

Sufi leaders with their armies of dervishes” (122). Sufi orders also had a shared concern for restoring the unified authority found in the figure of the Prophet, which had now become split into the executive, prophetic and spiritual authorities claimed by rulers, scholars, and mystics, respectively. Among Sufis this was also reflected in the debates on the question whether this spiritual authority originated in the notion of prophethood or in sainthood. For Mevlevi and Nakşibendis, Ottoman rulership was to represent this renewed unity of authority.

This is further elaborated in the next two chapters, entitled “The Sultan and the Sultanate” and “The Caliph and the Caliphate.” Conceived as the highest political authority, the sultanate was considered an “indispensable component of human existence, including one’s spiritual and material life” (151). Bureaucrats, jurists, and Sufis debated whether this authority was attained by the accordance of executive power, on the basis of merit, or through grace. With the growing emphasis on the divine origins of this last source of authority, Ottoman political theories, developed by figures such as al-Bidlisi (d. 1520), Kınalızade (d. 1572), and Taşköprizade (d. 1561), privileged Sufistic-spiritual authority over juridical and theological principles, held by former viziers, such as Lütü Paşa (d. 1564). Noting that “[t]he idea of divine dispensation was so prevalent in Ottoman thought that a possible rule of succession was never problematized in political writing” (159), and that the “question of morality” (173ff.) and “the status of rulership among humankind” (177ff.) were central to the spiritual and philosophical focus of their writings (177ff.), Yılmaz goes into detailed comparisons to tease out the similarities and differences between these theorists.

Already touching on the connection between sultanate and caliphate in chapter three, Yılmaz introduces the pre-Islamic and Assyrian mythological notion of the caliph as “The Shadow of God” (*zill Allāh*), which is picked up again in the chapter four. Stressing that this particular title is not found in the Qur’an, but originates from the traditions of the Prophet, Yılmaz also notes that Ottoman Sultans never assumed that other caliphical honorific “Commander of the Faithful” (*emīrū’l-mū’minīn*), which had been commonly used by caliphs until the fall of the Abbasids. Rather, “Süleyman named himself as God’s caliph in the sense that the caliphate was a unified authority combining both spiritual and temporal realms” (181). This points at what in the introduction is referred to as an “epistemological break” (16). The caliph as God’s viceregent (*khalīfat Allāh*) was not only distinguished from the historical caliphical dynasties as successors to the prophet (*khalīfat Rasūl Allāh*), but also interpreted in qualitatively different mystical, rather than juridical, terms. Yılmaz unfolds how the relation between sultanate and caliphate, or the combination of rulership with viceregency, can be seen as either rooted in prophethood; or invested in God Himself as “the primary model for a ruler” (199);

whereas the Sufi notion of “the pole” (*kuṭb*) “appeared as a third model of inspiration in political theory besides those of God and ruler-prophets” (205).

In the final chapter, the theorizing that underlies the discursive formations of political writings in the Süleymanic Age is again contextualized in the historical setting of the conflict between the Ottomans and a rivaling dynasty to the East. Initially, “[t]he Safavids, being at once a Turkoman chieftainship, a Shiite dynasty, and a Sufi order, were better endowed with esoteric image-making skills than the Ottomans ... In response, the Ottomans renewed their weakened alliances with prominent Sufi orders and rehabilitated discredited Sufi figures with controversial teachings” (18). Particular significance was accorded to Ibn Arabi, who, from the time of Selim I onward, became not just an “anti-Safavid resource” but the patron saint of the Ottoman dynasty. Also feeding into the symbolic mix shaping the status of sultan-caliph as the “Ottoman Epitome” (251) was the transformation of the “polyphonic messianic arena” (266) of early 15th-century Anatolia, populated by once despised astrologers, diviners, self-styled Mahdis, and other occultists, into an authoritative discourse hailing Süleyman “as the Mahdi of time and the seal of the caliphate” (267).

A final critical note: While the introduction offers a clearly structured outline of the book, this is not always borne out in the composition of the actual narrative; the back and forth in both the chronology and topical overage has resulted in repetitions and overlaps, undermining the narration’s flow and obscuring the argumentation for what is in itself a thought-provoking thesis. In spite of these stylistic shortcomings, “Caliphate Redefined” will prove a useful resource for those interested in Ottoman history and in Islamic political theory.

Carol Kersten (carool.kersten@kcl.ac.uk)

**Zemmin, Florian, Johannes Stephan und Monica Corrado** (Hrsg.): *Islam in der Moderne, Moderne im Islam. Eine Festschrift für Reinhard Schulze zum 65. Geburtstag*. Leiden: Brill, 2018. 603 pp. ISBN 978-90-04-36403-5. Preis: € 150,00

Der hier anzuzeigende Band unterteilt sich in fünf thematische Sektionen: “Islam(wissenschaft), Religion und der Eigensinn der Moderne”; “Islamische Wissenskulturen und Normativität”; “Sprache und Literatur als Medien der Moderne”; “Islam(wissenschaft) in der Öffentlichkeit und die Rolle der Medien” sowie “Die Wissenschaftlerpersönlichkeit Reinhard Schulze”. Vorangestellt sind neben einer “Einleitung” eine “Tabula gratulatoria”; ein Interview mit Reinhard Schulze (“Ich will nicht zu kritisch mit meinem eigenen Fach sein”) ist der 4. Sektion beigegeben. Beschlossen wird der Band mit einem Verzeichnis der Schriften Schulzes. Insgesamt besteht der Band aus 26 Beiträgen, die sich sowohl an Fachvertretende als auch an Studierende richten. Ob der Band ein breiteres, auch außerakademisches Publikum erreichen kann, muss sich angesichts des sehr hohen

Betrages, der für diese Publikation zu entrichten ist, freilich erst zeigen.

Die Beiträge der 1. Sektion befassen sich u. a. mit genealogischen Fragen zum Religionsbegriff im Spiegel von Religion und Rechtsprechung (Frank Peter) und mit theoretischen und geschichtsbezogenen Fragen zur Genealogie als Medium religionsgeschichtlicher Rekonstruktion (Volkhard Krech), mit Handlungstheorie und religiöser Gewalt (Hans G. Kippenberg) sowie der wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung von Islam und Buddhismus für die religionswissenschaftliche Systematik (Karénina Kollmar-Paulenz). Die Beiträge der 2. Sektion widmen sich etwa dem Islamverständnis bei Ḥasan al-Bannā (Gudrun Krämer) und einer islambezogenen, historisch-soziologischen Perspektive auf “Civility and Charisma in the Long-Term Genesis of Political Modernity within the Islamic Ecumene” (Armando Salvatore). Die dritte Sektion umfasst u.a. Texte zur Politik der Sprache in der Türkei (Hüseyin Ağıucenoğlu) sowie zur Bedeutung sprachlicher Stilelemente für religiöse Aufklärung und Emanzipation (Literarische Salons im Indien des 18. Jahrhunderts: Ein Beitrag zur Moderne im Islam?, von Jamal Malik). In der 4. Sektion wird u. a. der öffentliche Diskursraum gegenwärtiger Islamdebatten als Herausforderung für die heutige Islamwissenschaft skizziert (Stephan Guth) sowie aus journalistischer Perspektive der Frage nach dem Verhältnis von Rechtsnationalismus und Islamismus (Yves Wegelin) nachgegangen. Die 5. und letzte Sektion beinhaltet einen Beitrag zu wissenschafts- und forschungspolitischen Aspekten von Reinhard Schulze Schulze Karriere als Islamwissenschaftler (Anke von Kügelgen) sowie einen Text, der eine Einschätzung und einen historisierenden Rückblick auf die Debatte um die von Schulze forcierte Frage nach den historiografischen und islamwissenschaftlichen Möglichkeiten der Idee einer spezifisch “islamischen Aufklärung” gibt (Michael Kemper).

Die Herausgebenden betonen in ihrer Danksagung, dass der Sammelband einen Debattenbeitrag zu Arbeitsschwerpunkten von Reinhard Schulze leisten will. Aus Sicht der Religionswissenschaft ergeben sich aus der Lektüre des Bandes viele Anregungen und Rückfragen, von denen hier zwei exemplarisch angesprochen seien. Frank Peter greift in seinem Beitrag (Genealogien des Religionsbegriffes und die Grenzen der Religionsfreiheit in Europa) im Rückgriff auf Schulzes Arbeiten zur wissenschafts- und ideengeschichtlichen Verquickung von Islam- und Religionsbegriff in Europa das Problem auf, inwieweit sich in der Rechtsprechung am Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg ein spezifisch europäischer Religionsbegriff spiegelt. Ob es also mit Blick auf genealogische Konstruktionen eines solchen Religionsbegriffes die durch die Religionswissenschaft vorausgesetzte Annahme gerechtfertigt erscheint, dass normative Vorgaben innerhalb von Rechtsprechung immer mit klassifizierenden und normierenden – etwa spezifisch christlichen – Zuschreibungen von Religion einhergehen. Peter argumentiert diese Frage im Rückgriff auf Studien zur Politik des Säkularis-

mus (etwa W. F. Sullivan, E. S. Hurd, S. Mahmood, P. G. Danchin [eds.], *Politics of Religious Freedom*. Chicago 2015) und kommt zu dem überraschenden Ergebnis, dass die genealogische Zuschreibung eines solchen Religionsbegriffes keinesfalls immer eindeutig ist, wenn man die konkrete Rechtsprechung berücksichtigt, also von Fall zu Fall abwägt, ob “Religion” durch den Gerichtshof stets normierend zugeschrieben wird. Es könne bezweifelt werden, “von einem Religionsbegriff zu sprechen, der genealogisch untersucht werden kann” (82).

Dieser von Peter vorgetragene, skeptische Einwand zur gegenwärtigen Genealogiekritik der Religion innerhalb der Religionswissenschaft und benachbarter Disziplinen schüttet keineswegs das Kind mit dem Bade aus, zeigt aber den oftmals ungeklärten theoretischen Status des Religionsbegriffes für genealogische Narrative der Religionsgeschichte an. Angesprochen sind damit begriffliche und diskursive Abhängigkeiten sowie herkunftsgeschichtliche Vorlieben des Religionsbegriffes in der religionswissenschaftlichen Genealogie, dann aber auch die Frage nach den historiografischen und theologischen Kriterien, welche einer Aufwertung oder Kanonisierung bestimmter Religionsbegriffe vorausgesetzt sind, um die Frage nach der Herkunft disziplinärer Begriffskonstellationen von Islam und Religion genealogisch plausibilisieren zu können. Diese im Beitrag von Peter implizierte, aber nicht explizit ausformulierte Problematisierung der Genealogie ließe sich auch auf die von Reinhard Schulze vorgelegten Überlegungen zum Verhältnis von Islam- und Religionsbegriff in der europäischen Wissenschafts- und Religionsgeschichte selbst zurückbiegen. Angesprochen finden sie sich im Rahmen dieses Bandes beispielsweise im Beitrag von Karénina Kollmar-Paulenz (Islam, Buddhismus und die Frage nach dem “Kanon der Religionswissenschaft”).

Für eine interdisziplinäre Islamwissenschaft ist der Religionsbegriff jedoch nicht nur in religionsgeschichtlicher Hinsicht bedeutsam, sondern auch mit Blick auf die ganz grundsätzliche Frage, als was Religion mit Blick auf den Islam überhaupt von Interesse sein kann bzw. zu verstehen sei, oder eben auch nicht. Aufschlussreich sind dazu Äußerungen, mit denen sich Florian Zemmin (Wider die islamische Exzeptionalität: Zur (Inter-)Disziplinarität der Islamwissenschaft am Beispiel des Salafismus) zu einem möglichen Beitrag der Islamwissenschaft zum “Verstehen jihadistischer Gewalt” (175) äußert: “Gerade junge europäische Männer, die sich jihadistischen Organisationen anschließen, haben auffällig oft eine kleinkriminelle Vergangenheit und hatten kaum religiös-islamische Vorbildung vor ihrem Bekenntnis zu dieser speziellen Ausdrucksform des Islam ... Im Unterschied zu al-Qā’ida legt die Führung des IS nicht einmal mehr Wert auf die religiöse Festigung jener, deren Anschläge sie für sich reklamiert. In einer perversen Symbiose überhöht die Organisation durch Verleihung ihres Labels die narzisstische, sinnlose Gewalt eines einzelnen kriminellen und drogenabhängigen Psychopathen, der im Gegenzug Material für das Narra-

tiv eines globalen Jihad liefert. Der IS selbst, für dessen Entstehen zerfallende Staaten selbstverständlich wichtiger waren als der Koran, kann besser als faschistische Bewegung verstanden werden” (175f.). Hier stellt sich sogleich die Frage, von was für einem Religionsbegriff eine so argumentierende Islamwissenschaft ausgeht, und ob sie gut beraten ist, eine Begrenzung ihrer Deutungskompetenz entlang objektsprachlicher Implikationen der Religion zu begründen entsprechend der Idee, dass eine weniger theologieaffine “Erscheinungsform von Religion” (177) das Vorhandensein von Religion überhaupt in Frage stellt. In der Religionswissenschaft hat in den vergangenen Jahre insbesondere die Diskussion um diskurstheoretische Ansätze gezeigt, wie eine

Einhegung analytischer Religionsbegriffe entlang “religiöser” Selbstbeschreibungen eine wichtige Bedingung für die Kritik theologischer Implikationen der Wissenschaftssprache geworden ist, gleichzeitig aber auch dazu führen kann, dass der Religionswissenschaft ein spezifisch theoretischer Gebrauch des Religionsbegriffs abhandenkommen kann, der es ihr erlaubt, sich jenseits theologischer oder binnenreligiöser Religionsdiskurse im engeren Sinne religionsbegrifflich zu profilieren. So stellt sich die Frage, ob diese Beobachtung auch für die Islamwissenschaft und ihr spezifisches Interesse am Religionsbegriff aufschlussreich und weiterführend sein kann.

Lorenz Trein (lorenz.trein@lrz.uni-muenchen.de)