

Einleitung

Susanne Enderwitz: Islamische Selbstbilder, islamische Selbstwahrnehmungen und Fremdbilder

Sarah Kiyanrad, Rebecca Sauer und Jan Scholz

Die Darstellung von Selbst- und Fremdwahrnehmung hat die Jubilarin Susanne Enderwitz bereits seit dem frühesten Stadium ihrer wissenschaftlichen Karriere fasziniert. In ihrer veröffentlichten und preisgekrönten Magisterarbeit mit dem Titel *Gesellschaftlicher Rang und ethnische Legitimation* (1979) untersuchte sie, wie der arabische Literat al-Ġāhiz (um 160/776–255/868–869) verschiedene ethnische Gruppierungen der abbasidischen Gesellschaft seiner Zeit darstellte und mit dem Ideal einer durch ein spezifisch ‚islamisches Wissen‘ geprägten Kultur kontrastierte. In ihrer Dissertation über den Dichter al-ʿAbbās b. al-Aḥnaf (um 133/750–193/808), *Liebe als Beruf* (1995), analysierte sie sozio-kulturelle Distinktions- und Abgrenzungsmechanismen, wie sie im Bereich der *adab*-Literatur (speziell der Dichtung) praktiziert wurden. Waren diese beiden Arbeiten bereits implizit mit der Frage beschäftigt, wie sich diverse gesellschaftliche Akteur*innen selbst – vor allem in Abgrenzung zu anderen Gruppen – inszenierten und präsentierten, so widmete sich Susanne Enderwitz in ihrer Habilitationsschrift nun ganz explizit der Frage von Selbstbildern in literarischen Darstellungen. Unter dem Titel *Unsere Situation schuf unsere Erinnerungen* legte sie 2002 ihre Arbeit zu modernen arabischen Autobiografien vor, die seither als Standardwerk für Forschungen zu Selbstzeugnissen, Ego-Dokumenten und Schrifttum im Bereich der ‚Autofiktion‘ in arabischer Sprache sehr breit rezipiert wird.

Eine Festschrift für Susanne Enderwitz in diesem Themenfeld anzusiedeln, erschien daher absolut naheliegend – insbesondere vor dem Hintergrund, dass in der Islamwissenschaft seit einigen Jahren sehr lebhaft diskutiert wird, inwieweit „Horizonte des Individuellen“ (vgl. den von Reichmuth und Schwarz herausgegebenen Sammelband gleichlautenden Titels) in literarischen und dokumentarischen Quellen wahrnehmbar sind.

Der Band ist daher bewusst nicht als kumulativ strukturierte Festgabe konzipiert, sondern soll vielmehr an fachwissenschaftlich relevante Diskussionen anknüpfen.

Selbstbilder von Kollektiven

Dass der Gegenstandsbereich der Islamwissenschaft seit der prominenten Definition derselben durch Carl Heinrich Becker durch eine Religion bestimmt wird,¹ war in der seither mehr als hundertjährigen Fachtradition mal Freud, mal Leid. Einerseits erlaubt der Fokus auf den Islam, sprach- und länderübergreifende Phänomene in den Blick zu nehmen; andererseits besteht die Gefahr, dass der Blick eben gerade auf die Religion und den angenommenen Einfluss derselben auf alle Lebensbereiche verengt wird. Gleichzeitig droht eine solche Definition, ‚nichtislamische‘ Gegenstände aus der Forschung auszuschließen – etwa die in unterschiedlichen Ländern lebenden Jüd*innen, Christ*innen und andere Gemeinschaften. Damit verstärkt sich die an Linien der Religion angelegte Abgrenzung. Mehr noch: Über die Religion wurde, so lautet der Vorwurf Edward Saids,² ein ‚islamischer‘ Orient konstruiert, der einerseits oft nur wenig mit den realen Gegebenheiten gemein hatte, andererseits gerade deshalb erforscht wurde, um ihn zu beherrschen. Auch wenn Said vor allem Großbritannien und Frankreich im Blick hat, muss auch der in Deutschland betriebenen Islamwissenschaft, insbesondere während der Zeit des Ersten und des Zweiten Weltkrieges, ein schlechtes Zeugnis ausgestellt werden.³ So waren deutsche Islamwissenschaftler*innen Teil des 1908 gegründeten *Hamburger Kolonialinstituts* sowie der u. a. für Propagandaarbeit zuständigen *Nachrichtenstelle für den Orient* und im Zweiten Weltkrieg an der Formulierung einer nationalsozialistisch gefärbten Wissenschaft beteiligt. Des Weiteren waren, auch wenn der Kolonialismus in Deutschland im Vergleich zu Großbritannien und Frankreich ungleich weniger prominent war, auch hier die von Edward Said kritisierten Denkmuster verbreitet. Sie finden sich – mindestens im ‚Mainstream-Diskurs‘ – bis heute: In der Dichotomie wird dem mal wilden,

1 Becker fragt in seinem Artikel von 1910 allerdings auch schon, ob von *einem* Islam die Sprache sein darf (s. u.) und weist auf die vielfachen transkulturellen Verflechtungen hin. Letztlich geht er jedoch davon aus, dass sich aus dem Kalifenreich heraus eine islamische „Einheitszivilisation“ entwickelt habe (Becker 1910, 13).

2 Said 1978.

3 Mangold 2004; Ellinger 2006; Marchand 2009.

mal ursprünglichen, mal emotionalen, in jedem Fall aber weniger entwickelten Orient der fortschrittliche, rationale Westen gegenübergestellt.

Sich der Komplexität des Themas bewusste Zeitgenoss*innen legen heute großen Wert darauf, nicht von *dem* Islam oder ‚islamischen Gesellschaften‘ zu sprechen. An die Stelle solcher (vermeintlichen oder tatsächlichen) Essentialisierungen sind andere Begriffe getreten, etwa ‚islamisch geprägte Gesellschaften‘ oder ‚islamische Kulturen.‘⁴ Damit soll vermieden werden, dass implizit ein homogenes Kollektiv von Muslim*innen angenommen wird. Die Absicht ist deutlich erkennbar, dennoch kann man sich stets fragen, ob das wirklich gelingt, oder ob letzten Endes nicht doch – trotz anderer Vorsätze – immer wieder zu überwindende Denkmuster durchscheinen. Auch der Titel der Festschrift (und ihr Inhalt) bewegt sich in diesem Spannungsfeld. Da er die weiterhin existente Bezeichnung des Faches Islamwissenschaft reflektiert, spiegeln sich in ihm auch die damit verbundenen Diskurse sowie die Gefahr falscher Essentialisierungen.

Wenn auch berechtigte Kritik am Zugang Saids geübt wurde, so kam die Veränderung der problematischen Perspektivierungen des Faches selbst erst durch den ‚Blick von außen‘ in Gang.⁵ Dies zeigt auf, dass die Islamwissenschaft nicht frei von dem gesellschaftlichen Diskurs ist, in dem sie entsteht. Neu kommen nun seit einiger Zeit die Herausforderungen im Umgang mit der Tagespolitik hinzu, die das Fach auf andere Weise in Anspruch nehmen.⁶ Jüngst gibt es innovative Ansätze, um zu identifizieren,

- 4 Im englischsprachigen Raum wird – zumindest in wissenschaftlichen Communities – oft das von Marshall G.S. Hodgson vorgeschlagene ‚Islamicate‘ verwendet. Dieser Begriff zielt auf die Beschreibung ‚islamisch geprägter Gesellschaften‘ ab und umschließt dabei auch Nichtmuslim*innen sowie nicht primär religiös bestimmte Bereiche der Kultur: „‚Islamicate‘ would refer not directly to the religion, Islam, itself, but to the social and cultural complex historically associated with Islam and the Muslims, both among Muslims themselves and even when found among non-Muslims“ (Hodgson 1974, 59). Hodgson verwendet mit analoger Zielrichtung den Begriff ‚Persianate‘, der gleichermaßen auf fruchtbaren Boden gefallen ist. Seit 2008 existiert etwa ein *Journal of Persianate Studies*; vgl. Arjomand 2008. Jüngst zu diesem Terminus: Ashraf 2019; Amanat 2019; Green 2019.
- 5 So verstand Bernard Lewis das Werk als ungerechtfertigte Verallgemeinerung der Arbeit von zum Islam arbeitenden Wissenschaftler*innen; auch Maxim Rodinson kritisierte, dass Saids Evidenz sehr selektiv zusammengestellt sei. Eine Übersicht über diese und weitere Kritik findet sich in Lockman 2004, Kapitel 6.
- 6 Diesen Herausforderungen nimmt sich der Sammelband von Poya und Reinkowski (2008) an. In seinem Artikel bemerkt Reinkowski (2008, 30): „Die Islamwissenschaft weiß vielleicht, was man nicht sagen kann, indem sie das Einspruchsrecht der Fakten kennt. Sie weiß aber nicht, was man sagen kann; dazu müsste sie selbst erst gelernt haben, über Muslime und Islamisches reden zu können, ohne dass diese Rede immer letztlich ‚den Islam‘ meinen würde.“

was die Begriffe ‚Islam‘ und ‚Islamisch‘ implizieren. Shahab Ahmed schlug in seiner postum erschienenen Monografie mit dem programmatischen Titel *What is Islam?* zunächst vor, das, was dem Betrachter als gegensätzlich oder unverständlich am ‚Islam‘ vorkomme, ernst zu nehmen, denn:

[...] I identified the conceptual and practical production and accommodation of *internal contradiction* [Emphase im Original, Anm. SK/RS/JS] as crucial to the constitution of the human and historical phenomenon of Islam.⁷

Alle bisherigen Versuche, ‚Islam‘ entweder als „Glaubenssystem“, „Zivilisation“, „Kultur“, „Diskurs-Tradition“ u. ä. zu umreißen, hätten nach seiner Ansicht nicht dazu geführt, die Dinge klarer zu sehen, sondern jeweils nur bestimmte Anteile des Phänomens erfasst, andere dabei aber ausgespart.⁸ Sein Vorschlag ist es vielmehr, von einer spannungsreichen Assemblage unterschiedlich ausgerichteter Konstituenten auszugehen. So sei es möglich, dass in ein und derselben Gemeinschaft etwa Alkoholverbot und eine Skepsis gegenüber figürlichen Darstellungen vorherrschend sein könnten – diesen Einstellungen scheinbar zuwider laufende Praktiken aber dennoch sozial weitgehend akzeptiert seien. Diese Gegensätze können nebeneinander bestehen, solange die Individuen einer Gesellschaft eine Akzeptanz für eine, wie Ahmed es formuliert, „widersprüchliche Wahrheit“ („contradictory Truth“ [sic!]) verinnerlicht. Operationalisierbar werden diese Widersprüche für die Akteur*innen einer Gesellschaft, indem unterschiedliche „soziale Felder“ („different social locations“, „social theatres“)⁹ mit je eigenen Spielregeln geschaffen werden. In diesen Feldern werden eigene „Wahrheiten“ generiert und reiteriert, und zwar nach immer nur dort gültigen Methoden.¹⁰ Religion wird so zu einem Aspekt unter vielen anderen. Die Spielregeln, die die Beteiligten bestimmter Kollektive miteinander aushandeln, können je nach Kontext völlig disparat sein. Wie die Verwendung des Begriffes „Spannungsfeld“ („tension“)¹¹ suggeriert, laufen die Aushandlungen dessen, was als ‚islamisch‘ gilt, keineswegs ohne Konflikte ab.

7 Ahmed 2016, 302.

8 Ahmed 2016, 302.

9 Die Anlehnung an Pierre Bourdieu ist an dieser Stelle so offensichtlich, dass von uns das ‚soziale Feld‘ als Äquivalent vorgeschlagen wird. Vgl. dazu Bourdieu 2004, 107–130.

10 Ahmed 2016, 404.

11 Ahmed 2016, 403. Er bedient sich hier in Anlehnung an Heraklit der Metapher einer antiken Laute (Lyra), bei der eine harmonische Klangentwicklung nicht ohne „physische Spannungen“ zustande kommen könne („[...] a system in which physical tensions in

Bei aller Vorsicht, die religiöse Komponente nicht als charakteristisch für nah- und mittelöstliche Gesellschaften auszumachen, muss das Kind nicht sogleich mit dem Bade ausgeschüttet werden. Religion spielt bis heute für viele Menschen eine wichtige Rolle und dient häufig als Identitätsmarker. Wenn im Folgenden von Kollektiven die Rede ist, so gilt es jedoch, eine möglichst emische Perspektive einzunehmen: Welche Konstruktionen von Kollektiven sind in islamisch geprägten Gesellschaften nachweisbar? In welchen literarischen und visuellen Zeugnissen werden sie propagiert – und zu welchem Zweck? In welchen Situationen stellt ein Individuum seine Zugehörigkeit zu einem Kollektiv ins Zentrum seines Seins – und inwiefern konnte es dabei unter unterschiedlichen Kollektiven, denen es angehörte, wählen? Wann wird welches Kollektiv betont? Mit welchen Abgrenzungsmechanismen arbeiten die Kollektive, wie konstruieren sie ihr Gegenüber? Inwiefern sind kollektive Identitäten aber auch offen?¹² Und, im nächsten Schritt, wie wurden und werden konstruierte Kollektive in der Forschung behandelt? So lässt sich am Beispiel des Konzepts *ḡulāt* aufzeigen (Beitrag Langer), dass der wertende Begriff in der islamwissenschaftlichen Forschung als scheinbar objektive Beschreibungskategorie übernommen wurde, statt ihn als Konstruktion eines ‚Anderen‘ zu verstehen. In ähnlicher Weise klassifizierte Ignaz Goldziher, ein Wegbereiter der Islamwissenschaft, in Anlehnung an Theodor Nöldeke die schiitische Koranexegese als „elendes Gewirr von Lügen und Dummheiten“: Er las die häresiografischen sunnitischen Quellen als Tatsachenberichte und kam so zu verzerrten Schlussfolgerungen.¹³

‚Othering‘ kann nicht nur im Hinblick auf außerhalb der ‚eigenen‘, konstruierten Kulturgrenzen lebende Menschen, sondern auch für fremd oder deviant¹⁴ wahrgenommene Individuen und Gruppen innerhalb derselben vorgenommen werden. Elias Canetti hat für das Phänomen sich zeitweise abkapselnder Kollektive den Begriff der „geschlossenen Masse“ geprägt, eine Masse, der sich eben nicht jeder anschließen kann:

Was an ihr zuerst auffällt, ist die *Grenze*. Die geschlossene Masse setzt sich fest. Sie schafft sich ihren Ort, indem sie sich begrenzt; der Raum, den sie erfüllen wird, ist ihr zugewiesen. Er ist einem Gefäß vergleichbar, in das man Flüssigkeit gießt, es ist bekannt, wieviel

opposite directions serve both as instance and as symbol for the general principle of opposition.“).

12 Am Konzept der Ambiguität diskutiert dies Bauer 2011.

13 Goldziher 1952, 309, sowie Kritik dazu in Sauer 2013, 19–20.

14 Vgl. hierzu Berger 2008.

Flüssigkeit hineingeht. Die Zugänge zum Raum sind gezählt, man kann nicht auf jede Weise hineingelangen. Die Grenze wird respektiert. Sie mag aus Stein, aus festem Mauerwerk bestehen. Vielleicht bedarf es eines besonderen Aufnahmeaktes; vielleicht hat man eine bestimmte Gebühr für den Eintritt zu entrichten.¹⁵

Selbst scheinbar banale Charakteristika wie das Lebensalter können unsichtbare Grenzen konstituieren. So hat unsere Jubilarin Susanne Enderwitz solch eine aus der „geschlossenen Masse“ fallende Gruppe anhand der arabischen Liebesdichtung identifiziert. Demnach beschwerten sich alternde Dichter, dass Frauen ihnen keine Liebe mehr zukommen ließen; in einer Qaside heißt es: „Wenn der Kopf des Mannes weiß wird oder sein Besitz verschwindet, so hat er an (der Frauen) Liebe keinen Anteil mehr [...]“. Graue Haare, so liest sich an anderer Stelle, töteten den Mann vor seiner Zeit – er ist hier außerhalb der Gruppe der Jungen, Lebenden, Liebenswürdigen.¹⁶

Kollektive existieren nur insofern, als Menschen sich auf sie berufen, sie also postulieren und einmal geschaffene Bezugsrahmen fortschreiben. Dabei können die Vorstellungen von den Eigenschaften dieses Kollektivs selbst unter dessen ‚Angehörigen‘ durchaus divers sein – und selbstverständlich besitzen nicht alle, die sich darauf beziehen, oder gar die behauptete Entität als Ganze notwendigerweise die Eigenschaften, die ihnen und ihr (von innen oder außen) zugeschrieben werden (siehe Beitrag Makin). Um Kollektiv-Konstrukte aufrechtzuerhalten, muss jedoch mit verbalen und visuellen Mitteln, etwa im Rahmen von Ritualen, Zusammengehörigkeit demonstriert werden.¹⁷ Dies kann zum Beispiel anhand von habitualisierten Praktiken und deren Erlernen bereits im Kindesalter geschehen. Das bedeutet aber auch, dass ein Kollektiv ein tatsächliches oder behauptetes Gegenüber benötigt, von dem es sich abgrenzen kann und unterscheidet bzw. unterscheiden möchte – wobei hier die Grenzen mehr oder weniger durchlässig sein können. Visuell postuliert werden Unterscheidungen auch in neueren Medien, wie dem Film oder dem Internet. So lassen sich Teile des türkischen Films auf die Konstruktion eines Neo-Osmanismus hin untersuchen (Beitrag Zimmermann). Auch im Internet ist dieser Neo-Osmanismus sichtbar und scheint etwa in Facebook-Kommentaren durch

15 Canetti 2006, 15–16.

16 Enderwitz 1988, 130.

17 Wie dies beispielsweise im Mittelalter in Judentum, Christentum und Islam geschah, damit befasst sich der Sammelband Bekkum und Cobb 2004. Lisy-Wagner (2013) beschreibt, wie die tschechische kollektive Identität sich im Spannungsfeld zwischen Heiligem Römischem und Osmanischem Reich entwickelte.

(Beitrag Schrode). Die Frage nach Selbst und Gegenüber stößt dabei immer wieder an ihre Grenzen. Die innerhalb der Islamwissenschaft weitgehend etablierte Unterscheidung zwischen arabischer Rhetorik auf der einen Seite und griechischer (bzw. westlicher oder abendländischer) auf der anderen ist spätestens in einer modernen Perspektive in Teilen anzuzweifeln (Beitrag Scholz).

Die Vorstellungen von Gruppenidentitäten gingen seit den Anfängen des Islams nicht allein in einer Unterscheidung von *muslim* („muslimisch“) und *kāfir* („ungläubig“), *dār al-islām* und *dār al-ḥarb* („Haus des Islams“, „Haus des Krieges“) auf. Im Gegenteil: Wie das Beispiel der sich bereits im 1./7. Jahrhundert abspaltenden Hāriḡiten zeigt, bildeten sich innerhalb der angenommenen Gemeinschaft der Gläubigen sehr früh unterschiedliche, zunächst politisch verstandene Allianzen, die sich im Laufe der Jahrhunderte weiter ausdefinierten. Und auch bei und nach den Eroberungen (bis zum 2./8. Jahrhundert) war, entgegen der Theorie, nicht muslimisch gleich muslimisch. Unterschieden wurde in den Regionen (weiterhin) durchaus anhand von vermeintlichen ethnischen Zugehörigkeiten und Sprachgemeinschaften, wie es sich exemplarisch an den Begriffen *‘arab* („arabisch“) und *‘aḡam* (wörtlich „Stotterer“, dann auch „nicht-arabisch“, auch „Perser“), *Īrān* und *Tūrān* oder auch der *mawālī*-Praxis aufzeigen lässt. Spätestens mit Rašīd ad-Dīns Weltgeschichte *Ġāmi‘ at-tavāriḡ* (699–709/1300–1310) wurde offenbar, wie stark auch in der islamisch geprägten Kultur Menschen in Kollektive eingeteilt wurden, deren Geschichte dann aufgeschrieben werden konnte. Auch im Mamlukenreich konnte die geografische Herkunft für die Wahrnehmung von Individuen entscheidend sein (Beitrag Bahl). Dies verdeutlicht, dass sogar innerhalb eines gemeinsamen politischen Raums Grenzziehungen stattfanden; im safawidischen Iran (907/1501–1135/1722) lassen sich etliche Beispiele dafür finden. So markieren historiografische Quellen jener Zeit z. B. *Gilānīs* als „wild“ und *Loren* als „boshaft“.¹⁸

Schon ab dem 4./10. bis hin zum 5./11. Jahrhundert hatten zudem die vier Rechtsschulen Gruppenidentitäten ausgebildet. Und die

18 Matthee 1998, 222–223. Was nicht bedeutet, dass scheinbar voneinander geschiedene Gruppen in einem anderen Kontext nicht Teil *eines* Kollektivs sein konnten: „Der ethnizistische Gegensatz erscheint immer wieder eingebettet in die regionalen Gegensätze, das heißt: Jemand konnte etwa als Türke oder Perser (bzw. Araber, Kurde etc.) gelten, aber gleichzeitig als Churasaner oder Irāqer (also Westiraner), und es war situationsbedingt, welche dieser beiden Aspektkategorien stärker betont wurde“ (Fragner 1999, 20–21). Für einen Überblick über historische Identitätskonstruktionen in Iran siehe den von Amanat und Vejdani 2012 herausgegebenen Sammelband.

Nichtmuslim*innen wurden keinesfalls als monolithische Masse aufgefasst, sondern weiter nach ‚Buchreligion‘ und ‚Nichtbuchreligion‘ unterschieden: Während die unter muslimischer Herrschaft lebende Anhängerschaft von Buchreligionen eine sogenannte Kopfsteuer (*ġizya*) zu zahlen hatten, durfte sie mal mehr, mal weniger unbehelligt im Privaten ihrem Glauben nachgehen, wohingegen sogenannte Polytheist*innen zwangskonvertieren oder ihr Leben lassen mussten. Zwischen all diesen idealtypischen Phänomenen existierten unzählige Graustufen.

Weiterhin gilt es zu berücksichtigen, dass Inhalte einer (emisch oder etisch) postulierten ‚islamischen Sicht auf die Welt‘ von vielen unterschiedlichen Traditionen und Religionen geprägt waren. So schreibt Bernard Lewis in *Die politische Sprache des Islam* (das Susanne Enderwitz 1991 ins Deutsche übersetzte):

[...] die große Ausdehnung des Islam als Staatsordnung und Glaubensgemeinschaft unter den frühen Kalifen, durch die er sich über ein riesiges Gebiet, nämlich von Europa und dem Atlantik bis vor die Tore Indiens und Chinas erstreckte, setzte den neuen Glauben und seine Zivilisation zu einer Zeit, als sie noch jung und formbar waren, einer Vielfalt von Einflüssen aus. Die Zoroastrier in den östlichen Provinzen, die Christen in den zentralen und westlichen Provinzen, und – wenn auch weniger wichtig – die jüdischen Minderheiten, die verstreut unter ihnen lebten, steuerten ihr Teil dazu bei.¹⁹

Immer wieder drangen Einflüsse aus unterschiedlichen Richtungen in die Gebiete mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung ein und konnten damit auch auf die Vorstellung von Kollektiven Einfluss nehmen: So fußt die Idee eines Staatskörpers – und damit eines Kollektivs, das keineswegs religiös definiert ist – die in zahlreichen politischen Abhandlungen zu finden ist, auf altgriechischen Vorläufern, wurde für die eigenen Zwecke aber adaptiert.²⁰ Und der an das sasanidische Vorbild angelehnte Verwaltungsapparat kannte ebenfalls Einteilungen, die pragmatisch übernommen wurden.²¹

19 Lewis 1991, 20.

20 Lewis 1991, 49–75.

21 Die Verwaltungswirklichkeit offenbart, wie Morony am Beispiel des frühislamischen Irak gezeigt hat, eine Mischung aus Kontinuität und Wandel. Dabei bemerkt er jedoch kritisch (Morony 1982, 39): „It should have become evident that it is far too simplistic and static to discuss continuity and change in the administrative jurisdictions of al-‘Irāq merely in terms of whether or not the Muslim Arabs preserved the existing structure of Sasanian administration. The late Sasanian system appears to have been constantly shifting and readjusting

Innerhalb des Staatsapparats finden sich dann Hinweise auf Macht- und Einflusskämpfe, etwa zwischen „Leuten der Feder“ (pers. *ahl-i qalam*, ar. *ahl al-qalam*) und „Leuten des Schwertes“ (pers. *ahl-i šamšīr*, ar. *ahl as-sayf*). Doch würde es der komplexen Realität auch in diesem Falle nicht gerecht, (immer) von homogenen Gruppen auszugehen; so bestand unter Schreibern harte Konkurrenz, und in ihrem Wanderdasein, das sie auf der Suche nach Entlohnung von Hof zu Hof führte, empfanden sich einige als zutiefst entwurzelte Individuen (vgl. Beitrag Behzadi).

Ein politisches oder religiöses Kollektiv bestand, wie bereits angedeutet, aus vielen weiteren kleineren Kollektiven, die miteinander einhergehen, aber auch in Konflikt zueinander geraten konnten: Nach wenigen Jahrhunderten spalteten sich religiöse (ar./pers. *hilāfa[t]*) und politische (ar./pers. *salṭana[t]*) Autorität, waren Glaubens- und politische Gemeinschaft per forma nicht mehr deckungsgleich. Die historische Wirklichkeit jedoch stellte sich vielfach anders dar; sogar Herrscher, die einem Kalifen die Treue geschworen hatten, konnten durchaus Anspruch auf religiöse Führerschaft stellen (und andersherum blieb es nicht aus, dass Kalifen nach weltlicher Macht strebten).

Andere Abgrenzungsmechanismen und gelegentlich ein gewisses Misstrauen bestanden auch zwischen Stadt- und Landbevölkerung, oder zwischen Sesshaften und Nomad*innen. Doch auch diese Gruppen waren in der Regel nicht homogen: So gab es unterschiedliche Formen nomadischen Lebens, und auch innerhalb dieser Formen teilten sich die Nomad*innen in unzählige Clans oder Stämme auf. Auch Stadtmensch war nicht gleich Stadtmensch, denn die Bezüge zu den oftmals ländlichen Herkunftsorten städtischer Individuen blieben bestehen, und auch das jeweilige berufliche oder sozio-ökonomische Umfeld eines Menschen trug entscheidend zu dessen Einbindung in innerstädtische Netzwerke und Gruppendynamiken bei.²² Wie in vormodernen Gesellschaften üblich, so standen auch in islamisch geprägten nicht alle Menschen auf einer Stufe, war die hierarchielose Gesellschaft (der Muslim*innen) von Anfang an Utopie, nicht Realität. In Iran beispielsweise blieb die Theorie einer strikt hierarchischen, in drei bzw. vier Gruppen aufgeteilten Gesellschaft zunächst bestehen (Priester, Krieger, Bauern und ggf. Handwerker) und nahm starken Einfluss selbst auf die im Entstehen begriffene(n) islamische(n) Kultur(en).²³

with the formation and reorganization of units by succeeding rulers, culminating in the reorganization by Khusraw Parvīz which produced the provincial units in existence at the time of the conquest.“ Zur sasanidischen Verwaltung siehe auch Daryaee 2009, Kapitel 5.

22 Berkey 1998. Vgl. auch Lapidus 1984.

23 Vgl. Daryaee 2009, 42–50.

Kollektive Selbstbilder in islamisch geprägten Gesellschaften sind noch nicht zufriedenstellend aufgearbeitet. Neben der Erforschung der Entwicklung von Selbstbildern unter den Bedingungen moderner Nationalstaaten (vgl. Beitrag Sievert) scheint derzeit ein Schwerpunkt darauf zu liegen, die Selbstbilder spezifischer, sich entweder nur religiös oder aber religiös-nationalstaatlich definierender Gruppen in der Diaspora oder aber generell Gruppenidentitäten religiöser Minderheiten zu erforschen (manchmal mit Fokus auf Frauen).²⁴ Dass hierbei vor allem Ethnolog*innen sowie Religionswissenschaftler*innen und Soziolog*innen den Anfang machen, darf dankbar zur Kenntnis genommen werden, aber auch als Anstoß verstanden werden, sich zunehmend mit historischen Ideen zu Kollektiven auseinanderzusetzen.

Das Desiderat, sich vermehrt mit aus der zu erforschenden Kultur selbst stammenden kollektiven Identitätskonstruktionen zu beschäftigen, erscheint gerade in Verbindung mit der aufkommenden Erforschung individueller Selbstbilder vielversprechend. Denn wie insbesondere die ‚vermittelnden/verbindenden‘ Beiträge dieses Bandes (Beiträge Behzadi, Schrode, Sauer) demonstrieren – also solche, die gleichermaßen individuelle als auch kollektive Selbstbilder thematisieren –, sind beide Spielarten stark miteinander verwoben. Wege in diese Richtung zeigte bereits die Jubilarin dieses Bandes Susanne Enderwitz auf, indem sie stets eine historisch fundierte Analyse der Gegenwart zum Fundament ihrer Überlegungen machte.

Selbstbilder von Individuen

Ego-Dokumente und Selbstzeugnisse: Über das Selbst schreiben, das Selbst beschreiben

In älteren Publikationen zu autobiografischem Schrifttum wird oft die Meinung vertreten, dass es vor der Moderne in der arabischen (aber auch türkischen und persischen) Literatur keine ‚Autobiografie‘ oder eine wirkliche ‚Beschäftigung mit dem Selbst‘ gegeben habe.²⁵ Die Biografie als Form des

24 Um nur einige Beispiele zu nennen: Yazbeck Haddad, Smith, und Moore 2016; Bendixsen 2013; Tieszen 2013 und 2017.

25 Eine kritische Bestandsaufnahme dieser essentialistischen Sichtweise bietet Enderwitz 2002, 1–31, sowie Enderwitz 2019. Kafadar (1989, 124) beschreibt, wie sich diese Annahme noch gegen Ende des letzten Jahrhunderts auf die Wahrnehmung von Forschenden auswirkte: „It is also a common assumption that Ottoman literature did not produce a body of personal writings, a corpus in which authors talked about themselves and their selves,

Narrativs hingegen war von Anfang an Teil muslimischer Auseinandersetzungen mit dem eigenen kulturellen Erbe und knüpfte wahrscheinlich an altarabische Vorbilder an.²⁶ Konkret zeigte sich dies in der so genannten *Sīra*, der Prophetenbiografie, die etwa zwei Jahrhunderte nach den Offenbarungserlebnissen des Muhammad in einer ersten Version schriftlich fixiert wurde. Auch bei den *ḥadīṭ*-Werken, den Erzählungen über das Handeln und Reden des Propheten, handelt es sich im Grunde ja um eine Weitergabe biografischer Informationen. Und die kritischen *ḥadīṭ*-Sammelnden, die die Erzählungen über den Propheten auf ihren Wahrheitsgehalt untersuchten, taten dies anhand biografischer Informationen über die Tradent*innen, deren Glaubwürdigkeit mithilfe der Methoden der „Wissenschaft von den Männern“ (ar. *‘ilm ar-riḡāl*) verhandelt wurde. Ohne nun einem Essentialismus anheimzufallen, ist es durchaus nicht unerheblich zu erwähnen, welchen Stellenwert biografisches Denken durch die Jahrhunderte hinweg für die islamische Ideen- und Mentalitätsgeschichte noch bis weit ins 19. Jahrhundert hinein haben sollte. Zwar gab es auch eine Vielzahl anderer literarischer und historiografischer Genres, die sich durchgehend größter Beliebtheit erfreuten – aber die sogenannte Sammelbiografie (ar. *ṭabaqāt*, auch bekannt unter den Bezeichnungen ar./pers. *sīra/siyar*, *tarḡama/tarāḡim* oder *taḍkira/tadākir*-Literatur), in der ihre Verfasser*innen die Lebensläufe ihrer Vorfahr*innen sowie ihrer Zeitgenoss*innen festhielten, hat unter den Quellen historisch arbeitender Islamwissenschaftler*innen einen besonderen Stellenwert inne.²⁷ Die autobiografisch orientierte Beschäftigung mit dem Selbst ist von diesem Standpunkt aus nur noch einen Schritt entfernt.

Die Sichtweise, es habe keine ‚arabische Autobiografie‘ gegeben, ist daher völlig zu Recht in einer Reihe wegweisender Veröffentlichungen grundlegend infrage gestellt worden.²⁸ Auf diese Weise konnte herausgearbeitet werden, dass bei einer präzisen Untersuchung einer Vielfalt von Quellen durchaus Abbildungen und Beschreibungen des Selbst

presumably because such self-talk required a strong[sic] sense of individuality which medieval (read ‚pre-Westernization‘ for the Near East) men and women lacked. Despite the recognition that there are bountiful Ottoman biographies continuing the Islamic tradition, the general assumption is that there are no sources of autobiographic nature, no diaries, memoirs, or personal letters prior to the Tanzimat period. Thus, I was rather sceptical when I came across an entry under *hatrat* (memoirs) in Karatay’s catalogue of the Topkapi Palace Library, probably sharing the same scepticism with many previous researchers who were disinclined to waste their time on a kind of source which was conveniently believed to be non-existent [...]“

26 Enderwitz 2009.

27 Vgl. dazu Enderwitz 2009.

28 Reynolds 2001; Enderwitz 2002; Reichmuth 2007; Elger 2010; Enderwitz 2019.

und seiner Welt sichtbar werden können. Autoren wie der Mystiker al-Muḥāsibī (gest. ca. 243/857), der Kairoer Tagebuchschreiber al-Musabbiḥī (gest. 420/1029) oder der Bagdader Hanbalit Ibn al-Bannāʾ (5./11. Jahrhundert) setzten sich mit ihrem ‚Selbst‘ in expliziter Form auseinander – sie betätigten sich zwar auch als Geschichtsschreiber, taten dies aber mit dem Vorhaben, ihre jeweils eigenen Lebenswege nachzuzeichnen und zum Teil auch zu rechtfertigen.²⁹ Jeder von ihnen verhandelte dabei auf je ganz eigene Weise seine Person: al-Muḥāsibī beschrieb die Wandlungen seines innersten Selbst auf dem mystischen Pfad; al-Musabbiḥī stellte Schilderungen des Alltags in al-Fuṣṭāṭ (Alt-Kairo) in den Vordergrund, sparte aber seine eigenen Emotionen dabei nicht aus; und Ibn al-Bannāʾ beschäftigte sich in erster Linie mit der Deutung seiner Träume.³⁰ Dies gilt gleichermaßen für die persischen und türkischen Literaturen: Explizit bieten Ṣahīr ad-Dīn Muḥammad Bābur (888/1483–937/1530), der Begründer des Mogulreichs, in seinem auf Türkī verfassten *Bāburnāma*³¹ und der zweite Safawidenherrscher Schah Ṭahmāsb (919/1514–984/1576) in seiner *Tazkira* (auf Persisch) ihren Blick auf das eigene Leben dar. Wie bei Ibn al-Bannāʾ werden auch im letztgenannten Werk u. a. Träume des Autors thematisiert.³² Das *Bāburnāma* wartet nicht nur mit geografischen, ethnografischen sowie biografischen Informationen zu unterschiedlichen Zeitgenossen auf, sondern beschreibt in chronologischer Form den politischen Lebensweg des Mogulherrschers.³³

Die Jubilarin dieser Festschrift, Susanne Enderwitz, hat sich im Laufe ihrer wissenschaftlichen Laufbahn immer wieder mit der Selbstdarstellung kollektiver wie individueller Identitäten auseinandergesetzt, monografisch zuletzt in ihrer Habilitationsschrift zu modernen arabischen Autobiografien.

29 Für ein weiteres Beispiel aus dem Bereich der Großmoguln vgl. Kinra 2015.

30 Zu al-Muḥāsibī siehe Smith 1935, Reynolds 2001, 47–48, und Enderwitz 2019. Conermann und Seidensticker (Conermann 2007, 123–124) gehen auf al-Musabbiḥīs Tagebuch ein. George Makdisi widmete sich in einer Aufsatzserie dem Hanbaliten Ibn al-Bannāʾ, siehe etwa Makdisi 1956a und Makdisi 1956b.

31 Zur „Authentizität des Ich“ im *Bāburnāma* und zwei weiteren „timuridischen Herrscherautobiographien“ vgl. von Kügelgen 2006. Zaman (2011, 679), die sich u. a. ebenfalls mit dem *Bāburnāma* befasst, begreift die Beschäftigung mit dem Selbst in Schriften der Mogulzeit als „auto/biography“: „My use of the term ‚auto/biography‘ points to the overlap between writing one’s life, composing a history of one’s times (which often included biographies of eminent men of letters) and locating one’s authorial self within social, political, familial, and literary circles“. Siehe zu osmanischen „first-person narratives“ auch Kafadar 1989, bes. 125–138.

32 Schimmel 1998, 281–283.

33 Conermann (2006, 32) urteilt: „Auffällig ist Baburs Fähigkeit, sich selbst und sein Handeln aus einer angenehm kritischen Distanz heraus zu sehen.“

Die Beiträge dieses Bandes gehen über den engeren Kontext gewissermaßen ‚fertiger‘ Autobiografien hinaus, indem sie die Darstellung des Selbst auch in Quellengattungen zum Gegenstand haben, die nicht auf den ersten Blick als solche erkennbar oder gekennzeichnet sind. So ist es möglich, mit einem gemeinsamen Begriffsinstrumentarium den durchaus heterogenen Gegenständen der Beitragenden gerecht zu werden.

Dazu hat es sich als hilfreich erwiesen, im Falle der Darstellung individueller Identitäten mit zwei groben Kategorien zu arbeiten, und zwar den Begriffen ‚Ego-Dokumente‘ und ‚Selbstzeugnisse‘.³⁴ Diese Termini wurden insbesondere in der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft während der 1990er Jahre intensiv diskutiert und fußen auf mentalitätsgeschichtlichen Fragestellungen in Anlehnung an die französische *Annales*-Schule. Benigna von Krusenstjern³⁵ hat in einem vielbeachteten Aufsatz mit dem Titel „Was sind Selbstzeugnisse?“ zwei Bedingungen aufgestellt, unter denen eine Quelle als ‚Selbstzeugnis‘ gelten kann. Erstens soll das ‚Selbst‘ offenkundig sichtbar werden, es ist demnach ein „explizites Selbst“. Zweitens soll die Autorin bzw. der Autor das Zeugnis selbst verfasst bzw. geschrieben haben („selbst Geschriebenes/Verfasstes“), zumindest aber selbst diktieren haben, und zwar mit der Intention, den Mitmenschen oder der Nachwelt Auskunft über das Selbst zu erteilen.³⁶ Es gibt allerdings vier unterschiedliche Grade der „Selbstthematisierung“, wie Krusenstjern auf der Grundlage von heterogenem Quellenmaterial aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges (1618–1648) herausgearbeitet hat. Den ersten Typ (A) bezeichnet sie als „ego-zentrische‘ Zeugnisse“, die sehr weitreichend Auskunft über den emotionalen und subjektiven Status der Autor*innenpersönlichkeit geben (Beitrag Steinicke). Bei dem zweiten Typ (B) handelt es sich viel weniger um eine Art Psychogramm des Selbst als bei dem Erstgenannten: Hier informiert die Autorin bzw. der Autor zwar über ihre / seine Sicht auf die Welt, und wie sie / er sich darin sieht, welche Themen und Problematiken sie oder ihn beschäftigen (vgl. Beitrag Aúz García). Es handelt sich dabei jedoch nicht um einen Einblick in ihr oder sein „innerstes Selbst“ bzw. das Seelenleben. Der dritte und der vierte Typus sind sehr nahe beieinander, unterscheiden sich allerdings fein voneinander. Während bei Typ C das „explizite Selbst“ zum Teil noch erkennbar bleibt (siehe Beitrag Weinrich), tritt es bei Typ D vollkommen hinter die Weltbetrachtung und -beschreibung zurück (vgl. Beitrag

34 Vgl. Conermann 2007.

35 Krusenstjern (1994) kommt hier unmittelbar zu Wort, zusätzlich zur recht knappen Zusammenfassung, wie sie sich in Conermann 2007, 132 findet.

36 Krusenstjern 1994, 463, 470.

Ursinus). Diese vierte Spielart sieht Krusenstjern streng genommen nicht mehr innerhalb des Rahmens der Selbstzeugnisse, sondern nennt sie vielmehr „allein Zeitzugnisse“, in denen nunmehr das „implizite Selbst“ vorherrschend sei.³⁷ Auch und gerade dieses implizite Selbst ist es aber oftmals, das über die Schreibenden und ihre Bezüge zur Außenwelt essentielle sozialgeschichtliche Informationen preisgibt. Zudem wohnt eigentlich jedem Text eine gewisse „latente Selbstthematization“ inne – wiewohl nicht einfach alles, was geschrieben steht, als Selbstzeugnis gelten kann.³⁸ Auch muss nicht zwingend jedes Selbstzeugnis vollständig einem Typ zugerechnet werden: Innerhalb eines Textes kann sich die Intensität, mit der über das Selbst geschrieben wird, verändern, so dass es auch solche Zeugnisse gibt, in denen alle vier Typen vorkommen.³⁹ Auf diese Weise wird diese Kategorisierung zu einem hilfreichen Instrument, das offen für eine Vielzahl von Anwendungsmöglichkeiten bleibt, wie die Beiträge dieses Bandes demonstrieren.

Der zweite vorgeschlagene Begriff, das ‚Ego-Dokument‘, wurde zunächst seit den 1950er Jahren in der niederländischen Geschichtswissenschaft diskutiert und spielt seit einigen Jahren auch in Reihen der deutschsprachigen wie internationalen Islamwissenschaft eine nicht mehr zu ignorierende Rolle.⁴⁰ Ein ‚Ego-Dokument‘ wurde ursprünglich als ein Text definiert, in dem Autor*innen Persönliches preisgeben, darunter biografisch Ausgerichtetes wie etwa Tagebücher, Memoiren oder Reisebeschreibungen (hierzu vgl. Beiträge Steinicke und Kiyanrad).⁴¹ In den 1990er Jahren sprach sich u. a. Winfried Schulze dafür aus, den Begriff deutlich zu erweitern. Er schlug vor, dass darunter „all jene Quellen verstanden werden, in denen ein Mensch Auskunft über sich selbst gibt, unabhängig davon, ob dies freiwillig – also etwa in einem persönlichen Brief, einem Tagebuch, einer Traumniederschrift oder einem autobiografischen Versuch – oder durch andere

37 Krusenstjern 1994, 464–465.

38 Krusenstjern 1994, 463.

39 Krusenstjern 1994, 466.

40 In einem programmatischen Aufsatz haben Stephan Conermann und Tilman Seidensticker sowohl die ‚Selbstzeugnisse‘ als auch die ‚Ego-Dokumente‘ hervorgehoben: Conermann 2007. Die Ego-Dokumente scheinen sich begrifflich weitgehend durchgesetzt zu haben, wie die Publikationen von Wollina (2013 und 2014) sowie Elger (2010) illustrieren. Der von Ralph Elger und Yavuz Köse herausgegebene Sammelband wurde neben dem Band von Reichmuth und Schwarz (Reichmuth 2008) sogar bereits im Rahmen eines umfangreichen Überblicksartikels besprochen: Mayeur-Jaouen 2013. Warum wir in dieser Festschrift trotz der offensichtlichen Dominanz der ‚Ego-Dokumente‘ beide Begrifflichkeiten beibehalten, wird noch weiter unten erläutert.

41 Schulze 1996, 14, und Krusenstjern 1994, 469.

Umstände bedingt geschieht.“⁴² Zur letzteren Kategorie, also den unabsichtlichen oder unfreiwilligen Ego-Dokumenten, zählt er auch solche Aussagen, die etwa im Rahmen von Gerichtsverhandlungen, Befragungen, Testamenten oder finanziellen Erhebungen getätigt wurden bzw. werden mussten.

Hier wird die Frage berechtigt sein, inwieweit solche Verlautbarungen mit den aus freien Stücken getätigten Selbstzeugnissen vergleichbar sind – und ob sie überhaupt einen ‚Mehrwert‘ für Forschende haben: Wird nicht aus dem Zwang heraus eine Aussage generiert, die von den handelnden Personen als opportun erachtet wird und somit keinerlei brauchbare Angabe über das Selbst zulässt? Und lassen solche Aussagen nicht durch ihre formelhafte Sprache ohnehin keinerlei belastbare Rückschlüsse auf mentalitätsgeschichtliche Zusammenhänge zu? Wäre es nicht angebracht, den Terminus lediglich für – wie ursprünglich konzipiert – individuelle, explizite Texte autobiografischen Charakters zu verwenden? Diese berechtigten Einwände kann Schulze allerdings plausibel entkräften, wenn er darauf hinweist, dass auch sogenannte autobiografische Texte nicht mit letzter Gewissheit als ‚authentische‘ Perspektivierungen eines Individuums identifiziert werden können. Wir werden nie abschließend ermitteln können, ob wir es mit den ‚echten‘ Innensichten von Individuen zu tun haben, oder ob die vorgefundenen Aussagen nicht einfach bestimmten Diskursregeln oder Genrekonventionen unterliegen, die einige Aspekte verhandeln, wohingegen andere dann ausgespart werden.⁴³ Generell ist davon auszugehen, dass jede Autorin bzw. jeder Autor eines autobiografischen Textes eine „implizite Leserschaft“ beim Schreibprozess mitdenkt und sich entsprechend äußern wird – ob dies nun bewusst oder unbewusst geschieht (vgl. Beitrag Sauer).⁴⁴ Schulze plädiert dafür, angesichts dieser Unsicherheiten im Umgang mit dem Quellenmaterial – die übrigens nicht nur historisch arbeitende Wissenschaftler*innen haben werden, sondern ebenso für ethnografische Herangehensweisen gelten dürften – mit aller gebotenen Vorsicht zu handeln (vgl. hierzu auch Beitrag Schrode).⁴⁵

Nun haben wir ein Begriffsinstrumentarium präsentiert, das zum Teil Sachverhalte beschreibt, die gewisse Überschneidungen nicht ausschließen. Das war auch Krusenstjern bereits bewusst, weshalb sie sich dafür ausgesprochen hat, die ‚Selbstzeugnisse‘ als „selbst geschriebene“ Unterkategorie

42 Schulze 1996, 21.

43 Schulze 1996, 24–25.

44 Zum Konzept des ‚impliziten Lesers‘ vgl. Wilson 1981 sowie Iser 1979 und Iser 2009, 37–85.

45 Schulze (1996, 26) bezieht sich hier auf Ruth-E. Mohrmann, wenn er vorschlägt, die Quellen „zwischen den Zeilen und gegen den Strich“ zu lesen.

der ‚Ego-Dokumente‘ zu behandeln.⁴⁶ Wir schlagen indessen vor, die Selbstzeugnisse aufgrund der expliziten Nennung des ‚Selbst‘ darin als explizitere Verlautbarungen über den individuellen Status eben dieses Selbst zu verstehen und sie so mehr oder weniger deckungsgleich mit den ‚Ego-Dokumenten‘ zu verwenden. Die ‚Selbstzeugnisse‘ heben sich hier als bewusstere Auseinandersetzungen mit dem Selbst hervor, wohingegen die ‚Ego-Dokumente‘ auch das abdecken dürften, was bei Krusenstjern in den Bereich der Typen C und D fallen würde. Es erscheint uns daher nicht sinnvoll, in jedem Fallbeispiel, das in diesem Band zur Sprache kommen wird, eine haarscharfe Zuteilung vorzunehmen. In der Tendenz sind beide Begrifflichkeiten intelligibel und anschlussfähig, da sie hilfreich sind, um ein und dasselbe Phänomen sichtbar zu machen: die Auseinandersetzung des Individuums mit sich selbst und seinem Platz in der ihn umgebenden Welt. Beide Begriffe fügen sich so unter den übergeordneten Titel dieses Bandes, der islamische Selbstbilder zum Thema hat.

So werden in dieser Festgabe unter anderem gruppenbezogene Selbst- und Fremd(re)konstruktionen im Rahmen ethnischer, politischer und religiöser Kategorien vorgestellt, aber auch Schlaglichter auf das ‚Seelenleben‘ ausgewählter Persönlichkeiten geworfen. Geografisch umfassen die Beiträge den Bereich von Südostasien bis hin nach Europa. Es kommen Gewährsleute in den Quellensprachen Arabisch, Persisch, Indonesisch, Osmanisch, Türkisch, Englisch, Französisch und Italienisch zu Wort. Der historische Rahmen reicht vom 1./7. Jahrhundert bis zu unseren Zeitgenoss*innen. Gemeinsam ist den Beiträgen, dass ihre Autor*innen enge Bezüge zur Jubilarin dieser Festschrift aufweisen und somit auch dem *Leitmotiv* ihrer Forscherinnenbiographie verbunden sind.

46 Krusenstjern 1994, 470. Sie schreibt hier: „Es leuchtet nicht ein, warum es Ego-Dokument oder Selbstzeugnis heißen muss, wo doch beide Begriffe sich gar nicht ausschließen, sondern einander zugeordnet werden können. So wie die Autobiographie Bestandteil der Quellengruppe Selbstzeugnisse ist, so könnten diese als Bestandteil der umfassenderen Quellengruppe Ego-Dokumente angesehen werden.“ Ihrer Kritik an dem Terminus „Autobiografie“ bzw. dem Attribut „autobiografisch“ (466–469) schließen wir uns nicht an, weshalb wir auch nicht die Autobiografie als Unterkategorie der ‚Selbstzeugnisse‘ sehen, sondern vielmehr ein Nebeneinander, eine Artverwandtschaft mit je unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen.

Literaturverzeichnis

- Ahmed, Shahab.** 2016. *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton: Princeton University Press.
- Amanat, Abbas.** 2019. „Remembering the Persianate.“ In *The Persianate World. Rethinking a Shared Sphere*, herausgegeben von Abbas Amanat und Assef Ashraf, 15–62. Leiden: Brill.
- Amanat, Abbas, und Farzin Vejdani, Hgg.** 2012. *Iran Facing Others. Identity Boundaries in a Historical Perspective*. New York: Palgrave Macmillan.
- Arjomand, Saïd Amir.** 2008. „From the Editor: Defining Persianate Studies.“ *Journal of Persianate Studies* 1 (1): 1–4.
- Ashraf, Assef.** 2019. „Pathways to the Persianate.“ In *The Persianate World. Rethinking a Shared Sphere*, herausgegeben von Abbas Amanat und Assef Ashraf, 1–14. Leiden: Brill.
- Bauer, Thomas.** 2011. *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin: Insel.
- Becker, C. H.** 1910. „Der Islam als Problem.“ *Der Islam* 1 (1): 1–21.
- van Bakkum, Wout J., und Paul M. Cobb (Hgg.)** 2004. *Strategies of Medieval Communal Identity: Judaism, Christianity and Islam*. Leuven: Peeters.
- Bendixsen, Synnøve.** 2013. *The Religious Identity of Young Muslim Women in Berlin. An Ethnographic Study*. Leiden: Brill.
- Berger, Lutz.** 2008. „Deviantes Verhalten in einer vormodernen islamischen Gesellschaft: Damaskus 1550–1800.“ In *Zwischen Alltag und Schriftkultur: Horizonte des Individuellen in der arabischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts*, herausgegeben von Stefan Reichmuth und Florian Schwarz, 23–58. Beirut: Orient-Texte und Studien 110. Beirut: Ergon.
- Berkey, Jonathan P.** 1998. „Culture and Society During the Late Middle Ages.“ In *The Cambridge History of Egypt: 650–1517*, herausgegeben von Carl F. Petry. 2 Bde. 375–411. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre.** 2004. *Soziologische Fragen*. Dt. Erstausg., 1. Aufl., [Nachdr.]. Edition Suhrkamp 1872 = n. F., 872. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Canetti, Elias.** 2006. *Masse und Macht*. 30. Aufl., Frankfurt am Main: Fischer.
- Conermann, Stephan.** 2006. *Das Mogulreich. Geschichte und Kultur des muslimischen Indien*. München: Beck.
- Conermann, Stephan, und Tilman Seidensticker.** 2007. „Some remarks of Ibn Ṭawq’s (d. 915/1509) *Journal Al-Ta’liq*, vol. 1 (885/1480 to 890/1485).“ *Mamluk Studies Review* 11 (2): 121–135.
- Daryaei, Touraj.** 2009. *Sasanian Persia. The Rise and Fall of an Empire*. London: I. B. Tauris.
- Elger, Ralf, und Yavuz Köse, Hgg.** 2010. *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-Documents in Arabic, Persian, and Turkish (14th–20th Century)*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Ellinger, Ekkehard.** 2006. *Deutsche Orientalistik zur Zeit des Nationalsozialismus 1933–1945*. Edingen-Neckarhausen: deux-mondes.
- Enderwitz, Susanne.** 1995. *Liebe als Beruf. Al-‘Abbās b. al-Aḥnaf (gest. um 807) und das Ġazal*. Beirut: Orient-Texte und Studien 55. Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
- Enderwitz, Susanne.** 1998. „Die grauen Haare. Zu Alter, Zeit und Schicksal in der arabischen Liebesdichtung.“ *Die Welt des Islams* 28 (1/4): 126–140.
- Enderwitz, Susanne.** 2002. *Unsere Situation schuf unsere Erinnerungen: Palästinensische Autobiographien zwischen 1967 und 2000*. Literaturen im Kontext Arabisch, Persisch, Türkisch 10. Wiesbaden: Reichert.
- Enderwitz, Susanne.** 2009. „Der Einzelne und seine Gemeinschaft: Zur Entstehung der Sammelbiographie im

- mittelalterlichen Islam.“ In *Biographie als Weltliteratur: Eine Bestandsaufnahme der biographischen Literatur im 10. Jahrhundert*, herausgegeben von Susanne Enderwitz und Wolfgang Schamoni, 83–96. Heidelberg: Mattes.
- Enderwitz, Susanne.** 2019. „The Arab World.“ In *Handbook Autobiography/Autofiction*, herausgegeben von Martina Wagner-Egelhaaf. 3 Bde., 827–849. De Gruyter Handbooks. Berlin: De Gruyter.
- Fragner, Bert G.** 1999. *Die „Persophonie“. Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens*. Halle: Das Arabische Buch.
- Goldziher, Ignaz.** 1952. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden: Brill.
- Green, Nile.** 2019. „Introduction: The Frontiers of the Persianate World (ca. 800–1900).“ In *The Persianate World. The Frontiers of a Eurasian Lingua Franca*, herausgegeben von Nile Green, 1–74. Oakland: University of California Press.
- Hodgson, Marshall S.** 1974. *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization. Bd. 1: The Classical Age of Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- Iser, Wolfgang.** 1979. *Der implizite Leser: Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*. 2. Aufl. München: W. Fink.
- Iser, Wolfgang.** 2009. *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*. 4. Aufl., unveränderter Nachdruck. UTB für Wissenschaft Uni-Taschenbücher 636: Literaturwissenschaft. München: Fink.
- Kafadar, Cemal.** 1989. „Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature.“ *Studia Islamica* 69: 121–150.
- Kinra, Rajeeff.** 2015. *Writing Self, Writing Empire: Chandar Bhan Brahman and the Cultural World of the Indo-Persian State Secretary*. Oakland: University of California Press.
- von Krusenstjern, Benigna.** 1994. „Was sind Selbstzeugnisse?“ *Historische Anthropologie* 2 (3): 462–471.
- von Kügelgen, Anke.** 2006. „Zur Authentizität des ‚Ich‘ in timuridischen Herrscherautobiographen.“ *Asiatische Studien/Etudes Asiatiques: Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft/Revue de la Société Suisse-Asie* 60 (2): 383–436.
- Lapidus, Ira M.** 1984. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Student ed. Cambridge [Cambridgeshire]: Cambridge University Press.
- Lewis, Bernard.** 1991. *Die politische Sprache des Islam*, aus dem Amerikanischen von Susanne Enderwitz. Berlin: Rotbuch.
- Lisy-Wagner, Laura.** 2013. *Islam, Christianity and the Making of Czech Identity, 1453–1683*. Farnham: Ashgate.
- Lockman, Zachary.** 2004. *Contending Visions of the Middle East. The History and Politics of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Makdisi, George.** 1956a. „Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdād I.“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 18 (1): 9–31.
- Makdisi, George.** 1956b. „Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdād II.“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 18 (2): 239–260.
- Mangold, Sabine.** 2004. *Eine „weltbürgerliche Wissenschaft“ – Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: Steiner.
- Marchand, Suzanne L.** 2009. *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Matthee, Rudi.** 1998. „Between Aloofness and Fascination: Safavid Views of the West.“ *Iranian Studies* 31 (2), *Historiography and Representation in Safavid and Afsharid Iran*: 219–246.
- Mayeur-Jaouen, Catherine.** 2013. „Deux livres pionniers sur les ego-documents dans les littératures du Moyen-Orient à

- l'époque moderne et contemporaine.“ *Arabica* 60 (3–4): 385–400.
- Morony, Michael G.** 1982. „Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic al-‘Irāq.“ *Iran* 20:1–49.
- Poya, Abbas, und Maurus Reinkowski, Hgg.** 2008. *Das Unbehagen in der Islamwissenschaft. Ein klassisches Fach im Scheinwerferlicht der Politik und der Medien.* Bielefeld: transcript.
- Reinkowski, Maurus.** 2008. „Islamwissenschaft und relevante Redundanz.“ In *Das Unbehagen in der Islamwissenschaft. Ein klassisches Fach im Scheinwerferlicht der Politik und der Medien*, herausgegeben von Abbas Poya und Maurus Reinkowski, 19–36. Bielefeld: transcript.
- Reynolds, Dwight Fletcher, und Kristen Brustad.** 2001. *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition.* Berkeley: University of California Press.
- Said, Edward.** 1978. *Orientalism.* New York: Pantheon Books.
- Sauer, Rebecca.** 2013. *Rebellion und Widerstand – Politisch-religiös motivierte Gewalt im innerislamischen Diskurs. Kultur, Recht und Politik in muslimischen Gesellschaften* 27. Würzburg: Ergon.
- Schimmel, Annemarie.** 1998. *Die Träume des Kalifen. Träume und ihre Deutung in der islamischen Kultur.* München: Beck.
- Schulze, Winfried.** 1996. „Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung ‚EGO-DOKUMENTE‘.“ In *Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte*, herausgegeben von Winfried Schulze, 11–30. Selbstzeugnisse der Neuzeit 2. Berlin: Akademie Verlag.
- Smith, Margaret.** 1935. *An Early Mystic of Baghdad: Study of the Life and Teaching of Hārith B. Asad Al-Muḥāsibī, A. D. 781–A. D. 857.* London: Sheldon Press.
- Tieszen, Charles L.** 2013. *Christian Identity amid Islam in Medieval Spain.* Leiden: Brill.
- Tieszen, Charles L.** 2017. *Cross Veneration in the Medieval Islamic World: Christian Identity and Practice Under Muslim Rule.* London: Tauris.
- Wilson, W. Daniel.** 1981. „Readers in Texts.“ *PMLA* 96 (5): 848–863.
- Wollina, Torsten.** 2013. „Ibn Ṭawq’s Ta‘liq: An Ego-Document for Mamlūk Studies.“ In *Ubi sumus? Quo vademus? Mamluk Studies – State of the Art*, herausgegeben von Stephan Conermann, 337–362. *Mamluk Studies* 2. Göttingen: V & R unipress.
- Wollina, Torsten.** 2014. *Zwanzig Jahre Alltag: Lebens-, Welt- und Selbstbild im Journal des Aḥmad Ibn Ṭawq.* *Mamluk Studies* 8. Göttingen: V & R unipress.
- Yazbeck Haddad, Yvonne, Jane I. Smith, und Kathleen M. Moore.** 2006. *Muslim Women in America. The Challenge of Islamic Identity Today.* Oxford: Oxford University Press.
- Zaman, Taymiya R.** 2011. „Instructive Memory: An Analysis of Auto/Biographical Writing in Early Mughal India.“ *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 54: 677–700.