

Zeugenschaft und Wissenstradierung in islamisch geprägten Gesellschaften der post-formativen Periode

Im Ägypten des 5./11. Jahrhunderts kam es zu einem Konflikt zwischen dem aus Bagdad stammenden Mediziner Ibn Buṭlān (sr. 458/1066) und dem führenden Mediziner seiner Zeit in Kairo, Ibn Riḍwān (sr. 453/1061).¹ Ibn Buṭlān griff seinen Kairener Kollegen vehement an, weil dieser unter anderem sein Wissen nur aus Büchern erworben habe, ohne hierfür Überlieferungsrechte von autorisierteren Lehrern zu besitzen. Dabei betonte er, dass das wirkliche Verständnis eines Themas nicht individuell aus Büchern gewonnen werden könne, sondern der Anwesenheit von Lehrern bedürfe. Nach dem Austausch mehrerer öffentlicher Traktate wurde aber deutlich, dass Ibn Riḍwāns Kollegen und Patienten nicht willens waren, dieser Argumentation zu folgen. Der Bagdader Mediziner wurde *de facto* von den Gelehrtenkreisen ausgeschlossen, für verrückt erklärt und verließ schließlich verbittert Kairo in Richtung Anarolien.²

¹ Mein Dank geht an die Organisatoren der 13. Tagung des Brackweder Arbeitskreises für Mittelalterforschung/Zeugnis und Zeugenschaft (Bremen, 24.–25. November 2006) Dr. Wolfram Drews und Dr. Heike Schlie für die Einladung zur Teilnahme. Ihnen und den anderen Teilnehmern an der Tagung danke ich für die vielfältigen Anregungen und Kommentare. Jahresdaten sind in diesem Beitrag stets in der doppelten Form »islamischer Kalender/julianischer bzw. gregorianischer Kalender« angegeben. »Post-formativ« bezieht sich auf den Zeitraum ab dem 4./10. Jahrhundert, jener Periode also, in der sich die für islamisch geprägte Gesellschaften charakteristischen Institutionen, Rechtsnormen, gesellschaftlichen Gruppen etc. weitgehend herausgebildet und gefestigt hatten. Zur Frage der Periodisierung vgl. Aziz Al-Azmeh: »Muslim History: Reflections on Periodisation and Categorisation«, in: *Medieval History Journal* 1 (1998), S. 195–231.

² Zu dieser Kontroverse vgl. Max Meyerhoff/Joseph Schacht: »Une controverse médico-philosophique au Caire en 441 de l'Hégire (1050 ap. J.-C.) avec un aperçu sur les études grecques dans l'Islam«, in: *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 19 (1937), S. 29–42, hier 35–37. Zu Ibn Riḍwān vgl. Joseph Schacht: »Ibn Riḍwān«, in: *Encyclopaedia of Islam* 3 (1971), Sp. 906f. und Ali Ibn al-Qifī (sr. 646/1248): *Tarīḫ al-ḥukamā'*, hg. v. Julius Lippeert, Leipzig 1903, S. 443f. Zu Ibn Buṭlān vgl. Joseph Schacht: »Ibn Buṭlān«, in: *Encyclopaedia of Islam* 3 (1971), Sp. 740–42 und Ibn al-Qifī: *Tarīḫ*, S. 294–315. Die Kontroverse ist noch in Ibn Abi 'Ujayb's biographischem Lexikon sichtbar, der den Verlauf zusammenfasst und die sieben von Ibn Buṭlān aufgezählten Argumente gegen den individuellen Wissenswerb zitiert; vgl. Ahmad Ibn Abi 'Ujayb's (sr. 668/1270): *'Uyūn al-anbā' fī ḥabāqāt al-aṭibbā'*, Beirut 1957, Bd. 2, S. 167–169. Eine Diskussion der Argumente gegen Buṭlāns findet sich bei Gregor Schoeler: »Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam«, in: *Der Islam* 66 (1989), S. 38–67. Die Abhandlungen Meyerhoffs: *The Medico-Philosophical Controversy Between Ibn Buṭlān of Baghdad and Ibn Riḍwān of Cairo. A Contribution to the History of Greek Learning Among the Arabs* (The Egyptian University, Faculty of Arts Publ. 13), Kairo 1937.

Der Konflikt beruhte darauf, dass Ibn Ridwān, der aus einfachen Verhältnissen stammte, sich die Ausbildung bei einem Meister des Faches gegen Bezahlung nicht hatte leisten können. Er sagte über sich selbst, dass er sein theoretisches Wissen ausschließlich durch individuelle Lektüre gewonnen habe und verrät dementsprechend in seinem Werk »Das nützliche Buch über die Unterweisung in der Kunst der Medizin« mit Vehemenz die These, dass dieser Ausbildungsweg dem Studium unter einem Lehrer ebenbürtig sei.³ Der (wahrscheinlich nestorianische) Christ Ibn Buṭlān hingegen hatte eine traditionelle Ausbildung in Medizin und Philosophie bei den angesehenen Lehrern seiner Zeit erhalten. Nachdem er im Jahre 441/1049 nach Kairo gekommen war, wo er wohl einen Posten am Hof anstrebte, geriet er zunächst in Kontroversen mit Schülern Ibn Ridwāns und schließlich in Konflikt mit diesem selbst, die sich dann schnell auf die Frage der Art und Weise des Wissenserwerbs zuspitzten. In einer der Abhandlungen, die die Kontrahenten im Verlauf des Konfliktes austauschten, findet sich bei ihm z. B. der Abschnitt »Über die Gründe warum derjenige, der von den Lippen der Gewährsmänner lernt, besser lernt und leichter begreift als derjenige, der aus den Heften lernt.«⁴

Die Kontroverse zwischen Ibn Buṭlān und Ibn Ridwān berührte einerseits die Frage, welcher der beiden Ausbildungswege geeigneter sei, um als Mediziner praktizieren zu können, gewissermaßen also eine bloße Frage der effizienteren und zuverlässigeren Lernmethode. Andererseits ging es aber auch darum, wie Wissen auf legitime Art und Weise erworben werden kann – unabhängig von der Qualität dieses Wissens. Dieser zweite Aspekt führt zum Thema der Zeugnenschaft, denn dieses Legitimität hieß – wie im folgenden gezeigt wird – insbesondere, dass ein Vorsitzender (bzw. eine Vorsitzende) dem Akt der Wissensweitergabe persönlich beiwohnte und ihn somit bezeugte.

In den folgenden Ausführungen wird die Bedeutung der Zeugnenschaft im Hinblick auf die Wissensstradierung in islamisch geprägten Gesellschaften der post-formativen Periode (beginnend mit dem 4./10. Jahrhundert) diskutiert. Die Hauptthese ist dabei, dass Zeugnenschaft zentral war für die legitime Vermittlung insbesondere religiösen Wissens im post-formativen Wissenschaftsbetrieb, der in erster Linie die interpersonelle Vermittlung als gültig anerkannte. Durch diese interpersonelle Vermittlung und die Forderung nach persönlicher Anwesenheit war Zeugnenschaft ein zentrales Element in der Autorisierung von Wissen. Das verwendete arabische Quellenmaterial stammt in erster Linie aus dem geographischen Bereich Ägyptens und Syriens,⁵ dabei wiederum überwiegend aus den Metropolen Damaskus und Kairo, da für kleinere Städte oder gar den ländlichen Raum nur wenige Quellen zu diesem Thema zur Verfügung stehen. Hierbei wird überwie-

gend auf die islamisch geprägte Wissensermittlung in den religiösen Wissensfeldern eingegangen. Spezifisch christliche oder jüdische Formen des Lehrbetriebs und Formen der Wissensermittlung in Disziplinen, in denen Gelehrte unterschiedlicher Religionen zusammentrafen, wie etwa in der Medizin, werden dagegen ausgelassen.

Die Ausführungen gliedern sich dabei in drei Abschnitte: Zunächst wird die Art und Weise der Wissensstradierung in den religiösen Wissenschaften diskutiert und der Dokumententyp des »Überlieferungsvermerks« eingeführt. Der zweite Abschnitt stellt die Bedeutung der Zeugnenschaft in der Wissensstradierung dar und differenziert dabei zwischen »primärer« Zeugnenschaft, die im Überlieferungsakt selbst, und »sekundärer« Zeugnenschaft, die im Überlieferungsvermerk angesiedelt ist. Der abschließende Abschnitt fragt, inwieweit dieses Konzept der Zeugnenschaft auf andere Charakteristika der betrachteten Gesellschaften verweist, konkret auf den niedrigen Grad der Institutionalisierung im Lehrbetrieb.

Die Beschränkung der hier gemachten Aussagen auf »religiöses« Wissen beruht darauf, dass im Wissenschaftsbetrieb islamisch geprägter Gesellschaften dieser Periode zwischen zwei Kategorien der Wissenschaften unterschieden wurden: den überlieferten oder religiösen Wissenschaften andererseits⁶ und den alten/rationalen/fremden/philosophischen Wissenschaften andererseits.⁶ Die ersteren waren jene Wissensfelder, die sich in der Sicht der Gelehrten aus der göttlichen Offenbarung ableiteten und sich z. B. mit der offenbaren Schrift und – quantitativ natürlich wesentlich umfangreicher – mit der Praxis der Altvorderen, insbesondere des Propheten Muḥammad beschäftigten. Hierzu gehörten Wissensgebiete wie Traditions-wissenschaft (*ḥadīth*), Koranexegese (*tafsīr*), Rechtswissenschaft (*fiqh*), Historiographie (*taʾrīḥ*) und Koranrezitation (*qirʾān liqṛāʾ*). Die zweite Kategorie umfasste die Wissensfelder, die sich generell auf die antike Tradition bezogen, wie etwa Medizin (*ṭibb*), Mathematik (*ḥisāb*), Optik (*manāẓir*), Astronomie (*ilm al-ḥayʾa*) und Philosophie (*falsafā*).

Diese Klassifizierung beinhaltet nicht *per se* eine hierarchische Wertung der beiden Bereiche,⁷ sondern bezog sich in erster Linie auf den Quellentypus, auf den diese jeweils basierten. Des weiteren waren den beiden Bereichen spezifische Vermittlungs-traditionen zu eigen, die auch für die Frage der Zeugnenschaft relevant sind. Das Primat der im folgenden diskutierten persönlichen Wissensermittlung war in erster Linie in den religiösen/überlieferten Wissensfeldern vorherrschend. In den philosophisch/rationalen Wissenschaften, und damit auch in einem Feld wie

3 *Al-Kitāb al-niḥāya fī al-ʿilm sināt al-ṭibb* (Zusammenfassung: Schacht/Meyeroth: *Controversy* [Ann. 2], S. 28–35).

4 »Die ägyptische Abhandlung« (*al-maʿādila al-miṣriya*) (ediert in Schacht/Meyeroth: *Controversy* [Ann. 2], S. 50–54, Übersetzung: S. 83–89).

5 Syrien bezieht sich hier auf den Begriff bilād aš-šām, der die modernen Staaten Syrien (mit Ausnahme des Nordostens, der zur al-Gazīra [Mesopotamien] gehört), Libanon, Jordanien, Palästina und Israel sowie Teile der Südtürkei umfasst.

6 *Al-ʿilm al-ṣarīḥ al-nawāyil la-ḥ-ʿaḡm, al-ʿilm al-ḡadīma la-ḥ-ʿaḡya la-ḥ-ḥiṣyā*. Zu den unterschiedlichen Systemen der Einteilung von Disziplinen vgl. Osman Bakar: *Classification of Knowledge in Islam. A Study in Islamic Philosophy of Science* (Cambridge 1998).

Anderer Klassifikationen bezogen sich auf die Unterscheidung zwischen theoretischen und angewandten Wissenschaften (*al-ʿilm an-nazāriyya* und *al-ʿilm al-ʿamalīyya*, so z. B. der Gelehrte al-Fārābī (st. 339/950) und jenen, deren Aneignung lediglich für jeden Gläubigen eine Pflicht war (*farāḍ ʿam*) und jenen, deren Aneignung lediglich einer ausstehenden Anzahl von Personen auflegte war (*farāḍ kifāyya*), so z. B. der Gelehrte al-Gazālī (st. 505/1111).

7 Aziz Al-Azmeh: *Arabic Thought and Islamic Societies*, London – Sydney – Dover 1986, S. 157.

der Medizin, war dagegen die individuelle Wissensaneignung häufiger anzutreffen und unterminierte nicht generell die Legitimität des erworbenen Wissens. In gewissem Sinn hatte Ibn Butlān in seiner Kontroverse mit Ibn Ridwān also versucht, eine in den religiösen/überlieferten Wissenschaften gültige Überlieferungsform in den philosophischen/rationalen Wissenschaften durchzusetzen, und war damit gescheitert.

1. Überlieferungsvermerke und Wissensvermittlung in den religiösen Wissenschaften

Werke, die zu den religiösen/überlieferten Wissenschaften gehörten, insbesondere jene aus der Traditionswissenschaft (also jener Wissenszweig, der sich mit der Überlieferung der Worte und Taten des Propheten Muhammad und seiner Zeitgenossen beschäftigte), wurden in Lehrsitzen überliefert. Diese Lehrsitzen wurden in der post-formativen Periode zunehmend durch Überlieferungsvermerke dokumentiert, die einen ungewöhnlich direkten Einblick in die Art und Weise der Wissensvermittlung erlauben.⁸ In den durch Vermerken festgehaltenen Lehrsitzen gab es drei Funktionsträger, die jeweils auch Frauen sein konnten.⁹ Die zentrale Person war der Vorsitzende, der als Lehrer agierte und ein Überlieferungsrecht für das entsprechende Werk innehatte. Dieses Überlieferungsrecht besaß er entweder, weil er selbst der Autor des Werkes war oder – wesentlich häufiger – weil er eine kontinuierliche Kette an autorisierten Lehrern aufweisen konnte, die auf den Autor des Werkes zurückging. Der zweite Funktionsträger war der Leser, ein (meist fortgeschrittener) Schüler, der das Überlieferungsrecht für das Werk anstrebe und es dem Vorsitzenden vortrug. Der Schreiber, als dritter Funktionsträger, zeichnete für die Niederschrift des Überlieferungsvermerks verantwortlich, welcher meist im Anschluss an den vorgetragenen Text auf das Manuskript geschrieben wurde. Dieser Vermerk enthielt im allgemeinen die Namen der Funktionsträger (Vorsitzender, Leser und Schreiber) sowie Angaben zu Ort und Datum der Lehrsitze. Die vierte Gruppe, deren Namen der Schreiber ebenfalls im Vermerk festhielt, waren weitere Anwesende, die während der Lehrsitze selbst keine Funktion im engeren Sinne innehatten. Jedoch waren sie für die folgende Verbreitung des vorgetragenen Textes von Bedeutung, da sie *quia* Zuhörerschaft ein Überlieferungsrecht erwarben,

das dem des Lesers ebenbürtig war und sie somit, ebenso wie der Leser, künftigen Lehrsitzen zu diesem Werk vorsitzen konnten.

In einer schematischen Darstellung enthält ein Überlieferungsvermerk idealtypisch demnach folgende Elemente: »Es hörten das Werk [Titel] von [Name des Autors] unter Vorsitz [Name des Vorsitzenden] in der Lesung von [Name des Lesers]: [Namen der Anwesenden] in [Ort] am [Datum]. Der Schreiber dieses Vermerkes ist [Name des Schreibers].«

In der hier betrachteten Periode vollzog sich die Wissensvermittlung generell in einem schriftlichen Kontext, das heißt, dass der Leser den Text auf Grundlage einer schriftlichen Vorlage vortrug, der Vorsitzende meist über ein Manuskript verfügte und zumindest einige der Anwesenden ebenfalls Manuskripte des Werkes konsultierten. In vielen Fällen dienten die Sitzungen auch dazu, Abschriften zu autorisieren. In Einzelfällen konnte es sich aber durchaus um eine Wissensvermittlung handeln, die stark von Oralität geprägt war. In diesen Fällen wäre der Leser eher als »Rezitor« zu bezeichnen, der einen auswendig gelernten Text vortrug. Weiterhin konnte der Vorsitzende den vorgetragenen Text durchaus autorisieren, ohne ihn mit einer Abschrift abzugleichen, und die Anwesenden konnten Zuhörer sein, die kein Manuskript zur Hand hatten. Schriftliche und mündliche Überlieferungsformen wurden jedoch in diesem Zusammenhang nicht als Gegensätze begriffen; es handelt sich um wenig sinnvolle Konzepte zum Verständnis von Debarren über den Lehrbetrieb. Solche Diskussionen bezogen sich in der post-formativen Periode vielmehr auf die Frage, wie Wissen autoritativ vermittelt wird.¹⁰

Dieses wird auch in den Hörvermerken deutlich, in denen die Frage der mündlichen oder schriftlichen Modalität der Überlieferung keine Rolle spielt und dementsprechend nicht benannt wird, wie die Überlieferung konkret erfolgte. Denn das Recht zur weiteren Überlieferung wurde unabhängig davon erworben, ob der Leser/Rezitor, der Vorsitzende und die Anwesenden schriftliche Grundlagen verwendeten. Die Offenheit gegenüber der Modalität der Überlieferung war auch eine Grundvoraussetzung für die im folgenden gezeigte Partizipation von Nicht-Gelehrten an solchen Sitzungen, bei denen zumindest teilweise davon ausgegangen werden kann, dass sie nicht des Lesens mächtig waren.

Die systematische Verwendung von Hörvermerken begann im 5./11. Jahrhundert; ihre Bedeutung stieg in den folgenden Perioden deutlich an. Dabei ist eine regionale Verschiebung zu vermerken, denn in der frühen Phase des 5./11. Jahr-

8 Als Einführung in das Thema der Überlieferungsvermerke eignen sich insbesondere Stefan Leder:

»Hörzertifikate als Dokumente für die islamische Lehkultur des Mittelalters«, in: Rafiq Georges Khoury (Hg.): *Urkunden und Urkundenformulare im klassischen Altertum und in den orientalischen Kulturen* (Bibliotheca der Klassischen Altertumswissenschaften NF 2/104), Heidelberg 1999, S. 147–166 und Stefan Leder: »Dokumente zum Hadīth in Schriftform und Unterricht aus Damaskus im 6./12. Jhd.«, in: *Oriens 34* (1994), S. 57–75. Einen Eindruck von Vermerken, die sich in einem speziellen Manuskriptbestand befinden, vermittelt Georges Vajda: *Les certificats de lecture et de transmission dans les manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris*, Paris 1956.

9 Für Beispiele von Vermerken, in denen Frauen erwähnt werden, vgl. Leder: »Hörzertifikate« (Anm. 8), S. 150–153.

10 In der formativen Periode gab es wesentlich stärkere Diskussionen zur Frage der Mündlichkeit/Schriftlichkeit, vgl. hierzu Michael Cook: »The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam«, in: *Arabica 44* (1997), S. 437–530 und die Artikel von Gregor Schoeler: »Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam«, in: *Der Islam* 62 (1985), S. 201–230; ders.: »Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung« (Anm. 2); ders.: »Mündliche Thora und Hadīth: Überlieferung, Schreibverbote, Redaktoren«, in: *Der Islam* 66 (1989), S. 213–251; ders.: »Schreiben und Veröffentlichungen. Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten«, in: *Der Islam* 69 (1992), S. 1–43.

hundert sind in erster Linie Vermerke für Bagdad belegt.¹¹ Im folgenden Jahrhundert nimmt die Anzahl der Vermerke hier ab, und ein neuer Schwerpunkt bildet sich in Damaskus heraus. Mit der kulturellen Blüte von Damaskus existiert für den Zeitraum ab dem 6./12. Jahrhundert eine wohl einzigartige Fülle an Vermerkern, die aus dem syrischen Bereich stammen. Die Ränder der aus dieser Periode stammenden Manuskripte sind bisweilen vollständig mit Vermerkern gefüllt; teilweise nahmen die Vermerke durch eigens angefertigte Folien sogar mehr Raum ein als der überlieferte Text selbst. Die Forschung hat erst in jüngster Zeit die Bedeutung dieser Quellengattung erkannt und begonnen, sie zu edieren und mit ihr zu arbeiten.¹² Es handelt sich dabei um eine der wenigen nicht-narrativen Quellen, die für die Zeit vor dem 9./15. Jahrhundert in größerem Maß zur Verfügung steht.¹³ Gleichzeitig verfügt die historische Forschung zum Nahen Osten damit über eine Quellengattung, die in dieser Ausprägung als singular für diese Gesellschaften gelten kann.

Bei umfangreichen Werken, deren Lesung mehrerer Sitzungen bedurfte, dokumentiert ein einzelner Überlieferungsvermerk den Vortrag des in der jeweiligen Sitzung behandelten Abschnitts. Die Gesamtüberlieferung des Textes ist in einem solchen Fall somit in einer Vielzahl von Vermerkern dokumentiert. In diesen Fällen beginnen die entsprechenden Vermerke mit den Worten: »Es hören diesen Band des Werkes [Titel] von [...]«. Solche Vermerke zu einzelnen Abschnitten wurden nicht am Ende des Manuskripts, sondern im Anschluss an den jeweils vlesenen Textabschnitt auf das Manuskript geschrieben. Die Abfolge an Sitzungen, die in der Gesamtheit solcher Teilvermerke zu einem spezifischen Text dokumentiert sind, konnte sich bei längeren Werken über einen Zeitraum von bis zu zehn Jahren erstrecken.¹⁴ Dementsprechend kann im Hinblick auf solche umfangreichen Texte von regelrechten Lesgemeinschaften gesprochen werden, die aus den Funktionsträgern und den übrigen Anwesenden bestanden.

Ein entscheidendes Charakteristikum dieser Sitzungen war die Teilnahme von Individuen, die verkürzt als Nicht-Gelahrte bezeichnet werden können, da sie nur

- 11 *Ṣāḥib ad-Dīn al-Munajǧid: »Ġazāt as-samāʿ fī al-maḥrūqāt al-qadīmā«, in: Maǧāliḥ maḥād al-maḥyāt al-ʿarabiyya/Revue de l'histoire des manuscrits arabes (Cairo) 1/1 (1955), S. 232–251, hier 234.*
- 12 Zu nennen sind hier insbesondere die Arbeiten von Stefan Leder: »Dokumente zum Ḥadīḥ und »Hörerrituale« (Anm. 8) und die Faksimilausgabe von Damascener Vermerkern: Stefan Leder/ Yasān Muḥammad as-Sawwās/Māḥmūd as-Sāǧaǧī: *Muḥim as-samāʿ ad-Damāṣqiyya – šawar al-maḥyāt. Revue de documents fac-similés des certifiats d'adhān à Damas. 550–750/1155–1349*, Damaskus 2000, sowie deren Zusammenfassung mit Indices: Stefan Leder/Yasān Muḥammad as-Sawwās/Māḥmūd as-Sāǧaǧī: *Muḥim as-samāʿ ad-Damāṣqiyya. Les certifiats d'adhān à Damas. 550–750/1155–1349*, Damaskus 1996.
- 13 Zu Quellen für islamisch geprägte Gesellschaften vgl. R. Stephen Humphreys: *Islamic History. A Framework for Inquiry*, London 21995, S. 25ff.
- 14 Dies wird u. B. aus den Vermerkern zu Lesungen des Werkes *Geschichte der Stadt Damaskus* von Ibn ʿAsākir deutlich, das in der Mitte des 6./12. Jahrhunderts veröffentlicht und danach in einer Vielzahl von Sitzungen überliefert wurde; vgl. Alf Ibn ʿAsākir (sr. 571/1175): *Taʿrīḥ mudīnat Dimāṣq*, hg. v. Ṣāḥib ad-Dīn al-Munajǧid/Sulejma ʿaš-Šihābī u. a., Damaskus 1951ff.

in geringem Maß am Lehrbetrieb beteiligt waren.¹⁵ So fanden sich bei Lesungen von Traditionswerken, um nur einige Beispiele zu nennen, Tierfutehändler, Metzger, Bäcker, Steinmetze, Schneider, Schreiner, Kupferschmiede, Weber und Bogenmacher ein.¹⁶ Zu dieser Gruppe gehörten ebenfalls männliche und weibliche Sklaven, die – meist in Begleitung ihrer Besitzer – an Sitzungen teilnahmen.

Lesungen waren nicht nur hinsichtlich der teilnehmenden Personen recht offen, sondern sie waren auch dadurch charakterisiert, dass für diese Lesungen keine »normierten« Orte existierten, an denen die Überlieferung stattfand. Aus den Vermerkern wird deutlich, dass es bevorzugte Lokalitäten gab, die in Damaskus z. B. die Umayyadenmoschee als die zentrale religiöse Stätte der Stadt sowie die ab dem 6./12. Jahrhundert zunehmend verbreiteten Lehrinstitutionen *madrasa* und *dir al-ḥadīḥ* umfassten.¹⁷ Doch konnten solche Lesungen an einer Vielzahl von anderen Orten stattfinden, so etwa im Garten einer Vorsitzenden, in einem Dorf, da sich ein an der Lesung beteiligter Offizier auf die Jagd begeben hatte, auf dem Holzhandlernermarkt oder im Heerlager während der Belagerung der Kreuzfahrerfestung Crac de Chevaliers.¹⁸ Ein Ziel dieser örtlichen Flexibilität mag gewesen sein, die Teilnahme von nicht-gelehrten Gruppen an den Lesungen sicherzustellen, die im Einzelfall bis zu über 300 Anwesende vereinen konnten.¹⁹

Aus den zahlreichen Lesungen, die mittels der Überlieferungsvermerke dokumentiert sind, wird deutlich, im welchen Maß Wissen nur durch persönliche Teilnahme erworben werden konnte. Selbstverständlich wurden Kenntnisse auch im Bereich der religiösen/überlieferten Wissenschaften nicht ausschließlich interpersonell vermittelt, und Gelehrte haben individuell Schriften gelesen. Ersichtlich ist dies z. B. daraus, dass der Leser in einer Lehrsitzung, also der Schüler, sich bereits zuvor mit dem Werk beschäftigt haben musste. Aufgrund des defekteren Charakters der arabischen Schrift, die kurze Vokale nicht darstellt, ist die unvorbereitete Lektüre eines anspruchsvollen Werkes nahezu unmöglich, insbesondere wenn die

- 15 Zu methodischen Überlegungen zur Unterscheidung zwischen Gelehrten und Nicht-Gelehrten vgl. Konrad Hirschler: *Reading Practices in Arabic Societies. 1st–15th Century*, Edinburgh 2011.
- 16 Leder/as-Sawwās/as-Sāǧaǧī: *Muḥim* (Anm. 12), S. 487, Nr. 3823/22–6, Zeile 11: ʿAbd ar-Raḥmān b. ʿAbd al-Wāḥid b. ʿAbdān al-ʿAlīf (im Jahr 709/1309); S. 52, Nr. 955/9–44, Zeile 13: ʿAlī b. Abī al-Maǧdī b. Mansūr (?) al-Lāḥmān (im Jahr 614/1217); S. 53, Nr. 955/9–48, Zeile 8f: Ismaʿīl b. Yasūf b. Kāmil al-Ḥabbāz (im Jahr 623/1226); S. 266, Nr. 3757/8–1, Zeile 7: ʿUmar b. al-Muṣallam (?) b. ʿUmar al-Ḥabbāz (im Jahr 633/1236); S. 504, Nr. 3828/9–12, Zeile 9: Ibrahim b. Muḥammad b. Dawūd al-Ḥayyār (im Jahr 675/1277); S. 310, Nr. 3764/12–18, Zeile 6: Ahmad b. Ibrahim b. ʿAbd al-Ḥāliq an-Naǧǧār (im Jahr 703/1304); S. 231, Nr. 1592/3–10, Zeile 15: Muḥammad b. ʿUmrān an-Naḥās (im Jahr 627/1230); S. 509, Nr. 3837/6–7, Zeile 20: Salama b. ʿAbd Allāh an-Nasāǧ (im Jahr 395/1198); S. 76, Nr. 1039/7–8, Zeile 4: ʿUmar b. ʿAbd Allāh al-Qawwās (im Jahr 585/1189).
- 17 Zu diesen Institutionen, die sich vorwiegend der Rechtswissenschaft (*madrasa*), bzw. der Traditions-wissenschaft (*dir al-ḥadīḥ*) widmeten, vgl. Anm. 48.
- 18 Leder/as-Sawwās/as-Sāǧaǧī: *Muḥim* (Anm. 12), S. 193, Nr. 1178/20–4 (im Jahr 639/1242); S. 156, Nr. 1139/1–13 (im Jahr 665/1267); S. 496, Nr. 3828/8–5 (im Jahr 616/1220); S. 154, Nr. 1139/1–11 und S. 170, Nr. 1139/1–41, Nr. 1139/1–42 (im Jahr 669/1271).
- 19 So z. B. 338 Anwesende bei einer Lesung nahe Damaskus im Jahr 633/1236 in der *extra-muros* gelegenen al-Muǧaffārī Moschee (Leder/as-Sawwās/as-Sāǧaǧī: *Muḥim* [Anm. 12], S. 261–268, Nr. 3757/8–1).

ses – wie in den Traditionswissenschaften üblich – viele Eigennamen enthält. Doch ein solches individuelles Lesen wird nur in sehr ausführlichen Gelehrtenviten und Autobiographien erwähnt. Die Standardbeschreibung eines Gelehrten besteht aus einer Aufzählung seiner Lehrer und der damit erworbenen Überlieferungsrechte. Anders als durch persönlichen Kontakt vermitteltes Wissen wird in Fremd- und Selbstbeschreibungen nicht als relevant für den Status eines Gelehrten der religiösen/überlieferten Wissensfelder angesehen. So heißt es auch in einer normativen Abhandlung zum Lehrbetrieb in den Traditionswissenschaften: »Wie bereits erwähnt, wird das Wissen nicht aus den Büchern gewonnen. Dies gehört zu den schlimmsten Verderbheiten.«²⁰ In den vorherigen Passagen hatte der Autor die Schüler entsprechend angehalten, das Gelesene stets von einem Lehrer korrigieren zu lassen.

Dabei ist es notwendig zu betonen, dass das in dieser Periode übermittelte Wissen vollständig in schriftlicher Form vorlag und Schriftlichkeit weit verbreitet war. Die Einführung des Papiers als günstiges Schreibmaterial ab dem 9. Jahrhundert und dessen umfangreiche Voraussetzung ab dem 10. Jahrhundert in Ägypten und Syrien hatte die materielle Voraussetzung für eine zunehmend schriftliche Kultur gelegt.²¹ In der post-formativen Periode gab es auch in wesentlich kleineren Städten als Damaskus und Kairo auf den Märkten stets eigene Bereiche für Buchhändler, Papiermacher und Kopisten. Dies zeigt, dass eine recht erhebliche ökonomische Aktivität auf Schriftlichkeit basierte, die der Nachfrage nach Texten sowohl in den religiösen/überlieferten als auch in den philosophischen/rationalen Wissenschaften nachkam.²² Die zunehmende Verbreitung der Schriftlichkeit drückte sich auch in der Entwicklung von Schriften aus, die leichter lesbar waren und somit die individuelle Lektüre von unvertrauten Texten ermöglichten. Bei der hier beschriebenen Überlieferungspraxis handelt es sich also nicht um die einer weitgehend oralen Wissenskultur, sondern um eine spezifische Ausformung einer überwiegend schriftlichen Kultur, in der schriftliche und mündliche Modalitäten je nach Leseanlass unterschiedlich miteinander kombiniert wurden.

20 Muhammad Ibn Gannā'a (st. 733/1333): *Tadhkirat as-sāmi' wa-al-mutakallim fī adab al-ʿilm wa-al-muḥallim*. Haydarabad 1353, S. 123.

21 Jonathan M. Bloom: *Paper before Print: the History and Impact of Paper in the Islamic World*, New Haven 2001.

22 Zu einer Mikrostudie der veränderteren Rolle von Schriftlichkeit im Irak vgl. Shawkat M. Toorawa: *Ibn Abī ʿĀṣim: ʿIlm and Arabic Literary Culture. A Ninth-Century Bookman in Baghdad*, New York 2005.

II. Zeugenschaft in der Wissensvermittlung

Aus den vorhergehenden Ausführungen ergibt sich, dass in der durch Überlieferungswerte dokumentierten Wissensvermittlung die Zeugenschaft in zweierlei Hinsicht eine Rolle spielt: Einerseits bezeugt der Vorsitzende durch seine Anwesenheit den autoritativen Akt der Wissensvermittlung an Leser und Anwesende; andererseits dient der Überlieferungsvermerk als Zeugnis der Wissensvermittlung über den Kontext der Lesung hinaus. Im folgenden ist deshalb zu diskutieren, wie die Zeugenschaft der beteiligten Personen konstituiert wird und welche Funktion die Dokumentierung der Zeugenschaft in Überlieferungsvermerken hatte. Dabei wird deutlich werden, dass zwischen einer an Personen gebundenen »primären« und einer in Vermerken festgehaltenen »sekundären« Zeugenschaft zu unterscheiden ist.

Der Vorsitzende

Der Vorsitzende einer Lesung agierte zunächst als Lehrer, da er die Lesung auf Richtigkeit kontrollierte, ggf. korrigierte und bei Fragen Erklärungen abgab. Ein Vorsitzender, der diesen Funktionen nicht nachkam, wurde kritisiert, wodurch seine Reputation Schaden erlitt. Von dieser Funktion als Lehrer ist jedoch die Legitimierung des Vorsitzenden als Bezeugender der Wissensübermittlung abzugrenzen, da diese Legitimierung nicht ausschließlich auf Wissensdifferenz basierte. Denn das Recht, als Vorsitzender zu agieren, setzte zwar voraus, dass durch die vorherige Teilhabe an einer Lesung des gleichen Werkes ein Überlieferungsvermerk erworben worden war. Der bloße Erwerb eines Überlieferungsrechts bedeutete jedoch nicht notwendigerweise, dass die jeweilige Person das Werk korrekt lesen konnte oder hierüber tieferes Wissen erworben hatte, da dieses Recht ja unter Umständen lediglich als Zuhörer erworben sein konnte.

Die Notwendigkeit, zwischen bezeugtem Überlieferungsrecht und tatsächlichem Wissenserwerb zu unterscheiden, wird insbesondere darin deutlich, dass es übliche Praxis von Gelehrten war, ihre Kinder bereits im jüngsten Alter an solchen Sitzungen teilnehmen zu lassen. Ein Damaszener Gelehrter des 7./13. Jahrhunderts berichtet, dass sein Sohn, der im Alter von acht Jahren verstorben war, bereits an Sitzungen unter 140 Lehrern teilgenommen hatte. Sein erstes Überlieferungsrecht erwarb dieser Sohn, bevor er fünfzehn Monate alt war; zusammen mit seinem Vater und seiner Schwester, die zu diesem Zeitpunkt auch noch jünger als fünf Jahre war.²³ Das Beispiel von Kindern, die an solchen Lesungen teilnehmen, ist ein sicherlich extremer Fall, der dennoch prägnant den Erwerb von Überlieferungsrechten durch bloße Anwesenheit zeigt, ohne dass dies durch die Aneignung von Wissen begleitet wurde.

23 ʿAbd ar-Rahmān Abū Šāma (st. 665/1267): *ad-Daʿwā ʿilā ar-Rawḍatayn* (ediert als: *Tarǧūm riǧāl al-qarnayn as-sābiʿ wa-as-sābiʿ*), hg. v. Muḥammad al-Kawarī, Kairo 1947, S. 176 und 167.

Rechtsschule, im Alter zwischen 15 und 18 Jahren erreicht,³⁰ also deutlich nach der Lebensphase, in der viele Kinder erstmals an Lehrsitzen teilnahmen.

III. Überlieferungsvermerke und Zeugenschaft

Die zentrale Bedeutung der Vermerke, die den Akt der Wissenstradierung dokumentieren, zeigt sich darin, dass die Schreiber meist penibel festhielten, wer einen Teil der Lesung verpasst hatte. In einem Vermerk aus dem Jahr 671/1273 wird so z. B. nach der Nennung des Vorsitzenden, des Lesers und der Anwesenden, die der gesamten Lesung beiwohnten, ausgeführt: »[...] und es hörte, abgesehen von zwei Seiten am Ende [des verlesenen Abschnitts]: Gamāl ad-Dīn [...]. Der Šayḥ Muḥammad [...] und Šihāb ad-Dīn [...] hörten von seinem Anfang bis zum Kapitel [Name des Kapitels genannt] und vom Kapitel [Name genannt] bis zu seinem Ende. Der Šayḥ Ibrāhīm [...] hörte den gesamten Text abgesehen von der letzten Seite, auf der sich ein [entsprechender] Vermerk findet. Ahmad b. Muḥammad [...] hörte lediglich eine der letzten Seiten. [...]«³¹ Dabei ist zu bemerken, dass die Schreiber für ihre Zuverlässigkeit bekannt sein sollten, so dass in Biographien zuverlässige Schreiber – in Abgrenzung zu Fälschern – als solche bezeichnet wurden.³²

Die Bedeutung der Vermerke geht auch daraus hervor, dass sie ergänzt wurden, wenn Anwesende, die einen Abschnitt der Lesung verpasst hatten, diesen in einer Sondersitzung nachholten. So hatte der Gelehrte 'Izz ad-Dīn 'Abd al-'Azīz (str. 644/1246) den Anfang der Lesung eines Abschnitts verpasst. Der Schreiber hatte dies im Überlieferungsvermerk festgehalten und im Manuskript die Stelle markiert, ab der 'Izz ad-Dīn anwesend war. Im Anschluss an diesen Vermerk findet sich ein weiterer des Inhalts, dass der Leser der ersten Sitzung einen Monat später speziell für 'Izz ad-Dīn erneut diejenige Textpassage vorlas, die dieser »vom Anfang dieses Abschnitts versäumt hatte«.³³ 'Izz ad-Dīn hatte somit für diesen Teil des Textes ein Überlieferungsrecht von zwei Lehrern erhalten: für die in der ersten Sitzung gehörte Textpassage von dem eigentlichen Vorsitzenden der Lesung und in der späteren Sondersitzung von der Person, die ursprünglich lediglich als Leser fungiert hatte, aber nun ihr ebenfalls in der ersten Sitzung erworbenes Überlieferungsrecht als Vorsitzender-cum-Leser umgehend weitergeben konnte.

Die Schreiber von Vermerken tendierten nur selten dazu, die Namen von Anwesenden nicht festzuhalten. In Fällen, in denen sie z. B. lakonisch anmerkten, dass auch »eine große Gruppe, deren Namen ich nicht kenne« den Abschnitt hörte,

30 Vgl. Harald Motzki: »Das Kind und seine Sozialisation in der islamischen Familie des Mittelalters«, in: Jochem Martin/August Nitschke (Hrsg.): *Zur Sozialgeschichte der Kindheit*, Freiburg – München 1986, S. 391–441.

31 Ibn 'Asākir: *Tārīḥ madīnat Dimāšq* (Ann. 14), Bd. 1, S. 644.

32 al-Munāẓid: »Iḡāzāt as-samā'« (Ann. 11), S. 239.

33 Ibn 'Asākir: *Tārīḥ madīnat Dimāšq* (Ann. 14), Bd. 1, S. 674f. Zur Biographie von 'Izz ad-Dīn vgl. ad-Dahabī: *Tārīḥ al-Isām* (Ann. 24), Bd. 641–650, S. 254.

handelt es sich wohl um Nicht-Gelehrte. Denn zuvor hatte der Schreiber hier wie gewohnt bei einigen Gelehrten den Namen inklusive eventueller Versäumnisse festgehalten.³⁴ Generell wurden alle Namen vermerkt, so auch in der zuvor erwähnten Massenlesung mit über 300 Anwesenden. In dem entsprechenden Vermerk notierte der Schreiber auf über sechs Manuskriptseiten penibel die Namen von 338 Personen, darunter auch Bäcker, Schreiner, Schneider, Müller und Sklaven.³⁵ Überlieferungsvermerke wurden als so bedeutend angesehen, dass sie im weiteren Verbreitungsprozess eines Manuskripts von den Kopisten ebenfalls übertragen wurden.

Die Sorgfältigkeit, mit der die Vermerke verfasst und weiterverbreitet wurden, liegt darin begründet, dass sie in zweierlei Hinsicht als Zeugnis dienen: Einerseits attestieren sie für die Nachwelt, auf welchen Wegen der Text, vom Autor ausgehend, innerhalb des Lehrbetriebs überliefert wurde. Dadurch wurden die Überlieferungsrechte von Gelehrten dokumentiert, aber auch Abschriften von Manuskripten authentisiert, die in den Sitzungen durch die Lesung häufig gleichzeitig überprüft wurden. Andererseits bezeugten sie für die Nicht-Gelehrten, die an dem Erwerb von Überlieferungsrechten kaum interessiert sein konnten, die Teilnahme an der öffentlichen Lektüre dieser Texte. Das Motiv, bei solchen Sitzungen anwesend zu sein, lag bei diesen Anwesenden wohl in erster Linie darin begründet, dass die Teilnahme an einer solchen gottesdienstähnlichen Handlung als religiös verdienstvoll galt.³⁶ Dieses Interesse war im Hinblick auf Werke aus der Traditionswissenschaft eng verbunden mit der sich intensivierenden Muḥammad-Verehrung, die in Ägypten und Syrien insbesondere im Verlaufe des 7./13. Jahrhunderts deutlich wurde. Die Teilnahme an entsprechenden Lesungen muss dementsprechend im Zusammenhang mit vergleichbaren Phänomenen gesehen werden, wie der stärkeren Reliquienverehrung (z. B. der Sandale des Propheten), der Feier seines Geburtstages oder dem an Bedeutung zunehmenden Genre der Prophetenpreisungen.³⁷ Dabei war im Gegensatz zu diesen Verehrungsformen die Bezeugung von Vorträgen, die die Worte und Taten des Propheten wiedergaben, dadurch attraktiv, dass sie einen direkteren Zugang zu der »Goldenen Periode« der muslimischen Gemeinschaft erlaubten und diese Zeugenschaft zudem oft in Vermerken für die Nachwelt festgehalten wurde.³⁸

34 Ibn 'Asākir, *Tārīḥ madīnat Dimāšq* (Ann. 14), Bd. 1, S. 643.

35 Leder/as-Sawwāsī-as-Sagāḡī: Muḡam (Ann. 12), Nr. 3757/8–1: S. 266, Zeile 11: »Af b. Muḥammad b. Ḥusayn al-Ḥabbāz; S. 265, Zeile 22f.: Ahmad b. al-Muḥaffar b. Qaymāz an-Naḡārī; S. 266, Zeile 17f.: Muḥammad b. 'Urḡān b. Badr al-Ḥayyār; S. 266, Zeile 13: 'Abd al-Qādir b. Ahmad b. al-Faḍl al-Tāhānī; S. 264, Zeile 20: Sawāb b. 'Abd Allāh (ḡāzī).

36 Diese Intentionen bei der Teilnahme an Überlieferungsitzungen wurden bereits wiederholt von Stefan Leder unterstrichen, so z. B. in ders.: »Charismatic Scripturalism: The Ḥanbalī Maqdisī of Damascus«, in: *Der Islam* 74/2 (1997), S. 279–304, hier 289f.

37 Louis Pouzet: *Damas au VII^e/XIII^e siècle. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*, Beirut 1991, S. 357–360.

38 Allerdings ist zu betonen, dass viele der entsprechenden gottesdienstlichen Sitzungen nicht mittels Vermerken dokumentiert sind; vgl. Leder: »Charismatic Scripturalism« (Ann. 36), S. 290.

IV. Primäre und sekundäre Zeugenschaft

Beide Arten der Zeugenschaft, die Bezeugung des Überlieferungsaktes selbst durch den Vortragenden sowie dessen Dokumentierung in Vermerken, verweisen auf die Funktion der Zeugenschaft als Mittel der Zuschreibung von Autorität. Lediglich das Wissen, das durch persönlichen Kontakt mit einer Person gewonnen wurde, die selbst Teil einer Überliefererkette war, konnte als autoritativ anerkannt werden. Nicht bezugtes Wissen, das durch individuelles Studium gewonnen wurde, spielte zwar *de facto* selbstverständlich eine bedeutende Rolle im Gelehrtenbetrieb, war aber formal gesehen von geringer Bedeutung.

Diese Vermittlung von Autorität blieb stets an die Personen gebunden: Der Vortragende bezugte den Vortrag des Lesers und autorisierte ihn damit zur Weitergabe des Textes; die Anwesenden bezugten den Lesekt und erwarben damit die gleiche Autorisierung. Die schriftliche Fixierung des Lesektes und der daran beteiligten Personen im Vermerk ist dagegen lediglich eine Zeugenschaft von sekundärem Wert. Denn ein Manuskript gewann durch Vermerke zwar an symbolischem und damit durchaus auch an finanziellem Wert, doch für eine individuelle Lektüre war es weiterhin nicht autoritativ. Erst die erneute Weitergabe des Texts mittels einer an der Überlieferungskette teilhabenden Person autorisierte diesen wiederum für die folgende Generation. Die primäre Zeugenschaft blieb somit stets an die Personen gebunden, die dem Lesekt beigewohnt hatten.

Dieser Aspekt ist – im Gegensatz zu dem des Alters – durchaus parallel zum Verständnis der Zeugenschaft im rechtlichen Sinn zu sehen.³⁹ Im klassischen islamischen Recht ist die Zeugenaussage (*šahāda*) das wichtigste Beweismittel. Die beiden anderen Beweismittel, Geständnis und Eid, spielen im Verhältnis hierzu eine vergleichsweise marginale Rolle: schriftliche Dokumente, wie etwa Urkunden und Verträge, sind als eigenständige Beweismittel gar nicht vorgesehen. Im Fall von juristischen Auseinandersetzungen konnten diese lediglich in Form von Aussagen von – als zuverlässig und rechtschaffen bekannten – Zeugen eingebracht werden, die das entsprechende Schriftstück unterschrieben hatten. Hieraus entwickelte sich die Berufsgruppe quasi-notarieller Zeugen (sg. *šāḥid*), die Dokumente bezugten und bei Bedarf in Verhandlungen aussagen konnten. Zur Absicherung von schriftlichen Dokumenten konnten bis zu mehrere Dutzend solcher Zeugen unterschreiben.

Die Überlieferungsvermerke in den religiösen Wissenschaften sind im vergleichbaren Sinn lediglich Dokumente, die erst durch die Aussage, das heißt durch die erneute Tradierung ihren Wert gewinnen, isoliert aber nur geringen Nutzen haben. Die Zeugen sind im Fall der Vermerke diejenigen, die das Überlieferungsrecht

39 Hierzu vgl. Peters: »Shahid« (Anm. 29) und Rudolph Peters: *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice From the Sixteenth to the Twentieth-Century*, Cambridge 2005. Zur Zeugenschaft als Beweis vgl. Robert Brunschwig: »Le système de la preuve en droit musulman«, in:

La Prave, Bd. 3: *Civilisations archaïques, asiatiques et islamiques* (Recueils de la société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions 18), Brüssel 1963, S. 169–186 und Jeanette A. Wakin: *The Function of Documents in Islamic Law*, Albany 1972, S. 1–10.

erworben haben. Sie unterschreiben zwar nicht eigenhändig wie die quasi-notariellen Zeugen, aber ihre spätere Aussage/Tradierung gewinnt dadurch an Gültigkeit, dass sie von der hierzu autorisierten Person vermerkt wurden. Dies hat wohl dazu beigetragen, dass die Schreiber der Vermerke ebenso für ihre Zuverlässigkeit bekannt sein sollten wie die quasi-notariellen Zeugen – eine Forderung, die angesichts der Fälschpraxis durchaus von Relevanz war.⁴⁰

Abschließend sei noch angemerkt, dass aus dem Primat der Zeugenschaft im unmittelbaren Überlieferungsakt folgt, dass sich Zeugenschaft in der Tradierung des Wissens in erster Linie mündlich manifestierte. Obwohl die Zeugenschaft zwecks weiterer Überlieferung schriftlich fixiert wurde, nahm dieses schriftliche Zeugnis keine eigenständige oder sogar dominante Position ein, da die ihm innewohnende Autorität nur durch erneute – mündliche – Tradierung Relevanz behielt. Lediglich für die nicht-gelehrten Teilnehmer bedeutete ihre Eintragung in den Vermerk, dass ihre Bezeugung des Überlieferungsaktes endgültig schriftlich fixiert war. Da sie an einem Überlieferungsrecht nicht interessiert waren bzw. dieses nicht im Lehrbetrieb einsetzen wollten oder konnten, streben sie auch nicht an, die durch den schriftlichen Vermerk potentiell verleihtene Autorität wieder zu aktivieren.

V. Zeugenschaft und die Frage der Institutionalisierung im Lehrbetrieb

Aus den vorhergehenden Überlegungen ergibt sich die Frage, inwieweit die zentrale Bedeutung der Zeugenschaft in der Praxis der Wissensüberlieferung mit anderen Bereichen islamisch geprägter Gesellschaften der post-formativen Periode in einem sich gegenseitig verstärkenden Wechselverhältnis stand. Exemplarisch wird dabei im folgenden diskutiert, welche Verbindungen sich zu der schwachen Institutionalisierung des Lehrbetriebs herstellen lassen. Hieran soll gezeigt werden, dass die anhand der Zeugenschaft aufgeworfenen Aspekte nicht spezifisch für diesen Bereich sind, sondern auf weitergehende Charakteristika dieser Gesellschaften verweisen. Im Mittelpunkt steht dabei der Aspekt der persönlichen Beziehungen zwischen Lehrern und Schülern, die die Grundlage für die in den Vermerken dokumentierte Wissenstradierung darstellen.

Das in diesem Prozess sichtbare Überwiegen interpersoneller Verhältnisse und Beziehungen ist in vielen anderen gesellschaftlichen Bereichen nahöstlicher Gesellschaften festzustellen. Diese anhaltende Dominanz führte dazu, dass in zahlreichen Fällen, in denen es im europäischen Mittelalter und insbesondere in der Frühen Neuzeit Institutionen gab bzw. Ansätze zu ihrer Entwicklung deutlich wurden, in der post-formativen Periode islamisch geprägter Gesellschaften weiterhin interper-

40 Hierzu vgl. z. B. die Fälle von Bagā' b. Abī Šakir Ibn al-'Ulliq (st. 601/1205), der ca. 1000 Vermerke gefälscht haben soll (qđ-Dahabi: *Ta'rib al-Jām* [Anm. 24], Bd. 601–610, S. 49f) und dem weniger erfolgreichen Fälscher Tabir b. Ahmad Ibn al-Qađi (st. 601/1204) (qđ-Dahabi: *Ta'rib al-Jām* [Anm. 24], Bd. 601–610, S. 51).

sonelle Beziehungen vorrangig waren⁴¹ und soziale, politische und kulturelle Beziehungen grundlegend individualistisch konzipiert blieben. Die Verleihung von *iqṭāʿāt* (sg. *iqṭāʿ*, annäherungsweise »Lehen) z. B. war stets an die Person des Herrschers und des *iqṭāʿ*-Empfängers (*muqṭāʿ*) gebunden.⁴² Durch den Tod einer dieser Personen erlosch das *iqṭāʿ*-Verhältnis und musste mit dem jeweiligen Nachfolger vollkommen neu konstituiert werden. Ein längerfristiges, über Generationen andauerndes *iqṭāʿ*-Verhältnis, in das Söhne eintraten, war somit nahezu nicht existent.

Deutlich wird die Dominanz personalisierter Beziehungen auch anhand des überlieferten Quellenmaterials: Für die nahöstliche Geschichte existieren bis ins 7./13. Jahrhundert nur wenige Originaldokumente wie Urkunden, Diplome und Privilegien. Die überlieferte Anzahl derartiger Dokumente nimmt ab dieser Periode nur graduell zu, und erst ab dem 9./15. Jahrhundert existiert eine quantitativ signifikante Anzahl. Die geringe Bedeutung, die der Überlieferung solcher Dokumente beigemessen wurde, ist Indiz dafür, dass ihnen über den Tod der beteiligten Personen hinaus keine Bedeutung zukam. Das Studium des *iqṭāʿ*-Systems beruht entsprechend bis weit in die post-formative Periode auf narrativen Quellen, da etwa Dokumente zur *iqṭāʿ*-Vergabe nur durch Zufall überliefert sind. Ein solches Dokument aus dem späten 6./12. Jahrhundert z. B. ist nur überliefert, da ein jüdischer Sekretär das Schriftstück benutzt hat, um darauf ein Gedicht zu verfassen, und es in der Folge in die Kairener Geniza-Sammlung Eingang fand.⁴³

Im Gegensatz dazu ist eine sehr große Zahl von Biographiensammlungen überliefert, die widerspiegeln, was Zeitgenossen als Konstrukt für ihre Gesellschaften erachtet haben: Biographien von Personen, in denen individuellen Beziehungen besondere Bedeutung zukam. Es sind diese Biographiensammlungen, die für die Sozialgeschichte der kulturell und politisch dominanten Schichten die entscheidende Quellengattung darstellen, da sie ein Verständnis der gesellschaftlich wirksamen Netzwerke vermitteln.⁴⁴

Diese Werke umfassen in der post-formativen Periode Biographien der für relevant angesehenen Individuen, insbesondere Gelehrte, Administratoren, Herrscher, Dichter und -Heilige. Allerdings behandeln sie nur in seltenen Fällen Personen, die ausschließlich außerhalb der politischen und gelehrten Felder tätig waren, wie

41 Vgl. Roy J. Mottahedeh: *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, London – New York 2001 zur Sozialstruktur der östlichen islamischen Welt während des 4./10. und 5./11. Jahrhunderts. Für Ägypten und Syrien des hier betrachteten Zeitraums vgl. Ira M. Lapidus: *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge 1984; Michael Chamberlain: *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350*, Cambridge 1994 sowie Jonathan Porter Becker: *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo. A Social History of Islamic Education*, Princeton 1992.

42 Zum Unterschied zwischen Lehen und *iqṭāʿ* vgl. Claude Cahen: »*iqṭāʿ*«, in: *Encyclopaedia of Islam* 23 (1971), Sp. 1088–1091 und Sano Tsujikawa: *State and Rural Society in Medieval Islam. Sultans, Magazis and Villahans* (Islamic History and Civilization 17), Leiden 1997. Das *iqṭāʿ* war nicht notwendigerweise an Land gebunden, sondern konnte jede Quelle für Steuerentkäfte umfassen. Es beruhte nicht notwendigerweise auf einem Verhältnis gegenseitiger Pflichten und Rechte und umfasste keine landesherrschaflichen Rechte wie etwa die Gerichtsbarkeit.

43 Donald S. Richards: »A Petition for an *iqṭāʿ* Addressed to Saladin or al-ʿAdil«, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55 (1992), S. 100–105.

44 Hierzu vgl. Chamberlain: *Knowledge and Social Practice* (Anm. 41), S. 11–21.

etwa Handwerker und Kaufleute. Biographiensammlungen waren meist geographisch und/oder periodisch begrenzt und folgten einem alphabetischen (nach Namen) oder chronologischen (nach Sterbedaten) Aufbau.⁴⁵ Sammlungen, die ihren Schwerpunkt auf Gelehrte legten, waren z. B. die Stadtgeschichten von Bagdad, Damaskus und Aleppo, die alle diejenigen umfassten, die in irgendeiner Art und Weise mit der jeweiligen Stadt in Verbindung standen.⁴⁶ Geschichte war hier also synonym mit der Gesamtheit der Biographien derjenigen Individuen, die für geschichtsträchtig erachtet wurden. In der post-formativen Periode kam es zudem zu der parallelen Entwicklung von einerseits spezialisierten Sammlungen, die sich etwa auf Mediziner beschränkten, und andererseits enzyklopädischen Sammlungen, die Individuen unterschiedlicher Berufsgruppen umfassten.⁴⁷

Der tendenziell schwachen Institutionalisierung nahöstlicher Gesellschaften widerspricht auf den ersten Blick die Tatsache, dass ab dem 6./12. Jahrhundert in Ägypten und Syrien zunehmend Lehrniederlassungen, insbesondere *madāris* (sg. *madrasa*), gegründet wurden.⁴⁸ Diese wurden generell durch Stiftungen finanziert, die den Erhalt der Infrastruktur, die Besoldung für Lehrer (oft auch Stipendien für Schüler) und die Unterkunft für den Lehrer (sowie häufig auch für eine Anzahl von Schülern) sicherstellten. Vor der Gründung dieser Einrichtungen fand der Lehrbetrieb häufig in Moscheen statt, ohne dass es bezahlte Ämter gegeben hatte, so dass viele Gelehrte sich den Lebensunterhalt durch andere Berufe verdienten. Durch die zunehmende Gründung von Lehrniederlassungen gab es erstmals für viele Lehrer und Schüler die Möglichkeit, sich auf den Lehrbetrieb zu konzentrieren. Die quan-

45 Zu biographischen Lexika vgl. Humphreys: *Islamic History* (Anm. 13), S. 187–208; Paul Auquier-Lonje: »Historians and the Arabic Biographical Dictionary: Some New Approaches«, in: *Islamic Reflections, Arabic Meanings. Studies in Honour of Professor Alan Jones*, hg. v. Robert G. Hoyland/Philip F. Kennedy, Oxford 2004, S. 186–200; Chase F. Robinson: *Islamic Historiography* (Themes in Islamic History 1), Cambridge 2003, S. 68–74; Tarif Khalidi: *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge 1994, S. 204–210; Cl. Gilliot: »*Tabaqāt*«, in: *Encyclopaedia of Islam* 210 (2000), Sp. 7–10.

46 Verfasst von al-Ḥarīb al-Baghdādī (sr. 463/1071) (vgl. die Teildübersetzung von Jacob Lassner: *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages: Text and Studies*, Detroit 1970), Ibn ʿAsfār (sr. 571/1176) (hierzu James E. Lindsay [Hg.]: *Ibn ʿAsfār and Early Islamic History*, Princeton 2001 und die Teildübersetzung von Nilfira Elisseff: *La description de Damas d'Ibn ʿAsfār*, Damascus 1959) und Ibn al-ʿAdīm (sr. 660/1262) (hierzu vgl. David Morry: *An Arabid Noble and His World. Ibn al-ʿAdīm and Aleppo as Portrayed in His Biographical Dictionary of People Associated with the City* [Islamic History and Civilization 5], Leiden – New York – Köln 1994).

47 So z. B. Ibn Abī ʿUyaybiʿas Lexikon der Mediziner (vgl. oben Anm. 2) (hierzu J. Verneer: *Ibn Abī ʿUyaybiʿas*, in: *Encyclopaedia of Islam* 23 [1971], Sp. 693/4) und Ibn Ḥallikāns (sr. 681/1282) Werk (hierzu die Übersetzung von MacGuckin de Slane: *Ibn Khallikān's Biographical Dictionary*, Paris 1842–71).

48 Zu dieser ursprünglich aus dem Osten der islamischen Welt stammenden Einrichtung vgl. Johannes Pedersen (George Makdisi)/M. Rahman/Robert Hillenbrand: »*Madrasas*«, in: *Encyclopaedia of Islam* 25 (1986), Sp. 1123–1154; Saïd Amrī Aïjmand: »Islamic Institutions of Learning – the Law Agency, and Policy in Medieval Islamic Society. Development of the Instructions of Learning from the Tenth to the fifteenth Century«, in: *Comparative Studies in Society and History* 41 (1999), S. 265–293. Speziell für Ägypten vgl. Gary Leiser: *The Resurrection of Sunnism in Egypt. Madrasas and Madarrīsan 495–647/1101–1249*, PhD Thesis (Univ. of Pennsylvania), University Microfilms (Ann Arbor) 1976.

ritative Bedeutung dieser Einrichtung ist nicht zu unterschätzen, da es z. B. im Damaskus des späten 9./15. Jahrhunderts 156 solcher Einrichtungen gab, die sich auf die Vermittlung des religiösen/überlieferten Wissens spezialisierten.

Die zunehmende Verbreitung der *madrasa* hat allerdings die Praxis des Lehrbetriebs nicht grundlegend geändert. Diese Institution diente z. B. nicht der Zertifizierung von erworbenem Wissen und verlieh keine Dokumente, die mit Abschlusszeugnissen vergleichbar wären. Die Wissensvermittlung blieb weiterhin in erster Linie an ein persönliches Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler gebunden, das sich nun lediglich in einem neuen physischen Raum wiederfand, der durch die Stiftungen finanziert wurde.⁴⁹ In denjenigen Biographienansammlungen, die parallel zu der zunehmenden Verbreitung der *madrasa* in Ägypten und Syrien ab dem 6./12. Jahrhundert verfasst wurden, spielen dementsprechend die in diesen Institutionen erhaltene Ausbildung oder die in ihnen gehaltenen Ämter eine geringe Rolle. Ausdrücklich werden vielmehr Listen von Lehrern und Schülern angeführt, da die sich hieraus ergebenden Netzwerke weiterhin als entscheidend für das Profil eines Gelehrten angesehen wurden. Im gleichen Sinn geht aus den Überlieferungsvermerken hervor, dass die Wissensvermittlung nicht auf die *madrasa* beschränkt war, sondern – wie zuvor dargestellt – weiterhin an einer Vielzahl von Orten stattfand.

Wenn es eine Zertifizierung der Ausbildung eines Gelehrten gab, so erfolgte sie in dieser Periode durch die zunehmend verbreitete Praxis des Überlieferungsvermerks. Allerdings war auch dieses Instrument nicht an eine Institutionalisierung gebunden, sondern formalisierte lediglich die Art und Weise, wie die personalisierten Lehrer-Schüler-Beziehungen jenseits der Biographienansammlungen dokumentiert wurden. Die bezeugte Leistung bei einem durch vorherige Zeugenschaft legitimierten Vorsitzenden blieb in der post-formativen Periode das zentrale Element der Wissensvermittlung. Erst danach erhoben Lehrinrichtungen zunehmend den Anspruch auf eine eigene Rolle in der Wissensvermittlung. Durch diese institutionelle Tradierung wurde die Bedeutung der interpersonellen Kontakte und damit auch der Zeugenschaft in der Wissensweitergabe zunehmend herabgestuft. In der post-formativen Periode jedoch blieb das hier dargestellte Primat der Zeugenschaft in der Wissensvermittlung dominant. Die damit verbundene Bedeutung individualisierter Beziehungen verweist somit auf ein grundlegendes Charakteristikum der betrachteten Gesellschaften: die Rolle interpersoneller Kontakte für die Strukturierung unterschiedlicher gesellschaftlicher Felder.

ANDREAS MATENA

Tange et Vide – Konzepte von Zeugenschaft in der Thomasperikope und ihrer Exegese

1. *Adoro te devote*...

1 *Adoro te devote, latens Deitas,
Quae sub his figuris vere latitas:
Tibi se cor meum totum subicit,
Quia te contemplanus totum deficiit.*

2 *Vitus, tactus, gustus in te fallitur,
Sed auditu solo tuto creditur.
Credo quinquid dixit Dei Filius:
Nil hoc verbo Veritatis verius.*

3 *In cruce latebat sola Deitas,
At hic latet simul et humanitas;
Ambo tamen credens atque confitens,
Peto quod petivit larvo penitens.*

4 *Plagus, sicut Thomas, non intueor;
Dum tamen meum te confiteor.
Fac me tibi semper magis credere,
In te spem habere, te diligere.*

Der Sprecher/Sänger des *Adoro te devote*¹ bekannte mit dem Hymnus gegenüber den gewandelten eucharistischen Gaben seine sinnenhafte Unfähigkeit, die unter den Akzidentien von Brot und Wein wahrhaft anwesende Gottheit und Menschheit Christi wahrzunehmen (*Vitus, tactus, gustus in te fallitur* und *In cruce latebat sola Deitas*, *At hic latet simul et humanitas*)?² Doch auch, wenn er nicht wie der Apostel Thomas in der Lage sei, die Wunden des Auferstandenen zu betrachten, so könne er dennoch gemeinsam mit dem Apostel (den eucharistischen) Christus als seinen Gott bekennen (*Dum tamen meum te confiteor*). Der Glaube des Bekennenden gründet zwar an dieser Stelle in seinem Hören (*Sed auditu solo tuto creditur*; vgl. Röm 10, 17), doch mit dem Apostel Thomas ist der Grund angesprochen, auf den der Hörende vertrauen darf: Der Apostel ist Augenzeuge des Christuseschehens! Sein eingehend betrachtendes Sehen (*intueri*) der Wunden des auferstande-

* Für das kritische Lektorieren des Beitrags sei Karin Heilmann und Julia Stiller herzlich gedankt. Alle bleibenden Fehler sind meine.

1 Zum Hymnus Josef A. Jungmann: *Missarum Sollemnia. Eine genaue Erklärung der römischen Messe*, Freiburg 1952, Bd. 2, S. 268; Andreas Heinz: Art. »Adoro te devote«, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 31 (1993), Sp. 169. Der Text des Hymnus in: *Missale Romanum ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini restitutum S. Pii V. Pontificis. Massimi jussu editum ab eodem Pontificum cura recognitum a Pio X. reformatum et S. Pii D. N. Benedicti XV. auctoritate vulgatum*, Ratisbonae 1925: *Gratuarum actio post Missam* [128*].

2 Vgl. für den Begriff der Transsubstantiation: IV. Lateranisches Konzil, cap. 1 (Heinrich Denzinger: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum – Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, lat./dt., hg. v. Peter Hünermann, Freiburg u. a. 402005, S. *802).

49 Im Gegensatz hierzu impliziert insbesondere George Makdisi (*The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and in the West*, Edinburgh 1981), dass die Einführung der *madrasa* eine Institutionalierung des Lehrbetriebs nach sich zog.

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck

Zeugnis und Zeugenschaft

Perspektiven aus der Vormoderne

Herausgegeben von

Wolfram Drews und Heike Schlie

Wilhelm Fink

Unschlagabbildungen:

- Dieric Bours, Die Gerechtigkeir Ortos III., 1470-75, Brüssel,
Musées Royaux des Beaux-Arts (Detail)
Anonymus, Acharius-Diprychon (Marter der Zehntausend), um 1340, Köln,
Wallraf-Richartz-Museum (Detail)
Lucas Cranach der Jüngere, Alarntabel, 1555, Weimar, Herdenkirche (Detail)

Inhaltsverzeichnis

WOLFRAM DREWS UND HEIKE SCHLIE Zeugnis und Zeugenschaft. Perspektiven aus der Vormoderne. Zur Einleitung	7
HEIKE SCHLIE Bemerkungen zur juristischen, epistemologischen und medialen Wertigkeit des Zeugnisses	23
DISKURSE DER JURIDISCHEN ZEUGENSCHAFT	
CLAUDIA BÜMLE Wunder oder Wissen. Formen juristischer Zeugenschaft in der <i>Eidleistung</i> von Derick Baegert	33
HENRIKE MANNWALD Zeugen der Anklage? Konzepte von Zeugenschaft in mittelhochdeutschen Dichtungen über den Prozess Jesu	53
CORNELIA LOGEMANN Falsche Augenzeugen. Fingierte Echtheitsbeweise in spätmittelalterlicher Geschichtsschreibung	77
RELIGIÖSE ZEUGENSCHAFT I: ZEUGENKETTEN	
KONRAD HIRSCHLER Zeugenschaft und Wissenstradierung in islamisch geprägten Gesellschaften der post-formativen Periode	101
ANDREAS MATENA <i>Tange et Vide</i> – Konzepte von Zeugenschaft in der Thomasperikope und ihrer Exegese	119
ALEXANDRA PRICA <i>Non verum quod variat</i> . Zeugnis und Zeugenschaft in der <i>Erlösung</i>	137

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen
Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung
und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren
wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und
andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestattet.

© 2011 Wilhelm Fink Verlag, München
Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn
Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-4905-4