

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*¹, das Ziel sei die Erlangung der Glückseligkeit (*as-saʿāda*) 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-ʿaql al-fāccāl*) 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.² 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

¹ *Fī mābādīʾ arāʾi 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.

² 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 (si-yāsāt-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.“³

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

³ 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.“⁴

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.“⁵

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 ʿAbbasiden 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*).⁶ 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.⁷

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.⁸

⁴ Nizām al-Mulk, Das Buch der Staatskunst, 163.

⁵ Ebd., 164.

⁶ Vgl. Ebd., 247f. sowie 242, 266.

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

⁸ Beide skizzierten Konzepte zur Staatsführung stammen zwar aus dem Einflussbereich des ʿabbasidischen 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 ʿAbbasiden 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 ausgesehen 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*.⁹ 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.¹⁰

⁹ Vgl. Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Berlin/Neuwied 1971⁵.

¹⁰ 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.¹¹ 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.¹² 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.¹³ Die Ge-

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

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

¹² Saiyid Quṭb, Milestones (*Ma‘ālim fi-ṭ-ṭarīq*), Repr. London 2008.

¹³ 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.¹⁴

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 antikolonialen 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 alledem 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 hunderttausend¹⁵ 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

¹⁴ 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.

¹⁵ 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.¹⁶

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-Fustāt, das bis weit in die Folgejahrhunderte hinein namensgebend für die südlichen Stadtteile war. Stadterweiterungen gen Norden unter den ^cAbbasiden (*al-ʿaskar*) und Tuluniden (*qaṭāʿiʿ*) 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.“¹⁷

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

¹⁶ Manfred Clauss, *Alexandria. Schicksale einer antiken Weltstadt*, Stuttgart 2003.

¹⁷ 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 Bevölkerung¹⁸ 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,¹⁹ 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.²⁰

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

¹⁸ 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.

¹⁹ 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.

²⁰ 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.²¹

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.²² 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.“²³

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.²⁴

²¹ 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.

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

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

²⁴ 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.²⁵ Entsprechend werden in aktuelleren stadtsoziologischen Arbeiten wie *Public Istanbul* (2008) von Frank Eckardt und Kathrin Wildner²⁶ 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 festgefühten institutionalisierten Gemeinschaften ausgegangen werden. Auch die Assoziation einer Zweiteilung der Welt in „religiös“ und „säkular“ ist mit Vorsicht zu genießen.²⁷ 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.

²⁵ 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.

²⁶ 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.

²⁷ 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.