

Band 7

Stephan Conermann · Anja Pistor-Hatam (Hg.)

Die Mamlūken

**Studien zu ihrer Geschichte und Kultur.
Zum Gedenken an Ulrich Haarmann (1942-1999)**



EB-Verlag

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.



Satz/Layout: Stephan Conermann

Copyright © EB-Verlag, Schenefeld 2003

ISBN 3-930826-81-X

Internet: www.ebverlag.de
E-Mail: post@ebverlag.de

Druck und Bindung: Druckerei ROSCH-BUCH, Scheßlitz
Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Inhaltsverzeichnis	IX
<i>Stephan Conermann</i> Es boomt! Die Mamlükenforschung (1992-2002)	1
<i>Thomas Bauer</i> Literarische Anthologien der Mamlükenzeit	71
<i>Stephan Conermann</i> Ibn Aġās (st. 881/1476) „Taʿrīḥ al-Amīr Yašbak aḏ-Zāhirī“ – Biographie, Autobiographie, Tagebuch oder Chronik?	123
<i>Stephan Conermann & Lucian Reinfandt</i> Anmerkungen zu einer mamlükischen <i>waqf</i> -Urkunde aus dem 9./15. Jahrhundert	179
<i>Albrecht Fuess</i> Dreikampf um die Macht zwischen Osmanen, Mamlüken und Safawiden (1500-1517). Warum blieben die Mamlüken auf der Strecke?	239
<i>Thomas Herzog</i> Legitimität durch Erzählung. Ayyūbidische und kalifale Legitimation mamlükischer Herrschaft in der populären <i>Sīrat Baybars</i>	251
<i>Gerhard Hoffmann</i> Die Einnahme von Amorium/ʿAmmūriya im Jahre 838 – ein Katalysator frühmamlükischer Tendenzen im ʿabbāsīdischen Militär?	269
<i>Stefan Leder</i> Post-klassisch und prä-modern: Beobachtungen zum Kulturwandel in der Mamlükenzeit	289
<i>Anja Pistor-Hatam</i> Ursachenforschung und Sinnggebung. Die mongolische Eroberung Bagdads in Ibn Ḥaldūns zyklischem Geschichtsmodell	313

<i>Henning Sievert</i> Der Kampf um die Macht im Mamlükenreich des 15. Jahrhunderts	335
<i>Peter Thorau</i> Einige kritische Bemerkungen zum sogenannten “mamlük phenomenon”	367
<i>Rudolf Veselý</i> Das <i>Taqrīz</i> in der arabischen Literatur	379
<i>Otfried Weintritt</i> <i>Ta’rīḥ ‘Abd al-Qādir</i> : Autobiography as Historiography in an Early 17 th Century Chronicle from Syria	387
<i>Lutz Wiederhold</i> Some Remarks on Mālikī Judges in Mamlük Egypt and Syria	403
Autorenverzeichnis	414

Postklassisch und vormodern: Beobachtungen zum Kulturwandel in der Mamlūkenzeit

von

Stefan Leder, Halle an der Saale

Mit der Verbreitung der Madrasa und des zugehörigen Stiftungswesens, mit Aufkommen und Ausbreitung neuer Strömungen in der Literatur, schließlich mit Zunehmen der Bedeutung religiöser Bruderschaften auch in den Gelehrtenkreisen,¹ vollzog sich in der Ayyubiden- und Mamlukenzeit ein markanter Wandel. Dieser weist unterschiedliche Aspekte und zum Teil gegenläufige Tendenzen auf.² Sie lassen sich als ein Anwachsen von Differenzierung und Pluralität fassen, das sich nicht nur in literarischen Äußerungsformen und Diskursen vollzieht, sondern auf erkennbaren gesellschaftlichen Entwicklungen fußt. Laienpartizipation in Literatur und Wissenschaft, volksnahe literarische Ausdrucksformen ebenso wie raffinierte, weiter entwickelte literarische Kommunikation, Wahrnehmung der Rolle breiter Bevölkerungsschichten im Zusammenhang religiös bestimmter Gefolgschaften³ ebenso wie Elitenbildung gehören dazu. Stagnation und Niedergang werden nicht zu Unrecht mit dem Überhandnehmen der Kommentar- und Kompendienliteratur in Zusammenhang gebracht, die in den Medresen gepflegt wurde. Die Institutionalisierung der religiösen Wissenschaften mit ihren Begleiterscheinungen wird von Zeitgenossen auch als eine Entwicklung erlebt, die das Ideal aufrichtig und selbstlos betriebener Gelehrsamkeit bedroht. Inwieweit die zum Teil detaillierte Kritik einer Reformorientierung Ausdruck gibt, bleibt zu prüfen. Das 13. und 14. Jahrhundert aber als eine Zeit der Stagnation zu werten, in der sich späterer Niedergang bereits abzeichnet,⁴ ist eine Betrachtungsweise, die von einer in der Entwicklung von Wissenschaft und Literatur selbst angelegten Dekadenz ausgeht. Statt-

¹ Geoffroy, E., *Le Soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers Mamlouks et les premiers Ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*. Damaskus 1995, S. 90f.

² Vgl. Bauer, Th., Ibrāhīm al-Mī'mār. Ein dichtender Handwerker aus Ägyptens Mamlukenzeit, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 152 (2002), S. 63-93, hier S. 64: „Gerade die außergewöhnliche Blüte der Hochliteratur während der Ayyubiden- und Mamlukenzeit bildet Hintergrund und Voraussetzung für den erstaunlichen Aufschwung der Volksliteratur.“

³ Hier formiert sich so etwas wie Öffentlichkeit; zu diesem Begriff im vormodernen islamischen Kontext siehe Eickelman, D./Salvatore, A., *The Public Sphere and Muslim Identities*, in: *European Journal of Sociology* 43 (2002), S. 92-115.

⁴ Gilliot, C., *Évolution ou sclérose de la tradition*, in: Garcin, J.-C. et al. (Hg.), *États, sociétés et cultures du Monde Musulman Médiéval, Xe-XVe siècle. Tome 3: Problèmes et perspectives de recherche*. Paris 2000, S. 183-194, hier S. 184.

dessen sollen hier Beobachtungen angeführt werden, welche Wandel von Wissensinteressen und Bildungsformen im Geflecht der Entwicklung von Institutionen und Gesellschaft betreffen. Diese Entwicklung ist nicht auf den Fluchtpunkt eines später anzusetzenden Niedergangs hinzudenken, sondern im Spiegel der Wahrnehmung und Interpretation durch Zeitgenossen zu betrachten.

Wenn dabei das 14. Jahrhundert im Zentrum steht und Vorentwicklungen und spätere Erscheinungen berücksichtigt werden, entspricht der in den Blick zu nehmende Zeitraum vom 12. bis 15. Jahrhundert in etwa dem europäischen Hoch- und Spätmittelalter. Der Begriff „Mittelalter“ wird gewöhnlich auch auf die islamische Welt angewendet, im angelsächsischen Sprachraum sogar noch unbefangener als im deutschen. Dies mag den Vorteil bieten, die Gemeinsamkeiten in einer Welt vor den Neuerungen und Entwicklungen der europäischen Neuzeit hervorzuheben. Auch ist durch die Arbeiten von Historikern wie Jacques LeGoff, Georges Duby und Otto G. Oexle beispielsweise die Komplexität der Konzepte, Wahrnehmungen und sozialen Verflechtungen im europäischen Hochmittelalter bereits hinlänglich bekannt geworden, so dass diese Epoche nicht mehr ohne weiteres mit dem Attribut „archaisch“ belegt werden kann. Trotz dieser mildernden Umstände kann der Begriff „Mittelalter“, mit dem in Europa die Zeit zwischen Antike und Renaissance bezeichnet ist, für die Verhältnisse im Vorderen Orient nur eine Hilfskonstruktion sein, die mehr verdeckt als nutzt. In der Zeit zwischen dem 12. und dem 14. Jh. standen islamische Wissenschaften und Bildung, Literatur, Historiographie und Sprachwissenschaft in einer Blüte, sowohl im Hinblick auf die Anzahl der daran Beteiligten, wie im Hinblick auf ihr Niveau. Städte wie Damaskus, Kairo, Aleppo erfuhren in dieser Zeit auch hinsichtlich ihrer urbanen architektonischen Gestaltung wesentliche Neuerungen, und in institutionellen und intellektuellen Entwicklungen lässt sich eine Dynamik von Differenzierungsprozessen wahrnehmen.

Dazu gehört das Vordringen von Heldenerzählungen, die mit ihrer von der klassischen Norm abweichenden Sprache und mit einer dem Phantastischen weiten Raum bietenden Erzählweise erkennen lassen, dass sie für die Rezeption durch breite Bevölkerungsschichten bestimmt waren. Die zum Vortrag in vielen Folgen bestimmten, durch gleich strukturierte Folgen zyklisch gegliederten *siyar* sind überwiegend in rezenten Textzeugnissen überliefert und von einer eigenwilligen, in hohem Maße von der Gestaltung der vortragenden *ruwāt* abhängigen Überlieferung geprägt, so dass dem Versuch, die frühen Phasen des Entstehungsprozesses dieser Epik zu rekonstruieren, deutliche Grenzen gesetzt sind.⁵ Das Vorhandensein unterhaltsam spannender, langer Erzählungen (*ad-*

⁵ Eine exemplarische Untersuchung der Überlieferung enthält Herzog, Th., *Geschichte und Imaginaire – Entstehung, Überlieferung und Bedeutung der Sīrat Baibars in ihrem sozio-politischen Kontext*. Harrassowitz 2003 (im Druck).

dawāwīn al-kibār) aber lässt sich im Falle der *Sīrat ʿAntar* und *Ḍāt al-Himma* schon für das 12. Jahrhundert nachweisen – ohne dass sich sagen ließe, ob diese in ihrer Form den aus späterer Überlieferung bekannten Erzählungen entsprachen;⁶ eine Bemerkung Ibn Kaṭīrs (st. 774/1373)⁷ aber gibt zu erkennen, dass zu seiner Zeit diese Erzählungen als *siyar* bekannt waren und ein breites thematisches Spektrum aufwiesen, das auch die Schelmenerzählung Aḥmad ad-Danaf⁸ einschloss. Daraus lässt sich entnehmen, dass diese Erzählungen in einer der späteren Gestalt in etwa entsprechenden Form mehr als hundert Jahre vor der Entstehung der ältesten erhaltenen Handschriften verbreitet waren.⁹ Die Erzählungen greifen vielfach älteres, auch in der klassischen arabischen Literatur bekanntes Erzählgut auf und markieren daher eine Berührung zwischen hoher und populärer Literatur, die nicht nur als ein Absinken der „großen“ Literatur in die Niederungen des Volkstümlichen, sondern als ein Vordringen anderer Sichtweisen und Artikulationen in einen gemeinsamen Raum literarischer Wahrnehmung gesehen werden kann. Dieser letzte Aspekt kann mit einem Zeugnis Ḍiyāʿ ad-Dīn Ibn al-Aṭīrs (st. 637/1239) verdeutlicht werden:¹⁰ „Mir wurde erzählt, der Scheich Ibn al-Ḥaššāb al-Baġdādī (st. 567/1171-2)¹¹, ein bekannter Gelehrter der Sprachwissenschaft und anderer Disziplinen, habe sich oft in den Zuhörerzirkeln der frommen Mahner/Geschichtenerzähler (*quṣṣāy*) und Gaukler (*muṣaʿbidūn*) aufgehalten. Wenn ihn Studenten aufsuchten, konnten sie ihn meistens nur dort finden. Dies wurde ihm vorgeworfen: ‚Du bist doch ein Vorbild (*imām*) für die Leute in der Wissenschaft, was führt dich also an solche gemeinen Plätze (*mawāqif raġīla*)?‘ – Er entgegnete: ‚Wüsstet ihr, was ich

⁶ Heath, P., *The Thirsty Sword. Sīrat ʿAntar and the Arabic Popular Epic*. Salt Lake City 1996, S. 27f.; vgl. Canard, M., Art. „Dhū l-Himma“, in: *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Vol. II: C-G. Leiden 1965, Sp. 233b-239a.

⁷ Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa-n-nihāya fī t-taʿrīb*. Hg. von Aḥmad Abū Maḥmūd et al. 14 Bde. nebst einem Indexband. 4. Aufl. Beirut 1988, hier Bd. IX, S. 347; vgl. auch Shoshan, B., *High Culture and Popular Culture in Medieval Islam*, in: *Studia Islamica* 73 (1991), S. 67-108, hier S. 97. Ibn Kaṭīr bezieht sich auf Ḍāt al-Himma (al-Baṭṭāl), al-Bakrī, Aḥmad ad-Danaf, *Sīrat ʿAntar*.

⁸ Eine Version der Abenteuer von Aḥmad ad-Danaf und der listigen Dalila sowie des ʿAlī az-Zaibāq sind in den Erzählungen von Tausendundeiner Nacht enthalten; Übersetzung Enno Littmann. 6 Bde. Frankfurt [1953] 1976, hier Bd. IV, S. 685-776; siehe dazu auch die Ausführungen Littmanns, Bd. VI, S. 678f. und 713-15.

⁹ Die von Muhsin Mahdi (3 Bde. Leiden 1984-1994) herausgegebene älteste Handschrift stammt nicht aus dem 14., sondern aus der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts. Grotzfeld, H., *The Age of the Galland Manuscript of the Nights: Numismatic Evidence for Dating a Manuscript?*, in: *Journal of Arabic and Islam* 1 (1997-98), S. 50-64.

¹⁰ Ibn al-Aṭīr, *al-Matal as-sāʿir fī adab al-kātib wa-š-šāʿir*. Hg. von Aḥmad al-Ḥūfī und Badawī Ṭabāna. 4 Bde. Bde. 1, 3 und 4 Kairo o.J., Bd. 2 ʿKairo 1975, hier Bd. 1, S. 84. Der vierte Band enthält auch Ibn Abī l-Ḥadīds *Kitāb al-Falak ad-dāʿir ʿalā l-matal as-sāʿir*.

¹¹ Aḍ-Ḍahabī, *Sīyar aʿlām an-nubalāʾ*. Hg. von Šuʿaib al-Arnāʿūt et al. 25 Bde. Beirut 1981-85, hier Bd. 20, S. 523.

weiß, tadeltet ihr nicht. Wie oft habe ich nicht von diesen Unwissenden in vielfältiger Weise Nutzen gezogen! In ihrem Gerede (*ḥaḍayān*) finden sich Sinninhalte (*maʿānī*), die außergewöhnlich (*ḡarība*) und geistvoll (*latīfa*) sind. Wenn ich selbst oder sonst jemand Ähnliches hervorbringen wollte, so könnten wir es nicht.“ Interessant nun ist hier die Bemerkung von Ibn al-Aṭīr: „Zweifellos hat dieser Mann gesehen, was ich gesehen habe und sich angeschaut, was ich mir angeschaut habe.“ Der Verfasser gibt zuvor ein Beispiel, wie er einen metaphorischen Sinnausdruck von einer einfachen Frau, die den Tod ihres erstgeborenen Sohnes mit den Worten beklagt: „Wie soll ich sein Verscheiden nur verschmerzen? Er war der erste Dirham, der in den Geldbeutel fiel!“, in einem Kondolenzschreiben an einen Freund aufgreift und etwas verfeinert. Ibn al-Aṭīr stellt sich hier positiv zur Anerkennung und Rezeption einer nicht aus der großen, normativen Tradition stammenden Sicht- und Ausdrucksweise und hebt damit hervor, dass es nach seiner Erfahrung zwischen Volksmund und Literatur fließende Grenzen gibt. Diese Tendenz verstärkte sich in der Folgezeit noch.¹²

Wenn Ibn al-Dawādārī (st. nach 736/1335) in seinem Geschichtswerk anlässlich der Beschreibung einer Schlacht auf die Eigenschaften der Helden verweist, die in der *Sīrat Dāt al-Himma* beschrieben werden,¹³ verrät dies eine ganz ähnliche Haltung. Ibn al-Dawādārī zeigt in geradezu exemplarischer Weise das Bestreben, mit unterhaltenden und erstaunlichen Berichten das Interesse des Lesers zu fangen. Inwieweit dieser Zug als eine Innovation der Geschichtsschreibung seiner Epoche gelten sollte, ist allerdings umstritten.¹⁴ Die von Ulrich Haarmann in diesem Zusammenhang eingeführten Begriffe der „inneren Literarisierung“ und „literarisierten Volkschronik“¹⁵ können in mehrfacher Hinsicht in die Irre führen. Auch in der älteren Geschichtsschreibung, selbst in der *ḥabar*-Form, spielen narrative Strategien, Erfindung und Überarbeitung vorgefundener Erzählstoffe, Verwendung von Träumen zur retrospektiven Ausdeutung eines im Erzählgang zukünftigen Geschehens, sowie phantasievolle Hyperbel und Witz eine wichtige Rolle. Zudem ist die Neigung zur Darstellung von Mirabilia nicht mit einer Entwissenschaftlichung oder Volkstümlichkeit der Geschichtsschreibung zu identifizieren, will man nicht einen modernen Wissenschaftsbegriff auf die historischen Verhältnisse übertragen.¹⁶ Ferner ist auch zu

¹² Vgl. Bauer, *Ibrāhīm al-Miʿmār* [wie Anm. 2].

¹³ Haarmann, U., *Quellenstudien der frühen Mamlukenzeit*. Freiburg 1970, S. 165f.

¹⁴ Radtke, B., Zur „literarisierten Volkschronik“ der Mamlukenzeit, in: *Saeculum* 41 (1991), S. 44-52.

¹⁵ Haarmann, U., Auflösung und Bewahrung der klassischen Formen arabischer Geschichtsschreibung, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 121 (1971), S. 46-60; Langner, B., *Untersuchungen zur historischen Volkskunde Ägyptens nach mamlukischen Quellen*. Berlin 1983, S. 10-15 und 127-130.

¹⁶ Die Einwände werden zusammengefasst von Radtke, B., *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam*. Beirut 1992, S. 186-195.

bedenken, dass in einigen Bereichen der historiographischen Literatur aus dem Überhandnehmen rhetorischer Figuren und anderer ornamentaler Stilmittel ebenfalls eine, allerdings anders geartete Literarisierung erfolgt. Diese Entwicklung bildet einen Reflex, durch den sich Geschichtsschreibung gegenüber anspruchsvoller Prosa zu beweisen hatte.¹⁷

Weniger die Fragen nach Volkstümlichkeit und Literarisierung des Überlieferungsgutes dürften hier weiterführen, als die Beobachtung, dass in historiographischen Werken der Mamlukenzeit eine Wahrnehmung der Äußerungen und Sichtweisen, die sich außerhalb der Welt der Eliten und Gelehrten im einfachen Volk manifestierten, stärker als zuvor zu Tage tritt. Die Quellen bieten nun vermehrte Auskünfte zu populären Sitten und Gebräuchen.¹⁸ Eine Perspektive, die verstärkt Alltagsaspekte berücksichtigt und dabei auch das Treiben der Bevölkerung zur Darstellung kommen lässt, ist nicht erst bei Ibn Iyās (st. ca. 930/1524) zu finden.¹⁹ Die einfache Bevölkerung erhält nicht selten Aufmerksamkeit im Zusammenhang mit – zum Teil als anstößig gebrandmarkten – Praktiken von Personen, die für ihre Frömmigkeit Verehrung erfahren. Motiviert ist diese Wahrnehmung auch dadurch, dass populäre Gefolgschaft und Parteinahme eine religions- und ordnungspolitische Größe von beträchtlicher Bedeutung darstellen.²⁰ Die zunehmende Öffnung der Historiographie gegenüber einem lokalen, alltagsnahen Blickwinkel – wenn wir davon mit allen Vorbehalten in dieser skizzenhaften Betrachtung sprechen dürfen – , findet eine Entsprechung in einem neuen Ausdrucksvermögen für die zeitgenössische Beobachtung, die sich mit einer deutlich wertenden Kommentierung verbinden kann. Dies lässt sich schon bei Abū Šāma feststellen.²¹ Die Position des Zeitzeugen, der mit den Ereignissen in Verbindung steht, findet sich auch bei aṣ-Šafadī (st. 764/1363), der in sein großes biographisches Sammelwerk an zahlreichen Stellen Lebenserinnerungen einflocht.²² Im Vorwort zu seinen *A' yān al-ʿaṣr* erklärt aṣ-Šafadī sein Unternehmen, die Biographien von Zeitgenossen zusammenzustellen, unter anderem mit einer Wendung, die deutlich macht, dass

¹⁷ Richter-Bernburg, L., *Der Syrische Blitz. Saladins Sekretär zwischen Selbstdarstellung und Geschichtsschreibung*. Beirut 1998, S. 237.

¹⁸ Shoshan, B., *Popular Culture in Medieval Cairo*. Cambridge [1993] 1996, S. 67-78.

¹⁹ Vgl. zum Beispiel Leder, S., Art. "Yūsuf ibn ʿAbd al-Hādī (Ibn al-Mibrad)", in: *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Vol. XI. Fascicules 185-186: *Yıldız Sarāy-Zandjibār*. Leiden 2001, Sp. 354a-b.

²⁰ Aḍ-Ḍahabī, *Siyar* [wie Anm. 11], Bd. 23, S. 302f. und Ibn Kaṭīr, *Bidāya* [wie Anm. 7], Bd. 13, S. 315 zu al-Qammīnī: aḍ-Ḍahabī (st. 748/1348), *Taʿrīḥ al-Islām (Jahre 611-620)*. Hg. von Baššār ʿAuwād et al. Beirut 1998, S. 244-26 zu einem „betrügerischen“ Zāhid; Abū Šāma (665/1268), *Tarāğim riğāl al-qarnain al-maʿrūf bi-Ḍail ʿalā r-rauḍatain*. Hg. von M. Zāhid b. al-Ḥasan al-Kauṭarī. Kairo 1947, S. 125f. über den Scheich ʿAbdallāh al-Yunīnī.

²¹ Pouzet, L., Abū Šāma (599-665/1203-1268) et la société damascaïne de son temps, in: *Bulletin d'Études Orientales* 37-38 (1988), S. 115-126, hier S. 119.

²² Van Ess, J., Šafadī-Splitter, in: *Der Islam* 53 (1976), S. 242-266.

Biographien, wie Geschichte im allgemeinen, zum einen eine Quelle der Belehrung darstellen, zum anderen aber auch der Erinnerung des eigenen Lebens dienen, so dass das Erleben des Autors als eigene Motivation, neben dem Wunsch des Historiographen nach Dokumentation, erkennbar wird:²³ „Ich habe die Namen der Aufgenommen alphabetisch geordnet in das Buch gebracht und seine nützlichen Lehren zu einem anhaltend strömenden Guss gemacht, habe den Ritter der Weitschweifigkeit darin niedergezwungen, dass er von dannen zog (*karra*) ohne Verzug (*mā fakkarā*), hin ging (*ḥaḡḡa*) und davon nicht abließ (*aḥḡama*).²⁴ Dies Werk ist etwas, das ich zusammentrug um meiner selbst willen, nicht sonst irgend jemanden von der menschlichen Spezies zu Willen. Ich habe es zu meinem Kapital gemacht, zu einer Handelsware, die bestickte Gewänder und abgetragene Jacken fasst. Wenn dies jedoch (zu) viel erscheint, und man zuvor nie Vorzügliches gekannt zu haben scheint, oder dem, was offen dar sich bietet, den Rücken kehrt, oder mit scharfem Blicke schaut, jedoch verkehrt; so bleibt dies doch ein Werk, das mir der Schöpfer auferlegt, und eine Sache, die in der Schrift (wörtl: durch die Feder) ist niedergelegt. Es ist (mit diesem Buch), als wenn vom Gräberfeld (*ḡabbāna*), wo ich bei den Gruben meiner Freunde bin, zu den Grabmalen (*aḡdāt*) meiner Altersgenossen und Lieben ich stetig wandle her und hin. Ich umhülle mich mit den Leichentüchern des Greisenalters, das sich bei mir niederlässt und schwör: wenn's mich verlässt, bin ich dahin.“

Die Bezugnahme auf die eigene Person erscheint hier als eine literarische Figur und verdeutlicht damit nicht nur eine verbreitete Vorliebe für Kunstfertigkeit, sondern auch die Kunst, das literarische Gebilde vorgegebener Form, hier eine Biographiensammlung, mit der eigenen Person und Sichtweise, und dadurch mit Originalität zu verbinden. Diese Tendenzen weisen in auffälliger Weise auch Adab-Werke der Zeit auf, wenn sie mit extravaganten Prinzipien der Komposition Ansprüchen Ausdruck geben, welche die Wiederverwendung zumeist schon bekannter Materialien nicht nur durch den traditionellen Anspruch rechtfertigen, Wissenswertes zu bewahren, sondern diese unter eine neue, einmalige, sinnstiftende Ansicht bringen. Al-Balawīs (st. 604/1207) *Kitāb Alif Bā*² benutzt das Alphabet in einer den älteren Wörterbüchern entsprechenden Anordnung von Wurzelbündeln als ein Grundgerüst, um das er assoziativ eine enzyklopädische Darbietung der verschiedensten Wissensgebiete ein-

²³ Aṣ-Ṣafadī, *A'yān al-ʿaṣr wa-a'wān an-naṣr*. Hg. von ʿAlī Abū Zaid et al. 5 Bde. Damaskus 1998, Bd. 1, S. 38f; Übersetzung unter Nachahmung der Reimprosa.

²⁴ Oder „sich der Argumente bediente, aber nicht hervortrat (?)“. Der Autor scheint sich hier in der Figur des Doppelsinns zu üben, für die er Spezialist war; siehe Bonnebakker, S. A., *Some Early Definitions of Tauriya and Ṣafadī's Faḍḍ al-xitām ʿan at-tauriya wa-l-istixdām*. The Hague, Paris 1966.

schließlich vielgestaltigen Erzählguts komponiert.²⁵ Ibn Abī Ḥaḡalas (st. 764/1363) "Zuckerdose (*sukkardān*) des Sultans" widmet sich als kompositorisches Gerüst der Bedeutung der Zahl sieben für Land und Leute,²⁶ und al-Ġuzūlis (815/1412) *Maṭāli' al-budūr fī manāzil al-surūr* bietet eine Anthologie geordnet nach den Gesichtspunkten eines Haushalts: Nachbarn, Nahrung, Tiere, Wein etc.

Die hier gestreiften Elemente ergeben ein Bild mit Gegensätzen. Auf der einen Seite findet sich eine allmählich zunehmende Sichtbarkeit breiter Bevölkerungsschichten als Rezipienten und Schöpfer von Literatur wie auch als Anhänger der auf populäre Akzeptanz spezialisierten religiösen Vorbilder. Auf der anderen Seite treten in Adab und Historiographie Kunstfertigkeit, persönliche Perspektiven und Ideen der Autoren hervor, welche in der individuellen Gestaltung des Umgangs mit Tradition und Norm auf einem hohem Niveau von Bildungsvoraussetzungen stehen. Zusammengenommen beobachten wir demnach einen Prozess der Differenzierung, der, wenn er selbst zum Gegenstand der Untersuchung zu machen wäre, mit der genaueren gesellschaftlichen Verortung der unterschiedlichen Milieus zu verbinden wäre. Auch ohne eine solche Beweisführung hier anzutreten, lässt sich zeigen, dass die Verbreitung der Madrasa zu einer Verstärkung beider Tendenzen beigetragen hat. Wie sich am Beispiel Damaskus erkennen lässt, hatte die Zunahme an Schulstiftungen im 12. und 13. Jahrhundert beträchtliche Folgen, denn es entfaltete sich eine breite städtische Schicht, die hinlänglich bis üppig alimentiert und institutionell ausgerüstet war. Den kritischen Kommentaren der Zeitgenossen lässt sich entnehmen, dass sich aus dem Geschehen in und um Stiftungsschulen eine Klientel heranzubildete, die an der „hohen“ Kultur nur partiell partizipierte. Wie im Anschluss, weiterhin am Beispiel von Damaskus, gezeigt werden soll, begünstigte der Siegszug der Institution Madrasa sowohl eine Elitenbildung, wie auch die Verbreiterung des Zugangs zum Bildungsgut.

Damaskus wurde unter dem Zengiden Nūr ad-Dīn und der Herrschaft der Ayyubiden durch Verbesserung des Festungswerks zu einem Bollwerk gegen die Kreuzfahrer und einer religionspolitischen Hochburg der Rechtgläubigkeit und tätigen Frömmigkeit. Das wichtigste Instrument dazu bildeten Stiftungen, insbesondere Stiftungen von Schulen. Damit einher ging die Errichtung von Bauwerken, die Versorgung von Lehrenden, von Lernenden und von Hilfspersonal. Ibn Ġubair, der sich 1184 in der Stadt aufhielt, berichtet bereits von dem gewaltigen Ausmaß des Stiftungsguts, das fast alles umfasse, was an bebaubarem Land und gewerblich genutzten Gebäuden vorhanden war, und hebt hervor, mit welcher Großzügigkeit jeder irgendwie tugendhafte und ehrbare

²⁵ Al-Balawī, *Kitāb Alif Bā'*. 4 Teile in 2 Bde. Beirut 1985.

²⁶ Ibn Abī Ḥaḡala, *Sukkardān as-Sultān*. Gedruckt am Rand von: Muḥammad b. 'Abd aṣ-Ṣamad al-ʿĀmilīs K. *al-Miḡlāt*. Beirut 1979.

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.²⁷ Eine Bestandsaufnahme der in den Quellen verzeichneten ayyubidischen Stiftungen in Damaskus erbringt 63 Schulen und 135 andere wohltätige Stiftungen für Damaskus.²⁸ Gegen Ende der Mamlukenzeit weisen die Quellen für Damaskus 152 Schulen aus.²⁹ Mitte des 13. Jahrhunderts dürften mit den älteren und in Außenlagen stehenden Stiftungen rund 90 Einrichtungen dieser Art aktiv gewesen sein.³⁰ Sehr vorsichtig angesetzt darf man wohl davon ausgehen, dass durchschnittlich fünf Personen, vom Wärter bis zum Dozenten, einschließlich der Koranleser und Assistenten in Voll- und Teilzeitbeschäftigung zur jeder Schule gehört haben. Nehmen wir hier in Anbetracht der verschiedenen Funktionen und Karrierestufen an, dass diese Personen zur Alimentierung von Haushalten mit durchschnittlich nur vier Personen beitrugen, und setzen wir die Anzahl der alimentierten Studenten auf das nur zweifache des Personals an, kommen wir immerhin schon auf fast 5,5 Tausend Personen, deren Einkommen ganz oder teilweise von Schulstiftungen allein, alle anderen Stiftungseinrichtungen nicht eingerechnet, abhing. Diese geschätzte Zahl ist um einen schwer einschätzbaren, in dieser Zeit aber vermutlich noch nicht sehr hohen Anteil zu reduzieren, wenn man berücksichtigt, dass Lehrpersonal an mehreren Einrichtungen tätig war. Bezogen auf eine Einwohnerzahl von schätzungsweise 35.000 bis 40.000 Personen,³¹ wird dennoch deutlich, dass ein erheblicher Teil der Einwohner von Damaskus verschiedener gesellschaftlicher Schichten zu dieser Zeit Einkünfte aus einer der Schulstiftungseinrichtungen bezog.

Die Ausdehnung des Schulstiftungswesens wurde zusätzlich durch die Aktivität der Ḥanbaliten gefördert. Gemessen an der Verbreitung in der islamischen Welt eigentlich randständig, hatte der ḥanbalitische *madḥab* durch Zuzug der Maqdisī-Familien in Damaskus ein neues, religionspolitisch bedeutsames Zentrum entwickelt. Die Ḥanbalitische Gründerbewegung in der 2. Hälfte des

²⁷ Ibn Ġubair, *Riḥlat Ibn Ġubair*. Ed. by W. Wright. Revised by M. J. De Goeje. Leiden 1907, S. 275 und 278.

²⁸ Humphreys, R. S., *Politics and Architectural Patronage in Ayyubid Damaskus*, in: Bosworth, C. E. et al. (Hg.), *The Islamic World. From Classical to Modern Times. Essays in Honor of Bernard Lewis*. Princeton 1989, S. 151-173.

²⁹ Miura, T., *The Šāliḥiyya Quarter in the Suburbs of Damascus. Its Formation, Structure, and Transformation in the Ayyubid and Mamluk Periods*, in: *Bulletin d'Études Orientales* 47 (1995), S. 127-181, hier S. 137.

³⁰ *Ibid.*, S. 174.

³¹ Nach Katasterangaben aus dem Anfang der Osmanenzeit wurde die Bevölkerung der Stadt auf 55.000 Personen geschätzt; Pascual, J.-P., *Damas à la fin du XVIe siècle d'après trois actes de waqf ottomans*. Damaskus 1983, S. 26f. Vgl. Sabānī, A. Ġ., *Muktašafāt muṭīra*. Damaskus o. J., S. 374.

12. Jhs. schuf das neue Stadtviertel aṣ-Ṣāliḥīya am Abhang des Qasyun, einige Kilometer von der Stadt *intra muros* entfernt. Sie appellierte bewusst und sehr erfolgreich an die praktische Frömmigkeit aller Gläubigen³² und empfahl sich so zur Förderung, auch wenn die Stifter anderen Rechtsschulen angehörten. Hier war die Stiftungsaktivität noch auffälliger: bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts wurden in dem kleinen Ort 24 Schulen gestiftet.³³

An den Stiftungsgründungen waren mehrere Gruppen beteiligt, angeführt von den ayyubidischen Herrscherfamilien.³⁴ Ausdruck einer Religionspolitik, die die Einbindung der religiösen Autoritäten aller Rechtsschulen und theologischer Ausrichtungen zum Ziel hatte, und dieses Ziel auch durch regelmäßige Konsultation der religiösen Autoritäten für politische Entscheidungen verfolgte, war die Maßnahme zudem motiviert und begleitet von Teilhabe und Kompetenz in verschiedenen Feldern religiösen Wissens, in denen Angehörige der Regentenfamilien sich hervortaten. Die Protektion durch die Regenten stand aber nicht isoliert, sondern war mit einer Art von Schulstiftungsbewegung verbunden. Sowohl nach Anzahl der Stifter, als auch nach Anzahl der Stiftungsakte waren neben ihnen zwei andere Gruppen besonders aktiv: Die meistens außerhalb von Damaskus stationierten militärischen Befehlshaber (*umarā'*), für die Stiftungen Verbindung mit und Einfluss in der Hauptstadt bedeuteten. Zweitens beteiligte sich die Gruppe der sogenannten Turbanträger an der Stiftungsbewegung, d. h. etablierte religiöse Autoritäten und Angehörige des zivilen Staatsdienstes.

Zunächst überwiegend außerhalb der Institution der Madrasa, vollzog sich in dieser Zeit in Damaskus eine breite, populäre Partizipation an Teilbereichen der Schriftkultur. Wesentlich gefördert durch zahlreiche Mitglieder der Maqdisī-Familien wird die Überlieferung von Ḥadīṭ im Lesevortrag *qirā'atun 'alaihi* eine weithin geübte Praxis, welche durch beglaubigte *samā'*-Einträge dokumentiert wurde.³⁵ Wie an anderer Stelle dargelegt, erfasst die Auswertung von etwa einem Drittel der allein in Damaskus liegenden derartigen Einträge im Zeitraum von 1155-1349 einen Personenkreis, der etwa 4000 Individuen – Doppelnennungen und Querverweise im Index herausgerechnet – umfassen dürfte. Dabei handelt es sich überwiegend um Namen, die in den biographischen Wörterbüchern nicht aufgenommen sind, weil sie nicht zu Personen ent-

³² Leder, S., Charismatic Scripturalism - The Ḥanbalī Maqdisīs at Damascus, in: *Der Islam* 74 (1997), S. 279-304.

³³ Miura, *The Ṣāliḥīya* [wie Anm. 29], S. 173.

³⁴ Humphreys, *Politics* [wie Anm. 28], S. 153.

³⁵ Leder, S., *Muḥammad Yāsīn as-Sauwās, Ma'mūn aṣ-Ṣāḡarḡī: Mu'ḡam al-samā'āt al-dimašqīya al-muntaḡaba min sanati 550 ilā 750. Les certificats d'audition à Damas, 550-750 h./1155 à 1349.* Damaskus 1996 und ders., *Mu'ḡam al-samā'āt al-dimašqīya. Ṣuwar al-maḡtū'āt al-muntaḡaba min sanati 550 ilā 750. Recueil de documents. Facsimilés des certificats d'audition à Damas, 550-750 h./1155 à 1349.* Damaskus 2000.

sprechender Kategorien gehören. Bei einem beträchtlichen Anteil der Zuhörer an den Lesungen handelt es sich, soweit nach Ausweis der Namen ersichtlich, um einfache Leute, d. h. Personen, die keiner bekannten Familie angehören. Einige von ihnen erscheinen mehrfach. Um eine Vorstellung von der Anzahl der involvierten Personen zu erhalten, müssten die gewonnenen Zahlen mindestens mit fünf multipliziert werden, da ohnehin nur ein Drittel der in Damaskus zugänglichen Dokumente aufgenommen sind, viele weitere an anderen Orten liegen dürften, gewiss nicht alle ausgefertigten Einträge erhalten sind und zudem einige Lesevorträge dieser Art zwar abgehalten, aber nicht notiert worden sein dürften. Nicht nur diese, noch mit vielen Unsicherheiten behaftete Überschlagsrechnung, auch die langen Listen von Zuhörern einzelner Lesevorträge zeigen, dass die Teilnahme von Laien an den Ḥadīṭlesungen, die ursprünglich der kontrollierten Überlieferung und dem Erwerb einer Überlieferungsberechtigung durch *iğāza* oder Hörerzertifikat dienten, eine weit verbreitete, auf einer populären Frömmigkeitshaltung basierende Praxis war, welche die – nicht selten gemeinsame – Teilnahme am Überlieferungsbetrieb für alle Bevölkerungsschichten erlaubte.³⁶

Offensichtlich stand die große Popularität der Beschäftigung mit der Ḥadīṭüberlieferung in einem Gegensatz zu den Maßstäben fachlicher Kompetenz, die neben der Überlieferung (*riwāya*) auch genaue Kenntnisse von Inhalt und Beurteilungskriterien (*dirāya*) verlangte. Dies lässt sich jedenfalls den Bemerkungen ad-Dahabīs (st. 748/1348) entnehmen, der sich in seiner Denkschrift „Verfälschung von Wissenschaft und Studium“ am kritischsten mit den Ḥadīṭüberlieferern auseinandersetzt:³⁷

„Was die *muḥaddiṭūn* betrifft, so sind die meisten unverständig und streben weder nach einer genauen Kenntnis der Materie (*al-ḥadīṭ*), noch danach, ihre Religiosität (*tadaiyun*) zu vertiefen; vielmehr ist der echte (*ṣaḥīḥ*) und der unechte (*mauḍūʿ*) Ḥadīṭ bei ihnen einerlei. Sie sind nur darauf aus, bei unwissenden Scheichs durch Hören (von Lesevorträgen Ḥadīṭe) aufzunehmen und dabei die Anzahl von Vortragsheften (*ağzāʿ*) und Überlieferungen (*riwāyāt*) zu vermehren, ohne dass sie Regeln und Voraussetzungen (*ādāb*) der Disziplin beachten oder jemals aus dem Rausch des Lauschens von Ḥadīṭvorträgen erwachen. (...) Welch Wohl soll auch entstehen aus einer Ḥadīṭüberlieferung, in der Korrektes und Schwaches vermengt ist, wenn man sie nicht gründlich zu prüfen versteht, ihre Überlieferer bewertet, und Gott damit nicht dienen möchte. Heutzutage dienen Studium und Hören von Ḥadīṭvorträgen nicht mehr dem eigentlichen Zweck der Vertiefung der Religiosität, sondern einzig der Weiterüberlieferung und somit einem anderen Ziel als Gott. (...) Was nutzt es denn, bei unwis-

³⁶ Leder, S., *Spoken Word and Written Text – Meaning and Social Significance of the Institution of riwāya*. Tokyo 2002.

³⁷ Šams ad-Dīn ad-Dahabī, *Zağl al-ʿilm wa-ṭ-ṭalab*. Damaskus 1928-29, S. 6-10.

senden Scheichs einem Lesevortrag zuzuhören, während dieser einschläft, die Kinder spielen, die Jugend schwatzt und spaßt? Viele von ihnen zeigen sich desinteressiert oder sind sich zu schade aufzupassen, während der Vorleser falsch liest und sein Können darauf beschränkt bleibt, immer wieder „oder wie es heißt“ zu sagen, und gleichzeitig die Säuglinge um die Wette schreien. (...) Wenn (an frommen Aussprüchen) nur bliebe, dass man den Segenswunsch für den Propheten wiederholen kann, so wäre das immer noch besser als jene Reden, die dem Islam zuwider sind, Glauben und Gewissheit vertreiben und unter dem Elendsten zugrunde gehen. Aber (als ein Kind der Zeit) bist du entschuldigt, denn du hast den Duft des (wahren) Islam nicht wahrgenommen und die (wahren) Kenner des Ḥadīṭ nicht getroffen...“

Der Autor verfißt hier, wie an anderer Stelle, das ideale Vorbild der Altvorderen (*salaf*):³⁸ „Wie erst, wenn Sufyān at-Ṭaurī die Ḥadīṭkundler unserer Zeit sähe, was sie anrichten an unsinnigen Dingen (*hanāt*) und heillosem Durcheinander (*taḥbīt*), wie sie von den Unkundigsten aller Menschen (begierig) Ḥadīṭe aufnehmen und sie Kleinkindern (*ibn šahr*) vortragen (*tasmīʿ*).“ Auch Ibn al-Ġauzī (st. 597/1201) hatte in diesem Sinne bereits die Aufnahme von Ḥadīṭen im Lesevortrag kritisiert, wenn dies einzig dem Sammeln wertvoller kurzer Isnade und seltener Aussagen diene, und nicht mit der Bemühung einhergehe, die Materie zu verstehen.³⁹ Auch er verwies bereits auf das Ideal der vorbildlichen *salaf* im Kontrast zu der Ḥadīṭkunde seiner Zeit, die immer neue Codices produziere, ohne den Inhalt zu verstehen. Mit dem Verweis auf diesen Vorgänger ist ad-Ḍahabīs Äußerung aber nicht als Ausdruck einer rein konventionellen, ideologisch fundierten Haltung entlarvt. Er nahm selbst an zahlreichen Ḥadīṭlesungen teil⁴⁰ und dürfte genau gewusst haben, wovon er sprach. Seine Schilderung der schlummernden Scheichs wirkt zudem lebensnah. Auch wird von ihm nicht nur der Kontrast zum Ideal der islamischen Frühzeit angesprochen, sondern werden Laienhaftigkeit und eine an den Äußerlichkeiten des Betriebs orientierte Oberflächlichkeit kritisiert. Seine Einschätzung findet Bestätigung durch die Beurteilung eines Zeitgenossen, nämlich des Andalusiers Abū Ḥaiyān (st. 745/1344), der die Verhältnisse in Kairo mit dem vergleicht, was er aus seiner Heimat kannte:⁴¹ „Bei der Aufnahme von Ḥadīṭ im Lesevortrag verfahren die Leute hier (in Kairo) anders als die Andalusier, insofern sie von unwissenden Laien (*ʿawāmm*) geleiteten Lesungen zuhören, selbst wenn diese Frevler sind und dies nicht einmal verhehlen; sie hören auch denjenigen zu, die fehlerhaft lesen und die Desinentialflexion nicht beherrschen (...). Wir

³⁸ Ad-Ḍahabī, *Sīyar aʿlām an-nubalāʾ* [wie Anm. 11], Bd. 8, S. 464.

³⁹ Ibn al-Ġauzī, *Talbīs Iblīs*. Nachdruck Beirut o. J., S. 114f.

⁴⁰ Leder, *Muʿḡam as-samāʿāt* [wie Anm. 35], S. 501.

⁴¹ Badr ad-Dīn az-Zarkašī, *an-Nukat ʿalā Muqaddimat Ibn aṣ-Ṣalāḥ*. Hg. von Zain al-ʿĀbidīn b. Muḥammad Balāfirġ. 3 Bde. Riyad 1998. Bd. 1. S. 45f.

nehmen bei uns Ḥadīte nur auf, und überliefern sie nur von gut beleumdeten Spezialisten und (auf der Grundlage) einer Lesung mit korrektem *i' rāb*. Kinder dürfen erst teilnehmen, wenn sie erfassen, was sie hören und das meiste (auch) verstehen.“ Abū Haiyān stellt den *muḥadditūn* ein schlechtes Zeugnis aus: sie würden bei keinem Vertreter einer Disziplin wie Koranlesungen, Grammatik, Lexik, Literatur, Prosodie, Recht oder Rechtstheorie lernen, sondern, kaum dass sie schreiben könnten, schlossen sie sich irgendeinem genauso Ahnungslosen an, um Ḥadīte aufzunehmen, wobei sie im Verlauf dieser Praxis an einzelnen Stellen den *i' rāb* tatsächlich auszusprechen lernten. Die Teilnahme an vielen Lesevorträgen verführte sie zu dem Hochmut, sich über Kenner und Gelehrte hinwegzusetzen, wobei sie sich allenfalls von den Knaben abhoben, die ihnen zuhörten, und ihr Wissen höchstens einige nebensächliche Einzelheiten der Überlieferung von Texten umfasse, ohne Isnād oder Inhalt wirklich zu kennen, geschweige denn, dass sie sich mit Problemstellungen befassen könnten. „Als wir nach Kairo kamen“ beschließt er seine Klage, „und sahen, dass die Leute von allem überliefern, was gehen oder kriechen kann, haben wir uns an ihre Vorgehensweise angepasst, hörten von denselben wie sie und überlieferten von denselben wie sie; heißt es doch: ‚Wenn du bei Einäugigen lebst, musst du ein Auge zukneifen, damit du als Einäugiger giltst.‘“

Der Mangel an Kompetenz, den Abū Haiyān hier beklagt, ergibt sich aus der breiten populären Beteiligung an der Ḥadītküberlieferung, die fehlende Qualifikation im allgemeinen bedingt und im besonderen jedweder Verbindung mit den Hauptdisziplinen ermangelt. Während er also hier die Ḥadītkunde wegen ihrer Entfernung oder Entfremdung vom systematischen Schulbetrieb tadelte, erscheint bei ad-Dahabī ein anderer Gesichtspunkt mit dem Vorwurf, nicht mehr den eigentlichen Zielen der Wissenschaft zu dienen. Bei ihm verbindet sich Kritik an den *muḥadditūn* mit der Warnung vor der durch das Schulstiftungswesen verursachten Entwicklung. Auf die Angehörigen seiner eigenen Rechtsschule, die Šāfi'iten, bezogen, beklagt ad-Dahabī die Verweltlichung der professionalisierten Wissenschaft:⁴² „Wenn du die Lehre (*maḏhab*) Šāfi'īs studierst, um dadurch Gott zu dienen (*li-tadīna llāha bihī*) und deine Unwissenheit zu bezwingen, so ist daran nichts auszusetzen; aber wenn dein Bestreben wie das deiner Brüder, der eitlen Gelehrten ist, welche nur auf Ämter, (Posten in) Schulen, weltliche Ehren, bequemes Leben und prächtige Kleider aus sind, dann ist solches ein Wissen ohne Segen und ist eine solche Einstellung nicht redlich, sondern bedeutet, Wissen zu versetzen für eine feine Ausdrucksweise, vor allem anderen nach Lohn zu streben und Gott zu vernachlässigen.“

Hintergrund der beanstandeten Entwicklung sind die durch die materielle Ausstattung der Schulstiftungen gewonnenen Möglichkeiten, mit Gelehrsamkeit den Lebensunterhalt zu bestreiten. Stiftungen bedürfen einer komplexen

⁴² Ad-Dahabī, *Zaḡl* [wie Anm. 37], S. 16f.

geschäftlichen Tätigkeit für den oft nicht einfachen Grundstückserwerb, der gelegentlich mit Rechtskniffen, wenn nicht mit Rechtsbruch verbunden war, bedürfen erheblicher Vermögensaufwendungen, und benötigen eine administrative Begleitung durch Statuten und Verwaltung. Aus diesem Aufwand entsteht, als eine Verdinglichung der frommen Intention, ein wirtschaftliches Gefüge, in das sich mehrere Ökonomien im Sinne Bourdieus zusammenfinden⁴³: Erträge aus Produktion und Handel werden auf eine Nutzung durch eng limitierte Gruppen festgelegt; die Bewirtschaftung von lizenziertem Wissen, immer schon ein Kapital, entwickelt Zugänge zu den neuen Ressourcen und gewinnt damit neue Dimensionen von Konvertierbarkeit; die administrative Verfügung über prestigeträchtige Positionen bildet ein Gut, um das die Eliten von Macht und Gelehrsamkeit konkurrieren. Der finanzielle Gewinn, welchen die Institution Madrasa in Aussicht stellt, bietet einerseits einer Gelehrtenelite die Möglichkeit, Vermögen zu akkumulieren, ist andererseits für viele interessant und verbreitert die Schicht, für die Gelehrsamkeit ein Auskommen bietet. Damit einher geht ein durch Veräußerlichung bedingter Verlust an Abgrenzung des Gelehrtenstandes. Wie Ibn al-Ḥāǧǧ – ein Zeitgenosse ad-Dahabīs und Abū Ḥaiyāns, der wie dieser Kairo beobachtet – beklagt, können sich gemeine Menschen nun aufgrund entsprechender Ausstattung als Gelehrte fühlen und ausgeben, und verhalten sich Gelehrte wie Gemeine, weil Professionalisierung der Gelehrsamkeit Trennung von Beruf und Lebenspraxis zur Folge hat:⁴⁴ „Aber heute ist die (Kenntnis der) Wissenschaften bei einigen gleichbedeutend mit Feinheit, Länge und üppigem Zuschnitt der Kleider. Sieh dir nur diese üblen Erscheinungen an, die aus solcher Kleidung resultieren, wie widerwärtig sie doch sind. (Früher) war die Wissenschaft beschützt, hoch und in Ehren gehalten, so dass ihr nur diejenigen zugerechnet wurden, die sich durch sie auszeichneten. Kaum hat man jemanden mit einem Ehrengewand bekleidet, so fordert das auch derjenige, der gar kein Wissen besitzt, sondern in Ignoranz versunken ist. Die Muslime haben den Gelehrten und den Gemeinen (*al-‘āmmī*) durcheinander gebracht, ohne noch zwischen ihnen unterscheiden zu können. (...) Der Gelehrte ist vom Gemeinen nicht zu unterscheiden, weil beide sich in ihrem Benehmen und in ihrer Geisteshaltung ganz nahe stehen. So findet man, dass sich ein gemeiner Mann wie ein Gelehrter kleidet, damit er einen Rang einnehmen kann, der ihm nicht zusteht und den er nicht kennt. (Andererseits) findet man das Verhalten des Gelehrten bei Verkauf, Kauf und dergleichen in nichts unterschieden von dem Verhalten des gemeinen Mannes, der von dem, was sich gehört und was nicht, keine Ahnung hat. Was (der Gelehrte) aussagt über Erlaubtes, Verwerfli-

⁴³ Bourdieu, P., *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt 1998, S. 36-55: „Das neue Kapital“. [Original : *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris 1994]

⁴⁴ Ibn al-Ḥāǧǧ, Muḥammad al-‘Abdarī al-Fāsī (gest. 737/1336), *al-Madḥal*. 2 Bde. Kairo o. J., Bd. 1, S. 155.

ches und Verbotenes, das kommt im Unterricht über seine Lippen, aber nur dort. Im tatsächlichen Verhalten, das (eigentlich) den Gegenstand der Lehre ausmacht, sieht man nur selten einen von ihnen, der überwiegend das ausführt, worüber er im Unterricht spricht.“

Geschäftstätigkeit tritt, nach Ibn al-Ḥāǧǧ, an die Stelle ernsthafter Betätigung in Wissenschaft und Gottesdienst:⁴⁵ „Aber heute schwärmen die Gelehrten aus, wenn die Sonne aufgeht, um weltlichen Geschäften nachzugehen (*fī asbāb ad-dunyā*) und in ihnen zumeist ganz aufzugehen. Nur selten lassen sie das, um in die Moscheen zu gehen und zu unterrichten. Der Gelehrte, der unterrichtet, ist eigentlich verpflichtet (*farḍu l-masʿalati*) am frühen Morgen in der Moschee zu sein ...“

Dem entspricht, was eine Generation nach ihm Tāǧ ad-Dīn as-Subkī (771/1370) über die weltliche Gesinnung vieler Gelehrter und ihre unablässige Gegenwart bei Amts- und Würdenträgern zu sagen hat:⁴⁶ „Dazu gehört, dass manche Gelehrte, wie gesagt, die Wissenschaft (hauptsächlich) deshalb betreiben, um Karriere zu machen und jederzeit bei den Sultanen und Emiren Zutritt zu finden, kurzum um zu Ansehen und Ehre zu kommen. Das muss aber (notwendig) dazu führen, dass eines solchen Menschen Herz sich verhärten und sein Glanz schwinden wird, wenn er sich mit solchen Dingen abgibt, die das Gemüt verdunkeln und von Gott wegführen. Ferner ist eine Folge solch' weltlicher Gesinnung, dass er – also von irdischen Interessen in Anspruch genommen – sein Wissen nicht vermehren kann. Wie viele solcher Rechtsgelehrter haben wir gesehen, die durch ihr ständiges Erscheinen am Hofe zuletzt ihre ganze Kenntnis im Recht einbüßten und ihr zuvor erworbenes Wissen schließlich vergaßen. Ferner ist auch die weitere Folge eines solchen Gebarens, dass die Emire von den Gelehrten eine ungünstige Meinung bekommen müssen; denn natürlich werden sie den, der ständig mit Anliegen an ihre Türe kommt, gering schätzen und den Gelehrten werden sie nur solange achten, als er sie mit persönlichen Wünschen unbelästigt lässt. Das führt dann dazu, dass sie die Leute der Wissenschaft über die Achsel ansehen und sich um ihre Gutachten überhaupt nicht mehr kümmern; und zuletzt werden sie dann die Wissenschaft samt deren, welche sich damit befassen, völlig verachten, was für die ganze Welt zu großem Schaden ausschlagen muss.“

Tāǧ ad-Dīn as-Subkī, selbst ein mit vielen Lehrämtern in Madāris und Rechtsverwaltung bekleidetes Mitglied der gelehrten Elite, weiß natürlich um

⁴⁵ Ibid., S. 207.

⁴⁶ Tāǧ ad-Dīn as-Subkī (gest. 771/1372), *Muʿīd an-niʿam wa-mubīd an-niqam*. Beirut 1986. Übersetzung: Rescher, O., *Über die moralischen Pflichten der verschiedenen islamischen Bevölkerungsklassen*. Constantinopel 1925 und Myhrman, D. W., *The Restorer of Favours and the Restrainer of Chastishments*. London 1908. Hier *Muʿīd*, S. 57f. in der kürzenden Wiedergabe Reschers (S. 60).

das auch in seiner Zeit noch hochgehaltene Ideal einer Gelehrsamkeit, die von Vertretern der Staatsmacht und ihren Geldern rechtlich zweifelhafter Herkunft peinlichen Abstand zu halten bemüht ist. Er selbst war Repressionen der Machthaber mehrfach, zum Teil unter dramatischen Umständen ausgesetzt,⁴⁷ und bedient hier gewiss nicht nur ein Topos. Seine Kritik an den Zuständen in der Madrasa ist wohl als ein Hinweis darauf zu werten, dass vielfach wenig oder gar nicht geeignete, an ihren Amtsaufgaben kaum interessierte Personen in Amt und Stellung gelangten:⁴⁸ „Der schlimmste Missstand aber ist ein Lehrer, der zwei oder drei Zeilen eines Buches auswendig beherrscht, Unterricht hält, sie vorträgt und sich dann erhebt. Wenn er denn nicht mehr als dies zustande bringt, dann ist er für den Unterricht eben nicht geeignet, und es steht ihm nicht zu, dafür sein Gehalt (*maʿlūm*) zu nehmen (*lā yahillu*), denn er hat die Lehr- amtsstelle (*al-ğiha*) (in Wahrheit) stillgelegt, ist doch nun kein Gehalt für sie da, (das entsprechend ihrer Bestimmung ausgegeben werden kann). Auch für die in der Schule untergebrachten Studenten (*fuqahāʾ*) ist es nicht rechtens, ein Stipendium zu empfangen, denn ihre Schule hat ja keinen (wirklichen) Lehrer. Wenn er aber (nur) ein wenig mehr kann, aber das Pensum nicht erfüllt und um die Sache herumredet, so ist das auch schlimm. Denn das bahnt nur den gemeinen Leuten den Weg, diese Posten zu begehren; gibt es doch kaum einen gewöhnlichen Menschen, der nicht auch zwei Zeilen auswendig wüsste. Wenn es nur so wäre, dass die der Wissenschaft Zugehörigen sie bewahrten und pflegten, und der Lehrer den Unterricht gewissenhaft gäbe: das heißt, er würde einen geeigneten Abschnitt (*ğumla*) vortragen, ihn vertiefend und erläuternd kommentieren, würde Fragen stellen und entgegennehmen, sich gegen und für Ansichten aussprechen, würde den Unterricht ausführlich gestalten und mit allem Erforderlichen ausstatten, so dass anwesende einfache Leute, Anfänger oder mittelmäßig fortgeschrittene ihr Unvermögen, Ähnliches vorzubringen, selbst verstünden und wüssten, dass Unterrichtende nach Brauch und Gesetz so zu sein hätten. (Kurz, wenn dies alles so wäre), dann würden (die Unberufenen) sich für diesen Stand keine Hoffnungen machen, und würden die gewöhnlichen Menschen nicht den Ehrgeiz entwickeln, die Ämter von Gelehrten zu besetzen. Wenn ich aber sehe, wie die Gelehrten mit großzügiger Nachlässigkeit Unterricht halten, keine Sorgfalt darauf verwenden und den größten Teil ihrer Deputatstage ungenützt vergeuden, und, wenn sie denn anwesend sind, es mit ein oder zwei Fragen ohne jede Vertiefung und Erläuterung bewenden lassen.

⁴⁷ Ibn Kaṭīr, *Bidāya* [wie Anm. 7], Bd. 14, S. 309f. und 330f.; Ibn Qāḍī Šuhba, *Taʾrīḥ ibn Qāḍī Šuhba*, Bd. III, Hg. von ʿAdnān Darwīš, Damaskus 1994, S. 314-318, 320, 346f., 348; Ibn Hağar al-ʿAsqalānī, *ad-Durur al-kāmina fī aʿyān al-miʿa aṭ-ṭāmina*, 4 Bde. Haydarabad 1929-31, hier Bd. 2, S. 426-428; vgl. auch aš-Šafādī, *Wāfi bi-l-wafayāt*, Bd. 19, Hg. von Riḍwān as-Saiyid, Beirut und Stuttgart 1993, S. 315f.

⁴⁸ Tāğ ad-Dīn as-Subkī, *Muʿid* [wie Anm. 46], S. 83f.

Wenn wir sie dann sehen, wie sie sich darüber aufregen, dass solche, die zum Unterricht nicht befähigt sind, die Oberhand gewinnen, und wenn sie die Zeitläufe und die Regierenden dafür tadeln, dann kann man ihnen nur sagen: ihr seid selbst, durch das, was ihr tut, schuld daran!“

Wie aus dem ersten Teil seiner Ausführungen hervorgeht, verweist as-Subkā auf die Stiftungsbestimmungen, also letztlich den Stifterwillen, als einzige Grundlage für einen Anspruch auf Besoldung aus dem Stiftungsvermögen. Er geht damit über die moralische Ermahnung seiner Vorgänger hinaus. Doch bieten auch deren Stellungnahmen Einblick in die gewaltige Verbreiterung des Zugangs zu Überlieferung und Wissenschaft, außerhalb und in der Madrasa. Weite Bevölkerungsschichten kamen dadurch in einen mehr oder weniger flüchtigen Kontakt mit dem Überlieferungsgut der islamischen Bildungsinstitutionen, das nicht nur auf religiöse Themen beschränkt war.⁴⁹ Die Erklärung der wahrgenommenen Missstände als eine bedauerliche Reduzierung der Verhältnisse im Bildungswesen auf ökonomische Tauschbeziehungen, welche ein solidarisches Handeln im gemeinsamen Streben nach Erkenntnis ausschlossen, verharrt in der Vorstellung einer Dichotomie von Religion und Weltlichkeit. Ibn al-Ḥāǧǧ: „Bei den Leuten überwiegt aber heute eben diese Haltung, in ihrem Sinnen und Trachten die weltlichen Angelegenheiten über alles zu stellen und dabei alles, was zum Jenseits gehört, gering zu achten. Und wenn jenes (ein Lehramt) festgelegt wird, so stellt sich in unserer Zeit heraus, dass der Erzieher Sitzungen abhielt, nicht um für Gottes Lohn vorzulesen, sondern dass er dies für ein Entgelt tat.“⁵⁰ Doch war mit zunehmender Bedeutung der Ökonomie in der Gelehrsamkeit auch, solange die Stiftungen florierten, eine Steigerung der Versorgungsleistungen verbunden. Wenn die Madrasa vielfach zu einer Stätte nachbarschaftlicher Frömmigkeits- und Bildungspraxis wurde,⁵¹ vollzog sich hier, ähnlich wie in der populären Ḥadītkunde eine, von Zeitgenossen als Niveauverlust bedauerte, unvollkommene, aber publikumsstarke Rezeption von Vorträgen, welche sowohl die Teilhabe an Bildungsgütern als auch das Verlangen nach volkstümlicher Literatur nur gestärkt haben kann. Stiftungsschulen waren nicht nur spezialisierte Bildungseinrichtungen, sondern auch Stätten einer allgemeinen religiösen Unterweisung, so dass hier Koranlesung, Vorträge frommer Erzählungen, und andere Formen erbaulicher Unterhaltung unterstützt wurden.⁵²

⁴⁹ Tāǧ ad-Dīn as-Subkā, *Muʿīd* [wie Anm. 46], S. 86, spricht von Liebes- und Heldengedichten; siehe auch seine Ausführungen zum *qāṣṣ*, (ibid., S. 89).

⁵⁰ Ibn al-Ḥāǧǧ, *al-Madḥal* [wie Anm. 44], Bd. 2, S. 310; vgl auch ibid., S. 104.

⁵¹ Berkey, J., *The Transmission of Knowledge on Medieval Cairo. A Social History of Islamic Education*. Princeton 1992, S. 201f.

⁵² Ibid., S. 204-206.

Die Madrasa war im 14. Jahrhundert natürlich auch ein Hort hoch spezialisierter Wissenschaft und Lehre. Allerdings führte die Entwicklung im Stiftungswesen einerseits zu Ämterhäufung und Begünstigung von Eliten, andererseits wuchs die Abhängigkeit von politischen Konstellationen, so dass die Konkurrenz zwischen den Eliten von Gelehrsamkeit und politischer Macht um die administrative Verfügung über Stiftungskapital immer deutlicher wurde. Am Beispiel der Subkīs,⁵³ Taqī ad-Dīn ‘Alī b. ‘Abdalkāfī (683/1284 – 756/1355)⁵⁴ und seiner Söhne, des bereits genannten Tāğ ad-Dīn ‘Abdalwahrāb, Bahā’ ad-Dīn Aḥmad (st. 773/1372)⁵⁵ und Ġamāl ad-Dīn al-Ḥusain (st. 755/1354)⁵⁶ lässt sich diese Entwicklung verdeutlichen.

Taqī ad-Dīn as-Subkī, hoch gerühmter Gelehrter, Autor von zahlreichen Schriften, Inhaber mehrerer Ämter und Begründer einer Dynastie von gelehrten Amtsträgern unter seinen Nachkommen, kam, nachdem ihn der mamlukische Sultan al-Malik an-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn als šāfi‘itischen Oberkadi eingesetzt hatte, Anfang 1139 von Kairo nach Damaskus. Als eine Gründergestalt hat ihm sein Sohn Tāğ ad-Dīn eine detaillierte, hagiographisch gefärbte Lebensbeschreibung gewidmet,⁵⁷ und sein langjähriger Freund aṣ-Ṣafadī hat in der eingangs erwähnten biographischen Sammlung zu Zeitgenossen ein literarisches Porträt voller Anspielungen, Metaphern und poetischer Zitate verfasst.⁵⁸ Die Vielfalt der Information, die diese und viele andere Quellen liefern,⁵⁹ eröffnen der Beobachtung zahlreiche Perspektiven, von denen hier nur wenige Gesichtspunkte Berücksichtigung finden.

As-Subkī markiert in seinem gelehrten Wirken einen Übergang. Er hatte bereits als junger Mann zum Studium in Damaskus geweiht und teilgenommen an der für jene Zeit charakteristischen, unter großer Beteiligung der Bevölkerung betriebenen Tradierung von Ḥadīṣsammlungen. Ein vom ihm im Jahre 708/1308 selbst geschriebenes Hörerzertifikat⁶⁰ dokumentiert seine Teilnahme an einer Lesung, bei einem, wie es der Brauch verlangte, betagten, also für die Tradierung wichtigen Spezialisten.⁶¹ Typisch ist, dass diese Lesung nicht in

⁵³ Vgl. Schacht, J./Bosworth, C. E., Art. “al-Subkī”, in: The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. IX: *San-Sze*. Leiden 1997, Sp. 743b-745b.

⁵⁴ Ibn Rāfi‘ as-Sallāmī, *al-Wafayāt*. Hg. von Šāliḥ Mahdi ‘Abbās und Baššār ‘Auwād Ma‘rūf. 2 Bde. Beirut 1982. Bd. 2, S. 185f.

⁵⁵ *Ibid.*, S. 388f. Nr. 933.

⁵⁶ *Ibid.*, S. 173f., Nr. 672; aṣ-Ṣafadī, *A‘yān* [wie Anm. 23], Bd. 1, S. 273-277.

⁵⁷ Tāğ ad-Dīn as-Subkī, *aṭ-Ṭabaqāt aš-šāfi‘iya*. 6 Bde in 3. Kairo 1906-07, Bd. 6, S. 147-237.

⁵⁸ Aṣ-Ṣafadī, *A‘yān* [wie Anm. 23], Bd. 3, S. 417-455.

⁵⁹ Ibn Rāfi‘ as-Sallāmī, *al-Wafayāt* [wie Anm. 34], Bd. 2, S. 185 (mit weiteren Angaben).

⁶⁰ Leder, *Ṣuwar* [wie Anm. 35], S. 311, samā‘ 21.

⁶¹ ‘Uṭmān b. Ibrāhīm b. ‘Alī al-Ḥimṣī starb zwei Jahre nach dieser Lesung (710/1310); vgl. aḍ-Ḍahabī, *Mu‘ḡam aš-šuyūb*. Hg. von Rūḥiya ‘Abdarrahmān as-Suyūfī. Beirut 1990, S. 342-44; Ibn Ḥağar, *Durar* [wie Anm. 47], Bd. 2, S. 435.

einer Schule stattfand, weil diese Art von Wissenschaft weiterhin zum großen Teil unabhängig von Institutionen betrieben wurde. Jahrzehnte später hatte er als Oberrichter, nach Entscheidung einer Kommission, die Hauptprofessur in der renommierten Ḥadīṣschule al-Ašrafīya zu übernehmen.⁶² Aber anders als seine berühmten Vorgänger, insbesondere al-Mizzī (st. 742/1341), setzte er den Brauch, der das Rückgrat der Damaszener Traditionswissenschaft war, nämlich Traditionstexte öffentlich zur Lesung zu bringen, nicht fort. Das gerade für den Damaszener Wissenschaftsbetrieb kennzeichnende Ineinandergreifen von mündlichen und schriftlichen Tradierungsformen hatte für as-Subkī keine Bedeutung mehr. *Riwāya*, d. h. die kontrollierte Überlieferung auf schriftlicher Grundlage durch mündlichen Vortrag kann als eine Methode bezeichnet werden, die kontrollierte Überlieferung von Sammlungen und Einzeltraditionen zuließ und auf diesem Weg einen permanenten Prozess der *Kodifizierung* von immer neuen Sammlungen und Zusammenstellungen fortschrieb; dagegen setzte sich nun das auf neue Weise *kanonisierte*, in durchgestalteten Kompendien aufbereitete Wissen durch, das zur systematischen Lektüre im Madrasen-Unterricht gedacht war. As-Subkīs 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 Ḥadīṣ, 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. Sakkākīs (st. 626/1229) Grundlagen der Sprachwissenschaft, *Miftāḥ al-ʿulūm*, ein komprimierter und äußerst komplexer Text, der Basis für die gesamte spätere Madrasa-Literatur zu Rhetorik war, kannte er auswendig. Ein Freund und ständiger Genosse as-Subkīs⁶³ 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 *Minhāḡ at-Ṭālibīn* von Nawawī (gest. 676/1277) auswendig niederzuschreiben und alle Zitate aus dem Gedächtnis zu notieren.

Gedächtnisleistung war eine durch die Zeiten hoch angesehene Fähigkeit. Sie war aber im gelehrten und öffentlichen Interesse in der Zeit vor as-Subkā wohl hinter die Textlesung, die ein kritisches Instrument der Überliefe-

⁶² Taḡ ad-Dīn as-Subkī *aṭ-Ṭabaqāt* [wie Anm. 57], Bd. 6, S. 157; aṣ-Ṣafadī, *Aʿyān* [wie Anm. 23], Bd. 3, S. 424f.

⁶³ Taḡ ad-Dīn as-Subkī, *aṭ-Ṭabaqāt* [wie Anm. 57], Bd. 6, S. 170. Berichterstatter ist Taqī ad-Dīn Ibn Rāfiʿ (st. 774/1374), der Autor der *Wafayāt* [wie Anm. 54]; er war, in Vorbereitung seiner eigenen Karriere, ein häufiger Begleiter Subkīs: an-Nuʿaimī, *ad-Dāris fī taʾrīḥ al-madāris*. 2 Bde. Hg. von Ġaʿfar al-Ḥasanī. 2. Aufl. Kairo (?) 1988, Bd. 1, S. 94.

rung war, zurückgetreten und drängte mit der Abkehr von diesem Brauch wieder in den Vordergrund. Das Ausmaß ist auffällig, in dem in der biographischen Literatur dieser und späterer Zeiten die Fähigkeit hervorgehoben wird, bestimmte Grundlagewerke der Sprach- oder Rechtswissenschaft ganz auswendig zu können (*hiḏḏ*) oder assoziativ präsent (*istiḥḏār*) zu haben. Aus den Angaben zu den immer wieder genannten Titeln ließe sich ein Kanon erstellen. Ein Neben aspekt dabei war auch, dass bloßes Memorieren von Texten als eine relativ voraussetzungslose, von jedem Begabten erlernbare Kunst auch als ein demokratischer Zugang zu gelehrten Weihen geschätzt wurde. Die Veranstaltungen eines armen, jungen Iraners, der behauptete, die ganze Traditionssammlung von al-Buḥārī samt der endlosen Namensketten auswendig hersagen zu können, sind dafür kennzeichnend. Für die anwesenden Fachleute waren seine Fehler und Unzulänglichkeiten offenkundig, aber das massenhaft herbeigeströmte Volk feierte ihn als Helden, so dass ihn auch die Experten beschenkten, ehrten und mit einem Diplom (*iḡāza*) ausstatteten.⁶⁴

Die Präferenzen des breiten Publikums wurden auch in anderen Wirkungsbereichen der Gelehrten artikuliert und unter Umständen durchgesetzt. Mit dem Amt des Oberkadi war für as-Subkī zunächst die Position des Predigers in der zentralen Omayyadenmoschee verbunden. Als er 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 weg. Die Leute ließen daraufhin durch aggressives Verhalten Predigten as-Subkīs nicht mehr zu und zwangen ihn zur Abdankung,⁶⁵ weil es ihm, anders als später seinem Sohn Tāḡ ad-Dīn ʿAbdalwahhāb in ähnlicher Situation, nicht gelang, das feindliche Publikum für sich einzunehmen.⁶⁶ Ihr Engagement kann als Ausdruck des Verlangens nach sozialer Gerechtigkeit verstanden werden und verweist zudem darauf, dass die Predigt als eine populäre religiöse Darbietung in einer direkten Interaktion mit dem Publikum stand.⁶⁷

Grundlage für as-Subkī Aufstieg war die Unterstützung des mamlukischen Herrschers in Kairo, wo er unter Machthabern und Militärführern, mit denen er zum Teil engen persönlichen Umgang pflegte,⁶⁸ hohes Ansehen ge-

⁶⁴ Ibn Kaḏīr, *Bidāya* [wie Anm. 7], Bd. 14, S. 309; Ibn Qāḏī Šuhba, *Taʿrīb* [wie Anm. 47], Bd. 3, S. 202.

⁶⁵ Ibn Kaḏīr, *Bidāya* [wie Anm. 7], Bd. 14, S. 217 und 240; Ibn Ḥaḡar, *Durra* [wie Anm. 47], Bd. 2, S. 361f.

⁶⁶ Ibn Kaḏīr, *Bidāya* [wie Anm. 7], Bd. 14, S. 318.

⁶⁷ Vgl. auch Berkey, J., *Popular Preaching and Religious Authority*. Washington 2001.

⁶⁸ Aṣ-Šafādī, *Aʿyān* [wie Anm. 23], Bd. 3, S. 426.

noss. Die Übertragung der einträglichen Position des šāfiʿitischen Oberkadi in Damaskus durch den Sultan in Kairo soll er zunächst abgelehnt haben.⁶⁹ Das war, ursprünglich einmal eine staats skeptische Haltung, längst zu einer konventionellen Pose frommer Gelehrter geworden. Es war verpönt, Ämter anzustreben,⁷⁰ und das Kadi-Amt wurde als besonders drückend betrachtet, wegen des Dilemmas, dem Druck der Mächtigen einerseits und der unausweichlichen Verantwortung Gott gegenüber andererseits ausgesetzt zu sein. In Damaskus, wo das Beharren auf Unabhängigkeit von staatlicher Zuwendung durch die Ḥanbaliten vom Qāsyūn-Berg starke Vertreter hatte, entwickelte sich diese konventionelle Haltung zu einer Lebenspraxis. Mehrfach setzte er sich erfolgreich, und mutig, weil er Amt und Lebensunterhalt aufs Spiel setzte, gegen Statthalter zur Wehr, die auf seine Amtsführung direkt Einfluss zu nehmen suchten.⁷¹ Durch ostentative Bescheidenheit und Weltverzicht⁷² sicherte er sich eine innere, moralische Unabhängigkeit, welche die hartnäckige Verteidigung der eigenverantwortlichen richterlichen Entscheidungskompetenz unterstützen konnte.

In as-Subkī's Lebensweg zeigen sich auch der Fortfall einer generellen, religionspolitisch motivierten Protektion für die Institution Madrasa und die damit einhergehenden Irritationen und Instabilitäten. Rasch wechselnde Ab- und Neuberufungen sind ein Indiz dafür, dass Ämtervergabe von den Trägern der politischen Macht zunehmend nach eigenem Interesse mitkontrolliert wurde.⁷³ 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 dieser 771/1372 im Alter von 43 Jahren starb, so

⁶⁹ Tāğ ad-Dīn as-Subkī, *aṭ-Ṭabaqāt* [wie Anm. 57], Bd. 6, S. 158.

⁷⁰ *Ibid.*, S. 175.

⁷¹ *Ibid.*, S. 174 und 176.

⁷² *Ibid.*, S. 173; aṣ-Ṣafadī, *Aʿyān* [wie Anm. 23], Bd. 3, S. 427.

⁷³ Vgl. auch Wiederhold, L., *Das Rechtslexikon Qawāʿid al-fiqh und sein Autor – Rechtswissenschaft und Rechtspraxis in der Zeit Badraddīn az-Zarkašīs (st. 794/1392)*. Unveröffentlichte Dissertation. Universität Halle 1993, S. 102-105.

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.⁷⁴ Auch aus den Biographien seiner Brüder Bahāʿ 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 und häufte. Protektion förderte Karrieren schon in jungem Alter, Ämterhäufung verlieh zum Teil erhebliche Einkommen,⁷⁵ freundschaftliche Beziehungen erlaubten, hier besonders unter den Brüdern, durch Ämtertausch zwischen Damaskus und Kairo Konflikten mit Ortswechsel zu begegnen.⁷⁶ Gleichzeitig wird auch deutlich, dass nur politischer Einfluss und Gefolgschaften im Konflikt mit Machthabern Schutz boten. Tāġ ad-Dīn zum Beispiel wurde während der fünfzehn Jahre, über die sich seine Amtstätigkeit als Richter erstreckte, dreimal 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.⁷⁷ 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 anderen von den Einwohnern der Stadt, wieder in Amt und Würden zu gelangen. Die Häufung von Ämtern und Macht, bereits aus dem 7./13. Jahrhundert gut bekannt,⁷⁸ hatte unter diesen Umständen eine schützende politische Bedeutung, die allerdings den Nachteilen bei der Ausführung von Funktionen nicht entgegenwirken konnte. Wie diese in Folgezeit noch stärker ausgeprägte Verfahrensweise sich auswirkte, lässt sich an Ibn Qādī Šuhba (st. 851/1448) ersehen, in dessen Lebenszeit die Amtsdauer an Schulen, eben durch beständige Einflussnahme von außen, immer kürzer wurde.⁷⁹ Viele seiner zahlreichen Lehrämter an mindestens zehn Stiftungsschulen trat er nur kurzfristig

⁷⁴ Ibn Qādī Šuhba, *Taʿrīḥ* [wie Anm. 47], Bd. 3, S. 374.

⁷⁵ *Wa-kaṭūra māluḥū wa-kaṭurat waḏāʿifuhū*. Ibn Ḥaġar, *Durra* [wie Anm. 47], Bd. 1, S. 214.

⁷⁶ Ibn Kaṭīr, *Bidāya* [wie Anm. 7], Bd. 14, S. 309f. und 312; Ibn Ḥaġar, *Durra* [wie Anm. 47], Bd. 2, S. 62.

⁷⁷ Siehe Anm. 47.

⁷⁸ Pouzet, L., *Damas au VIIe/XIIIe s. – Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*. Beirut 1988, S. 159f.

⁷⁹ Miura, *The Šālīḥīya* [wie Anm. 29], S. 154.

an, um sogleich einen Vertreter zu benennen; denn seine Arbeitskraft galt im Wesentlichen der Geschichtsschreibung und der Rechtslehre, für die er berühmt war. Mit diesem kurzen Blick auf die weitere Entwicklung wird schon deutlich, dass die durch Stiftungen getragenen Lehrämter, die zunächst Spezialisierung und Elitenbildung ermöglichten, schließlich dazu beitrugen, dass die am meisten Begünstigten dadurch von der Wahrnehmung der ihnen eigentlich zugeordneten Funktionen abgelenkt waren, dass sie mit dem Ausbalancieren einer in der Regel prekären Bindung an die Träger der politischen Macht und durch die Vielzahl von Aktivitäten, die mit ihrer Stellung verbunden waren, ausgelastet waren. Die bereits auch aus anderen Impulsen genährte, religionspolitisch unterstützte, vom Überlieferungswesen mitgetragene Verbreiterung und Popularisierung des Zugangs zu Bestandteilen des Bildungsguts erhielt durch diese Entwicklung weiter Vorschub. Zeitgenössische kritische Äußerungen belegen diese Entwicklung und klagen über den Verlust von Moral und Ideal sowie über Einbußen an Kompetenz. Der Unmut über die Beschäftigung mit Statussymbolen, privaten Geschäftsinteressen und Karrieren, wie auch die Kritik an Nachlässigkeiten in der Ausführung festgelegter Aufgaben zeigen echte und angemessene Gelehrsamkeit in einer von ökonomischen und politischen Interessen geprägten Umgebung. Der kritische Abstand der Autoren zu ihrer Umgebung und das Bedürfnis, eine Bewertung ihrer Beobachtungen auf der Grundlage von nicht angepassten Maßstäben mitzuteilen, bilden aber auch ein Zeugnis für die hier bereits mit anderen Beispielen erwähnte, der Popularisierung genau entgegengesetzten Literatur.

Literaturverzeichnis

A. Quellen

- Leder, S.**, Muḥammad Yāsīn as-Sawwās, Ma'mūn aṣ-Ṣāgarǧī: *Mu'ğam al-samā'āt al-dimašqīya al-muntaḥaba min sanati 550 ilā 750. Les certificats d'audition à Damas, 550-750 h./1155 à 1349.* Damaskus 1996.
- Ders., S., *Mu'ğam al-samā'āt al-dimašqīya. Šuwar al-maḥḥūṭāt al-muntaḥaba min sanati 550 ilā 750. Recueil de documents. Facsimilés des certificats d'audition à Damas, 550-750 h./1155 à 1349.* Damaskus 2000.
- Abū Šāma**, *Tarāğim riğāl al-qarnain al-ma'rūf bi-Ḍail 'alā r-raudatain.* Hg. von M. Zāhid b. al-Ḥasan al-Kaṭarī. Kairo 1947.
- Alf layla wa-layla.** Übersetzt von Enno Littmann. 6 Bde. Frankfurt [1953] 1976.
- al-Balawī**, *Kitāb Alif Bā'.* 4 Teile in 2 Bde. Beirut 1985.
- Aḍ-Ḍahabī**, *Mu'ğam aš-šuyūḥ.* Hg. von Rūḥīya 'Abdarraḥmān as-Suyūfī. Beirut 1990.
- Ders., *Šiyar a'lām an-nubalā'.* Hg. von Šu'aib al-Arnā'ūṭ et al. 25 Bde. Beirut 1981-85.
- Ders., *Ta'rīḥ al-Islām (Jahre 611-620).* Hg. von Baššār 'Auwād et al. Beirut 1998.
- Ders., *Zağl al-'ilm wa-ṭ-ṭalab.* Damaskus 1928-29.

- Ibn Abī Ḥağala**, *Sukkardān as-Sultān*. Gedruckt am Rand von: Muḥammad b. ‘Abd aṣ-Ṣamad al-‘Āmilīs K. *al-Miḥlāt*. Beirut 1979.
- Ibn al-Aṭīr**, *al-Maṭal as-sā’ir fi adab al-kātib wa-š-šā’ir*. Hg. von Aḥmad al-Ḥūfī und Badawī Ṭabāna. 4 Bde. Bde. 1, 3 und 4 Kairo o.J., Bd. 2 Kairo (2. Aufl.) 1975.
- Ibn al-Ġauzī**, *Talbīs Iblīs*. Nachdruck Beirut o. J.
- Ibn Ġubair**, *Riḥlat Ibn Ġubair*. Ed. by W. Wright. Revised by M. J. De Goeje. Leiden 1907.
- Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī**, *ad-Durar al-kāmīna fā a’ yān al-mī’a at-tāmīna*. 4 Bde. Haydarabad 1929-31.
- Ibn al-Ḥāğğ**, *al-Madḥal*. 2 Bde. Kairo o. J.
- Ibn Kaṭīr**, *al-Bidāya wa-n-nihāya fā t-ta’rīb*. Hg. von Aḥmad Abū Maḥmūd et al. 14 Bde. nebst einem Indexband. 4. Aufl. Beirut 1988.
- Ibn Qādī Šuhba**, *Ta’rīb ibn Qādī Šuhba*. Bd. III. Hg. von ‘Adnān Darwīš. Damaskus 1994.
- Ibn Rāfi’ as-Sallāmī**, *al-Wafayāt*. Hg. von Šāliḥ Mahdī ‘Abbās und Baššār ‘Auwād Ma’rūf. 2 Bde. Beirut 1982.
- an-Nu‘aimī**, *al-Dāris fā ta’rīb al-madāris*. 2 Bde. Hg. von Ġa‘far al-Ḥasanī. 2. Aufl. Kairo (?) 1988.
- Aṣ-Ṣafadī**, *A’ yān al-‘aṣr wa-a’wām an-naṣr*. Hg. von ‘Alī Abū Zaid et al. 5 Bde. Damaskus 1998.
- Ders., *Wāfi bi-l-wafayāt*. Bd. 19. Hg. von Riḍwān as-Saiyid. Beirut und Stuttgart 1993.
- Tāğ ad-Dīn as-Subkī**, *Mu’īd an-nī’am wa-nubūd an-niqam*. Beirut 1986.
- Ders., *at-Ṭabaqāt aš-šāfi’iya*. 6 Bde in 3. Kairo 1906-7.
- az-Zarkašī**, Badr ad-Dān. *an-Nukat ‘alā Muqaddimat Ibn aṣ-Šalāḥ*. Hg. von Zain al-‘Ābidīn b. Muḥammad Balāfirğ. 3 Bde. Riyad 1998.

B. Sekundärliteratur

- Bauer**, Th., Ibrāhīm al-Mi‘mār. Ein dichtender Handwerker aus Ägyptens Mamlukenzeit, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 152 (2002), S. 63-93.
- Berkey**, J., *The Transmission of Knowledge on Medieval Cairo. A Social History of Islamic Education*. Princeton 1992.
- Ders., *Popular Preaching and Religious Authority*. Washington 2001.
- Bgmehakker**, S. A., *Some Early Definitions of Tauriya and Ṣafadī’s Faḍḍ al-xitām ‘an at-tauriya wa-l-istixdām*. The Hague, Paris 1966.
- Bourdieu**, P., *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt 1998 [Original: *Raisons pratiques. Sur la théorie de l’action*. Paris 1994].
- Canard**, M., Art. “Dhū l-Himma”, in: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. II: C-G. Leiden 1965, Sp. 233b-239a.
- Eickelman**, D./**Salvatore**, A., *The Public Sphere and Muslim Identities*, in: *European Journal of Sociology* 43 (2002), S. 92-115.
- Geoffroy**, E., *Le Soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers Mamlouks et les premiers Ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*. Damaskus 1995.
- Gilliot**, C., Évolution ou sclérose de la tradition, in: Garcin, J.-C. et al. (Hg.), *États, sociétés et cultures du Monde Musulman Médiéval, Xe-XVe siècle. Tome 3: Problèmes et perspectives de recherche*. Paris 2000, S. 183-194.
- Grotzfeld**, H., *The Age of the Galland Manuscript of the Nights: Numismatic Evidence for Dating a Manuscript?*, in: *Journal of Arabic and Islam* 1 (1997-98), S. 50-64.
- Haarmann**, U., *Quellenstudien der frühen Mamlukenzeit*. Freiburg 1970.
- Ders., *Auflösung und Bewahrung der klassischen Formen arabischer Geschichtsschreibung*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 121 (1971), S. 46-60.
- Heath**, P., *The Thirsty Sword. Sirat ‘Antar and the Arabic Popular Epic*. Salt Lake City 1996.
- Herzog**, Th., *Geschichte und Imaginaire – Entstehung, Überlieferung und Bedeutung der Sirat Baibars in ihrem sozio-politischen Kontext*. Harrassowitz 2003 (im Druck).

- Humphreys, R. S.**, Politics and Architectural Patronage in Ayyubid Damascus, in: Bosworth, C. E. et al. (Hg.), *The Islamic World. From Classical to Modern Times. Essays in Honor of Bernard Lewis*. Princeton 1989, S. 151-173.
- Langner, B.**, *Untersuchungen zur historischen Volkskunde Ägyptens nach mamlukischen Quellen*. Berlin 1983.
- Leder, S.**, Charismatic Scripturalism - The Ḥanbalī Maqdisīs at Damascus, in: *Der Islam* 74 (1997), S. 279-304.
- Ders., Art. "Yūsuf ibn ʿAbd al-ḥādī (Ibn al-Mibrad)", in: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. XI. Fascicules 185-186: Yıldız Sarayı-Zandjibār*. Leiden 2001, Sp. 354a-b.
- Ders., *Spoken Word and Written Text – Meaning and Social Significance of the Institution of riwāya*. Tokyo 2002.
- Miura, T.**, The Šālīḥiyya Quarter in the Suburbs of Damascus. Its Formation, Structure, and Transformation in the Ayyubid and Mamlūk Periods, in: *Bulletin d'Études Orientales* 47 (1995), S. 127-181.
- Pascual, J.-P.**, *Damas à la fin du XVI^e siècle d'après trois actes de waqf ottomans*. Damaskus 1983.
- Pouzet, L.**, Abū Šāma (599-665/1203-1268) et la société damasquine de son temps, in: *Bulletin d'Études Orientales* 37-38 (1988), S. 115-126.
- Ders., *Damas au VII^e/XIII^e s. – Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*. Beirut 1988.
- Radtke, B.**, *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam*. Beirut 1992.
- Ders., Zur „literarisierten Volkschronik“ der Mamlukenzeit, in: *Saeculum* 41 (1991), S. 44-52.
- Richter-Bernburg, L.**, *Der Syrische Blitz. Saladins Sekretär zwischen Selbstdarstellung und Geschichtsschreibung*. Beirut 1998.
- Sabānī, A. Ğ.** *Muktašafāt muḥira*. Damaskus o. J.
- Schacht, J.** [Bosworth, C. E.], Art. "al-Subkī", in: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. IX: San-Sze*. Leiden 1997, Sp. 743b-745b.
- Shoshan, B.**, High Culture and Popular Culture in Medieval Islam, in: *Studia Islamica* 73 (1991), S. 67-108.
- Ders., *Popular Culture in Medieval Cairo*. Cambridge [1993] 1996.
- Van Ess, J.**, Šafadī-Splitter, in: *Der Islam* 53 (1976), S. 242-266.
- Wiederhold, L.**, *Das Rechtslexikon Qawāʿid al-fiqh und sein Autor – Rechtswissenschaft und Rechtspraxis in der Zeit Badraddīn az-Zarkašīs (st. 794/1392)*. Unveröffentlichte Dissertation. Universität Halle 1993.