

Bärbel Beinhauer-Köhler

# Spielräume religiöser Pluralität

Kairo im 12. Jahrhundert

**Kohlhammer**

# Religionswissenschaft heute

Herausgegeben von  
Jörg Rüpke, Bärbel Beinhauer-Köhler und Alexander-Kenneth Nagel

## Band 13

Die Reihe »Religionswissenschaft heute« bildet einen methodischen Bezugspunkt für das Fach in der Verbindung systematischer und historischer Fragestellungen. Mit der Publikation neuer wissenschaftlicher Ergebnisse sowie religionswissenschaftlicher Lehr- und Studienbücher schärft sie das wissenschaftliche Profil des Fachs. Damit bietet die Reihe zugleich einen Anknüpfungspunkt für andere Disziplinen, die sich ebenfalls mit dem Gegenstand Religion beschäftigen; sie zielt darauf ab, Teil- und Nachbardisziplinen, wie die Religionssoziologie, empirische Religionspsychologie oder Ritualwissenschaft, stärker mit der Religionswissenschaft zu vernetzen.

Die Reihe umfasst

- systematisch und methodologisch orientierte Monographien,
- religionsgeschichtliche Arbeiten, die systematische Ergebnisse oder Anknüpfungspunkte für andere Disziplinen bieten, insbesondere
- Darstellungen zur Religionsgeschichte Europas und zu Entwicklungen, die das religiöse Gesicht der Welt in der Gegenwart prägen,
- Lehr- und Studienbücher, die das Spektrum religionswissenschaftlicher Teildisziplinen widerspiegeln.

Bärbel Beinhauer-Köhler

# **Spielräume religiöser Pluralität**

Kairo im 12. Jahrhundert

Verlag W. Kohlhammer

1. Auflage 2018

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17- 035480-7

E-Book-Format:

pdf: ISBN 978-3-17- 035481-4

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

# Inhalt

<b>Vorwort</b> .....	9
<b>1 In einer islamisch geprägten Metropole</b> .....	11
1.1 Damalige gesellschaftspolitische Konzepte .....	11
1.2 Öffentliche Räume .....	14
1.3 Vielfalt der Bevölkerungsgruppen .....	16
1.4 Die Rolle der Religion .....	20
1.5 Modi der Begegnung .....	23
1.6 Perspektiven der Geschichtsschreibung .....	26
<b>2 Stadtbilder</b> .....	34
2.1 Namensgebung und Gründungsmythen .....	34
2.2 Herrschaftliche Stadtplanung .....	40
2.3 Politik der herrschaftlichen Zeichen .....	44
2.4 Rekurse auf die antike Polis .....	46
2.5 Stadt und Land .....	49
<b>3 Der Palast</b> .....	58
3.1 Eine Repräsentationsmaschinerie .....	58
3.2 Wege der Kommunikation .....	67
3.3 Mittelsmänner der Diplomatie .....	74
3.4 Netzwerke im höfischen Umfeld .....	81
<b>4 Orte der Religionen</b> .....	90
4.1 Synagogen .....	96
4.1.1 Prozesse der Zu- und Überschreibung .....	97
4.1.2 Innerjüdische Diskurse .....	99
4.1.3 Rechtliche und politische Verortung .....	101
4.1.4 Das Leben in der Synagoge .....	103

4.2	Kirchen .....	108
4.2.1	Das politische Zentrum der Kopten.....	108
4.2.2	Klosteranlagen im Stadtbild .....	113
4.2.3	Melkitische Räume .....	117
4.2.4	Armenische Kirchen .....	119
4.2.5	Kirchenbauten und Konflikte .....	122
4.3	Moscheen .....	124
4.3.1	Freitagsmoscheen .....	124
4.3.2	Stätten des Rechts .....	126
4.3.3	Moscheebauten als Krisenbewältigung .....	129
4.3.4	Grabmoscheen als Orte populärer Frömmigkeit .....	132
4.3.5	Moschee und Migration .....	136
<b>5</b>	<b>Räume der Wissenschaft</b> .....	<b>140</b>
5.1	Exklusive Einrichtungen .....	141
5.2	Halböffentliche Einrichtungen .....	146
<b>6</b>	<b>Frauen in der Stadt</b> .....	<b>153</b>
6.1	Nachbarschaften .....	155
6.2	Friedhöfe und religiöse Stätten .....	162
6.3	Populäre Kulte .....	168
6.4	Konjunkturen religionsübergreifender Begegnung .....	172
<b>7</b>	<b>Offene Räume</b> .....	<b>176</b>
7.1	Märkte, Herbergen, Handelskontore und Häfen .....	177
7.2	Das Nilufer .....	184
7.3	Orte des Genusses .....	193
<b>8</b>	<b>Gang durch die Stadt</b> .....	<b>198</b>
8.1	Politische Institutionen.....	200
8.2	Die Islamisierung der Stadt .....	203
8.3	Offenheit versus Geschlossenheit .....	205

Inhalt	7
8.4 Kontexte politischer Meinungsbildung .....	208
8.5 Spielräume religiöser Pluralität .....	210
<b>Literatur</b> .....	<b>214</b>
Primärquellen .....	214
Sekundärliteratur .....	215
<b>Register</b> .....	<b>222</b>



# Vorwort

Die Reihe „Religionswissenschaft heute“ bildet gegenwärtige Debatten innerhalb des Faches ab. Nicht zufällig behandeln diese oft auch Religionen in der heutigen Zeit. Dass Religionswissenschaft aber nach wie vor gleichermaßen historisch orientiert ist, expliziert der vorliegende Band – im Sinne des Band 6 dieser Reihe, *Historische Religionswissenschaft* (2007), von Jörg Rüpke. Ein religionshistorisches Thema ist im e. S. dann religionswissenschaftlich einzuordnen, wenn die Konzepte und Perspektiven seiner Bearbeitung solche des allgemeinen Fachdiskurses sind. Entsprechend wird hier vor dem Hintergrund aktueller religionswissenschaftlicher und stadtsoziologischer Raumdebatten die Stadt Kairo mit Blick auf vergangene Jahrhunderte untersucht. Es geht um Lebensräume, Handlungsspielräume und Aushandlungsprozesse einer pluralen Gesellschaft. Dabei stellen sich geläufige Fragen, wie die nach dem Gegenstandsbereich von Religion oder nach Spannungsfeldern von Religion und Politik sowie von Religion und Alltag.

Gegenwärtig spielt für unser Fach die Religionsästhetik mit ihren Fragen nach der Wahrnehmung mit dem menschlichen Sensorium eine große Rolle. Bezogen auf den Islam beschäftigten mich im Vorfeld in *Gelenkte Blicke. Visuelle Kulturen im Islam* (2011) vor allem soziale Muster des Sehens. Die folgende Arbeit verlagert diese Perspektive in die historische Dimension und fragt nach Kulturen des Sehens, Hörens u. ä. und damit verbundenen „sozialen Verkörperungen“ im historischen Kairo. Damit revidieren sich sowohl Topoi von „interreligiöser Begegnung“ als auch – wir bewegen uns in der Epoche der Kreuzzüge – des quasi sakralen Konflikts zwischen Juden, Christen und Muslimen. Der Fokus auf damalige Medien und deren Wahrnehmungsmuster führt beispielsweise die Relevanz des immer wieder in Texten erwähnten Reitens vor Augen, das für alle sichtbare Rangordnungen markierte. Das „Massenmedium“ innerhalb einer zwar schrifttragenden, aber für das Gros der Bevölkerung oralen Kultur war offenkundig der Klang: vom Muezzinruf über Hymnen bei koptischen Prozessionen zu lautstarken Klagen von Frauen bei Begräbnissen bis hin zur beißenden Polemik von Gedichten, mit denen missliebige Konkurrenten im sozialen Miteinander diskreditiert wurden. Soziale Distinktion erfolgte im öffentlichen Leben und Raum der Stadt auf Basis einer gemeinsam wahrgenommenen Alltagskultur. Religion erweist sich so nicht nur in der Moderne, sondern auch in der hier behandelten Epoche, als fluide und bisweilen eigens konstruierte Größe, die gesellschaftliche Dynamiken zum Ausdruck bringt.

Fragen der Wahrnehmung sind m. E. auch relevant für die wissenschaftliche Präsentation von Erkenntnissen. Bezogen auf meinen Text sowie die Kartographie Kairos wird dies noch ausführlich reflektiert. Zu Beginn dieses Projekts stellte sich ganz grundsätzlich die Frage, wie sich ein so komplexes

Gebilde wie eine Stadt der Vergangenheit mit all ihren Lebensbezügen unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen in einer Monographie „einfangen“ ließe. Manfred Clauss und Simon Sebag Montefiore transformieren in *Alexandria. Schicksale einer antiken Weltstadt* (2003) und *Jerusalem. Die Biographie* (2011) in einem populärwissenschaftlichen Kniff die jeweilige Stadt in einen lebendigen Organismus, dem ein Schicksal oder eine Vita zugeschrieben werden. Vergleichbare Metaphern – „die Sprache der Objekte“, „das Leben der Bilder“ – können in ihrer Modellhaftigkeit durchaus den Blick für menschliches Handeln im Umgang mit einer selbst gestalteten materiellen Umwelt schärfen. Vor meinem inneren Auge erschien die Stadt als amorph und sich langsam transformierender „Körper“: Kairo als in seiner Topographie durchaus physischer, dreidimensionaler Raum, der jedoch nur als Überlagerung zahlreicher Sichtweisen auf diesen und sozialer Körper in diesem „lebt“. Wir folgen so im Detail Wegen durch die Lebensräume historischer Zeugen, auf der breiten Spur eines imaginierten Flaneurs, der sich, Kapitel für Kapitel, durch die Viertel der Stadt bewegt.

Bei Überlegungen zum fachlich adäquaten Format und der Sortierung des schier uferlosen Materials sowie denkbarer theoretischer Zugänge spielte auch die Vita der Autorin eine Rolle: In meinem Forschungssemester 2013/14 konnte ich mich intensiv in das Projekt einarbeiten und fand dankenswerter Weise im Rahmen des dortigen Exzellenzclusters „Kulturelle Grundlagen von Integration“ Aufnahme in das Kulturwissenschaftliche Kolleg der Universität Konstanz. Meine primäre Gesprächspartnerin war die Mediävistin Dorothea Weltecke mit ihrem Arbeitsfeld der Religionen des Mittelmeerraums. Unser anhaltender und für mich überaus wertvoller Austausch ist in das Buch eingeflossen. Gerne möchte ich auch der Marburger Neutestamentlerin Angela Standhartinger für ein immer noch nachwirkendes gemeinsames Seminar zu den Lebensräumen von Frauen und Männern in spätantiken und frühislamischen Städten danken; es steht Pate für Kapitel 6. Dank gilt natürlich auch der Philipps-Universität Marburg, die mich im Winter 2017/18 erneut für dieses Projekt freistellte.

Auch ohne Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter könnte solch ein Buch nicht gelingen. Für seine Zeit bei der Lektüre des Manuskripts und seinen in vielfältiger Hinsicht fachkundigen Rat geht mein kollegialer Dank an Dr. Mirko Roth. Einschließen möchte ich Celica Fitz, die mich in der Anfangsphase unterstützte, sowie Melanie Hikade und Leonie Ulrichs für ihr verlässliches Engagement bei der Endredaktion.

Mein Dank gilt ebenso Dr. Sebastian Weigert und den aufmerksamen und zugewandten Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Kohlhammer-Verlags, die zur Genese des Bandes konstruktiv beigetragen haben.

# 1 In einer islamisch geprägten Metropole

## 1.1 Damalige gesellschaftspolitische Konzepte

Gegenwärtig erlebt die islamische Welt Spannungen und Umbrüche im gesellschaftlichen Ringen um politische Mitbestimmung. Die Frage drängt sich auf, ob dabei längerfristig, nach Art einer *longue durée* angelegte Muster von Aushandlungsprozessen wirken. Es sind durchaus historische gesellschaftspolitische Konzepte eines gelingenden Zusammenlebens bekannt. So schreibt der arabische Philosoph al-Farābī (gest. um 950) in seiner Utopie *Über die Ansichten der Bewohner der idealen Polis*<sup>1</sup>, das Ziel sei die Erlangung der Glückseligkeit (*as-sa'āda*) für alle Bewohner. Er konzipierte dies – anders als die islamisch-theologisch begründete Hoffnung auf Glückseligkeit erst im Paradies und Jenseits – wohl in Anlehnung an Platons *Politeia*. Im idealen Gemeinwesen, der irdischen glücklichen Stadt (*al-madīna l-fāḍila*), tritt dieser Zustand der Harmonie bereits durch die weise Lenkung des idealen Herrschers ein. Er steht in Verbindung mit den überirdischen kosmischen Sphären, die durch eine Überlagerung auseinander hervorgehender „Intelligenzen“ gekennzeichnet sind. Für al-Farābī ist der Kosmos durch ein System logischer Ordnung gekennzeichnet, das schließlich aus der zehnten, wirkmächtigen Intelligenz (*al-<sup>c</sup>aql al-fa<sup>cc</sup>āl*) heraus auf das Oberhaupt der menschlichen Gemeinschaft wirke; dieser Herrscher ist Kraft seiner Ratio Philosoph und politische Führungsgestalt zugleich. Sicher lebt in einer derartigen Kosmologie und Metaphysik der Geist des Neuplatonismus fort, den die Philosophie der islamischen Welt gerne Aristoteles zuschrieb. Al-Farābī pflegte, lange Jahre ansässig in Bagdad, Kontakt mit christlichen Philosophen und Theologen. In der damaligen Zeit bildeten diese eine kulturelle Brücke zur Antike, weil sie in der Lage waren, griechische Texte zu übersetzen.

Man mag sich vor diesem Hintergrund fragen, wie islamisch al-Farābīs Konzept der idealen Stadt ist.<sup>2</sup> Das Ideal des vollkommenen Herrschers lässt zwar einen Propheten wie Muḥammad oder seine Nachfolger, die Kalifen, assoziieren; konkret benannt werden sie aber nicht, ebenso wie Hinweise auf

---

<sup>1</sup> *Fī mabādi' arā' ahl al-madīna l-fāḍila*, auch bekannt in der Übersetzung des Orientalisten Dieterici als „Der Musterstaat“. Die vorliegenden Ausführungen zum Werk sind angeregt durch Johann Christoph Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam*, München 1991, 129–134.

<sup>2</sup> Vgl. exemplarisch Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit*, 132f. Tilman Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, Bd. I, Zürich/München 1981, 397–399 benennt im Kontext al-Farābīs herrschaftspolitische Konzepte arabischer Denker unter Rezeption einer griechischen, dem Aristoteles zugeschriebenen Schrift *sirr al-asrār*, wo Aristoteles Alexander dem Großen rät, seine Untertanen großmütig zu behandeln.

die göttliche Leitung solcher Führungsgestalten fehlen, die in einer im engeren Sinne islamischen staatsphilosophischen Theorie erwartbar wären. Das Konzept des al-Farābī setzt hingegen auf einer anderen Ebene an. Er zeichnet ein ideales Gemeinwesen, in welchem die denkbaren religiösen, konfessionellen, ethnischen und sozialen Besonderheiten der Bewohner nicht eigens herausgehoben werden. Sie relativieren sich offenbar, wenn nur das Staatsoberhaupt seinem Verstand folgt. Der Verstand, die Ratio, ist die Kraft, die Glückseligkeit für alle im Hier und Jetzt und nicht erst im Paradies zu stiften vermag. Allerdings: Für konkrete politische Instrumente ist in dieser Utopie kein Platz. Rechtliche Regularien des Miteinanders womöglich kulturverschiedener Gruppen oder Modi der politischen Meinungsbildung sind nicht entwickelt. Das Modell ist zugespitzt auf den Herrscher als Lenker des Gemeinwesens, analog zur Ordnung des Makrokosmos, der aus einem ersten Ursprung, dem ersten „Beweger“, hervorging.

Der Vergleich dieses Modells mit einem politischen Werk rund hundertfünfzig Jahre später lässt al-Farābīs Einbettung in ein kosmopolitisches Milieu von Intellektuellen in antiker Tradition noch deutlicher hervortreten. Der seldjuqische Wesir Nizām al-Mulk (gest. 1092) schreibt als Berater verschiedener Herrscher seiner Zeit einen Fürstenspiegel: *Das Buch der Politik (siyāsāt-nāma)*. Seine Perspektive ist dezidiert islamisch und präziser sunnitisch-ash‘aritisch. Verglichen mit seinem Vorläufer der Theoriebildung, dem Staatsphilosophen, betont er nun die Rolle des islamischen Herrschers als Garant für das Heil der Untertanen. Auch diesem werden Tugenden, wie beispielsweise Gerechtigkeit, zugeschrieben. Aber was bei al-Farābī kosmologisch-metaphysisch konstruiert ist, ist bei Nizām al-Mulk narrativ umkleidet: Der Herrscher gilt als von Gott ausgewählt. Gleichzeitig lassen die Ausführungen des Wesirs erahnen, wie schwierig es war, eine solche zentralistische Macht zu erhalten und auszuüben. Vom ersten Kapitel an wird die „Ruhe der Gottesknechte“ beschworen:

„Der erhabene Gott erwählt in jedem Zeitalter einen aus der Mitte der Menschen, schmückt und zeichnet ihn aus mit den Vorzügen eines Herrschers, heftet an ihn das Wohl und Wehe der Welt und die Ruhe der Gottesknechte und verschließt durch ihn das Tor vor Verderbnis, Verwirrung und Aufruhr.“<sup>3</sup>

Mit Blick auf das vorliegende Thema einer Stadt ist zunächst bemerkenswert, dass hier ein Bild eines durch den Kalifen geschützten Gemeinwesens beschworen wird, das man in Form einer ummauerten Stadt imaginierte. Wenn das Gemeinwesen befriedet ist, dann gilt dies als das beste Zeichen für die Auserwähltheit des Herrschers. Unzufriedenheit hingegen wird sofort mit Verwirrung und Aufruhr assoziiert, konkret mit der bereits frühislamischen

<sup>3</sup> Nizām al-Mulk, *Das Buch der Staatskunst. Siyāsāt-nāma*, hg. v. Karl Emil Schabinger von Schowingen, Zürich 1987, 160, siehe auch 161f. zur Schaffung von Infrastruktur durch den Herrscher.

Idee der *fitna*, des gottfernen gesellschaftlichen Chaos. Plurale Ansichten des Volkes, ja bloße Vielfalt, scheinen angstbesetzt.

„Wenn auch zu den Tagen gewisser Chalifen das Reich groß und weit war, so blieben diese doch zu keiner Zeit frei von Besorgnis wegen Auflehnung der vom Glauben Abgefallenen.“<sup>4</sup>

Oder:

„Allein das Volk bleibt hinter den Gedanken des Herrschers zurück und vermag sein Wesen, den Grad seines Verstandes und seiner Weisheit nicht zu ermessen.“<sup>5</sup>

Auflehnung wird schnell mit Un- oder Andersgläubigkeit verbunden, die bei Nizām al-Mulk nicht nur andere Religionsgemeinschaften meint, sondern vor allem auf innerislamische Spaltungen hin ausgeführt wird. Ein herausragender Konflikt bestand zu seiner Zeit mit den siebenerschiitischen Fatimiden in Ägypten, welche die sunnitischen <sup>o</sup>Abbasiden als Herrscher über die Mehrheit der Muslime generell infrage stellten.

Im Fürstenspiegel des Wesirs binden die politischen Instrumente, mit einer Vielfalt von Interessengruppen umzugehen, die Bevölkerung kaum nennenswert ein. Beschworen werden vielmehr der positive Einfluss der sunnitischen Lehre sowie die Kontrolle potenziell Aufständischer durch einen Geheimdienst (pers. *ḥabarān*).<sup>6</sup> Einfluss auf den Herrscher können strukturell gewollt nur gebildete Ratgeber wie der Wesir ausüben. Das Heer gilt als einer der wenigen Orte, in dem eine kulturelle und religiöse Inklusion andersgläubiger Menschen mit nichtarabischem oder persischem Hintergrund vorgenommen wird. Dabei erfolgt eine strenge Kontrolle über ein System von Begünstigungen, was die Loyalität dieser Kreise erwarten lässt.<sup>7</sup>

Beide Werke, das al-Farābī wie das des Nizām al-Mulk, wurden von politisch Interessierten der damaligen Welt stark rezipiert. Umso bedeutsamer ist für die vorliegende Untersuchung die Beobachtung, dass die tatsächliche gesellschaftliche Vielfalt vor allem großer Städte in diesen Werken höchstens implizit oder gar als Ausdruck einer Gefahr zum Ausdruck kommt.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Nizām al-Mulk, Das Buch der Staatskunst, 163.

<sup>5</sup> Ebd., 164.

<sup>6</sup> Vgl. Ebd., 247f. sowie 242, 266.

<sup>7</sup> Vgl. Ebd., 297, 308. Siehe auch Diplomatie als Weg der Spionage und die Geiselhaft von Prinzen unterworfenen Völker 300 und 310.

<sup>8</sup> Beide skizzierten Konzepte zur Staatsführung stammen zwar aus dem Einflussbereich des <sup>o</sup>abbasidischen Kalifats, können aber im Grundsatz auch auf die hier zu beleuchtende Region übertragen werden, aus der vergleichbare Texte leider nicht erhalten sind. Wir müssen aber sowohl davon ausgehen, dass philosophisch Interessierte auch in Kairo al-Farābī kannten, als auch, dass die <sup>o</sup>Abbasiden in Bagdad, mitsamt ihrer Hausmacht der Seldjuken, sehr genau hinsichtlich ihrer politischen Instrumente beobachtet wurden. Beide Großmächte waren Teil des eng miteinander verflochtenen politischen, religiösen und kulturellen Großraums des Vorderen und Mittleren Ostens.

So regen die Konzepte an, der Grundfrage nachzuspüren, wie politisches Denken und Leben in einer arabisch-islamisch geprägten Metropole aussehen haben könnte, in Übereinstimmung mit oder auch in Unterscheidung zu den Denkern oben? Genauer betrachtet wird dies exemplarisch für die kosmopolitische Stadt Kairo um das 12. Jahrhundert. Kairo war ein Ort überraschender kultureller ethnischer und religiöser Vielfalt. Hier lebten neben den verschiedenen Konfessionen von Muslimen große christliche Bevölkerungsgruppen und selbständige jüdische Gemeinden.

## 1.2 Öffentliche Räume

Es mag nur auf den ersten Blick anachronistisch erscheinen, eingangs auch nach Westen und in die Gegenwart zu schauen, um Parameter für die folgende Betrachtung zu gewinnen. Sozialphilosophische Konzepte europäischer Herkunft betonen gegenwärtig zwei Kennzeichen der Moderne: Individualität und Öffentlichkeit, verstanden als ein freier Diskurs Einzelner, aus dem heraus sich in demokratischen Prozessen die Zivilgesellschaft konstituiert, so wegweisend schon Jürgen Habermas in seiner Habilitationsschrift von 1962, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*.<sup>9</sup> Hier und in vergleichbaren Werken werden nicht selten eigene kulturelle Werte idealisiert: Antike städtische Gesellschaften bildeten im Sinne der *polis* den Ursprung heutiger europäischer Staaten, Öffentlichkeit als sozialer Raum sei im Bürgertum seit der Aufklärung zu lokalisieren und erneut in den politischen, herrschaftskritischen Strukturen seit den 1960er Jahren.

Intention der folgenden Ausführungen soll nicht sein, solche Konzepte bezogen auf die politische Geschichte Europas zu bearbeiten. Dieser Topos wurde bereits kritisch hinterfragt: In historischer Perspektive war die *polis* keinesfalls ein Aktionsraum für alle, sondern beschränkte sich in der griechischen Antike vorwiegend auf frei geborene Männer, jedenfalls wenn man die sichtbaren Akteure zum Maßstab nimmt. Diese waren auch im Europa der Aufklärung die Träger der *civitas*: in entstehenden Räumen politischer Repräsentation, in halböffentlichen Räumen des Kaffeehauses oder als Rezipienten der entstehenden Presse. Ausgeschlossen waren nicht nur Frauen, sondern lange auch Mitglieder religiöser Minderheiten. Historische Forschungen stellen zudem schon länger die Zuordnung der *polis* als exklusiv auf den griechisch geprägten Kulturraum infrage und beziehen die altorientalische Kulturgeschichte ein.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Vgl. Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Berlin/Neuwied 1971<sup>5</sup>.

<sup>10</sup> Exemplarisch Josef Wiesehöfer, *Die altorientalische Stadt – Vorbild für die griechische Bürgergemeinde (Polis)?*, in: Gerhard Fouquet, Gabriel Zeilinger (Hg.), *Die Urbanisierung Europas von der Antike bis in die Moderne* (Kieler Werkstücke Reihe

Zudem ist es näherer Untersuchung wert, und darum soll es im Folgenden gehen, wie weit Anlagen zu einer politischen Öffentlichkeit nicht auch in islamisch-geprägten Kulturen des Nahen Ostens vorhanden waren. Als eine historische Brücke beider Kulturen, einer europäischen und einer im Südosten des Mittelmeeres, mag an Plato und die Idee der idealen Polis gedacht werden, die, wie bereits bekannt ist, auch al-Farābī aufgriff.

Später litt die gesamte spätantike Welt des Römischen Reiches an einem Schwund der Organe der *civitas*, weil beispielsweise die Mitgliedschaft in der römischen Curie auch Kosten mit sich brachte, die man zunehmend scheute oder nicht aufbringen konnte. Mit dem frühen Christentum ging die Lenkung vieler Institutionen einer Stadt nicht selten auf Bischöfe über.<sup>11</sup> Im Zuge dessen wäre es nicht verwunderlich, wenn in der historischen Nachfolge auch im islamischen Umfeld ausgewiesene Institutionen einer städtischen Bürgerschaft weniger anzutreffen wären. Das Byzantinische Reich selbst eröffnet ein Feld der Kontinuität hin zu islamisch regierten Gesellschaften: Wie im Byzantinischen Reich bereits Juden eine eigene Rechtshoheit und damit eine interne Selbstverwaltung ihrer Ortsgemeinden ausübten, galt dies für Juden und Christen im Status der geschützten Minderheit (*dimma*).

Umso reizvoller ist dieser Gedanke historisch verflochtener politischer Kulturen angesichts plakativer „westlicher“ Zuschreibungen zu „orientalischen“ oder „islamischen“ Kulturen: Dort habe es keine Aufklärung gegeben, der Koran fordere den antidemokratischen Gottesstaat etc. Und aktuell: Erst mit dem sogenannten „Arabischen Frühling“ breche ein Bedürfnis nach Individualität und Mitbestimmung hervor, genährt durch den Zugang zum modernen, im „Westen“ entwickelten Medium des Internets.

Aber auch islamisch-konservative politische Konzepte schreiben der Vergangenheit arabischer Gesellschaften holzschnittartige, in diesem Fall positive, Züge zu. Etwa der Ägypter Saiyid Quṭb (1906–1966), einer der Vordenker der Muslimbrüder, sieht Mitte des 20. Jahrhunderts die Anlage zur idealen Gesellschaft in der islamischen Frühgeschichte begründet.<sup>12</sup> In solchen und ähnlichen Rekursen auf die Zeit des Propheten garantiert der Kalif das Wohl des Gemeinwesens und ein Kreis von *elder statesmen* der frühen islamischen Gemeinschaft wird mittels des Begriffs *šūra* als Vorläufer von Volksvertretungen nach Art europäischer Parlamente interpretiert. Die religiösen Minderheiten der Christen und Juden könnten sich in der Institution der *dimma* ihrer Daseinsberechtigung sicher sein.<sup>13</sup> Die Ge-

---

E: Beiträge zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 7), Frankfurt am Main 2009, 43–61; Peter Funke, Polis und Asty, in: ebd., 63–79.

<sup>11</sup> Alexander Demandt, Geschichte der Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian, München 1998, 374–380.

<sup>12</sup> Saiyid Quṭb, Milestones (*Maʿālim fi-ṭ-ṭarīq*), Repr. London 2008.

<sup>13</sup> Immer noch als elementarer Zugriff Bernard Lewis, Die politische Sprache des Islam, Hamburg 2002 (1988).

genwart ist reich an Zeugnissen aus der islamischen Welt selbst, die diskursiv über diese politischen Formen reflektiert.<sup>14</sup>

Diese geradezu gegensätzlichen Vorstellungen von der arabisch-islamischen Vergangenheit lassen es wert erscheinen, exemplarisch näher hinzuschauen und folgendes Feld von Fragen in den Blick zu nehmen: Wie funktionierten Öffentlichkeit und diskursive Meinungsbildung tatsächlich? Sind diese Begriffe überhaupt auf eine arabische Stadt der Vergangenheit übertragbar oder in einem solchen Zusammenhang nicht vollkommen anachronistisch? Welche konkreten Örtlichkeiten müssen wir uns vorstellen, wenn wir an „Öffentlichkeit“ denken? Plätze, Moscheen, Märkte oder den Hof des Herrschers? Oder war ein solcher Potentat autoritär auf Herrschaftssicherung bedacht, dass er die Bevölkerungsvielfalt allein zu kontrollieren beabsichtigte, wie die Ausführungen Nizām al-Mulks nahelegen würden? Gab es tatsächlich keinerlei nennenswerte Institutionen oder im übertragenen Sinne „Räume“ der Meinungsbildung oder Meinungsbekundung? Wie weit boten die – im antikononialen Diskurs idealisierten – islamischen politischen Instrumente Möglichkeiten für ein ziviles Miteinander? Wie wurden sie jeweils interpretiert? Welche Instrumente favorisierten die großen Gruppen orientalischer Christen, welche fanden sich in jüdischen Kontexten?

### 1.3 Vielfalt der Bevölkerungsgruppen

Da sich zu alldem kaum generelle Aussagen treffen lassen, soll dieser Fragenkomplex für einen bestimmten Ort sowie eine eingegrenzte Zeit in den Blick genommen werden: Kairo im 12. Jahrhundert. Dieser Ort scheint besonders der näheren Betrachtung wert, weil es sich nach damaligen Verhältnissen um eine wahre Metropole mit zuweilen mehreren hunderttausend<sup>15</sup> Einwohnern handelte. Als solche bedurfte sie besonderer Mechanismen der Organisation, um die verschiedenen Bevölkerungsgruppen zu einem Gemeinwesen zu vereinen. Es ist anzunehmen, dass verwaltungstechnische Grundlagen dazu bereits in der weit zurückliegenden pharaonischen Vergangenheit gelegt wurden, wenn es darum ging, in gegenseitiger

---

<sup>14</sup> Exemplarisch Katajun Amirpur, *Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte*, München 2013 mit Kapiteln über verschiedene liberale Denkerinnen und Denker der Gegenwart von Abu Zaid bis Amina Wadud.

<sup>15</sup> Heinz Halm geht sogar von rund einer halben Million aus: Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo. 973–1074*, München 2003, 30, 32; vgl. auch ders., *Geschichte der Fatimiden*, in: Wilfried Seipel (Hg.), *Schätze der Kalifen. Islamische Kunst zur Fatimidenzeit*, Wien 1998, 35–39, hier 37; André Raymond, *Cairo: City of History*, Kairo 2001, 136f. oder Paulina Lewicka, *Food and Foodways of Medieval Cairenes*, Leiden/Boston 2011, 1.

Abstimmung den Nil zu regulieren. Seit den Ptolemäern bestand mit Alexandria ein Vorläufer Kairos im Sinne einer multikulturellen Weltstadt.<sup>16</sup>

Zur römischen Zeit wurde am Ort des späteren Kairo zunächst eine Festung namens Babylon unterhalten. Die muslimische Eroberung 641 brachte ein benachbartes Heerlager hervor, al-Fuṣṭāṭ, das bis weit in die Folgejahrhunderte hinein namensgebend für die südlichen Stadtteile war. Stadterweiterungen gen Norden unter den ʿAbbasiden (*al-ʿaskar*) und Tuluniden (*qaṭāʿ*) blieben hingegen wenig in Erinnerung, nachdem Ende des 10. Jahrhunderts die Fatimiden den Grundstein für die ummauerte eigene Gründung *al-qāhira*, „die Siegreiche“, legten.

Die Bevölkerung war in dieser und der Folgezeit religiös sehr vielfältig. Auch damit ist ein Faktor gegeben, der reizvoll für eine Anfrage aus heutiger Perspektive ist, ohne Anachronismen anheim zu fallen. Kann doch davon ausgegangen werden, dass gerade der Umgang mit religiösen Minderheiten oder religiöser Pluralität ein Gradmesser für das Funktionieren einer Gesamtgesellschaft ist. Goitein, dem wir den ersten gewaltigen Schritt der Erforschung der auch im Folgenden wichtigen Geniza-Dokumente verdanken, stellt hierzu eine weitere Hypothese auf: Die religiösen Minderheiten, Christen und Juden, hätten in Synagoge und Kirche (arab. beides *kanīsa*) an ihren auch so bezeichneten Gemeinschaftsorten antike Modi der Demokratie weiterpraktiziert:

„In one, perhaps the most important respect, the Christian and Jewish communities were even stronger than the amorphous masses of Muslims. They had carried over from Hellenistic and Roman times civic forms of communal organization which gave the individual member opportunity to be active in the life of the congregation.“<sup>17</sup>

Dieser Hypothese Goiteins wird weiter nachgegangen, vor allem im Kapitel über das Leben um die religiösen Stätten der verschiedenen Gemeinschaften, um jüdische und christliche Formen der Selbstorganisation auf Gemeindeebene kennen zu lernen. Aber auch der islamische zentrale Religionsraum, die *ḡāmiʿ*, „Versammlungsort Aller“, verwies im Namen auf ein kollektives Moment. Auch einzelne Muslime hatten die Möglichkeit, sich im religiösen Bereich zu engagieren, vor allem vor dem Hintergrund der Idee, vor Allah seien alle Menschen gleich. So gesehen wäre eine „Karriere“ eines islamischen Juristen in der Verwaltung oder Politik ein Weg der Partizipation, der prinzipiell jedem bildungsaffinen männlichen Mitglied der Gesellschaft offen stand. Mit der Zunahme der Madrasen und ihrer Stipendien zur Zeit der Aiyubiden wurde dies umso leichter. Hinzu kommt, dass über das Rechtssystem die Religion selbstverständlich in soziale und politische Dimensionen

<sup>16</sup> Manfred Clauss, *Alexandria. Schicksale einer antiken Weltstadt*, Stuttgart 2003.

<sup>17</sup> Solomon D. Goitein, *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza 2. The Community*, Berkeley u.a. 1999, 2.

ausgriff. Spätestens in diesem Moment werden sich aufgrund der politischen Dominanz des Islam allerdings die Handlungsspielräume eines Engagements innerhalb der eigenen Religionsgruppe unterschieden haben, vergleicht man Muslime, Juden und Christen.

In Ägypten war ein Gros der Bevölkerung<sup>18</sup> bis in fatimidische Zeit hinein christlich und dabei mehrheitlich koptisch-orthodox. Auch in Kairo wird ein großer, numerisch allerdings nicht zu bestimmender Anteil koptischen Glaubens gewesen sein. In einer politisch bedeutenden Metropole wie Kairo lebten jedoch auch Vertreter anderer orientalischer Kirchen,<sup>19</sup> und es bestanden wirtschaftliche und verwandtschaftliche Beziehungen in den östlichen Mittelmeerraum hinein. So war die Mutter des Kalifen al-Ḥākim die Schwester zweier melkitischer Patriarchen, Orestes in Jerusalem und Arsenios in Alexandria. Über die Gemeinschaft der Melkiten bestanden diplomatische Kontakte bis ins Byzantinische Reich. Amalfi und andere italienische Stadtstaaten unterhielten Stützpunkte in Alexandria mit römisch-katholischen Händlern, deren Handelsverbindungen sie auch ins Innere Ägyptens und nach Kairo führten. Besonders der Wesir Badr al-Ġamālī (1074–1094) und sein Sohn al-Afḍal (gest. 1121) förderten als Reminiszenz an ihre Herkunft armenische Söldner und die sich in Kairo etablierende armenische Kirche. Seit der Antike gab es wie in Alexandria eine jüdische, theologisch ausdifferenzierte Gemeinschaft; laut Geniza-Dokumenten pflegte diese mit ihren Partnergemeinden im heutigen Tunesien enge Handelskontakte.<sup>20</sup>

Mitte des 7. Jahrhunderts wurde die Stadt am Nil islamisch erobert, es sollte jedoch mehrere Jahrhunderte dauern, bis der Islam sich zur Majorität innerhalb der Bevölkerung ausweitete. Innerislamisch dominierten während der Fatimidenherrschaft zahlenmäßig die Sunniten, die traditionell in Nordafrika der malikitischen Rechtsschule angehörten. Das 12. Jahrhundert ist in diesem Sinne besonders interessant, denn die Stadt Kairo erlebte mit dem

<sup>18</sup> Heinz Halm geht sogar noch von einer christlichen Mehrheit zur Zeit der Fatimiden aus: vgl. Halm, *Die Kalifen von Kairo*, 13 sowie ders., *Kalifen und Assassinen: Ägypten und der Vordere Orient zur Zeit der ersten Kreuzzüge 1074–1171*, München 2014, 13; vgl. auch ders., *Die Vielfalt religiösen Lebens zur Fatimidenzeit*, 141. Andere gehen etwas vager von einer für unsere Zeit noch immer verhaltenen Islamisierung aus, während erst Repressionen zur Zeit der Mamluken einen starken Rückgang der koptischen Bevölkerung mit sich brachten: Wolfgang Hage, *Das orientalische Christentum*, Stuttgart 2007, 172–177; Doris Behrens-Abouseif, *Locations of Non-Muslim Quarters in Medieval Cairo*, in: *Annales Islamologiques* 22 (1986), 117–132, hier 118.

<sup>19</sup> Johannes Pahlitzsch, *The Melkites in Fatimid Egypt and Syria (1021–1171)*, in: *Medieval Encounters* 21 (2015), 485–515; Seda B. Dadoyan, *Seda Parsumean-Tatoyean, The Fatimid Armenians. Cultural and Political Interaction in the Near East*, Leiden 1997.

<sup>20</sup> Solomon D. Goitein, *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza 1. Economic Foundations*, Berkeley 1999; Claude Cahen, *Der Islam I*, Frankfurt am Main 1987 (Erstausgabe 1968), 264.

Ende der siebenerschiitischen Fatimidendynastie und der Etablierung der sunnitischen Aiyubiden einen Umschwung der offiziellen Religionspolitik. Hier ist die Frage, wie weit dadurch das Zusammenleben der Religionsgemeinschaften tangiert wurde und inwiefern die alten und neuen Herrscher verschiedenen religiösen Gruppen jeweils Raum gewährten.

Wenn man sich der damaligen Stadt gedanklich nähert, bieten sich ältere Auseinandersetzungen mit städtischen Kulturen der Region zum Vergleich an: Quasi als Pendant einer vereinfachten sozialhistorischen Zuschreibung zur europäischen und in der *polis* wurzelnden Stadt, die sich durch ihre selbstbestimmte und freie Bürgerschaft auszeichne, fasste Gustav. E. von Grunebaum 1955 „die islamische Stadt“ stereotyp auf. Die öffentlichen Räume der antiken Bürgergesellschaft einer *polis* seien mit dem Islam verschwunden und in dem zentralen öffentlichen, aber bereits religiös konnotierten Raum aufgegangen, der Moschee mit ihren angrenzenden Märkten im Stadtzentrum.<sup>21</sup>

Hans Kippenberg sah als historischen Vorläufer bereits in den gesellschaftlichen Ordnungen des Nahen Ostens in der Spätantike eine Tendenz der breiteren städtischen Bevölkerung, sich „apolitisch“ zu verhalten.<sup>22</sup> Ältere Stadthistoriker wie Gaston Wiet bestätigten dies für die hier im Mittelpunkt stehende Stadt. Nach Betrachtung mehrerer islamischer Dynastien schreibt er:

„Cairo had a calm population which was not asked to interest itself in public affairs. Indeed their population, which had no more unity than it had determination, because of its excessive fragmentation, showed no desire to engage in public affairs ... The members of the military, like the government, are not of Egyptian origin. They execute the orders of the sovereign who pays them, and use or abuse the authority granted them.“<sup>23</sup>

Jacques Tagher geht, in seiner kritischen Lesart islamischer Herrschaft über die Kopten, noch konkreter von fehlenden Instrumenten der aktiven Mitbestimmung aus, weshalb einzelne Personen ihren persönlichen Einfluss bei Hofe – als Ärzte oder Wesire – geschickt zugunsten der eigenen religiösen und ethnischen Gruppe als deren Fürsprecher nutzen.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Zum Folgenden vgl. Gustav E. v. Grunebaum, Die islamische Stadt, in: Saeculum 6 (1955), 138–153, hier 139. Dazu auch in mehreren Publikationen: Ira M. Lapidus, The Evolution of Muslim Urban Societies, in: Comparative Study in Society and History (CSSH) 15 (1973), 21–50, hier 47; ders., Muslim Cities and Islamic Societies, in: ders. (Hg.), Middle Eastern Cities, Berkeley, Los Angeles 1969, 47–79, hier 50ff.; Claude Cahen, Zur Geschichte der städtischen Gesellschaft im islamischen Orient des Mittelalters, in: Saeculum 9 (1958), 59–76, hier 67.

<sup>22</sup> Vgl. Hans Kippenberg, Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft, Frankfurt am Main 1991, 94.

<sup>23</sup> Gaston Wiet, Seymour Feiter, Cairo. City of art and commerce, Oklahoma 1964, 70.

<sup>24</sup> So im Vorwort von Lee L. Bean zusammengefasst, vgl. Lee L. Bean, Foreword, in: Jacques Tagher, Christians and Muslims in Egypt. An Historical Study of the

Diese Beschreibungen der Kairiner Bevölkerung können als Hypothesen herangezogen werden, die der näheren Überprüfung am Material ausgesetzt werden. Denn das Konstrukt „der islamischen Stadt“ wurde zwischenzeitlich stark infrage gestellt. Janet Abu-Lughod schlüsselte die Entwicklung dieses islamwissenschaftlichen Topos der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf.<sup>25</sup> Entsprechend werden in aktuelleren stadtsoziologischen Arbeiten wie *Public Istanbul* (2008) von Frank Eckardt und Kathrin Wildner<sup>26</sup> eben mitnichten die Moscheen als Zentralorte einer dann gelenkten Öffentlichkeit bestimmt. Vielmehr findet sich eine breite Palette von unvermuteten Örtlichkeiten, wo Menschen zusammenkommen, von der Galatabrücke bis zu Rasenstücken zwischen Wohnblocks, wo sich Nachbarinnen austauschen. Mit einer ganz eigenen neueren Geschichte muss für Istanbul zusätzlich der Gezi-Park genannt werden. Was sich dort an „offenen“ Räumen findet, ist womöglich vorgeprägt im mittelalterlichen Kairo. Hier waren neben den ausufernden Basaren Gebiete um den Nil und landwirtschaftlich genutzte Randzonen des nach außen unbegrenzten Siedlungsraums mit Sicherheit wichtige Begegnungsräume für die unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen. Wie weit dortige Milieus als politische Kräfte wahrgenommen wurden, wird Teil der Untersuchung sein.

## 1.4 Die Rolle der Religion

Vor allem der Aspekt der Religion bedarf als entscheidender Fokus näherer Reflexion. In der Religionswissenschaft wird die Übertragbarkeit dieses Begriffs auch auf andere Kulturen seit längerem grundsätzlich hinterfragt, weil man je eigene Konnotationen vergleichbarer Termini ausmacht: In vielen Fällen kann beispielsweise nicht von festgefügt institutionalisierten Gemeinschaften ausgegangen werden. Auch die Assoziation einer Zweiteilung der Welt in „religiös“ und „säkular“ ist mit Vorsicht zu genießen.<sup>27</sup> Religion erweist sich im regionalen Vergleich und erst recht mit Blick auf die Vergangenheit als eine vielschichtige Größe und scheint sich als heute im

---

Relations between Copts and Muslims from 640 to 1922, Altenberge 1998, VIII–XIV, hier XIII.

<sup>25</sup> Vgl. Janet L. Abu-Lughod, *The Islamic City – Historical Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance*, in: *Middle East Studies* 19 (1987), 155–176, hier 157f.

<sup>26</sup> Frank Eckardt, *Introduction: Public Space as a Critical Concept. Adequate for Understanding Istanbul Today?*, in: ders., Kathrin Wildner (Hg.), *Public Istanbul. Spaces and Spheres of the Urban*, Bielefeld 2008, 13–20.

<sup>27</sup> Auch wenn dies durchaus kontrovers diskutiert wird und jüngst wieder stärker in Richtung der Generalisierbarkeit vergleichbarer Annahme tendiert wird: Christoph Kleine, *Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular: Eine systemtheoretische Betrachtung*, in: Michael Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin/Boston 2012, 65–80.

Deutschen geläufiger Begriff erst im Europa der Neuzeit herausgebildet zu haben.<sup>28</sup>

An dieser Stelle sollen daher bestimmte anzunehmende Parameter im Umfeld eines erst materialiter zu rekonstruierenden Verständnisses von Religion angedeutet werden. Die vorliegenden Zeugnisse beschränken sich dabei auf diejenigen in der Region geläufiger Religionsgemeinschaften, Juden, Christen und Muslime. Ohne dabei einem Stereotyp „monotheistischer Religionen“ anheimfallen zu wollen, wird sich die folgende Untersuchung auf diese Gruppen beschränken, für die am ehesten eine politische und gesellschaftliche Partizipation rekonstruiert werden kann. Dies heißt nicht, dass keine anderen Religionen in Kairo präsent waren: Beispielsweise kann, wenn es auch aufgrund der Quellenlage hypothetisch bleiben muss, mit einiger Wahrscheinlichkeit von zumindest einzelnen indischen Händlern ausgegangen werden, da die Handelskontakte in den indischen Subkontinent ausgeprägt waren. Auch ein Fortleben antiker und vor allem der altägyptischen Religion kann in gewissen Spuren angenommen werden. Allein die später zu behandelnden Nilkulte belegen dies. Allerdings formierten sich in diesen Fällen polytheistischer Systeme keine Gemeinschaften, die auch Spuren in der Geschichtsschreibung oder bauliche Spuren hinterließen, wie sie hier in den Blick genommen werden. Dies bedeutet, dass die theologische und religionspolitische Prägung durch die vorherrschende Religion, in diesem Falle des Islam, ganz offenbar einen Rahmen absteckte, welche Glaubensformen überhaupt denkbar eine wie auch immer geartete Art der Repräsentation entfalten konnten.

Der arabische Begriff *dīn* markiert seit dem frühen Islam eine Sphäre des Glaubens. Innerhalb des religiösen Systems besteht die Annahme, dass diese Sphäre die einzig existente überhaupt sei. Bereits staatstheoretische Formeln wie *dīn wa-daula* als Geltungsraum des Kalifats zeigen jedoch, dass gedanklich durchaus unterschieden wird, in diesem Fall zwischen „Religion“ (*dīn*) und „(weltlicher) Herrschaft“ (*daula*), allerdings mit der Idee, dass der Herrscher beiden konvivalenten Lebensbereichen gemeinsam vorstehe. Besonders die Fatimiden gründeten ihren Herrschaftsanspruch auf die i.e.S. religiöse Idee, als göttlich gesandte Imame unfehlbare Heilsgestalten zu sein. Ihre Anhängerschaft besaß eine exklusive Gruppenidentität, welche die übrigen Muslime ausschloss, indem man sich selbst der *dīn al-ḥaqq*, „Religion der Wahrheit“, oder *daʿwat al-ḥaqq*, dem „Ruf zur Wahrheit“, zuordnete. Analog existieren Selbstbezeichnungen, die weniger die „Religion“ als die Gemeinschaft betonen: *aṣḥāb al-ḥaqq* oder *ahl al-ḥaqq*, „Gefährten-“ bzw. „Leute der Wahrheit“. Die identitären und alteritären Zuschreibungen verliefen in hohem Maße nicht zwischen Muslimen und Andersgläubigen, sondern vielmehr innerislamisch. Die Sunniten hielten das siebenerschiiti-

<sup>28</sup> Dorothea Weltecke, Über Religion vor der „Religion“. Konzeptionen vor der Entstehung des neuzeitlichen Begriffs, in: Kirsch u.a. (Hg.), Religion als Prozess, Paderborn 2015, 13–34.

sche Bekenntnis für einen „esoterischen“ Irrglauben, ausgedrückt in der despektierlichen Bezeichnung *bātiniya*, „(die Gruppe,) die (dem Koran) einen geheimen Sinn zuspricht.“<sup>29</sup> Diese Begrifflichkeiten belegen einen hohen Grad der Auseinandersetzung mit Glaubensinhalten, was vielleicht landläufigen Religionsbegriffen noch recht nahe kommt und unserem Wissen um die Isma‘iliya entspricht, die fortwährend versuchte, durch Mission neue Mitglieder zu gewinnen.

Analog zu Diskursen um die Übertragbarkeit des Religionsbegriffs auf die Antike ist zusätzlich zu fragen, wie weit bei längerfristigen Gruppenbildungen eine hohe Deckung von religiösem Gemeinschaftsverständnis auch mit ethnischen und sprachlichen Identitäten bestand. So waren die Christen in Ägypten als indigene Bevölkerung, vor allem die Bauern auf dem Lande, koptisch-orthodox und verfügten vor der Arabisierung durch die Muslime über eine eigene Sprache, die zum Untersuchungszeitraum durchaus noch lebendig war. Auch die Melkiten verstanden sich wohl, trotz ihrer kirchlichen Verbindung zum Byzantinischen Reich, als Ägypter. Die jüdische Gemeinde verstand sich vermutlich als eigener kosmopolitischer *ethnos*, wies aber, wie später zu sehen sein wird, eine ganze Reihe von Idiomen auf, ebenso wie sie sich in zahlreiche innerreligiöse Schulen aufsplitterte. Hinzu kamen bedeutende militärische Einheiten, die vor allem hinsichtlich ihrer Ethnizität gekennzeichnet wurden, sich aber dennoch auch religiös unterschieden, so Berber, Sudanesen, seit dem 11. Jahrhundert Armenier und zunehmend Türken.

Die Suchrichtung bei der folgenden Quellenanalyse muss also neben der Frage nach Modi der Verständigung zunächst auch der Frage nach Vergemeinschaftungsformen gelten: Innerhalb einer Sprachgruppe finden sich so theologisch eigenständige Gemeinschaften – arabischsprachige Sunniten und Siebenerschiiten – ebenso wie innerhalb einer Religion ethnisch-konfessionelle Gruppen – griechische, armenische und ägyptische Christen. Bei all dem muss die begriffliche Zuordnung zum Feld der Religion vergleichsweise offen bleiben, schon allein weil die Quellentexte hier wenig eigene Systematisierung anbieten. Anzunehmen ist aber in jedem Fall, dass parallel bestehende, sich überlagernde Loyalitätsgruppen die soziale Ordnung prägten und dass mit politischen Veränderungen durchaus auch Prozesse neuer oder klarer Identitätsbildung vonstattengegangen sein können.

---

<sup>29</sup> Heinz Halm, *Die Schia*, Darmstadt 1988, 193f.; Bärbel Köhler, Wahrheit als religiöses Symbol am Beispiel Islam, in: dies. (Hg.), *Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien. Festschrift für Gernot Wießner zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden 1998, 89–100, hier 94–96.

## 1.5 Modi der Begegnung

Zudem interessieren die Modi dieses Miteinanders, bezogen auf die Ebenen und die Art der Kommunikation. Einerseits gilt es, die offizielle Politik zu betrachten. So gab es funktionale Schnittstellen zwischen Hof bzw. islamisch geprägter Verwaltung sowie den Oberhäuptern der eigenständig ihr Recht praktizierenden Gemeinden von Christen und Juden. Diese lassen sich über die Literaturgattungen von Stadtchroniken und Herrscherbiografien im Sinne der klassischen Institutionen- und dynastisch interessierten Geschichtsschreibung rekonstruieren. Das Funktionieren der jüdischen und christlichen Gemeinden erschließt sich über interne Quellenkorpora, von denen als exemplarische Beispiele an dieser Stelle zunächst auf die hochoffizielle *Geschichte der Patriarchen der Ägyptischen Kirche*, als Initiator zugeschrieben dem Bischof Sawirus Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup> (gest. Ende 10. Jh.),<sup>30</sup> und andererseits die alltagsbezogenen jüdischen Geniza-Dokumente<sup>31</sup> verwiesen werden soll. Der Charakter dieser Quellengattungen lässt sowohl Einblicke in offizielle Begegnungen von Repräsentanten als auch in das alltägliche Zusammenspiel der Gruppen zu.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Für die vorliegende Periode maßgeblich die Bände: Sawirus Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup>, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church known as the History of the Holy Church*, hg./übers. v. °Aziz Süryal Atiya., Yassa °Abd al-Masīh, O. H. E. KHS-Burmester, Bd. II/3 (1042–1102), Kairo 1959; Sawirus Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup>, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church known as the History of the Holy Church*, hg./übers. v. Antoine Khater, O. H. E. KHS-Burmester, Bd. III/1 (1102–1167), Kairo 1968; Sawirus Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup>, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church known as the History of the Holy Church*, hg./übers. v. Antoine Khater, O. H. E. KHS-Burmester, Bd. III/2 (1167–1216), Kairo 1970; Sawirus Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup>, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church known as the History of the Holy Church*, hg./übers. v. Antoine Khater, O. H. E. KHS-Burmester, Bd. IV/1 (1216–1234), Kairo 1974.

Zur Diskussion der Autorenschaft Johannes den Heijer, *Coptic Historiography in the Fāṭimid, Ayyūbid and Early Mamlūk Period*, in: *Medieval Encounters* 2,1 (1996), 67–96. Meist wird jedoch vorliegend nach wie vor der Autorenschaft im Buchtitel gefolgt, um den Abgleich mit der bibliographischen Angabe zu ermöglichen.

<sup>31</sup> Solomon D. Goitein, *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 6 Bde., Berkeley 1999.

<sup>32</sup> So jedenfalls in der Binnengeschichtsschreibung festgehalten, als zur Zeit des Patriarchen Ġabriyāl (gest. 1146) jemand beim Kalifen al-Ḥāfiẓ antichambriert, um durch Simonie ein Bischofsamt zu erwerben. Der Patriarch korrespondiert daraufhin mit dem Kalifen und erläutert ihm das Kirchenrecht, das Simonie verbiete, woraufhin der Patriarch einen Schutzbrief erhält, der Einmischung in innere Angelegenheiten untersagt. Vgl. Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup>, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church* III/1, 55/fol. 195. May geht der Simonie für einen längeren Zeitraum nach und findet sie verbreitet als Finanzierungsform an. Vgl. Burkhard May, *Die Religionspolitik der ägyptischen Fāṭimiden 969–1171*, Hamburg 1975, 94f.