

Der erste Staatsislam? Zur religiösen Gelehrsamkeit der Umayyaden

Bacem Dziri*

Abstract

This article is an in-depth review of Steven C. Judd's *Religious Scholars and the Umayyads. Piety-Minded Supporters of the Marwānid Caliphate*, a book on religious scholarship during the Umayyad dynasty. Focusing on the relationship between current analyses of the situation and the history of the Umayyads, the review appeals for a reconsideration of the demands of the present in the light of a more critical view on the "historical conception" surrounding the Umayyad scholars.

Keywords

Umayyad, reform, *fitna*, Islamic theology, state Islam.

Dieser Beitrag ist eine längere Buchbesprechung einer Veröffentlichung zur religiösen Gelehrsamkeit während der Umayyadendynastie von Steven C. Judd.¹ Für die Islamische Theologie in Deutschland schien mir dieser Beitrag aus zweierlei Hinsicht relevant: Zum Ersten wurden im Zusammenhang mit der Etablierung und Bewährung der Islamischen Theologie mehrfach Bedenken über einen „Staatsislam“ kundgetan.² Dieser unter Muslimen bestehende Vorbehalt wurde

* Bacem Dziri ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück sowie am Institut für Studien der Religion und Kultur des Islam an der Goethe-Universität Frankfurt.

1 Steven C. Judd, *Religious Scholars and the Umayyads. Piety-minded Supporters of the Marwānid Caliphate*, New York 2014.

2 Vgl. Burkhard Schäfers, „Islamische Theologie. Anspruch und Wirklichkeit“, Deutschlandfunk, 22.4.2015, URL: http://www.deutschlandfunk.de/islamische-theologie-anspruch-und-wirklichkeit.886.de.html?dram:article_id=317787 (letzter Zugriff: 18.7.16); Elbeyi Güvercin, „Interview mit Bülent Ucar. ‚Furcht vor einem verordneten Staatsislam‘“, Qantara.de, 5.5.2009, URL: <http://de.qantara.de/inhalt/interview-mit-bulent-ucar-furcht-vor-einem-verordneten-staatsislam> (letzter Zugriff: 18.7.16); Hermann Horstkotte, „Islamunterricht. Auf dem Irrweg zum deutschen ‚Staats-Islam‘“, Zeit Online, 29.9.2011, URL: <http://www.zeit.de/gesellschaft/schule/2011->

erstmals von Bülent Ucar gegenüber einer breiteren Öffentlichkeit kommuniziert:

Es ist nicht nur so, dass die Mehrheitsgesellschaft uns sehr kritisch beäugt, sondern auch islamische Institutionen sind sehr kritisch. Man hat Sorgen, dass der Islam im universitären Rahmen hier in Deutschland verflüssigt wird, dass die Grundsätze hybridisiert werden, dass ein zahnloser Euro-Islam durch die Theologen geschaffen werden soll. Ein Staats-Islam, der genehm ist, ein Hof-Islam, der aber nicht mehr authentisch ist.³

Hier geht es angesichts eines hegemonialen Diskurses um die berechnete Frage nach der Unbefangenheit und Unabhängigkeit aller in diesem Feld tätigen Theolog/innen. Das Problem ist indessen ein grundsätzliches und zudem kein neues. Eben mit den Umayyaden trat es bereits zutage, also just in einer Phase, in der nach gemeinläufiger Auffassung die Ausdifferenzierung in weltliche Herrschaft (*al-mulk*) und religiöse Gelehrsamkeit (*al-ilm*) ihren Ausgang nahm.⁴ Seitdem wollte das Verhältnis beider Sphären zueinander immer wieder neu bedacht werden. Da nun die Umayyaden den historischen Präzedenzfall einer Herrschaft darstellen, zu denen eine sich konstituierende distinkte Klasse von Gelehrten (*‘ulamā’*) sich auf die eine oder andere Weise verhalten musste, entfaltet diese Epoche einen bis heute währenden paradigmatischen Charakter. Dies führt uns zum zweiten Aspekt, der zu besprechen ist, nämlich den Vorstellungen darüber, wie im Konkreten das Verhältnis jener Gelehrten zu den Umayyaden gestaltet war. Haben wir es hier mehrheitlich mit den Machtinteressen der Umayyaden verfallenen „Hofgelehrten“ zu tun? Haben nachfolgende Gelehrten generationen einen korrumpierten Islam geerbt, den es von verdorbenen Elementen zu befreien gilt? Oder übten sich die Gelehrten in einer stillen Opposition, auch wenn sie sich zwangsläufig mit den Gegebenheiten abfinden mussten? Und vor allem: Lässt sich eine authentische Gelehrsamkeit inmitten Einfluss nehmender herrschaftlicher Machtstrukturen überhaupt verwirklichen oder ist dies eine Einbildung, die letztlich die Integrität der involvierten Gelehrten berührt?

09/islam-unterricht-nordrhein-westfalen (letzter Zugriff: 18.7.16); ders., „Auf dem Schulweg zum Staatsislam“, Frankfurter Allgemeine, 24.07.2012, URL: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/forschung-und-lehre/islamischer-religionsunterricht-auf-dem-schulweg-zum-staatsislam-11830510.html> (letzter Zugriff: 18.7.16); Rauf Ceylan, *Cultural Time Lag. Moscheekatechese und islamischer Religionsunterricht im Kontext von Säkularisierung*, Wiesbaden 2014, S. 407ff. Vor der Etablierung islamischer Theologien hat Reinhard Schulze in Bezug auf die Empfehlungen des Wissenschaftsrats darauf hingedeutet, dass die Integration islamischer Selbstausslegung an staatlichen Hochschulen mancherorts auch schon gescheitert ist, vgl. Reinhard Schulze, *Was ist Islamische Theologie?*, abrufbar unter: URL: <https://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/Schulze.pdf> (letzter Zugriff 14.9.17).

3 Vgl. Schäfers, „Islamische Theologie. Anspruch und Wirklichkeit“.

4 Zu jener „Proto-Gelehrsamkeit“ siehe Jonathan E. Brockopp, *Muhammad’s Heirs: The Rise of Muslim Scholarly Communities. 622-950*, Cambridge 2017, S. 59-95.

Diese Fragen sind offensichtlich von sowohl theologischer als auch politischer Relevanz, doch ist dies nicht der Rahmen, um eine systematisch begründete Antwort hierauf zu bieten. Allein das Terrain der vom Geschlecht der Umayyaden geprägten Frühzeit des Islams soll hier besprochen werden, gerade weil diese Epoche bei der Beantwortung obiger Fragen maßgeblich ist. Hier wurden seit der Gründung der Dynastie durch Mu‘āwiya im Jahr 41/661 bis hin zum abbasidischen Umsturz um 132/750 herum folgenreiche Weichen für nachkommende theologische, rechtliche und politische Ausrichtungen gelegt. Zudem folgt die Herrschaft der Umayyaden unmittelbar an die häufig als „Bürgerkrieg“ bezeichnete erste große historische Krise (*al-fitna al-kubrā*) der Umma. In die Epoche der Umayyaden fallen somit auch die allerersten Folgefragen und Aufarbeitungsversuche dieser *fitna*, die in ihren Ausgestaltungen über Jahrhunderte hinweg bis in unsere Gegenwart Bezugspunkte von Diskussionen und Legitimationen blieben.

Hinsichtlich der Umayyaden-Rezeption ließe sich nach einer radikalen Komplexitätsreduktion das Diskursfeld unter den zwei größten Strömungen wie folgt polar aufspannen: Während Schiiten (aber auch Ibaditen) auf der einen Seite ein traditionell ausgesprochen umayyaden-kritisches oder gar feindliches Bild pflegen, findet sich demgegenüber unter Sunniten tendenziell der Hang zu ihrer Vernachlässigung, bisweilen gar ihrer generellen und umstandslosen Sakralisierung. Diesen Auffassungen entspricht – wiederum stark vereinfacht – zum einen ein starkes Reform- oder Revolutionspotenzial und zum anderen eine größere Konsolidierungs- oder auch Beschwichtigungspolitik. Eine grobe Vereinfachung in dieser Gegenüberstellung besteht etwa darin, dass durch die abbasidische Revolution auch umayyaden-kritische Traditionen in den sunnitischen Kanon eingeflossen sind. In diesen sind somit sowohl ablehnende als auch versöhnliche Stimmen beieinander konserviert worden. Die innerhalb dieses heuristischen Schemas aufgetauchten Wertungen und die aus ihnen gezogenen Schlüsse sind daher bei näherer Betrachtung aus ihrem jeweils eigenen zeitlichen Kontext heraus zu verstehen (freilich auch umso mehr sie Historie und desto weniger Politik sie werden) als durch konfessionelle Zugehörigkeit oder auf Grundlage von vermeintlich für sich selbst sprechende historische Tatsachen. Als Beispiel seien hierfür die Debatten um die Umayyaden aus dem uns zeitlich nächststehenden 20. Jahrhundert genannt, die unverkennbar vom Aufkommen der Nationalismen und Modernismen geprägt sind, und ihrerseits in all ihren spezifischen Manifestationen einen bis heute anhaltenden Reformwillen reflektieren. Zum Geschichtsbild der Reformlogik gehört der vielbesagte „Niedergang der Islamischen Welt“, ab einem gewissen Punkt oder nach einer bestimmten Phase ihres Verlaufs an. Ist das Reformvorhaben besonders tiefgreifend, wird der Niedergang entsprechend früh angesetzt, und hier vorzugsweise immer wieder bei den Umayyaden. Werner Ende bemerkte in seiner 1977 veröffentlichten Habilitationsschrift, dass „[d]er Übergang des Kalifats von ‘Alī auf Mu‘āwiya, vor allem aber dessen *bai‘a* für seinen Sohn Yazīd [...] im modernistischen Schrifttum

(vor allem nichtarabischer Autoren) bis heute ein Kernstück der Klage über den Verfall des wahren Islams geblieben“⁵ ist. Die Verknüpfung einer solchen bereits mit dem Aufkommen der Umayyaden angesetzten Degenerationsthese und dem entsprechenden Reformansatz ist aus Gründen, auf die weiter unten noch eingegangen wird, attraktiv und effektiv. Und es lässt sich mit Recht behaupten, dass die aversive Referenz zur Frühgeschichte mindestens seit dem Beginn des sogenannten „Arabischen Frühlings“ und dem Scheitern vieler Staaten im Nahen- und Mittleren Osten nicht nachgelassen, sondern eher noch zugenommen hat, wie an einigen Beispielen noch demonstriert werden soll.⁶ Diese Verfallsvorstellung knüpft an eine Gegenwartsdiagnose, aus der sich die Frage stellt, ob man es unter den Umayyaden nicht mit einer korrumpierten Gelehrsamkeit zu tun habe, die durch ihr Arrangement mit der Herrschaft zur Perversion des Islams beitrug? Zunächst haben wir es jedenfalls mit einem konfessionell und ideologisch umkämpften und doch wenig bekannten Feld zu tun. Dabei sind materiell gesicherte Quellen zu den Umayyaden aus eben dieser Zeit äußerst rar, was valide übergreifende Aussagen in den zum Teil ideologisierten Diskursen nicht gerade erleichtert. Zur politischen Brisanz kommt hinzu, dass sich in der islamwissenschaftlichen Forschung aufgrund der erwähnten lichten Quellenlage nur wenige auf die Untersuchung dieser Zeit einlassen. Steven C. Judd, der sich auf die Entwicklung des Rechts und der Theologie während der Umayyaden spezialisiert hat, gibt sich in der hier zu besprechenden Studie trotz der Quellenlage optimistisch, was die Möglichkeit einer Auswertung betrifft, und weckt damit Erwartungen an eine Rekonstruktion der ersten Leitlinien eines gelehrsamten Denkens, die auch für den politischen und theologischen Diskurs erhellend sein dürften. Laut Judd habe sich nämlich parallel zur Schaffung staatlich-bürokratischer Strukturen unter

5 Werner Ende, *Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts*, Beirut/Wiesbaden 1977, S. 21, 52.

6 Für Amr Osman stellen die Deutungen der Ereignisse der *fitna* aus der Frühzeit immer auch eine Handlungslegitimation für die Gegenwart dar: „They were shaped by a posterior desire to account for (mostly disturbing) events in early Islam, and to justify the actions of people who came to be presented as a model for future generations of Muslims. In other words, these views that were shaped by past events are now used to assess present events.“, vgl Amr Osman, „*Past Contradictions, Contemporary Dilemmas: Egypt's 2013 Coup and Early Islamic History*“, in: *Digest of Middle East Studies* 4 (2015) 2, S. 303-326, das Zitat auf S. 308. Osman schildert in dem Beitrag die unterschiedlichen Positionen der Gelehrten zum Militärputsch gegen Muḥammad Mursī im Juli 2013 durch einen (für mich nicht ganz überzeugenden Vergleich) zwischen Mursī und dem dritten Kalifen ʿUtmān bzw. den (Gegen-)Kalifen ʿAbdallāh b. az-Zubayr. Während die Rebellion gegen ʿUtmān verurteilt worden sei, sei sie gegen Ibn az-Zubayr nicht gleichermaßen verworfen worden. Diese widersprüchlichen Konsequenzen spiegelten sich so in den gegensätzlichen sunnitischen Positionen zu dem Militärputsch ʿAbd al-Fattāḥ as-Sīsīs gegen Muḥammad Mursī wider. Als Beispiele nennt Osman zum einen den früheren Großmufti Ägyptens ʿAlī Ġumʿa, der den Putsch vehement unterstützte, und zum anderen den oftmals als „Global Mufti“ bezeichneten Yūsuf al-Qaradāwī, der diesen strikt ablehnte.

dem marwānidischen Zweig der Umayyaden (ab dem Jahr 64/684) auch ein differenziertes religiöses Denken entwickelt.⁷ Herrschaft festigte sich und Gelehrsamkeit formte sich. Da eine generationale Kategorisierung der Frühzeit im theologischen Diskurs vertrauter und symbolträchtiger ist, nochmal in anderen Begriffen: Judd behandelt das Verhältnis zwischen Herrschern und Gelehrten ab der Generation der *tābi'ūn* (den Nachfolgern der Prophetengenossen), zu denen der Kalif 'Abd al-Malik und sein Vater Marwān selbst noch gezählt wurden.⁸ Der Untersuchungszeitraum, den Judd hier in den Fokus nimmt, betrifft damit neben den herrschenden Kalifen auch solche Gelehrte, deren Elterngeneration in der zweiten *fitna* (60-72/680-692) involviert waren und sich oftmals sogar gegen die Umayyaden positionierten. Gerade deren Haltung zur Obrigkeit nach der *fitna* wird zum Prüfstein umayyadischer Gelehrsamkeit.

Die von Judd vorgelegte Arbeit ist in drei größere Einheiten gegliedert. Im ersten Oberkapitel geht er auf den Forschungsstand ein und diskutiert daraufhin die klassischen Quellen, die er selbst überwiegend nutzt. Im zweiten Teil stellt er in Allusion an die obligatorischen Riten die von ihm so benannten „five pillars“⁹ der „pro-umayyadischen“ Gelehrsamkeit vor, wodurch bereits auf die Ernsthaftigkeit und Frömmigkeit angespielt wird. Anschließend liefert er eine Skizze über das Qādī-Wesen in den fünf bedeutendsten Städten des Reichs und damit eine Vorstellung vom Einfluss, den diese Gelehrten ausübten. In den Appendizes werden schließlich einige weitere Qādīs nach denselben fünf Städten geordnet und mit zusätzlichen biographischen Daten aufgeführt. Da es sich bei seiner Analyse um eine Revision weitverbreiteter Annahmen bezüglich der umayyadischen Gelehrten handelt, sollen im Folgenden markante Argumentationen nachgezeichnet und im Kontext unserer Ausgangsfragen kommentiert werden.

Eine weitläufige Annahme bezüglich der Gelehrsamkeit zur Zeit der Umayyaden ist nach Judd die, dass es hier eine sich aus dem religiösen Leben weitgehend enthaltende oder gar areligiöse politische Führung gegeben hat, die einer quietistisch bis zunehmend oppositionell eingestellten Gelehrtschaft gegenüberstand. Seit dem 19. Jahrhundert bis hin zu den neuesten Abhandlungen der Umayyaden

7 Vgl. Judd, *Religious Scholars and the Umayyads*, S. 3.

8 Marwān wird zuweilen auch als Prophetengefährte (*ṣaḥābī*) gerechnet. Diese Einordnung ist im sunnitischen Diskurs von Relevanz, da damit auch die Wertung einhergeht. Für die Zuordnung selbst spielen die Kriterien zur Gefährtenschaft zum Propheten (*aṣ-ṣuḥba*) eine Rolle, die selbst ein Produkt theologischen Denkens sind. Historisch sicher scheint jedenfalls, dass Marwān allenfalls noch ein kleines Kind war, als der Prophet (s) verstarb, vgl. Ibn 'Abd al-Barr, *al-Istī'āb fī ma'rifat al-aṣḥāb*, Amman 2002, S. 681; Ibn al-Aḫḫār: *Uṣd al-ḡāba fī ma'rifat aṣ-ṣaḥāba*, Beirut 2012, S. 1118; al-Muḡlaṭay, *al-Ināba ilā ma'rifat al-muḥtalaf fīhim min aṣ-ṣaḥāba*, Bd. 2, Riad 1999, S. 179.

9 Vgl. Judd, *Religious Scholars and the Umayyads*, S. 30. Das zweite Kapitel ist mit „The pillars of Umayyad Piety“ betitelt, vgl. S. 39. Der Wiedererkennungseffekt zu den „Fünf Säulen des Islams“ legt auch hier die Frömmigkeit umayyadischer Gelehrsamkeit nahe.

ist keine einschlägige Arbeit von diesem Erklärungsmuster frei.¹⁰ Sie stehen trotz aller kritischen Aufarbeitung immer noch im Zeichen einer abgeneigten, weil abbasidisch gefärbten Darstellung, die durch at-Ṭabarī (gest. 310/923) die kräftigste Prägung erfuhr.¹¹ Mitverantwortlich ist daneben der durch Joseph Schacht (gest. 1969) entfachte Skeptizismus gegenüber dem frühislamischen Traditionsgut, welcher die aus dem abbasidischen zweiten und dritten Jahrhundert stammenden Quellen zu den Umayyaden erheblich in Frage gestellt und diese mehr als Abbild der abbasidischen Gelehrten verstanden hat, als dass Aufschlüsse über die Umayyaden selbst bieten. Daher resultiert laut Judd die durch alle Forschungsgebiete durchgehende Marginalisierung der Umayyaden und die Fokussierung auf die Gelehrsamkeit der Abbasiden.¹² Dieses von Judd konstatierte Bild eines Gegensatzes zwischen vermeintlich areligiösen umayyadischen Kalifen auf der einen und frommen Gelehrten auf der anderen Seite hat erhebliche Auswirkungen auf den theologischen Diskurs. Unter dieser Voraussetzung wird (sunnitischen) Gläubigen die Vorstellung schwerfallen, dass umayyadische Herrscher *und* fromme Gelehrte gemeinsam auf einer Seite standen. Gilt eine gravierende politische und/oder theologische Fehlentwicklung der umayyadischen Herrscher als ausgemacht und will zugleich das Idealbild eines Gelehrten bewahrt bleiben, bietet sich daher die Annahme einer quietistischen Gesinnung der Gelehrten sowohl in seiner historischen Umsetzung als auch als Ideal an.¹³ Kommt es dann aber doch zur Feststellung eines Bündnisses zwischen Herrschern und Gelehrten, kann daraus auch die Konsequenz gezogen werden, dass es sich bei dieser Beziehung um einen korrumpierten Islam gehandelt haben muss.

Das der sprichwörtlich gewordene „umayyadische Islam“ (*al-islām al-umawī*) aus einer schiitischen Perspektive, wie der des Ayatollahs Kamāl al-Ḥaydarī (geb. 1956), für eine solche Korruption synonym stehen kann, mag nicht so sehr verwundern. Programmatisch bedient und zum Sinnbild für diverse Misereen der Gegenwart erklärt, betrifft ein solcher Anstoß sicherlich auch die allgemeine sunnitische Lehre, auch wenn sie seitens al-Ḥaydarīs wohl vorrangig salafistischen und wahhabitischen Anschauungen gilt.¹⁴ Durch den Syrienkonflikt und das Ringen um die Vormachtstellung im Nahen- und Mittleren Osten sowie den begleitenden ideologischen Diskursen, hat dieses Programm unter Schiiten wie

10 Vgl. ebd., S. 4-9, S. 138.

11 Vgl. ebd., S. 20-23.

12 Vgl. ebd., S. 9-13.

13 Als deutschsprachiges Beispiel hierfür siehe Fritz Steppat, „Der Muslim und die Obrigkeit“, in: Thomas Scheffler (Hg.), *Islam als Partner*, Würzburg 2001, S. 109-127.

14 Vgl. *Ma'ālim al-islām al-umawī. Min al-qadh fī al-'itra al-nabawiyya al-ṭāhira ilā istibāḥatihā* (Die Merkmale des umayyadischen Islams. Von der Verleumdung der reinen prophetischen Nachkommenschaft bis hin zu ihrer Entweihung), o.O. 2012, abrufbar unter: URL: <http://alhaydari.com/ar/2012/08/27314/> (letzter Zugriff: 19.7.2016).

Sunniten Konjunktur erfahren, wodurch das umayyadenkritische Narrativ eine neue Dimension erreicht hat und um Begriffe aus dem gegenwärtigen Islamdiskurs erweitert wurde. Für den Inhaber des Imam Ali Lehrstuhls für schiitische Studien am Theologischen Kolleg in Hartford, Sayed Ammar Nakshawani (geb. 1981), stehen die Umayyaden nunmehr nicht „nur“ für Korruption und Despotie, sondern auch für den „Terror“. Ausgangspunkt seiner Narration ist die Verknüpfung der tragischen Geschichte des Prophetengefährten Ḥuǧr b. ‘Adī al-Kindī (gest. 51/660) unter den Umayyaden mit der Zerstörung seines Grabes während des Bürgerkriegs in Syrien im Jahr 2013 durch (nicht eindeutig identifizierte) syrische Extremisten, um sie daraufhin mit Mu‘āwiya gleichzusetzen.¹⁵

Wie oben bereits angedeutet mehrten sich auch unter sunnitischen Reformern Stimmen, die aus ihrer Gegenwartskritik heraus auf die Umayyaden verweisen. So hat der saudische Publizist Ḥasan Farḥān al-Mālikī (geb. 1970) das „ummayyadische Denken“ (*al-fikr al-umawī*) mit dem sogenannten „Islamischen Staat“ identifiziert und eine direkte Linie zwischen beiden gezogen.¹⁶ Zu den lautstarken Wortführern einer radikalen Umayyadenkritik gehört u.a. auch der palästinensisch-stämmige Intellektuelle und Prediger ‘Adnān Ibrāhīm (geb. 1966) in Österreich. Für ihn sei klar: „Das umayyadische Religionsverständnis, welches unter den Muslimen im Laufe der Jahrhunderte die Oberhand gewonnen hat, ist krank, verstört, orgiastisch, verwest, zeremoniell, tot.“¹⁷ In Deutschland wird

-
- 15 Siehe Sayyed Ammar, *Hujr Ibn Adi Al-Kindi: A Victim of Terror*, Birmingham 2013. Für eine Evaluation des Mu‘āwiya-Bildes und der Hujr-Geschichte siehe Khaled Keshk, *The Historians’ Mu‘āwiya. The Depiction of Mu‘āwiya in the Early Islamic Sources*, Saarbrücken 2008, insb. S. 99-140. Auch Navid Kermani schildert das Drama während der Tyrannei Yazids, dem sich Hussein bewusst und Inkaufnahme seines Lebens widersetzt habe. Yazids Tyrannei sei so zum konstitutiven Element schiitischer Theologie geworden und die Metaphorik auch in der Moderne äußerst wirksam, etwa während der Iranischen Revolution gegen den „Yazīd dieser Zeit“. Allerdings hält Kermani Erklärungen des Terrors, die eine direkte Linie zu Yazīd oder zur schiitischen Sekte der Assassinen ziehen, für zu kurz gegriffen, weshalb er im Anschluss verstärkt auf das Problem des Nihilismus in der Gegenwart eingeht, vgl. Navid Kermani, *Dynamit des Geistes. Martyrium, Islam und Nihilismus*, Göttingen 2002, S. 10-12, 31-57.
- 16 Vgl. Ḥasan Farḥān al-Mālikī, „Da’iṣ ... al-Dawla al-umawiyya al-qādima!“ (*Daesh... das Neoumayyadische Reich*), 23.10.2013, URL: <http://almaliky.org/news.php?action=view&id=372> (letzter Zugriff: 19.7.2016).
- 17 *Ṭarīqat al-tadayyun al-umawī allatī ḡalabat ‘alā ḥayāt al-muslimīn ‘abra ḥādīhi-l-qurūn tadayyun ma’lūl, multāt, ṭuqūsī, ša’ā’irī, mayyit*, vgl. ‘Adnān Ibrāhīm, „Al-ḥitna al-nā’ima... Man alladī yūqizuhā?“ (Die schlafende Heimsuchung... Wer ist es, der sie auferstehen lässt?), 21.11.2011, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=x2ndgJRp2aE> (Min. 45:15) (letzter Zugriff: 19.7.2016). An anderer Stelle (Min. 3:30) spricht er von einer „umayyadischen Verschwörung“ (al-mu‘āmara al-umawiyya), wobei auch er wie Kamāl al-Ḥaydarī vor allem salafitische Prediger als Exempel nimmt, vgl. ‘Adnān Ibrāhīm, „Ayyuhumā aṣaḥḥu Ḥadī, ‘Itraī Ahlu Baytī am Sunnatī?“ (Welche der beiden Überlieferungen ist richtiger? „Meine Familie“ oder „Meine Sunna“?), 11.9.2016, URL: https://www.youtube.com/watch?v=YCCU0_mg2ow (letzter Zugriff: 19.7.2016).

eine solche mit der Niedergangsthese verknüpfte Ablehnung der Umayyaden von Mouhanad Khorchide geteilt: „Die islamische Welt leidet seit dem 7. Jahrhundert, als die umayyadische Dynastie das Kalifat mit Gewalt an sich gerissen hat, unter der Instrumentalisierung des Islam für politische Zwecke.“¹⁸ Und weiter:

Was wir heute Islam nennen, ist eigentlich Staatsislam omajjadischer, abbasidischer Kalifate, die sehr viel Einfluss genommen haben, um sich für eine bestimmte Theologie stark zu machen. Und darunter leiden wir heute in der islamischen Theologie. Wir müssen für eine Säkularität auftreten, um den Islam selbst vor politischem Missbrauch zu schützen.¹⁹

So zustimmungswürdig die schutzwährende Säkularität für die Islamische Theologie auch ist, so schwer wiegt die Vorhaltung eines degenerierten und korrumpierten Staatsislams, welche sowohl an das Gros derzeitiger als auch früherer Gelehrter adressiert zu sein scheint.²⁰ Das historiographische Narrativ, welches als Blaupause einer solchen Gegenwarts kritik²¹ zugrunde gelegt wird, speist sich wie oben erwähnt aus einer ummayyadenfeindlichen, revolutionären und aversi-

18 Arik Platzek, „Wir brauchen dringend eine Wertedebatte“, dieseits.de, 1.3.2015, URL: <http://www.diesseits.de/aktuelle-ausgabe/1425164400/wir-brauchen-dringend-wertedebatte> (letzter Zugriff: 19.7.2016).

19 Zit.n. Kemal Hür, „Studienfach Islamische Theologie. Zwischen dem Staat und den Verbänden“, Deutschlandfunk Kultur, 11.10.2015, URL: http://www.deutschlandradiokultur.de/studienfach-islamische-theologie-zwischen-dem-staat-und-den.1278.de.html?dram:article_id=333566 (letzter Zugriff: 19.7.2016).

20 Selbst von solchen Anschuldigungen betroffen, wies Khorchide diese mehrfach nachdrücklich zurück, vgl. Astrid Wirtz, „Es rumort hinter den Kulissen der Muslime“, Kölner Stadt-Anzeiger, 14.6.13, URL: <http://www.ksta.de/politik/kommentar-es-rumort-hinter-den-kulissen-der-muslime-4710816> (letzter Zugriff: 19.7.2016); Andreas Main, „Im Exklusivismus liegt das Gewaltpotenzial der Religionen“, Deutschlandfunk, 8.10.2015, URL: http://www.deutschlandfunk.de/mouhanad-khorchide-im-exklusivismus-liegt-das.886.de.html?dram:article_id=333239 (letzter Zugriff: 19.7.2016); Saskia Nothofer, „Der Islam muss der Gewalt abschwören“, RP Online, 2.12.2015, URL: <http://www.rp-online.de/panorama/wissen/der-islam-muss-der-gewalt-abschworen-aid-1.5601550> (letzter Zugriff: 19.7.2016).

21 Umgekehrt geht in der Moderne die Verurteilung umayyadischer Despotie oftmals mit der Verklärung der „Rechtgeleiteten Kalifen“ als usurpiertes, demokratisches Modell einher, auf das man verweisen könne und zu dem man zurückkehren müsse, vgl. Richard Hatterer, „Gewählt, geachtet, rechtgeleitet – Die ersten Kalifen in der Erinnerung heutiger Muslime“, in: Angelika Hartmann (Hg.), *Geschichte und Erinnerung im Islam*, Göttingen 2004, S. 65-74, hier: S. 71. Ein Beispiel aus dem deutschsprachigen Raum wäre Fuat Sanaç (geb. 1954), Präsident der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich von 2011 bis 2016, demnach mit dem Erlass Mu'āwiyas, seinen Sohn zum Nachfolger zu machen, die letzten Überreste einer „urgemeinschaftlichen Demokratie“ dahinschwanden, vgl. Fuat Sanaç, *Die Geschichte des Islam von Mekka bis Wien. Eine analytische Einführung in die Geschichte des Islams*, o.O. 2010, S. 121. Für Ausführungen aus dem englischsprachigen Raum zur „Democracy in Early Islam: The Prophet Muhammad and the Rashidun Caliphs“ siehe Benjamin Isakhan, *Democracy in Iraq: History, Politics, Discourse*, London 2012, S. 61-66.

ven Teleologie.²² Mit Nassim Nicholas Taleb gesprochen, ließe sich sagen, dass derart verbreiteten Umayyadenvorstellungen eine „verzerrende Trias“ (*triplet of opacity*) bestehend aus gegenwärtiger Fehlanalyse, retrospektiver Verzerrung und Überbewertung von Information und Informant vorausgeht.²³

In Andalusien erhoben die Abbasiden keine Ansprüche, was mit erklärt, warum die andalusischen Umayyaden im Gegensatz zu den syrischen weniger Stoff für das rückprojizierte Bild einer despotischen Herrschaft (dafür eher noch für eine romantisierende Verklärung) bieten. Und warum sind Mamluken als (Schatten-)Kalifatsträger nach den Abbasiden von diesem Verriss ausgenommen, wo auch schon Napoleon, der sich als eigentlicher Verfechter des Islams ausgab, bei seiner Besetzung Ägyptens diese für ebenso verdorben erklärte und sämtliche Gelehrte dazu aufforderte, sie zu verfluchen?²⁴ Und abgesehen von den staatlichen Gebilden, deren Raison d’Être in der (sicherlich auch theologisch erwünschten) Legitimation machtpolitischer Veränderungen bestand, gab es nicht auch Verfechter, Instrumente und Bereiche theologischer Beständigkeit?

Was den Übergang der Gelehrsamkeit von den Umayyaden zu den Abbasiden angeht, bietet Judd eine Antwort, die nicht ohne Auswirkungen auf das Umayyaden-Bild selbst bleibt. Um die abbasidischen Verzerrungen umayyadischer Gelehrsamkeit einzuebnen, wendet sich Judd vor allem an die biographischen und prosopographischen Überlieferungen der Hadith-Wissenschaft. In diesen strebt man abseits abassidischer Politik vielmehr nach Kontinuität, ausgehend von den Lebzeiten des Propheten bis zur Gegenwart reichend, als danach Brüche zu (er)gründen. Ihm sei bewusst, so Judd, dass dieses Material seitens der Kompilatoren für bestimmte zweckorientiert angeordnet wurde, sei es der Hervorhebung bestimmter Personen oder Orte oder der Beglaubigung ihrer Theologien, doch kann man im kritischen Bewusstsein dessen und durch einen sorgfältigen Vergleich der Überlieferungen durchaus zu positiven Schlüssen gelangen.²⁵

Zu den wichtigsten Quellen zählt Judd, in chronologischer Anordnung, als erstes Ibn Sa‘ds (gest. 230/845) Klassenbuch, das „*Ṭabaqāt al-kubrā*“, weil es eigens zur Evaluierung der Tradenten für die Hadith-Gelehrten verfasst worden ist.²⁶ Dann folgen Ḥalīfa b. Ḥayyāts (gest. 240/854) „*Tarīḥ*“ – als auch dessen „*Ṭabaqāt*“-Werk, da es ḥanbalītisch-gesinnte, hadith-orientierte und eher uma-

22 Die aversive Teleologie als Methode ist im Kontrast zur von Hans Joas entwickelten affirmative Genealogie zu verstehen, vgl. Hans Joas, „Weder Kant noch Nietzsche. Was ist affirmative Genealogie?“, in: Ders., *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2015, S. 147-203.

23 Vgl. Nassim Nicolas Taleb, *The Black Swan. The Impact of the Highly Improbable*, New York 2010, S. 8.

24 Vgl. *Bonaparte in Ägypten. Aus der Chronik des ‘Abdarrahmān al-Ġabartī*, übers. von Arnold Hottinger, Zürich/München 1983, S. 86-88.

25 Vgl. Judd, *Religious Scholars and the Umayyads*, S. 23-26.

26 Vgl. ebd., S. 27.

yyadenneutrale Schriften aus Basra seien und in dieser Hinsicht eine Alternative zu at-Ṭabarī darstellen.²⁷ Als Quelle für das Qādī-Wesen dient die erste Biographie zu den Richtern von Wakī‘ (gest. 306/908): „*Aḥbār al-quḍāt*“, in dem dieser ebenso wie die Gelehrten des Hadith Kontinuitäten nachzeichne, nur dass dieser sich auf die Verbindungen zwischen umayyadischen und abbasidischen Gelehrten im Rechtswesen konzentriere.²⁸ Ebenfalls als den Ḥanbaliten zugeeignet, aber anders als Ḥalīfa b. Ḥayyāt von Bagdad weit entfernt, gelte der Hadith-Gelehrte Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (gest. 327/938) aus Rayy, der in seinem „*Kitāb al-ḡarḥ wa-l-ta’dīl*“ an syrischen Gelehrten interessiert sei, die, wie er selbst, von Bagdad aus betrachtet in der Peripherie lebten.²⁹ Al-Kindīs (gest. 350/961) „*al-Wulāt wa-l-quḍāt fī Miṣr*“ wiederum nennt Judd als Ergänzung zu Wakī‘’s Beschreibung der Kontinuität unter Richtern.³⁰

Von besonderer Bedeutung scheint mir das „*Hilyat al-awliyā’ wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā’*“ von Abū Nu’aym al-Isfahānī (gest. 430/1038) zu sein, denn der Autor verbindet darin die Hadith-Gelehrsamkeit mit dem Sufismus, sowohl methodisch als auch inhaltlich, und hat damit naturgemäß ein Interesse an einer übergreifenden Frömmigkeit, die er biographisch über die Umayyaden bis zum Propheten hin knüpft.³¹ Es ist neben al-Sulamīs (gest. 412/1021) „*Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya*“ nicht nur das vielleicht früheste biographische Sammelwerk zu den Sufis, sondern zugleich das letzte innerhalb der von Judd aufgezählten Quellen, welches den sogenannten Frühgelehrten (*al-mutaqaddimūn*) der Hadithwissenschaft zugerechnet werden kann. Es macht durchaus Sinn sie von den nächsten und letzten vier von Judd gewählten Quellen zu unterscheiden, denn ihre als Spätgelehrte (*al-muta’ahḥirūn*) charakterisierten Autoren, machten dank fortentwickelter methodischer Mittel sowie einer relativ abgeschlossenen Akkumulation des Hadith-Materials Neuevaluationen möglich.³² Es sind diese späteren Quellen, die für Judd den Fundus für die Revision jener Vorstellungen bieten, unter denen das Bild der umayyadischen Gelehrsamkeit leide. Mir schien es angebracht auf diese Unterscheidung innerhalb des Quellmaterials hinzuweisen, da Judd bei den modernen Werken in der Darstellung umayyadischer Gelehrsamkeit eine ṭabarīti-sche Dominanz ausmachte, die allerdings so bei den Spätgelehrten aus den genannten Gründen noch weniger zu verzeichnen sei, als bei anderen Geschichts-

27 Vgl. ebd., S. 27f. Zu dessen Einstellung über die Umayyaden im Vergleich zu at-Ṭabarī und al-Balāḍūrī siehe *Khalifa ibn Khayyat's History on the Umayyad Dynasty (660-750)*, übers. mit einer Einführung und einem Kommentar von Carl Wurtzel, Liverpool 2016, S. 24-29.

28 Vgl. Judd, *Religious Scholars and the Umayyads*, S. 28f.

29 Vgl. ebd., S. 29.

30 Vgl. ebd., S. 29f.

31 Vgl. ebd., S. 30.

32 Siehe Ḥamza ‘Abdallāh al-Malībārī, *al-Muwāzana bayna al-mutaqaddimīn wal-muta’ahḥirīn fī taṣḥīḥ al-aḥādīth wa-ta’līhā*, Beirut 2002. Über die Bewertung und Konsequenzen dieser Unterscheidung in Früh- und Spätgelehrten wird innerhalb der Hadithwissenschaft rege diskutiert.

werken aus dem 3./9. Jh. Insofern folgt Judd in seiner Neuevaluation und Revidierung in gewisser Weise den Spuren der Spätgelehrten, während einige der modernen muslimischen Reformer bewusst oder unbewusst von den Verzerrungen und heute vielfach revidierten Ansichten des Orientalismus und der Islamwissenschaft beeinflusst sind.

Zu den von Judd genutzten Spätgelehrten zählt Ibn 'Asakir (gest. 571/1176), der im „*Ta'rīḥ madīnat Dimāšq*“ die einstige Hauptstadt der Umayyaden und damit deren Dynastie als sunnitische Zentrum gegenüber den Fatimiden aufwerten wollte und dabei Quellen herangezogen habe, die andernfalls verloren gegangen wären.³³ Fortgesetzt wurde diese Neuausrichtung durch al-Mizzī (gest. 742/1341) mit dem „*Tahdīb al-kamāl fī asmā' ar-riḡāl*“ und aḍ-Ḍahabī (gest. 748/1348) mit dem „*Ta'rīḥ al-islām*“ sowie dem „*Siyar a'lām an-nubalā'*“,³⁴ bis sie in dem „*Tahdīb at-tahdīb*“ des Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī (gest. 852/1449) zu einer Summa gegipfelt sei, die bis heute ein Ausgangspunkt der Erforschung von Gelehrtenbiographien geblieben sei.³⁵

Nach dieser Einführung widmet sich Judd dem Kern seines Anliegens, den genannten „*pillars of Umayyad piety*“, die über mehrere Generationen mit den marwānidischen Kalifen verbunden gewesen seien. Judd startet mit 'Āmir aš-Ša'bī (gest. ca. 103/721-109/727), die älteste seiner „fünf Säulen“. Für unsere Frage nach der Versöhnung infolge der *fitna* ist diese „erste Säule“ deswegen von größerem Belang, weil er möglicherweise sowohl 'Alī (gest. 41/661) in Kufa noch erlebt haben könnte, als auch noch 'Ā'īša (gest. 58/678) begegnet sein soll; zwei Prophetengefährten, die bei dem Bürgerkrieg führende Positionen einnahmen und sich zumindest zeitweise auch kämpferisch gegenüberstanden. Zudem seien sowohl aš-Ša'bī, und vielleicht auch schon sein Vater, am alidischen Aufstand des Muḥtār (gest. ca. 64-66/685-687) beteiligt gewesen. Trotz der chronologischen Nähe zum Konflikt und der alidischen Parteinahme darin sei es zu einer Art Normalisierung der Beziehungen gekommen. Aš-Ša'bī habe sich gegenüber den Umayyaden als kompetenter und verlässlicher Gelehrter erwiesen. Dies wiederum habe sein Ansehen bei späteren Gelehrten nicht gemindert, die ihm im Hadith- und Rechtswesen eine Pionierrolle beimäßen.³⁶ Von Abū Ḥanīfa soll zwar ein Tadel überliefert worden sein, der aš-Ša'bī eine Nähe zu den „Poeten“³⁷ vorwerfe, doch sei dies eine Rarität und wird von Judd im Kontext rivali-

33 Vgl. Judd, *Religious Scholars and the Umayyads*, S. 30f. Eine wesentlich knappere und vergleichbar neutrale Darstellung der ersten Umayyaden im Verbund mit einer Hervorhebung der Stadt Damaskus findet sich auf Deutsch bei Abd al-Hafidh Wentzel, *Damaszener Impressionen. Von vielbesuchten Stätten & berühmten Gottesfreunden*, Hellenenthal 2009, Bd. 1, S. 38-54.

34 Vgl. Judd, *Religious Scholars and the Umayyads*, S. 31f.

35 Vgl. ebd., S. 32f.

36 Vgl. ebd., S. 39-46.

37 Vgl. ebd., S. 47. Die Assoziation mit den Poeten muss nicht unbedingt eine Nähe zum Hof oder Korruption suggerieren, wenngleich sie in einigen Kreisen als unzüglisch galt. Zum frühislami-

sierender Schulen in Kufa gesetzt. Denn dort soll aš-Ša‘bī die von den Umayyaden favorisierten *ahl al-ḥadīṭ* angeführt haben, die, wie Judd zeigt, sich nur äußerst ungern mit dem Lager der *ahl al-ra’y* gekreuzt hätten. Zu den abgeschotteten Lehrzirkeln bemerkt Judd:

Instead, Kufa was factionalized to such an extent that few students dare to study with their master's rival. Second, this division extended to traveling scholars as well. Those who came to Kufa to study ḥadīṭ may have been willing to travel even to China seeking knowledge (ṭalaba ‘ilm illa [sic!] al-sīn), but they were not willing to cross the street to study with their teacher's rival.³⁸

Trotz des eindrücklich dargelegten Ergebnisses, nämlich wenig personeller Überschneidungen zwischen den Lehrern und Schülern dieser Schulen, aus dem der Schluss gezogen wurde, dass die Lehrdifferenzen beträchtliche mentale Distanzen schufen, sind angesichts der Ernsthaftigkeit am Gegenstand und der Intimität der Schüler-Lehrer-Beziehungen solche Konkurrenzen meines Erachtens nachvollziehbar und nicht überzubewerten. Außerdem gab es laut Judd eben auch bedeutende Ausnahmen, Brückenfiguren, zu denen wahrscheinlich ‘Ā’iša der Lehrgeneration und Abū Ḥanīfa der Schülergeneration angehörten. Vielleicht würde die Überspitzung deutlicher hervorstechen, wenn man die Anzahl derjenigen, die sowohl die Lehrzirkel aš-Ša‘bīs als auch die seines Konkurrenten al-Naḥa‘ī (dem Lehrer Abū Ḥanīfa, gest. 96/715) ausmachten, tatsächlich mit denjenigen vergleichen würde, die die chinesische Grenze überschritten hatten. Aber unabhängig hiervon wird sehr deutlich, dass aš-Ša‘bī sowohl zu den frommen als auch den obrigkeitnahen Gelehrten zu zählen ist, der trotz oder auch vielleicht gerade wegen den guten politischen Beziehungen, die er und seine Schüler aufbauen konnten, an Attraktivität gewann. Ihm und seinen Schülern gelang es so, zu einflussreichen Posten zu gelangen, was sein Ansehen bei den nachfolgenden Generationen nicht schmälern sollte.³⁹ Dieses früheste Beispiel eines anerkannten, frommen und zugleich umayyadennahen Gelehrten wird bei den nächsten vier mehr oder weniger wiederholt. Sie sollen trotzdem kurz vorgestellt sein:

Wie aš-Ša‘bī gehörte auch az-Zuhrī (gest. ca. 124/741) einer angesehenen Familie an, die zunächst im Konflikt mit dem umayyadischen Kalifen ‘Abd al-Malik gestanden, dann aber dessen Gunst auf sich gezogen habe. Über ein halbes Jahrhundert stand az-Zuhrī daraufhin den Umayyaden nahe. In dieser Zeit blieb das Kalifat nicht ohne Einfluss auf ihn; so sah er sich gezwungen, Hadithe zu verschriftlichen – ein Novum in der Geschichte bis dato, was selbst unter den uma-

schen Vorbehalt gegenüber der poetischen Betätigung eines Gelehrten siehe Bacem Dziri, „Unter Imamen Poet, unter Poeten Imam. Gelehrtliche Dichtung in aš-Šāfi‘īs Diwān“, in: Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik 2 (2015) 4, S. 29-72, hier S. 31-45.

38 Judd, *Religious Scholars and the Umayyads*, S. 48.

39 Vgl. ebd., S. 41-51.

yyadenfreundlichen Gelehrten Anstoß fand. Aber der Druck wirkte osmotisch und wechselseitig; wie in mehreren Anekdoten erzählt wird, seien die Kalifen mehrfach von az-Zuhrī belehrt und zurechtgewiesen worden. Az-Zuhrī ließ sich demnach also auf die Umayyaden ein und kam auch einigen ihrer Anliegen nach, nutzte aber zugleich seine Nähe zu den Machthabern, um als Korrektiv zu fungieren. Es seien solche Erzählungen, die dazu beitragen, dass auch az-Zuhrīs Reputation sowohl bei späteren Rechts- als auch im Besonderen bei den Hadith-gelehrten enorm blieb.⁴⁰

ʿAbdullāh b. ʿAwn (gest. 151/768) ist der dritte in der Reihe der „five pillars“, ein Abkömmling der *qurrāʾ*, jener amorphen Gruppe, unter denen viele *mawālī* waren, wie Ibn ʿAwn selbst. Anders als aš-Šaʿbī und az-Zuhrī, habe Ibn ʿAwn kein offizielles Amt bei den Umayyaden innegehabt. Als strikter Prädestinierer jedoch positionierte er sich im polarisierten Basra eindeutig auf Seiten der Umayyaden und somit gegen Aliden, Qadariyya und Muʿtazila. Auch er sei innerhalb der Stadt eine Autorität gewesen, was sich gleichfalls nach der abbasidischen Revolution nicht verändert habe.⁴¹ Während Ibn ʿAwn ein Schüler aš-Šaʿbīs gewesen sei, gehörten die letzten zwei „Säulen“ wiederum zu den Studenten Ibn ʿAwns: al-Awzāʿī (gest. 157/774) und Sufyān at-Tawrī (gest. 161/778). Laut Judd verband diese drei der Umstand, dass sie allesamt bei den Umayyaden kein offizielles Richteramt innehaben wollten.

Al-Awzāʿī stand gleichwohl den Kalifen, insbesondere Hišām b. ʿAbd al-Malik, als Berater äußerst nahe, vielleicht gerade weil er keinen offiziellen Posten als Richter hatte. Als Prädestinierer stellte er sich zwar gegen die Aliden und die Qadariyya auf den Plan, dennoch habe er sich geweigert, ʿAlī oder ʿUtmān zu verurteilen. Zum Glauben gehöre seiner Überzeugung nach vielmehr, dass man beide ehren solle. Al-Awzāʿīs Renommee verdankt er darüber hinaus seinem begabten Rechtsdenken. Als Begründer einer autarken frühen Rechtsschule, sei er von Abū Yūsuf und besonders aš-Šāfiʿī gewürdigt worden, obwohl er wie bereits aš-Šaʿbī eine starke Abneigung gegenüber den *ahl al-raʾy* gehabt habe. Trotz dieser Positionen, die den Umayyaden nützten, sei er zugleich sehr darauf bedacht gewesen, seine Unabhängigkeit und eine gewisse Distanz zu wahren, wobei er bei den Abbasiden, die er nach dem Umsturz auch beriet, dann doch noch etwas reservierter gewesen sei.⁴²

Abgeschlossen wird das Quintett mit Sufyān at-Tawrī (gest. 161/778), dessen Großvater bei der Kamelschlacht auf der Seite von ʿAlī gekämpft haben soll. Er habe aber wie die zuvor genannten Gelehrten Verbindungen zu den pro-umayyadischen Gelehrten gepflegt. Es sei Ibn ʿAwn gewesen, der ihm eine mutmaßliche alidische Einstellungen abgetrieben habe. Als vielgereister Gelehr-

40 Vgl. ebd., S. 52-61.

41 Vgl. ebd., S. 62-70.

42 Vgl. ebd., S. 71-79.

ter liege sein größter Verdienst in der Hadithwissenschaft. Als Qāḍī habe er nie gearbeitet, lieber sei es ihm gewesen, seinen Lebensunterhalt als Händler zu beziehen. Nach dem Umsturz der Umayyaden habe er sich dem abbasidischen Druck zur Nominierung als Richter widersetzt. Doch lasse sich laut Judd aus dieser Verweigerung eben keine generelle Ablehnung der Umayyaden ableiten. Verwirrend sei auch, dass aṭ-Ṭawrī (wie al-Ḥasan al-Baṣrī) von unterschiedlichen Gruppen, also auch von Schiiten, für die eigene Position beansprucht werde. Als Beispiel gelte nach Judd, dass aṭ-Ṭawrī ‘Alī gegenüber den anderen Kalifen vorgezogen habe.⁴³

Hier seien zwei Punkte ergänzt: Erstens, ist die Bevorzugung ‘Alīs für sich genommen kein hinreichender Grund dafür, Schiit zu sein, da es unter Sunniten auch Stimmen gab, die ‘Alī auf der Vorzüglichkeitsskala (*afdaliyya*) höher einstufen als die anderen Rechtgeleiteten Kalifen.⁴⁴ Außerdem können Aliden, selbst wenn sie politische Führungsansprüche *de jure* erheben, von diesen zum Wohl der Gemeinde *de facto* Abstand nehmen; eine Haltung, die allen voran durch al-Ḥassan personifiziert wurde. Zweitens spricht bei aṭ-Ṭawrī außer den Verbindungen zu Gelehrten, die eine Nähe zu den Umayyaden und die Konsistenz zu den Umayyaden genehmen theologisch-rechtlichen Ansichten pflegten, zwar nichts dagegen, dass er pro-umayyadisch gewesen sein könnte, aber im Grunde auch nichts dafür. Während bei den anderen vier Gelehrten einzelne Argumente für pro-umayyadische Gelehrsamkeit sprachen, scheint es bei aṭ-Ṭawrī eher die Theorie zu sein, die ihn zu einer „Säule“ werden lässt.

Nichtsdestotrotz ist es Judd eindrucksvoll gelungen, darzulegen, dass es mehrere informelle, teils miteinander konkurrierende Netzwerke von Gelehrten gab, die durch Reisen und Lehraustausch miteinander in Kontakt standen. Dieses Netz von Gelehrten spinnt sich um die (zumindest vier) genannten „Säulen“, weswegen sie nicht die einzigen, wohl aber die Knoten- und Schwerpunkte bildeten, um die weitere pro-umayyadisch gesinnte Gelehrte kreisten. Sufyān aṭ-Ṭawrī etwa ließe sich, wenn schon nicht als „Säule“, plausibel in diesem Netz verorten. Und alle genannten Beispiele von aš-Ša‘bī bis aṭ-Ṭawrī blieben nach der abbasidischen Revolution respektable Gelehrte, die trotz Annäherung an die Umayyaden ihre rechtliche und theologische Unabhängigkeit gewahrt und einen frommen Lebenswandel geführt haben sollten. Ihr Einfluss auf Recht und Theologie blieb daher nachhaltig erhalten. Zu den gemeinsamen Merkmalen ihrer Lehren galt,

43 Vgl. ebd., S. 80-88.

44 Vgl. Mahmūd Sa‘īd b. Muḥammad Mamdūh, *Ġāyat al-tabḡīl wa-tark al-qat‘ fī al-tafḍīl. Risāla fī al-mufaḍḍala bayna al-ṣaḥāba raḍiya Allāhu ‘anhum*, o.O 2005, S. 98-113. Zwar habe aṭ-Ṭawrī ‘Alī gegenüber den anderen Kalifen vorgezogen, doch habe er diese Meinung selbst später noch revidiert und Abū Bakr und Umar vorgezogen. Diese Position sei seine endgültige gewesen, vgl. Abū Nu‘aym, *Ḥilyat al-Awliyā’ wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā’*, Bd. VII, Beirut 1988, S. 31; aḍ-Ḍahabī, *Siyar a’lām an-nubalā’*, Bd. VII, Beirut 1996, S. 241, 253. Für den Hinweis auf die spätere Meinung sei an dieser Stelle Hüseyin Uçan herzlich gedankt.

dass sie in aller Regel die Lehre der Vorherbestimmung vertraten und im Recht alle Vertreter der einer Hadith-zentrierten Ausrichtung waren, wobei sie die Sunna als „living tradition“ (*sunna māḍiya*) verstanden, diese also nicht allein auf den Propheten bezogen. Es handelt sich bei diesen Beispielen umayyadischer Gelehrsamkeit zwar um prominente Gelehrte, keineswegs aber um Einzelfälle. Dass es sich bei der umayyadischen Gelehrsamkeit um eine politisch geförderte, allgemein anerkannte und förderliche Institution gehandelt hat, wird in dem dritten Teil der Arbeit erkenntlich. Hier analysiert Judd das Qāḍī-Wesen. Es sind nach Judd Ämter von herausragender Bedeutung, weil es die einzigen spezifisch religiösen waren, welche durch die Umayyaden vergeben wurden.⁴⁵ Religiöse Kompetenz *und* politische Loyalität seien die Kriterien, die bei der Vergabe ausschlaggebend waren. Zur religiösen Kompetenz habe gehört, dass qadarītische und *raʿy*-Einflüsse im Recht abzuweisen sind. Und Erstere scheinbar in einem größeren Ausmaß, da sie umayyadische Staatsdoktrin untergraben. Inkubatoren dieses Qāḍī-Wesens seien eben diese Gelehrtensnetzwerke gewesen, erhalten durch eine „symbiotic relationship between government officials and the circle of pro-Umayyad scholars.“⁴⁶ Teil dieser Strukturen seien auch die Kalifen selbst gewesen, manchmal in freundlich enger Beziehung.⁴⁷ So haben die umayyadischen Gelehrten als Richter in einem Triangel zwischen Kalif und Provinzgouverneur (*wālī*) fungiert. Zwar seien sie von Letzteren vor Ort eingesetzt worden, allerdings nicht ohne sich mit den örtlichen Gelehrten abzustimmen. Gleichzeitig sei der Qāḍī unabhängig von der Obrigkeit gewesen. Es sei sowohl im Interesse der Umayyaden als auch der Gelehrten gewesen, das Vorrecht der Religion und des Rechts zu wahren, um Sicherheit und Stabilität zu gewähren.⁴⁸ So seien die Richter auch von jenen Gelehrten respektiert worden, die nicht zu dem umayyadennahen Netzwerken gehörten, aus denen für das Richteramt rekrutiert wurde. Ohne diese Anerkennung hätten die Richter ihrer Aufgabe gar nicht nachgehen können. Gerade weil das Rechtswesen gemeinhin anerkannt worden sei, war es erfolgreich.⁴⁹ „In short“, so Judd resümierend, „they were piety-minded scholars whose support of the Umayyad regime did not diminish them in the eyes of their peers or their successors.“⁵⁰

Höchst spannend ist die Untersuchung der Qāḍī-Netzwerke in den einzelnen Städten. Judd beschränkt sich auch hier auf fünf, nämlich den Hauptverwaltungszentren, und zeigt, dass diese in den jeweiligen Orten jeweils in Tradition eines Prophetengefährten standen: In Damaskus waren es Schüler von Abū al-

45 Vgl. Judd, *Religious Scholars and the Umayyads*, S. 97.

46 Ebd., S. 100.

47 Vgl. ebd., S. 135-136.

48 Vgl. ebd., S. 91-103.

49 Vgl. ebd., S. 133.

50 Ebd., S. 136f.

Dardā⁵¹, in Medina von Ibn al-Zubayr, in Ägypten von ‘Amr b. al-‘Āṣ⁵², in Kufa von Abū Mūsa al-Aṣ‘arī sowie Šurayḥ b. al-Ḥārīt (gest. 79/698 – da er zwar zur Zeit des Propheten gelebt, diesen aber nicht gesehen hat, ist er ein *tābi ‘ī* – und in Basra von Anas b. Mālik. Es ist nur zu bedauern, dass Mekka ausgelassen blieb (wahrscheinlich nicht nur aus ästhetischen Gründen, um die fünfteilige Strukturierung beizubehalten. Das „*Aḥbār al-quḍāt*“ bietet in der modernen Edition kaum Informationen zu den Richtern in und um Mekka herum), wo man den *fatāwā* von ‘Abdallāh b. Mas‘ūd und seinen Schülern folgte.

Judd bietet für jeden Ort eine Auflistung der Richter, die soweit rekonstruierbar, zeitlich nach dem Sturz des sogenannten „Gegenkalifats“⁵³ von Ibn az-Zubayr im Jahr 73/692 im Einsatz waren. Ein für uns wichtiger Befund: Erstaunlich viele Richter, die unter Ibn az-Zubayr walteten, wirkten unter den Umayyaden weiterhin in ihren Ämtern. Die Qādīs in Medina standen, wie erwähnt, in der Tradition Ibn az-Zubayrs. Die Stadt des Propheten war ein Hort der Gelehrsamkeit und das Zentrum az-Zuhrīs, der zweiten Säule. Viele medinensische Richter pflegten nach ihm weiterhin die guten Beziehungen zu Damaskus und standen mit ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz in Kontakt, der in Medina Gouverneur war, bevor er Kalif wurde. Doch gerade wegen der herausragenden Stellung Medinas, legten die Qādīs dort besonderen Wert auf ihre Unabhängigkeit und reagierten harsch, wenn diese bedroht schien.⁵⁴

Während Medina die Hauptstadt des Propheten war, galt Kufa als die Stadt ‘Alīs. Hier waltete Šurayḥ b. al-Ḥārīt (gest. 79/698), der dort schon von ‘Umar als Richter eingesetzt wurde. Er war trotz aller Unruhen, welche die Stadt ereilten, ein Stabilitätsgarant. Auch er diente unter ‘Uṭmān, ‘Alī und den Umayyaden. So auch seine Schüler, zu denen aš-Ša‘bī gehörte. Es verstand sich, dass in Kufa viele Gelehrte für ‘Alī waren, was aber einige unter ihnen, wie Šurayḥ b. al-Ḥārīt, nicht daran hinderte, ebenfalls loyal zu den Umayyaden zu sein. Auch über Šurayḥ häufen sich die Berichte, die seine Unabhängigkeit gegenüber den Kalifen bekräftigen.⁵⁵ Anders verhielt es sich in Basra, wo sich die Richter nicht auf gleiche Weise behaupten konnten. Hier gab es eine Aversion gegenüber dem Qādī-Amt seitens der Statthalter, besonders nach dem Tod des gefürchteten umayyadischen Gouverneurs Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf im Jahr 95/714. In einer theologisch tief gespaltenen Stadt (der qadarītische Einfluss war in Basra sehr präsent) führte dies dazu, dass der Qādī sich immer mehr von der Öffentlichkeit isolierte. So

51 Vgl. ebd., S. 105-108.

52 Vgl. ebd., S. 13-117.

53 Siehe Chase F. Robinson, *‘Abd al-Malik*, Oxford 2007, S. 31-48.

54 Vgl. Judd, *Religious Scholars and the Umayyads*, 108-113.

55 Vgl. ebd., S. 117-121.

wurden in Basra erstmals ein eigener Apparat mit aparten Räumen etabliert, um vor den Streitigkeiten der Menschen Abstand zu gewinnen.⁵⁶

Durch diese Darlegungen ist es Judd überzeugend gelungen, einen differenzier- ten Eindruck von den Umayyaden und der zu ihrer Zeit vorherrschenden Gelehr- samkeit zu geben: „The result has been a distorted image of both the Umayyad dynasty and, more broadly, the formation of Islam in general.“⁵⁷ Es hat also durchaus fromme und zugleich obrigkeitsnahe Gelehrte gegeben. Vielleicht waren es sogar die meisten, jedenfalls wenn man diese Studie für repräsentativ hält. Diese Erkenntnis stellt die pauschale Verurteilung der Umayyaden in Frage und verhilft zu einem Verständnis der Komplexität jenseits einer Gut-Böse- Dichotomie: „While this essentially Manichaen image of the early Islamic com- munity is attractive in its simplicity, it cannot sustain srunity.“⁵⁸

Zu dieser Komplexität gehört allerdings auch, dass die politische Loyalität nicht identisch sein muss mit der religiösen Überzeugung. Auch wenn die historischen Umstände ein Zusammenfinden politischer und theologischer Einstellungen ergab, bleiben es voneinander zu differenzierende Bereiche. Vor diesem Hinter- grund kann die von Judd immer wieder gewählte Bezeichnung „pro- ummayyadisch“ zu Missverständen führen, wenn sie auf die Gelehrsamkeit bezo- gen wird. Auch bei Judd mangelte es eines Beweises, um die Ambivalenz, die Judd in den Werken von Khalid Blankinship und Tarif Khalidi konstatierte,⁵⁹ zugunsten einer eindeutig „pro-umayyadischen“ theologischen Einstellung auf- zuheben, was eben nicht bedeutet, dass den ummayyadischen Kalifen machtpoli- tisch eine bestimmte theologische Schule genehm war, oder auf der anderen Seite, dass es manche Gelehrte als rechtlich und theologisch erlaubt oder geboten erachteten, mit den Umayyaden zu kooperieren. Es ist anzunehmen, dass wir also auch mit Reziprozität rechnen sollten, nicht unbedingt mit Identität.

Diese Differenzierung hilft einerseits, die Gelehrsamkeit der Umayyaden nicht als „Staatsislam“ zu diskreditieren, auch wenn man sie inhaltlich nicht teilt. Ande- rerseits lassen sich damit die zahlreichen Inkongruenzen erklären, wie bei der umayyadischen Gelehrsamkeit immer wieder auftauchen. Diese kommen eben nicht nur bei tatsächlichen Quietisten auf, wie bei al-Ḥasan al-Baṣrī und seinem Verhältnis zur Qadariyya,⁶⁰ sondern auch bei den Gelehrten, die den Umayyaden politisch nahe standen. Ibn ʿAwn und Sufyān aṭ-Ṭawrī schienen zur Zeit der Umayyaden ʿAlī einen größeren Stellenwert beigemessen zu haben, als den an- deren drei Kalifen.⁶¹ Und in Kufa gab es sogar einige Qāḍīs, wie Saʿīd b. Uṣūʿa,

56 Vgl. ebd., S. 121-127.

57 Ebd., S. 142.

58 Ebd.

59 Vgl. ebd., S. 8.

60 Vgl. ebd., S. 65.

61 Vgl. ebd., S. 66, 85.

die sich pro-alidisch äußerten, auch wenn sie zugleich ‘Utmān, Ṭalha b. ‘Ubaydallāh von jeglichem Tadel lossprachen.⁶²

Wenn man bedenkt, welche politischen Implikationen die Lehre vom *qadar* für die Umayyaden gehabt hat, so ist beachtlich, dass az-Zuhrīs Zeugnis in dieser Sache kein eindeutig „pro-ummayadisches“ ist, wahrscheinlich sogar eher Zweifel aufwirft.⁶³ Theologisch gefragt: Schließt die Akzeptanz der politischen Machtverhältnisse als Schicksal zwingend auch ihre göttliche Zufriedenheit (*riḍā*) mit diesem Schicksal ein? Und politisch gefragt: Kann es nicht sein, dass zumindest einige dieser Gelehrten weniger pro-ummayidsch, und dafür im Wesentlichen gegen die *fitna* und damit für Stabilität eingestellt waren? Über Ša‘bī bspw. hieß es: „He was hostile to many of the Umayyad's enemies“⁶⁴, aber der Feind des Feindes zu sein, begründet zunächst nur eine Zweckpartnerschaft und noch keine in dem Sinne intrinsische „pro-ummayadisches“ Theologie. Es ist anzunehmen, dass Judd sich dessen bewusst war und einfach nur einen missverständlichen Ausdruck nutzte. Jedenfalls hat er bei aṭ-Ṭabarī eine solche Vielschichtigkeit erkannt, in der dieser einerseits auf subtile Weise Kritik an den Kalifen übte, andererseits sich aber auch mit ihnen arrangierte, ihre Legitimität nicht antasten wollte und den stabilitätswahrenden Gehorsam befürwortete.⁶⁵ Gleichartige Erwägungen zu den „fünf Säulen“ werden von Judd nicht besprochen, obwohl vieles in diese Richtung gedeutet werden kann. Wenn Ibn ‘Awn unter den Abbasiden weiterhin Ansehen genoss und an Einfluss kaum einbüßte, dann ist dies ein Hinweis darauf, dass es sich hier eben um eine *fitna*-Aversion handelt und weniger mit dem „pro-ummayadischem“ Kurs als solchen.⁶⁶ Auch was die Schüler aṭ-Ṭawrīs und al-Awzā‘īs betrifft, sowie die Qādīs aus Medina, die in den Dienst der Abbasiden übertraten,⁶⁷ sollte die „anti-*fitna*-“ gegenüber der „pro-ummayaden-Haltung“ ernsthaft durchdacht werden. Dafür spricht genauso die Amtszeit von Šurayḥ, der schon als Richter wirkte, bevor die Umayyaden sich politisch etablierten und ihn in den Dienst nahmen. Judd scheint sich dessen bewusst zu sein, wenn er schreibt: „Umayyad and even early ‘Abbasīd rulers seemed willing to forgive scholars for links to earlier rulers or rebels, assuming that their loyalty could be assured.“⁶⁸

Die Kalifen waren also im Sinne einer Appeasementpolitik bereit, Gelehrte aus einem feindlichen Herrscherhaus in den Dienst zu nehmen, eben weil sie wussten, dass diese keine Gefälligkeitstheologie betrieben hatten. Auch scheint es

62 Vgl. ebd., S. 20, 119.

63 Vgl. ebd., S. 58.

64 Ebd., S. 50.

65 Vgl. ebd., S. 21f.

66 Vgl. ebd., S. 68.

67 Vgl. ebd., S. 88, 113.

68 Ebd., S. 136.

Judd klar zu sein, dass es unter den Gelehrten das Bedürfnis gab, diese Unabhängigkeit bei aller politischen Nähe zu wahren, wenn er zu al-Awzā'ī kommentiert: „Like al-Zuhri, he was a willing servant of the powers-that-be so long as he was not asked to compromise his integrity.”⁶⁹ Wenn diesen Annahmen recht sind, dann wäre es von Vorteil gewesen, wenn diese Distinktion von Judd expliziert worden wäre.

Diese Differenzierung schließt außerdem nicht aus, dass es einflussreiche, fromme und „pro-umayyadische“ Gelehrte im engeren Sinne gegeben hat. Es mag auch sein, dass die „five pillars“ allesamt weniger den Umayyaden abgeneigt waren, als sie sich eine Zuneigung zu den neuen abbasidischen Kalifen hätten vorstellen können, aber die Ambivalenz ist damit noch längst nicht aufgehoben – nicht anders als heute, dürften Zwiespältigkeit real gewesen sein.

Neben diesen Ergebnissen lohnt sich abschließend der Hinweis darauf, dass der Respekt vor den Gelehrten in unterschiedlichen politischen Konstellationen kaum realisiert worden wäre, wenn sie diesen nicht irgendwo verdient und spätere Gelehrte in einer neuen politischen Situation sich das Freund-Feind-Schema selbst angeeignet und theologisch bekleidet hätten.

Vielmehr standen sie zu ihren theologischen Positionen und operierten, mal enger und inniger, mal distanzierter und behutsamer, mit denjenigen, die die faktische Macht hatten, Recht und Gerechtigkeit unter Umständen auch mit Sanktionen wirksam werden zu lassen. Bemerkenswert sind auch die Mühen der Gelehrten, die Solidarität untereinander intergenerationell zu schützen, gleich welche Politik gerade herrscht. Es zeigt, dass es bei der Gelehrsamkeit weniger um Politik, als um Religion ging, ohne dass dabei macht- und realpolitische Gegebenheiten ausgeblendet werden müssen. Das ist freilich kein spannungsfreies Unterfangen. Das gewisse Unbehagen vor der Besetzung öffentlicher Ämter durch politische Machthaber ist vielleicht so alt wie der Typus des Gelehrten selbst. In der religiösen Literatur gibt es eine Fülle von Lehrbeispielen aus dem Leben bekannter Größen, die sich der Indienstnahme verweigert haben sollen. Ein sehr prominentes Beispiel gibt Aḥmad b. Ḥanbal (gest. 241/855), welcher durch seinen bewährten Widerstand gegenüber einer „staatlich“ verordneten Theologie massive Repressionen in Kauf nahm und im Bewusstsein vieler Gelehrter nicht unwesentlich zu einer gewissen „religiösen Säkularität“ beitrug. Herrschende Obrigkeiten sahen ihre religiöse Autorität erheblich minimiert und gaben die Deutungshoheit zugunsten der Gelehrten ab. Und doch gelang es den Kalifen allmählich, die Gelehrten auf eine „softe“ Art und Weise nicht nur politisch, sondern auch theologisch anzunähern, und zwar dergestalt, dass al-Ġazālī (gest. 505/1111) zweieinhalb Jahrhunderte später diese Befangenheit seiner

69 Ebd., S. 76.

Zunft – wohlgermerkt die seiner Gegenwart, nicht die einer stillgewordenen Vergangenheit – beklagte:

Wisse, dass dem Gesandten Gottes (s) nach seinem Ableben die rechtgeleiteten Kalifen folgten. Es waren Führer mit einer Kenntnis Gottes, dem Erhabenen, rechtsverständlich in ihren Urteilen und bemüht um eine rechtliche Regelung aller Angelegenheiten. So benötigten sie die Hilfe der Rechtsgelehrten nur sehr selten, nämlich nur dann, wenn eine Beratung unerlässlich war. Die Gelehrten konnten sich so dem Wissen über das Jenseits widmen und gingen darin auf. Sie wiesen [die Anfragen von] Rechtsgutachten und alles, was mit Urteilen über das Leben der Menschen zusammenhing, von sich. Sie widmeten sich Gott mit all ihrer Kraft, wie ihren Biographien zu entnehmen ist. Als nun das Kalifat nach ihnen an andere überging, die weder ihrer gerecht noch vom Wissen [anderer] über Rechtsurteile unabhängig waren, sahen sie sich gezwungen, bei den Rechtsgelehrten um Hilfe zu suchen. Sie versuchten, sich mit ihnen anzufreunden und sich bei allen Urteilen nach ihren Gutachten zu richten. Unter den Gelehrten der Gefährtenachfolger gab es noch solche, die der ersten Generation folgten und sich der Unversehrtheit der Religion verpflichteten und den gleichen Ehrgeiz hatten wie die Gelehrten der Altvorderen. Wenn man etwas von ihnen verlangte, zogen sie sich zurück und lehnten es ab. Die Kalifen hatten darauf keine andere Wahl, als sie nachdrücklich um die Besetzung von Richterämtern und Statthalterschaften zu bitten. Die Menschen aus jener Zeit sahen die Wertschätzung der Gelehrten und das Interesse der Führer und Herrscher an ihnen, obwohl sie [d.h. die Gelehrten] von ihnen [d.h. den Herrschern] abgeneigt waren. Und so begann das Streben nach Wissen um des öffentlichen Ansehens Willen und um die Gefälligkeit der Machthaber zu erringen. Man vertiefte sich in [das Studium] der Rechtsgutachten. Sodann präsentierten sie sich den Herrschenden, schmeichelten ihnen und ersuchten bei ihnen Positionen und ihre Nähe. Einige von ihnen scheiterten, andere waren erfolgreich. Diejenigen, die erfolgreich waren, entkamen durch ihr Verlangen der Erniedrigung und der Demütigung nicht. Auf diese Weise wurden die Rechtsgelehrten von Ersuchten zu Ersuchenden. Nach ihrer Ehrerweisung, die ihnen wegen ihrer Abneigungen [sic!] ihnen gegenüber entgegengebracht wurde, wurden sie durch ihr Verlangen nach ihnen [d.h. den Herrschenden] zu Erniedrigten. Ausgenommen sind diejenigen Gelehrten der Religion Gottes, denen Gott der Erhabene [zur Standhaftigkeit] verhalf.⁷⁰

Es gab aber nicht nur die Herausforderung für die Gelehrten, sich einerseits mit den Machtstrukturen politisch zu arrangieren, ohne dabei auf Dauer theologische Einbußen in Kauf zu nehmen. Auch die Machthaber konnten selbst das politische Interesse an einer gelehrten und vertrauensvollen Beratung gebrauchen, weswegen der Großwesir Nizām al-Mulk (gest. 485/1092), al-Ġazālīs zeitweiliger Patron, diese schwierige Beziehung im *Siyāsatnāma* auf eine signifikante Formel brachte: „Der beste der Sultane ist der, der mit Schriftgelehrten verkehrt, und der schlechteste Schriftgelehrte ist der, der mit einem Sultan verkehrt.“⁷¹ Nun führt Nizām al-Mulk den Sufyān at-Ṭawrī als Gewährsmann für diese Maxime an. Laut ad-Ḍahabī stammt ausgerechnet dieser Satz allerdings aus dem Mund eines Asketen, Abū Ḥāzim Salama b. Dinār, der dies bei einer Zusammenkunft zwi-

70 Zit.n. Taha Jabir Al-Alwani, *Verhaltensethik einer innerislamischen Streitkultur*, übers. und mit einer Einführung versehen von Bacem Dziri, Frankfurt 2013, S. 148f.

71 Siehe Nizām al-Mulk, *Das Buch der Staatskunst. Siyāsatnāma*, übers. von Karl Emir Schabinger, Zürich 1996, S. 242-243.

schen az-Zuhrī und einem umayyadischen Gouverneur bemerkt haben soll.⁷² In beiden Fällen stammt die Spannung aus der Zeit der Umayyaden, und anscheinend wurde diese von Ihnen selbst auch wahrgenommen und artikuliert.

Allein die Tatsache, dass die Islamische Theologie an deutschen Universitäten ein politisch gefördertes Vorhaben ist, welches schneller umgesetzt werden will, als es Zeit für eine fundierte und grundständige theologische Ausbildung benötigt, sollte (angehende) Theologen zur tiefgründigen kritischen Selbstreflexion ermutigen. Das Auseinanderdriften zwischen dem – für sich betrachtet – verständlichen politischen Willen zur Eile und dem Erfordernis einer akademisch-theologischen Reife stellt (angehende) Theologen vor und bei der Besetzung von Ämtern vor die Frage, ob sie einer antizipierten theologischen Ausrichtung entsprechen müssen und wie sie damit umgehen wollen, gleich welche Entscheidung sie treffen. Der Islam ist nun mal ein Politikum geworden. Und es wird Politiker geben, die sich in Theologie versuchen, sowie Theologen, die Politik betreiben. Um sich von einer antizipierten oder offen artikulierten Erwartungshaltung effizient zu schützen, ist es ratsam diese erst gar nicht zu sehen:

Wisse, dass Du drei Möglichkeiten von Beziehungen zu den Prinzen, Gouverneuren und Unterdrückern haben kannst. Die erste und übelste ist die, dass Du sie aufsuchst. Die zweite und bessere ist die, dass sie dich aufsuchen. Und die dritte und sicherste ist die, dass Du von ihnen fernbleibst, so dass Du sie nicht siehst, noch sie dich sehen.⁷³

Es versteht sich von selbst, dass die gesellschaftlichen, rechtlichen und politischen Verhältnisse der Moderne andere sind. Die schulische Erziehung ist in weiten Teilen zu einem staatlichen Privileg geworden, was die Kooperation von Staat und Gelehrsamkeit noch dringlicher macht. Gleichzeitig schützt die freiheitlich demokratische Grundordnung auch die Religions- und Bekenntnisfreiheit, und doch weiß jeder aufmerksame Beobachter, dass sozialer und politischer Druck ausgeübt, empfunden und diesem bisweilen nachgegeben wird. Das gazālische „Sehen“ ließe sich insofern auch metaphorisch deuten. Und die Sicht auf das *forum internum* ist jedenfalls durchlässiger als die auf die umayyadische Gelehrsamkeit.

72 Vgl. Michael Lecker, „*Biographical Notes on Ibn Shihāb al-Zuhrī*“, in: *Journal of Semitic Studies* 41 (1996), S. 21-63, hier S. 34.

73 Zitiert und übersetzt aus José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 2012, S. 48.