

Veröffentlichungen  
des Max-Planck-Instituts für Geschichte

Band 194

Vandenhoeck & Ruprecht

# Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive

Herausgegeben von

Hartmut Lehmann  
und Jean Martin Ouédraogo

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

ISBN 3-525-35192-5

© 2003, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

Internet: [www.vandenhoeck-ruprecht.de](http://www.vandenhoeck-ruprecht.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk einschließlich seiner Teile ist urheberrechtlich  
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes  
ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für  
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeisung und  
Verarbeitung in elektronischen Systemen. Printed in Germany.

Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen

Umschlagkonzeption: Markus Eidt, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

## Inhalt

HARTMUT LEHMANN Zur Einführung: Von der „Protestantischen Ethik“ über die „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ zur vergleichenden Religionssoziologie .....	7
I. Leben, Kontext und Werk	
GANGOLF HÜBINGER Kirchen und Staat im Deutschen Kaiserreich .....	17
ANDREAS ANTER Charisma und Anstaltsordnung. Max Weber und das Staatskirchenrecht seiner Zeit .....	29
II. Christliche und nichtchristliche Lebenswelten: Fallstudien	
SURENDRA MUNSHI Revisiting Max Weber on India .....	53
MARIE-LOUISE REINICHE La société hindoue et le politique selon Max Weber. Un point de vue ethnologique .....	69
HELWIG SCHMIDT-GLINTZER Zur Geltung und Aktualität von Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus .....	85
HEINZ BECHERT Zur Buddhismus-Interpretation Max Webers .....	101
JÜRGEN PAUL Max Weber und die ‚Islamische Stadt‘ .....	109
SHMUEL NOAH EISENSTADT Max Weber on Ancient Judaism. Beyond Pariah People: Sectarianism, Heterodoxy and Participation in Cultural and Political Arenas .....	139
SABINE HOLTZ Staat, Gesellschaft und Luthertum bei Max Weber .....	175

HARTMANN TYRELL	
Katholizismus und katholische Kirche .....	193
MICHAEL LÖWY	
Catholic Ethics and the Spirit of Capitalism. The unwritten Chapter in Max Weber's Sociology of Religion .....	229
PHILIP BENEDICT	
Max Weber on Calvinism, Society, and the State. A Critical Appraisal in Light of Recent Historical Research .....	243
WILLIAM H. SWATOS, JR.	
Baptists and Quakers in the USA .....	257
HERMANN WELLENREUTHER	
On the Curious Relationship between Words and Realities. Some Remarks on „Baptists and Quakers in the USA“ .....	271
HERMANN BEYER-THOMA	
Max Webers „Protestantische Ethik“ und die russische Orthodoxie. Die Geschichte einer schwierigen Rezeption .....	279
III. Zwischen Religionsgeschichte und Religionssoziologie	
JOHANNES WEIB	
Das Eigenrecht der Religion und die Eigenart Max Webers .....	301
OTTO GERHARD OEXLE	
Max Weber und das Mönchtum .....	311
JEAN MARTIN OUÉDRAOGO	
Max Weber: Sociologie des religions, sécularisation et agir politique .....	335
CATHERINE COLLIOT-THÉLÈNE	
Que faire du comparatisme wébérien? .....	365
Namensverzeichnis der Teilnehmer und Teilnehmerinnen der Tagung „Religion, Staat und Gesellschaft bei Max Weber: Interkultureller Vergleich und kritische Bilanz“ in Göttingen vom 22. bis 24. Juni 2000	
	381
Siglenverzeichnis .....	383
Namenregister .....	385

# Max Weber und die ‚islamische Stadt‘<sup>1</sup>

von

JÜRGEN PAUL

Max Weber hat sich besonders für die Entstehung und die Einzigartigkeit der Moderne im Westen interessiert. Ob er sich dabei immer an eine sowohl historische als auch vergleichende Betrachtungsweise hielt, möchte ich nicht beurteilen, dazu kenne ich sein Werk nicht gut genug; offen bleibt, was ‚historisch‘ in diesem Zusammenhang heißt.<sup>2</sup> Zu fragen ist, ob er heute noch einsetzbare wissenschaftliche Hilfsmittel für eine Analyse des Verhältnisses der großen religiösen Traditionen, der neuen Formen von Religiosität sowie der verschiedenen Arten des religiösen Fundamentalismus zum modernen Staat geliefert hat. Gleich zu Beginn sei eingeschränkt, daß ich mich auf den Aspekt der ‚großen religiösen Traditionen‘ beschränken werde.

Selbst in dieser Beschränkung ist die Fragestellung, ob, und wenn ja, inwiefern Max Webers Werk heute noch einsetzbare Hilfsmittel für das jeweilige Fach bietet, in diesem Fall also die Islamgeschichte, zu umfangreich, um sie in einem einzigen Beitrag zu behandeln. Ich werde daher nach einigen Bemerkungen zu methodischen Grundlagen ein für zentral gehaltenes Element in Webers Analyse näher betrachten, nämlich die Aussagen zur Stadt (in diesem Fall natürlich zur ‚islamischen Stadt‘) und dabei eine Kategorie in den Mittelpunkt rücken, die bei Weber und in weberorientierten Arbeiten in diesem Zusammenhang entscheidend ist, nämlich die ‚Autonomie‘.

---

<sup>1</sup> Aus technischen Gründen war die diakritische Wiedergabe arabischer Begriffe nicht möglich.

<sup>2</sup> Zu Max Weber als Historiker siehe: Max Weber, *der Historiker*. Hg. JÜRGEN KOCKA. Göttingen 1986. Die Charakterisierung von Max Webers Vorgehensweise als „sowohl historisch als auch vergleichend“ bezieht sich auf das Exposé zur Tagung.

### Zu den methodischen Grundlagen

Die Auseinandersetzung mit Max Webers Werk hat sich, zumindest was die Islamwissenschaft angeht, zwischen mehreren Alternativen zu entscheiden. Man kann, wie manche Autoren des Sammelbands *Max Webers Sicht des Islams*, eine Probe der Anwendbarkeit Weberscher Kategorien auf ein besonderes Forschungsgebiet liefern, ohne Webers Systematik zu berühren<sup>3</sup>; man kann Detailforschungen dazu benutzen, einige mehr oder weniger zentrale Punkte in Webers Sicht des Islams zu korrigieren oder zu ergänzen, wie es z. B. N. Levtzion im genannten Sammelband getan hat.<sup>4</sup> In beiden Fällen wäre eine wohlwollende Erwähnung durch den Herausgeber in der Art sicher, wie W. Schluchter sie im Vorwort zum erwähnten Band manchen Beiträgen zuteil werden läßt. Schluchter geht ja nur mit denjenigen scharf ins Gericht, die, und das ist die dritte Möglichkeit, es vorgezogen haben, Weber grundsätzlich zu kritisieren und die Unbrauchbarkeit seines Ansatzes für das Fachgebiet zu behaupten, das sie behandeln.<sup>5</sup> Ein Islamwissenschaftler

<sup>3</sup> Max Webers Sicht des Islam. Interpretation und Kritik. Hg. WOLFGANG SCHLUCHTER. Frankfurt a. M. 1987. Englische Fassung: Max Weber & Islam. Ed. Toby E. Huff/ Wolfgang Schluchter. New Brunswick 1999. Die englische Fassung enthält die gleichen Arbeiten wie die deutsche, zusätzlich jedoch eine weitere Einleitung („Introduction“) von T. Huff. Ich beziehe mich auf die deutsche Fassung. Den Weg der „Anwendung“ geht in seinem Beitrag z.B. PETER HARDY, Islamischer Patrimonialismus: Die Mogulherrschaft, in: ebd. S. 190-216. Hardy benutzt den Begriff „Patrimonialismus“, ohne sich darum zu kümmern, welchen Stellenwert dieser Begriff in Webers System hat. Er stellt auch nicht die Frage, ob nicht andere Begriffe im indischen Kontext ähnliches oder sogar mehr leisten als der von Weber entlehnte.

<sup>4</sup> NEHEMIA LEVTZION, Aspekte der Islamisierung: Eine kritische Würdigung der Beobachtungen Max Webers, in: Max Webers Sicht des Islam (wie Anm. 3) S. 142-155. Levtzion berührt insbesondere die Frage, ob der Islam eine Kriegerreligion sei (für sein Untersuchungsfeld – Afrika südlich der Sahara – und für das von ihm zitierte Südostasien ist die Antwort negativ); er bemerkt en passant, daß Webers Einschätzung des Sufismus nicht sachgerecht ist. Beide Punkte werden von Schluchter in seinem Vorwort konzediert, vgl. W. SCHLUCHTER, Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams, in: ebd. S. 11-124, Kommentare zu Levtzion S. 93; bezüglich des Sufismus auch Kommentare zu anderen Autoren des Sammelbandes S. 92. Das ändert aber nichts an seiner Darstellung des Sufismus nach Weber, vgl. ebd. S. 43.

<sup>5</sup> Besonders der Text von PATRICIA CRONE, Max Weber, das islamische Recht und die Entstehung des Kapitalismus, in: Max Webers Sicht des Islam (wie Anm. 3) S. 294-333, der allerdings sehr polemisch ist, hat Schluchter zu heftiger Kritik gereizt, vgl. DERS., Einleitung (wie Anm. 4) S. 97-99. Das hindert ihn nicht daran, einige in der Fachwissenschaft nicht unumstrittene Positionen Crones zu übernehmen, ohne deren Implikationen für die Rekonstruktion der Frühgeschichte des Islam zu bedenken: vgl. ebd. S. 51 ff. Es ist im übrigen unsauber, A. Noths Ansatz als die „Übertragung der biblischen Formenkritik auf die islamischen Quellen“ zu charakterisieren. ALBRECHT NOTH, Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühisla-

könnte weiter Schluchters Darstellung von Webers Sicht des Islam hernehmen und versuchen zu zeigen, daß sie dem islamwissenschaftlichen Forschungsstand nicht entspricht.<sup>6</sup> Die beiden letzten Möglichkeiten betonen dabei die Fachgrenzen: Ein Soziologe sollte sich besser nicht zur Islamgeschichte äußern, und natürlich umgekehrt, einem Islamhistoriker steht kein Urteil über das Werk eines Soziologen bzw. Juristen zu. Dies Diskussionschema kann nur insofern produktiv genannt werden, als es zur Verdeutlichung der jeweiligen Standpunkte dient. Es wäre aber unproduktiv, die Diskussion an dieser Stelle wiederholen zu wollen. Die Auseinandersetzung um *Webers Sicht des Islam* sollte auf eine andere Ebene gebracht werden als die, in der Islamwissenschaftler nachzuweisen, daß Webers Kenntnisse vom Islam und seiner Geschichte begrenzt waren.<sup>7</sup> Im Vordergrund sollten Webers Konzepte und Methoden stehen, denn allenfalls sie, nicht aber seine Kenntnisse oder der in seinen Schriften reflektierte Forschungsstand islamhistorischer Studien, können heute noch ein anderes als ein wissenschaftshistorisches Interesse beanspruchen. Sie sind es auch, die weit über die explizite Rezeption seines Werks hinaus Wirkung entfaltet haben. Diese Haltung steht auch in anderen Fachdisziplinen hinter den Bemühungen um eine Neubestimmung dessen, inwiefern es heute noch lohnt, Weber zu rezipieren. Klaus Schreiner schreibt:

„Was aber Weber selber anbetrifft, besteht seine geschichts- und sozialwissenschaftliche Leistung nicht in der enzyklopädischen Addition historischer Tatsachen, sondern in den von ihm gestellten Fragen, in seinen Begriffsprägungen und Erklärungsangeboten.“<sup>8</sup>

---

mischer Geschichtsüberlieferung, I. Themen und Formen. Bonn 1973. Jetzt überarbeitet als: *The early Arabic historical tradition. A source-critical study.* (Second edition, in collaboration with LAWRENCE I. CONRAD). Princeton 1994. Muß ich betonen, daß sich sowohl Crone (teilweise) als auch Noth (ausschließlich) in den einschlägigen Arbeiten nicht auf die prophetische Überlieferung (*sunna*, *hadīth*) beziehen, sondern auf die frühe Historiographie? Der Unterschied wird bei Schluchter ignoriert.

<sup>6</sup> Sowohl Webers Sicht als auch Schluchters Darstellung sind gemeint. Einige Anmerkungen zu einem Thema („Stadt“) weiter unten; siehe sonst z. B. die vorige Anm. Die Entwirrung von Schluchters (und Huffs) Darstellungen über den frühen Islam würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen.

<sup>7</sup> Etwa Bassam Tibi in seiner Einleitung zur deutschen Version von MAXIME RODINSON, *Islam et capitalisme*. Paris 1966. Deutsche Fassung: *Islam und Kapitalismus*. Frankfurt a. M. 1986 S. XXX: „Ohne Webers Größe anzutasten, müssen wir sagen, daß das Studium seines Werkes belegt, daß er weder in bezug auf die Doktrin noch auf die Geschichte des Islams das erforderliche Sachwissen hatte, um über ihn fundiert urteilen zu können.“ Diese Argumentationsebene führt nicht weiter. Es geht um den heuristischen Wert von Webers Kategorien, nicht so sehr um die sachliche Angemessenheit seiner Urteile im Einzelnen.

<sup>8</sup> KLAUS SCHREINER, *Legitimität, Autonomie, Rationalisierung. Drei Kategorien Max Webers*

Dem ist nichts hinzuzufügen.

Über die Anwendbarkeit Weberscher Kategorien in einem bestimmten Forschungsgebiet der Islamgeschichte werde ich im weiteren am Beispiel der Stadt noch sprechen. An den Anfang aber möchte ich einen methodischen Kommentar stellen: Unter welchen Bedingungen und für welche Gebiete ist Webers eingangs erwähnte Fragestellung, das berühmte „Warum nur hier?“ überhaupt von Belang? Schluchter meint etwas schnippisch, man könnte natürlich der Auffassung sein, die Tatsache, daß „nur im Okzident rationaler Industriekapitalismus entstanden ist“, sei insgesamt uninteressant. Das ist, schicke ich vorsichtshalber voraus, nicht meine Position.<sup>9</sup> Es ist dies gewiß eine Fragestellung, die für Universalhistoriker und für Europahistoriker von großer Bedeutung ist. Daher wird die Relevanz der Fragestellung von Europahistorikern nicht in Zweifel gezogen, auch dann nicht, wenn die Position zu Weber ansonsten kritisch ist.

Allerdings hat die Ausrichtung der Fragestellung auf die okzidentale Entwicklung – das ist es wohl, was Schluchter mit Webers „heuristischem Eurozentrismus“ meint – bei Übernahme als heuristisches Prinzip für die Untersuchung nicht-europäischer, darunter auch islamischer Gesellschaften eine Reihe von Konsequenzen. Dabei will ich die Frage von Webers Eurozentrismus – wodurch unterscheidet sich „heuristischer Eurozentrismus“ von einfachem Eurozentrismus? – nicht allgemein behandeln.<sup>10</sup> Ich beschränke mich im folgenden naturgemäß auf die Erforschung der Geschichte von ‚islamischen Gesellschaften‘.

---

zur Analyse mittelalterlicher Stadtgesellschaften – wissenschaftsgeschichtlicher Ballast oder un-abgegoltene Herausforderung?, in: Die okzidentale Stadt nach Max Weber: zum Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter. Hg. CHRISTIAN MEIER. München 1994 S. 161–211, hier 162. Natürlich kann man nicht erwarten, in einem Band, der sich explizit der „okzidentalen Stadt nach Max Weber“ widmet, viel über nicht-okzidentale Städte zu erfahren. Dort aber, wo auf „orientalische“ Städte überhaupt eingegangen wird, handelt es sich um Städte in China und Indien. Webers Anmerkungen zur Stadt in der islamischen Welt kommen in diesem Band nicht vor.

<sup>9</sup> SCHLUCHTER, Einleitung (wie Anm. 3) S. 17f. Ich werde in diesem Beitrag das Wort „rational“ und seine Herleitungen nicht benutzen (außer in Zitaten).

<sup>10</sup> Song-U Chon hält den Vorwurf des Eurozentrismus für ein Mißverständnis, vgl. SONG-U CHON, Max Webers Stadtkonzeption. Eine Studie zur Entwicklung des okzidentalen Bürger-tums. Göttingen 1985 S. 41 Anm. 1, mit Hinweisen auf einige Kritiker. Recht intensiv wird We-ber mit Eurozentrismus in Verbindung gebracht von SURENDRA MUNSHI, Max Weber über In-dien, in: Max Weber, der Historiker (wie Anm. 2) S. 221–241. Verwunderlich ist nicht, daß Max Weber eurozentrisch argumentiert – alles andere wäre für Wissenschaftler seiner Generation, Is-lamhistoriker nicht ausgenommen, überraschend – sondern, daß Interpreten seiner Schriften sich um den Nachweis bemühen, diese seien nicht oder nicht im Sinn der Kritiker eurozentrisch.

Die Konsequenzen bestehen in meinen Augen vor allem in der Beschreibung ‚islamischer Gesellschaften‘ durch das Fehlen von etwas (*ex absentia*-Charakterisierung) und in einer Tendenz zur Ontologisierung des Islam. Dabei ist die erste Konsequenz von Weber selbst intendiert und explizit ausgesprochen worden, und zwar gerade in Bezug auf das Thema Stadt, dem sich dieser Beitrag im zweiten und dritten Teil widmen soll. Weber schreibt:

„[...] das was der mittelalterlichen Stadt *spezifisch* ist, also: das was die Geschichte grade uns darbieten *soll* [...], ist doch nur durch die Feststellung was *andern* Städten (antiken, chinesischen, islamischen) fehlte, zu entwickeln – und so mit Allem.“<sup>11</sup>

Diese erste Konsequenz ist besonders deutlich in Huffs „Introduction“ zur englischen Fassung des erwähnten Sammelbands zu sehen, ist aber auch in allen anderen Zusammenfassungen zu Max Webers Sicht des Islam klar vorhanden, was im Lichte von Max Webers Selbstauskunft nicht überrascht. ‚Der Islam‘ hat dieses nicht, kennt jenes nicht, hat ein Drittes nicht entwickeln können und so fort. Daraus ergibt sich in Webers Text über die Stadt und auch sonst an vielen Stellen eine ‚Zwar-aber‘-Argumentation: Zwar ist in der außerokzidentalen Stadt (oder worum es gerade geht) ein bestimmter Zug festzustellen, aber etwas – im weiteren Gang der Argumentation für entscheidend Gehaltenes – fehlt eben doch. ‚Der Islam‘ wird durch die Kategorien, deren die Untersuchung sich bedient, auf eben das komprimiert, was diese Kategorien erfassen können. Die aus der Weberschen, heuristisch eurozentrischen Fragestellung gewonnene Perspektive hindert so die Untersuchung, wie von Muslimen bevölkerte Gesellschaften in der Geschichte funktionieren haben und funktionieren. Für die historisch arbeitende Islamwissenschaft, so meine ich, ist die *raison d'être* der Versuch herauszufinden, was die ‚islamischen Gesellschaften‘ positiv ausmacht, wie sie sich und warum sie sich so entwickelt haben; warum sie etwas anderes *nicht* geworden sind, ist erst zu fragen, wenn die positive Seite der Medaille einigermaßen Gestalt angenommen hat. Webers Erkenntnisinteresse ist dagegen explizit darauf ausgerichtet, Dinge in Europa zu erklären; Dinge außerhalb davon sind nur insoweit interessant, als sie zum besseren Verständnis der okzidentalen Entwicklung(en) herangezogen werden können. Diese Fragestellung kann daher keine Grundlage für die historische Forschung über ‚islamische Gesellschaften‘ sein. Dies gilt nicht deswegen, weil die Relevanz der Fragestellung für

<sup>11</sup> Weber an Below, 21. Juni 1914, zit. nach: MWG I/22–5. „Editorischer Bericht“ S. 45. Auch zitiert von KLAUS SCHREINER, Die mittelalterliche Stadt in Webers Analyse und die Deutung des okzidentalen Rationalismus. Typus, Legitimität, Kulturbedeutung, in: Max Weber, der Historiker (wie Anm. 2) S. 119–150, hier 124 mit Anm. 26. Das Zitat scheint also als bedeutend eingestuft zu werden. Hervorhebungen im Original.

universalhistorische Zusammenhänge abgestritten würde, sondern weil es entscheidend ist, die nicht-okzidentalen Gesellschaften nicht durch das Fehlen von etwas, letztlich als Nicht-Europa, sondern positiv, durch ihre je besondere Gestalt und Entwicklung zu kennzeichnen. Der „heuristische Eurozentrismus“ Max Webers verwandelt die nicht-okzidentalen Gesellschaften dagegen in eine Folie, einen Hintergrund, vor dem das eigentlich Gemeinte, die okzidentale Entwicklung seit dem hohen Mittelalter, sich abheben soll. Es kann nicht darum gehen, da ist Olivier Carré beizupflichten,

„de définir le monde sémitique, ou l'Orient en général, par *ce qu'ils n'ont pas*. Marx et Weber tablent sur cette tradition toute fraîche, sans guère y ajouter. L'Orient – en particulier l'Islam – c'est ce qui n'a pas de science, ni de démocratie, ni de liberté d'opinion, ni de propriété privée, ni d'ascétisme religieux, ni – donc! – de progrès industriel.“<sup>12</sup>

Vergleichbare Verzerrungen können sich auch aus der umgekehrten Version der Fragestellung ergeben, die m. E. etwa Rodinsons *Islam et capitalisme* zugrunde liegt: Rodinson versucht den Nachweis zu führen, die von Weber gemeinte Entwicklung habe im islamischen Orient doch jedenfalls ansatzweise stattgefunden oder sie hätte stattfinden können.<sup>13</sup> Das Buch wird vielleicht deswegen als hart an die Apologie (des Islams) grenzend kritisiert.<sup>14</sup> Weber auf diese Weise zu kritisieren (und dann noch unter Berufung auf Marx) halte ich für fruchtlos: Rodinson übernimmt Webers Fragestellung (weil sie mit der von Marx letztendlich kompatibel ist; auch Marx interessiert sich für die Entstehung von Kapitalakkumulation und erweiterter Reproduktion von Kapital, und dies hat eben in Nordwesteuropa zuerst stattgefunden), und daher haben die Antikritiker, für welche die Gültigkeit des Weberschen Ansatzes im Mittelpunkt steht, mit seiner Kritik leichtes Spiel.

Zu dieser Beschreibung *ex absentia* gesellt sich im Falle von Huffs „Introduction“ die genannte Tendenz zur Ontologisierung; dies führt zu krassen methodischen Fehlern: „Weber [...] attempted to compare ‚the typical‘ behavior of the Puritan and the Muslim with regard to sensuality and personal luxury“<sup>15</sup>, im folgenden wird die puritanische Seite auf das 18. Jahrhundert bezogen. Bei dem Vergleich kommt natürlich heraus, daß ‚im Islam‘ die puritanische Einstellung fehlt, das Verhältnis zur Sexualität – jedenfalls der männlichen – eher permissiv ist (*et encore!* auch hier ließen sich berechnete

<sup>12</sup> OLIVIER CARRÉ, A propos de Weber et l'Islam, in: Archives de sciences sociales des religions 61/1. 1986 S. 139–152, hier 140 (Hervorhebung im Original).

<sup>13</sup> RODINSON, Islam et capitalisme (wie Anm. 7).

<sup>14</sup> SCHLUCHTER, Einleitung (wie Anm. 3) S. 85–88.

<sup>15</sup> HUFF, Introduction (wie Anm. 3) S. 44.

Einwände erheben), und auch ein Hinweis auf die Polygamie fehlt nicht. Zwei methodische Fehler sehe ich hier: erstens stimmt die Vergleichsgruppe nicht; verglichen werden können allenfalls „Christen“ insgesamt und „Muslime“ insgesamt; will man „Puritaner“ mit muslimischen Gruppen vergleichen, dann sollte man eine Gruppe oder Gruppen wählen, die asketisch leben und z. B. die Paradiesesfreuden nicht erstreben, Ehelosigkeit praktizieren und sich der sexuellen Enthaltsamkeit rühmen (oder auf die zumindest einige dieser Merkmale zutreffen), aber dennoch „in der Welt“ leben, und das ganz ausgesprochen „erwerbsorientiert“ (Beispiele für Gruppen, die jedenfalls einige dieser Merkmale erfüllen, können benannt werden<sup>16</sup>). Wenn man zweitens die puritanische Seite in Ort und Zeit konkretisiert, sollte man dies auch auf der muslimischen Seite tun: Von welchen Muslimen ist die Rede, oder von welchem „typisch muslimischen“ Verhalten?

Was durch die Abwesenheit von etwas charakterisiert ist, ist ein ontologischer Islam: ‚Der Islam‘ wird auf eine höchstens begrenzt entwicklungsfähige, durch eine Reihe von Merkmalen essentialistisch aussagbare Wesenheit hindefiniert. Nicht zuletzt aufgrund von Webers *ex absentia*-Methode werden in der Hauptsache nicht positive, sondern negative Merkmale ausgesagt. Aus der Beobachtung, ‚im Islam‘ (in von Muslimen bevölkerten Regionen) habe sich der moderne Kapitalismus bzw. überhaupt die Moderne nicht herausgebildet, wird im Anschluß an Weber gefolgert, daß dies nicht zufällig, sondern notwendig sei. Dies errichtet gewissermaßen eine ontologische Sperre zwischen dem Islam und der Moderne: Alles, was in heutigen von Muslimen gebildeten Gesellschaften ‚modern‘ ist oder scheint, steht so zwangsläufig im Gegensatz zu ‚dem Islam‘.<sup>17</sup>

Die Tendenz zur Ontologisierung ‚des Islam‘ und ‚des typischen Muslimen‘ ist möglicherweise der Weberschen Konzeption des Idealtypischen in-

<sup>16</sup> Siehe zum Beispiel in MICHAEL KEMPER, *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889*. Berlin 1998. Ein Abschnitt des Buches befaßt sich mit dem osmanischen Autor al-Birgawī (gestorben 1573, also ein späterer Zeitgenosse Calvins), und Kemper überschreibt einen Unterabschnitt mit „Die Birgawī'sche Ethik als ‚Geist des islamischen Kapitalismus?‘“, in: ebd. S. 168 ff. Reinhard Schulze spricht im Zusammenhang mit diesen und vergleichbaren Strömungen direkt vom „Pietismus“, siehe REINHARD SCHULZE, *Die islamische Welt in der Neuzeit*, in: *Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte*. Hg. ALBRECHT NOTH/ JÜRGEN PAUL. Würzburg 1998 S. 333–403, hier 351 und 356 f. Die „Arbeitsethik“ der frühen Naqšbandiyya wird im heutigen Usbekistan in den nationalen Tugendkatalog aufgenommen, vgl. JÜRGEN PAUL, *Contemporary Uzbek hagiography and its sources*, in: Walter Beltz Festschrift, *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 31. Halle 2003 (im Druck). Die Beispiele ließen sich vermehren.

<sup>17</sup> Auf die Debatte „Islam und Moderne“ kann hier nicht eingegangen werden. Siehe einführend den Beitrag von SCHULZE, *Die islamische Welt* (wie Anm. 16); und DERS., *Was ist die islamische Aufklärung?*, in: *Die Welt des Islams* 36. 1996 S. 276–325.

härent (was, wenn es zutrifft, dieses Konzept für die historische Forschung nicht empfiehlt).<sup>18</sup> Jedenfalls kommt sie in Aussagen vom Typ „Der Islam ist ein/e X oder Y“ deutlich zum Ausdruck. Der Streit etwa darüber, ob die Aussage „Der Islam ist eine Kriegerreligion“ zutrifft (beteiligt haben sich eine ganze Reihe von Autoren, mindestens Levtzion, Schluchter, Turner und Huff) ist unfruchtbar, weil die Aussage so keinen Sinn macht. Welcher Islam ist wann und wo eine Kriegerreligion? Ist damit gemeint, daß seine Träger militärisch tätig sind, oder, daß diesem konkreten Islam eine kriegerische Ethik eignet? Levtzions Argumentation ist deswegen in diesem Fall die überzeugendste, weil er historisch aus seiner Forschung über die Verbreitung des Islam im subsaharischen Afrika und aus der Entwicklung in Südostasien, jedoch nicht ontologisch aus dem ‚Wesen des Islam‘ argumentiert.<sup>19</sup>

Wenn man die methodischen Debatten um den ‚Orientalismus‘<sup>20</sup> ernst nimmt, kann man zu dem Schluß kommen, daß Webers Fragestellung in ihren angedeuteten Konsequenzen dazu beiträgt, den Orient als das Andere, das Nicht-Eigene, als Nicht-Europa zu ‚orientalisieren‘. Das ist für die Zeit, aus der Webers Schriften stammen, nicht weiter verwunderlich. Im allgemeinen kann man sagen, daß Weber den Forschungsstand des Faches für die Zeit um 1900 recht gut wiedergibt. Nahezu alle diejenigen Islamwissenschaftler also, auf die er sich beruft, waren dem von Edward Said kritisierten Programm des Orientalismus verhaftet. (An erster Stelle ist Snouck Hurgronje zu nennen, von dem Weber die Aussage hat, es gäbe ‚im Islam‘ gar kein Rechtssystem; Joseph Schacht, der in diesem Zusammenhang gern angeführt wird, hat Snouck Hurgronje nicht widersprochen, obwohl andere Erkenntnisse bereits vorlagen; neuere Forschungen zeigen auch die wissenschaftshistorische Entwicklung diesbezüglich sehr deutlich.<sup>21</sup>)

<sup>18</sup> Zur Auseinandersetzung um diesen Begriff vgl. KLAUS SCHREINER, Die mittelalterliche Stadt in Webers Analyse (wie Anm. 11) S. 120 ff. Zur Herkunft des Konzepts „Idealtyp“ aus dem Neukantianismus vgl. SONG-U CHON, Max Webers Stadtkonzeption (wie Anm. 10) S. 46 mit Anm. 13. Insgesamt scheint mir ein Unterschied vorzuliegen zwischen induktiv aus den Quellen gewonnenen Abstraktionen und neukantianischer Kategorienlehre. Diesem Unterschied geht auch Schreiner in seinem zitierten Beitrag nach. Siehe dazu auch im folgenden.

<sup>19</sup> NEHEMIA LEVTZION, Aspekte der Islamisierung (wie Anm. 4).

<sup>20</sup> EDWARD SAID, Orientalism. London 1978. Relativ früh wurde die Relevanz dieser Streitschrift auch für die Rezeption von Max Webers Sicht des Islam erkannt, vgl. Bassam Tibis Vorwort zur deutschen Version von MAXIME RODINSON, Islam et capitalisme (wie Anm. 7). Auch SURENDRA MUNSHI, Max Weber über Indien (wie Anm. 10) S. 235 mit Anm. 87, zitiert Said in seiner Kritik an Max Weber.

<sup>21</sup> BABER JOHANSEN, Contingency in a sacred law. Legal and ethical norms in the Muslim *fiqh*. Leiden 1999, und besonders darin, The Muslim *fiqh* as a sacred law S. 1–76. Auseinandersetzung mit Weber und Darlegung seiner Quellen, in: ebd. S. 46–51. Johansen kommt abschließend zur Auffassung, daß Webers Kategorien zur Untersuchung des islamischen Rechts ungeeignet

Eigentlich sollte selbstverständlich sein, daß die Pluralität von Vorstellungen, Lebensweisen und Programmen, die Varietät von Formen der Vergemeinschaftung in Geschichte und Gegenwart der vom Islam als Religion geprägten und von Muslimen gebildeten Gesellschaften ernst genommen wird, und zwar in allen Kultur- und Sozialwissenschaften. Dies gilt umso mehr für die Unterschiede zwischen diesen Gesellschaften und denen, mit denen wir eher vertraut sind. Damit soll nicht abgestritten werden, daß Abstraktionen, Verallgemeinerungen, Begriffsbildungen dringend erforderlich sind, daß die Forschung nicht am Einzelnen verharren darf, sondern Verbindungen suchen und aufzeigen muß; und freilich geht dies nur über allgemeine Fragestellungen. Die Verallgemeinerungen dürfen aber nicht den Einzelfall so ‚aufheben‘, daß sie trotz möglicherweise konträrer Ergebnisse, welche die Einzeluntersuchungen erbringen, unangefochten bleiben. Wenn eine allgemeine Aussage Gültigkeit behalten soll, muß sie nicht nur dem Einzelfall Rechnung tragen, der sie bestätigt, sondern auch dem, der ihr widerspricht.

Wie solche allgemeinen Aussagen und Begriffe gefunden werden können, ist in der Erforschung der Geschichte ‚islamischer Gesellschaften‘ nicht unumstritten. Soll die Forschung sich an einem theoretischen Ansatz orientieren, mit dessen Hilfe das Material „sinnvoll gegliedert“ werden kann, auch wenn der Ansatz aus der Europageschichte stammt?<sup>22</sup> Oder ist es „truly laudable“ an einem Buch, daß es sich explizit weigert, theoretische Modelle auf das Sachgebiet anzuwenden, weil dies bedeuten würde, daß eine Terminologie übernommen wird, die für die Europageschichte entwickelt wurde?<sup>23</sup> Es würde weit in den Bereich der Hermeneutik führen, dieser Frage weiter nachgehen zu wollen.<sup>24</sup> Mir scheint es aber unerläßlich, ganz gleich, wie man sich entscheidet, darauf zu achten, wie die Akteure in einer gegebenen Gesellschaft ihr Tun selbst konzeptualisiert haben, in welche Zusammenhänge sie sich selbst gestellt haben. Die so gewonnenen Begriffe können ein Ausgangspunkt für weitere Begriffsbildungen sein.<sup>25</sup> Das hiermit angespro-

---

seien: „The category of the ‘sacred law’ as developed and used by Weber does not help to define the relation between revelation, ethics and law in the Muslim law. It has not been introduced by Weber as a tool for such an investigation“, ebd. S. 51.

<sup>22</sup> Das forderte STEFAN CONERMANN in seiner Rezension über JÜRGEN PAUL, *Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler: Ostiran und Transoxanien in vormongolischer Zeit*. Beirut und Stuttgart 1996; die Rezension erschien in: *Der Islam* 76/2. 1999 S. 344–345.

<sup>23</sup> So MARIA SUBTELNY in ihrer Rezension des genannten Buches (vgl. Anm. 22), erschienen in: *International Journal of Middle East Studies* 31/2. 1999 S. 323.

<sup>24</sup> Zum Problem des Begriffs „Idealtypus“ bei Max Weber und dem Verhältnis von Kategorien und „Empirie“ (also dem historischen Quellenbefund) bei ihm vgl. im Aufsatz von KLAUS SCHREINER, *Die mittelalterliche Stadt* (wie Anm. 11).

<sup>25</sup> Vgl. zu diesem Vorschlag BERNARD LEWIS, *The political language of Islam*. Chicago 1988.

chene Grundproblem der Geschichtswissenschaft ist aus einleuchtenden Gründen umso akuter in denjenigen Disziplinen, die sich mit außereuropäischen Gesellschaften befassen; es kann hier aber nicht vertieft werden.

Insgesamt scheint mir also die Webersche Fragestellung „Warum nur hier?“ für die Erforschung der ‚islamischen Gesellschaften‘ eher hinderlich als förderlich. Das bedeutet nicht, daß nicht erstens sein Forschungsprogramm insgesamt, d. h. daß die Wechselverhältnisse von Politik, Wirtschaft, Religion und anderen Faktoren in den Blick genommen werden, und zweitens einige seiner Ergebnisse, auch seiner Kategorien, anregend und fruchtbar sein können – allerdings unter der Voraussetzung, daß man Webers System nicht übernimmt, insofern es von der genannten zentralen Fragestellung geprägt ist. Es ist bezeichnend, wie es P. Crone ergangen ist: Ein Rezensent meinte, in ihrer gemeinsam mit M. Cook verfaßten Studie *Hagarism* sei Webers Einfluß allenthalben spürbar. „But though both authors had general knowledge of Weber’s view, neither had read much or (speaking of myself) any of his work, and neither was conscious of paying attention to him in the course of writing.“<sup>26</sup> Webers Positionen sind offenbar schon so weit in die Kulturwissenschaften hinein diffundiert, daß auch explizite Nicht-Weberianer wie P. Crone davon nicht unberührt geblieben sind. Es ist daher nicht leicht, sich der Weberschen Fragestellung und ihren Konsequenzen zu entziehen, vor allem dann nicht, wenn einzelne Begriffe oder Ausdrücke weiter verwendet werden. Die Aussage (oder ist es eine Klage?), Max Webers Position sei nicht in gebührendem Ausmaß rezipiert worden, wie Schluchter meint<sup>27</sup>, ist daher in zweierlei Hinsicht zu relativieren: Erstens sind seit Erscheinen des Schluchterschen Sammelbandes einige neue Arbeiten erschienen<sup>28</sup>, und zweitens wird der enorme Einfluß Webers auch auf die Islamwissenschaft unterschätzt, wenn man nur explizite und ausführliche Auseinandersetzung berücksichtigt. Diesen eher unterschweligen Einfluß signalisiert etwa Feldbauer mit der Bemerkung, Max Webers Interpretation des Islam werde „wahrscheinlich viel häufiger zitiert als wirklich aufgearbeitet“.<sup>29</sup>

---

Als methodisches Beispiel: KLAUS SCHREINER, Legitimität, Autonomie, Rationalisierung (wie Anm. 8). Schreiner kommt zu dem Ergebnis, daß die untersuchten Begriffe dem staatsrechtlichen Denken bestimmter Gruppen und Autoren in Oberitalien zur fraglichen Zeit sehr wohl entsprochen haben.

<sup>26</sup> In: HUFF, Max Weber & Islam. S. 272 Anm. 94; etwas anders in SCHLUCHTER, Max Webers Sicht des Islam. S. 332 f. Anm. 98 (beide wie Anm. 3); CRONE, Max Weber, das islamische Recht (wie Anm. 5).

<sup>27</sup> Beispielsweise SCHLUCHTER, Einleitung (wie Anm. 4) S. 84.

<sup>28</sup> Etwa die zitierten Studien von Johansen, Carré, Feldbauer und anderen.

<sup>29</sup> PETER FELDBAUER, Die islamische Welt 600–1250: Ein Frühfall von Unterentwicklung?

## Die ‚islamische Stadt‘ nach Max Weber und Wolfgang Schluchter

Diese methodischen Bemerkungen sollen an einem Beispiel weiter entwickelt werden, dessen sich im Buch von Huff und Schluchter niemand speziell angenommen hat, welches aber dennoch ein zentraler Punkt in Max Webers Sicht des Islam ist: die Stadt. Der Begriff ‚islamische Stadt‘, das sei vorausgeschickt, ist aufgrund der Vielfalt urbaner Phänomene in der Geschichte des Nahen und Mittleren Ostens und auch wegen der weithin gesehenen Problematik vergleichender Typologien in die Diskussion geraten, diese Diskussion kann aber an dieser Stelle nicht ausführlich referiert werden.<sup>30</sup> Ein wesentlicher Punkt ist allerdings, daß durch das Attribut „islamisch“ eine Stadt (bzw. ein Typ von Urbanismus) suggeriert wird, „für deren Eigenart vorrangig religiöser Gehalt, Weltbild und gesellschaftliche Leitbilder des Islam verantwortlich gemacht werden, die sich aus einem relativ klar abgegrenzten Bestand schriftlicher Zeugnisse erschließen lassen“.<sup>31</sup> Die Kombination ‚islamische Stadt‘ hängt also mit dem gleichen Prozeß der Ontologisierung ‚des Islam‘ zusammen, der oben skizziert wurde. Für einen sehr vorsichtigen Umgang mit der Begriffskombination ‚islamische Stadt‘ plädieren auch die Autoren der Spezial-Bibliographie zum Thema.<sup>32</sup> Janet Abu-

---

Wien 1995. Dies Buch ist ein insgesamt beeindruckender Versuch einer Gesamtdarstellung der Sozialgeschichte der islamischen Welt in der genannten Periode. Es basiert auf einer umfassenden Rezeption der fachwissenschaftlichen Spezialforschung.

<sup>30</sup> Zum Beispiel: PATRICE CRESSIER/ MERCEDES GARCÍA-ARENAL, Présentation, in: Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental. Hg. DIES. Madrid 1998 S. 12: „Nous sommes parfaitement conscients, en effet, de ce que le terme *ville islamique* est peu adéquat et qu’il paraît généralement présupposer une référence à un modèle mental implicite. [...] L’appellation *ville islamique* comporte implicitement l’idée d’une comparaison avec d’autres types supposés connus et clairement définis (ville antique ou ville médiévale chrétienne), voire celle d’utiliser à propos de cette notion des schémas explicatifs valides pour ces autres types et dans d’autres aires culturelles, c’est-à-dire, pour paraphraser R. Barthes, de déguiser notre méconnaissance sous un langage connu.“

<sup>31</sup> PETER FELDBÄUER, Die islamische Welt (wie Anm. 29) S. 178. Feldbauer scheint das von mir als „Ontologisierung des Islam“ bezeichnete Vorgehen zu meinen.

<sup>32</sup> The Middle Eastern city and Islamic urbanism: an annotated bibliography. Ed. MICHAEL E. BONINE. Bonn 1994 S. 21: „Considering the wide spatial and temporal extent of the major (and minor) Islamic empires and dynasties, one of the greatest pitfalls of an Islamic city ‚model‘ is that it must necessarily be *too general* to be of much relevance or use. Such a standard model also runs the risk of being basically *synchronic*, advocating that all Islamic cities in time and space were hence similar and unchanging. Thus the Islamic city becomes part of the unchanging Orient – the frozen past – a criticism of Western, Orientalist scholarship which now is well recognized.“ Bonine und Ehlers geben in ihrer Einleitung zu diesem (allgemeinen) Teil der Bibliographie einen sehr brauchbaren Überblick über die Literatur zum Thema (bis etwa 1990).

Lughod zeichnet die Entstehungsgeschichte des Konzepts in der Islamwissenschaft nach und betreibt (insgesamt überzeugend) dessen Dekonstruktion.<sup>33</sup> Eine ähnliche Linie verfolgt André Raymond, der besonders auf die französische Entwicklung eingeht.<sup>34</sup> Schon Hourani mahnte in Bezug auf den Begriff zur Vorsicht.<sup>35</sup> Konsequenterweise wird in jüngsten Studien auch ein regional und zeitlich bereits eingegrenzter Begriff wie die ‚osmanische Stadt‘ in Frage gestellt.<sup>36</sup> In dieser Hinsicht ist ein Umdenken in der Islamgeschichte gegenüber der früheren, etwa von Gustav von Grunebaum vertretenen Position unverkennbar.<sup>37</sup> Auf die Forschungen zu Urbanismus und Stadtentwicklung aus geographischer Sicht kann hier nicht eingegangen werden. Für die hier verfolgten Zwecke muß der Hinweis genügen, daß einer der maßgeblichen Vertreter der Stadtgeographie des Nahen Ostens, Eugen Wirth, auf der Grundlage eines überwältigenden empirischen Materials zu dem Schluß kommt, es gebe keine ‚islamische‘, wohl aber eine orientalische Stadt, die sich durch eine Reihe baulicher und städteplanerischer Elemente von anderen bekannten Stadttypen unterscheidet. Den sozialen und recht-

<sup>33</sup> JANET ABU-LUGHOD, *The Islamic city – historic myth, islamic essence, and contemporary relevance*, in: *International Journal of Middle East Studies* 19. 1987 S. 155–176. Die These lautet: „[T]he idea of the Islamic city was constructed by a series of Western authorities who drew upon a small and eccentric sample of pre-Modern Arab cities on the eve of Westernization (domination), but more than that, drew upon one another in an isnad of authority we intend to trace here.“, ebd. S. 155. Weber, Snouck Hurgronje und Mekka spielen in dem Aufsatz keine Rolle. Die Ergebnisse der Autorin lassen sich dennoch auf die Geschichte des Begriffs in der Weber-bezogenen Literatur anwenden; allerdings ist auffällig, daß in der Weber-bezogenen Literatur der von Abu Lughod nachgezeichnete Hauptstrang des orientalistischen Diskurses über die ‚islamische Stadt‘ (die Brüder Marçais, Brunshvig, Grunebaum) nicht aufscheint und man sich an dem ähnlich strukturierten, aber marginalen Strang, der zu Snouck Hurgronje führt, festhält.

<sup>34</sup> ANDRÉ RAYMOND, *Ville musulmane, ville arabe: mythes orientalistes et recherches récentes*, in: *Panoramas urbains. Situation de l'histoire des villes*. Éd. J.-L. BIGET/ C.-Cl. HERVÉ. Fontenay/Saint Cloud 1995 S. 309–336. Nachgedruckt in: A. RAYMOND: *La ville arabe, Alep, à l'époque ottomane (XVIe – XVIIIe siècles)*. Damaskus 1998 S. 23–50. Der Autor geht mit einiger Schärfe auf die Position ein, die ‚islamische Stadt‘ durch das Fehlen von etwas zu charakterisieren. Zu Recht oder zu Unrecht führt er dies Vorgehen auf die Rezeption der Studien Max Webers zurück, vgl. ebd. S. 311 bzw. 325.

<sup>35</sup> ALBERT H. HOURANI, *The Islamic City in the Light of Recent Research*, in: *The Islamic City*. Hg. ALBERT H. HOURANI/ SAMUEL M. STERN. Oxford 1970 S. 9–24.

<sup>36</sup> EDHEM ELDEM/ DANIEL GOFFMAN/ BRUCE MASTERS, *The Ottoman City between East and West. Aleppo, Izmir and Istanbul*. Cambridge 1999, wo die Frage „Was there an Ottoman City?“ als Überschrift über der Einleitung steht. Die Antwort ist im wesentlichen negativ, die Autoren betonen die Unterschiede zwischen den drei behandelten Städten ebenso wie deren strukturelle Gemeinsamkeiten mit europäischen Städten. So könnte Izmir mehr mit Livorno als mit Konya, Aleppo mehr mit Lyon als mit Bagdad und Istanbul mehr mit Venedig als mit Edirne gemeinsam haben, vgl. ebd. S. 214.

<sup>37</sup> GUSTAV V. GRUNEBaum, *Die islamische Stadt*, in: *Saeculum* 6. 1955 S. 138–153.

lichen Verhältnissen in der ‚islamzeitlichen orientalischen Stadt‘ nähert Wirth sich nur vorsichtig.<sup>38</sup>

Schluchter faßt Max Webers Position diesbezüglich in seiner Einleitung zusammen.<sup>39</sup> Er bezieht sich dabei im wesentlichen auf einen Abschnitt in *Wirtschaft und Gesellschaft*<sup>40</sup> und rekonstruiert darüber hinaus, wie auch sonst in diesem Text, zu den unterschiedlichen Sachgebieten Webers Position aus einer Menge verstreuter Passagen. Es soll hier zuerst darum gehen, die Schritte dieser Zusammenfassung (und damit der Weberschen Argumentation) aufzuzeigen, und erst in zweiter Linie darum, die Vereinbarkeit der Weberschen Aussagen mit dem heutigen Stand der Forschung zu prüfen. Im Ergebnis wird sich zeigen, daß Weber die Kategorien, mit denen er in Bezug auf die ‚islamische Stadt‘ arbeitet, nicht nur nicht am verfügbaren Quellenmaterial entwickelt, sondern sie nicht einmal daran überprüft. Turners Skizze bemüht sich um einen gewissen Zusammenhang mit dem historischen Befund, seine Literaturbasis bleibt aber gleichfalls schmal.<sup>41</sup>

1. Max Weber stellt die okzidentale Stadt (mit den entsprechenden Einschränkungen) der orientalischen Stadt typologisch vergleichend gegenüber.
2. Die Gemeinsamkeiten aller Städte werden aufgezählt.

<sup>38</sup> EUGEN WIRTH, *Die orientalische Stadt im islamischen Vorderasien und Nordafrika*. 2 Bände. Mainz 2000. Siehe vor allem die Einleitung S. 7–12 und in der Zusammenfassung S. 515–522. Das Werk stellt die Summe der jahrzehntelangen Forschungen Wirths zur Geographie orientalischer Städte dar. Anders als Weber definiert er den Typ der orientalischen Stadt nicht durch das Fehlen von etwas, sondern positiv durch Merkmale, die in anderen Städtetypen, darunter auch der abendländischen, der mediterran-antiken und anderen Typen fehlen; im Vergleich am nächsten kommt der islamzeitlich orientalischen die altorientalische Stadt. Wirth betont wiederholt, der Islam als Religion sei zur Bestimmung eines besonderen Stadtyps untauglich. Er grenzt seine „orientalische Stadt“ daher auch von solchen Städten in Süd- und Südostasien sowie im tropischen Afrika ab, die überwiegend von Muslimen bewohnt werden. Wirth bringt noch eine Reihe weiterer Stimmen von Geographen, Islamwissenschaftlern und anderen Spezialisten, die sich gegen das Konzept der ‚islamischen Stadt‘ aussprechen.

<sup>39</sup> W. SCHLUCHTER, Einleitung (wie Anm. 4) S. 69–75.

<sup>40</sup> MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Studienausgabe. Tübingen <sup>5</sup>1980, Abschnitt zu Mekka S. 739 f., auch enthalten in: MWG I/22–5. Die Bemerkungen zur Stadt Mekka finden sich dort auf S. 94–98.

<sup>41</sup> BRYAN S. TURNER, *Weber and Islam*. London <sup>2</sup>1998 (erste Ausgabe 1974) bes. S. 93–107 (Kapitel 6, Islam and the city). Turner benutzt im wesentlichen Lapidus' Arbeiten zur mamlukischen Stadt. Seine Hauptkritik an Weber betrifft die „Kriegerreligion“, ein für die Charakterisierung urbanen Lebens untergeordneter Punkt. An keiner Stelle scheint Turner zu bezweifeln, daß sich die Ergebnisse, die Lapidus für die mamlukische Zeit in Ägypten und Syrien gewonnen hat (ca. 1260–1517), auf andere Regionen und Perioden übertragen lassen. Vgl. IRA M. LAPIDUS, *The evolution of Muslim urban society*, in: *Comparative Studies in Sociology and History* 15. 1973 S. 21–50

3. Schluchter referiert Max Webers Systematik der Klassifizierung von Städten; er bemerkt en passant, die orientalische Stadt sei der antiken diesbezüglich ähnlicher als der mittelalterlich okzidentalen, verläßt aber dies Thema mit der Bemerkung, dies Vorgehen führe nicht sehr weit.

4. Es kommt (statt des relativ oberflächlichen Vergleichs auf der Basis der eben genannten Klassifikation) auf den Unterschied zwischen a) ökonomischer und b) politisch-administrativer Funktion der Stadt an. In der Ökonomie scheint ein Unterschied zwischen Stadt und Land („Dorf“) nur sehr schwer faßbar, alles scheint sich in quantitativen Abstufungen abzuspielen. Im Politisch-Administrativen aber, so Schluchter fast triumphierend, gibt es den gesuchten qualitativen Unterschied: „Eines allerdings haben Dörfer nicht entwickelt: eine politische, administrative, militärische und rechtliche Autonomie und Autokephalie“<sup>42</sup>, wodurch sich der Umkehrschluß nahelegt, alles, was diese Merkmale nicht aufweisen, sei eben nur in unvollkommener Weise städtisch (s. o.: Charakterisierung *ex absentia*).<sup>43</sup>

5. Um einige antike Sonderfälle (*poleis*) auszuschließen, wird ein weiteres Merkmal eingeführt und als entscheidend bezeichnet, die „anstaltsmäßig organisierte Stadtgemeinde“<sup>44</sup>; hier wird ergänzt, auch unter den okzidentalen Städten hätten nur einige die volle Autonomie und die „anstaltsmäßig organisierte Stadtgemeinde“ erreicht.<sup>45</sup>

6. Nach dieser Charakterisierung dessen, was die okzidentale Stadtentwicklung auszeichnet – im Ergebnis eine Häufung von einschränkenden Attributen, „ein aus dem Willen der Beherrschten legitimierter und anstalts-

<sup>42</sup> W. SCHLUCHTER, Einleitung (wie Anm. 4) S. 17; WEBER, Die Stadt (wie Anm. 11) z. B. S. 84 (Aufzählung der zum „ökonomischen“ und zum „politischen“ Stadtbegriff gehörenden Merkmale). Einen geographischen Stadtbegriff, wie Wirth ihn vorschlägt und wie er auch bei Raymond zugrunde liegt, kennen beide nicht.

<sup>43</sup> Auf diesem Umkehrschluß beruht das von Song-U Chon bezeichnete Mißverständnis, Webers Stadtbegriff sei „zu speziell oder eurozentrisch“, siehe SONG-U CHON, Max Webers Stadtkonzeption (wie Anm. 10) S. 41 Anm. 1. Aber auch wenn Weber natürlich oft betont, in vielen Zivilisationen gäbe es Städte (im ökonomischen Sinn zumindest), so kann man doch weitergehen und sagen, zur Stadt im wirklich vollkommenen Sinn (als Idealtypus, gewissermaßen) gehöre eben genauso der politische Stadtbegriff. Wie weit Weber ein Entwicklungsmodell zugrunde legt, in dem dann die okzidentale Stadt einen ‚höheren‘ Entwicklungsstand repräsentieren würde als alle anderen Städte, ist nicht völlig klar. Manche Formulierungen scheinen darauf hinzudeuten, ein solches Modell sei implizit mitgemeint, wenn etwa vom „Erreichen“ eines Zustandes die Rede ist.

<sup>44</sup> W. SCHLUCHTER, Einleitung (wie Anm. 4) S. 71.

<sup>45</sup> Die Konzeption läßt sich also nicht durch Verweis auf solche Städte in Westeuropa kritisieren, die dies nicht erreicht haben. Hier zeigt sich die Problematik der „Idealtypus“-Konzeption: Welche Möglichkeiten der Falsifikation durch historischen Befund hat die Kritik in diesem Fall?

mäßig organisierter Gemeindeverband mit politisch ‚revolutionären‘ und ökonomisch erwerbsorientierten vornehmen oder ‚plebejischen‘, aufstiegsorientierten Bürgern<sup>46</sup> – wendet sich Schluchters Darstellung der Stadt in der islamischen Welt zu; ohne weitere historische Bezugnahme werden die eben zitierten Attribute abgearbeitet; es wird jeweils gefragt, ob die Stadt im Islam durch dies Attribut gekennzeichnet werden könne; die Antwort ist jeweils negativ, ohne daß dies historisch konkretisiert würde.

7. Die einzige historische Bezugnahme gilt der Stadt Mekka zur Zeit des Propheten Muhammad (um 600 n. Chr.) und „danach“.<sup>47</sup> Die Sachaussagen über Mekka lasse ich nun beiseite; daß Snouck Hurgronjes Erkenntnisse nicht mehr Stand der Forschung sind, gehört nicht auf diese Argumentationsebene (auch wenn die Studie heute noch lesenswert ist).<sup>48</sup> Es sei aber erlaubt anzumerken, daß die Stadt Mekka als ein völlig exzentrischer Sonderfall angesehen werden muß (wegen ihrer Eigenschaft als Pilgerzentrum), und daß Aussagen über nah- und mittelöstliche Metropolen wie Damaskus, Aleppo, Bagdad, Kairo, Fez, Buchara und so weiter fehlen.<sup>49</sup> Das Gegenstück zum italienischen Popolo und der gleichfalls genannten Stadt Köln ist eben nicht Mekka, sondern vielleicht eher die syrische, andalusische oder

<sup>46</sup> SCHLUCHTER, Einleitung (wie Anm. 4) S. 72.

<sup>47</sup> Ebd. S. 73. Es ist in Schluchters Text schlecht erkennbar, auf welche Zeit sich die jeweiligen Aussagen beziehen. Das ist in Snouck Hurgronjes Buch deutlich genug gemacht: C. SNOUCK HURGRONJE, Mekka. Bd. I: Die Stadt und ihre Herren. Haag 1888; Bd. II: Aus dem heutigen Leben. Haag 1889; Bilderatlas. Haag 1888. Es handelt sich insbesondere um die Zustände in Mekka zwischen dem 13. und dem 16. Jahrhundert, und ansonsten und im zweiten Band ganz überwiegend um die Zeit von Snouck Hurgronjes Aufenthalt in Mekka (1884–1885).

<sup>48</sup> Zur Stadt Mekka zur Zeit des Propheten gibt es inzwischen eine kaum noch übersehbare Literatur. Besondere Erwähnung verdienen die Arbeiten von M. KISTER, Some reports concerning Mecca: From Jāhiliyya to Islam, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 15. 1972 S. 61–93; und PATRICIA CRONE, Meccan trade and the rise of Islam. Princeton 1987. Zu späteren Epochen vgl. z. B. R. MORTEL, Zaydi Shi'ism and the Hasanid Sharifs of Mecca, in: *International Journal of Middle East Studies* 19. 1991 S. 455–472 und weitere Arbeiten. Snouck Hurgronjes Studie behält ihren Wert als ein einmaliges Zeugnis für die Stadt Mekka am Ende des 19. Jahrhunderts, gerade weil Aufenthalte von Nicht-Muslimen dort späterhin unmöglich wurden. Die Ausrichtung des Buches, vor allem des zweiten Bandes, ist dabei eher „ethnologisch“.

<sup>49</sup> Einige flüchtige Bemerkungen über Konstantinopel, siehe: MWG I/22–5 S. 99, können an dem Gesamteindruck nichts ändern. Der sehr gut gemachte Index zu „Die Stadt“ weist außer Mekka und Konstantinopel keine weiteren Namen islamischer Städte aus. „Webers Stadttypen, gebildet auf der Grundlage eines streng durchgehaltenen Realitätsbezuges, sind gedankliche Konstrukte [...]“, aus: KLAUS SCHREINER, Die mittelalterliche Stadt (wie Anm. 11) S. 123. Für die ‚islamische Stadt‘ ist die etwas ausführlichere Behandlung einer einzigen, dazu noch höchst eigenartigen Stadt, überdies auf der Basis einer einzigen Studie, wohl kaum ein „streng durchgehaltener Realitätsbezug“.

ostiranische Städtelandschaft.<sup>50</sup> Daher resultiert meine Behauptung, Webers Kategorien seien in diesem Fall nicht einmal am Quellenbefund überprüft. Die Feststellung, andere Verallgemeinerungen über ‚die islamische Stadt‘, die in der Fachwissenschaft entwickelt worden sind und bis heute zirkulieren, seien aus einer vergleichbar schmalen Quellenlage gewonnen, verbessert die Lage nicht.<sup>51</sup>

8. Allgemein, und ohne historischen Bezug: „Die Stadtherrschaft ist also in den islamischen Staaten die Verlängerung der Territorialherrschaft. Für beide wurden dieselben Legitimations- und Organisationsprinzipien benutzt“, nämlich diejenigen des Pfründenfeudalismus und des Militärpfründentum.<sup>52</sup> Auf diese Begriffe und ihren heuristischen Wert kann ich in diesem Zusammenhang nicht eingehen. Zu den in der Stadt vorfindlichen „Organisationsprinzipien“ ist weiter unten einiges gesagt, ebenso zur besonderen Stellung von Städten innerhalb einer „Territorialherrschaft“.

Wir haben also ein insgesamt durchaus sehenswertes Beispiel für eine Charakterisierung durch das Fehlen von etwas, nämlich von denjenigen Zügen, die für die okzidentale Stadt oder doch für einige maßgebliche okzidentale Städte als entscheidend festgelegt worden sind. Warum gerade Mekka als Beispiel ausgewählt wurde, läßt sich nur erraten. Neben der Zugänglichkeit von Snouck Hurgronjes Studie möchte ich vermuten, daß hier die oben charakterisierte Ontologisierung des Islam eine Rolle spielt. Mekka ist *die* islamische Stadt, weil der Prophet Muhammad seine Tätigkeit dort begonnen hat und weil sich an den dort zur Zeit des Propheten feststellbaren Strukturen seitdem nicht viel geändert hat.<sup>53</sup> Aber auch andere Autoren hatten kein

<sup>50</sup> SCHLUCHTER, Einleitung (wie Anm. 4) S. 117 Anm. 195. Köln ist in der Tat vielleicht diejenige Stadt (nördlich der Alpen), die Weber am häufigsten anführt.

<sup>51</sup> J. ABU-LUGHOD, *The Islamic city* (wie Anm. 33) S. 159, bemerkt, einflußreiche Verallgemeinerungen beruhen auf Beobachtungen an einer einzigen Stadt, in diesem Fall Fez, die für die Zeit kurz vor dem französischen Protektorat gemacht worden sind.

<sup>52</sup> SCHLUCHTER, Einleitung (wie Anm. 4) S. 74. Hier ist die Textbasis bei Weber deutlich schmaler als sonst bei Schluchters Zusammenfassung. Bei Weber fehlt z. B. eine Auseinandersetzung mit dem Umstand, daß Kommensalität der Muslime keine Schwierigkeit darstellt und daß „magische“ oder kastengebundene Verklammerungen der Stadtbewohner für islamische Gesellschaften nicht nachweisbar sind. Schluchter seinerseits geht nicht darauf ein, daß eine „Gemeinde“ der Bewohner einer islamischen Stadt jede Woche im gemeinsamen Freitagsgebet zustandekommt und daß auch dort, wo es mehr als eine Freitagsmoschee in der Stadt gibt, die beiden Jahresfeste des Islam tendenziell alle Muslime der Stadt zusammenführen. Vgl. zur Trennung von Stadt und „Hinterland“ BABER JOHANSEN, *The all-embracing town and its mosques* (wie Anm. 21) S. 77–106, zuerst veröffentlicht in: *La revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* no. 32. 1981 S. 139–161.

<sup>53</sup> Siehe dagegen SCHLUCHTER, Einleitung (wie Anm. 4) S. 59: „Sie [die mit der Trennung von Sultanat und Kalifat entstandene Strukturkonstellation, etwa ab 833 nach dem Zusammenhang

Problem damit, von einer oder nur einigen wenigen Städten ausgehend auf ‚die islamische Stadt‘ hin zu verallgemeinern, offenbar in der Annahme, daß man alle islamischen Städte kenne, wenn man eine kennt. Die Verallgemeinerung erfolgt dabei sowohl in räumlicher wie in zeitlicher Hinsicht.<sup>54</sup>

Im Anschluß spricht Schluchter, Weber zitierend, von der „eigentümlichen Anarchie“ der Stadt Mekka. Diesen Zug teilt jene Stadt aber mit vielen anderen, in denen „massenhafte Herrschaftsansprüche“ aufeinander treffen und „einander kreuzend, nebeneinander“ herlaufen.<sup>55</sup> Worauf es mir hier ankommt, ist, daß in dem Moment, wo es um die historische Analyse der innerstädtischen Machtstrukturen gehen müßte, wo es darum gehen müßte, diese Herrschaftsansprüche an historischen Fällen in ihrer Gestalt und in ihren Entwicklungen aufzuzeigen, die *ex absentia*-Argumentation durchschlägt und der in den islamischen Städten (nicht nur Mekka) vermutete gesellschaftliche Zustand als „Anarchie“ (eben auch: Abwesenheit von etwas, nämlich von Herrschaft, und überdies ein nicht immer wertfrei gebrauchter Begriff) gekennzeichnet wird. Wenn man alle positiv aussagbaren Eigenschaften, die das Kategoriengerüst liefert, in einem Gemeinwesen vergeblich gesucht hat, bleibt zur Kennzeichnung der Verhältnisse in diesem Gemeinwesen nur noch *ein* Begriff, eben „Anarchie“, was ich hier als Steigerung der Negation lesen möchte.

Schluchter vermeidet es im Anschluß an Weber, ‚den Islam‘ explizit für die Entwicklung bzw. Nicht-Entwicklung in dem entsprechenden Kulturraum verantwortlich zu machen. Huff ist da kühner, er meint:

---

bei Schluchter; d.Vf.] vor allem muß man charakterisieren, wenn man die Stellung des ‚islamischen Orients‘, der ‚islamischen Staaten‘, zum rationalen Kapitalismus, wenn man das Verhältnis mangelnder Begünstigung, ja das Verhältnis der Obstruktion, des Widerstands gegen ihn voll verstehen will.“ Diesem Anspruch wird die Skizze über die Stadt bestenfalls teilweise gerecht, schon allein weil die für jene Epoche in der Geschichte der islamischen Länder maßgeblichen Städte in der Analyse überhaupt nicht vorkommen. Zur Auswahl von Mekka als paradigmatischer ‚islamischer Stadt‘ siehe auch REINHARD SCHULZE, Mekka als mythischer Ort, in: Form und Funktion des Mythos in archaischen und modernen Gesellschaften. Hg. HANS-PETER RUSTERHOLZ/ RUPERT MOSER. Bern 1999 S. 47–63.

<sup>54</sup> Vgl. ABU-LUGHOD, The Islamic city (wie Anm. 33). Gerade vor solchen Verallgemeinerungen hatte schon HOURANI gewarnt: The Islamic city (wie Anm. 35) S. 11.

<sup>55</sup> SCHLUCHTER, Einleitung (wie Anm. 4) S. 74; MWG I/22–5 S. 127. Auch Snouck Hurgronje spricht von „Anarchie“ in Bezug auf Mekka. Er bezieht diesen Ausdruck aber auf bestimmte Perioden: in C. S. SNOUCK HURGRONJE, Mekka I (wie Anm. 47), S. 62 ist von einer „anarchischen Periode“ Mekkas die Rede, gemeint sein wird laut Auskunft des Inhaltsverzeichnisses die Zeit, in der die Qarmäten Mekka und die Pilgerkarawanen bedrohten (etwa 891–969). Noch einmal spricht das Inhaltsverzeichnis von „Anarchie“ für die Periode vor 1201 (damals riß ein besonders begabter Mann die Herrschaft über Mekka an sich). Es ist nicht auszumachen, ob Webers Charakterisierung der Verhältnisse in Mekka als „Anarchie“ auf Snouck Hurgronje zurückgeht.

„the ‚revolution‘ had taken place with the arrival of the Quran [...]. When supplemented by the life and practice of Muhammad (the *sunna*), the blueprint was established. The task was to adjust the community to the precepts of sacred law, not to undertake bold new departures.“<sup>56</sup>

Das erklärt für die Struktur islamischer Städte mit Verlaub gar nichts, weil als einziges Motiv für das Handeln von Personen und Gruppen das Streben oder die als solche empfundene Verpflichtung genannt wird, einen Idealzustand herzustellen, der – jedenfalls im Auge des Betrachters, wie weit auch im Auge der Aktanten, bleibt unklar – mit der koranischen Offenbarung und dem Vorbild des Propheten bereits hinreichend definiert ist. (Es spricht nicht für die Islamwissenschaft, daß es Fachvertreter gibt, die ähnliche Argumentationsmuster verwenden.<sup>57</sup>) Damit erübrigt sich eine konkrete Analyse des Verhaltens von Gruppen in Städten oder auch der Rechtsentwicklung – dies ist Huffs zweites Beispiel – über die Jahrhunderte hin: Wir wissen doch aus den Basistexten (und der Entstehungsgeschichte) des Islam, worin dessen Wesen besteht, und alles, was die Geschichte bietet, ist dann höchstens noch Illustration dieses Wesens.

#### Zur Erforschung der Geschichte von Städten in der islamischen Welt

Desweiteren gilt es einige wichtige Linien der neueren historischen Forschung zu Städten in der islamischen Welt vorzustellen. Dabei wird zunächst etwas weiter auszuholen sein; an den Anfang stelle ich einige Überlegungen zu sozialen und politischen Strukturen in ‚mittelalterlichen‘ Gesellschaften des Nahen und Mittleren Ostens und gehe dann auf innerstädtische Verhältnisse im besonderen ein. Eine wie auch immer geartete Vollständigkeit kann dabei nicht intendiert sein; dennoch kann die Darstellung dabei helfen, von dem Eindruck wegzukommen, es habe sich in der Islamgeschichte seit Snouck Hurgronje zum Thema „Stadt“ nichts getan.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> HUFF, Introduction (wie Anm. 3) S. 38.

<sup>57</sup> Das bezieht sich auf die unhistorische, eben auch essentialistische Argumentation in einigen der von Abu-Lughod, Raymond und anderen zitierten Arbeiten, ist aber auch ansonsten nicht selten.

<sup>58</sup> Einen Überblick über die Entwicklung innerhalb der historischen Forschung zu orientalischen Gesellschaften findet man in den oben zitierten Aufsätzen von Abu Lughod und Raymond. Wirth und Raymond stellen die Arbeiten zu Urbanismus und Stadtgeographie in den Mittelpunkt.

Selbst gestellte Aufgabe der historisch arbeitenden Islamwissenschaft ist es neben vielen anderen Dingen, die in den untersuchten Gesellschaften handelnden Gruppen zu definieren, überhaupt zu erkennen, wer die historischen Subjekte sind. Hier handelt es sich um die Erforschung der Verhältnisse „unterhalb der Herrscherebene“, um einen Begriff und ein Programm zu zitieren, für das in unserem Fach u. a. der Name Albrecht Noth steht.<sup>59</sup> Dies ist insbesondere im Hinblick auf die sozialen Verhältnisse in der Stadt von Belang. Die Forschung zur ‚islamischen Stadt‘ ist inzwischen so umfangreich, daß ihr schon vor Jahren eine spezialisierte Bibliographie gewidmet wurde.<sup>60</sup> Verwunderlich ist aber, daß die Weber-Forschung auch prominente Arbeiten zum Thema nicht sichtbar zur Kenntnis nimmt.<sup>61</sup>

Gefragt wird also nach gesellschaftlich handelnden Gruppen. Dabei geht es nicht darum herauszufinden, ob es „Korporationen“ im Weberschen Sinn nicht vielleicht doch gegeben haben könnte und sie bei Weber nur deswegen nicht vorkommen, weil die Islamhistoriker seiner Zeit nach derlei Dingen nicht gesucht (und sie daher auch nicht gefunden) haben.<sup>62</sup> Stattdessen geht

<sup>59</sup> Eine erste Skizze zum Thema „Schichten und Gruppen“ hat Noth noch veröffentlichen können. ALBRECHT NOTH, *Schichten und Gruppen* (wie Anm. 16) S. 135–149.

<sup>60</sup> M. E. BONINE, *The Middle Eastern city* (wie Anm. 32).

<sup>61</sup> SCHLUCHTER zitiert in der „Einleitung“ (wie Anm. 4) überhaupt keine islamwissenschaftlichen Arbeiten zur Stadt außer Snouck Hurgronjes Mekkastudie. SONG-U CHON, *Max Webers Stadtkonzeption* (wie Anm. 10) S. 59 mit Anm. 1, handelt das Thema in einer Fußnote ab, was ausreichen mag, weil sein Gegenstand explizit die Entwicklung des okzidentalen Bürgertums ist; er vermerkt die „im wesentlichen positiven Einschätzungen Weberscher Konzeptionen von islamischer und orientalistischer Stadt seitens der Orientalistik“, womit besonders HOURANIS, *Islamic city* (wie Anm. 35) gemeint ist; Houranis kritische Bemerkungen zum allzu allgemeinen Konzept ‚islamische Stadt‘ erwähnt er nicht. Feldbauer bemerkt zu früheren Forschungen zur ‚islamischen Stadt‘: „Diese und andere Klischees über die westasiatisch-nordafrikanische Stadtentwicklung im Kalifat und in seinen Nachfolgestaaten sind im Kern das Produkt problematischer Vergleiche mit einer idealisierten Antike oder mit isolierten, zur Norm erhobenen Aspekten späterer europäischer Entwicklung, wobei in aller Regel – bis in die Mitte der fünfziger Jahre praktisch ausnahmslos – der Religion eine zentrale Rolle für die Erklärung der Andersartigkeit, Fremdheit der ‚islamischen Stadt‘ zufällt.“ Siehe FELDBAUER, *Die islamische Welt* (wie Anm. 29) S. 190 f. Das trifft mit nur geringen Einschränkungen auch noch auf GRUNEBaum, *Die islamische Stadt* (wie Anm. 37) zu. Besonders auffällig ist mir, daß auch Arbeiten, deren Titel Weber-spezifische Reizworte enthalten, in der Weber-bezogenen Literatur nicht rezipiert werden, z. B. CLAUDE CAHEN und seine Studie: *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l’Asie musulmane du moyen âge*, in: *Arabica* 5. 1958 S. 225–250; *Arabica* 6. 1959 S. 25–56 und 233–265.

<sup>62</sup> Weber und (in seinem Gefolge) Schluchter gehen davon aus, daß es in der ‚islamischen Stadt‘ Zünfte gegeben habe – der historische Bezug ist wieder Mekka im 19. Jahrhundert, so wie Snouck Hurgronje es beschrieben hat. Die Frage der „Zünfte“ in der Sozialgeschichte islamischer Länder muß hier offen bleiben. Stern und Cahen verneinen ihr Vorhandensein in vormongolischen Städten, siehe: STERN, *The constitution of the Islamic City*, in: HOURANI/ STERN, *The Islamic city* (wie Anm. 35) S. 25–50; C. CAHEN, *Y a-t-il eu des corporations...*, in: ebd.

es darum herauszufinden, wie sich Gruppen gebildet haben, entlang welcher Unterscheidungslinien (örtliche, tribale, ethnische, religiöse, professionelle oder andere), wie diese Zusammenschlüsse dann in ihren Gemeinwesen funktionieren und wie sie ihren eigenen Zusammenschluß konzeptualisieren. Weithin werden die von I. Lapidus so genannten „parochial groups“ beobachtet, die auch, aber nicht immer, durch Territorialität, also Nachbarschaft, definiert sind<sup>63</sup> und von denen eine Vielzahl sich zu komplexeren Gemeinwesen, etwa größeren Städten, zusammensetzt.<sup>64</sup> Es muß eindringlich darauf verwiesen werden, daß diese „parochial groups“ nur manchmal Wurzeln im arabischen (oder sonst einem) Tribalismus haben.<sup>65</sup> Die Häupter dieser „parochial groups“ ist man übereingekommen, „Notable“ zu nennen. Deren besondere Aktivitäten bilden eine der wichtigsten Forschungslinien in der neueren sozialhistorisch orientierten Islamwissenschaft.<sup>66</sup> Zu den „parochial groups“ gehören im lokalen Kontext oft auch die Rechtsschulen; ein entscheidender Schritt bei der Erkundung des Zusammenhanges von Rechtsschulen und sozialer Struktur der mittelalterlichen Stadt ist Richard Bulliet gelungen.<sup>67</sup> Die Rechtsschulen sind ebenso wie sufische Bruderschaften gleichzeitig im lokalen und im überörtlichen Kontext relevante Strukturen.

---

S. 51–63. Vgl. auch die Zusammenfassung bei TURNER, *Weber and Islam* (wie Anm. 41) S. 101–102.

<sup>63</sup> Vgl. J. ABU-LUGHOD, *The Islamic city* (wie Anm. 33) S. 163.

<sup>64</sup> IRA M. LAPIDUS, *The evolution of Muslim urban society* (wie Anm. 41) gleich zu Beginn; außerdem IRA M. LAPIDUS, *A history of Islamic societies*. Cambridge 1988. Es darf angemerkt werden, daß dieser Autor seit der Veröffentlichung seines Werks: DERS., *Muslim cities in the later middle ages*. Cambridge 1967, zu den führenden Spezialisten auf diesem Gebiet gehört. Seine Arbeiten beziehen sich auf Syrien in mamlukischer Zeit (insofern verspricht der Titel des zuletzt genannten Buches zu viel). Wie einflußreich Webers Thesen sind, zeigt sich in der Darstellung bei Abu-Lughod: Obwohl Lapidus explizit nicht die Anwendbarkeit der Weberschen These (von der mangelnden Autonomie, hier verstanden als Fehlen einer Munizipalität) testen wollte und die Ergebnisse anders lauten, sagt Abu-Lughod: „I have seen this work cited by Orientalists as proving that Islamic cities lacked municipal governance“. Vgl. J. ABU-LUGHOD, *The Islamic city* (wie Anm. 33) S. 160.

<sup>65</sup> TURNER, *Weber and Islam* (wie Anm. 41) S. 97: „Whereas in Asian cities one finds a collection of distinct separate and tribal groups which do not join in common action, Christianity helped to break tribalism in Europe.“ Um Turner nicht Unrecht zu tun, sei vermerkt, daß seine eigene Darstellung, soweit sie im folgenden von Lapidus abhängt, ganz andere Aspekte betont.

<sup>66</sup> „Notable“ entspricht in etwa dem arabischen *a'yān*; es gibt noch andere originalsprachliche Ausdrücke. Für die „Übersetzung“ war vermutlich ein „seminal article“ von Albert Hourani entscheidend: *Ottoman Reform and the politics of notables*, in: ALBERT H. HOURANI, *The emergence of the modern Middle East (collected papers)*. London 1981, zuerst in: *Beginnings of Modernization in the Middle East*. Hg. W.R. POLK/ R.L. CHAMBERS. Chicago 1968 S. 41–68.

<sup>67</sup> RICHARD BULLIET, *The patricians of Nishapur*. Cambridge 1972. Der Begriff „patricians“ ist umstritten und hat sich gegenüber „notables“ nicht durchsetzen können. „Patricians“ hat

Schon allein das macht einen reinen „mosaiktheoretischen“ Ansatz fragwürdig.

Als fruchtbar hat sich weiter das Konzept der persönlichen Loyalität herausgestellt; Gruppen bilden sich danach durch die gemeinsame Loyalität zu einer Person.<sup>68</sup> Es ist nicht nur bei der Definition vieler „parochial groups“ sowie bei der auch überörtlichen Form von Vergemeinschaftung entscheidend, die als Patronage und Klientelismus bekannt ist, sondern auch für Karrieren, sogar für die Herausbildung der viel berufenen Militärsklaverei.<sup>69</sup> Es wird in abgewandelter Form auch für die Beschreibung zeitgenössischer Gesellschaften in der islamischen Welt verwendet.<sup>70</sup> Das Verhältnis dieser Formen der Vergemeinschaftung zu Webers „Patrimonialismus“ wäre zu klären; die Bindung des Weberschen Begriffs an die Typologie von Herrschaftsformen steht seiner Verwendung im Kontext von Netzwerken persönlicher Loyalität eher im Wege. Ob die so definierten Zusammenschlüsse juristische Personen sind, ist für ihre Funktionsweise in einem gegebenen gesellschaftlichen Kontext möglicherweise sekundär; wichtig ist, daß sie stabil sind und gelegentlich in Vertragsform abgeschlossen (und beschworen) werden, auch wenn sie offenbar nicht immer über den Tod der Parteien hinaus gelten sollten.<sup>71</sup>

Weiter wird nach den konkreten Formen gefragt, in denen Herrschaft ausgeübt wird. Auf welche gesellschaftlichen Gegenkräfte stößt ein Herrscher (und welche Sorte Herrscher) beim Versuch zu herrschen? (Die Frage richtet sich nicht auf die Machtverhältnisse zwischen dem Herrscher und dem ihm zugeordneten inneren Kreis der Macht – hier findet sich wieder das Problem des „Patrimonialismus“ –, sondern auf die Verhältnisse zwischen diesem inneren Kreis und der Gesellschaft insgesamt.) Zu den Gegenkräften<sup>72</sup> gehören auch solche, die durchaus über eine eigene Machtbasis ver-

---

eben den Nachteil, aus der antiken und mittelalterlichen europäischen Geschichte „besetzt“ zu sein.

<sup>68</sup> Maßgeblich und bahnbrechend in diesem Feld ist ROY MOTTAAHEDEH, *Loyalty and leadership in an early islamic society*. Princeton 1980.

<sup>69</sup> Als ein Beispiel für die Weiterentwicklung des Ansatzes von Mottahedeh siehe J. PAUL, *Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler* (wie Anm. 22).

<sup>70</sup> PETER PAWELKA, *Herrschaft und Entwicklung im Nahen Osten: Ägypten*. Heidelberg 1985. Beeindruckend auch die Arbeiten von OLIVIER ROY, *Groupes de solidarité au Moyen-Orient et en Asie Centrale*. Paris (Les Cahiers du CERI) 1996; und: DERS., *La nouvelle Asie Centrale. La fabrication des nations*. Paris 1997.

<sup>71</sup> Das arabische Wort für solche Verbindungen (*'ahd*) bedeutet auch „Vertrag“.

<sup>72</sup> Zu „Gegenkräften“ vgl. SCHLUCHTER, *Einleitung* (wie Anm. 4) S.74. Wie weit die Gegenkräfte reichten, ist eine andere Frage; daß sie aber bestanden, dürfte unbestritten und unbestreitbar sein.

fügen, gelegentlich auch eine militärische; das betrifft nicht nur tribale Gruppen, bei denen ein militärisches Potential selbstverständlich ist, sondern im städtischen Kontext alle möglichen Formen von ‚Milizen‘.<sup>73</sup> Die „Reichweite der Herrschaft“ steht hier in Frage: Welcher Vermittler bedarf ein Herrscher bei dem Versuch, ein Territorium zu kontrollieren? Dies betrifft durchaus auch die Strukturkonstellation in Städten: Wenn der Herrscher weit weg oder schwach ist, wer führt dann das „Stadregiment“? Welche Funktion haben städtische Notable etwa bei der Eintreibung von Steuern, bei Infrastrukturbauten, eventuell bei der Verteidigung der Stadt gegen äußere Feinde?<sup>74</sup> Diese Fragen können in der islamwissenschaftlich-historischen Forschung untersucht werden, ohne die Webersche Kategorie der „Autonomie“ übernehmen zu müssen; es geht eben nicht darum zu zeigen, daß zumindest manche islamische Städte vielleicht doch „autonom“ gewesen sein könnten. Es ist in meinen Augen wichtiger, aus der Dichotomie „autonom“ – „nicht-autonom“ herauszukommen und stattdessen zu fragen, wie politisches Handeln in Städten (d. h. das Handeln von Gruppen innerhalb von Städten) und von Städten (als Gemeinwesen) ausgesehen hat. Erst dann läßt sich die Frage klären, warum bestimmte Städte in bestimmten historischen Momenten, wo dies möglicherweise eine Option gewesen wäre, nicht danach gestrebt haben, Münzen im eigenen Namen zu prägen und das Freitagsgebet auf den Namen eines städtischen Notablen oder einer von diesen gebildeten Institution sprechen zu lassen.<sup>75</sup> Die Frage nach dem politischen Status von Städten wird dann historisch gestellt, und diejenigen Fälle,

<sup>73</sup> Die unter verschiedenen arabischen und persischen Bezeichnungen bekannten Zusammenschlüsse junger Männer (*ahaditte*, *fityān*, *ḡavānān*, *‘ayyārūn*) sind vielfach schon untersucht worden; siehe CLAUDE CAHEN, *Mouvements populaires* (wie Anm. 61) und JÜRGEN PAUL, *Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler* (wie Anm. 22) mit weiterer Literatur. Hinzu kommen noch Privatarmeen von Notablen und Strukturen, die gelegentlich aussehen wie „Vereine“ von *ghāzī*-Kämpfern. ABU-LUGHOD, *The Islamic city* (wie Anm. 33) nähert diese Zusammenschlüsse, zumindest im Nachbarschaftskontext, den aus modernen Städten bekannten Jugendgangs an (wobei sie überwiegend an amerikanische Städte zu denken scheint, die sie diesbezüglich mit Städten wie Beirut vergleicht). Die Parallele ist nicht ganz falsch, aber heute käme man nicht so rasch auf die Idee, eine Stadt mit Hilfe von Jugendgangs gegen äußere Feinde zu verteidigen.

<sup>74</sup> Die „Symbiose“ (so heißt es manchmal) von Notablen und Herrschern war eng genug, daß Hodgson hier ein System sieht, das er „a’yān-amīr-system“ nennt. MARSHALL G. S. HODGSON, *The venture of Islam 2: The expansion of Islam in die Middle Periods*. Chicago usw. 1974 S. 64–69.

<sup>75</sup> Diese beiden Handlungen (*khutba* und *sikka*) symbolisieren im ‚mittelalterlichen‘ islamischen Kontext, daß jemand keinen Herrscher über sich anerkennt, und wären also ein förmliches oder formalisiertes Anzeichen für „Autonomie“ oder sogar „Autokephalie“. Bei den in der folgenden Anmerkung genannten ‚Stadtstaaten‘ geht es darum, daß eine Notablenfamilie eine Dynastie bildet. Zum rechtlichen Aspekt siehe unten.

in denen eine Stadt doch so etwas wie eine ‚Stadtrepublik‘ gebildet hat, sind keine ‚Ausnahmen‘ mehr, deren man eine ganze Menge anhäufen könnte, ohne daß die Webersche Position sich dadurch erschüttern ließe (wegen des Konzepts „Idealtypus“)<sup>76</sup>, sondern sie zeigen einen spezifischen Verlauf einer allgemeineren Problematik.<sup>77</sup>

Die neueren Forschungen zur ‚islamischen Stadt‘ ergeben insgesamt für eine Reihe von Städten (in der Hauptsache solche, die zumindest zur gegebenen Zeit nicht Herrschersitz waren, manche waren es nie) eine Verfügung über „Gewaltsamkeit“ auf Seiten nicht-herrscherlicher Gruppen bzw. der Stadt als ganzer, die höher ist als bisher vermutet. Es muß aber gleichzeitig auf das ungemein hohe Potential an ‚ziviler‘ Gewalt in der Hauptstadt des abbasidischen Kalifats Bagdad hingewiesen werden.<sup>78</sup> „Gewaltsamkeit“ bedeutet im Kontext der Weber-Forschung „die institutionalisierten Chancen zur ‚Anwendung und Androhung physischen Zwanges“.<sup>79</sup> Dabei ist für islamwissenschaftliche Forschungen – es muß noch einmal wiederholt werden – nicht von Interesse, ob sich ein der Weberschen „Autonomie“ annähernder Status für gewisse Städte daraus ableiten ließe, sondern vielmehr, wer zu welchen Gelegenheiten über militärische oder polizeiliche Zwangsmittel, d.h. im wesentlichen bewaffnete Trupps, verfügen konnte, und zu welchen Zwecken diese Trupps eingesetzt worden sind. Da Städte (vor allem eben solche, die nicht Herrschersitz waren) im Falle einer Bedrohung von außen oft auf sich selbst gestellt waren, kann insofern auch von einem Einsatz dieser Mittel durch die Stadt als Ganze ausgegangen werden.<sup>80</sup> Es ist

<sup>76</sup> In der Literatur werden eine Reihe von Städten genannt, die dann als „Stadtrepublik“ oder „Stadtstaat“ bezeichnet werden. Hierzu zählen: Córdoba im 11. Jh. (CHRISTIAN MÜLLER, Gerichtspraxis im Stadtstaat Córdoba. Zum Recht der Gesellschaft in einer mālikitisch-islamischen Rechtstradition des 5./11. Jahrhunderts. Leiden 1999), und es ist zu fragen, in welchen Strukturmerkmalen die Kleinstaaten der andalusischen *Reyes de taifas* sich von italienischen Kleinstaaten-Stadtstaaten unterscheiden; Tripoli/Libanon kurz vor der Kreuzfahrerzeit (CLAUDE CAHEN, *Mouvements populaires* [wie Anm. 61]; AXEL HAVEMANN, *Ri'āsa* und *qadā*. Institutionen als Ausdruck wechselnder Kräfteverhältnisse in syrischen Städten vom 10. bis zum 12. Jahrhundert. Freiburg i. Br. 1975) und andere syrische Städte in dieser Periode (11. Jh., teils 12. Jh.). Eine weitere Periode, in der „Stadtstaaten“ in einigen Regionen der islamischen Welt vorkommen, ist das 18. Jahrhundert (etwa in Mittelasien, aber auch in weiten Regionen des Osmanischen Reiches und in Marokko).

<sup>77</sup> Diese Fragen sind über weite Strecken Gegenstand meines Buches: J. PAUL, *Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler* (wie Anm. 22).

<sup>78</sup> Eine neuere Studie dazu ist I. B. MICHAJLOVA, *Srednevekovyj Bagdad*. Moskau 1990.

<sup>79</sup> CHONG-U SON, *Max Webers Stadtkonzeption* (wie Anm. 10) S. 43 mit Verweisen auf MWG I/22–5.

<sup>80</sup> Ein Beispiel ist der Hauptort der ostiranischen Region Bayhaq, siehe J. PAUL, *Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler* (wie Anm. 22) S. 119–121. Ein anderes Beispiel ist die Stadt Herat (im

wichtig zu untersuchen, in welchen Phasen und unter welchen Vorzeichen (unter anderem: in welchem Interesse) Städte (und wer in diesen Städten) sich so verhielten. Wieder kommt es darauf an, die Fragestellung aus der Weberschen Suche nach dem, was fehlt, zu lösen und den Blick darauf zu richten, was nachweisbar ist.

Hier muß die Frage nach der Handlungsfähigkeit von Städten als Ganzem gestellt werden, und nach der Repräsentation der Stadt nach innen und außen. Städte werden oft – durch einen Herrscher – als steuertechnische Einheit gesehen und verhalten sich demzufolge auch als Einheit.<sup>81</sup> Städte haben darüber hinaus in vielen Fällen eine Struktur entwickelt, mit deren Hilfe sie sich nach außen repräsentieren; zu den Adressaten der Repräsentation gehört auch der Herrscher, in dessen Gebiet die jeweilige Stadt sich befindet.<sup>82</sup> In diesem Zusammenhang begegnen als „Oberhaupt“ (ar. und pers. *raʿīs*) bezeichnete Figuren, deren Aufgabe die Vermittlung sowohl zwischen Gruppen („parochial groups“ oder „factions“) innerhalb der Stadt als auch zwischen der Stadt und Mächten außerhalb gewesen zu sein scheint. Auch die Häupter der „parochial groups“ können so bezeichnet werden.<sup>83</sup> Feldbauer weist zu Recht darauf hin, daß die „Mosaiktheorie“, nach der „scharf voneinander abgegrenzte Quartiere, die geographische, administrative sowie häufig auch religiöse und/oder ethnische Einheiten darstellten“, die einzigen Bezugspunkte in mittelalterlich-islamischen Städten gewesen seien, aber zur Kennzeichnung dieser Städte nicht ausreichen.<sup>84</sup> Er kommt zu folgendem Ergebnis:

---

heutigen Afghanistan), die sich unter lokaler Führung und nur mit lokalen Kräften jahrelang gegen die seldschukischen Eroberer verteidigt hat, vgl. J. PAUL, The histories of Herat, in: *Iranian Studies* 33 number 1–2. 2000 S. 93–115.

<sup>81</sup> Das entspräche vielleicht Webers Konzept der „mediatisierten Gemeinde“, siehe SONG-UCHON, Max Webers Stadtkonzeption (wie Anm. 10) S. 42; es handelt sich um eine Gemeinde im verwaltungstechnischen Sinn, die über gewisse „korporative Selbständigkeit“ verfügen kann, der jedoch die „Qualität der politischen Anstalten“ fehlt. Man beachte das klassische Beispiel für die oben erwähnte „zwar“-„aber“-Argumentation. Wie weit eine Stadt über das staatlich induzierte gemeinsame Handeln hinauskommen kann, ist jeweils an Einzelstudien zu zeigen. Das jüngste Beispiel ist: ANDREAS DRECHSLER, Die Geschichte der Stadt Qom im Mittelalter (650–1350). Politische und wirtschaftliche Aspekte. Berlin 1999.

<sup>82</sup> Das Verhältnis von Raum und Herrschaft muß in ‚mittelalterlichen‘ islamischen Gesellschaften grundlegend anders gesehen werden als im europäischen Kontext.

<sup>83</sup> Viele Beispiele sowohl aus Syrien: A. HAVEMANN, *Riʿāsa* und *qadā* (wie Anm. 76), als auch aus dem östlichen Iran: J. PAUL, Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler (wie Anm. 22). Siehe auch FELDBAUER, Die islamische Welt (wie Anm. 29) S. 312 f.

<sup>84</sup> Ebd. S. 428 f.

„Das Beispiel der obermesopotamischen, syrischen, iranischen und maghrebinischen Städte Mossul, Aleppo, Damaskus, Qazwin, Nischapur und Tripoli läßt allerdings keinen Zweifel daran, daß es in verschiedenen Epochen und Regionen immer wieder Städte mit relativ autonomen, ökonomisch starken, politisch einflußreichen und kulturell-ideologisch führenden Eliten gab. [...] Die politische Führung, die sich auf die gesamte Stadtbevölkerung, d.h. auf alle Fraktionen und auch Unterschichtgruppen bezog, lag durchgehend in den Händen der kommerziellen Elite.“<sup>85</sup>

Hinzuzufügen ist, daß diese Elite eben auch militärisch nicht ganz ohne Ressourcen war. Man kann sich fragen, warum Feldbauer seine zusammenfassende Charakterisierung der Stadteliten und ihrer Position als „Gegenkraft“ mit dem eher unspezifischen „relativ autonom“ versieht. Ob er etwas Vergleichbares im Auge hat wie Weber im folgenden Zitat? Das würde dann schlecht zu der Vorsicht passen, die er im übrigen bei der Übernahme Weberscher Perspektiven walten läßt.

Weber meint: „Sehr vielfach scheint freilich unter islamischer Herrschaft der antik-orientalische Zustand fortbestanden zu haben. Es findet sich dann ein labiles Autonomieverhältnis der Stadtgeschlechter gegenüber den fürstlichen Beamten“, wobei die ökonomische Position der „Stadtgeschlechter“ „Träger ihrer Machtstellung“ gewesen sei.<sup>86</sup> Ob diese Aussage zutrifft, ist für die hier verfolgten Zwecke nicht relevant. Es folgt ja auf die hier zitierte Konzession („zwar“) auch bald die Einschränkung („aber“):

„Die ‚Stadt‘ [Anführungszeichen bei Weber, also: vielleicht doch keine Stadt im uneingeschränkten Sinn; d.Vf.] aber war dabei im allgemeinen keineswegs notwendig zu einem in irgendeinem Sinn selbständigen Verband zusammengeschlossen. Oft das Gegenteil. Nehmen wir ein Beispiel. Die arabischen Städte, etwa Mekka, zeigen noch im Mittelalter und bis an die Schwelle der Gegenwart das typische Gesicht einer Geschlechtersiedlung.“<sup>87</sup>

Mit Mekka verläßt Weber natürlich den weiter vorn im Zitat angesprochenen vorderorientalischen, hellenistischen Zusammenhang. Aber das ist nicht entscheidend. Weber weiß nichts von der politischen, ja militärischen „Machtstellung“ der Notablen (keineswegs „Stadtgeschlechter“ im tribalen Sinn von Mekka), die darauf beruht, daß sie „Häupter“ von in der Stadt vertretenen Gruppen sind. Er weiß nichts davon, daß manche dieser Städte je-

<sup>85</sup> Ebd. S. 191 f. Wegen weiterer Literatur sei hier pauschal auf Feldbauers Studie verwiesen.

<sup>86</sup> MWG I/22–5 S. 94 f. Die Kontinuität von der vorislamischen, vorderasiatischen Gesellschaft zur islamischen wird in der neueren Forschung wieder betont, gerade was die Stadtentwicklung angeht.

<sup>87</sup> Ebd. S. 95. Im Falle des Begriffs „Geschlechter“ ist in der Weber-bezogenen Literatur nie ganz klar, ob Notablenfamilien oder tribale Zusammenhänge gemeint sind.

denfalls bei Gelegenheit auch als Ganzes handeln. Er weiß nichts von der Abwesenheit „fürstlicher Beamter“ (in Mekka sind das die osmanischen Gouverneure; er springt mühelos über große Zeiträume hin) in vielen Städten, nichts davon, daß diese Beamten in einer großen Zahl weiterer Fälle städtische Notable waren, also der von ihm angenommene Gegensatz gar nicht existiert. Nicht nur der Stand der Forschung zu seiner Zeit ist dafür verantwortlich, sondern auch seine Fragestellung.

Weiter wird in der Islamwissenschaft auch nach den Besonderheiten gefragt, die Städte in juristischer Hinsicht auszeichnen. Bislang galt die alte Weisheit, daß das islamische Recht keinen Unterschied zwischen Stadt und Land macht. Neuere Forschungen haben zu Differenzierungen geführt. Es gibt Unterschiede im Steuerrecht, die zu einer Begünstigung der städtischen Einkommen (Handel und Gewerbe) gegenüber den ländlichen (Ackerbau und Viehzucht) führen.<sup>88</sup> Dies, so kann eingewendet werden, sind Details; was in der islamischen Welt vor allem fehlt, ist nach Weber bzw. Schluchter, daß es dort nicht „zu einer Durchbrechung des patrimonialen Herrenrechts“ gekommen ist<sup>89</sup>, wobei leider nicht weiter erläutert wird, wieso das islamische Recht „patrimoniales Herrenrecht“ ist. Abgesehen von diesem grundsätzlichen Einwand sind auch hier wieder neuere Forschungen anzuführen, in denen das Verhältnis des islamischen Rechts zu Problemen des Urbanismus angesprochen wird. Für den Bereich des malikitischen Rechts (das insbesondere in Andalusien und in Nordafrika dominiert) etwa konnte gezeigt werden, daß städtebauliche Belange und Stadtordnung insgesamt Gegenstand der Rechtsprechung (und -setzung) sind. Die Rechtsordnung kümmert sich also sehr wohl um die Belange der Stadtbürger.<sup>90</sup> In Bezug auf die Frage der „Autonomie“ als *potestas statuendi*, also als Recht der Stadt, usurpiert oder nicht, sich eigene Gesetze zu geben<sup>91</sup>, bleibt natürlich die Beobachtung richtig, daß es dies in einem technisch-juristischen Verständnis nicht gegeben hat. Wir wissen aber noch zu wenig über die Rechtspraxis in Städten, um einfach wie selbstverständlich von einem Interesse der Städter ausgehen zu können, ein eigenes Recht zu entwickeln; dies Interesse setzt einen Ge-

<sup>88</sup> Beispielsweise BABER JOHANSEN, *Amwāl zāhira and amwāl bātina: town and countryside as reflected in the tax-system of the Hanafite school*, in: *Contingency in a sacred law* (wie Anm. 21) S. 129–152, zuerst veröffentlicht in: *Studia Arabica et Islamica. Festschrift for Ihsān ‘Abbās on his sixtieth birthday*. Hg. WADAD AL-QADI. Beirut 1981 S. 247–263.

<sup>89</sup> SCHLUCHTER, *Einleitung* (wie Anm. 4) S. 72.

<sup>90</sup> BESIM SELIM HAKIM, *Arabic-Islamic Cities: Building and planning principles*. London 1986.

<sup>91</sup> Vgl. die ausführliche Diskussion in KLAUS SCHREINER, *Legitimation, Autonomie, Rationalisierung* (wie Anm. 8), wo „Autonomie“ vor allem auf diese Eigenschaft bezogen wird.

gensatz zwischen dem „patrimonialen Herrenrecht“ und einer von Stadtbürgern erwünschten und ihren Belangen dienlichen Rechtsordnung voraus, wie er für mittelalterliche Gesellschaften Westeuropas angenommen wird. Die bisherigen Ergebnisse deuten eher darauf hin, daß die wirtschaftlichen und politischen Eliten in vielen Städten des Nahen und Mittleren Ostens erstens die Jurisdiktion mitbeherrschten (das Amt des Qādī ist weithin mit Vertretern städtischer Notablenfamilien besetzt), und daß sie zweitens mit dem Recht, wie es denn war, ganz gut leben konnten. Es ist auch die Vermutung geäußert worden, daß die maßgeblichen Kreise in islamischen Städten deswegen nicht nach „Autonomie“ bzw. eigener legislativer Kompetenz gestrebt haben, weil das islamische Recht in Theorie und Praxis ihnen eine Menge derjenigen Rechte gab, welche die europäischen Stadtbürger sich erst erkämpfen mußten.<sup>92</sup>

Außerdem erörtert man in der Islamwissenschaft Formen der Legitimation nicht nur herrscherlichen, sondern auch solchen politischen Handelns, das „unterhalb der Herrscherebene“ angesiedelt ist. Das bezieht sich auch auf Elemente städtischen Handelns. Diese Legitimation muß nicht immer formal-juristisch sein, um politisch wirksam zu werden. Dazu ein Beispiel: Normalerweise ist der Herrscher für das Funktionieren der Bewässerung, die Reparatur der Befestigungsanlagen, für den Ausbau der Straßen verantwortlich. Recht früh wird aber schon die Frage diskutiert, wer für den Fall, daß der Herrscher dieser Verantwortung nicht nachkommt, an seiner Stelle handeln kann und soll<sup>93</sup>, und im Ergebnis wird das in der Praxis ebenso nachweisliche eigenverantwortliche Handeln der städtischen Notablen gewissermaßen staatsrechtlich legitimiert. Einer solchen Legitimation bedurfte es

---

<sup>92</sup> „In der Tat hatten die islamischen Städte [...] keinen besonderen administrativen Status, auch das Konzept der Bürgerschaft fehlte, d. h. die Vorstellung, zu einem besonderen System von Rechten und Pflichten zu gehören, die einer gegebenen Gruppe eigen sind. Das bedeutet aber keineswegs, daß die Stadtbewohner des Nahen Ostens vollkommen rechtlos gewesen sind. Die Einwohner westeuropäischer Städte strebten danach, persönliche Freiheit zu erringen, was nur im Rahmen der Kommune oder in anderen Formen der Stadtautonomie möglich war. Die Stadtbewohner im Nahen Osten hatten dies nicht nötig, weil das islamische Recht ihnen nicht nur die persönliche Freiheit, sondern auch die juristische Gleichstellung aller Muslime garantierte, unabhängig von der beruflichen Tätigkeit, dem Wohnort oder der sozialen Lage. Bauern und Landarbeiter unterschieden sich von Handwerkern und Kaufleuten nicht durch ihre Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Ständen und unterschiedlichen Rechtsordnungen, sondern durch die berufliche Tätigkeit, von der wiederum die Besteuerung abhing. Und in dieser Hinsicht bevorzugte das islamische Recht klar die Stadtbewohner.“ OLEG G. BOL’ŠAKOV, *Srednevekovyj gorod Bližnego Vostoka*. Moskau 1984 S. 289. Übersetzung J. P.

<sup>93</sup> So in der berühmten staatsrechtlichen Abhandlung des MĀWARDĪ, *Al-ahkām as-sultāniyya*. Kairo o.J., siehe J. PAUL, *Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler* (wie Anm. 22) S. 54 f.

aber im Grunde nicht, und es lassen sich einige Fälle benennen, in denen städtische Notable die Geschicke ihrer Stadt durchaus in die eigene Hand genommen haben, ohne nach staatsrechtlicher Legitimation zu fragen.

### Schluß

Webers Fragestellung: „Warum nur hier?“ ist für die Analyse außereuropäischer Gesellschaften eher hinderlich als förderlich, besonders für ‚islamische‘ Gesellschaften. Das liegt zum einen an den methodischen Konsequenzen, die sich aus ihr ergeben: die Charakterisierung dieser Gesellschaften durch das Fehlen von etwas und durch eine Tendenz zur Ontologisierung des Islam.

Im Fall des Islam kann festgehalten werden, daß zu einem für Webers Argumentation zentralen Punkt, nämlich der Aussagen über ‚die islamische Stadt‘, mehrere Einwände zu machen sind. Erstens beruhen Webers Aussagen auf einer einzigen Studie über eine einzige Stadt, Mekka, die in vieler Hinsicht untypisch ist. Dieser Einwand kann aber auch gegen manche fachorientalistische Studien zur ‚islamischen Stadt‘ gemacht werden, die gleichfalls sehr weitgehende Verallgemeinerungen auf Beobachtungen aufbauen, die an nur einer oder nur wenigen Städten gemacht wurden und dennoch Gültigkeit weit über Zeit und Raum hinweg beanspruchen. Weber und diese Fachorientalisten teilen die implizite Überzeugung, die Städte in der islamischen Welt bzw. Geschichte müßten sich alle sehr ähnlich sein, weil ihre Bewohner überwiegend derselben Religion angehörten. Es müßte näher untersucht werden, inwiefern Webers Einfluß auf Fachdisziplinen wie die Islamwissenschaft nicht so sehr auf der bewußten Übernahme von Konzepten und Theorien beruht, sondern auf geteilte Grundannahmen zurückgeht, die bei Weber ebenso wie bei Fachwissenschaftlern implizit gemacht werden.

Webers Aussagen über die ‚islamische Stadt‘ müssen als insgesamt unbegründet zurückgewiesen werden. Auch in der späteren weberorientierten Literatur ist meines Wissens kein gründlicher Versuch unternommen worden, diese Aussagen am historischen Material zu prüfen; Turner bleibt hinter den hier zu stellenden Anforderungen weit zurück.

Weiter ist es im Fall der Geschichte orientalischer Städte wenig erfolgversprechend, Webers Kategorien, insbesondere die der „Autonomie“ der Städte, zum Ausgangspunkt zu nehmen bzw. die Untersuchung durch sie zu strukturieren: Die Forschung wäre so auf eine bestimmte Frage festgelegt, nämlich ob die Städte sich ihre eigenen Gesetze gegeben haben und keine

andere Herrschaft anerkannt haben. Die Vielfalt der Verhältnisse geriete aus dem Blick. Zu groß wäre im übrigen die Gefahr vorschneller Vergleiche mit antiken oder europäischen mittelalterlichen Städten. Der Begriff „Autonomie“ ist nämlich nicht in Auseinandersetzung mit historischen Befunden aus der islamischen Welt entwickelt worden, er stammt ziemlich deutlich aus der Forschung über die oberitalienische Stadt. Gerade wenn man, hierin durchaus mit Weber einverstanden, sich die Erforschung der Wechselbeziehungen von Wirtschaft, Politik und Religion und ihre Wirkungen auf die in einer Gesellschaft agierenden Gruppen vornimmt, sollte man Webers Kategorien nicht zugrunde legen.