

Alltagsleben und materielle Kultur in der arabischen Sprache und Literatur

Festschrift für Heinz Grotzfeld
zum 70. Geburtstag

Herausgegeben von
Thomas Bauer und Ulrike Stehli-Werbeck
unter Mitarbeit von
Thorsten Gerald Schneiders

2005

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft

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

Bibliographic information published by Die Deutsche Bibliothek:
Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data is available in the
Internet at <http://dnb.ddb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<http://www.harrassowitz.de/verlag>

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft 2005

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISSN 0567-4980

ISBN 3-447-05009-8

Inhalt

Abkürzungsverzeichnis	7
Verzeichnis der Schriften von Heinz Grotzfeld	9
Ulrike STEHLI-WERBECK, Münster Einleitung	15
Abdallah ABU HASHA, Kairo Monologisches Dasein im kollektiven Geschwätz. Kritik von Ideologie und Tradition in Christoph Heins <i>Der fremde Freund, Drachenblut</i> und Yūsuf Idris' <i>al-Bayḍā'</i>	19
Ramzi BAALBAKI, Beirut Theoretical Coherency Versus Pedagogical Attainability. The Conscious Bias of Arab Grammarians	39
Thomas BAUER, Münster Das Nilzağal des Ibrāhīm al-Mi'mār. Ein Lied zur Feier des Nilschwellenfestes	69
Hinrich BIESTERFELDT, Bochum Ein Philosoph trinkt Wein	89
Werner DIEM, Köln Das Bāb aš-Šarī'a der Alhambra und seine Inschrift	105
Sabine DORPMÜLLER, Münster „Und Er goß aus das Wasser in Strömen ...“ Eine Nilpre- digt von Ibn Nubāta al-Ḥaṭīb?	137
Kerstin EKSELL, Kopenhagen The Verb <i>wǧm</i> in Safaitic Inscriptions	163
Wolfdietrich FISCHER, Erlangen Der Schleier der Frau in der altarabischen Stammesge- sellschaft	173
Alexander FLORES, Bremen Unter dem Grabstein schaut niemand nach. Gelebte Reli- gion im PalästinaKonflikt	185
Barbara FREYER STOWASSER, Washington Time Sticks	201
Jaakko HÄMEEN-ANTTILA, Helsinki Ibn Waḥšiyya on Substitute Foods	211
Otto JASTROW, Erlangen Linsen mit Reis – und doch keine <i>mẓaddara</i> ! Jüdisch-ara- bische Kochrezepte aus Mossul	223

Stefan LEDER, Halle	
Damaskus: Entwicklung einer islamischen Metropole (12.-14. Jh.) und ihre Grundlagen	233
Anke OSIGUS, Münster	
„Ich schade nur und nütze nicht.“ Zum Bild des Skorpions in arabischen Quellen	251
Heikki PALVA, Helsinki	
A Traditional Narrative from al-Balqā', Jordan	275
Stefan REICHMUTH, Bochum	
Nachricht von den Inseln der Seligen. Mythos und Wissenschaft im <i>Tāğ al-'arūs</i> von Murtaḍā az-Zabīdī (gest. 1205/1791)	291
Thorsten Gerald SCHNEIDERS, Münster	
Die <i>zabbālīn</i> in 'Izbat an-Naḥl, Ägypten. Modernes Alltagsleben am Rande der Gesellschaft	309
Mohand TILMATINE, Cádiz	
Das Lautarchiv von Berlin. Bemerkungen zu einer unbekannt en Quelle für arabische und masirische (berberische) Sprachen	327
Ewald WAGNER, Gießen	
Schrift, Schreiben und Schreiber bei Abū Nuwās	341
Wiebke WALTHER, Tübingen	
Komik als Kontrast. Schwänke, Ränke und Rollenspiele in der schiitisch-irakischen Stadtkultur zwischen 1890 und 1950	357
Otfried WEINTRITT, Freiburg	
an-Naṣīr al-Ḥammāmī (gest. 712/1312): Dichter und Bademeister in Kairo	381
Edwin WIERINGA, Leyden	
Punning in Hamzah Pansuri's Poetry	391
Stefan WILD, Bonn	
Alle Tage ist kein Freitag. Bemerkungen zu Freitag, Feiertag und Alltag in der islamischen Welt	399
Manfred WOIDICH, Amsterdam	
Kindersprache in ilBaṣāndi. Ein Text aus der Oase Dakhla	411
Register	433

Damaskus: Entwicklung einer islamischen Metropole (12.-14. Jh.) und ihre Grundlagen*

Stefan Leder

Ressourcen der Stadt – Religion als städtische Ressource

Damaskus, eine fruchtbare Bergrandoase, in der Gemüseanbau, Baumkulturen und, in den Außenlagen, Feldbau gedeihen, bezieht das bis in die jüngste Zeit reichlich vorhandene Wasser seit alters hauptsächlich aus einer Quelle an der Gebirgsschwelle des Antilibanon. Herangeführt durch den Baradā, wurde das Wasser durch ein altes, zum Teil auf die Aramäer-Zeit zurückgehendes Kanalsystem auf eine große Fläche verteilt. Der Qāsyūn-Berg, der Damaskus im Nordwesten überragt, bietet einen Ausblick auf die noch immer weit ausgedehnt erscheinende Oase, al-Gūṭa. Die moderne Stadt hat sich aber seit 1913 etwa um das Zehnfache ausgebreitet¹ und mit ihrem Raumbedarf für mehr als 2 Millionen Einwohner viel vom Grün der Oase verschlungen. In früherer Zeit war das Verhältnis umgekehrt. Die weitläufige Oase mit ihren zahlreichen Ortschaften, die heute Teil der städtischen Agglomeration sind, ließ Damaskus in einer ländlichen, agrarisch genutzten Nahumgebung liegen.

Die Schönheiten der ländlichen Idylle in der Oase sind auch heute noch, vor allem im Frühjahr zur Zeit der Aprikosenblüte, spürbar. In früheren Zeiten spielte der Nebenerwerb durch das Bewirtschaften von Gärten auch für die städtische Bevölkerung eine wichtige Rolle, aber nicht nur das – der Aufenthalt in Gärten zu verschiedenen gesellschaftlichen Anlässen war ein gerne wahrgenommener Genuss und fester Bestandteil des Alltags.² Die Flussauen von Damaskus, die Gartenstadt und ihre dörfliche Umgebung werden in zahl-

* Mit Kürzungen und Ergänzungen versehene Fassung eines Vortrags, gehalten im Rahmen der Ringvorlesung „Städte und Monumente“ des Orientwissenschaftlichen Zentrums der Martin-Luther-Universität (vgl. *Orientwissenschaftliche Hefte* 6 (2003), S. 9-33).

¹ Vgl. die Karte von E. Schäffer: „Bemerkungen zu der Karte der Umgebung von Damaskus.“ In: *ZDPV* 42 (1919), S. 188-194, und die moderne Satellitenaufnahme von Damaskus und Umgebung im *Atlas Sūriya al-faḍāʾi = Syria Space Image Atlas*. Hg. v. al-Hayʾa al-ʿĀmma li-l-Istiṣār ʿan Buʿd = General Organization of Remote Sensing (GORS). Red.: Lothar Beckel. Damaskus: Riʾāsat Maḡlis al-Wuzarāʾ/al-Hayʾa al-ʿĀmma li-l-Istiṣār ʿan Buʿd 1996.

² Louis Pouzet: *Damas au VIIe/XIIIe siècle. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*. Beirut 1988, S. 165.

reichen arabischen Lobgedichten besungen.³ Damaskus bot selbst den mit Gartenanlagen wohl vertrauten Besuchern aus Andalusien einen paradiesischen Anblick.⁴ Kräftige Fallwinde im Sommer schufen ein günstiges Klima; der kalte und feuchte Winter kann Schneefall auch in Damaskus bringen.⁵ Hārūn ar-Rašīd wird die Aussage zugeschrieben, die schöne Welt sei in vier Orten daheim. Drei kenne er, Raqqa, das ist seine eigene Stadt am Euphrat, Damaskus, Rayy, das alte Teheran, und Samarkand, das er nicht mehr kennen lernen sollte.⁶ Samarkand und Damaskus erscheinen häufig in Aufzählungen der schönsten Städte. Ein Damasener verfasste im 13. Jh. die Beschreibung einer phantastischen Reise durch Gärten, wobei ihm Flora und Fauna im „stummen Ausdruck“ (*lisān al-ḥāl*), durch Gesten und Winke eine verfeinerte, mystische Welt- und Gottessicht vermittelten.⁷ Bei der Gartenlandschaft, die er beschreibt, denkt man unwillkürlich an die Flussauen des Baradā.

Nicht nur Klima und natürliche Ressourcen, auch die Lage bietet der Stadt günstige Bedingungen. Wichtige Verkehrswege auf der Süd-Nordachse von der arabischen Halbinsel bis nach Anatolien – und vom Zweistromland über Palmyra nach Westen, an die Häfen des Mittelmeers bzw. nach Ägypten, verliefen über Damaskus.⁸ Die Stadt war daher seit alters auch ein Stapel- und Umschlagplatz für den Fernhandel. In islamischer Zeit, besonders zur Zeit der Osmanen, kam Damaskus als letzter großer Stadt auf dem Wege zu den heiligen Stätten eine besondere strategische Position zu, weil die für weite Teile des Reiches gemeinsame Pilgerkarawane nach Mekka hier organisiert und ausgerüstet wurde.

Es nimmt nicht Wunder, dass dieser bevorzugte Siedlungsplatz als eine der ältesten kontinuierlich besiedelten Städte und als älteste kontinuierlich besiedelte Hauptstadt der Welt gelten kann. Das Überleben der Stadt über so

³ So auch von aṣ-Ṣanawbarī (st. 945 od. 946), Ibn ‘Asākīr: *Ta’rīḥ madīnat Dimašq wa-dīkr faḍlīhā*. II, 1: Ḥiṭat Dimašq. Ed. Ṣalāḥ ad-Dīn al-Munaḡḡid. Damaskus 1373/1954, S. 172f.; Nikita Elisséeff: *La description de Damas d’Ibn ‘Asākīr*. Damaskus 1959, S. 294. Zu dem für seine Gartenbeschreibungen berühmten Dichter s. auch Gregor Schoeler: *Arabische Naturdichtung. Die Zahriyāt, Rabī’iyāt und Raudīyāt von ihren Anfängen bis aṣ-Ṣanawbarī*. Beirut/Wiesbaden 1974, S. 273-341.

⁴ Ibn Ğubayr: *Riḥlat Ibn Ğubayr. The Travels of Ibn Jubayr*. Ed. William Wright. 2nd Ed. rev. by M. J. De Goeje. Leiden 1907, S. 260.

⁵ Vgl. auch Jean-Paul Pascual: „Une neige à Damas au XIX^e siècle.“ In: *BEO* 28 (1975), S. 57-88; auch Ḥalīl b. Aybak aṣ-Ṣafadī: *‘Ayān al-‘aṣr wa-‘ayān an-naṣr*. I-V. Ed. ‘Alī Abū Zayd u.a. Damaskus 1418/1998, III, S. 440.

⁶ Ibn ‘Asākīr: *Ta’rīḥ*, S. 165f.; Elisséeff: *Description*, S. 288.

⁷ ‘Izz ad-Dīn ‘Abdassalām Ibn Ğānim al-Maḡdisī (st. 678/1279): *Kašf al-asrār ‘an ḥikam at-tuyūr wa-l-azhār*. Ed. Aḥmad ‘Abdalqādir Salāḥīyya. Damaskus 1988.

⁸ Eugen Wirth: *Syrien. Eine geographische Landeskunde*. Darmstadt 1971, S. 290, Fig. 34; Bachir Zouhdi: „L’urbanisme en Syrie à l’époque hellénistique.“ In: J. C. David/M. el-Dbiyat (Hgg.): *La ville en Syrie et ses territoires: héritages et mutations*. Damas 2000 [= *BEO* 52 (2000)], S. 127-134, hier 129.

lange Zeit,⁹ vermutlich seit dem 4. Jahrtausend v. Chr., unter wechselnden Herrschaften und unterschiedlichen geopolitischen Bedingungen, darunter immer wieder Eroberung und Zerstörung, bedurfte aber einer besonderen Diversität der ökonomischen Potenziale, um die lebensnotwendige Anpassung an wechselnde Bedingungen zu leisten. Neben Landwirtschaft, Handwerk und Handel spielte dabei auch die Funktion der Stadt als ein regionales und zum Teil überregionales Zentrum für religiösen Kultus und – später – religiöse Gelehrsamkeit eine Rolle. Die Geltung sakraler Orte ist für Damaskus bis heute von Bedeutung.

Zu den wichtigen historischen Abschnitten in der Geschichte der Stadt gehört die Aramäerherrschaft zwischen 1100 und 732 v. Chr., der Damaskus wichtige Elemente der heutigen Besiedlungsstruktur zu verdanken hat.¹⁰ Trotz der semitischen Vergangenheit von Damaskus haben antike und arabische Autoren die unterschiedlichsten Traditionen zur Herkunft des Namens *Dimašq* bewahrt.¹¹ Mit der Eroberung und Verwüstung durch die Assyrer büßte die Stadt ihre politische Macht, nicht aber gänzlich ihre wirtschaftliche Bedeutung ein. Ein nächster formgebender Zeitabschnitt erstreckt sich von der griechischen Eroberung und Koloniebildung über mehr als tausend Jahre hinweg bis zur arabischen Eroberung 635/6, in dem die Stadt im hellenistisch-römisch-byzantinischen Einflussbereich lag. Einzelheiten der baugeschichtlichen Entwicklung liegen aber noch weitgehend im Dunkeln.

Im ersten Jahrhundert vor Christus haben wohl drei Quartiere in der Stadt nebeneinander existiert: eine aramäische und eine hellenistische Ansiedlung. In einem dritten Quartier siedelten die 85 v. Chr. zur militärischen Hilfe herbeigerufenen Nabatäer, die dort eine Handelskolonie gründeten.¹² Mit der römischen Eroberung der Stadt 66 v. Chr. und ihrer Eingliederung in das römische Imperium begann eine bis heute sichtbare Stadtgestaltung, die bereits existierende Elemente aufnahm und ausgestaltete. Der Ausbau der Stadtbefestigung und des Heiligtums mit Temenos und Peribolos, Kolonnaden auf der Straße zwischen Tempel und Agora, die Errichtung eines Ost- und Südtores, die Anlage einer Kolonnadenstraße auf dem alten Verbindungsweg zwischen den Ortsteilen der Oase sind Baumaßnahmen, deren Spuren bis heute sichtbar sind.

Die rechtwinklige Anlage gemäß römischen Planungsmodellen steht dabei in deutlichem Kontrast zu der Struktur, die sich in der arabischen Stadt

⁹ Zusammengefasst von Nikita Elisséeff: „Dimashk.“ In: *Et*² II, S. 278f.

¹⁰ Carl Watzinger/Karl Wulzinger: *Damaskus. Die antike Stadt*. Berlin u.a. 1921, S. 62, 64.

¹¹ G. Haddad: „Damascus in the writings of Classical and Arab authors.“ In: *Les Annales Archéologiques de Syrie* I (1951), S. 157-164.

¹² Dorothee Sack: *Damaskus. Entwicklung und Struktur einer orientalisches-islamischen Stadt*. Mainz 1989, S. 11-14.

durchgesetzt hat.¹³ Diese ist gekennzeichnet durch ein nicht leicht überschaubares Gewirr durchgehender Verbindungswege, von denen Sackgassen zur Erschließung von Wohnkomplexen abzweigen. Dieser Gegensatz, für Damaskus als ein städtebauliches Prinzip das erste Mal von Jean Sauvaget beschrieben, macht tatsächlich Eigenarten orientalischer Städte kenntlich; allerdings nicht in einem reduktionistischen Sinn von planerischem Konzept in der Antike und Unordnung der orientalischen Stammesgesellschaft. Die Asymmetrie städtischer Standorte innerhalb des Stadtgebiets ergibt sich vielmehr, wie Eugen Wirth gezeigt hat, aus einer Reihe von Umständen. Dazu gehört, dass vieles dem freien Spiel der Kräfte überlassen bleibt, aus dem sich, auch ungeplant und nicht bewusst angestrebt, zweckmäßige und umweltangepasste Anordnungen ergeben.¹⁴ Abgesehen von Unterschieden im Hinblick auf dieses städtebauliche Prinzip ist eine bemerkenswerte Kontinuität urbanen Lebens und urbaner Strukturen im Übergang von byzantinischer zu islamischer Zeit zu beobachten.¹⁵

Mit der arabischen Eroberung 636 setzte eine langsam wirkende Veränderung ein – langsam, weil die arabischen Muslime zunächst eine kleine Minderheit der Einwohner bildeten und als zuziehende Gruppen vielfach außerhalb der Stadt in der Gūta nach Stämmen gegliedert siedelten.¹⁶ Die Kalifen der Omayyaden-Dynastie betrachteten Damaskus zwar als ihren Hauptsitz, aber auf Grund der regionalen und segmentären Zergliederung der arabischen Verbände und wohl auch auf Grund ererbter Vorlieben hielten sie sich die meiste Zeit außerhalb von Damaskus auf und bauten zahlreiche andere Residenzen im Gebiet des historischen Syrien. Dennoch war Damaskus in der Omayyaden-Zeit (661–749) und später wieder unter dem Zengiden Nūr ad-Dīn sowie unter den Ayyubiden und ersten Mamluken (1154 bis etwa 1300) ein Zentrum von überregionaler Bedeutung.

Kontinuierliche Nutzung sakraler Orte durch verschiedene Religionen ist ein immer wieder zu beobachtendes Phänomen. Die Omayyadenmoschee, die einen Mittelpunkt der Stadt und das zentrale Heiligtum für Bilād aš-Šām bildete, steht an der Stelle des römisch-griechischen Tempels, der möglicherweise auf die Aramäerzeit zurückgeht. Zu ihrem Bau Anfang des 8. Jhs. wurde eine Kirche zerstört, die nach dem Theodosianischen Edikt 391 aus der Cella des römischen Jupiter Damascenus-Tempels errichtet worden war. Die Kirche war Johannes dem Täufer geweiht, und sein Haupt wird heute in

¹³ *Ibid.*, Abb. 4, S. 13.

¹⁴ Eugen Wirth: *Die orientalische Stadt im islamischen Vorderasien und Nordafrika*. I-II. Mainz 2000, S. 70.

¹⁵ Michał Gawlikowski: „The oriental city and the advent of Islam.“ In: Gernot Wilhelm (Hg.): *Die orientalische Stadt. Kontinuität, Wandel, Bruch*. Saarbrücken 1997, S. 339-350, hier 343.

¹⁶ Alexandrine Guérin: „Les territoires de la ville de Damas à la période Abbaside.“ In: David/el-Dbiyat (Hgg): *Ville*, S. 221-241, hier 231-239.

einem Reliquienschrein in der Großen Moschee aufbewahrt und verehrt. In den vorgegebenen antiken Tempelhof aber wurde eine neue architektonische Struktur gefügt, welche als eigenständiger Entwurf sich von den baulichen Vorgaben der Spätantike abhebt.¹⁷ Die reiche Dekoration durch Mosaik und Marmorinkrustation, die hohe Kuppel und der majestätische Gesamteindruck galten im islamischen Mittelalter als einzigartig.¹⁸ Die Nutzung der Großen Moschee für gemeinschaftliches und individuelles Gebet, für Predigt, Lehre in zahlreichen Schülerzirkeln, wie Dokumente belegen,¹⁹ und für individuelles Studium sowie als Sammelpunkt und Rückzugsmöglichkeit (*i'tikāf*) bewirkt, dass die Moschee als ein multi-funktionales, tagein tagaus rund um die Uhr genutztes Zentrum zu verstehen ist, das der islamischen Stadt einen kulturellen und sozialen Mittelpunkt gab.

Heilige Stätten, die Pilger anzogen und die Bedeutung des Ortes erhöhten, gab es mehrere in der Stadt und ihrer Umgebung. Zum Teil in Anknüpfung an christliche Frömmigkeit verband die islamische Tradition seit ihrer Entstehung Damaskus, wie Syrien überhaupt, mit Personen und Ereignissen der Heilsgeschichte, so dass auf Schritt und Tritt Spuren des Wirkens der Propheten und biblischen Gestalten zu besichtigen und zu verehren sind. In einem Nebenraum der Omayyadenmoschee fand – und findet bis heute – Zacharias, Vater von Johannes dem Täufer, Verehrung.²⁰ Die koranische Erwähnung der Zuflucht von Maria mit ihrem Sohn auf einer flachen Anhöhe („Rabwa“, Koran 23:50) wurde mit einem gleichnamigen Berg westlich von Damaskus in Verbindung gebracht,²¹ obgleich diese Zuordnung nicht unwidersprochen blieb.²² Am Abhang des Qāsyūn, des Hausberges von Damaskus, befindet sich eine Höhle, in der Kain seinen Bruder Abel erschlagen haben soll. Hier wurden Gebete besonders oft erhört; der Ort wurde von Damaszenern deshalb gerne aufgesucht, um Gebete in der Not zu sprechen, „wenn der Regen ausblieb (*uḥtubisa 'alayhim al-maṭar*), Teuerung ins Land kam oder der Herrscher sie unterdrückte“.²³ In der Nähe befindet sich eine

¹⁷ Finbarr B. Flood: *The Great Mosque of Damascus. Studies on the Making of an Umayyad Visual Culture*. Leiden 2001, S. 2f.

¹⁸ Ibn Ğubayr: *Riḥla*, S. 261; Ibn Baṭṭūṭa: *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa al-musammāt Tuḥfat an-nuẓẓār fī ġarā'ib al-amṣār wa-aġā'ib al-usfār*. Kairo 1387, S. 50f.; Karl Wulzinger/Carl Watzinger: *Damaskus. Die islamische Stadt*. Berlin u.a. 1924, S. 143-165.

¹⁹ Stefan Leder: „Eine neue Quelle zur Stadtgeschichte von Damaskus. Zur Alltagsgeschichte der Ḥadīṭwissenschaft.“ In: *Supplement XI der ZDMG* (26. Deutscher Orientalistentag Leipzig 1995), Stuttgart 1998, S. 268-279, hier 273.

²⁰ Watzinger/Wulzinger: *Die antike Stadt*, S. 97.

²¹ Ibn 'Asākir: *Ta'riḥ Madīnat Dimašq. Šūra min nuṣḥat al-Maktaba az-Zāhiriyya bi-Dimašq wa-kummila naqṣuhā min an-nuṣaḥ al-uḥrā bi-l-Qāhira wa-Marrākuš wa-Istānbūl (...)*. Bde. I-XIX. Madīna 1407 (1986-1987), [Kurztitel = Ibn 'Asākir: *Ta'riḥ* (Šūra)], S. 65f.

²² Abū l-Ḥasan 'Alī b. Abī Bakr al-Harawī: *Guide de Lieux de Pèlerinage*. Ed. J. Sourdel-Thomine. Damas 1958, S. 11.

²³ Ibn 'Asākir: *Ta'riḥ*, S. 107f.; Elisséeff: *Description*, S. 190.

dem Erzengel Gabriel geweihte Höhle, in Barza, im Norden von Damaskus wird in einer Moschee die Geburtstätte Abrahams oder seines Vaters – hier geht die Überlieferung auseinander – verehrt, in Qadam, im Süden der Stadt, das Grab Moses, usf.²⁴ Heute haben diese Stätten viel von ihrer Bedeutung verloren. Dagegen florieren schiitische Heiligtümer wie das Grabmal der Ruqayya oder die monumentale vergoldete Kuppel des Grabmals von „Sitt Zaynab“ Umm Kultūm, Enkelin des Propheten.²⁵ Die Versorgung der Pilger aus Iran für Aufenthalt und Einkäufe ist heute ein florierender Wirtschaftszweig und zeigt aufs Neue die wirtschaftliche Bedeutung von Wallfahrtsstätten.

Als ein religiöses Zentrum gewann Damaskus aber nicht nur durch seine Pilgerstätten und imposante Moschee überregionale Geltung. Anziehungskraft und Ausstrahlung der Stadt entfalteten sich besonders in den ungefähr zwei Jahrhunderten von ca. 1150 bis 1350 u. Z., in denen Damaskus als Zentrum islamischer Gelehrsamkeit und Frömmigkeit neben Kairo und Bagdad – letzteres bis zur Eroberung durch die Mongolen im Jahre 1258 – zu den wichtigsten Metropolen im Nahen Osten gehörte. Diese Entwicklung ging im Zusammenhang der Kreuzzüge und der sie begleitenden inneren Konflikte aus einer Krise hervor. Denn Damaskus, das während des zweiten Kreuzzuges 1148 mit viel Glück einer Belagerung widerstehen konnte, öffnete 1154 dem Zengiden Nūr ad-Dīn die Tore. Unter seiner Leitung, wie auch unter der anschließenden Herrschaft der Ayyubiden, wurde die Stadt durch Verbesserung des Festungswerks zu einem Bollwerk gegen die Kreuzfahrer ausgebaut und, bedeutsamer und in den Folgen nachhaltiger, zu einer religionspolitischen Hochburg der Rechtgläubigkeit und tätigen Frömmigkeit gestaltet. Das wichtigste Instrument dazu bildeten Stiftungen, insbesondere Stiftungen von Schulen (*madrasa*).

Die außerordentliche Förderung, die religiöse Gelehrsamkeit nun erfuhr, entwickelte sich zu einem prägenden Teil von Ökonomie und Gesellschaft. Die Errichtung einer Vielzahl von Bauwerken, die der urbanen Physiognomie der Damaszener Altstadt das bis heute prägende Gesicht gaben, die Versorgung von Lehrenden, Lernenden und Hilfspersonal führten reiche Mittel von außen zu und banden auch die innerstädtische Ökonomie mit ein. Religiöses Wissen im weitesten Sinne, mit seinen Hilfsdisziplinen wie den Sprachwissenschaften und seinen praktischen Disziplinen wie Predigt und spirituelle Erziehung, stellte quantitativ und qualitativ das wichtigste Lehr- und Lerngut dar und stand im Mittelpunkt des Interesses breiter Bevölkerungsschichten wie auch der politischen Eliten.

Ibn Ġubayr, der sich 1184 in der Stadt aufhielt, berichtet bereits von dem gewaltigen Ausmaß des Stiftungsguts, das fast alles umfasse, was an bebau-

²⁴ al-Harawī: *Guide*, S. 10-12.

²⁵ Ibn Ġubayr: *Rihla*, S. 280.

barem Land und gewerblich genutzten Gebäuden vorhanden war, und hebt hervor, mit welcher Großzügigkeit jeder irgendwie tugendhafte und ehrbare Fremde, der in diese Stadt komme, dort ein Auskommen fände, weil er sogleich als Vorbeter in einer der zahlreichen Moscheen, als Kostgänger in einer der Schulen, als Wächter in einem der Stiftungsbauten etc. aufgenommen würde.²⁶ Die Alimentierung von Lehrpersonal, Bediensteten und – meist fortgeschrittenen – Studierenden durch Schulstiftungen versah einen ganz erheblichen Teil der Damaszener Bevölkerung mit einem Einkommen.²⁷ Nach Schätzung von Zahl und durchschnittlicher Größe der Schulstiftungen in der Mitte des 13. Jahrhunderts ergibt sich, dass ein Sechstel bis ein Fünftel der städtischen Bevölkerung verschiedener Schichten Einkünfte aus einer oder gar mehreren dieser Einrichtungen bezog.²⁸

Die Stiftungsaktivität, an der sich unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen beteiligten, war Ausdruck einer Religionspolitik, welche Unterstützung und Einbindung der religiösen Autoritäten aller Rechtsschulen und theologischer Ausrichtungen zum Ziel hatte. Mitglieder der ayyubidischen Regentenfamilien, die selbst als stärkste Gruppe unter den Stiftern hervortraten, förderten auch durch ihre Teilnahme am Wissenschaftsbetrieb die Verbundenheit mit der religiösen Gelehrsamkeit. Sie schufen damit günstige Voraussetzungen für die ḥanbalitischen Maqdisi-Familien, die in der 2. Hälfte des 12. Jhs. den neuen Vorort aṣ-Ṣāliḥiyya am Abhang des Qāsyūn, einige Kilometer von der Stadt *intra muros* entfernt, gründeten. Durch den Appell an die praktische Frömmigkeit aller Gläubigen empfahlen sie den Ort zur Förderung, auch wenn die Stifter anderen Rechtsschulen angehörten, so dass sich hier eine besonders auffällige Stiftungsaktivität ergab.²⁹

Schulstiftungen waren nicht selten – genau gesagt in Damaskus 30 %, in Ṣāliḥiyya 50 % – mit separaten Kuppelbauten versehen,³⁰ die als Grab- und Gedenkstätten das Wirken der Stifter gleichsam verewigten. Da nach islamischer Vorstellung für Verstorbene nicht auf Friedhöfen gebetet werden sollte und Gräber nicht in der Nähe von Moscheen anzulegen waren, bot die *Turba* Gelegenheit, das Gedenken an den Stifter in der Schule, auch am dortigen Gebetsplatz, wach zu halten. Grabkuppelbauten wurden auch von wohl-

²⁶ *Ibid.*, S. 275, 278.

²⁷ Vgl. die Angaben in 'Ārif 'Abd al-Ġanī: *Nuzum at-ta'lim 'inda l-muslimin*. Damaskus: Dār Kinān 1414/1993, S. 88, 99, 103f.

²⁸ Vgl. Stefan Leder: „Postklassisch und vormodern. Beobachtungen zum Kulturwandel in der Mamlukenzeit.“ In: S. Conermann/A. Pistor-Hatam (Hgg.): *Die Mamluken. Studien zu ihrer Geschichte und Kultur im Gedenken an Ulrich Haarmann (1942-1999)*. Hamburg 2003, S. 296.

²⁹ *Ibid.*, S. 297f.

³⁰ Toro Miura: „The Ṣāliḥiyya Quarter in the suburbs of Damascus. Its formation, structure, and transformation in the Ayyubid and Mamlūk periods.“ In: *BEO* 47 (1995), S. 127-181, hier 145.

habenden Kaufleuten,³¹ zum Teil unabhängig von anderen Stiftungsbauten, errichtet, wenn sie sich durch besondere Wohltätigkeit ein Anrecht durch Anerkennung erworben hatten; Turben gehörten somit zu einer Memorialkultur, an deren aktiver Gestaltung eine breite Schicht der wohlhabenden Gesellschaft teilhatte und die sich mit dem auch volksreligiösen Brauch der *ziyāra*, des rituellen Besuchs von Gräbern und heiligen Stätten, berührte. Über die Stadt breitete sich ein enges Raster von Orten aus, die für die Ausübung der Religion bestimmt oder mit religiösen Praktiken eng verbunden waren. Religiöse Lehrstätten, wie Schulen, aber auch Sufikonvikte,³² Grabbauten und zahlreiche Moscheen³³ waren in fast allen muslimischen Wohnquartieren in mehr oder weniger dichter Abfolge präsent.

War die kleinteilige Gliederung des städtischen Raumes mit den verschiedenen Formen praktizierter Frömmigkeit eng verknüpft, ging aus dem Stiftungswesen bald eine verzweigte Geschäftstätigkeit hervor, die sich aus Vermögensaufwendungen, Einrichtung der Stiftungen, Grundstückserwerb und Bautätigkeit ergab und mit der Legalisierung durch Verträge und Beurkundung einherzugehen hatte. Aus der Festlegung des Stiftungszweckes durch Statuten wiederum ergab sich die Notwendigkeit einer Aufsicht, welche eine dem Stifterwillen entsprechende Leistung von Zuwendungen überwachen sollte.³⁴ Die aus den Stiftungen fließenden Zuwendungen waren zwar für viele zugänglich und verbreiteten so die Schichten, für die Gelehrsamkeit ein Auskommen bedeutete, boten aber auch einer Gelehrtenelite die Möglichkeit, Vermögen zu akkumulieren, weil das Ausmaß des Stiftungswesens für religiöse Lehrstätten die Konzentration von mehreren Ämtern in der Hand Einzelner ermöglichte, woraus erhebliche Einkommen resultieren konnten.³⁵ Bei der Vergabe von Positionen machte sich zunehmend, vor allem in der Mamlukenzeit, das Prinzip der Patronage geltend, das Provinzstatthalter und ihnen genehme Individuen und Gruppen verband.

³¹ Siehe zum Beispiel Wağīh ad-Dīn Muḥammad b. ‘Alī t-Tikrītī, Ibn Kaṭīr: *al-Bidāya wa-n-nihāya fī t-ta’rīḥ*. I-XIV (XV: al-Fahāris). Ed. Aḥmad Abū Maḥmūd u. a. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya ⁴1408/1988, XIII, S. 277; Šihāb ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad Ibn Qaṭaniya, *Bidāya*, XIV, S. 111; Nağm ad-Dīn ‘Abdarrahīm b. Abī l-Qāsim ar-Raḥbī, *Bidāya*, XIV, S. 180.

³² Donald P. Little: „The Nature of *Khānqāhs*, *Ribāṭs* and *Zāwiyas* under the Mamlūks.“ In: W. B. Hallaq/D. P. Little (Hgg.): *Islamic Studies Presented to Charles I. Adams*. Leiden 1991, S. 91-105, hier 104f.

³³ Vgl. Sack: *Damaskus*, Beilage 4: „Zusammenstellung der Moscheen nach Elisséeff (Ibn ‘Asākir) und anderen von Sauvaire edierten Quellen.“

³⁴ Im Idealfall jedenfalls, so z. B. Tāğ ad-Dīn as-Subkī: *Mu’īd an-ni‘am wa-mubīd an-niqam*. Beirut 1407/1986, S. 83.

³⁵ *Wa-kaṭūra māluhu wa-kaṭurat wazā’ifuhu*; Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī: *ad-Durar al-kāmina fī a’yān al-mī’a aṭ-ṭāmina*. I-IV. Beirut: Dār lhyā’ at-Turāt al-‘Arabī [o. J.] (Repr.), I, S. 214 in Bezug auf Bahā’ ad-Dīn as-Subkī (719/1319-773/1372). Zu Ämterhäufung vgl. auch Pouzet: *Damas*, S. 159f., 162.

Zunächst aber trug die Einrichtung von Stiftungen zur Förderung der religiösen Wissenschaften dazu bei, die Wirkungsbereiche der Gelehrten auszuweiten und ihre Bedeutung zu unterstützen. Diese in Damaskus seit der Mitte des 12. Jhs. deutlich zu verzeichnende Entwicklung vollzog sich aber nicht ausschließlich durch die Einrichtung von Madrasen. Denn parallel dazu wurde zur gleichen Zeit die alte, nicht an die Institution der Madrasa gebundene gelehrte Praxis der Überlieferung betrieben und unter breiter Partizipation weiter Teile der Bevölkerung als eine Übung gottgefälligen Wissenserwerbs ausgebaut. Wesentlich gefördert durch zahlreiche Mitglieder der ḥanbalitischen Maqdisī-Familien, wird die Überlieferung von Ḥadīṭ im Lesevortrag *qirāʾatun ʿalayhi* eine weithin geübte Praxis, welche durch beglaubigte *samāʿ*-Einträge dokumentiert wurde.³⁶

*Religiöse Autorität und ihre Wirkungsbereiche**

Die Ausdehnung des Stiftungswesens, insbesondere im Bereich der Schulen für höhere Studien, verbreiterte die materielle Basis und die Tätigkeitsbereiche für die Vertreter der religiösen Wissenschaften. Diese wirkten aber in aller Regel nicht nur als Spezialisten ihres jeweiligen Fachs, sondern waren auf vielfältige Weise, durch eigene Tätigkeit, wie durch soziale Beziehungen, mit einem sehr viel weiteren Betätigungsfeld von religiöser Autorität verbunden, das Funktionen wie Prediger, Richter, Rechtsgutachter und Gelehrter der islamischen Wissenschaften und des Taṣawwuf einschließen konnte. Die in Damaskus seit Mitte des 12. Jahrhunderts zu beobachtende Entwicklung kam daher der Stellung und Bedeutung religiöser Autorität insgesamt zugute.

Religiöse Autorität bildete in der islamisch geprägten Gesellschaft, vor Ausbildung der Nationalstaaten, eine allgegenwärtige, im sozialen und politischen Leben unumgängliche Instanz. Durch die Vielzahl der ihr zugeordneten Funktionen auf unterschiedlichen Ausbildungsstufen bot sie eine breite Basis für sozialen Aufstieg. Sie war ein wichtiges Medium der politischen Artikulation, sowohl für die Vertreter der politischen Macht, als auch für die Bevölkerung; ihre Zwischenstellung verlieh ihr die Funktion einer Vermittlung zwischen Regenten und Regierten.

Religiöse Gelehrsamkeit besaß eine von der politischen Macht unabhängige Legitimation und mit der Wahrung und Produktion von Rechtsnormen, Glaubenslehre und Frömmigkeitsidealen einen weiten Kompetenzbereich, der fast alle Bereiche privaten und öffentlichen Lebens umfasste. Aus

* Die Darstellung des Wirkens von as-Subkī enthält Überschneidungen mit meinem Aufsatz *Postklassisch*, ist hier aber ausführlicher und von anderen Fragestellungen bestimmt.

³⁶ Stefan Leder: *Spoken word and written text. Meaning and social significance of the institution of riwāya*. Tokyo 2002, S. 11f.

dem Anspruch, eine dem politischen Handeln übergeordnete, universale Norm zu vertreten, ergab sich eine grundsätzliche Rivalität zwischen Staatsgewalt und geheiligter Norm, die mit einer andauernd prekären Unabhängigkeit des Rechtswesens einherging.³⁷ Richter und Religionsgelehrte besaßen mit der Rechtspflege und mit der Verwaltung von Stiftungsgut und Mündelgeld zudem einen auch ökonomisch bedeutsamen Kompetenzbereich. Obgleich die Unabhängigkeit der religiösen Autorität keine gegenüber einer übergeordneten Instanz einklagbare rechtliche Sicherung besaß, stand diese als eine eigene Gewalt neben der politischen Macht.

Die Vertreter der politische Macht verfügten auch abgesehen vom sanktionierten Anspruch auf Gehorsam über eine Reihe von Einwirkungsmöglichkeiten. Vor allem durch die Einflussnahme auf die Rechtsprechung konnten sie ihre Interessen geltend machen. Religiöse Autorität war für die politische Macht aber auch eine unentbehrliche gesellschaftliche Kraft und wurde daher umworben und unterstützt. Mit dem Stiftungswesen setzte eine Art institutioneller Förderung ein, welche die zuvor übliche, persönliche Förderung und selbsttragende Ausübung religiöser und gelehrter Spezialisierung ersetzte. Durch direktes und indirektes Einwirken auf Vergabe bzw. Entzug von Ämtern konnte aber auch in dieser Organisationsform die politische Macht Einfluss bewahren.

Um Voraussetzungen und Wirkungsweise religiöser Autorität zu verstehen, muss die Verknüpfung verschiedener Bereiche intellektueller und sozialer Aktivität berücksichtigt werden. Für die mit regulären Funktionen verbundenen Lehrtätigkeiten galt im Allgemeinen, dass ein belegbares Verhältnis zu Lehrern und den von ihnen vermittelten Verbindungen zu älteren Autoritäten, wie auch die Zugehörigkeit zu Schulen und ihren Milieus Zugangsvoraussetzungen darstellten. Sie bildeten natürlich auch die Grundlagen, aus denen sich Wissen und spezifische darauf beruhende Fähigkeiten konstituierten. Außerhalb dieser aus Lehrer-Schüler-Verhältnissen resultierenden Verbindungen standen Beziehungen zu Kollegen und Förderern bzw. zu Vertretern der Staatsmacht, die auf die Ämtervergabe Einfluss hatten. Denn auch die mit Institutionen verbundenen Karrieren nährten sich von sozialen Bindungen und persönlichem Ansehen, welche überwiegend einer außerinstitutionellen Praxis entstammten.³⁸ Diese für individuelle Karrieren zuwei-

³⁷ Noel J. Coulson: „Doctrine and practice in Islamic law. One aspect of the problem.“ In: *BSOAS* 18 (1956), S. 211-226, hier 218, 226; ders.: *History of Islamic Law*. Edinburgh [1964] 1997, S. 121-123; Sherman A. Jackson: *Islamic Law and the State. The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī*. Leiden 1996, S. 218ff.

³⁸ Michael Chamberlain: „The Production of knowledge and the reproduction of the A'yān in medieval Damascus.“ In: N. Grandin/M. Gaborieau (Hgg.): *Madrassa. La transmission du savoir dans le monde musulman*. Paris 1997, S. 28-62, hier 29.

len wichtige Ressource ist allerdings keine Besonderheit religiöser Autorität, sondern findet sich überall dort, wo persönliche Loyalitäten wirksam waren.

Die Haupttätigkeitsfelder, in denen formelle Qualifikationsnachweise und reguläre Funktionen Geltung hatten, waren

- Lehre in institutionellem oder außerinstitutionellem Rahmen (*halqa[ʿar-riwāya]*, *madrasa*, *ḥānqāh*, *zāwiya* etc.),
- Rechtspflege (*qaḍāʿ*, *iftāʿ*, Stiftungsverwaltung) und Rechtsaufsicht (*ḥisba*),
- Predigt, Paränese, Erbauung (*ḥuṭba*, *tadkīr*, *qaṣaṣ*, *waʿz*, *tilāwa* etc.).

Nicht selten waren Gelehrte in allen drei Tätigkeitsfeldern aktiv, zu denen noch, unabhängig von Ämtern, aber oftmals eng verknüpft mit dem Lehrbetrieb, Autorenschaffen hinzuzurechnen ist. Autorität ergab sich aber nicht ausschließlich aus dem Agieren in diesen Handlungsfeldern, sondern speiste sich auch aus der Bezugnahme auf Wertvorstellungen, welche in individuellen Fähigkeiten und Handlungsweisen wie auch in der Festlegung auf bestimmte soziale Rollen wirksam wurde. Zu den anerkannten intellektuellen Fähigkeiten gehörten die relativ einfach zu beurteilende und leicht zugängliche Gedächtnisleistung (*ḥifẓ*) oder, subtiler, Kenntnis (*ʿilm*) der Materie, die auch in enger Verbindung zu der intellektuell-moralischen Qualität der Wahrheitstreue und Aufrichtigkeit (*siḥḥa*, *ṭiqa*) gesehen wurden. Im Falle von Predigern stand die Befähigung im Vordergrund, durch Wortgewalt Wirkung zu erzielen (*balāḡa*, *itrāb*).³⁹ Nicht weniger bedeutend für den Ruf von Autoritäten aber waren Werte der religiös-moralischen Lebenspraxis, wie Frömmigkeit und Weltverzicht (*taqwā*, *zuhd*, *iffa*), und die unter Umständen aus dieser Praxis resultierende spirituell-geistige Befähigung zu Seelenzuständen erhöhter Einsicht in die Wirklichkeit Gottes (*ḥāl*, *kašf*), welche sich in Wort und Tat der so Begabten, aber auch durch Traumerscheinungen ihrer Zeitgenossen offenbarten.

Die etablierten Rollen religiöser Autoritäten schließlich, im Sinne erwarteten Verhaltens in der Gesellschaft, waren hauptsächlich in zwei Richtungen ausgeprägt. Sie verkörperten einerseits durch ihr Tun und Wirken beispielgebende Lebenspraxis (*quḍwa*) und eine besondere Verbindung oder Nähe (*walāʿ*) zu Gott, die sich in bestimmten Zeichen offenbaren konnte. Dazu gehörten gottverliehene Segenskraft (*baraka*), die von Personen, ihrer materiellen Hinterlassenschaft und ihrer sozialen Umgebung ausgehen kann, wie auch Huldwunder (*karāmāt*), die als Gnadenerweis verliehene außernatürliche Fähigkeiten anzeigten. Andererseits unterlag die soziale und politische Hand-

³⁹ So Abū Šāma: *Tarāḡim riḡāl al-qarnayn al-maʿrūf bi-d-Ḍayl ʿalā r-rauḍatayn*. Ed. Muḥammad Zāhid b. al-ʿAsan al-Kawṭarī. Kairo 1947, S. 195, und aḍ-Ḍahabī: *Siyar aʿlām an-nubalāʿ*. I-XXV. Ed. Šuʿayb al-Amāʿūṭ u.a. Beirut 1401/1981-1405/1985, XXIII, S. 269 zu Šams ad-Dīn Sibṭ Ibn al-Ġawzī (st. 654/1256).

lungsweise religiöser Autoritäten besonderer Beobachtung und Erwartung. Insbesondere wurde das Vermögen vermerkt, die der religiösen Autorität eigene Norm auch gegenüber Vertretern der politischen Macht einzuklagen und zu bewahren.⁴⁰ Auch redistributives Handeln wie Armenfürsorge fiel in diese Rubrik.⁴¹

Da die Wirkung religiöser Autorität sich in mehreren eng verflochtenen Tätigkeitsfeldern entfaltete, agierten Vertreter religiöser Gelehrsamkeit in aller Regel in mehreren Wirkungsbereichen. Ein Beispiel aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts kann sowohl diese Vielfalt an Handlungszusammenhängen, in denen sich religiöse Autorität konstituiert, verdeutlichen, wie auch die spezifischen Veränderungen in der Wirkungsweise religiöser Gelehrsamkeit, die sich im Zuge des zunehmenden Gewichts der Institution Madrasa ergaben, illustrieren.

‘Alī b. ‘Abdalkāfī b. ‘Alī Taqī ad-Dīn as-Subkī (683/1284 – 756/1355), der 739/1338 als schafiiitische Oberkadi, eingesetzt vom Sultan al-Malik an-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn, von Kairo nach Damaskus kam, verkörpert religiöse Autorität in der Vielfalt ihrer Wirkungsbereiche. Er war in verschiedenen Tätigkeitsfeldern aktiv, in Lehre, Predigt und Rechtspflege, der er als Richter und Verfasser von Rechtsauskünften diente, wirkte als Autor zahlreicher Schriften zu u.a. Doxologie, Recht, Prozessrecht, Theologie, Ethik, Grammatik, Korankommentar und führte eine gelehrte Korrespondenz.⁴² Darüber hinaus entsprach er mit seinem Verhalten – so jedenfalls stellen es seine Biographen dar – den etablierten Rollen im Hinblick auf Weltverzicht, Hingabe an Gottesdienst und Beharren auf der Unabhängigkeit der religiösen Norm gegenüber den Mächtigen. Diese Handlungsweisen haben symbolische Bedeutung; denn sie bezeugen eine über die professionellen Profile und Funktionen hinausweisende gesellschaftliche Wirkung religiöser Autorität. Die zeitgenössischen oder zeitnahen Biographien⁴³ geben einen Eindruck davon, wie eng professionelles und außerprofessionelles

⁴⁰ Stefan Leder: „Charismatic Scripturalism. The Ḥanbalī Maqdisīs at Damascus.“ In: *Der Islam* 74 (1997), S. 279-304, hier 286-288.

⁴¹ Zum Beispiel Ibn Raḡāb: *Kitāb ad-Ḍayl ‘alā Ṭabaqāt al-ḥanābila*. I-II. Ed. Muḥammad Ḥamid al-Fiḡī. Kairo 1372/1952-53, II, S. 54, 56.

⁴² GAL G II, S. 106f., S II, S. 102ff.; Rudolf Sellheim: *Materialien zur arabischen Literaturgeschichte*, Teil II (= Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Band XVII, A2). Stuttgart 1987, S. 89f.; as-Subkī: *Ṭabaqāt* (s. Anm. 43), S. 235ff.

⁴³ Als Gründergestalt einer Dynastie von gelehrten Amtsträgern hat ihm sein Sohn Tāḡ ad-Dīn eine detaillierte, hagiographisch gefärbte Lebensbeschreibung gewidmet (Tāḡ ad-Dīn as-Subkī: *aṭ-Ṭabaqāt as-šāfi‘iyya al-kubrā*. I-VI in 3 Bden. Kairo: al-Maṭba‘a al-Ḥusayniyya 1324, VI, S. 146-237), und sein langjähriger Freund aṣ-Ṣafādī hat in einer biographischen Sammlung zu Zeitgenossen ein literarisches Porträt voller Anspielungen, Metaphern und poetischer Zitate verfasst (aṣ-Ṣafādī: *A‘yān*, III, S. 417-455). Siehe außerdem Ibn Rāfi‘ as-Sallāmī: *al-Wafayāt*. I-II. Ed. Šāliḥ Mahdī ‘Abbās/Baššār ‘Awwād Ma‘rūf. Beirut 1402/1982, II, S. 185, mit weiteren Quellenangaben.

Handeln, ämtergebundene Funktionen und soziale Positionierung miteinander verflochten waren, bzw., geht man skeptisch von einem hohen Grad biographischer Konstruktion aus, wie stark die Verflechtung dieser Elemente in das der Nachwelt überlieferte Bild eines vorbildlichen frommen Gelehrten einging. as-Subkī's Wirken verdeutlicht zudem die Folgen des Stiftungswesens auf Organisation und Zuschnitt der islamischen Wissenschaften seiner Zeit.

Wenn sich auch die professionelle Tätigkeit as-Subkī's ganz wesentlich in juristischen und rechtsrelevanten administrativen Bereichen sowie in der Wissenschaft abspielte, betraf das, was man von ihm erzählte und der Erinnerung zu erhalten suchte, ebenso die Verwirklichung von Verhaltensidealen, in denen konventionelle Muster und Werthaltungen einerseits und eine diese Grenzen bewusst überschreitende Individualität andererseits in enger Verbindung stehen. Dieser Bereich war für das soziale Prestige religiöser Autoritäten konstitutiv und gleichzeitig repräsentativ für den Habitus, das heißt die Konzepte, Lebenshaltungen und Äußerungsformen, mit denen soziale Zugehörigkeiten markiert wurden.

Eine soziale Grundlage für as-Subkī's Karriere war die Unterstützung durch den mamlukischen Herrscher in Kairo, wo er unter Machthabern und Militärführern, mit denen er zum Teil engen persönlichen Umgang pflegte,⁴⁴ hohes Ansehen genoss. Daraus ergab sich jedoch keine unbedingte Dienstfertigkeit gegenüber Machthabern insgesamt. Zum einen wahrte er das vom Anstand vorgeschriebene Desinteresse am Richteramt. Die Übertragung der einträglichen Position des schafitischen Oberkadi in Damaskus soll er zunächst abgelehnt haben.⁴⁵ Dies war, ursprünglich in bestimmten Kreisen Ausdruck einer staats-skeptischen Haltung, längst zu einer konventionellen Pose frommer Gelehrter geworden. Als unmoralisch galt das Interesse an der mit dem Amt verbundenen Ermächtigung, wie aus der Mahnung deutlich wird, die er an seinen Sohn Tāğ ad-Dīn 'Abdalwahrāb (gest. 771/1372) richtete, gerade als er sich bemühte, diesen als Nachfolger in sein Amt zu bringen: er solle das Richteramt niemals aus eigenem Antrieb anstreben, habe doch schon der Prophet den 'Abdarrāḥmān [ibn Samura] gewarnt, Befehlsführerschaft zu beanspruchen; [denn wenn er diese dann erhalte, müsse er selbst allein dafür einstehen, aber wenn er sie erhielte, ohne sie angestrebt zu haben, könne er sich sicher sein, unterstützt zu werden].⁴⁶ In Damaskus, wo das Beharren auf einer gewissen Distanz zu den Machthabern durch die Ḥanbaliten vom Qāsyūn-Berg starke Vertreter hatte, entwickelte sich diese

⁴⁴ as-Ṣafādī: *A'yān*, III, S. 426; as-Subkī zitiert nur den Anfang des bekannten Ḥadīṭ (vgl. z. B. Abū Dāwūd as-Siğistānī: *as-Sunan*. Ma'ahū *Ma'ālim as-sunan* li-l-Ḥaṭṭābī. I-V. Ed. 'Izzat 'Ubayd ad-Da'ās. Ḥiṣ 1388/1969, III, S. 343).

⁴⁵ as-Subkī: *Ṭabaqāt*, VI, S. 158.

⁴⁶ *Ibid.*, S. 175.

konventionelle Haltung zu einer Lebenspraxis. Mehrfach setzte sich as-Subkī erfolgreich, und mutig, weil er Amt und Lebensunterhalt aufs Spiel setzte, gegen Statthalter zur Wehr, die auf seine Amtsführung direkt Einfluss zu nehmen suchten.⁴⁷

Neben dieser Art des politischen Handelns zeigte as-Subkī ostentative Bescheidenheit im Lebensstil und demonstrierte Weltverzicht auch durch extravagant heruntergekommene Kleidung.⁴⁸ Da er in der Öffentlichkeit zuweilen absonderliches Verhalten an den Tag legte, schrieb man ihm mit einem vertrauten Erklärungsmuster „Zustände“ spiritueller Inspiration zu.⁴⁹ Gab dieses, von as-Subkī gewiss bewusst gezeigte Verhalten einen Hang zu innerer moralischer Unabhängigkeit zu erkennen, setzte sich diese Einstellung auch in seiner Amtsführung fort, die sich der sonst offenbar üblichen Vorteilnahme enthielt. Kurz nachdem as-Subkī nach Damaskus kam, wütete dort eine verheerende Pestepidemie.⁵⁰ Wie sein Freund notiert, hätte der Herr Richter bei der Menge der Todesfälle durch Gebühren für Testamente und Anmeldungen von Erbschaftsansprüchen ein Vermögen verdienen können, verzichtete aber darauf.⁵¹ Dieser Maxime blieb er treu. Als er starb, hinterließ er beträchtliche Schulden, die seine Angehörigen auch nach Verkauf seines Besitzes nur mit Mühe begleichen konnten. „Wer als Richter nicht arm stirbt, lebte als ein Dieb“, kommentiert sein Biograph mit einem aš-Šāfi‘ī zugeschriebenen Ausspruch diesen Umstand.⁵² Mit dieser im ganzen traditionellen Frömmigkeitshaltung war – in der Praxis oder in der Darstellung der Biographen – Autorität verbunden, welche auch geeignet war, die Verteidigung der eigenverantwortlichen richterlichen Entscheidungskompetenz zu unterstützen.

Als Oberrichter wirkte as-Subkī in Rechtsadministration, Rechtsprechung und theoretischer Rechtsfindung. So gilt ein Großteil seines schriftlichen Werks Fragen des Rechts oder Rechtsauskünften (*fatāwā*). Eine Aufstellung von Positionen, in denen er von der schafiitischen Lehrmeinung abwich,⁵³ zeigt, dass die Bindung an den *madhab* sehr wohl die persönliche Weiterentwicklung von Rechtspositionen erlaubte und sogar einen wichtigen Autoritätsbeweis der Gelehrten darstellte, die so als Mittler zwischen Norm und

⁴⁷ *Ibid.*, S. 174, 176.

⁴⁸ *Ibid.*, S. 173; aš-Šafādī: *A‘yān*, III, S. 427.

⁴⁹ as-Subkī: *Ṭabaqāt*, VI, S. 174, 177.

⁵⁰ Michael W. Dols: *The Black Death in the Middle East*. Princeton/N.J. 1977, S. 43, 62. Der Seuche fiel auch Aḥmad ibn Muḥammad ibn Abī Bakr al-‘Akawak zum Opfer, der Adīb, Kenner der postklassischen Poesie und notorischer Haschischkonsument (Ibn Ḥaḡar: *Durar*, I, S. 256f.).

⁵¹ aš-Šafādī: *A‘yān*, III, S. 426f.

⁵² *Ibid.*, S. 427.

⁵³ as-Subkī: *Ṭabaqāt*, VI, S. 186ff.

gesellschaftlicher Realität auftraten.⁵⁴ Als hochgerühmter Gelehrter war er zudem an mehreren Schulen, zum Teil gleichzeitig, mit Lehrämtern vertreten, so an den schafiiitischen Schulen al-Atābakiyya, al-Ādiliyya al-kubrā, al-Ġazāliyya in der Omayyadenmoschee, al-Masrūriyya und aš-Šāmiyya al-Barrāniyya.⁵⁵ Ihm wurde auch, durch Entscheidung einer Kommission, das Amt der Hauptprofessur (*mašyaḥa*) am renommierten Dār al-Ḥadīṭ al-Ašrafiyya anvertraut.⁵⁶ Damit nicht genug. Mit dem Amt des Oberkadi war zunächst auch die Position des Predigers in der zentralen Omayyadenmoschee verbunden, die allerdings einen ganz anderen Aufgabenbereich betraf; denn selbst für diese hochoffizielle Position war die Akzeptanz durch ein breites Publikum unentbehrlich. Als as-Subkī nach einem kurzen Aufenthalt in Ägypten dieses Amt wieder antreten sollte, protestierten die Leute. Ihr Lieblingsprediger, ein Redekünstler mit persischem Hintergrund, der mit Wissenschaft nichts zu schaffen hatte, aber den Publikumsgeschmack traf, wie es heißt, beklagte sich laut, der hochmögende as-Subkī nähme ihm seine Stelle und damit seine Einkünfte. Die Leute ließen daraufhin durch aggressives Verhalten seine Predigten nicht mehr zu und zwangen ihn zur Abdankung,⁵⁷ weil es ihm, anders als später seinem Sohn Tāḡ ad-Dīn ‘Abd-al-wahhāb in ähnlicher Situation, nicht gelang, die feindseligen Zuhörer für sich einzunehmen.⁵⁸ Ihr Engagement zeigt die Predigt als eine populäre religiöse Darbietung, in der das Publikum unterhalten und emotional angesprochen werden wollte, wobei Gefahr bestand, die Grenzen der Rechtgläubigkeit, jedenfalls aus der Sicht ihrer wachsamten Hüter, zu verletzen.⁵⁹

Die Begebenheit gibt auch ein Gerechtigkeitsverlangen zu erkennen, bei dem sich die Interessen kleiner Leute gegen den Obrichter behaupten. Wurde as-Subkī hier als Vertreter einer privilegierten Klasse wahrgenommen, bewies sich seine Zugehörigkeit zu einer Gelehrtenkultur abseits von breiteren Schichten der Gläubigen auch in anderem Zusammenhang. Nicht nur, dass er, der damaligen Mode entsprechend, mit seinem Freund aš-Ṣafadī in Verse gefasste Rezensionen von Büchern tauschte, über spitzfindige, spekulative Fragen der Theologie korrespondierte und in der Dichtkunst wetteiferte.⁶⁰ Bedeutsamer dürfte sein, dass er an der Hadīṭschule al-Ašrafiyya, anders als noch sein berühmter Vorgänger al-Mizzī (st. 742/1341), den

⁵⁴ Zum Verhältnis von Rechtsfindung (*iğtihād*), Anlehnung an Autoritäten (*taqlīd*) und Festlegung durch die Rechtsschule (*maḏhab*) siehe auch Jackson: *Islamic Law*, S. 74-112.

⁵⁵ an-Nu‘aymī: *ad-Dāris fi ta’rīḥ al-madāris*. I-II. Ed. Ġa‘far al-Ḥasanī. 2. Aufl. Kairo [?]: Maktabat aṭ-Ṭaqāfa ad-Dīniyya 1988, I, S. 134, 366, 424, 458, 134.

⁵⁶ *Ibid.*, I, S. 36; vgl. as-Subkī: *Ṭabaqāt*, VI, S. 157; aš-Ṣafadī: *A’yān*, III, S. 424f.

⁵⁷ Ibn Kaṭīr: *Bidāya*, XIV, S. 217, 240; Ibn Ḥaḡar: *Durar*, II, S. 361f.

⁵⁸ Ibn Kaṭīr: *Bidāya*, XIV, S. 318.

⁵⁹ Vgl. auch Jonathan Berkey: *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*. Washington 2001, S. 55, 63, 95.

⁶⁰ Z. B. aš-Ṣafadī: *A’yān*, III, S. 445f.

Brauch, der das Rückgrat der Damaszener Traditionswissenschaft war, nämlich Traditionstexte öffentlich zur Lesung zu bringen, nicht fortsetzte. Die in Damaskus weithin geübte, geradezu populäre und bewusst unter Einbeziehung der Bevölkerung betriebene Praxis der *riwāya*, der kontrollierten Überlieferung auf schriftlicher Grundlage durch mündlichen Vortrag, hatte in seinem Schaffen keine Bedeutung, obgleich er in seiner Jugend an solchen Leseveranstaltungen teilgenommen hatte.⁶¹ as-Subkī's Ruf als Gelehrter gründete vor allem auf der Beherrschung eines Kanons, der ein ganzes Spektrum von Disziplinen umfasste: von den philologischen, wie Koranlesarten, Exegese und Lexik, über die logisch formalen, wie die Lehre der Rechtsgrundlagen, spekulative Theologie, Rhetorik, bis hin zu den überliefernden, wie Ḥadīṭ, Recht und Tafsīr. Neben seiner vielfach bewunderten Debattierkunst war es vor allem das im Gedächtnis präsente Textwissen, das er bei vielen Gelegenheiten zum Staunen seiner Kollegen und Schüler bewies. Sakkākī's (st. 626/1229) Grundlagen der Sprachwissenschaft, *Miftāḥ al-'ulūm*, ein komprimierter und äußerst komplexer Text, der Basis für die gesamte spätere Madrasa-Literatur zur Rhetorik war, kannte er auswendig, unter anderem. Ein Freund und ständiger Genosse as-Subkī's⁶² berichtet, dass er den Kadi nachmittags in seinem Garten besuchte und schlafend fand. Als jener erwachte und kurz fortging, sah er die Manuskriptblätter durch, die unter seinem Kopf gelegen hatten. Mit Staunen stellte er fest, dass er dabei war, einen Kommentar zum *Minhāg aṭ-Ṭālibīn* von an-Nawawī (gest. 676/1277) auswendig niederzuschreiben und alle Zitate aus dem Gedächtnis zu notieren.

In as-Subkī lässt sich ein Gelehrter erkennen, der die Rationalisierung religiösen Heilsbesitzes leistet. Seine Wissenschaft zielt nicht so sehr auf Wissen im herkömmlichen Sinn, als auf ein „Haben“, um es mit Max Weber zu sagen.⁶³ Wenn wir diesen Unterschied geltend machen gegenüber einem modernen Wissenschaftsbegriff, der die Welt im Wettstreit verschiedener Wertordnungen erklärt, mit diesem Vorbehalt, erkennen wir in as-Subkī den berufsmäßig tätigen, spezialisierten Wissenschaftler und Sachwalter religiöser Autorität, welcher von der Institution getragen wird, und zur Sicherung seiner Interessen der Unterstützung durch Vertreter der Macht und Kollegen bedarf, die bei der Ämtervergabe mitentscheiden. Die Institution, die Spezialisierung fördert, erlaubt auch die Herausbildung von Eliten, die einen privilegierten Nießbrauch an ihren materiellen Ressourcen erlangen. Dabei

⁶¹ *Muḡam al-samā'āt al-dimašqīya. Suwar al-maḥtūṭāt al-muntaḥaba min sanat 550 ilā 750. Recueil de documents fac-similés des certificats d'audition à Damas, 550-750 h./ 1155 à 1349.* Hg. v. Stefan Leder u.a. Damas 2000, S. 311, samā' 21.

⁶² *Ibid.*, S. 170. Berichterstatter ist Taqī ad-Dīn ibn Rāfi' (st. 774/1374), Autor der *Wafayāt*, der, in Vorbereitung seiner eigenen Karriere, ein häufiger Begleiter Subkī's war: an-Nu'aymī: *Dāris*, I, S. 94.

⁶³ Max Weber: „Wissenschaft als Beruf.“ In: *Gesammelte Aufsätze*. [1922] Stuttgart 1988, S. 611.

allerdings erhöht sich für diese auch die Abhängigkeit von und Verflechtung mit der politischen Machtelite, die sich in Vergabeverfahren einbringt.

Im Lebensweg as-Subkīs verdeutlicht sich bereits der Fortfall einer generellen, religionspolitisch motivierten Protektion für die Institution Madrasa, welche unter den Ayyubiden galt, und daraus resultierende Irritationen und Instabilitäten machten sich bemerkbar. Rasch wechselnde Ab- und Neubefürungen sind ein Indiz dafür, dass Ämtervergabe von den Trägern der politischen Macht zunehmend nach eigenem Interesse mitkontrolliert wurde.⁶⁴ Allerdings wuchsen auch Machtfülle und die ökonomische Bedeutung reziproker Beziehungen der Gelehrten dadurch, dass die Vervielfachung der zur Verfügung stehenden Ämter zur Konzentration mehrerer, oftmals zahlreicher Ämter in ihren Händen führen konnte. Die auf diese Weise Privilegierten bildeten eine Elite, deren Profil sich deutlich von den Überlieferungsspezialisten abhob, welche durch ihre verzweigte, vergleichsweise egalitär orientierte, nicht auf die Institution der Madrasa beschränkte Tätigkeit in Damaskus im 13. Jahrhundert den Ton angaben. Das Verhältnis zwischen der Gelehrtenelite und den Trägern der politischen Macht kann als eine prekäre Beziehung von Unterstützung und jeweils spezifischen gegenseitigen Kontrollversuchen beschrieben werden. as-Subkī gelang es scheinbar mühelos, die gegen Ende seines Lebens abgegebenen Positionen, vorbereitet durch Vertretungen, an seinen Sohn Tāğ ad-Dīn weiterzugeben. Als jener 771/1372 im Alter von 43 Jahren stirbt, so vermerkt sein Zeitgenosse Ibn Kaṭīr, war er Inhaber von nicht weniger als sieben Lehrämtern an verschiedenen Schulen und hatte zudem das Oberrichteramt und das Predigeramt an der Omayyadenmoschee inne.⁶⁵

Auch aus den Biographien seiner Brüder Bahā' ad-Dīn und Ğamāl ad-Dīn lässt sich erkennen, dass die Zugehörigkeit zu einer Oberschicht der gelehrten Elite, die religiöse Autorität in Lehre, Predigerämtern und Rechtswesen vertrat, Zugriff auf Ämter und Stellungen erleichterte. Protektion förderte Karrieren schon in jungem Alter, Ämterhäufung verlieh zum Teil erhebliche Einkommen,⁶⁶ freundschaftliche Beziehungen erlaubten, hier besonders unter den Brüdern, durch Ämtertausch zwischen Damaskus und Kairo Konflikten mit Ortswechsel zu begegnen.⁶⁷ Gleichzeitig wird auch deutlich, dass nur politischer Einfluss und Gefolgschaften im Konflikt mit Machthabern Schutz boten. Tāğ ad-Dīn zum Beispiel wurde während der fünfzehn

⁶⁴ Vgl. auch Lutz Wiederhold: *Das Rechtslexikon Qawā'id al-fiqh und sein Autor. Rechtswissenschaft und Rechtspraxis in der Zeit Badraddīn az-Zarkašīs (st. 794/ 1392)*. Diss. Halle 1993, S. 102-105.

⁶⁵ Ibn Qāḍī Šuhba: *Ta'riḥ Ibn Qāḍī Šuhba*. Ed. 'Adnān Darwiš. Bd. III. Damaskus 1994, S. 374.

⁶⁶ *Wa-kaṭūra māluhu wa-kaṭurat waḏā'ifuhu*: Ibn Ḥağar: *Durar*, I, S. 214; vgl. Anm. 40.

⁶⁷ Ibn Kaṭīr: *Bidāya*, XIV, S. 309f., 312; Ibn Ḥağar: *Durar*, II, S. 62.

Jahre, über die sich seine Amtstätigkeit als Richter erstreckte, dreimal abgesetzt und seiner Ämter enthoben, und beim letzten Mal gedemütigt, isoliert, mit erpressten Zeugenaussagen konfrontiert, in den Kerker geworfen, schließlich des Unglaubens bezichtigt und von rivalisierenden Fraktionen unter den Notabeln durch Rechtsbeugung um seine Freilassung gebracht.⁶⁸ Obgleich den Quellen eine vielseitige – allerdings in wesentlichen Teilen undeutliche – Berichterstattung zu dieser aufsehenerregenden Affäre abzugewinnen ist, bleiben tatsächliche Beweggründe weitgehend im Dunkeln; offensichtlich ist allein, dass Rechtsansprüche wider den Beschuldigten Manöver waren. Unverkennbar ist, dass es für den Vertreter der religiösen Autorität kein schützendes Recht gegen die Gewalt der Machthaber und ihrer Helfer gab. Schutz boten allein seine Verbindungen zur Machtzentrale in Kairo sowie seine Verbündeten in der Stadt, die ihm halfen, nach wenigen Monaten, spektakulär unterstützt unter anderem von den Einwohnern der Stadt, wieder in Amt und Würden zu gelangen.

In der Folgezeit wurden die Amtszeiten für Lehrämter in vielen Einrichtungen immer kürzer, gleichzeitig verbreitete sich Ämterhäufung, so dass die Inhaber von Ämtern ihren Verpflichtungen nicht mehr nachkommen konnten und Vertreter sandten. Die Institution der Schulstiftung hat diesen Wandel durch einen Konzentrationsprozess überlebt und dabei die Curricula immer weiter formalisiert. Für Damaskus bedeutete diese Entwicklung, begleitet von einer Verringerung des politischen Einflusses während der Mamlukenzeit, auch einen Rückgang der zuvor überaus starken Bedeutung des Schulstiftungswesens für die Ökonomie und Gesellschaft, welche von der durch diese Institution geförderten religiösen Autorität geprägt war.

⁶⁸ Ibn Kaṭīr: *Bidāya*, XIV, S. 309f. und 330f.; Ibn Qāḍī Šuhba: *Taʿrīḥ*, III, S. 314-318, 320, 346f., 348; Ibn Ḥaǧar: *Durar*, II, S. 426-428.