

Review Article



O[ma]n Ibadism and Modernity

Ulrich Rebstock

Albert-Ludwigs-Universität, Orientalisches Seminar, Freiburg im Breisgau,
Germany

ulrich.rebstock@orient.uni-freiburg.de

Zugleich eine Besprechung von:

Abdulrahman Al Salimi and Reinhard Eisener (eds.), (2018) *Oman, Ibadism and Modernity*. Hildesheim: Georg Olms Verlag (Studies on Ibadism and Oman, Vol. 12). 377 pp., DIN A4 (zweispaltig), ISBN 978-3-487-15549-4.

Sultan Qābūs b. Saʿīd der Āl Bū Saʿīd, dem im Januar 2020 im Alter von 79 Jahren verstorbenen Sultan von Oman, wird im Band 12 der Reihe *Studies on Ibadism and Oman* bereits 2018 mit dem Titelement „Modernity“ und dann gleich auf der zweiten Textseite ausdrücklich und einschlägig Referenz – zur Reverenz war es ja noch zu früh: De mortuis nil nisi bene! – erwiesen. Der Band befasse sich nämlich mit den Anstrengungen der „Ibāḍīs in the western regions of the Islamic world and East Africa [and the] Omani modernists and reformers [...] from the time it first embraced Islam to the era of its ‚modern renaissance‘ launched by His Majesty Sultan Qaboos bin Said in 1970.“ (S. 7b-8b) So formuliert es der Minister für Waqf und religiöse Angelegenheiten Shaykh Abdullah Bin Mohammed Al Salmi¹ in seinem „Foreword“ und so präzisieren die beiden Herausgeber Abulrahman Al Salimi und Reinhard Eisener die Zielvorgabe in ihrer folgenden „Introduction“ (S. 9-12b): „... providing insights into the

1 Šaiḥ ʿAbdallāh b. Muḥammad as-Sālimī, seit 1997 Minister für fromme Stiftungen und religiöse Angelegenheiten in Oman, leitet sämtliche Bände der Reihe mit einem kurzen, aber fachlich ausgerichteten Vorwort („Foreword“) ein und unterstreicht damit die organisatorische und finanzielle Einbindung der Reihe in die Angelegenheiten dieses omanischen Sultanatsministeriums.

more practical question of how the impact of a more and more rapidly changing world were and are met“ (S. 9a).

Es geht um nichts weniger als die Frage, inwiefern am Beispiel des omanischen Ibāditentums und seiner Repräsentanten Einsichten zur „compatibility of Islam with modernity“ geliefert werden können, und zwar auf der Grundlage von 37 ausgewählten Vorträgen, 17 gehalten zu St. Petersburg im Juni 2015 zu dem Motto „Ibāḍī History: The Nahḍa Period“, und 20 weiteren, gehalten im Mai 2016 in Oxford zu „Religion and Policy in Oman“. Doch genau genommen schließt dieser Band 12 mit seiner expliziten Themenstellung ein Projekt ab, das bereits mit der Gründung der Reihe vor über einem Jahrzehnt in Gang gesetzt wurde. Hör- und sichtbar wurde es erstmals 2009 in Thessaloniki mit der „first conference on Ibadi studies anywhere in the world“,² einer zweitägigen Konferenz unter dem Titel „Ibadism, Ibadi Studies, and the Sultanate of Oman“ eröffnet. Daß der erste Tagungsband (Bd. 3: *On Ibadism*) dann erst fünf Jahre später erschien, nachdem mittlerweile in Tübingen (Mai 2011), Neapel (Juni 2012), Krakau (Mai 2013) und Cambridge (Juni 2014) vier weitere, nun dreitägige Konferenzen stattgefunden hatten, hat der Publikation nicht gut getan.³ Die Reihe,⁴ die von Abulrahman Al Salimi und Heinz Gaube herausgegeben wird, spiegelt in ihrem themenübergreifenden Profil den universalen Anspruch des Publikationsprogramms wider. Der hier zu besprechende Band 12 ist der insgesamt fünfte Band in der Reihe, der sich mit religionswissenschaftlichen Fragestellungen zur Ibāḍīya über ihre gesamte Geschichte und geographische Verbreitung hinweg beschäftigt. Mit dem Tod Sultan Qābūs', dem Erfinder und Protagonisten der omanischen „modern renaissance“ seit einem halben Jahrhundert, beginnt in gewisser Hinsicht eine Zeit der Akephalie, die sich auch ganz unmittelbar auf die Reihe *Studies on Ibadism and Oman* auswirken könnte. Diese Vermutung rechtfertigt im Zuge der folgenden Besprechung der Einzelbeiträge von Bd. 12 einen analytischen Blick zurück auf die Inhalte auch der anderen vier Bände, die explizit solchen Fragestellungen gewidmet sind.

In Bd. 12: *Oman, Ibadism and Modernity* sind die 37 Beiträge schwerpunktmäßig in einen thematischen und chronologischen Teil („Part“) angeordnet und in jeweils drei Unterkapitel unterteilt.⁵

2 So der Minister as-Sālīmī im Vorwort zu Band 3 der Reihe: Angeliki Ziaka (ed.): *On Ibadism* (Hildesheim: Olms Verlag 2014), 9; siehe auch unten Fußnoten 26, 27, 37.

3 Siehe meine Rezension in *OLZ* 113:3 (2016), 255a-59b.

4 Zu ihrer Auflistung siehe unten Fußnote 36; dort sind die hier miteinbezogenen Bände zur ibāḍitischen Religionsgeschichte fett hervorgehoben.

5 Die Bereitstellung eines elektronischen Inhaltsverzeichnisses des Sammelbandes durch die Deutsche Nationalbibliothek (<<https://d-nb.info/1138209872/04>>) macht es möglich, im Folgenden auf die einzelnen Beiträge in Kurzform und ohne Seitenreferenzen zu verweisen.

Das erste Unterkapitel von Part 1, „1.1 Encounters with Modernity“, eröffnet Christian Lange mit seinem Überblick über vier von ihm zusammengefaßte theoretische Antworten („Common Origin“, „Enlightenment“, „Polyform Revival“ und „Continued Florescence“) auf eine der umstrittensten Fragen („*Was There an Arab Intellectual Revival (Nahḍa) in the 17th and 18th Centuries?*“) der jüngeren internationalen Islamwissenschaft. Eine weitere, personelle Differenzierung in (prinzipiell) pro-*nahḍa*-Autoren (Voll, Peters, Schulze; Dallal, Haykel, Reichmuth) und *nahḍa*-Gegner (Nafi, El-Rouayheb; Gibb, Hodgson) folgt. Weiterhin könnten – so Lange – die hier versammelten Studien auch unter dem Gesichtspunkt des „scholarly temperaments“ in der Terminologie von Marshall Hodgson in zwei Gruppen eingeteilt werden: in „nomothetic“ (Voll, Schulze; Gibb, Hodgson) und „idiographic“ (Dallal, Haykel; Nafi, El-Rouayheb) Geschichtsforschung. Mit diesem philosophiehistorischen Rückgriff auf Wilhelm Windelband kann dann auch noch Reinhard Schulze ins Boot geholt und der aufschlußreichen Quintessenz entgegengerudert werden: „To conclude, the study of the 18th-century Islamic world oscillates between the two poles of affirmation and denial of an 18th-century intellectual revival, as well as between nomothetic and idiographic approaches.“ (S. 21b)

Folgt man dagegen der anschließenden historischen Perspektive von John C. Wilkinson,⁶ beginnt die *Nahḍa* bereits mit dem Ya‘rubī-Imamat von Nāṣir b. Muṣṣid 1624, lange nach der ursprünglichen („original“) *nahḍa*, als ein „Ibāḍī bird whose egg was laid at Medina, hatched in Baṣra and reached maturity (*nahḍa*) in Oman“.⁷ (S. 25a) Wilkinson konzipiert eine „Zwei-Phasen-*Nahḍa*“, deren erste, die politisch-wirtschaftliche, 1750 einsetzt, und bis zur zweiten, der intellektuell-religiösen, andauert, die sich bis in die antikoloniale Periode der 1930er Jahre erstreckt. Daß er dann Sultan Qābūs' Machtergreifung 1970 als *terminus post quem* einer neuen Ordnung, einer „new *nahḍa*“ (S. 31a), setzt, verleiht dem Begriff allerdings eine gewisse Beliebtheit.⁸ Seine früheren Über-

6 Trägt seit Bd. 1 zum Projekt „Ibadism and Oman“ bei: Bd. 3: „Ibadism“, S. 43–51; Bd. 4: „Moderation and Extremism in Early Ibāḍī Thought“, 47–53b; Bd. 6: „Contextualizing. The Development of Ibadī [sic] Fiqh, 15–23; Bd. 7: „Ḥamalāt al-‘Ilm“, 91–97b.

7 Zur *nahḍa* äußert sich Wilkinson schon in „Ibāḍī Ḥadīth. An essay on normalization“, *Der Islam* 62 (1985), 231–32, dort auch im Verbund mit dem Terminus „renaissance“. Zum Buch *Nahḍat al-Ġazā‘ir* von Muḥammad ‘Alī Dabbūz siehe auch van Ess, „Untersuchungen zu einigen ibāḍitischen Handschriften“, *ZDMG* 126 (1976), 31. Diese Arbeit wird im gesamten Band nirgendwo herangezogen. Auch von allen anderen Arbeiten van Ess' zur Ibāḍiya hat sich – mit einer marginalen Ausnahme (302a) – die Autorenschaft emanzipiert.

8 Es genügt, hier noch auf Angeliki Ziakas Beitrag „Refining Ibāḍī Identity“ (45–52) und ihre dortige prinzipielle und parallele Aufweichung von „new Ibāḍism“ und „new *nahḍa*“ (45b, 47a) zu verweisen, um diese relationale Begriffsverwendung („transition from the ‚old‘ to the ‚new‘“, S. 45a) mit einem Beispiel zu belegen.

legungen zu den ganz verschiedenen ibāḍitischen Reaktionen in Nordafrika, Sansibar und Oman auf die Moderne (S. 30b f.) werden leider in den nachfolgenden Beiträgen nicht angemessen aufgegriffen. Dies betrifft auch seinen ebenso kurzen wie treffenden Schlußgedanken: „Ibāḍism is no abstract school.“ (S. 31a)

Die Ausnahme macht Ridwan al-Sayyid⁹, der gleich darauf Teile der *nahḍa*-These von Wilkinson aufgreift. Dabei konzentriert er sich auf die Spezifika, die die ibāḍitische *nahḍa* (= Renaissance) von der sunnitischen unterscheiden. Anders als die sunnitische „Ĝihādisierung“ der *ig̃tihād*-Tradition, und anders als die šīʿitische *walāyat al-faqih*-Offensive gegen die *taqīya*, begnügte sich die ibāḍitische „Wiedergeburt“ mit einem zwar von Reformwillen getragenen, aber nach wie vor pfleglichen Umgang mit ihren religionsrechtlichen und politischen Traditionen bis in die Anfänge des 21. Jahrhunderts. Damit gelingt es dem Autor sogar, den 2001 fertiggestellten Bau der prachtvollen Sultan Qābūs-Moschee von Maskat zum architekturästhetischen Symbol der omanischen Ibāḍīya-Renaissance zu machen!

Nicht genug damit: Der bekannte iranischstämmige Princeton-Gelehrte Hossein Modarressi¹⁰ weitet den Blick auf die Epoche des „Arab Awakening“ – auch hier bleibt, wie bei den Artikeln zuvor, völlig unklar, was sich genau hinter den einschlägigen Schlüsselbegriffen verbirgt – mit Hilfe der Ḥadīṭ-Kritik: Dabei setzt Modarressi dem šīʿitischen Verfechter eines *taqrib*-Gedankens *avant la lettre* im 11. Jahrhundert, Muḥammad b. al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī (st. 460/1067), die beiden „*nahḍa*“-Ibāḍiten (dazu unten mehr) des frühen 20. Jahrhunderts, Muḥammad Aṭfaiyīš und Nūraddīn as-Sālīmī, in ihrem „trend“ gleich, sich mehrheitlich sunnitischen Rechtspositionen, hier im Eherecht, anzunähern. Dem Konzept seines Beitrags unterliegt die (allerdings nirgendwo verbalisierte) Schlußfolgerung, daß die Aufweichung der Autorität des Korans durch ihm widersprechende Prophetenüberlieferungen bei der Ibāḍīya und der Šīʿa als – bei letzteren durch die Imame bestätigt – Schlüsselausdruck („pivotal focus“, S. 39a) des islamischen Modernismus zu werten sei.

Angeliki Ziaka¹¹ dreht dann den Spieß gewissermaßen um: Da die *nahḍa*, das Erwachen oder die Renaissance, die Periode sei, in der der Araber nach der freien Rede verlange und die Freiheit mit dem Übergang vom Kolonialismus

9 Siehe Bd. 4: „Early Ibāḍīyya in Comparative Perspective“, 29–35b.

10 Siehe Bd. 7: „Oman in Iranian Chronicles and Archives“, 259–67b.

11 Herausgeberin von Bd. 3: *On Ibadism*, mit einer programmatischen „Introduction“, 9–20; zusammen mit Yohei Kondo Herausgeberin von Bd. 13: *Local and Global Identities* (Hildesheim: Olms, 2020). Ziaka hat weitere Beiträge in Bd. 6: „The Roots of *Uṣūl al-Fiqh* in the Ibāḍī *Madhhab*: A Comparison between Abū Saʿīd al-Kudamī and Ibn Baraka“, 93–100a; Bd. 7: „Early Ibāḍī Writings as Historical and Theological Sources“, 99–109b.

zur Schaffung von Nationalstaaten im Mittleren Osten erste Formen annehme (S. 45b), seien dort die Gründe für die aufgeklärte Identität der modernen Ibādīya zu finden. Die können sich in Gestalt der ersten Druckerpresse auf Sansibar oder gar schon in der früheren spirituellen und intellektuellen Renaissance des Oman, insbesondere der des 17. und 18. Jahrhunderts finden – folgt man den Erkenntnissen von „Nūr ad-Dīn al-Sālimī (lived 1868 or 1870-1914), the great scholar and contributor to the Omani Ibādī Renaissance of the late 19th and early 20th centuries“. (S. 46b) Eben dieser as-Sālimī und „contributor to the Omani Ibādī Renaissance“ wählte (16 Seiten zuvor) nach Wilkinson „the reactionary path of a puritanical adherence to Islamic values and a total rejection of any compromise whatever with those of the Western world“. (S. 30b) Die Versuche von Eickelmann („generic Islam“) und Valeri („soft Islam“), den ibādītischen Islam mit *einem* Attribut einzufangen, toppt dann Ziaka in ihrem Schlußsatz: Was Eickelmann und Valeri so benennen, „... we see today becoming a ‘religious understanding‘ and a ‘living Islam‘.“ (S. 50a) Abgesehen davon, daß es nicht einfach ist, sich die überwundenen Vorstufen von „religious understanding“ und „living Islam“ vorzustellen, fällt an solchen Stellen die Zwanghaftigkeit zur Attributisierung auf, deren intellektuelle Höhenflüge von der Thermik der Beliebtheit getragen werden.

Der zweite Abschnitt dieses ersten Teils „1.2 On Eminent Figures of the *Nahḍa*“ wird von Saleh Ahmed Al-Busaidi¹² mit dem Hinweis auf den „qualitative shift in ‘*aqīda*-writing“ (S. 55a) von vier omanischen Gelehrten des 19. Jahrhunderts eröffnet. Dieser bestand nicht nur in ihrer Ausweitung des Gebrauchs des Vernunftbeweises in ‘*aqīda*-Dingen (S. 57a), sondern *auch* in ihrer Hinwendung zum Sufismus. Daß sie diese nicht blindlings vollzogen, sei eben damit erklärbar, daß „our four scholars ... remained rooted in and firmly held onto their Ibādī ‘*aqīda* principles.“ (S. 60b) Ein *vernünftiger* Zirkelschluß!

Barbara Michalak-Pikulska¹³ stellt darauf die religiöse Poesie eines frommen intellektuellen Omani-Richters, Abū Muslim al-Bahlānī (st. 1920), aus Sansibar vor. Der stand in engem Kontakt mit den ibādītischen Größen seiner Zeit, as-Sālimī (s.o.), al-Bārūnī und M. b. Aṭfaiyiš, und sprach mit seiner syntaktisch und thematischen ausgefeilten Lyrik den Muslim und seine Gesellschaft direkt über den Koran an.

Eben dieser Muḥammad b. Aṭfaiyiš, den zuvor (S. 48b) auch schon A. Ziaka als prominentesten Schüler des nordafrikanischen *nahḍa*-Protagonisten ‘Abd-al‘azīz b. Ibrāhīm aṭ-Ṭamīmī (st. 1203/1808) eingeführt hatte, selbst steht dann gleich danach im Mittelpunkt des ersten von zwei Beiträgen von Ersilia

12 Siehe Bd. 4: „The Reading of the *Qur’ān*, *Sunna* and *Akhbār* in Early Ibādī Sources“, 57-65b.
13 Mitherausgeberin des Bandes 6 (2015) über die ibādītische Jurisprudenz.

Francesca¹⁴. Sie konzentriert sich dort auf die spezifischen Beiträge von Aṭfaiyišs *ijtihād*- und *taqlīd*-Konzeptionen zur „ibāḍitischen *nahḍa*“ (S. 70a). Gerade in diesem Kontext – Aṭfaiyišs *islāh*-Idee ist ja wesentlich eine fundamentalistische und pan-ibāḍitisch¹⁵ – wird die nahezu beliebige Überdehnung des „*nahḍa*“- „awakening“- und „Renaissance“-Begriffskomplexes sichtbar.

Das omanische Pendant dazu liefert Sulaiman Ali Al Shueili mit einer weiteren Girlande um „al-Imām al-Sālimī as a Model“ (geb. 1869, Todesdatum ist nicht angegeben, vgl. dazu oben). Sein intellektuelles Profil, selektiv aus einigen Zitaten erstellt, gründet auf seinen charakterlichen Eigenschaften: „Despite being blind, al-Sālimī had a strong memory and flaring intelligence. He was very vigilant and attentive to developments of his nation. This enabled him to create a strong political front, through which he restored the Imamate in Oman by instating [sic] Sālim ibn Rašid al-Kharūšī (died in 1332/1924) as Imam.“ (S. 81a)

In ihrem zweiten Beitrag sieht Ersilia Francesca in der frühen baṣrischen Gemeinschaft das „Goldene Zeitalter“ (S. 87a) der Ibāḍīya konstituiert. Mit wenigen Pinselstrichen zeichnet sie das Bild einer idealen ibāḍitischen religiösen und politischen Identität und fängt diese in der (nun wirklich omnipräsenten) Figur des Nūr ad-Dīn as-Sālimī (1869-1914) ein, dessen „discourse, authority and plan of action were influenced by and drew upon the tradition of revival and reform in Ibāḍism. (...) The legacy of the Ibāḍī heritage in Baṣra was of immediate relevance to the articulation of al-Sālimī’s programme.“ (S. 92b) Wie kümmerlich nimmt sich dagegen das mühsame Geschäft des Historikers mit den dazwischen liegenden 1200 Jahren aus!

Farhat Jaabiri schließt diesen zweiten Abschnitt mit einem Portrait des „grand réformateur Shaykh Bayyūd“ (Ibrāhīm b. ‘Umar, „le maître“, 1313[sic]-1401/1889-1981) anhand von kurzweiligen Reiseberichten ab. Er erklärt nicht, woher seine französische Wiedergabe des „aperçu de la vie et de l’œuvre d’un des grands maîtres du réformisme de l’époque moderne“ (S. 102a) stammt. Jaabiri (oder seine Quelle!, das wird aus dem Bericht nicht deutlich), der bei Sālim b. Ya’qūb (aus Ġarba, st. 1991) studierte, scheint Šaiḫ Baiyūd erstmals 1967 in

14 Herausgeberin von Bd. 4 (2015), dort vertreten mit einem Vorwort (9-11b) und „Ibāḍī Studies in Naples. Rereading the Works of Last Century Italian Scholars“, 13-20a; Bd. 3: „Constructing an Identity. The Development of Ibāḍī Law“, 109-33b.

15 Die Freiburger Dissertation von Abdel-Hakim Ourghi (*Die Reformbewegung in der neuzeitlichen Ibāḍīya. Leben, Werk und Wirken von Muḥammad b. Yūsuf Aṭfaiyaš 236-1332 h.q. [1821-1914]*). Würzburg: Ergon Verlag, 2008) widmet alleine dem *islāh*-Konzept von Aṭfaiyiš ein ganzes Kapitel (S. 149-96). Weder Angeliki Ziaka noch nach ihr Barbara Michalak-Pikulska zitieren die Arbeit. Gleich darauf (S. 70b und *passim*) macht dagegen Ersilia Francesca in ihrem Beitrag zur Rolle des *ijtihād* bei Aṭfaiyiš (zur Vielfalt der Namensvarianten siehe hier FN 8 = S. 78a) reichlich und fruchtbar Gebrauch davon.

al-Qarrāra, im Wādī Mzāb, getroffen zu haben. Daraus entwickelte sich eine lebendige Schüler- und Freundschaft, die Ibrāhīm nicht nur zu einer Rundreise auf Ġarba in einem grünen Peugeot 404 der Familie al-Bārūnī verhalf, sondern auch zu einem prophetischen – und realen – Vollbart.

Das dritte und letzte Unterkapitel dieses ersten Teils behandelt die „Practical Reactions to Modernization“ und wird von Amal Ghazal¹⁶ eröffnet. Zwei Szenarien werden beschrieben: eine Fatwā-Anfrage eines Sansibarī von 1910 an unseren blinden *nahḍa*-Reformer und reaktionären islamischen Puritaner as-Sālimī (s.o.) und zwei innermzābitische Kontroversen von 1920-30. as-Sālimī verneint konsequent (und reaktionär-puritanisch) die beiden Anfragen aus Sansibar, ob denn der Besuch einer Schule mit christlichen Lehrern, in denen die religiösen Wissenschaften, Arabisch, Mathematik und Koranrezitation gelehrt würden, und das Tragen europäischer Kleidung gestattet sei. Noch schroffer bewertet 1927 der Mzābī Šāliḥ b. Muḥammad das Studium der modernen Naturwissenschaften als „*ḥarām*“ (S. 108b) und denunziert – *avant la lettre* – die aufkommenden Zeitungen als „Lügenpresse“ („newspapers have false content“). Sein Landsmann Ibrāhīm Bālḥāğğ beweist darüber hinaus noch, daß die *ṣaum*- und *iftār*-Terminierung per Telefon oder Telegraf auch nicht mit dem Analogie-Argument des Hörzeugnisses des Blinden akzeptiert werden könne: „electricity ... could be accompanied by corruption and fallacies“ (S. 110a).

Einen intimeren Einblick in die Problematik des Einzugs der Moderne („*nahḍa* 1914-1945“, S. 118b) im Mzāb mit der französische Annektierung 1882 gibt Anna Maria di Tolla¹⁷ mit ihrer Familienstudie. Betrachtet unter der Prämisse des symbolischen Wertes der Lebensführung der Frauen für die traditionellen Werte der Berbergesellschaft im südalgerischen Mzāb, bekommen die weiblichen Widerstände gegen die französische Kolonialpolitik überraschend neue Implikationen und Querverbindungen in die Gegenwart. Wer hat denn schon von den „*azzābāt*“, den weiblichen Räten, und von den Mädchen-„community schools“, gehört?

Der Ausflug nach Nordafrika dauert nur kurz. Mandana Limbert wendet sich gleich darauf den Rückversicherungen der britischen Kolonialbehörden bei den ibādītischen Gelehrten auf Sansibar (und in Oman) bei Fragen der administrativen und juristischen Handhabung von interkonfessionellen Heiraten zu. Der Beitrag ist, gemessen am Anspruch, zu knapp. Doch ist seine

16 Siehe Bd. 4: „Politics and Polemics. Ibādī Theology in North Africa in the Modern Period“, 271-81b; Bd. 6: „Ibadi[sic] Jurisprudence: Responses to Modernity“, 265-71b; Bd. 7: „Zanzibar and East Africa Through Local Eyes: al-Mughayrī's *Juhaynat al-Akḥbār*“, 335-41b.

17 Siehe Bd. 4: „Ibādī 'aqida-s[sic] in Berber“, 115-28b.

Schlußfolgerung, die hier – ausnahmsweise – gleich zwei benachbarte Beiträge (Ghazal und Hoffmann) für Ihre Argumentation zu Hilfe nimmt, durch die Auswertung des Zanzibar National Archive (ZAN) bestens untermauert und durchaus gerechtfertigt: „... as numerous anthropologists have long illustrated, it is when we pay attention to the discussions about intimate family life, of marriage and all that comes with it, that we get a great understanding of the ways that political institutions work and the kinds of relations they attempt to manage.“ (S. 126b) Nicht ganz unerwartet, aber erfreulich nüchtern und endlich zudem grenzüberschreitend – immerhin ist „Ibadism“ zentrales Titelement – beginnt auch ihr Schlußabsatz: „It would be a mistake to imagine that there is a particularity or uniqueness to Ibādī family life in Oman ...“ (S. 126b)

Danach konzentriert sich Valerie J. Hoffman¹⁸ ausdrücklich auf die spezifischen Charakteristika der *nahḍa* bei den Ibāditen in Ostafrika. Seit den nachweislichen Anfängen ibādītischer Präsenz auf Sansibar 1828 zeichnet sich diese durch die numerische Unterlegenheit und unmittelbare Nähe zur sunnitischen Mehrheit in der Region aus. Ihren Ausdruck finden diese ostafrikanischen ibādītischen Ausprägungen während der ganzen Periode der *nahḍa* in den kontinuierlichen Versuchen, die politische Allianz mit Oman zu stärken, und in den religiösen Anstrengungen, ihre Selbstbehauptung gegenüber den Sunniten und den christlichen Kolonialherren durch Bildung und Wissenschaft zu festigen. Hoffman greift dazu die beiden herausragenden Figuren, Nāṣir b. Abī Nabhān (1778-1847) und Muḥammad b. ‘Alī b. M. al-Munḍirī (st. 1869), heraus, sowie dessen Sohn ‘Alī (1866-1925) mit seiner Replik *Ġawāb ar-risāla an-nasṭūrīya* auf die mehr als ein Jahrtausend alte Missionspolemik des (mutmaßlichen)¹⁹ nestorianischen Christen ‘Abdalmasīḥ b. Ishāq al-Kindī (um 830) und des in Oman geborenen und auf Sansibar gestorbenen Dichters Abū Muslim al-Bahlānī (1860-1920). Für sie gehört dieser al-Bahlānī, „a uniquely gifted poet who expressed both a deeply mystical vision and ardent enthusiasm for the Ibādī *nahḍa*“ (S. 137b), zu den interessantesten Figuren der modernen „Ibādī Renaissance“ in Sansibar. Als besonderen Ausdruck der sansibarischen *nahḍa* betrachtet sie die 1880 von Sultān Bargaš (reg. 1870-88) in Betrieb

18 Sie ist in allen religionswissenschaftlichen Bänden der Reihe vertreten, siehe Bd. 3: „Historical Memories and Imagined Communities“, 136-50; Bd. 4: „Refuting the Vision of God in Ibādī Theology“, 245-55b; Bd. 6: „Ibādī Scholar on Association and Dissociation, from the 10th to the 21st Century“, 185-93a; Bd. 7: „Nāṣir b. Abī Nabhān’s Use of the Sunni Literature“, 279-84a.

19 Vgl. Brockelmann, *GAL S I*, 344 f. und v. Hoffman, „Muslim-Christian Encounters in Late Nineteenth-Century Zanzibar, *The MIT Electronic Journal of Middle East Studies* 5 (2005), 59-78.

genommene arabische (Buchstaben-) Setzmaschine (s.a. unten), die erste ihrer Art der Ibāḍīya und in Ostafrika (S. 133b) überhaupt.

Mit zwei Beiträgen zur ibāḍitischen Geschichte im Wādī Ḥaḍramaut schließt „Part 1“. Der russische Arabist und Ḥaḍramaut-Experte Mikhail Rodionov²⁰ richtet in einem *Parforce*-Ritt seinen Blick auf die „rather obscure“ (T. Lewicki in *EP*, Art. „Ibāḍīyya“) ibāḍitischen Anfänge des Islam bis zu den „various tribal versions of local history presently written in Ḥaḍramawt“ (S. 147b) unter dem Einfluß und verstärkt durch die jemenitische Wiedervereinigung von 1991 und den seit 1994 andauernden Wirren des Bürgerkriegs. Sein Landsmann und Fachkollege, der Südarabist Serge A. Frantsouzoff, spießt dann einen für die Epoche der *nahḍa* in Ḥaḍramaut („early 20th century AD, much later than in other areas of the Arab world“, S. 151a) typischen religionshistorischen Streitfall auf: Er entzündete sich 1905 an der nicht standesgemäßen Heirat einer *sāda*-Araberin mit einem nicht-*saiyid* Ehemann unarabischer Herkunft. In den Fall griff schließlich selbst der weithin bekannte Reformler Rašīd Riḍā mit einem liberalen Fatwā ein.²¹ Im darauf einsetzenden „Historikerstreit“ geht es um die Echtheit eines dem ibāḍitischen Imam Abū Ishāq Ibrāhīm b. Qais al-Ḥaḍramī (1. Hälfte 11. Jh.) zugeschriebenen Gedichts aus seinem *Dīwān as-saiḥ an-naqqād*, welches in verschiedenen Kopien, Editionen und unterschiedlich emendierten Fassungen zirkuliert wurde. Indem die „Alawiten“, die *sāda* oder *saiyidūn*, die Nachkommen der Propheten bzw. Aḥmad b. ʿĪsās, des Urenkels des sechsten Imams der Šīʿa, Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq, die Echtheit des Gedichts bestritten, bezogen sie unmittelbar eine kritisch-polemische Position gegenüber den „Irshāditen“, ihren elitären Konkurrenten der *mašāyih*, der religiösen Gelehrten. Frantsouzoff sieht aber in diesen zirkulierenden Varianten nicht „forgery“ oder „pseudo-objective speculations“ (S. 154a) am Werk, sondern eine nicht unübliche Art von sukzessiver Ergänzung (S. 152b) des mittelalterlichen ibāḍitischen poetisch-literarischen Erbes.

Der etwas umfangreichere „Part 2: Shaping Modernity“ mit 20 Beiträgen vertritt erst im Laufe seiner drei qualitativ sehr unterschiedlichen Unterkapitel „Development Trajectories“, „Institutions and Politics“ und „Tolerance as a Paradigm“ die kaum begrenzte Dehnbarkeit des zugrundegelegten Konzepts der Moderne.

20 Siehe Bd. 4: „Rereading Omani Siyar: Khālid b. Qaḥṭān“, 83-92a; Bd. 6: „Early Omani Siyar: Sin and Repentance in Ibāḍī Legal Theory“, 73-80b.

21 Muḥammad Rašīd Riḍā: *Fatāwā l-Imām Muḥammad Rašīd Riḍā*, ed. Šalāḥ ad-Dīn al-Munaḡḡid (Beirut: Dār al-Kitāb al-Ġadīd, 1972), Bd. 1, 340-42.

“Development Trajectories“ ist bunt zusammengewürfelt. Die beiden knappen essayartigen Einführungen in das Thema von Wilferd Madelung²² und (erneut) John C. Wilkinson skizzieren den thematischen Horizont: Madelung betont aus souveräner (und fußnotenloser) Distanz die prinzipienfeste und doch friedfertige, tolerante und weltoffene Annäherung einer frühislamischen rigorosen Oppositionspartei – der Ibādīya – an die nachprophetische islamisch-sunnitische Wirklichkeit. Wilkinson konzentriert sich dagegen ganz auf die staatsbildende Kraft der ibādītischen Imamatsverfassung und streicht anhand aussagekräftiger Beispiele die beiden zeitlosen Problemfelder der omanischen Ibādīya heraus: das Verhältnis von Stamm und Glaubensgemeinschaft und die Abgrenzung zu den Sunniten.

Damit wird der Blick auf die regionale Moderne freigegeben: Nach dem omanischen Beitrag von Wilkinson beschäftigen sich Anna Maria di Tolla – erneut mit einem maghribinischen Beitrag – und Mohammed Ech-Cheikh²³ ganz unterschiedlich intensiv mit den Kernfragen des arabisch-ibādītischen *nation-building-process*. Wenn Ech-Cheikh gegenüber der „arabischen Tragödie“ („But considered from the rest of the Arab world, the policy of this country [d.h. Oman, UR] seems to combine the features of ‚pragmatism‘, ‚prudence‘ and ‚wisdom‘“, S. 183b) das Licht im Osten sucht, betont di Tolla, ähnlich wie Wilkinson für Oman, die „North African Berbers’ traditional rootedness in clan-based relations“ (S. 173a) und die internen religionspolitischen Widersprüche der ibādītischen Gemeinschaften im Maghrib.

Dann übernehmen Stereotypie und Polemik das Wort: Gleich im dritten Absatz seines vielversprechend betitelten „Ibādī Jurisprudence in Modern Context (International Perspectives)“ umreißt Ahmed Abou-El-Wafa²⁴ sein selbstgestecktes Ziel: „Unfortunately, today we hear escalating accusations against Islam and Muslims relating, e.g., to terrorism, human rights, war, the status of women, ... etc. ... However, one should judge matters in light of the sources applicable in Islam (especially the Qurʾān and the *sunna*) and not by

22 Auch Wilferd Madelung, im Orient wie Okzident geschätzter Altvorderer der Ibāditenforschung, ist in sämtlichen Bänden, meist an prominenter Stelle – selbst die *nahḍa*-Modernität vermochte eine solche paternalistische Rang- oder Hackordnung nicht zu verhindern – vertreten, siehe Bd. 3: „ʿAbd Allāh Ibn Yazīd al-Fazārī on the Abode of Islam“, 43-50; Bd. 4: „Ibādīya and Muʿtazila: The Moderate Opposition Movements in Early Islam“, 25-28a; Bd. 6: „*Aḡwāl Qatāda* and the Shuʿaybiyya and Nukkār“, 25-29a; Bd. 7: „ʿAbd Allāb b. ʿAbbās and the *Muḥakkima*“, 69-73a.

23 Siehe Bd. 4: „Ignored Pages of the History of Ibādī Theology in North Africa During the Middle Ages. The *Wājiz* (Summary) of ʿAbd al-Kāfi and the *Dalil* (Proof and Demonstration) of al-Warjlāni“, 103-13b; Bd. 6: „On the Relationship Between Islamic Jurisprudence and Theology: The North African Ibadism Case“, 121-26b; Bd. 7: „Theology of History and Ibādī History“, 285-91b.

24 Siehe Bd. 6: „Ibādī Jurisprudence and the Law of the Sea“, 257-67b.

the misbehavior or wrong application by the ruled or the rulers, in order to prove that Islam is totally innocent of such accusations.“ (S. 187a) Mit einem Satz wie „All Muslim rulers who succeeded the Prophet have, since then, followed the same conduct.“ (S. 192b) wird dem Leser zudem jede Erwartung auf historische Differenzierung genommen. Abgesichert durch ausgewählte Zitate und Anekdoten werden „Islam“ wie „Ibādī jurisprudence“ absolutiert, „Muslims“ subjektiviert und das internationale Recht auf einige Aspekte des (koranischen) Umgang von Muslimen mit Nichtmuslimen auf Vertragssicherheit und den diplomatischen Schutz reduziert. Es genügt im Grunde, den vorletzten Paragraphen anzulesen: „Principles and rules of Islam sow the seeds of wisdom in conducting international relations, besides implantating rationality, reasonableness and moderation.“ (S. 193a), um sich in schriftgelehrter Arroganz mit der Unvollkommenheit der Welt (und ihrer Religionen) abzufinden.

Ein Blick, einige Seiten weiter, in das Rechtskompodium des omanischen Ibādī-Gelehrten al-Bisyawī (10. Jh.) hätte Abou-El-Wafa vielleicht nachdenklich gemacht: „The enmity of the Muslims for infidels is according to what we described, if they do the deeds of infidelity; they speak harshly to them if they are able, do not sit with them, and they fight them until they return to what God has commanded.“ (S. 205a) Valerie J. Hoffman stellt sich in ihrem zweiten Beitrag der Mühe, an historischen und dogmatischen Eckpunkten der ibādītischen *‘aqā’id*-Literatur die Wesensbausteine der omanisch-ibādītischen Glaubenslehre herauszuarbeiten. Es gelingt ihr auf engem Raum und mit plausiblen Beispielen und Zitaten, die Vielfalt der inner-ibādītischen und -omanischen Verhaltenslehren gegenüber den nicht-ibādītischen sunnitischen und nicht-muslimischen Nachbarn zu belegen.

Wie wichtig es sein kann, al-Bisyawī gelesen zu haben, zeigt auch Ismail Albayrak in seinem konzisen Referat zur ibādītischen Rezeption des eschatologischen Konzepts der Rückkehr Jesu (*nuzūl ʿĪsā*). Anders als Aṭfaiyiš (st. 1914), der sich hier, am Vorabend der muslimischen Moderne, noch ganz in die Hände der Traditionarier begibt, begegnet der zeitgenössische Omanī Aḥmad al-Ḥalīlī (geb. 1943) vor allem den Überlieferungen zur physischen Wiederkehr des Propheten Jesus und seiner Abschaffung der *ǧīzya*-Kopfsteuer vor dem Ende der Zeit äußerst skeptisch. Er beruft sich dabei nicht nur auf al-Bisyawī, sondern garniert seine vorsichtige Kritik an Aṭfaiyiš mit ausführlichen Zitaten Muḥammad ‘Abduhs und Rašīd Riḍās (S. 212b).

Die Artikel des zweiten Unterkapitels „Institutions and Politics“ beschränken sich auf die modernen Entwicklungen in Tanzania und Oman. Nordafrika wird nur indirekt besprochen. Etwa von Yohei Kondo²⁵, der sich im Stile eines

25 Kondo, Mitherausgeber von Bd. 13 (s.o.), ist vertreten in Bd. 4: „The concepts of *walāya*, *barā’u* and *wuqūf* among the 2nd / 8th-3rd / 9 th Centuries Ibādīs [sic]“, 185-97a; Bd. 6: „The

Besinnungsaufsatzes um die Erklärung der „Educational Awakening or Renaissance“ (*al-nahḍa l-taʿlīmīyya* [sic])“ (S. 221a) seit 1970, dem Jahr der „Thronbesteigung“ – besser: Machtergreifung – von Sulṭān Qābūs b. Saʿīd, bemüht. Die Antwort wird bei einer Reihe von omanischen Gelehrten des 17. bis 19. Jh. gesucht, darunter Ḥāmis b. Saʿīd aš-Šhaqṣī (st. nach 1666), al-ʿAutabī (17. Jh.) oder Abū Nabḥān al-Ḥarūsī (1734-1822). Dafür bedient er sich darüber hinaus nach Belieben der gesamten ibāḍitischen Literaturgeschichte. So gewonnene Erkenntnisse werden dann an den Abschnittsenden zusammengefaßt: „Thus, the Ibāḍīs were flexible in devising the curriculum or prioritising elements within it in accordance with the needs of the people.“ (S. 223b); weiter: „In other words, the Ibāḍīs aspired to support the education system through the efforts of the entire community.“ (S. 228a); sowie „Thus, the Ibāḍīs banned the use of excessive corporeal punishments of pupils.“ (S. 226a). Der fehlende Blick über den ibāḍitischen Tellerrand, handwerkliche Unsicherheiten („the *Sūrat al-fā-tiḥa*“, „*tatabba*“ und „Abū Saʿīd al-Khadrī“), sowie das hartnäckige Verschweigen jeder Weiblichkeit in der ibāḍitisch-islamischen Pädagogik erklären den aufgeklärten Schlußsatz des Artikels: „However, we can point out that Ibāḍī ideas such as the father’s duty to have his children receive an education, the appropriate curriculum, equality in education, and consolidation of institutions laid the groundwork for the smooth process of the educational renaissance, which Omanis have witnessed since 1970.“ (S. 228b)

Jemand, der mit dem Satz „I have tried to complicate that picture in this article“ (S. 243b) zum Ende seines Textes kommt, kann sich bei seinen Einschätzungen zu „Renaissance and Revolution“ in Oman einen solch feinen Sarkasmus leisten: „By now the historical narrative of the Omani renaissance has been rehearsed by many authors.“ (S. 238a) Nathaniel Mathews bewahrt sich in einem komplexen Versuch, die Auswirkungen der Migration zwischen Sansibar und Oman während der letzten 30 Jahre auf die Erziehung und Ausbildung in Sansibar und an der Swahili-Küste zu beschreiben, zugleich kritische Distanz und engagierte Neugierde. Die dichte Studie wirft mitunter ein ganz neues Licht auf die zwischen Muslimen, Christen, Šūfis und Wahhābīs vermittelnde Rolle der Ibāḍīya in der Region: „Ibāḍism, in my opinion, has much to contribute to the contemporary East African political situation, simply through teachers being trained to do what Muhammad Qasim Zaman calls, ‘concentrat[ing] on their own intra-textual outlooks and forms of life.’“

Development of the Ibāḍī Jurisprudence in Oman in the 3rd / 9th-4nd / 10th – Centuries: A Preliminary Study of Some Marriage Issues“, 81-91b. Modarressi benutzt diesen einschlägigen Beitrag nicht! Und in Bd. 7: „The Deposition of the Imām al-Šalt b. Mālik and the Ibāḍī Imāmate Tradition of Oman“, 197-209b.

(S. 242b f.) Eine höchst aufrüttelnde Serie von Schlußfragen zeichnet ein in der Tat „kompliziertes“ (s.o.) Panorama. Mathews ist ein neues Gesicht mit einer neuen und erfrischend disharmonischen Stimme im Kreis der Ibādisten!

Danach untersucht Abdullah Ahmed Al-Sulaimi auf bemerkenswerte intime Art die Bedeutung des *Fatwā*-Amtes (*Iftā'* Office) in Oman. Mit Verweis auf sein Insiderwissen als ehemaliger Mitarbeiter des Amtes und zugleich auf die Limitierung seiner Forschungsmethoden ([noch] kein SPSS!) zeichnet er zuerst ein detailgetreues Bild von der Person des *Muftī*, dann von dessen *raison d'être*, dem *fatwā*, gefolgt von alltäglichen Einblicken in die Struktur, Arbeitsweise und Ziele des Amtes sowie, zuletzt, von der vielbesprochenen und von Ḥalfān Šu'aīlī wie Gilles Kepel bestätigten „Unabhängigkeit“ des omanischen Großmuftī. Beiden widerspricht Al-Sulaimi vehement und verweist dafür auf ein Beispiel des gegenwärtigen Amtsinhabers Šaiḫ al-Ḥalīlī, der im Februar 1987 das aufsehenerregende *Fatwā* des saudischen Großmuftī al-Bāz, der der Ibādīya den Rang einer islamischen Rechtsschule (*madhab*) verweigerte, offiziell zurückwies – allerdings auf Anweisung der omanischen Regierung. Al-Sulaimi relativiert jedoch zugleich diese Abhängigkeit nachdrücklich, indem er auch an Situationen erinnert, in denen sich der omanische Großmuftī *gegen* die Politik der Regierung stellte. In seiner detaillierten Beschreibung – im April 2016 empfing etwa das *Iftā'*-Amt, Ramaḍān-bedingt, 2.262 telefonische, 720 mündliche und 108 schriftliche Anfragen – gewinnt das 1997 dem Ministry of Endowments (*auqāf*) and Religious Affairs, das Ministerium des Mentors und Mäzen der Reihe, zugeordnete Amt eine vielfältige Struktur und Funktion, die weit über das nationale Kerngeschäft der Rechtsgutachtenerteilung hinausgeht. Der Autor stellt seine persönliche Reformbereitschaft insofern unter Beweis, als er die Einrichtung einer modernen umfassenden (digitalen) Datenbank zum *Fatwā*-Wesen für unabdingbar hält.

Die beiden letzten Artikel dieses mittleren Unterkapitels widmen sich explizit der Rolle der Religion im omanischen Staats- und Bildungswesen. Den Anfang macht der Mitherausgeber Al-Salimi²⁶, langjähriger Mitarbeiter des omanischen Religionsministeriums. Im ersten Drittel greift er auf die vorausgegangene Gemeinschaftsedition²⁷ mit Wilferd Madelung dreier Texte des

26 Seiner Aufgabe und Position entsprechend ebenso in allen einschlägigen Bänden mit einem Beitrag versehen, siehe Bd. 3: „Ibadi Studies and Orientalism“, 23-34; Bd. 4: „Ibādīsm and the Creation of the Qur'ān“, 145-55a; Bd. 6: „Early Islamic Theological Influence in Jurisprudence: An Ibādī Perspective“, 73-80b; Bd. 7: „Biographical Dictionaries in Oman“, 245-57b.

27 Al-Salimi, Abdulrahman and Madelung, Wilferd: *Early Ibādī Literature. Abu l-Mundhir Bashīr b. Muḥammad b. Maḥbūb Kitāb al-Raṣf fi l-Tawḥīd, Kitāb al-Muḥāraba and Sīra* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2011) [Rez.: Ulrich Rebstock, *OLZ* 112:1 (2017), 68a-b].

omanischen Ibāditen Abū l-Mundir Bašir b. Muḥammad b. Maḥbūb (st. 290/908) zurück. Daß Al-Salimi sich dann näher mit Aktivitäten des Ministry College of *Sharī'a* Sciences in Maskat und mit den Prinzipien der islamischen „*ma'rūf* policies“ beschäftigt, die beide mit „the policies of good governance practised in the Sultanate of Oman during the era of the Blessed Renaissance“ tatsächlich vollkommen übereinstimmen und „have become a model of excellence in the region and in the wider world“ (S. 264b-65a), überrascht nicht, auch nicht durch die vorgetragene informative Dichte. Zum Verständnis des Schlüsselsatzes für die eigentliche Mission dieses Beitrags – „During the present era of the Renaissance we have developed a strategy for relations with other faiths, not only in Oman but across the world.“ (S. 267b) – braucht es aber *diese* strategische Erklärung: „The Philosophy of the Renaissance led by Sultan Qābūs has been inspired by a deep understanding of the country's needs. On the one hand, it was recognized as essential that the Sultanate should maintain its historical Omani, Arab and Islamic identity and practises derived from the *ma'rūf* concepts of *al-rā'ī wa-l-ra'īyya* (literally 'shepherd and flock') ... At the same time, there was also a pressing need to build a modern society guided by a modern state that was fully in tune with the times.“ (S. 265b). Bei der Beschreibung des „tiefen Verständnis der Bedürfnisse des Landes“ fehlt im Beitrag gänzlich ein Wörtchen wie „Demokratie“ – um nur eines von vielen zu nennen, die im Lexikon der Šarī'a nicht vorkommen und somit offenbar auch nicht „in tune with the times“ sind. Dies verleiht der omanisch-herrschaftlichen „Philosophy of the Renaissance“ einen hohlen Klang.

Völlig „in tune with the times“ untersucht dann Suleiman Salim Al Husseini von der omanischen Inlanduniversität in Nizwa mit ganz unterschiedlichen Mitteln (darunter „persönlichen“, aber nirgendwo belegten Interviews) die Ausrichtung und Zielsetzung religiöser Bildung in Oman. Er zitiert mit panegyrischem Eifer aus diesen seinen Interviews, aber auch aus den Akten verschiedener omanischer Einrichtungen (College of Education, College of Jurisprudence, Sultan Qaboos Higher Cultural Center, Ministry of Education; alle in Maskat). Mit seiner Einleitung zur „Conclusion“ (S. 284b-85a), „Religious education has been used interchangeably with Islamic education in this study, which discussed a significant component of mainstream general education in Oman offered at graduate and postgraduate levels“, macht er auch deutlich, daß es ihm prinzipiell nicht um die immerhin knapp 15% nicht-muslimische Minderheiten in Oman und deren religiöse Ausbildung geht, sondern um „the nation's unique understanding of Islam. ... The clear mission of religious education in Oman, which is clearly identified, is the continued advocacy of *tolerance* [Hervorhebung UR] that moderate Islam embraces.“ (S. 285a)

Damit fällt, mit editorischer Regie gesteuert, der Schlüsselbegriff für das letzte Unterkapitel des Buches: „Tolerance as a Paradigm“ (S. 289-369), das mit acht Beiträgen und 80 Seiten alle anderen übertrifft. *Honi soit qui mal y pense!*

Zunächst – und damit setzt die Regie ein deutliches Zeichen – erarbeiten Hilal Al-Hajri und Nikolas S. Panagiotou gemeinschaftlich auf engem Raum eine Art Medienprofil der zentralen Figur des ganzen Sammelbandes, Sultan Qābūs, vor dem Hintergrund der drängenden religionspolitischen Probleme des Nahen Osten. Die Analyse der öffentlichen Auftritte des Monarchen und seiner schriftlichen, vor allem aber seiner mündlichen Äußerungen präsentiert ihn als modern charismatisch und zugleich aufgeklärt, als visionären Landesvater und zugleich authentischen Friedens-Vermittler zwischen den islamischen Fronten und zwischen Ost und West, der „carefully [has] been able to blend the best of the old with the new.“ (S. 294a) Seine Figur wird so zu einem omanischen Markenzeichen.

Adam Gaiser²⁸ obliegt es dann, in „The Roots of Religious Tolerance in the Omani-Ibādī Tradition“ das ibādītische Toleranzthema in einen systematischen Vergleich mit den europäischen „Toleration Acts“ zu bringen, wie vor allem dem der Briten von 1689 gegenüber den nicht-anglikanischen Protestanten. Historisch dehnt er den Vergleich auf den Inhalt drei sehr früher (alle 2. / 7.–8. Jh.) ibādītischer Sendschreiben (darunter ein ostiranisches) von Sālim b. Ḍakwān, Ḥalaf b. Ziyād aus Baḥrain und Wā'il b. Aiyūb aus Ḥaḍramaut aus. Mit „ibādītischen“ Sendschreiben soll hier „omanisch“ insinuiert und mit ihrer Hilfe *pars pro toto* die frühibādītischen Wurzeln der omanischen toleranten Regierungspolitik aufgedeckt werden. Bedenklich dabei sind zwei Begleiterscheinungen: Ohne präzise Einbettung der Episteln in die frühislamische häresiographische Literatur (bis auf eine verlorene Klammer S. 304a wird dabei auch konsequent – übrigens auch in Gaisers Monographie *Muslims, scholars, soldiers: Ibādī imāmate traditions*, New York: OUP 2010 – auf deutschsprachige Sekundärliteratur verzichtet)²⁹ verlieren die auf Toleranz ausgerichteten Deutungen der Aussagen der Episteln zur Differenzierung, Abstufung

28 Siehe Bd. 3: „Tracing the Ascetic Life and Very Special Death of Abu Bilāl. Martyrdom and Early Ibadi Identity“, 59-72; Bd. 6: „*Takfir* Re-examined: Polemic and Ambiguity in the Sources on the Muḥakkima[sic]“, 31-39b; Bd. 7: „In Them are Good Models: Ibādī Depictions of the Muḥakkima“, 75-81b.

29 Dies betrifft nicht nur den hier zu besprechenden Beitrag, sondern auch die drei anderen oben zitierten. Gaiser hätte hier eine neue Einlassung zur Schlüsselfrage zu dieser Epistel von Josef van Ess in *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Schriften*, Bde. 1-11 (Berlin: De Gruyter, 2011), hier Bd. 1, 109f., gefunden, die über die von Gaiser selbst zitierte Stelle (nicht Text!) in *Theologie und Gesellschaft* (Berlin: De Gruyter, 1991-1992) Bd. 1, 179ff., hinausgeht und nicht nur – umgekehrt – Gaiser selbst zitiert, sondern zudem neue und kritische Einsichten u.a. auch zu der von Gaiser

und Behandlung von Nicht-Ibāḍiten ihren historisch-religionspolitischen Rahmen. Sālīms *Sīra* und ihre inner-muslimische Feinddifferenzierung etwa ist unverständlich ohne ihr explizites zentrales Feindbild: die Murǧʿa, die (quietistische!) Gruppe, aus der später einmal (auch!) die (schweigende!) *ǧamāʿa*-Mehrheit der Muslime hervorgehen wird.³⁰ Die zweite Begleiterscheinung erlaubt Rückschlüsse und Hinweise auf eine spezifische „Blindheit“, die die omanische „Renaissance“ von Anfang an, nun aber auf kaum mehr kaschierte Weise begleitet: die Ibāḍīya sieht (sich) nur noch auf einem, ihrem omanischen Auge! Ein künftiger Häresiographiehistoriker könnte auf die Idee kommen, daß die Nichterwähnung tunesischer und algerischer Toleranztendenzen auf einer stillschweigend voranschreitenden Exkommunizierung (*barāʿa*) dieser nordafrikanischen Glaubensbrüder und -schwestern beruht. Oder ist es – zurück zu LOS – doch wieder nur Sultan Qābūs (selbst ja im Clinch mit dem ibāḍitischen Imam!), auf den das Toleranzvirus zurückgeht – oder muß man jetzt „ging“ sagen?

Erneut von Suleiman Salem Al-Husseini stammt die kurzweilige Anekdoten- und Zitatensammlung aus der internationalen Reiseliteratur der letzten beiden Jahrhunderte. Schon Ḥadīṭ-Nr. 2544 des *Ṣaḥīḥ Buḥārī* („If you [die Botschafter des Propheten, UR] would have come to the people of Oman they would not have insulted and beaten you“) sichert, prophetengarantiert, ab, was selbst britische und amerikanische Missionare (und Missionarinnen: Dr. Sarah Hosmon, S. 311a f.) 1300 Jahre später nicht nur für die Küste, sondern für das ganze Land noch bestätigen: „... there are no Arabs like the Omanees. I doubt if such hospitality could be duplicated anywhere else in the world.“ (S. 311b). Die Kompromißlosigkeit, mit der der Autor seine „Omanis“ von christlichen Missionaren (Nachrichten zu ihren Konversionserfolgen fehlen leider) loben läßt, verdrängt (endgültig) „Arabia felix“ vom ersten Platz: „Eutopia Oman“!

Von nun an geht es ernsthafter zu Werk. Amanda Propst³¹, die in Maskat arbeitet (und promoviert), bringt in ihrer nachdenklichen und hauptsächlich auf Sekundärliteratur gestützten Untersuchung den „strukturellen“ Vergleich mit der „Spanish conception of *convivencia*“ ins Spiel. Es geht um das Projekt von Sultan Qābūs, seine ehemals in „Ibāḍīs, Shīʿīs, Sunnīs, East Africans, Indians, Arabs, Balūshīs“ (S. 317a-b) fragmentierten Untertanen zu vereinen

(natürlich!) benutzten Dissertation von Al-Salimi zum Datierungsproblem der *siyar* liefert.

30 Mehr dazu in Josef van Ess: *Der Eine und das Andere*, Bd. 1, 109-12, und derselbe: *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 1, 171-78, II, 709ff.

31 Sie hat mittlerweile Bd. 14 der Reihe besprochen: Miklos Muranyi: *The First Compendium of Ibadi Law: The Mudawwana by Abu Ghanim Bishr b. Ghanim al-Khurasani* (Hildesheim: Olms, 2018). Rezension von Amanda Propst, *BSOAS* 82 (2019), 368-369.

(„unify“). Die Blüten, die ihre bunte, ironisierende Zitatensammlung aus Literatur und Medien zu den positiven Eigenschaften Omans treibt, zwingt geradezu, an die Mechanik von *self-fulfilling prophecies* zu denken. Sie nennt es am Ende selbst einen „Mythos“: „The importance of this myth is not only in self-representation to outsiders – it is integral in countering outsiders’ misapprehensions of the Ibāḍī, and perhaps wider Islamic, narrative.“ (S. 322a).

Noch einen Schritt weiter in der Dekonstruktion dieses Narrativs geht James Broucek mit dem „Generic Islam“ im Titel. Zwei Interpretationen stehen einander gegenüber: Die eine, vertreten u.a. durch Dale Eickelmann³² und Marc Valeri³³, versteht den „official Islamic discourse in the Sultanate as ‚generic““ (S. 327b) und meint damit, daß dort die Unterschiede zwischen der ibāḍitischen und den sunnitischen Schulen dadurch ausgeblendet werden, daß man sich auf solche Konzepte und Praktiken konzentriert, die von allen islamischen Richtungen geteilt werden, und all jene ignoriert, über die man sich uneins ist. Mit Argumenten aus den Schriften des omanischen Großmuftīs Aḥmad al-Ḥalīli unterfüttert Broucek seine Gegenthese: Dieser offizielle „state-sanctioned Islamic discourse“ (S. 327b, der „Islamic discourse“ wird fünf Mal in dieser Spalte bemüht, was ja eigentlich zu einem ‚Islamic discourse discourse‘ führt) sei weniger ‚generic‘ als behauptet. Durch die Hervorhebung solch ibāḍitischer Prinzipien wie Integrität (*salāmat al-manzaʿ*), Unterlassung von Chauvinismus (*ʿadam at-taʿaṣṣub*) und Flexibilität und Toleranz (*al-murūna wa-t-tasāmuḥ*) gegenüber marginalen Fragen (*qaḍāyā ḡānibīya*) wie etwa der *ruʿyat allāh*, wie nachweislich gelehrt und vertreten in den Aktivitäten des Oman Institute of *Sharīʿa* Sciences, würde seitens des Staates eher ein „ökumenischer Ibāḍismus“ als ein „generic Islam“ propagiert.

Mit Annelle R. Shelines höchst unerwarteter Ausführung ihres harmlos überschriebenen Beitrags „Ibāḍism and the Tolerance in Oman“ schlägt das Pendel der Deutung heftig in die ganz entgegengesetzte Richtung aus: „The Omani government attributes Oman’s peacefulness to both Islam and cosmopolitanism as a result of trade. This article asserts that while based on real aspects of history, Omani peacefulness constitutes an invented tradition that serves the interests of the ruling regime.“ (S. 337a) Sheline greift dabei auf frühere kritische Ansätze zurück, etwa von John Wilkinson zum „proto-demokratischen Imamat“ der Ibāḍīya, oder von Uzi Rabi und Marc Valeri (s.o.) zur Selbst-Stilisierung von Qābūs. Ihre Skepsis ist unverhohlen: „Oman’s peacefulness is due to its leader and its oil revenues, and without these, Oman’s peacefulness will not last.“ (S. 342b) Sie stützt ihre Analyse auf Eric Hobsbawms *The*

32 Siehe Bd. 3: „The Modern Face of Ibadism in Oman“, 151-63.

33 Siehe Bd. 3: „Ibadism and Omani Nation-building since 1970“, 165-76.

Invention of Tradition und – vielleicht noch wirksamer – ihren Verzicht auf arabische (omanische) Primärliteratur. Ihre Versicherung, daß „Omani peacefulness cannot outlive its ruler or its oil reserves ...“ (S. 343a) lautet unverblümt und in anderen Worten: Ohne Öl ist die Konstruktion der „friedlichen Renaissance des Islam in Oman“ ein schwieriges Geschäft, mit Öl dagegen läuft es wie geschmiert!

Mit einem Blick auf die christlichen, hinduistischen und buddhistischen Minderheiten beschließen die Beiträge von Christopher J.R. Howitz und Alexander Wrona den Sammelband. Howitz findet einen regelrecht linientreuen Ton. Er erkennt, daß der „existential space that allows for religious tolerance in the country, is shaped, as we have seen by oil, by the character of the Omani people ... and by the nation-shaping influence of Sultan Qaboos“ (S. 352b) noch ein drittes Kriterium, den (ibādītisch geprägten) Volkscharakter, hinzufügt. Daß er sich dabei (nur) auf eigene Interviews mit Christen und Hindus beruft und, wie oben Al Husseinī, auf den Church Mission Society General Haig rekurriert, verstärkt die Fragwürdigkeit einer solchen kollektiven Charakteranalyse. Ganz außerordentlich nützlich und aussagekräftig sind aber seine drei mitgelieferten Appendices: 1) die Entwicklungsgeschichte der christlichen Gemeinschaft (6,5%) in Oman seit 1970, 2) ihre sprach- und konfessionsbezogene Aufteilung in Ruwī und Ġalā, und 3) die numerischen Details dazu aus ca. 100 Gemeinden (S. 353-56). Dies gilt ebenso für die, wenngleich bei weitem nicht so detaillierten, statistischen Angaben zu der Hindu-Gemeinschaft (5,5%) in Oman. (S. 351a-52a)

Dieses Defizit wird abschließend, durch den Artikel des Theravāda-Buddhismus Experten Alexander Wrona, zumindest teilweise aufgefangen. Die Daten dazu entstammen überwiegend seiner (unpublizierten) Wiener Magisterarbeit von 2015 über die Sri Lankan Migrantengemeinschaft (ca. 17.700) in Maskat. Wrona beschreibt nachdrücklich das kleine „Sri Lankan island“, in dem Oman den Buddhisten unter den Sri Lankan Immigranten erlaubt, einfach das zu sein, was sie sind: Buddhisten. Sein Enthusiasmus treibt ihn voran: „One of the most pressing [ways], in my view, is the issue of religious tolerance. Especially today, with so-called ‘Islamic extremism’ in its various forms ... Oman deserves to and should be more widely known as an example of a peaceful society that considers itself to be based on Islamic tradition.“ (S. 367b) Ende gut, alles gut!

Nein, so kann und darf man eine Besprechung dieses mächtigen, außerordentlich informativen, qualitativ höchst abwechslungsreichen, aber fast fehlerfrei redigierten³⁴ Doppelbandes 12 der *Studies on Ibadism and Oman* nicht

34 Selbst sorgsames Suchen erbringt bei fast 800 Normalseiten nur spärlichen Ertrag: S. 9a

beschließen. Zum Einen gibt es da noch die Liste der Kurzbiographien der 33 Autoren (S. 371-77a), unter denen sich – immerhin – eine ganze Reihe neuer Namen findet.³⁵ Der akademische Wanderzirkus des „Studies“-Projektes kann ja selbst schon auf eine eigene Geschichte und Tradition zurückblicken. Um unverzichtbare Kontribuenten herum debütieren Neankömmlinge, lang Vermißte treten ebenso unerwartet (Farhat Jaabiri) oder wieder (Ersilia Francesca) auf, wie Altgediente (Josef van Ess, Dale Eickelman) verstummen.

Im Gesamtüberblick bekommt dieser quantitative Aspekt ein besonderes Gewicht: In den fünf einschlägigen Bänden der Reihe,³⁶ den Bänden 3, 4, 6, 7 und 12, publizierten zwischen 2014 und 2018 insgesamt 129 Autoren 133 Beiträge zur Ibāḍīya in Oman, Ḥaḍramaut, Ost- und Nordafrika. Von den 32 Autoren (von 37 Beiträgen) im vorliegenden Bd. 12 sind weitere 45 Beiträge in den anderen Bänden zu finden, stammen also 62% aller 133 Beiträge. Weit mehr als die Hälfte der Autoren trat auf mindestens zwei der Konferenzen auf. Was dabei unvermeidlich auftretende gruppendynamische Prozesse mit der implizit im-

„disemination“, S. 97: 1313 statt 1316; S. 98a: „pas“ statt par; S. 285a: „1st/6th century“; S. 304: „Oxford 2001“ statt Oxford 2000.

- 35 In der Reihenfolge: Christian Lange, Al Shueili, Mandana Limbert, Mikhail A. Rodionov, Serge A. Frantsouzzoff, Ismail Albayrak, Nathaniel Mathews, Suleiman Salem Al Husseini, Hilal Al-Hajri, Nikolas S. Panagiotou, Amanda Propst, James Broucek, Annelie R. Sheline, Christopher J.R. Howitz und Alexander Wrona.
- 36 Bd. 1 (2013): Heinz Gaube: *The Ibadis in the Region of the Indian Ocean. Section One: East Africa*. With contributions of Abdulrahman Al Salimi. Bd. 2 (2013): Michaela Hoffmann-Ruf, Abdulrahman Al Salimi (eds.): *Oman and Overseas*. Bd. 3 (2014): Angeliki Ziaka (ed.): *On Ibadism*. Olms. [Rez.: Ulrich Rebstock, O LZ 111:3 (2016), 255a-59b. Konferenz: Thessaloniki November 2009]. Bd. 4 (2015): Ersilia Francesca (ed.): *Ibadi Theology. Rereading Sources and Scholarly Works*. [Rez.: Ulrich Rebstock, O LZ 111:4-5 (2016), 383a-87b. Konferenz: Neapel Juni 2012]. Bd. 5 (2013): John C. Wilkinson: *Water and Tribal Settlement in South-East Arabia. A Study of the Aflaj of Oman*. Oxford 1977. Reprint: Olms. Bd. 6 (2015): Barbara Michalak-Pikulska, Reinhard Eisener (eds.): *Ibadi Jurisprudence. Origins, Developments and Cases*. [Rez.: Martin Custers, *Bibliotheca Orientalis* 73:5-6 (2016), Sp. 814-20. Konferenz: Krakau Mai 2013]. Bd. 7 (2017): Reinhard Eisener (ed.): *Today's Perspectives on Ibadi History*. [Rez.: Ulrich Rebstock, O LZ 114:2 (2019), 152a-54b. Konferenz: Cambridge Juni 2014]. Bd. 8 (2016): Heinz Gaube, Abdulrahman Al Salimi: (eds.) *Illuminated Qurans from Oman*. Bd. 9 (2017): Heinz Gaube, Abdulrahman Al Salimi, Eric Staples: *Oman A Maritime History*. Bd. 10 (2017): Heinz Gaube, Abdulrahman Al Salimi, Eric Staples: *The Ports of Oman*. Bd. 11 (2019): Abdulrahman Al Salimi, Eric Staples (eds.): *A Maritime Lexicon: Arabic Nautical Terminology in the Indian Ocean* (bilingual Arabic-English). Bd. 12 (2018): Abdulrahman Al Salimi, Reinhard Eisener (eds.): *Oman, Ibadism and Modernity*. [der hier besprochene Band. Konferenz: St. Petersburg Juni 2015, Oxford Mai 2016]. Bd. 13 (2020): Yohei Kondo, Angelika Ziaka (eds.): *Local and Global Identities*. Bd. 14 (2018): Miklos Muranyi: *The First Compendium of Ibadi Law: The Mudawwana by Abu Ghanim Bishr b. Ghanim al-Khurasani*. [Rez.: Amanda Propst, *BSOAS* 82 (2019), 368-69; und Ulrich Rebstock, im Druck für *WI* 2020].

mer unterstellten wissenschaftlichen Integrität anrichten, ist zumindest eine Frage wert. Bei solch rhythmischer ibādizitärer Konvergenzenergie, ist es fast verwunderlich, daß sich im personellen und thematischen Umfeld dieser seit 2009 omanischen Wissenschaftsoffensive noch Zeit und Raum für anderweitige monographische Bearbeitungen fand.³⁷

Gleichzeitig hat sich auch der wissenschaftliche Horizont der Texte und ihre Qualität verändert und verlagert. Staatliche Institutionen sind ins Visier des Interesses geraten, an Stelle der *mašyaha*. Die öffentlich geförderte Einrichtung und SPSS-gestützte Auswertung multimedialer Datenbanken verdrängt als Quelle des Wissens die Durchforstung der immer noch zu großen Teilen unbearbeiteten privaten Handschriftenbibliotheken. Kaum merklich färbte sich die religionsgeschichtliche Zielfigur der Ibādīya durch ihre Bindung an den Staat Oman topographisch und politisch ein. Diese Kaprizierung auf die omanische Ibādīya, die nur durch die gleich doppelte Aufnahme von Anna Maria di Tolla und das gleichfalls zweifache Re-Engagement von Ersilia Francesco unterbrochen ist (in Bd. 4 und 6 waren es noch sieben, in Bd. 7 nur noch sechs Beiträge), könnte ihre maghribinischen Brüder und Schwestern zu prekären Deutungen verführen: Das Privileg der Araber in der islamischen Frühzeit, ihre Sprache, hat dem des Öls Platz gemacht; wer keins hat, ist *‘aḡam* und verliert die Deutungshoheit. Und „unity“ wird unter omanischen Minderheiten („Ibādīs, Shī‘is, Sunnīs, East Africans, Indians, Arabs, Balūshīs“, s.o.)

37 Die Texteditionen von Al-Salimi, Abdulrahman und Madelung, Wilferd in *Early Ibādī Literature* (2011, s.o.) schlossen sich unmittelbar an die Konferenz von Thessaloniki an. Zu erwähnen sind, beispielsweise, vor allem auch die Arbeiten der Belgierin Virginie Prevost – darunter ihre herausragende Studie *Les mosquées ibadites du djebel Nafūsa. Architecture, histoire et religions du nord-est de la Libye (VIII^e-XIII^e siècle)*. London: Society for Libyan Studies 2016. [Rez.: Ulrich Rebstock, *WI* 59 (2019), 236-40]. Sie nehmen einen besonderen Platz ein: Virginie Prevost, die sich in vielen Veröffentlichungen seit fast zwei Jahrzehnten ganz der historischen und zeitgenössischen maghribinischen Ibādīya zuwendet, taucht in den Olms-Bänden aktiv gar nicht, im Zitat nur selten (etwa oben bei Angeliki Ziaka, S. 48b, und Valerie Hoffman, Bd. 7) auf. Weshalb Kahlan Al-Kharusi, Mitarbeiter des omanischen Großmufti – und seine wichtige Edition *Āthār al-Rabī b. Ḥabīb*. Edition and Study. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2016, (AKM 106) [Rez.: Ulrich Rebstock, *WI* 58 (2018), 117f.] – weder in den zeitlich nachfolgenden Bd. 7 noch in Bd. 12 erwähnt werden, ist erklärungsbedürftig. Vielleicht von šī‘itischen Involvierungen wie oben durch Hossein Modarressi (s.o. zu S. 39f.), Ersilia Francesca (s.o. zu S. 69f. und 87f.) Serge A. Frantsouzoff (s.o. zu S. 151f.) und – last but not least – Abulrahman Al Salimi (s.o. zu S. 263f.) angestoßen, doch eine ganz eigenständige Rolle dürfte dagegen der Workshop in Neapel im Oktober 2019 u.d.T. „*Ḥadīth* and Law in the First Three Centuries of Islam: Ibādī and Shī‘ī [sic] sources“ – allerdings auch unter Beteiligung von Abulrahman Al Salimi und Ersilia Francesca – gespielt haben. Nicht zuletzt hat sich auch Angeliki Ziaka (s.o. zu S. 45f.) mit Arbeiten zur Šī‘a (etwa *Shī‘a Islam: Social and Political Aspects in the Middle East*, Thessaloniki 2004) einen Namen gemacht.

ausgehandelt, der Traum des „wahren Islam“ dem der „ökumenischen (omani-schen!) Ibādīya“ geopfert. Einher mit der dogmatischen geht die philologische Verschlangung. Mit der Ausdünnung der Sprachenvielfalt aufs Englische und Französische – die deutschsprachige Ibādīya-Forschung ist, abgesehen vom Beitrag Christian Langes, nur noch in Form von insgesamt fünf Verweisen auf Sekundärquellen repräsentiert, vom Italienischen, Spanischen, Polnischen und Russischen ganz zu schweigen – verliert auch die Forschungsgeschichte und ihre Tradierung die sie bereichernde Vielfalt.

Woraus sich der Trend dieser Veränderungen nährt, ist schwer zu sagen. Ohne professionelle Regie ist jedoch die Organisierung der weltweit gastierenden Konferenzen und der literarischen Vermarktung ihrer Vorträge in immer weiteren *Studies*-Bänden – vierzehn innerhalb von zehn Jahren werden es dieses Jahr sein – nicht erklärbar. Sie steuert die thematische Ausrichtung und personelle Bestückung dieser Veranstaltungen und trifft letztlich auch die Auswahl der zu publizierenden Beiträge. So könnte sich politisch motivierte Auftragswissenschaft abspielen.

Noch schwieriger ist zu prophezeien, worin und wohin sich das *post quem*-Profil der Reihe verändern kann – oder muß. Ansätze dazu sind sichtbar. Im dritten Unterkapitel von Part 2: „Tolerance as a Paradigm“ überraschen vier neue Namen (Amanda Propst, James Broucek, Annelie R. Sheline und Alexander Wrona) mit Beiträgen, die ihrer Platzierung Ehre machen. Kritische Distanz zum Themenauftrag, ironische Untertöne, sachliche Richtigstellung und Relativierung der ideologieträchtigen abstrakten Begrifflichkeit bilden die Zutaten zu einem (fast) versöhnlichen Schlußteil. Doch auch sie entgehen nur partiell einem Trend, der sich durch diesen Band 12 zieht, aber bereits in den anderen vier Bänden deutlich zu erkennen ist: Die wachsende Distanz zum arabischen Quellentext. Gerade eine Seite (von 374) zieren die vier Bilder einer arabischen Handschrift (Anfang und Ende [fols. 241-424b, 266b] des Ms. aus Tarīm, Ḥaḍramaut: *Kitāb Tarqīq al-asal li-tasfiq al-‘asal*, das „Buch der Anspitzung des Schreibrohrs zum Preisen [der Namen] des [göttlichen] Honigs“ von Abū ‘Abdallāh Muḥammad al-Firūzābādī, st. 817/1415, *GAL* S II, 236), in welchem Radionov das immer noch lebendige Erbe der Ibādīya in Ḥaḍramaut wiedererkennt. In drei, vier anderen Beiträgen wird noch kurz aus arabischer Primärliteratur zitiert. Nicht Textkritik, sondern Ideenkritik, meist auf (durchaus hohem) sekundärem Niveau und dann auf Englisch oder oft aufgrund (nur) englischer Sekundärliteratur beherrscht die Szene. Metadaten dominieren diese Wissenschaft, die Primärquelle tritt in den Hintergrund, zumindest für historische Themen. Andererseits spielen Internetquellen eine kaum wahrnehmbare Rolle; nur Christopher J.R. Howitz macht ausgiebigeren Gebrauch davon. Daß mit der weitgehenden Ausklammerung der „neuen

Medien“ – immerhin benutzt Sulaiman Salim Al-Hussaini in seinem Iftāʾ-Beitrag „persönliche“ Interviews, wenn auch ohne nähere Kennung; Wrona verwendet Statistiken; andere elektronische Medien werden, soweit ich sehe, ignoriert – das Titelement „Modernity“ (zumindest) methodische Kratzer bekommt, ist kaum zu vermeiden. Inwieweit diese über den formalen editorischen Rahmen hinausgehenden Auffälligkeiten Vorgaben geschuldet sind, mit denen die Herausgeberseite der ganzen Reihe wie auch den einzelnen Bände im Verein mit der materiellen Aufwendigkeit der Publikation in ihrer traditionell anmutenden Eleganz zu einer *corporate identity* verhelfen suchte, sei dahingestellt.

Mehr Transparenz könnte da Aufklärung verschaffen. Das betrifft auch die Aufbereitung der Texte zur Verbesserung ihrer Les- und ihrer wissenschaftlichen Nutzbarkeit, etwa durch Querverweise über immerhin 37 – genau genommen sind es ja 133! – themenverwandte Beiträge hinweg und eine Gesamtbibliographie. Noch dringender: 37 Beiträge in annähernd 800 Normseiten ohne Indices – und das zum fünften Mal, trotz mehrfachen Anmahnen! – bedeuten einen fahrlässigen Umgang mit der Lesebereitschaft und Wissenslust des Lesers. Ob indes die Wissenschaft (und der Georg Olms Verlag) von einem Rekordeintrag „Sultan Qābūs“, mit Verweisvarianten, im Namensregister profitieren würden, muß eine rhetorische Frage bleiben.