

543 Le Gendre: Bourguiba, 49.

544 Zit. nach ebd., 537.

545 Frégosi: Bourguiba et la régulation institutionnelle de l’islam, 80.

546 Hajji: Pour une relecture critique de la relation de Bourguiba à l’islam, 54.

547 Zit. nach Frégosi: Bourguiba et la régulation institutionnelle de l’islam, 93 f.

548 Zit. nach ebd., 94.

549 Ebd., 87.

550 Frégosi: La Régulation institutionnelle de l’Islam en Tunisie, 10–12.

Seine Interpretation des Islam stieß allerdings auf den Widerstand auch politisch engagierter Muslime. Abdelaziz Ben Baz (1912–1999), wahabitischer Rechtsgelehrter und an seinem Lebensende Mufti in Saudi-Arabien, erhob 1974 Anklage gegen Bourguiba wegen Apostasie, und al-Qaradawi (1926–2022), der in der arabischen Welt ausgesprochen populäre und den Muslimbrüdern nahestehende Rechtsgelehrte, assistierte ihm.⁵⁵¹ Auch Rached Ghannouchi, der über Jahrzehnte eine wichtige Rolle für den politischen Islam in Tunesien spielte, kritisierte Bourguiba wegen des europäischen Vorbilds, wo der Staat „s'est séparé de l'Église“.⁵⁵²

Einer der ersten und nachhaltigsten Akte war die Verabschiedung des *Code du statut personnel* (s. u.). Er trat kaum ein halbes Jahr nach der Unabhängigkeit in Kraft und war noch von dem letzten, nurmehr formal herrschenden Husaniden Lamine Bey unterzeichnet, den man 1957 absetzte.

Mit der 1959 verabschiedeten Verfassung wurde Tunesien zu einer Republik. Darin behielt der Islam eine prominente Stellung. Der Text begann mit der Basmala, der Invokation Gottes, mit der fast alle Suren des Koran beginnen („Au nom de Dieu, Clément et miséricordieux“) und bestimmte Tunesien als eine Nation, die „fidèle aux enseignements de l'Islam, à l'unité du Grand Maghreb, à son appartenance à la famille arabe“ stehe. Die entscheidende Festlegung fand sich dann im ersten Artikel: „La Tunisie est un État libre, indépendant et souverain; sa religion est l'Islam, sa langue l'arabe et son régime la république.“ Dies lässt sich als Kompromiss zwischen republikanischen und islamischen Interessen lesen, Tunesien war eine Republik mit dem Islam als Staatsreligion. Die Formulierung dieses Artikels erwies sich über Jahrzehnte als stabiles Fundament und bildet bis heute den Nenner für das religionspolitische Selbstverständnis Tunesiens. Verstärkt wurde diese Fundierung durch die Religionsbindung des Präsidenten in der Verfassung: „Sa religion est l'Islam“ (Art. 37); auch diese Festlegung gilt bis heute. Des Weiteren garantierte die Verfassung Gewissens- und Kulturfreiheit, „sous réserve qu'il ne trouble pas l'ordre public“ (Art. 5). Die Rechte von Frauen wurden nicht eigens erwähnt, allerdings sah die Verfassung die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz vor (Art. 6 f.; Präambel). Ein größeres Projekt, dasjenige einer Arabischen Islamischen Republik, das Gaddafi 1973/74 betrieb und dem Bourguiba zustimmte und wohl die Verfassung Tunesiens verändert hätte, kam nie richtig auf die Füße.

Nach den weitreichenden Veränderungen der ersten Jahre und der darauf folgenden Stabilisierung von Bourguibas Herrschaft zeigten sich im späteren Verlauf der 30-jährigen Herrschaft zunehmend Krisensymptome. Die Versuche, eine sozialistische Ordnung zu etablieren, hatte sich in den ersten Jahren als ökonomisch

551 Hajji: Pour une relecture critique de la relation de Bourguiba à l'islam, 54–56.

552 Ebd., 57.

misch untauglich erwiesen. Ende der sechziger Jahre artikuliert sich die Unzufriedenheit von Studierenden, Korruption war ein Dauerproblem, die Forderung nach größeren Freiheiten und mehr Pluralismus kamen in den siebziger Jahren hinzu, begleitet von Demonstrationen, Streiks und kleineren Rebellionen, die teilweise Dutzende von Toten forderten. Ein politischer Gegner wie Salah Ben Youssef wurde 1961 in Frankfurt ermordet, die Kommunistische Partei 1963 verboten, Tunesien war ein Einparteienstaat.

In den siebziger Jahren nahm der Einfluss islamischer Gruppen zu, die zum Teil mit dem Ziel, den Kommunismus zu bekämpfen, offen gefördert wurden, aber auch verdeckt agierten und nicht zuletzt durch die iranische Revolution (1979) an Einfluss gewannen. Bourguiba versuchte, sie einzubinden und ließ 1981 die Gründung des *Mouvement de la Tendance Islamique* zu, deren Wurzeln, etwa mit ihrem führenden Kopf Rached Ghannouchi,⁵⁵³ nicht nur in der Theologie der *Zeituna* lagen, sondern sich auch in einem internationalen Netzwerk des politischen Islam finden: etwa in der Muslimbruderschaft und in den Vorstellungen des indisch-pakistanischen Rechtsgelehrten und Verteidiger eines islamischen Staates, Abul Ala al-Maududi. Neben der Stärkung der islamischen Identität Tunesiens gehörten Korruptionsbekämpfung und die Forderung einer sozialstaatlichen Umgestaltung zu ihrem politischen Programm, mithin Elemente eines sich ausbreitenden „linken Islam“. ⁵⁵⁴ Zugleich verstärkte Bourguiba seit den achtziger Jahren das Vorgehen gegen radikale Muslime. Deren Bekämpfung lag zu beträchtlichen Teilen in der Hand des seit 1984 amtierenden Innenministers Zine el-Abidine Ben Ali, einem unter anderem an der französischen Militärschule Saint-Cyr und vom amerikanischen Geheimdienst ausgebildeten General. Nach einem Anschlag auf den Präsidenten im August 1987, mutmaßlich durch Muslime, verhinderte Ben Ali die Hinrichtung mutmaßlicher Täter, nicht zuletzt von Rached Ghannouchi, die Bourguiba gefordert hatte. ⁵⁵⁵ Am 7. November 1987 setzte Ben Ali in einem Staatsstreich Bourguiba ab und ließ ihn durch dessen Leibärzte für geschäftsunfähig erklären.

Ben Ali gelang in seinen ersten Amtsjahren die ökonomische und politische Stabilisierung des Landes, während er zugleich versuchte, den politischen Islam einzubinden. Bei seiner Machtübernahme hatte er Hunderte politischer Gefangener freigelassen, darunter auch Vertreter eines politischen Islam. Zudem kam er muslimischen Interessen entgegen, etwa indem Sendungen im Fernsehen für das fünfmalige islamische Gebet am Tag unterbrochen wurden, die von Bourguiba

553 Wöhler-Khalfallah: Der islamische Fundamentalismus, der Islam und die Demokratie, 380–414.

554 Dot-Puillard: Tunisie. La révolution et ses passés, 74 f.

555 Bessis: Histoire de la Tunisie, 413 f.

untersagte islamische Unterweisung an der *Zeituna* wieder zuließ und er selbst medienwirksam inszeniert nach Mekka pilgerte.⁵⁵⁶ Aber bereits 1988 kam es zu einem tiefgreifenden Konflikt, in dem er die islamische Partei, die *Ennahdha* („Wiedergeburt“), verbieten ließ und schließlich, nachdem ihre Mitglieder auf anderen Listen erfolgreich waren, zehntausende ihrer Anhänger und Parteimitglieder im Gefängnis landeten. Ghannuchi gelang die Flucht ins Exil. Parallel dazu destabilisierte sich seit 1988 Tunesiens Nachbar Algerien, als die dortige islamische Partei, der *Front islamique du salut*, nach seinem Wahlsieg unterdrückt wurde und ein vier Jahre später Bürgerkrieg ausbrach, der in den neunziger Jahren weit mehr als hunderttausend Opfer gekostet haben dürfte.

Derweil vernetzte sich die Ennahdha mit anderen Traditionen eines politischen Islam, in den neunziger Jahren etwa erlangte der Sudanese at-Tourabi eine beträchtlichen Bedeutung.⁵⁵⁷ Zugleich erweiterte sich der sozialpolitische Handlungsspielraum der Ennahdha, weil sie zu einer Anlaufstelle für Benachteiligte, insbesondere in den Vorstädten, wurde, wobei es zu Verbindungen mit salafistischen Gruppen und Ideen kam, nicht zuletzt durch die Repression unter Ben Ali.⁵⁵⁸ Der internationale Terrorismus erreichte Tunesien am 21. April 2002. Bei einem Anschlag auf die Synagoge La Ghriba auf der Insel Djerba starben 21 Menschen; dahinter stand ein islamisches Netzwerk, mutmaßlich gesteuert von al Qaida. Im Laufe der nächsten Jahre unterminierten die wirtschaftliche Probleme die tunesische Stabilität, bestärkt durch die Korruption, in die die Clans von Ben Ali und seiner Frau Leïla Trabelsi verstrickt waren. Mehrere, teilweise schwere Unruhen mit Toten erschütterten das Land.

Tunesien war, wie dieser an religionspolitischen Fragen interessierte Rückblick zeigt, seit der Unabhängigkeit ein Land, in dem säkulare Traditionen, die nicht religionsfeindlich eingestellt waren, und religiöse Traditionen, die immer wieder auch politische Ansprüche erhoben, beständig ihr Verhältnis neu justierten. Die Verankerung des Islam als Staatsreligion in der Verfassung führte nicht zu einer Theokratie, die säkulare Ausrichtung nicht zu einem religionsfeindlichen Regime.

b. Personenstandsrecht

Vor diesem Hintergrund analysiere ich rückblickend und exemplarisch den Umgang mit dem Personenstandsrecht seit der Unabhängigkeit Tunesiens, in dem das Verhältnis zwischen einem partiell religionsneutralen Staat und islamischen Werten – und namentlich hinsichtlich der Rolle von Frauen – wie in einem

⁵⁵⁶ Ebd., 423; Bessis: *Le féminisme institutionnel en Tunisie*.

⁵⁵⁷ Dot-Puillard: *Tunisie*, 75.

⁵⁵⁸ Ebd., 80 f.

Brennglas diskutiert wurde. Die Frage betrifft mehr als nur ein Detail, sie ist in Tunesien bis heute ein Streitgegenstand, an dem man das Verhältnis von Gesellschaft, Staat und Religion bestimmt.

Debatten dazu hatte es in Tunesien seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert gegeben, aber erst nach der Unabhängigkeit wurden sie in gesetzliche Regelungen gegossen. Am 13. August 1956, verabschiedete man – noch vor der Verfassung – den genannten *Code du statut personnel*; der Tag wurde zum nationalen Feiertag für die Frauen erklärt.⁵⁵⁹ 1957 durften Frauen erstmals bei Wahlen auf kommunaler Ebene antreten, das allgemeine Wahlrecht erhielten sie 1959. In den Folgejahren unterzeichnete Tunesien eine Vielzahl von internationalen Verträgen zur Gleichstellung von Frauen.

Mit diesem *Code* wurde das Personenstandsrecht den Muslimen und allen religiösen Gruppierungen entzogen.⁵⁶⁰ Der Text war deutlich länger als die Verfassung, was ein Indiz für die Relevanz und die Komplexität des Themas sein dürfte und beinhaltete viele Gegenstände, die klassischerweise durch das islamische Recht geregelt wurden. Eine rechtssystematische Umorientierung gegenüber der islamischen Tradition des Fallrechtes bestand in der Schaffung eines Gesetzestextes mit Grundsatzregelungen.

Der konzeptionell wohl tiefstgreifende Einschnitt betraf die Bedingung des legitimen Zustandekommens einer Ehe: „Le mariage n’est formé que par le consentement des deux époux.“ (Art. 3) Die Konsensregelung, die auch das islamische Recht kennt, klingt in ihrer Verschärfung („ne ... que“) fast wörtlich wie eine zentrale Regelung des kanonischen Rechtes und besaß weitreichende Folgen, insbesondere die Abschaffung der traditionellen Vormundschaft damit des Einflusses der Eltern respektive der Verwandtschaft und theoretisch der Verheiratung von Frauen ohne deren Einverständnis;⁵⁶¹ als Zugeständnis an die Tradition konnte man allerdings die Möglichkeit interpretieren, eine Ehe durch einen Bevollmächtigten abschließen zu lassen oder die Vormundschaft für Minderjährige weiterhin ausschließlich Männern zuzugestehen.⁵⁶² Die Vormundschaft für Kinder blieb lange ein männliches Recht. 1981 wurde die allgemeine Vormundschaft auch für Frauen möglich, die Ehevormundschaft für Minderjährige blieb auf Männer beschränkt.⁵⁶³ Einschränkende Konsequenzen gegenüber dem traditionellen Recht

559 Gtari: *L’égalité des femmes en Tunisie*.

560 Waletzki: *Ehe und Ehescheidung in Tunesien*, 130 f.

561 Ebd., 150 f.

562 Ebd., 155. 161.

563 Ebd., 160 f. 265 f.

besaß die Konsensregelung auch durch die Anhebung des Heiratsalters oder das faktische Verbot des partiell öffentlichen sexuellen Vollzugs der Ehe.⁵⁶⁴

Das Recht des Mannes auf mehrere Ehefrauen wurde mit einem Federstrich eliminiert: „La polygamie est interdite.“ (Art. 18)⁵⁶⁵ Die Übertretung des Monogamiegebotes wurde mit beträchtlichen Freiheits- und Geldstrafen bedroht.⁵⁶⁶ Der *Code* traf allerdings keine Festlegungen hinsichtlich bereits geschlossener polygamer Ehen, was in den 1960er Jahren sowohl zu Entscheidungen ihrer Gültigkeit durch Gerichte als auch ihrer Ungültigkeit durch weitere Verwaltungsentscheidungen führte,⁵⁶⁷ dieses Verbot wurde sukzessive bis in die sechziger Jahre verschärft.⁵⁶⁸

Dazu kamen Veränderungen in Einzelfragen, die die Gleichstellung von Männern und Frauen intendierten, etwa die Abschaffung der Gehorsamsforderung gegenüber dem Mann⁵⁶⁹ oder traditioneller Ehehindernisse.⁵⁷⁰ Einschneidend war auch die Abschaffung vieler männlicher Privilegien bei der Scheidung,⁵⁷¹ für die entweder der Konsens beider Ehepartner gefordert wird oder das Verlangen einer Seite begründet werden muss (Art. 31 f.). Anders als in der Tradition des islamischen Rechts haben Mann und Frau im Prinzip die gleichen Rechte, insofern die Scheidung nicht mehr durch den Mann allein (den *talaq*) ausgesprochen werden kann, zudem wurde die Gültigkeit einer Scheidung an ein richterliches Urteil gebunden.⁵⁷² Das neue Scheidungsrecht zog eine Vervielfältigung der Scheidungsraten nach sich, wobei (immer noch) in der Mehrzahl Männer die Scheidung verlangten.⁵⁷³ Im Laufe der Zeit erhielten die Frauen weitere Handlungsmöglichkeiten im Recht auf Abtreibung, auf den kostenlosen Zugang zur Verhütungs-Pille und 1958 mit der Möglichkeit der Zivilehe, die der religiös geschlossenen Ehe eine säkulare entgegengesetzte. Dazu trat die Aufhebung von Regelungen, die gentile Strukturen gestützt hatten, etwa im neu eingeführten Recht auf Adoption (Zusatz 1958, Art. 8). Zugleich

564 Gafsa: *L'invention coloniale du mariage musulman*, 194 f.; Waletzki: *Ehe und Ehescheidung in Tunesien*, 337.

565 Khillo: *Les droits de la femme à la frontière du droit international*, 323–325.

566 Waletzki: *Ehe und Ehescheidung in Tunesien*, 169.

567 Welchman: *Women and Muslim Family Laws in Arab States*, 85.

568 Waletzki: *Ehe und Ehescheidung in Tunesien*, 169 f.

569 *Déclaration de la Ligue Tunisienne pour la Défense des Droits de l'Homme, de l'association des Femmes Démocrates, de la Section Tunisienne d'Amnesty International* (13.8.2003), in: Chouikha: *La question du hijab en Tunisie*, 180 (Annexe).

570 Waletzki: *Ehe und Ehescheidung in Tunesien*, 163–172.

571 Khillo: *Les droits de la femme*, 290–293.

572 Waletzki: *Ehe und Ehescheidung in Tunesien*, 210–213.

573 *Ebd.*, 287–292.

hielten sich andere verwandtschaftsbezogene Praktiken, etwa die Cousinenheirat, die trotz staatlicher Aufklärung über die Risiken weit verbreitet blieb.⁵⁷⁴

Monita gegenüber einer vollständigen Gleichberechtigung blieben frauenseitig gleichwohl, insbesondere hinsichtlich der Erbrechtsregelungen. Das islamische Recht, welches unter Berufung auf die Sure 4,11 unterschiedliche Erbanteile für Männer und Frauen vorsieht, blieb im Gegensatz zum Recht auf Polygynie erhalten (und betrifft auch religionsverschiedene Erbschaftsverhältnisse⁵⁷⁵). Eine Änderung sei, so Bourguiba, nicht möglich, da der Koran dies nicht erlaube: Man könne nicht „concurrer la volonté de Dieu“.⁵⁷⁶ Er gab deshalb in den siebziger Jahren dem Druck aus seinem Umfeld und der Regierung, das Erbrecht zu ändern, nicht nach.⁵⁷⁷ Nur in wenigen Detailregelungen wurde das Erbrecht 1959 revidiert (etwa hinsichtlich von Stiftungsbesitz oder der Reihenfolge von männlichen und weiblichen Erbberechtigten).⁵⁷⁸ Gerichtsentscheide bestätigten seit den 1960er Jahren grundsätzlich die Erbrechtspolitik unter Bourguiba.⁵⁷⁹ Auch Bourguibas Nachfolger Ben Ali revidierte das Erbrecht nicht, obwohl er nach dem Bruch mit der Ennahdha die Förderung von Frauen wieder verstärkt hatte (etwa in erweiterten Rechten im Staatsbürgerschafts- und Namensrecht oder bei der Ahndung von Gewalt gegen Frauen). 1997 erklärte er in Frankreich, er könne es im Erbrecht auch nicht besser machen als sein berühmter Vorgänger.⁵⁸⁰

Im täglichen Leben beklagten Frauen weitere Asymmetrien, insbesondere durch Gewohnheitspraktiken, von der Rolle des Mannes als Familienoberhaupt und Vormund der Kinder bis zum fehlenden Zugang von Ehefrauen zu Bankkonten und Familienfinanzen – letzteres sei eine „lettre morte“ geblieben.⁵⁸¹ Auch über die Rechtsauslegung der Gerichte konnten islamische Vorstellungen (wieder) wirksam werden, wobei es immer wieder zu Verschränkungen alter und neuer Traditionen, auch mit Revisionen, die zumindest der Intention des *Code* zu-

574 Ebd., 317–320.

575 Tunesische Gerichte fällen bis heute unterschiedliche Entscheidungen, ob ein Nicht-Muslim respektive eine Nicht-Muslima von einem Muslim respektive einer Muslima erben kann; <https://www.giambroneilaw.fr/site/avocats-internationaux/bureau-tunisien/droits-de-succession-en-tunisie/#:~:text=Selon%20la%20loi%20tunisienne%2C%20le,de%20tous%20les%20h%C3%A9ritiers%20l%C3%A9gaux> (30.12.2022).

576 Bourguiba zit. nach <https://www.monde-diplomatique.fr/2019/08/BELKAID/60165> (20.1.2021).

577 Bessis: *Le féminisme institutionnel en Tunisie*.

578 Waletzki: *Ehe und Ehescheidung in Tunesien*, 80 f.

579 1966 etwa mit der Anwendung des muslimischen Erbrechts bei einer Tunesierin, die die Staatsangehörigkeit ihres nicht-muslimischen Mannes angenommen hatte; Waletzki, ebd., 134.

580 Ben Ali nach <https://www.monde-diplomatique.fr/2019/08/BELKAID/60165> (20.1.2021).

581 Chouikha: *La question du hijab en Tunisie*, 180.

widerliefen, kam.⁵⁸² Ein Beispiel sind religionsverschiedene Ehen, die im *Code* nicht geregelt waren. Diese Lücke konnte als deren Legitimierung verstanden werden, war aber de facto der Einstieg in den Rückgriff auf islamisches Recht und deren Verbot⁵⁸³ schon seit den 1960er Jahren (s. u.).⁵⁸⁴

Dass nun durch den *Code* Konflikte mit den tradierten Interpretationen des Koran und den islamischen Rechtstraditionen aufbrechen mussten, war schon Bourguiba klargewesen. Zur Konfliktminderung und Traditionsbindung finden sich in der ersten Auflage des *Code* eine Vielzahl hanafitischer und malikitischer Deutungen der Scharia⁵⁸⁵ (traditionell folgte die tunesische Kultur der malikitischen Rechtsschule, die Elite seit der osmanischen Zeit teilweise auch der hanafitischen⁵⁸⁶), und aus diesem Grund positionierte sich Bourguiba als gläubigen Muslim:

Comme vous, je suis musulman. Je respecte cette religion pour laquelle j'ai tout fait, ne serait-ce qu'en sauvant cette terre d'islam de l'humiliation coloniale. Mais de par mes fonctions et mes responsabilités, je suis qualifié pour interpréter la loi religieuse.⁵⁸⁷

Dies war mehr als nur ein persönliches Zeugnis, Bourguiba begab sich in unmittelbare Konkurrenz zu islamischen Juristen. In seinen Überzeugungen war er von dem reformorientierten Rechtsgelehrten Tahar Haddad beeinflusst.⁵⁸⁸ Hinsichtlich der Polygynie erläuterte er seine Entscheidung folgendermaßen:

Nous nous sommes ... conformés à l'esprit du livre saint ... qui s'oriente vers la monogamie. Notre décision en cette matière ne contredit aucun texte religieux et se trouve en harmonie avec notre souci de justice et d'égalité entre les sexes.⁵⁸⁹

Bourguiba scheute sich in solchen Debatten auch nicht, eine radikale, in den Ohren gläubiger Muslime wohl polemisch klingende Karte zu ziehen: „Les défenseurs de la polygamie devraient admettre dans un esprit d'équité que la femme soit polyandre en cas de stérilité de l'époux“⁵⁹⁰ und hielt überhaupt manche Geg-

582 Exemplarisch Waletzki: Ehe und Ehescheidung in Tunesien, 134. 142 f. 153; aber diese Problematik zieht sich durch die gesamte seitdem getätigte tunesische Rechtsprechung.

583 Ebd., 173–176.

584 Welchman: Women and Muslim Family, 46 f.

585 Zeghal: Constitutionalizing a Democratic Muslim State without Shari'a, 114.

586 Sakrani: Des ordres normatifs fragmentés à l'hybridité juridique, 243–245.

587 Zit. nach <https://www.jeuneafrique.com/62898/politique/et-bourguiba-lib-ra-la-femme/> (20.1.2021).

588 Sraieb: Islam, réformisme et condition féminine en Tunisie.

589 Zit. nach Bessis/Belhassen: Bourguiba. Un si long règne, 13.

590 Zit. nach ebd.

ner für „cerveaux gelés“ (tiefgefrorene Hirne).⁵⁹¹ Vorwürfe, er sei ein Apostat, kamen noch in den 1970er Jahren von saudi-arabischen Gelehrten.⁵⁹² Aber er stand mit seiner Deutung in einer islamischen Tradition, die seit dem 19. Jahrhundert eine verstärkte Verbreitung gefunden hatte und die aus der Annahme, dass es unmöglich sei, mehrere Frauen gleich und gerecht zu behandeln, auf die ethische Inakzeptabilität der Polygynie schloss und daraus ihr Verbot ableitete. Aber zugleich war Bourguiba von europäischem Denken geprägt, durch eine aufklärerische Religionsinterpretation in französischer Tradition und wohl auch durch die Ehe mit seiner ersten Frau. Bourguiba war letztlich ein überzeugter, liberaler Muslim.⁵⁹³

Insgesamt kam es zu einer weitgehenden Akzeptanz des *Code* und der mit ihm vorgenommenen rechtlichen Veränderungen in der Bevölkerung. So habe 1995 – einer Studie der *Union Nationale de la Femme Tunisienne* zufolge – die Mehrheit der Tunesierinnen den *Code* positiv bewertet, allerdings mit einer deutlichen Geschlechterdifferenz (84,8 % der Frauen, 64,5 % der Männer).⁵⁹⁴ Auch unter Vertretern des politischen Islam fanden sich Vertreter, die die Veränderungen positiv bewerteten.⁵⁹⁵ Diese Zustimmung wird auch mit dem Anspruch erklärt, die neuen Bestimmungen in Übereinstimmung mit der islamischen Tradition zu begründen.⁵⁹⁶

Aber eine beträchtliche und explizite Gegnerschaft muslimischer Geistlicher und Intellektueller gegenüber dem *Code* war gleichfalls präsent. So etwa betrachtete Mohamed Abdelaziz Djäit, der an der *Zeituna* ausgebildet und 1957 Mufti der Republik Tunesien geworden war, den *statut* als „trop éloigné des préceptes charaïques“,⁵⁹⁷ womit er für eine große Gruppe, vielleicht sogar für die Mehrheit seiner Kollegen sprach. Die *Zeituna* hat in diesem Geist eine Fatwa gegen das Personalstatut veröffentlicht.⁵⁹⁸ Parallel schränkte eine restriktive Rechtsprechung seit den sechziger Jahren die Handlungsmöglichkeiten von Frauen ein, etwa hinsichtlich ihrer Rechte in den genannten gemischtreligiösen Ehen.⁵⁹⁹ So

591 Bakir: Laïcité et religion en Tunisie, 49.

592 Khalfaoui: Das islamische Erbrecht in Tunesien, 76.

593 Gegen eine häufig in Frankreich vertretene Position, die in Bourguiba einen säkularen Modernisierer sehen; Chenoufi/Gallo: La Tunisie en décolonisation.

594 Waletzki: Ehe und Ehescheidung in Tunesien, 313.

595 Zederman: Construction nationale et mémoire collective, Nr. 15.

596 Waletzki: Ehe und Ehescheidung in Tunesien, 132 f.

597 Bessis: Bourguiba féministe, 106, Anm. 8.

598 Tobich: Les statuts personnels dans les pays arabes, Kap. II, Nr. 26; Bessis/Belhassen: Bourguiba. Un si long règne, 14.

599 Bessis: Le féminisme institutionnel en Tunisie, 95 f.

erging 1973 in Tunis ein erstinstanzliches Urteil, welches den Art. 5 des *Code* in der Perspektive des muslimischen Rechts auslegte und die Möglichkeit eröffnet, eine Ehe bei der „Apostasie“ eines Partners oder einer Partnerin zu lösen.⁶⁰⁰ 1993 entschied ein Gericht, dass eine transsexuelle Person ihren Vornamen nicht ändern dürfe, mit der Begründung, dass eine von Gott etablierte zahlenmäßige Gleichheit zwischen Männern und Frauen unantastbar sei.⁶⁰¹ Unterstützung hingegen erhielt Bourguiba von dem Rechtsgelehrten Fadhel ben Achour,⁶⁰² der 1962 Mufti Tunesiens wurde und den *statut* verteidigte, möglicherweise als einer der wenigen hochkarätigen islamischen Juristen in Tunesien. Sein Sohn Yadh Ben Achour spielte in der Verfassungsdebatte nach 2011 eine wichtige Rolle auf liberaler Seite.

5.4.3 Die Verfassung von 2014

a. „Arabischer Frühling“ und die Etablierung eines neuen parlamentarischen Systems

Die tunesische „Arabellion“ begann – und wie immer, meint man, es im Rückblick genau zu wissen – am 17. Dezember 2010, als sich der Gemüsehändler Mohamed Bouazizi selbst anzündete. Er kam aus Sidi Bouzid im Landesinneren, mehr als 200 km von Tunis entfernt, wo Tourismus und die Entwicklung Tunesiens noch kaum Reichtum hingebracht hatten. Auseinandersetzungen über eine fehlende Genehmigung seines Gemüsestandes und Beschlagnahmungen hatten ihn zermürbt, schließlich hatte man ihn ehrenrührig ins Gesicht geschlagen. Drei Wochen nach der Tat, am 11. Januar 2011, erlag er seinen Verletzungen. Schon vor seinem Freitod hatte es Kritik an der sozialen Ungerechtigkeit in Tunesien gegeben, aber nach seiner Tat zündeten sich weitere Menschen in Tunesien und in anderen arabischen Ländern an. Sein Tod war der entscheidende Funke.

In rasender Geschwindigkeit brach sich die Unzufriedenheit über die Situation in Tunesien Bahn: Öffentliche Einrichtungen, Geschäfte und Banken wurden angegriffen, die Kritik an der monopolistischen regierenden Partei RCD (*Rassemblement constitutionnel démocratique*) war offen und scharf zu hören, am 6. Januar begannen die Anwälte zu streiken. Ben Ali ließ den Ausnahmezustand ausrufen und Neuwahlen ankündigen, aber spätestens, als sich das Militär gegen die Sicherheitsbehörden stellte, war seine Macht gebrochen. Am 14. Januar floh

⁶⁰⁰ Bostanji: *Le droit tunisien du statut personnel*, 306.

⁶⁰¹ Ebd., 313.

⁶⁰² Frégosi: *Bourguiba et la régulation institutionnelle de l’islam*, 89.

er nach Dschidda in Saudi-Arabien, denn der französische Präsident Sarkozy hatte seiner Maschine die Landeerlaubnis auf einem Pariser Militärflughafen verweigert.⁶⁰³ Dutzende Menschen waren bis zu diesem Zeitpunkt bei den Unruhen ums Leben gekommen. Die Macht der RCD verfiel im Tagesrhythmus.

Im Hintergrund stand eine Mischung aus Unzufriedenheit über die ökonomische Situation und über fehlende politische Freiheiten. Insbesondere in der jungen Generation hatte sich der Unmut explosiv aufgestaut, da das tunesische Bildungssystem, das eine relativ gute und flächendeckende schulische Ausbildung lieferte, viele Hochschulabsolventen auf den Arbeitsmarkt entlassen hatte. Aber diese bildungspolitischen Erfolge hatten sich nicht in lebensweltlichen Vorteilen niedergeschlagen. Die Arbeitslosigkeit betrug 2010 im Alter zwischen 18 und 19 Jahren ca. 30 Prozent, bei Universitätsabsolventen dürfte sie bei 50 Prozent gelegen haben.⁶⁰⁴ Frauen, die ebenfalls vom Bildungsboom profitiert hatten, standen auch deshalb bei den Protesten mit an vorderster Front. Als wichtiger Erfolgsfaktor der Revolution gilt zudem die Mischung aus traditionellen Formen des Widerstandes, etwa Demonstrationen, und der Organisation über soziale Netzwerke, die klassische Formen der medialen Kontrolle unterlief.⁶⁰⁵

Seit Januar 2011 lag die Macht in der Hand von Übergangsregierungen, geleitet zuerst von Mohamed Ghannouchi, ausgebildet an der ENA (École nationale d'administration), der französischen Eliteschule für Verwaltungsbeamte, dann von Fouad Mabazza, der in Paris Jura und Politikwissenschaft studiert hatte, später von Béji Caïd Essebsi, der ebenfalls in Paris Jurisprudenz studiert hatte und später Präsident wurde.

Währenddessen formierte sich eine große Zahl neuer Parteien, darunter die Ennahdha als Sammelbecken politisch engagierter Muslime. Sie wurde schließlich als Partei zugelassen, trotz der Unterstützung durch arabischen Staaten wie Ägypten und Katar.⁶⁰⁶ In diesem Verbotsverzicht manifestierte sich die relative Stabilität Tunesiens und ein Vertrauen in demokratische Prozesse, trotz und wegen der Erfahrung in Algerien, wo, wie gesagt, der *Front islamique du salut* nach seinem Wahlsieg 1992 gewaltsam um die Macht gebracht worden und ein grausamer Bürgerkrieg gefolgt war. Zudem war die Ennahdha kein monolithi-

603 <https://magazin.spiegel.de/EpubDelivery/spiegel/pdf/76551150> (12.1.2021).

604 Dot-Puillard: Tunisie, 96.

605 Salmon: 29 jours de révolution, 28–44.

606 Steinbach: Tradition und Erneuerung, 491.

scher politischer Block, sondern ein Konglomerat von liberalen bis zu konservativen Muslimen. So ließ sich die Entwicklung hin zur Demokratie von den einen als Konsequenz des Islam, der „une religion fondamentalement progressiste“ sei,⁶⁰⁷ deuten, wohingegen andere in derartigen westlichen Politik- und Verfassungskonzepten eine fortbestehende Fremdbestimmung sahen. Bis 1957 habe die militärische Okkupation der Franzosen gedauert, und seit der formellen Autonomie sei das Land kulturell besetzt: durch zu stark laizistische Eliten unter Bourguiba, seit Ben Ali durch mafïöse Strukturen. Die 2011 gelungene Revolution – ein der islamischen Tradition fremdes Konzept⁶⁰⁸ – galt ihnen als die erste wahre Möglichkeit der Unabhängigkeit Tunesiens.⁶⁰⁹ In der Bevölkerung konnte man fromme Tunesier treffen, die der Überzeugung waren, dass Gott die Revolution wolle, aber zugleich glaubten, dass die neue Hymne der theologischen Lehre der Prädestination widerspreche,⁶¹⁰ Forderungen nach einem neuen Kalifat standen neben der Ablehnung einer Theokratie iranischen Zuschnitts,⁶¹¹ die Diskussion über die zivilgesellschaftliche Rolle der Ennahda – in welchem Ausmaß etwa Predigt und politische Aktivitäten getrennt werden sollten – war beständig präsent.⁶¹² Pro und contra wurde die Genitalverstümmelung von Frauen diskutiert,⁶¹³ und überhaupt waren alle klassischen Themen in der Debatte, die als Konfliktfelder gegenüber westlichen Vorstellungen gelten konnten (und auch zwischen unterschiedlichen muslimischen Richtungen umstritten waren): Atheismus, Todesstrafe, Homosexualität, Zerstörung der Gräber von Sufi-Heiligen, Ikonoklasmus.⁶¹⁴ Die Schärfe und das Gewaltpotenzial der Debatte wurde im Sommer 2011 deutlich, als die Ausstrahlung der Filme *Ni Allah ni maître* und *Persepolis* zu massiven Protesten von Muslimen führte.⁶¹⁵ Insbesondere *Ni Allah ni maître* wurde von der Ennahda als blasphemisch scharf kritisiert,⁶¹⁶ die dabei angewandte Gewalt allerdings verurteilt. Und (auch) in Tunesien gab es die besorgte Frage, ob man einer islamischen Partei oder Gruppierung trauen könne, der man eine ausländische Finanzierung nachsagte und der man insbeson-

607 So die Position und Bewertung des Islam in Tunesien von Gtari: *L'égalité des femmes en Tunisie*, 199.

608 Ben Achour: *L'islam et la démocratie*, 249 f.

609 Dot-Puillard: *Tunisie*, 111.

610 Kilani: *Tunisie. Carnets d'une révolution*, 144.

611 Ebd., 147 f.

612 Sigillò: *Reconceptualising the Political Role of da'wa*.

613 Kilani: *Tunisie. Carnets d'une révolution*, 281.

614 Ebd., 283–296.

615 Ben Achour: *Tunisie. Une révolution en pays d'islam*, 276.

616 <https://www.latimes.com/world/la-xpm-2011-oct-22-la-fg-tunisia-arab-spring-20111023-story.html> (12.1.2021).

dere und immer wieder eine doppelte weltanschauliche Buchführung unterstellte, frug also, ob also ihre Bekenntnisse zur Demokratie zum Nennwert zu nehmen waren.

Unter diesen Bedingungen trat am 22. November 2011 die Verfassungsgebende Versammlung zusammen. Für die Wahl ihrer Abgeordneten hatten die Listen geschlechterparitätisch besetzt zu sein, auf den regionalen Wahllisten mussten Frauen und Männer abwechseln; schlussendlich stellten Frauen ein Viertel der Abgeordneten.⁶¹⁷ In der 217 Sitze umfassenden Versammlung, in die 29 Parteien und Listen gewählt worden waren, hatten fünf Gruppen mehr als zehn Sitze:

- Die islamische *Ennahdha* (89 Sitze), geleitet von Rached Ghannouchi, der bei seiner Rückkehr aus dem zwanzigjährigen Exil in London versichert hatte, dass er kein hohes politisches Amt anstrebe;
- der *Congrès pour la République* (29 Sitze), sozialdemokratisch und säkular orientiert, mit Moncef Marzouki an der Spitze (dessen Vertreter mehrfach mit der Ennahdha gemeinsam abstimmten⁶¹⁸);
- die *Pétition populaire pour la liberté, la justice et le développement* (26 Sitze), der Hechmi Hamdi vorstand. Sie war für die Verfassungsgebende Versammlung neu gegründet worden und auf konkrete Themen ausgerichtet; in der Verfassungsgebenden Versammlung unterstützte sie islamische Prinzipien.⁶¹⁹
- *Ettakatol (Forum démocratique pour le travail et les libertés)* (20 Sitze), mit sozialdemokratischem Hintergrund und auch säkular ausgerichtet,
- schließlich der *Parti démocrate progressiste* (16 Sitze), sozialistisch und säkular orientiert und von einer Frau, Maya Jribi, geleitet.

Die Ennahdha verfügte als mit weitem Abstand größte Gruppierung über eine Sperrminorität (von einem Drittel der Sitze); damit würde eine neue Verfassung gegen Gruppen, die islamische Werte beanspruchten, nicht verabschiedet werden können. Allerdings wurde in den Verfassungsdebatten für alle offen ihre innere Pluralität sichtbar, die Flügel reichten von denjenigen, die die Errichtung eines neuen Kalifats forderten, bis zu solchen, die den Islam mit der Demokratie zu versöhnen trachteten. In der „Troika“ zusammen mit dem *Congrès pour la République* und *Ettakatol*, die der Verfassungsdebatte eine relativ stabile politische Grundstruktur sicherte, war sie die stärkste Einzelkraft.

⁶¹⁷ Der relativ niedrige Anteil lag an einer impliziten männlichen Bevorzugung, da ein Mann in den meisten Listen die erste Stelle besetzte und auf viele Wahllisten nur ein Sitz entfiel.

⁶¹⁸ Chaabane: Tunisie, deuxième république, 53 f.

⁶¹⁹ „Adopter l’islam comme source principale de la législation donnera un soutien spirituel à tous les droits et libertés“ (Hechmi Hamdi). <https://www.tuniscope.com/article/37213/actualites/politique/constitution-261312> (12.1.2021).

In den Diskussionen der folgenden zwei Jahre diskutierten die Mitglieder der Verfassungsgebenden Versammlung, aber auch zivilgesellschaftliche Gruppen und, so konnte man meinen, das ganze Land über die Grundlagen der künftigen politischen Ordnung Tunesiens. Ein zentrales Thema war dabei das Verhältnis von Religion und Politik. Viel deutlicher als in der schlussendlich verabschiedeten Verfassung wurde in den Debatten sichtbar, welche impliziten und komplexen Vorstellungen sich hinter einzelnen Begriffen verbergen; hier wurde die religiöse Grammatik sichtbar, die der im Januar 2014 verabschiedeten Verfassung unterliegt. Am 10. Dezember kam es zu einer ersten institutionellen Stabilisierung mit der Verabschiedung einer Übergangsverfassung, der *Loi sur l'organisation provisoire des pouvoirs publics*, zwei Tage später wurde Moncef Marzouki mit Unterstützung der Ennahdha zum Staatspräsidenten ad interim gewählt. Er war Mediziner mit einem Doktorat der Universität Straßburg und hatte im Dezember 2011 in zweiter Ehe die französische Ärztin Beatrix Rhein geheiratet. Die Ennahdha wurde an der Macht beteiligt, indem sie die beiden ersten Regierungschefs stellte: Hamadi Jebali, der 2013 nach der Ermordung von Chokri Belaïd (s. u.) zurücktrat, und Ali Larajedh, der kurz vor der Verabschiedung der Verfassung im Januar 2014 nach Straßenprotesten sein Amt aufgeben musste. Weniger groß waren ihre Erfolge in anderen Bereichen. So scheiterte die Ennahdha in dem Versuch, die Gewerkschaften (je nach Perspektive) zu unterwandern oder mit ihnen zu kooperieren.⁶²⁰

In den intensiven zivilgesellschaftlichen Debatten, die die Arbeit der Verfassungsgebenden Versammlung begleiteten, war das Verhältnis von Religion und Gesellschaft ein Schlüsselthema. Noch vor der Wahl dieses Gremiums hatte Jebali, damals Generalsekretär der Ennahdha, von Hause aus Ingenieur, der in Paris und Tunis studiert und fast 20 Jahre in Tunesien im Gefängnis gesessen hatte, eine Äußerung getan, die die möglichen religiösen Ziele deutlich machte. Er hatte Anfang November 2011 davon gesprochen, dass man sich im sechsten Kalifat befinde und die Befreiung Tunesiens auch die Befreiung Jerusalems nach sich ziehen werde.⁶²¹ Jebali war zu diesem Zeitpunkt als Premierminister im Gespräch, *Ettakatol* brach daraufhin die diesbezüglichen Sondierungen ab. Am 15. November, dem Tag, da Marzouki zum Übergangspräsidenten gewählt, wurde ruderte Jebali zurück: „Mon allusion à la ‚khilafa arrachida‘ [eine Anspielung auf die „rechtgeleiteten Kalifen“ der Anfangszeit] visait simplement à s’inspirer de nos valeurs et notre patrimoine politique et de l’héritage civilisationnel de la société

620 Grasso: L'intégration politique des islamistes tunisiens.

621 Übersetzung nach der Jerusalem Post: „My brothers, you are at a historic moment in a new cycle of civilization, God willing. We are in a sixth caliphate, God willing. ... The liberation of Tunisia will, God willing, bring about the liberation of Jerusalem.“ <https://www.jpost.com/features/front-lines/tunisia-new-premier-faces-islamist-test> (12.1.2021).

tunisienne à laquelle nous sommes fiers d'appartenir.“⁶²² Am 24. Dezember erhielt er dann eine ausreichende Stimmenzahl für die Wahl zum Premierminister, der er gut ein Jahr lang blieb.

Die gesellschaftlichen Debatten wurden ausgesprochen engagiert geführt. Sie waren oft emotional aufgeladen und setzten auch immer wieder Gewalt frei. Es gab Diskussionen um islamische Vorschulen/Grundschulen (*écoles infantines*), um den Umgang mit Blasphemievorwürfen oder um die Erlaubnis seitens des Erziehungsministeriums, in der Tradition der *Zeituna* einen Unterricht („enseignement zeitounien“) aufzunehmen. Wahabistische Prediger, eingeladen von islamischen Institutionen und Leitern der Ennahdha, verteidigten die Sklaverei, rechtfertigten die Genitalverstümmelung von Frauen, lehnten die Gleichheit der Geschlechter ab und riefen zum Dschihad auf, Salafisten griffen die Gräber von Sufi-Heiligen an, insbesondere die Mausoleen einer weiblichen Heiligen, von Saïda Manoubia im Oktober 2012 in Tunis, und an der Küste dasjenige von Sidi Bou Saïd im Januar 2013.⁶²³ Kontroverse Positionen standen gegeneinander: „Ni loi ni Constitution, l'islam est la solution!“ forderten die einen, „La Tunisie est un État de droit, non de fatwas“ skandierten die anderen.⁶²⁴ Gerüchte über einen Militärputsch im Falle eines Sieges radikaler Muslime machten immer wieder die Runde. Im September 2012 kam es anlässlich der Aufführung des Films *L'innocence des musulmans* zu einem Angriff auf die amerikanische Botschaft, die amerikanische Schule wurde angezündet.⁶²⁵

2013 sah das Land die Ermordung zweier linker Politiker, am 6. Februar Chokri Belaïds, eines Kritikers der Ennahdha, wohl durch einen „escadron d'Ansar al-Charia“,⁶²⁶ und am 15. Juli Mohamed Brahmis, eines Mitglieds der Verfassungsgebenden Versammlung. Es kam beiden Fällen zu Massenprotesten, salafistische Organisationen wurden für die Aktion verantwortlich gemacht. Eine weitere Kontroverse hatte am 10. März Habib Ellouze ausgelöst. Der studierte Ökonom und Mitbegründer der Ennahdha, der seiner Verfolgung in Tunesien zeitweilig nach Algerien ausgewichen war und nun in der Verfassungsgebenden Versammlung saß, hatte die Verstümmelung von Frauen gerechtfertigt: In heißen Regionen wie in Afrika sei die Klitoris zu

⁶²² <https://www.leaders.com.tn/article/6945-hamadi-jebali-clarifie-sa-position-au-sujet-du-6eme-califat> (12.1.2021).

⁶²³ Ben Achour: Tunisie. Une révolution, 277–279.

⁶²⁴ Ebd., 289 f.

⁶²⁵ Ben Achour: Tunisie. Une révolution, 280.

⁶²⁶ Baraket/Belhassine: Ces nouveaux mots qui font la Tunisie, 311.

groß und störe den Ehemann; und überhaupt würden die Westler das Problem übertreiben, ein solcher Eingriff sei eine ästhetische chirurgische Operation.⁶²⁷

Ein letztes Beispiel solcher Themen mit religiösem Hintergrund stammt aus einer Debatte kurz vor der Verabschiedung der neuen Verfassung am 5. Januar 2014. Ellouze bezeichnete den linken Abgeordneten Monji Rahoui als Laizisten und Feind des Islam, womit im islamischen Kontext die Anklage der Apostasie aufgerufen war und zumindest theoretisch seine legitime Tötung im Raum stand.⁶²⁸ All diese Auseinandersetzungen thematisierten nicht nur das Verhältnis von Religion und Staat und Gesellschaft im allgemeinen, sondern sehr konkret die schon zu Beginn des Prozesses gestellte Frage, welche politische Agenda Vertreterinnen der Ennahdha im Hintergrund der offiziellen Stellungnahmen, die die Vereinbarkeit von Demokratie und Islam postulierten, besitzen mochten.

b. Verfassungsdebatten

Vor diesem Hintergrund debattierte die Verfassungsgebende Versammlung über die künftige Verfassung. Eine Nachzeichnung und Kommentierung dieser Auseinandersetzungen besitzen wir aus der Feder mehrerer Beteiligten, wobei mir längere Aufzeichnungen von vier Personen zugänglich waren (abgekürzt mit Siegeln in eckigen Klammern):

- [A] Yadh Ben Achour,⁶²⁹ von Mohamed Ghannouchi berufen, war der Sohn des genannten Mufti Mohamed Fadel Ben Achour, entstammte also einer großbürgerlichen tunesischen Familie. Er hatte Recht in Paris studiert und war einer der bedeutenden liberalen tunesischen Verfassungsrechtler. 1992 hatte er nach Auseinandersetzungen mit Ben Ali seine öffentlichen Ämter niedergelegt und galt seitdem als dessen Kritiker. Er war in internationalen Kommissionen aktiv, unter anderem in der UNO (Menschenrechtsausschuss, bis 2022) und lehrte an französischen Universitäten. Er präferiert eine liberale Interpretation des Islam, die er 2008 auf Französisch in Frankreich publizierte⁶³⁰ und die (erst) 2020 ins Arabische übersetzt wurde. Diese Marginalie der späten Übersetzung macht deutlich, in welchem Ausmaß intellektuelle

627 „Dans les régions [d’Afrique] où il fait chaud, les gens sont contraints d’exciser les filles à titre de thérapie, car, dans ces régions, les clitoris sont trop grands et gênent l’époux, a-t-il dit, selon le quotidien. On excise ce qu’il y a en plus, mais ce n’est pas vrai que l’excision supprime le plaisir chez les femmes, c’est l’Occident qui a exagéré le sujet. L’excision est une opération esthétique pour la femme.“ https://www.lemonde.fr/tunisie/article/2013/03/11/un-depute-tunisien-critique-pour-avoir-qualifie-l-excision-d-operation-esthetique_1846106_1466522.html (12.1.2021); s. auch Chaabane: Tunisie, deuxième république, 261.

628 Ben Achour: Tunisie. Une révolution, 153.

629 Ebd.

630 Ben Achour: Aux fondements de l’orthodoxie sunnite.

Debatten in Tunesien nicht auf Arabisch, sondern auf Französisch geführt wurden.

- [Ch] Nadia Chaabane,⁶³¹ in Tunesien geborene, in Frankreich promovierte Sprachwissenschaftlerin, Tochter eines tunesischen Vaters und einer aus Frankreich stammenden Mutter, wurde für die in Frankreich lebenden Auslandstunesier:innen gewählt und vertrat mit der *Voie démocratique et sociale* eine Partei, die 2012 aus zwei linken, säkular ausgerichteten Parteien entstanden war. Sie engagierte sich insbesondere für Frauenrechte und erhielt 2014 den tunesischen Verdienstorden.
- [M] Selma Hédia Mabrouk,⁶³² in Tunesien geboren, studierte in Tunis Medizin und spezialisierte sich in Frankreich als Augenärztin. Sie wechselte 2013 von *Ettakatol* zum *Voie démocratique et sociale* und erhielt ebenfalls 2014 den tunesischen Verdienstorden.
- [Z] Malika Zeghal,⁶³³ Tunesierin, besitzt eine französische universitäre Ausbildung und lehrt als Professorin für „Contemporary Thought and Life“ an der Harvard-University. Sie hat mit Beteiligten gesprochen und die Videoaufzeichnungen der Debatten einbezogen.

Die Diskussionen in der Verfassungsgebenden Versammlung waren selbstverständlich von der Euphorie der Revolution des Jahres 2011 geprägt, aber seit Juli 2013, als in Ägypten das Militär putschte, war klar, dass eine militärische Beendigung des Wegs zu Demokratie im Bereich des Möglichen lag (und der algerische Bürgerkrieg nach der militärischen Intervention 1992 dürfte allen noch vor Augen gestanden haben). Unter diesen Bedingungen waren die Auseinandersetzungen hart, aber auch kompromissbereit und hinter verschlossenen Türen weniger kontrovers, als die öffentliche Debatte vermuten ließ [Z 116].

Angesichts der Stimmenverteilung, aber mehr noch aufgrund der starken Rolle muslimischer Gruppen in der tunesischen Gesellschaft, stand die Frage des Verhältnisses von Religion und Politik, Religion und Gesellschaft ganz oben auf der Tagesordnung. Vertreterinnen eines im Prinzip religionsneutralen Staates auf der einen Seite und seiner religiösen Fundierung oder gar einer theokratischen Herrschaft auf der anderen brachten diese Frage mit unterschiedlichen Interessen und manchmal konträren Positionen beständig auf. Die Leitung der Ennahdha hatte vor den Wahlen zugesagt, die Grundlagen der „politischen Moderne“ zu akzeptieren, insbesondere die Rechte der Frauen, Pluralismus, Wechsel von Herr-

631 Chaabane: Tunisie, deuxième république.

632 Mabrouk: 2001–2014. Le bras de fer.

633 Zeghal: Constitutionalizing a Democratic Muslim State without Shari'a, 131, Anm. 2.

schaft, faire und transparente Wahlen, Souveränität des Volkes, Vorherrschaft der Verfassung und der Gesetze [A 297]. Aber manche vermieden den arabische Begriff für Moderne (*hadatha*) bei der Rede vom Islam in Tunesien [Z 117 f.], und inhaltlich hatte sich schon im November 2011 Sadok Chourou, der ehemalige Präsident der Ennahdha, von Hause aus Chemiker, der nach der Verurteilung zum Tode zwischen 1991 und 2008 18 Jahre und nochmals 2010 ein Jahr im Gefängnis gesessen hatte und Mitglied der Verfassungsgebenden Versammlung war, ganz anders geäußert und eine islamische Grundlage für die Verfassung gefordert: „Nous allons introduire dans la Constitution des dispositions pour que l’islam soit la référence à partir de laquelle notre honorable assemblée tirera les lois, les institutions judiciaires et éducatives, sociales et politiques, si Dieu le veut.“ [zit. nach A 275] Eine Gruppe der Ennahdha forderte dann im Februar 2012, dass die Verfassung nicht den „*thawâbit* („*pérennités*)“ [A 283], vielleicht zu übersetzen mit „invariants“⁶³⁴ oder ewig geltenden Grundsätzen, und der prophetischen Sunna widersprechen dürfe:

La politique est un stimulant qui peut s’élever au plus haut niveau du culte. La religion ne peut relever de la conscience interne particulière. Elle constitue un cadre général et un principe de vie. La séparation de la religion et de la politique contredit le message de l’islam et constitue une idée étrangère à son esprit, à ses objectifs et à son histoire. ... Il [l’islam, Ben Achour] est conviction, éthique législation cohérente. Il constitue un cadre existentiel général touchant la vie individuelle, les affaires familiales, les conditions sociales, les fondements de l’État, ainsi que les relations internationales. [zit. nach A 283]⁶³⁵

Mit der expliziten Ablehnung einer „séparation“ von Religion und Politik, die im französischsprachigem Kontext leicht die *laïcité* und vielleicht auch das Trennungsgesetz von 1905 mithören lässt, bediente diese Fraktion der Ennahdha das Konzept eines nicht religionsneutralen Staates. Aber mit dem Wunsch, die Scharia ganz oder in Teilen zu integrieren, dürfte die Ennahdha auch einen breiten Rückhalt in der Bevölkerung besessen haben, weit über die Hälfte der tunesischen Bevölkerung soll dies vor der Revolution Umfragen zufolge gewollt haben.⁶³⁶

Die erste Sitzung am 22. November 2011 begann mit dem Singen der Nationalhymne und dem Rezitieren der Fatiha, der Eingangssure des Koran, um, so die Begründung, der Opfer der Herrschaft Ben Alis zu gedenken.⁶³⁷ Knapp ein Jahr später, im August 2012, lag ein Verfassungsentwurf vor, in dem die gesellschaftli-

⁶³⁴ Legrain: Hamas According to Hamas, 88.

⁶³⁵ Kommasetzung so im Original.

⁶³⁶ <https://news.gallup.com/poll/155324/arab-women-men-eye-eye-religion-role-law.aspx> (18.6.2022).

⁶³⁷ https://www.nzz.ch/mit_nationalhymne_und_sure_zum_staat_der_freiheit-1.13386452 (12.1.2021).

chen Debatten juristisch auskristallisierten. Der Vergleich mit der am 26. Januar 2014 schlussendlich verabschiedeten Verfassung⁶³⁸ sowie mit den unterschiedlichen Entwurfsstadien macht wie in einem Brennglas deutlich, wie die Auseinandersetzungen um Religion und Politik geführt wurden und in welchem Ausmaß diese Formulierungen Kompromisse sind, die säkulare oder religiöse Erwartungen bis in die religiöse Grammatik hinein überdecken. Auf der terminologischen Oberfläche der Verfassung kommen die Begriffe Islam/islamisch fünfmal vor und schon die Frage, ob man dies für eine säkulare Verfassung als viel oder wenig betrachten solle, war umstritten. Aber die entscheidenden Probleme lagen, wie immer, in der Deutung dieses Bezugs auf den Islam, und die strittigsten Debatten wurden letztlich um wenige Punkte geführt: um das säkulare oder religiöse Staatsverständnis, konkret vor allem über die Rolle der Frau.

Die *Präambel* beginnt, wie schon diejenige von 1959, mit der Invokation Gottes, der Basmala, „Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux“. Diese Formulierung stellt die gesamte Verfassung in einen religiösen Kontext, wobei in der französischen Übersetzung Dieu und nicht Allah, wie es der arabische Text in einer buchstabengetreuen Wiedergabe fordern würde (und wie in konservativen muslimischen Kreisen oft üblich), steht. Im zweiten, nun neu formulierten Absatz heißt es weiter, die Verfassung sei verabschiedet

exprimant l'attachement de notre peuple aux enseignements de l'Islam et à ses finalités caractérisés par l'ouverture et la tolérance, ainsi qu'aux valeurs humaines et aux principes universels et supérieurs des droits de l'Homme. S'inspirant de notre patrimoine civilisationnel tel qu'il résulte de la succession des différentes étapes de notre histoire et des mouvements réformistes éclairés qui reposent sur les fondements de notre identité arabe et islamique et sur l'acquis civilisationnel de l'humanité, attachés aux acquis nationaux réalisés par notre peuple.

In einem Entwurf vom 10. August 2012 hatte noch eine ganz andere Formulierung gestanden: „Sur le fondement des pérennités de l'islam et de ses finalités caractérisées par l'ouverture et le juste milieu“ [A 298], damit einen Kernbegriff der im Februar 2012 von Mitgliedern der Ennahdha geforderten islamischen Orientierung an einer ewigen Wahrheit aufgreifend. Gleichfalls im August kam der Vorschlag auf den Tisch, stattdessen die Verfassung „sur la base des constantes de l'Islam“ [Ch 232] zu konzipieren, aber auch dies galt vielen als noch zu wenig säkular, ebenso wie einige Monate später die Formulierung der „buts de l'islam“ (Kleinschreibung sic), die Chaabane als weniger geprägt vom islamischen Recht erachtete. Sehr nahe kam man einem Konsens dann mit dem Vorschlag „sur la

⁶³⁸ Zitiert im folgenden nach der offiziellen französischen Übersetzung der Republik Tunesien. <http://www.legislation.tn/sites/default/files/news/constitution-b-a-t.pdf> (14.1.2021).

base des enseignements de l'islam“ [Ch 232], doch war diese Stelle in der endgültigen Fassung nochmals durch und „exprimant l'attachement de notre peuple aux enseignements des l'Islam“ abgemildert. Es geht dann, so kann man die schlussendlich angenommene Formulierung lesen, nicht mehr um den Islam als eine Religion mit ewig, also vor aller kultureller Fixierung existierender Regeln, sondern um Unterweisungen, die nur in der Interpretation zugänglich sind und damit als kulturell relativ und veränderbar gelten können. Allerdings bleibt auch die gegenläufige Deutung möglich, wenn man „enseignements“ als festliegende gesetzliche Regelungen versteht.

Eine strukturell vergleichbare Auseinandersetzung wurde um die Formulierung der politischen Arena geführt. Vorgeschlagen war im Dezember 2012, dass der Rahmen der Regierungsarbeit „la confrontation politique“ sei. Umstritten war insbesondere das hinter „confrontation“ im Arabischen stehende oder vermutete Konzept des *tatafouaa*, weil, so Chaabane, der Terminus aus den Schriften der Muslimbrüder komme und ihren Kampf um die Durchsetzung der Macht impliziere. In der Fassung vom Januar 2013 wurde der Begriff dann durch „concurrency“ ersetzt [Ch 233].

Die Interpretation, den Islam stark als kulturelles Erbe zu betrachten, liegt auch in einem weiteren Satz der Präambel nahe, wo von „notre appartenance culturelle et civilisationnelle à l'Ummah arabe et islamique“ die Rede ist, die es zu „consolider“ gelte. Prima vista ist klar, dass damit eine explizite Einbindung in den arabisch-islamischen Kulturraum vollzogen wird. Aber ein solcher Satz bleibt doppeldeutig, denn man kann darin den Islam sowohl als kulturelle und damit (stark) veränderbare wie auch als eine gerade nicht disponible Größe betrachten, wenn man die *umma* als die von Mohammed gestiftete Gemeinschaft der wahren Gläubigen begreift, deren Konzeption auf der Offenbarung beruhe.

Ein weiteres Deutungsproblem in der Präambel beinhaltet der Begriff „tolerance“, mit dem die offizielle Übersetzung den arabischen Terminus *tasamuh* wiedergibt (neben der Präambel in Art. 6 und Art. 42), der in das Bedeutungsfeld Erlaubnis, Vergebung, Langmut/Duldung, faires Handeln gehört; eine andere Übersetzung präferiert an dieser Stelle den Terminus „modération“.⁶³⁹ Für Ben Achour liegt auch die Wiedergabe mit „juste milieu“ im Bereich des Möglichen, da dieser Begriff, der sich mit „richtiger“, hier möglicherweise „vermittelnder Mitte“ im Deutschen übersetzen lässt, im französischen politischen Vokabular ein etablierter Begriff für Positionen zwischen den politischen Extremen ist. Seine religionspolitische Relevanz erhält der Toleranzbegriff aber dadurch, dass dieser in

639 https://anc.majles.marsad.tn/uploads/documents/Constitution_Tunisienne_VF_Traduction_Non_Officielle_Al_Bawsala.pdf (14.1.2021).

Europa nach dem Dreißigjährigen Krieg etablierte Terminus, der staatsrechtlich die soziale Duldung einer Konfession (damals: „religio“) unter Ausschluss inhaltlicher Akzeptanz regelte, im Islam häufig im Kontext der *dhimma*-Regelungen, die die rechtliche Hierarchisierung von Religionsgemeinschaften organisiert, benutzt wird. In dieser Perspektive lässt sich die Verwendung des aus der lateinischsprachigen Politiktradition kommenden Begriffs „tolérance“ als eine implizite Absage an die klassische islamische Konzeption zur Regelung religiöser Pluralität durch das *dhimma*-Statut deuten.

Die *ersten beiden Artikel* loten die Grenzen der Verfassung aus:

La Tunisie est un État libre, indépendant et souverain, l'Islam est sa religion, l'arabe sa langue et la République son régime. Le présent article ne peut faire l'objet de révision.

Damit war der Islam als Staatsreligion festgelegt, einschließlich des in islamischen Traditionen weitläufig als heilige Sprache des Koran betrachteten Arabischen, das zugleich die dominierende Landessprache Tunesiens ist. Der zweite Artikel, für den es keine Vorlage in der alten Verfassung gab, artikuliert die alternative Perspektive eines „État civil“.

La Tunisie est un État civil, fondé sur la citoyenneté, la volonté du peuple et la primauté du droit. Le présent article ne peut faire l'objet de révision.

Die beiden ersten Artikel sind jeweils mit einer Veränderungssperre versehen, eine Regelung, die in der Interpretation eines strukturell vergleichbaren Artikels des deutschen Grundgesetzes (dort Art. 79,3) „Ewigkeitsklausel“ genannt wird (↗ 5.1.4b). In diesem Punkt verschärft die neue Verfassung diejenige des Jahres 1959 (dort Art. 61), in der die islamische Ausrichtung nicht explizit mit einem Veränderungsverbot versehen war. Ähnlich wie in den ersten zwanzig Artikeln des deutschen Grundgesetzes, für die die Unveränderbarkeit fixiert ist, steht hinter dieser Sperre mehr als eine pragmatische Festlegung, nämlich der Anspruch, Werte respektive Traditionen dem demokratischen Entscheidungsprozess zu entziehen. Augenblicklich ist eine Veränderung der islamischen Grundlegung praktisch undenkbar, aber zumindest die Frage der Minderheitenrechte würde sich stärker stellen, wenn etwa die Zahl evangelikaler Christen markant zunehmen würde. Im zweiten Artikel heißt es allerdings mit der wortgleichen Veränderungssperre, dass der tunesische Staat auf dem Willen des Volkes und dem Vorrang des Rechts gegründet sei. Die Berufung auf den Volkswillen impliziert jedoch faktisch die Akzeptanz von Entscheidungsprozessen und damit von Veränderungen (wobei dann die Frage aufkommt, ob diese durch eine Änderung des Verfassungstextes oder nur eine neue Interpretation erreicht werden soll).

Im Hintergrund der beiden ersten Artikel stand weiterhin die Interpretationsmöglichkeit des Islam zwischen religiöser als unveränderbarer und kultureller als veränderbarer Tradition, und dies war den Müttern und Vätern der tunesischen Verfassung in seiner hohen Konfliktrichtigkeit bewusst. Diese Spannung fand ihren Ausdruck zum ersten in dem Verzicht auf eine Bestimmung dessen, was der Islam sei, worüber jedoch kein Konsens erzielbar war [Z 126]. Zum zweiten zeigte sie sich in den Debatten um zwei Termini: Sollte der Islam die (unveränderliche) Staatsreligion sein oder nur als (zumindest im Status veränderbare) Mehrheitsreligion betrachtet werden [A 290 f.]? Konkret ging es um die Frage, ob die Scharia Grundlage oder zumindest Teil der Verfassung sein sollte. Dies war eine fundamentale Dauerdebatte, aber am Ende tauchte der Begriff Scharia in der Verfassung nicht auf. Gleichwohl war die Angst, dass das Revisionsverbot im ersten Artikel die Einführung der Scharia über die Hintertür ermöglichen würde, bei säkularen Mitgliedern der Verfassungsgebenden Versammlung verbreitet [Ch 235]. Zwei Vorschläge, entweder den Islam oder Koran und Sunna als „source principal de la législation“ zu integrieren, fanden keine Mehrheit.⁶⁴⁰ Ein Teil der Kompromissfindung war deshalb der Rückgriff auf den ersten Artikel der Verfassung von 1959, der mit demjenigen von 2014 wortidentisch ist. Weitergehende Formulierungsvorschläge aus der Ennahdha, die abgelehnt wurden, dokumentieren jedoch, wie weit die Vorstellungen dieses politischen Islam von dem schlussendlich verabschiedeten Text entfernt lagen. Zur Debatte standen etwa Formulierungen wie „Islam legislates for all aspects of life and guarantees justice and dignity“ oder „Our highest constitution is the Koran and the highest sovereignty is to God before it is to the people.“ [Z 122]

Einmal mehr zeigen die Interpretationen die auf der Oberfläche des verabschiedeten Verfassungstextes nicht mehr sichtbaren Differenzen. Für Ben Achour war in Art. 1 die Religion des Mehrheitsvolkes („peuple majoritaire“) gemeint [A 303], aber dies sahen eben nicht alle Mitglieder des Verfassungskonventes so. Darüber war sich natürlich auch Ben Achour im Klaren. Für ihn blieb die Spannung, letztlich der Widerspruch zwischen beiden Artikeln, unaufgelöst, „il existe au moins une contradiction d’inspiration“ [A 282], wie er vorsichtig meinte. Seine Angst war und blieb, dass durch zu weite Öffnungen auf islamische Vorstellungen eine verkleidete Wiedereinführung des Prinzips der Scharia als Quelle der Gesetzgebung möglich werden würde [A 293]. Letztlich war es möglich, auf Grundlage der beiden Artikel gegensätzliche Letztbegründungen der Verfassung vorzunehmen, eine religiöse, die auf den Islam beruhte (Art. 1), und eine säkulare auf der Volkssouveränität (Art. 2). Das war eine aporetische Lösung, die gegensätzliche, im Grunde alternative Letztbegründun-

⁶⁴⁰ Baraket / Belhassine: Ces nouveaux mots qui font la Tunisie, 59.

gen in ein diskursives Verhältnis brachte – und gerade in dieser Aporie ein herausragender, ein großer juristischer Kompromiss.

Die Forderungen der Ennahdha gingen allerdings viel weiter und über die beiden ersten Artikel hinaus. Sie hatte im Laufe der Debatte einen Artikel eingebracht, der forderte, „keine Erweiterung/kein Zusatzartikel der Verfassung kann den Islam als Religion des Staates verletzen“ [zit. nach Z 119], sowie eine Formel, die wohl darauf hinausgelaufen wäre, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 im islamischen Sinn zu deuten [Z 120], so wie es andere arabische Menschenrechtserklärungen auch tun, und das hätte die Berücksichtigung von Regelungen der Scharia bedeutet. Sodann forderte man die Einrichtung eines „Haut Conseil Charaïque“ [A 289] respektive eines „Haut conseil de fatwa“, der die Konformität der parlamentarisch erlassenen Gesetze mit der Scharia kontrollieren sollte. Insbesondere der Scharia-Gerichtshof habe eine Schockwelle, so Chaabane, ausgelöst, namentlich die Frauen als am stärksten „Bedrohte“ seien in „Panik“ geraten [Ch 237]. Zugleich gab es Muslime in der Ennahdha, die mit ihren Vorschlägen selbst für die Mehrheit dieser Partei zu weit gingen, etwa in der Implementierung islamischer Körperstrafen (hudud), bei denen man das Abhacken von Händen und Füßen befürchtete [Z 123. 126]. Nach kontroversen Debatten, in denen auch die mögliche Konsequenz einer Einbeziehung jüdischer und christlicher Werte diskutiert wurde, zogen Vertreter der Ennahdha Ende März 2012 ihr Scharia-Projekt am 25. März 2012 nach einer allerdings extrem knappen Abstimmung zurück [Ch 245] und erklärten, der erste Artikel der Verfassung in der Formulierung des Jahres 1959 reiche aus, um die Präsenz des Islam in der Verfassung zu sichern [A 290]. Bei diesem Kompromiss spielten wohl die weiblichen Mitglieder der Ennahdha eine wesentliche Rolle [Z 124], aber auch der Anschlag einer salafistischen Gruppe Anfang März auf die amerikanische Botschaft in Tunis, mit dem man vermutlich die Ennahdha zu einer deutlicheren Positionsbestimmung zugunsten islamischer Werte hatte zwingen wollen.

Eine weitere fundamentale islamische Festlegung findet sich sehr viel später im Verfassungstext: Nach Art. 74 muss der Staatspräsident ein Muslim sein, in Aufnahme einer Festlegung von 1959 (dort Art. 37). Dies war nicht nur eine Grundsatzentscheidung, sondern war auch mit konkreten Aufgaben verbunden, der Präsident ernennt und entlässt den Mufti der Republik Tunesien (Art. 78).

Der *zweite Artikel* der Verfassung von 2014 enthält schließlich einen weiteren Begriff, der für die religionspolitische Debatte von enormer Bedeutung war, denjenigen des „État civil“. Angesichts der im wesentlichen auf Französisch geführten Diskussion und von teilweise in Frankreich ausgebildeten tunesischen Juristen ist klar, dass die französische Jurisprudenz als wichtiger, wohl entscheidender intellektueller Referenzraum einzubeziehen ist. Das Kompositum „État civil“ (wobei „État“ im Französischen im Gegensatz zu der üblichen Kleinschreibung von No-

mina in diesem Kontext immer großgeschrieben wird) ist ein fester Begriff im französischen Staatsrecht. Bezeichnete er bei Rousseau als „état civil“ noch den gesellschaftlichen Zustand des Menschen (nach der Phase des „état de nature“), erhielt er im 19. Jahrhundert die Zusatzbedeutung einer Abgrenzung oder Distanzierung von der Religion. Der „État civil“ besäße also in einer deutschen Übersetzung semantisch nicht nur die Konnotation von Zivilstaat im Sinne von Zivilgesellschaft, sondern auch einen Bedeutungsanteil von religionsneutralem, religionsdistanziertem Staat. Deshalb nutzte man für den arabischen Neologismus *dawla madaniya* den Begriff *État civil*, um nicht *État laïque* benutzen zu müssen.⁶⁴¹

Vor diesem Hintergrund hatte Moncef Marzouki im Jahr 2013, ehe er 2014 Übergangspräsident wurde, die religionspolitische Vielschichtigkeit dieses Begriffs ausgeleuchtet, also mitten in der Verfassungsdebatte. Auch er war, wie skizziert, von der französischen intellektuellen Tradition geprägt und führte seine Überlegungen⁶⁴² autobiographisch mit einer bezeichnenden Episode ein. Er habe sich ursprünglich der Vision eines „monde ... ‚laïque‘“ verschrieben, bis er auf einer Konferenz in Paris mit folgender Deutung seines Laizismus konfrontiert worden sei: „Le docteur Marzouki ne veut pas dire qu’il est un athée.“ Dies nun hielt er für ein gewaltiges Missverständnis und sah sich bemüht, seine religiöse Orientierung offenzulegen. Er stamme aus einer gläubigen Familie, und „je suis croyant. ... Mais ma croyance est affective et spirituelle ... et je pourrais me considérer comme un musulman soufi. Je suis un grand lecteur d’Ibn Arabi“. Zudem legte er offen, dass ihn die Schriften des umstrittenen (von seinen muslimischen Gegnern gekreuzigten) Sufi al-Hallaj aus dem 10. Jahrhundert inspiriert hätten, wobei das Buch des französischen Islamwissenschaftlers (und mystisch ausgerichteten Katholiken) Louis Massignon über Hallaj eine große Bedeutung besessen habe.⁶⁴³ Mit dieser biographischen Legitimation im Rücken verteidigte Marzouki den „État civil“ für Tunesien. Er betrachtete ihn (wie auch Ben Achour) als Synonym für *dawla el madaneyya*, einen Terminus, den er mit „société civile“ übersetzte und der für ihn bedeute, dass der Staat nicht der Religion unterworfen sei.⁶⁴⁴ Dieses Modell wollte er allerdings nicht mit demjenigen der türkischen AKP verwechselt wissen: In der Türkei gehe es um eine Kontrolle der Religion durch den Staat wie ehemals in Tunesien unter Ben Ali. Vielmehr dürften religiöse Gruppen wie die Salafisten und religiöse Parteien die Predigt im neuen Tunesien nicht für politische

641 Ebd., 188. Zur Auseinandersetzung um Konzepte zwischen *ilmaniya* (laïcité) und *solta dounyaouiya* (sécularité/pouvoir terrestre) ebd. 184.

642 Marzouki: *L’invention d’une démocratie*, 82–84.

643 Ebd., 82.

644 Ebd., 83.

Propaganda benutzen, sondern müssten den individuellen Interessen der Gläubigen dienen.⁶⁴⁵

Dann kam er zum entscheidenden Punkt. Im Rahmen dieser tunesischen Konzeption eines *État civil* sei die Scharia nicht erwähnt. Zwar stimme es, dass die Scharia für einen gläubigen Muslim „la voie qui mène à Dieu“ bedeute, aber der Begriff sei verbraucht, nicht zuletzt wegen der Körperstrafen der Scharia.⁶⁴⁶ Der *État civil*, so kann man Marzouki deuten, war für ihn so etwas wie ein religionsneutraler Staat ohne die im Französischen immer mitschwingende Religionsfeindlichkeit, ein Staat, den er auch laizistisch hätte nennen können, wenn der Begriff im Französischen nicht genau diese religionskritische Konnotation besäße. Nur dezidiert linke Gruppierungen nutzten in den tunesischen Debatten den Begriff der *laïcité* affirmativ. Marzouki benannte von seiner Position aus nun die Unterschiede, die zwischen ihm und Islamisten blieben. Er forderte die vollständige Gleichheit von Männern und Frauen, die Abschaffung der Todesstrafe, das Recht auf Adoption, das Zugeständnis der Gewissensfreiheit und des Religionswechsels, ein egalitäres Erbrecht für Frauen und die Eliminierung ihrer Heiratsbeschränkungen.⁶⁴⁷ Aber, und der versöhnliche Tonfall ist mitten in den politischen Debatten des Jahres 2013 nicht zu überhören, er glaube, dass die Ennahdha auf einem guten Weg sei – so, wie die katholische Kirche zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Er hoffe, dass Rached Ghannouchi als Führer der Ennahdha den Islam mit der Demokratie kompatibel machen werde und nennt als Beispiel den (aus dem Protestantismus in die katholische Kirche konvertierten) französischen Philosophen Jacques Maritain, der, von der rechten *Action française* kommend, den Katholizismus zur Akzeptanz der Regeln der Demokratie gebracht habe und der eine entscheidende Rolle bei der Formulierung der Menschenrechtscharta von 1948 gespielt hatte.⁶⁴⁸ Marzouki zeigte sich für die weitere Entwicklung mit einer durchaus politischen Bemerkung zuversichtlich: Glücklicherweise seien seine Gegner keine tunesischen Islamisten, sondern islamistische Tunesier.⁶⁴⁹ Er hatte mithin die Hoffnung, dass die tunesische Mentalität (man kann interpretieren: Liberalität) gegen die islamistische Interpretation obsiegen werde.

Ein weiterer zentraler Kampfplatz in der Verfassungsdebatte war der heutige *sechste Artikel*, auch er gegenüber der Verfassung von 1959 eine Neuerung:

645 Ebd.

646 Ebd., 84.

647 Ebd., 85.

648 Ebd., 88 f.

649 Ebd., 87.

L'État protège la religion, garantit la liberté de croyance, de conscience et de l'exercice des cultes. Il assure la neutralité des mosquées et des lieux de culte de l'exploitation partisane.

L'État s'engage à diffuser les valeurs de modération et de tolérance et à protéger le sacré et empêcher qu'on y porte atteinte. Il s'engage également à prohiber et empêcher les accusations d'apostasie, ainsi que l'incitation à la haine et à la violence et à les juguler.

Dieser Artikel bildet eine Mischung religionspolitischer Festlegungen, deren Konstellation und Bedeutung sich im Blick auf die damalige Debatte erschließt. In der damaligen Situation war die Sicherstellung der Neutralität der Moscheen im ersten Absatz ein eminent sicherheitspolitisches Anliegen, sowohl hinsichtlich der extremen Flügel der Ennahdha als auch in Bezug auf ausländische Einflussnahme, insbesondere durch Saudi-Arabien und auch durch Ägypten.

Sodann war die Garantie der Glaubens- und Gewissensfreiheit im ersten Absatz nicht so selbstverständlich, wie es scheinen mag. Zwar gab es diesen Schutz schon in der Verfassung von 1959 (dort Art. 5), war aber im Verfassungsentwurf vom August 2012 nicht enthalten, stattdessen fand sich dort bis zum Dezember 2012 nur die Glaubensfreiheit („la liberté de croyance“) [Ch 247]. Eine Formulierung, dass der Staat nicht nur den Islam, sondern auch alle Religionen schützen solle, fand keine Mehrheit [M 602]; möglicherweise hatte dies auch mit der dann unvermeidlichen Frage von expliziten Minderheitenrechten zu tun.

Das Verbot der Anklage der Apostasie wiederum verdankte sich wohl nicht zuletzt einem tagesaktuell aufgebrochenen Konflikt, dem genannten Vorwurf von Habib Ellouze gegenüber Monji Rahoui, der ein Laizist und Feind des Islam gewesen sei [A 153]. Polizeischutz war in dieser Situation für mehrere Mitglieder der Verfassungsgebenden Versammlung notwendig, zwei politische motivierte Attentate habe man in ihrer parlamentarischen Gruppe überlebt, so Chaabane [249]. Insbesondere die Ennahdha hatte sich vehement gegen diesen einschränkenden Bezug auf den Tatbestand des *takfir* („accusation d'apostasie“) gewehrt [M 603–608]. Implizit ist in diesem Artikel auch die Frage der Blasphemie berührt, die aber eben nicht explizit vorkommt.

Die Aufgabe des Staates im zweiten Absatz, das Heilige zu schützen und seine Verunglimpfung zu verhindern, war eine Abmilderung aus Forderungen des Verfassungsentwurfs, in dem noch der Schutz der „choses sacrées, *muqqadasât*“ und die Kriminalisierung der „atteinte au sacré“ gestanden hatte [A 291], womit auch eine Einbeziehung der Blasphemie leichter möglich gewesen wäre. Zugleich ist im heutigen Verfassungstext die Religion insoweit bevorzugt, als der Staat ihren Schutz übernehmen soll, wohingegen er die Gewissensfreiheit (nur) garantiere, so die Deutung Mabrouks [M 165]. Eine aus der Sicht der säkularen Fraktion noch weitergehende Neutralisierung der Moscheen durch die Formulierung einer „in-

terdiction de l'instrumentalisation politique“ anstelle der „instrumentalisation partisane“ war nicht durchsetzbar [Ch 234].

Der sechste Artikel der Verfassung war mithin auch eine komplexe Kompromissformulierung zwischen politisch engagierten Muslimen und den Verteidigern eines religionsneutralen (aber nicht religionsfeindlichen) Staates. Für Ben Achour findet sich darin „du pain pour toutes les planches“ [A 297], der Artikel sei eine „veritable cour des miracles dans notre Constitution“ [A 292].

In den *Artikeln 39 und 42* geht es um das Verhältnis von Religion, Erziehung und tunesischer Identität.

L'État veille ... à l'enracinement des jeunes générations dans leur identité arabe et islamique et leur appartenance nationale. Il veille à la consolidation de la langue arabe, sa promotion et sa généralisation. Il encourage l'ouverture sur les langues étrangères et les civilisations. Il veille à la diffusion de la culture des droits de l'Homme. (Art. 39)

Le droit à la culture est garanti. ... L'État encourage la créativité culturelle et soutient la culture nationale dans son enracinement, sa diversité et son renouvellement, en vue de consacrer les valeurs de tolérance, de rejet de la violence, d'ouverture sur les différentes cultures et de dialogue entre les civilisations. (Art. 42)

In Art. 39 wird in der Verfassung letztmalig explizit Bezug auf den Islam genommen, in der Forderung nach der Einwurzelung der jungen Generationen (Nicht-Gläubige oder Nicht-Muslime sind hier implizit ausgeschlossen) in einer sowohl arabischen als auch islamischen Identität, wiederum in Verbindung mit der Förderung der arabischen Sprache. Dies war für Muslime lesbar als Versprechen, den Islam dauerhaft durch die Erziehung in der tunesischen „Identität“ zu verankern (in minimaler Abschwächung der Vorlage [M 616]). Die Ergänzung, dass dazu auch eine „appartenance nationale“ gehören sollte, konnte man hingegen als Zugeständnis an die Befürworter eines (säkularen) Nationalstaats deuten. Allerdings dürften die folgenden Formulierungen ein Gegenlager beinhaltet haben, um die nationalstaatliche Ausrichtung wieder zu rahmen, nämlich die Öffnung auf Fremdsprachen und „les civilisations“ (bei denen im Französischen immer ein wenig die Färbung „Weltkulturen“ mitschwingt). Einen Anspruch auf kulturelle Universalisierung über die tunesische Tradition und den Islam hinaus trug schließlich die Forderung des letzten Satzes von Art. 39, die Kultur der Menschenrechte zu verbreiten – allerdings in einer Formulierung, die man gegenüber der Vorgängerverfassung als vorsichtige Einschränkung lesen kann. Hatte es 1959 in der Präambel noch geheißen, die Republik sei die „meilleure garantie pour le respect des droits de l'Homme“, also der Menschenrechte ohne Einschränkung, war 2014 nur noch von der „Kultur“ der Menschenrechte die Rede. Möglicherweise ist die Sache auch noch komplizierter, weil der „Respekt“ vor den Menschenrechten nicht deren automatische Rechtswirksamkeit beinhalten muss. Aber (selbst) in

dieser Formulierung stieß dieser Art. 39 auf Widerspruch. Während der abschließenden Beratung dieses Artikels am 7. Januar 2014 brachte ein ehemaliger Erziehungsminister⁶⁵⁰ nachgerade in letzter Minute folgenden Ergänzungsvorschlag ein: „L'État veille également à l'enracinement des jeunes générations dans leur identité arabe et islamique. Il veille à la consolidation de la langue arabe, sa promotion et sa généralisation.“ [A 299] Diese Formulierung wurde mit 141 Stimmen gegen neun Ablehnungen und vier Enthaltungen angenommen. Aufgrund der öffentlichen Debatte, die nicht zuletzt Ben Achour angestoßen habe, wurde man sich der Konsequenzen dieses Artikels bewusst. Er hätte, so Ben Achour, in die Versuche gepasst, dem Islam „une valeur supraconstitutionnelle“ zuzuweisen [A 299]. Drei Tage vor der Promulgation der Verfassung wurde diese Ergänzung mit einer übergroßen Mehrheit (165 Stimmen dafür, zwei Gegenstimmen und elf Enthaltungen) [A 300] erneut revidiert und durch die Formulierung, die sich heute im Art. 39 findet, ersetzt.

Die Art. 39 und 42 bestimmen damit, so Ben Achour, den Islam zu einer zentralen kulturellen Grundlage Tunesiens. Der 42. Artikel verzichtet allerdings auf eine explizite Nennung des Islam, den man jedoch in der Formulierung der „culture nationale“ mit gemeint sehen kann, und ruft ausschließlich Begriffe auf, die man als Bekenntnis zu einer säkularen und pluralistischen Gesellschaft lesen kann: Vielfalt, Öffnung auf unterschiedliche Kulturen, Dialog zwischen den „civilisations“ und Toleranz. Aber es gab auch Mitglieder der Ennahdha, die genau diese säkulare Deutungsoption des Staates in ihrer Interpretation ausschlossen.

Der *Artikel 46* bildet das letzte große Feld von Auseinandersetzungen, auf die ich hier eingehe: die Regelungen zur Familie und damit auch zur Rolle der Frau.

L'État s'engage à protéger les droits acquis de la femme et veille à les consolider et les promouvoir. L'État garantit l'égalité des chances entre l'homme et la femme pour l'accès aux diverses responsabilités et dans tous les domaines. L'État s'emploie à consacrer la parité entre la femme et l'homme dans les assemblées élues. L'État prend les mesures nécessaires en vue d'éliminer la violence contre la femme.

Insbesondere der zweite Satz soll die Gleichberechtigung zwischen Frauen und Männern absichern. Chancengleichheit, Zugang zu Verantwortung, paritätische Besetzung in (politischen) Versammlungen und der Schutz vor Frauen vor Gewalt sind entscheidende Stichworte. Damit geht die Verfassung von 2014 über diejenige von 1959 hinaus, die keine unmittelbar vergleichbaren Aussagen zur Gleichberechtigung enthalten hatte. Wo allerdings auch hier die Kompromisse mit islamischen Vorstellungen lagen, zeigen wieder die Debatten um den Verfas-

⁶⁵⁰ Ben Achour nennt den Namen nicht.

sungsentwurf, wo es geheißen hatte: „L'État garantit la protection des droits de la femme et la consolidation et ses acquis en considérant qu'elle constitue un partenaire authentique, avec l'homme, dans la construction de la patrie et par leurs rôles complémentaires à l'intérêt de la famille.“ [A 287] Für viele Frauenrechtlerinnen war die Vorstellung der Komplementarität von Männern und Frauen, zu der man auch die im Prinzip wertschätzende Charakterisierung der Frau als „partenaire authentique“ gehörend lesen kann, angesichts der asymmetrischen Verhältnisbestimmungen im islamischen Recht inakzeptabel [Ch 265], ebenso wie die Reduktion der staatlichen Rolle auf den „Schutz“ der Familie [M 609–611]. Hinter dieser Differenzanthropologie kann man die Tradition eines Menschenbildes im Islam sehen, das in Unterschieden zwischen Männern und Frauen die Grundlage für die Zuweisung unterschiedlicher Rechte und Pflichten sah, die wiederum in koranischen Vorgaben für unterschiedliche Rechte von Frauen und Männern, etwa im Erbrecht (vor allem Q 4,11), grundgelegt waren. Demgegenüber ist der Anspruch des Art. 46 (2014) deutlich, derartige Unterschiede nicht in die Verfassung einfließen zu lassen. Allerdings lässt der Begriff der Chancengleichheit die Möglichkeit offen, grundlegende Unterschiede zwischen Männern und Frauen mit unterschiedlichen Rechtsfolgen zu postulieren.

Viele weitere Details dokumentieren, in welchem Ausmaß auch diese Verfassung ein Kind von Kompromissen war. Eine Reihe von Vorschlägen, die die Ennahdha in die Diskussion gebracht hatte, schafften es nicht in die Verfassung: eine Herabsetzung des Heiratsalters wieder auf 14 Jahre [Ch 257], Polygamie (für die ein Referendum ins Gespräch gebracht wurde) [Ch 261] oder die Zulassung der Orfi-Ehe, die unter die individuellen Freiheiten fallen sollte [Ch 54]. Bei letzterer handelt es sich um eine stark gewohnheitsrechtlich geprägte Form der Eheschließung, die klassische Vereinbarungen etwa zu Unterhalts-, Ehebruchs- und Scheidungsfragen nicht enthält und insofern insbesondere Frauen potenziell benachteiligt; sie war mit dem Personalstatut unter Bourguiba 1957 abgeschafft worden. Andererseits musste auch die säkulare Fraktion in Gender- und Familienfragen Abstriche machen. „La famille“ blieb in der Verfassung die „cellule de base de la société“ (Art. 7), womit man implizit islamische Vorstellungen verankert sehen konnte. Diese befürchtete man auch im Hintergrund einer Vielzahl von Detaildebatten, etwa um eine Heiratspflicht, ein Abtreibungsverbot und eine Finanzierung der Ehe durch den Staat, bei der man eine Fixierung der Frauenrolle auf Zeugung fürchtete [Ch 268–270], und im Hintergrund stand auch die Erwartung, die Formulierungen der Verfassung zielten letztlich auf die Legalisierung homosexueller Ehen [Ch 273]. Wenn man eine grundsätzliche Gleichheit aller vor dem Gesetz aus der Verfassung entnehmen will, muss man sie aus anderen Teilen ableiten, etwa aus der Präambel und aus dem Art. 21, wonach „les citoyens et les citoyennes sont égaux en droits et en devoirs. Ils sont égaux devant la loi sans discrimination.“ Allerdings scheiterte

der Versuch, nicht nur die Gleichheit vor einem Gesetz, sondern eine Gleichheit im Gesetz (angesichts der dort existierenden Geschlechterungerechtigkeiten) zu verankern [Ch 264]. Nicht mehrheitsfähig war last but not least die Einbeziehung des islamischen Zehnten in die öffentlichen Finanzen [Ch 46. 23], die Wiedereinführung von religiösen Stiftungen [Ch 46–49], die Wiedereröffnung religiöser Schulen in der *Zeituna* [Ch 50–53] oder die Reetablierung von Notaren in der Tradition der Scharia [Ch 53].

Am 26. Januar 2014 lag schließlich der Entwurf einer neuen Verfassung vor. Die Zustimmung der Mitglieder der Verfassungsgebenden Versammlung ging weit über die nötige Zweidrittelmehrheit hinaus: 200 der 216 Abgeordneten votierten dafür, zwölf enthielten sich, vier votierten dagegen. Damit stimmte auch die übergroße Mehrheit der Ennahdha den religionspolitischen Kompromissen zu. Die damit eingenommene Position dieser dem Islam verpflichteten Partei war und ist Gegenstand kontroverser Debatten. Pessimisten sahen dahinter eine von den Machtverhältnissen erzwungene Camouflage, Optimisten eine Veränderung „from islamists to ‚Muslim democrats‘“.⁶⁵¹ Neben der Überzeugung, dass die Integration der Ennahdha in die politische Debatte zu ihren moderaten Positionen geführt habe, steht die These, dass dies ein Ergebnis ihres langjährigen Ausschlusses aus der Politik gewesen sei.⁶⁵²

Die Diskussion um die tunesische Verfassung des Jahres 2014 macht letztendlich deutlich, in welchem Ausmaß der Text ein Kompromiss zwischen den Polen einer sehr heterogenen politischen Kultur war, den entschieden säkularen und den entschieden religiösen. Insofern war diese Verfassung ein Dokument einer konfliktfähigen politischen Diskussionskultur. Zugleich aber eröffnen die Debatten einen Blick auf die islamische Grammatik. Sowohl die in die Verfassung offen oder subkutan integrierten islamischen Perspektiven als auch die ausgeschiedenen dokumentieren, mit welcher Intensität man sich mit islamischen Vorstellungen auseinandersetzen hatte. Vielfach ging es um die Frage, wie ein säkularer Staat in einem vom Islam geprägten Land mit einer mehrheitlich islamischen Bevölkerung aussehen könnte. Die explizite Einbeziehung der Scharia wurde nicht vorgenommen, die Festschreibung des Islam als Staatsreligion aber sehr wohl, und in allen Debatten um die Deutung des schlussendlich verabschiedeten Textes ist die Frage immer wieder aufgebrochen, in welchem Ausmaß islamische Vorstellungen in den Formulierungen der Verfassung implizit enthalten sind. Auch hier ist im Blick auf eine Grammatik weniger die Frage relevant, welche Interpre-

651 Ayooob/Lussier: *The Many Faces of Political Islam*, 109.

652 Cavatorta/Merone: *Moderation through Exclusion?*, 857–875.

tationen konsensfähig waren, sondern dass man sich unausweichlich mit islamischen Vorstellungen auseinanderzusetzen hatte.

5.4.4 Verfassungspraxis nach 2014 und Verfassungsrevision

Am 26. Oktober 2014 wählten die Tunesier:innen ein neues Parlament. Tunesien galt als relativ stabil, etwa wegen einer starken Zivilgesellschaft mit politisch konstruktiven Gewerkschaften oder eines nicht hochpolitisierten Militärs.⁶⁵³ Aber die neue Demokratie kämpfte weiterhin mit sozialer Instabilität. Drei Jahre nach dem „Arabischen Frühling“ zeigte sich der Niederschlag der Unzufriedenheit aufgrund der ökonomischen und politischen Situation in der abnehmenden Zustimmung zur Demokratie und der Zunahme der Überzeugung, dass die Anwendung der Scharia wünschenswert sei, wie 53 % der Befragten festhielten.⁶⁵⁴

Nach der Wahl lagen zwei Parteien mit weitem Abstand vorn. Deutliche Siegerin war *Nidaa Tounes* („Ruf Tunesiens“), eine 2012 gegründete, säkular ausgerichtete Gruppierung, die mit Beji Caïd Essebsi an der Spitze angetreten war und 37,56 % der Stimmen erhielt. Ihr folgte mit 27,79 % die Ennahdha unter Rached Ghannouchi, die damit mehr als 9 % der Stimmen gegenüber der Wahl von 2011 verloren hatte. Sie besaß aber weiterhin großen Rückhalt in dem vom Norden abgehängten Süden und in der Mitte, wo sie die Mehrheit der Stimmen erhalten hatte.⁶⁵⁵ Alle anderen Parteien kamen auf jeweils weniger als 5 % der Stimmen. Einen Monat später fand die Präsidentschaftswahl statt, für die die Ennahdha keinen Kandidaten nominiert hatte. In der Stichwahl setzte sich am 21. Dezember Essebsi gegen Moncef Marzouki durch. In diesen beiden Wahlgängen hatten Kräfte die Mehrheit, die einem politischen Islam distanziert gegenüberstanden. Zugleich hatte sich die Ennahdha, trotz ihrer Stimmenverluste, als langfristig einzig stabile Kraft etabliert. *Nidaa Tounes* war eine Bewegung ohne Geschichte, alle anderen säkularen Gruppierungen, die 2011 gewählt worden waren, waren entweder marginalisiert oder, wie etwa *Ettakatol*, nicht mehr existent. Aber hinter dieser fluiden Parteienlandschaft stand, wie auch die Stimmenverteilung dokumentierte, eine relativ stabile Teilung des Landes in „les deux Tunisies“: Der Norden mit der

⁶⁵³ Mit diesen Argumenten zu dieser viel diskutierten Frage etwa Kadivar: *Popular Politics and the Path to Durable Democracy*, 93–120.

⁶⁵⁴ Mokhefi: *Tunisie. Sécularisation, islam et islamisme*, 43.

⁶⁵⁵ Lugan: *Histoire de l’Afrique du Nord*, 590.

Hauptstadt und den intellektuellen und wirtschaftlichen Zentren war und blieb eher säkular orientiert, wohingegen der ärmere Süden und die Mitte eher zur Ennahdha tendierten.⁶⁵⁶

Essebsi repräsentierte nicht nur die säkular ausgerichtete Mehrheit, sondern dokumentierte exemplarisch auch die lange Kontinuität eines bedeutenden Teils der politischen Elite. Er stammte aus der tunesischen Oberschicht, hatte, wie gesagt, in Paris Jura studiert und brachte eine reiche politisch-administrative Erfahrung mit: Unter Bourguiba war er Innen-, Verteidigungs- und Außenminister gewesen. Seit 2012 führte er *Nidaa Tounes* trotz seines fortgeschrittenen Alters, er zählte zu diesem Zeitpunkt 85 Jahre. Als Minister amtierten meist parteilose Fachleute, Vertreter der Ennahdha waren nicht darunter. In einer autobiographisch geprägten politischen Analyse zeigte er sich der Spannungen zwischen westlichen Demokratievorstellungen und arabisch-muslimischen Traditionen in Tunesien wohlbewusst. „Nous avons conscience que nous devons inrer la pratique de la démocratie en terre arabo-musulmane.“⁶⁵⁷ Aber dann folgen lange, wohlwollende Ausführungen zu einem liberalen Islam, in denen er beispielsweise das Verbot des *takfir* (der Bezeichnung der Apostasie mit der möglichen Folge der Todesstrafe) verteidigte und den in Tunesien freien Sonntag damit rechtfertigte, dass eben auch die Banken in Europa am Sonntag geschlossen seien.⁶⁵⁸ Des weiteren verteidigte er den religionsneutralen Staat: „La laïcité, nous la pratiquons par conviction“.⁶⁵⁹ Das politische Zusammenleben mit der im Parlament starken Ennahdha beschrieb er konsequenterweise als Notlösung: „Pour moi, c'était une cohabitation, ce n'est pas une alliance“.⁶⁶⁰ Er betrachtete sich also, mit einem Begriff aus dem politischen Vokabular des Französischen, als Präsident, der notgedrungen im Parlament mit einem politischen Gegner zusammenarbeiten musste. Ob eine Kooperation zumindest mit Teilen der Ennahdha nicht möglich oder nicht gewollt war, bleibt offen.

Als Staatspräsident richtete er mit der Rückendeckung der Wahlergebnisse seine Politik säkular aus. 2018 fasste er ein heißes Eisen an, das Erbrecht. Dazu hatte er einen Gesetzesvorschlag vorgelegt, das eine gleiche Erbteilung zwischen Männern und Frauen vorsah. Im darauffolgenden November hatte dieses Papier dem Ministerrat vorgelegen. Das Ergebnis sei eine „Schockwelle“ im Maghreb⁶⁶¹ und überhaupt in der islamischen Welt gewesen. Von Marokko bis Ägypten

656 Gobe/Chouikha: La Tunisie de la Constitution aux élections.

657 Essebsi, Béji Caïd: Tunisie. La démocratie en terre d'Islam, Paris: Plon 2016, 55.

658 Ebd., 58 f.

659 Ebd., 61.

660 Ebd., 48.

661 <https://www.monde-diplomatique.fr/2019/08/BELKAID/60165> (13.1.2021).

wurde die Verletzung des islamischen Rechts beklagt, die al-Azhar in Kairo kritisierte die „violation flagrante des préceptes de l’islam“. ⁶⁶² Das Gesetz, das noch im Parlament hätte verabschiedet werden müssen, versank nach den Debatten in den Kellern der parlamentarischen Archive.

Diese Debatte fiel in eine Zeit, in der sich Tunesien weiter destabilisierte, denn der Demokratie kam weiterhin kein wirtschaftlicher Aufschwung zur Hilfe. Die schon 2011 virulente Arbeitslosigkeit, nicht zuletzt der gut ausgebildeten jungen Generation, nahm nicht signifikant ab. Zugleich verschlechterten sich die Lebensbedingungen durch die wirtschaftliche Lage und die Inflation, nicht zuletzt die Lebensmittelpreise stiegen beständig. Der Internationale Währungsfonds gewährte Kredite, forderte aber zugleich eine Reduzierung der Angestellten im öffentlichen Dienst und eine Verringerung der Subventionen etwa für Treibstoff, Maßnahmen, die die wirtschaftliche Situation mittelfristig verschlechterten. In dieser Situation starb Essebsi am 20. Juli 2019 92-jährig im Amt.

Als Nachfolger stellte sich Kais Saïed zur Wahl. Er stammte aus einer bürgerlichen Mittelschichtsfamilie, hatte Jura an der Universität in Sousse studiert und sich als Verfassungsrechtler profiliert, ohne promoviert zu sein. Anders als seine Vorgänger war er zum Studium nicht in Frankreich gewesen. ⁶⁶³ Persönlich habe er einen bescheidenen Lebensstil gepflegt, er lebte in einem Einfamilienhaus in einem ärmlichen Stadtteil von Sfax und soll seine Präsidentschaftskampagne aus eigener Tasche bezahlt haben. An der Ausarbeitung der Verfassung von 2014 war er beteiligt. Die Wahl gewann er im Herbst 2019 ohne politische Vorerfahrungen und ohne Mitglied einer Partei zu sein. Sein Gegner in der Stichwahl, der Unternehmer Nabil Karoui, war keine wirkliche Alternative gewesen; ihm wurden dubiose Verbindungen zum Militär und zu Islamisten nachgesagt, auch seine Rolle als Medienunternehmer stand in der Kritik; erst kurz vor der Wahl war er aus der Untersuchungshaft entlassen worden. Saïed gelang ein Erdrutschsieg trotz (oder wegen) seiner randständigen politischen Karriere und trotz der fehlenden institutionellen Verankerung im politischen System. Fast drei Viertel der abgegebenen Stimmen entfielen auf ihn, darunter zu einem sehr großen Teil von Jugendlichen. Sein Sieg wurde weithin als Ausdruck der Unzufriedenheit insbesondere der jungen Wählerinnen gedeutet, vor allem hinsichtlich der wirtschaftlichen Situation, aber auch als Kritik an der Kontinuität der alten Eliten und korrupten Strukturen.

Mit Saïed stand ein politisch unbeschriebenes Blatt an der Staatsspitze. Unmittelbar nach seiner Wahl wurde die Frage in der öffentlichen Debatte ventiliert, in

⁶⁶² Ebd.

⁶⁶³ https://www.lepoint.fr/monde/presidentielle-en-tunisie-kais-saied-la-revolution-austere-09-10-2019-2340351_24.php (13.1.2021).

welchem Ausmaß seine islamischen Vorstellungen konservativ oder „islamistisch“ seien. Yadh Ben Achour, dessen Student Saïed gewesen war, verteidigte ihn: „Il est effectivement ultra-conservateur, mais il n’est pas islamiste, et il ne fait pas de ses convictions personnelles des questions prioritaires“. ⁶⁶⁴ Und in der Tat gab es unter Saïed erstmal keine grundsätzliche Konfrontation mit der Verfassung. Er forderte keine Orientierung an der Scharia und hatte im März 2012 gesagt: „Ne pas mentionner la charia permettra d’éviter les effets négatifs/rétrogrades de celle-ci. Il est préférable de se contenter de l’article premier de la Constitution de 1959“. ⁶⁶⁵ Allerdings ließ sich diese Aussage auch pragmatisch und nicht als grundsätzliche Absage an eine islamische Politisierung lesen, sofern es um die Begrenzung nur der negativen Folgen der Scharia gehe. Auch andere Details ließen sich so deuten, dass er zumindest kein radikaler politischer Muslim sei. Angesichts der Kritik radikaler Muslime an der genannten Ausstrahlung des Films *Persepolis* hatte er schon im Sommer 2011 salafistisches Denken und die Gewalt verurteilt. ⁶⁶⁶ Auch gegen eine weiterreichende Anwendung der arabischen Sprache zulasten des Französischen hatte er sich ausgesprochen. ⁶⁶⁷

Andererseits wurde in seiner Amtszeit schnell deutlich, dass einige politisch relevante Vorstellungen aus dem Islam sein Denken prägten, und dies nährte die Erwartungen respektive Befürchtungen, dass sich diese auch in seinen politischen Handlungen umsetzen würden. So lehnte er beispielsweise Gefängnisstrafen für Homosexuelle ab und äußerte, dass es homosexuelle Praktiken in der Geschichte immer gegeben habe. Er scheint sie als private Praxis hingenommen zu haben, aber die Entkriminalisierung von homosexuellen Praktiken der Öffentlichkeit betrieb er Übereinstimmung mit klassischen Positionen im Islam nicht. ⁶⁶⁸ Deutlicher markierte er seine Auffassung zur Todesstrafe. Er sprach sich für ihre Anwendung in Tunesien aus, die dort seit 1991 nicht mehr vollstreckt wurde. Nach der Ermordung der 30-jährigen Rahma Lahmar löste er mit der Aussage, „je ne pense pas que la solution soit ... de ne pas imposer la peine de mort“, ⁶⁶⁹ eine Debatte darüber in Tunesien aus.

Eindeutig positionierte er sich in seinen politischen Auffassungen zu Israel. Zwei Tage vor der Stichwahl für das Präsidentenamt gegen Karoui hatte Saïed im

⁶⁶⁴ <https://factuel.afp.com/le-candidat-la-presidentielle-tunisienne-kais-saied-un-islamiste-integriste> (13.1.2021).

⁶⁶⁵ Ebd.

⁶⁶⁶ Ebd.

⁶⁶⁷ Ebd.

⁶⁶⁸ Ebd.

⁶⁶⁹ <https://www.jeuneafrique.com/1052912/politique/chronique-en-tunisie-kais-saied-reinvite-la-peine-de-mort-a-la-table-des-debats/> (13.1.2021).

Fernsehen seine Position hinsichtlich einer Normalisierung des Verhältnisses zu Israel – Tunesien unterhält bis heute keine diplomatischen Beziehungen und gewährt Israel keine Lande- und Überflugrechte⁶⁷⁰ – geäußert:

„Normalisierung“ ist das falsche Wort hier. Wir sollten von Verrat sprechen. Wer auch immer mit einer Entität Geschäfte macht, die seit über einem Jahrhundert ein ganzes Volk vertrieben hat, sollte als Verräter behandelt werden und wegen Verrats vor Gericht gestellt werden. ... Der normale Zustand ist, dass wir uns im Kriegszustand mit einer Besatzungsentität befinden.⁶⁷¹

Einen expliziten Bezug auf islamische Vorstellungen findet sich in Saïeds Auffassungen zur rechtlichen Situation von Frauen, wie sich am Erbrecht zeigte. Am 20. August 2020, dem nationalen Frauentag in Tunesien (dem Jahrestag der Verabschiedung des *Code du statut personnel*), nahm Saïed in einer Festrede zum Erbschaftsstreit Stellung, bei der unter anderem seine sonst eher im Hintergrund stehende Frau, die Juristin Ichraf Chebil, anwesend war (ohne Kopftuch, wie in Tunesien namentlich in der Küstenregion üblich). Nach dem Beginn seiner Rede mit der Bekräftigung „l’Etat n’a pas de religion“ habe er Kritik am ersten Verfassungsartikel geäußert,⁶⁷² ehe er sich der Frage des Erbrechts von Frauen und Männern zuwandte.

Nous devons d’abord instaurer une égalité entre les femmes et les hommes concernant les droits économiques et sociaux avant de parler d’héritage. Le Coran est clair à ce sujet et n’accepte pas d’interprétation. Le système de l’héritage en islam n’est pas basé sur l’égalité théorique mais est fondé sur la justice et l’équité. L’égalité dans la pensée libérale est l’égalité formelle qui n’est pas fondée sur la justice comme elle veut bien paraître, de sorte que l’égalité n’est appréciée que par ceux qui sont financièrement capables d’en profiter.⁶⁷³

Saïed begründete also die Verteidigung einer ungleichen Verteilung eines Erbes zwischen Männern und Frauen explizit mit einem Gebot des Koran (es ging wieder um Q 4,11), der an dieser Stelle klar und nicht auf ein egalitäres Erbrecht hin interpretationsoffen sei. Den Unterschied zu nicht-islamischen Positionen erläu-

⁶⁷⁰ <https://www.jpost.com/middle-east/first-israeli-flight-lands-in-saudi-arabia-683189> (24.3.2022).

⁶⁷¹ <https://www.mena-watch.com/tunesiens-neuer-praesident-haelt-beziehungen-mit-israel-fuer-verrat/> (13.1.2021); Zitat hier auf Englisch.

⁶⁷² „En critiquant l’article premier de la Constitution“; <https://www.businessnews.com.tn/La-Premi%C3%A8re-dame-fait-de-l%E2%80%99ombre-%C3%A0-l%C3%A9galit%C3%A9-dans-lh%C3%A9ritage,537,101159,3> (13.1.2021).

⁶⁷³ <https://www.businessnews.com.tn/La-Premi%C3%A8re-dame-fait-de-l%E2%80%99ombre-%C3%A0-l%C3%A9galit%C3%A9-dans-lh%C3%A9ritage,537,101159,3> (13.1.2021). In einer anderen Übersetzung heißt es statt „égalité théorique“ „égalité formelle“; <https://nawaat.org/2020/08/16/re-flexions-en-marge-du-discours-de-kais-saied-a-loccasion-du-13-aout-2020/> (13.1.2021).

terte er mit einer traditionellen, auch im Islam präsenten Debatte über die Interpretation der Gleichheit von Frauen und Männern, indem er zwischen einer „égalité théorique“ als formaler Gleichheit und einer Gerechtigkeit, die zwischen einer (im Deutschen schwer zu übersetzenden) „équité“, einer situationsbezogenen, kontextbezogenen Gleichheit unterschied, also zwischen der Option, Gleichheit entweder mehr von Gemeinsamkeiten oder von Unterschieden her zu denken, oder, nochmals anders gesagt, sich einer Vorstellung von „complémentarité“ anstelle von Gleichheit bediente.⁶⁷⁴ Unterschiedliche Bedürfnisse oder Funktionen sollten, kurz gesagt, unterschiedliche soziale Konsequenzen haben. Damit machte er vier Dinge klar: Erstens war der Koran für ihn eine zentrale Bezugsgröße. Zweitens übernahm er mit seiner Rechtfertigung eine klassische Denkfigur (nicht nur) der islamischen Rechtslehre. Drittens war diese Erbrechtsregelung für ihn keine private Rechtssache, und viertens sah er im numerisch gleichen Erbteil eine Benachteiligung der Armen.

Saïed aber hatte diese Tür zur Debatte über die Konzepte der Geschlechtergleichheit nicht aufgestoßen, sondern sie nur weiter geöffnet. Schon Essebsi hatte 2017 die *Commission des libertés individuelles et de l'égalité* ins Leben gerufen, die die Gleichheit von Männern und Frauen sichern sollte. Deren Bericht vom Juni 2018, der Dutzende von Veränderungen des tunesischen Rechts vorschlug, darunter auch die Gleichheit von Männern und Frauen im Erbfall, hatte eine intensive Debatte ausgelöst, in der sich ein dichtes Netzwerk des politisch interessierten Islam in Tunesien, darunter auch die Ennahdha, engagiert gegen derartige Veränderungen ausgesprochen hatte.⁶⁷⁵ Angesichts des massiven Widerstands hatte die al-Azhar scharf die Verletzung des islamischen Rechts gerügt und Essebsi genau ein Jahr vor der Ansprache Saïeds, am 13. August 2018, dem Tag der Frau, Stellung zur Frage des Erbrechts bezogen.

La constitution est la norme suprême. L'égalité successorale sera consacrée par la loi. Mais comme le Chef de l'État, est celui de tous les tunisiens. Si les parents veulent appliquer les normes du Coran dans leur succession, ils pourront le faire. ... Ainsi, celui qui veut appliquer la constitution et celui qui veut appliquer le Coran, il pourra le faire.⁶⁷⁶

L'égalité de l'héritage est l'un des points les plus marquants du rapport élaboré par la Commission des libertés individuelles et de l'égalité (Colibe). Cela dit, je n'ai pas un pouvoir

674 Labidi: Le printemps arabe en Tunisie, 368–371.

675 Gana/Sigillò: Les mobilisations contre le rapport sur les libertés individuelles et l'égalité.

676 https://www.youtube.com/watch?v=C5Kkt_Y6fbo (13.1.2021).

décisionnel, ce point sera, donc, soumis au Parlement sous forme d'un projet de loi, et on laissera le choix à l'héritière de renoncer au principe de l'égalité, si elle a un référentiel religieux. Notre volonté étant de rassembler le peuple et non de le diviser.⁶⁷⁷

Dies bedeutete, zwar an der Verfassung festzuhalten, aber zugleich einen Rechtspluralismus in Tunesien mit der zusätzlichen Option eines islamischen Erbrechts zu akzeptieren. Unter diesen Voraussetzungen bedeutete Essebsis nicht verabschiedeter Gesetzesvorschlag zur numerisch gleichen Teilung nur die Erweiterung der bestehenden islamischen Regelung mit einer parallelen Option. Saïed hat diese Öffnung nur ausgebaut, sie begrifflich explizit auf den Koran bezogen und mit der Unterscheidung von *égalité* und *équité* theoretisch untermauert. Die säkularrechtlichen Interpretation des Gleichheitsgrundsatzes der tunesischen Verfassung, die eine numerische ungleiche Teilung verboten hätte und die schon Essebsi nicht hatte durchsetzen können, traf bei Saïed auf dezidierten Widerstand.

Diese Erbrechtsdebatte dürfte aber unterhalb der rechtstheoretischen Debatte tradierte, männliche Gewohnheiten verunsichert und Ängste geschürt haben. Die Eliminierung des islamischen Erbrechts war eben auch ein Eingriff in Macht und Geld und damit de facto weitenteils in männliche Ressourcen. Dies konnte man als strategischen Angriff auf die ökonomischen Fundamente einer patriarchalen Gesellschaft lesen. Wie tief dieses Denken in der tunesischen Gesellschaft saß, belegt ein Beispiel, das eine Frau aus einer „linken“ Familie berichtete: Ihre Brüder seien zwar für die Emanzipation der Frau gewesen, hätten aber das Erbe nicht zu gleichen Anteilen aufteilen wollen, obwohl dies mit einem privatrechtlichen Vertrag möglich gewesen wäre.⁶⁷⁸ Sie dokumentierten damit, dass auch der Ennahdha fernstehende Männer am islamischen Erbrecht festhalten konnten, ob primär aus finanziellen, genderpolitischen oder religiösen Motiven, muss offenbleiben. Um die Dinge noch komplizierter zu machen: Auch Frauen sprachen sich manchmal gegen eine Veränderung des Erbrechts aus, weil sie die Vorstellung komplementärer Genderrollen in der Logik der Tradition akzeptieren.⁶⁷⁹ Dem entspricht in der tunesischen Rechtskonzeption, dass der Mann als Familienoberhaupt definiert ist, der in der Verantwortung für die Versorgung seiner Angehörigen steht und deshalb einen größeren Teil an Erbe verlangen kann. Aber möglicherweise stand alldem ein noch größerer Angstfaktor zur Seite. Die Neudefinition der Geschlechterrollen konnte nicht nur als Beitrag zur Gleichberechtigung der Frauen gedeutet werden, sondern, weil eine Regelung des Korans infragegestellt werde, als Auftakt zur Säkularisie-

⁶⁷⁷ <https://www.businessnews.com.tn/La-Premiere-dame-fait-de-l-economie-une-ouverture-a-l-egalite-dans-l-heritage>, 537,101159,3 (13.1.2021).

⁶⁷⁸ Belkaid: Femmes et héritage en Tunisie.

⁶⁷⁹ Ebd.

rung des religiösen Denkens überhaupt,⁶⁸⁰ womit nicht nur die Rolle der Frauen, sondern diejenige der Religion zur Debatte stünde.

Diese Debatten waren Teil einer funktionierenden politischen, vor allem intellektuellen Kultur mit kontroversen Positionen. Parallel zeigte sich aber, dass die politische Praxis weit weniger stabil war. Nachdem Saïed sein Amt am 23. Oktober 2019 angetreten hatte, wechselten die Regierungschefs fast im Rhythmus von Monaten. Der erste, Habib Jemli von der Ennahdha, blieb drei Monate bis zum Januar 2020, die Regierungschefs Elyes Fakhfakh und Hichem Mechichi, beide nicht von der Ennahdha, folgten noch im gleichen Jahr. Die Instabilität verschärfte sich im Januar 2021 zu einer latenten Verfassungskrise, als Saïed sich weigerte, neue Mitglieder der Regierung Mechichi zu vereidigen, unter anderem mit der Begründung des Korruptionsverdachts. Im April verweigerte Saïed dann die Unterzeichnung eines Gesetzes zur Errichtung eines Verfassungsgerichtes, das in der Verfassung vorgesehen war, möglicherweise auch, so wurde vermutet, weil dies eine Möglichkeit seiner Amtsenthebung beinhaltet hätte, und setzte Mechichi im Juli ab.

Am 25. Juli 2021 fällte Saïed weitreichende Entscheidungen, die nahe an einen (teilweise verfassungskonformen) Staatsstreich grenzten. Er entließ Mechichi, dekretierte die Auflösung des Parlamentes und die Aufhebung der Immunität der Abgeordneten sowie die Streichung ihrer Diäten, einen Monat später verkündete er, dass dieser Zustand bis auf weiteres, ohne Enddatum, gelten werde. Er stützte sich dabei auf den Art. 80 der Verfassung, der bei einer außerordentlichen Notlage für 30 Tage präsidentiale Vollmachten vorsah; der nicht existierende Verfassungsgerichtshof hätte nach Ablauf dieser Frist über eine Verlängerung entscheiden müssen. De facto regierte Saïed in der Folge mit präsidentialen Vollmachten per Dekret.

Am 29. September 2022 ernannte er eine neue Regierungschefin, Najla Bouden, Spezialistin in der Erdbebenforschung und für den Erdölsektor, die als Ministerialbeamten gearbeitet hatte. Sie war die erste Frau in einem solchen Amt in der arabischen Welt, amtierte aber in Abhängigkeit von Saïed und wurde am 1. August 2023 wieder entlassen. Weitere Schritte der Entmachtung verfassungsmäßiger Organe folgten, im Februar 2022 setzte er ihm genehme Vertreter in den *Conseil supérieur de la magistrature* ein, der laut Verfassung (Art. 112–117) für die Kontrolle und das Funktionieren einer Administration zuständig ist; eine Begründung war auch hier der Vorwurf der Korruption. Schon zuvor hatte er staatsanwaltschaftliche Funktionen an sich gezogen. Ähnlich ging er mit der *Instance supérieure indépendante pour les élections* um, einem 2011 geschaffenen Gremium zur Organisation und Beobachtung der Wahl, und in der *Instance contre la corrup-*

680 Labidi: Le printemps arabe en Tunisie, 370.

tion installierte er eigene Leute und änderte deren Reglemente. Ebenso schränkte er Pressefreiheit ein, Journalisten von *al Jazeera* etwa wurden ausgewiesen.⁶⁸¹

Im Frühjahr 2022 ließ er online eine Befragung über Veränderungen der Verfassung durchführen und stellte ein Referendum über Ergänzungen vor den Parlamentswahlen im Dezember in Aussicht. Die Abstimmung vom 25. Juli 2022 wurde von der Opposition boykottiert, darunter auch die Ennahdha, die bereits im Vorfeld angekündigt hatte, daran nicht teilzunehmen.⁶⁸² Die Wahlbeteiligung lag je nach Perspektive trotz oder wegen des Fernbleibens der Opposition bei 30,5 Prozent, das waren 2.630.094 der registrierten Wähler:innen, von denen 94,6 % für die neue Verfassung votierten.

Die machtpolitisch wichtigsten Veränderungen betrafen neue, weitreichende Handlungsmöglichkeiten für den Präsidenten. Er ernennt nun die Regierung ohne Zustimmung des Parlamentes (Art. 101), wohingegen eine Absetzung des Präsidenten nicht mehr vorgesehen ist. Das Parlament kann er weitgehend ohne Bedingungen, die noch in der Verfassung von 2014 festgelegt waren, auflösen (Art. 109.8) und in dieser Interimszeit Gesetze erlassen, denen erst ein neues Parlament zustimmen muss.

Zu den von Saïed durchgesetzten Veränderungen gehörte auch eine weitreichende Revision der religionspolitischen Dimensionen der Verfassung.⁶⁸³ In der Präambel, die 2022 doppelt so lang ausfiel als acht Jahre zuvor, kondensiert der Geist dieser neuen Zeit. Die Invokation Gottes, mit der die Verfassung von 2014 noch begann, ist jetzt gestrichen, und die Verkündigung der Verfassung im Namen des Volkes und durch die Gnade Gottes geschieht 2022 am Ende des Textes ausschließlich im Namen des tunesischen Volkes – der Gottesbezug ist verschwunden. Vom Islam, der 2014 in langen Passagen dreimal prominent erwähnt und um die Referenz auf die Umma und die arabische Identität erweitert war, ist nur noch in einem kurzen Verweis auf die Zugehörigkeit zur „nation arabe“ und die „dimensions humaines de la religion islamique“ die Rede. Die dabei vorgenommene Reduktion auf die „dimensions humaines“ macht den Islam säkular lesbar, ohne ihn seines religiösen Gehalts zu entkernen. Der Verweis auf die „identité arabe et islamique“ findet sich jetzt, 2022, nur noch im Art. 44 (wie schon parallel im Art. 39 der von 2014).

⁶⁸¹ <https://www.aljazeera.com/news/2021/7/26/al-jazeera-condemns-bureau-raid-by-tunisian-security-forces> (14.5.2022).

⁶⁸² https://www.francetvinfo.fr/monde/afrique/tunisie/tunisie-le-president-kais-saied-contre-la-presence-d-observateurs-etrangers-aux-elections_5136193.html (14.5.2022).

⁶⁸³ Für anregende Diskussionen danke ich Ansgar Jödicke und den Studierenden des Seminars „Religion und Politik“ im Frühlingsemester 2024 an der Universität de Fribourg.

Aber die Neuausrichtung der Präambel geht über eine Rücknahme der Stellung des Islam hinaus, vielmehr ist das Geschichtsbild ausgetauscht. Anstelle des einmaligen „nous, représentants du peuple tunisien“ ist 2022 achtmal von „nous, le peuple tunisien“ die Rede, worin man eine Kritik an den Eliten, die die erste postrevolutionäre Verfassung schufen, mithören kann. Die Bezüge auf die Revolution von 2011 sind weitgehend herausgenommen und der historische Bogen ist zu den Verfassungen des 19. Jahrhunderts gespannt, auf deren „libération intellectuelle“ verwiesen wird, während der Hinweis auf das Volk als „créateur de sa propre histoire“ getilgt ist. Zugleich ist der dreimalige Verweis auf die Menschenrechte aus der Präambel verschwunden, die 2022 nurmehr im Art. 44 (wortgleich mit Art. 39 [2014]) erwähnt sind. Zu der neuen Situierung gehört auch der verstärkte Verweis auf das palästinensische Volk und neu die Nennung Jerusalems als Hauptstadt Palästinas.

Bemerkenswert sind dann im Haupttext der revidierten Verfassung die Veränderungen der ersten beiden Artikel, die Ausdruck des großen, antagonistischen Kompromisses zwischen den religiösen und den säkularen Kräften gewesen waren. In Art. 1 ist die Festlegung, dass der Islam die Religion Tunesiens sei, 2022 ersatzlos gestrichen, ebenso die Festlegung des Arabischen die Sprache des Landes; in Art. 2 hat man die Staatsbestimmungen von 2014 als „État civile“, der sich semantisch auf den säkularen Staat beziehen lässt und der „fondé sur la citoyenneté, la volonté du peuple et la primauté du droit“ sei, durch die kurze Formulierung „le régime républicain“ ersetzt. Schließlich fehlt der 2014 in beiden Artikeln gleichlautende Satz, dass sowohl die islamische als auch säkulare Konstitution des Staates nicht revidiert werden könnten – was die Verfassung auf eine kontraktualistische Reinterpretation hin öffnet.

Weitere religionspolitisch relevante Veränderungen finden sich in Art. 49, wo sich statt dem „dialogue entre les civilisations“ (Art. 42 [2014]) 2022 die „ouverture sur les différentes cultures“ findet. Die Interpretation dieser semantischen Differenz dürfte mit einer Unterscheidung im Französischen in zu tun haben, wo bei den „civilisations“ gegenüber den „cultures“ eine stärker universale Konnotation mitschwingt. In einer weiteren Revision ist die Rolle des Präsidenten verändert, der zwar weiterhin Muslim sein muss (Art. 88), aber nicht mehr den Mufti der Republik Tunesien ernennt (alt: Art. 78 / neu: Art. 90). Intensivere religionspolitische Debatten löste der neu formulierte Art. 5 aus:

La Tunisie constitue une partie de la nation islamique. Seul l'Etat doit œuvrer, dans un régime démocratique, à la réalisation des finalités [in anderer Übersetzung: „vocations“] de l'Islam authentique qui consistent à préserver la vie, l'honneur, les biens, la religion et la liberté.

Angelpunkt von Befürchtungen waren die „finalités“, in denen die Verteidiger der alten Verfassung einen Türöffner für eine Islamisierung und zur Einführung der Scharia fürchteten, dies wiederum vor dem Hintergrund, dass die „finalités“ der Präambel der Verfassung von 2014 noch „caractérisés par l’ouverture et la tolérance“ gewesen waren; von Toleranz ist 2022 nur noch in Art. 49 im Rahmen der Kulturfreiheit die Rede. Aber zugleich begrenzen die „finalités“ die Reichweite der islamisch begründeten Ansprüche, weil die Zielbestimmungen explizit genannt sind. Weniger Debatten löste offenbar die religionsgeographische Neubestimmung des Islam aus. Hatte 2014 im Artikel 5 noch gestanden, dass Tunesien „une partie du Maghreb arabe“ sei und auf dessen Einheit hinwirke, ist Tunesien jetzt als Teil der „nation islamique“ bestimmt.

Eine Deutung der Verfassungsveränderungen unter Kaïs Saïed mit Blick auf das Verhältnis von Islam und Politik ergibt ein komplexes Bild. Hier hebelte ein weitgehend politikunerfahrener, bis dato mit Theorie beschäftigter Jurist Teile der Verfassung von 2014 aus. Vor die Frage gestellt, ob die Verfassungsänderungen eine Stärkung oder Schwächung der Rolle des Islam bedeuten, sprechen für die zweite Antwort vor allem die Veränderungen in der Präambel: die weitgehende Streichung der Bezüge auf den Islam (Invokation Gottes, Umma, Islam als Identitätsmerkmal), die Betonung des „peuple tunisien“ und die Referenzen auf das 19. Jahrhundert im historischen Identitätsprogramm. Für diese Perspektive spricht sodann die Eliminierung des Islam aus dem ersten Artikel, der ehemals das prekäre Gleichgewicht zur Säkularität des Staates hergestellt hatte. Andererseits ist der Islam zwar aus der symbolträchtigen Präambel weitgehend herausgefallen, aber mit wichtigen Bezügen, etwa in Art. 5, nun im positiven Recht verankert, wenngleich mit einschränkenden Indikatoren. In pragmatischer Perspektive kann man im allerdings auch argumentieren, dass in der Revision vielfach Dopplungen gegenüber den Verfassungsartikeln beseitigt wurden. Eine Stärkung des Islam lässt sich jedenfalls aus den Revisionen von 2022 nicht herauslesen, eher das Gegenteil.

Auch in der politischen Praxis findet sich eine Tendenz, dem politischen Islam Grenzen zu setzen. Der 82-jährige Rached Ghannouchi, die Führungsfigur der Ennahdha, der am 13. November 2019 zum Parlamentspräsidenten gewählt worden war und als einer der wichtigen Gegenspieler Saïeds galt, wurde im Mai 2023 unter Terrorismusverdacht trotz internationaler Proteste zu einer einjährigen Haftstrafe verurteilt, die im Oktober um weitere drei Monate verlängert wurde;⁶⁸⁴ am 13. Juli 2024 bestätigte ein Gericht eine weitere dreijährige Haft-

⁶⁸⁴ <https://www.jeuneafrique.com/1499505/politique/en-tunisie-la-peine-de-rached-ghannouchi-alourdie-a-15-mois/> (30.11.2023).

strafe unter dem Vorwurf illegaler Finanzgeschäfte. Der dabei sichtbar werdende autoritäre Regierungsstil der Ära Saïed zeigte sich auch in anderen Entscheidungen. Richter kamen ins Gefängnis, im Juni 2022 entließ er 57 von ihnen unter dem Vorwurf der Korruption,⁶⁸⁵ im März 2023 löste er die 2018 neu geschaffenen Gemeinderäte auf, an deren Stelle von ihm ernannte Repräsentanten traten;⁶⁸⁶ im Oktober inhaftierte man die Oppositionspolitikerin Abir Moussi, die einen Umsturz geplant habe.⁶⁸⁷ Und im Februar 2024 erhielt der ehemalige Premierminister Moncef Marzouki, auch er ein Kritiker Saïeds, eine achtjährige Gefängnisstrafe unter dem Vorwurf des bewaffneten Umsturzes; die Verurteilung erfolgte in Abwesenheit, denn Marzouki lebte in Frankreich.⁶⁸⁸

Aber im Blick auf das partielle Scheitern der Verfassung von 2014 und damit der Revolution von 2011 war die religionspolitische Dimension nur eine Seite des tunesischen Problems. Den demokratischen Regierungen seit 2011 war es nicht gelungen, die Krisen des Landes zu bewältigen. So hatten sich die Preise für Nahrungsmittel wie Fleisch in den zehn Jahren nach der Revolution verdoppelt, nicht jedoch die Löhne, und mit der Corona-Pandemie hatten sich viele Probleme verschärft. Auch die Minderung der Arbeitslosigkeit, insbesondere unter jungen Menschen, gelang kaum. Dazu kamen migrationspolitische Probleme, die in Übergriffe auf Migranten aus dem subsaharischen Afrika mündeten. Und nicht zuletzt und immer wieder unterminierte die endemische Korruption insbesondere in den Eliten die Akzeptanz der Demokratie. Man konnte den Eindruck haben, dass diese reiche Führungsschicht in jeder Staatsform, sei sie autoritär oder demokratisch, die politische und ökonomische Macht in den Händen hielt. Die Demokratie scheiterte jedenfalls nicht am Islam und der Ennahda, sondern nicht zuletzt an ihrer Unfähigkeit, zentrale lebensweltliche Fragen zu bewältigen – vor allem hinsichtlich Ökonomie, Arbeitslosigkeit und Korruption. Nicht zuletzt mit dem Versprechen, diese basalen Probleme zu beheben, hatte Saïed 2019 die Wahl mit seinem Erdrutschsieg gewonnen. Jedenfalls war eine Situation entstanden, in der die Mehrzahl der Tunesier:innen ihre Hoffnung in einem Präsidenten mit stärker autokratischen Zügen sah. Diesen Wandel kritisierten Frankreich und Europa,

685 Keilberth: Schweigen als Regierungsform; https://www.lemonde.fr/afrique/article/2022/06/02/en-tunisie-le-president-kais-saied-s-en-prend-a-nouveau-au-systeme-judiciaire-en-limogeant-57-juges_6128708_3212.html (24.2.2024).

686 https://www.lemonde.fr/afrique/article/2023/03/09/en-tunisie-le-president-va-dissoudre-les-conseils-municipaux-un-acquis-de-la-jeune-democratie-apres-la-revolution-de-jasmin_6164778_3212.html (24.2.2024).

687 https://www.lemonde.fr/afrique/article/2023/10/15/l-opposante-abir-moussi-rassemble-a-tunis-plusieurs-milliers-de-personnes-denoncant-son-incarceration_6194616_3212.html (24.2.2024).

688 https://www.lemonde.fr/international/article/2024/02/24/tunisie-l-ex-president-moncef-marzouki-condamne-par-contumace-a-huit-ans-de-prison_6218241_3210.html (16.5.2024).

was einer der Gründe für Saïeds Revision der außenpolitischen Koordinaten gewesen sein dürfte, er näherte sich China und Russland an.

Nochmals zurück zum Verhältnis von Religion und Politik. Saïed präsentierte sich als überzeugter Muslim, der in der Verfassung die dominierende Stellung des Islam nicht beseitigte und an Details wie dem Erbrecht deutlich machte, dass er klassische islamische Werte respektierte. Aber er setzte der Geltung des Islam auch Grenzen, am deutlichsten in der Eliminierung der Ewigkeitsgarantie in Artikel 1. Der Umgang mit der Ennahdha folgt dieser Logik, denn trotz seiner Nähe zum Islam suchte Saïed seine Verbündeten nicht primär in dieser Gruppierung. Die Ennahdha wiederum präsentierte sich als Verteidigerin der Verfassung von 2014, wobei die Motive schwierig zu identifizieren sind: Die Überzeugung, einen demokratischen Islam zu vertreten, mag ebenso eine Rolle gespielt haben wie die Angst vor dem Verlust von Macht im parlamentarischen System. Die religionspolitische Leitlinie Kaïs Saïeds lässt sich (Stand Mitte 2024) aus diesen Beobachtungen nur tentativ herausdestillieren, vielleicht in folgender Weise: Er hat in der Praxis die Rolle des politischen Islam beschränkt, ohne ihn ganz zu entmachten, und in der Verfassung die Präsenz des Islam zurückgenommen, ohne seine grundlegende Bedeutung infragezustellen.

5.4.5 Bilanz

Tunesien ist ein doppeltes Musterbeispiel: für die Persistenz der Elemente einer religiösen Grammatik zum einen und für die Veränderung eben dieser Grammatik durch Austauschprozesse zum anderen. In der Bestimmung des Verhältnisses von Gesellschaft/Staat und Religion trafen in diesem Land Traditionen des westlichen Verfassungsdenkens auf Traditionen des islamisch geprägten *ordre politique*. Diese Entwicklungen waren von politisch massiven und kulturell nachhaltigen Asymmetrien gekennzeichnet: Tunesien stand seit den 1830er Jahren unter französischem Einfluss und war seit 1881 de jure ein Protektorat, de facto aber eine Kolonie. 1857 führte die französische Herrschaft zum Oktroi einer verfassungsartigen Konstitution, dem *Pacte fondamental*, dem ersten seiner Art in einem islamisch geprägten Land, der religionspolitisch eine weitere Neuerung für mehrheitlich islamische Länder das *dhimma*-Konzept durch eine Regelung allgemeiner Religionsfreiheit ersetzte. In der Protektoratszeit kamen die nach französischem Muster aufgebaute Verwaltung sowie ein zweisprachiges Bildungssystem und damit eine verstärkte Präsenz französischen Denkens hinzu, die zunehmend zur Zurückdrängung islamisch geprägter Traditionen, vom Kalender über die Abschaffung der Sklaverei bis zur Stellung der Frau, führten.

Mit derartigen Entwicklungen wurde Tunesien in die französischen Debatten zum Verhältnis von Religion und Staat unter dem Kampfbegriff der *laïcité* hineingezogen, eine Auseinandersetzung, die mit der Gründung der Dritten Republik 1870 ihrem Höhepunkt zustrebte. Die Stabilität dieses Spannungsverhältnis zeigte sich auch nach der 1956 errungenen Unabhängigkeit in den tunesischen Verfassung. Unter ihrer stark säkularen Ausrichtung konnte der politische Islam wie begraben scheinen, und ohnehin gingen viele Beobachter im Rahmen von religionskritischen Säkularisierungstheorien von einem zunehmenden Bedeutungsverlust jedweder Religion aus. Doch seit Ende der 1960er Jahre engagierten sich immer stärker Muslime, die ihre politischen Ziele mit islamischen Werten und Überzeugungen begründeten. Damit gewann ein im Rahmen einer Modernisierungskonzeption marginalisierter Islam wieder an Bedeutung, doch wurde eine Bildung einer politischen Partei (noch) unterdrückt. Wie meist war auch in diesem Aufstieg eines politischen Islam der Intersektionalismus zwischen religiösen Begründungen und politischen Bedingungen unübersehbar: Fehlende politische Freiheiten, ökonomische Probleme und Korruption nährten die erhöhte Plausibilität islamischer Ideen.

Mit der „Jasmin“-Revolution im Jahr 2011, dem „Arabischen Frühling“, der von Tunesien seinen Ausgang nahm, erschien der säkularisierungstheoretisch und politisch abgeschriebene Islam wieder als institutionalisierter Akteur auf der Oberfläche des politischen Geschehens. Die Ennahdha, die sich sowohl als Bewegung wie auch als Partei zur Vertretung islamischer Interessen in Politik und Gesellschaft verstand, aber auch die Abgehängten in der Mitte und im Süden Tunesiens, die von der wirtschaftlichen Prosperität der Küstenregion nicht profitierten, vertrat, wurde seitdem in allen parlamentarischen Wahlen zur stärksten Gruppierung. Zur stärksten politischen Kraft war sie allerdings nicht aufgestiegen, dies blieben die säkular ausgerichteten Parteien. Angesichts der Vetomacht bei der Abstimmung über die neue Verfassung von 2014 ging allerdings nichts gegen die Ennahdha, die – intern politisch vielstimmig – sich verständigungsbereit zeigte. In der Folge dokumentierte auch diese Verfassung die Doppelgleisigkeit säkularer und islamischer Politiktraditionen. Die säkulare Dimension zeigt sich etwa in der nach westlichem Muster konzipierten Religionsfreiheit und dem Gleichheitsgrundsatz aller Bürger:innen unabhängig von der Religion, aber der Islam blieb, in wörtlicher Übernahme des ersten Artikels der Verfassung von 1959, die Staatsreligion, und auch der Präsident musste zwingend ein Muslim sein. Letztlich wurde die Geltung der islamischen Grundlagen 2014 gegenüber der alten Verfassung verschärft, insoweit die islamische Ausrichtung neu mit einer Veränderungssperre fixiert wurde.

Es ist einmal mehr nicht einfach, für die Konzepte der tunesischen Verfassung und die Ergebnisse dieses Austauschprozesses angemessene Begriffe zu finden. Der Begriff Hybridisierung scheint mir zu sehr von metaphorischen Anklängen geprägt,

die eine Art Verschmelzung unterstellen. Angemessener ist demgegenüber die Formulierung einer Parallelität von Rechtssystemen oder von Rechtspluralität, aber dies wiederum wird den partiellen Fusionen in diesen Austauschprozessen nicht gerecht. Man könnte von einer Verzahnung mit Verschmelzungszonen sprechen, wenn man sich zu dieser wenig eleganten Terminologie verstehen will.

Die so in der neuen Verfassung verbundenen Konzeptionen waren jedenfalls ein Kompromiss. Die Vertreter:innen eines politischen Islam konnten wichtige Anliegen nicht durchsetzen, etwa in der Forderung nach einer islamischen „Identität“ Tunesiens oder der Nennung der Scharia, wohingegen eine noch stärkere Begrenzung oder gar die Eliminierung der Religion den säkularen Parteien nicht gelang. In der Verfassung finden sich heute deshalb, wie auch in der alten, die Konsequenzen von zwei Pfaden, von einem säkular und einem religiös geprägten. „Islamisch“ durfte dieser Staat nicht heißen, weil damit eine rote Linie der säkular orientierten Fraktionen überschritten gewesen wäre, aber auch nicht „laizistisch“, weil dies im Rahmen der französischen Tradition die Vorstellung eines prinzipiell religionskritischen oder sogar atheistischen Säkularismus transportiert hätte. Begriffe wie laizistisch oder säkular verschwanden zwar nicht aus der politischen Debatte, aber man sprach, wenn man Konflikte vermeiden wollte, lieber vom *État civil*.

Die islamischen Prägungen der Verfassung kann man auf drei Ebenen identifizieren: Am leichtesten auf der expliziten, etwa dort, wo der Islam zur Staatsreligion bestimmt wurde. Zum zweiten gibt es die impliziten Bezüge auf den Islam, etwa wenn Begriffe, die aus dem religiösen Diskurs kommen, in der Verfassung auftauchen und rechtliche Folgen haben, wie der (verurteilte) Tatbestand der Apostasie. Am kompliziertesten, drittens, sind die auf der semantischen Ebene verdeckten religiösen Bezüge, die die Kenntnis nicht explizit genannter Gegenstände voraussetzen. Das markanteste Beispiel sind die ersten beiden Artikel der Verfassung von 2014, in denen die religiöse und die säkulare Interpretationstradition parataktisch nebeneinanderstehen. Nur die Kenntnis der dahinterstehenden kontroversen Debatten in der tunesischen Gesellschaft und in der Verfassungsgebenden Versammlung seit 2011 macht sichtbar, dass diese beiden Artikel auch das Übereinkommen nach einer Auseinandersetzung sind, in der Elemente der religiösen Grammatik des Islam behandelt wurden.

Diese Verflechtung von säkularen und islamischen Elementen verdankt sich in ihrer heutigen Struktur der von Bourguiba durchgesetzten Verfassung, die in ihrer Grundstruktur säkular geprägt war, etwa die Religionsfreiheit etablierte, aber zugleich den Islam zur Staatsreligion erklärte. Auch unterhalb der Verfassungsebene blieb es bei einer Verflechtung von säkularen und religiös-normativen Traditionsfäden. Bourguiba fixierte im *Code du statut personnel* die Gleichberechtigung der Frau, nahm aber das Erbrecht davon aus, da er als gläubiger Muslim, als

der er sich bezeichnete, in dieser Frage durch den Koran Grenzen gezogen sah, die er nicht überschreiten könne. Hingegen hatte er beim Verbot der Polygamie eine islamische Rechtsinterpretation beigezogen, die deren Abschaffung ermöglichte. Derartige Festlegungen, vom verfassungsrechtlichen Fundament des Islam als Staatsreligion bis zum Detail des Erbrechtes, dokumentieren exemplarisch die Fortgeltung einer islamischen Grammatik, die mit der Etablierung einer westlich geprägten Verfassung nicht verschwand.

Welche Option sich in der gesellschaftlichen Arena stärker artikuliert(e) oder gar durchsetzt(e), hing und hängt von den gesellschaftlichen und politischen Machtverhältnissen ab. An zwei Rechtsfeldern, der Verankerung des Islam in der Verfassung und dem Erbrecht, lässt sich dies illustrieren. Relativ einfach liegt die Sache beim Islam als Staatsreligion. Darüber wurde zwar diskutiert, aber seit Bourguiba stand diese Festlegung offenbar nie in der Gefahr, aufgehoben zu werden. Deutlich kontroverser verlief die Debatte um das Erbrecht der Scharia. Der Gleichheitsgrundsatz der Verfassung, in dessen Logik eine numerisch gleiche Teilung des Erbes liegt, kam aufgrund der Geltung des muslimischen Rechts nicht zum Tragen, welches eine ungleiche Zuteilung mit ungleichen Bedürfnissen begründet. Bourguiba hatte an der Scharia-Tradition festgehalten, ebenfalls sein Nachfolger Ben Ali, der zwar die Rechte der Frauen auf der juristischen Ebene an mehreren Stellen verbesserte, aber an der Erbrechtsregelung nichts änderte – mit einer religiösen Begründung wie Bourguiba. Der erste Präsident des neuen Tunesien, der stark säkular ausgerichtete Muslim Caïd Essebsi, hatte das Erbrecht zwar ändern wollen, es dann aber unter öffentlichem Druck doch nicht angetastet; weitere Änderungsversuche scheiterten 2022.⁶⁸⁹ Und unter dem seit 2019 amtierenden zweiten Präsidenten, Kaïs Saïed, war dies noch weniger der Fall. Er hatte seine muslimischen Überzeugungen prononciert vorgetragen und war trotzdem oder gerade deswegen im Angesicht der desolaten wirtschaftlichen Lage mit einer überwältigenden Mehrheit gewählt worden. Er musste die Geltung des muslimischen Erbrechts nur noch bestätigen, was er in der Wortwahl und in den Konsequenzen deutlicher als Essebsi tat und damit die Geltung der islamischen Rechtstradition bestärkte. Eine andere Gestaltung des Erbrechtes war damit nur (aber immerhin) durch einen privatrechtlichen Vertrag oder durch Schenkungen zu Lebzeiten möglich.

689 Rohe: Das islamische Recht (⁴2022), 233.

Die Gründe für die Resilienz islamischer Rechtsvorstellungen, wofür das Erbrecht nur ein Beispiel ist, sind mannigfaltig: die Festlegungen im Koran, die Verbindung mit patriarchalen Strukturen, gewohnte Rechtstraditionen, die Anthropologie unterschiedlicher Funktionen der Geschlechter, und nicht zuletzt die Frage der Herrschaft über ökonomische Ressourcen, insbesondere angesichts der Funktion des Erbrechts in Familienverbänden, auf die das islamische Recht traditionell zugeschnitten ist.⁶⁹⁰ Demgegenüber bleibt ein privatrechtliches, nicht-islamisches Erbrechts randständig. An anderen Stellen konnte man mit der Scharia-Rechtsprechung flexibler umgehen, wie das Beispiel der Polygynie dokumentiert. Seit Bourguiba ist sie in Tunesien verboten, ebenfalls auf der Grundlage einer Interpretation des Koran.

In derartigen Debatten und Festlegungen wird eine doppelte Prägung der tunesischen Kultur sichtbar: Auf der einen Seite trifft man auf eine Gesellschaft, in der gentile, verwandtschaftliche Strukturen, in die der Islam intrinsisch verflochten ist, weiterhin eine wichtige Rolle spielen. Diese „involuntary relations“ der tunesischen Zivilgesellschaft⁶⁹¹ sind gerade keine kontraktualistischen, frei verfügbaren Beziehungen und damit in beträchtlichem Ausmaß ein Gegenmodell zu einer auf konsensuellen Vereinbarungen beruhenden Verfassung. Diese ist das Modell auf der anderen Seite und stark geprägt durch die französische Tradition. Dieser Einfluss begann, als 1857 weite Teile des islamischen Personenstandsrechts im *Pacte fondamental* außer Kraft gesetzt wurden, aber zugleich wurde die Scharia eben auch nie zur Gänze aufgehoben. Der *trickle down*-Effekt dieser Anschlüsse an Frankreich reichte bis tief in die Gesellschaft durch ein seit über hundert Jahren existierendes Bildungs- und Justizsystem hinein und prägte die Biographien vieler intellektueller Tunesier:innen. In diesem Milieu sprach man fließend Französisch, viele hatten in Frankreich ihre Ausbildung erhalten und dorthin oft auch engste persönliche Beziehungen (etwa durch Heirat).

In diesen (asymmetrischen) Austauschprozessen realisierten Vertreter:innen des politischen Islam deren ungewollte Konsequenzen. Die Verfassung konnte in ihren Augen zumindest in Teilen als koloniales Import- und Unterdrückungsprodukt gelten und die Forderung nach einer Beibehaltung (von Teilen) des islamischen Rechts als konsequente Dekolonialisierung. In dieser Perspektive ließen sich religiöse Begründungen von Rechtsgegenständen, von der Staatsreligion bis zum Erbrecht, als stabile Faktoren zur Wahrung autochthoner Traditionsbestände deuten – oder sogar als Ausgangspunkt des Weges zurück in die arabische Tradition.

690 Ebd., 234.

691 Sigillò: *Rethinking Civil Society in Transition*, 27.

Zugleich wirft diese lange und tiefe Verankerung der tunesischen Verfassung in der französischen Tradition die Frage auf, wieweit die vergleichsweise hohe Stabilität der Demokratie in Tunesien auch ein Produkt der Kolonialgeschichte und ihrer – je nach Perspektive – fruchtbaren Austauschprozesse oder kolonialen Fremdbestimmung sei (s. 4.3.1).⁶⁹² Mit dem partiellen Scheitern der Verfassung von 2014 in der Etablierung eines stark autokratischen Systems unter Kaïs Saïed und der Stabilität islamischer Traditionen steht diese Frage wieder im Raum. Dieses Scheitern zentraler Teile der nachrevolutionären Verfassung hat die intellektuellen Protagonisten der tunesischen Revolution überrascht, ablesbar an den Hoffnungen, die man nach der Etablierung der neuen Verfassung von 2014 pflegte. Der Verfassungsjurist und Rechtsphilosoph Yadh Ben Achour, der in diesem Buch immer wieder zur Sprache kam, konnte 2020, also noch vor der Machtübergabe an Saïed, eine „nouvelle ère“ anbrechen sehen, „à partir d’une généalogie propre au monde arabe et à l’Islam; en tant que religion, culture et civilisation, et en l’inscrivant historiquement dans l’universalité de la norme démocratique“.⁶⁹³ Aber heute (2024) steht seiner Perspektive eine andere Frage entgegen: Wieviel inhaltliche Eigenheiten transportiert die „généalogie propre“ – und wie universal ist „la norme démocratique“? Und wie sieht die Kohabitation von kultureller Partikularität und beanspruchter Universalität nicht nur in Tunesien auf Dauer konkret aus?

⁶⁹² Exemplarisch für die Situation von Frauen Welchman: Women and Muslim Family Laws in Arab States.

⁶⁹³ Ben Achour: L’islam et la démocratie, 21.

6 Religion und Politik: von der Grammatik in die Gegenwart

Ein Resümee

Grammatik

In diesem Buch suche ich aufzuzeigen, wie die Grammatiken von Christentum und Islam kulturelle Pfade disponieren, auf denen wahrscheinliche Entwicklungen erfolgen. Eine Grammatik besteht aus faktisch oder intentional nicht veränderbaren kulturellen Gegenständen und den zugehörigen Steuerungsanweisungen, etwa Interpretationsvereinbarungen, die ich in drei Elementen exponiert habe (↗ 2.2–4): Erstens, Christentum und Islam besitzen jeweils Referenztexte, auf die sie sich zur Konstruktion ihrer Identität selbst verpflichtet haben: Neues Testament und Koran, Kirchenväter und Hadithe (in jeweils emischer Terminologie), um nur die wichtigsten zu nennen. Dabei sind nicht nur die Inhalte von Bedeutung, die man dort findet, sondern manchmal mehr noch die zurückgebliebenen Leerstellen. Diese definieren gerade für die politische Reflexion folgenreiche Freiräume.

Zweitens haben die beiden Religionen Referenzpersonen in ihrem kollektiven Gedächtnis installiert, Jesus und Mohammed, die ebenfalls faktisch nicht eliminierbar sind. Die theologischen Interpretationsdifferenzen – Jesus als Sohn Gottes, abgelehnt im Islam, Mohammed als Vermittler der wahren Offenbarung, abgelehnt im Christentum – begründeten zwar theologische, aber politisch nur indirekt wirksame Oppositionen. Religionspolitisch entscheidend ist ein anderer Unterschied: Jesus war politisch gescheitert (wenn er denn je eine politische Rolle im klassischen Sinn angezielt hatte), Mohammed hingegen politisch extrem erfolgreich.

Drittens existierten „das Christentum“ und „der Islam“ nicht einfachhin nach dem Tod ihrer beiden zentralen Referenzpersonen, sondern entstanden mit grundlegenden Organisationsstrukturen und Inhalten in ihren jeweiligen ersten zwei, drei Jahrhunderten (in diesem Buch mit der Perodisierungsentscheidung: Christentums-geschichte bis zu „Konstantinischen Wende“, Geschichte des Islam bis in die frühe Abbasidenzeit). Auch diese historischen Ereignisse sind irreversibel, Geschichte ist geschehen und wird nicht gemacht. Aber sie wird immer wieder neu gedeutet – und nur noch selten vermehrt sich unser Wissen durch neue Funde von Texten und Realien. In diesen Gründungslaboratorien erlebten Christentum und Islam eine kollektive Rekapitulation der Biographien ihrer Gründer: Das entstehende Christentum breitete sich kapillar in zivilgesellschaftlichen Strukturen aus, unfähig zur Staatsbildung, zeitweilig grausam verfolgt, als militärischer Faktor inexistent, wohingegen der entstehende Islam auf dem Rücken militärischer Eroberungszüge expandierte,

deren schwindelerregend schneller Erfolg mit anschließender Stabilisierung präzedenzlos war und zu einem der bedeutendsten politisch, militärisch und kulturell relevanten Imperien in der Geschichte der Menschheit führte. Das Christentum hingegen stieg erst durch die Vernetzung mit staatlichen Strukturen im vierten Jahrhundert zur Staatsreligion auf, die Minderheitensituation gehört insofern in viel stärkerem Maße in die DNA des Christentums als in diejenige des Islam.

Die politische Relevanz dieser Grammatiken entwickelte sich zum einen durch eine Institutionalisierung mit sehr unterschiedlichen Sozialformen – die relativ stark organisierte Kirche hier, die schwächer organisierte *umma* dort. Zum anderen und entscheidend für die Verstehensversuche dieses Buches ist die diskursive Beanspruchung dieser Grammatiken durch Erinnerung (↗ 2.1.3), konkret, indem Inhalte eines latenten sozialen Gedächtnisses, eines Archivs, die – nie vollständig bekannt und benutzt, wenngleich im Prinzip zugänglich – aktualisiert und in einen kommunikativen Gegenstand überführt werden. Dies geschieht insbesondere durch die Interpretation der grammatikalischen Referenzen, der genannten Texte, Personen und Ereignisse.

Die Interpretation dieser Grammatik hängt an methodischen Entscheidungen, von denen ich (nur) vier in Erinnerung rufe. Religion wirkt intersektional, faktisch nie als Solitär, sondern im Verbund mit anderen kulturellen Faktoren. Das bedeutet auch: Kaum etwas lässt sich ohne Religion und kaum etwas mit Religion alleine erklären (↗ 1.2 [2 und 7]). Zweitens: Es gibt fast kein Element, das nur in einer einzigen Religionskultur existierte, leichtfüßig gesagt: Es findet sich (fast) alles in allen großen Religionen. „Sonderwege“ existieren nur unter dieser Bedingung und sind ergo der Normalfall. Gleichzeitig fordern sie die Analyse von Austauschprozessen ein (ohne parallele Entwicklungen auszuschließen), um das Ausmaß der Eigenständigkeit einer Kultur bestimmen zu können. Deshalb gilt drittens: Die kulturtheoretisch entscheidende Zielerfassung identifiziert nicht nur Gegenstände, sondern auch Relationen, konstitutiv deren Stellenwert, deren Statusrelativität (↗ 1.2 [4]). Schließlich: Die Pfade, die damit möglich werden, eröffnen Pfaddispositionen (nicht: Pfadabhängigkeiten) und keine notwendigen, sondern mögliche Handlungen.

Historische Prozesse erfolgen mithin, dies ist eine zentrale historiographische wie politische Konsequenz, unter dem Vorzeichen der Wahrscheinlichkeit (↗ 1.2 [5]). Wahrscheinlichkeit existiert dabei in einem doppelten Modus, sie betrifft sowohl den historischen (und politischen) Gegenstand als auch dessen Interpretationen durch die Akteure. Aber auch die historiographische Rekonstruktion steht unter einem Wahrscheinlichkeitsvorbehalt. Geschichtsforschung kann nicht wissen, „wie es eigentlich gewesen“ (Leopold von Ranke), sondern nur, wie es wahrscheinlich war.

In der Genese einer Grammatik und bei der Entfaltung ihrer kulturellen Wirkungen existieren immer auch unbewusste Faktoren. Die Entstehung einer schärferen (Christentum) oder weniger scharfen (Islam) Unterscheidung von Religion und Politik ist das Ergebnis von Prozessen, in dem natürlich bewusste Entscheidungen gefallen sind, aber eben auch unbewusste, weil Strukturen, scheinbar selbstverständliche Traditionen und Mentalitäten bewusste Entscheidungen bedingen und langfristig rahmen. Es gab beispielsweise keinen strategischen Masterplan im frühen Christentum, das kanonische Recht zu konzipieren, und ebensowenig einen solchen im frühen Islam, Rechtsschulen zu institutionalisieren, kein Drehbuch, nach dem man die Statusrelativität gentiler Strukturen oder der Handlungsräume von Frauen in der Politik bestimmt hätte. Einen noch höheren unbewussten Anteil dürften Steuerungsregelungen besessen haben, etwa zur Bestimmung des Stellenwertes der historischen Textkritik (stärker im Christentum) im Verhältnis zur Bedeutung der Überlieferungskette von personalen Textzeugen (stärker im Islam). Aber die Diskussion der Statusrelativität bewusster oder unbewusster Elemente und Steuerungsanweisungen einer Grammatik bräuchte ein eigenes Buch.

Vergangenheit

Die Konsequenzen der grammatikalischen Grundlagen für das Verhältnis von Religion und Politik habe ich versucht, an zwei langwelligen, regionalen Entwicklungen abzulesen: der Geschichte des Christentums im lateinischsprachigen Raum und derjenigen des Islam auf dem Gebiet des Osmanischen Reiches (↗ 3.2–3). In beiden Religionen trifft man auf strukturelle Gemeinsamkeiten, es entstanden Gruppen von religiösen und politischen Spezialisten, von Gelehrten und Herrschern, die in Konkurrenz um gesellschaftliche und politische Deutungsmacht standen und das politisch-religiöse Kapital beanspruchten (↗ 3.2.4; 3.2.1). Und in beiden Religionen entwickelten sich Institutionen zur Aushandlung von Konsensen und zur Rechtspflege (Synoden und Rechtsschulen, Universitäten und Madresen, Beratungsgremien und Parlamente, Gerichte).

Entscheidend für die Genese unterschiedlicher politischer Ordnungen waren jedoch nicht die Gemeinsamkeiten, sondern die Unterschiede in den Ausgangsvoraussetzungen. Im Christentum führte die in den ersten Jahrhunderten fehlende Verklammerung von Religion und Politik und fehlende gesetzliche Regelungen im Neuen Testament stärker als im Islam zu parallelen Rechtssphären, dem Kirchenrecht neben dem säkularen Recht. Die Dinge sind natürlich in Hochpotenzen komplizierter. Auch der Islam kennt ein säkulares, herrscherliches Recht, die *siyasa sharia* neben der religiösen Scharia der muslimischen Rechtsgelehrten. In Christentum wie Islam sind beide Rechtssphären jeweils mit religiösen

Legitimationsstrukturen unterlegt, jede binäre Kodierung von säkular und religiös kleidet die historischen Gegenstände in den Mantel neuzeitlicher Konzepte. Aber die Statusrelativität des religiösen Rechtes ist unterschiedlich, im Islam höher als im Christentum.

Ein konkretes Politikfeld hat sich unerwartet im Lauf der Recherche in den Vordergrund geschoben, das Personenstandsrecht, das unter anderem Eheschließung, Scheidung und Erbrecht und dabei immer auch das Verhältnis von Frauen und Männern regelt: bei der Eheschließung und ihren Konsensregeln, im Blick auf Vormundschaft, Scheidungs- und Erbschaftsprivilegien, im Umgang mit Monogamie und Polygamie (↗ v. a. 3.2.3; 3.3.3). Dieser Rechtsbereich sicherte das biologische und kulturelle Überleben der Gesellschaft, das man nicht privaten Interessen oder einer romantischen Liebe überließ. Diese Rechtsmaterien, die heute weitgehend und zunehmend im Privatrecht ressortieren, gehörten damals – wobei diese konzeptionelle Zweiteilung nicht existierte – ins Öffentliche Recht. Personenstandsrecht war *par excellence* politisch.

Als hochpolitischer grammatikalischer Faktor erwies sich dabei die weitgehend fehlende Thematisierung dieser Gegenstände im Neuen Testament respektive die positive Rechtsetzung im Koran: Die Grundschrift des Islam enthält Textstellen, die als Referenzen für die Gestaltung einer komplexen personenstandsrechtlichen Regelungskultur dienen, wohingegen die neutestamentlichen Texte hinsichtlich Eheschließung, Vaterschaftsfragen, Menstruation oder Erbrecht weitgehend blank sind – von einer Ausnahme abgesehen: dem Scheidungsrecht. Hier setzte man die Regelungen der Thora außer Kraft und schaffte die Trennungsmöglichkeit ganz oder weitgehend ab, womit ein männliches Prärogativ der jüdischen Tradition langfristig verschwand.

Sodann entwickelte sich in der lateinischen Theologie (andere christliche Theologien blieben außerhalb meiner Erkundungen) eine Legitimation der Ehe, die in ihrer Reduktivität beispiellos war. Ausschließlich der Konsens der Eheleute sollte eine Ehe begründen. Diese Rechtsvorschrift beendete langfristig die verwandtschaftliche Verfügung über die Ehegatten durch Vormundschaft und arrangierte Ehen. Natürlich zuerst nur in der Theorie, der Adel etwa ließ sich diese Machtressource nicht mit leichter Hand entwenden. Doch im Laufe der Jahrhunderte setzte sich diese monokausale Begründung der Ehe auch in der Praxis durch und gilt bis heute im westlichen Eherecht. Im Koran hingegen traf man auf explizite Regelungen zur Eheschließung, in denen gegenüber dem Konsens der Eheleute die Einwilligung eines Vormundes fast immer konstitutiv und meist dominant blieb und damit Verwandtschaftsstrukturen absicherte.

Hinter diesen Entwicklungen stehen unterschiedliche Gesetzeskonzeptionen. Im Neuen Testament kam es zu einer Relativierung des Gesetzes, partiell schon in den Jesus zugewiesenen Aussagen. Paulus hat diese Interpretationsverschiebung radikalisiert und für Juden und Nichtjuden, die christusgläubig wurden, unter-

schiedliche legale Verbindlichkeiten geschaffen. Damit verlor auf Dauer das Ritual- (Reinheits-), Speise- und eben das Personenstandsrecht für die Christusgläubigen „aus den Völkern“ (die „Heidenchristen“) seine Verbindlichkeit. Zudem erhielt das (göttliche) Gesetz einen spiritualistischen Interpretationsvorbehalt, indem die individuelle religiöse Legitimation – bei Paulus über den Anspruch auf eine persönliche Offenbarung – der Geltung des Gesetzes vorgeordnet werden konnte, womit er auch die schon bei Jesus vorliegende Konkurrenz von Ethik und Recht verschärfte. Diese spiritualistische Theologie verlagerte die Gründe für die Geltung eines Gesetzes in beträchtlichem Ausmaß von außen nach innen, von dem „offenbarten“ Text in das „erleuchtete“ Individuum. In der paulinischen Theologie sind dann sakralrechtliche Regelungen tendenziell säkularisiert und in die Psychologie verschoben worden (etwa bei Speise- und Reinheitsgesetzen). In der islamischen Theologie hingegen behielt das göttliche Recht, das man im Koran niedergelegt sah, eine höhere Verbindlichkeit und eine stärkere gesellschaftspolitische Relevanz. Speiseverbote (etwa hinsichtlich bestimmter Tiere) oder Reinheitsgebote (etwa für den Umgang mit der Menstruation) blieben erhalten, wengleich selbstredend mit einem Interpretationsvorbehalt. Im Hintergrund stehen weitreichende theologische Differenzen in der Statusrelativität der später „heilige Schriften“ genannten Texte, etwa hinsichtlich der „kanonischen“ Autorität von Neuem Testament und Koran, im Verständnis von biblischer und koranischer Offenbarung oder des Stellenwertes spiritualistischer Interpretationsmöglichkeiten.

Diese Grundlagen disponierten in der vielhundertjährigen Geschichte beider Religionen die jeweilige Verhältnisbestimmung von Religion und Politik (↗ 3.2; 3.3). Dabei gab es ein gemeinsames Basismuster: Beide Sphären wurden im Modus der Unterscheidung einander zugeordnet, nicht in demjenigen der Trennung oder der Fusion. Es geht auch deshalb immer um Statusrelativität, um das *Ausmaß* der Unterscheidung von Religion und Politik. Aber aufgrund differenter Grammatiken haben ähnliche oder analoge Probleme zu unterschiedlichen Pfaden geführt. Zentral war der Umgang mit verwandtschaftlichen Sozialstrukturen, der „absoluten“ Grundlage aller vorneuzeitlichen Gesellschaften. Christentum und Islam haben transtribale, transgentile Vergemeinschaftungsformen ausgebildet, Kirche und *umma*, sind aber unterschiedlich mit den verwandtschaftlichen Substrukturen umgegangen. Im Christentum kam es unter Berufung auf einzelne Aussagen Jesu, vor allem aber im Kielwasser der paulinischen Theologie zu einer frontalen Absage an die religiöse, teilweise auch die soziale Relevanz der Verwandtschaft, wohingegen derartige Strukturen im Koran höher wertgeschätzt blieben und in den ersten Jahrhunderten die Basis der Ausbreitung des Islam bildeten. So hat sich ein dem Kalifat vergleichbares Amt, in dem sich enge verwandtschaftliche Beziehungen oder Erblichkeit eines religiös-politischen Herrschaftsanspruchs in der Nachfolger Mohammeds verzahnten, im Okzident nicht nachhaltig etabliert. Dies schloss nicht aus,

weltliche Herrschaft auch religiös zu begründen (Stichwort: Gottesgnadentum) oder theokratische Ansprüche zu erheben (wie zeitweilig im Investiturstreit [↗ 3.2.4]). In beiden Religionen blieb das Verhältnis zum Staat von spannungsvollen Optionen geprägt. Kirchen konnten staatsnah bis staatstragend sein und staatskritisch bis hin zur Fundamentalopposition, und auch im Islam gab es ein vergleichbares Handlungsportfolio gegenüber weltlicher Herrschaft. Aber durch den stärkeren Anspruch, göttliches Recht auch gesellschaftlich umzusetzen, waren parallele religiöse Strukturen (wie Kirche und Kirchenrecht) oder die Verweigerung von staatlichen Aufgaben (für die Ablehnung des Kriegsdienstes) im Islam weniger ausgeprägt oder inexistent. Diese deutlichere Unterscheidung von Religion und Politik im Christentum zieht sich als roter Erkenntnisfaden – der keine neue Einsicht ist – durch die gesamte Arbeit.

Dass die konzeptionelle Klarheit legaler Regelungen mit der Realität kollidierte, versteht sich von selbst. Die Überführung von Theorie in die Praxis benötigte, bis und wenn sie denn gelang, einen jahrhundertelangen *trickle down*-Prozess. Im christlichen Lateineuropa dauerte etwa die Degentilisierung des Personenstandsrechts durch das eheliche Konsensprinzip und die Abschaffung von Cousinenheirat, Polygynie und arrangierter Ehe angesichts der Stärke von Gewohnheitsrecht und dynastischer Machtsicherung Jahrhunderte. Strukturell vergleichbar nahm die Relativierung der arabischen Tradition und ihrer tribalen Strukturen im Rahmen des Übergangs der Macht an die Abbasiden oder der Ausbildung der Rechtsschulen und der Hadith-Corpora Jahrhunderte in Anspruch. Zugleich kam es in christlich und muslimisch geprägten Gesellschaften zu unterschiedlichen Lösungen in Fragen des *ordre politique*. Eine Transformation von Beratungsgremien in Parlamente gab es nur in Europa, wobei christlich geprägte vereinsmäßige Strukturen (Bruderschaften, Schwurgemeinschaften, Synoden) eine zentrale Rolle spielten – und der Widerstand gegen derartige partizipative Politikstrukturen von kirchlicher und herrscherlicher Seite ausgehen konnte. Auch in der Bestimmung der politischen Rolle von Frauen (Äbtissinnen, Königinnen) ging der Okzident andere Wege, die von Traditionen weiblicher Selbstorganisation in der christlichen Grammatik (Frauen als Offenbarungsträgerinnen, das Fehlen wichtiger patriarchaler Rechtsregeln im Neuen Testament, Ideal der Ehelosigkeit, weibliche Konvente in der Antike) ausgingen, sich jedoch strukturanalog in islamisch geprägten Kulturen kaum finden.

Im Rhizom dieser grammatikalischen Dispositionen kam es im Westen in der Neuzeit und vor allen Dingen im 19. Jahrhundert zu einer Metamorphose der politischen Legitimitätsstrukturen (↗ 3.2.5 f.). Idealistische Modelle von festliegenden, fast immer auch religiös begründeten Inhalten und Regeln konkurrierten zunehmend mit kontraktualistischen Verfahren zur Aushandlung von Geltungsansprüchen. Immer mehr Gegenstände galten nicht mehr als gegeben, möglicherweise gottgegeben, sondern als Ergebnis autonomer Konsensfindung. Wenn man auf jün-

gere verfassungsrechtliche Debatten in Europa schaut (↗ 5.1.4b), sind Tendenzen unübersehbar, überhaupt keine vorpolitischen Inhalte mehr anzuerkennen. In diesem Prozess wurde das Mehrheitsprinzip in Parlamenten und seiner Verbindung mit Wahrheitsansprüchen gelöst und Minderheitsfraktionen von – verkürzt gesagt – uneinsichtigen Abweichlern zu anerkannten Positionen eigenen Rechts aufgewertet. Wenn es keine Mehrheit mehr gibt, die die Wahrheit repräsentiert, gibt es auch keine über Zahlen fassbare Wahrheit mehr – nur noch Konsens. Dies widersprach diametral den hegemonialen theologischen Traditionen des Christentums (und des Islam), war aber gleichwohl Teil der auch christlich fundierten Parlamentarisierung von politischer Partizipation.

Diese kontraktualistische Matrix beinhaltet in ihrem Zentrum Wahlmöglichkeiten, die inzwischen im Westen turbodynamisiert sind. Natürlich zum einen durch die rechtliche Verankerung von Wahlverfahren, aber auch durch die Umdeutung darunterliegender Traditionen. Dazu gehört eine Reinterpretation von Neuheit und Neugier, die sich auf leisen intellektuellen Sohlen der frühen Neuzeit Einlass in die europäische Mentalität verschafft hat. Die Umwertung des Alten in das Veraltete und vice versa des Neuen von der Missachtung des Bewährten in die Tür zur Öffnung des Fortschritts hatte Paul Hazard 1935 noch als Teil der „*crise de la conscience européenne*“ abgehandelt, in der Gegenwart sieht Peter Sloterdijk ironisch „die schrecklichen Kinder der Neuzeit“ am Werk, die aus dem Lager der „Neophobie zur Neophilie“ gewechselt seien und Veränderung und Innovation und Traditionsbruch als neue Legitimitätsgrundlage definiert hätten.

Gegenwart

Das 19. Jahrhundert hat sich mit der zeitweiligen Weltherrschaft der Europäer, mit Imperialismus und Kolonialismus, ein Bündel von Praktiken und Werten global verbreitet, die den Diskurs über die Relationierung von Politik und Religion bis heute bestimmen (↗ 4.1–2). Die Demokratie als selbstorganisierte Gesellschaft von Freien und Gleichen sowie die Parlamentarisierung politischer Entscheidungsfindung mit Wahl, Gewaltenteilung, Mehrheitsprinzip, der Absicherung von Demokratien durch Rechts- und Sozialstaat, schließlich der selbstbestimmten Gleichberechtigung von Frauen, sind heute als Optionen, oft als wertgeschätzte, auch außerhalb des Westens präsent, in Ländern christlicher wie islamischer Tradition. Man kann die Demokratie wollen oder ablehnen, aber man kann sich nicht nicht dazu verhalten. Demokratie ist nicht nur im Speichergedächtnis, sondern auch im kommunikativen Gedächtnis präsent. Zugleich liegen die Grenzen des westlichen und auch christlich geprägten Modells auf der Hand: Die Zahl der Länder, die in Rankings als funktionierende Demokratien bewertet werden, sta-

gniert oder sinkt, die Funktionstüchtigkeit vieler demokratischer Elemente ist in Ländern, in denen Verwandtschaftsstrukturen das soziale Überleben sichern, infragegestellt. Die Deutung der Gegenwart als Zeitalter der Postdemokratie ist mehr als eine Schimäre des Feuilletons. Gleichzeitig sind Prinzipien der Demokratie weiterhin hoch attraktiv, wie nicht zuletzt der Partizipation einfordernde Widerstand in autoritären Regimen dokumentiert. Die Frage, wie eine Demokratie in Ländern mit kulturellen (und darunter eben auch religiösen) Traditionen, die von der westlich (-christlichen) Grammatik abweichen, funktionieren kann, ist offener, als in vielen evolutionären Weltentwicklungsvisonen des 20. Jahrhunderts gedacht. Angesichts unterschiedlicher kultureller Grammatiken macht es jedenfalls Sinn, davon auszugehen, dass wir mit den *multiple modernities* und *secularities* und *rationalities* auch *multiple democracies* sehen werden.

Währenddessen werden in westlichen Ländern weitere Handlungsmöglichkeiten etabliert, die dem Mainstream der christlichen Tradition entgegenlaufen. Eines der wichtigsten Felder dürften Körper- und Genderfragen sein. Das Komplementaritätsmodell von männlichen und weiblichen Aufgaben, welches sowohl hinter der christlichen als auch der islamischen Anthropologie steht und aus unterschiedlichen (zugewiesenen) Funktionen unterschiedliche Rechten ableitet, wurde in den letzten Jahren zunehmend durch das Konzept einer strukturellen Gleichheit ersetzt, die Frauen neue Handlungsmöglichkeiten erschloss, von der intentional alleinerziehenden Mutter bis zum weiblichen Militärdienst. Dazu trat das Recht auf früher als „abweichend“ definierte sexueller Orientierungen bis hin zur autonomen Deklaration des Geschlechts. Auch sie lassen sich als Konsequenz einer kontraktualistischen Theorie, hier in der Anthropologie, lesen.

In diesem Prozess verlieren religiöse Akteure im Feld der Religionspolitik zunehmend an Handlungsmacht. Zum Konsens gehörten zwar immer schon wechselseitige Zugeständnisse von weltlicher und religiöser Seite, wie sie in Regelungen zur Anerkennung einer Religionsgemeinschaft als Körperschaft des öffentlichen Rechts exemplarisch für die Schweiz diskutiert wurden (↗ 5.1.2). Aber die zurückgehende Bedeutung religiöser Akteure und Praktiken stärkt die staatliche Seite und minimiert konsequenterweise religiöse Einflüsse auf gesellschaftlichen Normen und das Recht.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Demokratie in gegenwärtigen christlichen und islamischen Traditionen. Bei den Antworten wird die Bedeutung einer unterschiedlichen Genese von Geltungsansprüchen deutlich. Die Demokratie wurde im Westen in einem letztlich jahrhundertelangen Prozess polysem, aber mitentscheidend durch christliche Vorstellungen entwickelt und von christlichen Gruppen befördert, sah sich jedoch zugleich zeitweilig dem vehementen Widerstand insbesondere der großen Kirchen gegenüber, die letztlich erst im 20. Jahrhundert den dann allerdings radikalen Schwenk

zur Akzeptanz der Demokratie vollzogen. Eine solche doppelgleisige Tradition von Widerstand und Akzeptanz ergab sich in islamisch geprägten Ländern erst durch die Begegnung mit westlichen Demokratievorstellungen seit dem 19. Jahrhundert und im Rahmen kolonialer Unterwerfung. Damit kamen Elemente der christlichen Grammatik in den politischen Diskurs unter islamischen Vorzeichen. Zu bestimmen war dann etwa der Stellenwert von Konsens und Mehrheitsentscheid gegenüber einem auch sakral verstandenen Gesetz, das Verhältnis einer horizontal organisierten Demokratie gegenüber vertikalen religiösen Ansprüchen, letztlich die Zuordnung der Souveränität Gottes zur Volkssouveränität. Einmal mehr gilt: Diese Debatten wurden und werden in christlich wie islamisch geprägten Gesellschaften geführt, aber auf unterschiedlichen grammatischen Grundlagen und deshalb mit unterschiedlicher Statusrelativität. Die Neigung in islamischen Ländern, den Islam als Staatsreligion beizubehalten (↗ den 1.1), ist ein Ausdruck dieser Differenz.

Derartige Überlegungen sind nun alles andere als wertneutrale Erwägungen. Sie ruhen vielmehr auf normativen Voraussetzungen und dokumentieren *paris proto* ein grundlegendes Problem dieser (wie jeder wissenschaftlichen) Arbeit: Alle zwischen Grammatik und Gegenwart diskutierten Fragen sind von mir perspektivisch gestellt, und zudem kulturell normiert. Jedenfalls ist die Demokratie im Westen als politischer Höchstwert etabliert, der seine normative Macht auch dann behält, wenn man die kulturrelative Genese durch Reflexion zu neutralisieren trachtet. Länder wie der Oman (↗ 4.3.2b) zeigen dabei mit ihrer Verbindung von Demokratie und tribalen Strukturen den Grenznutzen der westlichen Modelle. Dieser normativen Prägung von Forschungsfragen ist nur theoretisch – durch die Dauerreflexion auf die eigene epistemische Partikularität – zu entkommen. Mehr Egalität unter Beibehaltung der perspektivischen Relativität ist nur von einem anderen Buch zu erhoffen, von einem Werk, in dem die Erkenntnisinteressen stärker von islamischen Traditionen geprägt wären. Und im Anschluss könnte man dann eine Frage stellen, die mich während der Arbeit an diesem Buch begleitet hat, aber in ihrer Komplexität überfordert: Ist das interne Gewaltpotenzial im Christentum höher (Verfolgung von „Häresien“) und das externe höher im Islam (militärischer Jihad)? Wohlwissend, dass beide Religionen beide Formen der Gewaltanwendung legitimiert haben.

Die vier Fallbeispiele (↗ 5.1–4) dokumentieren exemplarisch zeitgenössische Aushandlungsprozesse zum Verhältnis von Religion und Staat, Gesellschaft und Demokratie. Fribourg und Frankreich, der Iran und Tunesien, jedes Land beansprucht, demokratische Strukturen zu besitzen, Parlamente und Konsensfindung gehören zum Grundbestand aller vier politischen Ordnungen. Die gleichwohl vorhandenen Unterschiede lassen sich intersektional auch als Folgen unterschiedlicher religiöser Grammatiken interpretieren. Um zu den Ausgangsüberlegungen dieses Buches (↗ 1.1)

zurückzukehren: Eine Staatsreligion ist in den Verfassungen der beiden westlichen Länder abgeschafft, hingegen in den beiden nahöstlichen fixiert. Die eingangs gestellte Gretchenfrage lautet aber nicht, warum die nordamerikanischen und die allermeisten westlichen Länder keine Staatsreligion haben, sondern warum diese heute delegitimiert und verschwunden sind.

Eine Antwort beruht auf einer klassischen soziologischen Interpretation, wonach die Beziehung von Religion und Politik in einer islamischen Tradition enger disponiert ist. Diese Bindung blieb in den letzten Jahrzehnten entgegen dem globalen Trend relativ stabil, unter anderem, weil islamische Länder eine Pluralitätsverminderung durchlaufen und einen Großteil ihrer Minderheiten verloren haben. Im Iran etwa dürfte sich die jüdische Gemeinde seit 1979 auf ein Zehntel ihrer Größe reduziert haben, in Tunesien war der Rückgang nach dem Zweiten Weltkrieg noch schärfer.

Im Rahmen der staatsreligiösen Stellung des Islam blieb die Scharia als ein Teil der Rechtsordnung bestehen. Auch hier liefert das Personenstandsrecht Beispiele. Im Iran sind männliche Vorrechte, etwa in der Scheidung, dem Recht auf Polygynie oder im Erbrecht, etabliert (teilweise wieder nach der Revolution von 1979); in Tunesien hingegen sind einseitige Scheidung und Polygynie verboten, das islamische Erbrecht ist jedoch weiterhin in Kraft. Im Westen haben sich inzwischen Entwicklungen vollzogen, die das tradierte Personenstandsrecht gegen den Mainstream der christlichen Vorstellungen und gegen einen teilweise massiven Widerstand christlicher Gruppen durch eine neue Gender-Anthropologie verändert haben. In Fribourg und Frankreich sind inzwischen diverse sexuelle Identitäten anerkannt, deren Parität im Rahmen der weitgehenden Legalisierung gleichgeschlechtlicher Ehen verankert ist. Bei Abschluss dieses Buches (2024) gehören diese Fragen zu den Themen, die im globalen kulturellen Diskurs höchste emotionale und intellektuelle Ausschläge hervorrufen.

Und dann ist seit dem 19. Jahrhundert ein Akteur auf der politischen Bühne erschienen, mit dem in seiner heutigen Dominanz kaum jemand gerechnet hat, der aber die Potenz besitzt, das prekäre Geschwisterverhältnis von Religion und Politik zu eskamotieren: die Säkularisierung. Die Beschreibung dieses Prozesses im Westen als „komplex“ ist wieder einmal zu tief gegriffen. Zum einen ist die Genese polysem, Bildung, Religionsfreiheit, Sozialstaat und funktionale Differenzierung spielen für die „Entzauberung“ der Religion eine Rolle, zum anderen trifft man auch hier auf eine doppelgleisige, christlich-antichristliche Genese. Die Säkularisierung als Relativierung des göttlichen Gesetzes hat christliche Wurzeln, gleichzeitig ist diese Säkularisierung seit dem 19. Jahrhundert der vehement bekämpfte Angstgegner der Kirchen. Klar ist immerhin eines: Die Säkularisierung der Gesellschaft, gekennzeichnet durch eine abnehmende Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft und, mindestens so wirkungsvoll, durch die zunehmende

Indifferenz von Menschen gegenüber Religion, wodurch in Europa die Konfessionslosen die Mehrheit schon jetzt bilden oder bald werden, hat alle überrollt – die Gläubigen und die Atheisten, Wissenschaftler:innen und die Politik. Diese Revolution, die mit den Demokratien aufzieht und die funktionale Differenzierung von Religion und anderen Feldern vorantreibt, stellt für christliche, aber wohl besonders für islamisch geprägte Länder die Frage nach der Verbindung von Religion und Politik neu.

In westlichen Demokratien ist als ein Element dieses Säkularisierungsprozesses seit der Neuzeit in langwelligen Prozessen ein Verständnis des *ordre politique* entstanden, das den säkularen, religionsneutralen Staat zur Grundlage hat. Eine Staatsreligion gibt es dann nur noch unter der Bedingung, dass zentrale Freiheitsrechte, selbst wenn sie auch religiöse Wurzeln haben, gegen hegemoniale religiöse Ansprüche durchgesetzt werden können. Religionsfreiheit, Kontraktualismus, individualisierte Werte ..., das ganze Repertoire liberaler Demokratien unterliegt rechtlich keinem Religionsvorbehalt mehr. Die vertikalen Pfeiler, die im religiösen Recht wurzeln, werden zugunsten der horizontalen Strukturen in der Aushandlungsgesellschaft abgebrochen. Fribourg und Frankreich dokumentieren allerdings, wie unterschiedlich die wandernden Beziehungsgrenzen zwischen säkularisiertem Staat und dessen kulturell-christlicher Prägung gezogen werden können. Ein Unterschied zu islamischen Ländern dürfte dabei sein, dass die Handlungsmacht von Religionen im Westen in Grundsatzfragen (etwa: religionsneutraler Staat versus Staatsreligion) gegen null tendiert.

Wohin die Reise gehen dürfte, zeigt die Diskussion um verfassungsrechtliche Unveränderbarkeitsklauseln, zurückgehend auf den Art. 79,3 des deutschen Grundgesetzes, der einen absoluten Veränderungsvorbehalt für die Grundrechtsteile der deutschen Verfassung vorsieht (↗ 5.1.4b). Einige Juristen fordern, diese Regelung als zeitbedingte Reaktion auf den Nationalsozialismus, aber auch als metaphysischen Restbestand zu entsorgen. Dies läuft auf einen unbedingten Kontraktualismus hinaus, in dem keinerlei (religiöse) Vorbehalte gegen die Formulierung von Gesetzen, mögen sie auch mit noch so göttlichen Ansprüchen begründet werden, gelten. Dann unterliegt nicht nur jede politische Entscheidung, sondern auch der Grundkonsens Aushandlungsprozessen. Eine solche Veränderungssperre findet sich auch in der Verfassung des Iran und befand sich von 1959 bis 2022 in derjenigen Tunesiens, womit in beiden Ländern die staatsreligiöse Stellung des Islam in den Verfassungen verankert war respektive ist. Die Streichung der „Ewigkeitsklausel“ in der tunesischen Verfassung durch Kais Saïed lese ich zumindest momentan nicht als Indikator für einen Schritt hin auf eine weitreichende Säkularisierung des Staatsverständnisses – der Islam scheint momentan als ein „absolutes“ Element der tunesischen Identität nicht infragezustehen.

Angesichts der Säkularisierungsprozesse im Westen kann die Demokratie für Gesellschaften, die sich als religiös fundiert verstehen, als trojanisches Pferd erscheinen, das in neutralen politischen Verfahren religionskritische Werte einschmuggelt. Der säkulare, religiös neutrale Staat der Demokratie erscheint so als Totengräber der Religion. Für manche islamische Autor:inn'en verschärft sich diese Deutung, wenn klar ist, dass der religionsneutrale Staat auch ein Produkt (transformierter) Elemente der christlichen Grammatik ist, also partiell auf der Disposition einer christlichen Grammatik beruht. Eine klassische Lösung, wenn man die kulturelle Geschichte der Demokratie neutralisieren und den Anspruch auf ihre universale Anwendbarkeit erhalten will, lautet, Entdeckungs- und Begründungslogik, Genese und Geltung zu trennen. Dann begründet man demokratische Strukturen unter Rückgriff auf Koran, Hadithe und die islamische Reflexionstradition unabhängig von westlichen Vorlagen. Ein solcher Ansatz dürfte dazu führen, dass es zu einer Demokratie, aber nicht zu einer solchen westlichen Zuschnitts kommt, weder hinsichtlich der Legitimationsargumente noch der konkreten Ausgestaltung.

Zukunft

Der Blick in die Kristallkugel gehört allenfalls zu den heuristischen Optionen der Wissenschaft, um Wahrscheinlichkeiten unter der Bedingung von Plausibilität zu bestimmen. Allerdings ist eine derartige Prophetie in der Gegenwart schwieriger als je zuvor in die Geschichte der Menschheit, weil die Säkularisierung der Religion ein zuvor nicht denkbare Ausmaß angenommen hat und die aus der historischen Analyse abgeleiteten Entwicklungswahrscheinlichkeiten unterminiert. „Religion as Option“ (Charles Taylor), und zwar als mehrheitsfähige, rechtlich abgesicherte und sozialmental akzeptierte Praxis, ist neu. Im Verhältnis von Religion und Politik ging es in der Geschichte fast immer, wenn man eine kleine Gruppe religionsphilosophischer Skeptiker ausnimmt, nur um die Frage, *wie* die Zuordnung beider Sphären vorgenommen wurde. Heute hat sich die Frage ein Anhörungsrecht verschafft, ob man sie (mit den klassischen rechtlichen Instrumenten überhaupt) noch vornehmen müsse. Dabei werden nach menschlichem Ermessen religiöse Menschen, wird „die Religion“ nicht verschwinden. Sehr wohl aber kann man die Frage bedenken, ob wir Status von institutionalisierter Religion und religiösen (spirituellen) Überzeugungen nicht radikal neu bestimmen müssen. Man muss jedenfalls irritierend mutig sein, wenn man aus der zurückgehenden religiösen Zugehörigkeit und Praxis und der Karriere einer (vielfach irenischen) Indifferenz eine gleichbleibende Relevanz der Religion im politischen Feld ableiten will. Vielmehr sind die großen Kirchen in Europa mit ihren internen Transformationsprozessen über die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit hinaus beschäftigt und schwächeln

als Akteure im politischen Feld, während das Christentum als gesamtgesellschaftlicher Identitätsfaktor und Wertelieferant an Bedeutung verliert. Kleine religiöse Gemeinschaften – christlicher und nicht-christlicher Provenienz – kompensieren diese Handlungsmacht der Kirchen auch nicht im entferntesten. Wohin dies führt, kann niemand vorhersagen, weil es eben in der Geschichte, jedenfalls soweit unsere Quellen reichen, keine vergleichbare Situation gab.

Was bedeutet das für islamisch geprägte Gesellschaften? Wir wissen zu wenig über effektive Säkularisierungsprozesse, zu wenig darüber, wie sich Menschen gegenüber der Religion verhalten werden, wenn die religiöse Optionalität zur realen Möglichkeit wird, wenn Indifferenz nicht mehr nur legal, sondern auch für die Mehrheit legitim wird. Aktuell jedenfalls spielt der Islam im Iran und in Tunesien als Identitätsfaktor und Teil der sozialen Absicherung eine konstitutive Rolle. Aber diese Situation wird sich, wenn man westliche Erfahrungen zugrundelegt, mit weiterer funktionaler Differenzierung, erhöhter Bildung und stärkeren Sozialsystemen ändern – aber unter der Bedingung einer islamischen Grammatik vermutlich anders ablaufen. Unklar ist auch, was passiert, wenn sich eine Religionsfreiheit etablieren würde, die nicht nur eine formalrechtlich freie Entscheidung ermöglichte, sondern Religion auch aus kulturellen Gewohnheiten und sozialen Zwängen löste. Auch hier würde, sollten europäische Erfahrungen einen Hinweis für die Entwicklungen in diesen Gesellschaften geben, zu folgern sein, dass die gesellschaftliche und politische Bedeutung von Religion abnehmen wird. Doch das Scheitern klassischer Säkularisierungstheorien mahnt angesichts der Vitalität religiöser Praktiken außerhalb Europas zur Vorsicht, absehbar ist nur, dass der Islam auf mittlere Frist in islamisch geprägten Ländern ein gewichtigerer Faktor im Kräfteparallelogramm von Religion und Politik bleiben wird als in westlichen Staaten.

Weitreichend dürften in christlich und islamisch geprägten Ländern die Folgen der unterschiedlichen Formen der Zivilgesellschaft und ihrer Handlungsoptionen sein, die partiell wiederum in den unterschiedlichen Grammatiken beider Religionen gründen. In lateineuropäischen Ländern wie der Schweiz und Frankreich hat die Unterscheidung von Religion und Politik auch die Zivilgesellschaft vergleichsweise stark geprägt, die ihrerseits säkularisiert wurde, sodass christliche Gruppen nur ein Segment in einem pluralen Feld sind und ihre weltanschauliche Hegemonie eingebüßt haben. In Ländern wie Tunesien und dem Iran hingegen ist die Zivilgesellschaft schwächer ausgeprägt (↗ 4.3.2a), auch als Konsequenz einer anderen religiösen Organisationskultur, wohingegen in Lateinuropa die vereinskulturellen Wurzeln aus dem antiken und mittelalterlichen Christentum (↗ 3.2.5) oder die Zerstörung der Adelskultur im Gefolge der Französischen Revolution bis heute nachwirken. Eine starke Zivilgesellschaft wiederum gilt (neben der auskömmlichen ökonomischen Basis) als wichtiger Faktor in der Ausbildung demokratischer Strukturen und so im Umkehrschluss als ein Grund für die relative Schwäche von Demo-

kratien vielen islamisch geprägten Ländern. Aber einmal mehr stellt sich die Frage nach einer westlich-christlichen Blickverengung, weil man strukturelle Äquivalente einer Zivilgesellschaft in Ländern islamischer Tradition diskutieren müsste, etwa die Übernahme sozialer und karitative Aufgaben oder die Artikulation politischer Interessen durch verwandtschaftlich strukturierte Akteure.

Unter diesen Bedingungen einer sich säkularisierenden Kultur stellen sich für Gesellschaften mit christlicher respektive islamischer Grammatik unterschiedliche Fragen für die politische Wahrscheinlichkeitsrechnung. Im Westen ist zu diskutieren, in welchem Ausmaß – oder ob überhaupt – es noch religiöse Akteure braucht, die die inzwischen säkularisierten Elemente der christlichen Grammatik in kulturellen Objektivationen (Demokratie, religionsneutraler Staat, Rechtsstaat, konsensbegründete Ehe, Wohlfahrtsregime ...) legitimieren und verteidigen – oder ob Demokratien in der Lage sind, diese Festlegung ohne religiöse Überzeugungsträger zu verankern (wenn man dies denn will). Für islamisch geprägte Länder dürften sich die Fragen angesichts der teilweise eingeklammerten Säkularisierungsprozesse momentan anders stellen. Wenn es in ihnen zu Demokratien kommt, ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass der Islam eine größere Rolle spielen wird als das Christentum momentan im Westen und dass diese Länder aufgrund des islamischen Erbes in ihrer Grammatik eigenständige Pfade einschlagen werden. Um zu dem in der Eröffnung dieses Buches zitierten Shadi Hamid zurückzukehren: „Islam is different. ... That Islam ... should follow a similar course as Christianity is itself an odd presumption. We aren't all the same, but, more important, why should we be?“

7 Literatur- und Abbildungsverzeichnis

Abkürzungen

- EI The Encyclopedia of Islam, hg. v. Peri Bearman u. a., 12 Bde., Brill: Leiden ²1960–2005
EQ Encyclopedia of the Qur'an, hg. v. Jane Dammen McAuliffe, 6 Bde., Leiden/Boston: Brill
2001–2006
UP University Press

Arabische Artikel werden kleingeschrieben und sind mit Bindestrich angefügt, außer, die Autor:innen selbst verzichten auf den Bindestrich und/oder beginnen den Artikel mit einem Großbuchstaben.

A

- Abbasi, Rushain: Beyond the Realm of Religion. The Idea of the Secular in Premodern Islam, Diss. Harvard (Mass.) 2021.
- Abbassi, Driss: Entre Bourguiba et Hannibal. Identité tunisienne et histoire depuis l'indépendance, Paris: Karthala 2005.
- Abbès, Makram: Le concept de politique dans la pensée islamique. Qu'est-ce que la siyâsa?, Paris: Archives de Philosophie 82/2019, 683–699.
- Islam et politique à l'âge classique, Paris: Presses Universitaires de France 2009.
- 'Abd al-Jabbâr: Critique of Christian origins, hg. v. Gabriel Said Reynolds / Samir Khalil Samir, Provo (Utah): Brigham Young UP 2010.
- Abd al-Razig, Ali: Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft (1925), in: Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der islamischen Welt, hg. v. Andreas Meier, Wuppertal: Peter Hammer 1994, 106–114.
- Abdel-Rahim, Muddathir: Legal Institutions, in: The Islamic City, hg. v. Robert Bertram Serjant, Paris: UNESCO 1980, 42–51.
- Abdel-Samad, Hamed: Mohamed. Eine Abrechnung, München: Droemer Knaur 2015.
- Abdolmanaf, Atefe u. a.: „Men's Power can be Overridden by Women's Sexual Power“. Married Women's Talk about Gender and Sexuality in Contemporary Iran, in: Sexuality and Culture 26/2022, 136–153.
- Abou El Fadl, Khaled: Rebellion, in: EQ, Bd. 4, 363–367.
- Rebellion and Violence in Islamic Law, Cambridge: Cambridge UP 2001.
- Abu-Sahlieh, Sami A. Aldeeb: Le secret entre droit et religion. La dissimulation (taqiyyah) chez les Chi'ites et les Druzes, in: Les secrets et le droit, hg. v. P. Zen-Ruffinen, Zürich: Schulthess 2004, 27–60.
- Acemoglu, Daron / Johnson, Simon / Robinson, James: Institutions as a Fundamental Cause of Long-Run Growth, in: Handbook of Economic Growth, Band 1a, hg. v. Philippe Agion / Steven N. Durlauf, Amsterdam: Elsevier 2005, 386–472.
- The Colonial Origins of Comparative Development. An Empirical Investigation, in: American Economic Review 91/2001, 1369–1401.

- Acemoglu, Daron / Naidu, Suresh / Restrepo, Pascual / Robinson, James A.: Democracy Does Cause Growth, in: *Journal of Political Economy* 1/2019, 47–100.
- Adang, Camilla P.: Belief and Unbelief, in: *EQ*, Bd. 1, 218–226.
- Islam as the Inborn Religion of Mankind. The Concept of Fitra in the Works of Ibn Hazm, in: *Al-Qantara* 21/2000, 391–410.
- Adiele, Pius Onyemechi: The Popes, the Catholic Church and the Transatlantic Enslavement of Black Africans 1418–1839, Hildesheim u. a.: Olms 2017.
- Adonis [= Ali Ahmad Said Isbir]: Wortgesang. Von der Lichtung zur Revolution, Frankfurt a. M.: Fischer 2012.
- Affeldt, Werner: Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese. Röm. 13,1–7 in den Römerbriefkommentaren der lateinischen Kirche bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969.
- Afifi, Mohamad: Reflections on the Personal Laws of Egyptian Copts, in: *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, hg. v. Amira El Azhary Sonbol, Syracuse (NY): Syracuse UP 1996, 202–217.
- Aflaq, Michel: Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft, in: *Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der islamischen Welt*, hg. v. Andreas Meier, Wuppertal: Peter Hammer 1994, 125.
- Ageron, Charles-Robert: *Les Algériens musulmans et la France*, 2 Bde., Paris: Presses universitaires de France 1968.
- Ágoston, Gábor: Administration, central, in: *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, hg. v. dems./ Bruce Masters, New York: Facts On File 2009, 10–13.
- Ahmed, Leila: *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Heaven (Conn.): Yale UP 1993.
- Ahmed, Shahab: *What is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton/Oxford: Princeton UP 2016.
- Aigle, Denise: The Conception of Power in Islam. Persian Mirrors of Princes and Sunni Theories (11th-14th Centuries), in: *A Critical Companion to the „Mirrors for Princes“ Literature*, hg. v. Noëlle-Laetitia Perret / Stéphane Péquignot, Leiden/Boston: Brill 2023, 136–159.
- Akarlı, Engin Deniz: The Ruler and Law-Making in the Ottoman Empire, in: *Law and Empire. Ideas, Practices and Actors*, hg. v. Jeroen Duindam u. a., Leiden: Brill 2013, 87–109.
- Akasoy, Anna Aysę: Muhammad's Movement and Leadership, in: *The Wiley Blackwell History of Islam*, hg. v. Armando Salvatore u. a., Oxford: Wiley-Blackwell 2018, 97–113.
- Akhtar, Shabbir: *Islam as Political Religion. The Future of an Imperial Faith*, London: Routledge 2011.
- El Alami, Dawud: *The Marriage Contract in Islamic Law in the Shari'ah and Personal Status Laws of Egypt and Morocco*, London u. a.: Brill 1992.
- Aland, Kurt: Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, hg. v. Hildegard Temporini / Wolfgang Haase, Bd. 23.1, Berlin/New York: de Gruyter 1979, 60–246.
- Albin, Michael W.: Printing of the Qur'an, in: *EQ*, Bd. 4, 264–276.
- Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami A.: *Die Muslime und die Menschenrechte. Herausforderungen und Perspektiven in den islamischen Ländern und im Westen*, Stuttgart: Kohlhammer 2006.
- Algazi, Gadi: Comparing Medieval Institutions. A Few Introductory Remarks, in: *Diverging Paths? The Shapes of Power and Institutions in Medieval Christendom and Islam*, hg. v. John Hudson and Ana Rodríguez, Leiden: Brill 2014, 1–15.

- *Habitus, familia und forma vitae*. Die Lebensweisen mittelalterlicher Gelehrter in muslimischen, jüdischen und christlichen Gemeinden – vergleichend betrachtet, in: *Zur Kulturgeschichte der Gelehrten im Mittelalter*, hg. v. Frank Rexroth, Ostfildern: Thorbecke 2010, 185–217.
- Ali, Kecia: *Marriage and Slavery in Early Islam*, Cambridge (Mass.)/London: Harvard UP 2010.
- Ali, Mahdy: *Early Islam – Monotheism or Henotheism? A View from the Court*, in: *Journal of Arabic Literature* 39/2008, 14–37.
- Althoff, Gerd: *Kontrolle der Macht. Formen und Regeln politischer Beratung im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2016.
- *Libertas ecclesiae oder die Anfänge der Säkularisierung im Investiturstreit?*, in: *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, hg. v. Karl Gabriel, Berlin: Berlin UP 2012, 78–100.
- Amirpur, Katajun: *Die Anerkennung des Anderen – Islamische Texte neu gelesen* (¹2015), in: *Handbuch Theologie der Religionen*, hg. v. Ulrich Dehn u. a., Freiburg i. Br.: Herder 2017, 254–274.
- *Die Entpolitisierung des Islam. ‘Abdolkarīm Sorūšs Denken und Wirkung in der Islamischen Republik Iran*, Würzburg: Ergon 2003.
- *Iran ohne Islam. Der Aufstand gegen den Gottesstaat*, München: Beck 2023.
- *Iran und die Juden*, in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 20/2011, 240–26.
- *Iran’s Policy towards Jewish Iranians and the State of Israel. Is the Present Iranian State Islamofascist?*, in: *Die Welt des Islams* 52/2012, 370–399.
- *Khomeini. Der Revolutionär des Islams*, München: Beck 2021.
- *Politisches Denken von der Konstitutionellen Revolution bis zur Gegenwart*, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie (Ueberweg)*, Bd. 4/2, hg. v. Anke von Kügelgen, Basel: Schwabe 2021, 1110–1134.
- *Reformislam. Der Kampf für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte* (¹2013), München: Beck ²2018.
- Amirpur, Katajun / Overbeck, Ingrid: *Islamic and Iranian Perspectives on Human Rights. Potentials*, in: *On the Significance of Religion for Human Rights*, hg. v. Pauline Kollontai / Friedrich Lohmann, Abingdon: Routledge 2023, 91–96.
- Ankar, Carsten: *Religion and Democracy. A Worldwide Comparison* (¹2011), London u. a.: Routledge ²2022.
- Anderson, Elizabeth: *Social Movements, Experiments in Living, and Moral Progress. Case Studies from Britain’s Abolition of Slavery*, Ann Arbor: Department of Philosophy, University of Kansas 2014.
- Angelov, Dimitar: *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204–1330*, Cambridge: Cambridge UP 2011.
- Angenendt, Arnold: *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert* (2008), Münster: Aschendorff ⁴2018.
- Anjum, Ovamir: *Politics, Law, and Community in Islamic Thought. The Taymiyyan Moment*, Cambridge: Cambridge UP 2012.
- An-Na’im, Abdullahi Ahmed: *Islam and the Secular State. Negotiating the Future of Shari’a*, Cambridge (MA): Harvard UP 2009.
- An-Na’im, Abdallah Aḥmad: *Islamic Family Law in a Changing World. A Global Resource Book*, London/New York: Zed 2002.
- anonym: *kafir*, in: *Encyclopedia of Islam*, hg. v. Juan Eduardo Campo, New York: Checkmark 2009, 420–422.

- Ansari, Ali M.: Mohammed Ali Foroughi and the Construction of Civic Nationalism in Early Twentieth-Century Iran, in: *Iran in the Middle East. Transnational Encounters and Social History*, hg. v. Houchang Esfandiari Chehabi u. a., London/New York: Tauris 2015, 11–26.
- Anton, Hans Hubert u. a.: Sakralkönigtum, in: *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, Bd. 26, Berlin/New York: de Gruyter ²2004, 179–320.
- Appiah, Anthony: *The Lies that Bind. Rethinking Identity: Creed, Country, Colour, Class, Culture*, London: Profile Books 2018.
- Arab Human Development Report 2002. *Creating Opportunities for Future Generations*, sponsored by the Regional Bureau for Arab States (UNDP) Arab Fund for Economic and Social Development, New York: United Nations Publications 2002.
- Arab Human Development Report 2003. *Building a Knowledge Society*, hg. v. United Nations Development Programme, Regional Bureau for Arab States (RBAS), New York: United Nations Publications 2003.
- Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1951), Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt 1955.
- Arjomand, Saïd Amir: The Constitution of Medina. A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the Umma, in: *International Journal of Middle East Studies* 41/2009, 555–575.
- Arkoun, Mohammed: *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London: Saqi 2002.
- Arnorsdottir, Agnes: *Marriage Contracts in Medieval Iceland*, in: *To Have and to Hold. Marrying and its Documentation in Western Christendom, 400–1600*, hg. v. Philip L. Reynolds, Cambridge: Cambridge UP 2007, 360–389.
- Arslan, Hakkı: Anknüpfungspunkte für die Naturrechtsidee im Islam, in: *Gibt Gott Gesetze? Ius divinum aus christlicher und muslimischer Perspektive*, hg. v. Nora Kalbarczyk / Timo Güzelmansur / Tobias Specker, Regensburg: Pustet 2018, 179–217.
- The Idea of an Anthropology of Islam, Washington (D. C.): Georgetown University / Center for Contemporary Arab Studies 1986.
- Asad, Talal: *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford UP 2003.
- Kinship, in: *EQ*, Bd. 3, 95–100.
- Assmann, Jan: *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Berlin: Fischer ⁴2005.
- Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1999.
- Das Kulturelle Gedächtnis und das Unbewusste, in: *Das Unbewusste in aktuellen Diskursen. Anschlüsse*, hg. v. Michael Buchholz / Günter Götde, Gießen: psychosozial-Verlag 2005, 368–392.
- Fünf Wege zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im alten Israel und frühen Judentum, in: *Wissensbilder. Strategien der Überlieferung*, hg. v. Ulrich Raulff / Gary Smith, Berlin/Boston: de Gruyter 1999, 13–31.
- al-Attas, Syed Muhammad Naquib: *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*, London/ New York: Mansell 1985.
- Aubrun, Michel: *La paroisse en France des origines au XV^e siècle* (1986), Paris: Picard ²2008.
- Auer, Blain H.: *Symbols of Authority in Medieval South Asia. History, Religion and Muslim Legitimacy in the Delhi Sultanate*, London/New York: Tauris 2012.
- Ayalon, Ami: Shura (in modern Arab world), in: *EI²*, Bd. 9, 506.
- Aydin, Cemil: Globalizing the Intellectual History of the Idea of the „Muslim World“, in: *Global Intellectual History*, hg. v. Samuel Moyn / Andrew Sartori, New York: Columbia UP 2013, 159–186.
- Ayoob, Mohammed / Lussier, Danielle N.: *The Many Faces of Political Islam. Religion and Politics in Muslim Societies* (12008), Ann Arbor: University of Michigan Press 2020.

- Ayoub, Samy A.: *Law, Empire, and the Sultan. Ottoman Imperial Authority and Late Ḥanafī Jurisprudence*, New York: Oxford UP 2020.
- Azari, Farah: *Sexuality and Women's Oppression in Iran*, in: *Women of Iran. The Conflict with Fundamentalist Islam*, London: Ithaca Press 1983, 90–156.
- al-Azmeh, Aziz: *The Emergence of Islam in Late Antiquity. Allāh and his People*, Cambridge: Cambridge UP 2014.
- *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie*, Frankfurt a. M.: Campus 1996.
- *Islams and Modernities*, London/New York: Verso 1993.
- *Muslim Kingship. Power and the Sacred Muslim, Christian and Pagan Polities*, London: Tauris 1997.

B

- Babès, Léila / Renard, Michel: *Quelle liberté de conscience?*, in: *Libération*, 26.6.2000; https://www.liberation.fr/tribune/2000/06/26/quelle-liberte-de-conscience_328669 (18.7.2020).
- Back, Christian: *Die Witwen in der frühen Kirche*, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2015.
- Badie, Bertrand: *Les deux Etats. Pouvoirs et société en Occident et en terre d'islam*, Paris: Fayard 1986.
- Badry, Roswitha: *Die zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken (šūrā). Unter dem besonderen Aspekt ideengeschichtlicher Kontinuitäten und Diskontinuitäten*. *Freiburger Islamstudien*, Stuttgart: Steiner 1998.
- *Zum Profil weiblicher ‚Ulamā‘ in Iran. Neue Rollenmodelle für „islamische Feministinnen“*, in: *Die Welt des Islams* 40/2000, 7–40.
- Bahramitash, Roksana: *Iranian Women during the Reform Era (1994–2004). A Focus on Employment*, in: *Journal of Middle East Women's Studies* 3/2007, 86–10.
- Bakir, Mustapha: *Laïcité et religion en Tunisie*, Diss. Straßburg 2016.
- Baktiari, Bahman: *Iran. Shari'a Politics and the Transformation of Islamic Law*, in: *Shari'a Politics. Islamic Law and Society in the Modern World*, hg. v. Robert W. Hefner, Bloomington/Indianapolis: Indiana UP 2011, 121–145.
- Baldwin, James E.: *Islamic Law and Empire in Ottoman Cairo*, Edinburgh: Edinburgh UP 2017.
- Bammel, Ernst: *Jakobus als „Nachfolger“ Jesu im Neuen Testament, im Judenchristentum und in der Großkirche*, in: *ders.: Jesu Nachfolger. Nachfolgeüberlieferungen in der Zeit des frühen Christentums*, Heidelberg: Lambert Schneider 1988, 31–51.
- al-Banna, Hasan: *Aufbruch zum Licht*, in: *Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der islamischen Welt*, hg. v. Andreas Meier, Wuppertal: Peter Hammer 1994, 180.
- Baraket, Hédia / Belhassine, Olfa: *Ces nouveaux mots qui font la Tunisie*, Tunis: Cérès 2016.
- Barazangi, Nimat Hafez: *Woman's Identity and Rethinking the Hadith*, Farnham/Burlington (VT): Ashgate 2015.
- Baroin, François: *Pour une nouvelle laïcité (Mai 2003)* <https://www.voltairenet.org/rubrique506.html?lang=frn> (29.6.2021).
- Barthélémy, Martine: *La logique d'ouverture de l'école publique. Une fragilisation de la laïcité française*, in: *La laïcité, une valeur d'aujourd'hui. Contestations et renégociations du modèle français*, hg. v. Jean Baudouin / Philippe Portier, Rennes: Presses universitaires de Rennes 2001, 297–314.

- Bashir, Shahzad: *Islamic Tradition and Celibacy*, in: *Celibacy and Religious Traditions*, hg. v. Carl Olson, Oxford: Oxford UP 2008, 133–150.
- Baubérot, Jean: *Les sept laïcités françaises. Le modèle français de laïcité n'existe pas*, Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme 2015.
- / Carbonnier-Burkard, Marianne: *Histoire des protestants. Une minorité en France (XVI^e-XXI^e siècle)*, Paris: Ellipses 2016.
- / Milot, Micheline: *Laïcités sans frontières*, Paris: du Seuil 2011.
- Bauer, Thomas Johann: *Die „Brüder des Herrn“ in frühchristlicher Zeit. Konstruktion und Funktion der Erinnerung an die Familie Jesu*, in: *Altes und Neues hervorholen (Mt 13,52). Debatten zur Bibel in Theologie und Kirche*, hg. v. Gerd Häfner u. a., Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2022, 17–41.
- Bauer, Thomas: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin: Verlag der Weltreligionen 2011.
- Bauman, Richard Alexander: *Women and Politics in Ancient Rome*, London/New York: Routledge 1992.
- Bauman, Zygmunt: *Liquid Modernity*, New York: Wiley 2013.
- *Modernity and Ambivalence*, Ithaca (NY): Cornell UP 1991.
- Baumann, Gerd / Gingrich, Andre: *Foreword*, in: *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*, hg. v. dens., New York: Berghahn 2004, S. xi.
- Bayly, Christopher Alan: *The Birth of the Modern World, 1780–1914*, New York: Wiley 2004.
- Behringer, Wolfgang: *Der große Aufbruch. Globalgeschichte der Frühen Neuzeit*, München: Beck 2023.
- Bechert, Heinz: *Der Buddhismus in Süd- und Südostasien. Geschichte und Gegenwart*, Stuttgart: Kohlhammer 2013.
- *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus. Bd. 1: Grundlagen: Ceylon*, Wiesbaden: Harrassowitz 1966.
- *Die Gesetze des buddhistischen Sangha als indisches Rechtssystem*, in: *Recht, Staat und Verwaltung im klassischen Indien / The State, the Law, and Administration in Classical India*, hg. v. Bernhard Kölver, München: Oldenbourg 1997, 53–64.
- Beck, Hans-Georg: *Das byzantinische Jahrtausend*, München: Beck 1978.
- Beck, Ulrich: *Der eigene Gott*, München: Beck 2008.
- Becker, Carl Heinrich: *Islam*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 3, hg. v. Friedrich Michael Schiele u. a., Tübingen: Mohr Siebeck 1912, 706–745.
- Bédarida, Renée: *Les catholiques dans la guerre 1939–1945*, Hachette 1998.
- Bedouelle, Guy u. a.: *Humanisme et religion nouvelle*, in: *Histoire du canton de Fribourg*, 2 Bde., hg. v. Roland Ruffieux, Fribourg: Institut d'histoire moderne et contemporaine / Imprimerie Fragnière 1981, Bd. 1, 311–347.
- Belkaïd, Akram: *Femmes et héritage en Tunisie. L'échec d'une réforme*. <https://www.monde-diplomatique.fr/2019/08/BELKAID/60165> (13.1.2021).
- Bellah, Robert Neelly: *Civil Religion in America*, in: *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96/1967, 1–21.
- Belz, Nina: *Eine Todesdrohung auf Twitter ist in Frankreich keine Bagatelle*, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 8.7.2021, S. 5.
- Ben Achour, Yahd: *Aux fondements de l'orthodoxie sunnite*, Paris: Presses universitaires de France 2008.
- *L'islam et la démocratie. Une révolution intérieure*, Paris: Gallimard 2020.
- *Tunisie. Une révolution en pays d'islam*, Genf: Labor et Fides 2018.

- Bencheikh, Ghaleb: L'islam dans la laïcité, in: *Revue Projet* 5/2008, H. 306, 65–67.
- Benhenda, Mostapha: Liberal Democracy and Political Islam. The Search for Common Ground, in: *Politics, Philosophy & Economics* 10/2011, 88–115.
- Bennison, Amira K.: *The Great Caliphs. The Golden Age of the 'Abbasid Empire*, New Haven: Yale UP 2010.
- The Trajectory of the High Caliphate. Expansion and Contraction, in: *The Wiley Blackwell History of Islam*, hg. v. Armando Salvatore u. a., Oxford: Wiley-Blackwell 2018, 117–135.
- Bentabet, Houssame: *Abandon de l'islam. De l'irrégiosité au reniement de la foi chez les musulmans en France*, Paris: L'Harmattan 2020.
- Benton, Lauren: *Law and Colonial Cultures. Legal Regimes in World History, 1400–1900*, New York/Cambridge: Cambridge UP 2002.
- Benzenine, Belkacem: *Penser la laïcité dans les pays Arabes. De la Renaissance arabe à nos jours*, Paris: Harmattan 2015.
- Benzine, Rachid / Delorme, Christian: *La République, l'Église et l'Islam. Une révolution française*, Montrouge: Bayard 2016.
- Berg, Herbert: *The Development of Exegesis in Early Islam. The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, London: Routledge 2000.
- Berger, Lutz: Zur Problematik der späten Einführung des Buchdrucks in der islamischen Welt, in: *Das gedruckte Buch im Vorderen Orient*, hg. v. Ulrich Marzolph, Dortmund: Verlag für Orientkunde 2002, 15–28.
- Berger, Teresa: Gottesdienst und Geschlechterdifferenzen im Wandel. Zu einer liturgiewissenschaftlichen Forschungsrichtung im 21. Jahrhundert, in: *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes. Liturgiegeschichte in neuem Licht*, Freiburg i. Br.: Herder 2018, 126–151.
- Berkes, Niyazi: *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: McGill UP 1964.
- Berkey, Jonathan Porter: *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*, Seattle/London: University of Washington Press 2001.
- *Women and Gender in Islamic Traditions*, in: *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, hg. v. Judith Bennet / Ruth Mazo Karras, Oxford: Oxford UP 2013, 52–67.
- *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo. A Social History of Islamic Education*, Princeton: Princeton UP 1992.
- Berman, Harold J.: *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995.
- Berman, Paul Schiff: *Global Legal Pluralism. A Jurisprudence of Law Beyond Borders*, New York: Cambridge UP 2013.
- Berner, Ulrich: *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes*, Wiesbaden: Harrassowitz 1982.
- Bessis, Sophie: Bourguiba féministe. Les limites du féminisme d'État bourguibien, in: *Habib Bourguiba. La trace et l'héritage*, hg. v. Michel Camau / Vincent Geisser, Paris: Karthala/Institut d'études politiques [Aix-en-Provence] 2004, 101–112.
- *Le féminisme institutionnel en Tunisie*, in: *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 9/1999, 93–105.
- *Histoire de la Tunisie. De Carthage à nos jours*, Paris: Tallandier 2019.
- Bessis, Sophie / Belhassen, Souhayr: *Bourguiba*, Tunis: Elyzad 2012.
- *Bourguiba, Bd. 2: Un si long règne 1957–1989*, Paris: Jeune Afrique Livres 1989.
- Betancourt, Roland: *The Virgin's Consent*, in: *Byzantine Intersectionality. Sexuality, Gender, and Race in the Middle Ages*, Princeton: Princeton UP 2020, 19–58.
- Betancur, Molina / Mario, Carlos: *La loi Falloux. Abrogation ou réforme?*, Paris: L.G.D.J. 2001.

- Bielefeldt, Heiner: Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt: Primus 2009.
- Bilgrami, Akeel: Preface [Beyond the Secular West], in: *Beyond the Secular West*, hg. v. dems., New York: Columbia UP 2017, VII-VIII.
- Binay, Sara: Die Figur des Beduinen in der arabischen Literatur, 9. bis 12. Jahrhundert, Wiesbaden: Reichert 2006.
- Binswanger, Karl: Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts. Mit einer Neudefinition des Begriffs „Dimma“, München: Trofenik 1977.
- Bisson, Thomas Noel: Celebration and Persuasion. Reflections on the Cultural Evolution of Medieval Consultation, in: *Comparative Legislative Research Center of the University of Iowa. Legislative Studies Quarterly* 7/1982, 181–204.
- The Politicising of West European Societies, in: Georges Duby. *L'écriture de l'Histoire*, hg. v. Claudie Duhamel / Amado Lobrichon / Guy Lobrichon, Brüssel: De Boeck Université 1996, 245–255.
- Björkmann, Walther: Kāfir, in: *Et²*, Bd. 4, 409–407.
- Black, Antony: *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*. Edinburgh: Edinburgh UP, 2001.
- Blanchy, Sophie / Moatty, Yves: Le statut civil de droit local à Mayotte. Une imposture?, in: *Droit et société*, 2012, Nr. 80, 117–139.
- Blankinship, Khalid Yahya: *The End of the Jihad State. The Reign of Hisham Ibn 'Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads*, Albany: State University of New York Press 1994.
- Blaser-Meier, Susanna: *Hic iacet regina. Form und Funktion figürlicher Königinnengrabmäler von 1200 bis 1450*, Petersberg: Imhof 2018.
- Blaydes, Lisa / Chaney, Eric: The Feudal Revolution and Europe's Rise. Political Divergence of the Christian West and the Muslim World before 1500 CE, in: *American Political Science Review* 107/2013, 16–34.
- Bleisch Bouzar, Petra u. a.: *Eglises, appartements, garages. La diversité des communautés religieuses à Fribourg = Kirchen, Wohnungen, Garagen. Die Vielfalt der religiösen Gemeinschaften in Freiburg*, Fribourg: Academic Press Fribourg / Saint-Paul 2005.
- Blickle, Peter: *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Lebensform*, 2 Bde., München: de Gruyter 2000.
- Blumenberg, Hans: *Säkularisierung und Selbstbehauptung* [Teil der überarbeiteten Neuausgabe von der „Legitimität der Neuzeit“, 1966], Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974.
- Blumenthal, Debra: *Slavery in Medieval Iberia*, in: *The Cambridge World History of Slavery*, Bd. 2, hg. v. Craig Perry u. a., Cambridge u. a.: Cambridge UP 2021, 508–530.
- Bobzin, Hartmut: *Der Koran. Eine Einführung*, München: Beck 2007.
- Boccaccini, Enrico: *Reflecting Mirrors, East and West. Transcultural Comparisons of Advice Literature for Rulers (8th – 13th century)*, Leiden/Boston: Brill 2022.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Die Entstehung des Staates aus der Säkularisation (1964), in: ders.: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, 92–114.
- *Staat – Gesellschaft – Kirche*, in: *Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche III*, Freiburg i. Br.: Herder 1990, 113–211.
- *Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht*, Berlin: Suhrkamp 2011.
- Bof, Riccardo / Leyser, Conrad: *Divorce and Remarriage between Late Antiquity and the Early Middle Ages. Canon Law and Conflict Resolution*, in: *Making Early Medieval Societies. Conflict and*

- Belonging in the Medieval West, 300–1200, hg. v. Kate Cooper / Conrad Leyser, Cambridge: Cambridge UP 2016, 161–170.
- Boissevain, Katia: Des conversions au christianisme à Tunis. Vers quel protestantisme?, in: *Histoire, monde et cultures religieuses* 28/2013, H. 4, 47–62.
- Bolliger, Christian: Die eidgenössische Volksabstimmung über das Schächtverbot von 1893, in: *Vom Schächt- zum Minarettverbot. Religiöse Minderheiten in der direkten Demokratie*, hg. v. Adrian Vatter, Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung 2011, 70–92.
- Bonner, Michael: *Jihad in Islamic History. Doctrines and Practice* (12006), Princeton (NJ): Princeton UP 2008.
- Bonnichon, André: *La conversion au christianisme de l'indigène musulman algérien et ses effets juridiques (un cas de conflit colonial)*, Paris: Sirey 1931.
- Boozari, Amirhassan: *Shi'i Jurisprudence and Constitution. Revolution in Iran*, New York: Palgrave Macmillan 2011.
- Boquillon, Françoise: *Les chanoines de Remiremont (1566–1790). Contribution à l'histoire de la noblesse dans l'Église, Remiremont: Société d'Histoire Locale de Remiremont et de sa Région* 2000.
- Borgolte, Michael: *Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr.*, München: Siedler 2006.
- Borrut, Antoine: *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides* (v. 72–193/692–809), Leiden/Boston: Brill 2011.
- Borutta, Manuel: Braudel in Algier. Die kolonialen Wurzeln der ‚Méditerranée‘ und der ‚spatial turn‘, in: *Historische Zeitschrift* 2016, Bd. 303, 1–38.
- Bost, Bodo: *Konversion trotz Repression*, in: *Schweizer Kirchenzeitung* (2019); <https://www.kirchenzeitung.ch/article/konversionen-trotz-repression-19119> (3.12.2022).
- Bostanji, Sami: *Le droit tunisien du statut personnel ‚entre Terre et Ciel‘*, in: *Rechtsanalyse als Kulturforschung*, Bd. 2, hg. v. Werner Gephart / Christoph Suntrup, Frankfurt a. M.: Klostermann 2015, 293–355.
- Bostom, Andrew G.: *The Legacy of Jihad. Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims*, Amherst (NY): Prometheus 2008.
- Bourtel, Karim: *L'armée s'ouvre timidement aux Beurs*, in: *Le Monde diplomatique* 1.9.2001, S. 21.
- Boyarin, Daniel: *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2004.
- Brague, Rémi: *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris: Gallimard 2005.
- Brandenburg, Dietrich: *Die Madrasa. Ursprung, Entwicklung, Ausbreitung und künstlerische Gestaltung der islamischen Moschee-Hochschule*, Graz: Verlag für Sammler 1978.
- Braudel, Fernand: *Histoire et Sciences sociales. La longue durée*, in: *Annales* 13/1958, 725–753.
- *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Bd. 1, Paris: Armand Colin 1949.
- *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, rev. Ausgabe 1966, 2 Bde., New York: Harper & Row 1975.
- Briesskorn, Norbert: *Francisco Suárez und die Lehre vom Tyrannenmord*, in: *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, hg. v. Michael Sievernich / Günter Switek, Freiburg i. Br. u. a.: Herder 1990, 323–339.
- Brik, Taoufik Ben: *Une si douce dictature. Chroniques tunisiennes 1991–2000*, Paris: La Découverte 2000.
- Brodeur, Patrice C.: *Religion*, in: *EQ*, Bd. 4, 395–398.

- Bronwen, Neil / Allen, Pauline: *The Letters of Gelasius I (492–496). Pastor and Micro-Manager of the Church of Rome*, Turnhout: Brepols 2014.
- Brown, Jonathan A. C.: *The Canonization of al-Bukhari and Muslim. The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon*, Leiden/Boston: Brill 2007.
- Hadith. *Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, London: Oneworld 2009.
- *Misquoting Muhammad. The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy*, London: Oneworld 2014.
- Brown, L. Carl: *Religion and State. The Muslim Approach to Politics* (12000), New York: Columbia UP 2012.
- Brown, Nathan J.: *The Rule of Law in the Arab World. Courts in Egypt and the Gulf* (1997), Cambridge: Cambridge UP 2009.
- Brown, Peter: *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*; Boston: Faber and Faber 1988.
- Brox, Nobert: „Non ulla gens non christiana“ (zu Tertullian, ad. nat. 1, 8, 9 f.), in: *Vigiliae Christianae* 27/1973, 46–49.
- Zur christlichen Mission in der Spätantike, in: *Mission im Neuen Testament*, hg. v. K. Kertelge, Freiburg i. Br. u. a. 1982, 190–237.
- Brozzo, Patrick: *Die Eheschliessung im islamischen und jüdischen Recht. Kulturelle Vielfalt und Eherecht*, Diss. Zürich 2016.
- Bryan, Christopher: *Render to Caesar. Jesus, the Early Church, and the Roman Superpower*, Oxford: Oxford UP 2005.
- Bryde, Brun-Otto: Art. 79 [Änderung des Grundgesetzes], in: *Grundgesetz. Kommentar*, Bd. 2: Art. 70–146, hg. v. Philip Kunig, München: Beck 2012, 189–222.
- Büchler, Andrea: *Das islamische Familienrecht. Eine Annäherung unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses des klassischen islamischen Rechts zum geltenden ägyptischen Familienrecht*, Bern: Stämpfli 2003.
- Buchta, Wilfried: *Who Rules Iran? The Structure of Power in the Islamic Republic*, Washington: Washington Institute for Near East Policy and the Konrad Adenauer Stiftung 2000.
- Buck, Christopher: The „Baha'i Question“ in Iran. Influence of International Law on „Islamic Law“, in: *Menschenrechte in der Islamischen Republik Iran*, hg. v. Anja Pistor-Hatam, Würzburg: Ergon 2021, 161–188.
- Buessow, Sarah und Johann: *Domestic Workers and Slaves in Late Ottoman Palestine at the Moment of the Abolition of Slavery. Considerations on Semantics and Agency*, in: *Slaves and Slave Agency in the Ottoman Empire*, hg. v. Stephan Conermann / Şen Gül, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht / Bonn UP 2020, 373–433.
- Bulliet, Richard W.: *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Cambridge (Mass.): Harvard UP 1979.
- Rez. von Crone, *Slaves on Horses* (1980), in: *Middle East Studies Association Bulletin* 16/1982, H. 1, 88–89.
- Bunge, Kirstin / Gillner, Matthias: *Die Lehre vom gerechten Krieg in der Iberischen Spätscholastik. Francisco de Vitoria und Bartolomé de Las Casas*, in: *Handbuch Friedensethik*, hg. v. Ines-Jacqueline Werkner / Klaus Ebeling, New York: Springer 2016, 251–263.
- Bünz, Enno: *Die mittelalterliche Pfarrei in Deutschland. Neue Forschungstendenzen und -ergebnisse*, in: *Pfarreien im Mittelalter. Deutschland, Polen, Tschechien und Ungarn im Vergleich*, hg. v. Nathalie Kruppa / Leszek Zygmier, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, 27–66.
- Burak, Guy: *The Second Formation of Islamic Law. The Ḥanafī School in the Early Modern Ottoman Empire*, New York: Cambridge UP 2015.

- Burkhardt, Johannes: *Der Dreißigjährige Krieg*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992.
- *Der Krieg der Kriege. Eine neue Geschichte des Dreißigjährigen Krieges*, Stuttgart: Klett-Cotta 2018.
- Burman, Thomas E.: *Reading the Qur'an in Latin Christendom, 1140–1560*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2009.
- Burton, John: *The Sources of Islamic Law. Islamic Theories of Abrogation*, Edinburgh: Edinburgh UP 1990.

C

- Cabanel, Patrick: *Histoire des protestants en France (XVI^e-XXI^e siècle)*, Paris: Fayard 2012.
- Cador, Vincent / Puppinck, Grégor: De la conventionnalité du régime français des congrégations, in: *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger* 1/2018, 59–83.
- Cahen, Claude: L'évolution de l*'*iqṭā' du ix^e au xiii^e siècle. Contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales (1953), in: ders.: *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale. Études arabes, médiévales et modernes*, Damaskus: Presses de l'Ifpo 1977, 231–269.
- Carter, Warren: *The Roman Empire and the New Testament. An Essential Guide*, Nashville: Abingdon 2006.
- Casanova, José: *Civil Society and Religion. Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam*, in *Social Research* 68/2001, 1041–1080.
- *Global Religious and Secular Dynamics. The Modern System of Classification*, Leiden/Boston: Brill 2019.
- *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press 1994.
- Caskel, Werner: *Ġamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām Ibn-Muḥammad al-Kalbī*. (1966). *Einleitung – Die Tafeln*, Leiden: Brill 1966.
- Cavatorta, Francesco / Merone, Fabio: Moderation through Exclusion? The Journey of the Tunisian Ennahda from Fundamentalist to Conservative Party, in: *Democratization* 20/2013, 857–875.
- Cellard, Éléonore: La vocalisation des manuscrits coraniques dans les premiers siècles de l'islam, in: *Les origines du Coran, le Coran des origines*, hg. v. François Déroche / Christian Robin / Michel Zink, Paris: Académie des Inscriptions et Belles Lettres 2015, 151–176.
- Cere, Daniel: Canadian Conjugal Mosaic from Multiculturalism to Multi-Conjugalism?, in: *Marriage and Divorce in a Multicultural Context. Multi-Tiered Marriage and the Boundaries of Civil Law and Religion*, hg. v. Joel A. Nichols, Cambridge: Cambridge UP 2011, 284–308.
- Cesari, Jocelyne: *Awakening of Muslim Democracy. Religion, Modernity, and the State*, Cambridge: Cambridge UP 2014.
- Chaabane, Nadia: *Tunisie, deuxième république. Chronique d'une constituante, 2011–2014*, Tunis: Déméter 2018.
- Chakrabarty, Dipesh: *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference* (12002), Princeton: Princeton UP 2009.
- Chamberlain, Michael: *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350* (11990), Cambridge u. a. 2002.
- *The Production of Knowledge and the Reproduction of the A'yān in Medieval Damascus*, in: *Madrassa. La transmission du savoir dans le monde musulman*, hg. v. Nicole Grandin / Marc Gaborieau, Paris: Arguments 1997.

- Chaney, Eric: Islam and Political Structure in Historical Perspective, in: *The Oxford Handbook of Politics in Muslim Societies*, hg. v. Melani Cammett / Pauline Jones, New York: Oxford UP 2022.
- Chatterjee, Indrani: British Abolitionism from the Vantage of Pre-Colonial South Asian Regimes, in: *The Cambridge World History of Slavery*, Bd. 4, hg. v. David Eltis u. a., Cambridge u. a.: Cambridge UP 2017, 441–465.
- Chehabi, Esfandiar Chehabi: Staging the Emperor's New Clothes. Dress Codes and Nation-Building under Reza Shah, in: *Iranian Studies* 26/1993, 209–229.
- El Cheikh, Nadia Maria: *Women, Islam, and Abbasid Identity*, Cambridge (Mass.)/London: Harvard UP 2015, 17–37.
- Chekir, Hafidha: Les sources d'inspiration de la Constitution tunisienne de 1861, in: *Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'islam*, hg. v. Pierre-Jean Luizard, Paris: La Découverte 2006, 71–88.
- Chenoufi, Kamel / Gallo, Gilles: *La Tunisie en décolonisation (1957–1972). Genèse des structures de développement et des structures de la République*, Le Pradet: Du Lau 2004.
- Chérif, Mohamed Hédi: *Histoire de la Tunisie. De la préhistoire à l'indépendance*, Tunis: Cérès 2008.
- Chomeini, Ruhollah: *Der islamische Staat*, hg. v. Nader Hassan / Ilse Itscherenska, Berlin: Schwarz 1983.
- Choudhury, Golam: *Islam and the Modern Muslim World*, London: Scorpion 1993.
- Chouikha, Larbi: La question du hijab en Tunisie. Une amorce de débat contradictoire, in: *La politisation du voile. L'affaire en France, en Europe et dans le monde arabe*, hg. v. Françoise Lorcerie, Paris: L'Harmattan 2005, 161–184.
- Civil Law and Religion*, hg. v. Joel A. Nichols, Cambridge: Cambridge UP 2011.
- Clancy-Smith, Julia: Islam and the French Empire in North Africa, in: *Islam and the European Empires*, hg. v. David Motadel, Oxford: Oxford UP 2014, 90–111.
- Clapp, Elizabeth J.: Introduction, in: *Women, Dissent, and Anti-Slavery in Britain and America, 1790–1865*, hg. v. ders. / Julie Roy Jeffrey, Oxford/New York: Oxford UP 2011, 1–19.
- Clark, Elizabeth A.: *Melania the Younger. From Rome to Jerusalem*, New York: Oxford UP 2021.
- Clément, Jean-Louis: *Les évêques au temps de Vichy. Loyalisme sans inféodation. Les relations entre l'Église et l'Etat de 1940 à 1944*, Paris: Beauchesne 1999.
- Cohen, Hendrik Floris: *The Scientific Revolution. A Historiographical Inquiry*, Chicago: University of Chicago Press 1994.
- Combes, Jean: *Histoire de l'école primaire élémentaire en France*, Paris: Presses universitaires de France 1997.
- Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, hg. v. Gregory Kimball Beale / Donald Arthur Carson, Grand Rapids (Mich.): Baker 2007.
- Conermann, Stephan: Slavery in the Mamluk Sultanate, in: *The Cambridge World History of Slavery*, Bd. 2, hg. v. Craig Perry u. a., Cambridge u. a.: Cambridge UP 2021, 383–405.
- Congar, Yves: *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*, in: *Revue historique de droit français et étranger* 35/1958, 210–259.
- Constitutional Preambles. A Comparative Analysis*, hg. v. Wim Voermans u. a., Cheltenham: Edward Elgar 2017.
- Constitutionalism in Islamic Countries. Between Upheaval and Continuity*, hg. v. Rainer Grote / Tilmann J. Röder, Oxford: Oxford UP 2012.
- Cook, Michael: *Ancient Religions, Modern Politics. The Islamic Case in Comparative Perspective*, Princeton: Princeton UP 2014.
- The Origins of Kalam, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43/1980, 32–43.
- Cooper, Kate: *The Fall of the Roman Household*, Cambridge/New York: Cambridge UP 2007.

- Marriage, Law, and Christian Rhetoric in Vandal Africa, in: *North Africa under Byzantium and Early Islam*, hg. v. Susan T. Stevens / Jonathan P. Conant, Washington (D. C.): *Dumbarton Oaks Research* 2015, 237–249.
- Cooperson, Michael: *Al-Ma'mun*, Oxford: *Oneworld* 2006.
- Corbier, Mireille: Divorce and Adoption as Roman Familial Strategies (*Le Divorce et l'adoption, en plus*), in: *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, hg. v. Beryl Rawson, Canberra: *Humanities Research Centre / Oxford: Clarendon* 1991, 47–78.
- Cornevin, Christophe et Service Infographie: Les églises, victimes d'un inquiétant vandalisme, in: *Le Figaro*, 28. März 2019.
- Courbage, Youssef / Todd, Emmanuel: *Le rendez-vous des civilisations*, Paris: *du Seuil* 2007.
- Crews, Robert D.: The Russian Worlds of Islam, in: *Islam and the European Empires*, hg. v. David Motadel, Oxford: *Oxford UP* 2014, 35–52.
- Croire, s'engager, chercher. Autour de Jean Baubérot, du protestantisme à la laïcité, hg. v. Valentine Zuber u. a., Turnhout: *Brepols* 2016.
- Crone, Patricia: *God's Rule. Government and Islam. Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*, New York: *Routledge* 2001.
- *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh: *Edinburgh UP* 2013.
- *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge u. a.: *Cambridge UP* 1980.
- *What Do We Actually Know About Mohammed*, in: *Muhammad*, hg. v. Andreas Görke, New York/London: *Routledge* 2015, 339–346.
- Crouzel, Henri: Ehe, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 9, Berlin: *de Gruyter* ³1982, 325–330.
- Cullmann, Oscar: *Der Staat im Neuen Testament* (¹1956), Tübingen: *Mohr* ²1961.
- Cuno, Kenneth M.: Reorganization of the Sharia Courts of Egypt. How Legal Modernization Set Back Women's Rights in the Nineteenth Century, in: *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 2/2015, 85–99.

D

- D'Avray, David: *Medieval Marriage. Symbolism and Society*, Oxford: *Oxford UP* 2008.
- *Papacy, Monarchy and Marriage, 860–1600*, Cambridge: *Cambridge UP* 2015.
- Daftary, Farhad: Sayyida Hurra. The Isma'ili Sulayhid Queen of Yemen, in: *Women in the Medieval Islamic World*, New York: *St. Martin's Press* 1998, 117–130.
- Dagron, Gilbert: *Empereur et prêtre. Étude sur le, césaropapisme ' byzantin*, Paris: *Gallimard* 1995.
- Dahl, Robert Alan: *Polyarchy. Participation and Opposition*, New Haven u. a.: *Yale UP* 1971.
- Dakhli, Jocelyne: *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*, Paris: *Aubier* 1998.
- Dana, Nissim: *The Druze in the Middle East. Their Faith, Leadership, Identity and Status*, Brighton: *Liverpool UP* 2003.
- Danaci, Deniz: Gesellschaftsstruktur und Stimmverhalten. Eine Analyse der Abstimmungen zur Anerkennung religiöser Glaubensgemeinschaften auf Gemeindeebene, in: *Vom Schächt- zum Minarettverbot. Religiöse Minderheiten in der direkten Demokratie*, hg. v. Adrian Vatter, Zürich: *Verlag Neue Zürcher Zeitung* 2011, 109–120.
- Mehrheitsdemokratisches Schwert oder Schutzschild für Minoritäten? Minderheitenrelevante Volksentscheide in der Schweiz, in: *Vom Schächt- zum Minarettverbot. Religiöse Minderheiten in der direkten Demokratie*, hg. v. Adrian Vatter, Zürich: *Verlag Neue Zürcher Zeitung* 2011, 215–237.

- Darwish, Housamedden: The Pioneering Formulation of the Concepts of Secularity and Secularism in the Arab-Islamic World(s). Butrus al-Bustani's The Clarion of Syria, in: *Religions* 14/2023, <https://doi.org/10.3390/rel14030286> (11.6.2024).
- Dary, Bruno: La religion dans les armées, in: *La place de Dieu dans la cité*, hg. v. der Académie d'Education et d'Études Sociales, Paris: Lethielleux 2019, 153–171.
- Davie, Grace: Believing without Belonging. Is This the Future of Religion in Britain?, in: *Social Compass* 37/1990, 455–469.
- Religion in Britain since 1945. *Believing Without Belonging*, Oxford: Blackwell 1994.
- Davis, David Brion: The Problem of Slavery in Western Culture, New York/Oxford: Oxford UP 1966.
- De Jong, Mayke: An Unsolved Riddle. Early Medieval Incest Legislation, in: *Franks and Alamanni in the Merovingian Period*, hg. v. Ian N. Wood, Woodbridge/Rochester: Boydell 1998, 107–140.
- To the Limits of Kinship. Anti-incest Legislation in the Early Medieval West (500–900), in: *From Sappho to de Sade. Moments in the History of Sexuality*, hg. v. Jan M. Bremmer, London: Routledge 1989, 36–59.
- De Juan, Alexander: Kriegerreligion oder Opfer der Umstände? Die Rolle des Islam in innerstaatlichen Konflikten, in: *Politischer Islam im Vorderen Orient. Zwischen Sozialbewegung, Opposition und Widerstand*, Baden-Baden: Nomos 2008.
- Debray, Régis / Leschi, Didier: *La laïcité au quotidien. Guide pratique*, Paris: Gallimard 2016.
- Decker, Doris: Weibliche Politik im Frühislam am Beispiel von Muhammads Frau Umm Salama, in: *Marburg Journal of Religion* 19/2017, 1–22.
- Degand, Angela: Geschlechterrollen und familiäre Strukturen im Islam. Untersuchungen anhand der islamisch-juristischen Literatur des 7./13. bis 9./15. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. u. a.: Lang 1988.
- Degeorge, Gérard: *La Grande mosquée des Omeyyades*, Arles: Actes Sud 2010.
- Dekmejian, Richard Hrair: Saudi Arabia's Consultative Council, in: *Middle East Journal* 52/1998, 204–218.
- Delacampagne, Christian: Adapter la loi à notre temps, in: *Faut-il réviser la loi de 1905? La séparation entre religion et État en question*, hg. v. Yves Charles Zarka u. a., Paris: Presses universitaires de France 2005, 79–102.
- Delgado, Mariano: Volkssouveränität und Widerstandsrecht bei Bartolomé de Las Casas und Francisco Suárez. Konvergenzen und Divergenzen, in: *Die Staatsrechtslehre des Francisco Suárez*, hg. von Oliver Bach u. a., Berlin/Boston: de Gruyter 2020, 309–332.
- Von der Kongregation für die Verbreitung des Glaubens (1622) zum Dikasterium für die Evangelisierung (2022). Auf dem Weg zu einem Papsttum als Hüter der Menschheitsfamilie und Promotor der Evangelisierung, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 106/2022, 14–29.
- Demir, Hüseyin: Die osmanischen Medresen. Das Bildungswesen und seine historischen Wurzeln im Osmanischen Reich von 1331–1600, Frankfurt a. M.: Lang 2005.
- Democracy in the Arab World. Explaining the Deficit, hg. v. Ibrahim Elbadawi / Samir Makdisi, London/New York: Routledge 2011.
- Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World, hg. v. Ghasaan Salamé, London: Tauris 1994.
- Democratic Transition in the Muslim World. A Global Perspective, hg. v. Alfred Stepan, New York: Columbia UP 2017.
- Denny, Frederick Mathewson: Community and Society in the Qur'an, in: *EQ*, Bd. 1, 387–386.
- The Meaning of ‚Ummah‘ in the Qur'an, in: *History of Religions* 15/1975, 34–70.
- Denoix, Sylvie: Founded Cities of the Arab World from the Seventh to the Eleventh Centuries, in: *The City in the Islamic World*, hg. v. Salma K. Jayyusi, Bd. 1, Leiden: Brill 2008, 115–139.

- Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur, 6 Bde., hg. v. Orazio Condorelli u. a., Köln: Böhlau 2009-2020.
- Dereköy, Dalinc: Demokratische Elemente und Gewaltenteilung im islamischen Staatsorganisationsrecht, Berlin: Duncker & Humblot 2013.
- Derrida, Jacques: De la grammatologie, Paris: Editions du minuit 1967.
- Grammatologie. Übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983.
- Devereux, Robert: The First Ottoman Constitutional Period. A Study of the Midhat Constitution and Parliament, Baltimore: Johns Hopkins Press 1963.
- Diagne, Souleymane Bachir: The Sufi and the State, in: Beyond the Secular West, hg. v. Akeel Bilgrami, New York: Columbia UP 2017, 37–41.
- Dietrich, Walter / Mayordomo, Moisés u. a.: Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2005.
- DiMaggio, Paul J. / Powell, Walter W.: Introduction, in: The New Institutionalism in Organizational Analysis, hg. v. dens., Chicago: University of Chicago Press 1991, 2 f.
- Dimbath, Oliver: Soziologie des Vergessens. Theoretische Zugänge und empirische Forschungsfelder, hg. v. Oliver Dimbath / Peter Wehling, Konstanz: Universitätsverlag 2011, 139–166.
- Diner, Dan: Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt, Berlin: Propyläen 2005.
- Direche-Slimani, Karima: Chrétiens de Kabylie, 1879–1954. Une action missionnaire dans l'Algérie coloniale, Paris: Bouchène 2004.
- Dizionario dei concili, hg. v. Pietro Palazzini, Bd. 6, Rom: Istituto Giovanni XXIII 1968.
- Djait, Hichem: La crise de la culture islamique, Paris: Fajard 2004.
- Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde, hg. v. Rolf Göschner / Oliver W. Lembcke, Tübingen: Mohr Siebeck 2009.
- Donahue, Charles Jr.: The Policy of Alexander the Third's Consent Theory of Marriage, in: Proceedings of the Fourth International Congress of Medieval Canon Law, Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana 1976, 251–281.
- Donner, Fred McGraw: Early Islamic Conquests, Princeton: Princeton UP 1981.
- Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam (¹2010), Cambridge/London: Harvard UP ²2012.
- Dot-Puillard, Nicolas: Tunisie. La révolution et ses passés, Paris: L'Harmattan 2013.
- Douglas, Mary: Purity and Danger. An Analysis of Concept of Pollution and Taboo (¹1966), London/New York: Routledge 2010.
- Dreier, Horst: Artikel 79 [Änderung des Grundgesetzes], in: Grundgesetz. Kommentar, Bd. 2: Art. 20–82, hg. v. dems., Tübingen: Mohr Siebeck ³2015, 1986–2059.
- Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne, München: Beck 2018.
- Drescher, Seymour: European Antislavery. From Empires of Slavery to Global Prohibition, in: The Cambridge World History of Slavery, Bd. 4, hg. v. David Eltis u. a., Cambridge u. a.: Cambridge UP 2017, 373–398.
- Dreßler, Markus: Modes of Religionization. A Constructivist Approach to Secularity (Working Paper Series of the Centre for Advanced Studies “Multiple Secularities“ – 7), Leipzig: University 2019.
- Dreßler, Markus / Salvatore, Armando / Wohlrab-Sahr, Monika: Islamicate Secularities. New Perspectives on a Contested Concept, in: Historical Social Research / Historische Sozialforschung 44/2019, Special Issue: Islamicate Secularities in Past and Present, 7–34.
- Draws, Wolfram: Die Karolinger und die Abbasiden von Bagdad. Legitimationsstrategien frühmittelalterlicher Herrscherdynastien im transkulturellen Vergleich, Berlin/Boston: de Gruyter 2009.

- Drews, Wolfram u. a.: *Monarchische Herrschaftsformen der Vormoderne in transkultureller Perspektive*, Berlin: de Gruyter 2015.
- Dreyfus, François-Georges: *La vie politique en Alsace, 1919–1936*, Paris: Colin 1969.
- Duchrow, Ulrich: *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart: Klett 1970.
- Duggan, Anne Josephine: *Clerical Exemption in Canon Law from Gratian to the Decretals*, in: *Medieval Worlds* 6/2017, 78–100.
- Dumézil, Bruno: *Les Racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares, V^e-VIII^e siècle*, Paris: Fayard 2005.
- Dunn, James Douglas Grant: *Jesus Remembered. Christianity in the Making*, Grand Rapids: Eerdmans 2003.
- The New Perspective on Paul, in: *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 65/1983, 95–122.
- Duve, Thomas: *Katholisches Kirchenrecht und Moraltheologie im 16. Jahrhundert. Eine globale normative Ordnung im Schatten schwacher Staatlichkeit*, in: *Recht ohne Staat? Zur Normativität nichtstaatlicher Rechtsetzung*, hg. v. Stephan Kadelbach / Klaus Günther, 2011, 147–174.
- *Von der Europäischen Rechtsgeschichte zu einer Rechtsgeschichte Europas in globalhistorischer Perspektive*, in: *Rechtsgeschichte – Legal History* 20/2012, 18–71.
- Dyma, Oliver: *Ehe (AT)*, in: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (<https://www.bibelwissen-schaft.de/stichwort/16896/>) [26.7.2022].
- Dziri, Amir: *Tradition und Diskurs. Wandel als Möglichkeit islamischer Hermeneutik*, Berlin/Boston: de Gruyter 2023.

E

- Ebel, Eva: *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine*, Tübingen: Mohr Siebeck 2004.
- Eckert, Georg / Beigel, Thorsten: *Geschichte der Demokratie. Von der Antike bis in unsere Zeit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht / utb 2023.
- Edinburgh Companion to the History of Democracy. *From Pre-history to Future Possibilities*, hg. v. Benjamin Isakhan / Stephen Stockwell, Edinburgh: Edinburgh UP 2015.
- Eich, Armin: *Die Söhne des Mars. Eine Geschichte des Krieges von der Steinzeit bis zum Ende der Antike*, München: Beck 2015.
- Eichendorff, Joseph von: *Preussen und die Konstitutionen*, in: *ders.: Werke*, Bd. 5, München: Winkler 1988, 95–133.
- Eisen, Ute Eva: *Die imperiumskritischen Implikationen der paulinischen Parusievorstellung*, in: *Bekenntnis und Erinnerung*, hg. v. Klaus-Michael Bull / Eckart Reinmuth, Münster: LIT 2004, 196–214.
- Eisenring, Gabriela: *Die römische Ehe als Rechtsverhältnis*, Wien u. a.: Böhlau 2002.
- Eissler, Kurt Robert: *Goethe. A Psychoanalytic Study 1775–1786*, Detroit: Wayne State UP 1963.
- Elbadawi, Ibrahim / Makdisi, Samir / Milante, Gaby: *Explaining the Arab Democracy Deficit. The Role of Oil and Conflicts*, in: *Democracy in the Arab World. Explaining the Deficit*, hg. v. Ibrahim Elbadawi / Samir Makdisi, London/New York: Routledge 2011, 41–82.
- Elias, Norbert: *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 Bde. (1936), Bern/München: Francke 1969.

- Emon, Anver M.: Codification and Islamic Law. The Ideology of a Tragic Narrative, in: *Middle East Law and Governance* 8/2016, 275–308.
- Islamic Natural Law Theories, Oxford: Oxford UP 2010.
- On Sovereignties in Islamic Legal History, in: *Middle East Law and Governance* 4/2012, 265–305.
- Religious Pluralism and Islamic Law. ‚Dhimmis‘ and Others in the Empire of Law, Oxford: Oxford UP 2012.
- The Limits of Constitutionalism in the Muslim World. History and Identity in Islamic Law, in: *Constitutional Design for Divided Societies*, hg. v. Sujit Choudhry, Oxford: Oxford UP 2008, 258–286.
- Empson, William: *Seven Types of Ambiguity* (1930), London: Chatto and Windus 1947.
- Enayat, Hamid: Iran. Khumayni's Concept of the ‚Guardianship of the Jurisconsult‘, in: *Islam in the Political Process*, hg. v. James P. Piscatori, New York: Cambridge UP 1983.
- *Modern Islamic Political Thought. The Response of the Shī and Sunnī Muslims to the Twentieth Century*, London/Basingstoke: MacMillan 1982.
- Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, Bd. 2, hg v. Joseph Suad u. a., Leiden/Boston: Brill 2005.
- Erbe, Michael: *Zur neueren französischen Sozialgeschichtsforschung. Die Gruppe um die „Annales“*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1979.
- Erkens, Franz-Reiner: *Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit*, Stuttgart: Kohlhammer 2006.
- *Sachwalter Gottes. Der Herrscher als „christus domini“, „vicarius Christi“ und „sacra majestas“*. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Martin Hille u. a., Berlin: Duncker & Humblot 2017.
- Esmyol, Andrea: *Geliebte oder Ehefrau? Konkubinen im frühen Mittelalter*, Köln: Böhlau 2002.
- Esposito, Elena: *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002.
- Esposito, John L. / Mogahed, Dalia: *Who speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*, New York: Gallup Press 2008.
- Eßbach, Wolfgang: *Religionssoziologie, Bd. 1: Glaubenskrieg und Revolution als Wege neuer Religionen – Aufnahme, Kritik und Weiterführung*, Leiden: Fink 2014.
- Essebsi, Béji Caid: *Tunisie. La démocratie en terre d'Islam*, Paris: Plon 2016.
- Evans-Grubbs, Judith: *Law and Family in Late Antiquity. The Emperor Constantine's Marriage Legislation*, Oxford: Clarendon 1995.

F

- Faber, Richard: *Abendland. Ein politischer Kampfbegriff* (1979), Berlin/Wien: Philo 2002.
- Fahmy, Dalia F. / Faruqi, Daanish: *Egypt and the Contradictions of Liberalism. Illiberal Intelligentsia and the Future of Egyptian Democracy*, hg. v. dens., London: Oneworld 2017.
- Fargues, Philippe: *Arabischer Raum. Das Haus als Festung* (1986), in: *Geschichte der Familie*, Bd. 3: *Neuzeit*, Frankfurt/New York: Campus / Paris: Fondation Maison des Sciences de l'Homme 1997, 434–475.
- Faroqhi, Suraiya: *Women in the Ottoman Empire. A Social and Political History*, London: Bloomsbury 2023.
- al-Farsi, Sulaiman: *Democracy and Youth in the Middle East. Islam, Tribalism and the Rentier State in Oman*, London: Tauris 2013.

- Fattal, Antoine: *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut: Institut de Lettres Orientales de Beyrouth 1958.
- Fauchet, Claude: *De la Religion Nationale*, Paris: Bailly 1789.
- Feine, Hans Erich: *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche, Köln/Graz: Böhlau* ⁵1972.
- Feldman Noah: *After Jihad. America and the Struggle for Islamic Democracy*, New York: Farrar Straus Giroux 2003.
- *The Fall and the Rise of the Islamic State* (2008), Princeton/Oxford: Princeton UP 2012.
- Féo, Agnès de: *Derrière le niqab. 10 ans d'enquête sur les femmes qui ont porté et enlevé le voile intégral*, Malakoff: Armand Colin 2020.
- Ferguson, Michael / Toledano, Ehud: *Ottoman Slavery and Abolition in the Nineteenth Century*, in: *The Cambridge World History of Slavery*, Bd. 4, hg. v. David Eltis u. a., Cambridge u. a.: Cambridge UP 2017, 197–225.
- Ferguson, Niall: *The Ascent of Money. A Financial History of the World*, New York: Penguin 2008.
- *Civilization. The West and the Rest*, London: Penguin 2011.
- Fierro, Maribel: *Codifying the Law. The Case of Medieval Islamic West*, in: *Diverging paths? The Shapes of Power and Institutions in Medieval Christendom and Islam*, hg. v. John Hudson u. a., Leiden: Brill 2014, 98–122.
- Filali-Ansary, Abdou: *Réformer l'Islam? Une introduction aux débats contemporains*, Paris: La Découverte 2005.
- Findley, Carter V.: *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte, 1789–1922*, Princeton: Princeton UP 1980.
- Firges, Pascal / Graf, Tobias: *Introduction*, in: *Well-connected Domains. Towards an Entangled Ottoman History*, hg. v. dens. u. a., Leiden/Boston: Brill 2014, 1–10.
- Fischer, Christopher J.: *Alsace to the Alsatians? Visions and Divisions of Alsatian Regionalism, 1870–1939*, New York: Berghahn 2010.
- Fischer, Joseph Anton / Lumpe, Adolf: *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums*, Paderborn: Schöningh 1997.
- Fischer, Michael M. J.: *Imam Khomeini. Four Levels of Understanding*, in: *Voices of Resurgent Islam*, hg. v. John Louis Esposito, New York/Oxford: Oxford UP 1983, 150–174.
- Flaig, Egon: *Mehrheitsentscheidung. Entstehung und kulturelle Dynamik*, Paderborn u. a.: Schöningh 2013.
- *Die Mehrheitsentscheidung – ihre multiple Genesis und ihre kulturelle Dynamik*, in: *Genesis und Dynamiken der Mehrheitsentscheidung*, hg. v. dems. / Elisabeth Müller-Luckner, München: Oldenbourg 2013, VII–XXIII.
- Fleck, Ludwig: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980.
- Flemming, Rebecca: *Festus and the Role of Women in Roman Religion*, in: *The Religious History of the Roman Empire. The Republican Centuries*, hg. v. John A. North, Oxford: Oxford UP 2023, 205–233.
- Flüchter, Antje: *Der transkulturelle Vergleich zwischen Komparatistik und Transkulturalität*, in: *Drews, Wolfram u. a.: Monarchische Herrschaftsformen der Vormoderne in transkultureller Perspektive*, Berlin: de Gruyter 2015, 1–31.
- Fögen, Marie Theres: *Warum Canossa in Byzanz nur zur Parodie taugte*, in: *Die Macht des Königs. Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit*, hg. v. Bernhard Jussen, München: Beck 2005, 205–215.
- Foltz, Richard: *Iran in World History*, New York: Oxford UP 2016.

- Fonrobert, Charlotte Eilsheva: *Menstrual Purity. Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*, Stanford: Stanford UP 2000.
- Fontanille, Jean-Philippe / Kogon, Aaron: *The Coinage of Herod Antipas. A Study and Die Classification of the Earliest Coins of Galilee*, Leiden/Boston: Brill 2018.
- Forst, Rainer: *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.
- Forster, Ellinor: *Das Einpassen von religiösen Rechten und Gewohnheiten in die zivilrechtliche Kodifikation. Diskussionen über katholische, protestantische und jüdische eherechtliche Bestimmungen im Österreich des 18. Jahrhunderts*, in: *Grundrechte und Religion im Europa der Frühen Neuzeit (16.-18. Jh.)*, hg. v. Cecilia Cristellon / Luise Schorn-Schütte, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019, 151–168.
- Förster, Niclas: *Jesus und die Steuerfrage. Die Zinsgroschenperikope auf dem religiösen und politischen Hintergrund ihrer Zeit mit einer Edition von Pseudo-Hieronymus, De haeresibus Judaeorum*, Tübingen: Mohr Siebeck 2012.
- Fößel, Amalie: *Die Königin im mittelalterlichen Reich. Herrschaftsausübung, Herrschaftsrechte, Handlungsspielräume*, Stuttgart: Thorbecke 2000.
- Fotini, Christia / Dekeyser, Elizabeth / Knox, Dean: *Religious Practice and Political Attitudes among Shi'ites in Iran and Iraq*, in: *The Oxford Handbook of Politics in Muslim Societies*, hg. v. Melani Cammett / Pauline Jones, Oxford: Oxford UP 2022, 355–368.
- Foucault, Michel: *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in: *Hommage à Jean Hyppolite*, hg. v. Suzanne Bachelard, Paris: Presses Universitaires de France, Paris 1971.
- Fourquet, Jérôme: *L'archipel français. Naissance d'une nation multiple et divisée*, Paris: du Seuil 2019.
- Fox, Jonathan: *A World Survey of Religion and the State*, New York / Cambridge: Cambridge UP 2008.
- *A World Survey of Secular-Religious Competition. State Religious Policy from 1990 to 2014*, in: *Religion, State and Society* 47/2019, H. 1, 10–29.
- Foxley, Rachel: *The Levellers. Radical Political Thought in the English Revolution*, Oxford: Manchester UP 2016.
- Franz, Kurt: *Vom Beutezug zur Territorialherrschaft. Das lange Jahrhundert des Aufstiegs von Nomaden zur Vormacht in Syrien und Mesopotamien 286 bis 420 / 889 bis 1029*, Wiesbaden: Reichert 2007.
- Freamon, Bernard K.: *Possessed by the Right Hand. The Problem of Slavery in Islamic Law and Muslim Cultures*, Leiden: Brill 2019.
- Frégosi, Franck: *Bourguiba et la régulation institutionnelle de l'islam. Les contours audacieux d'un gallicanisme à la tunisienne*, in: *Habib Bourguiba. La trace et l'héritage*, hg. v. Michel Camau / Vincent Geisser, Paris: Karthala/Institut d'études politiques [Aix-en-Provence] 2004, 79–99.
- *Penser l'Islam dans la laïcité. Les musulmans de France et la République*, Paris: Fayard 2008.
- *La Régulation institutionnelle de l'Islam en Tunisie. Entre audace moderniste et tutelle étatique*, Paris: Institut français des relations internationales 2003.
- Frei, Peter: *matrimonium*, in: *Beiträge aus der Thesaurus-Arbeit*, Bd. 1, hg. vom Thesaurus linguae latinae, Leiden: Brill 1979, 172–176.
- Freiberger, Oliver: *Considering Comparison. A Method for Religious Studies*, New York, NY: Oxford UP 2019.
- Frémeaux, Jacques: *Algérie 1830–1914. Naissance et destin d'une colonie*, Paris: Desclée de Brouwer 2019.
- Frend, William / Hugh, Cecil: *The Rise of Christianity*, London: Darton Longman and Todd 1984.
- Freud, Sigmund: *Die Traumdeutung* ([¹1899] Studienausgabe, Bd. 2), Frankfurt a. M.: Fischer 1972.

- Frey, Jörg: Jesus und Pilatus. Der wahre König und der Repräsentant des Kaisers im Johannesevangelium, in: *Christ and the Emperor. The Gospel Evidence*, hg. v. Michael Labahn / Gilbert van Belle, Löwen: Peeters 2014, 336–393.
- Freyer Stowasser, Barbara Regina: *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*, New York/Oxford: Oxford UP 1984.
- Friedman, Asaf: *Art and Architecture of the Synagogue in Byzantine Palaestina*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing 2019.
- Friedmann, Yohanan: *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in Muslim Tradition*, Cambridge: Cambridge UP 2003.
- Fuess, Albrecht: *Mamluk Politics*, in: *Ubi sumus? Quo vademus? Mamluk Studies – State of the Art*, hg. v. Stephan Conermann, Göttingen: Bonn UP 2013, 95–117.
- Fukuyama, Francis: *End of History and the Last Man*, New York: Free Press 1992.
- Fürtig, Henner: *Islamische Weltauffassung und außenpolitische Konzeptionen der iranischen Staatsführung seit dem Tod Ajatollah Khomeinis*, Berlin: Schwarz 1998.

G

- Gabriel, Karl: *Religiöses Milieu*, in: *Handbuch Religionssoziologie*, hg. v. Detlef Pollack u. a., Bochum: Springer 2018, 611–630.
- Gabriel, Karl / Spieß, Christian: *Das Zweite Vatikanum und die Religionsfreiheit. Eine kopernikanische Wende?*, in: *Religion – Recht – Republik. Studien zu Ernst-Wolfgang Böckenförde*, hg. v. Hermann-Josef und Klaus Große Kracht, Paderborn: Schöningh 2014, 77–89.
- Gabriel, Karl / Spieß, Christian / Winkler, Katja: *Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche*, Paderborn: Schöningh 2016.
- Gafsia, Nawel: *L'invention coloniale du mariage musulman. Le cas tunisien*, Paris: LGDJ, Lextenso Éditions 2008.
- Galasso, Cristina: „La moglie duplicata“. *Bigamia e levirato nella comunità ebraica di Livorno (secolo XVII)*, in: *Trasgressioni. Seduzione, concubinato, adulterio, bigamia (XIV-XVIII secolo)*, hg. v. Silvana Seidel Menchi / Diego Quagliani, Bologna: Il mulino 2004, 417–441.
- Gallagher, Clarence: *Church Law and Church Order in Rome and Byzantium. A Comparative Study*, Aldershot: Ashgate 2002.
- Gallissot, René: *Le République française et les indigènes. Algérie colonisée, Algérie algérienne: 1870–1962*, Ivry-sur-Seine: Atelier 2007.
- Galtung, Johan: *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*, Reinbek: Rowohlt 1975.
- Gana, Alia / Sigillò, Ester. *Les mobilisations contre le rapport sur les libertés individuelles et l'égalité (COLIBE). Vers une spécialisation du parti Ennahdha dans l'action partisane?*, in: *L'année du Maghreb* 21/2019, 377–383.
- Ganiage, Jean: *Les origines du protectorat français en Tunisie (1861–1881)*, Paris: Presse universitaire de France 1959.
- Ganjipour, Anoush: *L'ambivalence politique de l'islam*, Paris: du Seuil 2021.
- Gantet, Claire: *Kein Religionskrieg. Der Dreißigjährige Krieg, ein Konflikt mit europäischen Dimensionen*, in: *Historische Zeitschrift*, Bd. 309, 2020, 668–679.
- Gardaz, Philippe: *Les diocèses impossibles*, in: *ders.: Église et État en Suisse romande*, Zürich/Basel: Schulthess 2019, 75–79.

- Gardet, Louis: *La cité musulmane. Vie sociale et politique*, Paris: Vrin 1954.
- Dīn, in: *EI²*, Bd. 2, 293–296.
- Kalb, in: *EI²*, Bd. 4, 486–488.
- Gaudemet, Jean: *Église et cité*, Paris: Montchrestien 1998.
- Gazetteer of Arabian Tribes*, hg. v. Richard Trench, 18 Bde., Farnham Common: Archive Editions 1996.
- Gebhardt, Jürgen: Das religiös-kulturelle Dispositiv der modernen Politik, in: *Demokratie und Transzendenz. Die Begründung politischer Ordnungen*, hg. v. Hans Vorländer, Bielefeld: transcript 2013, 41–80.
- Gehlen, Arnold: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940) (Gesamtausgabe, hg. v. Karl-Siegbert Rehberg, Bd. 3, T. 1–2), Frankfurt a. M.: Klostermann 1993.
- *Urmensch und Spätkultur* (1956), Frankfurt a. M.: Klostermann 31975.
- Gelasius I, *Epistula 12.2*, in: *Epistolae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II*, hg. v. Andreas Thiel, Braunsberg: Peter 1867, 350 f.
- Gellner, Ernest: *Conditions of Liberty, Civil Society and its Rivals*, London: Penguin 1994.
- Généstal, Robert: *Le privilegium fori en France du décret de Gratien à la fin du XIV^e siècle*, Paris: Leroux 1924.
- Gephart, Werner: *Recht als Kultur. Zur kultursoziologischen Analyse des Rechts*, Frankfurt a. M.: Klostermann 2006.
- Gephart, Werner / Sakrani, Raja: ‚Recht‘ und ‚Geltungskultur‘. Zur Präsenz islamischen Rechts in Deutschland und Frankreich, in: *Rechtsanalyse als Kulturforschung*, Bd. 1, hg. v. Werner Gephart, Frankfurt a. M.: Klostermann 2012, 103–137.
- Gerber, Haim: *The Public Sphere and Civil Society in the Ottoman Empire*, in: *The Public Sphere in Muslim Societies*, hg. v. Miriam Hoexter u. a., Albany: State University of New York Press, 2002, 65–82.
- Gerontius: *La vie latine de sainte Mélanie*, hg. v. Patrick Laurence, Jerusalem: Franciscan Printing Press 2002.
- Gestrich, Andreas: *Neuzeit*, in: *Geschichte der Familie*, hg. v. dems. u. a., Stuttgart: Kröner 2003, 364–652.
- Geus, Klaus: Braudels „géohistoire“ des Mittelmeerraumes und die doppelte Hermeneutik. Einige kritische Anmerkungen, in: *Ein pluriverses Universum*, hg. v. Richard Faber, Paderborn: Wilhelm Fink 2015, 63–71.
- Ghaffar, Zishan: *Der historische Muhammad in der islamischen Theologie. Zur Kriterienfrage in der Leben-Muhammad-Forschung*, Paderborn: Schöningh 2018.
- *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext. Eschatologie und Apokalyptik in den mittelmekkanischen Suren*, Paderborn: Brill/Schöningh 2020.
- Ghamari-Tabrizi, Behrooz: *Islam and Dissent in Postrevolutionary Iran. Abdolkarim Soroush, Religious Politics and Democratic Reform*, London/New York: Tauris 2008.
- Gharraibeh, Mohammad: *Beyond Authenticity. Alternative Approaches to Hadith and Hadith Literature*, in: *Beyond Authenticity. Alternative Approaches to Hadith Narrations and Collections*, hg. v. dems., Leiden/Boston: Brill 2023, 1–19.
- Gheissari, Ali / Nasr, Vali: *Democracy in Iran. History and the Quest for Liberty*, New York: Oxford UP 2006.
- Giladi, Avner: *Guardianship*, in: *EQ*, Bd. 2, 373–375.
- Glancy, Jennifer: *Slavery and the Rise of Christianity*, in: *The Cambridge World History of Slavery*, Bd. 1, hg. v. Keith Bradley / Paul Cartledge, Cambridge u. a.: Cambridge UP 2011, 456–481.
- Glei, Reinhold F. / Reichmuth, Stefan: *Religion between Last Judgement, Law and Faith. Koranic dīn and its Rendering in Latin Translations of the Koran*, in: *Religion* 42/2012, 247–271.

- Gnilka, Joachim: Jesus und Mohammed, Freiburg i. Br.: Herder 2011.
- Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte, Freiburg im Breisgau: Herder 1990.
- Gobe, Éric / Chouikha, Larbi: La Tunisie de la Constitution aux élections. La fin de la transition politique?, in: *L'année du Maghreb* 13/2015, 261–282.
- Gobillot, Geneviève: La fiṭra. La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans, Kairo: Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 2000.
- Goetz, Hans-Werner: Verwandtschaft in früheren Mittelalter (I). Terminologie und Funktionen, in: *Verwandtschaft, Freundschaft, Bruderschaft*, hg. v. Gerhard Krieger, Berlin: Akademie-Verlag 2009, 15–35.
- Goffman, Erving: *Frame-Analysis*, Boston: Northeastern UP 1986.
- Göhler, Gerhard: Politische Ideengeschichte – institutionentheoretisch gelesen, in: *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch. Ideengeschichtliche Beiträge zur Theorie politischer Institutionen*, hg. v. Gerhard Göhler u. a., Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 1990, 12.
- Goitein, Shelomoh Dov [Friedrich]: *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 6 Bde., Berkeley u. a.: University of California Press 1967–1988.
- Goldziher, Ignaz (Isaak): *Muhammedanische Studien*, Bd. 2, Halle: Niemeyer 1890.
- *Die Zāhiriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte. Ein Beitrag zur Geschichte der muhammedanischen Theologie*, Leipzig: Otto Schulze 1884.
- Goody, Jack: *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge: Cambridge UP 1983.
- Gordon, Matthew S.: *Slavery in the Islamic Middle East (c. 600–1000 CE)*, in: *The Cambridge World History of Slavery*, Bd. 2, hg. v. Craig Perry u. a., Cambridge u. a.: Cambridge UP 2021, 337–361.
- Görke, Andreas / Schoeler, Gregor: *Die ältesten Berichte über das Leben Muhammads. Das Korpus 'Urwa ibn az-Zubair*, Princeton: Princeton UP 2008.
- Gouron, André: *Aux origines médiévales de la maxime Quod omnes tangit*, in: *Histoire du droit social (Festschrift Jean Imbert)*, hg. v. Jean-Louis Harouel, Paris: Presses universitaires de France 1989, 277–286.
- Goussaud-Falgas, Geneviève: *Les Français de Tunisie de 1881 à 1931*, Paris: Harmattan 2013.
- Graf, Friedrich Wilhelm: *Theonomie. Fallstudien zum Integrationsanspruch neuzeitlicher Theologie*, Gütersloh: Gerd Mohn 1987.
- Graham, William A.: *Revelation*, in: *The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith*, hg. v. Daniel W. Brown, Chichester: Wiley Blackwell 2020, 59–74.
- Granfield, Patrick: *The Church as Societas Perfecta in the Schemata of Vatican I*, in: *Church History* 48/1979, 431–446.
- Grasso, Anna: *L'intégration politique des islamistes tunisiens via les syndicats*, in: *L'année du Maghreb* 22/2020, 185–201.
- Grasso, Valentina A.: *The Gods of the Qur'ān. The Rise of Hījāzī Henotheism during Late Antiquity*, in: *The Study of Islamic Origins. New Perspectives and Contexts*, hg. v. Mette Bjerregaard Mortensen u. a., Berlin/Boston: de Gruyter 2021, 297–324.
- Green, Monica H.: *Flowers, Poisons, and Men. Menstruation in Medieval Western Europe*, in: *Menstruation. A Cultural History*, hg. v. Andrew Shail / Gillin Howie, New York: Palgrave Macmillan 2005, 51–64.
- Green, Nile: *Sufism. A Global History*, Oxford: Wiley-Blackwell 2012.
- Grehan, James: *Twilight of the Saints. Everyday Religion in Ottoman Syria and Palestine*, New York: Oxford UP 2014.

- Griffel, Frank: *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Ġazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*, Leiden/Boston: Brill 2000.
- Al-Ghazali's Use of „Original Human Disposition” (fitra) and its Background in the Teachings of al-Farabi and Avicenna, in: *The Muslim World* 102/2012, 1–32.
- Monasticism and Monks, in: *EQ*, Bd. 3, 405–408.
- The Monk and the Emir's Majlis, in: *The Majlis*, hg. v. Hava Lazarus-Yafeh u. a., Wiesbaden: Harrassowitz 1999, 13–65.
- Griffith, Sidney Harrison: *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton: Princeton UP 2008.
- Große Kracht, Hermann-Josef: *Unterwegs zum Staat. Ernst-Wolfgang Böckenförde auf dem Weg durch die intellektuelle Topographie der frühen Bundesrepublik, 1949–1964*, in: *Religion – Recht – Republik. Studien zu Ernst-Wolfgang Böckenförde*, hg. v. dems. / Klaus Große Kracht, Paderborn: Schöningh 2014, 11–40.
- 50 Jahre Böckenförde-Theorem. Eine bundesrepublikanische Bekenntnisformel im Streit der Interpretationen, in: *Religion – Recht – Republik. Studien zu Ernst-Wolfgang Böckenförde*, hg. v. dems. / Klaus Große Kracht, Paderborn: Schöningh 2014, 155–183.
- Grosser, Alfred: *Katholische Kirche in Frankreich*, in: *Religion und Laïcité [sic] in Frankreich. Entwicklungen, Herausforderungen, Perspektiven*, hg. v. Benedikt Kranemann / Myriam Wijlens, Würzburg: Echter 2009, 57–66.
- Grote, Rainer / Röder, Tilmann J.: *Constitutionalism in Islamic Countries*, in: *Constitutionalism in Islamic Countries Between Upheaval and Continuity*, hg. v. dems., Oxford u. a.: Oxford UP 2012.
- Gtari, Rim: *L'égalité des femmes en Tunisie. Histoire et incertitudes d'une révolution légale*, Aix-en-Provence: Presses universitaires d'Aix-Marseille 2015.
- Guirous, Lydia: *Allah est grand, la République aussi*, Paris: Lattès 2014.
- Günes, Murat: *Constitutionalism, Judiciary, and Democracy in Islamic Societies*, in: *Polity* 39/2007, 479–501.
- Günther, Sebastian: *Muḥammad, the Illiterate Prophet. An Islamic Creed in the Qur'an and Qur'anic Exegesis*, in: *Journal of Qur'anic Studies* 4/2002, 1–26.
- Gutas, Dimitri: *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*, London/New York: Routledge 1998.

H

- Haarmann, Harald: *Universalgeschichte der Schrift*, Frankfurt a. M.: Campus 1991.
- Habermas, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005.
- Haeri, Shahla: *The Unforgettable Queens of Islam. Succession, Authority, Gender*, Cambridge: Cambridge UP 2020.
- Hagen, Gottfried / Seidensticker, Tilman: *Reinhard Schulzes Hypothese einer islamischen Aufklärung. Kritik einer historiographischen Kritik*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 148/1998, 83–110.
- Haider, Najam Iftikhar: *The Origins of the Shī'a. Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kūfa*, Cambridge: Cambridge UP 2011.
- *Shī'i Islam. An Introduction*, New York: Cambridge UP 2014.

- Hain, Karl Eberhard: Artikel 79, in: Grundgesetz, Band 2: Artikel 20–82, hg. v. Peter M. Huber / Andreas Voßkuhle, München: Beck 2018, 2217–2309.
- Hairi, Abdul-Hadi: *Shīʿism and Constitutionalism in Iran. A Study of the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics*, Leiden: Brill 1977.
- Hajji, Lotfi: Pour une relecture critique de la relation de Bourguiba à l’islam, in: Habib Bourguiba. La trace et l’héritage, hg. v. Michel Camau / Vincent Geisser, Paris: Karthala/Institut d’études politiques [Aix-en-Provence] 2004, 53–67.
- Haldon, John F.: *The Empire that Would not Die. The Paradox of Eastern Roman Survival, 640–740*, Cambridge, Massachusetts: Harvard UP 2016.
- Hallaq, Wael B.: *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge u. a.: Cambridge UP 2009.
- Was the Gate of Ijtihad Closed?, in: *International Journal of Middle East Studies* 16/1984, 3–41.
- Hamar, Sabib: *Sexualities and Queer Studies*, in: *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, hg. v. Joseph Suad, Bd. 2, Leiden: Brill 2014, 325–338.
- Hamdan, Omar: *The Second Masahif Project. A Step Towards the Canonization of the Qur’anic Text*, in: *The Qur’an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur’anic Milieu*, hg. v. Angelika Neuwirth u. a., Leiden/Boston: Brill 2010, 795–835.
- *Studien zur Kanonisierung des Korantextes. Al-Ḥasan al-Baṣrī’s Beiträge zur Geschichte des Korans*, Wiesbaden: Harrassowitz 2006.
- Hamid, Shadi: *Islamic Exceptionalism. How the Struggle Over Islam Is Reshaping the World*, New York, NY: St. Martin’s Press 2016.
- Hammel, Jean-Pierre / Ladrière, Muriel: *Héritages. La culture occidentale dans ses racines religieuses*, Paris: Hatier 1991.
- Hamzeh’ee, M. Reza Fariborz: *Das Modell Iran – zwischen säkularem Staat und Gottesstaat, in: Verstaatlichung der Welt? Europäische Staatsmodelle und außereuropäische Machtprozesse*, hg. v. Wolfgang Reinhard, München: Oldenbourg 1999.
- Ḥanafī, Hasan / al-Jabrī, Mohammad: *Hiwar al-mashriq wa al-maghrib*, Kairo: Maktabat Madbuli 1990.
- Hanley, Will: *Identifying with Nationality. Europeans, Ottomans, and Egyptians in Alexandria*, New York: Columbia UP 2017.
- Hannig, Jürgen: *Consensus fidelium. Frühfeudale Interpretationen des Verhältnisses von Königtum und Adel am Beispiel des Frankenreiches*, Stuttgart: Hiersemann 1982.
- Harland, Philip A.: *Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis: Augsburg Fortress 2003.
- *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians. Associations, Judeans, and Cultural Minorities*, New York: T&T Clark 2009.
- Harnack, Adolf: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (1902), Bd. 1, Leipzig: Hinrich 1924.
- Harris, William Vernon: *The Mediterranean and the Ancient History*, in: *Rethinking the Mediterranean*, ed. idem, Oxford: Oxford UP 2005, 1–42.
- Hartung, Gerald: *Die politische Theologie des Franziscus Suárez*, in: *Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, hg. v. Rainer Schmalz-Bruns und Harald Bluhm, Baden-Baden 2004, 113–126.
- Hashemi, Nader A.: *Islam and Democracy*, in: *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, hg. v. John L. Esposito / Emad El-Din Shahin, Oxford: Oxford UP 2013, 56–67.
- *Islamic Fundamentalism and the Reflections on Religion and Radical Politics*, in: *An Islamic Reformation?*, hg. v. Michaelle Browsers / Charles Kurzman, Lanham: Lexington Books 2004, 159–177.

- Islam, Secularism, and Liberal Democracy. Toward a Democratic Theory for Muslim Societies, New York: Oxford UP 2009.
- Hassan, Nader / Ischerenska, Ilse: Vorwort, in: Chomeini, Der islamische Staat, Berlin: Schwarz 1983, 7–14.
- Hassan, Shafiqul: Islamic Divorce Law in India. Application of Principles of Islamic Jurisprudence, Diss. Zürich 2014.
- Hat Jesus Muhammad angekündigt? Der Paraklet des Johannesevangeliums und seine koranische Deutung, hg. v. Timo Güzelmansur, Regensburg: Pustet 2012.
- Hathaway, Jane: Problems of Periodization in Ottoman History. The Fifteenth through the Eighteenth Centuries, in: The Turkish Studies Association Bulletin 20/1996, 25–31.
- Haug, Werner: Die Religionsgemeinschaften in der Schweiz im Spiegel der Volkszählungen, in: Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften nach schweizerischem Recht / Coopération entre Etat et communautés religieuses selon le droit suisse, hg. v. René Pahud de Mortanges / Erwin Tanner, Zürich u. a.: Schulthess 2005, 3–33.
- Haven, Elisabeth Cornelia van der: The Bey, the Mufti and the Scattered Pearls. Shari'a and Political Leadership in Tunisia's Age of Reform, 1800–1864, Diss. Leiden 2006.
- Hawting, Gerald R.: The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661–750 (¹1986), London / New York: Routledge ²2000.
- The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History, Cambridge: Cambridge UP 1999.
- Das vorislamische Arabien, in: Islam I. Entstehung, Konfessionen, Dynastien, hg. v. Georges Tamer, Stuttgart: Kohlhammer 2023, 27–49.
- Hazard, Paul: La crise de la conscience européenne 1680–1715, Paris: Boivin 1935.
- Headley, John M.: The Europeanization of the World. On the Origins of Human Rights and Democracy, Princeton: Princeton UP 2007.
- Heather, Peter: Christendom. The Triumph of a Religion, AD 300–1300, New York: Knopf 2023.
- Heck, Paul L.: Contested Fields, Knowledge Mobility, and Discipline Crystallization, in: The Wiley Blackwell History of Islam, hg. v. Armando Salvatore u. a., Oxford: Wiley-Blackwell 2018, 177–194.
- Heckel, Martin: Martin Luthers Reformation und das Recht. Die Entwicklung der Theologie Luthers und ihre Auswirkung auf das Recht unter den Rahmenbedingungen der Reichsreform und der Territorialstaatsbildung im Kampf mit Rom und den „Schwärmern“, Tübingen: Mohr Siebeck 2016.
- Säkularisierung. Staatskirchenrechtliche Aspekte einer umstrittenen Kategorie, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 2, Tübingen: Mohr Siebeck 1989, 773–911.
- Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, München: Claudius 1968.
- Helgeland, John: Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, hg. v. Hildegard Temporini / Wolfgang Haase, Bd. II.23.1, Berlin/New York: de Gruyter 1979, 724–834.
- Helmholz, Richard H.: Kanonisches Recht und europäische Rechtskultur (¹1996), Tübingen: Mohr Siebeck 2013.
- Hemelrijk, Emily A.: Matrona Docta. Educated Women in the Roman Élite from Cornelia to Julia Domna, London/New York: Routledge 2004.
- Hendrich, Geert: Islam und Aufklärung. Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.
- Hengel, Martin: Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr., Tübingen: Mohr Siebeck ³2011, 93–112.

- Henkel, Heinrich: Einführung in die Rechtsphilosophie (¹1964), München: Beck ²1977.
- Henrich, Joseph: *The WEIRD People in the World. How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous*, New York: Farrar, Straus and Giroux 2020.
- Hersche, Peter: *Agrarische Religiosität. Landbevölkerung und traditionaler Katholizismus in der voralpinen Schweiz 1945–1960*, Baden: Hier und Jetzt 2013.
- Heun, Werner: Entstehungsvoraussetzungen des Mehrheitsprinzips, in: *Genesis und Dynamiken der Mehrheitsentscheidung*, hg. v. Egon Flaig / Elisabeth Müller-Luckner, München: Oldenbourg 2013, 21–42.
- Das Mehrheitsprinzip in der Demokratie. Grundlagen Struktur Begrenzung, Berlin: Duncker & Humblot 1983.
- Die Verfassungsordnung der Bundesrepublik Deutschland, Tübingen: Mohr Siebeck 2012.
- Hinchcliffe, Doreen: Polygamy in Traditional and Contemporary Islamic Law, in: *Islam and the Modern Age* 1/1970, 13–38.
- Hirschler, Konrad: *Medieval Damascus. Plurality and Diversity in an Arabic Library. The Ashrafiya Library Catalogue*, Edinburgh: Edinburgh UP 2016.
- *The Written Word in the Medieval Arabic Lands. A Social and Cultural History of Reading Practices*, Edinburgh: Edinburgh UP 2011.
- Hodgson, Marshall G. S.: *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, Bd. 1: *The Classical Age of Islam*, Chicago: University of Chicago Press 1977.
- Hoeflich, Michael / Grabher, Jasonne M.: *The Establishment of Normative Legal Texts*, in: *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period 1140–1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, hg. v. Wilfried Hartmann / Kenneth Pennington, Washington (D. C.): Catholic University of America Press 2008, 1–21.
- Höfert, Almut: *Kaisertum und Kalifat. Der imperiale Monotheismus im Früh- und Hochmittelalter*, Frankfurt a. M.: Campus 2015.
- Hörmann-Thurn und Taxis, Julia: *Angepasst oder selbstbestimmt? Zur Sozial- und Kulturgeschichte spätmittelalterlicher Fürstinnen im Herzogtum Österreich und in der Grafschaft Tirol im 13. und 14. Jahrhundert*, Wien/Köln: Böhlau 2023.
- Hoffmann, Arnd: *Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie. Mit zwei Studien zu Theorie und Praxis der Sozialgeschichte*, Frankfurt a. M.: Klostermann 2005.
- Holl, Karl: Pazifismus, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 4, hg. v. Otto Brunner, Stuttgart: Klett-Cotta 1978, 767–787.
- Holland, Tom: *Dominion. The Making of the Western Mind*, London: Little, Brown 2019.
- Holzem, Andreas: *Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung Aufklärung Pluralisierung*, 2 Bde., Paderborn u. a.: Schöningh 2014–2015.
- Honnfelder, Ludger: *Die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Zur Einführung in die Thematik*, in: *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscua de Mayronis Münster*: Aschendorff 2005, 11–23.
- Horanyi, Sibylle: *Das Schächtverbot zwischen Tierschutz und Religionsfreiheit. Eine Güterabwägung und interdisziplinäre Darstellung von Lösungsansätzen*, Basel u. a.: Helbing & Lichtenhahn 2004.
- Horden, Peregrine: *The Earliest Hospitals in Byzantium, Western Europe, and Islam*, in: *The Journal of Interdisciplinary History*, 35/2005, 361–389.
- Horden, Peregrine / Purcell, Nicholas: *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Oxford u. a.: Wiley Blackwell 2000.
- *The Mediterranean and the ‚New Thalassology‘*, in: *American Historical Review*, Oxford: Oxford UP 111/2006, 722–740.

- Horn, Christoph: Augustinus, München: Beck 1995.
- Hossenfelder, Sabine: Das hässliche Universum. Warum unsere Suche nach Schönheit die Physik in die Sackgasse führt, Frankfurt a. M.: Fischer 2018.
- Hoyland, Robert: *In God's Path. The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*, Oxford: Oxford UP 2014.
- *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Piscataway (NJ): Gorgias 2019.
- *Writing the Biography of the Prophet Muhammad. Problems and Solutions*, in: *History Compass* 5/2007, 581–602.
- Hoyland, Robert / Cotton, Hannah: *The Earliest Attestation of the Dhimmā of God and His Messenger and the Rediscovery of P. Nessana 77 (60s ah/680 ce)* in: *Islamic Cultures, Islamic Contexts*, hg. v. Asad Q. Ahmed u. a., Leiden/Boston: Brill 2015, 51–71.
- Hoyningen-Huene, Paul: *Context of Discovery and Context of Justification*, in: *Studies in History and Philosophy of Science* 18/1987, 501–515.
- L'Huillier, Fernand: *L'Alsace contemporaine. Un destin exceptionnel*, in: *Histoire de l'Alsace*, hg. v. Philippe Dollinger, Toulouse: Eduard Privat 1970, 469–500.
- Huntington, Samuel P.: *The Clash of Civilizations?*, in: *Foreign Affairs* 72/1993, H. 3, 22–49.
- Hutter, Manfred: *Handbuch Bahā'ī. Geschichte – Theologie – Gesellschaftsbezug*, Stuttgart: Kohlhammer 2009.
- *Iranische Religionen. Zoroastrismus, Yezidentum, Bahā'ītum*, Berlin/Boston: de Gruyter 2019.

I

- Ibn Ishaq: *The Life of Muhammad. A Translation of Ishāq's 'Sīrat Rasūl Allāh'*, with introduction and notes by A. Guillaume, Lahore u. a.: Oxford UP (Pakistan branch) 1955.
- Ibn Khaldun: *Muqaddima. An Introduction to History*, Qatar: Dar UL Thaqaḥah 2020.
- Inalcik, Halil: *The Ottoman Empire. The Classical Age, 1300–1600*, New York/Washington Phoenix 1973.
- *The Ottoman State. Economy and Society*, in: *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914*, hg. v. Halil İnalçık, zs. mit Donald Quataert, 9–409.
- Der Investiturstreit. Quellen und Materialien (Lateinisch – Deutsch)*, hg. v. Johannes Laudage / Matthias Schrör, Köln u. a.: Böhlau ²2006.
- Isabella, Giovanni: *Das Sakralkönigtum in Quellen aus ottonischer Zeit. Unmittelbarer Bezug zu Gott oder Vermittlung durch die Bischöfe?*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 44/2010, 137–152.
- Islam and Democracy after the Arab Spring*, hg. v. John L. Esposito / Tamara Sonn / John O. Voll, New York: Oxford UP 2015.
- Islam and Secularism in the Middle East*, hg. v. John L. Esposito / Azzam Tamini, London: Hurst 2000.
- Islam and the European Empires*, hg. v. David Motadel, Oxford: Oxford UP 2014.
- Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft*, in: *Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der islamischen Welt*, hg. v. Andreas Meier, Wuppertal: Peter Hammer 1994.
- Islam, Jaan S. / Eryiğit, Adem: *Islam and the State in Ibn Taymiyya. Translation and Analysis*, London/ New York: Routledge (Taylor & Francis) 2022.
- Izetbegovic, Alija: *Islam Between East and West*, Indianapolis: American Trust Publications 1993.
- *The Islamic Declaration (1968/69) [englische Übersetzung]*, Sarajewo: Typoskript 1990.

J

- al-Jabri, Saad bin Khalid: *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*, London: Tauris 2015.
- Jackson, Sherman A.: *The Islamic Secular*, in: *American Journal of Islamic Social Sciences* 34/2017, H. 2, 1–38.
- Jahanbakhsh, Forough: *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran, 1953–2000*. From Bāzargān to Soroush, Leiden: Brill 2001.
- Jalajel, David Solomon: *Women and Leadership in Islamic Law. A Critical Analysis of Classical Legal Texts*, London/New York: Routledge 2016.
- Jamal, Arif A.: *Islam, Law and the Modern State. (Re)imagining Liberal Theory in Muslim Contexts*, London/New York: Routledge 2018.
- Jäterä-Jareborg, Maarit: *The Legal Scope for Religious Identity in Family Matters. The Paradoxes of the Swedish Approach*, in: *The Place of Religion in Family Law. A Comparative Search*, hg. v. Jane Mair / Esin Örucü, Cambridge: Intersentia 2011, 73–96.
- Jaume, Lucien: *Le religieux et le politique dans la Révolution française. L'idée de régénération*, Paris: Presses Universitaires de France 2015.
- Jardim, Georgina Louisa: *Recovering the Female Voice in Islamic Scripture. Women and Silence*, London: Routledge 2016.
- Jennings, Ronald C.: *Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records. The Sharia Court of Anatolian Kayseri*, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 18/1975, 53–114.
- Johannes Chrysostomus: *Homélies sur Ozias*, hg. v. Jean Dumortier, Paris: Cerf 1981.
- Johrendt, Jochen: *Der Investiturstreit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2018.
- Jokisch, Benjamin: *Islamic Imperial Law. Harun-Al-Rashid's Codification Project*, Berlin/New York: de Gruyter 2006.
- Jones, Justin: *Towards a Muslim Family Law Act? Debating Muslim Women's Rights and the Codification of Personal Laws in India*, in: *Contemporary South Asia* 28/2020, H. 1, 1–14.
- Judd, Steven C.: *Religious Scholars and the Umayyads. Piety-minded Supporters of the Marwanid Caliphate*, Milton Park: Routledge 2014.
- Jussen, Bernhard: *Das Geschenk des Orest. Eine Geschichte des nachrömischen Europa*, München: Beck 2023.
- *Perspektiven der Verwandtschaftsforschung 25 Jahre nach Jack Goodys „Entwicklung von Ehe und Familie in Europa“*, in: *Die Familie in der Gesellschaft des Mittelalters*, hg. v. Karl-Heinz Spieß, Ostfildern: Thorbecke 2009, 275–324.
- Juynboll, Gualtherüs Hendrik Albert: *Rez. von Josef van Ess, Anfänge muslimischer Theologie (1977)*, in: *Journal of Semitic Studies* 1979/24, 304–306.
- *Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadīth*, Aldershot: Variorum 1996.

K

- Kadelbach, Stefan / Günther, Klaus: *Recht ohne Staat?*, in: *Recht ohne Staat? Zur Normativität nichtstaatlicher Rechtsetzung*, hg. v. dens., Frankfurt a. M./New York 2011, 9–48.
- Kadir, Djelal: *Comparative Literature in an Age of Terrorism*, in: *Comparative Literature in an Age of Globalization*, hg. v. Haun Saussi, Baltimore: Johns Hopkins UP 2006, 68–77.

- Kadivar, Mohammad Ali: *Popular Politics and the Path to Durable Democracy*, Princeton: Princeton UP 2022.
- Kaegi, Walter E.: *Heraclius. Emperor of Byzantium*, Cambridge: Cambridge UP 2003.
- Kafadar, Cemal: *Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State*, Berkeley: University of California Press 1996.
- Kaldellis, Anthony: *The Byzantine Republic. People and Power in New Rome*, Cambridge (Mass.): Harvard UP 2015.
- Kamali, Mohammad Hashim: *Constitutionalism in Islamic Countries. A Contemporary Perspective of Islamic Law*, in: *Constitutionalism in Islamic Countries. Between Upheaval and Continuity*, hg. v. Rainer Grote / Tilmann J. Röder, Oxford/New York 2012, 19–33.
- *Principles of Islamic Jurisprudence* (1991), Cambridge: Islamic Texts Society 2005.
- Kanon und Zensur. *Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*, hg. v. Aleida und Jan Assmann, München: Fink 1987.
- Kantorowicz, Ernst Hartwig: *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton: UP 1957.
- Kar, Mehrangiz: *Iran (Modern Family Law)*, in: *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, hg. v. Suad Joseph, Bd. 2, Leiden/Boston: Brill 2005, 467–469.
- Karadag, Roy: *Hausdurchsuchung. Literaturessay zu „Das verfallene Haus des Islam. Die religiösen Ursachen von Unfreiheit, Stagnation und Gewalt“ von Ruud Koopmans*, in: *Soziopolis – Gesellschaft beobachten*, 19.6.2020; <https://www.sozopolis.de/hausdurchsuchung.html> (28.1.2022).
- Karaman, Elif Hilal: *Ephesian Women in Greco-Roman and Early Christian Perspective*, Tübingen: Mohr Siebeck 2018.
- Karamustafa, Ahmet T.: *Shi'is, Sufis, and Popular Saints*, in: *The Wiley Blackwell History of Islam*, hg. v. Armando Salvatore u. a., Oxford: Wiley-Blackwell 2018, 159–175.
- El Karoui, Hakim: *Un islam français est possible, Rapport de l'Institut Montaigne*, September 2016, 138–149; <https://www.institutmontaigne.org/ressources/pdfs/publications/rapport-un-islam-francais-est-possible.pdf> (20.7.2020).
- Karpat, Kemal H.: *Millets and Nationality. The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman-Era*, in: *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, hg. v. Benjamin Braude / Bernard Lewis, New York/London: Holmes & Meier 1982, 141–169.
- Kasravi, Ahmad: *History of the Iranian Constitutional Revolution*, Bd. 1, Costa Mesa (CA): Mazda Publishers 2006; <http://www.iranicaonline.org/articles/belgian-iranian-relations> (29.7.2019).
- Katz, Marion Holmes: *Body of Text. The Emergence of the Sunnī Law of Ritual Purity*, Albany: State University of New York Press 2002.
- Kaufmann, Jean-Claude: *Burkini. Autopsie d'un fait divers*, Paris: Les liens qui libèrent 2017.
- Kayaalp, Pinar: *The Empress Nurbanu and Ottoman Politics in the Sixteenth Century. Building the Atik Valide*, London: Routledge 2018.
- Keienburg, Fritzhemann [sic]: *Die Geschichte der Auslegung von Römer 13,1–7*, Diss. Basel 1952.
- Keilberth, Mirko: *Schweigen als Regierungsform*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 4.4.2023, S. 55.
- Keller, Katrin: *Die Kaiserin. Reich, Ritual und Dynastie*, Wien: Böhlau u. a. 2021.
- Kelsen, Hans: *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik. Studienausgabe der 1. Auflage 1934*, hg. von Matthias Jestaedt, Tübingen: Mohr Siebeck 2008.
- Kelto Lillis, Julia: *Virgin Territory. Configuring Female Virginity in Early Christianity*, Oakland: University of California Press 2023.

- Kempen, Otto Ernst: Historische und aktuelle Bedeutung der „Ewigkeitsklausel“ des Art. 79 Abs. 3 GG. Überlegungen zur begrenzten Verfassungsautonomie der Bundesrepublik, in: *Zeitschrift für Parlamentsfragen* 21/1990, 354–366.
- Kennedy, Hugh: Egypt as a Province in the Islamic Caliphate, 641–868, in: *The Cambridge History of Egypt*, Bd.1, hg. v. Carl F. Petry, Cambridge: Cambridge UP, 62–85.
- The Great Arab Conquests. How the Spread of Islam Changed the World we Live in, Philadelphia: Da Capo 2007.
- The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the 6th to the 11th Century, Harlow: Longman 1986.
- Kepel, Gilles: Frankreich muss sich neu erfinden, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 18.4.2013; <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/bilder-und-zeiten/sozialwissenschaftler-gilles-kepel-frankreich-muss-sich-neu-erfinden-12146923.html> (28.1.2022).
- *Prophète en son pays*, Paris: Éditions de l'Observatoire 2023.
- Kepel, Gilles / Jardin, Antoine: *Terreur dans l'Hexagone. Genèse du djihad français*, Paris Gallimard 2015.
- Kermani, Navid: *Ungläubiges Staunen. Über das Christentum*, München/Frankfurt: Beck 2020.
- Kessler, Stephan Ch.: Kirche und Staat in Leben und Werk des Johannes Chrysostomus. Ein Vater der Kirche im Spannungsfeld zwischen ekklesialer und politischer Macht, in: *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit*, hg. v. Johannes Arnold u. a., Paderborn u. a.: Schönigh 2004, 259–282.
- Khadhar, Hedia: La Révolution française, le Pacte fondamental et la première Constitution tunisienne de 1861, in: *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 52/1989, 132–137.
- Khalfaoui, Mouez: Das islamische Erbrecht in Tunesien, in: *Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law* 1/2013, 75–83.
- Khan, Muqtedar: Shura, in: *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, hg. v. John L. Esposito, Bd. 4, Oxford u. a.: Oxford UP 1995, 1527.
- Khan, Sher Banu A. L.: *Sovereign Women in a Muslim Kingdom. The Sultanahs of Aceh, 1641–1699*, Ithaca (NY): Cornell UP 2017.
- Khilló, Imad: *Les droits de la femme à la frontière du droit international et du droit interne inspiré de l'Islam. Le cas des pays arabes*, Aix-en-Provence: Presses universitaires d'Aix-Marseille 2009.
- Khosrokhavar, Farhad: *Avoir vingt ans au pays des ayatollahs. Vivre dans le [sic] ville sainte de Qom*, Paris: Robert Laffont 2009.
- *Iran. La jeunesse démocratique contre l'État prédateur*, Paris: Fauves 2023.
- Kieser, Hans-Lukas: *Talât Pascha. Gründer der modernen Türkei und Architekt des Völkermords an den Armeniern. Eine politische Biografie (12018)*, Zürich: Chronos 2021.
- Kilani, Mondher: *Tunisie. Carnets d'une révolution*, Paris: Petra 2014.
- Kim, Seyoon: *Christ and Caesar. The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Paul and Luke*, Grand Rapids: Eerdmans 2008.
- Kirche und Staat im Denken des frühen Christentums, Texte und Kommentare zum Thema Religion und Politik in der Antike*, hg. v. Adolf Martin Ritter, Bern: Lang 2005.
- Kissinger, Henry: Interview, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 20. Mai 2021, 30 f.
- Kister, Meir Jacob: *A Bag of Meat. A Study of an Early Ḥadīth*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33/1970, 267–275.
- *The Massacre of the Banū Qurayṣa. A Re-Examination of a Tradition*, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8/1986, 61–96.
- Kleidosty, Jeremy: *The Concert of Civilizations. The Common Roots of Western and Islamic Constitutionalism*, Farnham, Surrey Burlington: VT Ashgate 2015.

- Kleine, Christoph / Wohlrab-Sahr, Monika: Preliminary Findings and Outlook of the CASHSS „Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities“ (Working Paper Series of the Centre for Advanced Studies „Multiple Secularities“ – 22), Leipzig: University 2020; DOI: <https://doi.org/10.36730/2020.1.msbwbm.22>.
- Kleinschmidt, Frank: Ehefragen im Neuen Testament. Ehe, Ehelosigkeit, Ehescheidung, Verheiratung verwitweter und Geschiedener im Neuen Testament, Frankfurt a. M.: Peter Lang 1998, 91–115.
- Klueting, Harm: „Zweite Reformation“ – Konfessionsbildung – Konfessionalisierung. Zwanzig Jahre Kontroversen und Ergebnisse nach zwanzig Jahren, in: Historische Zeitschrift, Bd. 277, 2003, 309–341.
- Knabe, Lotte: Die gelasianische Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreits, Berlin: Ebering 1936.
- Knysh, Alexander: Islam in Historical Perspective, London: Routledge ²2017.
- Koch, Dietrich-Alex: Die Kontroverse über die Steuer (Mt 22, 15–22 / Mk 12,13–17 / Lk 20,20–26), in: Christ and the Emperor. The Gospel Evidence, hg. v. Michael Labahn / Gilbert van Belle, Löwen: Peeters 2014, 203–227.
- Koch, Walter: Die klerikalen Standesprivilegien nach Kirchen- und Staatsrecht. Unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in der Schweiz, Freiburg (Schweiz): Kanisiuswerk 1949.
- Kohl, Thomas: Einleitung Wandel und Konflikt um 1100, in: Konflikt und Wandel um 1100. Europa im Zeitalter von Feudalgesellschaft und Investiturstreit, hg. v. Thomas Kohl, Berlin/Boston: de Gruyter 2020, 1–12.
- Die Erfindung des Investiturstreits, in: Historische Zeitschrift, Bd. 312, 2021, 34–61.
- Kölbener, Stefan: Das kantonale Anerkennungsrecht in der Schweiz, in: Staatliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften. Zukunfts- oder Auslaufmodell?, hg. v. René Pahud de Mortanges, Zürich u. a.: Schulthess 2015, 287–369.
- Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, hg. v. Heinrich Denzinger / Helmut Hoping / Peter Hünemann, München: Herder ⁴⁵2017.
- Konkordate seit 1800. Originaltext und deutsche Übersetzung der geltenden Konkordate, bearb. v. Lothar Schöppe, Frankfurt a. M./Berlin: Metzner 1964.
- Koopmans, Ruud: Das verfallene Haus des Islam. Die religiösen Ursachen von Unfreiheit, Stagnation und Gewalt (¹2019), München: Beck 2020.
- Der Koran, übers. von Rudi Paret, Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1979.
- Körntgen, Ludger: Königsherrschaft und Gottes Gnade. Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühsalischen Zeit, Berlin: Akademie-Verlag 2014.
- Kosch, Daniel: Risiken des Dualismus für die katholische Kirche in der Schweiz, in: Staatliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften: Zukunfts- oder Auslaufmodell?, hg. v. René Pahud de Mortanges, Zürich u. a.: Schulthess 2015, 85–139.
- Koselleck, Reinhard: Revolution, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. v. O. Brunner, Bd. 5, Stuttgart: Klett-Cotta 1984, 653–788.
- Der Zufall als Motivationsrest in der Geschichtsschreibung, in: Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen, hg. v. unseren Radios Jauss, München: Fink 1968, 129–141.
- Kottje, Raymund: Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.-8. Jahrhundert) (¹1964), Bonn: Röhrscheid ²1970.
- Krämer, Gudrun: Demokratie im Islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt, Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung 2011.
- Geschichte des Islam, München: Beck 2005.

- Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie, Baden-Baden: Nomos 1999.
- Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik. Säkularisierung im Islam, in: Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt a. M.: Fischer 2007, 172–193.
- Kraus, Dieter: Schweizerisches Staatskirchenrecht, Tübingen: Mohr Siebeck 1993.
- Krause, Jens-Uwe: Antike, in: Geschichte der Familie, hg. v. Andreas Gestrich u. a., Stuttgart: Kröner 2003, 21–159.
- Krauter, Stefan: Studien zu Römer 13,1-7. Paulus und der politische Diskurs der ernerischen Zeit, Tübingen: Mohr Siebeck 2009.
- Krauthammer, Pascal: Das Schächtverbot in der Schweiz, 1854–2000. Die Schächtfrage zwischen Tierschutz, Politik und Fremdenfeindlichkeit, Zürich: Schulthess 2000.
- Kromer, Mirjam: Eine für alle. Die katholische Kirche in Spanien im 20. Jahrhundert zwischen ‚katholischer Einheit‘ und religiöser Freiheit, Diss. Fribourg 2021.
- Krstić, Tijana: Contested Conversions to Islam. Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire, Redwood City: Stanford UP 2011.
- Historicizing the Study of Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450 – c. 1750, in: Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450 – c. 1750, hg. v. ders. / Derin Terzioğlu, Leiden/ Boston: Brill 2021, 1–28.
- Kuhn, Thomas S.: The Structure of Scientific Revolutions, Chicago: University of Chicago Press 1962.
- Kümper, Hiram: Rez. von Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (2008), in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung 129/2012, 316–517.
- Küppers-Braun, Ute: Frauen des hohen Adels im kaiserlich-freiweltlichen Damenstift Essen (1605–1803). Eine verfassungs- und sozialgeschichtliche Studie; zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Stifte Thorn, Elten, Vreden und St. Ursula in Köln, Münster: Aschendorff 1997.
- Kuran, Timur: The Long Divergence. How Islamic Law Held Back the Middle East, Princeton: Princeton UP 2011.
- Why the Middle East is Economically Underdeveloped, in: Journal of Economic Perspectives 18/ 2004, 71–90.
- Kurnaz, Seder: Göttliches Recht im Wandel der Zeiten aus muslimischer Sicht, in: Gibt Gott Gesetze? Ius divinum aus christlicher und muslimischer Perspektive, hg. v. Nora Kalbarczyk / Timo Güzelmansur / Tobias Specker, Regensburg: Pustet 2018, 75–114.
- Kuru, Ahmet T.: Assertive and Passive Secularism. State Neutrality, Religious Demography, and the Muslim Minority in the United States, in: The Future of Religious Freedom. Global Challenges, hg. v. Allen D. Hertzke, Oxford: Oxford UP 2013, 235–254.
- Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment. A Global and Historical Comparison, Cambridge: Cambridge UP 2019.
- Secularism and State Policies Toward Religion. The United States, France, and Turkey, Cambridge u. a.: Cambridge UP 2009.
- Kutlu, Sönmez: Theologische Grundlagen der sunnitischen Politiktheorie, in: Das Verhältnis von Religion und Staat. Grundlagen in Christentum und Islam, hg. v. Richard Heinzmann / Mualla Selçuk, Stuttgart: Kohlhammer 2009, 187–217.

L

- Labidi, Lilia: Le printemps arabe en Tunisie. Constitution des droits de femme, in: *Läicité, laïcités. Reconfiguration et nouveaux défis (Afrique, Amérique, Europe, Japon, Pays Arabes)*, Paris: Editions de la Maison des semences de l'homme, 2014, 345–373.
- Laouette, Jacqueline: *La Séparation des Églises et de l'État. Genèse et développement d'une idée, 1789–1905*, Paris: du Seuil 2005.
- Lambton, Ann Katharine Swynford: *The Dilemma of Government in Islamic Persia. The „Siyāsāt-nāma“ of Nizām al-Mulk*, in: *Iran* 22/1984, 55–66.
- *State and Government in Medieval Islam State. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists* (1981), Oxford: Oxford UP 1991.
- Landau, Peter: *Gratian and the Decretum Gratiani*, in: *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period 1140–1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, hg. v. Hartmann Wilfried / Kenneth, Pennington, Washington D. C.: Catholic University of America Press 2008, 22–54.
- Landau-Tasserion, Ella: *Tribes and Clans*, EQ, Bd. 5, 363–368.
- Lane, Paul J.: *Slavery in Africa c. 500–1500 CE. Archaeological and Historical Perspectives*, in: *The Cambridge World History of Slavery*, Bd. 2, hg. v. Craig Perry u. a., Cambridge u. a.: Cambridge UP 2021, 531–552.
- Lang, Markus: *Die Bestimmungen des Aposteldekretes im zweiten und frühen dritten Jahrhundert*, in: *Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung*, hg. v. Markus Öhler, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 139–159.
- Laoust, Henri Ernest Émile: *Šāfi‘ et le kalām d'après Rāzi*, in: *Recherches d'islamologie. Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet*, Leuven: Peeters 1978, 389–401.
- Lapidus, Ira M.: *The Evolution of Early Urban Muslim Society*, in: *Comparative Studies in Society and History* 15/1973, H. 1, 21–5.
- Laroche, Michel: *Les racines chrétiennes orientales de l'Europe. Les synergies et les antinomies de l'État et de l'Église et leur modèle byzantin dans la formation de l'Europe de 313 à 1453*, Paris: Bonnier 2019.
- Larsen, Lena: *How Muftis Think. Islamic Legal Thought and Muslim Women in Western Europe*, Leiden/Boston: Brill 2018.
- de Las Casas, Bartolomé: *Die Disputation von Valladolid (1550–1551)*, in: *ders.: Missionstheologische Schriften*, hg. v. Mariano Delgado (= Werkauswahl 1), Paderborn u. a.: Schöningh 1994, 336–436.
- The Latin Qur'an, 1143–1500. Translation, Transition, Interpretation*, hg. v. Cándida Ferrero Hernández / John Tolan, Berlin/Boston: de Gruyter 2021.
- Latour, Bruno: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie* (12005), Frankfurt a. M. 2007.
- Lau, Markus: *Der gekreuzigte Triumphator. Eine motivkritische Studie zum Markusevangelium*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019.
- *Ein politischer Markus? Echos römischer Herrschaft, Politik und Machtinszenierung in der markinischen Jesusgeschichte*, in: *Early Christianity* 12/2021, 346–368.
- *Kluge Kompromisspolitik mit Schattenseiten. Beobachtungen zur Transformation jüdischer Heiligkeitsgesetzgebung in den Jakobusklauseln des frühen Christentums*, in: *Religion zwischen Mystik und Politik. „Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz“ (Jer 31,33). Ökumenische Beiträge aus dem theologischen Studienjahr Jerusalem*, hg. v. Ulrich Winkler, Münster: Aschendorff 2020, 103–135.

- Laurence, Jonathan: *Coping with Defeat. Sunni Islam, Roman Catholicism, and the Modern State*, Princeton: Princeton UP 2021.
- Le Cour Grandmaison, Olivier: *De l'indigénat. Anatomie d'un „monstre“ juridique. Le droit colonial en Algérie et dans l'Empire français*, Paris: Zones 2010.
- Le Foll-Luciani, Jean-Pierre: *Les actions judéo-musulmanes pour une réforme de la citoyenneté en Algérie. Du Front populaire au Manifeste du peuple algérien (1936–1943)*, in: *La fabrique coloniale du citoyen. Algérie, Nouvelle-Calédonie*, hg. v. Éric Savarese u. a., Paris: Karthala 2019, 79–99.
- Le Gendre, Bertrand: *Bourguiba*, Paris: Fayard 2019.
- Lechler, Marie: *Indirekte Kolonialherrschaft und demokratische Einstellungen. Analyse eines natürlichen Experiments in Namibia*, in: *Perspektiven der Wirtschaftspolitik 19/2018*, 226–231.
- Lecker, Michael: *Constitution of Medina*, in: *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, hg. v. Gerhard Bowering, Princeton: Princeton UP 2012, 115–116.
- The „Constitution of Medina“. *Muḥammad's First Legal Document*, Princeton: Darwin 2004.
- *Tribes in Pre- and Early Islamic Arabia*, in: *Tribes in Pre- and Early Islamic Arabia around the Time of Muhammad*, New York: Routledge 2005, Teil XI.
- Leflon, Jean: *Notre-Dame de Paris pendant la Révolution*, in: *Revue d'histoire de l'Église de France 147/1964*, 109–124.
- Legrain, Jean-François: *Hamas According to Hamas. A reading of its Document of General Principles*, in: *Routledge Handbook of Political Islam*, hg. v. Shahram Akbarzadeh, Abingdon: Routledge 2011, 79–90.
- Lehmann, Hartmut: *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004.
- Lehmann, Maren: *Soziologie des Zufalls*, in: *Fragile Stabilität – stabilisierende Fragilität*, hg. v. Stephan A. Jansen u. a., Wiesbaden: VS Verlag 2012, 41–54.
- Leiser, Gary: *The Madrasah and the Islamization of Anatolia before the Ottomans*, in: *Law and Education in Medieval Islam. Studies in Memory of Professor George Makdisi*, hg. v. Joseph E. Lowry u. a., o. O. (Cambridge) 2004, 174–191.
- Lemons, Katherine: *Sharia Courts and Muslim Personal Law in India. Intersecting Legal Regimes*, in: *Law & Society Review 52/2018*, 603–629.
- Leppin, Hartmut: *Christ and the Emperor. The Gospel Evidence*, hg. v. Michael Labahn / Gilbert van Belle, Löwen: Peeters 2014.
- Leppin, Hartmut: *Die frühen Christen. Von den Anfängen bis Konstantin*, München: Beck 2018.
- Les sociétés civiles dans le monde musulman*, hg. v. Anna Bozzo / Pierre-Jean Luizard, Paris: La Découverte 2011.
- Leuninger, Ernst: *Die Entwicklung der Gemeindeleitung. Von den biblischen Ursprüngen bis zum Ausgang des Mittelalters mit Perspektiven für heute*, St. Ottilien: EOS 1996.
- Levanoni, Amalia: *Šaḡar ad-Durr. A Case of Female Sultanate in Medieval Islam*, in: *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras III*, hg. v. Urbain Vermeulen / Jo van Steenberghe, Löwen: Peeters 2016, 209–218.
- Lévin, Etan: *Marital Relations in Ancient Judaism*, Wiesbaden: Harrassowitz 2009.
- Lévi-Strauss, Claude: *Anthropologie structurale*, Paris: Pocket 1958.
- *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris: Presses Universitaires de France 1949.
- Levy-Rubin, Milka: *Non-Muslims in the Early Islamic Empire. From Surrender to Coexistence*, Cambridge u. a.: Cambridge UP 2011.
- Lewis, Bernard: *Freedom and Justice in the Modern Middle East*, in: *Foreign Affairs 84/2005*, H. 3, 36–51.
- *Die politische Sprache des Islam*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 2002.

- A Historical Overview, in: *World Religions and Democracy*, hg. v. Marc F. Plattner / Philip J. Costopoulos / Larry Diamond, Baltimore: Johns Hopkins UP 2005, 168–179.
- *Die Juden in der islamischen Welt. Vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert* (1984), München: Beck 1987.
- *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*, New York: Oxford UP 2002.
- Liebs, Detlef: *Scintilla de libro legum. Römisches Vulgarrecht unter den Merowingern: die Fuldaer Epitome der Lex Romana Visigothorum*, Berlin: Duncker & Humblot 2022.
- Lindner, Kolja: *Die Hegemoniekämpfe in Frankreich. Laizismus, politische Repräsentation und Sarkozysmus*, Hamburg: Argument 2017.
- Lindner, Rudi Paul: *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington: Research Institute for Inner Asian Studies, Indiana University 1983.
- Lindstedt, Ilkka: „One Community to the Exclusion of Other People“. A Superordinate Identity in the Medinan Community, in: *The Study of Islamic Origins. New Perspectives and Contexts*, hg. v. Mette Bjerregaard Mortensen u. a., Berlin/Boston: de Gruyter 2021, 325–376.
- Link, Christian: *Die Theologie Calvins im Rahmen der europäischen Reformation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2021.
- Link, Christoph: *Zwischen königlichem Summepiskopat und Weltanschauungsdiktatur. Die bayerische evangelische Landeskirche im Spiegel ihrer Verfassungsentwicklung 1800–1945*, Nürnberg: Verein für bayerische Kirchengeschichte 2013.
- Liogier, Raphaël: *Une laïcité „légitime“*. La France et ses religions d'État, Paris: Médicis Entrelacs 2006.
- Listl, Joseph: *Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft*, Berlin: Duncker & Humblot 1978.
- Litten, Wilhelm: *Die neue persische Verfassung. Übersicht über die bisherige gesetzgeberische Arbeit des persischen Parlaments*, Halle a. S.: Gebauer-Schwetschke 1908.
- Livny, Avital: *How Extraordinary Was the Arab Spring? Examining ‚Protest Potential‘ in the Muslim World*, in: *The Oxford Handbook of Politics in Muslim Societies*, hg. v. Melani Cammett / Pauline Jones, Oxford: Oxford UP 2022, 391–410.
- Loader, William: *The New Testament on Sexuality*, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans 2012.
- Lohlker, Rüdiger: *Islamisches Familienrecht. Methodologische Studien zum Recht mälikitischer Schule in Vergangenheit und Gegenwart*, Bd. 1, Göttingen: Duehrkohp & Radicke 2002.
- *Natural Law Islamic Perspectives*, in: *Ancilla Iuris* 54/2017, 55–65.
- *Neuerungen und Kanon. Einige Thesen zu einem zentralen Feld des islamischen Wissens, in: Geschichte und Erinnerung im Islam*, hg. v. Angelika Hartmann, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, 157–169.
- Louër, Laurence: *Chisme et politique au Moyen-Orient. Iran, Irak, Liban, monarchies du Golfe*, Paris: Autrement 2008.
- *Sunrites et chiites. Histoire politique d'une discorde*, Paris: du Seuil 2017.
- Lowin, Shari: *Banu l'Nadir; Banu Qaynuqa; Banu Qurayza*, in: *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, hg. v. Norman A. Stillman, Bd. 1, Leiden/Boston: Brill 2010, 337–339.
- Löwith, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1949/1953), in: *ders.: Sämtliche Schriften* 2, Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1983.
- Lowry, Joseph E.: *Early Islamic Exegesis as Legal Theory*, in: *Jewish Biblical Interpretation and Cultural Exchange*, hg. v. Natalie B. Dohrmann / David Stern, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2008, 139–160.

- Early Islamic Legal Theory. The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfiʿī, Leiden/Boston: Brill 2007.
- Lübbe, Hermann: Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Baden-Baden: Karl Alber 2003.
- Lucas, Scott C.: Constructive Critics, Ḥadīth Literature, and the Articulation of Sunnī Islam. The Legacy of the Generation of Ibn Saʿd, Ibn Maʿīn, and Ibn Ḥanbal, Leiden: Brill 2004.
- Ludovico Marracci at Work. The Evolution of his Latin Translation of the Qurʾān in the Light of his Newly Discovered Manuscripts, hg. v. Reinhold F. Gleis / Roberto Tottoli, Wiesbaden: Harrassowitz 2016.
- Lugan, Bernard: Histoire de l'Afrique du Nord. Egypte, Libye, Tunisie, Algérie, Maroc. Des origines à nos jours, Monaco: du Rocher 2016.
- Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie (1984), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987.
- Luizard, Pierre-Jean: Introduction [Le choc colonial et l'islam], in: Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam, hg. v. Dems., Paris: La Découverte 2006, 9–35.
- La politique coloniale de Jules Ferry en Algérie et en Tunisie, in: Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'islam, hg. v. Pierre-Jean Luizard, Paris: La Découverte 2006, 89–120.
- Luterbacher-Maineri, Claudius: Katholische Kirche in Schweizer Kantonen. Dualismus als Chance, in: Staatliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften. Zukunfts- oder Auslaufmodell?, hg. v. René Pahud de Mortanges, Zürich u. a.: Schulthess 2015, 71–83.
- Luther, Martin: Werke (Weimarer Ausgabe), 109 Bde. in 126 Teilen, Weimar 1883–2009.
- Luxenberg, Christoph: Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache, Berlin: Schiler²2004.
- Luz, Nimrod: The Mamluk City in the Middle East. History, Culture, and the Urban Landscape, New York: Cambridge UP 2014.
- Luz, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 3 (Mt 18–25), Düsseldorf u. a. 1997.
- Feindesliebe und Gewaltverzicht. Zur Struktur und Problematik neutestamentlicher Friedensideen, in: Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, hg. v. Andreas Holzem, Paderborn: Schöningh 2009.

M

- Mabrouk, Selma: 2001–2014. Le bras de fer, Tunis: Arabesques 2018.
- MacDonald, Duncan B.: Fitra, in: EI², Bd. 2, 931–933.
- Mackintosh-Smith, Tim: Arabs. A 3,000-Year History of Peoples, Tribes and Empires, New Haven/London: Yale UP 2019.
- Macuch, Rudolf: Zur Vorgeschichte der Bekenntnisformel *lā ilāh illā illāhu*, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 128/1978, 20–3.
- Maddicott, John Robert Lewendon: The Origins of the English Parliament, 924–1327, Oxford: Oxford UP 2012.
- Madelin, Henri: Dieu et César. A l'Ouest, du nouveau, in: Études (Revue de culture contemporaine; revue mensuelle) 2001 (Juni), Bd. 394, 762–774.
- Madelung, Wilferd: The Succession to Muḥammad. A Study of the Early Caliphate, Cambridge/New York: Cambridge UP 1997.

- Madigan, Daniel A.: *The Quran's Self-image. Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton: Princeton UP 2001.
- Maharaj, Trisha / Winkler, Inga T.: *Transnational Engagements. Cultural and Religious Practices Related to Menstruation*, in: *The Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies*, hg. v. Chris Bobel u. a., Singapore: Springer 2020, 163–174.
- Mahmood, Sara: *Is Liberalism Islam's only Answer?*, in: *Islam and the Challenge of Democracy. A Boston Review Book*, hg. v. Khaled Abou El Fadl u. a., Princeton/Oxford: Princeton UP 2004, 73–77.
- Mahoney, James / Thelen, Kathleen Ann: *A Theory of Institutional Change*, in: *Explaining Institutional Change*, hg. v. James Mahoney / Kathleen Ann, Cambridge: Cambridge UP 2010, 1–37.
- Maier, Hans: *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie (1959)*, Freiburg i. Br. u. a.: Herder 1988.
- Makdisi, George Abraham: *The Rise of the Colleges. Institutions of Learning in Islam and in the West*, Edinburgh: Edinburgh UP 1981.
- Mandaville, Peter: *Transnational Muslim Politics. Reimagining the Umma*, London: Routledge 2001.
- Mann, Michael: *Die dunkle Seite der Demokratie. Eine Theorie der ethnischen Säuberung (2005)*, Hamburg: Hamburger Edition 2007.
- Mansour, Camille: *L'autorité dans la pensée musulmane. Le concept d'Ijmâ (consensus) et la problématique de l'autorité*, Paris: Vrin 1975.
- March, Andrew F.: *Modern Islamic Conceptions of Sovereignty in Comparative Perspective*, in: *The Oxford Handbook of Comparative Political Theory*, hg. v. Leigh K. Jenco u. a., New York: Oxford UP 2020, 546–564.
- Marchetto, Giuliano: *Monogamy, Bigamy, and Polygamy: (V. Christianity, B: Medieval Times and Reformation Era)*, in: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, Bd. 19, Berlin/Boston, de Gruyter 2021, 837–839.
- Marco Schöller: *Qurayza (Banū al-)*, in: *EQ*, Bd. 4, 333–335.
- Markiewicz, Christopher: *Europeanist Trends and Islamicate Trajectories in Early Modern Ottoman History*, in: *Past & Present* 239/2018, 265–281.
- Marlow, Louise: *Counsel for Kings. Wisdom and Politics in Tenth-Century Iran*, Bd. 1: *The Nasihat al-muluk of Pseudo-Mawardi. Contexts and Themes*, Edinburgh: Edinburgh Studies in Classical Arabic Literature 2016.
- Marlow, Louise: *Justice, Judges, and the Law in Three Arabic Mirrors for Princes, 8th-11th Centuries*, in: *Justice and Leadership in Early Islamic Courts*, hg. v. Abigail Krasner Balbale / Intisar A. Rabb, Cambridge (Mass.): Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School 2017, 109–128.
- Marriage and Divorce in a Multicultural Context. Multi-Tiered Marriage and the Boundaries of Civil Law and Religion*, hg. v. Joel A. Nichols, Cambridge: Cambridge UP 2011.
- Martin, Jean-François: *Histoire de la Tunisie contemporaine. De Ferry à Bourguiba. 1881–1956*, Paris: L'Harmattan 2003.
- Martin, Vanessa A.: *The Anti-Constitutionalist Arguments of Shaikh Fazlallah Nuri*, in: *Middle Eastern Studies* 22/1986, 181–196.
- Aqa Najafi, Haj Aqa Nurullah, and the Emergence of Islamism in Isfahan 1889–1908, in: *Iranian Studies* 41/2008, 155–172.
- *Iran Between Islamic Nationalism and Secularism. The Constitutional Revolution of 1906*, London/New York: Tauris 2013.
- Martinez, Jenny S.: *The Slave Trade and the Origins of International Human Rights Law*, Oxford: Oxford UP 2011.

- Marzouki, Moncef: *L'invention d'une démocratie. Les leçons de l'expérience tunisienne*, Paris: La Découverte 2013.
- Mastnak, Tomaž: *Europe and the Muslims. The Permanent Crusade?*, in: *The New Crusades. Constructing the Muslim Enemy*, hg. v. Emran Qureshi / Michael Anthony Sells, New York: Columbia UP, 205–248.
- Mattson, Ingrid: *Law. Family Law, 7th-Late 18th Centuries*, in: *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, Bd. 2, hg. v. Joseph Suad u. a., Leiden/Boston: Brill 2005, 450–457.
- Mauder, Christian: *Gelehrte Krieger. Die Mamluken als Träger arabischsprachiger Bildung*, Hildesheim u. a.: Olms 2012.
- Mayer, Jean-François / Köstinger, Pierre: *Les communautés religieuses dans le canton de Fribourg. Aperçu, évolution, relations et perspectives*, Fribourg: Institut Religioscope 2012.
- Mayeur, Françoise: *Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation en France. T. 3: De la Révolution à l'École républicaine (1789–1930) [1981]*, Paris: Nouvelle librairie de France 1988.
- Mayeur, Jean-Marie: *La Séparation de l'Église et de l'État, 1905 (1966)*, Paris: Éditions Ouvrières 1991.
- Mazuz, Haggai: *Menstruation and Differentiation. How Muslims Differentiated Themselves from Jews Regarding the Laws of Menstruation*, in: *Der Islam* 87/2011, 204–223.
- Mbembe, Achille: *La République et l'impensé de la „race“*, in: *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, hg. v. Nicolas Bancel u. a., Paris: La Découverte 2005, 143–157.
- McClain, Linda C.: *Marriage Pluralism in the United States. On Civil and Religious Jurisdiction and the Demands of Equal Citizenship*, in: *Marriage and Divorce in a Multicultural Context Multi-Tiered Marriage and the Boundaries of Civil Law and Religion*, hg. v. Joel A. Nichols, Cambridge: Cambridge UP 2011, 309–340.
- McCleary, Rachel M. / Barro, Robert J.: *The Wealth of Religions. The Political Economy of Believing and Belonging*, Princeton: Princeton UP 2019.
- McCormick, Michael: *Origins of European Economy. Communications and Commerce, A. D. 300–900 (2002)*, Cambridge: Cambridge UP 2003.
- McGowin, Daniel / Webster, Gerald R.: *The Geography of Religious Freedom*, in: *The Changing World Religion Map. Sacred Places, Identities, Practices and Politics*, Bd. 5, hg. v. Stanley D. Brunn / Donna A. Gilbreath, Dordrecht: Springer 2015, 3435–3457.
- Meder, Stephan: *Rechtsgeschichte. Eine Einführung*, Köln u. a.: Böhlau ⁶2017.
- Mehrabadi, Hossein Zahiri: *L'idéologie religieuse iranienne et ses métamorphoses. La préhistoire de la révolution de 1979*, Paris: Cerf 2017.
- Mehregan, Abbas: *Religion, Religiosity, and Democratic Values. A Comparative Perspective of Islamic and Non-Islamic Societies*, Leiden: Brill 2014.
- Meinel, Christoph: *Experimentalstrategien – Realstrategien*, in: *Die Experimentalisierung des Lebens. Experimentalsysteme in den biologischen Wissenschaften 1850/1950*, hg. v. Hans-Jörg Rheinberger/ Michel Hagner, Berlin: Akademie Verlag 1993, 218–225.
- Melchert, Christopher: *Ahmad ibn Hanbal*, Oxford: Oneworld 2006.
- *Before Sufism. Early Islamic Renunciant Piety*, Berlin/Boston: de Gruyter 2020.
- *Law*, in: *The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith*, hg. v. Daniel W. Brown, Chichester: Wiley Blackwell 2020, 205–221.
- *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C. E.*, Leiden: Brill 1997.
- Menashri, David: *Iran/Persia. 1925 – Present (Pahlavi Dynasty & Islamic Republic)*, in: *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, hg. v. Norman A. Stillman, Bd. 2, Leiden/Boston: Brill 2010, 594–600.

- Menski, Werner F.: Islamic Law in British Courts. Do We Not Know or Do We Not Want to Know?, in: *The Place of Religion in Family Law. A Comparative Search*, hg. v. Jane Mair / Esin Örüçü, Cambridge: Intersentia 2011, 15–36.
- Merkel, Wolfgang: *Systemtransformation. Eine Einführung in die Theorie und Empirie der Transformationsforschung* (¹1999), Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften ²2010.
- Merklen, Denis: *Pourquoi brûle-t-on des bibliothèques?*, Villeurbanne: Presses de l'Enssib 2013.
- Merkt, Andreas: *Das patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter*, Leiden u. a.: Brill 2001.
- Merle, Gabriel: *Emile Combes*, Paris: Fayard 1995.
- Mernissi, Fatema: *Le harem politique. Le prophète et les femmes* (¹1987), Paris: Albin Michel 2016.
- *La peur-modernité. Conflit islam démocratie*, Paris: Albin Michel 1992.
- *Sultanes oubliées. Femmes chefs d'État en Islam* (¹1990), Paris: Albin Michel 1996.
- Meshal, Reem A.: *Sharia and the Making of the Modern Egyptian. Islamic Law and Custom in the Courts of Ottoman Cairo*, Kairo/New York: The American University in Cairo Press 2012.
- Messick, Brinkley Morris: *Sharī'a Scripts. A Historical Anthropology*, New York: Columbia UP 2018.
- Meynier, Pierrette / Meynier, Gilbert: *L'immigration algérienne en France. Histoire et actualité*, in: *Confluences Méditerranée*, 2011, Nr. 77, 219–234.
- Miao, Kenny / Brownlee, Jason: *Why Democracies Survive*, in: *Journal of Democracy* 33/2022, H. 4, 133–149.
- Miramon, Charles de: *Déconstruction et reconstruction du tabou de la femme menstruée, XII^e-XIII^e siècle*, in: *Kontinuitäten und Zäsuren in der europäischen Rechtsgeschichte*, hg. v. Andreas Theis u. a., Frankfurt a. M.: Peter Lang 1999, 79–107.
- Mir-Hosseini, Ziba: *Sharia and National Law in Iran*, in: *Sharia Incorporated. A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, hg. v. Jan Michiel Otto, Leiden: Leiden UP 2010, 319–371.
- Mir-Kasimov, Orkhan: *The Word of Descent and the Word of Ascent in the Spectrum of the Sacred Texts in Islam*, in: *Controverses sur les écritures canoniques de l'Islam*, hg. v. Daniel de Smet / Mohammad Ali Amir-Moezzi, Paris: Cerf 2014.
- Mirsepassi, Ali: *Islam, Democracy, and Cosmopolitanism. At Home and in the World*, New York: Cambridge UP 201.
- Mirsepassi, Ali / Fernée, Tadd Graham: *Islam, Democracy, and Cosmopolitanism. At Home and in the World*, Cambridge: Cambridge UP 2014.
- Mirzai, Behnaz A.: *A History of Slavery and Emancipation in Iran, 1800–1929*, Austin: University of Texas Press 2017.
- Mitterauer, Michael: *Historische Verwandtschaftsforschung*, Wien u. a.: Böhlau 2013.
- *Mittelalter*, in: *Geschichte der Familie*, hg. v. Andreas Gestrich u. a., Stuttgart: Kröner 2003, 224–225.
- *Parlament und Schura. Ratsversammlungen und Demokratieentwicklung in Europa und der islamischen Welt*, Wien: Picus 2009.
- *Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs* (¹2003), München: Beck ⁵2009.
- Mitterrand, François: *Lettres à Anne, 1962–1995*, hg. v. Anne Pingeot, Paris: Gallimard 2016.
- Moin, Baqer: *Khomeini. Life of the Ayatollah*, London/New York: Tauris 1999.
- Moisset, Jean-Pierre: *L'État, l'argent et les cultes de 1958 à 1987. Contribution à l'histoire de la laïcité française*, Rennes: Presses universitaires de Rennes 2018.
- Mokhefi, Mansouria: *Tunisie. Sécularisation, islam et islamisme*, in: *Histoire, monde et cultures religieuses* 34/2015, H. 2, 31–48.
- Möllers, Christoph: *Das Grundgesetz. Geschichte und Inhalt*, München: Beck 2009.

- Molteni, Francesco / Biolcati, Ferruccio: Shifts in Religiosity across Cohorts in Europe. A Multilevel and Multidimensional Analysis Based on the European Values Study, in: *Social Compass* 65/2018, 413–432.
- Momen, Moojan: Rez. von Boozari, Shi'i Jurisprudence and Constitution (2011), in: *Iranian Studies* 46/2013, 142–145.
- Monera, Arnold T.: The Christian's Relationship to the State According to the New Testament. Conformity or Non-conformity?, in: *Asia Journal of Theology* 19/2005, 106–142.
- Morin, Edgar: Le trou noir de la laïcité, in: *Le Débat. Histoire, politique, société* 58/1990, 35–38.
- Morsink, Johannes: *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Drafting, and Intent*, Philadelphia (PA): University of Pennsylvania Press 1999.
- The Universal Declaration of Human Rights and the Challenge of Religion, Columbia: University of Missouri Press 2017.
- Moschtaghi, Ramin: Die Islamische Republik als Verfassungsprinzip. Ein Vergleich der Verfassungen von Afghanistan und Iran, in: *Verfassung und Recht in Übersee / Law and Politics in Africa, Asia and Latin America* 41/2008, 185–220.
- Motadel, David: Introduction [Islam and the European Empires], in: *Islam and the European Empires, hg. v. Dems.*, Oxford: Oxford UP 2014, 1–34.
- Motzki, Harald: The Origins of Muslim Exegesis, in: *ders. u. a.: Analysing Muslim Traditions. Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth*, Leiden/Boston: Brill 2010, 231–303.
- *Wie glaubwürdig sind die Hadithe? Die klassische Islamische Hadith-Kritik im Licht moderner Wissenschaft*, Wiesbaden: Springer 2013.
- Motzki, Harald u. a.: *Analysing Muslim Traditions. Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth*, Leiden/Boston: Brill 2010.
- Müller, Christian: *Gerichtspraxis im Stadtstaat Córdoba. Zum Recht der Gesellschaft in einer mālikitisch-islamischen Rechtstradition des 5./11. Jahrhunderts*, Leiden/Boston: Brill 1999.
- Münch-Heubner, Peter L.: Politisches und apolitisches Denken im Zwölfer-Schiitentum, in: *Christentum und Islam als politische Religionen. Ideenwandel im Spiegel gesellschaftlicher Entwicklungen*, hg. v. Oliver Hidalgo, Wiesbaden: Springer Vieweg 2017, 305–328.
- Mulsow, Martin: *Überreichweiten. Perspektiven einer globalen Ideengeschichte*, Berlin: Suhrkamp 2022.
- Münchener Neues Testament. Studienübersetzung, erarb. vom Collegium Biblicum München, hg. v. Josef Hainz / Martin Schmidl / Josef Sunckel, Düsseldorf: Patmos ⁵1998.
- Münkler, Herfried: *Imperien. Die Logik der Weltherrschaft – Vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten*. Berlin: Rowohlt 2005.
- Munt, Harry: *The Holy City of Medina. Sacred Space in Early Islamic Arabia*, New York: Cambridge UP 2014.
- Murányi, Miklós: *Die Prophetengenossen in der frühislamischen Geschichte*, Diss. Bonn 1973.
- al-Mushaf wa Qira'atuh, hg. v. Abdelmajid Charfi [arabisch], 5 Bde., Beirut: Mominoun without Borders for Publishing & Distribution 2016.

N

- Nabli, Bélig: *La République identitaire. Ordre et désordre français*, Paris: Cerf 2016.
- Nagel, Tilman: *Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens*, München: Oldenbourg 2008.

- Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert, München: Beck 1988.
- Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, Bd. 2: Vom Spätmittelalter bis zur Neuzeit, Zürich: Artemis 1981 – Mohammed. Leben und Legende, München: Oldenbourg 2008.
- Naraghi, Ehsan: Enseignement et changements sociaux en Iran du VII^e au XX^e siècle, Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme 1992.
- Nasr, Hossein Sayyid: Response to Hans Küng's Paper on Christian-Muslim Dialogue, in: *The Muslim World* 77/1987, 96–105.
- The Word of God. The Bridge Between Him, You, and Us, in: *A Common Word. Muslims and Christians on Loving God and Neighbor*, hg. v. Miroslav Volf / Ghazi bin Muhammad / Melissa Yarrington, Grand Rapids: Eerdmans 2010, 110–117.
- Nasr, Hossein Seyyed (mit Ramin Jahanbegloo): *In Search of the Sacred. A Conversation with Seyyed Hossein Nasr on His Life and Thought*, Santa Barbara: Praegar 2010.
- Nassauer, Gudrun: Ekstase und Selbstdefinition. Zur sozialen Konstruktivität außergewöhnlicher religiöser Erfahrung bei Paulus und seinen Adressaten, Freiburg i. Br. u. a.: Herder 2022.
- Göttersöhne. Lk 1.26-38 als Kontrasterzählung zu einem römischen Gründungsmythos, in: *New Testament Studies* 61/2015, 144–164.
- Nay, Giuseppe: Rechtsprechung des Bundesgerichts zwischen positiver und negativer Neutralität des Staates, in: *Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften nach schweizerischem Recht / Coopération entre Etat et communautés religieuses selon le droit suisse*, hg. v. René Pahud de Mortanges / Erwin Tanner, Zürich u. a.: Schulthess 2005, 215–245.
- Neuhold, David: Konzilsväter und Religionsfreiheit. Eine Vielfalt an Meinungen und Konzepten, aber nur zwei Wege, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte / Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle / Rivista svizzera di storia religiosa e culturale* 99/2005, 105–125.
- Neusner, Jacob: *The Idea of Purity in Ancient Judaism. The Haskell Lectures, 1972–1973*, Leiden: Brill 1973.
- Neuwirth, Angelika: *Der Koran [Handkommentar]. Handkommentar mit Übersetzung, Bd. 1: Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie*, Berlin: Verlag der Weltreligionen 2011.
- *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin: Verlag der Weltreligionen 2010.
- Die koranische Verzauberung der Welt und ihre Entzauberung in der Geschichte, Freiburg i. Br.: Herder 2017.
- Eine ‚religiöse Mutation der Spätantike‘. Von tribaler Genealogie zum Gottesbund. Koranische Refigurationen pagan-arabischer Ideale nach biblischen Modellen, in: *Genealogie und Migrationsmythen im antiken Mittelmeerraum und auf der arabischen Halbinsel*, hg. v. Almut-Barbara Renger and Isabel Toral-Niehoff, Berlin: Edition Topoi 2014, 203–232.
- Verzauberung und Wieder-Entzauberung. Wie sich die koranische Verkündigung von ihrem christlichen Herkunftsmilieu abstößt, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 112/2018, 123–149.
- Wie entsteht eine Schrift in der Forschung und in der Geschichte? Die Hebräische Bibel und der Koran, Tübingen: Mohr Siebeck 2017.
- Sūra(s), in: *EQ*, Bd. 5, 166–177.
- New Discourses in Medieval Canon Law Research. Challenging the Master Narrative*, hg. v. Christof Rolker, Leiden: Brill 2019.

- Nichols, Joel A.: Multi-Tiered Marriage. Reconsidering the Boundaries of Civil Law and Religion, in: Marriage and Divorce in a Multicultural Context. Multi-Tiered Marriage and the Boundaries of Civil Law and Religion, hg. v. dems., Cambridge: Cambridge UP 2011, 11–59.
- Nicol, Donald MacGillivray: Byzantine Political Thought, in: The Cambridge History of Medieval Political Thought, hg. v. James Henderson Burns, Cambridge: Cambridge UP 1988, 51–79.
- de Nicola, Bruno: Women in Mongol Iran, Edinburgh: Edinburgh UP 2017.
- Nielsen, Jørgen S.: Secular Justice in an Islamic State. Mazālim under the Bahrī Mamlūks, 662/1264–789/1387, Leiden: Instituut voor het Nabije Oosten 1985.
- Nippel, Wilfried: Antike oder moderne Freiheit? Die Begründung der Demokratie in Athen und in der Neuzeit, Frankfurt a. M.: Fischer 2008.
- Nirenberg, David: Anti-Judaism. The Western Tradition, 2013.
— Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages, Princeton: Princeton UP 1996.
- Nolte, Hans-Heinrich: Kurze Geschichte der Imperien, Wien u. a.: Böhlau 2017.
- Norris, Pippa / Inglehart, Ronald: Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide, Cambridge: Cambridge UP 2004.
- Notger, Slenczka: Vom Alten Testament und vom Neuen. Beiträge zu einer Neuvermessung ihres Verhältnisses, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2017.
- Noth, Albrecht: Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge, Bonn: Röhrscheid 1966.
- Novak, David: Response to Anver M. Emon's, Islamic Law Theories', in: Anver M. Emon u. a.: Natural Law. A Jewish, Christian, and Islamic Trialogue, Oxford: Oxford UP 2014, 196–210.
— Tradition in the Public Square, Grand Rapids: Eerdmans 2008.

O

- Obin, Jean-Pierre: Comment on a laissé l'islamisme pénétrer l'école, Paris: Hermann 2020.
- Odabaei, Milad: Shrinking Borders and Expanding Vocabularies. Translation at the Iranian Constitutional Revolution of 1906, in: Iran's Constitutional Revolution of 1906 and Narratives of the Enlightenment, hg. v. Ali Massoud Ansari, London: Gingko Library 2016, 98–115.
- Oesterle, Jenny Rahel: Darf man den Herrscher bekämpfen? Christliche und islamische Positionen Vergleich, in: Gewalt und Widerstand in der politischen Kultur des späten Mittelalters, hg. v. Martin Kintzinger u. a., Ostfildern: Thorbecke 2015, 183–210.
- Oesterle, Jenny Rahel: Kalifat und Königtum. Herrschaftsrepräsentation der Fatimiden, Ottonen und frühen Salier an religiösen Hochfesten, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009.
- Oexle, Otto Gerhard: Conjunctio und Gilde im frühen Mittelalter. Ein Beitrag zum Problem der sozialgeschichtlichen Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter, in: Gilden und Zünfte. Kaufmännische und gewerbliche Genossenschaften im frühen und hohen Mittelalter, hg. v. Berent Schwineköper, Sigmaringen: Thorbecke 1985, 166–195.
— Dauer und Wandel religiöser Denkformen, Praktiken und Sozialformen im mittelalterlichen Europa, in: Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, 2 Bde., hg. v. Hans Gerhard Kippenberg u. a., Stuttgart: UTB 2009, Bd. 1, 155–192.
- Öhler, Markus: Ethnos und Identität. Landsmannschaftliche Vereinigungen, Synagogen und christliche Gemeinden, in: Kult und Macht. Religion und Herrschaft im syro-palästinensischen

- Raum. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in hellenistisch-römischer Zeit, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 221–248.
- Oort, Johannes van: *Civitas dei – terrana civitas. The Concept of the Two Antithetical Cities and Its Sources* ([De civ.] Books XI–XIV), in: Augustinus. De civitate dei, hg. v. Christoph Horn, Berlin: Akademie Verlag 1997, 157–169.
- De civitate [sic] dei (Über die Gottesstadt), in: Augustin Handbuch, hg. v. Volker Henning Drecoll, Tübingen: Mohr Siebeck 2014, 347–363.
- Orlandi, Tito: Koptische Kirche, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 19, Berlin/New York: de Gruyter ³1990, 595–607.
- Osterhammel, Jürgen: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts (¹2009), München: Beck ⁴2009.
- Ostrom, Elinor: An Agenda for the Study of Institutions, in: *Public Choice* 48/1986, 3–25.
- Ott, John S.: Clerical Networks and Canon Law. The Beauvais Election Controversy of 1100–04, in: *New Discourses in Medieval Canon Law Research. Challenging the Master Narrative*, hg. v. Christof Rolker, Leiden: Brill 2019, 58–82.
- Oubrou, Tareq: *Appel à la réconciliation! Foi musulmane et valeurs de la République française*, Paris: Plon 2019.
- Özbudun, Ergun: Secularism in Islamic Countries. Turkey as a Model, in: *Constitutionalism in Islamic Countries. Between Upheaval and Continuity*, hg. v. Rainer Grote / Tilmann J. Röder, Oxford: Oxford UP 2012, 135–145.
- Ozouf, Mona: *L'École, l'Église et la République 1871–1914*, Paris: Armand Colin 1962.

P

- Pačić, Harun: *Islamische Rechtslehre*, Wien: Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung 2014.
- Page, Anthony: Rational Dissent, Enlightenment, and the Abolition of the British Slave Trade, in: *The Historical Journal* 54/2011, 741–772.
- Pagels, Elaine Hiesey: *Adam, Eva und die Schlange. Die Geschichte der Sünde* (¹1988), Reinbek: Rowohlt 1994.
- Pahud de Mortanges, René: Evolution statt Revolution, in: *In Zeiten der Säkularisierung. Herausforderungen für das Verhältnis von Staat und Religion*, hg. v. René Pahud de Mortanges, Zürich/Genf: Schultes 2023, 221–233.
- Zwischen religiöser Pluralisierung und Säkularisierung. Aktuelle Entwicklungen bei der staatlichen Anerkennung von Religionsgemeinschaften, in: *Staatliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften: Zukunfts- oder Auslaufmodell?*, hg. v. René Pahud de Mortanges, Zürich u. a.: Schulthess 2015, 11–24.
- Paidar, Parvin: *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*, Cambridge/New York: Cambridge UP 1995.
- Papanikolaou, Aristotle / Demacopoulos, George E.: Outrunning Constantine's Shadow, in: *Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine*, hg. v. dens., New York: Fordham UP 2016, 1–8.
- Paret, Rudi: *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart: Kohlhammer 1980.
- Paret, Rudi (Übersetzer): *Der Koran*, Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1979.
- Parhisi, Parinas: *Frauen in der iranischen Verfassungsordnung*, Baden-Baden: Nomos 2010.

- Vom Wesen der iranischen Verfassung, in: *Verfassung und Recht in Übersee / Law and Politics in Africa, Asia and Latin America* 40/2007, 23–46.
- Parsons, Talcott: *The Superego and the Theory of Social Systems*, in: *Talcott Parsons: Social Structure and Personality*, London: Collier-Macmillan 1964, 28.
- *The System of Modern Societies*, Edgewood Cliffs: Prentice-Hall 1971.
- Parvez, Z. Faren: *Politicizing Islam. The Islamic Revival in France and India*, Oxford: Oxford UP 2017.
- Peacock, A. C. S.: *Early Seljuk History. A New Interpretation*, Milton Park: Routledge 2010.
- Pearl, David / Menski, Werner: *Muslim Family Law*, London: Sweet & Maxwell³1998.
- Pedersen, Johannes / Makdisi, George Abraham: *Madrassa I. The Institution in the Arabic, Persian and Turkish Lands*, in: *The Encyclopedia of Islam* EI², Bd. 5, 1123–1134.
- Pelletier, Denis: *Les catholiques en France de 1789 à nos jours*, Paris: Albin Michel 2019.
- Perdue, Leo G. / Carter, Warren: *Israel and Empire. A Postcolonial History of Israel and Early Judaism*, London: Bloomsbury 2015.
- Perler, Dominik / Rudolph, Ulrich: *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000.
- Perry, Glenn E.: *Popular Sovereignty, Islam, and Democracy*, in: *American Journal of Islam and Society* 20/2003, H. 3–4, 125–139.
- Peters, Rudolph: *Jihad in Classical and Modern Islam*, Princeton: Markus Wiener Publishers 1996.
- Peterson, Erik: *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig: Hegner 1935.
- Petri, Rolf: *A Short History of Western Ideology. A Critical Account*, London: Bloomsbury 2018.
- Philpott, Daniel: *The Catholic Wave*, in: *World Religions and Democracy*, hg. v. Larry Diamond u. a., Baltimore: Johns Hopkins UP 2005, 102–116.
- Pipes, Daniel: *Slave Soldiers and Islam. The Genesis of a Military System*, New Haven/London: Yale UP 1981.
- Pius VII. (Papst) [Pius Septimus]: *Qui Christi domini vices*, in: *Bullarii romani continuatio summorum pontificum*, hg. v. Andreas Barberi, Bd. 11, Rom: Camera apostolica 1846, 245–249.
- Plongeron, Bernard: *Affirmations et contestations du chrétien-citoyen (1789–1792)*, in: *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, hg. v. Jean-Marie Mayeur u. a., Bd. 10: *Les défis de la modernité (1750–1840)*, Paris: Desclée 1997, 301–362.
- *Conscience religieuse en Révolution. Regards sur l'historiographie religieuse de la Révolution française*, Paris: Picard 1969.
- Pollack, Detlef: *Religious Change in Europe. Theoretical Considerations and Empirical Findings*, in: *Social Compass* 55/2008, 168–186.
- Pollack, Detlef / Pickel, Gert: *Religious Individualization or Secularization? Testing Hypotheses of Religious Change the Case of Eastern and Western Germany*, in: *The British Journal of Sociology* 58/2007, 603–632.
- Pollack, Detlef / Rosta, Gergely: *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt a. M./New York: Campus (¹2015), Frankfurt a. M./New York: Campus²2022.
- Pollmann, Karla: *Augustins Transformation der traditionellen römischen Staats- und Geschichtsauffassung* ([De civ.] Buch I–V), in: *Augustinus. De civitate dei*, hg. v. Christoph Horn, Berlin: Akademie Verlag 1997, 25–40.
- Poly, Jean-Pierre: *Le chemin des amours barbares. Genèse médiévale de la sexualité européenne*, Paris: Perrin 2003.
- Pomeranz, Kenneth: *The Great Divergence. China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton u. a.: Princeton UP 2000.

- Popper, Karl: Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft, Wien: Springer 1935.
- Pöpping, Dagmar: Abendland. Christliche Akademiker und die Utopie der Antimoderne 1900–1945, Berlin: Metropolis 2002.
- Portier, Philippe: L'Etat et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité, Rennes: Presses universitaires de Rennes 2016.
- La question laïque dans la France contemporaine. Anatomie d'une controverse, in: La sécularisation en question. Religions et laïcités au prisme des sciences sociales, hg. v. Jean Baubérot / Philippe Portier / Jean-Paul Willaime, Paris: Classiques Garnier 2019, 89–107.
- Portier, Philippe / Willaime, Jean-Paul: La religion dans la France contemporaine: entre sécularisation et recomposition. Malakoff: Armand Colin 2021.
- Pouzet, Louis: Damas au VII^e/XIII^e siècle. Vie et structures religieuses d'une métropole islamique (¹1988), Beirut ²1991.
- Preiser-Kapeller, Johannes: He ton pleionon psephos. Der Mehrheitsbeschluss in der Synode von Konstantinopel in spätbyzantinischer Zeit – Normen, Strukturen, Prozesse, in: Genesis und Dynamiken der Mehrheitsentscheidung, hg. v. Egon Flaig, München: de Gruyter Oldenbourg 2013, 203–227.
- Price, Daniel E.: Islamic Political Culture, Democracy, and Human Rights. A Comparative Study, Westport (CT): Praeger 1999.
- Priesching, Nicole: Die Verurteilung der Sklaverei unter Gregor XVI. im Jahr 1839. Ein Traditionsbruch?, in: Saeculum 59/2008, 143–162.
- Pulte, Matthias: Von der Societas-perfecta Lehre zur wechselseitigen Anerkennung der Autonomie von Kirche und Staat. Das Verhältnis von Kirche und Staat aus katholischer Sicht im 19. und 20. Jahrhundert, in: Entwicklungstendenzen des Staatskirchen- und Religionsverfassungsrechts. Ausgewählte begrifflich-systematische, historische, gegenwartsbezogene und biographische Beiträge, hg. v. Thomas Holzner / Hannes Ludyga, Paderborn: Schöningh 2013, 143–160.
- Python, François u. a.: La „République chrétienne“, in: Histoire du canton de Fribourg, 2 Bde., hg. v. Roland Ruffieux, Fribourg: Institut d'histoire moderne et contemporaine / Imprimerie Fragnière 1981, Bd. 2, 865–927.

Q

- Qabbani, Nizar: Nach deinen Augen gehen die Uhren der Welt. Gedichte, übersetzt von Alya Krupp al-Shamma, Norderstedt: Books on Demand 2004.
- al-Qaradawi, Yusuf: Erlaubtes und Unerlaubtes im Islam (al-halal wa-l-haram fi-l-islam), München: Bavaria 1994.
- Quack, Johannes: Outline of a Relational Approach to ‚Nonreligion‘, in: Method & Theory in the Study of Religion 26/2014, 439–469.
- Quraishi, Asifa: The Separation of Powers in the Tradition of Muslim Governments, in: Constitutionalism in Islamic Countries. Between Upheaval and Continuity, hg. v. Rainer Grote / Tilmann J. Röder, Oxford: Oxford UP 2012, 63–73.
- Quraishi-Landes, Asifa: Healing a Wounded Islamic Constitutionalism. Sharia, Legal Pluralism, and Unlearning the Nation-State Paradigm, in: Decolonizing Constitutionalism. Beyond False or Impossible Promises, hg. v. Boaventura de Sousa Santos, Boaventura / Sara Araújo / Andrade Aragón, New York/London: Routledge 2024, 34–59.

R

- Rafiq, Aaysha: Role of Guardian in Muslim Woman's Marriage. A Study in the Light of Religious Texts, in: *International Journal of Innovative Science, Engineering & Technology* 2/2015, 1254–1261.
- Rafizadeh, Majid: ‚I Want to Die in My Homeland‘. Why Some Iranian Jews Stay, (13.8.2019).
- Rahman, Fatima Z.: Gender Equality in Muslim-Majority States and Shari'a Family Law. Is There a Link?, in: *Australian Journal of Political Science* 47/2012, 347–362.
- Raison du Cleuziou, Yann: *Une contre-révolution catholique. Aux origines de La Manif pour tous*, Paris: du Seuil 2019.
- Qui sont les cathos aujourd'hui? *Sociologie d'un monde divisé*, Paris: Desclée de Brouwer 2014.
- Ralston, Joshua: *Law and the Rule of God. A Christian Engagement with Shari'a*, Cambridge: Cambridge UP 2020.
- Raoult, Éric: Rapport d'information, fait en application de l'article 145 du Règlement au nom de la mission d'information sur la pratique du port du voile intégral sur le territoire national, 26 janvier 2010; <http://www.assemblee-nationale.fr/13/rap-info/i2262.asp> (29.6.2020).
- Rapoport, Yossef: Ibn Taymiyya on Divorce Oaths, in: *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, hg. v. Michael Winter / Amalia Levanoni, Leiden/Boston: Brill 2004, 191–217.
- Royal Justice and Religious Law. *Siyāsah and Shari'ah under the Mamluks*, in: *Mamluk Studies Review* 17/2012, 71–102.
- Women and Gender in Mamluk Society. An Overview, in: *Mamluk Studies Review* 11/2007, 1–47.
- Rapoport, Yossef / Ahmed, Shahab: Introduction, in: *dies.: Ibn Taymiyya and His Times*, Oxford: Oxford UP 2010, 3–20.
- Rawls, John: *Politischer Liberalismus* (1993), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998.
- Raynaud, Philippe: *La Laïcité, Histoire d'une singularité française*, Paris: Gallimard 2019.
- Redaktion: *Universalismus*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11, Basel: Schwalbe 2001, 204–207.
- Das Register Gregors VII., I, Buch I-IV, hg. v. Erich Caspar (*Monumenta Germaniae historica. Epistolae selectae II.1*), Berlin: Weidmann 1920, 202–208.
- Reguer, Sara: Women and the Synagogue in Medieval Cairo, in: *Daughters of the King. Women and the Synagogue*, hg. v. Susan Grossman / Rivka Haut, Philadelphia u. a.: The Jewish Publication Society 1992, 51–57.
- Rehberg, Siegfried: Eine Grundagentheorie der Institutionen: Arnold Gehlen. Mit systematischen Schlußfolgerungen für eine kritische Institutionentheorie, in: *Die Rationalität politischer Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven*, hg. v. Gerhard Göhler / Kurt Lenk / Rainer Schmalz-Brun, Wiesbaden: Nomos 1990, 115–144.
- Reichenbach, Hans: Erfahrung und Prognose. Eine Analyse der Grundlagen und der Struktur der Erkenntnis (1938), in: *ders.: Gesammelte Werke*, Bd. 4, Braunschweig/Wiesbaden: Vieweg 1983.
- Reichmuth, Stefan: Jihad – Muslime und die Option der Gewalt in Religion und Staat, in: *Islamverherrlichung. Wenn die Kritik zum Tabu wird*, hg. v. Th. G. Schneiders, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2010, 184–197.
- Reilly, James A.: Town and Steppe in Ottoman Syria. Hostility, Exploitation and Cooperation in the Late Seventeenth and Eighteenth Centuries, in: *Der Islam* 92/2015, 148–160.
- Reilly, Robert F.: *The Closing of the Muslim Mind. How Intellectual Suicide Created the Modern Islamist Crisis* (2010), Wilmington: ISI Books 2015.

- Reimarus, Samuel: Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, 2 Bde., hg. v. Gerhard Alexander, Frankfurt a. M.: Insel 1972.
- Reimer, Franz: Artikel 79 (45. Lieferung), in: Bonner Kommentar zum Grundgesetz, Ordner 16, Art. 78–87a, hg. v. Wolfgang Kahl u. a., Heidelberg: C. F. Müller 1982 [separat paginiert].
- Reinhard, Wolfgang: Einführung. Moderne Staatsbildung – eine ansteckende Krankheit?, in: Verstaatlichung der Welt? Europäische Staatsmodelle und außereuropäische Machtprozesse, hg. v. dems. / Elisabeth Müller-Luckner München: Oldenbourg 1999, VII–XIV.
- Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart (¹1999), München: Beck ³2002.
- Geschichte des modernen Staates. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München: Beck 2007.
- Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: Archiv für Reformationsgeschichte 68/1977, 226–252.
- Die Unterwerfung der Welt. Globalgeschichte der europäischen Expansion 1415–2015, München: Beck 2015.
- Renard, Elisabeth u. a.: L'affaire du foulard islamique „Profes, ne capitulons pas, in: Le Nouvel Observateur, 2.11.1989; <http://www.laicite-republique.org/foulard-islamique-profes-ne-capitulons-pas-le-nouvel-observateur-2-nov-89> (28.1.2022).
- Renault, François: Le cardinal Lavignerie 1825–1892. L'Eglise, l'Afrique et la France, Paris: Fayard 1992.
- Rentmeister, Lars: Staat und Kirche im späten Mittelalter. Der Schriftwechsel zwischen Johannes Klenkok und Herbord von Spangenberg über den Sachsenspiegel, Hamburg: tredition 2016.
- Renucci, Florence: David Santillana, acteur et penseur des droits musulman et européen, in: Monde (s). Histoire, Espaces, Relations 7/2015, 25–44.
- Republicanism. A Shared European Heritage (¹2002), hg. v. Martin van Gelderen / Quentin Skinner, Bd. 1, Cambridge: Cambridge UP ³2006.
- Rexroth, Frank: Abschied vom Epochendenken? Mittelalterbilder in Zeiten der Entkategorisierung (zugleich Rezension von Bernhard Jussen, Das Geschenk des Orest, 2023), in: Historische Zeitschrift, Bd. 318, 2024, 115–140.
- Fröhliche Scholastik. Die Wissenschaftsrevolution des Mittelalters, München: Beck 2018.
- Reynolds, Philip L.: Marriage in the Western Church. The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods, Leiden u. a.: Brill 1994.
- Marrying and its Documentation in Pre-Modern Europe. Consent, Celebration, and Property, in: To Have and to Hold. Marrying and its Documentation in Western Christendom, 400–1600, hg. v. Philip Reynolds / John Witte, Cambridge: Cambridge UP 2007, 1–42.
- Rheinberger, Hans-Jörg: Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006.
- Richard Rorty, Interview mit Robert P. Harrison, in: Neue Zürcher Zeitung, 17.2.2019, <https://www.nzz.ch/feuilleton/richard-rorty-unterdrueckte-kulturen-den-preis-zahlen-wir-ld.1459370> (15.5.2021).
- Richter, Hedwig: Moderne Wahlen. Eine Geschichte der Demokratie in Preußen und den USA im 19. Jahrhundert, Hamburg: Hamburger Edition 2017.
- Richter, Klemens: Die Frau in der jüdischen Hausliturgie, in: Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht, hg. v. Teresa Berger / Albert Gerhards, St. Ottilien: EOS 1990, 345–357.
- Riedel, Manfred: Gesellschaft, Gemeinschaft, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. v. Otto Brunner u. a., Stuttgart: Klett-Cotta 1993, Bd. 2, 801–862.

- Robespierre, Maximilien: Oeuvres, hg. v. Marc Bouloiseau u. a., Bd. 9, Paris: Presses universitaires de France 1958; Bd. 10, Paris: Presses universitaires de France 1967.
- Robinson, Chase F.: 'Abd al-Malik, Oxford: Oneworld 2005.
- Robin, Christian Julien: Faut-il réinventer la Jāhiliyya?, in: L'Arabie à la veille de l'islam. Bilan clinique, hg. v. Jérémie Schiettecatte, Paris: de Boccard 2009, 5–14.
- Röder, Tilmann J.: The Separation of Powers in Muslim Countries. Historical and Comparative Perspectives, in: Constitutionalism in Islamic Countries. Between Upheaval and Continuity, Oxford u. a.: Oxford UP 2012, 321–372.
- Rodgers, Nini: Ireland, Slavery, Antislavery, Post-Slavery and Empire. An Historiographical Survey, in: Slavery and Abolition 37/2016, 489–504.
- Rohe, Mathias: Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart (¹2009), München: Beck ⁴2022.
- Röhl, John C. G.: Wilhelm II., Bd. 1, München: Beck 1993.
- Rorty, Richard: Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 42/1988, 3–17.
- Rosa, Hartmut: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin: Suhrkamp 2019.
- Rosanvallon, Pierre: La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance, Paris: du Seuil 2006.
- Democratic Universalism as a Historical Problem, in: Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory 16/2009, 539–549.
- La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité, Paris: du Seuil 2008.
- Rosenthal, Franz: A History of Muslim Historiography, Leiden: Brill 1952.
- Rousseau, Alphonse: Annales tunisiennes ou aperçu historique sur la régence de Tunis, Algier: Bastide 1864.
- Roy, Olivier: Le djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste, in: Le Monde, 24.11.2015 https://www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/24/le-djihadisme-une-revolte-generationnelle-et-nihiliste_4815992_3232.html (28.1.2022).
- La laïcité face à l'islam, Paris: Stock 2005.
- [Interview] Radikalisierung ist keine Folge gescheiterter Integration, 2016; <https://de.qantara.de/inhalt/interview-mit-dem-franzoesischen-extremismus-forscher-olivier-roy-radikalisierung-ist-keine> (28.1.2022).
- Royal, Ségolène: Jean Baubérot, à l'éclaireur et l'ami, in: Croire, s'engager, chercher. Autour de Jean Baubérot, du protestantisme à la laïcité, Turnhout: Brepols 2016, 71 f.
- Rubin, Avi: Legal Borrowing and its Impact on Ottoman Legal Culture in the Late Nineteenth Century, in: Continuity and Change 22/2007, 279–303.
- Rubin, Jared: Rulers, Religion, and Riches. Why the West Got Rich and the Middle East Did Not, New York: Cambridge UP 2017.
- Rubin, Uri: The Assassination of Ka'b b. al-Ashraf, in: Oriens 32/1990, 65–71.
- The „Constitution of Medina“. Some Notes, in: Studia Islamica 62/185, 5–23.
- Hanif, in: EQ, Bd. 2, 402 f.
- Rüdiger, Jan: Der König und seine Frauen. Polygynie und politische Kultur in Europa 9.–13. Jahrhundert, Berlin/Boston: de Gruyter 2015.
- Ruh, Ulrich: Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte, Freiburg i. Br. u. a.: Herder 1980.
- Rutz, Gregor A.: Die öffentlich-rechtliche Anerkennung in der Schweiz. Bestandesaufnahme [sic] und Entwicklungstendenzen, in: Die Zukunft der öffentlich-rechtlichen Anerkennung von Religionsgemeinschaften, hg. v. René Pahud de Mortanges, Freiburg i. Üe.: Universitätsverlag Freiburg (Schweiz) 2000, 5–76.

S

- Saaïdia, Oissila: Algérie coloniale. Musulmans et chrétiens. Le contrôle de l'Etat (1830–1914), Paris: CNRS 2015.
- Les catholiques d'Algérie. Minorités d'hier et d'aujourd'hui, in: Les Cahiers d'EMAM. Études sur le Monde arabe et la Méditerranée, 32/2020; <https://journals.openedition.org/emam/2434> (3.2.2024).
- Saar, Stefan Christoph: Ehe – Scheidung – Wiederheirat. Zur Geschichte des Ehe- und des Ehescheidungsrechts im Frühmittelalter (6.-10. Jahrhundert), Münster u. a.: LIT 2002.
- Sabra, Adam A.: Rez. von Burak, *The Second Formation of Islamic Law* (2015), in: *American Historical Review* 121/2016, 13927.
- Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein: Ali Shariati. Ideologue of the Iranian Revolution, in: *Voices of Resurgent Islam*, hg. v. John Louis Esposito, New York/Oxford: Oxford UP 1983, 191–214.
- *Islam and the Challenge of Human Rights*, Oxford: Oxford UP 2009.
- Sadiki, Larbi: Islam, in: *Edinburgh Companion to the History of Democracy. From Pre-history to Future Possibilities*, hg. v. Benjamin Isakhan / Stephen Stockwell, Edinburg: Edinburgh UP 2015, 121–130.
- Said, Edward W.: *Orientalism*, London u. a.: Pantheon Books 1978.
- Sakrani, Raja: *Au croisement des cultures de droit occidentale et musulmane. Le pluralisme juridique dans le code tunisien des obligations et des contrats*, Hamburg: EB-Verlag 2009.
- *Des ordres normatifs fragmentés à l'hybridité juridique. Le cas du Maghreb colonial*, in: ‚Recht‘ und ‚Geltungskultur‘. Zur Präsenz islamischen Rechts in Deutschland und Frankreich, in: *Rechtsanalyse als Kulturforschung*, Bd. 1, hg. v. Werner Gephart, Frankfurt a. M.: Klostermann 2012, 231–265.
- Salmon, Jean-Marc: *29 jours de révolution. Histoire du soulèvement tunisien, 17 décembre 2010 – 14 janvier 2011*, Paris: Les petits matins 2016.
- Salzman, Michèle Renée: *The Making of a Christian Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge (Mass.): Harvard UP 2002.
- Santos, Boaventura de Sousa: Preface, in: *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*, Boulder/London: Paradigm 2014, VIII–XI.
- Sariyannis, Marinos: *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century*, Leiden/Boston: Brill 2018.
- Saxena, Saumya: *Commissions, Committees, and Custodians of Muslim Personal Law in Postindependence India*, in: *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East* 38/2018, 423–438.
- Scaramella, Pierroberto: *Controllo e repressione ecclesiastica della poligamia a Napoli in eta' moderna. Dalle cause matrimoniali al crimine de fede (1514–1799)*, in: *Trasgressioni. Seduzione, concubinato, adulterio, bigamia (XIV-XVIII secolo)*, hg. v. Silvana Seidel Menchi / Diego Quaglioni, Bologna: Il mulino 2004, 443–501.
- Scattola, Merio: *Widerstandsrecht*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, hg. v. Friedrich Jaeger, Bd. 14, Stuttgart/Weimar: Metzler 2011, 1065–1073.
- Schacht, Joseph: *An Introduction to Islamic Law* (¹1964), Oxford: Clarendon 1971.
- *Nikāh I*, in: *Et²*, Bd. 8, 26–29.
- *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (¹1950), Oxford: Clarendon ⁴1967.
- Schäpke, Werner: *Frühchristlicher Widerstand*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, hg. v. Hildegard Temporini / Wolfgang Haase, Bd. 23.1, Berlin/New York: de Gruyter 1979, 460–723.

- Scheid, John: D'indispensables „étrangères“. Les rôles religieux des femmes à Rome (1991), in: *Histoire des femmes en Occident*, Bd. 1: L'Antiquité, hg. v. Pauline Schmitt Pantel, Paris: Perrin 2002, 495–536.
- Scheidel, Walter: Sex and Empire. A Darwinian Perspective, in: *The Dynamics of Ancient Empires. State Power from Assyria to Byzantium*, hg. v. Ian Morris / dems., Oxford: Oxford UP 2010, 255–324.
- Studying the State, in: *The Oxford Handbook of the State in the Ancient Near East and Mediterranean*, hg. v. Peter F. Bang / dems., Oxford: Oxford UP 2013, 5–57.
- Schellenberg, Annette: Hilfe für Witwen und Waisen. Ein gemein-altorientalisches Motiv in wechselnden alttestamentlichen Diskussionszusammenhängen, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 124/2012, 180–200.
- Scherer, Hildegard: „Was Gott verbunden hat ...“? Fragen an die Trennungslogien der Jesustradition, in: *Geschlecht, Sexualität, Ehe. Sondierungen im Neuen Testament*, hg. v. Stefan Schreiber u. a., Herder: Freiburg i. Br. 2023, 174–192.
- Scherzberg, Lucia: Katholische Abendland-Ideologie der 20er und 30er Jahre. Die Zeitschriften „Europäische Revue“ und „Abendland“, in: *Christliches Europa? Studien zu einem umstrittenen Konzept*, hg. v. M. Hüttenhoff, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014, 11–28.
- Schieffer, Rudolf: „The Papal Revolution in Law“? Rückfragen an Harold J. Berman, in: *Bulletin of Medieval Canon Law* 22/1998, 19–30.
- Rechtstexte des Reformpapsttums und ihre zeitgenössische Resonanz, in: *Überlieferung und Geltung normativer Texte des frühen und hohen Mittelalters*, hg. v. Hubert Mordek, Sigmaringen: Thorbecke 1986, 51–69.
- Schild, Stefanie: *Der Investiturstreit in England*, Husum: Matthiesen 2015.
- Schilling, Heinz: *Konfessionskonflikt und Staatbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*, Gütersloh: Mohn 1981.
- Schirazi, Asghar: *The Constitution of Iran. Politics and the State in the Islamic Republic*, London: Tauris 1998.
- Schirmmayer, Christine: „Es ist kein Zwang in der Religion“ (Sure 2, 256). Der Abfall vom Islam im Urteil zeitgenössischer islamischer Theologen. Diskurse zu Apostasie, Religionsfreiheit und Menschenrechten, Würzburg: Ergon 2015.
- Schlumberger, Oliver: *Autoritarismus in der arabischen Welt. Ursachen, Trends und internationale Demokratieförderung*, Baden-Baden: Nomos 2008.
- Schmidt, Manfred G.: *Demokratietheorien. Eine Einführung*. Wiesbaden: Springer. Verlag für Sozialwissenschaften o. J. (⁶2019).
- Schmitt, Carl: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), Berlin: Duncker & Humblot ¹⁰2015.
- Schmitz, Bertram: *Der Koran. Sure 2 „Die Kuh“*. Ein religionshistorischer Kommentar, Stuttgart: Kohlhammer 2009.
- *Paulus und der Koran*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010.
- Schmoekel, Mathias: Die Entwicklung der juristischen „Stellvertretung“ im Kontext theologischer und juristischer Begrifflichkeiten, in: *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur*, Bd. 1, Zivil- und Zivilprozessrecht, hg. v. Orazio Condorelli, Köln: Böhlau 2009, 107–135.
- Schmugge, Ludwig: *Ehen vor Gericht. Paare der Renaissance vor dem Papst*, Berlin: Berlin UP 2008.
- Schneider, David Murray: *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor: University of Michigan Press 1984.

- Schneider, Hans Julius: Phantasie und Kalkül. Über die Polarität von Handlung und Struktur in der Sprache, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992.
- Schnelle, Udo: Die ersten 100 Jahre des Christentums 30–130 n. Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion, Stuttgart: utb 2019.
- Schöbener, Burkhard: Artikel 79 GG, in: Berliner Kommentar zum Grundgesetz, hg. v. Wolfram Höfling u. a., Bd. 5: Art. 76-104d, Berlin: Erich Schmidt 2023 [separat paginiert].
- Schoeler, Gregor: Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds, Berlin: de Gruyter 1996.
- Schöllner, Marco: Exegetisches Denken und Prophetenbiographie. Eine quellenkritische Analyse der Sira-Überlieferung zu Muhammads Konflikt mit den Juden, Wiesbaden: Harrassowitz 1998.
- Mohammed, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008.
- Die Palmen (līna) der Banū n-Nadīr und die Interpretation von Koran 59:5. Eine Untersuchung zur Bedeutung des koranischen Wortlauts in den ersten Jahrhunderten islamischer Gelehrsamkeit, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 146/1996, 317–380.
- Schöllgen, Georg: Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie, Münster: Aschendorff 1998.
- Scholz, Sebastian: Ausgewählte Synoden Galliens und des karolingischen Frankenreiches, / Concilia Galliae et aevi Merovingici selecta, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2022.
- Schrage, Wolfgang: Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament, Gütersloh: Mohn 1971.
- Schramm, Christian: Die Königsmacher. Wie die synoptischen Evangelien Herrschaftslegitimierung betreiben, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019.
- Schrode, Paula: Grenzen, Schwellen, Transfers – Konstituierung islamischer Felder im Kontext, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 27/2019, 3–26.
- Schröder, Winfried: Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1998.
- Schultz, Celia E.: Women's Religious Activity in the Roman Republic, Chapel Hill: The University of North Carolina Press 2006.
- Schulz, Jonathan F. / Bahrami-Rad, Duman / Beauchamp, Jonathan P. / Henrich, Joseph: The Church, Intensive Kinship, and Global Psychological Variation, in: Science 366/2019, 1–12.
- Schulze, Reinhard: Geschichte der islamischen Welt. Von 1900 bis zur Gegenwart (1994), München: Beck 32016.
- Grundprobleme des Islam im internationalen und interkulturellen Vergleich, in: Der Islam III. Vom 19. Jahrhundert bis heute, hg. v. Peter Antes, Stuttgart: Kohlhammer 2022, 431–453.
- Das islamische achtzehnte Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik, in: Die Welt des Islams 30/1990, 140–159.
- Der Koran und die Genealogie des Islam, Basel: Schwabe 2015.
- Was ist die islamische Aufklärung?, in: Die Welt des Islams 36/1996, 276–325.
- Schumacher, Thomas: Christusbeziehung und politischer Widerstand. Paulinische Impulse ausgehend von Röm 13,1–7, in: „Wachet und betet“. Mystik, Spiritualität und Gebet in Zeiten politischer und gesellschaftlicher Unruhe, hg. v. Oliver Dürr u. a., Münster: Aschendorff 2021, 121–134.
- „Gott hat sein Volk nicht verstoßen!“ (Röm 11,2). Anmerkungen zu den Substitutionsmotiven in Röm 9–11, in: Antijudaismen in der Exegese? Eine Diskussion 50 Jahre nach Nostra Aetate, hg. v. Stefan Schreiber / dems., Freiburg i. Br.: Herder 2015, 232–277.
- Jüdischer König und Weltenherrscher. Christologische und heilsgeschichtliche Perspektiven in der großen Inklusion des Matthäusevangeliums. Zugleich ein Beitrag zur Rezeption des Motivs

- der Völkerwallfahrt, in: Sprachbilder und Bildsprache, herausgegeben von Markus Lau, Karl Matthias Schmidt, Thomas Schumacher, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019, 201–225.
- Zur Entstehung christlicher Sprache. Eine Untersuchung der paulinischen Idiomatik und der Verwendung des Begriffes „πίστις“, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012.
- Schwartz, Daniel R.: Politische Verhältnisse: Römische Herrschaft, Herodes der Große, Antipas, in: Jesus Handbuch, hg. v. Daniel R. Schwartz / Jens Schröter, Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 185–197.
- Schweitzer, Albert: Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen: Mohr 1906.
- Scott, Joan Wallach: Der neue und der alte französische Säkularismus, Göttingen: Wallstein 2019.
- La religion de la laïcité, Paris: Climats 2018.
- Sebag, Paul: Histoire des Juifs de Tunisie des origines à nos jours, Paris: L’Harmattan 1991.
- Sedlmayr, Hans: Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symbol der Zeit, Salzburg: Otto Müller 1948.
- Seelmann, Kurt: Theologie und Jurisprudenz an der Schwelle zur Moderne. Die Geburt des neuzeitlichen Naturrechts in der iberischen Spätscholastik, Baden-Baden: Nomos 1997.
- Seidel, Roman: Abdolkarim Sorousch. Viele Wege zur Wahrheit, in: Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion, hg. v. Katajun Amirpur / Ludwig Ammann, Freiburg i. Br.: Herder 2006, 82–90.
- Philosophische Hermeneutik und religiöse Erkenntnistheorie, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie, Bd. 4/2, hg. v. Anke von Kügelgen, Basel: Schwabe 2021, 1087–1109.
- Şeker, Nimet: Koran und Gender. Exegetische und hermeneutische Studien zum Geschlechterverhältnis im Koran, Hamburg: Editio Gryphus 2020.
- Sellin, Volker: Politik, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. v. Otto Brunner u. a., Bd. 4, Stuttgart: Klett-Cotta 1993, 789–847.
- Selmani, Lirim: Das Dogma der Unübersetzbarkeit des Korans. Eine kritische Rekonstruktion, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 26/2018, 283–322.
- Der Koran und die arabische Schrift. Der mündliche Prophet seine schriftliche *umma*, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 27/2019, 239–267.
- Semmler, Josef: Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung, Düsseldorf: Droste 2003.
- Serjeant, Richard B.: The Sunna Jāmi‘ah, Pacts with the Yathrib Jews, and the Taḥrīm of Yathrib. Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called ‚Constitution of Medina‘, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 41/1978, 1–42.
- Shahar, Ido: Legal Pluralism and the Study of Shari‘a Courts, in: Islamic Law and Society 15/2008, 112–141.
- Shaki, Mansour: Dastūr, in: Encyclopaedia Iranica, Bd. 7, New York: Bibliotheca Persica Press 1996, 111 f.
- El Shamsy, Ahmed: The Canonization of Islamic Law. A Social and Intellectual History, Cambridge: Cambridge UP 2013.
- Sharma, Sudha: The Status of Muslim Women in Medieval India, New Delhi: SAGE 2016.
- Sharon, M.: People of the Book, in: EQ, Bd. 4, 36–43.
- Sharp, Andrew: The English Levellers, Cambridge: Cambridge UP 1998.
- Shoemaker, Stephen J.: The Apocalypse of Empire. Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2018.
- The Death of a Prophet. The End of Muhammad’s Life and the Beginnings of Islam, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2011.
- Siahpoosh, Hassan: Das Familien- und Erbrecht im Iran, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2005.

- Sieben, Hermann Josef: Consensus, unanimitas und maior pars auf Konzilien, von der Alten Kirche bis zum Ersten Vatikan, in: *Theologie und Philosophie* 67/1992, 192–229.
- Executrix conciliorum. Der Einsatz des Apostolischen Stuhls für die Anerkennung und Durchsetzung der vier ersten Konzilien, in: *Konzils- und Papstidee im ersten Jahrtausend. Untersuchungen zu ihrer Geschichte*, hg. v. dems, Paderborn: Schöningh 2017, 41–121.
- Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn/München: Schöningh 1979, 407–423.
- Papst und Konzil im ersten Jahrtausend. Eigenständige Entwicklung wechselseitiges Verhältnis, in: *Konzils- und Papstidee im ersten Jahrtausend. Untersuchungen zu ihrer Geschichte*, hg. v. dems, Paderborn: Schöningh 2017, 11–40.
- Siebenrock, Roman Anton: Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit. *Dignitatis humanae*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4, hg. v. Peter Hünermann / Bernd Jochen, Freiburg i. Br. u. a.: Herder 2005, 125–222.
- Sieber-Lehmann, Claudius: Papst und Kaiser als Zwillinge? Ein anderer Blick auf die Universalgewalten im Investiturstreit, Köln: Böhlau 2015.
- Siedentop, Larry: *Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism*, London: Penguin 2014.
- Sievernich, Michael: *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009.
- Sigillò, Ester: Reconceptualising the Political Role of da'wa in Civil Society. Associations and Islamic Activism in Tunisia, in: *Missions and Preaching. Connected and Decompartmentalised Perspectives from the Middle East and North Africa (19th-21st Century)*, hg. v. Norig Neveu u. a., Leiden: Brill 2022, 354–381.
- *Rethinking Civil Society in Transition. International Donors, Associations and Politics in Tunisia*, Amsterdam: Amsterdam UP 2023.
- Sinder, Rike: *Die Systematisierung des islamischen Rechts. Ein Beitrag zur Geschichte teleologischen Naturrechtsdenkens*, Tübingen: Mohr Siebeck 2021.
- Sirry, Mun'im: An Introduction to The Qur'an with Cross-References, in: *ders.: The Qur'an with Cross-References*, Berlin/Boston: de Gruyter 2022, 1–34.
- Slavery and Marriage in African Societies [Themenheft]*, in: *Slavery and Abolition* 43/2022, 245–284.
- Sloterdijk, Peter: *Den Himmel zum Sprechen bringen. Über Theopoesie*, Berlin: Suhrkamp 2020.
- *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das anti-genealogische Experiment der Moderne*, Berlin: Suhrkamp 2014.
- Smiley, Will: *From Slaves to Prisoners of War. The Ottoman Empire, Russia, and International Law*, Oxford: Oxford UP 2018.
- Smith, Merina: *Revelation, Resistance, and Mormon Polygamy. The Introduction and Implementation of the of the Principle, 1830–1853*, Logan: Utah State UP 2013.
- Sobers-Khanin, Nur: *Slavery in the Early Modern Ottoman Empire*, in: *The Cambridge World History of Slavery*, Bd. 2, hg. v. Craig Perry u. a., Cambridge u. a.: Cambridge UP 2021, 406–427.
- Soetens, Sabine: *Šağarat ad-Durr. A Comparative Study of Three Historical Sources*, in: *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 29/1998, 97–112.
- Sohm, Rudolph: *Kirchenrecht. Die geschichtlichen Grundlagen*, Bd. 1, Leipzig: Duncker & Humblot 1892.
- Sommar, Mary E.: *The Correctores Romani. Gratian's „Decretum“ and the Counter-Reformation Humanists*, Zürich: LIT 2009.
- Sonbol, Amira al-Azhary: *Adoption in Islamic Society: A Historical Survey. Added by Amira al-Azhary Sonbol*, in: *Children in the Muslim Middle East*, hg. v. Elizabeth Warnock Fernea, Austin: University of Texas Press 1995, 45–65.

- Soroush, Abdolkarim: *The Expansion of Prophetic Experience. Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*, Leiden: Brill 2009.
- Reason, Freedom, and Democracy in Islam. *Essential writings of 'Abdolkarim Soroush*, hg. v. Mahmoud Sadri / Ahmas Sadri, New York: Oxford UP 2000.
- Sourdel, Dominique: *Droit musulman et codification*, in: *Droits* 26/1997, 33–50.
- Specker, Tobias: *Paulus, der Architekt des Christentums? Zur Paulusinterpretationen in ausgewählten islamischen Traditionen und gegenwärtiger türkischer Religionswissenschaft*, in: *Paulus von Tarsus, Architekt des Christentums? Islamische Deutungen und christliche Reaktionen*, hg. v. dems. / Timo Güzelmansur, Regensburg: Pustet 2016, 21–152.
- Spectorsky, Susan Ann: *Women in Classical Islamic Law. A Survey of the Sources*, Leiden/Boston: Brill 2010.
- Sridhar, Nitin: *Menstruation Across Cultures. The Sabarimala Confusion. A Historical Perspective*, Broomall: Global Collective Publishers 2021.
- Stark, Rodney: *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, Princeton (NJ): Princeton UP 1996.
- Stegemann, Wolfgang: *Jesus und seine Zeit*, Stuttgart: Kohlhammer 2010.
- Stegmann, Ricarda: *Verflochtene Identitäten. Die Große Moschee von Paris zwischen Algerien und Frankreich*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018.
- Steinbach, Udo: *Tradition und Erneuerung im Ringen um die Zukunft. Der Nahe Osten seit 1906*, Stuttgart: Kohlhammer 2021.
- Steinert, Heinz: *Max Webers unwiderlegbare Fehlkonstruktionen. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Frankfurt a. M.: Campus 2010.
- Steinmann, Judith: *Die Benediktinerinnenabtei zum Fraumünster und ihr Verhältnis zur Stadt Zürich 853–1524*, St. Ottilien: EOS 1980.
- Stephens, Christopher W. B.: *Canon Law and Episcopal Authority. The Canons of Antioch and Serdica*, Oxford: Oxford UP 2015.
- Stephens, Julia: *Governing Islam. Law, Empire, and Secularism in Modern South Asia*, Cambridge: Cambridge UP 2018.
- Steward, Devin J.: *Sex and Sexuality*, EQ, Bd. 4, 580–585.
- Stewart, Devin: *Developments within the Religious Sciences during the Rise and Decline of Empire*, in: *The Wiley Blackwell History of Islam*, hg. v. Armando Salvatore u. a. Oxford: Wiley-Blackwell 2018, 137–157.
- Stigall, Dan. E.: *The Santillana Codes. The Civil Codes of Tunisia, Morocco, and Mauritania*, Lanham u. a.: Lexington 2017.
- Stilt, Kristen: *Islamic Law in Action. Authority, Discretion and Everyday Experiences in Mamluk Egypt*, Oxford: Oxford UP 2012.
- Stockhammer, Robert: *Grammatik. Wissen und Macht in der Geschichte einer sprachlichen Institution*, Berlin: Suhrkamp 2014.
- Stolleis, Michael: *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, 4 Bde., München: Beck 1988–2012.
- Stolz, Jörg u. a.: *Religionstrends in der Schweiz. Religion, Spiritualität und Säkularität im gesellschaftlichen Wandel*, Wiesbaden: Springer 2022.
- Stosch, Klaus von: *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*, Regensburg: Pustet 2001.
- Stosch, Klaus von / Khorchide, Mouhanad: *Der andere Prophet. Jesus im Koran*, Freiburg i. Br.: Herder 2018.

- Stosch, Klaus von / Tatari, Muna: Prophetin – Jungfrau – Mutter. Maria im Koran, Freiburg i. Br. u. a.: 2021.
- Stowasser, Martin: Ehescheidung und Wiederheirat in der neutestamentlichen Überlieferung, in: Protokolle zur Bibel 25/2016, 73–96.
- Stroh, Christoph: Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit, Tübingen: Mohr Siebeck 2008.
- Stroumsa, Guy G.: Das Ende des Opferkultes. Die religiösen Mutationen der Spätantike, Berlin: Verlag der Weltreligionen 2011.
- Stroumsa, Sarah: Freethinkers of Medieval Islam. Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī and Their Impact on Islamic Thought, Leiden u. a.: Brill 1999.
- Studies in the Islam and Science Nexus, hg. v. Muzaffar Iqbal, Bd. 1, Farnham u. a.: Ashgate 2012.
- Stürner, Wolfgang: Peccatum und potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken, Sigmaringen: Thorbecke 1987.
- Sunar, Ilkay: Civil Society and Islam, in: Civil Society, Democracy and the Muslim World, hg. v. Elisabeth Özdalga / Sune Persson, Milton Park: Routledge 1997, 9–15.
- Suntrup, Jan Christoph: Umkämpftes Recht. Zur mehrdimensionalen Analyse rechtskultureller Konflikte durch die politische Kulturforschung, Frankfurt, ein: Klostermann 2018, 59–71.
- Swift, Louis J.: War and the Christian Conscience I. The Early Years, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, hg. v. Hildegard Temporini / Wolfgang Haase, Bd. II.23.1, Berlin/New York: de Gruyter 1979, 835–868.
- Sydiq, Tareq: Autoritäre Interessenaushandlung. Wie Iraner*innen Politik innerhalb autoritärer Rahmenbedingungen gestalten, Wiesbaden: Springer 2022.

T

- at-Tabari [Abū Ja'far Muḥammad Ibn Ja'ir at-Tabarī]: Commentaire du Coran, abrégé, traduit et annoté par Pierre Godé, Bd. 3, Paris: Editions d'art Les Heures Claires 1989.
- The History, Bd. 6: Muḥammad at Mecca, transl. and annotated by W. Montgomery Watt and M. V. McDonald, Albany (NY): State University of New York Press 1988.
- The History, Bd. 8, übers. v. Michael Fishbein, Albany (NY): State University of New York Press 1997.
- Taleb, Nassim Nicholas: The Black Swan. The Impact of the Highly Improbable, New York: Random House 2007.
- De Talleyrand-Périgord, Charles Maurice u. a.: Suite de la discussion du projet relatif à la déclaration des droits. Article relatif à la liberté des cultes, lors de la séance du 23 aout 1789, in: Archives Parlementaires de 1787 à 1860, Première série (1787–1799), Tome VIII du 5 mai 1789 au 15 septembre 1789, hg. v. M. J. Mavidal u. a., Paris: Librairie Administrative P. Dupont 1875, 476–480.
- Tannous, Jack Boulos Victor: The Making of the Medieval Middle East. Religion, Society, and Simple Believers, Princeton/Oxford: Princeton UP 2018.
- Tausch, Arno: What 1.3 Billion Muslims Really Think. An Answer to a Recent Gallup Study, Based on the World Values Survey, New York: Nova Science 2009.
- Taylor, Charles: A Secular Age, Cambridge (Mass.): Belknap Press of Harvard UP 2007.
- Tellenbach, Silvia: Die Apostasie im islamischen Recht http://www.gair.de/pdf/publikationen/tellenbach_apostasie.pdf (29.7.2022).

- Grundzüge des iranischen Strafgesetzbuchs von 2013, in: Iran-Reader 2017. Beiträge zum deutsch-iranischen Kulturdialog, hg. v. d. Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Sankt Augustin/Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. 2017, 71–86.
- Islamischer Staat und Verfassungsdenken – Zur Verfassung der Islamischen Republik Iran, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 38/1987, 222–235.
- Recht und Gesetz in der Islamischen Republik Iran, in: Iran-Reader 2012, hg. v. der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., 62–78.
- Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran vom 15. November 1979, Berlin: Schwarz 1985.
- Der Weg zum Islam – Weg ohne Umkehr? Zur Perspektive der Schari'a, in: Die Freiheit der Religion im europäischen Verfassungsrecht, hg. v. Stefan Kadelbach / Parinas Parhisi, Baden-Baden: Nomos 2007, 29–38.
- Zur Änderung der Verfassung der Islamischen Republik Iran vom 28. Juli 1989, in: Orient 31/1990, 45–66.
- Testa, Mario: Das neue System macht's möglich: Kirchbürger wählen Pfarrer Leo Schenker ab, in: Tagblatt (15.2.2022) <https://www.tagblatt.ch/ostschweiz/kreuzlingen/affeltrangen-das-neue-system-machts-moeglich-kirchbuenger-waehlen-pfarrer-leo-schenker-ab-ld.2251392> (16.2.2022).
- Tezcan, Baki: The Second Ottoman Empire. Political and Social Transformation in the Early Modern World, Cambridge u. a.: Cambridge UP 2010.
- Theissen, Gerd / Merz, Annette: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011; Stegemann, Wolfgang: Jesus und seine Zeit, Stuttgart: Kohlhammer 2010.
- Theologie und Sklaverei von der Antike bis in die frühe Neuzeit, hg. v. Nicole Priesching / Heike Grieser, Hildesheim u. a.: Olms 2016.
- Thier, Andreas: Klassische Kanonistik und kontraktualistische Tradition, in: Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur, Bd. 2: Öffentliches Recht, hg. v. Franck Roumy, Köln u. a.: Böhlau 2011, 61–80.
- Thornhill, Randy / Fincher, Corey L. / Aran, Devaraj: Parasites, Democratization and the Liberalization of Values across Contemporary Countries, in: Biological Reviews 84/2009, 113–131.
- Tibi, Bassam: Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft, München: Bertelsmann 1998.
- Tiburcio, Alberto: Muslim-Christian Polemics in Safavid Iran, Edinburg: Edinburgh UP 2020.
- Tillier, Mathieu: Introduction. Le pluralisme judiciaire en Islam, in: Bulletin d'études orientales 63/2014, 23–40.
- Judicial Authority and Qāḍī's Autonomy under the Abbasids, in: Al-Masāq. Journal of the Medieval Mediterranean 26/2014, 119–131.
- Tillion, Germaine: Le Harem et les cousins, Paris: du Seuil 1966.
- Tobich, Faïza: Les statuts personnels dans les pays arabes, Presses universitaires d'Aix-Marseille 2008.
- Todd, Emmanuel: L'origine des systèmes familiaux. L'Eurasie, Bd. 1, Paris: Gallimard 2011.
- Où en sommes-nous? Une esquisse de l'histoire humaine, Paris: du Seuil 2017.
- Toledano, Ehud R.: Enslavement in the Ottoman Empire in the Early Modern Era, in: The Cambridge World History of Slavery, Bd. 3, hg. v. David Eltis u. a., Cambridge u. a.: Cambridge UP 2011, 25–46.
- Tortella, Gabriel: Patterns of Economic Retardation and Recovery in South-Western Europe in the Nineteenth and Twentieth Centuries, in: Economic History Review 47/1994, 1–21.
- Treggari, Susan: Divorce Roman Style. How Easy and how Frequent was it?, in: Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome, hg. v. Beryl Rawson, Canberra: Humanities Research Centre / Oxford: Clarendon 1991, 31–46.

- Consent to Roman Marriage. Some Aspects of Law and Reality, in: *Echos du monde classique* 26/1982, 34–44.
- Roman Marriage. *Iusti Coniuges* from the Time of Cicero to the Time of Ulpian, Oxford: Clarendon 1991.
- *Servilia and her Family*, Oxford: Oxford UP 2019.
- Tritton, Arthur Stanley: *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects. A Critical Study of the Covenant of Umar*, London: Frank Cass 1970.
- Troianos, Spyros: Byzantine Canon Law to 1100, in: *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, hg. v. Wilfried Hartmann / Kenneth Pennington, Washington (D. C.): Catholic University of America Press 2012, 153–163.
- Byzantine Canon Law from the Twelfth to the Fifteenth Centuries, in: *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, hg. v. Wilfried Hartmann / Kenneth Pennington, Washington (D. C.): Catholic University of America Press 2012, 174–176.
- Trotha, Trutz / Klute, Georg: Von der Postkolonie zur Parastaatlichkeit – das Beispiel Schwarzafrika, in: *Leviathan* 28/2000, 253–279.
- Tunger-Zanetti, Andreas: *Verhüllung. Die Burka-Debatte in der Schweiz*, Zürich: Hier und Jetzt 2021.
- Turko-Mongol Rulers, Cities and City Life, hg. v. David Durand-Guedy, Leiden: Brill 2013.
- Turner, John P.: *Inquisition in Early Islam. The Competition for Political and Religious Authority in the Abbasid Empire*, London u. a.: Tauris 201.
- Tylor, Edward Burnett: *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, Bd. 1, London: John Murray 1871.

U

- Ubl, Karl: *Inzestverbot und Gesetzgebung. Die Konstruktion eines Verbrechens (300–1100)*, Berlin/ New York: de Gruyter 2008.
- Undheim, Sissel: *Borderline Virginities. Sacred and Secular Virgins in Late Antiquity*, Basingstoke: Taylor & Francis 2018.
- Unger, Gérard: *Aristide Briand, le ferme conciliateur*, Paris: Fayard 2005.
- Urvoy, Dominique: *Les penseurs libres dans l'islam classique. L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants*, Paris: Flammarion 1996.

V

- Vallance, Edward: *Revolutionary England and the National Covenant. State Oaths, Protestantism and the Political Nation, 1553–1682*, Rochester (NY): Boydell Press 2005.
- La Vallée Poussin, Louis de: *Les conciles bouddhiques*, Löwen: Ista 1905.
- Van den Boogert, Maurits H.: *The Capitulations and the Ottoman Legal System. Qadis, Consuls, and Beratlis in the Eighteenth Century*, Leiden/Boston: Brill 2005.
- Van Ess, Josef: *Dschihad gestern und heute*, Berlin/Boston: de Gruyter 2012.
- *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, 2 Bde., Berlin: de Gruyter 2011.

- Vom Nutzen des Vergessens, hg. v. Gary Smith / Hinderk M. Emrich, Berlin: Akademie Verlag 1996.
- Theologie und Gesellschaft. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, 6 Bde., Berlin/New York: de Gruyter 1991–1995.
- Zwischen Ḥadīṭ und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinarianischer Überlieferung, Berlin/New York: de Gruyter 1975.
- Vansina, Jan: Oral Tradition as History, London/Nairobi: James Currey / Heinemann 1985.
- Vasmaghi, Sedigheh: Women, Jurisprudence, Islam, Wiesbaden: Harrassowitz 2014.
- Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit, hg. v. Johannes Arnold u. a., Paderborn: Schöningh 2004.
- Vatin, Jean-Claude: Sur l'étude d'un concept, in: Les sociétés civiles dans le monde musulman, hg. v. Anna Bozzo / Pierre-Jean Luizard, Paris: La Découverte 2011, 51–67.
- Vatter, Adrian u. a.: Das Stimmverhalten bei der Minarettverbots-Initiative unter der Lupe, in: Vom Schächt- zum Minarettverbot. Religiöse Minderheiten in der direkten Demokratie, hg. v. dems., Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung 2011, 145–170.
- Vatuk, Sylvia: Marriage and its Discontents. Women, Islam and the Law in India, New Delhi: Women Unlimited 2017.
- Vauchez, Stéphanie Hennette: Autour de la „nouvelle laïcité“. Entre droit et sciences sociales, dialogue épistémologique avec David Koussens, in: La Revue des Droits de l'Homme 14/2018, 19–32.
- Vesting, Thomas: Die Medien des Rechts. Sprache, Weilerswist: Velbrück 2011.
- Vinzent, Markus: Rez. von Fischer/Lumpe, Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums (1997), in: Theologische Literaturzeitung 124/1999, 185–188.
- Vogt, Matthias: ‚Die Engel haben die Waffen noch nicht abgelegt‘. Über die literarische Darstellung der Hinrichtung der jüdischen Banū Qurayza in der islamischen Sīra-Tradition, in: Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 41/2006, 203–225.
- Von Greyerz, Kaspar / Jakubowski-Tiessen, Manfred / Kaufmann, Thomas / Lehmann, Hartmut: Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese hg. v. dems., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003.
- Vööbus, Arthur: The Didascalia Apostolorum in Syriac. Chapters XI – XXVI, Louvain: Secrétariat du Corpus Scriptorum Orientalium 1979.
- History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East, Bd. 2, Louvain: Secrétariat du Corpus Scriptorum Orientalium 1979.
- Vovelle, Michel: Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments, Paris: Plon 1973.
- Vom Vendémiaire zum Fructidor des Jahres III. ‚Die andere Entchristianisierung‘, in: Sozialgeschichte der Aufklärung Frankreich. Teil 2: Medien, Wirkungen, hg. v. Hans Ulrich Gumbrecht u. a., München/Wien: Oldenbourg 1981, 201–228.

W

- Wahdat-Hagh, Wahied: Religionsfreiheit im Iran am Beispiel der Christen und Baha'ī, in: Iran-Reader 2012, hg. v. d. Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. 2012, 78–90.
- Wahl, Alfred / Richez, Jean-Claude: L'Alsace entre France et Allemagne. 1850–1950, Paris: Hachette 1994.

- Wahl, Rainer: Verfassungsgebung – Verfassungsänderung – Verfassungswandel I, in: Verfassungsänderung – Verfassungswandel – Verfassungsinterpretation. Vorträge bei deutsch-japanischen Symposien in Tokyo 2004 und Freiburg 2005, hg. v. dems., Berlin: Duncker & Humblot 2010, 29–48.
- Walbiner, Carsten-Michael: Die Protagonisten des frühen Buchdrucks in der arabischen Welt, in: Das gedruckte Buch im Vorderen Orient, hg. v. Ulrich Marzolph, Dortmund: Verlag für Orientkunde 2002.
- Waldhoff, Christian: Recht als Religion. Ein Forschungsprogramm, in: Rechtsanalyse als Kulturforschung, Bd. 1, hg. v. Werner Gephart, Frankfurt a. M.: Klostermann 2012, 161–178.
- Waletzki, Stephanie: Ehe und Ehescheidung in Tunesien. Zur Stellung der Frau in Recht und Gesellschaft, Berlin: Schwarz 2001.
- Walgenbach, Peter / Meyer, Renate: Neoinstitutionalistische Organisationstheorie, Stuttgart: Kohlhammer 2008.
- Walsh, Ashley: Civil Religion and the Enlightenment in England, 1707–1800, Woodbridge/Suffolk: Boydell Press 2020.
- Walther, Dierk: Organisierte Gewalt in der europäischen Expansion. Gestalt und Logik des Imperialkrieges, Hamburg: Hamburger Edition 2014.
- Wanyonyi, Kevin Odimbe: The Kadhis' Courts in Kenya. Towards Enhancing Access to Justice for Muslim Women, Masterarbeit Lund 2016.
- Ware, Rudolph T. III: Slavery and Abolition in Islamic Africa, 1776–1905, in: The Cambridge World History of Slavery, Bd. 4, hg. v. David Eltis u. a., Cambridge u. a.: Cambridge UP 2017, 344–372.
- Waterbury, John: Democratization in the Arab World. Uncertainty, Vulnerability and Legitimacy. A Tentative Conceptualization and some Hypotheses, in: Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World, hg. v. Ghasaan Salamé, London: Tauris 1994, 23–47.
- Missions Impossible. Higher Education and Policymaking in the Arab World, Kairo/New York: The American University in Cairo Press 2020.
- Watson, Alan: The Evolution of Law, Baltimore: Johns Hopkins UP 1985.
- Watt, William Montgomery: The Evolution of Western Private Law, Baltimore: Johns Hopkins UP 2001, 193–217.
- Islam and the Integration of Society, London: Routledge 1961.
- Islamic Political Thought, Edinburgh: Edinburgh UP 1998.
- Ka'b b. al-Ashraf, in: *Et²*, Bd. 4, 315.
- Mohammad at Medina, Oxford: Oxford UP 1956.
- Mohammed in Mecca, Oxford: Oxford UP 1953.
- Webb, Peter: Imagining the Arabs. Arab Identity and the Rise of Islam, Edinburgh: Edinburgh UP 2016.
- Weber, Ines: Ein Gesetz für Männer und Frauen. Die frühmittelalterliche Ehe zwischen Religion, Gesellschaft und Kultur, Bd. 1, Ostfildern: Thorbecke 2008.
- Wei, John C.: Of Scholasticism and Canon Law. Narratives Old and New, in: New Discourses in: Medieval Canon Law Research. Challenging the Master Narrative, hg. v. Christof Rolker, Leiden: Brill 2019, 105–126.
- Weil, Patrick: Le statut des musulmans en Algérie coloniale. Une nationalité française dénaturée, in: Histoire de la Justice 16/2005, 93–109.
- Weinrich, Harald: Lethé. Kunst und Kritik des Vergessens, München Beck 2005.
- Weiß, Johannes: Institution und Subjektivität, in: Die Rationalität politischer Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven, hg. v. Gerhard Göhler / Kurt Lenk / Rainer Schmalz-Brun, Wiesbaden: Nomos 1990, 145–154.

- Weltverlust und Subjektivität. Zur Kritik der Institutionenlehre Arnold Gehlen, Freiburg i. Br.: Rombach 1971.
- Weiss, Daniel H. / Zellentin, Holger: Purity and the West. Christianity, Secularism, and the Impurity of Ritual, in: Purity and Danger Now. New Perspectives, hg. v. Robbie Duschinsky u. a., Abingdon: Routledge 2016, 181–204.
- Welch, Alfred T.: Muhammad's Understanding of Himself. The Koranic Data, in: Islam's Understanding of Itself, hg. v. Richard G. Hovannisian und Speros Veronis, Malibu (CA): Undena 1983, 15–52.
- Welchman, Lynn: Women and Muslim Family Laws in Arab States. A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy, Amsterdam: Amsterdam UP 2007.
- Weller, R. Charles: The Historical Relation of Islamic and Western Law, in: Reason, Revelation and Law in Islamic and Western Theory and History, hg. v. dems. / Anver M. Emon, Singapore: Palgrave Macmillan 2021, 25–43.
- Weltzel, Christian: Evolution, Empowerment, and Emancipation. How Societies Climb the Freedom Ladder, in: World Development 64/2014, 33–51.
- Welzer, Harald: Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung, München: Beck 2002.
- Wensinck, Jan Arent: The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development, Cambridge: Cambridge UP 1932, 5–16.
- Wenzel, Uwe Justus: Demokratischer Glaube, in: Neue Zürcher Zeitung, 30.10.2006; <https://www.nzz.ch/articleEM2IW-Id.382406> (6.3.2023).
- Wick, Lukas: Islam und Verfassungsstaat. Theologische Versöhnung mit der politischen Moderne?, Würzburg: Ergon 2009.
- Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, hg. v. d. Evangelischen Kirche in Deutschland, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2023.
- Wielandt, Rotraud: Ein religiöses Fundament politischer Ordnung? Zum aktuellen Stand der innerislamischen Debatte um Säkularität oder Islamizität des Staates, in: Das Verhältnis von Religion und Staat. Grundlagen in Christentum und Islam, hg. v. Richard Heinzmann / Mualla Selçuk, Stuttgart: Kohlhammer 2009, 110–127.
- Wiesflecker, Hermann: Neue Beiträge zur Frage des Kaiser-Papst-Planes Maximilians I. im Jahre 1511, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 71/1963, 311–332.
- Wilckens, Ulrich: Der Brief an die Römer, Bd. 3 (Röm 12–16), Zürich u. a.: Benziger/Neukirchener 1982.
- Wild, Stefan: Lost in Philology? The Virgins of Paradise and the Luxenberg Hypothesis, in: The Qur'an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu, hg. v. Angelika Neuwirth u. a., Leiden/Boston: Brill 2010, 625–649.
- Willems, Joachim: Pussy Riots Punk-Gebet. Religion, Recht und Politik in Russland, Berlin: Berlin UP 2013.
- Windler, Christian: Missionare in Persien. Kulturelle Diversität und Normenkonkurrenz im globalen Katholizismus (17.-18. Jahrhundert), Köln u. a.: Böhlau 2018.
- Winkler, Heinrich August: Geschichte des Westens. Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert, München: Beck 2009.
- Winn, Adam: Striking Back at the Empire. Empire Theory and Responses to Empire in the New Testament, in: An Introduction to Empire in the New Testament, hg. v. dems., Atlanta: SBL-Press 2016, 1–14.
- Winzeler, Christoph: Einführung in das Religionsverfassungsrecht der Schweiz (¹2005), Zürich: Schulthess ²2009.

- Witetschek, Stefan: Das Evangelium des Siegers. Ein „imperialer“ Aspekt im Johannesevangelium, in: Christ and the Emperor. The Gospel Evidence, hg. v. Michael Labahn / Gilbert van Belle, Löwen: Peeters 2014, 315–336.
- Witschen, Dieter: Was kann ‚negative Religionsfreiheit‘ meinen? Semantische Anmerkungen, in: Theologie und Philosophie 85/2010, 261–265.
- Witte, John Jr.: The Western Case for Monogamy over Polygamy, New York: Cambridge UP 2015.
- Witte, John Jr. / Nichols, Joel A.: The Frontiers of Marital Pluralism. An Afterword, in: Marriage and Divorce in a Multicultural Context. Multi-Tiered Marriage and the Boundaries of Civil Law and Religion, hg. v. Joel A. Nichols, Cambridge: Cambridge UP 2011, 350–377.
- Wittgenstein, Ludwig: Geheime Tagebücher. 1914–1916, hg. von Wilhelm Baum, Wien: Turia und Kant 1991.
- Werkausgabe, 8 Bde., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1960–1982.
- Werkausgabe, Ergänzungsband 8 der Taschenbuchausgabe, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984.
- Wittlinger, Marc Tobias: Kaiser, Rom und Apostelfürst. Herrscher und Petrus vom 8. bis zum 12. Jahrhundert, Köln: Böhlau 2018.
- Wohab, Abdul: Secularism and Islam in Bangladesh. 50 Years After Independence, London/ New York: Routledge, Taylor & Francis Group 2024.
- Wöhler-Khalfallah, Khadija Katja: Der islamische Fundamentalismus, der Islam und die Demokratie: Algerien und Tunesien. Das Scheitern postkolonialer „Entwicklungsmodelle“ und das Streben nach einem ethischen Leitfaden für Politik und Gesellschaft, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2004.
- Wohlrab-Sahr, Monika / Witte, Daniel / Kleine, Christoph: Introduction [in: Historicizing Secular-Religious Demarcations], in: Historicizing Secular-Religious Demarcations. Interdisciplinary Contributions to Differentiation Theory, hg. v. dens., Berlin/Boston: de Gruyter 2024, 1–14.
- Wolf, Hubert: Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte, München: Beck 2015.
- Woll, Carsten: Die Königinnen des hochmittelalterlichen Frankreich 987-1237/38, Stuttgart: Steiner 2002.
- Wolter, Michael: Ein neues Geschlecht? Das frühe Christentum auf der Suche nach seiner Identität, in: Ein neues Geschlecht? Entwicklung des frühchristlichen Selbstbewusstseins, hg. v. M. Lang, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013, 282–298.
- Woodley of Menie, Michael Anthony / Bell, Edward: Consanguinity as a Major Predictor of Levels of Democracy, in: Journal of Cross-Cultural Psychology 44/2013, 263–280.
- World Religions and Democracy, hg. v. Larry Diamond u. a., Baltimore: Johns Hopkins UP 2005.
- Wyatt, David: Slavery in Northern Europe (Scandinavia and Iceland) and the British Isles, 500–1420, in: The Cambridge World History of Slavery, Bd. 2, hg. v. Craig Perry u. a., Cambridge u. a.: Cambridge UP 2021, 482–507.

Y

- Yahia, Mohyddin: Šāfi‘ī et les deux sources de la loi islamique, Turnhout: Brepols 2009.
- Yavari, Neguin: Advice for the Sultan. Prophetic Voices and Secular Politics in Medieval Islam, New York: Hurst 2012.
- Shifting Modes of Piety in Early Modern Iran and the Persephone Zone (Working Paper Series of the Centre for Advanced Studies „Multiple Secularities“ – 10), Leipzig: University 2019.

- Yegar, Moshe: *Islam and Islamic Institutions in British Malaya. Policies and Implementation*, Jerusalem: The Magnes Press 1979.
- Yıldırım, Cüneyt: Mohammed als Vorbild. Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert und Typen der *imitatio Muhammadi*, in: *Der Islam III. Vom 19. Jahrhundert bis heute*, hg. v. Peter Antes, Stuttgart: Kohlhammer 2022, 218–235.
- Yıldırım, Rıza: The Rise of the „Religion and State“ Order. Re-Confessionalization of State and Society in the Early Modern Ottoman Empire, in: *Ottoman Sunnism. New Perspectives*, hg. v. Vefa Erginbaş, Edinburgh: Edinburgh UP 2019, 12–46.
- Yılmaz, Hüseyin: *Caliphate Redefined. The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*, Princeton: Princeton UP 2018.
- Yılmaz, Yasir: Confessionalization or a Quest for Order? A Comparative Look at Religion and State in the Seventeenth-Century Ottoman, Russian, and Habsburg Empires, in: *Ottoman Sunnism. New Perspectives*, hg. v. Vefa Erginbaş, Edinburgh: Edinburgh UP 2019, 90–120.
- Youssef, Olfa: *The Perplexity of a Muslim Woman. Over Inheritance, Marriage, and Homosexuality*, Lanham: Lexington 2017.

Z

- Zaffi, Davide: Das millet-System im Osmanischen Reich, in: *Zur Entstehung des modernen Minderheitenschutzes in Europa*, hg. v. Christoph Pan / Beate Sibylle Pfeil, Wien/New York: Springer 2006, 132–155.
- Zahner, Walter: Auf der Suche nach einem zeitgemäßen Ort der Liturgie. Der Kirchenbau in Frankreich im 20. Jahrhundert, in: *Religion und Laïcité [sic] in Frankreich. Entwicklungen, Herausforderungen, Perspektiven*, hg. v. Benedikt Kranemann / Myriam Wijlens, Würzburg: Echter 2009, 141–165.
- Zaman, Muhammad Qasim: *Religion and Politics under the Early ‘Abbāsids. The Emergence of the Proto-Sunnī Elite*, Leiden/Boston: Brill 1997.
- The Sovereignty of God in Modern Islamic Thought, in: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3. Serie, 25/2015, 389–418.
- Zander, Helmut: ‚Europäische‘ Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung. Konsequenzen im interkulturellen Vergleich, Berlin/Boston: de Gruyter 2016.
- Die nächste Stufe der Säkularisierung, in: *Herder-Korrespondenz*, 2023, H. 1, 36–39.
- Rez. von Höfert: Kaisertum und Kalifat; <https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-25211> (5.4.23).
- Zebiri, Kate: *Muslims and Christians Face to Face*, Bloomsbury: Oneworld 1997.
- Zederman, Mathilde: *Construction nationale et mémoire collective. Islamisme et bourguibisme en Tunisie (1956–2014)*, in: *La contemporaine. Matériaux pour l’histoire de notre temps* 117-118/2015, H. 3, 46–56.
- Zeghal, Malika: Constitutionalizing a Democratic Muslim State without Shari’a. The Religious Establishment in the Tunisian 2014 Constitution, in: *Shari’a Law and Modern Muslim Ethics*, hg. v. Robert W. Hefner, Bloomington/Indianapolis: Indiana UP 2016, 107–135.
- Zemmin, Florian: *Modernity in Islamic Tradition. The Concept of ‚Society‘ in the Journal al-Manar (Cairo, 1898–1940)*, Berlin/Boston: de Gruyter 2018.
- Zey, Claudia: *Der Investiturstreit (Beck-Wissen)*, München: Beck 2017.

- Der Investiturstreit. Neuere Perspektiven der Forschung, in: *Konflikt und Wandel um 1100. Europa im Zeitalter von Feudalgesellschaft und Investiturstreit*, hg. v. Thomas Kohl, Berlin/Boston: de Gruyter 2020, 13–31.
- Zilfi, Madeline C.: *The Politics of Piety. The Ottoman Ulema in the Post-Classical Age (1600–1800)*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica 1988.
- Zonis, Marvin: *Majestic Failure. The Fall of the Shah*, Chicago: University of Chicago Press 1991.
- Zsifkovits, Valentin: *Der Staatsgedanke nach Paulus in Röm 13,1–7. Mit besonderer Berücksichtigung der Umwelt und der patristischen Auslegung*, Wien: Herder 1964.
- Zubaida, Sami: *Islam, the People and the State. Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East*, London: Tauris 2009.
- *Islam and Secularisation*, in: *Asian Journal of Social Science* 33/2005, 438–448.
- *Islam, the People and the State. Political Ideas and Movements in the Middle East* (1989), London: Tauris 2009.
- Zuber, Valentine: *La laïcité en débat. Au-delà des idées reçues* (12017), Paris: Le Cavalier Bleu 2020.
- Zucker, Lynne G.: *Cultural Persistence in Institutional Theory*, in: *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, hg. v. Paul J. DiMaggio / Walter W. Powell, Chicago/London: University of Chicago Press 1991, 83–107.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1** Wikipedia, Art. Staatsreligion © Ernio48 – Eigenes Werk, CC BY-SA 4.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=51023498> (23.10.2023) — **2**
- Abb. 2** Krönung von Otto II. und Theophanu; byzantinisch (?), 982/983 © Wikipedia — **218**
- Abb. 3** Die Flaggen von Freiburg, der Eidgenossenschaft und Murten am 13. November 2022 vor dem Chor der Kathedrale in Freiburg anlässlich der jährlichen Gedenkfeier an den Sieg über die Burgunder in der Schlacht von Murten (1476). © Helmut Zander — **382**
- Abb. 4** Protest der mit einem Niqab bekleideten Schweizer Konvertitin Nora Illi in Locarno gegen das Tessiner Verhüllungsverbot (2016). © keystone/ti-press — **401**
- Abb. 5** Freedom-House-Klassifizierung: Länder nach dem Grad ihrer politisch-zivilen Freiheit (2018) © Wikipedia — **525**

Register

Das Register beschränkt sich auf systematische Stichworte zum Feld von Religion und Politik. Personennamen und Verweise auf Bibel und Kirchenväter sowie Koran unter diese sind nur aufgenommen, soweit sie unmittelbar politikrelevant sind. Stichworte sind teilweise nach den Bezügen auf das Christentum (Ch) oder den Islam (I) oder auf beide Religionen (Ch/I) unterteilt.

- Abaelard 189
Abbasi, Rushain 372
Abbasiden 152 f. 256
Abdülhamid II. 285
Abrogation 54. 60. 65. 67 f. 99. 150
Absolutismus 191. 420
Adoption 100. 103. 200. 355. 462. 537 f. 355 f.
al-Afghani, Dschamal ad-Din 486
Aflaq, Michel 319
Ahmed, Shahab 22
Albrecht, Clemens 1
Alexander III. (Papst) 197 f.
Algerien 438–444. 542
Ali ibn Abi Talib 148. 150
„Altes Testament“
– Ch: 54. 61 f. 66–73. 129. 143. 192. 201 f. 210 f. 223. 290. 583 f.
– I: 61–63. 66. 68. 70–74. 584
Amirpur, Katajun 487
Amini, Mahsa 520
Ansari, Hassan Farhang 1
Antiislamismus 447. 458
„Antiochenischer Streit“ 64 f. 68. 71. 85 f.
Antisemitismus/Antijudaismus 447. 458 f.
– Ch: 388. 411. 432
– I: 452. 459
Antun, Farah 319
Apokalyptik 132. 135. 168; ↗ Bibel/Apk (Johannesapokalypse)
Apostasie ↗ Religionswechsel
Arab Human Development Reports 25. 323 f. 328
„Arabischer Frühling“ 541–544
Arabizität 162 f. 570 f.
Aristoteles 330
Arkoun, Mohammed 372
arrangierte Ehe ↗ Eheschließung
Asad, Talal 370 f.
Assmann, Aleida 44 f.
Assmann, Jan 43–45. 47
Atatürk, Kemal 323. 532
Atheismus 13. 310 f. 512. 543
äthiopische Kirche 65
Augustinus 141–143
Ausbreitung: Ch: 170; I: 144–147; Ch/I 170 f.
Avray d'Avray, David 207
Badinter, Elisabeth 455
Bahai 497
Baldwin, James 264–268
Bangladesch 3 f. 361 f.
Baroin, François ↗ Rapport Baroin
Baumann, Gerd 37
Bayly, Christopher 294. 374
Beaubérot, Jean 419. 446
Ben Achour, Yadh 547. 550. 551. 553. 554. 558 f. 560. 565
Ben Ali, Zine el-Abidine 534 f. 549
Bergpredigt 71 f.
Berman 224 f.
Berman, Harold J. 215 f.
Bibel
– Lev 15,19–32: S. 71. 210
– Lev 18,7–20: S. 200. 421
– Dtn 21,10–14: S. 71
– Dtn 24,1–5: S. 71. 80
– Mt 11,7 f.: S. 124
– Mt 19,9: S. 71. 82
– Mt 22,21; Parallelen ↗ Mk 12,17
– Mk 5,25–34: S. 210
– Mk 8,15: S. 124
– Mk 10,5–12: S. 71. 81
– Mk 10,42 f.: S. 123
– Mk 12,13–17 (Zinsperikope): S. 84. 120 f. 134 f. 214. 232. 253. 421. 451. 490
– Lk 16,18: S. 81 f.
– Lk 20,25 ↗ Mk 12,17
– Joh 18,36: S. 84. 125. 421
– Apg 5,29: S. 126. 232

- Röm 13,1–7: S. 121–123. 223. 233 f. 421
- 1 Kor 6,1–3: S. 186 f.
- Eph 4,10: S. 126
- Phil 3,20: S. 126
- Kol: 1,15–17: S. 126
- Tit 3,1 f.: S. 126
- Hebr 11: S. 126
- Hebr 5,6–10: S. 229
- Jak 1,1: S. 126
- 1 Petr 1,1: S. 126
- 1 Petr 2: S. 135
- Apk 119 f. 127. 168 (Johannesapokalypse)
- ↗ Altes Testament, ↗ Bergpredigt
- Blasphemie 261. 483. 546. 557
- Blecher, Joel 1
- Blumenberg, Hans 411
- Böckenförde, Ernst Wolfgang 175. 408–413. 453
- Borrut, Antoine 1
- Bossuet, Jacques Bénigne 421
- Boubakeur, Dalil 452. 455
- Bouden, Najla 569
- Bourdieu, Pierre 38
- Bourguiba, Habib 526. 532–534. 539 f.
- Brague, Rémi 67. 23
- Braudel, Fernand 21 f.
- Brautgabe/Mitgift, Brautpreis ↗ Ehe/Brautgabe
- Bryde, Brun-Otto 416
- al-Buchari, Mohammed ibn Ismail 154
- Bull, Christian Hervik 33
- Burchard von Worms 188
- Burka ↗ Vollverschleierung
- Byzanz 229–231; ↗ Symphonie

- Calvinismus ↗ reformiertes Christentum
- Casanova, José 314
- Cesari, Joscelyn 332. 365
- Chaabane, Nadia 548. 550 f. 553. 554. 557 f. 560
- Chakrabarty, Dipesh 375
- Chamenei, Ali 517
- Chaney, Eric 26
- Charlie Hebdo 457. 459
- Chomeini, Ruhollah Musawi 480. 482–488. 502–504. 509. 517
- Chomsky, Noam 37
- Christen/Juden im Islam ↗ dhimmis
- Christenverfolgung 130 f. 135. 143; ↗ Martyrium
- Clemens XI. (Papst) 421
- Cluny 219
- Code d'indigénat 440 f.
- Codex Gratianus 188 f.
- consensus facit matrimonium Ch: 193 f.; I.: 536
- Constitution civile du clergé 424
- Cook, Michel 23
- Corbin, Henri 472
- Corpus Iuris Canonici 191
- Cousinenheirat Ch: 200 f.; I: 271 f. 358. 538. 585
- Crone, Patricia 249 f. 255
- Cudré-Mauroux, Mathieu 32
- cuius regio, eius religio 243

- dar al-Islam / al-Harb 337
- Darsh, Syed Mutawilli 356
- Davie, Grace 471
- de Gaule, Charles 436
- Decretum Gratiani 213
- Dehler, Thomas 414. 421
- Demokratie 25. 295–316; ↗ Gewaltenteilung, ↗ Rechtsstaat, ↗ Wohlfahrtsstaat
- Ch: 239; ↗ Parlament/Parlamentarisierung
- I: 297–299. 304–309. 317–372. 477. 486. 508–510; ↗ Iran, ↗ Tunesien
- Bildung 302 f. 327. 456
- Demokratiemessung 305–309
- direkte Demokratie 408. 418; ↗ Fribourg
- Ökonomie 308 f. 325–327
- repräsentative Demokratie 509
- Verwandtschaft 300 f. 303
- Determinismus
- Historiographie 8. 11. 33. 35. 42. 48. 50
- Prädestination I: 92. 142. 333 543
- Willensfreiheit/Determinismus I: 333–335; Ch/I: 334 f.
- Les deux Frances 444
- dhimmis 96. 110. 146 f. 151. 163 f. 249. 263. 271. 279. 319 f. 495–497. 527 f. 552
- Diaspora 125–127
- Dionysius Exiguus 187
- Djait, Hischem 329
- Dreier, Horst 412 f. 416
- Dreißigjähriger Krieg 242 f.
- Dressler, Markus 13
- Drews, Wolfram 24
- Dritte Republik (Frankreich) 431–434

- Ehe
 – Brautgabe/Brautpreis, Mitgift Ch: 194. 275 f. 291; I: 274–276. 281. 358
 – Eheschließung Ch: 193–205; I: 270–280
 – Konsens Ch: 193 f. 196 f. 199. 201; I: 270. 272. 274. 355. 536; ↗ consensus
 – Sakrament 269
 – Scheidung 355; Ch: 80 f. 128 f. 205–212; I: 280–283. 355. 358–361. 498 f. 537; Ch/I: 71. 291. 355 f.
 – Vormund Ch (arrangierte Ehen): 291. 193–197. 291; I: 270–276
 – ↗ Geschlechtsverkehr
 Eichendorff, Joseph von 409
 Eid 71
 Eissler, Kurt R. 43
 Elias, Norbert 43
 Ellouze, Habib 546 f. 557
 Elsass-Lothringen 437 f. 449. 462
 Emmenegger, Gregor 118
 Emon, Anver M. 367. 374
 Enayad, Hamid 318
 Ennahdha 535. 542–546. 548 f. 535. 557. 562–564. 567
 Entanglement 9; ↗ Westen
 Entdeckungs-/Begründungszusammenhang 331
 Erbrecht Ch: 65. 203
 – I: 304. 326. 342. 358. 442. 494. 499. 538. 556. 560. 563 f. 566–569. 576–578. 583. 589
 – Ch/I: 70. 268 f. 290
 Erkens, Franz-Reiner 216
 Erziehung ↗ Schule
 Esposito, John 7. 307
 Essebsi, Béji Caid 542. 562–564. 567
 Essenzialismus 9
 État civil 554–556. 571. 576
 evangelikales Christentum 497
 Ewigkeitsklausel/„Ewigkeitsgarantie“ ↗ Veränderungssperre
 Exzeptionalismus 7. 331. 365. 417. 472. 474. 593
 – ↗ Hamid, Shadi, ↗ Fargues, Philippe 357 f.
 al-Farsi, Sulaiman 340 f.
 Feldman, Noah 320
 Ferguson, Nial 374
 Fetvacı, Emine 1
 Finkielkraut, Alain 455
 fitra 166. 368. 465
 Flüchtler, Antje 24
 Frankreich 418–471
 – Französische Revolution 422–427. 464
 – Islam 452–469
 Frauen
 – Ch: 72. 82. 87. 89 f. 127 f. 137;
 – I: 102. 108 f. 307 f. 356–361. 480. 498 f. 535 f. 538 f. 556. 559–561. 566 f.
 – Herrschaft 342–346; ↗ Nonnen, ↗ Königinnen
 – Paulus 72. 87. 127 f. 141. 170
 – ↗ Ehe/Brautgabe, ↗ Ehe/Scheidung, ↗ Ehe/Vormund, ↗ Eheschließung, ↗ Erbrecht, ↗ Genderanthropologie
 Freiburg im Üechtland ↗ Fribourg
 Fribourg 377–418
 Fukuyama, Yoshihiro Francis 368
 Gabriel, Karl 38
 Gallagher, Clarence 187
 gallikanische Artikel 421 f.
 „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers“ ↗ Bibel, Mk 12,13–17
 Gedächtnis, kulturelles 44–48. 143 f.; ↗ Assmann, Jan und Aleida
 – Speichergedächtnis 43 f. 62. 85. 110. 139. 143. 167. 169. 586
 Gehlen, Arnold 37–42
 Gelasius I. (Papst) 221 f.
 Gelehrte (Islam): ↗ Ilmiye, ↗ Kleriker, ↗ Mullahs, ↗ Rechtsschulen, ↗ ulema
 Genderanthropologie 99–101. 278. 281 f. 497–499. 560. 566–568. 587
 Genese/Geltung 365. 511
 Genf 403–405
 Geschlechtsverkehr 71. 195 f. 277. 537
 Gesetz (religiöses) 368 f. 494
 – Ch: 69. 87. 366
 – I: 176. 507 f. 492
 – Ch/I: 64–72. 176 f.
 Gewaltenteilung 300 f. 306. 476. 492
 Gewissen 255
 Ghannouchi, Rached 334. 533 f. 542. 547. 556. 562. 572 f.

- Gilhus, Sælid 33
 Gingrich, Andre 37
 Glaube 65
 gleichgeschlechtliche Beziehungen 354. 450.
 475. 543. 565
 Goffman, Erving 41 f.
 Goody, Jack 200. 316
 Grammatik 34–44. 49 f.
 Gregor VII. (Papst) 220–222. 230
 Guadalupe 438

 Habermas, Jürgen 411
 Hadithe 154–156. 259 f. 484
 – Koran 56–61
 Hain, Karl Eberhard 416
 Halbwachs, Maurice 44
 Hallaq, Wael 261. 264
 Hamid, Shadi 7 f. 593
 Hanafisierung 265–267
 Hashemi, Nader 371
 Hathaway, Jane 1
 Hazard, Paul 51
 Heinrich II. (Kaiser) 217
 Heinrich IV. (Kaiser) 220. 222. 224
 Henrich, Joseph 28 f.
 Herodes 124 f.
 Heun, Werner 316
 historische Kritik 54. 76 f. 78 f. 88 f.
 Historismus 79
 Höfert, Almut 23 f.
 d’Holbach, Paul Henri Thiry 423
 Homosexualität ↗ gleichgeschlechtliche
 Beziehungen
 Huntington, Samuel 6 f.

 Ilmiye 266 f.
 Imperien/Imperialismus 114–116. 144–147.
 293 f. 317 f. 320–329. 362. 489 f.
 526–532
 Inglehart, Ronald 8
 Ingvild, Anne 33
 Innovation 16 f.
 Institutionen 37 f.
 Intersektionalität 12
 „Investiturstreit“ 212–231
 Inzest ↗ Cousinenheirat
 Iran 472–524

 Israel 565 f.
 Izetbegović, Alija 370

 al-Jabbar, Abu al-Hasan Abd 66 f.
 al-Jabri, Mohammad 370
 Jahiliya 89 f. 96. 278
 Jamal, Arif A. 25. 316. 334. 337 f.
 Jebali, Hamadi 545
 Jesus Ch: 78–84; Ch/I: 72–78
 Jihad 61. 149 f.
 Johannes Chryostomos 140 f.
 Johannes von Damaskus 113
 Johannes Scholastikos 187
 Johannes-Basilika/Umayyaden-Moschee 151
 Juden (Islam) 96–98. 106 f. 164. 496; ↗ Altes
 Testament, ↗ Antisemitismus
 Jung, Matthias 33

 Kaiser 184 f.
 Kaiserkult 123. 125. 130 f. 139 f.
 Kalif 63. 149–157. 252. 484. 545
 – „rechtgeleitete“ Kalifen 148–150
 – Sakralisierung 152 f. 252
 Kanon 50–55
 kanonisches Recht 141. 186–192. 229. 231. 263
 Kauder, Volker 6
 Kaufmann, Jean-Claude 464
 Kelsen, Hans 38. 410
 Kepel, Gilles 165 f.
 ibn Khaldun 159 f.
 Kharidjiten 112. 148. 154. 160. 253. 340
 Kirche
 – Kirchenregiment 190
 – Staat 353 f.
 – transregionale Strukturen 185 f.
 – ↗ landesherrliches Kirchenregiment, ↗ umma/
 Kirche
 Kirchenversammlung 182–186. 235 f. 245;
 ↗ Konziliarismus
 Kissinger, Henry 25
 Kleidung (öffentlicher Raum) 404. 452. 463 f.
 480; ↗ Kopftuch, ↗ Vollverschleierung
 Kleriker
 – Ch: 141. 167. 183. 187. 196. 212 f. 215. 219. 321 f.
 424. 427. 429. 439. 487
 – I: 266. 321. 502
 – ↗ „Investiturstreit“, ↗ privilegium fori

- Kolonialismus ↗ Imperialismus
 Königinnen, Kaiserinnen 343 f.; ↗ Frauen/
 Herrschaft
 Königtum
 – Ch: 83 f. 124 f. 135. 140 f. 429
 – I: 153. 251. 480
 – ↗ Reich Gottes
 Konkubinat
 – Ch: 197. 200. 203 f. 206
 – I: 203. 270. 277
 Konrad II. (Kaiser) 217 f.
 Konsens ↗ consensus, ↗ Ehe/Konsens
 „Konstantinische Wende“ 130. 139 f. 183 f.
 Konziliarismus 186
 Konzil ↗ Kirchenversammlung
 Kooperation (Staat/Religion)
 ↗ Verflechtung
 Kopfsteuer 146 f. 164 f. 171
 Kopftuch 455. 499. 519 f. 566
 Koran
 – 2,178 f.: S. 70
 – 2,221 f.: S. 71
 – 2,226–233: S. 70 f. 101
 – 2,226–237: S. 71
 – 2,240–242: S. 70
 – 2,30: S. 334
 – 3,159: S. 284
 – 4,11: S. 538. 560
 – 4,24: S. 101
 – 4,3: S. 101
 – 4,3: S. 276
 – 4,34: S. 59. 61. 99. 101. 273. 279. 346
 – 4,59: S. 93. 153. 253. 334
 – 42,38: S. 284
 – 9,29: S. 77. 98. 150. 165
 – ↗ Hadithe, ↗ Sunna
 Kreuzigung Ch: 123 f.; I: 495. 497. 555
 Krieg/Kriegsdienst
 – Ch: 94–96. 132–134
 – I: 149
 – Ch/I: 169
 – ↗ Mamluken
 Kruzifix/Kreuz (im öffentlichen Raum) 397 f. 463.
 463. 531
 Kuhn, Thomas S. 39 f.
 Kuran, Timur 27. 304
 Kuru, Ahmet T. 27 f. 325
 Laizismus/Laizität/laïcité 369. 418 f. 432–434.
 436–453. 460–462. 549. 563
 – nouvelle laïcité 451. 465
 – ↗ État civil, ↗ Säkularisierung, ↗ valeurs
 républicaines
 landesherrliches Kirchenregiment 241
 langweilige Traditionen 21–29
 Laterankonzil IV, S. 185
 Latour, Bruno 48
 Lau, Markus 118
 Laurence, Jonathan 24
 Lavigerie, Charles 529 f.
 legal pluralism ↗ Rechtspluralismus
 Leube, Georg 1
 Levi Strauss, Claude 42
 Levis, Bernard 26 f.
 Liberalismus/liberale Demokratie 335. 337. 386.
 411. 478. 487. 508
 Loi relative à la séparation
 (Frankreich) 432–434. 436. 452. 462. 530
 Löwith, Karl 410 f.
 Ludwig XIV. (König) 420–423
 lutherisches Christentum 366 f.
 Macron, Emmanuel 453. 457. 467. 471
 Maddicott, John Robert 234 f.
 Madrese 154. 257
 Maier, Hans 313
 Malbrouk, Selma Hédia 548. 557 f. 560
 Abd al-Malik 162. 165. 249
 Mamluken 249 f. 261 f. 264. 267 f. 528
 Marrakesch-Erklärung 5
 Marsilius von Padua 225 f.
 Marsouki, Moncef 545
 Martinique 438
 Martyrium 136–140; ↗ Christenverfolgung
 Marwan, ibn al-Hakam 151
 Marzouki, Moncef 555 f. 562. 573
 al-Maududi, Abul Ala 534
 Mausen, Yves 212
 Maximilian I. (Kaiser) 226
 Mayotte 438
 Mechichi, Hichem 569
 Medina 66. 89. 93 f. 96 f. 101. 109 f. 150;
 ↗ Vertrag von Medina
 Mehrheit/Minderheit
 – Ch: 236–239, ↗ cuius regio

- I: 160. 341 f.
- ↗ dar al-Islam, ↗ dhimmis, ↗ umma/Einheit
- Meliton von Sardes 120. 138
- Menschenrechte Ch: 487. 491; I: 510–513. 558 f. 571
- Menski, Werner 270–283
- Menstruation Ch: 210–212; I. 283; Ch/I: 71
- Messianismus 121. 140
- Messick, Brinkley M. 359
- Mihna 156 f.
- Militärdienst ↗ Krieg/Kriegsdienst
- Militärsklaven 349; ↗ Mamluken
- Minarett (Bauverbot) 399 f.
- Minderheiten/Minderheitenrechte ↗ dhimmis, ↗ Mehrheit/Minderheit
- Mitgift ↗ Ehe/Brautgabe
- Mitterauer, Michael 26. 196. 374
- Miterrand, François 436 f.
- „Moderne“/„Modernisierung“ 14. 17. 248 f. 373. 480. 514
- Mogahed, Dalia 7. 307
- Mohammed 63. 88–110. 144; Ch/I: 72–78
- Mönchtum
 - Ch: 136. 196
 - I: 96. 199
 - ↗ Nonnen, ↗ Zölibat
- Monogamie ↗ Polygynie
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat 237 f. 476
- Muawija 150 f.
- Mullahs 488. 509. 517–521
 - stellvertretende Herrschaft 484. 487. 490. 492–494. 509 f.
- Multiple Secularities 315 f.
- Mulsow, Martin 45
- Mündlichkeit/Schriftlichkeit 57
- Muslimbruderschaft 534
- Mutaziliten 156 f.

- Nadschaf 475
- Nagel, Tilman 88 f.
- Na'ini, Mohammad Hossein 478. 489
- Napoleon 293. 379. 428 f.
- Nasr, Seyyed Hossein 325. 331. 369 f.
- Nassauer, Gudrun 118
- Nation/Nationalismus 295–299. 318
- Naturrecht 367–369

- Nikolaus I. (Papst) 197
- Nikolaus II. (Papst) 219 f.
- Niqab ↗ Vollverschleierung
- Nonnen/Herrschaft 342–344; ↗ Frauen/Herrschaft
- Norris, Pippa 8
- Nuri, Fazlalla 477 f.

- Obin, Jean-Pierre ↗ Rapport Obin
- Oesterle, Jenny Rachel 24
- Offenbarung 73 f.; Ch: 127 f.; I: 66. 90–93
- öffentliches/privates Recht 180 f.
- öffentlich-rechtliche Körperschaften/Anerkennung Ch/I: 389. 391–397
- Oman 340 f.
- Osmanisches Reich 261–270
- Osterhammel, Jürgen 293. 374
- Ostrom ↗ Byzanz

- Pahlavi, Mohammed Reza 479–482
- Pahlavi, Reza 479
- Pahud de Mortanges, René 378
- „Pakt des Umar“ 165
- Papsttum 185; ↗ „Investiturstreit“
- Parlament/Parlamentarisierung
 - Ch: 234–239. 475–480. 485
 - I: 338–341
 - ↗ Schura
- Parsons, Talcott 40
- Parteien Ch/I: 341 f.
- Paty, Samuel 458
- Paulus
 - Ch: 64–69. 72. 76. 85–88. 122. 126
 - I: 66. 76. 173
- Pearls, David 270–283
- Periodisierung 111 f. 139. 293 f.
- Personenstandsrecht 175 f. 180. 352–362
 - Ch: 192–212
 - I: 268–286. 497–500. 533–541. 556
 - Algerien 439 f.
 - ↗ Ehe
- Pfaddisposition 11 f. 48. 148. 167. 169. 175. 231. 288. 292. 299. 376. 407. 522 f. 581. 585. 591
- Pfarrei 231 f.
- Pfarrer (Wahl) 389 f.
- Pippin 216 f.
- Pius VII. (Papst) 428 f.

- Pius IX. (Papst) 214
 Politik 13–16. 94; ↗ Religion und Politik;
 Ch: 119–144; I: 111
 Polygamie 129. 362 f. 537
 Polygynie
 – Ch: 137. 201–205
 – I: 101 f. 276–280. 281. 355–358. 438.
 498–500
 – Judentum 202 f. 282
 Polytheismus 89. 96. 110. 164. 368
 Pomeranz, Kenneth 374
 Popper, Karl 331
 Portier, Philippe 448. 453
 Prinzenspiegel 251 f.
 privates Recht ↗ öffentliches/privates
 Recht
 privilegium fori 141. 212 f.
 Puritanismus ↗ reformiertes Christentum
- Qutb, Sayyid 334
- Rapoport, Yossef 261 f.
 Rapport Baroin 451 f. 459–461
 Rapport Obin 459 f.
 Ratzinger, Joseph 411
 Rawls, John 39
 Abd al-Razig, Ali 332
 Recht 174–181
 – I: 257 f. 268–270
 – Ch/I: 290
 – ↗ Naturrecht, ↗ öffentliches/privates
 Recht
 Rechtspluralismus 178. 267. 352–362. 462
 Rechtsschulen 154. 256. 258–260. 490. 539;
 ↗ Hanafisierung
 Rechtsstaat 301 f.
 Referenztexte 50–61
 reformiertes Christentum 239. 241. 367.
 403–405
 „Reich Gottes“ 79. 82 f. 118. 123. 140
 Reinhard, Wolfgang 240–242. 374 f.
 Reinheit (rituelle)
 – Ch: 70 f. 65. 80. 86. 192. 200. 210 f.;
 ↗ Antiochenischer Streit
 – I: 67 f. 283. 490
 – Ch/I 581
 – ↗ Menstruation
- Religion und Politik 15 f. 175. 177. 244.
 288. 359 f.
 – Ch: 403–408. 434. 447–449. 469 f.;
 ↗ Laizismus/Laizität/laïcité, ↗ Loi relative à
 la séparation, ↗ Verflechtung (Religion/
 Politik)
 – I: 109. 247. 251. 253. 267 f. 306–317. 452. 505 f.
 507–510. 549–562. 570–572
 – Einheit von Religion und Politik 15 f. 286. 473;
 ↗ umma
 – ↗ Säkularisierung/Säkularität
 Religionsbegriff 12–14. 332. 505–507
 Religionsfreiheit (Religionskritik) 137. 311. 362.
 383. 388 f. 390 f. 404. 406. 409 f. 423. 426 f.
 557; ↗ Religionswechsel
 religionsneutraler Staat 549
 Religionswechsel („Apostasie“) I: 147. 166. 361.
 455. 495. 527. 540. 557. 563
 Republik, islamische 486. 489
 La Réunion 438
 Robespierre, Maximilien 425 f.
 Rohe, Mathias 66. 270–283. 321. 330. 352
 römisches Recht Ch: ↗ kanonisches Recht; I: 161
 Rorty, Richard 368
 Rosa, Hartmut 39
 Rosenstock-Huessy, Eugen 224
 Rousseau, Jean-Jacques 243
 Roy, Olivier 165 f. 372
 Rushdie, Salman 483
- Saaïdia, Oissila 442
 Saïed, Kaïs 564–574
 Sakralisierung (der Politik)
 – Ch: 216–219. 423. 426 f.
 – I: 63. (Kalif) 152 f. 252
 – Byzanz 229–231
 Sakrani, Raja 529
 Säkularisierung/Säkularität 191. 355.
 301. 309–316. 362–372. 387. 403.
 410 f. 424–426. 444 f. 479. 484. 513.
 518–521
 – ↗ Genf, ↗ Laizität/Laizismus, ↗ Multiple
 Secularities
 Sanitillana, David 529
 Sarkozy, Nicolas 450 f. 453
 Scharia 66. 320–322. 355. 369. 374. 476. 540.
 556. 561

- für Juden und Christen 265. 282 f. 359 f.
- Bangladesch 361 f.
- Indien 360 f.
- ↗ siysasa
- Scheidungsrecht ↗ Ehe/Scheidung
- Schia/Schiiten 157. 165 f. 473–475. 494; ↗ Iran
- Schlette, Markus 33
- Schmid, Carlo 414
- Schmidt, Manfred G. 305–308. 324
- Schmitt, Carl 312. 410
- Schneider, Hans Julius 33
- Scholastik 227–229
- Schule (und Religion) 398 f. 430–432. 436. 447–450. 452. 455 f. 462 f. 463. 546. 558; ↗ Rapport Obin
- Schulze, Reinhard 29. 316. 316 f. 325. 333
- Schumacher, Thomas 118
- Schuman, Robert 531
- Schura 283–285. 338–341
- Schweiz ↗ Fribourg
- Schweizerisches Zentrum für Islam und Gesellschaft 400
- „Schwertverse“ ↗ Koran 9,29
- Sechstagekrieg 294
- Sedlmayr, Hans 43
- Seibert, Christoph 33
- Şeker, Nimet 59
- al Shafi, Mohammed ben Idris 58. 258–260
- el Shamsy, Ahmed 258–260
- Sinder, Rike 367 f.
- as-Sistani, Ali 6. 475
- siyasa (sharia) 250. 251. 13. 261–263. 267. 286. 333.
- Sklaverei 346–353. 512. 546
 - Sklavinnen 101. 276 f. 347 f.
 - ↗ Konkubinat; Militärsklaven ↗ Mamluken
- Sloterdijk, Peter 311
- Smith, Adam 476
- Societas perfecta 213–215
- sola scriptura 55. 57
- Sonderwegsdebatte ↗ Exzeptionalismus
- Sonnicksen, Jared 1
- Sorusch, Abdolkarim 501–517
- Souveränität Gottes/Volkssouveränität 333. 335. 476. 479. 485. 488. 509. 512. 549
- Sozialismus 319
- Spiritualismus 51. 62 f. 65. 67 f. 192. 213
- Staat 14. 240–244
- Staatsreligion 2–7. 149. 306. 477. 484. 486 f. 491. 495. 533. 552
- Stammesstrukturen ↗ Verwandtschaft
- Statusrelativität 10
- Stausberg, Michael 33
- Stepan, Alfred 7
- Stephan II. (Papst) 216 f.
- Stilt, Kristen 262 f.
- Sufis 543. 546
- Sultaninnen 344 f.
- Sunna 58–60. 154. 156. 175. 253. 256. 322. 332. 334. 346. 478. 484. 553
- Symphonie (Byzanz) 313 f.
- Synode ↗ Kirchenversammlung
- Taylor, Charles 310. 364
- Ibn Taymiyya 253. 262
- al-Tayyeb, Ahmad Mohammad 5
- tertium genus 135 f.
- Tezcan, Baki 264 f.
- Theodor Abu Qurra 113
- Theophanu (Kaiserin) 218
- at-Tirmidi, Mohammed ibn Isa 154
- Todd, Immanuel 43 f. 209
- Toleranz 551
- Tottoli, Roberto 1
- Trennungsgesetz (Frankreich) ↗ Loi relative à la séparation
- tribale Strukturen ↗ Verwandtschaft
- Tunesien 524–579
- Tylor, Edward Burnett 42 f.
- Übersetzungen 87. 327 f. 375
- Ubl, Karl 200 f.
- ulema 152–157. 247–268; ↗ Mullahs
- Umar ibn al-Chattab 148
- Umayyaden 150–153. 161.
- umma 93. 104. 107–110. 148. 163–167. 318 f. 551. 570
 - Einheit der umma 160. 498
 - Kirche (Vergleich) 71 f. 287 f. 370
- Un(ter)bewusstsein 43 f. 50. 173
- Ungläubige/Koran 70. 92. 98. 110. 147. 158. 164. 166. 274. 279
- Universalität/Universalismus 6. 8. 18–20. 104. 107. 163. 159. 347. 368. 451. 579

- Universität 228 f.
 Ursprung 48. 111 f.
 Uthman ibn Affan 148
- valeurs républicaines 468
 van der Haven, Alexander 33
 van Ess, Josef 156
 Vatikan 497
 Veränderungssperre
 – deutsches Grundgesetz 413–417
 – Iran 491 f.
 – Tunesien 552. 571. 574
 Vergewaltigung 80. 198 f. 499. 518
 Vergleich 9 f. 17 f. 22 f. 268 f.; ↗ Demokratie/
 Demokratiemessung
 Vertrag von Medina 104–107. 494
 Verwandtschaft (gentile/tribale Strukturen) 26
 – Ch: 116–118. 85–87
 – I: 75. 103–107. 148. 158–161. 163 f. 249 336.
 357 f. 440
 – ↗ Cousinenheirat, ↗ Eheschließung,
 ↗ Zölibat
 Vichy-Regierung 434 f.
 Virginia Bill of Rights 423
 Vitanova-Kerber, Viktoria 1
 Volkssouveränität ↗ Souveränität Gottes
 Vollverschleierung 400–403. 464. 536 f.
 Vössing, Konrad 1
- Wächterrat 493
 Wahrscheinlichkeiten 10 f.
 Waterbury, John 327
 Watt, William Montgomery 88 f.
 Webb, James 162 f.
 Welzer, Harald 45 f.
- Westen, Einfluss 267. 323–325. 492–494. 515 f.
 528–530
 – ↗ Demokratie, ↗ Hanafisierung,
 ↗ Imperialismus, ↗ Republik, islamische
 Widerstandsrecht
 – Ch: 135. 232–234
 – I: 160 f. 253–255
 Wilhelm II. (Kaiser) 226
 Willaime, Jean-Paul 448
 Williams, Rowen 355
 Wissenschaft/Religion 512 f. 514
 Wittgenstein, Ludwig 35 f.
 Witwen 129
 Wohlfahrtsstaat 296 f. 300. 309. 311. 365. 446
- Zeghal, Malika 548. 553. 554
 Zeloten 83. 121
 Zey, Barbara 216
 Zinsperikope ↗ Bibel, Mk 12,13–17
 Zivilgesellschaft 3. 335 f. 373. 409. 411. 436. 446.
 471. 592
 – Ch: 314. 394. 405. 449. 463. 580
 – I: 4. 24. 39. 250. 298 f. 327. 543. 545. 555 f. 578
 – Ch/I: 154. 593
 Zölibat 127. 136 f. 195; Ch/I: 170; ↗ Kleriker,
 ↗ Mönchtum
 Zubaida, Sami 333
 Zugehörigkeit 21. 591
 – Ch: 71. 85–87. 137.169 f. 195. 365. 372
 – I: 106. 108 f. 163–167. 368. 440
 – ↗ fitra, ↗ Religionswechsel
 zwei Gewalten/Reiche 120. 453. 507
 – zwei Rechtssphären ↗ kanonisches Recht
 Zweites Vatikanisches Konzil 215. 313. 366 f. 371.
 409 f. 435. 556

