

Darf man den Herrscher bekämpfen?

Islamische und christliche Positionen im Vergleich

VON JENNY RAHEL OESTERLE (Heidelberg)

Die mir aufgetragene Aufgabe für diesen Beitrag lautet: Darf man den Herrscher bekämpfen? Diese Frage enthält mehrere Teilfragen: 1. Nach den agierenden Subjekten des Widerstands: Wer bekämpft den Herrscher? 2. Nach den Formen und Mitteln des Widerstands: Wie wird der Herrscher bekämpft? 3. Nach den Gründen des Widerstands: Warum wird der Herrscher bekämpft? Dazu zählen Gründe, die den Widerstand gegen den Herrscher sogar zur Pflicht machen, also: Muss man den Herrscher bekämpfen? Perspektivisch erweitert, eröffnet die Frage ein Spektrum an Problemen grundsätzlicher Art, zum Beispiel nach rechtmäßig und unrechtmäßig angetretener Herrschaft, nach gerecht und ungerecht ausgeübter Herrschaft, nach religiös und rechtlich kodierten Herrschaftsordnungen und den Gefahren ihrer Verletzung, schließlich auch nach dem Verständnis und der Bedeutung von Gewalt und anderen Widerstandsformen innerhalb einer Kultur sowie im Vergleich. Ein Teil dieser Fragen wird nur implizit zu behandeln sein. Aufschlussreich, vor allem im Blick auf die arabischen Quellen, ist die von Martin Kintzinger und Jörg Rogge in ihrem 2004 erschienenen Beiheft zur »Zeitschrift für historische Forschung« aufgeworfene Frage nach der Bipolarität der Herrschergewalt: »Wie verhalten sich Gewalt gegen die Herrschaft und Gewalt der Herrscher [...] zueinander?¹⁾, inwiefern sind herrscherliche Gewalt und Gewalt gegen den Herrscher aufeinander bezogen und bedingen, begünstigen oder forcieren sich gegenseitig²⁾? Die Frage: »Darf man den Herrscher bekämpfen?« korrespondiert mit den Fragen: »Wie bekämpft der Herrscher Aufbegehrende?«, »Gibt es auch für die Machthaber Maßstäbe und Grenzen in der Gewaltanwendung?« Diese Gegenfragen fordert vor allem die Eigenart der hier herangezogenen islamischen Quellen heraus. Danach ist in den

1) Martin KINTZINGER/Jörg ROGGE, Einleitung, in: Königliche Gewalt – Gewalt gegen Könige. Macht und Mord im spätmittelalterlichen Europa, hg. von Martin KINTZINGER und Jörg ROGGE (ZHF, Beiheft 33), Berlin 2004, S. 2.

2) Oder, wie es ein arabischer Fürstenspiegel aus dem 12. Jahrhundert als Philosophendiktum festhält: »Das Maß der Empörung des Volkes bei einem Aufstand entspricht der gewaltsamen Unterdrückung der Massen« (Ibn Zafar al-Šiqillī: The Just Prince. A Manual of Leadership, London 2003, S. 244).

Regelungen und Empfehlungen zur herrscherlichen Behandlung von Rebellen und Usurpatoren, nach der Anerkennung oder Verneinung eines Kampfes gegen Herrscher zu suchen.

Die Verklammerung beider Fragen erlaubt eine Annäherung an die jeweilige »Kultur der Gewalt« in unterschiedlichen Kulturen, aber auch in unterschiedlichen historischen Phasen einer Kultur. Von »Kultur der Gewalt« ist deshalb zu sprechen, weil es nicht nur um Gewaltausübung auf Seiten der Kontrahenten geht, sondern vor allem auch um die intellektuelle Geschichte der gelehrten Auseinandersetzungen über Gewalt, das heißt um die gelehrte Legitimation oder Delegitimierung von Widerstand, um die Abwägung der Mittel des Widerstands und Regelungen des Umgangs mit Rebellen für den Herrscher sowie seine Lizenzen zu deren Bekämpfung.

Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich überwiegend auf den arabisch-islamischen Kulturraum. Voranzuschicken ist, was den zeitlichen Zugriff betrifft, dass eine Epocheneinteilung in Früh-, Hoch- und Spätmittelalter auf den islamischen Kulturraum nicht ohne weiteres übertragbar ist. Gerade um Vergleichsperspektiven für das spätmittelalterliche Europa zu eröffnen, wie es in einem Ausblick am Schluss dieses Aufsatzes versucht werden soll, wird es einiger zeitlicher Verschiebungen bedürfen. Die Fokussierung des islamischen Kulturraums hat einen sachlichen Grund: Während Rechtfertigungsstrategien und Legitimationsgründen des Widerstands gegen christliche Herrschaft detaillierte mediävistische und rechtshistorische Studien gewidmet wurden³⁾, erschöpfte sich die Frage »Darf man den islamischen Kalifen bekämpfen?« in der wissenschaftlichen Literatur bis vor kurzem in Negativantworten und Vorurteilen. Die Kämpfe innerhalb der frühen islamischen Gemeinschaft ließen islamische Rechtsgelehrte, so hieß es, auf der alleinigen Gehorsamspflicht gegenüber dem Kalifen insistieren, gleich ob dieser gerecht oder ungerecht regierte⁴⁾. Zwar hätten anfangs in verschiedenen Rechtsschulen Auffassungen über gewaltsamen oder gewaltlosen Widerstand existiert, doch hätte sich angesichts der

3) Vgl. *Resistance, Representation and Community*, hg. von Peter BLICKLE, Oxford/New York 1997; Diethelm BÖTCHER, *Ungehorsam oder Widerstand? Zum Fortleben des mittelalterlichen Widerstandsrechtes in der Reformationszeit (1529–1530)* (Historische Forschungen 46), Berlin 1991; Martin KINTZINGER, *Maleficium et veneficium. Gewalt und Gefahr für den Fürsten im französischen Spätmittelalter*, in: *Königliche Gewalt* (wie Anm. 1, S. 71–100); Jürgen MIETHKE, *Tyrannenmord im späteren Mittelalter. Theorien über das Widerstandsrecht gegen unrechte Herrschaft in der Scholastik*, in: *Friedensethik im Spätmittelalter. Theologie im Ringen um die gottgewollte Ordnung*, hg. von Gerhard BEESTERMÖLLER und Heinz-Gerhard JUSTENHOVEN, Stuttgart-Berlin-Köln 1999, S. 24–48; Frank REXROTH, *Tyrannen und Taugenichtse. Beobachtungen zur Rituallität europäischer Königsabsetzungen im späten Mittelalter*, in: *HZ* 278 (2004), S. 27–53; Jörg ROGGE, *Attentate und Schlachten. Beobachtungen zum Verhältnis von Königtum und Gewalt im deutschen Reich während des 13. und 14. Jahrhunderts*, in: *Königliche Gewalt* (wie Anm. 1), S. 7–50; Johannes SPÖRL, *Gedanken um Widerstandsrecht und Tyrannenmord im Mittelalter*, in: *Widerstandsrecht*, hg. von Arthur KAUFMANN und bearb. von Leonard E. BACKMANN (Wege der Forschung 173), Darmstadt 1972, S. 87–113.

4) Hamilton A. R. GIBB, *Constitutional Organization*, in: *Origin and Development of Islamic Law*, hg. von Majd KHADDURI und Herbert J. LIEBESNY, Washington 1955, S. 15.

Instabilität der islamischen Großreiche eine quietistische Einstellung unter den Rechtsgelehrten durchgesetzt⁵⁾. Ein islamisches Widerstandsrecht (»law of rebellion«) habe es nicht gegeben⁶⁾; weder schiitische noch sunnitische Rechtsgelehrte hätten die Frage des Widerstands ausführlich behandelt⁷⁾.

Jüngst hat jedoch der Rechtshistoriker Khaled Abu El Fadl diese Forschungsmeinungen einer grundlegenden Revision unterzogen und einen differenzierten, vielgestaltigen Rechtsdiskurs über Fragen der Gewalt gegen Herrscher beziehungsweise herrscherlicher Gewalt in den islamischen Rechtsschulen erschlossen. Die Ergebnisse dieser Pionierarbeit sind auch für die folgenden Darlegungen grundlegend und richtungweisend⁸⁾.

Auszugehen ist zunächst 1. von historischen Präzedenzfällen von gegen Herrschaft gerichteter Gewalt einerseits und herrscherlicher Gewalt andererseits in der Gründungsphase islamischer Herrschaft. Sodann werden 2. die Reflexionen über Rebellion gegen Herrschaft in juristischen Diskursen islamischer Rechtsschulen aufzufächern sein und zwar nach den unterschiedlichen Definitionen des Status' von Rebellen, dem herrscherlichen Umgang mit Aufständischen, nach Differenzen zwischen den Rechtsschulen, nach Wandel und historischer Kontextualisierung von Rechtsauffassungen. Hier sind 3. die langzeitgeschichtlichen Konzepte der Schia zur Widerstands- und Rebellionsfrage, sodann 4. Positionen sunnitischer Rechtsgelehrter darzulegen. 5. ist ein zeitlicher Sprung vorzunehmen zunächst in die Zeit nach 1258, in eine Phase, in der die Widerstands- und Rebellendiskurse mit der fundamentalen Erschütterung des Sturzes des Abbasidenkalifats durch die Mongolen konfrontiert wurden, sodann in die Zeit um 1500, in der die Mongolenherrscher längst islamisiert waren; hier wird eine Schrift aus dem höfischen Umfeld des Mongolenkhans Ubaid Allah heranzuziehen sein, die sich, zeitlich und räumlich weit entfernt von den Rechtsgelehrten der islamischen Frühzeit, aus sunnitischer Perspektive erneut der Rebellionsproblematik widmet. Sodann ist 6. knapp die Frage nach einer »Kultur der Gewalt« im Bezug auf die gelehrte Behandlung des Widerstandsproblems im Islam zu verfolgen⁹⁾ und schließlich sind 7. Perspektiven eines transkulturellen Vergleichs aufzuzeigen.

5) Bernhard LEWIS, *Islam in History: Ideas, People and Events in the Middle East*, Chicago 1993, S. 314.

6) Fazlur RAHMAN, *The Law of Rebellion in Islam*, in: *Islam in the Modern World*, hg. von Jill RAITT, Columbia 1983, S. 1–10.

7) Ann K. LAMBTON, *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*, Oxford 1981, S. 261–263.

8) Khaled ABU EL FADL, *Rebellion and Violence in Islamic Law*, Cambridge 2001; siehe dort auch die Zusammenstellung von Forschungspositionen.

9) Welche Maßstäbe an gerechte Herrschaft gerichtet wurden und was einen Herrscher zu einem ungerechten Herrscher machte und damit die Ausgangsdisposition zur Rebellion schuf, reflektiert sowohl im islamischen als auch im christlichen Kontext die Quellengattung der Fürstenspiegel. Sie ergänzend zu den juristischen Texten heranzuziehen, verspräche weitere Erkenntnisse.

I. KÄMPFE GEGEN DEN KALIFEN.
HISTORISCHE EXEMPLA AUS DER FRÜHGESCHICHTE DES ISLAM

Wie die Bibel¹⁰⁾ so enthält auch der Koran religiöse Basisaussagen, die, wie die Geschichte des Islam zeigt, durch ihre Interpretationsbedürftigkeit eine Vielfalt an Auslegungen und Applikationen hervorriefen¹¹⁾. Zudem gibt es in der Geschichte der islamischen Frühzeit historische Konfliktkonstellationen, die in das kollektive Gedächtnis und Rechtsbewusstsein der Muslime eingegangen sind und in Erörterungen über die Bekämpfung von Herrschern über Jahrhunderte hinweg immer wieder aufgerufen, ausgelegt, ja zum Präzedenzfall entwickelt wurden: Es handelt sich insbesondere um die innerislamischen Auseinandersetzungen um den vierten Kalifen Ali im Gefolge seines durch Rebellen ermordeten Vorgängers Uṣmān einerseits sowie um den Umgang Alis (nach seiner Wahl zum Kalifen) mit nun ihn bekämpfenden muslimischen Rebellen andererseits; sie wurden zu Exempla für den Umgang des Herrschers mit Rebellen ausgebildet. Knapp und klar formuliert ein in der Mitte des 15. Jahrhunderts verfasster Fürstenspiegel, was den Kampf gegen die Rebellen betrifft, sei Ali beispielhaft zu betrachten¹²⁾. Es ist die Leistung der Rechtsgelehrten und ihrer Schulen, beide Voraussetzungen, die religiös-textliche und die geschichtlich-exemplarische, in einem Rebellendiskurs zusammengeführt und diesen ausgebaut zu haben. Dabei verdankt sich die in lateinisch-christlichen Diskursen unbekannte Akzentuierung und breite Ausführung der Behandlung von Kämpfern gegen Herrscher der Tatsache, dass im Unterschied zum Christentum 1. die historische Erinnerung, wenn auch überschrieben, selektiert, mystifiziert, sehr früh in der Formierungsphase islamischer Herrschaft einsetzte und 2. immer schon mit innerislamischen Herrschaftskonflikten verbunden war. Implizit eingelassen ist in die Erörterungen der Behandlung von Re-

10) Während das Neue Testament im 13. Kapitel des Römerbriefs Gehorsam gegenüber gottgewollter Ordnung »um der Strafe« und des »Gewissens willen« (Rom. 13,5) festschreibt und Widerstand ausdrücklich verneint beziehungsweise die Entschiedenheit dieser Aussage durch den Verweis auf die Apostelgeschichte (»Man muss Gott mehr gehorchen als dem Menschen«, Act. 5,29) relativiert, beziehen sich die koranischen Suren nicht explizit auf die Frage des Widerstands gegen Herrschaft.

11) Sure 4,59; 13,5; 49,9; 5,48. Die koranischen Aussagen waren der Interpretation überlassen. Unter den umayyadischen und abbasidischen Herrschern jedoch, die selbst mit Hilfe von Oppositionsbewegungen an die Macht gekommen waren, wurde Sure 13,5 zur Grundlage, strikten Gehorsam gegenüber ihrer Herrschaft einzufordern, als ihre Herrschaft durch verschiedene Rebellionen herausgefordert wurde. Weitere Suren wie 49,9 und 5,48, die von Rechtsgelehrten immer wieder herangezogen wurden, behandeln Konflikte innerhalb der muslimischen Gemeinschaft, lassen aber zugleich Interpretationsspielraum, um die Konfliktlagen auf Auseinandersetzungen zwischen Herrscher und Untertanen zu übertragen. Besonders der Passus über diejenigen, »die Verderben auf der Erde betrieben«, spielt in den juristischen Überlegungen zur Rebellion eine Rolle. Vgl. ABOU EL FADL, *Rebellion* (wie Anm. 8), S. 48.

12) Faḍl Ullāh Ibn Rūzbihān Iṣfahāni, *Muslim Conduct of State based upon the Sulūk al-Mulūk*, aus dem Persischen übersetzt von Muhammad ASLAM, Islamabad 1974, S. 445.

bellen das Problem der Zulässigkeit beziehungsweise Rechtmäßigkeit ihres Aufbegehrens gegen den Herrscher¹³⁾.

Mit der Geschichte des 4. Kalifen Ali war die faktische Existenz von Empörung gegen muslimische Herrschaft und innerislamischer Gewalt im kollektiven Gedächtnis der Muslime präsent. Verleugnen ließ sich nicht, dass die Umma gespalten war, dass muslimische Untertanen gegen muslimische Obrigkeiten rebellierten und seitens der Kalifen Formen des Umgangs mit den widersetzlichen Glaubensbrüdern gefunden und entwickelt werden mussten. Rebellionen gegen die umayyadischen Kalifen in Damaskus waren in

13) Am Anfang steht ein Mord. Rund 30 Jahre nach dem Tod des Propheten Muhammad wird dessen dritter Nachfolger, der Kalif Uṯmān, von einem Täter aus der Mitte einer zu je 600 Mann aus Basra, Kufa und Ägypten kommenden bewaffneten Abordnung von unzufriedenen, »auführerischen Bittstellern« in seinem Haus ermordet. Diese werfen ihm vor, Staatsgelder veruntreut und Vetternwirtschaft betrieben zu haben. Nachträglich verfestigt sich die Ansicht ihres Anführers, der Kalif Uṯmān sei ein Rechtsbrecher gewesen, der sich des Verbrechens schuldig machte, die Nachfolgerschaft Alis auf den Propheten verhindert zu haben, sodass »erst die Beseitigung dieses Tyrannen [...] die Gültigkeit des islamischen Gesetzes wiederherstellen« könne. Als nach dem Mord der Nachfolger Ali, Vetter und Schwiegersohn des Propheten Muhammad, ins Kalifenamt gewählt wird, haftet ihm von Beginn ein Makel an. Ihm wird vorgeworfen, er habe den Tod des Vorgängerkalifen nicht genügend verfolgt, geschweige denn gerächt; ja, er habe sich sogar mit den Stimmen von Rebellen zum Kalifen wählen lassen. Tatsächlich hatte Ali nicht die Durchsetzungsmacht, den »aufgebrachten Pöbel zu bändigen, aus dem die Mörder Uṯmān stammten«. Prominentesten Widerstand gegen den Kalifen leistete allen voran Mu'āwiya, der Repräsentant quraischitischer Aristokraten und der spätere Begründer des umayyadischen Kalifats. Aus der ersten großen Schlacht des Bürgerkriegs bei Basra, der so genannten Kamelschlacht, geht Ali zwar als Sieger hervor, muss sich jedoch später einem Schiedsgericht unterziehen, das die Rechtllichkeit der Forderung nach Blutrache für den Herrschermord zu klären hat und zugunsten des Gegenspielers Mu'āwiya entscheidet. Von einer Einheit der islamischen Gemeinschaft kann spätestens jetzt keine Rede mehr sein: Widerstand und Rebellionen gegen den Herrscher prägen Alis Kalifat. Nach 656 kann Ali zwar weiterhin eine Gruppe Getreuer um sich scharen; es bildet sich die so genannte Schiat Ali, die späteren Schiiten, aber eine weitere Gruppierung bricht aus seiner Anhängerschaft aus: Die Kharidschiten (wörtlich: die Davongehenden); sie negieren einerseits den Führungsanspruch des Umayyaden Mu'āwiya und bekämpfen andererseits Ali. (Tilman NAGEL, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, Bd. 1, Zürich/München 1981, S. 99-108). Ali muss sich als muslimischer Kalif der Schwierigkeit stellen, wie mit gewaltsam rebellierenden Glaubensgenossen umzugehen ist. War seine Behandlung der mörderischen Rebellen gegen Uṯmān extrem strittig, so gewinnt in den Folgejahrhunderten seine differenzierte Behandlung der unterlegenen Gegner in der Schlacht von Basra und seine Zurückhaltung gegenüber den Kharidschiten Präzedenzcharakter gleichermaßen sowohl für den sunnitischen als auch für den schiitischen Umgang mit rebellierenden Herrschergegnern, obwohl in der jeweiligen Deutung der Ereignisse und Applikation auf die jeweiligen Fälle Differenzen bestehen. Prägend gehen auch die Ali bekämpfenden Kharidschiten als Modell-Rebellen in die muslimische Geschichte ein. In den Exempla, in diesem Fall der Schlacht von Basra gegen die Kharidschiten, setzen sich vor allem zwei Verhaltensweisen als mustergültig durch, die von Rechtsgelehrten immer wieder rekapituliert wurden: Erstens habe Ali sich geweigert, die rebellierenden Kharidschiten anzugreifen, bevor diese den Kampf eröffneten. Zweitens habe er nach seiner siegreichen Schlacht bei Basra Leben und Eigentum der gefangenen und verwundeten Gegner geschützt. Vgl. Khaled ABOU EL FADL, Rebellion and Violence (wie Anm.8), S. 34.

der Folgezeit geradezu an der Tagesordnung¹⁴). Die Umayyaden selbst wurden schließlich im Jahr 749/50 von den durch eine »revolutionäre Volksbewegung« emporgehobenen und von einer »massiven religiösen Propaganda« unterstützten Abbasiden gestürzt¹⁵). Doch auch unter abbasidischer Herrschaft setzten sich die Widerstände gegen die kalifale Obrigkeit fort; Schiiten und Aliden lehnten sie als illegitim ab. Eine extreme Herausforderung war schließlich die Errichtung des schiitisch-ismailitischen Gegenkalifats im Jahr 909 in Nordafrika; Ziel der Fatimidenherrscher war es, den aus ismailitischer Sicht illegitimen Kalifen von Bagdad zu beseitigen und selbst zu Beschützern der heiligen Stätten Mekka und Medina und zu Führern der Gläubigen zu werden.

II. DISKURSE IN ISLAMISCHEN RECHTSSCHULEN ÜBER WIDERSTAND UND DIE BEHANDLUNG VON REBELLEN

Unsere Frage »Darf man den Herrscher bekämpfen?« zielt auf eine normative Antwort; aber auch die geschichtlichen Tatbestände forderten eine Antwort über die Tagesfragen hinaus. Denn: Das mit enormer Geschwindigkeit über die arabischen Kernlande hinauswachsende islamische Reich war schwer zu regieren und zu verwalten. Seien es seine großen Städte mit dem Potenzial zu Massenunruhen und -bewegungen, seien es divergierende islamische Glaubensrichtungen, religiöse Strömungen nicht-sunnitischer Richtung oder verschiedene schiitische Varianten mit der Gefahr des Aufruhrs durch charismatische Führergestalten oder seien es die nicht hinreichenden Machtkontrollmöglichkeiten von Provinzverwaltern beziehungsweise Statthaltern mit ihrer Tendenz zur Usurpation, seien es weitere Religionen wie Christentum, Judentum, Zoroastrier, seien es unterschiedliche Ethnien innerhalb des Reiches oder von außen andrängende beziehungsweise ins Militär eindringende Völker: Das Kalifat war ein instabiles Gebilde¹⁶). Aus allen diesen religiösen, sozialen, politischen, ethnischen Unsicherheitsbereichen heraus wurde gegen den Herrscher faktisch gekämpft. Entsprechend antwortete der Herrscher auch, falls er stark genug war, mit Waffengewalt, Strafen, Vertreibungen oder Enteignungen. Aber,

14) Vgl. zum Beispiel 'Abd Allāh Ibn al Zubairs Rebellion in Mekka oder die schiitische Rebellion in Kufa gegen den Statthalter des Kalifen im Jahr 685; Saïd ibn 'Alis Rebellion gegen die Umayyaden in Kufa im Jahr 740. Zur Widerstands- und Rebellenproblematik in der islamischen Frühzeit vgl. Andrew MARSHAM, 'Those Who Make War on God and His Messenger': Some Implications of Recent Scholarship on Rebellion, Banditry and State Formation in Early Islam, in: Al-'Usur al-Wusta. The Bulletin of the Middle East Medievalists 17, 2 (2005), S. 29–31, sowie ABOU EL FADL, Rebellion (wie Anm. 8), S. 72.

15) Wolfram DREWS, Die Karolinger und die Abbasiden von Bagdad. Legitimationsstrategien frühmittelalterlicher Herrscherdynastien im transkulturellen Vergleich, Berlin 2009, S. 106.

16) Vgl. Hugh KENNEDY, The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century, London/New York 1997, S. 200–202.

um auf unsere Leitfrage zurückzukommen: Durfte man ihn bekämpfen? Durch wen beziehungsweise wie war darüber zu urteilen beziehungsweise wer konnte das beurteilen?

Der Herrscher besaß durch Vorgaben des Korans, das Beispiel des Propheten und seiner Nachfolger ein religiös umrissenes Führungsprofil. Er hatte, wie später der Rechtsgelehrte al-Māwārdī das Kalifat bestimmte, für die Aufrechterhaltung der gottgewollten Ordnung zu sorgen und die weltlichen Belange zu regeln. Er hatte, wenn auch in unterschiedlich geregelten Verfahren (Wahl oder Designation durch Vorgänger) und mit unterschiedlichen Begründungen, die Legitimität eines rechtmäßig zur Herrschaft gelangten Machthabers zu besitzen, was nicht identisch sein musste mit seiner Qualität als gerechter Herrscher. Bereits in umayyadischer Zeit hatte sich im Zuge erster Verfestigungen der religiösen Grundlagen des Islam mit seiner Sicherung der Prophetenaussagen in Hadithen und Sunna ein dafür zuständiges Expertentum gebildet. Religions- und Rechtsgelehrte hatten sich aufgrund ihres Wissens, ihrer methodischen Verfahren, ihrer Rhetorik und ihres ständischen Auftretens eine gewisse vom Herrscher unabhängige Interpretationshoheit erworben. Koran und Sunna hatten sich unter ihrer Federführung gegen Ende des 8. Jahrhunderts als die entscheidende religiöse Basis der islamischen Ordnung verfestigt. Für unsere Fragestellung ist wichtig zu wissen, dass diese Ordnung »unabhängig vom jeweils gegebenen Machtapparat«¹⁷⁾ gilt. Ihre Sachverwalter sind »nicht die Machthaber, sondern allein die Gelehrten«¹⁸⁾. Sie sind Experten mit Sachkompetenz und Auslegungshoheit, aber fehlender Durchsetzungsmacht. Demgegenüber besitzt der Herrscher keine Zuständigkeit für die Regelungen und Bestimmungen der gottgewollten Ordnung des islamischen Gemeinwesens, obwohl er Garant ihrer Existenz ist. Die Konsequenz dieser Kompetenzaufspaltung ist für das islamische Gemeinwesen der Sunniten tiefgreifend: Die Gelehrten sind zur Lehrautorität über die Regeln des alltäglichen Zusammenlebens der Gläubigen ermächtigt, der sunnitische Herrscher hingegen gerät dazu in Distanz. Er besitzt für sein Regiment kaum Zugriffsmöglichkeit darauf, die Folgen sind Kontaktverlust zur Bevölkerung und, im Falle eines machtvollen Herrschers, sogar der Gebrauch von »Willkür und Gewalt«¹⁹⁾, wenn die Zusammenarbeit mit den Gelehrten und ihre Regelvorgaben für den Machthaber inopportun sind. Das Widerstands- und Rebellionsproblem ist im sunnitischen Islam in diesem Spannungsfeld angesiedelt.

Ob und inwiefern es eine indirekte, langzeitige politische Rückwirkung der Expertenurteile und -bestimmungen auf den herrscherlichen Macht- und Gewaltgebrauch gab, muss einstweilen dahingestellt bleiben²⁰⁾.

17) NAGEL, Staat und Glaubensgemeinschaft, Bd. 1 (wie Anm.13), S. 304.

18) Ebd., S. 305.

19) Ebd., S. 181.

20) Zeugnis für die Suche nach Wegen der Vermittlung, um durch Rat oder Erziehung gestaltenden Einfluss auf Herrscher und deren Macht- und Gewaltgebrauch zu gewinnen, legt die bedeutende islamische Fürstenspiegelliteratur ab.

Generell ist zunächst festzuhalten, dass sich innerhalb eines absoluten, sagen wir monarchischen Systems in der islamischen Gemeinschaft durch theorieförmige Reflexionen und praxisorientierte Regelungen eine intellektuelle Kultur methodisch formalisierter, religiös und wissenschaftlich fundierter Gewalt- und Widerstandseinhegung der Gelehrten herausbildete.

Bis in die Mitte des 8. Jahrhunderts war die Grenzziehung zwischen Rebellen und Kriminellen durchlässig; es gab Berichte über Rebellionen, aber keine grundsätzlichen juristischen Erwägungen. Systematisierung und Differenzierung erfuhr das Problem der Herrscherbekämpfung ab dem 9. Jahrhundert, grundlegend in den Schriften al-Šāfi'ī (gest. 819/20), des Begründers der schafiitischen Rechtsschule, der die immer wieder zitierten Präzedenzfälle aufgriff und die verschiedenen juristischen Meinungen zusammenstellte²¹).

In einem Punkt stimmten die Rechtsgelehrten der verschiedenen Schulen überein: Einem legitimen und gerechten Herrscher ist ausnahmslos Gehorsam zu leisten. Uneinigkeit herrschte indes in der Frage, ob man den Herrscher bekämpfen dürfe oder sogar müsse, wenn dieser sich ungerecht verhielte oder ungerechte Befehle erteilte. Vor allem die Schiiten und die Strömung der Mu'tazila²²) betonten die Notwendigkeit eines gewaltsamen Widerstands gegenüber ungerechter Herrschaft; die meisten Sunniten hingegen zeigten sich verhalten. Ab etwa der Mitte des 10. Jahrhunderts allerdings, einem Zeitraum, in dem das abbasidische Kalifat stetig an Macht verlor, näherten sich die Positionen der Rechtsgelehrten der unterschiedlichen Glaubensrichtungen an. Übereinstimmend abgelehnt wurde in jedem Fall, dass sich Muslime an unrechtmäßigem Herrscherhandeln beteiligten²³). Pragmatisch und fallbezogen gelöst wurde nun die Rechtfertigbarkeit der Bekämpfung eines ungerechten Herrschers. Ergebnis war eine Güterabwägung zwischen dem entstehenden Verlust durch Kampf im Verhältnis zu dem zu erreichenden Gewinn.

21) Vgl. ABOU EL FADL, *Rebellion and Violence* (wie Anm. 8), S. 147. Für Šāfi'ī waren Rebellen Personen (Gruppen), die gegen den gerechten Herrscher (al-imam al-'adil) opponierten, obwohl al-Šāfi'ī nicht festhielt, was er unter gerechter Herrschaft verstand beziehungsweise ob damit der rechtmässige oder der gerechte Herrscher gemeint sei (ebd., S. 148). Für den Rechtsgelehrten stand weniger die Frage nach der Rechtmässigkeit von Widerstand gegen gerechte oder ungerechte Herrschaft im Zentrum als eine Präzisierung der Distinktion zwischen Rebellen und Kriminellen und damit der Einstufung der Widerständigen in eine eigene Gruppe.

22) Zur Lehre und Denkrichtung der Mu'tazila vgl. Camilla ADANG/David SCHMIDTKE (Hg.), *A Common Rationality. Mu'tazilism in Islam and Judaism*, Würzburg 2007; Josef VAN ESS, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin/New York 1997.

23) Ein Beispiel dafür lieferte der Bericht, dass ein Militärbefehlshaber einigen seiner Truppen befohlen habe, in ein Feuer zu springen. Die Truppen verweigerten die Befehlsausführung. Als der Prophet von dem Vorfall hörte, benachrichtigte er die Truppen, dass sie richtig entschieden hätten, denn hätten sie den Befehl vollzogen, wären sie von Gott mit dem Feuer der Hölle bestraft worden. Vgl. Al-Buhari, *Die Sammlung der Hadithe*, Stuttgart 1991, S. 474.

Der Widerstand gegen einen ungerechten Herrscher ist dementsprechend nur zu rechtfertigen, wenn eine reelle Chance besteht, dass dieser beseitigt und eine gerechtere Herrschaft etabliert werden kann²⁴⁾. Würde man die Gretchenfrage stellen, so behauptet der Rechtshistoriker Khaled Abou El Fadl, wie man es mit einem ungerechten Herrscher schließlich halten sollte, dann würden islamische Gelehrte jener Zeit komplex, aber klar antworten: »It depends«²⁵⁾.

Sowohl die sunnitischen als auch die schiitischen Rechtsdiskurse drehten sich im Kern weniger um die Frage der gerechten oder ungerechten Herrschaft, sondern eher darum, wie mit Rebellen seitens des Herrschers umzugehen sei²⁶⁾.

Angesichts ihrer hohen Differenziertheit sind zwei verschiedene Richtungen holzschnittartig zu behandeln, die bis heute Wirkung zeitigen: Zunächst sind schiitische Positionen darzulegen, insbesondere die Behandlung des Widerstands und der Rebellion in der ismailitischen Glaubensrichtung²⁷⁾. Innerhalb der sunnitischen Glaubensrichtung sind sodann mit al-Māwārdī und Faḍl Ullāh ibn Rūzbihan al-İṣḫāhānī zwei Vertreter der schafiitischen sowie mit Ibn Taimiyya ein Vertreter der hanbalitischen Rechtsschule vorzustellen.

III. UNTERTANEN UNTER LANGZEITGESCHICHTLICHEM VORBEHALT GEGENÜBER ILLEGITIMER HERRSCHAFT: SCHIITISCHE POSITIONEN

Die »religiöse Überlieferung der Schiiten bietet zahlreiche Muster und Modelle von Leiden, Auflehnung und Aufopferung«, die in unterschiedlichen historischen Konstellationen bis heute für »sozialen Protest, politischen Widerstand« und sogar Revolutionen instrumentalisiert werden konnten²⁸⁾. Von der Ermordung Ḥusains, des Sohnes Alis, in der Schlacht bei Kerbela bis in die Zeit um 1500 befanden sich die Schiiten in mehr oder weniger aktiver Daueropposition zu den aus ihrer Sicht illegitimen umayyadischen und abbasidischen Kalifen und sunnitisch ausgerichteten Herrschaftsausprägungen. Seit Mitte des 9. Jahrhunderts jedoch mäßigte sich größtenteils ihre Umsturzbereitschaft in der jeweiligen Gegenwart. Nachdem der zwölfte Imam aus der Nachkommenschaft Alis 873 in die Verborgenheit (Ġaiba) entrückt und die Nachfolgekette der Imame abgerissen war, übernahmen bis zur zukunftsfernen Erscheinung des Mahdī am Ende der

24) ABOU EL FADL, Rebellion, in: Encyclopaedia of the Quran, Vol. 4, Leiden 2004, S. 365.

25) ABOU EL FADL, Rebellion and Violence (wie Anm. 8), S. 331.

26) ABOU EL FADL, Rebellion (wie Anm. 24), S. 365.

27) Hauptquelle für diese Position ist das Rechts- und Ritualbuch des schiitisch ismailitischen Rechtsgelehrten Qāḍī al-Nu‘mān aus der Mitte des 10. Jahrhunderts, das Grundstein der ismailitischen Rechtsauffassung über Jahrhunderte hinweg werden sollte und bis heute für die Ismailiten Rechtsgültigkeit besitzt (siehe Anm. 31).

28) Heinz HALM, Die Schiiten, München 2005, S. 121.

Zeiten die Rechtsgelehrten Interpretation und Applikation der von Koran und Sunna vorgegebenen Regeln des sozialen Lebens der islamischen Gemeinschaft sowie des Verhaltens gegenüber der gegenwärtigen Herrschaft. In der Glaubensgewissheit der Endzeiterwartung gaben sie den akuten Widerstreit gegen die Unrechtherrschaft auf²⁹⁾ und verfestigten diese Interimshaltung auf lange Sicht zu einer Verhaltenseinstellung auch gegenüber den seldschukischen und mongolischen Invasoren im 11. beziehungsweise 13. Jahrhundert. Schließlich wurden im 16. Jahrhundert unter der Safawidendynastie im iranisch-islamischen Raum das Bekenntnis der Zwölferschia und die schiitischen Gelehrten instruktiv in die Herrschaft einbezogen.

Es liegt auf der Hand, dass die Frage »Darf man den Herrscher bekämpfen?« aus der Opposition beziehungsweise aus der interimistischen Position heraus anders beantwortet werden muss. Obwohl die unterschiedlichen schiitischen Glaubensrichtungen in Einzelaspekten abweichende Auffassungen vertraten, ist generalisierend und auf lange Sicht festzuhalten: Die schiitische Beschäftigung mit der Widerstandsproblematik erfolgte einerseits im Rahmen politisch weitgehender Machtlosigkeit und Unterordnung unter die sunnitische Herrschaft der Gegenwart, die nach Überzeugung der Schiiten illegitim war; andererseits war für sie die beständige religiöse Erwartung der Erscheinung eines rechtgeleiteten schiitischen Imams bestimmend, welcher sich am Ende der Zeiten als gerechter Weltenherrscher offenbaren und alle unrechtmäßige Herrschaft beseitigen würde.

Beide für die Schia spezifischen politisch-theologischen Aspekte schufen eine Ausgangslage für die Frage des Widerstands und der Rebellenbehandlung, die sich von der sunnitischen eindeutig unterschied. Schiitische Gelehrte argumentierten zwar ebenfalls vergangenheitsbezogen mit Rekurs auf die Exempla Alis und die islamische Frühzeit, ihre Ausführungen zum Gehorsam gegenüber dem Imam waren jedoch im Kern hypothetisch und futurisch³⁰⁾. Widerstand wird herrschaftstheologisch erst dann zum immanenten Problem, wenn ein schiitischer Imam-Kalif die Muslime regiert; einstweilen lebten sie ohnehin unter illegitimer Herrschaft. Im Grund muss die Frage also doppelt gestellt werden a) im Blick auf die zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch nicht existierende, aber zukünftig zu erwartende schiitische Herrschaft und b) im Blick auf die gegenwärtige sunnitische Herrschaft. Die Frage der Schiiten spaltete sich daher auf. Zum einen lautete sie futurisch: »Darf man in Zukunft den erschienenen unfehlbaren Imam-Kalifen bekämpfen?« und zum anderen präsentisch: »Wie haben sunnitische Herrscher in der Vorphase der Mahdī-Erscheinung Rebellen zu behandeln?«

An den schiitischen Positionen lässt sich die Differenz zwischen der Herrscherbekämpfung durch Usurpatoren und durch Rebellen besonders klar aufzeigen. Der Sturz der sunnitischen Kalifate war erklärtes Langzeitziel der Schia, auch in Phasen ihrer politischen Machtlosigkeit. Insbesondere für die schiitische Ismailia galt: Sie strebte keinerlei

29) Vgl. Gerhard ENDRESS, *Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte*, München 1997, S. 54 f.

30) Vgl. Khaled ABOU EL FADL, *Rebellion and Violence* (wie Anm. 8), S. 296.

Arrangement mit den bestehenden Mächten der Zeit an, sondern bestand auf deren Sturz. Die Ismailiten waren, einer der sieben Säulen ihres Glaubens gemäß, zum Kampf verpflichtet³¹⁾.

Trotz gerade in diesem Punkt divergierender Positionen zwischen Ismailiten und Zwölferschiiiten herrschte unter den Gelehrten der unterschiedlichen schiitischen Glaubensrichtungen in der Rebellionsfrage weitgehende Einigkeit: Zunächst hatten die frühen schiitischen Gelehrten die Frage, wie mit einem ungerechten Herrscher umzugehen sei, deutlich offensiver beantwortet. Seit dem 10. Jahrhundert glichen sie sich in der Konsequenz jedoch weitgehend den Positionen sunnitischer Gelehrter an: Dem herrschenden, obwohl für sie falschgläubigen Kalifen leisteten auch sie Gehorsam und hatten ihn in der Verwirklichung der Scharia zu unterstützen; Aufständische jedoch, die Gründe oder Anschauungsabweichungen anführen könnten, besaßen die Möglichkeit der Sonderbehandlung als Rebellen. Ali habe mit seiner milden Behandlung Aufständischer bereits vorausschauend gehandelt; er habe geahnt, dass seine Anhänger, die zukünftigen Schiiten, in die Rolle der Langzeitopposition geraten würden und daher, um einer günstigen Behandlung seiner eigenen Anhänger in Zukunft wegen, ein Vorbild für den Umgang mit Rebellen gegeben. Bereits hier findet der futurische Aspekt der schiitischen Argumentation ersten Ausdruck.

Eine andere Stoßrichtung erhielt die Argumentation des Rebellentums allerdings im Fall realer schiitischer Kalifenherrschaft. Von da ab galten andere Regeln: Denn schiitischen Kalifen ist nicht nur unbedingter Gehorsam zu leisten, sondern auch für Rebellionen gibt es nun aus Sicht der Rechtsgelehrten weder Gründe noch Begründungen; im Unterschied zu sunnitischen Lehrauffassungen wird kein Rebellenstatus eingeräumt. Für eine präsentisch gewordene schiitische Herrschaft ist das Beispiel der Ismailiten anzuführen; in ihrem Fall verlor die Argumentation ihre Zukunftsdimension. Sie wurde durch die Erscheinung des ismailitischen Mahdī im Jahr 909 und die folgende Etablierung des über zweihundert Jahre währenden schiitisch-ismailitischen Kalifats der Fatimiden in die Gegenwart geholt. Aus Sicht der Ismailititen war der nun herrschende Imam-Kalif unfehlbar und heilig, zudem galt er neben Koran und Sunna als alleinige Quelle des Rechts. Er verkörperte »den göttlichen Willen auf der Erde«³²⁾. Der Gehorsam, der ihm als wahren Imam zusteht, »ist darum auch mehr als ein bloßes Gehorchen in konkreten Einzelfällen. Er ist Unterwerfung.«³³⁾ Dem bedeutenden ismailitischen Gelehrten und Oberrichter Qādī al-Nu‘mān ging es in seinem um 950 entstandenen grundlegenden Rechts- und Ritualbuch »Säulen des Islam« (Da‘aim al-islām) daher keinesfalls darum, den Gewaltge-

31) Qādī al-Nu‘mān, Abū Muḥammad: Da‘aim al-islām wa ḍikr al-ḥalāl wa’l ḥarām wa’l qadāya wa’l aḥ-kām, 2 Bände, Kairo 1951–1960 (Kitāb al-Ġihād). Vgl. Nagel, Staat und Glaubensgemeinschaft (wie Anm. 13), S. 230.

32) NAGEL, Staat und Glaubensgemeinschaft, Bd. 1 (wie Anm. 13), S. 248.

33) Ebd., S. 239.

brauch des Imam-Kalifen durch Rebellenumgangsregeln zu restringieren³⁴⁾. Im Gegenteil: Da der Imam unfehlbar ist, kann er sich sogar über die Exempel Alis hinwegsetzen; sie dienen lediglich zur Regulierung einer sunnitischen Behandlung der Schiiten, nicht aber als Vorbild zur Milde gegenüber Aufständischen gegen den Imam-Kalifen.

IV. AL-MĀWĀRDĪS »HERRSCHAFTSREGELN« ÜBER USURPATION UND WIDERSTAND IN EINER KRISENPHASE DES ABBASIDISCHEN KALIFATS

Auch das abbasidische Kalifat verdankt sich einer Revolution. Als der Rechtsgelehrte und Diplomat al-Māwārdī sein Werk »Aḥkām al-sulṭāniyya«³⁵⁾ verfasste, befand es sich in einer bedrohlichen Krise; Usurpationen und Rebellionen gegen den politisch ohnmächtigen abbasidischen Kalifen waren an der Tagesordnung³⁶⁾. Das Werk gilt als erste sunnitische Kalifatstheorie mit intensiver, langfristiger Wirkung. Angesichts der zunächst buyidischen, dann seldschukischen Bedrängung des Kalifats reklamiert es den im Koran geforderten Gehorsam gegenüber dem Herrscher. Dem rechtmäßig gewählten beziehungsweise durch seinen Vorgänger ernannten Kalifen³⁷⁾ seien alle Untertanen Loyalität schuldig; sie hätten seinen Befehlen zu folgen.³⁸⁾ Von dem Moment an, in dem der Kalif die Regierungsgeschäfte übernommen habe, sei Gehorsam »ohne jegliche Gewalt oder Opposition«³⁹⁾ zu leisten⁴⁰⁾.

34) ABOU EL FADL, *Rebellion and Violence* (wie Anm. 8), S. 229.

35) Al-Māwārdī, Abū Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad b. Ḥabīb, *Aḥkām al-sulṭāniyya wa al-Wilāyāt al-dīniyya*, hg. von Halid Abdallatif AL-ALAMI, Beirut 1990. Al-Māwārdī, äußert sich auch in anderen Werken zur Rebellionfrage, insbesondere im *Kitāb Qitāl Ahl al-Baġī min Ḥawī al-kabir*, hg. von Ibrāhīm Ibn A. Ṣandaqġī, Kairo 1987.

36) Bereits seit 945 traten schiitische Buyidenemire in Konkurrenz zum abbasidischen Kalifat und beanspruchten faktisch die politische Herrschaft im Irak. 1055 ließ sich der seldschukische Sultan Toghril Beg vom Kalifen investieren und damit auch legitimieren.

37) Al-Māwārdī, *Aḥkām al-sulṭāniyya* (wie Anm. 35), S. 33.

38) Ebd., S. 35.

39) Ebd., S. 50.

40) Die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit eines Herrschers besitzt für al-Māwārdī keine unmittelbare Relevanz für die Frage, ob man den Machthaber bekämpfen darf oder nicht. Gewiss, so räumt er ein, erleichtere herrscherliche Gerechtigkeit den Untertanengehorsam. Deutlich betont al-Māwārdī indes, wie auch islamische Fürstenspiegel immer wieder ausführen, dass Gerechtigkeit die Herrschaft vor Umsturzversuchen schütze: Gewalttätigkeit des Herrschers führe auf Seiten der Beherrschten zu Ungerechtigkeit. Gehorsam gegenüber gerechten Herrschern hingegen ist höchste Pflicht, da jeder Herrscher Bewahrer und Garant der göttlichen Ordnung ist. Auch ein schlechter Herrscher sei besser als Anarchie. Vermag er jedoch das Gemeinwesen nicht vor Neuerungen, Ungehorsam, Aufsässigkeit und Hochverrat zu schützen, drohen der muslimischen Gemeinschaft Zersplitterungs- und Zerfallsgefahren. Vgl. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft* (wie Anm. 13), S. 382 f. Ob, beziehungsweise wie in einem solchen Fall Widerstand gegen ungerechte oder unrechtmäßige Herrscher zu rechtfertigen ist, wird bereits von schafiitischen

Angesichts der faktischen Herausforderungslagen werden von al-Māwārdī nicht die Berechtigung zur Herrschaftsbekämpfung ins Zentrum gestellt, sondern die Fragen: Darf der Herrscher Rebellen bekämpfen; unter welchen Bedingungen muss er es und nach welchen Spielregeln soll er es tun? Es geht also im Akzent um die Legitimation des Herrschers, Rebellen zu bekämpfen, und nicht um die Begründung eines Rechtes auf Herrscherbekämpfung. Ziel ist die Stabilisierung von Herrschaft zur Bewahrung der göttlichen Ordnung und zum Schutz der islamischen Gemeinschaft. Daher wird den Rebellen höchste Aufmerksamkeit gezollt.

Konfrontiert war der abbasidische Kalif mit zwei unterschiedlichen Fronten des Kampfes gegen ihn: der Bekämpfung durch Usurpatoren einerseits und durch Rebellen andererseits. Al-Māwārdī wählt für beide Arten der Herrscherbekämpfung zwei grundverschiedene rechtliche Bewältigungsstrategien. Sie werden von ihm in eigenen Kapiteln abgehandelt: die der Usurpatoren unter der Ernennung von Emiren⁴¹⁾, also im Kontext der Ämtervergabe, die der Rebellen in einer Kapitelsequenz über Glaubensabtrünnige, Aufständische und Kriminelle⁴²⁾, das heißt im Kontext von Kampf- und Strafmaßnahmen.

Rebellen bedürfen einer den religiösen Traditionen und den Vorbildern der ersten Kalifen gemäßen besonderen Behandlung durch den Herrscher. Dazu werden zum Teil sehr konkrete Umgangsregeln für den herrscherlichen Macht- und Gewaltgebrauch gegenüber den Aufbegehrenden und Kampfbereiten erarbeitet. Damit ist die Widerstandsfrage nicht eskamotiert, sondern taucht innerhalb der für den Herrscher geltenden Regeln beim Problem des Rebellenstatus wieder auf. Rebellen haben im Vergleich zu Kriminellen und Abtrünnigen einen rechtlichen Sonderstatus, was die Modi ihrer Bekämpfung durch herrscherliche Gewalt betrifft⁴³⁾. Daher wird von Rechtsgelehrten großer Wert auf ihre Bestimmung gelegt⁴⁴⁾.

Al-Māwārdī nimmt zunächst im Gefolge al-Šāfi‘īs eine Unterscheidung vor: Gegen einander abgehoben werden Apostaten, Kriminelle und Rebellen. Während Apostaten zu bekämpfen und zu töten seien, müsse der Herrscher gegenüber Kriminellen harte körperliche Strafen anwenden. Die Rebellen werden hingegen von beiden Gruppen abge-

Rechtsgelehrten uneinheitlich beantwortet. Schon der Begründer dieser Rechtsschule, al-Šāfi‘ī, hatte sich zur Differenz zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit des Herrschers nicht eindeutig geäußert. Zwar sei einem gerechten Herrscher unabdingbarer Gehorsam zu leisten, doch führt al-Šāfi‘ī, (wie auch al-Māwārdī) nicht aus, was genau den gerechten Herrscher von einem ungerechten unterscheidet. Vgl. ABU EL FADL, *Rebellion and Violence* (wie Anm. 8), S. 148f.

41) Al-Māwārdī, *Aḥkām al-sulṭāniyya* (wie Anm. 35), S. 77 f.

42) Ebd., S. 118–124.

43) Vgl. dazu auch Joel L. KRAEMER, *Apostates, Rebels and Brigands*, in: *Israel Oriental studies* 10 (1980), S. 34–73.

44) Sie sind, um das um 1500 entstandene Rechtsbuch von Faḍl Ullāh ibn Rūzbihān al-Isfahānī (wie Anm. 12) zu paraphrasieren, diejenigen, die sich weit aus dem Gehorsam gegen einen gerechten Herrscher wegbewegt haben, die ihm opponieren, die ihre Gehorsamspflicht aufkündigen, sich gegen seine Autorität auflehnen.

setzt: Sie seien nicht ohne weiteres hinzurichten oder zu foltern, ihr Besitz dürfe nicht umstandslos konfisziert werden⁴⁵⁾. Diese Differenzierung ist nicht neu, aber schärfer als bislang üblich; sie rekurriert auf al-Šāfiʿī, und andere Rechtsgelehrte der Frühzeit. Erheblich ist, dass die Rebellenonderbehandlung durch al-Māwārdī Eingang in die Kalifats-theorie erfährt. In seinem Kapitel über Rebellen führt er unter Berufung auf Koranvers 49,9 und durch Ali gegebene Exempla aus: Bei den Aufständischen dürfe es sich nicht nur um eine handvoll Individuen handeln, sondern um eine massenhafte, kraftvolle Bewegung, die Aufständischen sollten sich zudem auf einem räumlich von der übrigen Bevölkerung abgesonderten Terrain befinden. Schließlich müssten sie eine von der offiziellen abweichende Interpretation oder Neuerung als plausiblen Grund für die Aufkündigung ihres pflichtgemäßen Gehorsams anführen können. Von der Erfüllung und Überprüfung dieser Bedingungen hängt nicht nur die Anerkennung des Rebellenstatus ab, sondern auch die Lizenz für Herrscher zum Kampfbeginn⁴⁶⁾. Noch vor Anfang des Kampfes hat der Kalif nach dem Beispiel Alis die abweichenden Auffassungen der Aufbegehrenden zu erwägen, ihnen ihre Fehler und Irrtümer darzulegen und sie zur Umkehr aufzurufen⁴⁷⁾. Gewaltanwendung gegenüber muslimischen Aufständischen ist für al-Māwārdī explizit der letzte Schritt. Erst wenn auf Rebellen Seite Gewalttaten begangen werden, wie bei Ali im Fall der Kharidschiten, müssen sie mit dem Einsatz von Gewalt bekämpft werden, zumal wenn sie neben dem gebührenden Gehorsam auch die Steuern verweigern, selbst Gelder einsammeln und Urteile vollstrecken.

Nachdem derart die Rechtmäßigkeit des Kampfes auf Herrscherseite geklärt ist, wendet sich al-Māwārdī der Behandlung der bekämpften Rebellen durch den Herrscher zu. Sie hat rechtsgemäß, das heißt nach bestimmten, juristisch aus der Tradition hergeleiteten Verhaltensregeln und Behandlungsmethoden zu erfolgen. Acht Regeln sind im Kampf gegen Aufständische vom Kalifen einzuhalten. Um einen Eindruck von der Detailliertheit der Bestimmungen zu geben, sind sie im Folgenden kurz wiedergegeben⁴⁸⁾. Anders als Apostaten sind Rebellen 1. nicht zu töten und 2. nicht weiterzuverfolgen, wenn sie sich auf dem Rückzug befinden. 3. sind verletzte Rebellen und 4. Gefangene nicht zu töten. Anders als bei Nichtmuslimen und Renegaten ist es 5. nicht erlaubt, ihren Besitz zu konfiszieren und ihre Frauen und Kinder zu versklaven. 6. ist verboten, Hilfe von Nichtmuslimen im Kampf gegen Rebellen anzunehmen sowie 7. das Erkaufen von Friedensschlüssen mit Rebellen gegen Geld. 8. dürfen die Häuser von Rebellen nicht verbrannt, ihre Dattelbäume nicht gefällt werden, es sei denn zur Selbstverteidigung. Auch Waffen wie

45) Al-Māwārdī, *Aḥkām al-sulṭāniyya* (wie Anm. 35), S. 121.

46) Zu verschiedenen Meinungen in diesem Punkt siehe Faḍl Ullāh ibn Rūzbihan al-Iṣfahānī (wie Anm. 12).

47) Al-Māwārdī, *Aḥkām al-sulṭāniyya* (wie Anm. 35), S. 120.

48) Vgl. ebd., S. 121 f.

Katapulte dürfen nicht gegen sie eingesetzt werden, da es sich auch dann noch um Muslime handele, wenn sie gegen muslimische Herrschaft rebellierten.

Für die Bekämpfung des Herrschers durch Usurpatoren geht al-Māwārdī von anderen Voraussetzungen aus⁴⁹⁾. Dass er sich genötigt sieht, sie in sein Werk aufzunehmen und ihnen »in der göttlichen Ordnung der Ämter« einen Platz zuzuweisen, spricht für ihre dem Kalifat und islamischen Gemeinwesen bedrohliche Präsenz. »So ist die Welt heute in die Hände von Usurpatoren gelangt«, heißt es in einer Chronik aus dem 12. Jahrhundert für das Jahr 936⁵⁰⁾, ein Satz, der ebenso für die Zeit al-Māwārdī gilt. Der Gelehrte schlägt den Weg ihrer Integration in das Kalifat ein, um ihre gefährdende Sprengkraft zu entschärfen. Das geschieht in einem Akt nachträglicher Amtseinsetzung durch den Kalifen, der den Usurpator investiert und damit in die Regeln der Scharia einbindet. Erforderlich ist diese Ernennung im Nachhinein, um die Prärogativen des Herrschers und die Interessen der islamischen Gemeinschaft zu wahren. Zu versichern sind: die Prinzipien der Scharia, die Anerkennung des Kalifen als Nachfolger des Propheten und Führer der Gläubigen, der Gehorsam gegenüber dem Kalifen anstelle widersetzlicher Auflehnung, die Gewährleistung des Zusammenhalts der Muslime gegenüber Feinden, die Rechtsgültigkeit, das heißt die Legalisierung der vom Usurpator vorgenommenen Ämterbesetzungen einschließlich der erlassenen Urteile, Verfügungen und so weiter. Sind diese Voraussetzungen erfüllt, dann besitzt der ursprüngliche Usurpator die Legitimität, um, in Übereinstimmung mit der gottgewollten Ordnung, das ihm rückwirkend vom Kalifen verliehene Amt zu führen. Freilich greift, wie al-Māwārdī ausführt, das »Emirat der Usurpation« zwangsweise nach der Macht; der Kalif erkenne den Usurpator erst als Verwaltungs- und Regierungsoberhaupt an, nachdem dieser sich bereits gewaltsam eines Landes oder Gebietes bemächtigt habe⁵¹⁾. Durch nachträgliche Sanktionierung wird der Usurpator zum alleinigen Leiter der Verwaltung und Inhaber der politischen Führung, während der Kalif mit Zustimmung des ehemaligen Usurpatoren die »Bestimmungen der göttlichen Ordnung vollzieht, damit sich diese Ordnung aus der Verdorbenheit in Richtigkeit und Verbotenes in Erlaubtes verwandelt«⁵²⁾. Anerkannt bleibt damit die Vorrangstellung des Kalifen. Die religiös verankerte Einzigartigkeit seiner Herrschaft in der genealogisch begründeten Nachfolge des Propheten ist ihm durch keinen noch so machtvollen Usurpator streitig zu machen, im Gegenteil, seine Inkommensurabilität verweist auf das Legitimationsdefizit usurpatorischer Machthaber, das allein durch eine kalifale Sanktionierung ihrer Herrschaft behoben werden kann. Nur der Kalif kann »Unrechtmäßiges in Rechtmäßiges« und »Verbotenes in Erlaubtes« verwandeln. Al-Māwārdīs Theorie der nachträglichen

49) Ebd., S. 77 f.

50) Kitāb al-‘uyūn wal-Ḥaḍā’iq fi Aḥbār al-Ḥaḡā’iq, hg. von ‘Umar Saidi Bd. 4 (256/870–350/961) (Publications de l’Institut français de Damas), Damaskus 1972, S. 298; vgl. NAGEL, Staat und Glaubensgemeinschaft, Bd. 1 (wie Anm. 13), S. 470.

51) Ebd., S. 367 sowie Al-Māwārdī, Aḥkām al-sultāniyya (wie Anm. 35), S. 77.

52) Ebd., S. 78. Vgl. auch Nagel, Staat und Glaubensgemeinschaft (wie Anm. 8), S. 369.

Legitimation⁵³⁾ war bereits zum Zeitpunkt ihrer Niederschrift ein immer häufiger praktizierter notwendiger Akt der Integration von bedrohlichen Machthabern in das Delegationsgefüge des Kalifats, durch den die Spitzenstellung der Kalifen gewährleistet blieb⁵⁴⁾. Auch wenn faktisch die Macht schon in den Händen des Investierten lag, so fügte sich dieser gleichwohl in den Rahmen der universalen Kalifenherrschaft und bestätigte damit deren ungebrochene Geltung.

V. POST-ABBASIDISCHE ENTWICKLUNGEN NACH 1258 MIT AUSBLICK AUF EIN BEISPIEL UM 1500

Das 12. und 13. Jahrhundert waren in der muslimischen Geschichte nicht eine anhaltende Krisenzeit unter anderen, sondern eine Verkettung von »Unglücken«, schreibt der Historiker al-Aṭīr (gest. 1232), »wie noch nie eine Völkergemeinschaft vor ihnen« sie erfahren musste⁵⁵⁾. Kreuzfahrer, Mongolen und Bürgerkriege bedrohten das islamische Gemeinwesen und brachten es an den Rand des Untergangs. »Das gesamte 7./13. Jahrhundert war für die islamische Welt eine Zeit des Grauens.«⁵⁶⁾ Bereits 1074 begann das seit seiner Ausrufung auf Universalherrschaft ausgerichtete fatimidische Kalifat in Kairo zu zerfallen; 1171 hatte es mit Saladins Proklamation des abbasidischen Kalifats in Ägypten geendet, dem 1175 das Sultanat über Palästina, Syrien und Ägypten vom sunnitischen Kalifen verliehen wurde. Im Jahr 1258 erlag schließlich das abbasidische Kalifat dem Ansturm der Mongolen; der Kalif wurde ermordet.

Die fundamentale Erschütterung der islamischen Welt durch den Zusammenbruch des Kalifats von Bagdad ließ die Rechtsdiskurse über die Rebellen- und Widerstandsproblematik nicht unberührt. Sie erzwang eine erneute Bezugnahme auf die Umbrüche der Zeit. Hinfällig war mit der Vernichtung des Kalifats nicht nur die Einheit und Universalität islamischer Herrschaft, sondern auch jener institutionelle Rahmen, der al-Māwārdī die

53) Ein Beispiel ist der Fall des schiitischen Buyyidenherrschers ‘Aḡud ad-Daula, der vom abbasidischen Kalifen al-Ṭā’i’ investiert wird. Zur religiösen und politischen Bedeutung dieser Investitur und ihres zereemoniellen Ablaufs vgl. Jenny OESTERLE, Eine Investitur durch den Kalifen von Bagdad nach Hilal as-Sabis Zeremonienbuch. Zur Rolle von Religion, Ehre und Rangordnungen in der Herrschaftsrepräsentation, in: Investitur- und Krönungsrituale. Herrschaftseinsetzungen im kulturellen Vergleich, hg. von Marion STEINICKE und Stefan WEINFURTER, Köln-Weimar 2005, S. 305–320.

54) »Mit seiner Lehre vom Emirats der Usurpation und dessen nachträglicher Legitimierung« deutete al-Māwārdī die mit Gewalt »usurpierte Machtfülle [...] zu einer Herrschergewalt im Rahmen der gottgewollten Ordnung« des Kalifats um und rechtfertigt damit in der Theorie dem Kalifen bereits in der Praxis abgenötigte Verfahren (NAGEL, Staat und Glaubensgemeinschaft, Bd. 1 (wie Anm. 13), S. 367).

55) Ibn al-Aṭīr, al-Kāil fi al-Tarīḥ, hg. von C. J. TORNBORG, Bd. 12, Leiden 1853, ND Beirut 1966, S. 358; Tilman NAGEL, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, Bd. 2, Zürich-München 1981, S. 109.

56) NAGEL, Staat und Glaubensgemeinschaft, Bd. 2 (wie Anm. 55), S. 110.

Konstruktion der nachträglichen Legitimation von Usurpatoren ermöglicht hatte. Zur verbreiteten, nur noch auf bestimmte Regionen beschränkten Herrschaftsform wurde auf lange Sicht das Sultanat. Wie aber war die Herrschaft der militärischen Eroberer juristisch zu beurteilen? War sie rechtmäßig? Bestand gegenüber den nun aus anderen Gründen zu akzeptierenden faktischen Machthabern weiterhin das etablierte Verhältnis zwischen Gelehrten, Herrschern und deren Anerkennung der juristischen Deutungshoheit und Regeln? War speziell der Sturz des Kalifats durch die Mongolen überhaupt juristisch zu rechtfertigen? Hatten diese erst jüngst zum Islam konvertierten Fremdherrscher den Standpunkten der Rechtsschulen gemäß als Usurpatoren zu gelten oder zählten sie vielmehr zur Gruppe der Kriminellen, wie einige Rechtsgelehrte argumentierten? Der hanbalitische Jurist Ibn Muflīḥ (1361) vertrat zum Beispiel die Auffassung, die Art ihrer grausamen Kriegsführung, ihre Metzeleien, erwiesen die Mongolen als Banditen und Verbrecher, daher stünde ihnen als Flihenden, Verwundeten oder Gefangenen keine Sonderbehandlung wie den Rebellen zu⁵⁷⁾.

Das Ende des Kalifats hatte auf Seiten der Gelehrten kein Äquivalent, im Gegenteil: Nach dem Verlust der universalen, länderübergreifenden Herrschaft und des für alle Muslime zuständigen Führers waren die Gelehrten die einzige Autorität, die über die Regionalisierung der islamischen Welt in einzelne Herrschaftsräume hinweg für die gesamte islamische Gemeinschaft sprechen konnte. Dank ihrer Auslegungshoheit und ihrer Unabhängigkeit konnten die Gelehrten den universalen Zusammenhalt islamischen Lebens wahren, während die neuen militärischen Machthaber, die Sultane, regional auf ihren spezifischen Herrschaftsbereich beschränkt blieben. Doch schon vor der Mongolenkatastrophe hatte sich abgezeichnet, dass die militärisch durchgesetzte Machtstellung der Sultane zur Normalität wurde. Mit dem Wegfall der kalifalen Rahmenbedingungen war fortan nicht mehr entscheidend, ob der Machthaber rechtmäßig zur Herrschaft gelangt war, sondern ob seine Macht beständige, geordnete Verhältnisse garantierte. Auch die Gelehrten betonten verstärkt die Bedeutung stabiler Herrschaft und forderten entsprechend strikten Gehorsam ein. Die Folge war eine verschärft restriktive Position gegenüber Rebellen und Widerstand, durchgängig durch die verschiedenen Rechtsschulen, die ohnehin nach dem 11. Jahrhundert in der Widerstands-, Gehorsams- und Rebellenbehandlungsfrage Schulgrenzen überschritten hatten. Strikter Gehorsam gegenüber dem Herrscher galt selbst den unter Vorbehalt untertänigen Schiiten als pragmatisch angebracht.

Gleichwohl zeichneten sich die juristischen Lehrauffassungen zu Rebellion und Rebellenentum nach dem Ende des Kalifats für die folgenden Jahrhunderte durch eine hohe Komplexität und Differenziertheit aus. Während einige Juristen uneingeschränkt herrschaftsstützend argumentierten, zugleich aber die Regeln über den Umgang mit den Rebellen in ihrer Form beibehielten, betonten andere zwar den Gehorsam gegenüber dem

57) Vgl. Ibn Muflīḥ, Šams al-Dīn Muḥammad al-Maqdīsī al-Šālihī, Kitāb al-Furū', Bd. 6, Beirut 1985, S. 162 f. Vgl. ABOU EL FADL, Rebellion and Violence, S. 249.

Herrscher, erweiterten aber zugleich die juristischen Begründungen über die Berechtigung zur Rebellion; manche Juristen schlugen sich argumentativ weder auf die Seite der Herrscher noch der Rebellen, während wiederum andere die Rebellionen gegenüber ungerechter Herrschaft nachdrücklich unterstützten⁵⁸). Der Rechtshistoriker Khaled Abu El Fadl hat für die Entwicklungen auf das Spätmittelalter und die »Moderne« hin zwei Richtungen unterschieden, eine traditionalistische Tendenz, die die grundlegenden Rechtsaussagen nicht veränderte und eine revisionistische, die wesentliche Teile des Diskurses revidierte⁵⁹). Im Folgenden ist je ein Vertreter der revisionistischen und der traditionalistischen Richtung vorzustellen; beide waren sunnitische Gelehrte.

Der Jurist Ibn Taimiyya gehörte der hanbalitischen Rechtsschule an; heutige Wissenschaftler klassifizieren ihn als Revisionisten⁶⁰) oder traditionalistischen Orthodoxen⁶¹). Sein Leben in der Mitte des 14. Jahrhunderts (1327–1381) verbrachte er nicht in gelehrter Abgeschiedenheit von den Zeitläufen, sondern griff selbst in die Kämpfe gegen Mongolen und Ismailiten ein. Auch sein Werk ist zutiefst geprägt von der äußeren Bedrohung durch die Mongolen einerseits und den die Einheit des Islams gefährdenden innermuslimischen Auseinandersetzungen andererseits. Die Intensität seiner Nachwirkung ist der des al-Māwādī vergleichbar; tiefgreifend prägend ist sie für das »Spätmittelalter«, die beginnende »Moderne« und reicht bis heute⁶²). Weichenstellend für die Zukunft ist vor allem seine neue Rechtfertigung von Herrschaft nach dem Wegfall ihrer kalifalen Legitimation. Danach ist nicht mehr entscheidend, wie der Herrscher zur Macht gelangte, sondern ob er seine Macht gemäß Koran und Sunna ausübt. Der Herrscher ist nach Ibn Taimiyya den Gesetzen der gottgegebenen islamischen Ordnung unterworfen, er ist nicht ihre Verkörperung. Er hat ihre Aufrechterhaltung zu garantieren. Erfüllt der Sultan diese Pflicht, dann erweist sich seine Herrschaft als legitim. Sie rechtfertigt sich aus der faktischen, der islamischen Ordnung konformen Machtausübung und bedarf letztlich keines legitimierenden Kalifen mehr. Wer jedoch von den islamischen Regeln abweicht, ist zu bestrafen: Wer kämpferisch als Rebellen-Gruppe gegen sie auftritt, gegen den ist bis zur Aufgabe des Widerstands der heilige Krieg angesagt. Ibn Taimiyya ist ein scharfer Kritiker von Rebellionen und entschiedener Befürworter von Stabilität und Ordnung, gleichwohl ist er kein Vertreter blinden Gehorsams⁶³). Ungerechten Herrschern gegenüber ist primär Geduld

58) Vgl. ABOU EL FADL, *Rebellion and Violence* (wie Anm. 8), S. 237.

59) Vgl. ebd., S. 237–239.

60) Ebd., S. 271.

61) ENDRESS, *Der Islam* (wie Anm. 29), S. 219.

62) Henri LAOUST, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki al-Din Ahmad b. Taimiya*, Cairo 1939; George MAKISI, *Ibn Taimiyya. A Sufi of the Qadiriya Order*, in: *American Journal of Arabic Studies* 1 (1973), S. 118–129; DERS., *The Hanbali School and Sufism*, in: *Hamadard Islamica* 11 (1974), S. 61–72.

63) Ibn Taimiyya, *Mağmū‘ al-Fatāwā*, hg. von Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Qāsim, Riad, o. J., Bd. IV, S. 442 f.

angebracht, sündigen Befehlen ist nicht Folge zu leisten⁶⁴), vor allem aber: Gewaltsame Konflikte zwischen Muslimen sind generell zu vermeiden, ja sogar untersagt.

Mit dem schafiiitischen Rechtsgelehrten Faḍl Ullāh ibn Rūzbihan al-Iṣfahāni verschiebt sich geographisch die Blickrichtung vom Nahen Osten zum zentralasiatischen Raum hin und zeitlich auf die Jahrtausendhälfte zu. Um 1500, als Faḍl Ullāh ibn Rūzbihan al-Iṣfahāni sein Werk »Sulūk al-mulūk«⁶⁵ am Hof des sibirischen Mongolenkhans Ubaid Allah in Buchara schrieb, rivalisierten dort massiv um Einfluss das sunnitische Osmanensultanat im Westen und das ebenfalls sunnitische Usbekenkönigtum in Zentralasien mit der schiitischen Safawidendynastie im mesopotamisch-iranischen Raum⁶⁶). Die Zuspitzung der innerislamischen Kämpfe zwischen Schia und Sunna führte zu einem erneuten gelehrten Klärungsbedarf über Fragen des Ğihād sowie des Status und Umgangs mit Rebellen⁶⁷).

Durch seine Aufenthalte an verschiedenen Höfen, unter anderem am mamlukischen Hof des Sultans Qayt Bay in Kairo, an den Höfen von Täbris, Khurasan und schließlich Buchara verfügte Faḍl Ullāh ibn Rūzbihan al-Iṣfahāni über vielfältige empirische Einblicke in Herrschaftsprobleme der nachabbasidischen Zeit. Sein Rechtsbuch »Sulūk al-Mulūk«, das Züge eines Fürstenspiegels trägt, steht in der Tradition der Kalifatstheorie von al-Māwārdī, dessen Delegationssystem der Ämter er auf den jeweiligen Machthaber, den Imam beziehungsweise Sultan, überträgt, um auch noch nach dem Ende des Kalifats die Legalität der Ämter durch die an der Spitze stehenden Herrscher abzusichern. Entscheidend jedoch im Unterschied zu al-Māwārdī und typisch für die post-abbasidische, spätmittelalterliche Herrschaftsproblematik ist, dass der noch bei al-Māwārdī nachträglich durch den Kalifen in seiner Amtsmacht legitimierbare Usurpator nun selbst als Sultan an der Spitze steht. Es ist Pflicht der Untertanen, ihm Gehorsam zu leisten, gleich ob seine Herrschaft rechtmäßig oder unrechtmäßig zustande kam, ob seine Machtausübung gerecht oder ungerecht ist, es sei denn, sie widerspricht der Scharia⁶⁸). Pflicht des Herrschers wiederum ist die Verteidigung der Scharia; versagt er in der Erfüllung dieser Pflicht, dann wird er zum Sünder⁶⁹). Erheblich ist, dass trotz der grundlegend veränderten Herrschaftsform des Sultanats gegenüber dem Kalifat auch bei Faḍl Ullāh ibn Rūzbihan al-Iṣfahāni

64) Ibn Taimiyya, Mağmū' al-Fatāwā, hg. von Muḥammad Ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Qāsim, Riad, o. J., Bd. IV, S. 442 f.

65) Faḍl Ullāh ibn Rūzbihan al-Iṣfahāni (wie Anm. 12). Die Ausführungen zur Rebellenbehandlung befinden sich auf S. 444–451.

66) Faḍl Ullāh ibn Rūzbihan al-Iṣfahāni verfasst in diesem Zusammenhang einen antischiitischen Traktat.

67) Vgl. Ann LAMBTON, Changing Concepts of Authority in the Late 9th/15th century and early 10th/16th centuries, in: Islam and Power, hg. von Alexander CUDSI und Ali al-Din HILAL, London 1981, S. 49–71, besonders S. 50.

68) Vgl. Ann LAMBTON, State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists, Oxford 1981, S. 181.

69) Vgl. LAMBTON, Changing Concepts (wie Anm. 67), S. 58.

das Autoritätsverhältnis zwischen Herrscher und Gelehrten fortbesteht; unangefochten ist ihre Auslegungshoheit und -kompetenz.

Faḍl Ullāh ibn Rūzbihan al-İṣfahānis Rechtsbuch »Sulūk al-mulūk« enthält neben Kapiteln über religiöses Recht, Rituale des Islam und den Ğihād ein eigenes Kapitel über Rebellen. Es belegt trotz der grundlegenden Veränderungen des Herrschaftssystems die ungebrochene Präsenz und Ausdifferenzierung der juristischen Positionen zur Frage der Rebellen-Definition und -behandlung gegen Ende des Spätmittelalters beziehungsweise zu Beginn der »Neuzeit« um 1500.

Der Autor untergliedert es in Ausführungen zur Bestimmung des Rebellenstatus und zur herrscherlichen Rebellenbehandlung. Er referiert zu beiden Problemen die Positionen der hanafitischen und schafiitischen Rechtsschule; er selbst ist letzterer zuzurechnen und entsprechend umfangreich sind seine Darlegungen ihrer Bestimmungen und Regeln.

Vorausgeschickt ist eine Definition des Rebellen, die ihn dem Wortsinn von »baġī« entsprechend als einen, der Grenzen überschreitet, bestimmt und im religiösen Sinn Rebellion definiert als Aufbegehren von Untertanen gegen die Autorität des Imam der friedliebenden Muslime und das Verlassen der von ihm gesetzten Grenzen. Es folgt das Referat von Lehrmeinungen der hanafitischen Rechtsschule über Fragen des Kampfbeginns, des herrscherlichen Verhaltens gegenüber kampfbereiten Rebellen vor dem Kampf, das Verharren im Haus und Gebet anführungsloser Loyalen während des Kampfes, über die Pflicht zur Unterstützung des gesetzmäßigen Herrschers, über die Behandlung von rebellierenden Verwundeten (nicht töten), Flüchtigen (nicht verfolgen), Kindern (nicht gefangen nehmen) und den Besitz (nicht verteilen), über den Umgang mit Steuererhebungen der Rebellen, mit Mördern, mit dem Eigentum und Erbe von Rebellen sowie über Waffengebrauch, Waffenkauf und -verkauf. Klärung des Rebellenstatus und Regeln der Rebellenbehandlung gleiten in diesem Referat ineinander, sodass im Abschnitt über die Rebellenbehandlung nur noch knapp zwei unterschiedliche Rechtsauffassungen von hanafitischen Gelehrten zum Beginn kämpferischer Auseinandersetzung mit Rebellen erwähnt werden. Danach besagt die eine, der Kampf sei nicht zu eröffnen, bevor dies nicht die Rebellen tun, während die andere erlaubt zu kämpfen noch bevor die Rebellen eine Armee aufbauen, um sich gegen den Imam zu erheben.

Es folgt die Darlegung schafiitischer Rechtsauffassungen. Wesentlich systematischer werden die Bedingungen zur Anerkennung des Rebellenstatus behandelt. Er ist vor allem unter zwei Voraussetzungen zu prüfen. Im ersten Fall können es abweichende Interpretationen sein, die zur Rebellion führen. Nicht zuzuerkennen ist der Rebellenstatus, wenn eine Gruppe aufgrund ihrer Interpretation zur Gehorsamsverweigerung gegenüber dem Herrscher verleitet, von der Durchführung legaler Strafen abhält, die Einhaltung der Gesetze und die Zahlung der Steuern unterbindet. Die Rebellenregeln gelten auch nicht für deren richterliche Entscheidungen über Verbrechen, es sei denn, eine ganze Stadt sei in Händen der Rebellen.

Vor allem ist wichtig, zu ergründen, ob die abweichende Interpretation aufgrund von Zweifeln erfolgt. Angeschnitten ist damit die Statuszuordnung von Apostaten und Sekten wie den Kharidschiten, wobei letztere tolerierbar sind, solange sie nicht gegen herrscherliche Autorität opponieren, andernfalls sind sie zu bestrafen. Apostaten hingegen sind Rebellen, gegen die eine Pflicht zur Bekämpfung besteht. Sie sind, sollten sie mächtig und stark sein, wie Ungläubige zu betrachten, allerdings unter sechs Ausnahmen: Es ist kein Friedensvertrag mit ihnen zu schließen, ihr Leben ist nicht freizukaufen, ihre Versklavung, die Gefangennahme ihrer Kinder und Frauen ist unerlaubt; sie dürfen nicht auf einem Friedhof von Ungläubigen oder Muslimen beerdigt werden, ihr Besitz ist nicht als Beute zu betrachten.

Im zweiten Fall abweichender Interpretation ist der Rebellenstatus anzuwenden, wenn es sich um eine zahlreiche und starke Gruppe von Untertanen handelt, die vom Herrscher schwer zu bezwingen ist, sowie wenn es sich um Gruppen handelt, die an einer Hauptverkehrsader eine Festung besetzen und das Umland erobern oder um solche, die ihre Gemeinschaft verlassen und gegen die Mehrheit kämpfen. Grundsätzlich müssen Rebellen einen Anführer haben. Gleich jedoch um welche Art von Rebellen es sich auch handelt, sie sind generell Sünder.

Nach schafiitischer Auffassung ist der Kampf gegen Rebellen dem Kampf gegen arabische Stämme gleichzusetzen, das heißt er ist nicht einfach gegen sie zu beginnen. Für die Phase vor der Kampfeseröffnung sind einzelne Verhandlungsetappen einzuhalten. In diesem Kommunikations- und Abklärungszusammenhang kommt auch das Problem herrscherlicher Unterdrückung als Rebellionsgrund zur Sprache. Der Herrscher muss noch bevor der Kampf ausbricht einen klugen, vertrauensvollen Abgesandten zu den Aufsässigen schicken, der die Gründe ihrer Auflehnung zu erfragen hat. Stellt sich heraus, dass Unterdrückung das Motiv des Aufruhrs ist, dann ist sie sofort aufzuheben; sollte es sich um Zweifel handeln, müssen diese beseitigt werden. Der nächste Schritt ist, den Rebellen nahezulegen, ihren Ungehorsam aufzugeben. Geschieht dies nicht, ist ihnen der Krieg zu erklären. Bitten sie um Aufschub, hat der Herrscher sich mit seinen Ratgebern zu besprechen und zu befolgen, was diese für rechtens halten. Unerlaubt ist, sie sofort nach Kampfbeginn zu töten. Regeln über die Behandlung von Frauen, Kindern und Besitz folgen sowie über Waffengebrauch und nicht erlaubte Waffenarten wie Feuerwaffen, Kugeln und Steine.

Geregelt ist ferner die Unterstützung durch Nicht-Muslime, sei es auf Seiten der Loyalen, sei es auf Seiten der Rebellen, wobei die Andersgläubigen ihren Dhimmi-Status verlieren, sollten sie wissen, dass die Rebellen im Unrecht sind; halten sie deren Handeln jedoch für rechtens, besteht ihr Status fort, behandelt werden sie jedoch wie Rebellen. Für den Herrscher schließen sich Verhaltensregelungen an für den Fall, dass Rebellengruppen einander bekämpfen. Die Pflicht jedes loyalen Untertanen zum Kampf gegen die Rebellen steht am Ende des Rebellenkapitels, wobei auch hier Einzelregelungen getroffen werden für den Fall, dass ein Rebell nach abgeschlossenen Friedensvereinbarungen getötet wurde.

VI. ZUM PROBLEM EINER INNERISLAMISCHEN »KULTUR DER GEWALT«

Die detaillierte Wiedergabe der Ausführungen des Faḍl Ullāh ibn Rūzbihan al-İṣfahānī um das Jahr 1500 erfolgte in der Absicht, rückblickend nochmals beispielhaft die hohe Differenzierung und Vielfalt der juristischen Stimmen, Schulen, Entwicklungen des Widerstandsproblems im Islam zu vergegenwärtigen, bevor, stark vereinfachend und auswählend, nur auf die schafiitische Schulposition bezogen, der Versuch gemacht wird, die Behandlung von Widerstand mit der Frage nach der »Kultur der Gewalt«, wie sie islamische Gelehrte bis ins Spätmittelalter ausloten, zu verbinden.

Trotz unterschiedlicher historischer Kontexte und zeitlicher Differenz von rund fünfhundert Jahren lassen sich im Blick auf die über mehrere Jahrhunderte hinweg anhaltende differenzierte und sich ändernde gelehrte Auseinandersetzung über Rebellentum, Rebellentstatus, Widerstand und juristisch angemessenes Herrscherverhalten allgemein und speziell für die Kalifatstheorie al-Māwārdī's und das Rechtsbuch des Faḍl Ullāh ibn Rūzbihan al-İṣfahānī Kontinuitäten aufzeigen: Ein Recht auf Widerstand wird von beiden schafiitischen Gelehrten ebenso wie von dem hanbalitischen Juristen Ibn Taimiyya verneint; die Gehorsamkeit gegenüber dem Herrscher bleibt auch nach dem Zerfall des Kalifats Fundament und Voraussetzung, ja die Gehorsamsforderung verschärft sich in dieser Zeit und wird auch von den Schiiten angenommen, um geordnete und stabile Herrschaftsverhältnisse zu gewährleisten. Als ein Grund für berechtigten Widerstand wird Unterdrückung bei Faḍl Ullāh ibn Rūzbihan al-İṣfahānī ins Feld geführt. Die Gelehrten tragen jedoch dem historischen Faktum der Gewaltanwendung innerhalb der muslimischen Gemeinschaft sowie zwischen Herrscher und Beherrschten Rechnung, indem sie sich differenziert mit der Frage des Umgangs mit Rebellen auseinandersetzen. Die Behandlung der Rebellen seitens des Herrschers ist zumindest bei den Schafiiten auf ein Höchstmaß an Gewaltdämpfung gerichtet. Dem dient ein differenziertes Reglementarium, das Bedingungen zur Gewaltanwendung sowie Einschränkungen roher, offener Gewalt gegenüber muslimischen Glaubensbrüdern enthält und sogar die Kommunikation zwischen Aufständischen und Herrscher über Motive und damit auch über die mögliche Berechtigung der Unruhen fordert.

Festzuhalten ist weiter: Die Experten eruierten die Rechtmäßigkeit der Bekämpfung von Rebellen durch den Herrscher. Dessen bedarf es offenkundig, weil Kampf bereits beim Propheten und seinen Nachfolgern nicht die erste Reaktion auf die Herausforderung herrscherlicher Gewalt war. Der Herrscher hat diesen Vorbildern entsprechend kein Erstschlagprivileg⁷⁰⁾, im Gegenteil. Die juristischen Regelungen zielen auf Verzöger-

70) Faḍl Ullāh ibn Rūzbihan al-İṣfahānī referiert eine gegenteilige Position eines Gelehrten aus der hanafitischen Schule. Danach sei es erlaubt, den Kampf gegen Rebellen zu beginnen noch bevor diese eine Armee zusammenstellen und sich zum Kampf gegen den Herrscher zusammentun. Vgl. Faḍl Ullāh ibn Rūzbihan al-İṣfahānī (wie Anm. 12), S. 449.

rung und, wenn möglich, Vermeidung, wenigstens Verminderung des Gewalteinsatzes⁷¹. Durch Anleitung zu rechtskonformem Handeln stellen sie einen Einbindungsversuch herrscherlichen Gewaltgebrauchs dar. Sie setzen der Ausübung unmittelbarer Willkür- und Gewaltherrschaft juristische Grenzen. Auch wenn dazu auf Seiten der »Gesetzgeber«, das heißt der Rechtsgelehrten, keine Durchsetzungsmöglichkeiten bestehen, können die Regeln zur Einhegung von Gewalt insofern beitragen als auch die Gegenseite der widerstandsrechtlosen Rebellen sich auf diese Bestimmungen einlassen und – theoretisch – verlassen kann. Insofern ist ihre Reintegration in die muslimische Gemeinschaft offen gehalten. Bedacht und in rechtliche Regeln gefasst werden für beide Seiten, das heißt für die loyale und aufrührerische, nicht nur die Umstände und Bedingungen zu Beginn der kämpferischen Auseinandersetzung, sondern für jedes einzelne Entwicklungsstadium des Kampfes die Ausstiegs-, Beendigungs- und Befriedungsmöglichkeiten. Dem entspricht insbesondere, dass den Kriterien gemäßen Aufständischen anders als Kriminellen Straflosigkeit zusteht, die Gewähr auf Rückerstattung ihres Eigentums nach Ende des Kampfes und die Zusicherung, dass sie nachträglich für Schäden und Zerstörungen während des Kampfes nicht haftbar gemacht werden. Diese Regeln sind auf Ausgleich, Wiederherstellung, Schadensbegrenzung, Abwehr von Kriminalität und damit auf nachhaltige Befriedung innerhalb der muslimischen Gemeinschaft bedacht. Unausgesprochen erscheint die Eintracht der Gemeinschaft gegenüber der Aussöhnung mit dem Herrscher oder dessen Frieden mit den Rebellen als das höhere Gut. Dazu zählt, dass im Kampf gefallenen Aufständischen die rituellen Waschungen und Gebete zu gewähren sind. Für alle Stadien der Auseinandersetzung zwischen Herrscher und Rebellen ist daher generell deren Reintegration in die muslimische Gemeinschaft offengehalten.

VII. PERSPEKTIVEN EINES CHRISTLICH-ISLAMISCHEN VERGLEICHS

Wolfram Drews hat in seiner im Jahr 2009 publizierten Habilitationsschrift »Die Karolinger und die Abbasiden von Bagdad« Legitimationsstrategien zweier um die Mitte des 8. Jahrhunderts durch Usurpation an die Macht gelangter Herrscherdynastien transkulturell verglichen. In seiner methodisch und inhaltlich hoch bedachten Arbeit geht es darum, »die Spezifik der kulturellen Voraussetzungen und Rahmenbedingungen des jeweiligen Dynastiewechsels«⁷² herauszuarbeiten. Ansatz seines Vergleichs sind zunächst vergleichbare historische Konstellationen (das heißt Herrschaftswchsel durch Usurpation), die durch ihre Zeitgleichheit zueinander in Beziehung gesetzt werden, nicht aber

71) Als schaffitischer Jurist steht der Gelehrte in der Tradition einer Rechtsschule, die besonders die gewaltdämpfende Haltung des Herrschers gegenüber muslimischen Opponenten befürwortete.

72) DREWS, Die Karolinger und die Abbasiden (wie Anm. 15), S. 437.

durch etwaige kulturelle Transfer- oder Austauschprozesse⁷³). Die mir gestellte Frage: Darf man den Herrscher bekämpfen? hat, anders als im Fall der von Drews in den Blick genommenen historischen Ereignisse der »doppelten Usurpation«⁷⁴), keine direkte Verankerung in einer historischen Konstellation. Sie ist offener gefasst und räumt dadurch eine Erweiterung des zeitlichen Radius auf vergleichbare, aber ungleichzeitige Zusammenhänge ein, in der nun die Widerstandsfrage besondere Zuspitzung oder Differenzierung erfuhr.

Für den lateinisch-christlichen Kontext hat Johannes Spörl aufgezeigt, dass angesichts akuter historischer Krisen- und Herausforderungslagen Debatten um rechtmäßige Gewalt gegen Herrschaft besonders intensiviert wurden⁷⁵). In der Geschichte der Kalifate konnte dies hier am Beispiel al-Māwārdīs gezeigt werden. Vor allem die frühe Zersplitterung der Glaubensgemeinschaft, die bereits im ersten Jahrhundert nach Muhammad in eine Glaubensspaltung mündete, war für Entwicklung der intellektuellen Debatte um innerislamische Gewalt und Widerstand grundlegend und blieb in den Folgejahrhunderten stets Referenzpunkt. Vergleichbare Rebellenexempla aus der Frühzeit des Christentums, in denen Christen gegen eine christliche Herrschaft aufbehrten und die im lateinischen Mittelalter hätten aufgegriffen werden können, kann es hingegen nicht geben; Exempla für tyrannische Herrscher zum Beispiel aus dem Alten Testament (Nimrod, König Eglon von Moab) beziehungsweise aus Zeiten der Christenverfolgung (Nero, Domitian oder Diocletian) werden im Mittelalter allerdings stetig vergegenwärtigt. Im transkulturellen Vergleich ließe sich fragen: Warum erfährt die Tyrannis (vor allem als Gewalt legitimierender Vorwurf gegen einen Herrscher) in den Schriften der lateinisch-christlichen Intellektuellen intensive Aufmerksamkeit, während islamische Rechtsgelehrte ihr Augenmerk vor allem auf die Definition von Rebellen (und den Umgang des Herrschers mit Rebellen) legen? Dass dies unter anderem mit den religionsgeschichtlichen Vorbilderzählungen und Erfahrungen aus der Frühzeit beider Religionen zusammenhängt, ist anzunehmen.

Die Bestimmung tyrannischer Herrschaft wird im lateinischen Mittelalter fortwährend präzisiert: Eine theoriegeschichtliche Vertiefung und argumentative Verfeinerung erfuhr der Tyrannisbegriff, wie Jürgen Miethke zeigte, »seit dem Übergang zum Spätmittelalter durch die Wiederentdeckung und neue Aneignung der Schriften des Aristoteles im

73) Die Frage nach einer Legitimation von Widerstand gegen Herrscher und die Rechtmäßigkeit herrscherlicher Gewalt ließe sich mit Blick auf interkulturelle Kontakte und kulturelle Transfers erörtern. Zu überlegen wäre beispielsweise, wie das Recht oder die Pflicht zum Widerstand gegen Herrscher im interkulturellen Kontakt verhandelt, ob Aufstände gegen andersgläubige Herrscher unterschiedlich gerechtfertigt wurden.

74) DREWS, Die Karolinger und die Abbasiden (wie Anm. 15), S. 438.

75) Beispielsweise in den ersten christlichen Jahrhunderten, während des Investiturstreits oder speziell auf dem Konstanzer Konzil vgl. SPÖRL, Widerstandsrecht und Tyrannenmord im Mittelalter (wie Anm. 3), S. 87–113.

lateinischen Westen«⁷⁶). Zu ergründen, ob Äußerungen des Aristoteles zur Tyrannis im islamischen Kulturraum bereits früher rezipiert wurden, wäre eine eigene Forschungsaufgabe. Philologisch lässt sich allerdings so viel feststellen, dass der arabische Terminus für »Herrscher Gewalt« *ṭuġṭān* auf das Griechische Bezug nimmt und bereits neun Mal im Koran Verwendung findet⁷⁷).

Neben der Präzisierung des Tyrannenbegriffs durch die Aristotelesrezeption im lateinischen Europa führt Miethke einen weiteren Differenzierungsschub durch die Diskussionen der scholastischen Universität an: Tyrannendefinition und Widerstandsrecht erführen eine Verwissenschaftlichung, die aus einem »polemischen Kampfbegriff ein Instrument präziser Analyse« machte⁷⁸). Träger der Debatte sind Gelehrte, in der Regel Kirchenmänner, mit dem studierten Hintergrund der religiösen Schriften des Alten und Neuen Testaments sowie der Kirchenväter, in vielen Fällen Experten des Kirchenrechts und der aufkommenden politischen Theorie. Auch im islamischen Kulturraum bildet sich ein Expertenstand heraus, der die Frage der Herrscherbekämpfung in Kenntnis von Koran, Sunna, Frühgeschichte des Islam und der Schriften bedeutender anderer Rechtsgelahrter methodisch bearbeitet und verwissenschaftlicht. Vergleichbar divergent sind, entsprechend der religiösen Vorgaben, aber auch des historischen Kontexts einzelner Denker, die Meinungen: In beiden Kulturen reicht die Spannweite vom quietistischen Erdulden ungerechter Herrschaft bis hin zur Beseitigung eines Herrschers. Im Zuge der scholastischen Verwissenschaftlichung des Diskurses kommt etwa bei Thomas von Aquin die Differenzierung zwischen ungerechter und unrechtmäßiger, das heißt illegitimer Herrschaft im Christentum hinzu⁷⁹). Die Differenzierung zwischen dem *tyrannus ex defectu tituli* (Tyrann mangels eines legitimen Herrschaftsanspruchs) und dem *tyrannus ex parte exercitii* (Tyrann aufgrund seiner Herrschaftsausübung) erhält in einer Religion, die die Reinheit der Genealogie zu einer Hauptbedingung rechtmäßiger Herrschaft erhebt, schon früh besondere Dynamik. Rechtmäßig ist nach muslimischer Vorstellung nur der Kalif, der sich als Nachfolger des Propheten Muhammads genealogisch lückenlos bis zu diesem zurückführen kann; Usurpatoren, die neben dem rechtmäßigen Prophetennachfolger regieren, sind illegitim, aber nicht notwendigerweise ungerecht und können sich sogar nachträglich vom Kalifen investieren, das heißt legitimieren lassen, wie al-Māwārdī in seiner Kalifatstheorie erlaubt und regelt.

Gerd Melville hat in seiner Zusammenfassung in dem von Martin Kintzinger und Jörg Rogge herausgegebenen Band »Königliche Gewalt – Gewalt gegen Könige« Herrschaft und herrscherliche Gewalt als transkulturelle Phänomene bestimmt, die jedoch zugleich

76) Vgl. MIETHKE, Tyrannenmord (wie Anm. 3), S. 24–48, besonders S. 32.

77) NAṢĪR ABU ZAYD, »Oppression«, in: Encyclopaedia of the Quran, Vol. 3 (2003), S. 583–584, hier S. 583.

78) MIETHKE, Tyrannenmord (wie Anm. 3), S. 36.

79) Vgl. ebd., S. 35.

zu den »identifikatorischen Elementen einer Kultur« gehören⁸⁰⁾. Trotz methodischer Risiken transkultureller Komparatistik vermag der Vergleich von Subjekten, Gründen und Formen der Gewalt gegen und durch Herrscher den Blick für Differenzen zu schärfen und die Erkenntnis von Eigenart und Andersartigkeit zu fördern; vor allem aber lässt er Charakteristika der islamischen und christlichen Kultur präziser hervortreten, etwa, wie viel Gewalt die jeweilige Kultur »unter welchen Umständen toleriert, jenseits welcher Schwellen sie den Einsatz von Gewalt gerechtfertigt sieht und nicht zuletzt wieviel Gewalt sie selbst als ein für sie konstitutives Element integriert hat«⁸¹⁾.

In der Einleitung ihres Bandes haben die Herausgeber Grundfragen und Denkanstöße formuliert, von denen einige abschließend zur Perspektiverweiterung des christlich-islamischen Vergleichs aufgegriffen werden sollen: »Wie wirkte Gewalt gegen die Herrschaft auf die Monarchie ein angesichts deren zunehmender Verrechtlichung?«; »Wie veränderte sich die Gewalt als Konstituens von Herrschaft in diesem Prozess?«⁸²⁾ Für den islamischen Kulturraum wäre hier nach Phasen zu unterscheiden: In der islamischen Formationsphase der ersten vier rechtgeleiteten Kalifen existieren noch kaum explizite rechtliche Regelungen, es gelten die religiösen Vorgaben des Koran sowie die Aussagen und Vorbildhandlungen des Propheten Muhammads und seiner Gefährten. Von einer einsetzenden Verrechtlichung kann frühestens seit der Umayyadenzeit gesprochen werden, als sich ein »Stand« von Gelehrten herausbildete. Die umayyadischen Herrscher pochten demgegenüber auf den vom Koran religiös begründeten Gehorsam. Die sich durch Gelehrte in Rechtsschulen ausdifferenzierende Verrechtlichung erfasste jedoch nicht die Herrschaft, sondern grundlegend die islamische Glaubensgemeinschaft. Sie wirkt sich gleichwohl insofern einschneidend auf Herrschaft aus, als sie diese von ihren Untertanen isoliert und absondert: Alle das alltägliche Leben der Menschen betreffenden Fragen, sei es Ehe, Erbschaft oder Strafe, liegen nicht im Aufgabenfeld der Herrschaft, sondern sind abhängig vom Urteil der Religions- und Rechtsgelehrten. Auch die Frage des Widerstandes ist daher nicht primär eine Frage aus der Perspektive der Herrschaft, sondern aus Sicht der Gelehrten, eine zunächst die islamische Gemeinschaft und insofern auch ihre Führung betreffende. Daher wird das Problem von beiden Seiten der rechtmäßigen Behandlung der Rebellen angegangen und nicht hinsichtlich der Rechtmäßigkeit oder Gerechtigkeit des Herrschers beziehungsweise von Herrschaft.

Zu den von Kintziger und Rogge aufgeführten politischen, sozialen, dynastischen und persönlichen »Interessenskollisionen«, die Widerstand gegen Herrschaft herausforderten, sind im islamischen Kulturraum seit der Frühzeit religiöse Kollisionen hinzuzusetzen. Durch die frühe Spaltung in unterschiedliche Glaubensrichtungen erfuhr das Problem

80) Gert MELVILLE, Ein Exkurs über die Präsenz der Gewalt im Mittelalter. Zugleich eine Zusammenfassung, in: *Königliche Gewalt* (wie Anm. 1), S. 119–134.

81) MELVILLE, Exkurs über die Präsenz der Gewalt (wie Anm. 80), S. 121.

82) KINTZINGER/ROGGE, Einleitung (wie Anm. 1), S. 4.

der Herrscherbekämpfung eine besondere Brisanz. In den Konflikten vermischte sich der Anspruch auf politische und religiöse Vormachtstellung mit der Anerkennung im Ringen um die Rechtmäßigkeit des Kalifen. Ob einem Herrscher einer anderen Glaubensrichtung Gehorsam geschuldet werden müsse beziehungsweise wann und unter welchen Umständen man ihn bekämpfen dürfe, solle oder müsse, wird in einer Konfliktkonstellation innerhalb der Religionsgemeinschaft, die zugleich mit politischen Machtbestrebungen unterschiedlicher Glaubensrichtungen einhergeht, in der lateinischen Christenheit erst im Übergang zur Frühen Neuzeit virulent. Schulden Protestanten dem katholischen Kaiser Gehorsam oder nicht? Die Frage, ob Protestanten den katholischen Kaiser bekämpfen dürfen, beschäftigte keineswegs allein Martin Luther in seiner 1539 verfassten »Zirkulardisputation über das Recht des Widerstands gegen den Kaiser«, sondern entwickelte sich zu einer breit geführten Debatte innerhalb des Protestantismus⁸³⁾.

Der von Kintzinger und Rogge für das spätmittelalterliche Europa charakterisierte »politische Prozess [...], Gewalt als Instrument von Herrschaft zu kontrollieren, zu normieren, einzuschränken«⁸⁴⁾, lässt sich im islamischen Kulturraum in dieser Weise nicht oder nur eingeschränkt beobachten. Sehr früh schon bildete sich hier zwar eine Art Arbeitsteilung heraus, die allerdings nicht als Gewaltenteilung und -kontrolle angesehen werden kann, aber bis heute die Eigenart muslimischer Herrschaft ausmacht. Für politische Kontrolle der herrscherlichen Gewalt fehlte im islamischen Kulturraum die Institution, in Angriff genommen wurde jedoch eine generelle Unterwerfung unter Rechtsnormen und Einschränkungen durch Reglementierung, deren Träger die Rechtsgelehrten waren, die selbst jedoch keine Durchsetzungsmacht hatten. So kann man zwar im Anschluss an Melville von einer Domestizierung von Gewalt sprechen, wobei die Konnotation eines Fortschritts nicht kulturinhärent ist. Nicht die *potestas*, die Macht, wurde eingeschränkt, sondern die Anwendung von *violentia* durch Machthaber einerseits und Rebellen andererseits wurde bestimmten, gewalthemmenden, dämpfenden, zivilisierenden Umgangsregeln unterworfen.

83) Vgl. BÖTTCHER, Ungehorsam oder Widerstand? (wie Anm. 3), S. 40 ff.

84) KINTZINGER/ROGGE, Einleitung (wie Anm. 1), S. 5.