

# Akten des 27. Deutschen Orientalistentages

(Bonn – 28. September bis 2. Oktober 1998)

Norm und Abweichung

herausgegeben von

Stefan Wild und Hartmut Schild

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Bibliothek der  
Deutschen  
Morgenländischen  
Gesellschaft

0x SA 18x4

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme  
Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei  
Der Deutschen Bibliothek erhältlich

© 2001 ERGON Verlag · Dr. H.-J. Dietrich, 97080 Würzburg

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.

Umschlaggestaltung: Jan von Hugo

Printed in Germany

ISBN 3-935556-68-3

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort von STEFAN WILD und HARTMUT SCHILD.....	1
Eröffnungsansprache des Ersten Vorsitzenden der DMG, HERRMANN JUNGRAITHMAYR (Frankfurt a.M.).....	3
WOLFGANG FRÜHWALD (München): Silberlinge auch für „kleine“ Fächer? Zur Situation der Kulturwissenschaften im schärfer werdenden Wettbewerb.....	11

## *Sektion Arabistik*

STEFAN LEDER (Halle-Wittenberg): Die symbolische Sprache der Tradition. Zum Disput zwischen Recht und Macht.....	27
MOHAMMED NEKROUMI (Bonn): Syntax und Semantik der Interrogativmorpheme 'a und hal.....	45

## *Sektion Christlicher Orient*

VERONIKA SIX (Hamburg): Die christlich-arabischen Handschriftenfragmente der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg.....	59
ERICH TRAPP (Bonn): Byzantinische Islampolitik.....	61
PIOTR O. SCHOLZ (Wiesbaden): Ikonizität des christlichen Orients als Beitrag zur Mentalitätsgeschichte am Beispiel nubischer Wandmalereien (8.-14. Jahrhundert).....	63
VERENA BÖLL (Hamburg): Der Brief des Äthiopiens Sə'əla Krəstos an Papst Paul V. (1605-1621).....	67
MICHAEL KLEINER (Hamburg): Zum <i>Kitāb at-ṭibb ar-rūḥānī</i> („Buch von der Geistlichen Medizin“) des koptischen Bischofs Michael von Atrīb und Malīḡ (13.Jh.).....	69

GEORG SCHMELZ (Heidelberg): Geistliche in den koptischen Schutzbriefen.....	71
HARALD SUERMANN (Bonn/Eschweiler): Der nestorianische Katholikos- Patriarch Timotheos I. und die peripathetische Philosophie.....	73
BERND ANDREAS VEST (Mainz): Der kleine <i>Midas</i> - Die „famous last words“ Gabriels von Melitene 1101/02.....	75
GABRIEL RABO (Göttingen): Der Kirchenbau und die innere Ausstattung in der Syrisch-Orthodoxen Kirche.....	81
GÜNTER PRINZING (Mainz): Zur historischen Bedeutung des Lemberger Evangeliiars.....	85

### *Sektion Indoiranistik und Indogermanistik*

HISASHI MIYAKAWA (Erlangen): Zur Bildungsweise der Zahl 99 im Rigveda und Atharvaveda.....	91
VELIZAR SADOVSKI (Wien): Bahuvrīhis und Rektionskomposita im Ṛgveda und Avesta.....	101
GEORGES-JEAN PINAULT (Paris): Nouveautés lexicales et morphologiques dans le manuscrit de Yanqi du Maitreyasamiti-Nāṭaka en tokharien A.....	121
AGUSTÍ ALEMANY I VILAMAJÓ (Barcelona): Alanenforschung und Orientalistik: Der „alanische“ Titel * <i>Bayātar</i> .....	137

### *Sektion Indologie*

ANDREAS BIGGER (Zürich): Warum opfert man Waschwasser? Eine Vorarbeit zur Erfassung von Normen und Abweichungen im Yajurveda.....	149
JUNKO SAKAMOTO-GOTO (Osaka): Zur Entstehung der Fünf-Feuer- Lehre des Königs Janaka.....	157

UTE HÜSKEN (Göttingen): Die Vaikhānasas: Tempelpriester im südindischen Viṣṇuismus.....	169
OLIVER FREIBERGER (Bayreuth): Die Bedeutung des Ordens für den Weg zur Erlösung in frühen buddhistischen Texten.....	181
LEO BOTH (Bonn): Norm und Abweichung - Geschichte und Legende. Die Darstellung der Herrschaft Kumārapālas und Ajayapālas in jinistischen Chroniken.....	193
SIEGFRIED KRATZSCH (Halle): Vier Kapitel aus Śārṅgadharas Paddhati und die Erstausgabe und Übersetzung einiger ihrer Sprüche durch Aufrecht und Böhntlingk.....	203
EVA WILDEN (Hamburg): Traditionelle Exegese und methodologische Probleme im Falle alttamilischer Lyrik am Beispiel von Kuruntokai 92.....	217
FRED VIRKUS (Berlin): Politische Aspekte des Münzwesens im Guptareich.....	229
ANNETTE SCHMIEDCHEN (Berlin): Die Genealogiepassagen in den Herrscherurkunden der Rāṣtrakūṭa-Dynastie.....	241

### *Sektion Islamwissenschaft*

GERHARD WEDEL (Berlin): Zur Terminologie der islamischen Wissenstradierung. Möglichkeiten der computergestützten Untersuchung von Bedeutungsebenen in Ibn Ḥallikāns biographischem Lexikon.....	257
LUCIAN REINFANDT (Kiel): Was geschah zwischen Barsbāy und Qāyṭbay? Überlegungen zu einer Neubewertung des späten Mamlukensultanats.....	269
ALBRECHT FUESS (Frankfurt a. M.): Handel und Piraterie. Die syro-palästinensische Küste in mamlukischer Zeit (1291-1517).....	279

BEATE WIESMÜLLER (Köln): Die vom Koran Getöteten. At-Ta'labīs Beitrag zur Ästhetik des Korans.....	291
FRED LEEMHUIS (Groningen): Ursprünge des Koran als Textus Receptus.....	301
CLAUDE GILLIOT (Aix-en-Provence): Koranwissenschaften unter den Karrāmīten. Notizen über den Autor des <i>Kitāb al-Mabānī</i> .....	309
JAMSHEED FAROUGHI (Utrecht): Die islamische Revolution im Iran: Charisma und Legitimität.....	317
ROMAN SIEBERTZ (Bamberg): Die Briefmarken Irans als Quelle zur Geschichte und politischen Ideologie.....	327
SIMEON EVSTATIEV (Sofia): Die Konzeption von der islamischen Gemeinde als <i>umma wasaʿ</i> . Ein klassisches Fundament mit modernen Dimensionen.....	337
RÜDIGER LOHLKER (Göttingen): Waḥdat al-wuḡūd in der Moderne. Der Kommentar von Syed Muhammad Naguib al-Attas zur Huḡḡat aṣ-ṣiddīq von Nūraddīn ar-Rānīrī als Ausdruck der Modernität islamischen Denkens.....	345
FRANK GRIFFEL (Beirut): Die Anwendung des Apostasierurteils bei aṣ-Ṣāfi'ī und al-Ġazālī.....	353
KAMRAN EKBAL (Bochum): <i>taqiyya</i> und <i>kitmān</i> in den Bābī und Bahā'ī Religionen.....	363
FRANZ CHRISTOPH MUTH (Mainz): Ein Hochverratsprozeß in Kairo zu Beginn des 15. Jahrhunderts - Verlauf und Hintergründe der sog. Tabrīzī-Affäre.....	373
CHRISTIAN MÜLLER (Bamberg): <i>ṣahāda</i> und <i>kitāb al-istir'ā'</i> in der Rechtspraxis: Zur Rolle von Zeugen und Notaren in Gerichtsprozessen des 5./11. Jahrhunderts.....	387
EVA ORTHMANN (Halle): Die Eroberung von Damaskus durch die 'Abbāsiden - ein Fall von <i>ʿaṣabiyya</i> ?.....	401

KURT FRANZ (Hamburg): Plünderungen und Logistik. Ein Subtext in at-Ṭabarīs Bericht vom Aufstand der Zang̃.....	413
SYRINX HEES (Bonn): Neues zum Verhältnis von Qazwīnīs <i>Ātār al-bilād</i> zu Yāqūts <i>Muʿğam al-buldān</i> . Zwei geographische Texte des 13. Jahrhunderts im Vergleich.....	425
HEIKE FRANKE (Bonn): Norm und Abweichung - Die Kreuzigung Jesu in der indo-islamischen Malerei.....	437

### *Sektion Moderner Orient*

RAINER BRUNNER (Freiburg i.Br.): Einige schiitische Stimmen zur Frage der Koranfälschung.....	447
HANS-GEORG EBERT (Leipzig): Das Verbot der Adoption im islamischen Recht.....	459
SILVIA TELLENBACH (Freiburg): Zur Ehre im türkischen Strafrecht.....	473
HEIKO SCHUSS (Bochum): Die Wirtschaftskultur des Nahen Ostens. Ein brauchbares Konzept zur Erklärung wirtschaftlicher Entwicklung oder ein Klischee?.....	481
BERNADETTE SCHENK (Berlin): Die Drusen und der Libanon: zum historischen und politischen Selbstverständnis einer Minderheit.....	489
DOROTHÉE KLAUS (Bochum): Palästinenser im Libanon zwischen Ghetto und Integration.....	499
SUSANNE ENDERWITZ (Berlin): Identität, Nation und Staat: Zur „Palästinensischkeit“ in palästinensischen Autobiographien.....	511

### *Sektion Orientalische Kunstgeschichte und Archäologie*

MARION FRENGER (Bonn): Eine neue Darstellung des Sonnenwagens aus Mathura.....	525
--	-----

FALK REITZ (Berlin): Über den Stand der Erforschung und Dokumentation der christlichen Denkmäler in Kerala/Indien.....	533
DOROTHÉE KEHREN (Bonn): Geflügelte Geschöpfe und ihr Weg von Indien nach China und Japan.....	539
FRIEDERIKE VOIGT (Berlin): Die iranischen Amulette der Sammlung Philipp Walter Schulz im Museum für Völkerkunde zu Leipzig.....	549
JOACHIM GIERLICH (Berlin/London): <i>Imāmzādagan</i> in Iran: Überlegungen zur Entwicklung und Ausstattung.....	555
NASIBA BAIMATOWA (Dušanbe/Berlin): Die Gewölbegalerie des Samaniden-Mausoleums in Buchara (892-907).....	567
CHRISTIAN EWERT (Madrid/Bonn): Die Dekorelemente des spätumayyadischen Fundkomplexes aus dem Cortijo del Alcaide (Prov. Córdoba).....	569
MARTINA MÜLLER-WIENER (Bonn): Das Astrolab des Muḥammad b. Hāmid al-İṣfahānī.....	583

### *Sektion Semitistik*

ANDRZEJ ZABORSKI (Krakau): Verbale Flexion und Derivation mit T und M/N - ein etymologischer Versuch.....	593
LUTZ EDZARD (Bonn): Semitische Wurzelstruktur im Lichte eines polygenetischen linguistischen Modells.....	601
OTTO JASTROW (Erlangen): Aramäische Lehnwörter in den arabischen Dialekten der Südost-Türkei.....	615
HEINRICH SCHÜTZINGER (Bonn): Ironie, Satire, und verwandte Formen als Ausdrucksmittel für die Abweichung von der Norm, dargestellt an akkadischen Texten verschiedener Art.....	623

### *Sektion Sinologie*

- MARIÁN GÁLIK (Bratislava): Goethe's *Chorus Mysticus* in Chinese Renditions and Commentaries.....633
- SILVIA FREIIN EBNER VON ESCHENBACH (Würzburg): In den Tod mitgehen. Die Totenfolge in der Geschichte Chinas.....647
- MANFRED W. FRÜHAUF (Bochum): Zur Identifizierung des Kunlun im alten China.....669
- GOTELIND MÜLLER (Freiburg): Arashiki mura versus Xincun. Zur chinesischen Rezeption eines japanischen Modells alternativer Lebensführung.....685

### *Sektion Turkologie und Osmanistik*

- KATHRIN EITH (Bonn): *Yeni vakıflar* - Fromme Stiftungen in der heutigen Türkei.....695
- ULRICH MOENNIG (Hamburg): Eine spätbyzantinische literarische Version des Märchens von der Rätselprinzessin („Turandot“) verglichen mit ihrer wahrscheinlich osmanischen Vorlage.....705
- HEIDI STEIN (Mainz): Zur Frage osmanischer Sprachvarietäten im 16./17. Jh. nach den Quellen in lateinischer Schrift.....715
- HORST UNBEHAUN (Erlangen/Bamberg): Die Presse in Sivas während des türkischen Befreiungskampfes.....725
- RAOUL MOTIKA (Heidelberg): Die Zeitschriften der *Halkevleri* in der türkischen Provinz.....733
- MAURUS REINKOWSKI (Bamberg): Enver Ziya Karal (1906-1982). Ein türkischer Mandarin.....743

*Sektion Zentralasien*

- CARSTEN NÄHER (Bonn): Einige weitere Probleme der diachronen  
Entwicklung der stimmlosen Velare im Mandschu, Dschurtschen  
und Solonischen.....751
- STEFAN GEORG (Bonn): Mongolisch-Tibetische Sprachkontakte im  
Gansu-Korridor.....763

*Arbeitskreis Zur Geschichte der Orientalistik*

- HOLGER PREISSLER (Leipzig): Deutsche Orientalisten und die  
Öffentlichkeit um die Mitte des 19. Jahrhunderts.....777
- DOROTHEA WELTECKE (Bielefeld): „The Characteristic of the Syrians  
is a Certain Mediocrity“ - Überlegungen zur Rezeption syrischer  
Texte im modernen Europa.....785

*Arbeitskreis Modernisierung und Moderne  
in iranischen Kulturen*

- CHRISTOPH WERNER (Bamberg): Stiftungen von Frauen im Teheran  
der Qāğärenzeit.....795
- ANGELA PARVANTA (Bamberg): Die Rolle von Sprache in  
konkurrierenden Nationalismen: Der Fall des  
persischschreibenden Paschtunen Ḥalīlullāh Ḥalīlī.....809
- CHRISTINE NÖLLE-KARIMI (Bamberg): Amir Šēr ‘Alī Ḥān  
(1863-1878), Orientalischer Despot oder Vorreiter der Reform?.....819

# Die symbolische Sprache der Tradition. Zum Disput zwischen Recht und Macht

STEFAN LEDER, Halle-Wittenberg

Ein unzureichend bekannter, im Erscheinungsbild diffuser, in seiner Wirkung bedeutender Bestandteil der religiös-politischen Tradition ist das Auftreten frommer Verfechter von Glauben und Gerechtigkeit vor ihren Herrschern. Texte, die dieses Thema behandeln, berichten von einzelnen Begebenheiten und sind, wie in weiten Textbereichen der älteren Literatur üblich, scheinbar ganz dem Einzelfall gewidmet. Unsere Aufmerksamkeit gilt hier dem Versuch, die Berichte über fromme Mahner aus der Perspektive des literarischen Kontexts in ihrer thematischen Bedeutung und ausgehend von erkennbaren historischen Bezügen in ihrer politischen Aussage zu erfassen. Dazu ist erforderlich, den weiteren Horizont der Auseinandersetzung mit Macht und Machtmißbrauch und die Vorstellungen von rechtmäßiger Herrschaft im Auge zu behalten. Julius Wellhausen hat sich bei einer besonderen Gelegenheit zu dieser Problematik mit einer Stellungnahme geäußert, die einige Voraussetzungen für das Folgende zu klären hilft.

Wellhausen hielt an der Universität Göttingen zu Kaisers Geburtstag, am 27. Januar 1900 - wenige Wochen zuvor, am 1. Januar, war das Bürgerliche Gesetzbuch in Kraft getreten - eine Festrede mit dem verheißungsvollen Titel: „Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit“.<sup>1</sup> Dies war nicht etwa ein schwärmerischer Gegenentwurf zum autoritären Preußentum. Wellhausen entwarf in kühnen Strichen das Bild der vorislamischen Stammesgesellschaft Arabiens. Dabei beschreibt er eine Rechtsordnung, deren wichtigstes Ordnungssystem in der genealogischen Zugehörigkeit besteht. Diese sei durch Abstammung, Pakt oder Anspruch definiert - ein dynamisches System, wie er scharfsinnig erkennt. Die auf diese Weise bestimmten Gruppen wenden das Recht der *talio* an und bieten durch ihre Solidarität Schutz. Aus dem Fehlen eines Obrigkeitsapparates ergibt sich - jedenfalls im Prinzip - eine relative Gleichheit der Rechte jedes Einzelnen, auch in der Mitsprache bei der Einigung auf die Oberhäupter. Die Primitivität dieses gesellschaftlichen Zustands sah Wellhausen durch den großen Abstand zu einer vom Einzelnen unabhängigen Rechtsordnung gegeben, der Rechtsordnung, in der er lebte, die er in seinem Vortrag feierte und der, wie er hinzufügt, auch die Macht sich beuge.

---

<sup>1</sup> Rede zur Feier des Geburtstages Seiner Majestät des Kaiser und Königs am 27. Januar 1900 im Namen der Georg-Augusts-Universität gehalten von Julius Wellhausen. Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit. Göttingen o. J. [1900].

Die politische Egalität, die Wellhausen hier als ein Kennzeichen des alten Arabien anspricht, wird gemeinhin als ein Charakteristikum von Stammesgesellschaften und nomadischen Verhältnissen besonders im Vorderen Orient betrachtet,<sup>2</sup> wobei heute gleichzeitig die Bedeutung sozialer und ökonomischer Differenzierungen hervorgehoben wird.<sup>3</sup> Ein Fortwirken dieser altarabischen Erfahrung von Egalität erkannte Goitein im Bereich des islamischen politischen Denkens, und zwar in der unter frommen Gelehrten verbreiteten Skepsis gegenüber dem Staat.<sup>4</sup> Auf diese Deutung werden wir am Ende unserer Überlegungen noch einmal verweisen. Eine Voraussetzung für die von Goitein beobachtete Erscheinung ist aber zunächst, daß die Vorstellung, die Macht habe sich dem Recht zu beugen, auch in Islam ein vertrauter Gedanke und der Rechtslehre inhärent ist; denn das Recht entsteht - für dem sunnitischen Islam im allgemeinen und ohne Rücksicht auf die in den Rechtssystemen unterschiedliche Gewichtung der *sunna* gesprochen - aus der direkten oder ableitenden Applikation eines Vorbildes, nämlich der Praxis des Propheten und seiner Gemeinde, die von der Offenbarung geleitet wird.<sup>5</sup> Die so entwickelte Norm steht, zumindest dem Anspruch nach, über der nachkommenden politischen Instanz. Als Ausdruck dieses Anspruchs wird in der vormodernen Literatur, auch abgesehen vom *fiqh*, der ohnehin von diesem Prinzip Ausgang nimmt, in Denkschriften zur rechtskonformen und erfolgreichen Gestaltung von Herrschaft, d. h. in Fürstenspiegeln und politischen Testamenten, in kurzen Denkprüchen und in Mahnreden an die Adresse der Herrscher wieder und wieder die Aufforderung formuliert, nach Gottes Gesetz zu handeln.

Daneben existiert eine alte, z. T. heute noch lebendige Tradition, die nicht den Geist von Rat und Mahnung atmet, sondern Konfrontation beschreibt. Zeugnisse dieser Art bilden zusammengenommen einen beträchtlichen Umfang, sind aufgrund ihres verstreuten Vorkommens aber schwer zu fassen. Sie zeigen in Form szenischer Erzählungen oder Dicta, wie sich Vertreter von islamischer Lehre und Frömmigkeit Herrschern entgegenstellen oder ihr Tun mißbilligen. Im Unterschied zur Fürstenberatung wird in Texten des Konfrontations-Typus ein Vorwurf formuliert, der Unrecht anspricht, oder den Herrscher auf andere Art,

<sup>2</sup> Thomas J. Barfield: *Tribes and State Relations: The Inner Asian Perspective*. In: Philip S. Khoury u. Joseph Kostiner: *Tribes and State Formation in the Middle East*. Berkeley-Los Angeles 1990, S. 153-184.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. Lilah Abu-Lughod: *Veiled Sentiments. Honor and poetry in a Beduin society*. Berkeley 1988; Pierre Bonte: *Égalité et hiérarchie dans une tribu maure*. In: Ders. u. a. (Hrsgg.): *Al-Ansab. La Quête des origines*. Paris 1991; Hans-Detlef Müller-Mahn: *Die Aulad 'Ali zwischen Stamm und Staat. Entwicklung und sozialer Wandel bei den Beduinen im nordwestlichen Ägypten*. Berlin 1989.

<sup>4</sup> S.D. Goitein: *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden 1976, S. 199-213: *Attitudes towards the government in Islam and Judaism*, hier S. 210.

<sup>5</sup> Baber Johansen: *Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam - Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren?* In: Heiner Marré: *Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland*. Münster 1986, S. 12-81.

durch ein bestimmtes Auftreten, oder durch eine Anspielung, des Unrechts zieht. Als Ausdruck einer kritischen Haltung formulieren sie aus der negativen Perspektive den genannten Anspruch auf Gültigkeit des Rechts auch für die Herrschermacht und sind damit Zeugnisse für Rechtsempfinden und -verlangen. Zudem fügt sich die Zurechtweisung der Herrscher für falsches Tun in den Rahmen der koranischen Forderung, durch die Mahnung zum Rechten, *al-amr bi-l-ma'rūf*, für das Recht einzutreten. In das mit diesem Titel versehene Kapitel seiner *Sunan* hat Abū Dāwūd (st. 275/889) ein Prophetenwort aufgenommen, das auch sonst belegt, wenn auch nicht unangefochten ist: Der vortrefflichste (*afḍal*) *ḡihād* besteht darin, gegenüber dem Tyrannen (*sultān ḡā'ir*) die Gerechtigkeit zu verteidigen (*kalimatu 'adlin*).<sup>6</sup> Ungeachtet der hier nicht zu behandelnden Frage nach Entstehung und Überlieferung dieses Prophetenwortes ist unzweifelhaft, daß die Wertschätzung der Tapferkeit gegenüber dem Tyrannen einem verbreiteten Rechtsempfinden entsprach, wie sich auch bei Abū Dāwūds Kommentator al-Ḥaṭṭābī nachlesen läßt.<sup>7</sup> Genau diese Devise wird auch heute noch, zum Beispiel rezent von Yūsuf al-Qaraḍāwī, im Rahmen der Darstellung der politischen Dimension des Islam angeführt.<sup>8</sup>

Die Maxime findet eine Entsprechung in dem, was man über das tapfere Auftreten der Frommen zu berichten hatte und schon in der Zeit Abū Dāwūds auch in einer diesem Thema gewidmeten Sammlung tradierte.<sup>9</sup> Die Akteure sind auf der einen Seite bekannte und weniger bekannte Gestalten, deren Autorität auf gelehrter Kompetenz und besonderer Frömmigkeit beruht. Zu ihnen gehören z. B. der in Mekka lebende Ṭāwūs al-Yamanī (st. 106/723-24),<sup>10</sup> der medinensische Traditionarier Ibn Abī Dī'b (Muḥammad ibn 'Abdarrahmān, st. ca. 158/775),<sup>11</sup> Sufyān at-Ṭaurī (st. 161/778),<sup>12</sup> und der Asket - er fand als Wasserträger sein Auskommen<sup>13</sup> - Fuḍail ibn 'Iyād (st. 187/803).<sup>14</sup> Auf der anderen

<sup>6</sup> Abū Dāwūd as-Siġistānī: *as-Sunan*. Wa-ma'ahū *Ma'ālim as-sunan li-l-Ḥaṭṭābī*. Bd. I-V. Hrsg. v. 'Izzat 'Ubad ad-D'ās. Ḥimṣ. 1388/1969. Bd. IV, S. 515; vgl. A.J. Wensinck: *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*. Bd. I-VII. Deuxième édition Leiden 1992. Bd. II, S. 503; az-Zubair ibn Bakkār: *al-Aḥbār al-muwaffaqiyyāt*. Hrsg. v. Sāmī Makkī al-'Ānī. Bagdad 1972, S. 56.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī: *Min fiqh ad-daula fi l-Islām*. Beirut 1997: Dār aš-šurūq, S. 91f.

<sup>9</sup> Abū Bakr al-Marrūḍī (st. 275/888): *Aḥbār aš-šuyūḥ wa-aḥlāquhum*. Handschrift Damaskus. Zāhirīya Nr. 3856. Vgl. Yāsīn M. as-Sawās: *Fihris Maġāmī' al-Madrasat al-'Umariya fi Dār al-Kutub az-Zāhirīya bi-Dimašq*. Kuwait 1408/1987, S. 639.

<sup>10</sup> Abū Nu'aim al-Iṣfahānī: *Ḥilyat al-auliya' wa-ṭabaqāt al-aṣfiya'*. Bd. I-X. Beirut o.J.: Dār al-kutub al-'ilmīya. Bd. IV, S. 3-23.

<sup>11</sup> Aḍ-Ḍahabī: *Siyar a'lām an-nubalā'*. Bd. I-XXV. Beirut 1401/1981 - 1409/1988. Bd. VII, S. 139-149 mit weit. Quellenangaben.

<sup>12</sup> Hans Peter Raddatz: *Die Stellung und Bedeutung des Sufyān at-Ṭaurī (gest. 778). Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des frühen Islam*. Diss. Bonn 1967, hier S. 138-145; zu seiner „Staatsverdrossenheit“ siehe auch Josef van Ess: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Bd. 1, Berlin-New York 1991, S. 223-225.

<sup>13</sup> Hayyim J. Cohen: *The economic background and the secular occupations of Muslim jurists and traditionists in the classical period of Islam*. In: *JESHO*. Bd. 12. 1970, S. 16-61, hier

Seite erscheinen Herrscher der Omayyaden und vornehmlich der Abbasiden bis zu al-Ma'mūn.

Persönliche oder politische Motivationen dafür, daß die Frommen mutig die Stimme erheben, gehen aus den Texten in der Regel nicht unmittelbar hervor. Dies gilt selbst für eine der am weitesten verbreiteten Schilderungen einer solchen Konfrontation, obgleich hier mehr Situationsschilderung als üblich beigegeben ist. Ibn Abī Dī'b, dessen Bereitschaft, Mahnung und Tadel jedermann gegenüber zu praktizieren, von van Ess mit seiner qādiritischen Überzeugung in Verbindung gebracht wurde,<sup>15</sup> erscheint in einer Reihe von Berichten als frommer Mahner, der al-Mansūr der Tyrannenherrschaft bezichtigt. Das mutige Auftreten hat seinen Ruf bei späteren Generationen geprägt. Ein relativ frühes Zeugnis in al-Fasawīs (st. 277/890) *al-Ma'rifa wa-t-ta'rīḥ* läßt Aḥmad ibn Ḥanbal (st. 241/855) diesen mit dem großen Mālik ibn Anas vergleichen:<sup>16</sup>

Ibn Abī Dī'b ist von kräftigerer Konstitution (*aṣlahu fi badnihi*), ernsthafter in der Praktizierung skrupulös genauer Frömmigkeit und standhafter in der Wahrhaftigkeit gegenüber den Machthabern (*aqwamu bi-l-ḥaqqi 'inda s-salāṭīn*). Er wurde zu Abū Ğa'far al-Mansūr eingelassen, ließ sich nicht einschüchtern und sagte die Wahrheit.

Auch wenn fraglich bleibt, ob Ibn Ḥanbal den älteren Medinenser tatsächlich über Mālik gestellt hat - ad-Dahabī<sup>17</sup> hält dieses Urteil für absurd und eine fälschliche Zuschreibung - bleibt der Ausdruck der Wertschätzung für seine politische Renitenz ein wichtiger Beleg. Ein solcher ist auch wünschenswert, denn die konkrete Begebenheit ist aus den Berichten nur mit einiger Mühe auszumachen. Wie in dem von szenischen Erzählungen geprägten Textfeld oft zu bemerken ist, hat die Überlieferung zahlreiche Varianten produziert, die hier in der Mehrzahl thematisch orientiert sind. Neben der gewöhnlich verbreiteten Erscheinung un gelenkter Veränderungen in den Texten, welche aus den Umständen der Memorisierung und Textreproduktion resultieren, läßt sich häufig, wie auch in unserem Fall, in den Varianten die Bemühung um thematische Gestaltung verfolgen. Dabei wechseln szenische Details und thematische Akzentuierungen, werden übernommene Motive in unterschiedliche Zusammenhänge gefügt, Splitter aus anderen thematisch verwandten Szenen aufgenommen und auch neue Themen entwickelt, um - immer in der Form der Überlieferung einer Einzelszene - für uns zuweilen bis zur Unkenntlichkeit kryptische Diskussionen

S. 29.

<sup>14</sup> al-Marrūḍī: *op. cit.* (Anm. 9), passim; vgl. *Hilya: op. cit.* Bd. VII, S. 104-112.

<sup>15</sup> Van Ess: *op. cit.* (Anm. 12), Bd. 2, Berlin-New York 1992, S.681-687, hier S. 684.

<sup>16</sup> Ya'qūb b. Sufyān al-Fasawī: *al-Ma'rifa wa-t-ta'rīḥ*. Riwayāt Ibn Durustawaih. Hrsg. v. Akram Diyā al-'Umari. Bd. I-III. Bagdad 1394/1974-1396/1976. Bd. I, S. 686.

<sup>17</sup> ad-Dahabī: *op. cit.* (Anm. 11), Bd. VII, S. 142f.

um bestimmte in der Darstellung anklingende Positionen auszutragen. Erschwerend für das Verständnis wirkt außerdem, daß uns zumeist nur ein Bruchteil der einstmals umlaufenden Überlieferungen bekannt ist.<sup>18</sup> Auch lassen sich nicht alle Texte als intendierte Kompositionen verstehen; in einigen Fällen scheint der Restbestand an Motiven, die in einer Überlieferung zusammenkommen, den Zufälligkeiten des Erinnerungsvermögens zuzuschreiben zu sein.

Die ausführlichste, deshalb aber nicht unbedingt verlässlichste, Darstellung des historischen Hintergrunds ist bei al-Azdī (st. 334/945) zu finden:<sup>19</sup> Al-Manṣūr, der in Medina weilt, versammelt um sich seinen Neffen, den Gouverneur von Mekka Muḥammad ibn Ibrāhīm [ibn Muḥammad ibn 'Alī], den Aliden al-Ḥasan ibn Zaid [ibn al-Ḥasan ibn 'Alī], der sein Gouverneur von Medina ist, und Ibn Abī Dī'b, welcher, um seine Meinung gefragt, Muḥammad ibn Ibrāhīm ein gutes Zeugnis ausstellt. Da erscheint ein Sohn des Abū 'Amr al-Ġifārī, um gegen al-Ḥasan Klage zu führen, weil er zu Unrecht von diesem ausgepeitscht worden war; er wirft al-Ḥasan vor, ihn wegen seines Schwertstreichs gegen Muḥammad ibn 'Abdallāh ibn al-Ḥasan mit Haß zu verfolgen.<sup>20</sup> Zu seiner Verteidigung fordert al-Ḥasan den Kalifen auf, Ibn Abī Dī'b doch über die Ġifāriten zu befragen. Als nun Abū 'Amr al-Ġifārī das vernichtende Urteil hört („die Familie hat sich im Islam als übel erwiesen“), bittet er, unversehens vom Kläger zum Beklagten geworden, den frommen Ibn Abī Dī'b nach seiner - voraussichtlich schlechten - Meinung über al-Ḥasan zu fragen. Der Kalif geht darauf ein, und jetzt kommt al-Ḥasan schlecht weg: „Er läßt das Recht unbeachtet, obgleich er es besser weiß, und folgt niederen Beweggründen“. Darauf ist die Reihe an al-Ḥasan, sein Heil in dem Hinweis zu suchen, der Gerechte solle nach seiner Meinung über den Kalifen selbst befragt werden. Als al-Manṣūr ihn bedrängt, sagt ihm Ibn Abī Dī'b auf den Kopf zu, daß er ein Tyrann (*ġā'ir zālim*) sei. Der erbooste Kalif verlangt nach einer Begründung für dieses Beurteilung und erhält den Hinweis, er verlasse sich auf Gouverneure von den Yaman<sup>21</sup> und unternehme nichts gegen das von ihnen begangene Unrecht. Muḥammad ibn Ibrāhīm, der die Wut des Herrschers bemerkt, zieht seine Kleider enger an den Körper, weil er eine blutspritzende Hinrichtung erwartet, die dann doch ausbleibt; denn Ibn Abī Dī'b versucht den Kalifen mit einem beschwichtigenden Wort zu seinem Sohn

<sup>18</sup> So auch in unserem Falle. Die *Aḥbār ibn Abī Dī'b* von ar-Raba'ī (Handschrift der Zāhirīya mağ. 92; vgl. *GAS*. Bd. I, S. 204) konnten wir nicht konsultieren.

<sup>19</sup> Abū Zakariyā al-Azdī: *Ta'riḥ al-Mauṣil*. Hrsg. v. 'Alī Ḥabība. Kairo 1387/1967, S. 175-177.

<sup>20</sup> Anspielung auf die Rolle der Banū Abī 'Amr al-Ġifārī, die während des Aufstandes von Muḥammad an-Nafs az-Zakīya im Jahre 145/762-63 auf Seiten der Abbasiden gefochten hatten (vgl. at-Ṭabarī: *Ta'riḥ ar-rusul wa-l-mulūk*. Hrsg. v. M.J. De Goeje u.a. Bd. I-III. Leiden [1879-1901] 2. Aufl. 1964. Ser. III, 1, S. 244; Franz-Christoph Muth: *Der Kalif al-Manṣūr im Anfang seines Kalifats* (136/754 bis 145/762). Frankfurt 1987, S. 175 Anm. 2281. Die Behauptung, einer von ihnen sei direkt am Tode des Muḥammad beteiligt gewesen, läßt sich auch bei al-Azdī nicht belegen.

<sup>21</sup> Die Polarisierung zwischen Qais und Yaman, der al-Azdī große Aufmerksamkeit schenkt, gehört nicht in diesen Zusammenhang.

al-Mahdī besänftigen.<sup>22</sup> Der etwas beruhigte Kalif entwertet in einem Schlußwort den Vorwurf des Frommen, indem er ihm Unkenntnis in den Dingen der Reichsverwaltung bescheinigt und auf seine eigenen Verdienste um die Sicherung der Grenzen und Wege verweist.

Die Wiederholung der Fragen läßt Ibn Abī Dīʿbs Reaktion in komischer Weise berechenbar erscheinen. Diesen Eindruck kann auch die mit der Wiederholung beabsichtigte Steigerung der kritischen Wucht seiner Antworten nicht ganz überdecken. Deutlich lassen sich beide Elemente als Komponenten einer erzählerischen Gestaltung ausmachen, die Ibn Abī Dīʿbs Rolle als Mahnredner schon voraussetzt.

In ähnlicher Weise, wenn auch in ganz anderem Wortlaut, wird die Begegnung zwischen Gerechtem und Machthaber von Ibn ʿAbdrabbih wiedergegeben,<sup>23</sup> und eine weitere Version dieser Szenerie bietet Ibn al-Ġauzī;<sup>24</sup> beide berichten aber nicht von der Anwesenheit des Muḥammad ibn Ibrāhīm und seiner schreckhaften Reaktion. Das Motiv des Kleider-an-den-Körper-Drückens, das als Ausdruck des Schreckens ein besonderes Licht auf die Herrschaft des Abbasiden wirft, wie wir noch sehen werden, erscheint dafür bei Abū l-ʿArab (st. 334/945),<sup>25</sup> der aber von einer Szene unter anderen Umständen in Bagdad zu berichten weiß. Dasselbe Motiv ist zudem Teil einer von al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (st. 463/1071) überlieferten Erzählung;<sup>26</sup> hier geht es aber um ein von Abdaṣṣamad, Gouverneur von Medina seit 155/772,<sup>27</sup> dadurch verursachtes Unheil, daß er einen Quraischiten in den Kerker wirft. Der Kalif ordnet eine Untersuchung durch eine Kommission an, zu der auch Ibn Abī Dīʿb gehört. Anders als seine Kollegen läßt er sich von den Vertuschungsversuchen des Gouverneurs nicht täuschen und berichtet von den unmenschlichen Haftbedingungen. Als der Kalif in Medina weilt, geht er dem Fall nach, wobei ʿAbdaṣṣamad durch mehrere Aussagen belastet wird und der Wut des Herrschers ausgesetzt ist. Auch al-Ḥasan ibn Zaid (den wir als Akteur in der Erzählung bei al-Azdī schon kennen) und Ibn Abī Dīʿb sind anwesend. Al-Ḥasan sucht den Beschuldigten zu entlasten und bringt dadurch Ibn Abī Dīʿb in Rage, so daß dieser sich äußerst kritisch über ihn äußert. Der so bedrängte al-Ḥasan verteidigt sich mit dem schon bekannten Hinweis,

<sup>22</sup> Al-Manṣūr's Sohn Muḥammad erhielt den Titel al-Mahdī im Jahre 145/762-3; Hugh Kennedy: *The Early Abbaside Caliphate. A Political History*. London 1981, S. 91 n. 79.

<sup>23</sup> *Al-Iqd al-farīd*. Hrsg. v. Aḥmad Amīn, Aḥmad az-Zain u. Ibrāhīm al-Abyārī. Bd. I-VI. Kairo 1359/1940-1368/1949 (Bd. VII: al-Fahāris, Kairo 1372/1953), Bd. I, S. 56; von ihm übernimmt al-Ṭurtūṣī, (st. 520/1126 oder 525/1131): *Sirāġ al-mulūk*. Hrsg. v. Ġaʿfar al-Bayāfī. London 1977, S. 128.

<sup>24</sup> *Al-Miṣbāḥ al-muḍḍarʿ fī ḥilāfat al-Mustaḍīr*. Hrsg. v. Nāġiya ʿAbdallāh Ibrāhīm. Bd. I-II. Bagdad 1396/1976. Bd. I, S. 402f.; von ihm übernimmt Ibn al-ʿArabī: *Muḥāḍarāt al-abrār wa-musāmarāt al-aḥyār*. Bd. I-II. Beirut: Dār al-Yaqza al-ʿArabīya 1388/1968. Bd. I, S. 463f.

<sup>25</sup> *Kitāb al-Miḥan*. Hrsg. v. Yahyā Wahīb al-Ġabbūrī. Beirut 1983, S. 396f.

<sup>26</sup> *Tarīḥ Baġdād*. Bd. I-XIV. Kairo 1349/1931, hier Bd. II, S. 299f.

<sup>27</sup> Abdaṣṣamad ibn ʿAlī ibn ʿAbdallāh ibn al-ʿAbbās, vgl. Edouard de Zambaur: *Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l'histoire de l'Islam*. Hannover 1927, S. 24.

man soll jenen doch nur nach seiner Meinung über den Kalifen fragen. Der Kalif bekommt anschließend zu hören, was wir schon kennen (*zālim ḡā'ir*). Nun ist die Reihe an al-Ḥasan, sich vorsichtshalber die Kleider enger um den Körper zu ziehen.

Ein Untersuchungsbericht Ibn Abī Dī'bs für den Kalifen begegnet auch in einer zweiten Erzählung bei Abū l-'Arab.<sup>28</sup> Allerdings geht es hier um den Auftrag, den gewaltlosen Tod eines Justizopfers - Abū l-'Arab konjiziert hier irrig al-Ḥasan ibn Zaid - zu bezeugen. Doch der unbestechliche Fromme läßt sich nicht täuschen, meldet die Wahrheit und entkommt nur knapp der vom erzürnten Kalifen angeordneten Strafe.

Dies könnte zur Demonstration der thematisch orientierten Variantenbildung genügen, gäbe es nicht Berichte zu anderen Gesprächen zwischen dem Frommen und dem Kalifen, die einen unmittelbaren Zusammenhang zum oben Genannten zu erkennen geben. In einer weiteren Überlieferung al-Ḥaṭīb's<sup>29</sup> erscheint der Verweis des Kalifen auf seine militärischen Erfolge, ähnlich dem, was in der Erzählung bei al-Azdī vorkommt, nur wird das Argument an dieser Stelle weiter ausgeführt. Die Entgegnung schließlich, daß Ibn Abī Dī'b gar nicht wisse, was erforderlich ist, um das Reich zu verwalten und zu sichern, und daher eigentlich nicht berechtigt sei, den Kalifen zu beurteilen, wird auch in den *Aḥbār aš-šuyūḥ*<sup>30</sup> in einem längeren Wechselgespräch der Kontrahenten dargestellt. Hier berichtet Ibn Abī Dī'b selbst in der ersten Person, gemäß dem Anliegen der *Aḥbār*, möglichst gut dokumentierte Aussagen zu versammeln.

Interessant ist zudem, daß der eingangs erwähnte Vergleich mit Mālik ibn Anas auch in einer Erzählung gestaltet wird, die wohl auf einer späteren Überlieferungsstufe schon Bekanntes komprimiert und variiert: Al-Mansūr, der sich während der Pilgerreise in Medina aufhält, trifft dort mit Mālik und Ibn Abī Dī'b zusammen und befragt diesen erst nach seiner Meinung zu al-Ḥasan ibn Zaid und dann zu sich selbst, dem Kalifen. Auf die schroffe Antwort (*ḡā'ir*) reagiert er hier großmütig. Mālik aber bringt kein Wort über die Lippen.<sup>31</sup>

Unbeschadet der Variantenbildung bildet der Vorwurf an den Kalifen, gleich ob er „du übst nicht Gerechtigkeit unter den Untertanen und läßt auch bei der (Zu)teilung von Geldern nicht Gleichheit gelten“ lautet, oder als „du bist ein Tyrann und Gewaltherrscher“ formuliert wird, den harten Kern der Überlieferungen. Dieser ist nicht deshalb auszumachen, weil die Schilderung sich hier auf einen historischen Sachverhalt bezieht; solches kann auch für Nebenaussagen gelten. Vielmehr ist es zunächst einmal eine textliche, also literarische Erschei-

<sup>28</sup> *Kitāb al-Miḥan: op. cit. (Anm. 25), S. 397f.*

<sup>29</sup> *Ta'riḥ Baḡdād: op. cit., Bd. II, S. 298f.; von ihm zitiert in al-Miṣbāḥ al-mudī: op. cit. (Anm. 24), Bd. I, S. 404f.*

<sup>30</sup> *al-Marrūḍī: op. cit. (Anm. 9), fol. 23a.*

<sup>31</sup> *Ta'riḥ Baḡdād: op. cit. (Anm. 26), Bd. II; S. 298, Z. 14-21; aḍ-Ḍahabī: op. cit. (Anm. 11), Bd. VII, S. 144.*

nung, daß die erzählerische Substanz darin besteht, dem Herrscher in unhöfischer Weise, ohne gewandte Formulierung, aus der Perspektive der religiösen Norm eine bittere Lektion zu erteilen. Dabei handelt es sich um einen verbreiteten thematischen Ansatz, der auf Grund der inhaltlich-formalen Vorgabe, Konfrontation zwischen Frommen und Herrschern darzustellen, eine in Thema und Darstellungsform genretypische Prägung erhalten hat. Dieser Rahmen liefert den Kontext, der den Einzeltexten einen Teil ihrer Aussagekraft verleiht, gleichzeitig die produktive Bildung von Varianten und neuen Erzählstoffen anregt. Darstellungen solcher Konfrontationen finden sich in der biographischen Literatur verstreut und zudem in thematischen Abschnitten oder Sammlungen zusammengefaßt. Als eine Art Leitmotiv erscheint das erste Mal bei Ibn Qutaiba der Begriff *maqāmāt az-zuhhād*, der auf Grund des ernstgemeinten Inhalts vielleicht als „Standreden“ und damit nicht allzu entfernt von der Bedeutung der Wurzel zu übersetzen ist. Die Einführung dieses Begriffs für Texte, die das trotzig Auftreten von Frommen oder Gelehrten schildern, hat Schule gemacht. Wie die folgende, gewiß nicht vollständige Liste zeigt, bleibt allerdings die Zusammenstellung dieser Art von Texten nicht auf die Themenangabe *maqāmāt* beschränkt. Trotzdem lohnt es, sie als eine Textgruppe unter den Vorzeichen der allmählich entstandenen *maqāmāt*-Vorstellung zu betrachten, weil diese literarisch produktiv geworden ist und in ihrer historischen Dimension genauer bestimmt werden kann.

Al-Marrūdī (st. 888), *Aḥbār aš-šuyūḥ* ;<sup>32</sup>

Ibn Qutaiba (st. 889), *Maqāmāt az-zuhhād ‘inda l-ḥulafā’ wa-l-mulūk* ;<sup>33</sup>

Ibn ‘Abdrabbih (st. 940), *at-Ta‘arrud li-s-sultān wa-r-radd ‘alaihi, Taḥallum as-sultān ‘alā ahl ad-dīn idā iḡtara’ū ‘alaihi; Maqāmāt al-ubbād ‘inda l-ḥulafā’* ;<sup>34</sup>

Abū Ḥamid al-Ġazzālī (st. 1111), *Maqāmāt al-‘ulamā’ baina yadai al-ḥulafā’ wa-l-umarā’* ;<sup>35</sup>

aṭ-Ṭarṭūšī (st. 1126 od. 1131), *Fī maqāmāt al-‘ulamā’ wa-ṣ-ṣālīḥīn ‘inda l-umarā’ wa-s-salāḥīn* ;<sup>36</sup>

Ibn al-Ġauzī (st. 1201), *Fī dīkr ḍamm az-zulm; Fī dīkr nubḍatin muntaḥabatin min siyar al-ḥulafā’ wa-aḥbārihim* ;<sup>37</sup>

<sup>32</sup> al-Marrūdī: *op. cit.* (Anm. 9); das Werk ist der Haltung frommer Vorbilder gegenüber Herrschern im allgemeinen gewidmet (s.u.).

<sup>33</sup> *‘Uyūn al-aḥbār*. Bd. I-IV. Kairo 1345/1925-1349/1930. Bd. II, S. 333-343.

<sup>34</sup> *Al-‘Iqd al-farīd*: *op. cit.* (Anm. 23), Bd. I, S. 51-61 und Bd. III, S. 152-226.

<sup>35</sup> Hrsg. v. Muḥammad Ġāsim al-Ḥadīfī. Bagdad 1989. Das Werk versammelt auch Überlieferungen zur Demonstration von Gelehrsamkeit vor dem Herrscher, wie sie ebenfalls, z. B. von az-Zaġġāġī in den *Maġālis al-‘ulamā’*, gesammelt wurden.

<sup>36</sup> aṭ-Ṭarṭūšī: *op. cit.* (Anm. 23), S. 111-134.

<sup>37</sup> *al-Miṣbāḥ al-mudīr*: *op. cit.* (Anm. 24), Bd. I, S. 219-239; 321-603; das Kapitel versammelt viele Begebenheiten, in denen sich Fromme und Gelehrte Herrschern entgegenstellen. Ibn al-Ġauzī hat die

Ibn 'Arabī (st. 1240), *Muḥāḍarat al-abrār wa-musāmarat al-aḥyār*.<sup>38</sup>

Mit Einschränkungen hinzuzurechnen ist auch: Ibn Abī 'Aun (st. 933), *Min ḡawābāt az-zuhhād*.<sup>39</sup>

Bemerkenswert ist, daß die Szenen, in denen es zu einer direkten Konfrontation kommt, weil dem Herrscher himmelschreiendes Unrecht vorgeworfen wird, sich auf die frühe 'Abbasidenzeit konzentrieren. Auch von Omayyadenherrschern wird berichtet, daß sie von den berühmten Gestalten der frühislamischen Frömmigkeit schroffe Worte der Mahnung hinnehmen mußten. Mu'āwiya z. B. erhält, als er Sold (*aṭā'*) austeilten läßt, von dem Prophetengenossen-Nachfolger Abū Muslim al-Ḥaulānī (starb in der Regierungszeit Yazīds) eine schroffe Zurechtweisung: „Das (d. h. das Geld, das du verteilst) ist nicht deiner Mühe zu verdanken, und nicht der deiner Mutter oder deines Vaters.“<sup>40</sup> Sulaimān ibn 'Abdalmalik wird von dem in Mekka lebenden Tāwūs al-Yamanī (s.o.) unwirsch darauf aufmerksam gemacht, daß das verachtungswürdigste Wesen derjenige sei, der die von Gott verliehen Macht (*sultān*) mißbraucht.<sup>41</sup> Schroffheit, Mißbilligung, Abkehr werden dabei gegenüber den Omayyadenkalifen und ihren Statthaltern zum Ausdruck gebracht; die offene Anklage dagegen ist erst in Bezug auf die Abbasiden-Kalifen zum Standard geworden, besonders in der Auseinandersetzung mit al-Manṣūr, al-Mahdī und, meist weniger beißend, Hārūn ar-Rašīd.

Man könnte versucht sein, diese Haltung im Licht der unter al-Ma'mūn begonnenen Inquisition zu deuten, welche die *ahl as-sunna wa-l-ḥadīṭ* zu einer nachhaltigen Ablehnung der staatsreligiösen Doktrin brachte und von den Trägern der Staatsmacht entfremdete.<sup>42</sup> Mit einiger Gewißheit kann man annehmen, daß die Entwicklung in der ersten Hälfte des 9. Jhs. u. Z. ein besonderes Interesse an der Sammlung, Tradierung, vielleicht auch Herstellung von Texten förderte, welche sich mit der Kritik an al-Manṣūr und seinen Nachfolgern befassen.<sup>43</sup> Schwer vorstellbar ist dagegen, daß es sich bei allen einschlägigen Texten um Rückprojektionen handelt. Vielmehr ist zu erwarten, daß sich hier Spuren einer anti-abbasidischen Haltung in den Reihen der proto-sunnitischen Gelehrten erhalten haben.

Die Richtigkeit dieser Sichtweise ist neuerdings bezweifelt worden. Um die Vorstellung zu entkräften, daß die frühen Abbasiden einer breiten und wirksa-

*Aḥbār aš-šuyūḥ* für seine *Sifat aš-ṣafwa* benutzt.

<sup>38</sup> Bd. I-II. Beirut 1388/1968; das Werk enthält zahlreiche einschlägige *mawā'iz* und *waṣāyā*.

<sup>39</sup> Ibn Abī 'Aun: *al-Aḡwiba al-muskita*. Hrsg. v. 'Abdalqādir Aḥmad. Kairo 1985, S. 47-76.

<sup>40</sup> Ḡazzālī: *Maqāmāt*: *op. cit.* S. 213.

<sup>41</sup> *Abḡadu ḥalq Allāh ilaihi man a'tāhu sultānan fa-'amala bi-ma'siyatin*; al-Marrūdī: *op. cit.* (Anm. 9), fol. 23b.

<sup>42</sup> Vgl. Ira M. Lapidus: *The separation of state and religion in the development of early Islamic society*. In: *IJMES*. Bd. 6. 1975, S. 363-385.

<sup>43</sup> Im Falle der Sammlung *Aḥbār aš-šuyūḥ* ist der Zusammenhang deutlich; es ist eine unter Ḥanbaliten entstandene und tradierte *aḥbār*-Sammlung.

men Opposition der *Ahl al-Ḥadī* gegenüberstanden, hat Zaman darauf verwiesen, daß ein Bruch zwischen 'ulamā' und Kalifen von keiner der beiden Seiten intendiert war, noch gar *in toto* realisiert wurde.<sup>44</sup> Die Einwände können jedoch nicht den Befund ausräumen, daß die Texte, mit denen wir uns befassen, in den frühen Abbasiden ein bevorzugtes Ziel finden. Dabei scheinen sie ein Echo historischer Erfahrung darzustellen, wenngleich Ausschmückung und Erfindung literarischen Erzählgutes natürlich kein unmittelbares Abbildungsverhältnis zu lassen.

Der abbasidische Kalif erscheint im Rahmen der *maqāmāt* als Verkörperung des Gewaltherrschers. Fast schon zum Zerrbild wird dies in einer Beschreibung, welche einen Besuch des 'Abdallāh ibn Ṭāwūs, Sohn der bekannten Leitfigur frühislamischer Frömmigkeit, bei al-Manṣūr schildert:<sup>45</sup>

Wir gingen zu ihm hinein, und da saß er auf einem erhöhten Sitz, der für ihn aufgeschlagen war, vor ihm lagen ausgebreitet und angeordnet die Blutmatten, hinter denen die Scharfrichter standen, mit Schwertern in der Hand, bereit Köpfe abzuschlagen.

Dieses Schreckensbild scheint in den Einzelheiten weniger realistisch als der Intention geschuldet zu sein, die Bedrohlichkeit der Szene hervorzuheben, um die Tapferkeit der Akteure zu betonen; Ibn Ṭāwūs spricht bei dieser Gelegenheit ein gestrenges Prophetenwort, mit dem schon sein Vater eine klare Einschätzung der Herrscherrolle umschrieben hat:

Keiner wird am Tage des Gerichts Qualen erleiden, wie der, den Gott an seiner Herrschaft (*mulk*) teilhaben ließ, und in diese dann Unrecht und Gewalt einführte.

Ähnliche Worte sind in Ḥadītsammlungen geläufig,<sup>46</sup> dieselbe Formulierung findet sich aber nur bei az-Zubair ibn Bakkār in den *al-Aḥbār al-Muwaffaqiyāt*,<sup>47</sup> wo es Vater Ṭāwūs selbst vor Sulaimān ibn 'Abdalmalik zum besten gibt. Während jener als Reaktion auf die Dreistigkeit das Gesicht verzieht, ist die Atmosphäre in der Szene mit al-Manṣūr um einiges eisiger. Mālik ibn Anas, der dabei ist, und konform zu dem oben von Ibn Ḥanbal schon gezeichneten Bild, nur zuhört, läßt uns der bekannten Geste wieder begegnen, die als eine Art symbolische Darstellung des von diesem Herrscher ausgehenden Schreckens offensicht-

<sup>44</sup> Muhammad Qasim Zaman: *Religion and Politics under the Early 'Abbāsids*. Leiden 1997, S. 11, 49-65.

<sup>45</sup> *Al-Iqd al-farīd*: *op. cit.* (Anm. 23), Bd. I, S. 54f.; aṭ-Ṭurṭūṣī: *op. cit.* (Anm. 23), S. 126; Muḥammad Abū Faḍl Ibrāhīm et al.: *Qīṣaṣ al-'Arab*. Bd. I-IV. 4. Aufl. Kairo 1382/1962, hier Bd. II, S. 415.

<sup>46</sup> Aḥmad Ibn Ḥanbal: *al-Musnad*. Hrsg. v. Aḥmad Muḥammad Ṣākir. Bd. XXII, Kairo 1405/1985, Nr. 11192: ...*abḡaḍu n-nāsi ilā -llāhi yauma l-qiyāmati wa-ašadduhu 'aḍāban imāmun ḡā'run*. Weitere Quellenhinweise siehe dort; außerdem: as-Suyūṭī: *al-Ġāmī' aṣ-ṣaḡīr*. Kairo 1306, S. 36.

<sup>47</sup> S. 82.

lich besonders beliebt war: Er zieht besorgt seine Kleider enger an den Körper, weil er fürchtet, daß diese in Blut getränkt werden. Auch hier weiß al-Manṣūr sich zu beherrschen, aber die Moral heißt dennoch nicht: alles halb so schlimm, sondern im Gegenteil: doppelt gestraft ist, wer die Bürde des Herrschens trägt und, wie der Abbaside, als Tyrann handelt. Vater Ṭāwūs ist eine so überragende Gestalt, daß ihm selbst Ibn Ḥallikān, sonst nicht gerade auf die Vertreter der Frömmigkeit spezialisiert, einen Eintrag gewidmet hat, der auch die Erzählung zu Ibn Ṭāwūs enthält.<sup>48</sup> Hier ist aber dem im Zusammenhang der biographierten Personen sonst auf korrekte Datierungen bedachten Autor ein Fehler unterlaufen. Nach einhelliger Meinung der biographischen Literatur ist Ibn Ṭāwūs gestorben, bevor al-Manṣūr sein Amt antrat.<sup>49</sup> Die Begegnung ist also eine schöne Erfindung, die zu dem Bild des abbasidischen Herrschers, das im Rahmen des *maqāmāt*-Konzepts mit einiger Konsistenz erscheint, beiträgt.

Berichte über Vorbehalte frommer *fuqahā'* gegenüber frühen Abbasiden, die auf autokratische Herrschaftsform und grausam harte Verfolgung der Machtpolitik anspielen, sind keine Seltenheit. Der Auftritt al-Auzā'īs vor dem Abbasiden 'Abdallāh ibn 'Alī ist eines der bekannteren Zeugnisse.<sup>50</sup> Eine besondere Rolle spielt dabei al-Manṣūr. Er ist nicht nur im Rahmen der *maqāmāt*-Texte eine Zielscheibe der Kritik, sondern hatte sich offenbar auch sonst des Vorwurfs zu erwehren, ein harter, ja ein Gewaltherrscher zu sein.<sup>51</sup> Al-Manṣūrs unpopuläre Herrschaft dient der Entwicklung des literarischen Ausdrucks einer frommen Opposition als Ausgangspunkt. Ein besonders anschauliches Zeugnis für die Elaboration von historischen Umständen und literarischem Motiv bietet Ibn Qutaiba im betreffenden Abschnitt seiner *'Uyūn (Maqāmāt az-zuhhād)*. Sowohl der elaborierte Stil der Prosa, als auch die für eine allgemeine Lehre von rechter Staatsführung gültigen Aussagen und schließlich die Bezugnahme auf historische Umstände heben den Text von anderen Berichten der Gattung ab. Ibn Qutaiba hat die Erzählung möglicherweise aus den *al-Aḥbār al-Muwaffaqiyāt* des älteren az-Zubair ibn Bakkār (st. 256/870) in seine Adab-Enzyklopädie aufgenommen,<sup>52</sup> von wo sie dann weitere Verbreitung in der Literatur gefunden hat.<sup>53</sup>

<sup>48</sup> *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' az-zamān*. Hrsg. v. Ihsān 'Abbās. Bd. I-VIII. Beirut 1969-1972. Bd. II, S. 511.

<sup>49</sup> Ibn Zabīr ar-Rabā'ī: *Ta'riḥ maulid al-'ulamā' wa-wafayātihim*. Hrsg. v. 'Abdallāh b. Aḥmad b. Sulaimān al-Ḥamad. Riayd 1410. Bd. I-II, S. 314, gibt sein Todesjahr 132/749-50 an; Ibn Ḥaḡar: *Tahdīb at-Tahdīb*. Bd. V, S. 267f. nennt 133.

<sup>50</sup> Ibn Abī Ḥātim ar-Rāzī: *Kitāb al-ḡarḥ wa-t-ta'dīl*. Bd. I-IV in IX Bänden. Haiderabad 1371/1952-1372/1953 (Nachdruck Beirut o. J.). Bd. I (taqdīma), S. 212; al-Marrūqī: *op. cit.* (Anm. 9), fol. 21b.

<sup>51</sup> Al-Balāḡūrī: *Ansāb al-Ashraf*. Bd. III. Hrsg. v. 'Abdal'azīz ad-Dūrī. Wiesbaden-Beirut 1978, S. 194. Vgl. zur Einschätzung seiner Herrschaft auch H. Kennedy: *al-Manṣūr*. In: *EL*<sup>2</sup>. Bd. VI. Leiden 1991, S. 428.

<sup>52</sup> Die Quelle gibt er nicht an.

<sup>53</sup> Ibn Bakkār: *op. cit.* (Anm. 6), S. 392-398; *'Uyūn al-aḥbār*: *op. cit.* (Anm. 33), Bd. II, S. 333-335; *Al-'Iqd al-farīd*: *op. cit.* (Anm. 23), Bd. III, S. 159-161; al-Baihaqī: *al-Maḥāsīn wa-l-masāwī*. Beirut 1399/1979, S. 339-341; Ibn Abī l-Ḥadīd: *Šarḥ Nahḡ al-balāḡa*. Hrsg. v. Muḥammad Abū l-Faḍl

Kern der Erzählung ist die Mahnrede eines Unbekannten an al-Manṣūr. Dieser begegnet ihm im Heiligtum in Mekka, wo er ihn sagen hört:

Oh Gott, ich führe Klage bei Dir gegen das Erscheinen von Unrecht (*bağy*) und Verderbtheit (*fasād*) und dagegen, daß Gier (nach Geld und Macht; *ṭama'*) das Recht und diejenigen, die es einklagen, unterdrückt.

Der Kalif stellt ihn zur Rede und erhält die Antwort:

Du bist derjenige, den die Gier ergriffen hat und der das Unheil verursacht.

Da der Kalif den Vorwurf mit dem Hinweis zu entkräften sucht, sein unermeßlicher Reichtum mache jede solche Regung überflüssig, entgegnet der Unbekannte mit einem lang ausgeführten Plädoyer, das seine Klage begründen und gleichzeitig die Folgen der verwerflichen Haltung vorführen soll. Ausgehend vom Vorwurf der Habgier ist die Beschreibung der Erscheinungen, die aus dieser Haltung folgen, reich an Einzelheiten und Einsichten und bildet insofern ein interessantes Dokument zum politischen Denken im der abbasidischen Frühzeit. Die Argumentation verbindet religiös-moralische und praktisch-politische Gesichtspunkte:

Statt daß er die von Gott bestimmte Aufgabe wahrnehme, zum Wohle der Muslime zu wirken, habe er sich hinter Mauern und eiserne Tore zurückgezogen, wo er für keinen Hilfesuchenden erreichbar sei; er sende seine Steuereintreiber aus, unterstützt von Bewaffneten und allerlei Gesindel,<sup>54</sup> um die eingetriben Gelder in den Schatzhäusern seiner Stadt zu horten, statt es unter denen zu verteilen, für die es bestimmt sei; seine Vertrauten, auf die sich seine Macht stütze, verstünden, daß sein Unrecht eine Schwäche sei, durch die er sich ihnen ausliefere; sie wüßten daraus für sich Nutzen zu ziehen, indem sie gemeinsam handelten, um zum Herrscher nur den zuzulassen, der ihnen genehm sei, und auch die vom Herrscher entsandten unter ihr Schattenregiment zu bringen, so daß alle Untertanen, gleich welchen Standes, diese Leute fürchten müßten, in deren Hände sich der Kalif durch seine Gier gegeben habe; es gelinge ihnen sogar, das Appellationsgericht unter ihre Kontrolle zu bekommen, weil auch derjenige, der über die Zulässigkeit von Klagen zu entscheiden habe, ihnen verpflichtet sei und auf ihr Zeichen hin Klagen nicht weiterreiche; wenn ein Verzweifelter sich dann in der Öffentlichkeit mit lautem Schreien direkt an den Kalifen wende, werde er hart bestraft; im Unterschied dazu seien unter den Omayyaden<sup>55</sup> immer die Kalifen selbst Appellationsinstanz gewesen; in China schließlich habe ein mit

Ibrāhīm. Bd. I-XX. Beirut 1407/1987. Bd. XVIII, S. 144-147.

<sup>54</sup> *kurrā'*, vgl. A. De Kazimirski: *Dictionnaire Arabe Français*. Bd. I-II. Nachdruck Beirut o.J., hier Bd. II, S. 887; *WKS*. Bd. I, S. 131, belegt in diesem Sinne nur *kara'*.

<sup>55</sup> Diese Passage steht in den *Muwaffaqiyāt*, Ibn Bakkār: *op. cit.* (Anm. 6), alleine.

Taubheit geschlagener Herrscher seine Untertanen aufgefordert, rote Kleidung zu tragen, damit er selbst erfahren konnte, wer Beschwerde führen wolle. - Im anschließenden Wechselgespräch mit dem zerknirschten Kalifen wird diesem vor Augen geführt, daß sein Verhalten weder mit dem Hinweis auf Staatsräson noch auf die notwendige Vorsorge für seine Nachkommen entschuldbar sei und eine von Gott schwer geahndete Verfehlung darstelle. Zur Unterstützung rechtgeführter Herrschaft wird ihm empfohlen, sich der Hilfe von Persönlichkeiten (*alām*) - gemeint sind wohl Gelehrte - zu versichern, denen die Leute in religiösen Angelegenheiten Vertrauen schenkten. Al-Manşūr wendet ein, daß er dies versucht habe, jene aber vor ihm geflohen seien.<sup>56</sup> Dies täten sie, erwidert sein Gegenüber, weil sie fürchten müßten, daß es ihnen ergehe wie seinen Staatsbeamten. - Mit dem Gebetsruf endet das Gespräch abrupt, denn der Unbekannte bleibt nach dem Gebet spurlos verschwunden. Bei az-Zubair ibn Bakkār findet sich der Nachtrag, einige Leute glaubten, der Unbekannte sei al-Ḥidr gewesen.

Der politische Realismus, der aus den Ausführungen spricht, wie auch der Stil, sowohl in der gewählten Ausdrucksweise wie im Wortschatz, legen nahe, den Ursprung dieses Textes eher in den Reihen der *kuttāb* als bei den Hütern der Tradition der Altvorderen zu suchen. Der einzigen Quellenangabe<sup>57</sup> ist nicht viel zu entnehmen. Einen vagen Hinweis kann aber das am Ende angeführte gute Beispiel aus dem fernen China bieten. Es wird vom Redner als Erfahrungsbericht wiedergegeben, ist aber Reminiszenz einer iranischen Tradition, die auch im *Siyāsat Nāmah* des Nizām ul-Mulk begegnet.<sup>58</sup> Die Geschichte ist wohl nach China verlegt, um das persische Vorbild gerade nicht zu nennen, vielleicht um die Autorenschaft zu verschleiern.<sup>59</sup>

Der Text gibt zu erkennen, daß hier ein geübter Autor und Kenner der politischen Zusammenhänge wirkt, der auch mit der persischen Tradition vertraut war. Man muß wohl annehmen, daß er die Begebenheit erfunden hat. Dabei liegt hier ein frühes Modell für den genretypischen Rahmen der Konfrontationsberichte vor, ohne daß derzeit entschieden werden kann, ob der Autor einen solchen Rahmen bereits aufgreifen konnte, oder ob dieser von dem früh belegten Text eher seinen Ausgang nimmt. Auffällig ist, daß deutliche Bezüge zu al-Manşūr und seiner Zeit vorliegen; sie lassen den Schluß zu, daß das hier gezeichnete Bild des Herrschers Echo einer zeitnahen Wahrnehmung der historischen Umstände ist. Die Stadt des Kalifen, hinter deren hohen Mauern der Kalif

<sup>56</sup> Diese Bemerkung könnte auf die Affäre Sufyān aṭ-Ṭaurī anspielen, siehe Raddatz: *op. cit.* (Anm. 12), S. 34-45.

<sup>57</sup> *Qāla* (az-Zubair) *ḥaddaṭani Mubārak aṭ-Ṭabarī*, Ibn Bakkār: *op. cit.* (Anm. 6), S. 392; Mubārak verkehrte am Hofe al-Manşūrs, siehe Ṭabarī: *op. cit.* (Anm. 20), Bd. III, S. 404f.

<sup>58</sup> Dieser führt die Geschichte nach Hörensagen an; *Siyāsat Nāmah*. Hrsg. v. Charles Schefer. Paris 1891, S. 10. Vgl. *Siasset Naméh. Traité de Gouvernement*. Traduit par Charles Schefer. Paris 1893, S. 13. Zur iranischen *mazālim* Tradition siehe auch ähnlich Sirāg ad-Dīn Urmawī: *Laṭā'if al-ḥikma*. S. 233ff.

<sup>59</sup> Ein Zusammenhang mit dem Ḥidr-Motiv, das hier sekundär ist, kann dagegen ausgeschlossen bleiben.

vom Volk entrückt ist, und in deren Schatzhäusern das Steuervermögen verschwindet, ist eine treffliche Anspielung auf Bagdad, al-Manšūrs *Madīnat as-Salām*. Der Verweis auf die eisernen Tore ist richtig angebracht; solche Tore wurden von Wāsiṭ und anderen Orten zur Verwendung in der neuen Stadt herbeigebracht.<sup>60</sup> Von der Habgier des Kalifen, die ein Hauptmotiv der Rede darstellt, ist in den Quellen mehrfach die Rede.<sup>61</sup> Auch der Dichter Baššār ibn Burd spielt in einem Schmähedicht auf den Kalifen, mit dem er sich in Basra dem aufständischen Ibrāhīm ibn ‘Abdallāh ibn al-Ḥasan, dem Bruder von Muḥammad an-Nafs az-Zakīya, an die Seite stellt, darauf an, wenn er sagt:

Gott verfluche diejenigen, die dich zu ihrem Oberhaupt erkoren, wo du selbst ein Beherrscher bist, (getrieben) von gemeiner Gier.<sup>62</sup>

Schließlich fügt sich al-Manšūrs Klage, daß bestimmte Personenkreise ihn mieden, ebenfalls gut in die historische Situation (siehe oben).

Diese realistischen Züge sind nicht für den gesamten Text prägend; denn das Anliegen des Redners ist, den Herrscher dadurch zur Umkehr zu bewegen, daß er sein Verhalten als ein Vergehen vor Gott, als eine Versündigung erkennt. Gerade weil die Vorwürfe sich nicht auf die konkreten Umstände einer bestimmten Situation beschränken, gewinnt der Text Allgemeingültigkeit, so daß die nur bei näherem Hinschauen erkennbare politische Dimension zurücktritt zugunsten einer symbolischen Darstellung der zeitlosen Dialektik von Welt und Gott, Diesseits und Frömmigkeit, Macht und Recht. Der Vorwurf, die mit dem Herrscheramt verbundenen Verpflichtungen zu vernachlässigen, bildet nur den Rahmen, in dem sich das religiös bestimmte Thema, nämlich die Aufforderung zu Gottesfurcht und zur Abkehr (*zuhd*) von unfrommen Begierden, entfalten kann. Zudem kommt auch hier die Wirkungsweise von Textsammlungen zur Geltung, welche Einzeltex-te aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang lösen und in Umgebungen ohne unmittelbar logische Kohäsion bringen oder durch thematische Zusammenstellungen neue Kontexte konstruieren. Unabhängig von ihrem - leider unbekanntem - Ursprung ist die gelungene Darstellung der Konfrontation zwischen Mahner und Herrscher im Kontext der *maqāmāt*, die rigorose Frömmigkeit gegen ungesetzliche Herrschaft stellt, mit einer eindeutigen Aussage versehen. Diese Perspektive fügt sich in einen weiteren Zusammenhang, aus dem sie zusätzliche thematische Bezüge erhält; denn die Verfechter rigoroser Verwirkli-

<sup>60</sup> Gustav Weil: *Geschichte der Chalifen*. Neudruck der Ausgabe 1846-62. Osnabrück 1967. Bd. II, S. 77.

<sup>61</sup> Tilman Nagel: *Das Kalifat der Abbasiden*. In: Ulrich Haarmann (Hrsg.): *Geschichte der arabischen Welt*. München 1987, S. 111; eine witzige Anekdote zu diesem Thema siehe al-Ġahšiyārī: *Kitāb al-wuzarā’ wa-l-kuttāb*. Beirut 1408/1988: Dār al-Fikr al-ḥadīṭ, S. 89f.

<sup>62</sup> *Laḥā -llāhu qauman ra’asūka ‘alaihīm(ū) - wa-mā zilla mar’usan ḥabīta l-maḥā’imi*, Abū l-Farağ al-Iṣfahānī: *Kitāb al-Ağānī*. Hrsg. v. Dār al-kutub. Bd. III, S. 157; *Dīwān Baššār ibn Burd*. Hrsg. v. as-Saiyid M. Badraddīn al-‘Alawī. Beirut o. J. [ca. 1964], S. 205.

chung islamischer Gesetze und Lebensregeln äußern ihren Verdruß über die in Gesellschaft und Politik herrschenden Verhältnisse vielfach in Form einer Beurteilung der Herrschermacht. Der Konflikt zwischen Frömmigkeit und Staatsmacht ist das übergreifende Thema, in das sich die *maqāmāt az-zuhhād* einfügen.

Weit zahlreicher als Zeugnisse der Konfrontation nämlich sind Berichte über eine gegenüber der Staatsmacht und ihren Vertretern skeptische Haltung der Frommen; sie reicht von der Warnung vor dem Umgang mit Herrschern, über die Weigerung, Ämter oder Zuwendungen anzunehmen, bis zur offenen Feindseligkeit, die in der Vermeidung von Begegnungen und sogar in der Verweigerung des Grußes ihren Ausdruck findet. Aussagen dieser Art sind in der biographischen Literatur, vor allem zu den Vorbildern der Frömmigkeit, verbreitet und darüber hinaus in einigen Sammlungen zusammengefaßt. Nach Ausweis der Überlieferung handelt es sich um eine in der Omayyadenzeit entstandene und durch Jahrhunderte bewahrte Tradition. Zu unterscheiden sind dabei mehrere Motivbündel. Sehr häufig findet sich die weit verbreitete Abneigung gegenüber dem Richteramt, die zumeist als Bewußtsein der übergroßen Verantwortung und als Furcht vor persönlichem Versagen erscheint. Ein politischer Unterton ist allerdings enthalten, wenn geschildert wird, wie sich die frommen Gelehrten dem Zugriff der Machthaber entzogen oder mit List versuchten, jene von dem Ansinnen abzubringen, sie mit diesem Amt zu betrauen. In diesen Fällen steht erkennbar das Bemühen im Vordergrund, das vom Herrscher verliehene Amt zu vermeiden.<sup>63</sup> Die Scheu vor dem Kadi-Amt galt weithin als eine fromme und noble Haltung. Schlechte Erfahrungen mit der politischen Obrigkeit waren ein zusätzliches Motiv; so wurde der aleppiner ḥanafitische Gelehrte und Notabel Ibn al-ʿAdīm (st. 660/1262), um nur ein Beispiel von vielen zu nennen, von seinem Vater, selbst ein Richter, eindringlich vor diesem Amt gewarnt.<sup>64</sup> Als eine prinzipielle Haltung war die Abneigung nicht nur auf das Richteramt bezogen. Für einen „staatsfern“ praktizierenden Gelehrten wie an-Nawawī (st. 676/1277) gehörte die Empfehlung, die Annahme von verantwortlichen Ämtern nach Möglichkeit zu vermeiden, selbstverständlich zur Frömmigkeitslehre.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Z. B. Muḥammad ibn Ḥalaf Wakī: *Aḥbār al-quḍāt*. Hrsg. v. ʿAbdalʿazīz Muṣṭafā al-Marāḡī. Bd. I-III. Kairo 1366/1947-1369/1950. Bd. I, S. 7-34 und passim; as-Suyūṭī: *Ḍamm al-qaḍāʾ wa-taḡallud al-aḥkām. Ḍamm al-maks*. Hrsg. v. Maḡdī Fathī as-Saiyid. Tanta: Dār aṣ-Ṣaḥāba li-t-Turāṯ 1411/1991. Zu diesem Thema vgl.: A.J. Wensinck: *The Refused Dignity*. In: T.W. Arnold u. R.A. Nicholson (Hrsgg.): *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne*. Cambridge 1922, S. 491-499; H.F. Amedroz: *The Office of Kadi in the Ahkam Sultaniyya*. In: *JRAS*. 1910, S. 761-785; N.J. Coulson: *Doctrine and Practice in Islamic Law: One Aspect of the Problem*. In: *BSOAS*. Bd. 18. 1956, S. 211-226.

<sup>64</sup> David Morray: *An Ayyubid Notable and his World. Ibn al-ʿAdīm and Aleppo as Portrayed in his Biographical Dictionary of People Associated with the City*. Leiden 1994, S. 41.

<sup>65</sup> *Riyāḍ aṣ-ṣālīhīn*. Hrsg. v. Šuʿaib al-Arnāʿūt. Beirut 1413/1992, S. 315.

Daneben steht die fromme Forderung, keine Geschenke anzunehmen, bzw. sich nicht mit dem Herrscher einzulassen. Die Begründung dieser Haltung formuliert sich zum Teil aus dem postulierten Gegensatz von schnöder Welt (*dunyā*) und Gottesdienst und zum anderen aus dem Verdacht, daß das, was man empfängt, aus gesetzlich nicht einwandfreier Quelle stammen könne. Hier ist wieder eine politische Komponente enthalten, die man den knappen Spruch-Formulierungen abhorchen muß, wenn es zum Beispiel heißt:

Wer sich nicht darum kümmert, von woher (die vom Fürsten verschenkten Vermögenswerte) stammen, bei dem wird Gott sich nicht kümmern, von woher er ihn ins Höllenfeuer stößt.<sup>66</sup>

Einen Fall besonderer Deutlichkeit bildet al-Ġazzālī, aus dessen bekannter Polemik hervorgeht, daß in seinen Augen der Staat über so gut wie keine legalen Einnahmen verfügt, von denen man unbeschwert Zuwendungen entgegennehmen könnte.<sup>67</sup>

Schließlich ist drittens das im Verdacht des Extremismus stehende Gebot zu bedenken, sich in keinem Fall auf irgendeine Form des Kontaktes mit der Staatsmacht einzulassen. Die Formel: „Nähe zur Staatsmacht bedeutet Entfernung von Gott“ kennzeichnet diese Haltung in gebotener Prägnanz.<sup>68</sup> Gegen diese, ohnehin nur unter bestimmten Voraussetzungen zu praktizierende Einstellung wurde von einigen Autoren heftig polemisiert; denn die Haltung, welche in den Dicta von Sufyān at-Ṭaurī, Fuḍail ibn Iyāḍ und ‘Abdallāh ibn Mubārak Ausdruck findet, kommt in ihren Augen einer generellen und unhaltbaren Verurteilung der Staatsmacht gleich.<sup>69</sup> Die Zeugnisse im Zusammenhang der staatskeptischen Tradition weisen einen politischen Unterton auf oder lassen sich zumindest eine solche Bedeutung abhorchen. Vorherrschend ist aber die alle drei Motive verbindende Frömmigkeitslehre des *warāʿ*.<sup>70</sup> Als die für diese Haltung wichtigste Motivation erscheint das Bemühen, in allen Handlungen, kultischen und profanen, nicht nur dem Gesetz zu ge-

<sup>66</sup> al-Marrūdī: *op. cit.* (Anm. 9), fol. 36a.

<sup>67</sup> *Ihyāʾ ulūm ad-dīn*. Buch 12, Kap. 6: *Fā-mā yaḥillu min muḥālaḩat as-salāḩīn az-ḩalama wa-mā yaḩramu*; Vgl. Hans Bauer: *Das 12. Buch von al-Ġazzālī's Hauptwerk. Erlaubtes und verbotenes Gut*. Halle 1917; Materialien zu diesem Thema enthalten auch: *Al-ʿIqd al-farīd: op. cit.* (Anm. 23), Bd. I, S. 274-277: *al-Aḩḩ min al-umarāʿ*; Ibn ‘Abd al-Barr: *Ġāmīʾ bayān al-ʿilm*. Qaddama laḩū ‘Abdalkarīm al-ḩaḩīb. Kairo [1975] <sup>3</sup>1402/1982, S. 255-264: *Ḍamm al-ʿālim ʿalā mudāḩalat as-sulḩān az-ḩālim*; Rāġib al-ʿIḩfāḩī: *Muḩāḩarat al-udabāʿ wa-muḩāwarāt aš-šūʿarāʿ wa-l-bulagāʿ*. Bd. I-II (4 Teile). Beirut 1961. Bd. I, S. 156-214: *Fī s-siyāda wa-l-wilāya* und passim.

<sup>68</sup> Ibn Bakkār: *op. cit.* (Anm. 6), S. 169

<sup>69</sup> Rāġib al-ʿIḩfāḩī: *op. cit.* (Anm. 67), Bd. I, S. 185-192: *Mimmā ġāʿa fī aḩwāl atbāʿ as-salāḩīn*; Ibn ‘Abd al-Barr: *Ġāmīʾ: op. cit.* (Anm. 67), S. 262; Hans Kofler: *Handbuch des islamischen Staats- und Verwaltungsrechtes von Badr-ad-Dīn ibn Ġamāʿah*. In: *Islamica*. Bd. 6. 1934, S. 349-414, hier S. 360.

<sup>70</sup> Vgl. M.J. Kister: *Illā bi-ḩaqqihī*. In: *JSAI*. Bd. 5. 1984, S. 33-52; ders: *Social and religious concepts of authority in Islam*. In: *JSAI*. Bd. 18. 1994, S. 84-127.

nügen, sondern alles zu vermeiden, was bei strengster Auslegung bedeuten könnte, mit Ungesetzlichem in Berührung zu kommen, welches insbesondere die Ausübung von Herrschergewalt oft begleitet.

Frömmigkeitslehre, und nicht Kritik an der Staatsführung gibt auch in den Zeugnissen zur Konfrontation zwischen Recht und Macht den Ton an. Dort, wo die Kalifen gegen ihre Ankläger das Wort ergreifen, lenken diese schnell ein, um allgemeine Lehren der Frömmigkeit oder Alltagsweisheit zu vertreten. Nicht nur, daß die frommen Verteidiger des Rechts natürlicherweise aus der Defensive handeln; die Beugung des Rechts, der sie sich entgegenstellen, entsteht aus der Perspektive des Textzusammenhangs aus Mangel an Frömmigkeit. Die Standreden der Frommen und die Skepsis gegenüber der Rechtmäßigkeit der Herrschaft sind nicht zu einem allgemeingültigen Modell geworden; denn der Anspruch, daß auch die Macht sich dem Recht zu beugen habe, wurde in der Regel dadurch zu verwirklichen versucht, daß Rechtsgelehrte einen möglichst großen Einfluß zu nehmen suchten. Auch stehen die Zeugnisse des mutigen Auftretens vor Herrschern und der Abkehr von staatlichen Institutionen nicht in grundsätzlichem Widerspruch zu der mehrheitsfähigen islamischen Lehre, die Gehorsam und Enthaltung von militanter Parteinahme empfiehlt.<sup>71</sup> Sie nehmen dennoch einen festen Platz in der Geschichte des politischen Denkens ein. Die Abkehr von Ämtern und Institutionen bleibt in späteren Zeiten eine von Frömmigkeit getragene, individuell praktizierte Haltung, die in den Berichten über das Auftreten der Frommen ein Vorbild fand. Obgleich religiös formuliert, ist die offene Ablehnung von Machtmißbrauch, die sich in der frühen Abbasidenzeit formulierte und auf diese Periode konzentriert, mit älteren Traditionen und außerreligiös genährten Vorstellungen verbunden, in die das Prinzip der Egalität und die Erfahrung der Entbehrlichkeit unrecht agierender Herrscher eingegangen ist.

---

<sup>71</sup> Kister: *op. cit.* (Anm. 70), S. 102; vgl. Fritz Steppat: *Der Muslim und die Obrigkeit*. In: *Zeitschrift für Politik*. 1965, S. 319-332, hier S. 321-325; Bernard Lewis: *On the quietist and activist traditions*. In: *BSOAS*. Bd. 49. 1986, S. 141-147.