

Raja – ein Schlüsselbegriff islamischer Staatlichkeit und seine Geschichte

TILMAN NAGEL

Zur Einführung

Wer sich jemals von Beschreibungen des islamischen Orients hat fesseln lassen, wird auf den Begriff der *raja*¹ gestoßen sein. Er bezeichne, so der Tenor der Erläuterungen, die nichtmuslimischen Untertanen des Sultans; seit dem 18. Jahrhundert sei jedenfalls diese Bedeutung anzunehmen.² Bisweilen wird einer solchen knappen Definition hinzugefügt, die Tatsache, dass der Sultan über *raja* herrsche, zeuge von der Duldsamkeit seiner Religion gegen Andersgläubige; doch kann man auch von Drangsalierungen der *raja* lesen. Zieht man das 1866 erschienene *Türkisch-arabisch-persische Handwörterbuch* von Julius Theodor Zenker zu Rate, wird man unter dem Lemma *raʿījet* dahingehend belehrt, dass dieses arabische Wort ursprünglich die weidende Herde meine; der Plural *raʿājā*, im Deutschen zu *raja* verballhornt, stehe allgemein für die Untertanen, im engeren Sinn jedoch für diejenigen, die sich nicht zum Islam bekennen. Unter einem eigenen Eintrag für *raʿājā* erhält man bei Zenker zusätzlich den Hinweis, es handle sich um jene Teile der osmanischen Bevölkerung, die zur Zahlung der Kopfsteuer verpflichtet seien; der – arabische – Plural werde von der osmanischen Verwaltung wie ein Singular gebraucht: ein *raja*, ein Angehöriger der *ahl-i zimmet*,³ d.h. der andersgläubigen „Schützlinge“ des islamischen Reiches.

1 Auch die Schreibung *raya* findet sich.

2 So im *Großen Brockhaus* von 1997. Wahrscheinlich geht diese zeitliche Eingrenzung auf den Artikel *raijat* in der *Bolʹšaja Sowetskaja Enziklopedija* von 1975 zurück. Dieser Artikel enthält keine Angaben über Forschungsliteratur, jedoch einen Querverweis auf *randžbar*, einen einst in Aserbeidschan gängigen Begriff für den Pächter oder Lohnarbeiter eines Grundherrn. Nach der Eroberung der transkaukasischen Territorien durch Russland im Jahre 1846 sei dieses Wort im Sinne von „Leibeigener“ verwendet worden; hiervon sei der osmanische *raja* zu unterscheiden.

3 Der arabische Begriff *ahl aḍ-ḍimma*, „Leute des Schutzes“, bezeichnet seit frühislamischer Zeit die nichtmuslimischen Bevölkerungsgruppen innerhalb des islamischen Territoriums. Diese „Schützlinge“ haben in einem fiktiven Vertrag auf einen Teil ihrer Rechte verzichtet – z.B. auf die freie Religionsausübung, den Waffenbesitz, die gesellschaftliche Gleichrangigkeit mit den Muslimen – und erlangen dadurch den „Schutz“ der muslimischen Obrigkeit, dürfen also nicht beraubt oder ohne einen Rechtsgrund getötet werden. Die jährliche Kopfsteuer wird als ein Entgelt für diesen „Schutz“ betrachtet (vgl. Bat Yeor 2002).

„Soll neben der Rajabevölkerung auf die islamitische gewiesen werden, so heißt dieselbe meist *‘ibād Allāh* Diener Gottes oder *ehālī-je memleket*“ – die Leute des (Osmanischen) Reiches – „seltener *ehl-i islām*“⁴ – die Leute des Islams.

Zenker gibt den Sprachgebrauch des 18. Jahrhunderts wieder, der sich allerdings keineswegs mit demjenigen der älteren Zeit deckt. Um den Weg zu verfolgen, den das arabische Wort *ar-raʿīja*, Pl. *ar-raʿājā*, bis in die Neuzeit zurückgelegt hat, ist Zenkers Hinweis auf die Grundbedeutung „Herde“ sachdienlich. Er regt uns zu der Frage an, wie die Metapher „Herde = Untertanen“ zum Inventar der muslimischen Rhetorik und Verwaltungssprache hat werden können. Denn im Koran kommt sie noch nicht vor. Dagegen trifft man sowohl im Alten Testament als auch im Neuen auf einschlägige Passagen: Gott selber ist der Hirte, wer sich von ihm auf die Weide geleiten lässt, dem wird nichts mangeln (Psalm 23); er ist „unser Gott, und wir (sind) das Volk seiner Weide...“ (Psalm 95, 7). Auch die Herrschaft des Menschen über seinesgleichen wird mit dem Hirtenamt verglichen: Der Tag wird kommen, an dem Gott die Weide der Hirten vernichten wird; „heult, ihr Hirten, und schreit, ihr Herren der Herde; denn die Zeit ist erfüllt, dass ihr geschlachtet und zerstreut werdet...“ warnt Jeremia (25, 34). Mit dem Wirken Jesu hat freilich das Zeitalter der bösen Hirten ein Ende genommen, wenn auch vorerst die Herde, deren Heil in dieser Wende der Dinge liegt, klein ist und gefährdet unter den nach irdischem Gewinn strebenden Heiden. „Fürchte dich nicht, du kleine Herde! Denn es ist eures Vaters Wohlgefallen, euch das Reich zu geben“ (Lk. 12, 32). Laut Johannes hat Jesus seinen Gefolgsleuten zugesagt: „Ich bin der gute Hirte. Der gute Hirte lässt sein Leben für die Schafe“, während der Mietling das Weite sucht, sobald Gefahr droht (Joh. 10, 11f.).

Indem das Christentum innerhalb des Römischen Reiches und seines Herrschaftsapparates Fuß fasste, gewann der Gedanke an Anziehungskraft, dass diese glückliche Fügung den Anbruch des Gottesreiches bezeuge. Augustinus erteilte derartigen Spekulationen eine Absage; er war sich dessen gewiss, dass die *civitas Dei* noch immer, um der Redeweise Johannes' zu folgen, nur eine „kleine Herde“ innerhalb der *civitas terrena* bilde. Augustinus' Skepsis vermochte sich allerdings nicht durchzusetzen. Das christlich gewordene Herrschertum bedurfte einer christlichen Legitimierung und Überhöhung. Galla Placidia, die Schwester des weströmischen Kaisers Honorius (reg. 393–423), durch diesen mit dem 421 zum Mitregenten erhobenen Constantius verehelicht und fortan selber als Augusta tituliert,⁵ betätigte sich als eifrige Fördererin christlicher Kunst und ließ in Ravenna u.a. das ihren Namen tragende sogenannte Mausoleum errichten.

4 Zenker, 465 und 466.

5 Ihr Leben ist ausführlich beschrieben bei E. Kornemann 1941, 314–354.

Eines der Mosaiken im Inneren zeigt Christus in einer an das Paradies erinnernden hellenistischen Landschaft;⁶ mit goldener Tunika und purpurnem Überwurf bekleidet, sitzt er auf einem Felsen, in der Linken ein Stabkreuz, mit der Rechten streichelt er einem der Schafe, die um ihn weiden, liebevoll den Kopf. Elemente der antiken griechischen Überlieferung, der der Topos des guten Hirten keineswegs fremd war,⁷ fließen hier mit den erwähnten jüdisch-christlichen zusammen. Der wie ein Herrscher gewandete Christus verkörpert als fürsorglicher Hirte die dem Kaiser angemessene Hinwendung zu den Untertanen, die man vor allem als *philanthropia* auf den Begriff brachte.

Unter Justinian (reg. 527–565) löst sich das oströmische Kaisertum vollends aus den überkommenen Bindungen an die heidnische Vergangenheit. Der Kaiser ist jetzt allein dadurch legitimiert, dass Gott ihn für das Herrscheramt erwählt hat, die Akklamation des „Volkes“, wie förmlich auch immer herbeigeführt, ist bei der Inthronisierung nicht mehr erforderlich. Das „Volk“ wird nur als das Objekt jeglicher Herrschertätigkeit wahrgenommen, die als eine „Nachahmung Gottes“ aufgefasst wird. Die niedere Herkunft Justinians wurde anscheinend als eine Rechtfertigung für diese neue Kaiserideologie geltend gemacht: Nur als Ergebnis des ausdrücklichen Willen Gottes ließ sich der Aufstieg erklären.⁸ „Gott benötigt nichts und niemanden, der Kaiser benötigt allein Gott“, heißt es kurz und bündig in Agapets Justinian gewidmetem Fürstenspiegel.⁹ Dass der Kaiser mithin der Untertanen nicht mehr bedarf, um Kaiser zu werden und zu sein, mag dem „Volk“ unter der Voraussetzung plausibel erscheinen, dass dieser die Regierungsgeschäfte auf unübertreffliche Art gut führt, ja, dass er für die Verwirklichung des Sittlichen an sich Sorge trägt.¹⁰ Das Inbild eines diesen Pflichten nachkommenden, die *philanthropia* übenden Herrschers ist der Hirte. Er wendet sich in freundlichem Gestus der Herde zu – wie Christus auf dem Mosaik im Mausoleum der Galla Placidia – und schützt sie gegen alle Fährnisse. Eben darum hat Gott doch dem Kaiser das Hirtenamt übertragen, zu dessen Aufgaben auch gehört, die ganze Menschheit in die Herde einzufügen, wie Agapet hervorhebt.¹¹

6 Coche de la Ferté 1982, 52.

7 Vgl. z.B. Hunger 1964, 100 f.

8 Meier 2003, 117, 127-149.

9 Zitiert ebd., 133.

10 Carpizzi 1978, 27-30.

11 Hunger, a. a. O., 102.

I. Hirt und Herde im frühen politischen Denken der Muslime

Wie schon angemerkt, bleibt das Bild des guten Hirten dem Koran, der ansonsten viele Vorstellungen der ihm zeitgenössischen christlichen Gedankenwelt entlehnt¹² und nach Maßgabe seiner Gottesidee umdeutet, gänzlich fremd. Auch in den Zeugnissen der vorislamischen hochreligiösen Durchdringung des arabischen Heidentums sucht man es vergeblich.¹³ Einzig das in Medina verhängte Verbot, die Wendung *rāʿi-nā* zu gebrauchen (Sure 2, 104), könnte darauf anspielen, dass Mohammed jenes Bild bekannt war; man solle stattdessen, wenn man „schau uns an!“ – was *rāʿi-nā* im Arabischen bedeuten kann – rufen wolle, lieber das Wort *unzur-nā* gebrauchen, fordert er. *Rāʿi-nā*, das mochten die Juden in Medina hinter Mohammeds Rücken als die arabische Wiedergabe des hebräischen *roʿe-nū*, „unser Hirte“, auslegen, als eine Bezeichnung des erwarteten Messias mithin und, auf den mekkanischen Eindringling gemünzt, als eine Spöttelei gedacht.¹⁴ Wie dem auch sei, für einen guten Hirten wäre in seiner Botschaft ohnehin kein Platz gewesen. Denn sie stellt den Einzelmenschen dem wie ein Despot von seinem Thron herab alles lenkenden Allah gegenüber; niemandes Fürsprache wird bei diesem Allah etwas ausrichten, es sei denn, Allah hätte im Einzelfall das Einlegen eines guten Wortes ausdrücklich zugelassen (vgl. Sure 2, 255).

Erst im Propheten*ḥadīṭ*, das in seinen wesentlichen Teilen aus der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts stammt, konstruiert man Szenen, die Mohammed zum Vorwand dienen, vor Zuhörern zu bekräftigen, wie alle Propheten vor ihm sei auch er einmal ein Hirte gewesen.¹⁵ Diese Überlieferungen könnten ein Widerschein einer im Übrigen nicht dokumentierten Diskussion über diesen Gegenstand sein, die womöglich durch das Verbot in Sure 2 ausgelöst wurde. Ganz vereinzelt stößt man ferner im *ḥadīṭ* auf den Begriff der Herde zur Bezeichnung der Gemeinschaft der Betenden. Al-Muġīra b. Šuʿba, ein übel beleumdeter

12 Hierüber unterrichten die Beiträge in dem von mir herausgegebenen Vortragsband *Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld* (Kolloquium des Historischen Kollegs, 22. bis 24. Mai 2006), München 2010.

13 C.J. Robin kommt in seiner Untersuchung *Le judaïsme de Ḥimyar* nirgends auf diesen Topos zu sprechen. Auch J.W. Hirschbergs grundlegende Arbeit *Jüdische und christliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Islam*, erwähnt ihn nicht.

14 Speyer 1961, 302.

15 Vgl. z.B. Muslim b. al-Ḥaġġāġ: *Ṣaḥīḥ Muslim*, bāb al-ašriba 163. Zu bedenken ist in diesem Zusammenhang, dass der Islam keineswegs als eine „Beduinenreligion“ entstand, sondern von Anfang an auch den Zweck der Festigung der Kontrolle der Wanderhirten verfolgte (Nagel 1981, Band I, 45-55).

Mann aus aṭ-Ṭāʿif, der den Weg zu Mohammed fand und dann unter den frühen Omajjaden hohe Ämter bekleidete, gab einigen Genossen zu verstehen, dass er über zwei Verhaltensweisen, die er bei Mohammed beobachtet habe, lieber keine näheren Erkundigungen einziehen wolle. Die eine, die uns hier angeht, bestand darin, dass Mohammed unter Anleitung durch einen seiner Gefährten ein rituelles Gebet vollzogen habe, der „Imam hinter einem Mann aus der Herde“.¹⁶ – „Diejenigen, die das rituelle Gebet einhalten“, dieser Selbstbezeichnung bedienen sich muslimische Autoren, wenn sie über alle religiös-politischen Spaltungen hinweg die Gesamtheit ihrer Glaubensbrüder benennen wollen; im Idealfall steht dieser Gesamtheit ein einziger Imam vor, und fünfmal am Tag übt dieser das Amt des Vorbeters aus: So wurden in der verklärten Erinnerung an das Medina der Urgemeinde fünfmal am Tag die Gefolgsleute Mohammeds vor Allah, dem eigentlichen Herrscher, geeint. Nach der Ausdehnung der islamischen Herrschaft über weite Teile der Welt kann dies nicht mehr in einer einzigen Moschee geschehen, doch die Vorbeter an den nunmehr zahlreichen Gebetsstätten sind durch die Nachfolger Mohammeds eingesetzte Vertreter, an ihrem jeweiligen Ort sind auch sie Imame, untersteht auch ihnen die „Herde“, genauer gesagt: der ihnen zugeordnete Teil der muslimischen „Herde“. Allah ist es, der einem Menschen die „Herde“ anvertraut, und dies konnte zu Lebzeiten des Propheten niemand anders als dieser selber gewesen sein. Warum Mohammed sich nicht immer an diese Regel hielt, sondern sich manchmal hinter jemand anderem in die „Herde“ einfügte, möchte al-Muġīra lieber gar nicht wissen; denn wie immer die Antwort ausfiele, bei der inzwischen eingetretenen Zerstrittenheit der Muslime gäbe das allzu viel böses Blut.¹⁷

Es ist Allah, der bestimmten Menschen die Herde anvertraut; sollte einen dieser Imame der Tod ereilen, nachdem er die Herde übervorteilt hat, dann wird Allah ihm den Weg ins Paradies versperren.¹⁸ Der Amtsinhaber (arab.: *al-wālī*), so wörtlich in einer Fassung dieser Überlieferung,¹⁹ ist für die Herde verantwortlich. Diese Vorstellung wird allerdings in einem *Ḥadīṭ*, das zu einem geflügelten Wort geworden ist, auf jegliches Abhängigkeitsverhältnis ausgedehnt und dadurch ihres ursprünglichen Sinnes beraubt. Der Gesandte Allahs habe befunden:

16 Aḥmad b. Ḥanbal: *Musnad*, IV, 247; an-Nasāʿī; bāb aṭ-ṭahāra 87 und bāb al-imāma 8. Mohammed, der „Imam“ an sich, folgt während des rituellen Gebets den Anweisungen eines anderen: Es verstößt nicht gegen die guten Sitten des Islams, wenn der Hochrangige sich beim Ritenvollzug dem Geringeren fügt.

17 Vgl. hierzu Nagel 2008, Kapitel VI/1.

18 Muslim b. al-Ḥaġġāġ, op. cit., bāb al-īmān 227 f.

19 al-Buḥārī: *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, bāb al-aḥkām 8.

Ein jeder von euch ist ein Hirte, ein jeder von euch ist für seine Herde verantwortlich. Der Imam ist ein Hirte und für seine Herde verantwortlich. Der Mann ist ein Hirte seiner Familie²⁰ und verantwortlich für seine Herde.

Ein gleiches gelte für die Ehefrau, die zur Hirtin über das Haus des Mannes bestellt sei, für den Diener bzw. Sklaven mit Bezug auf das Vermögen des Herrn. Soweit wir unterrichtet sind, kam dieses *Ḥadīṭ* im frühen 8. Jahrhundert in Umlauf. Der Anlass soll eine Anfrage eines Steuereintreibers von Elath gewesen sein, der sich nicht sicher gewesen sei, ob er den Freitagsgottesdienst veranstalten dürfe; mit dem Hinweis auf dieses vermeintliche Prophetenwort habe man ihn dazu ermuntert.²¹

Auf den Topos des Kalifen als eines für seine Herde verantwortlichen Hirten stoßen wir in der politischen Debatte, die sich um 700 über die religiöse Legitimierung der Herrschaft der omajjadischen Kalifen entzündet hat. Um den Hintergrund zu verstehen, müssen wir auf die Anfänge der Dynastie zurückblicken. Der Zeit Muʿāwījas I. (reg. 660–680) gehört ein Lobgedicht an, das seinem irakischen Statthalter gewidmet ist. Dieser wird als ein gerechter Anführer voller Entschlusskraft gerühmt; sein Bruder sei „der Stellvertreter Allahs“ – eben der Kalif Muʿāwīja, der jenen adoptiert hatte – „du aber bist dessen Wesir, ein wie guter Wesir!“ Dank Allahs Fügung ist der Statthalter siegreich; mag auch die Herde auf Abwege geraten, von ihm ist dergleichen nicht zu befürchten.²² Unendlich weit erscheint in diesen Worten der Abstand zwischen den beiden Brüdern einerseits und der „Herde“ andererseits. Sie ist allenfalls unbotmäßig, neigt zur Widerspenstigkeit, wohingegen schon der geringere jener beiden, der Statthalter, nach Allahs unmittelbarem Ratschluss handelt; für den Kalifen selber gilt dies umso mehr.

Nun wäre es gewiss verfehlt, die Äußerungen eines Panegyrikers auf die Goldwaage zu legen, wenn man nicht wüsste, dass sie auf Umstände Bezug nehmen, die auch in anderem Zusammenhang belegt sind. Der apostrophierten Herde entspricht tatsächlich ein neues Verständnis des Charakters islamischer Machtausübung – das womöglich byzantinische Anregungen aufgegriffen hat. Der Herrscher über die Muslime ist vom „Nachfolger des Gesandten Allahs“ zum „Stellvertreter Allahs“ geworden; worüber er und der enge Kreis von Funktionsträgern gestellt sind, das ist die „Herde“. Mit der Inthronisierung des Kalifen haben die Untertanen nichts mehr zu tun, während die ersten vier Nachfolger Mohammeds die Herrschaft den Prophetengenossen bzw. im Falle ʿAlīs (reg. 656–660) einer Schar von Rebellen verdankten. Die Folgen dieser

20 In einer Variante heißt es: Er ist verantwortlich für das Vermögen bzw. Vieh seines Vaters (al-Buḥārī, op.cit., bāb al-ḡumʿa 11).

21 al-Buḥārī, loc. cit.; weitere Belege bei Wensinck 1936–1969, Band II, 273, rechte Spalte.

22 aṭ-Ṭabarī 1879–1901, zweite Serie, 78.

Rebellion zu überwinden, das war die Aufgabe, die Mu‘āwija in Angriff nahm, und eben deshalb musste er über den Parteien stehen und demgemäß unmittelbar durch Allah ins Kalifat berufen worden sein. Anzumerken ist, dass sein Lobredner zwar von der Herde spricht, dass aber das Wort „Hirte“ nicht fällt, und so fehlt auch jegliche Anspielung auf eine *philanthropia*, die im christlichen Kontext das Hirtenamt erst eigentlich in den Augen der Angehörigen der „Herde“ rechtfertigt.²³

In der schon zu dieser Zeit zu einem unüberbietbaren Ideal verklärten medinensischen Urgemeinde war, wie die mit den neuen Verhältnissen Unzufriedenen zu wissen glaubten, alles ganz anders gewesen. ‘Abdallāh (gest. ca. 692), der Sohn ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb (reg. 634–644), des zweiten Nachfolgers des Propheten, soll der Urheber des vorhin zitierten *Ḥadītes* sein, in dem der Hirte sich der Herde annimmt, für deren Wohl und Wehe er verantwortlich ist. ‘Umar hatte einst die spätbekehrten Quraišiten, zu denen der Klan der Omaiaden zählte, von der Macht fernhalten wollen; ‘Abdallāh, der Sohn, wurde zu einem der Wortführer einer antiomajjadischen Strömung, die davon träumte, durch ein striktes Beachten dessen, was man für Mohammeds vorbildliches Handeln und Reden hielt, die alte Zeit wiederzubeleben, in der es noch kein „Königtum“²⁴ gegeben habe. Der herausragende Kopf dieser Strömung war ein gewisser al-Ḥasan al-Baṣrī (gest. 728). Die frühislamische Geschichtsüberlieferung zitiert ausgiebig aus seinen Darlegungen, die er der Kritik am Konzept des „Stellvertreters Allahs“ und der hiermit verbundenen Inanspruchnahme einer nicht hinterfragbaren Entscheidungsgewalt durch den Kalifen widmete, der ja, wie die Omaiaden behaupteten, unmittelbar Allahs Ratschluss vollzog. Eben dies und den daraus folgenden aller Rechenschaft überhobenen Despotismus der Sachwalter Allahs verwarf al-Ḥasan entschieden. Alle Menschen, so lehrten er und seine Anhänger, besaßen sehr wohl ein gewisses Maß an eigener Handlungsmacht, für deren Einsatz sie sich dereinst vor Allah würden verantworten müssen. Was für den gemeinen Mann gelte, das gelte für den Kalifen erst recht. Auch er werde alle Akte seiner Machtausübung rechtfertigen müssen. Der Gehorsam, den man dem Herrscher schulde, sei an die Bedingung geknüpft, dass dieser in allen seinen Anordnungen dem Willen Allahs folge, der aus dem Koran und aus

23 Hier tritt uns der schon vielfach beschriebene, heute aber meist aus durchsichtigen Gründen geleugnete Unterschied zwischen der islamischen und der europäischen Kultur vor Augen: Es werden theologische und politische Konzepte aufgegriffen, dabei aber ihres humanistischen Hintergrundes, den sie im spätantiken bzw. frühchristlichen Kontext aufwiesen, beraubt. C. H. Becker hat diesen Sachverhalt wie folgt auf den Punkt gebracht: „Das große unterscheidende Erlebnis des Abendlandes ist eben der Humanismus“ (Becker 1924, Teil I, 24–39).

24 So lautete der polemisch gemeinte Begriff, mit dem man in jenen Kreisen das omajjadische Kalifat brandmarkte.

den überlieferten vorbildlichen Reden und Taten Mohammeds zu ermitteln sei. Der gerechte Imam, der sein Amt gut verwaltende Kalif, sei

wie ein Hirte, der sich liebevoll um seine Kamelherde kümmert, wie ein Freund, der für sie die beste Weide aufsucht, sie von den Orten des Verderbens fernhält, sie vor Raubtieren schützt, sie vor dem Schaden durch Kälte und Hitze bewahrt... Der gerechte Imam steht zwischen Allah und den Menschen, er lauscht dem Worte Allahs und teilt es (der Herde) mit, er blickt auf Allah und zeigt ihn (der Herde), lässt sich von Allah führen und führt sie.

Diese Äußerungen setzen stillschweigend voraus, was es zu Mohammeds Lebzeiten noch gar nicht hatte geben können: den Koran als ein geschlossenes Korpus von Allah zugeschriebenen, durch Mohammed verkündeten Normen und ferner die Prophetenüberlieferung als eine die koranischen Normen ergänzende inhaltsreiche autoritative Quelle. Denn nur unter der Bedingung des Vorhandenseins einer solchen in ihrer Geltung unangefochtenen Quelle kann der Kalif auf die ihm angesonnene Weise herrschen: als Hirte, der seiner Herde den gottgefälligen Weg durch das Diesseits weist und dabei stets zu erkennen vermag, was recht und billig ist. Der omajjadische Kalif ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz (reg. 717–720) zeigte sich immerhin willens, derartige Vorstellungen seiner Amtsführung zugrunde zu legen, spürte aber mit Bangen, dass jene Quellen längst nicht auf alle praktischen Fragen eine Antwort gaben. Er förderte die Aufzeichnung von Mohammed zugeschriebenen Aussagen und Handlungsweisen, erklärte aber unumwunden, dass er in seinen vielen selbstverantworteten Entscheidungen, zu denen er nun einmal gezwungen sei, irren könne und auf Allahs Verzeihung hoffe.²⁵

Das Propheten*hadīth* tradiert den Topos vom Hirten, der über seine Amtsführung Rechenschaft abzulegen hat, aber es nimmt ihm, wie wir bemerkten, die politische Sprengkraft, die er bei al-Ḥasan al-Baṣrī und ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz enthielt: Es geht nicht mehr darum, dass sich der Herrscher für seine Anordnungen rechtfertigt; jeder Muslim ist nun ein Hirte und hat Pflichten zu erfüllen, die aus den autoritativen Quellen ersichtlich sind. Die Vervollkommnung dieser Quellen und der Methodik, ihnen möglichst für jede nur vorstellbare Gelegenheit eine normative Aussage abzugewinnen, das ist es, worum vor allem anderen das muslimische Denken in den nächsten drei Jahrhunderten kreisen wird. Zwei unterschiedliche Konzepte der Bewältigung dieser Aufgabe konkurrierten gegeneinander: ein personengebundenes, das im Kalifen, der seit der Abbasidenzeit (749–1258) auf seine Abstammung aus der Prophetenfamilie und ein hiermit ererbtes Amtscharisma pochte, den „Imam der Rechtleitung“ erkannte, der kraft einer höheren Einsicht die Arbeit der Gelehrten abschließend zu bewerten

²⁵ Nagel 1975, 75–79.

beanspruchte, und ein impersonales, das der Gemeinschaft der muslimischen Gelehrten die Befähigung zuschrieb, mittels einer schrittweise verfeinerten Ausdeutung in den autoritativen Quellen auch die entlegensten Hinweise auf durch Allah erlassene Normen aufzudecken. In beiden Fällen war das Ziel ein vollständig dem Gesetzeswillen Allahs unterworfenen Diesseits, das den Muslimen am ehesten die Aussicht auf ein glückliches Jenseits eröffnen würde. Von „Herde“ sprach man in diesem Zusammenhang noch, aber für einen fehlbaren und der Rechenschaft schuldigen „Hirten“ scheint man keine rechte Verwendung gehabt zu haben – eben weil die irdischen Verhältnisse sich den unfehlbaren Willensbekundungen Allahs anzunähern im Begriffe standen.

II. Die Vorzüge der muslimischen Herde

Das Wort „Herde“ zur Kennzeichnung der Untertanen, nun meistens im Plural *raʿājjā* gebraucht, wird fortan mit einem Inhalt aufgeladen, der die osmanischen Verhältnisse keimhaft in sich birgt. Den „Herden“ steht der muslimische Machthaber vor, der den gegen die Mitte des 11. Jahrhunderts aufkommenden Titel Sultan trägt. Vor der Erörterung der einschlägigen Gegebenheiten habe ich jedoch eine Schrift aus dem ausgehenden 10. Jahrhundert näher zu betrachten, die den ungewöhnlichen Versuch eines Muslims bezeugt, sich sachbezogen darüber Klarheit zu verschaffen, worin die Vorzüge des Islams im Vergleich mit anderen Religionen bestehen. Der Autor, al-ʿĀmirī (gest. 992), war ein aus dem Osten Irans stammender Kenner der Schriften des Aristoteles; sein Lebensweg führte ihn nach Bagdad, wo er freilich, wie er klagt, die althergebrachten Vorurteile gegen die Chorasaniern zu spüren bekam.²⁶ Ein umfangreiches Schrifttum aus unterschiedlicher Feder bezeugt allerdings, dass das Bagdad jener Tage eine Freiheit des Geisteslebens kannte, wie sie seither in der islamischen Welt niemals und nirgends mehr anzutreffen ist.

Unter al-ʿĀmirīs Überlegungen haben mit unserem Thema vor allem die Gedanken über die Vorzüge des Islams auf dem Gebiet der Machtausübung und des Umganges mit den *raʿājjā* zu tun. Führerschaft ergibt sich entweder aus echtem Prophetentum oder aus vollendetem Herrschertum, beides sind Gnadengaben Allahs. Ferner wird niemand daran zweifeln, dass die Herrscher einer Veredelung ihres Wesens bedürfen, denn nur dann wird es ihnen ein ernstes Anliegen sein, die „Herde“ vor den Übergriffen der Bösewichte zu schützen. Ohne Umschweife erklärt al-ʿĀmirī die Religion für den Maßstab einer solchen Veredelung. Allerdings müsse es sich um eine Religion handeln, die zum Erwerb

²⁶ al-ʿĀmirī 1967, Einleitung, 7 f.

eines rühmenswerten Wesens ansporne sowie die Aneignung materieller Güter und die Schaffung eines großen Freundeskreises empfehle. Glaubenslehren, die den Reichtum verachteten und das Einsiedlerdasein begünstigten, versperrten den Weg zu einer der Machtausübung dienlichen Heranbildung der Herrscher. Der nächste Gedankenschritt ergibt sich keineswegs aus der bis hierher verfolgten Argumentation. Unvermittelt nämlich führt al-‘Āmirī den Begriff des Imams ein. Er steht für die eine der beiden Arten der Machtausübung, deren sich laut al-‘Āmirī die, wie skizziert, herangebildeten Herrscher befleißigen werden, derjenigen, deren höchster Zweck sich im Streben nach Tugend erfüllt: Das Imamats verhilft seinem Inhaber zur ewigen Glückseligkeit. Die andere Art der Machtausübung nennt al-‘Āmirī Überwältigung; ihr Zweck liegt in der Unterwerfung der Menschen, ihre Folgen sind Verdammnis und Sklavendienst.²⁷

Der Zweck also, zu dem ein Herrscher die gemäß der Richtschnur seiner Religion gemehrte Macht einsetzt, ist das Entscheidende, und sobald ein Herrscher den Lasten seines Amtes in vortrefflicher Weise gerecht wird, muss man in ihm einen Imam und Stellvertreter Allahs sehen, jedenfalls insoweit, als er sich das Wohl der Geschöpfe angelegen sein lässt. Dass Mohammed, Prophet und Herrscher, hierin das unerreichbare Vorbild sei, hebt al-‘Āmirī kurz hervor und wirft dann die Frage auf, ob man dessen Machtausübung eher als Imamats oder als Überwältigung einstufen solle, schließlich schreckte er nicht vor dem Gebrauch des Schwertes zurück. Allerdings habe er sich auch, wenn es angebracht gewesen sei, mit Mahnungen begnügt, und diese Bemerkung verrät uns den wenig überraschenden Weg, den al-‘Āmirīs Darlegungen nun einschlagen werden. Wir verfolgen ihn trotzdem, weil er uns zum Kern unserer Frage nach der Bedeutung der „Herde“ führt.

Wenn Menschen gegeneinander zu den Waffen greifen, dann sind dafür dreierlei Gründe denkbar. Der erste ist der Dschihad; ihn nehmen die Anführer der Knechte Allahs auf sich, um die Glaubenspraxis zu verteidigen und um die aus ihr erwachsene gottgewollte Diesseitsordnung zu schützen. Der zweite ist der Aufruhr, der durch den Lokalpatriotismus oder eine übersteigerte Parteinahme für eine sich durch Abstammung definierende Gruppierung entfacht werden kann. Zuletzt ist die Räuberei zur Befriedigung der Besitzgier zu nennen. Niemand wird in Abrede stellen, dass die beiden letztgenannten Gründe, in denen sich die Zornessele bzw. die Triebseele zur Geltung bringt, verwerflich sind. Der Dschihad hingegen ist lobenswert, bezeugt man durch ihn doch den sachgemäßen Einsatz der Unterscheidungsfähigkeit²⁸ und die Niederringung eines ungezügelten Bestrebens. Al-‘Āmirī bemüht sich um den Nachweis, dass

²⁷ Ebd., 154.

²⁸ Ebd., 156. Die Erörterung der Seelenkräfte in der Tradition des Aristoteles war ein beliebter Stoff des muslimischen intellektuellen Lebens des 10. Jahrhunderts.

Mohammed mit seinem Dschihad geradezu makellos den Knechtsstatus, den der Muslim vor Allah einnimmt, zum Ausdruck gebracht habe; Mohammed habe wie ein Knecht gehandelt, „der seinem Herrn unverbrüchlich treu ist“.²⁹ Das Gemeinwesen, das der Prophet des Islams errichtete, zeichnete sich mithin durch die Veredelung der natürlichen Seelenkräfte aus, und die islamische Machtausübung ist stets unter Berücksichtigung dieses zivilisatorischen Zweckes zu beurteilen; sie ist mithin per definitionem gut und hat daher mit nicht nachlassendem Eifer ins Werk gesetzt zu werden.

Wenn einige muslimische Machthaber diesen Zweck nicht oder nur in unvollkommenem Maße zu verwirklichen vermochten, dann darf man deswegen nicht den Islam kritisieren. Schließlich ist es eine Binsenweisheit, dass man mit der Ausübung von Gewalt weit mehr erreicht als mit dem Vortragen des Korans. Eben deshalb hätten die Muslime ein ganz unbefangenes Verhältnis zum Einsatz von Waffen. Die anderen großen Religionen seien – und hier streift al-‘Āmirī das Generalthema seiner Abhandlung – diesbezüglich dem Islam unterlegen: Das Judentum setze ganz auf den Sieg (seiner Lehren ?), das Christentum auf die Demut.³⁰ Allein der Islam umfasse, wie angemerkt, Glaubenspraxis und Weltliches zugleich, wie jeder zugeben müsse, der den Koran studiere. Einzig die Zoroastrier kämen in diesem Vorzug den Muslimen nahe, denn auch das Avesta lehre die Verfeinerung des Charakters. Aber mit der Botschaft des Korans könne es in dieser Hinsicht nicht im mindesten Schritt halten. „Denn bei den iranischen Herrschern hängt die Würde des Menschen von der Genealogie ab. Sie verboten ihren ‚Herden‘ den Aufstieg von Rang zu Rang.“ Menschen von starker Durchsetzungskraft wurden entmutigt, sich auszuzeichnen und eine ihren Verdiensten angemessene Stellung zu erstreben. Wenn man den Grundsätzen des Avesta folge, müsste es allen Zoroastriern gestattet sein, im Gemeinwesen entsprechend der Heranbildung ihrer Vernunftseele führende Positionen zu erlangen. Aber die iranischen Herrscher hätten nicht gewagt, gegen die überkommene genealogische Rangfolge zu verstoßen.³¹

Die Araber und die Iraner leben in der Mitte des bewohnten Erdkreises, schreibt al-‘Āmirī. Von ihnen aus gesehen im Nordosten haben die Türken ihre Heimat, im Südosten die Chinesen, im Nordwesten die Berber und die Kopten, im Südwesten die Abessinier; den Norden der Mitte nehmen die Rhomäer ein,

29 Ebd., 157, Zeile 2 und Zeile 7.

30 Ebd., 158, Zeile 11 f. Inwiefern das Judentum auf den „Sieg“ (arab.: *al-intiṣār*) gegründet sein soll, erläutert al-‘Āmirī nicht.

31 Ebd., 160. Dies bezieht sich auf die Zeit vor dem Mazdakitenaufstand. Chosrau Anuschirwan (reg. 531-578) stellte den Rang des Adels zwar wieder her, machte dessen Mitglieder dadurch jedoch von seinem, des Herrschers, Wohlwollen abhängig (Altheim / Stiehl 1954, 140-166).

den Süden die Inder.³² Dass die Araber und Iraner die Mitte der zivilisierten Welt bewohnen, deutet auf die herausgehobene Stellung hin, die sie bei Allah innehaben: Die sechs Randvölker zollen den beiden Völkern in der Mitte ihren Respekt; das sei schon vor dem Entstehen des Islams so gewesen. Seitdem Mohammed diesen Glauben verkündet habe, sei die Überlegenheit der Araber und Iraner jedoch unübersehbar geworden. Dank der wahren Religion hätten die Araber ihren zerstörerischen Klangeist aufgegeben. Aus ihren Reihen konnten nun religiöse Anführer, „Herren der Predigtkanzeln und der Herzen“, hervorgehen und siegreiche Krieger, die nach Allahs Willen weite Territorien eroberten und gewaltige Reichtümer aufhäuften. Die breite Masse der Araber errang den Ruhmestitel der Zugehörigkeit zu dem Volk, aus dem Allah den Verkünder des wahren Glaubens erwählte. Auch die Iraner verdanken dem Islam den Durchbruch zu einem Leben nach der Vernunftseele, wie al-‘Āmirī schon zu verstehen gab. Die zoroastrischen Priester hätten den Wissbegierigen unter der einfachen Bevölkerung die Vernunftbeweise für die Wahrheit der Religion vorenthalten und sie mit albernen Fabeln über das Ringen des Guten mit dem Bösen abgeseigt und mit sinnlosem Geschwätz über Dämonen und Teufel; die Machthaber hätten einen unüberbrückbaren Abstand zu den Beherrschten gewahrt. Der Islam aber habe verkündet, dass alle Menschen von Adam abstammten und dieser aus Erde geschaffen worden sei. „Derjenige wird bei Allah am meisten geschätzt, der der Frömmste unter euch ist“, heiße es in Sure 49, Vers 13: Die göttliche Weisheit ist im Islam jedermann zugänglich geworden. Der Dschihad eröffnete dann den Iranern die Möglichkeit, sich endlich die edlen Charakterzüge anzueignen, die den Arabern bereits durch Mohammed nahegebracht worden waren.³³

Die Vorzüge, die dank dem Islam den „Herden“ zuteil werden, lassen sich jetzt klar ins Auge fassen. Al-‘Āmirī leitet jedes seiner Kapitel mit Sentenzen ein. Sie lauten zu diesem Thema:

Mit dem Anwachsen der Herde steigt die Bedeutung des Herrschers. Jedem Geschöpf ist ein Werkzeug gegeben, das womöglich gebraucht wird. Jedermann verfügt nach eigener Einschätzung über Bedeutung. Die Menschen³⁴ sind die Zechgenossen der Begierde. Das Herz ist das Reittier der Wünsche. Wer die Seele zur Besserung seiner Bestrebungen abrichtet, wird zum Herrn seiner selbst.³⁵

Anders als im alten Iran werden unter muslimischer Herrschaft die Hohen und die Niederen in ein gedeihliches Verhältnis zueinander gesetzt; im Grunde gibt es nur die „Herde“. Jedermann gehört zu ihr, aber jedermann ist auch Hirte.

32 Die iranische Kosmographie teilt die Oikumene in sieben sogenannte *kešvar* ein.

33 al-‘Āmirī, op. cit., 171-177.

34 Wörtlich: die Knechte (Allahs).

35 al-‘Āmirī, op. cit., 163.

Al-^ʿĀmirī zitiert das uns bereits bekannte Propheten*ḥadīth*, das aussagen solle, dass die Ehrung, die einem Menschen gebühre, nicht aus einem ihm von Geburt an zustehenden Vorrecht folge, sondern aus zum Nutzen des Ganzen fruchtbar gemachter Befähigung. Prophetenworte wie: „Die Bedachtamen und Klugen unter euch sollen meine Nachfolger sein...!“ dienen dazu, diese Ansicht zu bekräftigen. Die Amtsträger des muslimischen Gemeinwesens müssen freilich alle Anstrengungen unternehmen, um die Herrschaft der Vernunftseele abzusichern. Die gezähmten Triebe des Begehrens könnten erneut wirksam werden, was unbedingt zu unterbinden ist. Die gesamte „Herde“ gliedert sich in unübersehbar viele „Teilherden“ mit ihren jeweiligen Hirten, die in ihrer Funktion zugleich „Herde“ sind, insofern sie wiederum einem Höheren Gehorsam schulden. Erst im obersten Herrscher findet das Geflecht aus Anweisen und Gehorchen sein Ende oder seinen Anfang, je nach der Blickrichtung des Betrachters.³⁶ Ausübung der Herrschaft meint im Islam daher die Aufrechterhaltung und Stärkung der Maßnahmen, die die Triebseele unterdrücken. Da diese Bändigung nach Überzeugung al-^ʿĀmirīs einzig aus den Lehren des Islams folgt, besteht die „Innenpolitik“ eines islamischen Reiches vor allem in der Knebelung bzw. Ausmerzungen aller anderen Religionen.³⁷ Der Dschihad, wir hörten es, schafft die Voraussetzung dafür, dass die durch Allah selber erlassene Glaubenspraxis in Kraft bleibt, und mit ihr die ihr konforme staatliche und gesellschaftliche Ordnung.

Die „Herde“ ist in dieser Sicht die Gemeinschaft der im Streben nach der Vorherrschaft der Vernunftseele geeinten Menschen muslimischen Glaubens – alle anderen sind in diesem Streben stümperhaft. Insofern als die meisten Glieder dieser Gemeinschaft dem Prophetenwort entsprechend sowohl Hirten sind als auch mehreren unterschiedlich definierten Untergemeinschaften zugehören, kann man von „Herden“ – in der Mehrzahl – reden. Im Hinblick auf die Gesamtheit der zur Zähmung des Zornes und der Begierden angehaltenen Muslime gewinnen diese „Teilherden“ jedoch keinerlei eigenes Profil. Worauf es al-^ʿĀmirī allein ankommt, das ist die Gesamtheit der Muslime, die im noch nicht erreichten Idealzustand die Gesamtheit der Bevölkerung des mittleren der sieben Kontinente, des edelsten, zivilisiertesten, ausmachen wird. Die laut al-^ʿĀmirī bestehende grundsätzliche Überlegenheit der islamisch bestimmten „mittleren“ Zivilisation macht diese für die Bewohner der übrigen Weltteile anziehend, sie schenken den Muslimen ihre Wertschätzung. Möglicherweise hofft al-^ʿĀmirī, dass infolgedessen eine mehr oder minder kampfflose Islamisierung der Randkontinente einsetzen werde. Der Gedanke, man müsse diese Entwicklung dort durch den Dschihad vorantreiben, kommt ihm anscheinend nicht;

36 Ebd., 165.

37 Ebd., 165-169.

der Dschihad zielt bei ihm auf die gewaltsame Einpflanzung der islamischen Ordnung im Innern.³⁸

III. Die Funktion der „Herde“ im seldschukischen Sultanat

Al-ʿĀmirī lebte in einer Epoche, in der die islamische kriegerische Expansion stillzustehen schien. Ja, eine Zurückdrängung islamischer Macht lag im Bereich des Möglichen, wie die Vorstöße der Byzantiner nach Syrien in den sechziger Jahren des 10. Jahrhunderts gezeigt hatten. In Iran war eine eigenständige Verarbeitung der aufoktroierten islamischen Heilsbotschaft in Gang gekommen; das reiche kulturelle Erbe des Landes wurde teils mit dem Islam verschmolzen, teils unter ihm verborgen. Dem Spross einer sesshaften Bevölkerung mochte es vorkommen, als lebte er in einer Zeit der stabilen Grenzen nach außen und zugleich der Vereinheitlichung nach innen, wie eben erörtert. Doch gerade in jenen Jahrzehnten, in denen al-ʿĀmirī schrieb, bereitete sich eine grundstürzende Veränderung der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse vor, die zu einer Neuinterpretation des islamischen Gemeinwesens und daher auch des Begriffs der „Herde“ führen sollte. Was man von der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts an unter diesem Wort verstand, blieb bis in die mittlere Osmanenzeit maßgeblich, eben weil die gesellschaftlichen Voraussetzungen während dieser Periode im östlichen Teil der islamischen Welt in den Grundzügen ähnlich blieben.

„In diesem Jahr“ – nämlich 349 (es begann am 3. März 960) – „traten ungefähr 200 000 türkische Zelthaushalte zum Islam über“, vermeldet der Bagdader Chronist Miskawaih (gest. 1030) lakonisch.³⁹ Gewiss vermochte er nicht abzuschätzen, welche Tragweite dieses Ereignis hatte. Vereinzelt waren türkische Fürsten schon vorher in den Gesichtskreis der abbasidischen Kalifen geraten. Unter al-Maʿmūn (reg. 813–833) erstreckte sich das Gebiet muslimischer Herrschaft im Osten Irans längst über den Oxus hinaus und erreichte die westlichen Ausläufer der innerasiatischen Hochgebirge, umfasste also das heutige Usbekistan, das damals noch fast völlig von iranischer Bevölkerung besiedelt war. Buchara entwickelte sich zum wichtigsten Hort jener islamisch-iranischen Kultur, von der eben die Rede war. Aus den östlichen Randzonen des iranischen Kulturraumes, wo man zur Regierungszeit al-Maʿmūns erfolgreich für

38 Al-ʿĀmirī befindet sich mit dieser Ansicht ganz auf der Höhe seiner Zeit. Sufibewegungen beginnen, Andersgläubige, die auf islamischem Territorium leben, mit Krieg zu überziehen (Beispiel: Der Orden des Abū Ishāq al-Kāzarūnī, vgl. Nagel 1981, I, 401). Die im 11. Jahrhundert entstehende Almoravidenbewegung gehört ebenfalls in diesen Zusammenhang.

39 Miskawaih 1915, II, 181.

den Islam warb, gelangten seit der Herrschaft seines Nachfolgers al-Mu‘taṣim (reg. 833–842) türkischstämmige Söldner nach Bagdad, die dank ihrem Korpsgeist einen bedeutenden, oft verhängnisvollen Part in den Intrigen der islamischen Metropole zu spielen begannen. An dergleichen war man, als Miskawaih schrieb, schon lange gewöhnt. Jetzt aber, im Jahre 960, war nicht über einige ihrer natürlichen Umgebung entrissene Kriegssklaven zu berichten, sondern über türkische Nomadengemeinschaften, die als ganze muslimisch geworden waren und ihrer angestammten Lebensweise treu blieben. Sie drangen in das von den Sesshaften bewirtschaftete Kulturland ein. Solange es sich um der Zahl nach überschaubare Gruppen handelte, schien eine nachhaltige Beeinträchtigung der Existenzgrundlage der Einheimischen nicht zu befürchten zu sein, zumal die in Buchara regierende iranische Statthalterdynastie der Samaniden die mesopotamischen Verhältnisse kopierte und zur militärischen Sicherung ihrer Herrschaft türkische Söldner einstellte. Indessen wurde im frühen 11. Jahrhundert der türkische Bevölkerungsdruck aus Innerasien so stark, dass der Einsatz solcher Söldner nicht mehr seinen Zweck erfüllte. Um das Jahr 1000 waren die Samaniden durch einen ihrer türkischen Mietlinge gestürzt worden. Dessen Sohn Maḥmūd (reg. 999–1030) brachte ihr Territorium unter seine Herrschaft, regierte es aber vom afghanischen Ghazni aus. Von dort marschierte er mehrfach in das Indusgebiet ein, um es, wie er verbreiten ließ, dem Islam zu unterwerfen. Auf diesen Kriegszügen heimste er märchenhafte Beute ein, so dass man verstehen kann, dass sich sein Interesse am Schutz Ostirans vor eben islamisierten türkischen⁴⁰ Wanderhirten in Grenzen hielt. Ohnehin waren Rechtsgelehrte der Ansicht, man dürfe die ungebeten Neuankömmlinge nicht bekämpfen, da sie keine Glaubensfeinde seien. Zudem verstanden es die Klanführer, sich mit Herrschernamen zu schmücken, die den Anschein erweckten, sie handelten, wenn nicht im Auftrag, so doch wenigstens im Interesse des inzwischen erklärtermaßen sunnitischen Bagdader Kalifats, das sich seit der Mitte des 10. Jahrhunderts einer Bevormundung durch die iranische Dynastie der Bujiden beugen musste. Da die Bujiden mit dem Schiitentum liebäugelten, stellte sich das vermeintliche Eintreten für die Abbasiden als ein Kampf um die Bewahrung des rechten islamischen, nämlich des sunnitischen Glaubens dar; ein Vorgehen gegen die Eindringlinge, deren Lebensweise nicht im mindesten zu derjenigen der Sesshaften passte, war auch unter diesem Gesichtspunkt schwer zu rechtfertigen.

So fiel das Gebiet vom Oxus bis an die innerasiatischen Hochgebirge im frühen 11. Jahrhundert unter die Herrschaft nomadisierender Verbände. Diesseits des Oxus hatten seit etwa 1000 die schon erwähnten Ghaznawiden das

40 Türkisch hier im Sinne der Zugehörigkeit zu den Turkvölkern; über das Ethnonym *türk* vgl. Scharlipp 1992, 13–17. Eine ganz knappe Zusammenfassung der Ereignisgeschichte findet sich bei Barthold 1962, 100–120.

Sagen, die den über den Fluss nachdrängenden Wanderhirten, wie angedeutet, keinen entschlossenen Widerstand entgegensetzten. Schon um 1025 waren türkische Scharen nach Iran vorgestoßen, hatten anscheinend ziellos das Kulturland durchstreift, hatten kurzlebige Bündnisse mit den Funktionsträgern der bisherigen Ordnungskräfte geschlossen und nach 1041 Mossul besetzt; zuletzt war es gelungen, diese „medischen Türkmene“, wie sie in den arabischen Quellen heißen, gegen das Byzantinische Reich zu hetzen, dann hatte sich ihre Spur verloren. Noch ehe dieses Vorspiel der heraufziehenden tiefgreifenden Veränderungen beendet war, fassten weitere Nomadenverbände in Ostiran Fuß: Die Nachfahren eines gewissen Seldschuk baten 1034 den ghaznawidischen Statthalter, er möge ihnen den Verbleib in seinem Machtbereich gestatten, da ihnen jenseits des Oxus wegen innertürkischer Streitereien Gefahr für Leib und Leben drohe. Nur zu bald bereuten die Ghaznawiden ihre Großmut; jene Klane ließen sich nicht, wie man wohl gehofft hatte, in einem bestimmten Weidegebiet festhalten. Mit ihrer Habe und all ihren Familienangehörigen nebst Gesinde umherstreifend, waren sie durch die vom Nachschub abhängigen Söldnertruppen der Ghaznawiden und Bujiden kaum je zu stellen und durch die taktische Vernichtung von bebautem Ackerland nicht in Verlegenheit zu bringen. Die Städte, mochten sie auch befestigt sein, hatten ohnehin nichts in der Hand, um sie unschädlich zu machen. Im Mai 1040 errangen die Seldschuken bei Merw einen Sieg über die Ghaznawiden, die Chorasan danach aufgaben. Der damalige Anführer der Seldschuken, Togrilbeg (reg. bis 1063), hatte schon 1038 den arabischen Titel *höchstverehrte Herrschervollmacht, as-sultān al-muʿazzam*, angenommen. Nun machte er Anstalten, die in Agonie verfallene Bujidendynastie hinwegzuräumen, nach Bagdad vorzurücken und den abbasidischen Kalifen seinem Schutz zu unterstellen, damit das Sunnitentum triumphiere. Der Kalif al-Qāʾim (reg. 1031–1075) trat mit Togrilbeg in Verbindung, ließ sich dessen überschwängliche Ehrenbekundungen übermitteln und versuchte seinerseits, das Eindringen seines selbsternannten Beschützers in das Zweistromland zu hintertreiben, allerdings vergebens. 1055 lagerten die Verbände der Seldschuken vor Bagdad; Togrilbeg durfte die Stadt schließlich auch betreten, nachdem er einen Treueid auf al-Qāʾim und den bujidischen Großemir geschworen hatte. Wovon er geträumt hatte, nämlich als Sachwalter des Sunnitentums zum unangefochtenen Vorkämpfer des Kalifats aufzusteigen, das blieb ihm zunächst noch versagt. Er ließ sich aber nicht entmutigen. Schon 1056 musste ihm al-Qāʾim eine Tochter zur Ehefrau geben, und zwei Jahre später sah sich der Kalif genötigt, ihn in einer prunkvollen Zeremonie zum „König des Ostens und des Westens“ zu krönen, ihm mithin die Herrschergewalt über die gesamte islamische Welt zu übertragen. Stillschweigend war damit die Befugnis verbunden, sich alle islamischen Territorien anzueignen, mochten sie formal zum abbasidischen Kalifat

oder beispielsweise zum schiitischen Kalifat der Fatimiden von Kairo gehören: Togrilibeg durfte sich fortan als die *höchstverehrte Herrschervollmacht*, als *Sultan*, zu jeder kriegerischen Ausdehnung seines Machtbereichs berechtigt fühlen.⁴¹

Damit war eine *de facto* nicht mehr durch den Kalifen kontrollierte, aber in all ihren Handlungen durch ihn legitimierte sunnitische Herrschergewalt entstanden, die der nomadischen Lebensform verhaftet war und daher in gesellschaftlicher Hinsicht einen Bruch mit dem Herkömmlichen bedeutete. Denn nur in manchen Träumereien moderner Europäer und ihrer orientalischen Nachäffer ist der Islam eine Religion der Beduinen, der Nomaden. Mohammed war es – ganz im Sinne seines Stammes, der in Mekka ansässigen Quraisiten – stets um deren Unterwerfung und Bändigung zu tun gewesen, worauf gleich näher einzugehen sein wird. Zum ersten Mal in der islamischen Geschichte lag nun die Macht in den Händen einer den Sesshaften verständnislos, vielleicht sogar feindselig gegenüberstehenden Menschengruppe.⁴² Die in den Städten lebende islamische Bildungselite, die, sei es in hoheitlichen Funktionen, sei es in privater Gelehrtentätigkeit den muslimischen Charakter der Herrschaft, der Lebensnormen und des Weltverständnisses gewährleistet hatte, traf jener Sieg des Nomadentums ganz unvorbereitet. Sie antwortete mit der Forderung, man müsse strenger als zuvor die islamische Grundlage von Herrschaft und Gesellschaft betonen und beachten. Der Islam im weitesten Sinne sollte der Ankerpunkt sein, auf den hin sich die so unsicher gewordenen Lebensverhältnisse ordnen lassen mussten. Um ein Gefühl der Stabilität zu gewinnen, sollte solchem Gedanken gut der unbestreitbare Vorrang zukommen, von dem man zu wissen glaubte, dass es durch und durch wahr und überzeitlich gültig sei.

Zur Veranschaulichung dieses für die weitere islamische Geschichte folgenreichen Umschwungs wende ich mich zwei Männern zu, die in diesem Zusammenhang Herausragendes leisteten. Der erste, der Rechts- und Staatsgelehrte al-Māwardī (gest. 1059), als Gesandter al-Qāʾims bei Togrilibeg mit der hohen Politik bestens vertraut, hatte eifersüchtig darüber gewacht, dass der Kalif, wenn diesem auch alle militärische Macht fehlte, nicht durch die Vergabe von allzu beeindruckenden Titeln an Emporkömmlinge den Anspruch des *Stellvertreters*

41 Eine knappe Zusammenfassung dieser Vorgänge findet man bei Nagel 1988, 65-73.

42 Das frühe Charidschitentum weist ein starkes beduinisches Element auf; wegen ihrer religiös-politisch begründeten anarchistischen Neigung vermochten die Charidschiten zunächst nur ephemere Gemeinwesen zu bilden, später blieb ihre Herrschaft weitgehend auf kleine Territorien beschränkt. Im 10. und 11. Jahrhundert blühten im syrisch-irakischen Grenzgebiet Fürstentümer, deren Herrscherhäuser im Beduinentum verwurzelt waren bzw. einen beduinischen Lebensstil pflegten. Die arabischen Literaten, die diese Neigungen rühmten, waren aber keineswegs Beduinen. Die Geschichte der damals schon erkennbaren Verklärung des Beduinentums durch die literarische Elite ist noch zu schreiben.

Allahs verwirke, die alleinige Quelle legitimer islamischer Herrschaft zu sein.⁴³ Übte irgendjemand irgendwo in der islamischen Welt Macht aus, dann durfte dies formal nur nach unmittelbarer oder mittelbarer Delegation der entsprechenden Befugnisse durch den Kalifen geschehen. Dieser seinerseits war hierzu unter anderem durch die Zugehörigkeit zu den Quraisiten legitimiert, zu jenem Stamm, aus dem Allah seinen Propheten erwählt hatte. Die rechtmäßige Wahrnehmung des Kalifats setzte mithin eine Eigenschaft voraus, die die faktischen Machthaber der Zeit nicht aufweisen konnten.⁴⁴ Al-Ġuwainī (gest. 1085), der Fachgenosse al-Māwardī und zweite von uns zu Rate gezogene Gelehrte, führte hingegen in einer staatstheoretischen Abhandlung aus, dass die quraisitische Abstammung für die Ausübung legitimer islamischer Macht bedeutungslos sei, denn sie trage zur faktischen Wahrnehmung der Aufgaben des Herrschers nichts bei. Dieser müsse vor allem anderen über die unentbehrlichen Machtmittel verfügen und diese nach eigenem Gutdünken und unabhängig von etwaigen Nebenbuhlern einsetzen können. Mittelbar polemisiert al-Ġuwainī, indem er diese Ansichten entwickelt, gegen die noch von al-Māwardī so wortreich verfochtene Idee vom abbasidischen Kalifat als dem einen Ausgangspunkt aller legitimen Herrschergewalt, eine Idee, die einen in Wirklichkeit machtlosen *Fürsten der Gläubigen* in Kauf nahm, dessen Amtshandlungen sich im Legitimieren von Usurpatoren erschöpften, an die er nach deren Machtergreifung alle nur vorstellbaren Befugnisse delegierte.

Als al-Ġuwainī diese mit der Vergangenheit brechenden Vorstellungen niederschrieb, hatte er freilich keinen seldschukischen Sultan als neuen Fürsten der Gläubigen vor Augen, sondern den vielleicht politisch erfolgreichsten Vertreter des muslimischen Gelehrtentums, seinen Zeitgenossen Nizām al-Mulk. Dieser, ein Iraner, war als junger Mann in die Dienste der Seldschuken getreten und unter den Großsultanen Alp Arslan (reg. 1063–1072) und Malikšāh (reg. 1072–1092) zum starken Mann im neuartigen Machtgefüge aufgestiegen. Das Beispiel Nizām al-Mulks belegt, dass die neuen Inhaber der militärischen Gewalt ohne die Gewogenheit wenigstens eines Teils der sesshaften muslimischen Elite nicht hätten regieren können. Vertreter dieser Elite wirkten auf einen Ausgleich zwischen den Interessen der nomadischen Krieger und denjenigen der von diesen beherrschten Bevölkerung hin; anderenfalls hätte Anarchie um sich gegriffen, was den neuen Machthabern kaum dienlich gewesen wäre. Nizām al-Mulk als muslimisches Oberhaupt neuen Typs bürgte für den islamischen Charakter der nomadischen Machtausübung; der Sultan war der Inhaber der Kampfkraft, de-

43 Nagel 1988, 68.

44 Schiitische Prätendenten beriefen sich auf ihre Abstammung von ʿAlī, Mohammeds Vetter und Schwiegersohn, waren folglich ebenfalls Quraisiten. Aber eben ihr Schiitentum disqualifizierte sie in sunnitischer Sicht für ein Herrscheramt.

ren Einsatz ersterer nach den Prinzipien lenkte, die der Scharia entsprachen. So lautete die Grundidee al-Ġuwainīs. Herrschaft war in seinem Konzept nichts anderes als die unmittelbar von den Gesetzesgelehrten gesteuerte Nutzung militärischer Ressourcen, deren Inhaber einen Fremdkörper neben der Gemeinschaft der – sesshaften – Muslime bildeten. Für die bis dahin üblichen Söldnerheere hatte dergleichen nicht gegolten, weil diese von Unterhaltsleistungen abhängige Spezialistengruppen gewesen waren, die zwar zur Unbotmäßigkeit neigten, sich aber ohne Dienstherrn allenfalls als Wegelagerer durchzubringen vermocht hätten.

In den Ansichten Nizām al-Mulks, die wir gleich kennenlernen werden, und al-Ġuwainīs erwies sich islamische Herrschaft als ein von der Herkunft des sie Ausübenden unabhängiges Aufrechterhalten der schariatischen Ordnung. Um die Verwirklichung dieses Ideals zu erleichtern, schuf Nizām al-Mulk staatliche Lehranstalten, Medressen, in denen die benötigten Sachkenner herangebildet wurden. Al-Ġuwainī äußerte sich über die Verwendung der Absolventen. Nicht nur die Rechtsprechung war ihnen anzuvertrauen, sondern auch das Erteilen von Auskünften über die schariatischen Bestimmungen, die für jede nur vorstellbare Lebenssituation einschlägig waren. Bis in jene Zeit hatten in den Kreisen der Schariakenner Bedenken gegen das Ausfertigen solcher Fetwa genannten Gutachten vorgeherrscht. Es bestand doch die Möglichkeit, dass dem Gelehrten ein Irrtum unterlaufen könnte – würde er dann nicht am Jüngsten Tag auch für das durch das Fetwa ausgelöste Fehlverhalten des Fragers zur Rechenschaft gezogen werden? Al-Ġuwainī, der im Einklang mit den Zielen Nizām al-Mulks für eine staatliche Besoldung der Muftis, der Fetwa-Erteiler, eintrat, zerstreute solche Befürchtungen, indem er feststellte, sofern sich der betreffende Gelehrte selber an seine Auskunft halte, werde Allah ihm seinen Irrtum verzeihen.⁴⁵

Wurde die muslimische *umma* in vorseldschukischer Zeit als ein Gemeinwesen beschrieben, in dem abgesehen vom Kalifen jeder sowohl „Hirte“ als auch Angehöriger einer oder mehrerer „Herden“ war, so zerfällt sie in Nizām al-Mulks berühmter Abhandlung über die Staatskunst in die Schicht der Funktionsträger und darunter die „Herde“, die für deren Unterhalt aufkommt und überwacht werden muss. Dem Hofstaat, den Verwaltern in den Provinzen und den Inhabern der Dienstlehen ist die „Herde“ untergeordnet. Dem Sultan empfiehlt Nizām al-Mulk, unablässig in verdeckter Weise Erkundigungen über seine Funktions- und Lehensträger einzuholen, damit die „Herde“ keiner Bedrückung unterliege. Das ganze Reich sei Eigentum des Herrschers, der mit einem

45 Nagel 1988, 320–329, 337 f.

Stab von Fachkräften die Lebensverhältnisse der Untertanen dergestalt regelt, dass diese ungehindert ihrer Arbeit nachgehen können.⁴⁶

Der Imam, das Oberhaupt des muslimischen Gemeinwesens, „weidet“⁴⁷ alle Menschen, die auf islamischem Territorium wohnen, was nur möglich ist, weil ihm dort überall Ausrüstung und Menschen in großer Fülle zur Verfügung stehen, legt al-Ġuwainī in seiner Nizām al-Mulk zugeeigneten Schrift über den Staat dar. Die Finanzen, die dem Imam zufließen, seien von zweierlei Art. Da sind zunächst solche, deren Verwendung durch die Scharia geregelt ist. Hierher gehört die *zakāt*-Abgabe; des Weiteren sind 24 von 25 Teilen der im Kampf gewonnen Beute sowie der den Besiegten entrissenen mobilen und immobilien Güter⁴⁸ den nach den Bestimmungen der Scharia Berechtigten zu übertragen. Allein der verbleibende 25. Teil dieser Güter sowie herrenloses Eigentum und Nachlässe, deren Erben nicht ermittelt werden können, dürfen durch den Imam nach eigenem Gutdünken zugunsten des allgemeinen Wohls der *umma* aufgewendet werden. Allerdings dürfe man sich bei der Erörterung dieses Gegenstandes nicht mit dem Umreißen der einschlägigen schariatischen Bestimmungen begnügen, warnt al-Ġuwainī und hat dabei al-Māwardī Abhandlung über die Grundsätze islamischer Herrschaft im Auge. Al-Māwardī habe sein Material klug geordnet, doch habe er versäumt, zu ergründen und darzulegen, welchen tieferen schariatischen Sinn jene Regelungen entfalteten, wenn man sie in Kenntnis der Zwänge der Praxis analysiere.⁴⁹ Offensichtlich ist die Frage nach diesem Sinn nunmehr unter den, wie beschrieben, so tiefgreifend veränderten Verhältnissen dringlich geworden.

Das Gebot des Dschihads, das die Schariakenner in allen Einzelheiten untersucht hätten, wurzele in ganz allgemeinen Voraussetzungen, die von den Spezialisten stets vernachlässigt worden seien. Mit dieser Bemerkung eröffnet al-Ġuwainī die Erörterung der, wie er meint, durch al-Māwardī übersehenen Problematik. Mohammed wurde von Allah zum Propheten für alle Menschen berufen; deswegen obliegen allen, die die Lasten der Scharia tragen, zwei Arten der Verwirklichung des universalen Geltungsanspruches, der aus jener Berufung folgt. Die erste geschieht, indem man den Andersgläubigen den Islam mit belehrenden Argumenten aufnötigt. Die zweite ist

46 Schabinger Freiherr von Schowingen 1960, 127, 173, 230 (Kapitel V, XIII, XXXVII).

47 Text: *jarʿā*; aus derselben Wurzel ist der Begriff *raʿīja*, Pl. *raʿājā* gebildet.

48 Diese Regelungen entstanden im Kern während des Übergangs zum expansiven Dschihad, zuerst bei der Aneignung der Habe der jüdischen Banū n-Naḍīr im Jahre 625 und dann vor allem im Zusammenhang mit den Ereignissen des Jahres 628 (vgl. Nagel 2008, 361, 383-402).

49 al-Ġuwainī 1979, 150-152.

die gewaltsame Aufforderung, der man mit dem Schwert Nachdruck verleiht, das gegen alle die gezückt wird, die sich verstockt abwenden, nachdem die lautere Wahrheit offenkundig geworden ist.⁵⁰

Nach Ansicht der Schariakenner ist der Dschihad so lange zu führen, bis es auf der Welt nur noch Muslime gibt oder Menschen, die zu diesen in einem durch die Übermacht des Islams geprägten Unterwerfungsverhältnis leben. Desweiteren ist die Überzeugung verbreitet, der Dschihad sei keine Individualpflicht eines jeden Muslims; nur derjenige müsse an ihm teilnehmen, der hierzu befähigt sei. Erfüllten die Betreffenden diese Pflicht, seien die übrigen von ihr befreit. Erst wenn der Dschihad gänzlich zum Erliegen komme, sei wiederum jeder einzelne Muslim gehalten, den Glaubenskrieg zu führen. In der Praxis habe sich eingespielt, dass einmal im Jahr ein muslimisches Heer aufbreche, um je nach den obwaltenden Umständen das eine oder andere Land der Ungläubigen mit Krieg zu überziehen. Auf diese Weise werde jener Pflicht Genüge getan. Al-Ġuwainī findet diese Lehrmeinung vermutlich bei aš-Šāfi‘ī (gest. 820),⁵¹ dem Namensgeber der Rechtsschule, der er angehört. Der zu dessen Zeit übliche alljährliche Sommerfeldzug gegen das Byzantinische Reich, angeführt von einem herausragenden Vertreter des abbasidischen Herrscherhauses, bildet den ereignisgeschichtlichen Hintergrund des zitierten Verständnisses vom Dschihad.

Obzwar dieses Verständnis seither in der Schariagelehramkeit allgemein anerkannt sei, hält al-Ġuwainī es für falsch. „Obligatorisch ist die (ununterbrochene) Fortsetzung der gewaltsamen Aufforderung an (die Andersgläubigen) nach Maßgabe der Möglichkeit.“ Der Dschihad dürfe nicht auf einen bestimmten Zeitabschnitt des Jahres beschränkt werden, denn der Imam müsse immer darauf gefasst sein, dass die Feinde zu einem Gegenangriff übergehen; auch könne es sein, dass im Falle muslimischer Unterlegenheit ein Waffenstillstandsabkommen ausgehandelt werden solle, das auf bis zu zehn Jahren befristet werden dürfe. – Al-Ġuwainī will mit diesen Hinweisen verdeutlichen, dass eine auf bestimmte Monate des Jahres begrenzte Führung des Dschihad zum Scheitern verurteilt ist. – Trotzdem sei die in Rede stehende Ansicht der zu kritisierenden Schariakenner nicht einfach aus der Luft gegriffen; sie berücksichtige, dass keine Truppe ständig kämpfen könne, sondern Ruhepausen benötige. Wenn genügend Kämpfer zur Verfügung stünden, dürfe der Imam ein Heer nach dem anderen entsenden, eben weil er sich dessen bewusst sei, dass er den Glaubenskrieg zu organisieren hat, solange es hinter den fernen Ländern immer noch Gebiete mit Andersgläubigen gibt.⁵²

50 Ebd., 153 f.

51 Ebd., 154, Fußnoten 741 und 742.

52 Ebd., 155.

Leicht gerät man laut al-Ġuwainī auf Abwege, wenn man die von den jeweils Befähigten⁵³ zu übernehmende Pflicht grundsätzlich als etwas betrachtet, das jeden beliebigen Muslim zu irgendeinem Zeitpunkt seines Lebens betreffen könnte. Bei den gängigen Beispielen wird dies zwar vorausgesetzt; die Pflicht, einen Toten gemäß den Riten zu bestatten, tritt ein, ohne dass man sie voraussehen könnte, vor allem aber handelt es sich hier um eine private Angelegenheit, in die der islamische Herrscher nicht einbezogen ist. Beim Dschihad verhält es sich aber ganz anders. Er liegt in der Verantwortung des Imams, und infolgedessen darf er ihn nicht als eine sich aus vorübergehenden, unvorhersehbaren Umständen ergebende Pflicht auffassen. Vielmehr obliegt ihm die fortwährende Sorge für den Krieg gegen die Andersgläubigen, so dass man folgern muss, dass der Dschihad für den Imam den Rang einer Individualpflicht hat, der er persönlich und fortwährend nachkommen muss, und zwar in gleicher Weise, wie jeder gewöhnliche Muslim mit der Individualpflicht des Vollzugs der rituellen Gebete belastet ist. Der Imam hat demnach immerfort den Dschihad aufrechtzuerhalten, denn er ist der Repräsentant der Gesamtheit der Muslime.⁵⁴

Welche Regeln im Krieg gegen die Andersgläubigen sowie beim Umgang mit Beute und Gefangenen zu beachten sind, möge man den bekannten Abhandlungen entnehmen, die die Schariagelehrten zu diesem Gegenstand verfasst haben,⁵⁵ rät al-Ġuwainī. Er widmet sich stattdessen der Frage, wie der Glaubenskrieg ununterbrochen fortgesetzt werden kann. Zuvörderst hat der Imam für den kriegstauglichen Zustand der Grenzbefestigungen zu sorgen. Sie müssen Angriffe der Andersgläubigen wenigstens so lange aufhalten, bis Verstärkung anrückt. Des Weiteren ist es notwendig, die innere Sicherheit des islamischen Reiches zu gewährleisten. Der Güterverkehr muss ungehindert fließen, damit keine Teuerung eintritt. Wie Nizām al-Mulk in seinem staatspolitischen Traktat empfiehlt, legt auch al-Ġuwainī allen Nachdruck auf die Pflicht des Imams, sich ständig umfassend über die inneren Verhältnisse unterrichten zu lassen, um Reisende wie Sesshafte wirksam zu schützen.⁵⁶ Dies erfolgt zum einen durch den Kampf gegen Räuber und Rebellen, zum anderen durch die harte Bestrafung aller Missetäter, deren man habhaft wird. Auch gegen die Anhänger unerwünschter religiöser Bekenntnisse ist mit Entschiedenheit einzuschreiten. Denn sie untergraben die Botmäßigkeit der Muslime gegenüber ihrem Imam. Die Erfahrungen mit der gefürchteten Wühltätigkeit der siebenerschitischen

53 Hinter diesen „Befähigten“ verbirgt sich der schariatische Terminus der „Pflicht der hinreichenden Anzahl“, vgl. unten, Anmerkung 78.

54 al-Ġuwainī 1979, 156.

55 Vgl. z.B. Kruse 1953; Khadduri 1955 und 1964; knappe Zusammenfassung bei Nagel 2001, 96–108.

56 al-Ġuwainī 1979, 158.

Agenten schlagen sich in diesen Sätzen nieder.⁵⁷ Nizām al-Mulk verbreitet sich in ebendiesem Zusammenhang über Mazdak und die Gefahren, denen dieser Mann die Herrschaft der Sasaniden aussetzte, und zeigt Parallelen zu den Geschehnissen der eigenen Zeit auf.⁵⁸

Im Idealfall stehen alle Erlasse des Imams in einem unanfechtbaren Einklang mit der Scharia. Man weiß mithin, dass sie gottgewollt und somit richtig sind. Was die eben behandelten Fragen betrifft, so ist jedoch einzuräumen, dass in der Regel nicht mit Gewissheit, sondern nur mit Wahrscheinlichkeit ausgesagt werden kann, dass die Anordnungen der muslimischen Machthaber im genannten Sinn wahr und richtig sind. Bereits in seinem großen rechtstheoretischen Werk, dem *Buch des Beweises*, führte al-Ġuwainī aus, dass neu auftauchende schariarechtliche Probleme vielfach nicht unter Zuhilfenahme zwingender Analogien zu mit Gewissheit feststehenden gottgewollten Bestimmungen gelöst werden könnten; es lasse sich allenfalls eine schwache „Analogie der Ähnlichkeit“ aufzeigen, so dass der verfügte Erlass, das Ergebnis der Überlegungen, dem Willen Allahs nur mit Wahrscheinlichkeit entspreche. Um eine solche für den sunnitischen Islam unerträgliche Ungewissheit zu beheben, bemühte sich al-Ġuwainī, die These zu erhärten, dass die Forderung der Scharia, sich solchen nur als wahrscheinlich richtig einzustufenden Bestimmungen bzw. Erlassen zu beugen, ihrerseits ganz und gar gewiss sei.⁵⁹ Dies stillschweigend vorausgesetzt, besteht al-Ġuwainī jetzt darauf, dass der Imam, sofern er in einer nur mit Wahrscheinlichkeit richtig zu lösenden Frage eine Entscheidung fällt, unbedingten Gehorsam verlangen muss. Wer ihn verweigert, den hat der Imam zu bekämpfen, und die Berechtigung zur Anwendung von Gewalt beruhe keineswegs auf einer wahrscheinlich richtigen Entscheidung, auf einer Vermutung oder einer persönlichen Einschätzung, sondern auf dem mit Sicherheit richtigen schariatischen Grundsatz, dass kein Muslim das Recht habe, sich dem Imam zu widersetzen.⁶⁰

Jeder Kampf gegen Rebellen ist somit schariatisch legitimiert. Die Bestrafung von Unruhestiftern muss zum einen gemäß den koranischen Anweisungen (Sure 5, 33) vollstreckt werden; dieses Thema sei von den Rechtsgelehrten erschöpfend erörtert worden, so dass sich al-Ġuwainī nicht eigens damit befasst. Die zweite Gattung von Strafen, jenen, die der Herrscher unabhängig von den Bestimmungen der Scharia zum Zwecke der Wahrung seiner Macht verhängt, sind ebenfalls schon von den Rechtsgelehrten eingehend behandelt worden. Was al-Ġuwainī jedoch veranlasst, dieses Thema aufzugreifen, ist die Ansicht vieler Zeitgenossen, der Herrscher dürfe ein Drittel der Beherrschten töten, damit

57 Ebd., 160.

58 Schabinger Freiherr von Schowingen 1960, Kapitel XLV und XLVII.

59 Nagel 1984, 647-655.

60 al-Ġuwainī 1979, 160 f.

zwei Drittel in geordneten Verhältnissen leben. Mālik b. Anas (gest. 795), dem Ahnherrn der malikitischen Rechtsschule, wird jene Aussage zugeschrieben. Al-Ġuwainī betrachtet sie mit Skepsis. Er hält es für besser, verdeckte Ermittlungen gegen Gedankenverbrecher einzuleiten und sobald Verfehlungen bekannt werden, diese angemessen zu ahnden, wobei im Einzelfall das koranische Strafmaß auch überschritten werden darf. Eine die Schwere der Schuld des einzelnen vernachlässigende Ausrottung unzuverlässiger Gruppen lehnt er ab.

Nicht allein die innere Sicherheit ist eine unentbehrliche Voraussetzung für die Erfüllung der dem Imam obliegenden Verpflichtung zum andauernden Dschihad. Auch die Versorgung der Bevölkerung mit Lebensmitteln muss bedacht werden. Die durch die Scharia festgelegten *zakāt*-Steuern werden in Notzeiten nicht ausreichen, so dass die islamische Obrigkeit weitergehende Maßnahmen ergreifen muss. Die Wohlhabenden müssen in solchen Fällen alle Vorräte, die über den Bedarf eines Jahres hinausgehen, zur Verfügung stellen.⁶¹

Mit diesen Überlegungen beendet al-Ġuwainī seine Betrachtungen über die Sicherung geordneter Verhältnisse im islamischen Reich. Man werde einwenden, er habe gar nicht vom „Befehlen des Billigenswerten und Verbieten des Tadelnswerten“ (Sure 3, 110) gesprochen, von jenem Grundsatz, zu dessen praktischer Verwirklichung jeder Muslim verpflichtet sei. Die Gültigkeit dieses Grundsatzes will al-Ġuwainī keineswegs anfechten, aber er gibt zu bedenken, dass die „Herde“ nicht gehalten ist, ihm mit Waffengewalt Beachtung zu verschaffen. Der gemeine Mann hat lediglich etwaige Missstände den Funktionsträgern zu melden, und diese werden dann die nötigen Maßnahmen in die Wege leiten. So verhalten sich die Dinge laut al-Ġuwainī; die Wahrung der inneren Ordnung und die Abwehr drohender Notlagen, das ist es, wodurch der Imam die „Herde“ lenkt.⁶²

Wie sich in den Bemerkungen über das „Befehlen des Billigenswerten und Verbieten des Tadelnswerten“ andeutet, sind „die Kampfkraft und das Kriegsgewehr des Imams“, zu deren Erörterung al-Ġuwainī jetzt übergeht, keine Sache der „Herde“. Er knüpft seine Überlegungen an die vorausgehenden Ausführungen über die dem Imam schariarechtlich zustehenden Ressourcen an, holt aber weiter aus, indem er, aufbauend auf der These vom Dschihad als einer ununterbrochenen Individualpflicht des Imams, folgendes hervorhebt:

Dem Verständigen ist nicht verborgen, dass der Imam in seiner überragenden Stellung und mit seiner allumfassenden Befugnis der Stärkung durch Zurüstungen und Gerätschaften sowie durch das Verfügen über Tiere und Truppen bedarf. Denn er lässt sich die Bewachung des islamischen Territoriums angelegen sein, die Bewahrung des Heiligsten sowie das Hinausstreben in die Länder der Ungläubigen. Folglich muss sein Heer ständig

61 Ebd., 175 f.

62 Ebd., 176–178.

in Bereitschaft sein; es muss seine Befehle voller Hingabe und Verlangen erwarten. Daher ist es undenkbar, dass sich der Imam auf Freiwillige verlässt, die, wenn sie kurzfristig abgeordnet werden, sich erst ausrüsten, kampfbereit machen und versammeln müssen. Die Reiche haben nur dank stehenden Truppen Bestand... und dies sind die Söldner, die weder die Arbeit eines Landmanns noch eines Kaufmanns davon abhält, zu den Waffen zu eilen.

Zu Mohammeds Zeiten sei ein stehendes Heer unnötig gewesen, da die „Auswanderer“ und die „Helfer“ stets ohne Säumen dem Aufruf zum Kampf gefolgt seien. Doch schon unter Abū Bakr habe sich dies geändert, und unter ʿUmar habe man den Heeresdiwan einrichten müssen. ʿUmars Vorgehen bleibe das verpflichtende Vorbild bis zum Tag des Gerichts.⁶³

Bevor ich al-Ġuwainī Rückverweis auf den Kalifen ʿUmar auf seine Stichhaltigkeit überprüfe, möchte ich einen wichtigen Sachverhalt hervorheben, der sich in seinen eben zitierten Erwägungen andeutet, ohne bereits zu begrifflicher Klarheit gelangt zu sein. Die Truppen gewährleisteten den Bestand eines Reiches; sie sind nicht mit den Aufgaben der Bauern oder Händler belastet. Den Staat, den al-Ġuwainī im Sinn hat, konstituieren Personengruppen, die nach den spezifischen Funktionen, die eine jede im Rahmen des Ganzen zu erfüllen hat, charakterisiert werden müssen. In Keimen deuten sich hier ständische Ordnungsvorstellungen an, die ein halbes Jahrtausend später eine Zeitlang die politischen Debatten im Osmanischen Reich prägen sollten. Al-Ġuwainī legt seine Gedanken im übrigen vor dem Hintergrund eines zur Blüte kommenden Militärfeudalismus dar, der in den Trägern der Dienstlehen (arab.: Pl. *al-iqṭāʿāt*) das Bewusstsein erzeugte und nährte, innerhalb der im Prinzip gleichförmigen Masse der muslimischen Untertanen des Kalifen eine dank der besonderen Pflichten herausgehobene Sonderstellung innezuhaben. Die Dienstlehen waren während der Finanzkrise des abbasidischen Kalifats seit dem 10. Jahrhundert üblich geworden. Hohe Würdenträger wurden für ihre Leistungen nicht mehr mit Geld entlohnt. Es wurden ihnen stattdessen Staatsländereien des entsprechenden Steueraufkommens zum Nießbrauch überschrieben; endeten die Dienste, aus welchen Gründen auch immer, fielen die Ländereien an den Fiskus zurück und wurden aufs neue vergeben. So war es jedenfalls in der Theorie, wie al-Māwardī sie entwickelt. Er betrachtet die Dienstlehen als eine Vergütung der durch die Angehörigen der Eroberungsheere erbrachten Leistungen, die an die Stelle der Bargelddotationen aus dem einst vom zweiten Nachfolger Mohammeds, ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb, eingerichteten „Diwan“ getreten sind. Daher betont al-Māwardī, dass diejenigen, die – laut Sure 9, Vers 60 – *ṣadaqāt* empfangen, keinesfalls mit

63 Ebd., 178 f.

Dienstlehen ausgestattet werden dürfen; diese seien ausdrücklich den Kämpfern vorbehalten.⁶⁴

Indem nun al-Ġuwainī seine These von den zwei Kernaufgaben des islamischen Staates verfißt, ist er noch einen Schritt weiter als al-Māwardī von den Gegebenheiten der frühen islamischen Eroberungsbewegung entfernt. Al-Ġuwainī macht sich dies allerdings nicht klar. Er geht sogleich zum schwierigen Problem der Finanzierung dieser beiden Aufgaben über. Wie erinnerlich, hatte er ausgeführt, dass dem Imam von den ihm gemäß der Scharia zufließenden Mitteln nur ein bescheidener Teil für die allgemeinen Belange des Gemeinwesens zur Verfügung steht, während der größte Teil den laut Scharia Empfangsberechtigten zufließen muss. Wenn es jedoch die erste Sorge des Imams ist, der Dschihadpflicht Genüge zu tun, muss dann nicht der Löwenanteil der Staatseinkünfte hierfür aufgewendet werden können? Genau so ist es, wie al-Ġuwainī jetzt versichert. Als er in seinem Buch das erste Mal das Thema der Finanzen berührte, hatte er al-Māwardī auf die rein schariatische Seite des Problems verengten Blick gerügt; al-Māwardī hatte als „konservativer“ Schariagelehrter stillschweigend immer noch vorausgesetzt, dass der Dschihad eine nur in gewissen Zeitintervallen zu erfüllende Pflicht sei. Nunmehr, wo die Stabilisierung der inneren Verhältnisse mittels Indoktrinierung und Waffengewalt und der ununterbrochene Krieg gegen die Andersgläubigen als der zweifache Daseinszweck des islamischen Gemeinwesens festgestellt worden sind, muss es dem Leser doch einleuchten, dass die Erfüllung dieses Daseinszweckes nur gelingen kann, indem er von Männern wahrgenommen wird, die sich ihm ständig und ausschließlich widmen. Die Professionalisierung rechtfertigt es, vier Fünftel der Erträge des beweglichen und unbeweglichen Guts der Besiegten für den Unterhalt der Truppen des Imams auszugeben. Es handelt sich hierbei erstens um die Kopfsteuer, zweitens um die Grundsteuer (arab.: *al-ḥarāġ*), die auf den Ländereien liegt, die einst den Andersgläubigen gehörten, und drittens um das eingezogene Vermögen derjenigen, die sich vom Islam abkehrten. Nur ein Fünftel steht dem Imam zu, von dem er wiederum nur ein Fünftel nach eigenem Ermessen für öffentliche Belange aufwendet. Aus den Dotationsempfängern des ‘umarschen Heeresdiwans ist unversehens ein militärischer Apparat geworden, der unter Anleitung durch den Imam das doppelte Staatsziel verwirklicht. Dieser Apparat ist nicht mit der „Herde“ identisch. Denn es ist nicht mehr wie in der Frühzeit möglich, dass sich Teile von Sippen oder Stämmen in der Hoffnung auf Beute den ins Feld ziehenden Truppen anschließen und dann aus dem „Diwan“ entlohnt werden. Den Dschihad führen diejenigen, die ihren Platz in den Heeren

64 al-Māwardī 1960, 194 f.

des Imams gefunden haben; die Entlohnung, die sie zu erwarten haben, steht dank den Dienstlehen fest.

Hiernach betrachtet al-Ġuwainī die fiskalischen Angelegenheiten von der Seite der Ausgaben her. Als erste fallen ihm die Bedürftigen ins Auge; sie empfangen das *zakāt*-Aufkommen sowie vier Fünftel von dem einen dem Imam zustehenden Fünftel der vorhin erwähnten Mittel. Aus diesem einen Fünftel sind ferner die althergebrachten Ansprüche der Banū Hāšim und der Banū l-Muṭṭalib⁶⁵ zu befriedigen; die Nachkommen dieser beiden quraisītischen Sippen brauchen nicht nachzuweisen, dass sie zu den in Sure 9, Vers 60 aufgezählten – und ohne Berücksichtigung etwaiger kriegerischer Verdienste definierten – Empfangsberechtigten gehören. Al-Ġuwainīs Ausführungen lassen nicht erkennen, ob derartige Dotationen aus den vier Fünfteln des „Imam-Fünftels“ oder aus dem letzten Fünftel des „Imam-Fünftels“ zu zahlen sind. Dieses letzte Fünftel dient, wie al-Ġuwainī schon am Beginn der Erörterung dieses Gegenstandes betonte, dem Gemeinwohl; das sind, anders gesagt, vier Prozent der Einkünfte aus der Kriegsbeute und den erwähnten Beträgen. Aus dem „Imam-Fünftel“ insgesamt, also aus zwanzig Prozent der Staatseinkünfte, sind auch die Sachkenner der Theologie und der Schariawissenschaft zu besolden, diejenigen, die „die Stützpfiler der Glaubenspraxis aufrechterhalten“, wie al-Ġuwainī sich ausdrückt.⁶⁶ Somit fallen, wenn man die geringen *zakāt*-Einkünfte unberücksichtigt lässt, achtzig Prozent der Einnahmen des Fiskus an das Militär.⁶⁷

Umstritten ist bei den Rechtgelehrten, ob der Imam die Gelder, die er während eines Kalenderjahres einnimmt, im selben Jahr auch wieder vollständig auszugeben hat oder ob er Rücklagen bilden darf. Al-Ġuwainī bemüht sich um den Nachweis, dass unter den unwiederbringlich vergangenen Verhältnissen des frühen Islams eine Fiskalpolitik, die von jeglicher Vorsorge für die Zukunft ab-sah, möglich war, inzwischen aber wäre sie sträflicher Leichtsinns. Denn es gilt jetzt zu erwägen, wie zu verfahren sei, „wenn bei unabweisbaren Bedürfnissen die Hand des Hirten der Herde leer ist“.⁶⁸ Wenn der Imam seine Truppen ver-tröstet, indem er ihnen künftige Einnahmen in Aussicht stellt, dann leiden sie Not, und das zeitigt schlimme Folgen; auch ein von der Scharia nicht gebilligter Griff nach dem Eigentum der Muslime ist nicht ratsam, jedenfalls nicht ohne eine nüchterne Abwägung der Umstände. Denn natürlich ist es ein Unterschied, ob das islamische Heer von Mängeln geplagt wird, die die Andersgläubigen zu

65 Die Banū Hāšim, denen Mohammed angehörte, und die Banū l-Muṭṭalib waren zwei quraisītische Klane, die in vorislamischer Zeit zusammengearbeitet hatten (vgl. Nagel 2008, 201, 209, 215).

66 al-Ġuwainī 1979, 182.

67 Ebd., 179–183.

68 Ebd., 189.

einem Angriff verlocken könnten, oder ob diese bereits auf muslimisches Gebiet vorgedrungen sind. Wie es seine Art ist, spielt al-Ġuwainī sämtliche Möglichkeiten durch. Wir werden ihm dabei nicht folgen, sondern sogleich das Ergebnis seiner Überlegungen zusammenfassen.

Es ist ein Irrtum, schickt er voraus, dass Koran und Sunna für jede Lebenslage die passende Weisung bereithalten; dazu ist die Zahl der Bestimmungen, die sie bieten, viel zu gering. Das hätten schon die Prophetengenossen gewusst, und deshalb seien sie niemals darum verlegen gewesen, zum ersten Mal aufgeworfene Fragen eigenständig, aber im Geiste der Scharia zu beantworten.⁶⁹ Sollten die Andersgläubigen zu einem Zeitpunkt, an dem es keinen Imam gibt, zum Angriff übergehen, dann wird aus der „Pflicht der Fähigen“, sich dem Dschihad zu widmen, eine jedem Muslim obliegende Individualpflicht. Wenn aber ein Imam herrscht, dann hat er allen Wohlhabenden der Notlage angemessene Abgaben abzufordern. Dies darf jedoch nicht willkürlich geschehen, es muss nach vernünftigen Regeln erfolgen. Es sei zulässig, die eingezogenen Mittel als Zwanganleihen zu betrachten, die zurückgezahlt werden müssten. Eine vorausschauende Finanzpolitik darf ferner in einer Lage, in der die vier Fünftel der Erträge aus dem Gut der Besiegten nicht für den Unterhalt der Armee ausreichen, künftig womöglich anfallende Kriegsbeute wie schon jetzt vorhandene Mittel behandeln. Die Finanzpolitik hat hier und jetzt die Verfügbarkeit von Geldern zu gewährleisten – hat nicht ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb (reg. 634–644) einst, ohne sich auf Mohammed berufen zu können, die Grundsteuer auf das eroberte Land als eine stetige Einnahmequelle einführen müssen? Mit diesem Blick in die frühe Geschichte des Islams rechtfertigt al-Ġuwainī die Erhebung zusätzlicher, nicht-schariatischer Abgaben, die, sobald ausreichende Rücklagen gebildet worden seien, wieder aufgehoben werden könnten. Wichtig ist ihm jedoch das legale Vorgehen. Selbst unter dem moralisierenden Vorwand, man müsse die Reichen wegen ihrer im frühen Islam ganz und gar verpönten Verschwendungssucht züchtigen, will al-Ġuwainī eine regellose Konfiszierung von Vermögen nicht dulden.⁷⁰

Mit der Unterwerfung des Ostens der islamischen Welt unter eine türkische, mithin fremdbürtige nomadische Kriegerschicht verändert sich der tradierte islamische Staatsaufbau tiefgreifend. Das Verhältnis der Muslime zu ihrem Imam

69 Al-Ġuwainī ist selbstverständlich dem sunnitischen Geschichtsbild verpflichtet, demzufolge neben dem Koran zum Zeitpunkt des Todes Mohammeds auch schon die Sunna und die Scharia existiert hätten. In Wirklichkeit verhielt es sich anders: Die beiden letzteren entstanden erst später, und man versuchte dann, die überlieferten Entscheidungen Mohammeds und seiner ersten Nachfolger nachträglich dem Rahmen „Sunna“ und „Scharia“ einzupassen (vgl. Nagel 2008, 676–720, besonders 686 und 694).

70 al-Ġuwainī 1979, 191–213; vgl. Schabinger Freiherr von Schowingen 1960, Kapitel XXIII.

bzw. Kalifen wird nicht mehr als das zwischen der Herde und ihrem obersten Hüter aufgefasst, wobei vorausgesetzt war, dass die Beherrschten selber auf unterschiedliche Art und Weise sowohl „Hirten“ als auch Mitglieder der „Herde“ sein konnten. Schärfer als je zuvor wird die islamische Herrschaft zudem als die Verwirklichung einer sunnitischen Staatsideologie aufgefasst. Diese benötigt einerseits einen Apparat gut ausgebildeter und auf die Belange des Imams eingeschworener Sachwalter und Interpreten dieser Ideologie, andererseits in ständiger Bereitschaft gehaltene Truppen, um im Innern Abweichler auszuschalten und um zur Erfüllung der dem Imam obliegenden Individualpflicht des ununterbrochenen Dschihads mit dem Ziele der Ausdehnung des „Gebiets des Islams“ Krieg zu führen. Dank der dem Wanderhirtentum zuzurechnenden Inhaber der Waffengewalt war der von al-Ğuwainī herausgearbeitete zweigestaltige Daseinszweck des muslimischen Gemeinwesens in unregelter Form gegeben. Worauf es ihm in seiner staatstheoretischen Abhandlung ankommt, ist die Einbindung dieser gleichsam rohen Waffengewalt in eine – wenn auch nur mittelbar herzustellende – schariatische Legalität. Die religiös-ideologischen Sachwalter und das stehende Heer bilden nun einen Kreis von Personen, die als Träger islamisierter Macht über die „Herde“ verfügen.

Al-Ğuwainī legt dies alles in völliger Übereinstimmung mit Nizām al-Mulks Konzept der Konsolidierung der seldschukischen Machtausübung dar. Der Sold müsse pünktlich gezahlt werden, hatte dieser empfohlen, vermutlich um das regellose Umherziehen der dem Nomadentum entstammenden Kämpfer zu unterbinden. Die Inhaber von Militärdienstlehen dürften den Sultan nicht über die Zahl der tatsächlich unter Waffen gehaltenen Männer täuschen. Am besten sei es im Übrigen, meint Nizām al-Mulk, wenn das Heer Truppenteile aus allen beherrschten Völkern umfasse. Bestehe es nur aus einem Volk, dann seien Rebellionen zu befürchten – hier denkt er gewiss an schmerzliche Erfahrungen mit der Illoyalität mancher seldschukischer Nomadenverbände. Die Nomaden haben, wie er anerkennt, am Beginn des Sultanats Großes geleistet; jetzt aber solle man eintausend Männer aus ihren Reihen in die Heeresstammrolle eintragen und mit den Regeln eines ständigen Waffendienstes vertraut machen. Im Bedarfsfall könne man weitere Krieger einziehen und in gleicher Weise wie erstere einsetzen. Trotz solcher Kanalisierung ihrer kriegerischen Neigungen würden sich die Türken nicht von der durch sie erstrittenen Herrschaft ausgeschlossen fühlen.⁷¹

Die „Herde“ hat – um an al-Ğuwainīs Ausführungen anzuknüpfen – die Gelder und Güter bereitzustellen, damit die Gelehrten und die Armee ihre Aufgaben wahrnehmen können. Der Daseinszweck des islamischen Staates kann

71 Schabinger Freiherr von Schowingen 1960, Kapitel XXIII f. und XXVI.

erfordern, dass man der „Herde“ Leistungen abverlangt, die über das durch die Scharia vorgegebene Maß hinausgehen. Al-Ġuwainī rechtfertigt dies mit dem Hinweis auf ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb, wie vorhin angemerkt wurde. Dies gibt uns den Anlass, die Verhältnisse der frühislamischen Zeit noch einmal etwas schärfer in den Blick zu fassen und zu fragen, ob und falls ja, inwiefern diese die Beschränkung des Inhalts des ġuwainischen Begriffs der „Herde“ auf die die Güter erzeugende Bevölkerung schon der Sache nach nahelegen. Al-Ġuwainī hat sich entschlossen dafür ausgesprochen, die zur Verwirklichung des Daseinszweckes des Staates unentbehrlichen Mittel durch maßvolle Abgaben unterschiedlicher, nicht-schariatischer Art aufzubringen. Er muss sich nun des Vorwurfs erwehren, in der Epoche der Rechtgeleiteten Kalifen (632–660), die vollkommen nach den Vorgaben des Propheten regiert haben sollen, sei dergleichen nie notwendig gewesen und auch nicht vorgefallen – so dass auch die Spätgeborenen hiervon Abstand nehmen müssen. Diesen Einwand weist al-Ġuwainī so zurück:

Als sich die „Herde“ ausgebreitet hatte und die Sorge erheischenden Lasten⁷² zahlreich geworden waren, bewog dies den Heerführer der Gläubigen ʿUmar..., die Grundsteuer (arab.: *al-ḥarāġ*) von den irakischen Ländereien zu erheben und letztere gänzlich der öffentlichen Nutzung zuzuführen.⁷³ Der zu dieser Maßnahme überlieferte Meinungsstreit betrifft nur das Wie, nicht das Was. Wenn man einwendet, die anderen Gebieten als dem Irak auferlegte Grundsteuer kann doch nach der Ansicht eures Lehrmeisters aš-Šāfiʿī nicht durch einen Schriftbeweis erhärtet werden, so ist dem zu entgegnen, dass aš-Šāfiʿī meinte, dass die unter der Bezeichnung Grundsteuer den Ländereien der Ungläubigen (wegen deren Zugehörigkeit zu einer anderen Religion als dem Islam) auferlegte Abgabe (arab.: *al-ġizja*) entfällt, sobald die (Bearbeiter jener Ländereien) zum Islam übertreten, wie auch die einer jeden ungläubigen männlichen Person auferlegte Kopfsteuer unter dieser Voraussetzung entfällt.⁷⁴

Al-Ġuwainī nimmt also an, ʿUmar habe den landwirtschaftlich genutzten Boden des Irak wegen der Andersgläubigkeit der ihn bestellenden Bauern gleichsam doppelt besteuert, sowohl die Erträge als auch die Personen. Diese beiden Steuern sollen nicht mehr erhoben werden, wenn die Bauern Muslime geworden sind. Das aber ist in den Augen al-Ġuwainīs nur ein Nebenaspekt; eine Grundsteuer, die dem Zweck der Aufrechterhaltung der muslimischen Militärmacht dient, hat in keinem Fall zur Voraussetzung, dass die mit ihr Belasteten Andersgläubige sind. Darauf kommt es al-Ġuwainī an, und deshalb erweckt er beim

72 Text: *al-muʿan al-maʿnija*, diese Lesung ist wegen des Reims auf *ar-raʿija* gesichert.

73 Text: *al-irfāq*. Bei al-Māwardī meint dieser Begriff die öffentliche Nutzung u.a. von Wegen, Brunnen usw., die sich in privatem Eigentum befinden bzw. von privater Hand angelegt wurden (vgl. al-Māwardī 1960, 187–189; zum Begriff vgl. auch Fagnan, 67). Bei al-Ġuwainī wird er in charakteristischer Weise auf den ganzen bebaubaren Boden des Irak ausgedehnt.

74 al-Ġuwainī 1979, 209.

Leser den Eindruck, ‘Umar habe unter den gleichen Bedingungen entschieden wie Nizām al-Mulk: „Als sich die ‚Herde‘ ausgebreitet hatte...“

IV. Rückblick auf den frühen Islam

Das ist eine Geschichtsklitterung. ‘Umar handelte unter ganz anderen Umständen, wenngleich ein Sachverhalt, der in seiner Zeit das Gemeinwesen prägte, auf verblüffende Art im 11. Jahrhundert von neuem maßgebend geworden ist: der von al-Ġuwainī so nachdrücklich hervorgehobene Daseinszweck der „besten Gemeinschaft“, der Dschihad. Ihn predigte Mohammed im Koran zunächst als eine allen Mitgliedern der medinensischen Urgemeinde obliegende Pflicht, denn es galt, den durch den Überfall auf die Mekkaner bei Badr ausgelösten militärischen Aktionen der Feinde Paroli zu bieten.

Diejenigen, die gläubig wurden, (aus Mekka nach Medina) auswanderten und mit ihrem Leben und ihrem Vermögen auf dem Pfad Allahs den Dschihad führten, und diejenigen (Medinenser), die die ersteren beherbergten und unterstützten, sind einander freund..., sie sind die wahrhaft Gläubigen. (Sure 8, 72 und 74)⁷⁵

Diese Kampfgemeinschaft, außerhalb deren es keine Gläubigkeit gab, zerfiel unmittelbar nach der Übereinkunft von al-Ḥubaiḇija, in der ein Ausgleich mit Mekka erzielt worden war. Der Dschihad als eine durch jeden Anhänger der neuen Religion wahrzunehmende Aufgabe war nun überholt; Mohammed definierte ihn von jetzt an als das Handeln, durch das sich die Elite seiner Gefolgschaft vor den übrigen Bekennern des Islams auszeichnete. Nicht jeder musste sich an den einsetzenden Kriegen zur Ausweitung des Machtbereichs Allahs beteiligen, deren erster gegen die nördlich von Medina gelegene Oase Ḥaibar geführt wurde. Vielmehr sollte der Waffendienst nunmehr auf eine zwar höchst wünschenswerte, im Prinzip jedoch freiwillige Entscheidung des einzelnen zurückgehen; eine Gruppe der muslimischen Gemeinschaft werde sich stets dem Dschihad widmen, bis ans Ende aller Tage, hieß es fortan.⁷⁶

Damit wurde diese Gemeinschaft faktisch zweigeteilt. Zum einen gab es die „wahrhaft Gläubigen“, die, wie Sure 9, Vers 111 verkündet, zum Nutzen Allahs töten und getötet werden und das Darlehen, das sie auf diese Weise Allah gewähren, mit den höchsten überhaupt denkbaren Zinsen zurückerhalten werden, mit dem Lohn des Zutritts zum Paradies. Ihnen nachgeordnet waren die übrigen Muslime, die ihren Alltagsgeschäften nachgingen und sich nicht für die Eroberungskriege Mohammeds und seiner Nachfolger zur Verfügung

⁷⁵ Zum Hintergrund vgl. Nagel 2008, 322-324.

⁷⁶ Ebd., 392.

stellten. Sie waren keine „wahrhaft Gläubigen“, sondern lediglich „Muslime“; sie bekundeten ihre neue Religion allein durch den Vollzug der Riten. Und sie mussten die sogenannten *ṣadaqāt* abführen, Tribute an den Propheten und dessen Nachfolger. Diese Mittel wurden für die Belebung eines auf materiellem Ausgleich beruhenden Gemeinschaftsgeistes verwandt sowie für die unkriegerrische Förderung der Ausdehnung islamischer Herrschaft (Sure 9, 60).⁷⁷

Somit bildet sich schon in frühislamischer Zeit eine Schicht von abgabepflichtigen Nichtkämpfern heraus, auf die die wesentlichen Merkmale der von al-Ġuwainī erörterten „Herde“ zutreffen. Der Begriff taucht allerdings, wie schon hervorgehoben, in jener Zeit noch nicht im genannten Sinn auf. Der Kalif ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, während dessen Kalifats die Eroberungszüge die größten materiellen Erfolge erzielten, versuchte die in Medina zusammenströmende Kriegsbeute und die Erträge der in Besitz benommenen Ländereien nach Maßgabe der in den letzten Lebensjahren Mohammeds befolgten Grundsätze an die Kämpfer, nicht an die „Muslime“ im eben genannten Sinn, zu verteilen. Er schuf zu diesem Zweck den sogenannten Diwan, ein nach bestimmten Regeln geordnetes Register der an den Feldzügen Beteiligten, das das Datum des Beginns des Einsatzes „auf dem Pfade Allahs“ zum wichtigsten Kriterium für die Höhe der Dotationen erhob. Diese speisten sich aus den durch den Dschihad gewonnenen Vermögenswerten sowie den Erträgen der von den unterjochten Andersgläubigen bearbeiteten Ländereien. Dieses Verfahren wies zwei verhängnisvolle Fehler auf, die sich schneller als erwartet bemerkbar machten: Immer mehr Muslime wollten am ertrag- und prestigereichen Dschihad teilnehmen, obwohl wegen der nun in ferne Gegenden führenden Kriegszüge sich das Kosten-Nutzen-Verhältnis rasch verschlechterte; die Bestimmung der Höhe der Dotationen nach dem Zeitpunkt des ersten Einsatzes für den Islam verwehrte es den Jüngeren, trotz nachgewiesenen militärischen Verdienstes je den Alten gleichzukommen. Diese Unzuträglichkeiten führten in den Ersten Bürgerkrieg (656–660), in dem das Ideal der kämpferischen Gläubigkeit, das die Zweiteilung der muslimischen Gemeinschaft gerechtfertigt und stabilisiert hatte, diskreditiert wurde. Wer waren denn nun die „wahrhaft Gläubigen“, wenn diese die Waffen gegeneinander erhoben? Der Islam, der getreue Ritenvollzug, noch von Mohammed in der späten Sure 49, Vers 14 als unzureichend gerügt, wurde zum wesentlichen gemeinsamen Merkmal einer ansonsten in vielerlei Gruppierungen aufgegliederten Glaubensgemeinschaft. In den von Allah gestifteten Riten, allen voran im fünfmaligen täglichen Pflichtgebet, manifestierte sich jetzt die „beste Gemeinschaft“. Nicht, dass man den Dschihad fortan vernachlässigt oder gar ausgesetzt hätte! Aber er wurde zu einer Pflicht, die nicht von allen Muslimen,

⁷⁷ Ebd., 396–402.

sondern von einer hinreichend großen Anzahl (arab.: *farḍ al-kifāja*) unter ihnen wahrgenommen wurden musste.⁷⁸ Er konnte später auf die routinemäßige Art betrieben werden, die al-Ġuwainī so tadelnswert fand. Der Erste Bürgerkrieg und der Übergang der Machtausübung von den bald darauf als „rechtgeleitet“ verklärten ersten vier Nachfolgern Mohammeds zu den omajjadischen Kalifen markierte diese folgenreiche Wende: Der durch Allah eingesetzte Kalif steht Untertanen voran, die sich zwar nach wie vor in Krieger und „Zivilisten“ untergliedern, aber diese Differenz – in der Epoche der „Rechtgeleiteten“ noch die entscheidende – hat im Ritengehorsam und im Gehorsam gegenüber dem sich herausbildenden schariatischen Recht eine neue, gemeinsame Komponente erhalten; sie alle gehören zur „Herde“. Der Begriff kommt jetzt in Gebrauch, wie oben ausgeführt wurde.

Ein oberster Hirte, darunter die „Herde“, dieses Konzept einer Gemeinschaft wird in der Periode bis zum 10. Jahrhundert zum gottgewollten, im Islam verwirklichten Ideal menschlicher Gesellung erhoben. Wie selbstverständlich prägt es bei Ibn al-Bāqillānī (gest. 1013), einem der einflussreichsten malikistischen Theologen und Schariakenner, die Argumentation gegen die „Brahmanen“, die nicht glauben mögen, dass Allah einfache Menschen zu seinen Gesandten erwählt – müsste ein solcher Gesandter nicht vielmehr von der Natur des Aussendenden, also Allahs, sein? Keineswegs, als der diesseitigen Seinsart verhaftet, gehören beide, Hirt und Herde, zueinander, und es ist ein Zeugnis des Wohlwollens Allahs gegen seine Schöpfung, dass er letztere zur Herde unter einem aus ihrer Mitte stammenden Hirten gemacht hat.⁷⁹ Dieses im Islam verwirklichte Idealmuster menschlichen Zusammenlebens wird, so al-Māwardī in einer Darstellung des rechten Verhaltens in diesseitigen und in glaubenspraktischen Dingen, von Gerechtigkeit in dreierlei Art durchwaltet: solcher, die der Machthaber der „Herde“ angedeihen lässt; solcher, die die „Herde“ dem Machthaber schuldet; und schließlich von der Gerechtigkeit unter den Menschen gleichen Ranges.⁸⁰ Im Zuge des Vordringens einer nomadischen Bevölkerung, die, durch ihre Lebensweise von den Autochthonen getrennt, die Herrscher Gewalt an sich reißt und fortan die faktischen Machthaber stellt, verliert diese idealtypische Einheit ihren Bezug zur gesellschaftlichen Wirklichkeit. Niẓām al-Mulk und von diesem angeregt al-Ġuwainī „islamisieren“ die neuen Gege-

78 Ebd., 638–641. Al-Ġuwainī unterlegt dem Wort *al-kifāja* entsprechend seinem Staatsverständnis die Bedeutung „Fähigkeit“ (vgl. oben, Anmerkung 53). Die zum Kriegführenden „Fähigen“ sind die Angehörigen des Militärstandes. Ohnehin betont er in seiner staatsrechtlichen Abhandlung stark, dass es eine Legitimität der Herrschaft ohne die Fähigkeit, diese Herrschaft auch auszuüben, nicht geben könne.

79 Ibn al-Bāqillānī 1957, 106 f.

80 al-Māwardī 1973, 142.

benheiten, indem sie dem Militär und der Gelehrtschaft einen eigenen Rang über der „Herde“ einräumen und dies damit rechtfertigen, dass der Imam zu einem ununterbrochenen Dschihad verpflichtet sei; in diesem erkennen sie den Daseinszweck des muslimischen Gemeinwesens. Vielleicht unbewusst knüpfen sie hiermit an Verhältnisse an, die für die Anfänge des Islams charakteristisch waren. Die danach erreichte Konsolidierung des Gemeinwesens, die im großen und ganzen die Epoche von 700 bis nach 1000 kennzeichnet und die Schaffung der Idee der einheitlichen „Herde“ unter dem einen Oberhirten ermöglicht, wird zugunsten einer Kriegerschicht aufgegeben, die Vorrechte gegenüber der „Herde“ beansprucht.

V. Die frühe Osmanenzeit: Machtapparat und *raja*

Bis in die Zeit des Süleyman Şah herrschten die Araber über die Perser und die Türken, die Nachkommen des Japhet. Die Perser benutzten die Türken, um sich vom Joch der Araber zu befreien, hegten allerdings gegen jene Wanderhirten eine unüberwindbare Abneigung im Herzen. Deswegen rieten sie ihren Befreier: „Zieh fort und führt den Dschihad gegen die Byzantiner!“ Süleyman Şah, der Anführer jener Nomadenscharen, drang mit ihnen in Anatolien ein und verrichtete dort rühmenswerte Heldentaten. Doch auf Dauer vermochten sich die Tapferen nicht in jenen Gegenden zu halten. Als man, Anatolien hinter sich lassend, an den Euphrat gelangte, erlitt Süleyman Şah einen tödlichen Unfall. Seine Gefolgschaft lief auseinander. Einige Gruppen folgten Ertuğrul, einem Sohn des Verunglückten, der mit vierhundert Zelten ein Weidegebiet östlich von Erzurum fand. Einige Zeit später blühte in Konya das Sultanat der Rumseldschuken auf. Ertuğrul sandte einen seiner Söhne an den dortigen Hof und ließ dem Herrscher ausrichten: „Weist uns ein Gebiet zu, wo wir den Dschihad führen können!“ Dem Befehl des Sultans gehorchend, machte sich Ertuğrul in die vom Sakarya durchflossene Gegend westlich von Ankara auf, wo er bald darauf verstarb. Ihm folgte in der Führerschaft sein Sohn Osman, der gewöhnlich mit dem Beinamen Gazi, der Glaubenskrieger, genannt wird. Diesem Osman träumte eines Nachts, aus der Brust eines Gottesfreundes, mit dem er engen Umgang pflegte, sei der Mond emporgestiegen und habe sich dann in seine, Osmans, Brust gesenkt, und sogleich sei ihm aus dem Nabel ein Baum hochgewachsen, dessen Blätterdach der ganzen Welt Schatten spendet habe. „Oh Osman, dir ist durch Allah das Herrschertum verliehen worden!“ deutete der Gottesfreund das Gesicht. „Sowie Osman Gazi diese Auslegung des Traumes vernommen hatte, band er das Schwert des Glaubenseifers fest um die Mitte seines Herzens.“

Mit dieser hier stark verkürzt wiedergegebenen Erzählung leitet Aşık-Paşa-Zade am Ende des 15. Jahrhunderts seine *Zeitläufte und Denkwürdigkeiten des Hauses Osman* ein. Süleyman Şah, ein Verwandter des Herrschergeschlechts der Seldschuken, hier fälschlich zum Großvater Osmans erklärt, war 1077 bis Nicaea vorgestoßen; mit dem Großsultan Malikşah hatte er sich überworfen, 1086 fiel er in einer Schlacht gegen dessen Truppen bei Antiochia. Seine Nachkommen schufen sich mit dem Mittelpunkt Konya ein anatolisches Fürstentum. Sultan ‘Alā’ ad-Dīn I. (reg. 1219–1237) ist der rumseldschukische Herrscher, der Ertuğrul das Dschihadgebiet zugeteilt haben soll. Osmans Zeitgenosse war ‘Alā’ ad-Dīn III., der seit 1284 um die Macht in Konya kämpfte.⁸¹ – Eine ins einzelne gehende Aufschlüsselung dieses Berichts, in dem sich dokumentierte Ereignisgeschichte und Legenden mischen, ist für unser Thema nicht erforderlich. Es wird unmittelbar deutlich, dass Aşık-Paşa-Zade bestrebt ist, den Dschihad als das Moment herauszustreichen, das die Geschichte der Türken im Allgemeinen und diejenige des Hauses Osman im Besonderen vorantrieb.

Osmans ersten Sieg im Glaubenskrieg datiert Aşık-Paşa-Zade auf das Jahr 685 (begann am 27. Februar 1286). Aus dem, was er desweiteren über ihn zu berichten weiß, gewinnt man freilich nicht den Eindruck eines forschenden Dreinschlagens gegen die Andersgläubigen. Viel zu schwach war in jenen frühen Tagen die Kampfkraft der Wanderhirten, die sich der Hilfe byzantinischer Feudalherren versichern mussten, um unbehelligt ihre Weiden zu erreichen. Osman zeigte sich bemüht, die in seinem Streifgebiet lebenden Byzantiner gegen Übergriffe von anderen muslimischen Nomadenführern zu schützen.⁸² Dass seine freundschaftlichen Beziehungen zum Herrn von Bilecik zerbrachen, hatte laut Aşık-Paşa-Zade jener selber zu verantworten, habe er doch geplant, Osman während einer Hochzeitsfeier gefangen zu nehmen.⁸³ Der Anschlag sei verraten worden, Osman habe sich jener Gegend bemächtigt und „herrschte... mit größter Gerechtigkeit“.⁸⁴ Nach diesem auf das Jahr 699 (begann am 28. September 1299) datierten Ereignis brachte er Karacahisar, unweit Eskişehir gelegen, an sich. Der Ort war allerdings von den Bewohnern verlassen worden, doch kamen aus den umliegenden Gegenden Menschen, die Osman dort ansiedelte.

Er gab ihnen auch einige Kirchen, die sie zu Moscheen umgestalteten. Die Leute meinten einhellig: „Wir wollen das (freitägliche) Gemeinschaftsgebet verrichten und auch um einen Kadi bitten.“

81 Kreutel 1959, 20–25.

82 Ebd., 20–24 und 31–34.

83 Ebd., 36.

84 Ebd., 38.

Ein durch Osman gestifteter Freitagsgottesdienst wie auch die Gründung einer Schariagerichtsbarkeit waren schwerwiegende Eingriffe in die dem Sultan von Konya vorbehaltene und durch diesen verkörperte islamische Herrschaft. Wie oben am Beispiel der frühen Seldschuken dargelegt, rechtfertigte sie sich durch das Streben nach religiös-politischer Gleichschaltung der Beherrschten. Formal war Osman ein Funktionsträger des militärischen Sektors der sultanischen Machtausübung. Aşık-Paşa-Zade behauptet, Osman habe sich über die ihm vorgetragene Bedenken mit dem Argument hinweggesetzt, auch er stamme von Seldschuk ab, und sein Ahnherr Süleyman Şah sei noch früher als der erste Rumseldschuke in Anatolien gewesen. Durch die Schaffung schariatistischer Legalität bekundete Osman somit die Eigenständigkeit seiner Herrschaft; er ist fortan selber Sultan.

Ginge es nach al-Māwardī, so wären jetzt in Karacahisar die Regelungen der Scharia in Kraft, und zwar nur sie; al-Ġuwainī hatte jedoch Wert auf die Feststellung gelegt, dass diese allein nicht ausreichten, um den zweigestaltigen Daseinszweck des muslimischen Staates zu verwirklichen. Wohl ohne jene gelehrte Diskussion zu kennen, kommt Aşık-Paşa-Zade sogleich nach der Schilderung der Stiftung islamischer Legalität auf diesen Gegenstand zu sprechen. Ein Fremder begehrte, den Marktzoll in Karacahisar zu pachten, und wurde mit dieser Bitte bei Osman vorstellig. Der neue Sultan, dem der Begriff Zoll ganz unbekannt gewesen sei, habe sich über solch ein Ansinnen höchst erzürnt gezeigt. „Lautet so das Gebot Allahs, oder haben die Herrscher das selbst gemacht?“ habe er wissen wollen, worauf der Fremde nur zu antworten gewusst habe, das Erheben von Zoll sei ein seit eh und je geübter Brauch. Von anderer Seite sei dies dem Sultan bestätigt worden, worauf er eingelenkt habe:

Nun, da ihr es so sagt, soll jeder, der eine Warenlast herbringt und hier verkauft, zwei Silberlinge⁸⁵ bezahlen. Und jedem, der gegen dieses mein Gebot verstößt, soll Allah seinen Glauben und sein Hab und Gut verderben!

Die erste das Wirtschaftsleben im weitesten Sinn betreffende Verfügung des Sultans war somit nicht-schariatistischen Charakters.

Bei Aşık-Paşa-Zade fährt Osman fort:

Und wem ich ein Lehen gegeben habe, dem darf man es ohne Grund nicht wegnehmen; wenn er stirbt, so soll man es seinem Sohn geben; auch wenn er noch ein Kind ist, soll man es ihm geben, und dann sollen im Falle eines Kriegszuges eben seine Diener ins Feld ziehen, bis er selber zum Felddienst taugt. Wer gegen diese Satzung verstößt, dem soll Allah seine Gnade entziehen; und wenn jemand meine Nachkommen dazu bestimmt,

85 Osmanisch: *Akçe*. Der unter Osmans Sohn Orhan 1329 zum ersten Mal geprägte Silberling hatte ein Durchschnittsgewicht von 1,07 Gramm und einen Feingehalt von 90 %. Bis in die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts verringerte sich der Wert auf 0,675 Gramm Feinsilber (Hinz 1991, 40 f.).

ein anderes Gesetz einzuführen als diese meine Satzung, dann soll Allah weder dem, der solches tut, noch dem, der ihn dazu bestimmt, gnädig sein!⁸⁶

Wir treffen auf die von al-Ğuwainī geschilderte, die Verhältnisse der frühen islamischen Eroberungszeit unter anderen Vorzeichen wiederholende Zweiteilung der Untertanen in die aus dem in Besitz genommenen Land alimentierten militärischen und religiösen⁸⁷ Funktionsträger einerseits und die übrigen Untertanen andererseits, die unter Osman, wenn man dem Berichterstatter glauben will, noch weitgehend ungeschoren davongekommen waren.

In der Wirklichkeit waren sie vielfältigen Bedrückungen ausgesetzt. Die frühe osmanische Sultansgesetzgebung, die nicht-schariatischen *kânûnlar*, spiegeln diesen Umstand in dem Gegensatz zwischen dem Kriegerstand und der „Herde“ wider.⁸⁸ Ein das ganze Reich gleichmäßig erfassendes Steuergesetz hat es nicht gegeben. Es sind vielmehr zahlreiche je einen Bezirk (osman.: *livâ*) erfassende Regelwerke, *kânûnnâmeler*, überliefert. Das älteste seiner Art wurde um 1487 auf Befehl Bayezids II. (reg. 1481–1512) niedergeschrieben, stammt also aus derselben Epoche wie Aşık-Paşa-Zades Chronik. Um dem Leser wenigstens einen flüchtigen Eindruck vom Inhalt zu vermitteln, gebe ich den Inhalt der 31 Paragraphen in stark verkürzter Form wieder. Der Text beginnt mit der Beteuerung, was im Folgenden dargelegt werde, entspreche zum einen der schariatischen Praxis, zum anderen den allgemein anerkannten Abgaberegulungen. Über weite Strecken des Textes ist allerdings von der Scharia nicht die Rede. Dass Aşık-Paşa-Zade bei der Erzählung von der Neugründung Karachisars den Sultan Osman auf deren Beachtung dringen und erst nach ausdrücklichem Wunsch der Untertanen die Zustimmung zur Zollerhebung erteilen lässt, dient der Betonung des „gut islamischen“ Charakters der osmanischen Herrschaft, wird aber mit der geschichtlichen Wirklichkeit wenig gemein gehabt haben.

Doch nun zu den Bestimmungen! Die Abgaben berechnen sich nach einer *çiftlik* genannten Einheit; die Grundbedeutung dieses Wortes ist ein Stück Land von der Größe, wie es durch ein Ochsespann (türk.: *çift*) bestellt werden kann. Da der Ertrag aber von der Beschaffenheit des Bodens abhängig ist, richtet sich die Fläche eines *çiftlik* hiernach: Bei gutem Boden beträgt sie um siebenzig bis achtzig *dönüm*, wobei ein *dönüm* gleichbleibend vierzig Schritte im Quadrat misst; ein *çiftlik* mittlerer Bodengüte umfasst einhundert *dönüm*, bei schlechter

86 Kreutel 1959, 41 f.

87 Scheich Edebalı, jener Gottesfreund, der laut Aşık-Paşa-Zade Osmans Traum gedeutet hatte und danach Osmans Schwiegersohn geworden war (Kreutel 1959, 25), erhielt Bilecik als Dienstlehen (ebd., 42).

88 Die in der Zeit Mehmeds II. (reg. 1444–1446 und 1451–1481) zusammengetragenen *kânûnlar* beschäftigen sich in großen Teilen mit nicht-schariatischen Bestrafungen (vgl. die Beispiele in Nagel 2001, 280 f.).

Qualität sind 130 bis 150 zu veranschlagen.⁸⁹ Auf den Ertrag eines çiftlik zahlt ein *raja*⁹⁰ im Jahr 33 Silberlinge; wer die Hälfte sein eigen nennt, die Hälfte. Hat das bebaute Land einen geringeren Wert als die Hälfte eines çiftlik und ist derjenige, der es bebaut, in den Listen als ein Landeigner erfasst und ferner verheiratet, beläuft sich die Abgabe auf zwölf Silberlinge. Landlose⁹¹ Verheiratete sind nur neun Silberlinge schuldig, denn den schwachen *raja* müsse man Schutz angedeihen lassen. Erwerbslose Unverheiratete unterliegen nicht der Steuerpflicht; verfügen sie über Einkünfte, dann werden sie gemäß deren Höhe veranlagt. Wechseln unter einer dieser Personenkategorien erfasste *raja* in eine andere über, so ist dies in den Registern zu verzeichnen. In früherer Zeit, so heißt es in dem Regelwerk, sind diese Abgaben unmittelbar nach der Ernte eingesammelt worden. Heutzutage sind sie im März fällig, was auch für die Mühlensteuer gilt.⁹² Deren Höhe wird in diesem *kânûnnâme* als bekannt vorausgesetzt. Aus anderen Quellen ergibt sich, dass man die jährliche Betriebszeit ermittelte und je Monat fünfzehn Silberlinge forderte.⁹³

Die auf den ersten Blick klar und einfach anmutenden Bestimmungen werden durch Verordnungen ergänzt, die nur einzelne Angehörige der „Herde“ betreffen. So liest man, dass ein *raja*, dessen beackertes Land Teil des Militärlebens (osman.: *timar*) eines in einer Festung diensttuenden Offiziers ist, je çift eine Stroh- und Brennholzabgabe im Wert von sechs Silberlingen aufzubringen hat. An anderer Stelle ist von einer Brautabgabe die Rede, die sich für eine mit Vermögen ausgestattete Jungfrau gewöhnlich auf sechzig Silberlinge belief, auf vierzig für eine eheerfahrene Frau; jedoch sollte bei Sesshaften die Fläche des ihnen zur Verfügung stehenden Bodens bei der Festlegung des Betrags berücksichtigt werden. Das gleiche galt für die durch den – künftigen – Ehemann aufzubringende Ehevollzugssteuer; sie sollte allerdings nie den Wert von einem Goldstück übersteigen, als Mindestsatz werden zwölf Silberlinge genannt.⁹⁴ Abgaben waren des Weiteren bei der Ausfertigung von Besitzurkunden und bei der Berechnung von Erbteilungen fällig, im letzteren Fall waren zwei Prozent des Erbguts zu zahlen. Schließlich spricht das *kânûnnâme* von bestimmten Landstrichen, deren Beweidung nur gegen eine Abgabe zulässig ist. Ohnehin haben die Nomaden

89 Barkan 1943, 2, §6.

90 Text: *ra'iyyet*. Ich werde mich im Folgenden stets an den eingangs erwähnten Sprachgebrauch des 18. Jahrhunderts halten.

91 Text: *caba*. Vgl. İnalçık 1959, 586.

92 Barkan 1943, 2, § 7.

93 Ebd., 37.

94 Ebd., 4, § 23. Ein Goldstück (Dinar) hatte den Wert von fünfzig bis sechzig Silberlingen, so Hinz 1991, 41 f.

eine Viehsteuer von einem Silberling für je zwei Schafe abzuführen bzw., sofern sie keine Schafe besitzen, eine Ersatzsteuer.⁹⁵

Während allenfalls die eben erwähnte Viehsteuer den zu Mohammeds Zeiten erhobenen *ṣadaqāt* ähnelt,⁹⁶ haben die übrigen bislang angeführten Abgaben mit den in der Scharia verankerten nichts gemein. Die osmanischen Verwalter spürten durchaus, dass die Steuern auf den *çift*, auf die Verheirateten, auf die über Einkünfte verfügenden Junggesellen, auf Verträge und Hochzeiten, auf Weidenutzung und Mühlenbetrieb nicht aus Bestimmungen der Scharia abgeleitet werden konnten. Sie verwendeten daher in all diesen Fällen das arabische Wort *ar-rasm* (osman.: *resim*), das in frühislamischer Zeit im Zusammenhang mit Steuern ungebräuchlich ist, später jedoch die Bedeutung einer schriftlich ergangenen herrscherlichen Verlautbarung annahm, eines Erlasses, der eben auch Steuerfragen zum Inhalt haben kann.

Aus der Anfangszeit des Islams hat sich dagegen der Zehnte (arab.: *al-ʿuṣr*, osman.: *öşür*) erhalten, der uns in unseren Erörterungen gleich begegnen wird. Nach der Überlieferung zur frühislamischen Zeit war der Zehnte die einzige Abgabe, die auf dem – als dem Ursprunge nach für arabisch angesehenen – zum Ackerbau taugenden Boden der Arabischen Halbinsel lastete. Erobertes Land außerhalb der Halbinsel war in den frühen Tagen der islamischen Expansion hingegen der höheren *ḥarāğ*-Steuer unterworfen, zumindest so lange, wie es sich im Besitz Andersgläubiger befand. Ging es in muslimische Hände über oder traten diejenigen, die es bestellten, zum Islam über, hätte es ebenfalls zu Zehntland werden müssen, was aber nicht opportun war, da eben dieses Land, wie al-Ğuwainī nüchtern konstatierte, ganz der öffentlichen Nutzung zugutezukommen hatte. Die *ḥarāğ*-Steuer durfte keineswegs entfallen. Man könnte meinen, sie lebe in der *çiftlik*-Abgabe fort, doch ist eine konzeptuelle Kontinuität meines Erachtens nicht zu belegen.

Auf festerem, schariatischem Grund bewegte sich die osmanische Verwaltung, wie angedeutet, mit dem Zehnten, der in Bayezids II. *kânûnnâme* zusammen mit einer *sâlârlık* genannten Abgabe auftaucht. Diese bezeichnet den Teil der Ernte, den der mit der Erhebung der Erntemenge beauftragte Fiskalbeamte erhält, so dass aus dem Zehnten in Wirklichkeit ein Achtel wird.⁹⁷ Manche Bestimmungen lassen die Absicht erkennen, die *raja* möglichst in der Gegend festzuhalten, in der sie registriert sind. Sofern sie an anderem Ort tätig werden, haben sie zusätzliche Abgaben aufzubringen. Wenn ein außerhalb des betreffen-

95 Barkan 1943, 3, § 10 und 4, §§ 24 f.

96 Vgl. hierüber Nagel 2008, 399–402.

97 Barkan 1943, 66, 78, 198; der *sâlâr* genannte Beauftragte darf seinen Anteil allerdings nur von Getreide und Viehfutter einbehalten, nicht von Flachs, Baumwolle, Hanf und Mohn (ebd., 51).

den Gebiets lebender *raja* von einem *sipahi*, einem Inhaber eines Militärlehens, Land zur Bewirtschaftung übernimmt, muss er nicht nur die *çiftlik*-Steuer, sondern darüber hinaus auch eine Bodenabgabe leisten, die der Höhe der ersteren entspricht; ist die durch ihn bestellte Fläche kleiner als ein halber *çift*, dann werden nach Maßgabe der Bodenbeschaffenheit je *dönüm* ein Fünftel bis ein halber Silberling fällig.⁹⁸ Dem Zweck der Stabilisierung der Verhältnisse scheint ferner die Regelung zu dienen, der zufolge ein als Nomade Registrierter, der sich von einem *sipahi* Land zum Ackerbau anweisen lässt, nicht nur zur Zahlung des Zehnten nebst der *sâlâr*-Zulage verpflichtet ist, sondern auch eine sogenannte Kummtegebühr abführen muss. Diese beläuft sich auf zwölf Silberlinge. Wäre sie höher, dann käme sie einer Doppelbesteuerung gleich, was ein Verstoß gegen ältere Bestimmungen und überdies ungerecht wäre. Diese Frage sei mehrfach erörtert und endlich auf Befehl des Sultans so entschieden worden.⁹⁹ Eifersüchtig wachte man auch darüber, dass die Steuern auf Bienenstöcke den Vorschriften gemäß, und das hieß, unter Beachtung der Lage des Landes, auf dem die Bienen den Honig zusammengetragen hatten, eingezogen wurden. Wem die zwei Silberlinge je Bienenstock zustanden, war sogar Gegenstand von Beratungen an höchster Stelle, wie man im *kânûnnâme* von Aydın nachlesen kann. Den *raja* wurde untersagt, untereinander Handel mit ertragreichen Standorten zu treiben, sofern der betroffene Lehensträger nichts hiervon weiß.¹⁰⁰

Man gewinnt aus solchen und vielen vergleichbaren Bestimmungen den Eindruck, dass die osmanische Verwaltung die *raja* einer möglichst starren Kontrolle zu unterwerfen trachtete, nicht zuletzt im Interesse der Lehensträger; die *raja* ihrerseits waren darauf aus, dieser Gängelung zu enttrinnen. So ist ein doppelter Zehnter durch einen *raja* aufzubringen, der den ihm durch einen *sipahi* anvertrauten *çiftlik* verlässt und anderswo Land unter den Pflug nimmt;

in dem Fall, dass im Lehensland seines *sipahi* kein durch Ackerbau zu nutzender Boden (mehr) vorhanden ist, wäre es allerdings ein unbilliger Akt der Bedrückung, wenn man den doppelten Zehnten verlangte.¹⁰¹

Es scheint auch die Möglichkeit bestanden zu haben, dass jemand ganz dem Zugriff eines Lehensträgers entwich, um, wie es in Bayezids *kânûnnâme* heißt, ein Ortsbewohner (osman.: *yerlü*) zu werden, also aus dem Stand der in die Register eingetragenen „Feldbesteller“ (osman.: *ekinlü*) auszuscheiden.¹⁰² Einen solchen Flüchtigen gegen seinen Willen zurückzuholen, sei gutes altes Recht, das al-

98 Ebd., 2, § 5.

99 Ebd., 3, § 11.

100 Ebd., 11, §§ 40 f.

101 Ebd., 2, § 8.

102 Text: *Raiyyet ki yerlü olub müteferrik olsa...* Das Wort *müteferrik* kann hier kaum einen berittenen Boten des Sultans oder einen Fourrier meinen. Es hat vermutlich die – ur-

lerdings erlösche, wenn der Betreffende fünfzehn Jahre an seinem Zufluchtsort gewohnt habe. Insbesondere sei es verboten, einen Verheirateten, der stets seine Steuern gezahlt habe, nach Ablauf dieser Frist zur Rückkehr zu zwingen.

Wenn in einer Stadt jemand, der seiner Herkunft nach ein *raja* ist und dieser dort fünfzehn Jahre gelebt hat, jedoch ihn betreffend im *raja*-Verzeichnis kein Eintrag existiert, dann ist er kein *raja*, sondern muss, wie angeordnet wurde und als *kânûn* gilt, der Kategorie der Stadtbewohner (osman.: *şehirli*) zugerechnet werden.¹⁰³

Bewohner fester Ortschaften genossen das Privileg, dass das Land, auf dem sie ihr Vieh weideten, nicht zweckentfremdet werden durfte, eine Sicherheit, die sie mit den Koranlehrern teilten.¹⁰⁴

Denn manche Bestimmungen vermitteln eine Vorstellung davon, wie prekär die rechtliche Lage des *raja* in der rauhen Wirklichkeit war. Einem Alten bzw. einem Verarmten, der sein *çift* verloren habe, dürfe man auf keinen Fall die *çift*-Abgabe abpressen, insbesondere dann nicht, wenn der in Rede stehende Boden weiterhin genutzt werde und Steuern eintrage.¹⁰⁵ Eine verheiratete – verwitwete? – Frau, die ihr Land ordnungsgemäß bestellt und den Zehnten nebst den übrigen Steuern beglichen habe, dürfe nicht enteignet werden. Es sei ein verwerflicher und zu unterbindender neuer Brauch, Waisenkindern bei der Übernahme des Landes der verstorbenen Eltern erneut eine an Leistungen unterschiedlicher Art geknüpfte Besitzurkunde (osman.: *tapu*) aufzunötigen,¹⁰⁶ mithin die Bedingungen, zu denen die Eltern das Land bebauten, zu Lasten der Kinder zu verschlechtern. Denn der Boden des Vaters ist wie ein vererbtes Besitztum zu bewerten. Sollte das Land wegen des Todes des Vaters allerdings brachliegen, so ist es vorläufig einem Fremden zur Bearbeitung zu übergeben; wird das Waisenkind volljährig und verlangt das Land zurück, dann ist diesem Begehren zu entsprechen. Stirbt ein *raja* und hinterlässt mehrere Söhne, die teils als Landbesteller, teils lediglich als Verheiratete in das Register eingetragen wurden, so haben sie gemeinsam für die jeweiligen *çift*- und Verheiratetenabgaben geradezustehen, „mit Rücksicht auf die Gerechtigkeit“, wie die Verfasser dieser Bestimmung hervorheben.¹⁰⁷

Wenden wir nun den Blick auf die dem *raja* gegenüberstehende oder besser: ihm übergeordnete Person, den Inhaber des Dienstlehens. Er wird mit dem schon erwähnten Begriff *sipahi* benannt, der vom persischen Wort für Heer

sprüngliche – Bedeutung „verstreut“, hier im Sinne von „nicht mehr dem Gesinde eines Lehensträgers zugehörig“ (vgl. Redhouse 1974, 1714).

103 Barkan 1943, 2 f., § 9.

104 Ebd., 3, § 16.

105 Ebd., 2, § 3.

106 Pakalm 1971, III, 399.

107 Barkan 1943, 3 f., §§ 17 und 19.

abgeleitet ist. Den Ursprung eines solchen „Militäradels“ muss man wahrscheinlich in der kriegführenden Gefolgschaft der osmanischen Sultane suchen.¹⁰⁸ Ein *sipahi* ist ein berittener Krieger, der keinen Sold empfängt, sondern seinen Lebensunterhalt aus einem als *timar*¹⁰⁹ bezeichneten Stück Land nebst den darauf befindlichen Anlagen und den es bearbeitenden Menschen bezieht. Er erhält die schariatischen wie die nicht-schariatischen Abgaben, mit denen dieses Land belastet ist, und ist verpflichtet, es in Friedenszeiten ordnungsgemäß zu verwalten. Im Kriege hat er sich mit angemessener Ausrüstung und mit einer festgelegten Anzahl von Bewaffneten im Feld einzufinden. Während diese Lehensträger, wie schon gesagt, vermutlich aus den *gaziler*, den an der Seite der Sultane kämpfenden Gefolgsleuten, hervorgegangen waren, schuf Murad I. (reg. 1360–1389) eine neue Gruppe von ebenfalls *sipahi* genannten Besitzern vorwiegend kleiner Güter, die nicht mehr unmittelbar für die zur Ausdehnung des osmanischen Territoriums geführten Kriege zur Verfügung standen. Diese Maßnahme diente wenigstens zum Teil der Versorgung der Nachkommen gefallener Kämpfer. Den Söhnen wurde ein Stück Land zugeteilt, als Gegenleistung hatten sie Pflichten in den Provinztruppen zu erfüllen. Sie mussten also nicht die hohen Kosten für lange andauernde Feldzüge in der Ferne aufbringen. Allenfalls als plündernde Stoßtrupps traten sie bei solchen Unternehmungen in Erscheinung, führten auch wohl Attacken aus dem Hinterhalt aus, waren aber nicht in die reguläre Armee eingegliedert.¹¹⁰

Aus der Zeit Süleymans II. (reg. 1520–1566) ist die Bestimmung überliefert, dass der Inhaber eines Militärlehens, dessen Ertragswert auf 1000 Silberlinge veranschlagt war, persönlich in wohlgerüstetem Zustand zu den Standarten des Sultans zu eilen hatte; belief sich der Wert auf das Doppelte, dann musste er sich mit einem weiteren Mann einstellen. Noch höhere Erträge verpflichteten unter anderem zur Beschaffung kostspieliger Ausrüstungsgegenstände wie etwa Zelte. Es gab auch den Fall, dass sich mehrere *sipahi* in ein *timar* teilten: stand ein Krieg bevor, dann war der gesamte „Kampfwert“ dem einen unter ihnen zuzuschlagen, der in den Krieg zog. Dem Zurückbleibenden wurden andere Dienste abgefordert.¹¹¹ Der Ertragswert eines *timar* konnte sich auf bis zu 19 999 Silberlinge belaufen; es gab jedoch auch weitaus größere Lehen, die in der Verwaltungssprache unter dem Begriff *zi'amet* geführt wurden. Sowohl *timar* als auch *zi'amet* konnten neben dem *kılıç*, „Schwert“, heißenden Hauptbestandteil, der dem Sultan die kampffähigen Kriegsmänner zur Verfügung hielt, ein *terakki* umfassen, wörtlich: ein „Aufrücken“, das zusätzlich ein Zehntel des Lehens

108 *Encyclopedia of Islam*, Zweite Ausgabe, I, 712 a (B. Lewis s.v. *ʿAskārī*).

109 Das Wort stammt aus dem Persischen und bedeutet u.a. „Fürsorge“.

110 *İslam Ansiklopedisi*, Bd. XII/1, 689 (Gökbilgin s.v. *Sipahi*).

111 Ebd., 689 f.

einbrachte und die Lehensträger zu gewissenhafter Erfüllung ihrer Aufgaben anspornen sollte. Der Dienstleister eines *sipahi* konnte im Übrigen damit belohnt werden, dass er in den Rang eines *za'im* aufstieg, des Inhabers einer *zi'amet*. Die Vergabe der Dienstlehen lag zunächst in den Händen der Provinzstatthalter; seit 1530 zogen die zentralen Behörden des Sultans diese Angelegenheiten an sich,¹¹² was den Verdacht nahelegt, es seien Unregelmäßigkeiten eingerissen.

Fünfzehn Jahre muss ein *raja* in der Stadt gewohnt haben, um seinem Status zu entkommen; das hörten wir vorhin. Nur wenn die *raja* möglichst fest an ihre Aufgabe, die Landbestellung, gebunden waren, konnte das im Dschihad und in der Islamisierung seine ureigene Daseinsberechtigung findende Sultanat stabil bleiben. Was aber war, sobald die Verluste an Kriegerern allzu hoch waren? Mussten dann nicht von unten die Reihen der *sipahi* ergänzt werden? Dergleichen geschah tatsächlich, doch achtete man darauf, dass mit der Übernahme der Funktion eines Lehensträgers durch einen *raja* dessen Zugehörigkeit zu einem niederen Rang nicht gegen einen höheren eingetauscht wurde. Während ein „echter“ *sipahi*, sobald er sich zur Ruhe setzte, zwar sein Dienstlehen verlor, jedoch nach wie vor als Mitglied des Militärs, als *askeri*, betrachtet wurde, konnte jemand, der als *raja* geboren, dann aber in die Armee des Sultans aufgenommen und mit einem *timar* versehen worden war, seinen Status nicht verlassen und hatte die aus ihm resultierenden Abgaben zu leisten. Nur unter der Voraussetzung, dass er zu dem Zeitpunkt, als ihm das Lehen überschrieben worden war, in der diesbezüglichen Urkunde einen durch den Sultan selber veranlassten entsprechenden Vermerk erhalten hatte, stieg er vom *raja*-Stand in denjenigen des Militärs auf. Lutfi Paşa, Großwesir von 1539 bis 1541, mahnte in dieser Hinsicht zu wohlbedachter Zurückhaltung. „Wehe, wenn diese Pforte geöffnet wird – dann wird jeder aus dem *raja*-Status flüchten und ein *sipahi* werden wollen!“ Sollte es keine *raja* mehr geben, dann schwände die Macht des Sultans, zumal die Neulinge im Militär alle Hebel in Bewegung setzen würden, um ihren Verwandten den gleichen Rang zu verschaffen.¹¹³

Mit wenigen Strichen habe ich versucht zu skizzieren, was die frühosmanischen Quellen über die *raja* aussagen. Diese werden niemals über ihre Religionszugehörigkeit definiert und weisen daher auch nicht, wie Zenker in seinem Wörterbuch offenbar irrtümlich voraussetzt, die Nichtzugehörigkeit zum Islam als ihr ausschlaggebendes gemeinsames Merkmal auf. Lutfi Paşas Sätze bringen klar zum Ausdruck, was die davor besprochenen Belege mittelbar bezeugen: Es ist die für den Sultan, für den osmanischen Staat unentbehrliche Funktion, die die *raja* ausmacht. Sie sind es, die die materielle Grundlage für die Verfolgung des

112 Gibb / Bowen 1950, 48 f.

113 Zitiert bei Gökbilgin, a. a. O., 691.

Daseinszweckes muslimischer Machtausübung schaffen, wie er von al-Ğuwainī beschrieben und durch Aşık-Paşa-Zades Darstellung der Anfänge des Reiches auch für die Politik der Sultane aus dem Hause Osmans beansprucht wurde. Was die anatolischen und rumelischen Verhältnisse des ausgehenden 13. bis späten 16. Jahrhunderts allerdings von denen des Ostens im 11. Jahrhundert grundlegend unterscheidet, ist der mitnichten durchgängig islamische Charakter der Bevölkerung, die auf dem Territorium osmanischer, muslimischer Machtentfaltung lebt. Man muss sich vielmehr vorstellen, dass das alltägliche Regieren und Kriegführen sich in einem Geflecht von unterschiedlichen Menschengruppen und Interessen abspielte; die Wahrung und Mehrung der Machtmittel war dabei der entscheidende, oberste Gesichtspunkt. Wechselnde Allianzen quer zu den religiösen Scheidelinien waren keineswegs unüblich. Das vermutlich bekannteste Beispiel ist der byzantinische Freundschaftsvertrag mit dem osmanischen Sultan Süleyman I. (reg. 1403–1410 nur im europäischen Teil des Reiches), dank dem Konstantinopel zwar die ihm von Bayezid I. (reg. 1389–1402) aufgezwungenen Tributzahlungen einstellen konnte, dafür aber in den Kampf der Söhne des von Timur bei Ankara gefangenen Herrschers um dessen Erbe verwickelt wurde.

Auch die *‘askeri*, die den *raja* übergeordnete Gruppe, wurde im Übrigen funktional definiert, wenngleich in ihrem Fall die Zugehörigkeit zum Islam bei den Sachwaltern der Islamisierung des Reiches naturgemäß stillschweigend vorausgesetzt war. Denn die Inhaber der religiösen Ämter im Sultansdienst wurden zu den *‘askeri* gerechnet.¹¹⁴ Zu diesen zählte man auch die noch nicht erwähnten *müsellemler*, Waffenträger niederen Ranges und meist türkisch-nomadischer Herkunft, die für ihre Dienste mit einem kleinen Stück Land entschädigt wurden, auf dessen Erträge man weder den Zehnten noch andere Abgaben erhob;¹¹⁵ sie werden ebenfalls durchweg Muslime gewesen sein. Bei der Bemannung seiner Flotte griff Bayezid II. (reg. 1481–1512) zunächst vorwiegend auf *müsellemler* zurück, musste sie aber bald wieder wegen ihrer Untauglichkeit entlassen. Von ihrem Dienst freigestellt, galten sie nicht mehr als *‘askeri*, sondern als *raja*,¹¹⁶ was, wenn man eine religiöse Bestimmung des Begriffs annimmt, heißen würde, sie seien ihrer Zugehörigkeit zum Islam verlustig gegangen. Die Sklaven des Sultans waren *‘askeri*, und unter ihnen wurden die Janitscharen einer islamischen Ausbildung unterzogen; auch darf man annehmen, dass es kaum je andersgläubige *sipahi* gegeben hat. Als *‘askeri* (bulgar.: *voinik*) galten allerdings auch die bulga-

114 Lewis in *Encyclopedia of Islam* (wie in Fußnote 106).

115 Gibb / Bowen 1950, 53.

116 Ebd., 99.

rischen Pferdeknechte und Falkner in der Armee des Sultans; in ihren Reihen sind Christen bezeugt.¹¹⁷

Dienstplicht und Entlohnung bildeten den Maßstab, nach dem der Ort des Einzelnen im Gefüge des osmanischen Staates bestimmt wurde. Legitimiert wurde die Herrschaft der Sultane unter Zugrundelegung der Vorstellungen, die al-Ğuwainī zum ersten Mal ausführlich entwickelt hatte und die seither im Sunnitentum als richtungweisend galten. Sie beschreiben den angesichts des Fehlens eines Kalifen, einer allgemein anerkannten Gestalt, die die ideelle Fortdauer der prophetischen Urgemeinde hätte verkörpern können, allenfalls erreichbaren Gewissheitsgrad des Vorliegens einer islamischen Rechtfertigung von Machtausübung. Entsprach der Entlohnung jedoch nicht mehr die vereinbarte Dienstleistung, die den islamisch legitimierten Machtinteressen hätte zugute kommen müssen, dann geriet das Gefüge des Staates ins Wanken. Wie schon angemerkt, versuchte man unter Süleyman II. die Zuständigkeit für die Vergabe der Dienstlehen den Provinzstatthaltern zu entwinden. Als Begründung gab man an, dass die Provinzverwaltung bestechlich sei und ungeeignete Personen belehnt worden seien. Diese hätten vor allem das Ziel im Auge, sich vor dem kostspieligen Kriegsdienst zu drücken. Allein die ärmeren *sipahi*, die nicht über die Mittel verfügten, die Listen in ihrem Sinne manipulieren zu lassen, erschienen wohl oder übel im Feld, ständig in der Furcht, dass man sie während ihrer Abwesenheit um ihren Besitz bringen werde.¹¹⁸

VI. Die Sunniten als „Staatsvolk“ des Reiches

Vergebens hatte Süleyman II. 1552 seine Hand nach Erlau ausgestreckt. Die Stadt mit ihrer schier uneinnehmbaren Festung hatte er nicht in seinen Besitz zu bringen vermocht. Mit dem Sieg bei Mohúcs im Jahre 1526 war die osmanische Eroberungswelle offensichtlich ausgelaufen; alle Anstrengungen, die man sich seither abgerungen hatte, hatten bestenfalls zu einer Zementierung des Status quo geführt. 1596 drang Mehmed III. (reg. 1595–1603) in das Gebiet der oberen Theiß vor und schloss Erlau erneut ein. Diesmal ergab sich die Besatzung und öffnete nach achtzehntägigem Abwehrkampf am 11. Oktober die Tore; einen Tag später wurde sie niedergemetzelt, zur Vergeltung für die beim Fall einer osmanischen Festung durch die Habsburger verübten Massaker, wie es hieß.¹¹⁹ Während des Ringens um den Besitz Erlaus war ein Bosnier mit Namen Ħasan Kāfī al-Aqĥiřārī (gest. 1616) vor den Sultan getreten und hatte

¹¹⁷ Ebd., 54.

¹¹⁸ Ebd., 190.

¹¹⁹ Dařıřmend 1971, III, 168–170.

ihm eine Denkschrift überreicht, in der er die Ursachen für den, wie er meinte, bedenklichen Zustand des osmanischen Heeres sowie des Reiches im allgemeinen dargelegt hatte. Al-Aqḥiṣārī hatte in Konstantinopel mit Erfolg islamische Studien getrieben und war danach in seiner Heimat in die Stellung eines Kadis berufen worden. Im Jahre 1592 hatte er seine Amtstätigkeit für eine Pilgerreise nach Mekka unterbrochen. Zurück in Bosnien, erfuhr er bald darauf von der Unbotmäßigkeit der Emire im mit dem Osmanischen Reich verbundenen Siebenbürgen. Diese Vorgänge verstörten ihn nach eigenem Bekunden derart, dass er sein Kadiamt aufgab und sich an die Ausarbeitung der in Rede stehenden Denkschrift machte. Die Niederschlagung dieser Rebellion war – neben dem Wunsch, Erlau zu erobern, das wie ein Sporn in osmanisches Territorium hineinragte – der Anlass für den Feldzug Mehmeds III. gewesen.

Die mangelhafte Kampfbereitschaft und die Disziplinlosigkeit der osmanischen Armee, die al-Aqḥiṣārī diagnostiziert, desgleichen die unzureichende Ausrüstung mit modernen Handfeuerwaffen, dies alles seien erschreckende Symptome für eine schwere Erkrankung, die das ganze Staatswesen erfasst habe. Dieses beschreibt er als ein Gefüge, das aus vier Elementen bestehe, die in einem ausgewogenen Verhältnis wirken müssten, damit das Ganze seine Stabilität und Funktionstüchtigkeit bewahre. In einer in der islamischen Welt vielgelesenen Schrift hatte der Perser Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (gest. 1273) ähnliche Vorstellungen propagiert; er sah in jenem Gefüge ein Modell, mit dessen Hilfe man sich den Aufbau der islamischen Gesellschaft verdeutlichen konnte: Wie die Beschaffenheit eines jeden Gegenstandes oder Lebewesens als eine Mischung der vier Elemente Wasser, Feuer, Erde und Luft bestimmt werden kann, so erklärt sich das Wesen einer Gesellschaft aus der Art des Zusammenwirkens von Männern des Schreibrohrs, Männern des Schwertes, Kaufmännern und Bauern.¹²⁰ Für al-Aqḥiṣārī ist alles dies jedoch keine theoretische Spekulation, sondern dient der Erhellung der, wie er es sieht, beunruhigenden Gegenwart: Das Verhältnis der vier Stände ist aus dem Lot geraten. Wie es im Idealfall beschaffen sein sollte, beschreibt er so: Die Pflicht des ersten Standes, der Herren des Schwertes, besteht darin,

alle Stände zusammenzuhalten und mit Gerechtigkeit und guter Lenkung zu schützen mittels der Gelehrten und Weisen, der Kämpfer und Krieger, um die Feinde abzuwehren und den übrigen Obliegenheiten der Emire nachzukommen. Den zweiten Stand bilden die Gelehrten und Weisen und die übrigen Frommen und Schwachen, die Allahs Segen (für das Gemeinwesen) erleben. Sie (alle) müssen die Gebote und Verbote Allahs mittels des heiligen Buches und der Überlieferung aufrechterhalten und die Bestimmungen des göttlichen Gesetzes allen Ständen mitteilen. (Desweiteren obliegen ihnen) die Erteilung von Ratschlägen, die Abwägung und Beratung, die Unterweisung in der Glaubenspraxis

¹²⁰ Itzkowitz 1977, 23. Auf die antiken Vorbilder dieser Ideen gehe ich nicht ein. Vgl. aber al-Ġuwainī oben, in Kapitel III, S. 58 f.

und in der Religionsausübung, die Ermunterung des Volks zum Gottesdienst und zum guten Umgang miteinander, die Bitte um Segen für die Allgemeinheit und für den Sultan in Sonderheit. Den dritten Stand bilden die Leute des Pflügens und Pflanzens, die wir heute ‚Herde‘ nennen. Sie haben dafür zu arbeiten, dass durch Pflügen und Pflanzen, durch (die Zucht von) Groß- und Kleinvieh allen Ständen ein ausreichender Lebensunterhalt gewährt wird. Diese Tätigkeit ist nach der Gelehrsamkeit und dem Dschihad am vortrefflichsten.

Der vierte Stand schließlich versorgt die Menschen mit den Erzeugnissen des Handwerks und befasst sich mit der Verteilung der Waren.

Keinem mit der Scharia Belasteten, der diese Stände verlässt, darf man das nach Ansicht der islamischen Weisen durchgehen lassen. Vielmehr soll man ihn dazu zwingen, dass er einem (der vier) angehört. Bei einigen Philosophen heißt es sogar, er solle getötet werden, weil er (sonst) den Menschen zur Last fällt. Allein dass jeder Stand bei seiner eigentlichen Aufgabe bleibt, bewirkt die Ordnung im Reich...

Was sich nach der flüchtigen Kenntnissnahme einiger *kânûnnâmeler* im vorausgehenden Kapitel bereits aufdrängte, wird hier ausgesprochen: Der osmanische Staat hat nur Bestand, solange das Zusammenspiel der ihn tragenden Gruppen, die je durch ihre eigenen Aufgaben charakterisiert sind, reibungslos verläuft, und Reibungen, ja schwere Störungen treten in dem Augenblick ein, in dem die Grenzen zwischen diesen Gruppen durchlässig werden. Angesichts dieses Befundes und der eben zitierten unmissverständlichen Äußerung al-Aqḥiṣārī darf man davon sprechen, dass das von al-Ğuwainī beschriebene Modell eines in der inneren Islamisierung und im Dschihad seinen Daseinszweck suchenden Staates in frühosmanischer Zeit Züge einer Ständeordnung annahm und dass das mit dem Ausbleiben weiterer Eroberungserfolge aufkommende Krisenbewusstsein die Ursache für die beklagten Misshelligkeiten in einer Zerrüttung der Ständeordnung identifizierte. Al-Aqḥiṣārī führt hierfür Beispiele an. 1593 hatte das osmanische Heer im Norden Bosniens eine schwere Niederlage erlitten. Von da an habe man Angehörige des Bauern- und des Handwerkerstandes in die Armee gezwungen, denn die Krieger hätten ihre Pflichten vernachlässigt. Die Folgen solcher Missachtung der Regeln seien Teuerung und Hungersnot gewesen. Nur die entschlossene Rückkehr zur hergebrachten Ordnung der Stände werde das Osmanische Reich vor dem Untergang bewahren.

In Männern seinesgleichen, in den Schariagelehrten, erblickt al-Aqḥiṣārī die Retter des Reiches.

(Dem Sultan) obliegt es, die Gelehrten, Frommen und die Beter zu preisen, zu ehren und hochzuachten und sie durch seine Wohltaten und seine Huld an sich zu ziehen, in ihren... Ratschlägen... Hilfe zu suchen und sich auf ihre Ansichten mehr als auf jemand

anderen zu verlassen. Denn sie führen weder Verrat noch Hinterlist im Schilde... Sind sie doch die Erben der Propheten und die Ursache für ein gutes Diesseits und Jenseits.¹²¹

Die Klage über die Verletzung der als gottgegeben angesehenen ständischen Ordnung des Reiches durchzieht auch im 17. Jahrhundert osmanische Ratgeberschriften, etwa diejenige des Koçi Beg, die für den Sultan Murad IV. (reg. 1623–1640) ausgearbeitet wurde, und findet ferner Eingang in die osmanische Historiographie, die sich vor die Aufgabe gestellt sah, den nicht zu leugnenden Niedergang als einen zwar schmerzlichen, aber zu korrigierenden Sachverhalt zu beschreiben. Der Verfall der Staatsfinanzen und damit einhergehend der Schlagkraft des osmanischen Heeres habe seinen Ursprung in einer übermäßigen Vermehrung der Lehensträger und Soldempfänger. Damit beschäftigt sich Koçi Beg ausführlich. Doch besteht auch in seinen Augen ein Grundübel darin, dass die vertrauensvolle Zusammenarbeit zwischen dem Sultan und den Schariagelehrten, der das Reich seinen Aufstieg verdankt habe, in verhängnisvoller Weise gestört sei. Unwürdige seien in hohe Ämter berufen worden; die im Vergleich zu früher stark verkürzten Amtsfristen belegten, dass die Vergabe der wichtigsten Funktionen des Reiches den Launen der Mächtigen unterliege und auch ihrer Geldgier, denn viele Posten seien käuflich geworden.¹²² Zuletzt sei noch der Hofhistoriker Naʿīmā (gest. 1716) genannt, der schon unter dem Eindruck der osmanischen Niederlage vor Wien schrieb. Auch nach seiner Meinung ist das Verhältnis der Herren des Schwertes zu den Herren des Schreibrohrs in Unordnung geraten, so dass die „Herde“ daran gehindert wird, ihrer Aufgabe der Sicherstellung der materiellen Grundlagen des Staates nachzukommen. Man müsse streng darauf achten, dass nur die Talentierten und die charakterlich Geeigneten unter den Mitgliedern der beiden erstgenannten Stände mit Führungsaufgaben betraut werden. Wenn man so verfare, schütze man sich im Übrigen vor der notorischen Widerspenstigkeit der „Herde“.¹²³ Naʿīmā ist der Überzeugung, dass vor allem die Herren des Schwertes wieder angehalten werden müssten, ihre Obliegenheiten mit Hingabe zu erfüllen. Dann werde das Reich dem Untergang entrinnen, der allen Staaten drohe, die ihre Kampfkraft eingebüßt hätten.¹²⁴

Machen wir nun einen Sprung von gut einem Jahrhundert! W. Eton, der Verfasser einer 1798 veröffentlichten Darstellung des Osmanisches Reiches, schätzte die Zahl der *raja* – unter denen er ausdrücklich die nichtmuslimischen Untertanen des Sultans verstand – auf neun Millionen; er legte dar, dass das

121 Nagel 1981, II, 155–159.

122 Ebd., 153 f.

123 Ebd., 165.

124 Ebd., 171.

Reich in den vergangenen zweihundert Jahren von einer beschleunigten Entvölkerung erfasst worden sei. Auf dem Lande habe sie sich stärker bemerkbar gemacht als in den Städten. Neun Jahre später erhob T. Thornton in einem zweibändigen Werk über die osmanischen Verhältnisse entschieden Einspruch gegen die Behauptungen Etons; sie seien übertrieben, man besitze keine zuverlässigen Zahlen. Vor allem sei es nicht angängig, die Anzahl der *raja* aus den Angaben über die Höhe der in den Bezirken eingesammelten Steuern ermitteln zu wollen. Der Betrag je Bezirk sei seit der ältesten Zeit unverändert geblieben, und zwar unabhängig von der Entwicklung der Bevölkerungsstatistik; dies habe dazu geführt, dass die Abgaben je *raja* pro Kopf beispielsweise zwölf Piaster auf Zypern betrügen, hingegen nur zweieinhalb Piaster in Thessalien.¹²⁵ – Die in den Erlassen des 16. Jahrhunderts erkennbare Neigung, die damals obwaltenden Verhältnisse zu zementieren, hat sich offenbar durchhalten lassen.

Es erhebt sich allerdings die Frage, inwiefern man um die Wende zum 19. Jahrhundert berechtigt ist, den Begriff *raja* nicht mehr funktional zu verwenden, sondern ihm eine religiös fundierte Definition zu unterstellen. Liegt etwa ein Missverständnis vor? Wohl kaum, denn die zitierten Autoren kannten das Osmanische Reich aus eigener Anschauung. Dies gilt auch für Joseph von Hammer-Purgstall, der in seinem grundlegenden Werk über die osmanische Staatsverfassung und Staatsverwaltung folgendes mitteilt: Süleyman II. erließ ein *kânûnnâme*, die *raja* betreffend; es regelt die Erhebung der Grundsteuern und der Ertragsabgaben.¹²⁶ Vor der Inhaltsangabe des süleymanschen Gesetzes schaltet von Hammer eine Betrachtung des Begriffs *raja* ein. Letztere seien die „steuerbaren Unterthanen“, die „Herde“.

Der Name Raaja oder Unterthan ist im engsten Sinne in islamitischen Staaten im Gegensatz des Moslim oder freyen Staatsbürgers, oder auch des Mosellem, d.i. des durch Traktaten von Steuern befreiten nicht mohammedanischen Ausländers, ein Schimpfnahme, welcher alle Schmach und Unterdrückung eines besiegen, der Willkühr des Eroberers preisgegebenen Volkes mit sich führt. Dieser Unterschied ist höchst wesentlich um nicht durch die nach unseren staatsrechtlichen Begriffen gang und gäbe Vorstellungen in Irrthum zu geraten. Die gesammten Bewohner des osmanischen Reichs sind freylich wohl Unterthanen im allgemeinen Sinne, weil der Fürst, als Stellvertreter Gottes auf Erden, Herr ist über Leben und Gut; aber in dem engsten Sinne, welcher das islamitische Staatsrecht mit dem Nahmen Raaja verbindet, kommt dieser Nahme nur Nichtmohammedanern zu, welche die Anhänglichkeit an ihren väterlichen Glauben allen Lasten der Sklaverey und Unterdrückung vorzogen.¹²⁷

125 Issawi 1977, 152–164.

126 Der Inhalt der Zusammenfassung bei v. Hammer 1963, Teil I, 187–214 deckt sich im wesentlichen mit den oben skizzierten Verordnungen aus der Zeit davor.

127 Ebd., 181 f.

Die Grundlage der erniedrigenden Behandlung, die an sich nicht bestritten werden kann, meint von Hammer in den „umarschen Bedingungen“ zu entdecken, einer in die mittlere Omaijadenzeit zurückgehenden Liste von für die Christen demütigenden Regelungen, die man mit dem zweiten Kalifen ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb (reg. 634–644) in Verbindung brachte.¹²⁸ Von Hammer hat recht, wenn er hervorhebt, dass die Schikanen, denen Andersgläubige in islamischen Staaten bis auf den heutigen Tag ausgesetzt sind, durch jenen Text legitimiert werden, der die „Bedingungen“ für die Existenz Andersgläubiger auf muslimischem Territorium zusammenfassen soll. Indessen enthält jener Text den Begriff der „Herde“ nicht und beschäftigt sich ebenso wenig mit irgendwelchen Steuern oder Abgaben. Wie ausführlich dargelegt wurde, hat „Herde“ einen ganz anderen gesellschafts- und ideengeschichtlichen Ursprung. Daher darf dieser Begriff nicht einfach mit dem Inhalt der „Bedingungen“ aufgefüllt werden. Freilich wird man von Hammer, der diesen Sachverhalt noch nicht kannte, und die beiden britischen Autoren, zu deren Äußerungen man weitere gleichlautende aus jener Zeit hinzufügen könnte, nicht gut des Irrtums bezichtigen dürfen. Sie waren mit den osmanischen Angelegenheiten bestens vertraut. Infolgedessen erscheint es mir ratsam, in dem beobachteten Wandel von einer funktionalen zu einer religiösen Definition der *raja* das Indiz für eine tiefgreifende Veränderung der gesellschaftlichen und religiös-politischen Verhältnisse zu vermuten. Die Ständeordnung wurde um 1600 als zerrüttet wahrgenommen, den muslimischen Gelehrten sollte die Rolle zufallen, sie zu erneuern. Sollte das Reich seitdem unter den starken Druck der religiösen Funktionsträger geraten sein, dann läge eine Umdefinierung im erwähnten Sinn im Bereich des Möglichen. Ein Hinweis hierauf ist von Hammers Bemerkung, dass während des Wahhabitenfeldzugs des Jahres 1808 der osmanische Statthalter von Damaskus die strenge Befolgung der „umarschen Bedingungen“ anordnete.¹²⁹ Der Vielvölkerstaat der Osmanen musste den Schriftgelehrten Konzessionen machen.

Hier nun ist es angebracht, in gebotener Kürze einmal von deren Warte auf unseren Gegenstand zu blicken. Es zeigt sich dabei, dass die Überlieferungen, auf die sich die Schariakenner stützen, keineswegs in sich stimmig sind, sondern eine die islamische Staatsmacht unter allen Umständen begünstigende Prinzipienlosigkeit an den Tag legen. Al-Ġuwainī führte, wie erinnerlich, aus, dass ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb den ganzen Irak mit der *ḥarāġ* genannten Grundsteuer habe belegen müssen, die man nicht mit der gleichnamigen Strafabgabe verwechseln dürfe, die die Andersgläubigen wegen der Weigerung, den Islam anzunehmen, auf ihre Ländereien zu entrichten gehabt hätten. Mit der Konstruktion von

128 Der Text ist abgedruckt bei Nagel 2001, 98 f.

129 v. Hammer 1963, Teil I, 183.

zweierlei *ḥarāğ* – der eine zur Nutzbarmachung des Landes für den islamischen Fiskus, der andere als Strafabgabe – wehrt al-Ğuwainī die Ansicht seines Schulgründers aš-Šāfi‘ī ab, der aus den Nachrichten zur frühislamischen Geschichte gefolgert hatte, Muslimen könne man grundsätzlich keinen *ḥarāğ* abverlangen, da dieser ausschließlich als eine Bestrafung für die Andersgläubigkeit zu verstehen sei. Hielte man sich an diese Regel, dann bräche der seinem zweigestaltigen Daseinszweck nachstrebende islamische Staat zusammen; dies darf keinesfalls geschehen, und deshalb ringt sich al-Ğuwainī eine nicht-schafiitische Sichtweise der Problematik ab, in der der Begriff der „Herde“ wesentlich ist.

Die Hanafiten, deren Schule im Osmanischen Reich vorherrschte, hatten derartige Schwierigkeiten nicht. Abū Jūsuf, (gest. 795), ein Schüler Abū Ḥanīfas und daher bei ihnen in höchstem Ansehen stehend, hatte, wohl im Auftrag Hārūn ar-Rašīds (reg. 786–809), das erste islamische Handbuch über die Bodenbesteuerung verfasst. Auf die Frage des Kalifen, wie man Zehntland vom *ḥarāğ*-Land unterscheide, hatte Abū Jūsuf so geantwortet:

Alles Land, sei es arabisches oder nicht-arabisches Territorium, dessen Eigentümer, sich auf diesem Land befindend, den Islam annahm, ist Zehntland.

Der steuerrechtliche Status wird also aus dem Verhalten der Eigentümer bei der Inbesitznahme bzw. Eroberung durch die Muslime abgeleitet; fliehen die Eigentümer nicht, sondern bekennen sich spätestens im Augenblick der Okkupation zum Islam, dann sind sie den Zehnten schuldig. Zehntland sind ferner alle Gebiete, deren Eigentümer als „Götzenanbeter“ nach dem Sieg der muslimischen Truppen ohnehin nur die Wahl zwischen dem Übertritt zum Islam oder dem Tod hatten und die unter solchen Umständen die „richtige“ Entscheidung trafen.

Jedes nicht-arabische Territorium, das der Imam in die Hand bekommt und den (nicht-muslimischen, jedoch eine der ‚Schriftreligionen‘ bekennenden) Eigentümern belässt, ist *ḥarāğ*-Land; verteilt er es jedoch unter diejenigen, die es erbeutet haben, dann ist es Zehntland.¹³⁰

Diese Richtschnur – über deren geschichtliche Wirklichkeit hier nicht zu handeln ist¹³¹ – liegt der Darbietung des Stoffs in den hanafitischen Handbüchern der osmanischen Zeit nach wie vor zugrunde.

Das Geschehen bei der Eroberung fixiert den bodenrechtlichen Status ein für allemal. Den nicht zum Islam übertretenden Andersgläubigen wird, sofern es keine „Götzenanbeter“ sind, „Pardon“ gewährt, und aus diesem Akt leiten die Hanafiten die *ḥarāğ* genannten Abgabepflichten des nunmehrigen „Schutzge-

¹³⁰ Abū Jūsuf 1396 h., 75.

¹³¹ Die Literatur zu dieser Frage ist recht umfangreich; man vgl. Schmucker 1972.

nossen“ (arab.: *ad-dimmi*) ab. Freilich wurden diese einfachen Grundsätze schon von Mohammed selber nicht immer befolgt; denn nach dem Einzug in Mekka, dessen Bewohner sich ja vielfach erst hiernach zur Annahme des Islams bequemt hatten, wurden deren Güter zu Zehntland erklärt,¹³² wie ohnehin die gesamte Arabische Halbinsel diesen bevorzugten Status genieße; der Theorie gemäß lebten dort nur Muslime.¹³³ Der Irak sowie Syrien und Palästina gehörten nicht zu dieser bevorzugten Region und waren daher bei Vorliegen der geschilderten Voraussetzungen der *ḥarāğ*-Pflicht unterworfen. Diese wird ausdrücklich als eine Strafe für die der Aufforderung zur Islamannahme Widerstehenden bezeichnet; sie verlangt weit höhere Zahlungen als den Zehnten, den, wie gehört, etwaige muslimische Eigentümer schuldig sind, sei es, dass es sich um Konvertiten handelt, sei es, dass es die Eroberer sind, denen der Imam Land zugewiesen hat. Den Zehnten abführen, gilt – im Gegensatz zum *ḥarāğ* – als muslimischer Gottesdienst (arab.: *al-ʿibāda*); zudem wird der Zehnte nur auf die tatsächlich erzielten Erträge erhoben, während der *ḥarāğ* unter Zugrundelegung der bürokratisch ermittelten Ertragsstärke des Landes eingezogen wird.¹³⁴ Traten die Eigentümer des *ḥarāğ*-Landes später zum Islam über, hätte eigentlich auch ihnen die „Bestrafung“ durch die höhere und religiös bedenkliche Abgabe erlassen und der „Gottesdienst“ mittels des Zehnten ermöglicht werden müssen, wie aš-Šāfiʿī dies folgerichtig gefordert hatte. Das ging aber nicht, denn das islamische Gemeinwesen, das nach schariatischem Verständnis seine Subsistenzmittel nur in geringem Maße selber zu erwirtschaften hat, hätte zu bestehen aufgehört. Schon Abū Jūsuf sann deswegen darüber nach, wie man auch Ländereien, die man zum Zeitpunkt der Eroberung noch gar nicht unter den Pflug genommen hatte, als mit dem *ḥarāğ* belastet ausweisen könne. Denn dieser Status sollte möglichst auch auf Gebiete übergreifen, die erst nach der Eroberung urbar gemacht worden waren. Abū Jūsuf bildete hierfür die Kategorie des „Bereichs“ (arab.: *al-*

132 Dies ist natürlich eine Fiktion der Rechtsgelehrten, denn zum einen gab es in und um Mekka kein Acker- oder Gartenland, zum anderen hatte sich in den Kriegszügen zwischen 628 und 630, dem Zeitpunkt des Einzugs in Mekka, die Frage nach der Unterscheidung zwischen den beiden Abgabentypen noch gar nicht gestellt.

133 Vgl. ʿUmars Vorstellung von der „Insel der Araber“, die von einer gleichförmig muslimischen Bevölkerung bewohnt sein sollte (Nagel 2008, 551 f.).

134 Ibn al-Humām, Bd. V, 278–280. Ibn al-Humām merkt an, die Einziehung des Zehnten von der tatsächlichen Ernte „paßt am ehesten auf einen Muslim“ und meint damit, dass einem Muslim ein mit Risiken behaftetes Geschäft, wie es die vorausgehende Festlegung der Abgabenhöhe im Falle des *ḥarāğ* darstellt, aus religiösen Gründen – Spekulationsverbot! – nicht zugemutet werden darf. Die Andersgläubigen, die ohnehin dem Zorn Allahs verfallen sind, dürfen sich hingegen mit weiteren Sünden beflecken, zumal diese zu Nutz und Frommen des islamischen Fiskus begangen werden. Zu den von ʿUmar festgelegten Natural- und Geldabgaben je Landeinheit, vgl. Ibn al-Humām, op.cit. V, 281 f. und Abū Jūsuf 1396 h., 38–41.

hajiz), in dem diese lagen. Befanden sie sich in unmittelbarer Nähe von *ḥarāḡ*-Land, dann galten auch für sie die betreffenden Bestimmungen, während benachbartes Zehntland die Einordnung in diese weitaus günstigere Steuerklasse rechtfertigte. Unumstritten war dieses Konzept nicht. Abū Jūsufs Zeitgenosse Muḥammad aš-Šaibānī (gest. 805) wollte lediglich neues Ackerland, das von den „durch die Nicht-Araber gegrabenen Kanälen“ her bewässert wurde, mit dem *ḥarāḡ* belegen, ein Widerschein der ursprünglichen Begründung mit der Religionszugehörigkeit.¹³⁵ Den Hintergrund dieser Debatten bilden die gegen 800 stark angewachsene Bevölkerung des Irak – die neue Metropole Bagdad musste versorgt werden – und die fortschreitende Islamisierung der Einheimischen. Diesen Gegebenheiten trägt ferner die Bestimmung Rechnung, dass *ḥarāḡ*-Land, dessen Inhaber zum Islam übertraten, nicht von der eigentlich als Erniedrigung gedachten Abgabenart befreit werden durften, denn auch ein Muslim, so sagte man jetzt, muss die Mühen der Lebensfristung schultern.¹³⁶

Da er jedoch nach dem religiös begründeten Recht nur den Zehnten abzuführen braucht, erhebt sich die Frage, ob dieser wohl zusätzlich zum *ḥarāḡ* fällig werde. In das frühe 8. Jahrhundert zurückgehende Überlieferungen bejahen dies: Der *ḥarāḡ* liegt auf dem Land, die *zakāt*-Abgabe, die zu den religiösen Pflichten des Muslims gehört, hat er aus seinem Einkommen zu zahlen; sie beläuft sich auf ein Zehntel, wenn dieses auf einem nicht künstlich bewässerten Boden erzielt wurde, ansonsten wegen des erhöhten Arbeitsaufwandes auf ein halbes Zehntel.¹³⁷ In frühosmanischer Zeit stellte sich u.a. Ibn al-Humām (gest. 1457), der vielleicht einflussreichste hanafitische Rechtsgelehrte des 15. Jahrhunderts, diesem heiklen Thema. Es sei nicht als „verabscheuungswürdig“ zu bewerten, wenn ein Muslim den *ḥarāḡ* abführe, urteilt er; „verabscheuungswürdig“ (arab.: *makrūh*), so lautet die schariatistische Bewertung für Handlungen, die so bedenklich sind, dass ihre Begehung zwar noch keine Jenseitsstrafe nach sich zieht, ihre Unterlassung jedoch Jenseitslohn einträgt. Im Verdacht, dieser nicht eben günstigen Bewertung zu unterliegen, stehe keineswegs der Umstand, dass ein Muslim *ḥarāḡ* aufbringe, erläutert Ibn al-Humām, sondern dass er Land erwerbe, welches *ḥarāḡ*-pflichtig ist, weswegen ihm dann eine religiös anrühige Handlungsweise, eben die Abführung des ihn erniedrigenden *ḥarāḡ*, aufgenötigt werde. Der Erwerb an sich sei ohne Zweifel erlaubt – fällt mithin in die schariatistische Bewertungskategorie des weder Verbotenen noch zur Mehrung des Jenseitsverdienstes Empfohlenen. Nur beim Erwerb aber trete der Muslim als ein Agierender auf, beim Einziehen des *ḥarāḡ* sei hingegen der „Imam“ der

135 Ibn al-Humām, op. cit., 281. Aš-Šaibānī erinnerte ausdrücklich daran, dass es im Prinzip unzulässig sei, einem Muslim den *ḥarāḡ* abzufordern.

136 Ebd., 285.

137 Jahjā b. Ādam 1396 h., 162–169.

Handelnde. Allerdings hätten, fährt Ibn al-Humām fort, unlängst einige Stümper hiergegen einen Ausspruch ins Feld geführt, den Mohammed beim Anblick eines Pfluges getan habe: „Dieses Gerät gelangt niemals auf jemandes Anwesen, ohne dass dieser erniedrigt wird!“¹³⁸ Jene Unbedarften hätten vermeint, die Erniedrigung liege darin, dass ein Muslim sich zum *ḥarāğ* verpflichte. „So ist es überhaupt nicht“, betont Ibn al-Humām. Mohammed habe vielmehr sagen wollen:

Wenn sich Muslime mit dem Landbau beschäftigen und hinter den Schwänzen der Kühe herlaufen, dann vernachlässigen sie den Krieg, so dass sich die Feinde gegen sie wenden und sie erniedrigen.

Dieser Warnung ungeachtet stehe zweifelsfrei fest, dass dem Muslim gestattet sei, eine Verpflichtung (arab.: *al-iltizām*) einzugehen, die ihm vom Grundsatz her nicht obliege. So dürfe er sogar für die Kopfsteuer eines „Schutzgenossen“ bürgen.¹³⁹

An diesem Punkt finden wir Anschluss an die osmanische Wirklichkeit. Denn als jemand, der – gegenüber dem Fiskus bzw. einem Lehensträger – eine Verpflichtung eingegangen ist, als *mültezim*, werden die zahlreichen Muslime bezeichnet, die von den Inhabern der Militärlehen Land pachteten, freilich nicht um selber dessen Bestellung zu betreiben, sondern um die auf dem Land lastenden Abgaben einzuziehen. Der Vertrag eines *mültezim* galt in frühosmanischer Zeit in der Regel für ein Jahr. Nach dem Frieden von Karlowitz im Jahre 1699 verlängerte die Hohe Pforte die Steuerpacht vielfach auf Lebenszeit, um den desaströsen Folgen einer vor allem auf rasche, kurzfristige Ausbeutung zielenden Tätigkeit der *mültezim* zu begegnen. Wahrscheinlich legitimierte sie mit dieser Verordnung eine schon seit längerem in Gang gekommene schleichende Umwandlung der befristet gewährten Pacht in eine Art von Privatbesitz:¹⁴⁰ Zwischen die *‘askeri* und die *raja* schob sich somit eine – wie sich zeigen wird, von den Rechtsgelehrten mit Abneigung betrachtete – Schicht von Funktionsträgern, so dass sich die Grenze zwischen den beiden Ständen zu verwischen begann. In den Rechtshandbüchern spielen die Begriffe *‘askeri* und *raja*, wie bereits mehrfach angedeutet wurde, freilich keine Rolle, denn ihre Verfasser kennen keine funktional bestimmten Stände, sondern nur den Glauben als Merkmal einer Gruppenzugehörigkeit. Deswegen haben sie Mühe, die Veränderungen, deren Zeuge sie werden, angemessen zu beschreiben.

Das spürt man auch im Rechtshandbuch des Ibn ‘Ābidīn (gest. 1836 oder 1842), im letzten, das zur Erhellung der schariatischen Dimension unseres Ge-

¹³⁸ Fehlt in den „kanonischen“ Sammlungen.

¹³⁹ Ibn al-Humām, op. cit., V, 286.

¹⁴⁰ Gibb / Bowen 1950, Teil 1, 205, 253–259.

genstandes zu Rate gezogen werden soll. Der nach eigenem Bekunden infolge eines Erweckungserlebnisses vom Schafiitentum zum Hanafitentum übergetretene Gelehrte erörtert in einem Kommentar zu einem hanafitischen Handbuch verhältnismäßig ausführlich das Bodenrecht, da er als Zeitgenosse Muḥammad ʿAlis (reg. 1805–1848) Zeuge der schwerwiegenden Eingriffe in dieses Rechtsgebiet wurde, mit denen jener, der Hohen Pforte nur noch *de jure* botmäßig, Ägypten und Syrien zu modernisieren suchte. Muḥammad ʿAlī hoffte, die hierfür notwendigen Mittel vor allem mit einer zentralistischen Landwirtschaftspolitik zu beschaffen. Die hierauf bezüglichen Darlegungen Ibn ʿĀbidīns übergehe ich und gebe nur wieder, was er zur Ausbeutung des Bauernstandes durch die führenden Schichten des Osmanischen Reiches im allgemeinen zu sagen hat. Die Ländereien, die der Sultan als Dienstlehen seinen Kriegern übertragen hat, sind mit Abgaben belastet, die durch die Inhaber der Lehen eingezogen und zum Zwecke der Erfüllung ihrer militärischen Pflichten verwendet werden müssen. Diese eigentlich als ein Entgelt (arab.: *al-uğra*) für die Bereitstellung des Bodens durch den islamischen Machthaber aufzufassende Abgabe wird in der Regel als *ḥarāğ* interpretiert. Jedoch handelt es sich in Wirklichkeit nicht um die gemäß den Vorschriften der Scharia unabhängig vom Ernteertrag fällige Steuer, sondern um einen Anteil an der tatsächlich erzielten Ernte, der sich je nach den Umständen auf zwanzig bis fünfzig Prozent belaufen darf (arab.: *ḥarāğ al-muqāsama*).¹⁴¹ In jedem Fall sei allerdings die Leistungsfähigkeit der Bauern zu berücksichtigen; es dürfe nur der in das Grundbuch eingetragene Anteil einbehalten und durch den Lehensträger gemäß seinen Verpflichtungen verbraucht werden. Wie anders aber sei die Wirklichkeit, klagt Ibn ʿĀbidīn. Der *ḥarāğ* werde in voller Höhe eingefordert, selbst wenn Missernten oder die Umstellung von einer Feldfrucht auf eine andere zu geringen Erträgen geführt hätten; darüber hinaus würden den Bauern ungesetzliche Leistungen abgepresst.

Ibn ʿĀbidīn kennt Fetwas bereits aus dem 16. Jahrhundert, in denen solches Unrecht verurteilt und die Beachtung der Leistungsfähigkeit vorgeschrieben wird.¹⁴² Seit eben dieser Zeit beschäftigen sich Fetwas ferner mit der Frage, ob Bauern, die flohen und sich ihrem harten Los entzogen, zur Rückkehr gezwungen werden dürften. Das Problem klang auch in den vorhin zitierten *kānūnnāmeler* an. Nur wenn verbohrtter Eigensinn, nicht aber das Unrecht der Lehensträger die Ursache für die Flucht sei und das Dorf veröde, seien Zwangsmaßnahmen zulässig. Leider aber sei es gang und gäbe, dass man die Flüchtlinge, ohne nach den Gründen zu forschen, zurückhole und mit weiteren Forderungen bedrän-

141 Dozy 1881, I, 353. Der Begriff stammt nicht aus der osmanischen Zeit, sondern kam bereits viel früher auf, wie Dozys Belege zeigen.

142 Ibn ʿĀbidīn 1992, IV, 189.

ge.¹⁴³ Kritisiert wurde damals auch schon die Steuerpacht, die, wie in diesem Zusammenhang klar wird, durch die Lehensträger vergeben wurde, die sich auf diese Weise dem Land entfremdeten, das sie ernährte. Formal besteht sie in einer Verpachtung des Bodens des Dienstlehens zum Zwecke der Sicherstellung seiner Nutzung. Wenn aber Bauern vorhanden sind, die ihren Aufgaben nachkommen, dann ist ein solcher Pachtvertrag nach Meinung einiger Juristen ganz überflüssig. Nur wenn auf dem Lehensland keine mit der Bearbeitung befassten Menschen ansässig sind und es von vorübergehend angeworbenen Leuten nutzbar gemacht werden muss, damit überhaupt ein Anteils*ḥarāğ* erwirtschaftet werden kann, darf der Lehensträger einen Pächter suchen – offensichtlich damit während seiner Abwesenheit im Krieg die Ländereien nicht brachliegen. „Die Wirklichkeit in unserer Zeit aber“, und hier spricht vermutlich ein Autor des 16. Jahrhunderts, „läuft darauf hinaus, dass der Pächter das“ – dem Lehensträger durch den Sultan übertragene Gut – „pachtet, nicht zum Zwecke des Ackerbaus, sondern um den *ḥarāğ* einzuziehen. Man nennt dies *iltizām*“, der aber keine rechtsgültige Vertragsform ist, wie ar-Ramlī (gest. 1596) urteilt, den Ibn ʿĀbidīn hier zitiert.¹⁴⁴

Das Wort „Herde“ fließt Ibn ʿĀbidīn während dieser Ausführungen, sofern ich recht sehe, nur ein einziges Mal in die Feder, nämlich im Zusammenhang mit der Anpassung des *ḥarāğ* an die Leistungsfähigkeit: Wenn die Ackerfrucht eines Angehörigen der „Herde“ durch eine Pflanzenkrankheit vernichtet wurde, habe man dem Betroffenen zur Zeit der Sasaniden die Auslagen für die Feldbestellung ersetzt.¹⁴⁵ Die Zugehörigkeit zum Islam berühren die hier knapp skizzierten Überlegungen der Rechtsgelehrten nirgends. Sie lenken unsere Aufmerksamkeit jedoch auf die folgenschweren Unzulänglichkeiten, die das dem doppelten Daseinszweck des islamischen Staates dienende Ständesystem aufwies.

Es erhebt sich nämlich die Frage, inwieweit die Idee der Harmonie der Stände von der gesamten Bevölkerung des Reiches geteilt wurde oder ob sie nur ein Gedankengebilde war, mit dem die führenden Kräfte ihre Macht und ihren Rang abzusichern suchten. War unter den *raja* die Überzeugung verbreitet, einen unentbehrlichen Dienst für *ihr* Reich zu verrichten, und erfüllte sie dies mit Stolz? Wir wissen es nicht, entsprechende Studien fehlen und sind womöglich mangels aussagekräftiger Quellen gar nicht zu leisten. Was vorhin über die Verstetigung der Steuerpacht gesagt wurde, lässt freilich eher auf eine unüberwindbare Feindschaft als auf Harmonie schließen; die Beziehungen zwischen den *raja* und ihren Bedrückern dürften vergiftet gewesen sein. Denn der *mīl-tezīm* übte seine Autorität unter Inanspruchnahme informeller Privilegien aus, und die Bauern erwarteten vermutlich gar nichts anderes als ein despotisches

143 Ebd., 192.

144 Ebd., 194.

145 Ebd., 189, Zeile 12.

Vorgehen und waren ihrerseits nur mit roher Gewalt zur Erfüllung selbst ihrer gesetzlichen Verpflichtungen zu bewegen.¹⁴⁶ Das Gedeihen einer die *raja* einschließenden osmanischen Reichsidee, eines osmanischen „Staatsbürgertums“, vergleichbar dem in Teilen Europas sich herausbildenden Nationalbewusstsein, lässt sich demzufolge nicht nachweisen.

Im Gegenteil, die wenigen gesicherten Erkenntnisse, die wir über die osmanische *raja*-Bevölkerung zwischen dem 16. und dem frühen 19. Jahrhundert besitzen, deuten auf deren Entwurzelung und auf verzweifelte Bemühungen hin, dem *raja*-Leben zu entkommen. In den vorhin zitierten Bestimmungen, die die Bewegungsmöglichkeiten der Landbesteller eingrenzten, spiegelt sich dies wider. Richtet man seine Aufmerksamkeit vor allem auf den Balkan und Griechenland, so wird man in der Tat feststellen müssen, dass die *raja* weitgehend mit der christlich gebliebenen Bevölkerung identisch sind; *de facto* überschneidet sich hier der funktional bestimmte Stand mit der religiösen Definition der durch Eroberung in den Status von Tributzahlern hinabgedrückten Andersgläubigen, und da eine Einbeziehung der Christen in ein osmanisches „Staatsbürgertum“ gar nicht angestrebt, ja dank der von der religiösen Führungsschicht geforderten verstärkten Islamisierung des Reiches geradezu ausgeschlossen wurde, gestalteten sich die Verhältnisse so, dass sie von seiten der Muslime als eine legitime und notwendige Replik der idealisierten frühislamischen Zeit wahrgenommen wurden. Es wird demnach kein Zufall sein, dass Ibn ‘Ābidīn sich ausführlich mit dem *ḥarāğ al-muqāsama*, der in Prozenten festgesetzten Ernteabgabe, beschäftigt. Denn was sie anging, so konnte man sich unmittelbar auf Mohammed berufen, bewegte sich also in einem nach muslimischem Maßstab unanfechtbaren Argumentationszusammenhang. Die in der Zeit nach Mohammeds Tod üblich gewordene Belegung des urbar gemachten Bodens mit einer ertragsunabhängigen Steuer, dem *ḥarāğ* im ursprünglichen Sinn, war nach islamischem Recht mit dem Makel behaftet, dass sie das Verhältnis zwischen Arbeitsleistung und Ertrag verhüllte, also ein Element eines – dem Muslim verbotenen – Risikos enthielt. Da der *ḥarāğ* eigentlich als Bestrafung für das Verharren im „Unglauben“ galt, war dieser Gesichtspunkt natürlich zu vernachlässigen, sobald Andersgläubige betroffen waren. Mohammed selber aber hatte ohnehin noch keinen ertragsunabhängigen *ḥarāğ* angeordnet, sondern den besiegten Andersgläubigen einen ertragsabhängigen, allerdings sehr hohen Tribut auferlegt: So hatte er nach der Eroberung von Ḥaibar die jüdischen Bewohner nicht vertrieben, sondern die Auslieferung der Hälfte der Ernte verlangt. Ein Heerführer, der in seinem Auftrag in das damals den Sasaniden unterstehende Gebiet gegenüber von Bahrain eingedrungen war, ließ den Zoroastriern, Juden und Christen ihr Land und

146 Vgl. das Beispiel bei Gibb / Bowen 1950, I, 205.

forderte einen in den Quellen nicht spezifizierten Anteil an der Dattelernte.¹⁴⁷ An diese Überlieferungen anzuknüpfen, hatte den großen Vorteil, dass nicht bezweifelt werden konnte, dass die hohe – in den frühen Quellen übrigens noch nicht *ḥarāğ* genannte – Abgabe allein von Andersgläubigen aufzubringen war, denn sie werden ausdrücklich in den Texten genannt. Ar-Ramlī's oben zitierte Erwägungen über den Charakter eines von Muslimen zu leistenden *ḥarāğ* werden damit entbehrlich.

Neben die Auflösung des Ständekonzepts, die fehlende Einbeziehung der Andersgläubigen in ein osmanisches Staatsbewusstsein und die hier nur ange deutete wachsende Rückbindung der Reichsideologie an den sunnitischen Gelehrtenislam¹⁴⁸ treten der schwindende Einfluss der Zentralmacht und der Aufstieg der lokalen Notablen zu den eigentlichen Herren des Staates. Die Notablen arbeiteten eng mit den örtlichen Gelehrten zusammen, denen sie beispielsweise Ämter in der Hierarchie der islamischen Würdenträger verschafften: Wenn die Notablen schon nicht Glieder des durch Ernennung von seiten des Sultans legitimierten Staatsapparats waren, sondern im Grunde dessen Widerpart, so waren sie wenigstens Sachwalter der islamischen Belange in ihrem Einflussbereich. Daher ist es kein Wunder, dass das 18. Jahrhundert, die hohe Zeit der lokalen Machthaber, zugleich die Epoche ist, in der die Gesetzesgelehrten am dreistesten bei Hofe auftraten. Die Reformen der Sultane des 19. Jahrhunderts wandten sich denn auch entschieden gegen die Anmaßungen der Notablen und der Schariakenner.

Zum Abschluss unserer Überlegungen über die *raja* in den Jahrhunderten des Niedergangs des Osmanischen Reiches wenden wir uns noch einmal der Frage zu, welches Bild dieses Staatswesens dem fremden Beobachter vermittelte, unter dem wir nun nicht den an den Gegebenheiten um ihrer selbst willen interessierten Forscher meinen, sondern den auf den Vorteil seines Landes bedachten Diplomaten. Seine Wahrnehmungen schlugen sich in zwischenstaatlichen Abmachungen nieder, die die jeweils herrschenden Kräfteverhältnisse zum Ausdruck bringen. Während des Nordischen Krieges gelang es den Osmanen, im Sommer 1711 die Russen zu besiegen und ihnen einen Frieden zu diktieren. Der Artikel 5 des Abkommens sah vor, dass alle Türken, die in russische Gefangenschaft geraten waren, freigelassen und in das Osmanische Reich rücküberstellt wurden.¹⁴⁹ Das Bestreben der Zaren, sich der Nordküste des Schwarzen Meeres zu bemächtigen, hatte wegen jener Schlappe jedoch nur einen vorübergehenden Rückschlag erlitten. 1735 nutzten die Russen Grenzstreitigkeiten zwischen den tatarischen Chanaten und den Kosaken auf dem Gebiet der heutigen Ukraine

147 al-Balādarī 1968, arabischer Text 27 und 78, Glossar 86 f.

148 Vgl. Itzkowitz 1977, 253–287.

149 Englische Übersetzung des Vertragstextes bei Hurewitz 1956, 39.

für die Beförderung der eigenen Interessen und brachten die Mündungen des Dnjepr und Dnjestr unter ihre Kontrolle. In dem 1739 ausgehandelten Frieden von Belgrad findet sich der folgende Passus: Alle Gefangenen und Sklaven, gehörten sie dem Militär an oder nicht, und gleichgültig, ob sie vor dem Krieg oder während der Kampfhandlungen in ihre missliche Lage gekommen waren, müssen unmittelbar nach der Ratifizierung des Vertrags ausgetauscht werden, ohne dass Lösegeld zu zahlen ist. Diese Regelung solle auch in Zukunft gelten, es sollte mithin nicht mehr zulässig sein, dass die beiden Vertragspartner auf ihrem Territorium jeweils die Staatsangehörigen des anderen festhielten, in welchem Status auch immer. Ausgenommen von diesem Grundsatz sollten jedoch Personen sein, die im Russischen Reich zum Christentum bzw. im Osmanischen Reich zum Islam übertraten. In dieser Bestimmung wird stillschweigend vorausgesetzt, dass die Religionszugehörigkeit das wesentliche Kriterium der Staatsangehörigkeit darstellt. Das soll sogar in Fällen gelten, in denen Verbrecher vor der Strafverfolgung auf das Gebiet des Vertragspartners fliehen und dort ihre Religion wechseln. Schließlich wurde 1739 vereinbart, dass Russen, seien sie Geistliche oder Laien, im Osmanischen Reich von sämtlichen Steuern und Abgaben befreit sind.¹⁵⁰

Diese Verabredungen kann man mit den sogenannten Kapitulationen vergleichen, die sich insbesondere England und Frankreich seit dem 16. Jahrhundert von orientalischen Herrschern für ihre Untertanen ausbedungen hatten. Doch ist ein Unterschied zu beachten: Der im Zuge des Übertritts auf das gegnerische Territorium vorgenommene Religionswechsel begründet eine neue Staatsangehörigkeit, und anders als England oder Frankreich besaß Russland gemeinsame Grenzen mit den Osmanen. Die 1739 in Belgrad vereinbarten Grundsätze wurden 1774 im Frieden von Küçük Kaynarca bekräftigt, der ein sechsjähriges Ringen zwischen Russen und Osmanen um den Besitz der Nordküste des Schwarzen Meeres beendete. Wieder heißt es, Kriegsgefangene sowie Sklaven beiderlei Geschlechts, desgleichen entflozene Straftäter müssten ihrem Ursprungsland zugeführt werden, es sei denn, sie hätten freiwillig ihren Glauben gewechselt. Es kommt die Bestimmung hinzu, dass Christen polnischen, moldauischen, griechischen oder georgischen Volkstums, die auf osmanischer Seite versklavt wurden, freizulassen seien: Russland erklärt sich zur Schutzmacht des Christentums. Es bekundet im Gegenzug, dass es in gleicher Weise dem Sultan die Vertretung der religiösen Belange der tatarischen Muslime zugestehe. Die Tatarenchanate, bis dahin in loser Abhängigkeit von der Hohen Pforte, sollten die vollständige politische Unabhängigkeit erhalten: insofern jedoch „die religiösen Kultbräuche betroffen sind, so sollen die Tataren, da sie denselben Glauben wie die Mo-

150 Ebd., 49 f.

hammedaner“ – im Osmanischen Reich – „bekennen, diese selber regeln im Einvernehmen mit Seiner Hoheit“ – dem osmanischen Sultan –

in dessen Eigenschaft als Großkalif des Mohammedanismus gemäß den Bestimmungen, die ihnen durch ihr Gesetz vorgeschrieben werden, jedoch ohne die (tatarische) Unabhängigkeit zu beeinträchtigen.¹⁵¹

Der Zar als der Herrscher aller russischen Länder ist zugleich das Oberhaupt aller orthodoxen Christen;¹⁵² dem Sultan konzidiert er einen analogen Rang, stellt allerdings klar, dass sich dessen Befugnisse allein auf die Riten des Islams erstrecken.¹⁵³ Des Weiteren sollte gelten, dass Untertanen des Zaren, Kleriker wie Laien, die nach Jerusalem pilgern oder andere Orte des Osmanischen Reiches aufsuchen, nicht zur Zahlung des *ḥarāğ* oder anderer Abgaben herangezogen werden dürfen.¹⁵⁴ In fiskalischen Angelegenheiten hat nur das Land der Herkunft, dessen Bürger man dank seiner Religionszugehörigkeit ist, irgendwelche Befugnisse.

Die im Vertrag von Küçük Kaynarca niedergelegten Grundsätze leiteten die russische Politik gegenüber dem Osmanischen Reich bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs.¹⁵⁵ Sie bildeten die Grundlage für das Streben nach Befreiung des Balkans von der Herrschaft des Sultans. Die Bemühungen der Osmanen, eine allgemeine, die Grenzen der Religion hinter sich lassende Staatsangehörigkeit zu schaffen, zeitigten zwar 1839 erste Früchte. Im *Ḥaṭṭ-ı Şarīf* von Gülhane wurde unter anderem die Schädlichkeit der Steuerpacht eingeräumt und ein einheitliches Steuerrecht in Aussicht gestellt.¹⁵⁶ Vielfach mit Recht warf man den Osmanen das ganze 19. Jahrhundert hindurch vor, dass sie solche Versprechungen nur unzureichend erfüllten.¹⁵⁷ So ist diese Epoche der europäisch-nahöstlichen Geschichte von dem Gegensatz zwischen dem westlichen Begriff des Staatsbürgertums und dem osmanisch-islamischen Konzept eines durch die Zugehörigkeit zum Islam definierten Untertanen geprägt, der notwendigerweise die Gleichberechtigung der Andersgläubigen nicht kennt. Die Geschehnisse des Osmanischen Reichs vom 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts leisteten der Akzentuierung seines islamischen Charakters Vorschub, deren Ergebnis Theodor Zenker in seinem eingangs zitierten *Türkisch-arabisch-persischen Handwörterbuch* in denkbar

151 Ebd., 55 f.

152 Die osmanische Übersetzung des russischen Titels „Selbstherrscher aller russischen Länder“ bedang sich der Zar ausdrücklich in Artikel 13 des Vertrags für den offiziellen Schriftverkehr mit dem Sultan aus.

153 Über die Bedeutung dieses dem Wesen nach neuartigen Kalifats vgl. Nagel 1981, II, 172-223.

154 Hurewitz 1956, 57.

155 Ebd., 54.

156 Ebd., 114 f.

157 Vgl. das Memorandum des russischen Ministers Nesselrode von 1854, ebd., 131.

knapper Weise zusammenfasst. Die in jenem Zeitraum vonstattengehende Verengung des Begriffs *raja* auf die andersgläubigen Untertanen des Sultans ist vor dem Hintergrund vielschichtiger religiös-politischer und gesellschaftlicher Prozesse zu begreifen, die noch einer genauen Untersuchung harren; ihre Wurzeln reichen jedoch in den frühesten Islam zurück und sind als Ausdruck des auf kriegerische Expansion angelegten Charakters des muslimischen Gemeinwesens zu verstehen.

Zusammenfassung

Das Bild des guten Hirten, der liebevoll und fürsorglich mit seiner Herde umgeht, verbindet sich im Zeitalter Justinians mit der byzantinischen Herrscherideologie. Was den Kaiser als einen Hirten auszeichnet, ist seine *philantropia*. Unter dem Kalifat der Omajjaden dringt der Begriff der „Herde“ (arab.: *ar-raʿīja*, Pl. *ar-raʿāijā*) in die islamische religiös-politische Gedankenwelt ein, ohne dass er wie in Byzanz mit bestimmten ethischen Ansprüchen an den Herrscher verknüpft wäre. Er soll vielmehr den weiten Abstand zwischen dem durch Allahs Fügung in sein Amt gelangten Kalifen und den Untertanen deutlich machen. Allein in antiomajjadischen Strömungen ist von der Verantwortung die Rede, die der Hirte, der Kalif, für seine Herde trage; er werde am Jüngsten Tag für seine Herrschertaten vor Allah Rechenschaft ablegen müssen. In dem zur selben Zeit im Entstehen begriffenen Propheten*ḥadīṭ* wird der Hirte-Herde-Topos bisweilen auf die Fülle der unter den Menschen obwaltenden Beziehungen der Über- und Unterordnung übertragen. Al-ʿĀmirī (gest. 992) bringt diese Vorstellung mit der durch den Islam, insbesondere durch den Dschihad, bewirkten Zähmung der Triebseele in Zusammenhang: Die „Herden“ der Muslime bilden ein vielfach verflochtenes Gefüge von Gemeinschaften, die durch die Vorherrschaft der Vernunftseele geeint sind und die die hierdurch gewonnene Durchsetzungskraft zur Unterwerfung aller übrigen Religionsgemeinschaften nutzen.

Die Unterwerfung des Ostens der islamischen Welt unter nomadische Verbände von im weitesten Sinne türkischer Volkszugehörigkeit bewirkte einen tiefgreifenden Wandel im islamischen Staatsverständnis. Der Daseinszweck des Staates wurde fortan zum einen in der durch die Gelehrten zu leitenden inneren Islamisierung, zum anderen in der durch eine in ständiger Bereitschaft befindliche Armee geschützten inneren Ordnung gesehen sowie in der unter diesen beiden Voraussetzungen abgesicherten Expansion. Eine von der Vorherrschaft der Vernunftseele geprägte, die Gesamtheit der Muslime einschließende und als *raʿāijā*, die „Herden“, bezeichnete Untertanenschaft gab es nicht mehr. Stattdessen glaubte man eine Zweiteilung zu erkennen, die funktional bestimmt war.

Dem religiös-militärischen Apparat unterstanden die *raʿājā*, die sich im Großen und Ganzen aus Muslimen zusammensetzten. Wesentlich aber war, dass diese „Herden“ die Abgaben erwirtschafteten, die dem Staatsapparat die Wahrnehmung seiner erwähnten Aufgaben ermöglichten.

Bereits die frühislamische Zeit hatte eine Zweiteilung der muslimischen Gesellschaft gekannt. Den Dschihadkämpfern, den von Allah wegen ihres kriegerischen Einsatzes für seine Sache besonders Geschätzten, waren die gewöhnlichen Muslime im Rang nachgeordnet, die mit ihren damals *ṣadaqāt* genannten Abgaben den Dschihad und einen die innerislamische Solidarität kräftigenden Verbrauchsgüterausgleich zu gewährleisten gehabt hatten. Der Begriff *ar-raʿājā* für die letzteren hatte damals allerdings noch gefehlt. Man hatte einerseits von *Muslimen* gesprochen und damit Menschen gemeint, die ihre Zugehörigkeit zu der neuen Religion lediglich durch den Ritenvollzug bekundeten, sowie andererseits von *muǧāhidūn*, jenen eben, die zu einer kämpferischen Gläubigkeit gefunden hatten.¹⁵⁸

Der Umstand, dass in den ersten Jahrzehnten nach Mohammeds Tod weite Gebiete erobert worden waren, in denen Andersgläubige siedelten, und dann den Bedürfnissen der muslimischen Führungskliquen zur Verfügung standen, leisteten einer funktionalen Betrachtungsweise der die Ressourcen erarbeitenden Bevölkerung Vorschub. Maßgebend wurde diese Betrachtungsweise jedoch erst in dem Augenblick, als von neuem im Namen des Islams kämpfende Nomadenverbände die Macht an sich rissen und ihre eben errungene Herrschaft unter Indienstnahme von Vertretern der religiösen Elite zur Verwirklichung der vermeintlichen wahren Absichten Allahs überhöhten. Die Osmanen erbten diese Ideologie und waren bestrebt, deren Vorgaben zu erfüllen: Die *raja*, als ein Stand aufgefasst, alimentierten den *ʿaskeri*-Stand, die religiös-militärische Führungsschicht. Die um 1600 hervortretenden Unzulänglichkeiten eines auf rücksichtsloser Ausbeutung der *raja* beruhenden Staatswesens und die mit diesen Unzulänglichkeiten einhergehenden militärischen Misserfolge, die die Glaubwürdigkeit der Staatsideologie in Frage zogen, setzten Debatten über notwendige Reformen in Gang. Die Rechtsgelehrten, so der Tenor der einschlägigen Verlautbarungen, sollten auf eine an ihrem Gedankengut ausgerichtete Restaurierung der Ständeordnung hinarbeiten. Dies war freilich eine in sich widersprüchliche Forderung.

Denn die Rechtsgelehrten, durchdrungen von den frühislamischen Idealen, von denen die normativen Texte der Scharia allenthalben zeugen, waren alles andere als beherzte Verteidiger des Ständeprinzips. Ihre autoritativen Quellen betrachten durchweg die Religionszugehörigkeit als das entscheidende Krite-

158 Nagel 2008, 317-322, 383-400.

rium der Definition des rechtlichen Status einer Person. Hierin liegt einer der Faktoren, die in den Krisenjahrhunderten des Osmanischen Reiches auf eine Umwandlung des funktionalen Verständnisses des Begriffs *raja* in ein an der Religionszugehörigkeit ausgerichtetes hinwirkten. Überdies bildete sich kein osmanisches Nationalbewusstsein heraus, das den *raja* das Gefühl hätte vermitteln können, als ein unaussonderbarer Bestandteil des Staates Achtung zu genießen. Eine seit dem 18. Jahrhundert zu beobachtende endogene Radikalisierung des Islams – die Entstehung des Wahhabitentums und ihre Rückwirkungen außerhalb Arabiens – mag ebenfalls dazu beigetragen haben, dass sich zumindest in der Wahrnehmung durch Fremde ein sunnitisches „Staatsvolk“ von den *raja* abhob, die auf dem Balkan ja tatsächlich in der Mehrheit Christen waren. Zumindest die russische Politik richtete sich, wie anhand der Friedensverträge von Belgrad (1739) und Küçük Kaynarca (1774) gezeigt werden kann, nach dieser Wahrnehmung. So wird verständlich, dass um 1800 die Meinung vorherrschte, die *raja* seien die nichtmuslimischen Untertanen des Sultans. Der sich in dieser Ansicht widerspiegelnde tiefgreifende Wandel der Gesellschaft des Osmanischen Reiches wie auch seines Selbstverständnisses, der sicher auch als ein Wandel des Blickes der Europäer auf das Reich interpretiert werden kann, wäre ein lohnender Gegenstand interdisziplinärer Geschichtsforschung.^{*159}

Literaturverzeichnis

- Abū Jūsuf, 1396 h.: *Kitāb al-ḥarāğ*, 5. Auflage. Kairo.
- Aḥmad b. Ḥanbal, 1313 h.: *Musnad*, 6 Bände. Kairo.
- Altheim, Franz / Stiehl, Ruth, 1954: *Ein asiatischer Staat. Feudalismus unter den Sasaniden und ihren Nachbarn*, mit einem Beitrag von R. Göbl, erster Band. Wiesbaden.
- al-ʿĀmirī, 1967: *Kitāb al-iʿlām bi-manāqib al-islām*, (ed. Aḥmad ʿAbd al-Ḥamīd Ġuraib). Kairo.
- al-Balāḍarī, 1968: *Futūḥ al-buldān*, (ed. de Goeje), 2. Auflage. Leiden.

* Korrekturzusatz: Herr Kollege Majer macht mich freundlicherweise auf folgendes aufmerksam:

S. 70: In der Quelle ist nicht vom Dschihad gegen die Byzantiner, sondern vom „Glaubenskampf (*gaza*) im Land Rum“ die Rede. Indessen besteht der Dschihad aus zahlreichen solcher Glaubenskämpfe.

S. 78-81: Nichtmuslimische *Sipahis* sind auch aus anderen Gegenden des Balkans bekannt. Ein *terakki* wurde als Auszeichnung für militärische Verdienste gewährt.

S. 80: Süleyman I. wird in der heutigen Historiographie nicht mehr als Sultan gezählt, sodass Süleyman II. (S. 78) jetzt als Süleyman I. gilt. S. 90: Die Vergabe von Steuerpacht auf Lebenszeit begann schon 1695.

- Barkan, Ö. L., 1943: XV ve XVIncı asırlarda *Osmanlı İmparatorluğunda ziraî ekonominin hukukî ve malîe saslari*. Birinci cilt: Kanunlar. Istanbul.
- Barthold, Wilhelm, 1962: *Zwölf Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens*. Darmstadt.
- Bat Yeor, 2002: *Der Niedergang des orientalischen Christentums unter dem Islam, 7.–20. Jahrhundert. Zwischen Dschihad und Dhimmitude*. Gräfelfing.
- Becker, Carl Heinrich, 1924: „Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte“, in: Becker, Carl Heinrich: *Islamstudien. Vom Wesen und Werden der islamischen Welt*, zwei Teile. Leipzig, 24–39.
- al-Buḥārī, 1862–1908: *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, (ed. Krehl, L.), 4 Bände. Leiden.
- Carpizzi, Carmelo, 1978: „Potere e ideologia imperiale da Zenone a Giustiniano“, in: Archi, Gian Gualberto (Hrsg.): *L'imperatore Giustiniano. Storia e mito*. Mailand, 3–35.
- Coche de la Ferté, Etienne, 1982: *Byzantinische Kunst*. Freiburg.
- Danışmend, İ. H., 1971: *İzahlı osmanlı tarihi kronolojisi*, 5 Bde. Istanbul.
- Dozy, Reinhart, 1881: *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 Bände. Leiden.
- Fagnan, Edmond: *Additions aux dictionnaires arabes*. Beirut o.J.
- Gibb, H. A. R. / Bowen, Harold, 1950: *Islamic Society and the West. A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*. Band I (alles Erschienene): *Islamic Society in the Eighteenth Century*, Teil 1. Oxford.
- al-Ğuwainī, 1979: *Ğijāt al-umam fī 'ltijāt az-zulam*, (edd. al-Mun'im, Fu'ād 'Abd / Ĥilmī, Muṣṭafā). Alexandrien.
- Hammer-Purgstall, Joseph von, 1963: *Des Osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, 2 Teile, Nachdruck der Ausgabe Wien 1815. Hildesheim.
- Hinz, Walther, 1991: *Islamische Währungen umgerechnet in Gold*. Wiesbaden.
- Hirschberg, J. W., 1939: *Jüdische und christliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Islams*. Krakau.
- Hunger, Herbert, 1964: *Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*. Wien, 100 f.
- Hurewitz, J. C., 1956: *Diplomacy in the Near and Middle East. A Documentary Record*, Teil 1 (1535–1914). Princeton.
- Ibn 'Ābidīn, 1992: *Ḥāšijāt radd al-muḥtār 'alā d-durr al-muḥtār*, 6 Bände, Ed. Beirut.
- Ibn al-Bāqillānī, 1957: *Kitāb at-tamhīd*, (ed. MacCarthy). Beirut.
- Ibn al-Humām: *Šarḥ fath al-qadīr lil-'āğiz al-faqīr*, 7 Bände, Nachdruck. Beirut o.J.
- İnalçık, H., 1959: „Osmanlılarda raiyyet rüsûmu“, in: *Belleten* 23/1959, 577–610.
- Issawi, Charles, 1977: „Population and Resources in the Ottoman Empire and Iran“, in: Naff, Thomas / Owen, Roger (Hrsg.): *Studies in Eighteenth Century Islamic History*. Southern Illinois University Press, 152–164.
- Itzkowitz, Norman, 1977: „Men and Ideas in Eighteenth Century Ottoman Empire“, in: Naff, Thomas / Owen, Roger (Hrsg.): *Studies in Eighteenth Century Islamic History*. Southern Illinois University Press, 15–26.
- Jahjā b. Ādam, 1396 h.: *Kitāb al-ḥarāğ*, (ed. Aḥmad Muḥammad Šākīr), 5. Auflage, Kairo.

- Khadduri, Majid, 1955: *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore.
- Khadduri, Majid (Übers.), 1964: *The Islamic Law of Nations. Shaybani's Siyar*. Baltimore.
- Kornemann, Ernst, 1941: *Große Frauen der Antike*. Leipzig.
- Kreutel, Richard, Franz (Übers.), 1959: *Vom Hirtenzelt zur Hohen Pforte. Frühzeit und Aufstieg des Osmanenreichs nach der Chronik „Denkwürdigkeiten und Zeitläufe des Hauses ‘Osman‘ vom Derwisch Ahmed, genannt ‘Aşık-Paşa-Sohn*. Graz. (Osmanische Geschichtsschreiber 3)
- Kruse, Hans, 1953: *Islamische Völkerrechtslehre*, phil. Diss. Göttingen.
- al-Māwardī, 1960: *al-Aḥkām as-sultānīja*, Kairo.
- al-Māwardī, 1973: *Adab ad-dunjā wa-d-dīn*, (ed. as-Saqqāʿ, Muṣṭafā), 4. Auflage. Kairo.
- Meier, Mischa, 2003: *Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr.* Göttingen.
- Miskawaih, 1915: *Ṭağārib al-umam*, ed. Amedroz, 2 Bände. Kairo.
- Nagel, Tilman, 1975: *Rechtleitung und Kalifat*. Bonn.
- Nagel, Tilman, 1981: *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, zwei Bände. Zürich, München.
- Nagel, Tilman, 1984: „Al-Ğuwainīs Kitāb al-burhān und die theologische Begründung der Scharia“, in: *Actas del XII congreso de la UEAI*. Malaga, 647–655.
- Nagel, Tilman, 1988: *Die Festung des Glaubens*. München.
- Nagel, Tilman, 2001: *Das islamische Recht. Eine Einführung*. Westhofen.
- Nagel, Tilman, 2008: *Mohammed. Leben und Legende*. München.
- an-Nasāʿī, 1930: *Sunan an-Nasāʿī bi-šarḥ as-Sujūʿī*, 8 Teile in 4 Bänden. Kairo.
- Pakalın, M. Z., 1971: *Osmanlı tarih deyimler ve terimleri sözlüğü*, 3 Bände. Istanbul.
- Redhouse, 1974: *Turkish-English Lexicon*, Nachdruck. Beirut.
- Robin, Christian-Julien, 2003: „Le judaisme de Ḥimyar“, in: *Arabia I*(2003), 97–172.
- Schabinger Freiherr von Schowingen, Karl Emil (Übers.), 1960: *Nizām mulk. Siyāsat-nāma*. Freiburg, München.
- Scharlipp, Wolfgang-Ekkerhard, 1992: *Die frühen Türken in Zentralasien. Eine Einführung in ihre Geschichte und Kultur*. Darmstadt.
- Schmucker, Werner, 1972: *Untersuchungen zu einigen wichtigen bodenrechtlichen Konsequenzen der islamischen Eroberungsbewegung*. Bonn.
- Speyer, Heinrich, 1961: *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, zweite Auflage. Darmstadt.
- aṭ-Ṭabarī, 1879–1901: *Annales*, (edd. de Goeje und andere), 15 Bände in 3 Serien. Leiden.
- Wensinck, Arent J., 1936–1969: *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 7 Bände. Leiden.
- Zenker, Julius Theodor, 1967: *Türkisch-arabisch-persisches Handwörterbuch*, reprographischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1866. Hildesheim.

