

Thomas BAUER: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin 2011: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, 463 S. ISBN 978-3-458-71033-2, € 32,90.

Der Arabist und Literaturwissenschaftler Thomas BAUER legt mit diesem Buch ein populärwissenschaftliches Werk mit hohem Anspruch vor. Ausgehend von einem kulturwissenschaftlichen Begriff der Ambiguität bzw. Ambiguitätstoleranz will er das Bewusstsein für die Vielfalt des vormodernen Islams schärfen, das Klischee „des“ Islams aufbrechen und die prinzipiell religiöse Prägung der islamischen Kultur hinterfragen.

Verf. entwickelt zunächst (im 1. und 2. Kapitel) seine Idee, kulturelle Ambiguität aus der Sprach- bzw. Literaturwissenschaft und Individualpsychologie als Gegenstand einer kulturwissenschaftlichen Forschungsrichtung zu etablieren. Als Folie seiner Argumentation dienen ihm die Dynastien der Seldschuken, Ayyubiden, Mamluken und Osmanen, mithin die Zeit vom 12. bis 19. Jahrhundert. Kulturelle Ambiguität liegt seinem Verständnis nach vor, wenn über einen längeren Zeitraum hinweg einem Begriff, einer Handlungsweise oder einem Objekt gleichzeitig zwei gegensätzliche oder mindestens zwei konkurrierende, deutlich voneinander abweichende Bedeutungen zugeordnet sind und wenn ein genügend großes Segment der Bevölkerung beide Handlungsweisen gleichzeitig als Erfolg versprechenden Weg zur Heilung akzeptiert (S. 27). Mit dem Begriff der Ambiguität soll die wertende Beschreibung „Norm“ und „Abweichung“ ersetzt werden. Verf. sieht die Kultur des (vormodernen) Islams in Abgrenzung von der antiken und abendländischen Tradition, in der Ambiguität über viele Epochen hinweg weitgehend abgelehnt worden

ist, als eine Kultur mit großer Ambiguitätstoleranz (S. 31). In der islamischen Vor-moderne wurden Ambiguitäten trotz verschiedener dadurch ausgelöster Krisen und damit einhergehenden Prozessen der Ambiguitätszähmungen gepflegt und in Ehren gehalten. Die europäische Aufklärung hingegen, die vermeintlich eindeutige Wahrheiten erkennen und beschreiben wollte, verstärkte die Ambiguitätsfeindlichkeit Europas, sie ist für Verf. trotz verschiedener Diskurse als Prozess der Rationalisierung „wesenhaft ambiguitätsfeindlich“ (S. 35):

Anders als in der klassischen islamischen Welt, wo Ambiguität als unvermeidlicher Bestandteil des Daseins akzeptiert wurde, die gute und schlechte Seiten hat und deshalb beobachtet und gebändigt, nicht aber ausgemerzt werden muss und kann, gingen in der westlichen Moderne ein kleiner ambiguitätsfreundlicher intellektueller Diskurs und ein mächtiger ambiguitätsfeindlicher Hauptstrom nebeneinander her. In der islamischen Welt selbst haben diese Komponenten der Modernisierung zu beträchtlichen Verwüstungen geführt. (S. 35)

Die Bezeichnung der Moderne als „wesenhaft“ ist eine essentialisierende Zuschreibung zu einer Kultur, während der Terminus der „Verwüstung“ die negative Bewertung dieser „wesenhaften“ Eigenschaft der Ambiguitätsfeindlichkeit beinhaltet.

Im 3. und 4. Kapitel („Spricht Gott mit Varianten“ und „Spricht Gott mehrdeutig?“) beschreibt Verf. den Prozess der Ambiguitätskrisen und der damit verbundenen Zähmung der Ambiguität und diskutiert die Ambiguitäten bzw. den Verlust derselben anhand von Ibn al-Ğazarī (gest. 1429) Werk über die Koranlesarten und anhand eines Textes des modernen salafitischen Autors Ibn ‘Uṭaimīn (gest. 2001). Der Vergleich dient ihm als Demonstration der Vielheit der exegetischen und hermeneutischen Ableitungen des vormodernen gegenüber der Engführung des modernen Autors, wobei er für die Vormoderne ergänzend al-Māwardī (gest. 1058) Koranexegese hinzuzieht. Diese Gegenüberstellung ist eindrucksvoll und spannend, vor allem wenn Verf. aufzeigen kann, was der moderne Text alles weg- und auslässt. Ist jedoch auf dieser dünnen Literaturgrundlage der Schluss des Verf.s erlaubt, in der Moderne bliebe von der Vielfalt eine marginalisierte, oft missverstandene Tradition und ein großes Unbehagen (S. 94)? Im Bereich der Koranexegese hätte man die Abhandlung von Vers 3:7 und seiner Auslegungen in klassischer und moderner Zeit erwartet. Demnach enthält der Koran *muḥkam*-, d.h. klare, und *mutaṣābih*-Verse, wobei *mutaṣābih* häufig, wenn auch nicht durchgehend, als „ambig“ übersetzt und als mehrdeutig u. a. im Sinne eines Anreizes an die Gelehrten, sich damit zu beschäftigen, verstanden wurde.¹

Im 5. Kapitel schildert Verf. anhand der Frage, ob man Verendetes genießen dürfe, eindrucksvoll einen typischen *iḥtilāf*, also Meinungsunterschied der Juristen

¹) Siehe dazu: Leah KINBERG: „Muḥkamāt und mutaṣābihāt (Koran 3/7): Implication of a Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis“, in: *Arabica* 35, 1988, S. 143–171.

(s. S. 167). Das 6. Kapitel, „Islamisierung des Islams“, bezeichnet Verf. selbst als ein Scharnierkapitel für den Nachweis, dass die angebliche Einheit von religiöser und säkularer (er benutzt diesen Terminus auch für die Frühzeit des Islams) Sphäre im vormodernen Islam nicht besteht. Er wendet sich gegen die Argumentation, dass die Moderne Europas dem Islam wesensfremd sei, da sie gerade für diese Trennung stehe, es aber in der islamischen Geschichte eine solche Unterscheidung nicht gebe. Damit werde der Islam in die Rolle des perpetuierten Mittelalters gedrängt. Dieses Klischee möchte er aufbrechen, indem er diese säkularen (besser wäre: profanen, nicht-religiösen) Seiten der vormodernen islamischen Kultur belegt. Für den Bereich der Medizin und des Rechts schildert er die Ausblendung profaner Diskurse und eine Fokussierung auf die religiösen Diskurse der prophetischen Medizin, wo es doch daneben den in der antiken Medizin wurzelnden Diskurs ebenso wie den Diskurs der magischen Medizin gab. Zugleich setzt er sich kritisch mit der Benennung der islamischen Kultur als „islamisch“ und mithin religiös im Gegensatz zur europäischen, indischen, chinesischen Kultur auseinander, schlägt aber keine andere Benennung vor.

Die „Wörter mit Gegensinn“, also lexikalische Ambiguität, stehen im 7. Kapitel im Zentrum, das gut gelungen ist und den Literaturwissenschaftler BAUER in seinem Element zeigt. Er analysiert die wissenschaftliche Auseinandersetzung in der arabischen Literatur mit Wörtern mit Gegensinn, kann die Rolle der Sprachwissenschaft als einer bisher nicht genügend gewürdigte Wissenschaft im Kanon der islamischen vormodernen Wissenschaften aufzeigen und führt zahlreiche erhellende, überraschende und unterhaltsame Beispiele dafür an, dass die arabische Literatur im Sinne der „schönen Literatur“ und Dichtung sich nicht scheute, religiöse Zitate geschickt zu integrieren, Koranverse elegant zu inkorporieren. Die Literaturen dieses Gebiets aus der Zeit vom 12. bis 19. Jahrhundert sind für ihn die ambiguitätsreichsten Literaturen „der Menschheit“ (S. 249).

Das 8. Kapitel ist der „Ambiguität der Lust“ gewidmet. Die Texte über Sex und Erotik im Orient lassen, so Verf. „die Aufregtheit und Zwanghaftigkeit“ (S. 270) der westlichen Diskurse vermissen. Er führt Zitate aus al-Ġazālīs (gest. 1111) „Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften“ an, mit denen er dessen uneingeschränkt positive Sicht auf den Sex belegen möchte. Im 9. Kapitel widmet er sich der Verbindung von „Politik und Religion“ anhand des staatsrechtlichen Werkes von al-Māwardī und plädiert für die Einordnung in den diskursiven Kontext der damaligen Zeit.² Im 10. Kapitel beschäftigt sich Verf. mit Methoden der Textauslegung und dem Textverständnis und zeigt anhand von ar-Rāzī die Position der „Skeptiker“ auf. Diese argumentieren, dass aus den Texten keine Wahrheitserkenntnis sondern nur Wahrscheinlichkeiten abgeleitet werden können.

Das Buch ist eine Hommage an die Vielfalt der Diskurse im vormodernen Islam und es ist deshalb als Gegenentwurf zum (allerdings in der Forschung doch längst

²) Es sei hier für Māwardīs staatsrechtliches Werk noch auf die außerordentlich nuancierte Auswertung bei Tilman NAGEL hingewiesen: *Staat und Glaubensgemeinschaft*, 1981, 2 Bde.

überwundenen) Klischee der erstarrten islamischen Kultur, die erst durch den kolonialen Kuss der westlichen Moderne zum Leben erweckt wurde, zu würdigen. Weiterhin ist auch die Auseinandersetzung mit der „Islamisierung des Islams“ richtig und wichtig.³ Gerade im Bereich der Literaturwissenschaft überzeugt die Argumentation. Verf. ist bemüht, die Brücke zu modernen Diskursen zu schlagen, etwa wenn er von einem „linguistic turn“ der arabischen Sprachwissenschaften der Vormoderne spricht.

Die Erkenntnis, dass die unterschiedlichen Diskurse in Theologie, Recht und Literatur, Lobdichtung, offenbar weitgehend voneinander abhängig bestanden, ist außerordentlich wichtig. Es sei an dieser Stelle der Hinweis erlaubt, dass auch einzelne Autoren in ihren verschiedenen Wissenschaftsbereichen zuzuordnenden Werken sehr unterschiedliche, fast unvereinbar zu nennende Positionen vertreten haben. War dies Ausdruck der Möglichkeit, sich in verschiedenen Genres unterschiedlich zu „outen“? Oder drückt sich die Entwicklung des Autors darin aus? Dies wäre zu eruieren.⁴

Verf. hat jedoch höhere Ambitionen. Der Wunsch, die Ambiguitätstoleranz des vormodernen Islams durch alle Wissensgebiete und Diskurse nachzuweisen, ist in allen Kapiteln des Buches präsent. Dabei lässt Verf. leider häufig neuere und neuste bzw. für den jeweiligen Bereich zentrale Forschungsliteratur außer Acht. Es stellt sich weiterhin die Frage, ob die von ihm angestrebte Analyse mit den gewählten theoretischen und methodischen Instrumenten zu leisten ist? Hierzu einige Anmerkungen und Anregungen:

Begriff der Ambiguität und Ambiguitäts(in)toleranz:

- *Terminologie:* Ob der vor allem in der Literaturwissenschaft verankerte Begriff der Ambiguität anstatt der üblichen Bezeichnung der Pluralität zu wählen sinnvoll war, ist fraglich. Ambig sind die Texte, die einer Interpretation bedürfen, nicht die daraus resultierenden unterschiedlichen Auslegungen, denn diese sollen ja immer eine reduktionistisch-eindeutige Lesung herleiten und festlegen. Die Ambiguität ist mithin mit dem Text verbunden, nicht mit dem Ergebnis der Auslegung, sie ist eine Vorstufe der Pluralität. Allerdings benutzt Verf. häufig und ohne weitere Rechtfertigung bzw. Differenzierung den Ausdruck „Pluralismus“ als Synonym.
- *Kulturbegriff:* Problematisch ist die Übertragung des aus der Psychologie abgeleiteten Begriffs der Ambiguitätstoleranz von Individuen auf Kulturen bzw. Epochen, vor allem wenn diese dann den Kulturen ganz „wesenhaft“ zugeordnet wird. Damit entsteht eine unzulässige Essentialisierung. Verf. wendet sich zu-

³) Siehe dazu mit ausführlichen Reflexionen über das Fach und seine Inhalte Ludwig AMMAN: „Islamwissenschaften“, in: Klaus E. MÜLLER (Hrsg.): *Phänomen Kultur*, 2003.

⁴) S. Irene SCHNEIDER: „Vernunft oder Tradition? Abū l-Ḥasan al-Māwardī (st. 499/1058) Hermeneutik des Korans im Spiegel seiner Zeit. Heinz Grotzfeld zum 70. Geburtstag gewidmet“. In: ZDMG 156.2006, 57–80, hierzu S. 78.

recht gegen das dichotomische Klischee des erstarrten vormodernen Islams, in dem Religion und Kultur eine untrennbare, den Fortschritt hindernde Einheit darstellten, wohingegen in der flexiblen Moderne durch die Trennung von Religion und Kultur die Grundlagen für die moderne Entwicklung in allen Bereichen von Gesellschaft und Wissenschaft ermöglicht wurde. Im Grunde genommen tauscht er dieses dichotomische Klischee jedoch nur gegen ein neues aus, wonach die vormoderne islamische Kultur ambiguitätstolerant und mithin positiv zu bewerten ist, während die europäische moderne Kultur ambiguitätsintolerant und mithin negativ zu bewerten ist und darüber hinaus durch den Kolonialismus den Islam auch noch in dieses Verderben hineingezogen hat. Diese Dichotomie durchzieht das Buch wie ein roter Faden, ihr werden alle kulturellen, wissenschaftlichen und historischen Betrachtungen untergeordnet. Ausdrücke wie „Verwüstung“ und „Perversion“ für die westliche Moderne kommen vor, die vormoderne islamische Kultur wird gar als eine der „glücklicheren“ Kulturen gegenüber der modernen abendländischen bezeichnet (S. 389).

- *Rolle der Religion*: Infrage stellen kann man die Rolle der Religion und Religiosität als Faktor für eine erhöhte Ambiguitätsintoleranz (S. 36). Verf. ist bemüht, die nichtreligiösen profanen Diskurse in allen Bereichen aufzuzeigen. Zu bedenken ist aber, dass plurale Auslegungen, die in der historiographischen aber auch *tafsīr*- und rechtlichen Literatur häufig aneinander gereiht stehen, mit einem „Allahu ‘alam“ enden, also „Gott allein weiß es“. Dieser Befund spricht doch gerade für die religiös legitimierte oder jedenfalls fundierte Toleranz gegenüber verschiedenen Auslegungen, da man so das letztendliche Wissen bei Gott verortete und selbst aufgrund der Begrenztheit des menschlichen Verstandes nicht entscheiden zu können glaubte, was „richtig“ und „falsch“ ist.
- *Diskursanalyse*: Die Verfahrensweise des Verf.s entspricht weitgehend einer Diskursanalyse, bei der durch Vergleich der verschiedenen, voneinander unabhängigen Diskurse in Literatur, Recht und Theologie interessante „Ambiguitäten“, besser Pluralitäten, herausgearbeitet und damit die erstaunliche Breite dessen reflektiert wird, was gedacht, geschrieben, gelehrt werden konnte. Gerade hier aber setzen die zentralen Fragen an: Wie verhielten sich die Diskurse zueinander? Lassen sich hegemoniale Diskurse erkennen und belegen? Welcher der drei genannten medizinischen Diskurse wurde beispielsweise an den Hochschulen gelehrt, welcher breiter in der Bevölkerung rezipiert? Folgte aus einer breiten Varianz verschiedener Auslegungen im Bereich des Korans beispielsweise, aus den in der arabischen Literatur verarbeiteten religiösen Zitaten, eine entsprechende kulturelle, politische, soziale, ökonomische Toleranz? Wer praktizierte diese Toleranz: der Staat, das Gelehrtenestablishment, die Bevölkerung? Welche Schichten trugen diese Diskurse? Waren nicht bestimmte Diskurse in der Öffentlichkeit verboten, mit Strafe belegt, lassen sich aber im Schrifttum finden? Wie sind diese Diskurse in den sozialen, politischen und sonstigen Kontext eingebettet? Der theologische Diskurs der Muʿtazila verstummte keineswegs nach dem 9. Jahrhundert, jedoch war er nur zu einer bestimmten Zeit des frühen Abbasidenkalifats „hegemonial“, vom Staat nicht nur offiziell unterstützt, sondern wurde auch bekanntlich gegen all diejenigen, die sich ihm nicht beugen

wollten, mit unerbittlicher Gewalt durchgesetzt. Verf. behandelt den Diskurs über „den Fremden“ (S. 342 ff.) anhand der Literatur und mit Bezug auf den Begriff *al-ġarīb*. Wäre aber hier nicht auch beispielsweise der Diskurs des Völkerrechts (arab. *siyar*) zu berücksichtigen gewesen? Hier wird die Welt durchaus mit universalistischer Tendenz in ein „Haus des Islams“ (arab. *dār al-islām*) und ein „Haus des Kriegers“ (arab. *dār al-ḥarb*) eingeteilt und sehr genau diskutiert, welchen Regeln Personen, die diese Grenzen überschreiten, unterworfen sein sollen, wie sich also „Fremde“ im jeweils anderen Gebiet bewegen können, sollen und dürfen. Diskurse sind immer in Machtkonstellationen eingebettet und vor deren Hintergrund zu untersuchen, diese Machtkonstellationen geraten dem Verf. jedoch vielfach aus dem Blick. Es wären also (1.) alle zu einem Thema vorhandenen Diskurse zu identifizieren, (2.) dieselben auf ihre Beziehung untereinander (wie ansatzweise im 9. Kap.) und ihre Hierarchisierung zu untersuchen und (3.) in das gesellschaftlich-politische Umfeld einzubetten. Diesen Anspruch vertritt Verf. sehr wohl, wenn er schreibt, von kultureller Ambiguität ließe sich dann sprechen, wenn ein genügend großes Segment der Bevölkerung beide Behandlungsweisen gleichzeitig als Erfolg versprechenden Weg zur Heilung akzeptiert (S. 27). Dies aber muss nachgewiesen werden. Einige Überlegungen zum Sex-Diskurs mögen die Bedenken der Rez.in verdeutlichen.

Beispiel 1: Der Sexdiskurs

Verf. führt auf der Grundlage von Ġazālī's „Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften“ aus, dass Sex im Nahen Osten als etwas „uneingeschränkt Positives“ gesehen wurde (S. 278). Ġazālī plädiert in demselben Werk für die Empfehlung der Ehe, weil sie ein Regulatorium für den Sexualtrieb sei. Gründe für die Eheschließung sind bei ihm die „Beruhigung der Sinnlichkeit“ neben der Erzeugung von Nachkommenschaft und Haushaltsführung durch die Frau. Er schreibt:

Der zweite Vorteil der Ehe besteht darin, dass sie ein Schutzwehr gegen den Teufel ist, die Begierlichkeit dämpft, die Gefahren des sinnlichen Triebes beseitigt, die unlauteren Blicke und die körperlichen Ausschweifungen hintan hält. Das liegt im Ausspruch des Hochgebenedeiten ausgedrückt: „Wer heiratet, der hat die Hälfte seines Seelenheils gesichert, er fürchte Gott im Bezug auf den zweiten Teil“. ⁵

Hier klingt weniger eine „uneingeschränkt“ positive Sicht auf den Sex an, sondern hier ist Sinnlichkeit als eine „teufliche“ Bedrohung der Frömmigkeit und Gottergebenheit beschrieben. Dies wird noch deutlicher in den weiteren Ausführungen Ġazālī's, der, auf Koran 8:73 verweisend, das arabische Wort für *fitna*, „Versuchung“, „Aufruhr“, „Bürgerkrieg“ auf Sinnlichkeit und das Geschlechtsleben überträgt. Diese Verbindung von „Versuchung“ und „Aufruhr“, die Chaos hervorruft, avancierte denn auch zum Leitgedanken des islamisch-theologisch-rechtlichen Ge-

⁵) Abū Ḥāmid al-Ġazālī: *Von der Ehe. Das 12. Buch von al-Ġazālī's „Neubelebung der Religionswissenschaften“*, übers. von Hans BAUER, 1917, S. 22.

schlechterdiskurses: Die weiblichen Verführungskünste und die ständigen Anfechtungen, denen das männliche Geschlecht durch die Frauen angeblich ausgesetzt war, wurden für Chaos und Revolte verantwortlich gemacht, die beispielsweise durch die Ehe, durch geschlechtersegregierte Räume und andere Schutzmechanismen wie die Verschleierung zu bändigen waren.⁶

Der Sexdiskurs ist aber nicht nur gegendert, hatte also für die Geschlechter unterschiedliche Bedeutungen und Konsequenzen, er weist darüber hinaus eine Hierarchie auf. Ġazālī bezieht sich auf Koran 4:34 und plädiert dafür, dass Männer, die laut diesem Vers über den Frauen stehen, auch vom Züchtigungsrecht gebraucht machen sollen und dürfen, allerdings sollen sie die Frauen nicht ins Gesicht und nicht so schlagen, dass ein Knochen gebrochen wird oder sie bluten.⁷ Umgekehrt ist es nicht vorgesehen, dass Frauen Männer schlagen. Hierarchische Aspekte des Sexdiskurses streift Verf., wenn er bei der Homosexualität auf die Grenzlinie zwischen aktivem penetrierenden und passivem penetrierten Partner verweist. Der aktive Part galt auch bei gleichgeschlechtlichen Beziehungen als gesellschaftlich akzeptabel, der passive als verächtlich (S. 287). Im heterosexuellen Verkehr liegt der passive penetrierte und mithin gesellschaftlich geächtete Part natürlich bei der Frau. Die Hierarchisierung des Geschlechterverhältnisses im klassischen Islam zeigt sich auch an der aus dem Koran (4:3) abgeleiteten Polygynie, der ja keine Erlaubnis der Polyandrie gegenüber stand. Sie wird in der rechtlichen und theologischen Literatur anders abgehandelt als in der medizinischen Literatur und in der schönen Literatur und Dichtung wieder anders. Diese Diskursvielfalt wie auch der Aspekt der Geschlechterrollen und deren Einbindung in Hierarchien und Machtkonstellationen hätten berücksichtigt werden müssen. Gerade im Bereich der Forschung zu Geschlecht und Geschlechterrollen weist die Arbeit mithin blinde Flecken auf.

Die Behauptung, die Strafe der Steinigung, eine der im Recht (nicht im Koran, hier steht die 100fache Auspeitschung) verankerten Strafen, die zu den sog. *ḥudūd*, also Grenzstrafen zählt, also Gottes Recht sind, sei in vormoderner Zeit kaum jemals angewandt worden (S. 60, ähnlich S. 144, 281), entbehrt dabei jeglicher Grundlage. Aus einem Bericht einer Chronik über eine Steinigung möchte Verf. ableiten, dass die Strafe nur eine Ausnahme gewesen sei (s. S. 281). Jedoch existiert keine Forschung zur Ausführung der Strafe in der Vormoderne. Somit lässt sich weder die Behauptung, die Steinigung habe nicht stattgefunden, noch sie sei praktiziert worden, belegen. Fest steht jedoch, dass sie normativ galt und unerlaubter Sexualverkehr außerhalb der Ehe streng bestraft wurde.⁸

⁶) Vgl. dazu und zu dennoch praktizierten Grenzüberschreitungen und Freiräumen beispielsweise gelehrter Frauen im 11.–13. Jahrhundert: Irene SCHNEIDER: *Der Islam und die Frauen*, 2011, S. 106–113, 201–211.

⁷) Al-Ġazālī: Von der Ehe, S. 87; für den Bereich der Sexualität wäre hier auf Abdelwahab BOUHDIBA: *Sexuality in Islam*, 2004 zu verweisen.

⁸) Für die osmanische Zeit ist zu nennen: Uriel HEYD: *Studies in Old Ottoman criminal law*, Oxford 1973, S. 263: Steinigung war in den osmanischen *fatwas* verankert, wurde aber wohl selten angewandt. Die Janitscharen wurden erdrosselt und

Islamisierung des Islams:

In seinem 6. Kapitel möchte Verf. anhand der islamwissenschaftlichen Forschung die „Islamisierung des Islams“ nachweisen, ein prinzipiell sinnvolles und wichtiges Unterfangen. Verf. tut dies auch plausibel anhand der Medizin – allerdings indem er diesem Paradigma huldigt und nun gerade zeigen möchte, dass es eine Trennung gibt. Weniger plausibel sind seine Ausführungen im Gebiet des islamischen Rechts, die hier als Beispiel Nr. 2 angeführt werden sollen.

Beispiel 2: Der Rechtsdiskurs

Es hätte nahe gelegen, auf Baber JOHANSENS Artikel und Bücher und seinen in diesem Zusammenhang zentralen Aufsatz „Die sündige, gesunde Amme. Moral und Gesetzliche Bestimmung (arab. *ḥukm*) im islamischen Recht“ (in: Ders.: *Contingency in a Sacred Law*, 1998) Bezug zu nehmen. In dem Artikel nennt es JOHANSEN einerseits unstrittig, dass im islamischen Recht religiöse und ethische Gesichtspunkte die Normengestaltung, Normenbegründung und Normenanwendung weitgehend bestimmen. Zugleich aber belegt er am Diskurs um die „sündige, gesunde Amme“, dass den Juristen die beiden semantischen Felder der Religion und des Rechts als getrennte Felder sehr wohl bewusst waren. Verf. wählt für seine Argumentation die *quḍāt*, die Richter: „Ein islamischer Richter hat keine religiöse Legitimation“ (S. 210), ohne zu erwähnen, dass doch ein *qāḍī* Muslim sein musste, um Richter werden zu können. Das bestätigt nicht nur die normative rechtliche Literatur, sondern auch die (literarisch überlieferten) Ernennungsurkunden. Religion und Religiosität waren gerade die selbstverständliche Voraussetzung für das Amt, auch wenn Verf. es anders vermutet:

Nun erscheint es mir – und ich bin mir ziemlich sicher, dass es die Autoren der Qāḍī-Bücher kaum anders sahen – als weit selbstverständlicher, dass ein Qāḍī ehrlich, als daß er religiös sein muss. (S. 207)

Ethisch-moralische Wertungen wie „Ehrlichkeit“ sind religiös geprägt. Ein Zitat von Ibn Abī d-Dam (gest. 1244) verdeutlicht die Rolle der Gottesfurcht für den Richter:

Denn wer ein Richteramt antritt und die Rechtsprechung ausüben will, ist unter den Menschen am ehesten zur Befolgung der Verhaltensregeln und gesetzlichen Bestimmungen Gottes sowie zur Wahrung seiner Rechte verpflichtet. Er soll den Befehl Gottes respektieren, sich persönlicher Neigungen enthalten und sich dann, wenn die Prozessparteien vor ihm stehen und er sich ihnen zu-

ihre Körper in das Meer geworfen. Für den schwierigen Nachweis, weil die Richter das Strafmaß nicht festhielten, s. Leslie PEIRCE: *Morality Tales*, 203, S. 331 f.: Strenge Strafen, z. B. Steinigung waren im osmanischen Aintab sowohl vorgeschrieben, zugleich aber riet man von der Verwendung möglichst ab. S. Rudolph PETERS, *Crime and Punishment in Islamic Law*, 2005.

wendet, an den Tag der Auferstehung erinnern, an dem die Menschen vor dem Herrn der Welten stehen werden und er über sie richten wird. ... Der Richter muss dann auf die Fragen seines Herrn eine Antwort bereithalten und sich bewusst sein, dass er vor Gott stehen wird und ihm Rechenschaft schuldet.⁹

Eine deutlichere Aussage zur Bindung der Gerichtsbarkeit an das Jüngste Gericht und damit an die Religion kann man sich nicht wünschen, Sätze des Verf.s wie: „In der Tat ist das Richteramt auch unter den Ämtern der islamischen Jurisprudenz dasjenige, welches am wenigsten mit Religion zu tun hat.“ (S. 209), sind deshalb nicht aus den Quellen und auch nicht aus der Forschung ableitbar. In der normativen *adab al-qāḍī*-Literatur, die zugleich durchaus Bezugspunkte zur Rechtspraxis aufweist, ist der idealtypische Richter ohne jeden Zweifel in das religiöse Weltbild eingebunden, ist sich seiner religiösen Bindung bewusst, wenn er ein Urteil spricht, stellt sich seiner Verantwortung, auf der Grundlage des stark formalisierten Prozessrechts die Wahrheit zu finden, die doch nur allein Gott kennt. Ohnehin muss er sich auf Koran und *ḥadīṭ* bei seiner Urteilsfindung beziehen oder auf Literatur, in der dies für ihn schon anhand von Fällen vorgearbeitet ist. Während in der normativen *fiqh*-Literatur, zu der das Genre des *adab al-qāḍī* gehört, dieser Idealtypus des Richters fest verankert ist, findet sich der Habitus des Richters als „eines Gelehrten, der auf sein Wissen und seinen Scharfsinn stolz ist“ (S. 210), in einem anderen Genre, nämlich in der biographischen Literatur. Hier wird in einem Beispiel der richterliche Scharfsinn des Richters namens Šaftī¹⁰ mit dem Prinzip der Gerechtigkeit kombiniert: Šaftī durchblickt ohne das lästige formalisierte Prozessrecht und in scheinbarer Geistesabwesenheit die wahre Rechtslage zugunsten der armen, entrechteten Frau und kann den bösen Dorfvorsteher, ohne dass dieser es merkt, schrittweise überführen, ihn regelrecht „austricksen“. Hier wird natürlich auch idealisiert, ein Abbild der faktischen Verhältnisse ist diese Beschreibung sicher nicht, es ist eine literarische Variante des Richtertypus. Ein weiterer das Recht betreffender Punkt, die Kodifizierung, sei noch erwähnt. Aus der Sicht des Verf.s ist die Pluralität in der Vormoderne in der Moderne durch die seit dem 19. Jahrhundert erfolgende Kodifizierung des islamischen Rechts aufgehoben und dies hat zu einer „Pervertierung“ des islamischen Rechts (S. 181) geführt. Wieder einmal ist die Wortwahl zu hinterfragen: Warum muss Kodifikation überhaupt, warum negativ bewertet werden? Kodifikation ist in der Forschung als „Säkularisierung der Scharia“ ebenso verstanden worden wie als Ausdruck der Flexibilität dieses Rechts in der Anpassung an die Moderne.¹¹ Es ist nicht einzusehen, warum Kodifizierung, auch wenn sie die Einengung auf *eine* statt *vieler* Meinungen bedeutet, den Blick auf die vielseitigen anderen Rechtsdiskurse in den muslimischen Ländern verstellen

⁹) Irene SCHNEIDER: *Das Bild des Richters in der Adab al-qāḍī-Literatur*, 1990, S. 23.

¹⁰) Dies.: „Muḥammad Bāqir Šaftī (1180–1260/1766–1844) und die Isfahaner Gerichtsbarkeit“, in: *Der Islam* 79.2002, 240–273.

¹¹) Aharon LAYISH: „The Transformation of the Shari‘a from Jurists’ law to Statutory law in the Contemporary Muslim World“, in: *WdI* 44.2004, S. 85–113.

sollte, zu denen Forschung vorliegt.¹² Bindet man die Gesetzgebungsentwicklung in den Ländern des Nahen Ostens zurück an die internationalrechtlichen von den Ländern unterzeichneten Konventionen wie die Menschenrechtskonventionen, hier besonders die Frauenkonvention, kann man durchaus die Bereitschaft der jeweiligen Gesetzgeber zu mehr Geschlechtergleichheit feststellen.¹³ Vergleicht man die Kodifizierungen beispielsweise des neueren ägyptischen Scheidungsrechts mit seiner so nicht im klassischen Recht vorhandenen *ḥulʿ*-Scheidung aus dem Jahr 2000, die Frauen erstmals die Möglichkeit der Scheidung gegen den Willen des Mannes gab, dann gibt es gute Gründe, diese Kodifizierung ohne jede Wertung als Ausdruck einer Entwicklung hin zu mehr Geschlechtergleichheit zu sehen. Das gilt gleichermaßen für die Übernahme malikitischer Scheidungsmöglichkeiten (beispielsweise wegen *ḍarar*, Schädigung) in die Gesetzeskodifikationen hanafitisch geprägter Länder wie Ägypten und Afghanistan. Frauen in der islamischen Welt haben also von dieser Kodifizierung profitiert, auch weil in einem modernen Staat durch die Kodifizierung Rechtssicherheit entsteht und mithin die Möglichkeit, diese gesetzlich festgelegten Rechte einzufordern.

Diese wenigen Bemerkungen mögen genügen. Sie zeigen, dass Verf. außerhalb des Bereichs der Literatur, vor allem in den Bereichen der Theologie, des Rechts und des Sexes bzw. der Geschlechterforschung häufig vorschnell und sehr summarisch, teilweise essentialistisch argumentiert und die dazu bestehende Forschung nur ungenügend rezipiert hat. Dem Anliegen, die Vielgestaltigkeit des Islams in der Vormoderne zu erweisen, tut er damit keinen Gefallen.

Irene Schneider

Göttingen