

INWIEWEIT IST DAS THEOREM DER SÄKULARISIERUNG AUF DIE ISLAMISCHE GESCHICHTE ANWENDBAR?

Tilman Nagel

Universität Göttingen

Daß in der islamischen Welt im Gegensatz zu Europa noch keine Säkularisierung stattgefunden habe, gehört zu den oft wiederholten Binsenweisheiten. Nicht selten wird jedoch versichert, daß in islamischen Ländern seit einigen Jahrzehnten eine Entwicklung in Gang gekommen sei, die auf ein Ziel zusteuere, das in irgendeiner Form den Verhältnissen im säkularisierten Europa ähneln werde. Modernität – was immer man darunter verstehen mag – und Säkularisierung gelten als Gegebenheiten, die einander wechselseitig bedingen. Die Deutungen der Säkularisierung in Europa lassen sich im wesentlichen zwei Modellen zuordnen. Das eine rechnet mit einer Umgestaltung christlich-jüdischer Überlieferung unter Ausscheidung ihrer transzendenten Elemente. So sei an die Stelle der christlichen Eschatologie der neuzeitliche Fortschrittsglaube getreten; aber eben dies besage noch nicht, daß zwischen beiden eine genetische Bedingtheit bestehe. Es sei lediglich eine formale Ähnlichkeit festzustellen, inhaltlich seien Eschatologie und Fortschrittsglaube grundsätzlich voneinander getrennt, denn letzterer markiere den Sieg der Vernunft schlechthin¹. Das andere Modell besagt, daß die Grundbegriffe neuzeitlichen Denkens sehr wohl im Laufe einer kontinuierlichen Entwicklung aus christlichen hervorgegangen seien; Säkularisierung erscheint somit als der "Prozeß der Emanzipation der Moderne aus ihrer christlichen Herkunft"², währenddessen bestimmte Ideen aus dem theologischen Be-

¹ Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/Main 1966, 23 f.

² Löwith, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953, 175; Lübke, Hermann: *Säkularisierung*, Freiburg/München 1965.

gründungszusammenhang herausgerissen und als bloße Frucht der Ratio interpretiert werden³.

Das zweite Modell hat zum einen den Vorteil, daß es nicht dazu zwingt, einen völligen Austausch des Inhalts bei weitgehend gleichbleibender Form glaubhaft machen zu müssen; zum anderen müßte sich eine als radikaler Bruch mit der Vergangenheit gedeutete Säkularisierung letzten Endes jeder historischen Erklärung entziehen, so daß es auch gänzlich müßig wäre, über die Wiederholbarkeit eines derartigen Vorganges in einem anderen kulturellen Zusammenhang zu spekulieren. Im übrigen hat die moderne Soziologie zeigen können, daß es sehr unwahrscheinlich ist, daß gesellschaftliche Normen als reine Setzungen der Vernunft entstanden sind⁴.

Wenn man das Problem "Islam und Säkularisierung" erörtern will, setzt man offenbar stillschweigend die Gültigkeit des zweiten Modells voraus. Es zeigt sich dabei, daß die islamische Geschichte, unter diesem Blickwinkel betrachtet, einige wichtige Vorgänge und Ideen aufweist, in denen man Analogien zur europäischen Säkularisierung erkennen kann. Ich betrachte hier zuerst die Entheiligung der Herrschaft und dann die Funktionalisierung der *šarī'a*.

Die Regentschaft des Propheten über seine Gemeinde wurde als die Herrschaft Gottes durch den von ihm erwählten Träger der Offenbarung betrachtet⁵. Muḥammads erste Nachfolger betrieben eine Politik der Durchsetzung der islamischen Ordnung auf der gesamten arabischen Halbinsel⁶; ihre Autorität gründete sich auf die Tatsache, daß sie zu den frühesten Mitstreitern des Propheten gehört hatten. Die Omayyaden

³ Vgl. Kondylis, Panajotis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981, 57 f. Löwiths Auseinandersetzung mit Blumenberg ist jetzt abgedruckt in: Löwith, Karl: *Sämtliche Schriften*, Bd. 2, Stuttgart 1983, 452-459.

⁴ Vgl. z.B. Marcic, René: *Rechtsphilosophie. Eine Einführung*. Freiburg 1969, 114 (präpositive Seins- oder Naturordnung als Voraussetzung jeder geschichtlichen, gesetzten Ordnung).

⁵ z.B. Sūra 3, 32; 3, 81; 4, 59; 4, 64.

⁶ Nagel, Tilman: *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, Zürich 1980/1, Bd. 1, 19ff.

konnten sich hierauf nicht berufen; sie knüpften an das qurayšitische Bild der Geschichte des mekkanischen Heiligtums an und verstanden sich als uneingeschränkte Sachwalter Gottes⁷. Der Abbaside al-Ma'mūn wollte als "Imam der Rechtleitung" kraft einer dank der verwandtschaftlichen Nähe zum Propheten von ihm beanspruchten Inspiriertheit durch Gott die Gläubigen auf den richtigen Weg zum Heilserwerb führen⁸. In all diesen Fällen werden die Untertanen auf den Gehorsam gegenüber dem Herrscher verpflichtet, weil dieser mittelbar oder unmittelbar Gottes Gesetz vollstreckt und folglich zum Garanten der Möglichkeit des Heilsgewinnes wird.

Mehr als zweihundert Jahre nach al-Ma'mūns Tod hatte sich diese Auffassung islamischen Herrschertums von Grund auf gewandelt, nicht zuletzt wegen der inneren Zerrüttung des Kalifats, sicher aber auch wegen des Siegeszuges des Sunnitentums, das auf einen lebendigen Führer auf dem Pfad zum Heil verzichten kann; denn Muḥammad, der längst Verstorbene, jedoch per definitionem Unübertreffliche, ist in den zahllosen Normen, die auf ihn zurückgeführt werden und ebenfalls Ergebnis seines Prophetentums sein sollen, stets gegenwärtig. Für al-Māwardī ist der Kalif daher nichts weiter als ein Inhaber von bestimmten Amtsbefugnissen, die in zehn Punkten zusammengefaßt werden. Zum Kalifat ist man nach al-Māwardī Meinung befähigt, wenn man eine Reihe von Bedingungen erfüllt (Wissen, Rechtschaffenheit, Tapferkeit usw.), die allesamt auf die Amtstauglichkeit zielen und nicht spezifisch religiös begründet zu werden brauchen. Lediglich al-Māwardī's Forderung, der Kandidat müsse aus dem Geschlecht des Propheten stammen, deutet noch auf den ursprünglichen, umfassenderen Sinn islamischer Herrschaft, nämlich auf die Ebnung des Heilsweges; doch erscheint diese Vorbedingung schon bei al-Māwardī von den funktionalen insofern abgehoben, als er sich hier auf eine Diskussion der in der Sunna ver-

⁷ ebd., 35 ff.

⁸ Nagel, Tilman: *Rechtleitung und Kalifat*, Bonn 1975, 136 ff.

bürgten Textgrundlage einlassen muß⁹, was bei ersteren unterbleiben konnte, eben weil deren Unabdingbarkeit für die Alltagsgeschäfte sofort einleuchtet.

Es blieb dem Šāfiʿiten al-Ġuwaynī (gest. 1085) vorbehalten, dieses letzte Überbleibsel aus der Zeit der anerkannten Heilswichtigkeit islamischer Herrschaft, das Qurayšitentum des Kalifen, auszumerzen. Die kalifale Machtausübung ist nun bereits durch Aufzählen ihrer Funktionen erschöpfend beschrieben, und ausschließlich die Tauglichkeit zur Erfüllung dieser Funktionen ist vor der Inthronisierung eines Kandidaten zu erwägen¹⁰. Es ist durchaus verständlich, daß angesichts solcher Entheiligung des höchsten islamischen Herrschers jetzt, im 11. Jahrhundert, eine Fürstenspiegelliteratur aufblühen kann, die sich ihren Stoff auch aus der iranischen oder der griechischen Überlieferung entleiht, denn es geht um Machtausübung an sich, nicht mehr um die Nachfolge des Propheten. Der Weg wird für die theoretische Rechtfertigung des Sultanats frei, das es in Ansätzen schon *de facto* seit dem ausgehenden 9. Jahrhundert (z.B. Ṭāhiriden, Sāmāniden usw.) gegeben hatte, und es wird eine Geschichtskonzeption wie diejenige Ibn Ḥaldūns möglich, die das Schicksal der islamischen Welt aus einem Ringen zwischen Nomaden und Sesshaften erklärt. Herrschaft erscheint nicht mehr als eine Institution der Heilsfürsorge, sondern als Vorbedingung für jegliche Art menschlicher Gesellung. Schon der Andalusier at-Ṭurtūšī (gest. 1126) verglich die Herrschaft mit einer Lampe, die einen Raum erhellt. Alle Menschen in diesem Raum können ihrer nutzbringenden Tätigkeit nachgehen. Sollte die Lampe erlöschen, kröche Ungeziefer aus allen Verstecken hervor und fielen Diebe über die Bewohner her, deren Arbeit zum Erliegen käme¹¹.

⁹ al-Māwardī: *al-Aḥkām as-sultāniyya*, Ed. Cairo 1960, 6.

¹⁰ Nagel, Tilman: "Gab es in der islamischen Geschichte Ansätze einer Säkularisierung?" in: Roemer/Noth (Hgg.): *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift Bertold Spuler*. Leiden 1981, 275-288; ferner ders.: *Die Festung des Glaubens*. München 1988, Teil 2, III/3.

¹¹ at-Ṭurtūšī: *Sirāğ al-mulūk*, Būlāq 1289, 41 f.

Die Entheiligung der Herrschaft scheint angesichts des Verfalls der kalifischen Macht nahegelegen zu haben. Was demgegenüber die Funktionalisierung der *šarī'a* betrifft, so sind deren geschichtliche Voraussetzungen schwieriger auf den Begriff zu bringen. Denn zweifelsohne ist die inhaltliche Ausgestaltung der *šarī'a* und deren Verankerung in der auf den Propheten zurückgeführten Überlieferung ein Vorgang, der erst seit dem Werk aš-Šāfi'īs, also seit der Wende zum 9. Jahrhundert, die islamische Rechtswissenschaft prägt. Dennoch war es ein Schafiit, wiederum al-Ġuwaynī, der nun, nach dem Abschluß der Fundierung des Rechts im Glauben und der Offenbarung, nach dem Wirklichkeitsbezug einer Jurisprudenz fragte, die sich zu seiner Zeit vor allem als eine gelehrte Deutung autoritativer Texte darstellte, unter deren Aussage die prinzipiell unüberschaubare Mannigfaltigkeit der Lebenswirklichkeit subsumiert werden mußte. Gerade weil al-Ġuwaynī entschieden die These verfocht, daß der Regelungsanspruch der *šarī'a* allumfassend sei und auch die freigestellten Handlungen (*mubāḥāt*) sich ausschließlich aus dem jeweiligen Stillschweigen der *šarī'a* ermitteln lassen, mußte er sich dem Problem stellen, wie dann im konkreten Fall Leben und Gesetz aufeinander zu beziehen seien. Noch der Qādī Ibn al-Bāqillānī, mit dessen Werk sich al-Ġuwaynī immer wieder auseinandersetzte, hatte darauf bestanden, daß das seit langem geltende methodische Postulat, eine Analogie sei nur aussagekräftig, sofern die zwei verglichenen Tatbestände auf einen gemeinsamen Grund bzw. eine "Ursache" zurückgingen, nicht angetastet werden dürfe. Eine derartige Strenge, das erkennt al-Ġuwaynī, steht jedoch der Verwirklichung des allumfassenden Regelungsanspruches der *šarī'a* entgegen. Es muß also auch eine Analogie einer terminologisch nicht näher bestimmbareren Ähnlichkeit statthaft sein. Diese darf freilich nicht zu reiner Willkür in der Subsumierung von Fakten unter die unveränderlichen Normen führen.

al-Ġuwaynī findet im Grad der Gemeinschaftsdienlichkeit eines jeden zu beurteilenden Sachverhaltes einen, wie er hofft, handhabbaren Maßstab für die Anwendung der Analogie der Ähnlichkeit. Sämtliche Bestimmungen in der *šarī'a* lassen sich nach seiner Meinung fünf Graden der Gemeinschaftsdienlichkeit zuordnen. Deren erster umfaßt Nor-

men, deren Beachtung für den Fortbestand der menschlichen Gesellschaft unabdingbar ist. Als Beispiele nennt er die Bestimmungen über Kauf und Verkauf und über die Talio. Es sei kein Individuum denkbar, das auf den Schutz seines Lebens und auf den Gütertausch verzichten kann. In die zweite Kategorie fallen Normen, die Sachverhalte regeln, die nicht jedes Mitglied der Gesellschaft betreffen, jedoch ein spannungsfreies Zusammenleben erst möglich machen. Hierher gehören Miet- und Eherecht. Nicht jedes Individuum steht vor der Notwendigkeit, eine Wohnung mieten zu müssen, nicht jeder hat das Bedürfnis, einen Ehevertrag zu schließen. Dennoch könnte das Gemeinwesen nicht existieren, wenn diese Bereiche nicht geregelt wären.

Den dritten Grad bilden Normen, die weder einer gesellschaftlichen Notwendigkeit noch einem allgemeinen Bedürfnis Ausdruck verleihen. Sie dienen lediglich dem Erhalt der Würde und des Prestiges (*makrama*). Hier nennt al-Ġuwaynī die Bestimmungen über Erwerb und Erhalt der rituellen Reinheit, ein Sachverhalt, der wiederum jedes Mitglied der Gesellschaft angeht. Daneben gibt es viertens Normen, deren Einhaltung in bestimmten Einzelfällen zur Sicherstellung der persönlichen Würde empfohlen wird. al-Ġuwaynī denkt z.B. an den Vertrag, der den Selbstfreikauf von Sklaven regelt. Fünftens schließlich seien Regelungen zu nennen, deren Gemeinschaftsdienlichkeit schwer oder gar nicht einleuchtet; freilich sei so etwas kaum vorstellbar. So dienten die rituellen Bewegungen beim Gebet an sich nicht dem Gemeinwesen, aber wenn man genauer nachdenke, erkenne man, daß sie das Individuum zur Folgsamkeit erzögen und insofern doch gemeinschaftsdienlich seien. Allein Detailfragen zum Ritus – etwa die Zahl der *rakʿas* eines Gebets – könnten ohne Bedenken dem fünften Grad zugeordnet werden¹².

¹² al-Ġuwaynī: *Kitāb al-burhān*, ed. ʿAbdalʿazīm ad-Dīb, Kairo 1400³, §§ 901 ff. In § 908 erklärt sich al-Ġuwaynī sogar damit einverstanden, unter dem Gesichtspunkt der "Notwendigkeit" auch Talio und Hadd-Strafen bzw. Kauf und Hadd-Strafen in Analogie zu setzen. Von anderen Autoren wird dagegen festgestellt, daß zu Hadd-Strafen keine Analogie statthaft sei (z.B. al-Gazālī: *al-Mustasfā*, Ed. Kairo 1324, Bd. 2, 334 f.).

Es fällt sofort auf, daß in diesem Schema, für dessen Anwendung al-Ğuwaynī einige knappe Hinweise anfügt, die rituelle Reinheit, in der Regel der erste und würdigste Gegenstand der Rechtshandbücher, einen untergeordneten Rang einnimmt; denn die Funktion der *šariʿa* ist es, die Gemeinschaft zu erhalten. An die letzte Stelle der Gemeinschaftsdienlichkeit verbannt al-Ğuwaynī alle die Vorschriften, die in keiner Weise mit dem Verstand hergeleitet bzw. als gemeinschaftsdienlich erwiesen werden können. Bis dahin war die Unableitbarkeit einer *šariʿat*ischen Vorschrift für die Šafiiten das stärkste Argument für die Wahrheit der *šariʿa* gewesen. Denn diese ist, so hatte es immer geheißen, Knechtung (*taʿabbud*) des Menschen, und insofern ist sie eben dem Menschen nicht ableitbar, und es ist nur Zufall, wenn sich Gottes Absicht und menschliche Ratio einmal in einer Vorschrift treffen¹³.

Sobald aber das alltägliche Leben des Menschen in der Gesellschaft zur Debatte steht, überspielt al-Ğuwaynī diese überkommene Auffassung, nämlich daß die *šariʿa* in der Knechtung des Menschen ihren Daseinsgrund finde, zugunsten einer rein funktionalen Interpretation des Wesens des Gesetzes. Wäre hier nicht die Einbruchsstelle, durch die sich die Wirklichkeit der *šariʿa* bemächtigen, sie umgestalten und damit die für sie in Anspruch genommene Unveränderlichkeit ad absurdum führen müßte?

In der Theorie wäre dies durchaus denkbar. Und es fragt sich doch, warum jene Ansätze, die wir eben skizziert haben, nicht einer der Säkularisierung vergleichbaren Strömung zum Durchbruch verhelfen konnten, zumal, wie angedeutet, die Heilsbedeutsamkeit der Machtausübung dahingeschwunden war. Auch das zweite der eingangs genannten Erklärungsmodelle scheint also nicht weiterzuhelfen. So ist zu vermuten, daß andere, von jenen beiden Modellen nicht erfaßte Gegebenheiten für die Auslösung oder wenigstens Ermöglichung einer Säkularisierung entscheidend sind, sei es, daß sie deren eigentliche Voraussetzungen bilden, sei es, daß sie die Rolle eines Katalysators innehaben.

¹³ Nagel, Tilman: *Die Festung des Glaubens*, 224 ff.

Ich möchte am Schluß meiner Betrachtung drei solcher – im übrigen recht vielschichtiger Gegebenheiten nennen.

Erstens: Im lateinischen Christentum wurde zumindest seit Augustinus das Diesseits dem Menschen zur – vorläufigen – Gestaltung freigegeben, nachdem sich die frühchristliche Hoffnung auf eine baldige Wiederkunft des Herrn als vergeblich, die Anstrengung um eine Selbstbehauptung im politischen Sinn dagegen als höchst erfolgreich erwiesen hatte. Der Dualismus von Staat und Kirche ist das geschichtsmächtige Ergebnis jener Parusie-Verzögerung und jenes Aufstiegs zum offiziellen Glauben des Römischen Reiches. Der Islam dagegen verstand sich von Anfang an auch als einen politischen Organismus. Das islamische Recht weist daher den bekannten Doppelcharakter auf, den Denker wie al-Ğuwaynī zwar vorübergehend überspielen, nie aber ganz verdrängen oder gar durch eine andere Theorie außer Kraft setzen konnten. Unter dem Blickwinkel der Gemeinschaftsdienlichkeit mag das Ritualrecht nur von untergeordneter Bedeutung sein; will man dagegen definieren, was die *šarīʿa* an sich sei, nämlich letzten Endes Knechtung des Menschen durch nicht rational deutbare gottgegebene Normen, dann ist gerade das Ritualrecht entscheidend. Denn in ihm tritt dieser Charakter der *šarīʿa* am klarsten zutage. Da eine Ausklammerung des Ritualrechtes nie versucht wurde, mußte dessen theoretische Prämisse, nämlich die Unableitbarkeit, immer wieder auf die übrigen Rechtsgebiete durchschlagen.

Zweitens: Die Entheiligung der Herrschaft und die Funktionalisierung der *šarīʿa* dürfen nicht – wie im Islam – zu einem bloßen Pragmatismus des Handelns führen, zu dessen Rechtfertigung die beliebig auslegbare Formel gilt, es gehe darum, den göttlichen Willen soweit wie möglich zu verwirklichen. Gerade diese Vorstellung aber beherrscht das Denken al-Ğuwaynīs, der im übrigen davon überzeugt ist, die endgültige Verwirklichung sei möglich und stehe nahe bevor. Bei Ibn Haldūn, der diese Formel ebenfalls verwendet, scheint sie nicht mehr mit derartigen Erwartungen verknüpft zu sein¹⁴. Diese Formel dient der Verschle-

¹⁴ Rosenthal, Erwin: *Political Thought in Medieval Islam*, 94 f.; Nagel, Tilman: *Staat und Glaubensgemeinschaft*, Bd. 2, 72 f.

ierung des Spannungsverhältnisses, das zwischen tatsächlich befolgten Handlungsmaximen einerseits und der behaupteten religiösen Fundierung des Handelns andererseits besteht, und verhindert eine intellektuell redliche Untersuchung der hiermit verbundenen Problematik¹⁵.

Drittens: Es hat den Anschein, daß für die Ingangsetzung einer Säkularisierung bestimmte gesellschaftliche und historische Voraussetzungen erfüllt sein müssen. Ein Blick auf Europa zeigt, daß zu Beginn der Neuzeit die im Mittelalter entstandenen Lehensbeziehungen, die Menschen unterschiedlich hoher Schichten in gegenseitige Treueverpflichtungen einbanden, in institutionalisierte Formen umgewandelt wurden. Es kam die Vorstellung von einem mit bestimmten Rechten und Pflichten ausgestatteten Staatsbürgertum auf, die letzten Endes in die Idee der unveräußerlichen Rechte einmündete, die jedem Menschen eignen und nicht der Begründung durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Glaubengemeinschaft bedürfen. Die islamische Welt dagegen hatte kein dem europäischen vergleichbares Lehnswesen gekannt und entwickelte folglich auch nicht die "europäische" Form der Staatlichkeit geschweige denn die Idee der Menschenrechte.

Einer Säkularisierung im europäischen Sinn fehlt dort augenscheinlich der richtige Nährboden; diese Vermutung wird durch die aktuelle Lage in den islamischen Ländern bestärkt. Selbst wenn Säkularisierung von muslimischen Intellektuellen immer wieder gefordert wird, muß bezweifelt werden, daß sie bei realistischer Einschätzung der Verhältnisse möglich sein wird. Sie ist vermutlich ein einmaliger, im wesentlichen auf Europa begrenzter Vorgang gewesen.

¹⁵ Daher rührt beispielsweise die "Verquickung der Idee der Gottesherrschaft mit dem Cedanken einer menschlichen Selbstbestimmung", die R. Wojtowycsch-Wielandt bei einigen zeitgenössischen ägyptischen Intellektuellen wahrgenommen hat ("Zeitgenössische ägyptische Stimmen zur Säkularisierungsproblematik", *Die Welt des Islams*, N. S. 22/1982, 129). Diese Verquickung, die letzten Endes der Verankerung politischer Wertvorstellungen im Religiösen, d.h. in der islamischen Offenbarung, den Vorrang einräumt (Wojtowycsch-Wielandt, 132), ist nichts weiter als die Wiederholung der überkommenen Formeln in neuen, zeitgemäßen Worten.