



Islamische Selbstbilder

Festschrift für Susanne Enderwitz

Sarah Kiyanrad

Rebecca Sauer

Jan Scholz

(Hrsg.)



HEIDELBERG
UNIVERSITY PUBLISHING

Islamische Selbstbilder
Festschrift für Susanne Enderwitz



Susanne Enderwitz

SARAH KIYANRAD / REBECCA SAUER / JAN SCHOLZ

ISLAMISCHE SELBSTBILDER

FESTSCHRIFT FÜR SUSANNE ENDERWITZ

HEIDELBERG
UNIVERSITY PUBLISHING

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist unter der Creative Commons-Lizenz 4.0 (CC BY-SA 4.0) veröffentlicht. Die Umschlaggestaltung unterliegt der Creative Commons-Lizenz CC BY-ND 4.0.

Publiziert bei Heidelberg University Publishing (heiUP)
Heidelberg 2020.

Die Online-Version dieser Publikation ist auf den Verlagswebseiten von Heidelberg University Publishing <https://heiup.uni-heidelberg.de> dauerhaft frei verfügbar (Open Access).

urn: urn:nbn:de:bsz:16-heiup-book-531-0

doi: <https://doi.org/10.17885/heiup.531>

Text © 2020. Das Copyright der Texte liegt beim jeweiligen Verfasser.

Umschlagabbildung: Bronzespiegel aus Iran oder Zentralasien, 13. Jh.,
Metropolitan Museum of Art, Accession Number: 67.146.2

ISBN 978-3-947732-18-0 (Hardcover)

ISBN 978-3-947732-19-7 (PDF)

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	1
Sarah Kiyanrad, Rebecca Sauer und Jan Scholz Einleitung. Susanne Enderwitz: Islamische Selbstbilder, islamische Selbstwahrnehmungen und Fremdbilder	3
Teil I: Kollektive Selbstbilder	23
Christopher D. Bahl Eunuch and Scholar – Two Ways to be ‘Indian’. Socio-Cultural Significances of the Category ‘al-Hindi’ in the Late Mamlūk Period	25
Robert Langer The Term <i>Ġulāt</i> and Its Derivatives. From Heresiography to Self-Description	39
Henning Sievert Geschichtsschreiber und Geschichtsschreibung in Tripolitanien (1867–1928)	57
Paula Schrode Die Türken als Träger islamischer Heilsgeschichte. Kollektive Selbstbilder in politisch dominierenden Milieus der gegenwärtigen Türkei	95
Johannes Zimmermann Islamische Visionen der Nation. Das Motiv der Eroberung Konstantinopels und Mehmeds II. im neueren türkischen historischen Film	129
Jan Scholz Zum islamwissenschaftlichen Blick auf die Rhetorik im arabischen Raum. Aspekte des Fremd- und Selbstbildes	181
Al Makin New Religious Movements and Islam. Lia Eden’s and Dunuk Luxfiati’s Criticism of Islam	215

Teil II: Individuelle Selbstbilder	233
Lale Behzadi	235
Ein verkanntes Genie? Szenen aus dem Arbeitsalltag eines Schreibers	
Rebecca Sauer	253
Al-Qalqašandī's maqāma <i>al-Kawākib ad-durrīya</i> . A Re-Consideration Within the Framework of Ego-Documents	
Sarah Kiyanrad	273
No Choice but to Travel. Safavid Travelogues Written in Persian	
Michael Ursinus	299
„Von Haiducken des Nachts überfallen und ausgeraubt!“ Ein undatierter osmanisch-türkischer Entwurf der Eingabe (<i>arzuhal</i>) eines Arztes im Archiv des Klosters Peter und Paul zu Gorica bei Livno (BiH)	
Marion Steinicke	315
Cristina Trivulzio: Lebensbilder aus Okzident und Orient. Sozialreformen, Heilsutopien und kulturelles Nomadentum einer lombardischen Aristokratin	
Ines Weinrich	341
Sami Yusuf. Ästhetische Markierungen im Selbstentwurf als globaler Muslim	
Rocío A. Aúz García	361
Selbstporträt und Reflexion des Künstlers im libanesischen Comic. Zeina Abirached	

Danksagung

Wie viele Ideen entstand auch diese einer Susanne Enderwitz gewidmeten Festschrift bei einem Mittagessen. In einer einigermaßen beengten Suppenküche dominierten unser Gespräch die unvermeidbaren Umbrüche in den eigenen Lebensläufen wie auch an unserem Heimatinstitut und die damit verbundenen Unsicherheiten. Mit dem allmählich sichtbar werdenden Tellerboden ereilte uns eine gewisse Nostalgie, gegen die sich plötzlich eine Idee aufbäumte: eine Festschrift. Als Schüler*innen, Doktorand*innen oder Habilitand*innen von Susanne Enderwitz leitete uns der Wunsch, dem Fliehenden etwas Bleibendes entgegenzusetzen. Nun neigen spontane Pläne beim Mittagessen dazu, bald dem Vergessen anheimzufallen. Dies umso mehr, als dass die Beteiligten parallel neue Wege beschreiten wollten oder mussten, Arbeiten fertigzustellen hatten oder sich von der Wirkungsstätte der Jubilarin verabschiedeten.

Dass es dennoch gelang, ein buntes Süsschen zu Ehren von Susanne Enderwitz zu kochen, ist der Verbundenheit ihrer Weggefährt*innen geschuldet, die heute zwischen Deutschland und Indonesien auf unterschiedliche Weisen ihre ‚Autobiografien‘ fortschreiben und sich in dieser Festschrift auf Etappen ihrer Wege, die jenen von Susanne Enderwitz kreuzten, wissenschaftlich zurückbesinnen.

Wir bedanken uns bei allen Beitragenden und Unterstützer*innen des Bandes, vor allem Dieter Kramer für seine heimliche Komplizenschaft. Weiterhin danken wir Maria Effinger, Anja Konopka, Jelena Radosavljević und den anderen Mitarbeiter*innen von Heidelberg University Publishing sowie der Gerda Henkel Stiftung.

Heidelberg, im Juni 2020

rs, sk, js

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 Rašid 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*, *tarğama/tarāğim* 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 *hatirat* (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-Musabbihī (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-Musabbihī 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-Musabbihīs 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 diktiert 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. Erstaug., 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’līq: 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.

Teil I

Kollektive Selbstbilder

Eunuch and Scholar – Two Ways to be ‘Indian’

Socio-Cultural Significances of the Category ‘al-Hindī’ in the Late Mamlūk Period¹

Christopher D. Bahl

Abstract From the late fourteenth to the fifteenth centuries an increased migration of ‘Indians’ (*al-Hindīyūn*) to the Hijaz is observable due to Jidda’s emergence as a major entrepôt in the ‘India trade’ between Mamlūk Egypt and various regions of South Asia. Besides merchants and *muğāwirūn* (students and ascetics living in the vicinity of a mosque), most of the arrivals continue their journey onwards to Cairo and beyond, seeking knowledge (*ṭalab al-‘ilm*) along the intricate webs and networks of transregional scholarship. At the same time, ‘Indians’ were mentioned among the four ethnicities that were recruited to serve as eunuchs (*tawāšīyūn*, *ḥuddām*) at the Mamlūk court.

The period’s biographical dictionaries and chronicles refer to these migrants with the generic term ‘al-Hindī’ as a regional description that basically states the place of origin. However, beyond this nominal attachment, there were at least two distinct ways of being ‘Indian’ in the late Mamlūk period. Significantly, due to the profile of these narrative sources, an ‘Indian’ *Selbstbild* never emerges from these sources. I will argue in the following article that being ‘Indian’ was constructed as a *Fremdbild* within the scholarly discourse of a proliferating historiography. Such forms of ‘othering’ could play out differently. While eunuchs, on the one hand, rose

- 1 Acknowledgements: An earlier version of this paper was presented at the second conference of the School of Mamlūk Studies, Liège in June 2015 on a panel on ‘Ethnic Identities in Mamlūk Egypt and Syria: Persians, Mongols and Indians’. I am grateful to my co-panelists Josephine van den Bent and Christian Mauder for their helpful suggestions and to the audience for their valuable feedback. I also thank Professor Konrad Hirschler for his invaluable comments. As always, I thank Alice Williams for her feedback. All mistakes remain mine alone.

to serve the highest echelons of political power, any former ethnic identity was lost in the narrative of these historiographical texts. Scholars, on the other hand, were integrated into a taxonomy of scholarly rank and merit, and thereby subjected to a distinct form of classification and othering. The assimilation into the ‘biographical templates’ of these narrative texts presents various examples of how authors perceived ‘ethnic difference’ and constructed the category *al-Hindī* as a complex situational marker of cultural identity.

Keywords Mamluks, Eunuchs, Scholars, Indians

The Middle Period (1000–1500) witnessed growing entanglements of trade and political legitimization between the Islamicate societies of the Red Sea region and the South Asian subcontinent.² This also had its effect on migration and the transoceanic movement of people. From the late fourteenth to the fifteenth centuries an increased migration of ‘Indians’ (*al-Hindīyūn*) to the Hijaz is observable, linked with Jidda’s emergence as a major entrepôt in the ‘India trade’ between Mamlūk Egypt and various regions of South Asia.³ Apart from merchants, most of the arrivals were *muḡāwirūn* and scholars, but there were also craftsmen and pilgrims, who ventured to the holy cities of the Hijaz and further on to Cairo along the intricate webs and networks of transregional scholarship to study, pray and socialise with the great masters. At the same time, ‘Indians’ showed up among the four ethnic groups from whom eunuchs (*ṭawāšīyūn*, *ḥuddām*) were recruited to serve at the Mamlūk court.⁴ ‘Indian’ eunuchs also seemed to have been particularly important as servants at the Prophet’s grave in Medina.⁵

The period’s biographical dictionaries and chronicles refer to these migrants with the generic term ‘al-Hindī’ as a geographical description that basically states the place of origin (*al-aṣl*).⁶ However, due to the profile of

2 Lambourn 2008 and Tsugitaka 2006.

3 For the rise of Jidda see Facey 2009. For the general argument of diachronic change here and in the following, see Bahl 2017.

4 See Ayalon 1991. For examples see as-Saḡāwī 1934–1937, 3:86 and 6:226.

5 See for example the biographical entry on Rayḡān al-Hindī in as-Saḡāwī 1934–1937, 1:352. And for a meticulous study of this subject cf. Marmon 1995.

6 For other relevant works see Bahl 2017. For background on this term see Ahmad et al. 1971.

these narrative sources,⁷ an ‘Indian’ ‘self-image’ (*Selbstbild*) never emerges from these sources.⁸ Being ‘Indian’ was constructed as an ‘external image’ (*Fremdbild*) within the scholarly discourse of a proliferating historiography.⁹ Yet such forms of ethnic ascription could play out differently. Beyond a nominal attachment, there were at least two distinct ways of being ‘Indian’ in the late Mamlūk period. While eunuchs, on the one hand, rose to serve the highest echelons of political power and religious prestige, no further ethnic characteristics apart from an ‘Indian origin’ were ascribed in these historiographical texts. Scholars, on the other hand, though integrated into a taxonomy of academic rank and merit,¹⁰ were subjected to a distinct form of ethnic classification. The assimilation into the biographical templates of these narrative texts presents various examples of how authors perceived ethnic difference and constructed the category ‘al-Hindi’ as a complex situational marker of cultural identity.

The category of ethnicity has for some time now served a burgeoning field of inquiries related to studies of social identities across several disciplines. However, this concept has only reluctantly been applied to serve venues of social and cultural history of the medieval period. Among recent exceptions rank the works of Robert Bartlett and Timothy Reuter, who discussed the validity and diverse implications of this term and its analytical strength for pre-modern historical contexts.¹¹ Their findings and arguments will provide the framework of this paper suggesting that ethnicity was a significant aspect for the construction of identities among different groups during the Mamlūk period. While work by Koby Yosef used the notion of ethnicity to look at issues of solidarity among the Mamlūk ruling elite,¹² the main purpose of this paper to account for the binary opposition of the “external” and “internal” definition of ethnic groups as voiced by Bartlett and Reuter.¹³ Simultaneously, the question of ‘typicality’ in light of fragmentary historical sources also represents major caveats in this investigation. Furthermore, the idea of ‘ethnic ascription’ has to be correlated with structures of political power and social status. Most significantly, these

7 For different modes of recording information in these narrative sources cf. Hirschler 2013.

8 I use the terms ‘Selbstbild’ and ‘Fremdbild’ in the ways in which they have been suggested by the editors of this volume.

9 For the proliferation of historiographical texts see Meloy 2010.

10 Cf. Khalidi 1994.

11 Cf. Bartlett 2001 and Reuter 2006.

12 See Yosef 2012a and Yosef 2012b.

13 For this and the following cf. Bartlett 2001 and Reuter 2006.

aspects point to the contingency of ethnic labelling itself, defying the idea of ethnogenesis and instead considering ethnic affiliation and its attributes as a ‘situational construct’, contingent on the respective context of a cultural encounter.

Travel literature has played a crucial role in tracing the different and changing *modus operandi* of cultural encounters across the early modern world.¹⁴ Additionally, prosopographical accounts such as biographical dictionaries or collective biographies can provide a versatile empirical basis to study how cultural diversity and ethnicity were perceived and negotiated. In the following, I will study the contextual construction of ethnic characteristics relating to Indians in biographical works of the late Mamlūk period.¹⁵ By analysing representations of people termed ‘al-Hindī’ in several narrative sources, this article will explicate the extent to which social context and professional background influenced the profile of cultural affiliation. Mamlūk biographers constructed a specific *Fremdbild* of Indians which was made culturally commensurable within the conceptual matrix of the prosopographical accounts.¹⁶ Most importantly, the *nisba* (“affiliation”) functioned as a template of ethnic recordability and comparability. The analysis of different aspects of the *nisba* ‘al-Hindī’ in combination with an anecdotal enrichment of individual biographies (*tarāğim*, sg. *tarğama*) offers insights into the perception of Indians by scholarly groups in Cairo, Mecca and Medina. This case study will thereby contribute to an understanding of the significance of ethnicity in the construction of identities during the late Mamlūk period.

Overall, throughout the fourteenth and into the fifteenth centuries the notion of ‘al-Hind’ existed as a distinct part of the known world that was constructed along various epistemological lines, the perception of which is difficult to trace. From about the eighth century onwards, works from the field of *adab* created an image of ‘al-Hind’ as a legendary place of wonders (*‘ağā’ib*), ancient customs and kingdoms which were made sense of in terms of an Islamicate urban culture.¹⁷ Later on, geographical compendia and travel narratives, such as the *Rihla* of Ibn Baṭṭūta (d. 1368/1369), further fostered this image, but also documented the historical circumstances

14 See for example Alam and Subrahmanyam 2007.

15 For more recent studies of this genre see Cooperson 2000; Enderwitz 2009; Hirschler 2013.

16 For recent elaborations of the term commensurability see Subrahmanyam 2012.

17 Cf. Shafiq 2013. See also the references to al-Mas‘ūdī’s *Murūğ ad-dahab* in Ahmad et al. 1971.

of the expansion of the *dār al-islām* into al-Hind.¹⁸ The Delhi sultanate was stretched out widely across the northern parts of the subcontinent and was ruled from the city of Delhi, the symbolic bastion, that had managed to survive the Mongol invasion of the thirteenth century. Generally, in the biographical works, ‘al-Hindī’ denoted the cultural affiliation of a person to this *bilād al-Hind*. In Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī’s (d. 1449) biographical work *ad-Durar al-kāmina*, Muḡammad b. Tuḡluqšāh is the only recorded king of al-Hind for the fourteenth century.¹⁹ Yet scholars and a few craftsmen who travelled to the west also become discernible among the *a‘yān* (nobles) of the eighth/fourteenth century, due to their original cultural affiliation with the subcontinent. At the same time, al-Hind is a famous place for merchants, especially the *kārimīs* and their spice trade business, and thus a way to make a fortune.²⁰ Overall, the realm of al-Hind contained many different components that together put it on the map as one historical region of the Islamic world. Still, an assessment of the circulation of this kind of knowledge is problematic and difficult to trace given the fragmentary nature of the perception-side of these sources.

Biographical entries of a variety of Indians from the biographical dictionaries of Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī for the fourteenth century, Taqī ad-Dīn al-Fāsī (d. 1429) for the fourteenth to fifteenth centuries in Mecca, and Muḡammad as-Saḡāwī (d. 1497) for the fifteenth century, offer a crucial case study to examine continuities and changes in the forms of ethnic ascription among scholarly groups over time.²¹ The analysis of this extracted corpus of Indian *tarāḡim* has to take into account their historically contingent calibration within the respective works along three crucial lines. Firstly, the extensive coverage of geographical regions from Maghreb to Mashreq in the cases of Ibn Ḥaḡar and as-Saḡāwī, suggests a transregional conception mirrored in the intensified transregional movements that took place in this period.²² Secondly, the works focus on a record of scholarly pursuits. Characterisations followed conventions of prosopographical rhetoric corresponding to a discourse of achievement and prestige which established “a hierarchy of rank and merit”.²³ Thirdly, specific normative-oriented data and anecdotes of a person’s life are

18 Conermann 1993.

19 Cf. Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, 1972, 5:204.

20 Tsugitaka 2006.

21 Al-Fāsī 1998; Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, 1972; as-Saḡāwī 1934–1937; as-Saḡāwī 1993.

22 See the prefaces to both biographical works.

23 Cf. Khalidi 1994.

articulated in literary idioms and schemata which emphasise a linguistic level of normative representation.²⁴

In consequence, it is necessary to search for traces in the prosopographical sources that indicate the construction of an Indian ethnic identity. In particular, it is possible to look at the ways in which diachronic quantitative changes in the movement of people were registered on a synchronic qualitative level. Recent studies on early modern travels have emphasised the heuristic value of the idea of ‘commensurability’ as a way to conceive of cultural encounters.²⁵ Commensurability represents a helpful analytical tool in the present context, because it describes the process of semantic approximation of socio-cultural difference according to the same standard. In other words, cultural encounters and observations were made commensurable to the observer’s own cultural horizon. As far as the notion of ethnicity is concerned, it was fundamentally articulated in the *nisba* of each person. This category carried a sense of a person’s belonging to the cultural complex of a community and place.

The idea of an inherent ‘Indian-ness’ is encoded in several *tarāḡim* of figures from both the fourteenth and fifteenth centuries. In these cases, the juxtaposition of multiple *nisbas* is intended to communicate migration and residency in different places. The Meccan chronicler al-Fāsi introduced Muḥammad b. ʿĪsā as *al-Hindī al-aṣl* (“Indian by origin”), who was nonetheless *al-Makkī al-mawlid wa-l-manšāʿ* (“born and raised in Mecca”), and then resided in Medina.²⁶ Analogously, al-Saḡhāwī listed a certain Aḥmad b. Muḥammad, who was referred to as *al-Hindī as-aṣl al-madanī al-mawlid al-makkī al-ḥanafī* (“of Indian origin, born in Medina and settled in Mecca”).²⁷ The sequence of different *nisbas* functions as a record of settlement showing the long-term stays of a person as well as their migration. Implicitly, this means that pointing out the ancestral Indian origin of these scholars was important and remained a valid way of characterising figures on ethnic terms in the biographical dictionary. Although neither a specific ethnic attribute, such as physical appearance or cultural aspect, nor a simple genealogical purpose, were made explicit in these cases, the ethnic ascription of ‘al-Hindī’ as a cultural marker that was retained even after migration and resettlement seemed to have been a common parlance in scholarly circles.

Eunuchs, in the sources commonly called *ṭawāṣīyūn* or *ḥuddām*, were clearly registered with their *nisba* as ‘Indian’, however no further

24 Noth 1994, 62–63 and 109–110.

25 Subrahmanyam 2012.

26 Cf. al-Fāsi 1998, 2:333.

27 Cf. as-Saḡhāwī 1934–1937, 2:179.

characterisation in terms of ethnically distinguishable aspects was documented in their *tarāğim*. While his teacher, Ibn Ḥağar, made no mention of Indian eunuchs, one eunuch appears in as-Saḥāwī’s *at-Tuḥfa al-laṭīfa*. Rayḥān al-Hindī (d. after 720/1320) was remembered for his service as *ḥādīm* at the *masğid an-nabawī* in Medina and his excellent achievements, such as the endowment of two *ribāṭs* (Sufi lodges) and the construction of a fountain.²⁸ As-Saḥāwī lists three additional entries in his *ad-Ḍaw’ al-lāmi’*, namely Ġawhar al-Yašbakī al-Hindī and two called Kāfūr al-Hindī.²⁹ One Kāfūr al-Hindī was the chief eunuch of the *ğamdārīya* (“keeper of the wardrobe”) and died in 854/1450.³⁰ Just like their fellow eunuchs from the lands of Rūm (Byzantium), al-Ḥabaša (Abyssinia) and the Ṣaqaḥība (“the Slavs”), they retained the *nisba* as a marker of their place of origin.³¹ In their function as eunuchs, they were subjected to highly elaborate protocols of courtly behaviour and hierarchies, serving the highest echelons of political power in Cairo or the symbolically charged religious space of the prophet’s mosque in Medina. The biographical dictionaries though, offer neither an ascription of ethnic attributes beyond the nominal attachment ‘al-Hindī’, nor do they provide a particular justification for the employment of Indians as eunuchs. In their prescribed and described dedication to the service for their respective master, they are emptied of any ethnic identity which could have manifested itself in a cultural affiliation or practice.

In contrast to the eunuchs, the biographical dictionaries that cover the fourteenth century in Egypt and the Hijaz relate a particular cultural aspect to Indian scholars who sought knowledge or resided as *muğāwirūn* in Mecca and Medina. Here, Indians were characterised due to their linguistic specificities. For example, Ibn Ḥağar referred to Muḥammad b. ‘Abd ar-Raḥīm Ṣafīy ad-Dīn al-Hindī al-Faqīh aš-Ṣafī’ī, who was born in the city of Delhi in al-Hind and travelled to Yemen, the land of Rūm, Cairo, Damascus and performed the pilgrimage to Mecca, where he resided for some time.³² Apart from his academic attributes and intellectual endeavours, his speech was characterised as having a “Persian twist of the Indian type which he kept until his death” (*wa-kānat fī lisānihi uğmata l-hunūdi bāqiyatan ilā an māta*).³³ Similarly, al-Fāsī reported about Muḥammad b. Muḥammad ad-Damrāğī al-Hindī and his prolific compositional activities

28 As-Saḥāwī 1993, 1:325.

29 Cf. as-Saḥāwī 1934–1937, 3:86; 6:226 and 6:226a.

30 Cf. as-Saḥāwī 1934–1937, 6:226.

31 Ayalon 1991.

32 Cf. Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī, 1972, 5:262–263.

33 Cf. Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī, 1972, 5:262–263.

based on the *samā'āt* of his Šayḥ Ibn Sakkar.³⁴ He described the encounter of this Muḥammad with 'Afif ad-Dilāšī, the Quran reciter (*muqri'*) of the *masġid al-ḥarām*, who mentioned that Muḥammad was not able to articulate the language clearly, probably meaning his Arabic.

Therefore, in the biographical entries of scholars the provenance of a person was culturally charged on the basis of anecdotal observations referring for example to linguistic skills and scholarly practices, affiliating a person on cultural terms to an ethnic group. While the assessment of linguistic skills was meant to determine a scholar's reliability in the practice of reciting religious texts, Ibn Ḥaġar and al-Fāsi both noted the predominance of the Persian register among the Indian scholars. Especially in the case of the aforementioned "Persian twist of an Indian type", Ibn Ḥaġar ascribed the prevalence of Persian in the scholarly world of the fourteenth century Delhi sultanate as a cultural peculiarity that characterised Indian scholars.³⁵

As-Saḥāwī's centennial dictionary marked a historical shift, since those who were denoted as 'Indians' exhibited a greater social and cultural diversity as a group that participated in the reading and teaching circles of the holy cities of the Hijaz.³⁶ There were the distinct scholarly figures, who were characterised with a multi-sided portfolio of Islamicate knowledge, academic virtues and scholarly acquaintances. Additionally, there were at least two other discernible groups of Indians with different social backgrounds. Firstly, several craftsmen and minor teachers attended to intellectual pursuits. Secondly, and more importantly, there was a whole group of Indians who were only listed because of their participation in as-Saḥāwī's extensive reading and teaching circles in the holy cities. While as-Saḥāwī might have certainly noted these figures in order to demonstrate the grandeur of his discipleship, especially in Mecca, they also indicated the social and cultural broadening of Indian groups in their migration and travelling practices to the Hijaz.

Several of as-Saḥāwī's biographical entries of 'Indians' featured with a new *nisba* that was added to the affiliation al-Hindī. He thereby provided insights into the ways in which shifts and transformations in cultural markers and ethnic ascriptions were mirrored in the political fragmentation of the subcontinent over the course of the late fourteenth and early fifteenth centuries.³⁷ From the second half of the fourteenth century onwards the

34 Cf. al-Fāsi 1998, 3:393–394.

35 Cf. Ibn Ḥaġar al-'Asqalāni, 1972, 5:262–263.

36 For this and the following see the argument that was fully elaborated in Bahl 2017.

37 Cf. Bahl 2017, 260–261.

Delhi Sultanate was repeatedly in political turmoil. Timur’s campaigns in North India and his sacking of the capital Delhi exacerbated these developments. Regions such as the northern Deccan under the Bahmanīs, which had become politically independent in the mid-fourteenth century, were joined by newly emerging political dispensations in Gujarat, Malwa, Jawnpur and Bengal, transforming the political landscape into a regionalised paradigm across al-Hind.³⁸ During the fourteenth century the realm of the Delhi Sultanate had represented one of the major political powers of the subcontinent. Muḥammad b. Tuġluqšāh featured as one of its most famous kings in Ibn Ḥaġar’s work.³⁹ In contrast, over the fifteenth century many newly crowned sultans began to constitute a group of *mulūk al-hind* (“kings of India”), each with his own political realm dividing up the South Asian subcontinent. With this designation they were recorded in as-Saḥāwī’s biographical work,⁴⁰ underscoring the scholarly groups’ awareness about these processes of political decentralisation.

These political changes also had consequences for the perception of Indians in the Hijaz. Indian sultans, among them those from Bengal, Gulbarga and Cambay, began financing construction programs of *madāris* (sg. *madrasa*) to leave their mark on the landscape of religious and scholarly patronage of the holy cities in the Hijaz.⁴¹ The royal patronage of the Banġaliyya, the Gulbarġiyya and the madrasa of the Sultan of Cambay presented the new politically regionalised paradigm of the subcontinent to the Islamic world that gathered in the Hijaz. Correspondingly, henceforth many Indian migrants and travellers were not just perceived as ‘Indians’ anymore. Their cultural affiliation was now specified with respect to the new regional and local power structures and the cultural identities and loyalties these created or enhanced in this transformation. Although the *bilād al-hind* continued to be a crucial point of geographical reference and a marker of origin, *nisbas* such as al-Aḥmadābādī (Ahmedabad), al-Kanbāyatī (Cambay), al-Bankālī (Bengal), al-Laknawhī (city in East Bengal) ad-Daknī (the Deccan), al-Kulbarġī (Gulbarga) made manifest a diversified range of cultural belonging.⁴² At the same time, these new affiliations placed regional next to local designations, coexisting on the same level, e.g. Gulbarga being the capital city of the Bahmanī kingdom within the Deccan. Regional and local affiliations were suffixed to the *nisba*

38 For these processes of political regionalisation see Asher and Talbot 2006, 85.

39 Ibn Ḥaġar al-‘Asqalānī, 1972, 5:204.

40 Cf. for example, as-Saḥāwī 1934–1937, 1:209–210.

41 Cf. Mortel 1997, 244–249.

42 Cf. respectively as-Saḥāwī 1934–1937, 6:180; 6:160–161 and 4:210.

al-Hindī and thereby provided a new element that broke up and differentiated the ethnic ascription of al-Hindī. Encoded in them was the commensurable articulation of ethnic identities as they were perceived across Mamlūk Egypt and the Hijaz.

While the matrix of cultural belonging was differentiated in this process, these new ethnic ascriptions could be charged with similar details of linguistic and physical characteristics. For example, a Bengali scholar who travelled across the medieval Middle East was recorded accordingly in his *tarğama*, which is quoted in some detail in the following:

Ġarīb b. ‘Abd Allāh al-Hindī al-Bankālī al-Ḥanafī, his father gave him the title Nizām ad-Dīn. He came to Cairo in the year 872 [1467/68] and took up quarters in al-Bard Bakiya and it was reported about him that he lived alone in some of the quarter’s secluded lodgings during the entire month of Ramaḍān [. . .]; he deprived himself of food during the entire month. He broke the fast on a clove (*qaranf-ula*) and he gathered several excellent characteristics regarding this which were known in his language. He was asked about his age and he said: around forty-nine years. His Ṣayḥ called him in accordance with the convention Sunan ad-Dīn al-Bankālī and at that time he was twenty-three of age. He used to provide him with food at the start of his instruction making the use of scales and every day he decreased it [the food] so that [ultimately] he [Ġarīb] ended up eating one clove over a period of forty days. During the night while breaking the fast he filled the palm of his hand with a little bit of water and added the clove. He licked up the water and left the clove behind, and after the forty days had elapsed he ate it [. . .]. His lodgings were in a dark place and there was a lamp [shining] night and day. He was not married. He never attained puberty and he travelled to all the places such as Ḥurāsān, Baġdād, Rūm, Ḥalab, aš-Šām, the three mosques [Masġid al-Ḥarām in Mecca, al-Masġid an-Nabawī in Medina and the Masġid al-Aqṣā in Jerusalem] and Egypt and it was mentioned that he was of a light brown complexion with a black beard, slender skin and a thin body, a mysterious voice, which in some regards embellished his Arabic. Likewise he understood what was said to him and he replied with humbleness, tranquillity and good manners. He is inexperienced with the letters with diacritics and furthermore with the un-pointed ones [. . .].⁴³

43 Cf. as-Saḥāwī 1934–1937, 6:160–161.

In this example as-Saḥāwī stressed not only the transregional mobility of Ġarīb, his specific fasting practices during Ramaḍān, but also his physical appearance in terms of a “light brown complexion with a black beard”. Of particular importance are his linguistic skills and peculiarities regarding the “mysterious voice” that “embellished his utterances in Arabic”. The transregional peregrinations were a common feature of most of the Indian scholars coming to the Hijaz in this period. Thereby, they became crucial agents of knowledge transfer. In consequence, the characterisations of linguistic skills were dictated by the purpose of these prosopographical works to assess the scholarly capabilities of its subjects. By paraphrasing a title by Susanne Enderwitz at this point, one could ask the following question: under which specific conditions did the “individual fit into the community”?⁴⁴ Again, just as with Ibn Ḥaḡar’s Indians in the previous century, Ġarīb also features with linguistic peculiarities. They had an effect on his Arabic, both in terms of sound and orthography which can both be linked to his previous acculturation in an Indo-Persian environment. It thus needed to be noted among learned groups who used these biographical dictionaries to dispense authoritative assessments of scholarly skills.

In conclusion, a historically contingent Indian ethnic identity was constructed within culturally commensurable parameters pertaining to a scholarly sphere of cultural encounters. This also meant that there were different ways to be Indian. On the one hand, the professional background of the eunuchs did not produce any socio-cultural significance beyond the nominal attachment of the *nisba* ‘al-Hindī’. On the other hand, the transregional perspective of these biographical dictionaries, together with their focus on intellectual endeavours recorded Indian scholars according to their geographical provenance and linguistic peculiarities. Taking this perspective of the professional world of scholars, ‘al-Hindī’ was a distinguishable marker of cultural affiliation. These traces of ethnic ascription were influenced though by broader transoceanic developments. The growing flow of people brought about an augmented circulation of knowledge pertaining to India and Indians in general. The intensification of connections across the Western Indian Ocean shaped the awareness of observers across Mamlūk Egypt and the Hijaz. Political decentralisation over the course of the fifteenth century led to the emergence of a culturally diversified subcontinent which was perceived across the Mamlūk realm due to an increased inflow of Indians and was made definable by the differentiation of their regional and local affiliation.

44 Enderwitz 2009.

Bibliography

Primary Sources

al-Fāsi, Aḥmad. 1998. *Al-ʿIqd at-tamīn fī taʾrīḥ al-balad al-amīn*. 7 vols., edited by Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭāʾ. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiya.

Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī. 1972. *Ad-Durar al-kāmina fī aʿyān al-miʿa at-tāmina*. 6 vols. Hyderabad: Osmania Oriental Publications Bureau.

as-Saḥāwī, Šams ad-Dīn Muḥammad ibn ʿAbd ar-Raḥmān. 1934–1937. *Aḍ-Ḍawʾ al-lāmiʿ li-ahl al-qarn at-tāsiʿ*. 12 vols. Cairo: Maktabat al-Qudsī.

as-Saḥāwī, Šams ad-Dīn Muḥammad ibn ʿAbd ar-Raḥmān. 1993. *At-Tuḥfa al-laṭīfa fī taʾrīḥ al-madīna aš-šarīfa*. 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiya.

Secondary Literature

Ahmad, S. Maqbul, Ed., A. C. Mayer, J. Burton-Page, K. A. Nizami, A. Ahmad, and N. A. Jairazbhoy. 1971. "Hind." In *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., edited by Peri Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel and W. P. Heinrichs, vol. 3. of 11 vols. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0290.

Alam, Muzaffar, and Sanjay Subrahmanyam. 2007. *Indo-Persian Travels in the Age of Discoveries, 1400–1800*. Cambridge: Cambridge University Press.

Asher, Catherine B., and Cynthia Talbot. 2006. *India before Europe*. New York: Cambridge University Press.

Ayalon, David. 1991. "Mamlūk." In *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., edited by Peri Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel and W. P. Heinrichs, vol. 6. of 11 vols. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mamluk-COM_0657.

Bahl, Christopher. 2017. "Reading *tarājim* with Bourdieu. Prosopographical Traces of Historical Change in the South Asian Migration to the Late Medieval Hijaz." *Der Islam. Journal of the History and Culture of the Middle East* 94 (1): 234–275.

Bartlett, Robert. 2001. "Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity."

Journal of Medieval and Early Modern Studies 31 (1): 39–56.

Conermann, Stephan. 1993. *Die Beschreibung Indiens in der „Rihla“ des Ibn Baṭṭūṭa: Aspekte einer herrschaftssoziologischen Einordnung des Delhi Sultanates unter Muḥammad Ibn Tuǧluq*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Cooperson, Michael. 2000. "Classical Arabic Biography. A Literary-Historical Approach." In *Understanding Near Eastern Literatures. A Spectrum of Interdisciplinary Approaches*, edited by Verena Klemm and Beatrice Gruendler, 177–188. Wiesbaden: Reichert Verlag.

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*, edited by Susanne Enderwitz and Wolfgang Schamoni, 84–99. Heidelberg: Mattes Verlag.

Facey, William. 2009. "Jiddah: Port of Makkah, Gateway of the India Trade." In *Connected Hinterlands. Proceedings of Red Sea Project IV Held at the University of Southampton September 2008*, edited by Lucy Blue, John Cooper, Ross Thomas and Julian Whitewright, 165–176. Oxford: Archaeopress.

- Hirschler, Konrad.** 2013. “Studying Mamluk Historiography. From Source-Criticism to the Cultural Turn.” In *Ubi sumus? Quo vademus? Mamluk Studies, State of the Art*, edited by Stephan Conermann, 159–186. Göttingen: V & R Unipress.
- Khalidi, Tarif.** 1994. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Reprinted. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lambourn, Elizabeth.** 2008. “India from Aden: Khuṭba and Muslim Urban Networks in Late Thirteenth-Century India.” In *Secondary Cities and Urban Networking in the Indian Ocean Realm, c. 1400–1800*, edited by Kenneth R. Hall, 55–98. Lanham, MD: Lexington.
- Marmon, Shaun.** 1995. *Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Society*. Oxford: Oxford University Press.
- Meloy, John.** 2010. *Imperial Power and Maritime Trade: Mecca and Cairo in the Later Middle Ages*. Chicago: Middle East Documentation Center.
- Mortel, Richard.** 1997. “Madrasas in Mecca During the Medieval Period. A Descriptive Study Based on Literary Sources.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 60 (2): 236–252.
- Noth, Albrecht.** 1994. *The Early Arabic Historical Tradition. A Source-Critical Study*. Translated by Michael Bonner. Princeton: The Darwin Press.
- Reuter, Timothy.** 2006. “Whose Race, Whose Ethnicity? Recent Medievalist’s Discussions of Identity.” In *Medieval Politics and Modern Mentalities*, edited by Timothy Reuter and Janet L. Nelson, 100–108. London: Cambridge University Press.
- Subrahmanyam, Sanjay.** 2012. *Courtly Encounters, Translating Courtliness and Violence in Early Modern Eurasia*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Shafiq, Suhanna.** 2013. *Seafarers of the Seven Seas: The Maritime Culture in the Kitāb ‘Ajā’ib al-Hind (The Book of the Marvels of India) by Buzurg ibn Shahriyār (d. 399/1009)*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Tsugitaka, Sato.** 2006. “Slave Traders and Kārimī Merchants during the Mamlūk Period: A Comparative Study.” *Mamlūk Studies Review* 10 (1): 141–156.
- Yosef, Koby.** 2012a. “Mamluks and Their Relatives in the Period of the Mamluk Sultanate (1250–1517).” *Mamlūk Studies Review* 16: 55–69.
- Yosef, Koby.** 2012b. “Ethnic Groups, Social Relationships and Dynasty in the Mamluk Sultanate (1250–1517).” Annemarie Schimmel Kolleg Working Paper 6. Bonn. <https://www.mamluk.uni-bonn.de/publications/working-paper/ask-wp-6.pdf>.

The Term *Ġulāt* and Its Derivatives

From Heresiography to Self-Description¹

Robert Langer

Abstract Since medieval times, Muslim heresiographers have characterized several groups as ‘exaggerators,’ in Arabic ‘*ġulāt*.’ While the term re-surfaced in anti-Safawid texts in the fifteenth and sixteenth centuries, it has regained actuality with the rise of Oriental studies since the nineteenth century. Building on editions of medieval texts, writers researching non-mainstream Islamic, Islamicate or historically Islam-related communities have used the term in the sense of ‘heresies’, when describing a spectrum of groups and traditions on the margins of Sunni and Shii mainstream Islam. In this function, it became one standard descriptive denominator in discourses of contemporary groups such as the Syrian ‘Alawī-Nuṣairī, Iranian Kurdish Ahl-i Ḥaqq, or Anatolian Alevis. Besides other features, such as ‘syncretistic’ and ‘heterodox,’ even researchers with a background in the groups mentioned already sometimes include the term in attempts to describe their traditions. More recently, Kathryn Babayan adopted it as a denominator for an alleged sub-stream of Islam, broadly identified with late-antique pre-Islamic and implicitly ancient Iranian religion, curiously a relationship already noted by the mentioned early heresiographers. This contribution aims to trace back the history of the reception of the term ‘*ġulāt*’, and its implication for the recent history of alleged ‘*ġulāt*’ groups.

Keywords Ġulāt, Heresiography, ‘Heterodox’ Islam, Exaggerator

- 1 Originally held on 11 September 2017 as “Heresy or Popular Islam?—Discussing the Roots of Modern ‘Heterodox’ Muslim Groups” at the *9th German-Israeli Frontiers of Humanities Symposium 2017: “Negotiating the Other, Confronting the Self”* (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities (IASH), Alexander von Humboldt Foundation).

‘Ġulāt’ is the plural of ‘al-ġālī/ġālin.’ ‘Ġālī’ is the participle of *ġalā* (*yaġlū*), meaning ‘to exaggerate,’ ‘to exceed one’s bounds.’ The respective noun derived from this is ‘ġulūw,’ which is another important term in heresiographic literature, meaning ‘exaggeration.’ The verb is present in the *Qur’ān* in two instances: 4.171 referring to the ‘ahl al-kitāb’, especially the Christians, as belief in the trinity and in Jesus being the son of god are mentioned;² *Qur’ān* 5.77 has the same formulation:³ “yā ahlal-kitābi, lā taġlū [from *ġalā*] fi dīnikum”, “Oh people of the book, exceed not in your religion”.⁴ Besides these two instances of the use of the verb in the *Qur’ān* (note that no other derivations from the same root ġ-l-w occur), according to the Arabic dictionaries, derivations of the same root are used in the Arabic language, classic and modern, several times in different forms.⁵

Classical and Early Modern Usage

The *Qur’ānic* usage is also present in later theological writings, referring e.g. to the apostles that had ‘exaggerated’ the role Jesus up to his deification (especially Paul), just like the *ġulāt* had done so later with ‘Alī (identified sometimes with Persian or even Jewish converts). However, Muslim writers also use it when referring to the *ahl as-sunna*, when they ‘exaggerate’ the observance of religious prescriptions.⁶

The term *ġulāt/ġulāh* (sing. *ġālin*, ‘exaggerators’) and *ġulūw* (‘exaggeration’), as far as we know, first appears in the writings of Twelver Shiite heresiographers to refer to a group of early Shiites (i.e. supporters of several descendants of the prophet Muḥammad) ‘exaggerating’ (from the perspective of the heresiographers) the reverence of the Imams.⁷ In contrast, the term in *ġulāt* literature for the ‘moderate’ Shiites was ‘muqaṣṣirūn’, i.e. ‘those who shorten’ the role of the Imams.

2 Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, n.d.

3 Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, n.d.

4 Lane 2003 (repr.), 2287; Mir 1989, 251.

5 For the lexicography (including *Qur’ān*) cf. Mawrid Reader.

6 See Friedlaender 1908 (pt. 2), 101.

7 In the Shiī tradition, ‘Imām’ designates the descendants of ‘Alī b. Abī Ṭālib (d. 661), the prophet’s cousin and son in law as per his marriage to the prophet’s daughter Fāṭima, leading the community. Imāmī Shiites see them as the sole rightful heirs of the prophet in his capacity as leader of the Islamic community.

The most prominent example of this early Shii heresiography, which has come down on us, is the fourth/tenth century theologian and philosopher al-Ḥasan bin Mūsā Abū Muḥammad Naubaḥṭī's (Baghdad, d. between 300/912–913 and 310/922–923) *Kitāb Firaq aš-šī'a*.⁸ Writing on the so called Ḥaṭṭābiyya, he lists several groups stemming from the teachings of Abū l-Ḥaṭṭāb al-Asadī (killed ca. 755), who was for some time authorised representative of the sixth Imam Ġa'far aš-Šādiq (d. ca. 765) in Kūfa, and lists the accusations, which tend to recur regularly in later accounts:

These are the sects of extremism (*ghulūw*), who styled themselves as part of the Shī'a. They all belong to the Khurramdīniyya [sic], the Zindīqiyya [sic], the Dahrīyya [sic]—may Allāh curse them all. All of them agree on denying Allāh, the Exalted Creator, as God. Instead, they worship certain created bodies. They claim that the body is Allāh's home and that Allāh, the Exalted, is light and spirit that moves in these bodies;

The sects of the *ghulāt* were divided after him [Abū l-Ḥaṭṭāb al-Asadī] with many doctrines.⁹

The earliest group that counts as *ġulāt* with the heresiographers, however, is the so called Kaisāniyya, which emerged from the Kūfan revolt of Muḥṭār ibn Abī 'Ubaid at-Ṭaqafī in 685–687, revering the third son of 'Alī, Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya, son of Ḥawla (and not of Fāṭima bint Muḥammad).¹⁰

It is possible that the lists given by the heresiographers of the early tenth century, such as Naubaḥṭī (Shii) and Aš'arī (Sunni), go back to police files recording politically subversive groups (identified with dissident attitudes or behaviours), as Hodgson assumes.¹¹

In modern Western literature, these 'exaggerators' were usually characterised as 'extreme Shia,' as the heresiographies functioned to formulate an (Imāmī or Twelver) Shiite orthodoxy—by identifying all currents later perceived as deviant. 'Exaggeration', in that sense, referred to their alleged beliefs, such as the veneration of humans as gods or as having divine characteristics ('ḥulūl', especially 'Alī or other pretenders to the Imamate), the transmigration of souls ('tanāsuh'), or of libertinage, freethinking and especially antinomianism ('ibāḥa') *vis-à-vis* the Sharia.

8 Naubaḥṭī 2007.

9 Naubaḥṭī 2007, 97.

10 Anthony 2012.

11 Hodgson 1955, 5.

Ḥulūl, ‘incarnation,’ refers to either god incarnating into humans, or humans having divine qualities. Just like *tanāsuḥ*, metempsychosis or transmigration of the soul, *ḥulūl* is connected to the concept of *rağʿa*, ‘return.’ As the concept was present in Shiite literature later canonised by the ‘orthodox,’ and is still present in ‘orthodox’ Shiism, at least for the awaited twelfth Imam (Imām al-Mahdī), Amir-Moezzi argues that there is no justification for distinguishing retrospectively between ‘orthodox’ and ‘exaggerators’ for the early history of the Shia. One characteristic of later so-called ‘Ḡulāt sects’ is, however, the expansion of the concept of transmigration of souls towards either repeating cycles of holy personage (such as in the case of the Ahl-i Ḥaqq), or even on the whole (male) population of the group (such as the Nuṣairī-ʿAlawīs).¹²

Nevertheless, the term *ḡulāt* repeats itself in later heresiographic literature indirectly with the generic abstract noun ‘ḡāliyya,’ for example in the widely used *Kitāb al-Milal wa-n-niḥal* (‘The Book of Sects and Creeds’), written by Šahrastānī (1076–1153), who tried to list all known Muslim groups until the early twelfth century.¹³

It was probably the Persian Sunni historian Faḍlullāh b. Rūzbihān Ḥunḡī (860–927/1455–1521)¹⁴ who reactivated the term ‘ḡulāt’ in his refutation of the religious doctrines of the Kızılbaş Safawids, whom he describes as

12 Amir-Moezzi 2005: “Let us first consider a quasi ‘spiritual’ interpretation of the term the return of the soul, after the perishing of the body into another body, or the transmigration of the spirit of a saintly person or wali (more specifically, of an Imam) into another body. This kind of ‘return,’ designated by the terms *ḥolul* or *tanāsoḥ*, was denounced by heresiographers as a highly deviant belief and attributed by them to ‘extremist’ (ḡālī; pl. ḡolāt) Shiʿite sects (ps-Nāšī, pp. 27 ff.; Nowbakhti, pp. 33, 80, 89–90; Saʿd b. ʿAbd-Allāh Qomi, pp. 45 and 107; Rāzi, p. 311). Two clarifications must however be made to this information. First, the distinction between ‘moderate’ and ‘extremist’ Shiʿites is a later development. At any rate, it seems artificial regarding early Imamism as it appears based on the most ancient sources that have come down to us. All the theories and doctrines attributed by the heresiographers to the ḡolāt are encountered in one form or another in the corpus said to be ‘moderate,’ in this case the oldest compilations of Twelver Shiʿite Hadith. Moreover, almost all of the major figures of Shiʿite ‘extremism’ were, directly or indirectly, the disciples of Imams. Many among them, ‘cursed’ by an Imam, find themselves in the entourage of the following Imam; which seems to indicate that the ‘public condemnation’ (laʿn, barāʿa) was no more than a ‘tactical means’—quite regularly practised in esoteric circles—to divert external threats (Amir-Moezzi, 1992a, pp. 310–17; 1992b, pp. 229–42).”

13 For the heresiographical literature of medieval Islam until the twelfth century (and partly beyond that into late medieval centuries, including accounts of the genre in modern times) cf. the monumental work by van Ess 2011, s.v. “ḡulūw” and “ḡulāt/ḡāliya”.

14 Cf. Haarmann 2012.

the ‘exaggerating tyrants’ (“*ġulāt-i ẓalama*”).¹⁵ It has to be noted, however, that in other and later polemics against the Safawids (mainly by Ottoman Sunnis), other terms are usually used, such as ‘*rāfiḏī*’, ‘*mülhīd*’, or ‘*ẓindīk*’.¹⁶

Modern Usage

The nineteenth century saw the publication of classical Western Orientalist editions of some of the works of the medieval heresiographers, such as Šahrastānī. It might be that this fact and the interest of famous Western Orientalists, such as Ignaz Goldziher, who was also researching early Shii history (with a strong Sunni-influenced bias), influenced intellectuals in Iran and the Ottoman Empire. For example, in the popular Shii works of Mīrzā ‘Alī Aşğar b. ‘Alī Akbar Nayyir Burūġirdī (who lived second half of the nineteenth century)¹⁷ or in Sāmī Beġ Frāşeri’s standard Ottoman dictionary *Ķāmūs-i Türkī* from the year 1890 under the entry “*Ķızıl-baş*”, the term ‘*ġulāt*’ reappears, referring to Ismā‘ilism or to the (Safawid) *Ķızılbaş* respectively.

A major point of reference for the twentieth century dissemination of the terms *ġulāt/ġālī/ġulūw/ġāliyya* is the edition of a heresiographic work of the ultra-Sunni (*Zāhirī*) Ibn Ḥazm (994–1064) by Israel Friedlaender in 1907/1908 and 1909 (repr.). The quasi-translation ‘heterodoxies’ for *ġulūw*, appears already in Friedlaender’s English title of his editions: “The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm.”¹⁸ Friedlaender analyses works of the medieval authors (eleventh to fifteenth centuries), contemporary to or following Ibn Ḥazm. He clearly shows that the term ‘*ġulāt*’ fluctuates from being not part of Islam at all to referring to all the Shia.¹⁹

15 Hünġi 2003, 266. I am thankful to Georg Leube (Bayreuth) for this reference. This work has seen a partial translation by Minorsky 1957.

16 See Ocak 1981–1982; cf. also Ocak 1998.

17 Elwell-Sutton 1985, 859: “ALĪ AŞĖAR B. ‘ALĪ AKBAR NAYYER BORŪJERDĪ, MĪRZĀ, author of several works including the ‘*Aqā‘ed al-šī‘a*, written in 1263/1874 and dedicated to Moḥammad Shah Qājār; though not of outstanding merit, this work has been printed several times (first lithographed, Tehran, 1285/1868–69) and was summarized by E. G. Browne (*Lit. Hist. Persia* IV, pp. 381–402) as a typical example of popular Shi‘ite ideas in the 13th/19th century. From this it is possible to observe that the author was hostile not only to Sunnism, but also to certain doctrines of Sufism (e.g., *waḥdat al-wojūd*) and to extremist (*ġolāt*) Shi‘ite and Ismā‘ili views on the subject of ‘Alī b. ‘Abī [sic] Ṭāleb and other topics. [. . .].”

18 Friedlaender 1907 (pt. 1), 1908 (pt. 2).

19 Friedlaender 1907 (pt. 1), 20–21: “‘Abd-al-Ķāhir al-Baġdādī (d. 429/1038), a contemporary of Ibn Ḥazm, who bestows great pains on a precise classification of the 72 heterodox

Besides elaborating on the different versions of the Arabic root, which makes this work an important input in the re-actualisation of the related terms, we also find the important assessment that “[. . .] the Ġāliya never became an independent organism as did the Imāmiyya.²⁰ The constituency of the Ġāliya is as fluctuating as is the name, which only later and even then not uncontestedly became the technical term for Ultra Shiite.”²¹

1929 and 1931 saw the publication of the edition of two Arabic texts relevant to heresiography: *Kitāb Maqālat al-islāmiyyīn wa-iḥtilāf al-muṣallīn* by Aš‘arī, and Naubaḥtī’s *Kitāb Firaq aš-šī‘a*. Hellmut Ritter (1892–1971) edited both from Istanbul manuscripts, while staying there as the head of the Oriental Institute of the German Oriental Society (DMG).²² It is likely that he was in contact with the Turkish historian Mehmet Fuat Köprülü, whose work was ground-breaking on the religious history of medieval Anatolia. Köprülü’s *oeuvre* on the topic, however, had already appeared around 1918 and in the early 1920s. It is interesting to note that he did not yet use the terms *ġulāt/ġulūw* (Turkish *ġulāt/ġuluvv*) in these writings and, as far as I could check, also not in his later works up to 1949. What he uses instead (and what Drefler understands as a translation of *ġulāt*) is “ifratçı,” ‘extremists.’²³ Either the term had not yet re-surfaced as a generic term for Köprülü, or, Köprülü found it necessary to provide a more comprehensible term for Turks educated in the late Ottoman empire. This would also be supported by the fact that late Ottoman heresiographic literature, which, at that time, focussed on the Alevi-related Bektashis, did not employ the term either.²⁴

sects, counts twenty of these to the Shi‘a. He distributes these twenty over three main sects: the Zeidiyya (4), the Keisāniyya (1), and the Imāmiyya (15). The Ġulāt (‘Extremists’) are not reckoned to Islam at all. Shahrastānī (d. 548/1153), on the contrary, counts the Ġulāt (or Ġāliya) to the Muhammedan sects, and enumerates five Shiitic sects: the Keisāniyya, Zeidiyya, Imāmiyya, Ġāliya, and Ismā‘iliyya. Maḳrīzī, again, (d. 845/1442) who knows Ibn Ḥazm’s work and frequently plagiarizes it, follows in the division of sects a system of his own which is highly artificial. All the sects of Islam deviating from the Sunna are considered and called by him Ġulāt, ‘Extremists,’ i.e. driving to an extreme the moderate principles of orthodox Islam. These Ġulāt, and with them all heterodox [sic] sects, are divided into ten principal categories. The ninth is occupied by the Shiites or, as Maḳrīzī prefers to call them, the Rawāfiḍ.”

20 *Imāmiyya* is used for the branches of Shii Islam (including Twelver, Sevener/Ismailis) that have established a line of leading Imams. Adherents of this branch believe that Muḥammad designated his cousin and son-in-law ‘Alī b. Abī Ṭālib as his heir and that the leadership of the Muslim community had to remain in the hands of his descendants.

21 Friedlaender 1908 (pt. 2), 154.

22 Aš‘arī 1929; Naubaḥtī 1931.

23 Drefler 2013, 198.

24 Weineck 2013.

Developments after World War II

To summarise, the term was present in the heresiographic literature, but not widely used in modern writings after the sixteenth century. It was re-activated by the Western Orientalist endeavour of editing classical Arabic works. How did it happen that in modern literature, this *topos* has become one basic feature of ‘heterodox’ Islamicate groups, such as Arabic-speaking Syrian Alawites (‘Alawī-Nuṣairīs) and Druzes; Turkish- or Kurdish-speaking Anatolian Alevis (‘Alevī-Ḳızılbaş); and Kurdish Ahl-i Ḥaqq (Yārisān)? As the term ‘*ġulāt*’ is not found in administrative sources from the Ottoman or Iranian states in post early-modern times when referring to the above mentioned groups, it seems that for this purpose the term was taken by Western researchers from medieval heresiographies, while trying to establish a continuing genealogy of the modern sects back to earlier groups.²⁵

As a *Google Books NGram* analysis²⁶ shows (see Fig. 1), after the editions by Friedlaender and Ritter around 1920 and 1930, a third peak of the occurrence of “*ghulat/ghuluww*” occurs in 1955.

As Saïd Amir Arjomand relates, Marshall Hodgson’s

path-breaking article on the sectarian formation of Imami Shi‘ism, titled ‘How did the Early Shi‘a Become Sectarian?’ was [. . .] published in 1955. [. . .] Hodgson’s early works in the 1950s were major contributions to the history of Imami and Isma‘ili Shi‘ism. He showed how the doctrine of the Imamate was elaborated under the sixth Imam, Ja‘far al-Ṣādeq (d. 148/765) to counter the millennial

25 This might be related to the general suppression of (tribal) religious ‘extremism’ in early modern times related to state building activities both in the Ottoman as well as in the Safawid empires. Cf. Arjomand 1984, 210: “The suppression of extremism was determined almost entirely by reasons of state, which were twofold. The first motive for the suppression was the need to rationalize the form of political domination into an enduring and stable structure [. . .]. The second related political motive [. . .] was the need for the institutionalized domestication of the sedentary as well as the nomadic tribal masses”. Religious functionaries writing on ‘heresies’ later were rather occupied by dealing with new phenomena of ‘exaggeration’, such as millenarian movements like the Nuṣṭavīs, the posthumous veneration of Majlisī Sr. (cf. Babayan 2002, 425–427), or later the Bābī movement, for whom the term ‘*ġulāt*’ seems to be used from time to time. For the Bāb see Lawson 2014, 69–70 and Babayan 2002, 488: “Only after Bahai‘sm [sic] was established as a new religion, however defining itself as the fulfilment of Shi‘i messianic expectations, breaking with the *shari‘a* and unveiling a new universal revelation did Babism become tagged as *ghuluww*.”

26 Software developed by Michel et al. 2010.

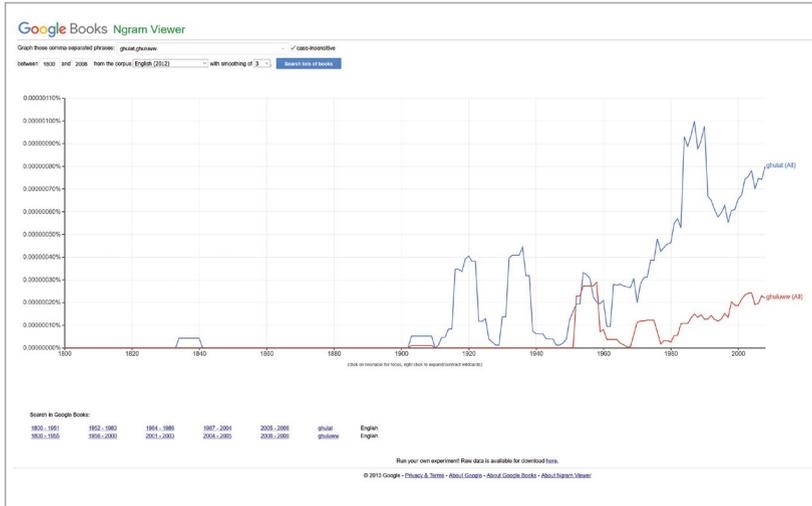


Figure 1 Google Books Ngram “ghulat ghuluww”, 19 June 2020.

extremism (ḡolow; see ḠOLĀT) endemic among the early Shi‘ite religio-political factions, and in order to discipline their religiosity and organize them into a unified sect.²⁷

In this article,²⁸ he comes to the conclusion that “[t]he term *Ghulāt*, ‘exaggerators,’ was used retrospectively by the later Twelver Shi‘ites, who liked to think of themselves as moderates, and to designate as an extremist any other Shi‘ite whose ideas particularly shocked them.”²⁹ Besides making extensive use of Friedlaender’s and Ritter’s editions, he also uses Gaudefroye-Demombynes, “who defines the Ghulāt in terms of *hulūl*”.³⁰ Besides this ascription, he already mentions in this article contemporary, well defined groups as being historically identified with “Ghulūw,” such as the Nuṣairīs and the Ahl-i Ḥaqq (‘Alī-Ilāhīs), although he is careful to present them as a continuation of the early “Ghulat.” He would prefer to restrict the term to the early Islamic groups—an unrealised wish, as we shall see.³¹

27 Arjomand 2015.

28 Hodgson 1955.

29 Hodgson 1955, 4.

30 Hodgson 1955, 4, Fn 24: “M. Gaudefroye-Demombynes, *Les Institutions musulmanes* (Paris, 1946, 3rd. ed.): 40.”

31 Hodgson 1955, 5: “In the early heresiographers Nawbakhtī (fl. ca. 910) and Ash‘arī (d. 935), accordingly, the name *Ghulūw* is used for a whole range of groups prior to the

It seems to be the case that his article on *ġulāt* in the influential second edition of the *Encyclopaedia of Islam* (the respective volume published between 1960 and 1965), was one of the starting points in the use of the term “Ġulāt” when identifying with later groups and movements from early modern times to the present. This is because they were using “various of the ideas of the Ġhulāt” and “interpreted Shī‘ism in a manner which orthodox Imāmism must term *ghulū*”³²—whether done explicitly or not.

In other words, being from ‘*ġulāt* ancestry’ was now perceived as a constitutive genealogical element within the religious history of ‘heterodox’ Islamicate groups on the margins of mainstream Islam. Intellectuals from the formerly esoteric groups during the twentieth century adopted this pattern. It became part of their own—now publicised—theologies, especially of Alevism.³³

We can observe the increase of the application of the term(s) using again an *N*Gram analysis since the 1960s (see Fig. 2). Although not applying the

consolidation of the imāmate after Ja‘far, but sparingly for the century immediately preceding themselves. The subsequent heresiographical tradition merely added a few later instances. That earlier *Ghulū* with its shifting lines is in fact distinctly different in role from the relatively small number of well-defined sects (where one is not dealing with Šūfī extremism) which are also called *Ghulū* in later times—such as the Nuṣayrīs, the ‘Ali-Ilāhīs, and sometimes the various Ismā‘īlīs. If the tendentious term is to be retained at all, it might well be restricted to those earlier groups; leaving the later non-Twelve sects their individual identities rather than confounding them, as now, with the miscellaneous ferment of the early Shī‘a—which after all is as much the heritage of the Twelvers as of any other one Shī‘ite sect.”

- 32 Hodgson et al. (1965) 1983, 1093b–1094a: “Much of the Ġhulāt heritage was absorbed into the Imāmī and Ismā‘īlī movements and disciplined by the exclusion especially of notions implying any compromise of the unity of God; thus the term *hulūl* seems to be rejected by surviving authors, along with the idea that the imām could be a god or a prophet. But even such ideas continued present within Imāmī and Ismā‘īlī circles and in sects like the Nuṣayriyya [q.v.]; in later centuries, numerous apocalyptic movements developed in which various of the ideas of the Ġhulāt were used, and which often resulted in more or less long-lasting sects, those of the Nizārīs and Druzes from the Ismā‘īlī fold, and the ‘Ali-Ilāhīs or Ahl al-Ḥakḫ, who saw ‘Ali as God. The first Šafawīs likewise interpreted Shī‘ism in a manner which orthodox Imāmism must term *ghulū*. Transformed into complex symbolic lore, as at the hands of the Ḥurūfīs, much entered the broad stream of Šūfism.”
- 33 See for example Korkmaz (1993) 2003, 239: “GALİYE AR. (galiyye < guluv, ileri gitme, sınırı aşma) a. Abdullah bin Sebā tarafından kurulan, Ali’nin varlığında Tanrı’nın nesnelleştiğini, insan biçiminde görünür duruma geldiğini ileri süren mezhep. (ANSİKL.) – ANSİKL. Galiye mezhebine göre, gerçek Kuran’ın bildirdiği gibi değildir: İnsanla Tanrı birdir; olgunluk bakımından en Yüksek aşamaya ulaşmış kimse Tanrı’dır; bu aşamaya varan Ali olduğuna göre Tanrı da odur. Hz. Ali’yi aşırı ölçüde yücelten Galiye mezhebi, yorum farklılıklarına dayalı olarak birçok kola ayrıldı: Ali’nin tanrılığına inananlar [...]; Tanrı’nın Ali’de görüldüğü inancında olanlar [...].”

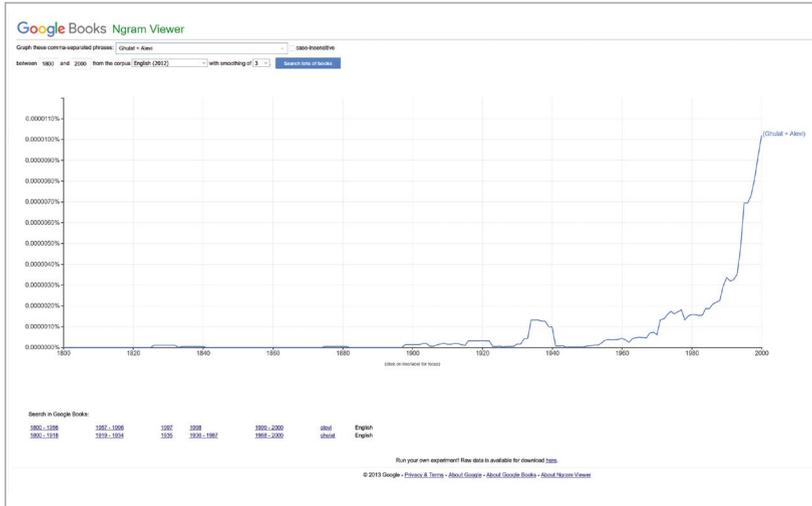


Figure 2 Google Books Ngram “Ghulat + Alevi”, 19 June 2020.

term, decisive for the identification of an entire range of groups, related in terms of doctrine, practice, and history, are authors such as Müller³⁴ and especially Irène Mélikoff, whose work functions as a kind of proto-theology for contemporary Alevis. Starting from the 1970s (and relying on the 1960s writings of Jean Aubin), she does not use the original term *gūlāt*, but its ‘translation’ “Chiisme extrémiste”.³⁵ Adding further elements,

34 Müller defines the spectrum from Bektashis, Alevis, Nusayri, Druze, Ahl-i Ḥaqq etc. as a substratum of an ancient pre-Islamic and superficially Islamised religion, which he is trying to prove by means of diffusionist ethnological theory. He is obviously not aware of Hodgson’s work though. See Müller 1967.

35 Cf. Mélikoff 1975, 50: “*kızılbaş* [. . .], ce terme désigna, par suite de la propagande religieuse des premiers Safavides, une certaine forme turkmène de Chiisme qui, bien que se ralliant au culte des Douze Imams, présentait toutes les caractéristiques du Chiisme extrémiste, avec sa croyance au *tecellî*, i.e. la manifestation de Dieu sous la forme humaine, au *tenaşşuh* [sic], i.e. la métempsychose, ou plus exactement la croyance à la transformation et à la multiplicité des formes, et par une hyper-dévotion pour le souverain safavide qui n’est autre que la réincarnation de ‘Alî, lui-même le *mazhar* [mazhar] de Dieu, c.-à-d. la manifestation de la Divinité sous forme humaine.” (With a footnote referring to Jean Aubin. 1970. “La Politique religieuse des Safavides”. In *Le Shi’isme Imâmite [Colloque de Strasbourg 6–9 mai 1968]*, 235–244. Paris.) See also more recently Mélikoff 2005, 65: “La présente étude se propose de faire une récapitulation de mes trente années de recherche dans le domaine Bektachi / Alévi [. . .].

J’ai été frappé de prime abord par les idées du chiisme dit extrémiste, qui apparaissaient ostensiblement sous la qualification de chiisme des douze imams ou chiisme djaféride.

such as crypto-Christian features, she repeats the defining features of the *ġulāt*, now well established by Hodgson's Encyclopaedia definition. The identification of *ġulāt* heritage and early modern groups, such as the Şafawī Kızılbaş, was then standardised by the influential and much cited work of Michel Mazzaoui on *The Origins of the Şafawids: Šī'ism, Şūfism, and the Ġulāt* in 1972, who refers somewhat anachronistically, to the fifteenth century as the "'hey day' of the Ghulat".³⁶ Parallel to that, scholars of Shiism started to reinvestigate the 'original' early Islamic *ġulāt* from the second half of the 1970s onwards.³⁷ With the self-publication of 'Alawī-Nuṣairīs after the coming to power of the 'Alawī Ḥāfiẓ al-Asad in 1970 (with books by 'Alawī authors mainly published in Lebanon and not in Syria), scholars of Shiism got also access to original *ġulāt* texts, preserved in the possession of Nuṣairī sheikhly families. Featuring prominently here is the German scholar Heinz Halm, who published and analysed such texts in the late 1970s and early 1980s.³⁸ The link between medieval 'exaggerators' and (early) modern 'heterodox movements' was by then (1982) well established, as the *Encyclopaedia Iranica* article on 'Alī b. Abī Ṭālib by Ethan Kohlberg, a leading scholar of Shiism, demonstrates.³⁹

J'y trouvais la croyance à la réincarnation qui prenait par endroit l'apparence de la métempsychose. Je m'intéressais surtout à ce qui se cachait derrière le culte d'Ali qui représentait la divinité sous forme humaine.

Dans certaines régions de l'Empire ottoman, surtout dans les anciennes provinces balkaniques où le Bektachisme était florissant, Ali pouvait avoir pris la place de Jésus. Transcrits en caractères arabes, une seule lettre différencie les noms de (Isa) et (Ali)." The terms *gulat/gülurv* are also not used by her pupil Ahmet Yaşar Ocak, who nevertheless presents an even wider spectrum of 'heterodoxies' in Ottoman religious history. See Ocak 1998.

- 36 Mazzaoui 1972, 3: "iṭnā'aşarī twelvers, ismā'īli seveners, and ġulāt extremist [. . .] As for the extremist ġulāt, the fifteenth century was their hey-day: from Anatolia to Māwarā'annahr their folk Islamic views permeated every Şūfī order and every popular šī'ī movement. The revolt of Şaiḥ Badr ad Dīn in Anatolia, the Sarbadār state in Ḥūrāsān, and the Muşā'şā' dynasty in lower Iraq are only a few examples."
- 37 Al-Qāḍī 1976, cited also by Dreßler 2002.
- 38 Halm 1978, 1981; Halm 1982. Most recently see the works of Mushegh Asatryan, who again works on such early texts, esp. Asatryan 2016. Cf. also an unpublished paper by Pabani, n.d.
- 39 Kohlberg 1982: "Among extremist Shi'ites. One of the basic differences between Emāmī Shi'ism and the various Shi'ite branches known collectively as ġolāt concerns the question of the respective roles of 'Alī (and the other Imams) on the one hand, and Moḥammad on the other. Emāmī Shi'ism shares with Sunni Islam the belief that Moḥammad, as seal of the prophets, was the last to have received revelation (wahy). Classical Emāmī Shi'ite doctrine holds that 'Alī and the other Imams were the recipients of inspiration (elḥām) and were thus moḥaddaṭūn ('those addressed by angels'), but that they were subordinate to Moḥammad. In contrast, some of the ġolāt believed that 'Alī was equal or

Maybe also triggered by the ‘Nuṣairī rule’ in Syria since the 1970s, in the 1980s two books appeared in the Arabic world (Iraq and Egypt) dealing with *Ġulūw*, *Ġāliyya*, and *Ġulāt*.⁴⁰ A final peak in the usage of “Ghulat” occurred with the publication of the popular book *Extremist Shiites: The Ghulat Sects* in 1987/1988 by Matti Moosa (1924–2014), a Syrian Orthodox Iraqi and US-based historian of religion, which in turn found its way into several encyclopaedia articles as a reference work.⁴¹ Moosa approaches the “Shabak, Bektashis, Safawis, Kizilbash” and then focusses on the ‘classical ghulat’, Ahl-i Ḥaqq and Nuṣairīs. However, for him most of Shiism seems to figure as “ghulat” as he, although not being a Muslim, takes the standpoint of Sunni Islam *vis-à-vis* the history of inner-Islamic diversity. One finds a recent culmination of the identification of “Ghulat” with modern Kızılbaş (Alevi) Islam (in its Şafawī-Iranian form), in the work of Kathryn Babayan. Starting with her dissertation of 1993,⁴² which uses the work of Mazzaoui

even superior to Moḥammad, while others went so far as to claim that ‘Alī was the locus of the divine. [. . .] The influence of *ḡolāt* attitudes can be traced to modern times. The leader of the 7th/13th-century Bābā’ī movement, Bābā Eṣḥāq, allied himself to extremist forms of Shi’ism prevalent in Irano-Turkish popular circles. The above-mentioned ‘Alī b. Moḥammad b. Falāḥ believed in ‘Alī’s divinity and claimed that the spirit of ‘Alī had been infused into his own body. Similar views are found in the unexpurgated version of the *Dīvān* of Shah Esmā’īl I. Shaikh Aḥmad Aḥsā’ī (d. 1241/1826), founder of the Šaykīya movement, is said to have seen in ‘Alī an incarnation of the divine and to have maintained that God had delegated the power of creation to ‘Alī and the other Imams. And members of the Persian Ahl-e Ḥaqq sect, though they do not accord ‘Alī a central position in their doctrine, nevertheless believe that it was in his person that the second of seven successive manifestations of the divinity was made.”

40 Sāmarrā’ī 1988 [first publ., possibly as a thesis, already in 1982?], and Zuḡbī 1409.

41 Moosa (1987) 1988.

42 Babayan 1993. See especially the following parts from Babayan 1994 dealing with *ḡulūw/ḡālin/ḡulāt*:

Babayan 1994, 136, Fn 3: “*Ghuluww* (n.) is derived from the Arabic root ‘gh-l-w’, literally, ‘to exceed the proper boundary.’ Hence, it would be more appropriate to render *ghālī* (pl. *ghulāt*) as ‘exaggerator’ than ‘extremist.’ The use of the term is problematic. *Ghuluww* has been attributed pejoratively to individuals with extreme or unorthodox views on the nature of intercessors between man and God. For the Shi’a it is the apotheosis of the Imams, the immaculate descendants of Muhammad through his daughter Fatima. For the Sunnis it is the elevation of a saintly man (*walī*), a dervish, or a shaykh to a God-head. The term has also been applied rather loosely in different historical contexts to a variety of dissenters. My use of the term is an effort to make it more specific for the historian of Islamdom. Martin Dickson emphasized both the continuity of *ghulāt* movements throughout Islamic history and their distinct nature, which was nurtured by religious systems—Christian heresies such as gnosticism, Zoroastrian heresies such as Mazdakism, Manichaeism, and Zurvanism, in addition to mainstream Zoroastrianism—that were alive in Sasanian Iran before the advent of Islam.” Cf. also the work of Babayan’s teacher, which she refers to: Dickson (1958) 2003.

and Mélikoff (though not of Moosa), and a subsequent article (1994),⁴³ her interpretation of Islamicate ‘heterodoxies’ culminates in a nationalistic Iranian interpretation of a hidden, but continuous *Ġulāt*-Islamic strand that is allegedly fed by everlasting Iranian religious concepts,⁴⁴ as presented in her 2002 monograph *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*.⁴⁵

43 Babayan 1994, 136, fn 5, on the topic of Cüneyd (Şafawî) as *ġālî* (Cüneyd as God, his son Ḥayder as son of God): “See, for example, Fazlullah b. Ruzbihan Khunji’s [-1521] description of Sultan Junayd and Haydar in his *Tārīkh-i ‘ālam-ārā-yi Amīnī*, ed. John Woods (London: Royal Asiatic Society, forthcoming), 259–309 (ff. 132a–158a).” Babayan 1994, 144: “Karaki issued a *fatwā* (injunction) allowing the cursing of Abu Muslim, the God-like hero of the Qizilbash, and wrote one of the earliest polemics against the Sufiesque *ghulāt*.” (See also Yüsofi 1983: “Abū Moslem ‘Abd-al-Raḥmān b. Moslem Ḳorāsānī, prominent leader in the ‘Abbasid cause. He was born either at Marv or in the vicinity of Isfahan ca. 100–01/718–19 or 105–09/723–27. [. . .] [died] (24 Ša‘bān 137/13 February 755).” His Shii or Sunni identity is not clear.) with Fn 27: “Shaykh ‘Ali Karaki, *Matā’in al-mujrimīyya fī radd al-şūfiyya*, probably written in 1526; Karaki’s *fatwā* is preserved by his student, Muhammad b. Ishaq b. Muhammad Hamavi, in his work written in 938/1531 and entitled *Anīs al-mu‘minīn* (ed. Mir Hashim Muhaddith [Tehran, 1363 Sh./1984]).”

Babayan 1994, 146: “The *Abū Muslimnāma*, a product of the cultures of Anatolia and Iran, was a medium through which ‘Alid *ghuluww* was preserved in oral tradition by way of storytelling. In the imperial phase these stories were strong reminders of the spirit of Qizilbash Islam and of the Safavids’ former identification with Abu Muslim. Once the Imamite Shi‘i identity of the Safavid domains had been adopted, Shah Isma‘il’s genealogy was altered (1508)—hence the new rendition of the *Şafvat al-şafā*, officially revised under Isma‘il’s successor, Shah Tahmasb (1524–76). Shah Isma‘il’s choice of an ‘orthodox’ Husayni/Musavi lineage allowed him to maintain the ‘Alid loyalties associated with Abu Muslim’s cause. It permitted him as well to separate himself, at least genealogically, from the *ghulāt*. The newly concocted Safavid ancestral tree revealed no trace of Abu Muslim or of Muhammad b. Hanafiyya; instead, the Musavi link was emphasized.”

44 Babayan 2002, XXV: “*Ghuluww* symbolizes one worldview against which Islam came to define itself, as well as one among many interpretations and adaptations of Islam. [. . .] it played a pivotal role from its genesis all the way to the early modern period, particularly within the Alid idiom in the lands of Anatolia, Iraq, and Iran. *Ghuluww* should be understood in relation to Abrahamic monotheisms, particularly the monotheism of Muhammad as interpreted from the Qur’an.”

45 Babayan 2002. See also Amanat 2007: “The Safavid revolution successfully fused the extremist (ḡolow) tendency of the Qezelbaş military confederacy—itsself charged with anthropomorphic aspirations of the Ahl-e Ḥaqq (q.v.) pastoral religion of northwestern Iran—with the Shari‘a-oriented Twelver Shi‘ism of Iran proper and the adjacent Arab lands.”

Conclusion

This reconstruction of the genealogy of the terms ‘*ḡulāt*’ / ‘*ḡulūw*’ etc. sheds light on the construction of identities of ‘heterodox’ groups, against the backdrop of modern nation-states, by means of medieval terminology and typology. Modern groups now re-classified as ‘*ḡulāt*’ are not genealogically related to medieval ‘heretics.’ They might include the descendants of these, but it was applied constantly to groups or individuals dissenting from hegemonical forms of ‘mainstream’ Islam (which formed parallel to that process). In fact, they can be conceptualised as the remains of a widespread late-medieval ‘latitudinarian’ strand of an ‘ahlal baitism’ (reverence of the ‘house / family of the prophet Muḥammad’)⁴⁶ or ‘Alī- veneration, not necessarily in a specifically Shiite context. During the at times forceful introduction of hegemonic forms of ‘orthodox’ Islam by the Ottoman (Sunni) and Safawid (Twelver Shiite) empires and their successor states, these groups either adapted to a standardised form of Shiism or became first persecuted, and then marginalised ‘sectarian’ groups in Anatolia, the Levant, Mesopotamia, and Iran. Until the twentieth century, most of them have remained in rural areas and were detached from the mainstream Muslim literate traditions, and therefore from mainstream *ṣarī‘a* and *fiqh*, both Sunni and Shii. As we can see in very recent studies on the Ahl-i Ḥaqq, people from these traditions are only now beginning to reflect on the notions of *ḡulūw* as an Orientalist concept and beginning to criticise this categorisation.⁴⁷

46 *Ahl al-bait*; ‘people of the house’, i.e. the family of the prophet Muḥammad and his offspring; usually his daughter Fāṭima, her husband and his cousin ‘Alī b. Abī Ṭālib, and their sons al-Ḥasan and al-Ḥusain, but also including the Imāms (recognised by the respective Shia groups), usually the progeny of al-Ḥusain. In the widest sense, all offspring of these are sometimes considered as *ahl al-bait*, too. Aהלal baitism is a neologism denoting the general reverence for the *ahl al-bait*, not necessarily in a Shiite, but also in a ‘Sunni’ (or meta-confessional) context.

47 Asheghali 2015, [without page number]: “Abstract: This thesis explores the impact of certain terms, categories and approaches, such as orthodox, heterodox, ḡulāt (Shi‘i extremists), and syncretism, on the field of Islamic Studies and maintains that these classifications result in normative and exclusive understandings of Islam that greatly limit the scope of academic inquiry. Specifically, this study examines the work of the Kurdish mystic and philosopher, Nūr ‘Alī Elahī (Ostad Elahi) [1895–1974] and aims to demonstrate that Ostad Elahī’s text Ma’refat ol-Ruh (Knowing the Spirit), an elucidation of the Ahl-e Haqq belief in sayr-e takāmol, has been largely ignored in the field of Islamic Studies as a result of the existing parameters. The study makes the case that Ma’refat ol-Ruh is a text that is simultaneously Muslim and Ahl-e Haqq and should be examined by scholars of Islamic Studies as a work on Islamic eschatology.”

Asheghali 2015, 16: “In the Shi’i milieu, accusations of pantheism, belief in incarnation and metempsychosis, and antinomianism are reserved for a category of people called the *ghulāt*. In his survey text titled, *Shi’ism* [2nd ed, trans. Janet Watson and Marian Hill (New York: Columbia University Press, 2004), 154], Heinz Halm writes, ‘Since its inception the Shi’a has included a trend which, although basing itself on the Imams, has been judged as heretical and attacked as ‘exaggeration’ or ‘extremism’ (*ghulūw*) by the orthodox Imamiyya [Shi’a]. In particular, the “extremists” are said to have committed three acts of heresy: the claim that God takes up his abode in the bodies of the Imams (*hulul*), the belief in metempsychosis (*tanasukh*), and the spiritual interpretation of Islamic law which thereby loses its obligatoriness and no longer needs to be followed literally—that is to say, open antinomianism (*ibaha*).”

Asheghali 2015, 17: “Halm’s use of the language of orthodoxy is interesting here. It is rarely used, here or elsewhere, intentional or unintentional, unless it is to the detriment of the group that falls outside the proposed orthodox bounds. Rather than resort to the term heterodox, Halm uses the far more derogatory and openly dismissive category of *ghulāt*. On this subject, in his *Doctrines of Shi’i Islam*, Ayatollah Ja’far Sobhani writes the following: The word *ghulūw* in the Arabic language means going beyond the limit. . . After the death of the Prophet, certain groups likewise went beyond the bounds of truth in respect of the Prophet and some of the members of the *ahl al-bayt*, ascribing to them degrees of eminence that are the preserve of God alone. Thus they were given the name *ghālī* or *ghāliyān* [in Persian], as they had exceeded the bounds of the truth . . . Their outward profession of Islam is thus valueless, and the religious authorities regard them as disbelievers. The last portion of Ayatollah Sobhani’s words is the most critical to this study and the most demonstrative of why the category of *ghulāt* is not appropriate for academic use. According to this, the word *kāfir* (disbeliever) could easily be used in lieu of *ghālī*. Is it even imaginable for an academic to have a section in a study on Islam dedicated to the *kāfirūn*? The problem is that the category of *ghulāt* is very comfortably utilized in academic scholarship relating to Islam and particularly Shi’ism. No group that falls within that category, whether they fully identify as Muslim or not, would refer to themselves as *ghulāt*. It is not a term that any group identifies itself with and yet its academic use continues. Furthermore, when a category is used that immediately identifies a group as far beyond the ‘orthodox’ pale, it gives license to scholars to be very careless and unfortunately rather sloppy in the little attention that they give said group and their beliefs.” (With a footnote referring to: Ayatollah Ja’far Sobhani. 2003. *Doctrines of Shi’i Islam: A Compendium of Imami Beliefs and Practices*. Translated and edited by Reza Shah-Kazemi. Qom: Imam Sadeq Institute, 175–176).

Bibliography

- Amanat, Abbas.** 2007. "Islam in Iran v. Messianic Islam in Iran." *Encyclopædia Iranica* 14 (2), 130–134. Last updated April 5, 2012. Last accessed April 9, 2020. <http://www.iranicaonline.org/articles/islam-in-iran-v-messianic-islam-in-iran>.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali.** 2005. "Raj'a." *Encyclopædia Iranica. Online Edition*. Last updated July 20, 2005. Last accessed April 9, 2020. <http://www.iranicaonline.org/articles/raja>.
- Anthony, Sean W.** 2012. "Kaysāniya." *Encyclopædia Iranica* 16 (2), 183–188. Last updated September 25, 2012. Last accessed April 9, 2020. <http://www.iranicaonline.org/articles/kaysaniya>.
- Arjomand, Said Amir.** 1984. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shiite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arjomand, Said Amir.** 2015. "Hodgson, Marshall Goodwin Simms." *Encyclopædia Iranica. Online Edition*. Last updated December 9, 2015. Last accessed April 9, 2020. <http://www.iranicaonline.org/articles/hodgson-marshall>.
- al-Aṣ'arī, 'Alī ibn Ismā'īl Abū I-Ḥasan.** 1929. *Kitāb Maqālat al-Islāmiyyīn wa-iḥtilāf al-muṣallīn = Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam*. Edited by Hellmut Ritter. Istanbul: Maṭba'at ad-Daula; Leipzig: F.A. Brockhaus.
- Asatryan, Mushegh.** 2016. *Controversies in Formative Shi'i Islam: The Ghulat Muslims and Their Beliefs*. The Institute of Ismaili Studies Shi'i Heritage Series 4. London: I.B. Tauris Publishers.
- Asheghali, Golnesa.** 2015. "Ostad Elahi, the Ahl-e Haqq, & Islam. A Study on Sayr-e Takāmol" (master's thesis, George Mason University, Fairfax, VA). Last accessed March 20, 2018. http://mars.gmu.edu/bitstream/handle/1920/9929/Asheghali_thesis_2015.pdf?sequence=1&isAllowed=y <URI: <http://hdl.handle.net/1920/9929>>.
- Babayan, Kathryn.** 1993. "The Waning of the Qizilbash. The Spiritual and the Temporal in Seventeenth Century in Iran" (PhD diss., Princeton University).
- Babayan, Kathryn.** 1994. "The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamate Shi'ism." *Iranian Studies* 27 (1–4): 135–161.
- Babayan, Kathryn.** 2002. *Mystics, Monarchs, and Messiahs. Cultural Landscapes of Early Modern Iran*. Harvard Middle Eastern Monographs 35. Cambridge, MA: Center for Middle Eastern Studies, Harvard University; Harvard University Press.
- Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften.** n.d. "Corpus Coranicum. Textdokumentation und historisch-kritischer Kommentar zum Koran." Last accessed March 20, 2018. <http://www.corpuscoranicum.de>.
- Dickson, Martin B.** (1958) 2003. "Shāh Ṭahmāsb and the Ūzbeks. The Duel for Khurāsān with 'Ubayd Khān: 930–946 / 1524–1540" (PhD diss., Princeton University). ProQuest (Dissertations Publishing 5807838). Ann Arbor: UMI Dissertation Services.
- Dreßler, Markus.** 2002. *Die alevitische Religion: Traditionslinien und Neubestimmungen*. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, vol. 53, no. 4. Würzburg: Ergon.
- Dreßler, Markus.** 2013. *Writing Religion: The Making of Alevi Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Elwell-Sutton, L. P.** 1985. "'Alī Aṣḡar Borūjerdī." *Encyclopædia Iranica* 1 (8), 859. Last updated August 22, 2017. Last accessed April 9, 2020. <http://www.iranicaonline.org/articles/ali-asgar-borujerdi>.
- [Frashēri, Şemseddīn Sāmī =] Ş.[emseddīn] Sāmī/Samī: Kāmūs-i Türkī. Kāfe-i**

- Lügāt-i Türkiyye ile lisān-i Türki'de müsta'mel kelimāt ve işlāhāt-i 'arabiyye ve fārsiyye ve ecnebiyyeyi cāmi' olarak lisānimizeñ mükemmel lüet kitābidir.* Ed. by Aḥmed Cevdet. (Eren Köy) 1317 hq = 1315 r = 1890 m. Reprint: Bayrūt = Beirut: Maktabat Lubnān = Librairie du Liban, 1989.
- Friedlaender, Israel.** 1907, 1908. "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm." Pts. 1 and 2. *Journal of the American Oriental Society* 28: 1–80; 29: 1–183. Reprinted 1909, New Haven, CT.
- Haarmann, U.** [1979–1985] 2012. "Kḥundjī." In *The Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, edited by Peri Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel and W. P. Heinrichs. Last accessed August 22, 2017. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_4333.
- Halm, Heinz.** 1978, 1981. "Das Buch der Schatten". Die Mufaḍḍal-Tradition der Ġulāt und die Ursprünge des Nuṣairiertums." Pts. 1 and 2. *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients* 55: 219–266; 58: 15–86.
- Halm, Heinz.** 1982. *Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die 'Alawiten.* Die Bibliothek des Morgenlandes. Zürich: Artemis.
- Hodgson, Marshall Goodwin Simms.** 1955. "How Did the Early Shi'a become Sectarian?" *Journal of the American Oriental Society* 75 (1): 1–13.
- Hodgson, Marshall Goodwin Simms, M. C. Şehabeddin Tekindağ and M. Tayyib Gökbilgin.** (1965) 1983. "Ġulāt." In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. 2: C–G, 1093b–1094a. Leiden: E. J. Brill.
- Ḥunġī, Faḍlallāh ibn Rūzbihān.** 1957. *Persia in A.D. 1478–1490: An Abridged Translation of Faḍlullāh b. Rūzbihān Khunġī's Tārīkh-i 'Ālamārā-yi Aminī.* Translated by V. Minorsky. London: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Luzac and Co.
- Ḥunġī, Faḍlallāh ibn Rūzbihān.** 2003. *Ta'rīh-i 'Ālam-ārā-yi Aminī: Şarḥ-i ḥukm-rānī-yi salāṭīn-i Āq Qūyūnlū va zuhūr-i Şafaviyyān.* Edited by Muḥammad Akbar 'Āşiq Kābulī. Tehran: Markaz-i Naşr-i Mirāt-i Maktūb.
- Kohlberg, E[than].** 1982. "'Alī b. Abī Ṭaleb. ii. 'Alī as Seen by the Community." *Encyclopaedia Iranica* 1 (8), 838–848. Last updated August 1, 2011. Last accessed April 9, 2020. <http://www.iranicaonline.org/articles/ali-b-abi-taleb#pt2>.
- Korkmaz, Esat.** (1993) 2003. *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü.* Üçüncü Baskı. Kaynak Yayınları 374. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Lane, Edward William.** 2003. *An Arabic English Lexicon.* Cambridge: The Islamic Texts Society. Reprint.
- Lawson, Todd.** (2014). "Religious Authority & Apocalypse: *Tafsīr* as Experience in an Early Work by the Bāb." In *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, edited by Orkhan Mir-Kasimov, 39–76. Leiden: Brill.
- Mawrid Reader.** n.d. "Arabic Almanac." Last accessed June 28, 2019. <http://ejtaal.net/aa>.
- Mazzaoui, Michel M.** 1972. *The Origins of the Şafawids: Şī'ism, Şūfism, and the Ġulāt.* Freiburger Islamstudien 3. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH.
- Mélikoff, Irène.** 1975. "Le Problème Kızılbaş." *Turcica: Revue d'Etudes turques* 6: 49–67, pl. I–V.
- Mélikoff, Irène.** 2005. "Le Gnosticisme chez les Bektachis / Alévis et les interférences avec d'autres mouvements gnostiques." In *Syncretismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIVe–XVIIIe siècle).* Actes du Colloque du Collège de France, Octobre 2001, edited by Gilles Veinstein, 65–74. Collection Turcica 9. Paris: Peeters.
- Michel, Jean-Baptiste, Yuan Kui Shen, Aviva Presser Aiden, Adrian Veres, Matthew K. Gray, William Brockman, The Google Books Team, Joseph P. Pickett, Dale Hoiberg, Dan Clancy, Peter Norvig, Jon Orwant, Steven Pinker, Martin A. Nowak**

- and Erez Lieberman Aiden. 2010. "Quantitative Analysis of Culture Using Millions of Digitized Books." In *Science*. Preprint, published online December 16, 2010.
- Mir, Mustansir.** 1989. *Verbal Idioms of the Qurʾān*. Michigan Series on the Middle East 1. Ann Arbor: Center for Near Eastern and North African Studies, the University of Michigan.
- Moosa, Matti.** (1987) 1988. *Extremist Shiites. The Ghulat Sects*. Contemporary Issues in the Middle East. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Müller, Klaus [rich].** 1967. *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien. Mit vier Karten u. sieben Tafeln*. Studien zur Kulturkunde 22. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH.
- an-Naubahṭī, al-Ḥasan ibn Mūsā [Abū Muḥammad].** 1931. *Kitāb Firaq aš-šīʿa = Die Sekten der Schīʿa*. Edited by Hellmut Ritter. Bibliotheca Islamica 4. Istanbul: Maṭbaʿat ad-Daula. Last accessed April 9, 2020. <http://menadoc.bibliothek.uni-halle.de/urn:urn:nbn:de:gbv:3:5-13833>.
- an-Naubahṭī, al-Ḥasan ibn Mūsā [Abū Muḥammad].** 2007. *Shīʿa Sects (Kitāb Firaq al-Shīʿa)*. Translated by Abbas K. Kadhim. London: ICAS Press.
- Ocak, Ahmet Yaşar.** 1981–1982. "Türk Heterodoksi Tarihinde 'Zindik'—'Hâricî'—'Râzifî' ve 'Ehl-i Bid'at' Terimlerine Dair Bazı Düşüncüler." In *Tarih Enstitüsü Dergisi* 12: 507–520.
- Ocak, Ahmet Yaşar.** 1998. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler. Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.–17. Yüzyıllar)*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları 60. Istanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Pabani, Nadim.** n.d. "Ghulāt in Early Imāmī Shīʿism. A Brief Survey of Beliefs and Doctrines." Last accessed March 18, 2018. https://www.academia.edu/1537014/Ghul%C5%ABww_and_the_Ghul%C4%81t_in_Early_Im%C4%81mi_Sh%C4%ABism_A_Brief_Survey_of_Beliefs_and_Doctrines.
- al-Qāḍī, Wadād.** 1976. "The Development of the Term Ghulāt in Muslim Literature with Special Reference to the Kay-sāniyya." In *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, edited by A. Dietrich, 86–99; 295–319. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- as-Sāmarrāī, ʿAbdallāh Sallūm.** [1982?] 1988. *al-Ġulūw wa-l-firaq al-ġāliyya fī l-ḥaḍāra al-islāmiyya*. Bagdad: Dār Wāsiṭ.
- Van Ess, Josef.** 2011. *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*. Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients: Beihefte zur Zeitschrift "Der Islam" 23. Berlin: de Gruyter.
- Weineck, Benjamin.** 2013. "Spätosmanische Polemik gegen den Bektaşi-Orden: Facetten des Feindbildes in İshak Efendis Streitschrift 'Enthüller der Geheimnisse und Abwender des Übels' [Kāşifü'l-esrâr ve dâfi'u'l-esrâr]" (master's thesis, University of Heidelberg).
- az-Zuġbī, Fatḥī Muḥammad.** 1409 [1988]. "Ġulāt aš-Šīʿa wa-taʿatturuḥum bi-l-adyān al-muġāyira li-l-Islām: al-Yahūdiyya, al-Masīhiyya, al-Maġūsiyya. (Taḳdīm [. . .])" (master's thesis, Ġāmiʿat al-Azhar University, Ṭaṇṭā, 1985). Tanta: Maṭbaʿ Ġubāšī.
- Yūsofi, Ġ. Ħ.** 1983. "Abū Moslem Korāsāni." *Encyclopædia Iranica* 1 (4), 341–344. Last updated July 19, 2011. Last accessed April 9, 2020. <http://www.iranicaonline.org/articles/abu-moslem-abd-al-rahman-b>.

Geschichtsschreiber und Geschichtsschreibung in Tripolitanien (1867–1928)

Henning Sievert

Abstract Der folgende Beitrag stellt Schriften des 19. und frühen 20. Jahrhunderts über die Geschichte Tripolitaniens und ihre Verfasser vor. Dabei handelt es sich zum einen um eine Kette von aneinander anknüpfenden Geschichtswerken, die eine ältere arabische Historiografietradition fort-schreiben und weiterentwickeln. Vieles spricht zudem dafür, dass diese Traditionslinie an der gesamtosmanischen Geisteswelt teilhatte. Davon zu unterscheiden sind zum anderen europäische Kolonialgeschichtsschreibung sowie eine Lokalgeschichte, die zwar ebenfalls die arabische Historiografietradition rezipierte, aber aus besonderen Beweggründen eine Form von ‚Heimatgeschichte‘ hervorbrachte und weder in einen osmanischen noch einen nationalen oder kolonialen Kontext passt. Zwar gab es in Libyen bis zur Etablierung der Nationalgeschichte Mitte des 20. Jahrhunderts nur eine im Vergleich zu seinen östlichen Nachbarn deutlich bescheidenere historiografische Tradition, aber mehrere der hier behandelten Autoren waren zu ihrer Zeit selbst wichtige Akteure und werden daher ebenfalls vorgestellt.

Keywords Geschichte, Historiker, Tripolitanien

Historiografie in Tripolitanien

Geschichtswerke sagen mindestens so viel über die Gegenwart wie über die Vergangenheit – und mindestens so viel über ihre Verfasser wie über die in ihnen vorkommenden Personen. Oft genug dienen historiografische Darstellungen dazu, rückblickend eigene Identitäten oder auch Ansprüche abzuleiten, so dass weniger die Reflexion oder Rekonstruktion im Vordergrund steht als die Konstruktion eines in der Moderne oft nationalen

Projekts. Die Vielschichtigkeit von Geschichtsschreibung zeigt sich sehr deutlich in der historischen Selbstbeschreibung der postosmanischen Nachfolgestaaten, die ihre Selbstbilder und nationalen Projekte in hohem Maße aus der Darstellung und Deutung der osmanischen Neuzeit ableiten. Dies führte beispielsweise in arabischen Ländern dazu, dass Geschichtsschreibung auf Arabisch als einheimisch und Geschichtsschreibung auf Türkisch als fremd klassifiziert wurde.¹

Im Hinblick auf die Konstruktion eines Nationalstaates ist Libyen² ein ungewöhnlicher Fall, unter anderem weil es keine historischen Vorläufer gab, an die man hätte anknüpfen können, und das Land – im Gegensatz etwa zum Nachbarn Ägypten – geografisch oder soziokulturell alles andere als einheitlich war. Nach der britischen bzw. französischen Besetzung Ägyptens und Tunesiens blieb das dazwischenliegende Gebiet sozusagen als Restbestand des osmanischen Afrika übrig und wurde bisweilen genau so (*Afrika-yı 'oşmāni*), meist aber als Tripolitanien (*Ṭarābulus-ı ğarb*) bezeichnet, was fallweise die Cyrenaica einschloss.³ Tripolitanien kam 1551 unter osmanische Oberhoheit, wurde aber ähnlich wie Algier und Tunis niemals vollständig in die osmanische Herrschaftsordnung integriert. Wie in den meisten Teilen des Reiches etablierte sich im 18. Jahrhundert ein autonomes Regionalfürstentum unter *vālīs* aus der *Ḳaramanlı*-Familie (1711–1835), welches die Geschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts, ebenfalls ähnlich wie in vielen anderen Fällen, zu einer Vorform des späteren Nationalstaates erklärte. Folgerichtig bezeichnet sie den Beginn der direkten osmanischen

- 1 Ähnliches lässt sich von Literatur in weiteren Sprachen des multilingualen Osmanischen Reiches sagen, die nicht in ein nationales Geschichtsbild passten, wie etwa das hebräische Geschichtswerk des Ägypters Yosef Sambari (s. Simon Shtober, *Sefer Divrei Yosef: Eleven Hundred Years of Jewish History Under Islamic Rule*. Jerusalem 1994) oder die Landesgeschichte Tripolitaniens von Mordechai Ha-Kohen (*The Book of Mordechai. A Study of the Jews of Libya. Selections from the Highid Mordekhai of Mordekhai Hakohen. Based on the complete Hebrew text as published by the Ben-Zvi Institute, Jerusalem. Edited and translated, with introduction and commentaries, by Harvey E. Goldberg*. Philadelphia 1980).
- 2 Der Name Libyen, in der Antike für den afrikanischen Kontinent gebräuchlich, wurde erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts im italienischen Sprachgebrauch zu einer Bezeichnung für die osmanischen Besitzungen in Nordafrika. Tripolitanien einschließlich Fezzan und Cyrenaica wurden unter italienischer Herrschaft in den 1930er Jahren formell zu einer einzigen Kolonie *Libia* zusammengefasst. Daneben war bis dahin im italienischen Sprachgebrauch auch noch *Tripolitania* als Bezeichnung des ganzen Territoriums üblich.
- 3 Die Cyrenaica (Bengasi/Bingāzī, Barqa) war nominell 1517 mit der Eroberung Ägyptens osmanisch geworden. Im 19. Jahrhundert wechselte ihre administrative Zugehörigkeit mehrfach: Die Provinz war 1863–1867 und 1888–1911 als *müstakill mutaşarrıflık*, 1871–1872 und 1878–1888 als *vilāyet* eigenständig, jedoch 1867–1871 und 1872–1878 ein *livā* im *vilāyet Ṭarābulus-ı ğarb*.

Herrschaft ab 1835 in der Regel als deren „Wiederherstellung“, als hätte im 16. Jahrhundert bereits ein moderner Zentralstaat bestanden.

Gerade im Vergleich etwa zur Historiografie in den arabisch-osmanischen Nachbarregionen stellt sich allerdings die Frage, ob den Geschichtsschreibern Tripolitaniens⁴ das ferne Konstantinopel nicht fremd geblieben ist. Im späten 19. Jahrhundert erlangten solche Fragen von historisch begründeter Zugehörigkeit und Autonomie angesichts imperialistischer Expansionsgelüste und ganz besonders aufgrund des aufkommenden Nationaldenkens neue Bedeutung und mögen Anlass zur Abfassung von Geschichtswerken gegeben haben.

Im Folgenden werden die Geschichtswerke betrachtet, welche im osmanischen Tripolitanien des 19. bis 20. Jahrhunderts entstanden, und darauf hin befragt, was sie über Abgrenzungen und Selbstsichten sowie über das Verhältnis zum osmanischen Gesamtreich und zur Obrigkeit aussagen. Dabei spielt auch die Frage eine Rolle, inwiefern historiografische Traditionen fortgesetzt oder modifiziert wurden, was als historischer Einschnitt gedeutet und nach welchen Prinzipien der Text gegliedert wurde. Da diese Schriften bislang kaum literaturhistorisch untersucht worden sind, stellt dieser Aufsatz zugleich einen kleinen Beitrag zur Literaturgeschichte Libyens dar und soll dazu anregen, die hier vorgestellten Werke genauer zu untersuchen, als es in diesem Rahmen möglich ist.

Das Geschichtswerk des Ibn Ġalbūn

Die Geschichtsschreibung der libyschen Provinzen nimmt sich im Vergleich etwa zur reichen historiografischen Literatur Ägyptens bescheiden aus.⁵ Im Bereich der Chronistik und Historiografie im engeren Sinne lässt sich für Tripolitanien eine Traditionslinie aus wenigen aneinander anschließenden Werken benennen, die mit Ibn Ġalbūns⁶ in den 1730er Jahren abgeschlossener Geschichte der Statthalter und Persönlichkeiten von Tripolis *at-Tiḍkār fī man malaka Ṭarābulus wa-man kāna fihā min al-aḥyār*

4 An dieser Stelle wird nur das eigentliche Tripolitanien betrachtet. Bengasi bleibt ausgeklammert, da vor dem 20. Jahrhundert von dort keine Geschichtswerke im engeren Sinne bekannt sind.

5 Mögliche Gründe dafür erörtert Šaraf ad-Dīn, „Mulāḥazāt“, 386–389.

6 Der in Mišrāta gebürtige Muḥammad b. Ḥalīl Ġalbūn (st. um 1150/1737) studierte an der Azhar und wirkte als Gelehrter in seiner Heimatstadt. Ibn Ġalbūns genaue Lebensdaten sind unbekannt, aber seine Geschichte endet während der Regierungszeit von Aḥmed Paša Karamanlı (auf dessen Befehl er 1737 ermordet worden sein soll).

einsetzt („Gedenken an die Herrscher und an die bedeutenden Persönlichkeiten von Tripolis“).⁷ Der libysche Historiker ‘Ammār Ğuḥaydar charakterisiert das Werk als den „ersten Versuch, die Geschichte Libyens in einem eigenständigen und einheitlichen Rahmen zusammenzustellen“.⁸

Ibn Ğalbūn begann *at-Tiḍkār* als Kommentar zu einem Lobgedicht (*qaṣīda*) über Tripolis, das der lokale Gelehrte Aḥmad b. ‘Abd ad-Dā’im al-Anṣārī als Antwort auf die ungünstige Darstellung der Stadt in der Reisebeschreibung des Reisenden al-‘Abdarī verfasste,⁹ und erweiterte diesen (oder benutzte ihn als Ausgangspunkt) zu einer Geschichte von Tripolis und dessen Umland. Nach einem einleitenden Teil über Ursprünge und Islamisierung ist der Hauptteil von *at-Tiḍkār* – wie die Titelfrase andeutet – nach den Regierungszeiten der Herrscher und Statthalter von Tripolis seit der islamischen Eroberung geordnet und endet mit dem Beginn von Aḥmed Paşa Karamanlis Regierung.¹⁰ Den Schlussteil bildet eine Biografiensammlung islamischer Gelehrter, die mit Tripolis auf die eine oder andere Weise verbunden waren.¹¹

Das Geschichtswerk des Nehīcūddīn Efendi

Über ein Jahrhundert später nahm sich der Gelehrte und Medressenprofessor ‘Aṣīr-Efendizāde Meḥmed Nehīcūddīn (st. 1301/1883) dieses Werkes an.¹² Er übertrug Ibn Ğalbūns Geschichte stark gekürzt ins Osmanisch-Türkische

7 Ibn Ğalbūn, *Tārīḥ Ṭarābulus al-ġarb al-musammā at-Tiḍkār fī-man malaka Ṭarābulus wa-mā kāna bihā min al-aḥbār wa-huwa šarḥ li-Abī ‘Abdallāh Muḥammad b. Ḥalīl Ğalbūn at-Ṭarābulusī ‘alā qaṣīdat aš-šayḥ Aḥmad b. ‘Abd ad-Dā’im al-Anṣārī at-Ṭarābulusī*. Hg. v. at-Ṭāhir Aḥmad az-Zāwī. Beirut und Tripolis 2004 [Orig. Kairo 1349/1930]. Die soeben zitierte Version kann wiedergegeben werden als „Geschichte von Tripolis im Westen, oder: Gedenken an die Herrscher und Nachrichten von Tripolis, das ist der Kommentar des Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Ḥalīl Ğalbūn aus Tripolis zur Kaside des Scheichs Aḥmad b. ‘Abd ad-Dā’im al-Anṣārī aus Tripolis“. Der Wechsel zwischen *aḥyār* (اخييار) und *aḥbār* (اخبار) liegt aus grafischen Gründen nahe.

8 „*at-Tiḍkār yu’addu awwal muḥāwala li-ġam’ tārīḥ Libiyā fī iṭār mustaqill muwahḥad*“ (Ğuḥaydar, „Mu’arrif“, 653). An dieser Stelle möchte ich ‘Ammār Ğuḥaydar für die lehr- und geistreichen Gespräche in Tripolis und Istanbul danken.

9 Die *qaṣīda* ist in der o.g. Ausgabe von *at-Tiḍkār* auf S. 309–311 abgedruckt. Der marokkanische Reisende Muḥammad al-‘Abdarī lebte in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts nach Christus; seine Reisebeschreibung wurde zuletzt von ‘Alī Ibrāhīm Kurdi u. d. T. *Riḥlat al-‘Abdarī* (Damaskus 1999) herausgegeben. Über Aḥmad b. ‘Abd ad-Dā’im al-Anṣārī siehe Zāwī, „Tarġama“.

10 Ibn Ğalbūn, 52–248.

11 Ibn Ğalbūn, 248–307.

12 Zur Person siehe S’O III, 281 (ed. 1249).

und schrieb sie, weiterhin nach den Amtszeiten der Statthalter geordnet, bis 1280/1863–1864 fort.¹³ Bei diesem Vorgang fiel der Großteil des Ġalbūn'schen Textes weg, und Nehicüddin schrieb ihn nicht nur fort, sondern fügte auch verschiedene „Abschweifungen“ (Sg. *istiṭrād*), Bemerkungen des Übersetzers (*li-l-mutarġim*) und Texte offizieller Dokumente hinzu. Ungeachtet des bescheidenen Titels („Die Geschichte des Ibn Ġalbūn über Tripolitanien“)¹⁴ lässt sich die Geschichte daher weder als reine Übersetzung noch als bloßer Appendix bezeichnen, sondern als eigenständige Fortführung (*ḍayl/zejl*) im Anschluss an Ibn Ġalbūn. Die Abschweifungen stehen nur in lockerem Zusammenhang mit dem Haupttext (etwa über die Zahlenmystik des Datums der osmanischen Eroberung). Die Zwischenbemerkungen ergänzen dagegen fußnotenartige, teilweise recht ausführliche Erläuterungen, und die sechzehn eingefügten Dokumentabschriften¹⁵ geben dem Buch einen stärker herrschafts- und ereignisgeschichtlichen Charakter, als er der Geschichte Ibn Ġalbūns zu eigen war, zumal der biografische Teil vollständig entfällt. Obwohl der Autor Ḳaramanlı Aḥmed Paṣas Selbstherrlichkeit kritisiert,¹⁶ beschäftigt sich Nehicüddin hauptsächlich mit der Ḳaramanlı-Ära (1711–1835) – nicht zuletzt indem fünfzehn der sechzehn aufgenommenen Dokumente in diese Periode gehören.¹⁷

Nehicüddin hatte sich zu Beginn der 1860er Jahre im Gefolge seines zum Kadi der Stadt ernannten Vaters Muṣṭafā ʿĀṣir Efendi¹⁸ in Tripolis

13 Über Nehicüddin und sein Werk siehe insgesamt Kurşun, VII–IX. Die Zitate aus Nehicüddins Werk beziehen sich auf die Originalausgabe von 1284/1867–1868.

14 *Tārīḥ-i İbn-i Ġalbūn der beyān-ı Tarābulus-ı ġarb*.

15 Unter den im gesamten Text verstreuten Kopien von Dokumenten finden sich verschiedene amtliche Schreiben aus der Korrespondenz des *vālīs*, eine Zollordnung (*gümrukāt niżāmnāmesi*) und Abkommen mit westlichen Mächten wie Großbritannien, Frankreich, Toskana, Neapel oder den USA, welche von den Ḳaramanliherrschern geschlossen wurden. Aus der Zeit der direkten osmanischen Herrschaft nach 1835 hat Nehicüddin nur ein Schreiben des „Rebellenführers“ Ġūma al-Maḥmudī an den Verwaltungsrat von Tripolitanien aufgenommen (Nehicüddin, 139–142).

16 So fragt er sich verwundert, wie der juristisch gebildete Ibn Ġalbūn dazu gekommen sein mag, Aḥmed Paṣa den Kalifentitel *amīr al-muʿminīn* zuzuschreiben (Nehicüddin, 35). Zāwī vermutet in seinem Kommentar zur entsprechenden Stelle, dass ihn „Umstände dieser Zeit“ dazu zwangen (Zāwīs Fußnote 2 in Ibn Ġalbūn, 245: „*fa-llaḍī yaẓharu anna l-muʿallif idṭarrathu zurūf ḥādā l-qurb ilā an yaḥuṣṣahu bi-ḥādā l-laqaḅ*“), was als höfliche Umschreibung unmissverständlicher Erwartungen von Aḥmed Paṣas Seite verstanden werden kann.

17 Der 95-seitige Abschnitt über die Ḳaramanlı-Ära macht fast zwei Drittel des Textes aus (Nehicüddin, 32–127).

18 Zu Muṣṭafā ʿĀṣir Efendi (st. 1306/1888–89), dem Enkel des gleichnamigen Şeyḫülislām, siehe SʿO III, 281 (ed. 329).

aufgehalten. Dort hatte er Ibn Ġalbūns *Tiḍkār* und weiteres Material gefunden und zu bearbeiten begonnen. Ibn Zayn ad-Dīn, der langjährige Sekretär von Ḳaramanlı Yūsuf Paşa, und andere Bürokraten ermöglichten ihm den Zugang zu Verwaltungsdokumenten aus der Ḳaramanlı-Ära.¹⁹ Einige Blätter mit Textentwürfen sind im Archivbestand des Yıldız-Palastes erhalten; sie behandeln überwiegend Episoden dieser Ära, beruhen also nicht auf der Zusammenfassung von Ibn Ġalbūns Geschichtswerk.²⁰ In diesen Notizen wird *at-Tiḍkār* nicht einmal erwähnt, aber in der Druckversion nimmt der Autor sehr deutlich darauf Bezug.²¹ Da Nehicüddīn sich also nur vorübergehend im Land aufhielt, könnte seine Fortschreibung von Ibn Ġalbūns Werk als eine Form der Aneignung von tripolitanischer Geschichte angesehen werden. Jedoch deutet im vorliegenden Text nichts darauf hin, dass er die Geschichte Tripolitaniens als etwas vom Eigenen unterschiedenes Anderes betrachtet hätte, so dass von einer Aneignung im engeren Sinne nicht die Rede sein kann. Vielmehr sieht Nehicüddīn seine Aufgabe schlicht darin fortzufahren, wo Ibn Ġalbūn aufgehört hatte, ganz wie es in der arabischen und osmanischen Geschichtsschreibung in Form eines *dayl/zeyl* üblich war.

Im Unterschied zu den folgenden Autoren am Ende des 19. Jahrhunderts schließt Nehicüddīn die vorislamische Zeit fast völlig aus der Erzählung aus und zitiert keine westliche Literatur. Stattdessen benennt er neben der Verwaltungsdokumentation als Quellen ausschließlich arabische Werke.²² Er stellt keinen direkten inhaltlichen Zusammenhang zu den osmanischen Kerngebieten her, lässt aber auch keinen Zweifel daran, dass sein Werk Teil des Gesamtzusammenhangs der arabisch-osmanischen Geschichtsschreibung ist. Nehicüddīns Buch wurde 1284/1867–1868 unter dem Titel *Tārīḥ-i İbn-i Ġalbūn der beyān-ı Ṭarābulus-ı ġarb* von der Verlagsdruckerei der Zeitung *Ceride-i Ḥavādiş* in Istanbul veröffentlicht²³ und liegt neuerdings

19 Nehicüddīn, 3–4.

20 Y.EE 36/104, Vorblatt: „Şeyhülislām-ı esbak ‘Âşir Efendiniñzāde hafidi Muştafā ‘Âşir Efendi Ṭarābulus-ı ġarb mollası oldukça oğlu Mehmed Nehicüddīn Efendi daḥı birlikde bulunmağla taḥkikāt ve taḥarriyāt-ı lāzime üzerine cem‘ ve tertib eylemiş olduğu tārīḥçesinden Ṭarābulus tārīhinden mullaḥḥadır“. Während manche Notizen in der veröffentlichten Fassung aufgegriffen wurden (so wurde die zahlenmystische Deutung der osmanischen Eroberung von Tripolis auf Y.EE 36/104, S. 2 zum *istiṭrād* auf S. 20 im Druck ausgebaut), kommen andere darin nicht mehr vor (etwa die restlichen Notizen auf S. 2).

21 Nehicüddīn, 2–3.

22 Nehicüddīn, 3–4.

23 Mehmed Nehicüddīn, *Tārīḥ-i İbn-i Ġalbūn der beyān-ı Ṭarābulus-ı ġarb*. Istanbul 1284/1867–1868. Das von mir eingesehene Exemplar ist Düğümlü Baba 537 in der Istanbuler Süleymaniye-Bibliothek.

zusätzlich in lateinschriftlichem Transkript vor.²⁴ Auf Nehicüddins Buch stützten sich die historischen Angaben in den Verwaltungsjahrbüchern (Sg. *sālnāme*) für Tripolitanien ebenso wie das 1884 an ‘Abdülhamid II. gerichtete interne Memorandum der Offiziere ‘Alī und Nūrī.²⁵ Sogar ein Teilnehmer des italienisch-türkischen Krieges 1911–1912 wie der junge Offizier Muştafā Kemāl (Atatürk) hatte es im Gepäck.²⁶

Aḥmad an-Nā’ib al-Anşārī

An Nehicüddins *Tārīḥ-i İbn-i Ğalbūn der beyân-ı Tarābulus-ı ğarb* schloss wiederum durch gekürzte Übernahme und fortschreibende Erweiterung das Werk *al-Manhal al-‘adb fi tārīḥ Tarābulus al-ġarb* an, das 1899 veröffentlicht wurde.²⁷ Der Umstand, dass diese Fortsetzung nach der türkischen Fortsetzung (*zeyl*) zu İbn Ğalbūn dann wieder auf Arabisch verfasst wurde, macht die enge kulturgeschichtliche Verbundenheit der beiden sprachlichen Sphären augenfällig.²⁸

Der Verfasser von *al-Manhal al-‘adb fi tārīḥ Tarābulus al-ġarb* („Die süße Quelle: Geschichte Tripolitaniens“), Aḥmad b. Ḥusayn an-Nā’ib al-Anşārī, entstammte dem ‚Patriziat‘ von Tripolis. Seine im 14. Jahrhundert aus Andalusien eingewanderte Familie²⁹ hatte Generationen malikitischer Gelehrter

24 Nehicüddin Efendi, *Tarih-i İbn-i Galbun Der-Beyân-ı Trablusgarp* und Hasan Sâfi, *Trablusgarp Tarihi*. Hg. v. Abdullah Erdem Taş, Muhammed Tandoğan, Aydın Özkan, Ahmet Kavas. Istanbul 2013, 1–138.

25 Vgl. etwa die fast wortgleichen Formulierungen in ‘Alī/Nūrī, 28 und Nehicüddin, 5. Das Memorandum von *kol ağası* ‘Alī und *mirlivā* Aḥmed Nūrī trägt den informativen Titel: „Diese Abhandlung enthält geographische, statistische, historische, politische und militärische Informationen über die Landesteile Tripolitanien, Bengasi und Fezzan im osmanischen Afrika“ (*İşbu risāle Āfriqā-yı ‘Oşmāni’den Tarābulus-ı ğarb ve Binġāzī ve Fizzān kıt’alarına dā’ir coğrafi ve istātistikî ve tārīḥî ve siyāsî ve ‘askerî ma’lūmātî hāvidir*).

26 Kurşun, IX.

27 Ğuḥaydar, „Min tārīḥ“, 77–79 und ders., „Mu’arriḥ“, 655. Der *Manhal* sei streckenweise stark von Nehicüddins Werk abhängig; nur einmal habe Aḥmad an-Nā’ib ergänzend Aḥmad b. Abī d-Ḍiyāfs Geschichte Tunesiens *Ithāf ahl az-zamān bi-aḥbār mulūk Tūnis wa-‘ahd al-amān* herangezogen.

28 Zwar soll nach Ettore Rossis Angaben (Rossi, *Storia*, XX) eine arabische Übersetzung von Nehicüddins Geschichte in Tripolis gedruckt worden sein, doch konnte ich kein Exemplar davon ausfindig machen. Zudem fehlen jegliche Hinweise darauf, dass Anşārī eine solche Übersetzung gekannt hätte, während kaum Zweifel an seinen Türkischkenntnissen besteht (Ğuḥaydar, „Min tārīḥ“, 79).

29 Als Name der Familie wird alternativ al-‘Asūsī oder Banū ‘Asūs angegeben, was Anşārī selbst auf den zusammengezogenen Namen des Ahnherrn ‘Īsā al-Awsī zurückführte (Ğuḥaydar, „Min tārīḥ“, 58).

hervorgebracht; viele davon hatten das Amt des Richters dieser Rechtsschule bekleidet, welcher die große Mehrheit der Bevölkerung angehörte. Da wie im ganzen Osmanischen Reich der Ehrenvorrang dem von Istanbul eingesetzten hanafitischen Kadi zukam, galt der malikitische Richter als dessen Vertreter (*nāʿib*). Aḥmad an-Nāʿib, geboren 1848, erhielt Privatunterricht und besuchte eine *Rüşdiyye*-Schule, war in der Rechtsverwaltung tätig und amtierte 1878 bis 1883 als Bürgermeister von Tripolis. Obwohl *al-Manhal al-ʿadb* als eines der wenigen arabischen Geschichtswerke des 19. Jahrhunderts aus Tripolitanien für die libysche Historiografie eine beträchtliche Rolle spielt, lagen bis vor kurzem keine eingehenden Untersuchungen über den Autor oder die Komposition des Werkes vor. Beide Lücken füllen die gründlichen Studien des libyschen Gelehrten ʿAmmār Ğuḥaydar von 1997 und 2008, auf welche die folgenden Überlegungen zurückgreifen.

Aḥmad an-Nāʿib al-Anṣārī soll sich 1883 in einer heute nur noch schwer nachzuzeichnenden Verschwörung, die mit der französischen Besetzung Tunesiens und von dort nach Tripolitanien geflüchteten Gruppen zusammenhing, mit dem Mufti Ḥamza Zāfir al-Madanī und dem Aktivisten Ibrāhīm Sirāġ ad-Dīn³⁰ gegen den *vālī* von Tripolitanien Aḥmed Rāsim Paşa³¹ gestellt haben. Ḥamza Zāfir al-Madanī war der jüngere Bruder des

30 Der undurchsichtige Ibrāhīm Sirāġ ad-Dīn, aus Mekka gebürtig, war in Indien, Ägypten, Algerien und Tunesien als Journalist und Buchhändler tätig gewesen und betätigte sich angeblich als Organisator von Freimaurergesellschaften, panislamistischer Aktivist und proitalienischer Agent. Nachdem er aus Algerien und Tunesien ausgewiesen worden war, soll Sirāġ ad-Dīn in Tripolis eine Geheimgesellschaft (*ġamʿiyya sirriyya*) gegründet haben, der unter anderem Aḥmad an-Nāʿib al-Anṣārī 3000 Piaster spendete. Viele Unterstützer sollen aus den Reihen der gebildeten Jugend und der Kaufleute gekommen sein, doch bleibt dies – wie die meisten Einzelheiten – im Dunkeln (Šanṭa, „Abʿād“, 496). Nicht zuletzt diese für Geheimgesellschaften nicht unübliche Unklarheit führte zu stark divergierenden Deutungen des Vorfalles, die von Spionage für Italien oder Großbritannien bis zum nationalistischen Aufbegehren reichen. ʿAbd al-Munʿim aš-Šanṭa lehnt die von Muḥammad aṭ-Ṭāhir al-ʿUraybī vertretene Spionagethese ab und unterstützt die auf Aḥmad Šidqī ad-Daġġānī zurückgehende Nationalismusthese, doch genügen seine Quellenbelege nicht, um dies wirklich plausibel zu machen (ebda., 498–499).

31 Aḥmed Rāsim Paşa, 1825 als Sohn eines Kaufmanns geboren, war mit seiner von Chios stammenden Mutter nach Athen gezogen, hatte in Griechenland eine mathematisch-naturwissenschaftlich orientierte höhere Schulbildung genossen, war dann in der Übersetzungsabteilung (*tercūme odası*) der osmanischen Regierung und in der Verwaltung der südosteuropäischen Provinzen tätig, hatte mehrere Statthalterschaften in Südosteuropa und Kleinasien innegehabt und war kurzzeitig Stadtpräfekt von Istanbul (*şehirminî*), bevor er 1881 Generalgouverneur von Tripolitanien wurde und bis 1896 blieb. Rāsim gehörte zu den Anhängern Aḥmed Midḥat Paşas (1822–1884), mit dem er indirekt verschwägert war (Le Gall, 61). Der Yıldız-Palast schätzte durchaus Rāsim Paşas Fähigkeiten, hatte aber wenig Vertrauen in seine politische Zuverlässigkeit, so dass er trotz

Scheichs der Šādiliyya-Bruderschaft und Beraters von ‘Abdülhamid II., Scheich Muḥammad Zāfir al-Madanī,³² der seinerseits mit Anšārī verschwägert war. Die gegen Räsım Paşa gerichteten Aktivitäten weiteten sich gefährlich aus, als sich der Oberkommandierende der in Tripolitanien stationierten Truppen, Zekī Paşa, und weitere Notabeln aus der Provinz der ‚Opposition‘ anschlossen. Mit dieser Verschwörung wurden Verbindungen von Zekī Paşa, Aḥmad al-Anšārī und Ḥamza Zāfir in Tripolis zu Muḥammad Zāfir al-Madanī und Tūnuslu Ḥayreddīn Paşa in Istanbul aufgedeckt.³³

Zwar bleibt noch vieles im Dunkeln, doch hat Aḥmad Şidqī ad-Dağğānī verdienstvollerweise bereits 1977 die Protokolle von Ibrāhīm Sirāğ ad-Dīn Polizeiverhören unter dem Titel „Der Beginn des arabischen Erwachens und der nationale Kampf in Libyen 1882–1911“ veröffentlicht.³⁴ Wie der Titel bereits andeutet, betrachtete Dağğānī als arabisch-nationalistisch motivierten Widerstand, was die hamidische Regierung als Verschwörung brandmarkte. Je nach Standpunkt opferten sich die Wortführer für die nationale Sache bzw. wurden die Rädelsführer der Verschwörung angemessen bestraft: Ibrāhīm Sirāğ ad-Dīn verbrachte den Rest seiner Tage im Gefängnis von Tripolis und starb 1892.³⁵

mehrerer Versetzungs- und Pensionierungsanträge fast 16 Jahre lang Generalgouverneur in Tripolis blieb (1881–1896). ‘Abdülhamid II. berief Aḥmed Räsım Paşa erst 1896 ab, als er krankheitsbedingt dienstunfähig wurde und im folgenden Jahr verstarb (zur Person siehe DH.SAİD 3/596–597, Pakalın, *Zeyl* XIV 56–59, vgl. Kunalalp, 60).

- 32 Vgl. Y.PRK.UM 6 / 11: Schreiben des *välis* Aḥmed Räsım Paşa, 4. Eylül 1299 / 16. September 1883.
- 33 Über Ḥayreddīn Paşa (st. 1890) siehe Atilla Çetin, „Hayreddin Paşa, Tunuslu“. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* XVII, 57–60 und G. S. van Krieken, „Kḥayr al-Dīn Paşa“. In: *EF* V, 1153–1155. Nachdem Ḥayreddīn Paşa 1877 in Tunesien in Ungnade gefallen war, vermittelte Muḥammad Zāfir al-Madanī ihn nach Istanbul, wo er 1878–1879 für acht Monate als Großwesir amtierte und den Rest seines Lebens verbrachte. Wenn demnach Aḥmed Räsım Paşa, ein früherer Parteigänger Midḥat Paşas, gegen Verbündete Ḥayreddīn Paşas kämpfte und beide Seiten (allerdings nicht zwingend gleichzeitig) mit Scheich Zāfir verbunden waren, scheint dies zu illustrieren, dass politische Rivalität nicht mit ideologischen Gegensätzen verbunden sein musste, denn die drei genannten Paschas gelten als fortschrittliche „Reformer“, was von Scheich Zāfir nicht behauptet wird.
- 34 Aḥmad Şidqī ad-Dağğānī (Hg.), *Bidāyat al-yaqaẓa al-‘arabiyya wa-n-niḍāl aš-ša‘bī fi Libiyā 1882–1911*. Beirut 1977.
- 35 Dağğānī (Hg.), *Bidāya*, 263–317. Ende 1890 begann ein weiterer Prozess gegen Sirāğ ad-Dīn, da ihm vorgeworfen wurde, von der Zelle aus einen Aufstand angezettelt zu haben, um freizukommen. Zwar erscheint die Behauptung nicht besonders glaubwürdig; vgl. aber Le Gall, 46: „All evidence suggests that six years in the jail of Tripoli had taken their toll on Ibrāhīm: according to one prisoner’s testimony, Ibrāhīm believed that he was the Awaited Mahdi.“

Mehrere Autoren (Dağğānī, Mişrātī, Le Gall) schreiben außerdem, dass Ḥamza Zāfir und Aḥmad an-Nāʿib al-Anşārī nach Istanbul verbannt worden seien.³⁶ Dagegen weist Ğuḥaydar nach, dass Scheich Muḥammad Zāfir al-Madanī seinen Einfluss an allerhöchster Stelle nutzte, um seinen Bruder Ḥamza und seinen Schwager Aḥmad an-Nāʿib nach Istanbul zu holen, wo sie in Ehren aufgenommen wurden. Anhand von Aḥmad an-Nāʿib al-Anşārīs Personalakte kann Ğuḥaydar belegen, dass dieser keineswegs verbannt, sondern sogar Mitglied des Stadtrates von Konstantinopel wurde und ansehnliche Gehaltserhöhungen erhielt.³⁷

Muḥammad Zāfir al-Madanīs enge Verbindung zu Aḥmad an-Nāʿib kommt zum einen dadurch zum Ausdruck, dass dieser eine sehr positive Biografie von Scheich Zāfirs Vater, dem Begründer des Madaniyya-Zweiges der Şāḍiliyya, Muḥammad Ḥasan Zāfir, in sein Buch *al-Manhal al-ʿaḍb* aufnahm.³⁸ Zum anderen zeigt sie sich unübersehbar darin, dass Aḥmad an-Nāʿib nacheinander zwei Töchter von Scheich Zāfir ehelichte.³⁹ Şayḫ Zāfir, seinerseits Klient von ʿAbdülḥamīd II., fungierte als Patron eines Netzes von Klienten in Tripolitanien, deren engste durch Verwandtschaft und Verschwägerung mit ihm verbunden waren. Indem er Ḥamza Zāfir und Aḥmad an-Nāʿib in die Hauptstadt holte, schützte er also seine Klienten. Vieles deutet darauf hin, dass Scheich Zāfir einen Knotenpunkt in den personalen Beziehungsnetzen zwischen Istanbul und Tripolitanien bildete.⁴⁰

36 Dağğānī, *Libiyā*, 349 und Le Gall, 29–37.

37 Ğuḥaydar, „Min tāriḫ“, 69–75. Die dem amtlichen Lebenslauf der Personalverwaltung (*sicill-i aḥvāl*) entnommenen Angaben führen alle Ämter und Entlohnungen präzise an, sparen aber den Gerichtsprozess aufgrund der „Affäre Sirāğ ad-Dīn“ gänzlich aus, was gut zu einer Protektion durch einen Vertrauten des Sultans passen würde.

38 Anşārī, *Manhal* I, 353–360. Es handelt sich nicht um eine einseitige Verherrlichung der Madaniyya auf Kosten der konkurrierenden Sanūsiyya, denn deren Begründer Muḥammad b. ʿAlī as-Sanūsi wird ebenfalls mit einem ausführlichen Nekrolog gewürdigt (*Manhal* I, 368–77).

39 Nämlich Laylā az-Zāfirriyya und Zaynab az-Zāfirriyya (Ğuḥaydar, „Sanawāt“, 729, 739 und 801–805).

40 Die Details der Allianzen und Antagonismen sind aufgrund unzureichender Quellenerhellung nicht vollständig nachzuvollziehen, doch zeichnet sich ab, dass eine eindimensionale Charakterisierung von Aḥmed Rāsīm Paşa als Klient Midḥat Paşas ebenso wenig ausreicht wie die von Scheich Zāfir als panislamischer oder „*tariqa*-politischer“ Berater des Sultans oder als Gegner der Sanūsiyya, von Nationalismusunterstellungen ganz zu schweigen. In Aḥmad an-Nāʿib al-Anşārīs Geschichtswerk wird der Sultan selbstverständlich gelobt (Anşārī, *Manhal* I, 8), jedoch lassen sich weder panislamische noch nationalistische Tendenzen feststellen, und im zweiten Band lobt al-Anşārī auch Rāsīm Paşa derart ausführlich, dass man eine frühere Gegnerschaft kaum vermuten würde. Dabei ist zu bedenken, dass der betreffende zweite Band erst nach Anşārīs Tod, nach

Er besaß Einfluss durch seine Kontakte in höchste Kreise und durch seine Anhängerschaft, aber vor allem aufgrund seiner Position im Kommunikationsnetz, welches über diese beiden Schwerpunkte sogar beträchtlich hinausreichte.⁴¹

Ähnlich wie Scheich Zāfir stellte auch Aḥmad an-Nāʿib, obgleich in weit bescheidenerem Maßstab, eine Brücke für Beziehungen zwischen Tripolis und Istanbul her, und zwar in erster Linie für die städtischen Eliten.⁴² Von 1885 bis 1908 gehörte Aḥmad an-Nāʿib dem Stadtrat von Istanbul (*ṣehremāneti meclisi*)⁴³ an und lebte insgesamt 25 Jahre in der Hauptstadt. Nach der Entmachtung von ʿAbdülḥamīd II. und der Wiedereinführung der Verfassung verlor Aḥmad an-Nāʿib offenbar sein Amt und kehrte im September 1908 nach Tripolis zurück, wo er erfolglos für das osmanische Parlament kandidierte; auf einen ihm angebotenen Sitz im Verwaltungsrat (*meclis-i idāre*) von Tripolis verzichtete er.⁴⁴ Aufgrund der italienischen Besetzung von Tripolis verließ Aḥmad an-Nāʿib 1911 seine Heimatstadt erneut und kehrte 1914 nach Istanbul zurück, von wo er um 1917 nach Syrien ging. Seine beiden Töchter sollten dauerhaft in Damaskus bleiben, doch Aḥmad an-Nāʿib al-Anṣārī selbst starb am 3. März 1918 in Beirut.⁴⁵

Das Geschichtswerk des Aḥmad an-Nāʿib al-Anṣārī

Aḥmad an-Nāʿib war zwar beider Sprachen kundig, jedoch sind keine Schriften auf Türkisch von ihm bekannt, und im Arabischen scheint er nicht völlig stilsicher gewesen zu sein. Er verfasste nämlich *al-Manḥal al-ʿadb* zuerst „in der gewohnten umgangssprachlichen Ausdrucksweise“ (*bi-l-ʿibāra al-maʿlūfa ad-dāriġa*) und vertraute es dann dem *Hadīt-* und

ʿAbdülḥamīds II. Entmachtung und zwei Jahre nach Rāsims Ableben gedruckt wurde, so dass keine Eingriffe durch Zensur oder ähnliches zu vermuten sind (siehe unten).

41 Eine von Orhan Koloġlu als Depositum beim Nationalen Zentrum für Archivwesen und historische Studien in Tripolis (*al-Markaz al-waṭani li-l-maḥfuzāt wa-d-dirāsāt at-tāriḥiyya*) hinterlegte Sammlung von 188 Briefen aus dem Besitz der Familie Zāfir enthält Korrespondenz mit Istanbul, Tripolis, Konya, Medina, Ruse, Paris, London, Kairo, Alexandria, Siwa, Sousse und Hyderabad/Dekkan (Ġuḥaydar, „Sanawāt“, 734–736).

42 Abū Ṣuwayrib, „Ḥayāt“, 217 listet eine Reihe von Tripoliner Persönlichkeiten auf, die Aḥmad an-Nāʿib in Istanbul besuchten.

43 Ġuḥaydar, „Min tāriḥ“, 69–75.

44 Ġuḥaydar, „Sanawāt“, 723–725 und 750.

45 Ġuḥaydar, „Sanawāt“, 760–770. Nachfahren der Töchter lebten noch vor einigen Jahren in Syrien.

Sprachgelehrten Scheich Muḥammad Fāliḥ az-Zāhirī (st. 1910) aus Medina zur stilistischen Politur und Ausschmückung (*tahdīb*) an.⁴⁶

Der erste Band des Werkes ist in fünf grobe Kapitel eingeteilt: auf die vor- und frühislamische Zeit folgen die Dynastien (*duwal*) der Umayyaden, Abbasiden und Ayyubiden, der Fatimiden und Almohaden und schließlich der Osmanen. Dabei ist kein wie auch immer gearteter Bruch zwischen der ‚ersten‘ osmanischen Herrschaft (1517/1551–1835), den Karamanli-Herrschern und der ‚zweiten‘ osmanischen Herrschaft ab 1835 zu erkennen. Stattdessen ist der Text nach Regierungszeiten von Kalifen (*ḥilāfa*)⁴⁷ und Statthaltern bzw. Machthabern in Tripolis (*wilāya*) gegliedert. Phasen christlicher Herrschaft wie die der Normannen (1130–1154), der Spanier und des Johanniterordens (1510–1551) werden jeweils als kurzes Intermezzo auf etwa einer Seite abgehandelt,⁴⁸ so dass ein fast ungebrochen islamisches Gesamtbild entsteht. Die Unterkapitel zu einzelnen Regierungs- und Amtszeiten werden wiederum unterteilt durch Einschübe zur Geografie von Orten wie Waddān oder Zawīla oder zu herausragenden Ereignissen wie dem Einsetzen der fatimidischen Propaganda (*zuhūr du‘āt ar-rāfiḍa*) oder den Abenteuern des almoravidischen Fürsten von Mallorca, ‘Alī b. Ḡāniya (st. 586/1190–1191).

Die meisten Einschübe bestehen jedoch aus kurzen Biografien von Personen – überwiegend ‘ulamā’, gelegentlich auch *ṣūfis*. Zwar unterscheiden sich Nehīcüddīns und Anṣārīs Werke in vielen Einzelheiten, stimmen aber dort, wo sie den gleichen Zeitraum abdecken, in den wesentlichen Punkten überein. Unterschiede in Konzeption und Perspektive zeigen sich etwa darin, dass Anṣārīs um einiges umfangreicheres Buch nur die wenigsten von Nehīcüddīns Dokumenten übernimmt, aber dafür viele Biografien einfügt, welche bei Nehīcüddīn fehlen.⁴⁹ Gerade die Biografien von Gelehrten

46 Ćuḥaydar, „Min tāriḥ“, 76 nach Fāliḥs am Anfang der Originalausgabe abgedrucktem Buchlob (*taqrīz*, im Nachdruck von 1961/1984 auf S. 389–392). Ćuḥaydar (ebda., 76–77) bringt seinen Istanbulbesuch 1312/1895 mit der Redaktion von *al-Manhal al-‘adb* in Verbindung. Fāliḥ az-Zāhirī soll ein Schüler von Muḥammad b. ‘Alī as-Sanūsī gewesen sein und hatte sich längere Zeit in Barqa aufgehalten; zur Person siehe az-Zurayqī, „Fāliḥ“, 531–539.

47 Die umayyadischen, abbasidischen, fatimidischen und osmanischen Herrscher bezeichnet Anṣārī als Kalifen, nicht aber die der Almohaden.

48 Anṣārī, *Manhal* I, 166–167 (Normannen) und 184–185 (Spanier und Malteser).

49 Das einzige biografische Element bei Nehīcüddīn besteht in der knappen Charakterisierung der Statthalter, die Anṣārī dann gern mit konventionellen lobenden Epitheta ausschmückt; bspw. recht klischeehaft über den *vālī* Aḥmed ‘Izzet Paša: „Er war gelehrt und angesehen, von reinem Herzen, gegürtet mit Geduld, Milde und Mut, besaß er Scharfsinn“, usw. (*wa-kāna ‘āliman nabīhan ṣāfi as-sarīra mutawaṣṣiḥan bi-ṣ-sabr wa-l-ḥilm*

(einschließlich der eigenen Vorfahren) und Mystikern unterscheiden Anṣārīs Schrift von der Nehīcūddīns, denn obwohl dieser selbst ein *‘ālim* war, solche Charakteristiken wohl zu schätzen wusste und sich ausschließlich auf arabische Quellen stützte, übernahm er dieses in der arabischen Historiografie geläufige Element nicht.

Aḥmad an-Nā’ib al-Anṣārī erlebte 1899 noch die Veröffentlichung des ersten Bandes von *al-Manhal al-‘adb*, verstarb aber, bevor der deutlich kürzere zweite Band in Druck gehen konnte. Dieser erschien nämlich nicht in einer von ihm gewünschten Form, sondern wurde erst Jahrzehnte später auf Grundlage einer Handschrift der Kairoer Dār al-Kutub von aṭ-Ṭāhir Aḥmad az-Zāwī herausgegeben.⁵⁰ Ğuḥaydar vermutet, dass die Kairoer Handschrift, auf deren Grundlage az-Zāwī den zweiten Band von *al-Manhal al-‘adb* herausgab, nicht die endgültige Fassung, sondern nur einen Entwurf darstellt, die Endfassung jedoch verlorengegangen (oder nie entstanden) ist. Vielmehr stelle das als zweiter Band von *al-Manhal al-‘adb* herausgegebene Manuskript zusammen mit seiner ebenfalls nur in Entwurfsfassung erhaltenen Biografienammlung *Nafaḥāt an-nisrīn* Aḥmad an-Nā’ibs Vorarbeiten im Rahmen seines unvollendeten „historiografischen Projekts“ dar (*mašrū‘ tāriḥī*).⁵¹

Die Biografien in *Nafaḥāt an-nisrīn* weisen keine erkennbare Ordnung auf und wurden auch unsachgemäß ediert, wie Ğuḥaydar kritisiert. Beide Teile zusammen – *Nafaḥāt* und der sog. zweite Band des *Manhal* – hätten nach dem im ersten Band gegebenen Muster zusammengefügt eine traditionellen Formen nahestehende Textarchitektur (*mi‘māriyyat an-naṣṣ*) aus drei einander ergänzenden Säulen ergeben, nämlich der ungebrochenen Kalifenabfolge bis zum Ende des Osmanischen Reiches als islamische Reichsgeschichte, der Abfolge der Statthalter zur Schilderung der Ereignisgeschichte in Tripolitanien und den Nekrologen (*wafayāt*).⁵²

Ğuḥaydars These, dass somit Jahrzehnte nach dem Tod des Autors eigentlich nur eine Komponente des unvollendeten Gesamtwerkes, nämlich Exzerpte aus der Phase der Materialsammlung (*marḥalat at-taqmīs*), in

wa-l-ba’s lahu r-ra’y aṭ-ṭāqib ...; Anṣārī, *Manhal* I, 367–368; vgl. ohne solche Charakterisierung Nehīcūddīn, 145–147 und 152–153).

50 Ğuḥaydar, „Min tāriḥ“, 77.

51 Ğuḥaydar, „Min tāriḥ“, 83. Auch das Erscheinen der Biografienammlung *Nafaḥāt an-nisrīn wa-r-rayḥān fī man kāna bi-Ṭarābulus min al-a’yān* erlebte Aḥmad an-Nā’ib nicht mehr; sie wurde 1963 in Beirut von ‘Alī Muṣṭafā al-Miṣrāti veröffentlicht. Ğuḥaydar („Mu’arriḥ“, 658) vermutet aufgrund von Notizen am Rande der Kairoer Handschrift von *Nafaḥāt an-nisrīn*, dass es von dieser Schrift eine Endfassung (*mubayyaḍa*) gab.

52 Ğuḥaydar, „Mu’arriḥ“, 648–652. Ğuḥaydar nennt als Beispiele für diesen klassischen Aufbau von arabischen Geschichtswerken die Schriften von Ibn Ğalbūn und al-Ğabartī, jedoch reicht dieses Format mindestens bis in die Mamlukenzeit zurück.

Buchform gebracht und veröffentlicht wurde, lässt sich im Fall des zweiten Bandes von *al-Manhal al-‘adb* durch eine genauere Betrachtung der von Anṣārī zitierten Quellen erhärten. Die Anordnung und teilweise auch die Themen des nur 43 Blatt bzw. rund 120 Druckseiten umfassenden⁵³ zweiten Bandes weichen von der durchdachten traditionellen Komposition des ersten Bandes beträchtlich ab. Er beginnt mit der ungewöhnlich langen Amtszeit des *vālīs* Aḥmed Rāsım Paşa, dessen Errungenschaften Anṣārī ausführlich dargestellt, indem er deren Auflistung vollständig aus dem tripolitischen *sālnāme* von 1312/1894–1895 übernimmt – offenbar ohne zu ahnen, dass dieser Text wiederum auf Rāsıms eigenes Memorandum von 1891 zurückgeht.⁵⁴

Aḥmad an-Nā’ıbs aus dem *sālnāme* übernommener Text weist geringfügige Abweichungen in den Formulierungen auf,⁵⁵ obwohl das Manuskript keine stilistische Überarbeitung mehr erfahren zu haben scheint. Ein eingehender Vergleich könnte erweisen, ob die geringen Abweichungen darauf zurückzuführen sind, dass Aḥmad an-Nā’ıb nicht die arabische Übersetzung, sondern das türkische Original des *Sālnāme*-Abschnitts zugrunde legte. Nach Ansicht des Herausgebers aṭ-Ṭāhir Aḥmad az-Zāwı weist der zweite Band des *Manhal* im Vergleich zum ersten Stilschwächen auf,⁵⁶ für die Zāwı den Hochmut (*ğatrasa*) der Türken und die Unterdrückung der arabischen Sprache verantwortlich macht.⁵⁷ Bedauerlicherweise führt Zāwı nicht aus, wie es den hochmütigen Türken gelang, den arabischen Prosastil zu verunreinigen.

Anṣārī übernahm den gesamten Text des *sālnāmes* bis auf den allerletzten Abschnitt (über die versuchte Einführung des Kaffeeanbaus), vor dem er unvermittelt abbricht, was ebenfalls auf ein „unvollendetes Projekt“ (*mašrū‘ lam yatimm*) hindeutet.⁵⁸ Als ein weiterer Hinweis auf den

53 Demgegenüber umfasst der erste Band in der Ausgabe von 1961/1984 fast 400 Seiten in größerem Format. Die Blattangabe macht Zāwı in der Einleitung zu *Manhal* II, S. *hā’*.

54 Ğuḥaydar, „Min tāriḥ“, 81–83. Vgl. *Sālnāme-i Vilāyet-i Tarābulus-ı ğarb* 1312, 165–187 (türkische Fassung) und 193–211 (arabische Fassung) sowie Aḥmed Rāsım Paşas Memorandum in Y.EE 7/13 vom 15. Mai 1891 (3. Mayıs 1307/6. Şawwāl 1308).

55 Beispielsweise steht in *Manhal* anstelle von „*li-ağl tahwın ‘azım ihtiyāğ al-ahālī li-l-mā’*“ im *Sālnāme* „*li-ağl tashıl huşul al-ahālī ‘alā l-mā’*“, statt „*ḥammālat al-mā’*“ steht „*saqqāyın*“, statt „*istansaba*“ steht „*istaşsana*“ usf. (*Sālnāme-i Vilāyet-i Tarābulus-ı ğarb* 1312, 205 und *Manhal* II, 36).

56 Dazu az-Zurayqı, „Fāliḥ“, 537.

57 Fußnote auf S. 28 zum „Sprachkolonialismus“ (*al-isti‘mār fi l-luğa*).

58 Anṣārī, *Manhal* II, 48, vgl. *Sālnāme-i Vilāyet-i Tarābulus-ı ğarb* 1312, 211. Daneben zog Aḥmad an-Nā’ıb ganz vereinzelt Zeitungen wie die in Istanbul erscheinende arabische *al-Ğawā’ib* heran (Ğuḥaydar, „Mu’arriḥ“, 657, einschl. obiges Zitat).

Entwurfscharakter kann gelten, dass am Ende des Drucks des sog. zweiten Bandes von *al-Manhal al-‘adb* einzelne Sätze über die Ernennung zweier Standortkommandanten von Tripolis nachgetragen werden, die stichwortartig auf der Rückseite des letzten Blattes der Handschrift notiert worden waren.

Dem auf dem *sālnāme* basierenden Abschnitt folgen Angaben mittelalterlicher Geografen über verschiedene Orte in Libyen und mehrere Dutzend Kurzbiografien von Personen aus unterschiedlichen Epochen ohne klare Ordnung. Dreiunddreißig davon kommen auch in der Biografiensammlung *Nafaḥāt an-nisrīn* vor,⁵⁹ und alle stammen aus den ersten islamischen Jahrhunderten, hängen also nicht mit dem ersten Abschnitt über Rāsim Paṣas Errungenschaften zusammen. Die Orts- und Personeneinträge sind meist kurz und wurden aus geografischen Werken des 10. bis 13. nachchristlichen Jahrhunderts einerseits sowie aus Biografiensammlungen und Geschichtswerken des 9. bis 17. Jahrhunderts andererseits zusammengetragen (Tab. 1 und Tab. 2).

Besonders bei den Biografien fällt auf, dass fast alle Quellen entweder nur einmal vorkommen oder aber mehrfach aufeinanderfolgend zitiert werden, um danach überhaupt nicht mehr erwähnt zu werden. Diese Erscheinung ist bei den in geringerer Zahl vorhandenen und zwischen den Biografien eingestreuten geografischen Zitaten weniger ausgeprägt, im Ganzen handelt es sich aber bis auf einzelne, weiter unten zu besprechende Einträge um eine unfertige Sammlung von Exzerpten.

Der Leser gewinnt somit den Eindruck, dass al-Anṣārī zwei bis drei Dutzend geografische, prosopografische und historische Werke durcharbeitete und dabei die mit Tripolitanien einschließlich Barqa zusammenhängenden Einträge ausschrieb, um sie zu einem späteren Zeitpunkt weiterzuverarbeiten. Darauf deutet auch der Umstand hin, dass ein Eintrag „Barqa“ dreimal vorkommt (S. 61, 72, 76). Die Kurzbiografien lassen ebenfalls keine andere Ordnung erkennen als die Abfolge der bearbeiteten Quellen, was ebenfalls für ein relativ frühes Bearbeitungsstadium des Werkes spricht, welches vielleicht einmal der zweite Band von *al-Manhal al-‘adb* werden sollte. Seine Bausteine bestanden aus dem *Sālnāme*-Auszug über Rāsim Paṣas Erfolge und einer Sammlung von Einträgen zu Orten und Personen.

Anṣārīs loyale Haltung gegenüber dem Osmanischen Reich und seiner Regierung kann nicht nur dadurch erklärt werden, dass er (im unvollendeten zweiten Teil) vom *sālnāme* und damit indirekt von Rāsim Paṣas

59 Ġuḥaydar, „Mu’arriḥ“, 657.

Tabelle 1 Quellen biografischer Angaben in der Reihenfolge des Auftretens.

Autor	Titel	Seite in <i>Manhal II</i>
as-Suyūṭī	<i>Buḡyat al-wu'āt</i>	62, 80
as-Suyūṭī	<i>Ṭabaqāt al-Luḡawiyīn</i>	63
Ibn Mākūlā	<i>al-Ikmāl</i>	64
Ibn Ḥaǧar	<i>ad-Durar al-kāmina</i>	80–82
Ibn Baškuwāl	<i>aṣ-Ṣila</i>	82–83
Ibn Ḥaǧar	<i>Raf' al-iṣr</i>	85
Abū [Bakr] 'Abdallāh al-Mālikī	<i>Riyāḍ an-nufūs</i>	85–97
Ibn Kaṭīr	<i>Tārīḥ [= al-Bidāya wa-n-nihāya]</i>	97
as-Saḥāwī	<i>aḍ-Ḍaw' al-lāmi'</i>	97–98
aḍ-Ḍahabī	<i>Tārīḥ al-Islām</i>	99
Aḥmad Bābā at-Tinbukṭī	<i>Nayl al-ibtihāǧ</i>	101–102
al-Marrakuṣī	<i>Ṣafwa [= Ṣafwat man intaṣar min aḥbār ṣulaḥā' al-qarn al-ḥādī 'aṣar]</i>	103
Muḥammad b. Ġa'far al-Kattānī	<i>Salwat al-anfās</i>	104
at-Tiǧānī	[<i>Riḥla</i>]	106–113
[Abū l-Ḥaǧǧāǧ Yūsuf b. Zīrī aṭ-Ṭarābulusī]	<i>al-Kāfi fi l-waṭā'iq</i>	107
Saḥnūn	[<i>al-Mudawwana al-kubrā?</i>]	114
Ibn Farḥūn	<i>ad-Dībāǧ</i>	116
Muṣṭafā b. Faṭḥallāh al-Ḥamawī	<i>Natā'iq at-tirḥāl wa-s-safar [= Fawā'id al-irtiḥāl wa-natā'iq as-safar fi aḥbār al-qarn al-ḥādī 'aṣar]</i>	118–119

Tätigkeitsbericht abschrieb, sondern sie kommt bereits im ersten Band zum Ausdruck. Die Rebellionen gegen die Errichtung der direkten Herrschaft ab 1835 beschreibt al-Anṣārī mit negativem Zungenschlag, was nicht überrascht, da er als Angehöriger der städtischen Oberschicht wenig Sympathie für die Landbevölkerung und vor allem für die Beduinen hatte. Diese Einstellung kommt in der Beschreibung des Aufstandes von 'Abd al-Ġalīl Sayf an-Naṣr zum Ausdruck, des Anführers der Awlād Sulaymān:

Tabelle 2 Quellen geografischer Angaben in der Reihenfolge des Auftretens.

Autor	Titel	Seite in <i>Manhal II</i>
Anonym	al-Istibṣār fi ‘aġā’ib al-amṣār	57, 76
Yāqūt	Muġam al-buldān	58, 76, 83, 114
Ibn Ḥawqal	al-Masālik wa-l-mamālik	59, 63
al-Idrīsī	Nuzhat al-muštāq	59, 60–61
al-Muqaddasī	Aḥsan at-taqāsīm	72, 76
al-Malik al-Mu‘ayyad al-Ḥamawī [= Abū l-Fidā’]	Taqwīm al-buldān	76
Aḥmad b. Ya‘qūb al-Ya‘qūbī	al-Buldān	76, 78
al-Qazwīnī	Āṭār al-bilād	76
al-Maqrīzī	al-Bayān wa-l-īrāb	78

In diesem Jahr [1839–1840] versammelte ‘Abd al-Ġalīl b. Ġayṭ b. Sayf an-Naṣr Beduinengesindel, attackierte Osttripolitanien, überfiel immer wieder die leicht zugänglichen Gebiete, raubte und plünderte, verwüstete und überfiel die Landkreise von Ziltayn, Tāwurgā, Sāḥil al-Aḥāmīd, al-Ḥums und Misallāta. Sein Überfall brachte Plünderungen, die bekannten Schlechtigkeiten und die Vernichtung der Ernte.⁶⁰

Wenn manche Autoren Bezeichnungen wie *awbāš al-‘arab* nicht auf Beduinen, sondern auf Araber als Nationalität beziehen, handelt es sich um einen Anachronismus. Ähnlich missgünstig wie die Beduinen beschreibt Aḥmad an-Nā’ib die ismailitischen Fatimiden (*rāfiḍa*) und die Aktivitäten der Ibaditen aus Sicht der sunnitischen Obrigkeit,⁶¹ welche der Form und

60 Anṣārī, *Manhal I*, 345: „... wa-fi ḥādīhi s-sana [1255] ġama‘a ‘Abd al-Ġalīl b. Ġayṭ b. Sayf an-Naṣr awbāšan min al-‘arab wa-ntaza‘ alā ġihāt Ṭarābulus aš-šarqiyya wa-raddada al-ġazw ‘alā basā’iṭihā fa-ktasaḥahā bi-l-ġāra wa-‘āṭa fihā wa-kabasa ‘alā nawāḥī Yazlaytin [Zlitan] wa-Tāwurgā wa-Sāḥil al-Aḥāmīd wa-l-Ḥums wa-Misallāta fa-qṭaḥamahā bi-l-ġāra wa-fasād as-sābila wa-ntisāf az-zar“.

61 Anṣārī, *Manhal I*, 81, und 50: „In diesem Jahr rebellierten in Tripolitanien zwei Männer namens ‘Abd al-Ġabbār und al-Ḥarṭ von den Hawwāra, Anhänger der ibaditischen Richtung der Charidschiten. Sie ermordeten den Statthalter von Tripolitanien, Bakr b. ‘Īsā al-Qaysī, als er zu ihnen hinauskam, um einen Waffenstillstand anzubieten“ (wa-fi ḥādīhi s-sana tāra fi Ṭarābulus raġulān ismuḥumā [sic!], ‘Abd al-Ġabbār wa-l-Ḥarṭ min

Perspektive von *al-Manhal al-‘adb* entspricht. Die zur obrigkeitlichen Sicht passende Darstellung muss nicht Folge von Zensur oder Selbstzensur sein,⁶² sondern mag ebenso gut auf einen wohl nicht in allen Einzelheiten, doch in wesentlichen Punkten geteilten Standpunkt zurückzuführen sein. Da Aḥmad an-Nā’ib’s Darstellung auch dem Herausgeber seiner Biografien-sammlung *Nafaḥāt an-nasrīn*, ‘Alī Muṣṭafā al-Miṣrātī, allzu ‚regierungs-freundlich‘ und pro-osmanisch erschien, wiederholte er die spätere Behauptung eines national gesinnten anonymen Freundes von Aḥmad an-Nā’ib: „Jegliche Verherrlichung der Araber und des Arabertums in *al-Manhal* hat der türkische Zensor entfernt.“⁶³

Dem hält ‘Ammār Ğuḥaydar entgegen, dass die im unzensierten zweiten Band von *al-Manhal al-‘adb* zum Ausdruck kommende Haltung gegenüber dem Osmanischen Reich sich nicht von der im ersten Band unterscheide. Der zweite Band übernehme sogar die verherrlichende Darstellung der eigenen Errungenschaften durch Rāsīm Paşa, der mit Aḥmad an-Nā’ib verfeindet gewesen sei und für dessen angebliche Verbannung nach Istanbul verantwortlich gemacht werden könne – obwohl an-Nā’ib zum Zeitpunkt der Abfassung außerhalb von Rāsims Reichweite lebte und dieser wahrscheinlich ohnehin schon verstorben war. All dies wäre mit einer Zensurung vielleicht noch vereinbar – wäre da nicht der Umstand, dass Aḥmad an-Nā’ib das Manuskript des zweiten Bandes bis zu seinem Tode bei sich behielt und nicht veröffentlichte, so dass eine Zensur weder notwendig noch möglich war.⁶⁴ Die ‚proosmanische‘ und aus Sicht der Nachgeborenen ungenügend arabisch-nationale Haltung war demnach Aḥmad an-Nā’ib’s eigene.

*Hawwāra’ wa-kānā yudayyināni bi-maḏhab al-Ibāḏiyya min al-Ḥawāriḡ fa-qatalā ‘āmil Ṭarābulus Bakr b. ‘Īsā al-Qaysī lammā ḥaraḡa ilayhim yad’ūhum ilā ṣ-ṣulḥ). Eine Fußnote auf S. 50 ergänzt, der Korrektor (mutaṣaffih, vermutlich Fālih az-Zāhirī) habe hinzugefügt: „Die Ibaditen verfälschen [den Islam] unter den Charidschiten noch am wenigsten“ (al-Ibāḏiyya hum aḥaff al-Ḥawāriḡ bid’atan). Die Schilderung der betreffenden Episode hat mit der Darstellung in Bārūnis *al-Azhār ar-riyāḏiyya* (siehe unten) begreiflicherweise fast nichts gemein.*

62 ‘Abd al-Mun’im aš-Šanṭa kann sich nur mit Zensur erklären, warum al-Anṣārī die „offizielle“ Sicht der Dinge übernahm, und führt Aḥmad an-Nā’ib’s unpatriotische Haltung darauf zurück, ohne dies allerdings plausibel zu machen („al-Ab’ād“, 495–511, besd. 505).

63 „Kull mā kāna fi kitāb al-Manhal min tamḡīd al-‘arab wa-l-‘urūba ḥaḏafahu r-raḡīb at-turki“ (zitiert in Ğuḥaydar, „Mu’arriḡ“, 656).

64 Ğuḥaydar, „Mu’arriḡ“, 656.

Das Geschichtswerk des Ḥasan Şāfi

Neben der Reihe aneinander anschließender tripolitanischer Geschichtswerke existiert ein „Seitenzweig“ in Form von Ḥasan Şāfis *Ṭarābulus-ı ğarb tārīhi* (Geschichte Tripolitaniens). Ḥasan Şāfi, dessen Herkunft im Dunkeln liegt, war als Angestellter der osmanischen Landwirtschaftsbank (*Zirāʿat Bankası*) zwischen 1897 und 1908 in Tripolitanien tätig. Er hebt hervor, dass er im Rahmen seiner Aufgaben Menschen aller Gesellschaftsschichten an zahlreichen Orten Tripolitaniens besuchte,⁶⁵ vermutlich besonders Bauern, was jedoch in seinem Werk leider nicht zum Tragen kommt. Kurz vor Ausbruch des Italienisch-Türkischen Krieges nahm Ḥasan Şāfi sich vor, eine Fortsetzung von Ibn Ğalbüns *Tidkār* zu schreiben, weil er der Meinung war, dass Nehicüddins Fortsetzung unvollendet geblieben sei. Diese Ansicht erstaunt, wenn man bedenkt, dass Nehicüddins Buch bereits 1867–1868 und Aḥmad an-Nāʿibs Fortsetzung 1899 gedruckt und in der Zwischenzeit von mehreren anderen Autoren benutzt worden war.

Ḥasan Şāfis eigenes Buch, dessen Verkaufserlös den Witwen und Waisen der im Kampf gegen Italien Gefallenen zugutekommen sollte, erschien 1912 auf Türkisch in Istanbul. Es beginnt mit einem ausführlichen Kapitel über die Antike, das sich hauptsächlich auf französischsprachige Literatur stützt. Şāfi nennt eingangs die Werke seiner wichtigsten Gewährsleute, nämlich Gaston Maspéro,⁶⁶ Victor Duruy⁶⁷ und Lucien Lanier⁶⁸ als zentrale Grundlagen.⁶⁹ Die Schriften aller drei waren zahlreich und weit verbreitet, jedoch ist nicht in jedem Fall genau bekannt, welche Ausgabe wann ins Türkische übersetzt und gedruckt wurde. Ḥasan Şāfi könnte sie im Original gelesen haben, allerdings ist über den Grad seiner Bildung nichts bekannt. Bei Laniers Buch handelt es sich um eine Sammlung geografischer Vorträge, und von Victor Duruy verfasste Schulbücher dienten auch Mizāncı Murād als Grundlage für sein mehrbändiges Geschichtswerk.⁷⁰ Auf Seite sechs reproduziert Şāfi eine vom Vicomte Henri Méhier de Mathuisieulx veröffentlichte Inschrift, und die zitierte Bezeichnung *prima guerra punica*

65 Şāfi, 2: „Bināʿen ʿaleyh *Ṭarābulus-ı ğarbda bulunduğum on bir seneyi mütecäviz müddet zarfında 3 Eylül 1313 – 31 Temmuz 1324* [15. September 1897 bis 14. Juli 1908] *hasbe l-vazîfe Fizān livasıyla Ğadāmıs kazāsından mā ʿada birçok kazalarda eñ küçük kabāʿile güdüm, eñ fakîr kulübeye girdim, şāhibiyle hasbihâl etdim.*“

66 *Aḳvām-ı şarḳiye tārīh-i kadîmi = Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 1875.

67 *Tārīh-i ʿUmūmî = vielleicht Abrégé d'histoire universelle*, 1873.

68 *Afriḳa = L'Afrique*, 1884 u. ö.

69 Şāfi, 3.

70 Zeki Arkan, „Tarih. Osmanlı“. In: *TDVİA* XL, 66–72, hier 71.

deutet an, dass er auch italienischsprachige Quellen heranzog (S. 14). Šāfi kündigt an, für die jüngere Zeit Verwaltungsjahrbücher und offizielle Dokumente heranziehen zu wollen, doch bedauerlicherweise erschien nur der erste Teil des Werkes, welcher 1282/1865–1866 endet.

Ḥasan Šāfi scheint nicht der *Tidkār* von Ibn Ġalbūn vorgelegen zu haben, sondern eine unvollständige Abschrift von Nehīcūddīns *Tārīḥ-i Ībn-i Ġalbūn*, die er nach eigenen Angaben von Aḥmed Bey erworben hatte, dem Sekretär des Schlachthofes (*kaṣṣābhāne*) in Tripolis.⁷¹ Ähnlichkeiten mit Nehīcūddīns erhaltenen Entwürfen⁷² kommen zwar streckenweise vor, sind aber aufgrund der beträchtlichen Unterschiede in Stil und Wortschatz nicht leicht zu verfolgen. Ḥasan Šāfi dürfte sich zumindest grob an Nehīcūddīn Efendi orientiert haben; so gibt er einen Ernennungsferman von 1143/1730, ein Abkommen mit Großbritannien und eines mit Venedig⁷³ wieder, die auch bei Nehīcūddīn zu finden sind, es fehlen aber die anderen dort vorhandenen Dokumente.

Das Geschichtswerk des Ettore Rossi

Als Kontrast lohnt sich ein Seitenblick auf die maßgebliche italienische Geschichtsdarstellung Tripolitaniens bis zum Ende der osmanischen Herrschaft, nämlich *Storia di Tripoli e della Tripolitania dalla conquista araba al 1911* aus der Feder des Orientalisten Ettore Rossi (1894–1955).⁷⁴ Sie soll einen Überblick über die gesamte Geschichte Tripolitaniens von der arabischen Eroberung bis 1911 geben und weist manche inhaltlichen Überschneidungen mit den vorgenannten Werken auf, grenzt sich aber dezidiert von der einheimischen historiografischen Tradition ab. Eine erste Fassung stellte Rossi, damals als Übersetzer des Gouverneurs in Tripolis tätig, bereits 1922 fertig, eine überarbeitete und erweiterte Version scheint 1928 abgeschlossen gewesen zu sein, aber bis zu seinem Tode veröffentlichte Rossi das Werk nicht, so dass es erst 1968 in der Redaktion von Maria Nallino erschien.⁷⁵

71 Šāfi, 2.

72 Y.EE 36/104, siehe oben.

73 In den Transkripten von 2013 erscheint Venedig entstellt: einerseits als „Belisyan“ (Nehīcūddīn, Transkript S. 37–44, im Druck von 1284/1867–68 fast übereinstimmend: بليسان) und andererseits als „Tlemcen“ (Šāfi [Transkript], S. 201–209).

74 Zur Person siehe Gabrieli, 409–424.

75 Nallino, „Avvertenza“, XI–XIII.

Es setzt sich aus drei Teilen zusammen: Teil 1 behandelt in zehn Kapiteln die „arabische Herrschaft“ (*la dominazione araba*, 642–1510), Teil 2 in einem Kapitel die spanisch-maltesische Zeit und in sechs weiteren Kapiteln die osmanische Herrschaft (beides als *dominio* bezeichnet) einschließlich der hier *signoria* genannten Karamanli-Regierung 1711–1835, und Teil 3 in zwei Kapiteln die „zweite osmanische Herrschaftsperiode“ (*il secondo periodo del dominio ottomano*) bis 1911.⁷⁶ Da arabische und türkische Darstellungen vor dem 20. Jahrhundert diese Einteilung nicht kennen, könnte Rossi der erste sein, der sie in einer Gesamtdarstellung verwendete.⁷⁷

Rossis Werk entspricht dem Standard der europäischen Geschichtswissenschaft seiner Zeit und nimmt demzufolge im Gegensatz zu allen bisher beschriebenen Werken bewusst und methodisch eine Außenperspektive ein. Es berücksichtigt die damals zugänglichen Quellen in westlichen Sprachen (auf Italienisch, Französisch, Englisch und Deutsch) sowie auf Arabisch und Türkisch. Dabei handelt es sich vorwiegend um historische, geografische, ethnografische Darstellungen, Reisebeschreibungen und vereinzelt Konsularakten.⁷⁸ Obgleich eine italienische Außensicht, stimmt die Schwerpunktsetzung auf Herrschafts- und Ereignisgeschichte mit Ibn Ġalbūn und seinen Fortsetzern überein.

An einheimischen Schriftquellen (*fonti arabe propriamente tripoline*) nennt Rossi primär Ibn Ġalbūns *Tiḍkār*, das er selbst ins Italienische übertragen hatte.⁷⁹ Ibn Ġalbūns Werk sei für ältere Perioden über weite Strecken von dem Geschichtsschreiber Ibn al-Atīr und dem Reisenden at-Tiġānī abhängig, während Ibn Ġalbūns eigene Angaben für das 16. bis 17. Jahrhundert zwar wichtig seien, aber durch die genaueren europäischen Quellen korrigiert werden müssten. Über den *zayl* von Nehicüddin (hier Behiġ ud-Dīn)⁸⁰ äußert Rossi sich weniger detailliert, verweist auf ihn aber im

76 Der Unterschied zwischen *dominazione* und *dominio* liegt darin, dass sich jene nicht auf ein bestimmtes Reich, sondern auf eine Abfolge verschiedener Herrschaftsverbände bezieht, während bei *dominio* die territoriale Komponente im Vordergrund steht (vgl. Fanfani, *Vocabolario*, 518–519). Der Ausdruck *signoria* mag an Stadtherrschaften im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Italien erinnern.

77 Wie viele italienische Schriften über Libyen wurde auch Rossis Werk später ins Arabische übersetzt und von libyschen Historikern rezipiert.

78 Rossi, *Storia*, XV–XXII. Rossi konnte 1922 die französischen sowie die britischen Konsulatsakten in Tripolis einsehen, jedoch wurde ihm 1928 die Einsicht in die französischen Unterlagen verweigert (Rossi, *Storia*, XVIII).

79 Ettore Rossi, *La cronaca araba-tripolina di Ibn Ġalbūn (sec. XVIII)*. Bologna o. J. [1936].

80 Die Lesart Behicüddin kommt auch sonst gelegentlich vor (vgl. نهيج und بهيج). Beide kommen semantisch in Frage, denn *bahaġa* bezeichnet das Froh- oder Schönsein, *nahaġa* das klare Erkennen oder das Verfolgen eines Weges. Der Name unseres Autors erscheint

Zusammenhang mit den aufgenommenen Texten offizieller Dokumente⁸¹ und benutzt ihn ergänzend zu westlichen Quellen für die ̘aramanli-Periode. Aḥmad an-Nāʿibs *Manhal* habe für die älteren Perioden nur geringen Wert (*ha scarso valore*) und auch für die Zeit nach 1835 wenig zu bieten (*di pochissimo interesse*), doch beurteilt Rossi den Biografieanteil am Schluss immerhin als nützlich.⁸²

Ettore Rossis Werk distanziert sich klar von der historiografischen Tradition, welcher die oben beschriebenen Nachfolger Ibn Ğalbūns unabhängig von ihrer Sprache angehörten. Dies illustriert den Abstand der italienischen von der eng zusammenhängenden arabisch-türkischen Geschichtsschreibung der spätosmanischen Zeit.

Sulaymān al-Bārūnī und der islamische Löwe

Ebenfalls außerhalb der oben dargestellten Tradition in Fortführung Ibn Ğalbūns steht das Werk von Sulaymān al-Bārūnī (1870–1940), der einer einflussreichen Gelehrtenfamilie unter den ibaditischen Berbern des Ğabal Nafūsa entstammte. Bārūnī spielte zwischen 1908 und 1920, unter anderem als osmanischer Parlamentsabgeordneter, eine wichtige politische Rolle, so dass er postum als antikolonialer Widerstandskämpfer und einer der Gründerväter der ersten arabischen Republik gefeiert wurde.⁸³

Sulaymān b. ʿAbdallāh al-Bārūnī, geboren in Ğādū im Ğabal Nafūsa (im Westen des Ğabal Ğarbī), entstammte einer Gelehrtenfamilie, die unter den ibaditischen, berbersprachigen Nafūsa hohes Ansehen genoss.⁸⁴ Schon sein Vater ʿAbdallāh al-Bārūnī war ein regional bekannter Dichter und Religionsgelehrter gewesen, der in der *zāwiya* al-Baḥbāḥa bei Yafran unterrichtet hatte.⁸⁵ Sulaymān al-Bārūnī studierte an traditionellen

zwar weit häufiger als *nehīc*, diese Adjektivform scheint in arabischen Wörterbüchern allerdings nur für die Nebenbedeutung „außer Atem sein, keuchen“ lexikalisiert zu sein (z.B. *al-Munġid* und *Lisān al-ʿarab* siehe v. NHĜ).

81 Rossi, *Storia*, 241, 266, 271, 285, 305.

82 Rossi, *Storia*, XXI.

83 Zur Person siehe Peterson, „Nationalism“ und mit neuerer Literatur Ghazal, „Pasha“. Einige Dokumente aus Bārūnīs Privatbesitz veröffentlichte seine Tochter (Zaʿīma al-Bārūnī, *Ṣafahāt*). Zur Tripolitanischen Republik (*al-Ĝumhūriyya aṭ-Ṭarābulusiyya*) siehe Huwaydī, *al-Ĝumhūriyya*.

84 Vgl. Chemāli, 18–19. Als Ğabal Nafūsa wird der von Nafūsa-Berbern besiedelte Teil des Ğabal Ğarbī bezeichnet.

85 Diana, *Letteratura*, 38.

islamischen Hochschulen, nämlich zunächst an der Zaytūna in Tunis und der Azhar in Kairo. Nach Beendigung seiner dreijährigen Studien in Kairo reiste Bārūnī 1313/1895–1896 von Ägypten aus in das algerische Wādī Mizāb,⁸⁶ um weitere drei Jahre bei dem hochangesehenen Gelehrten Muḥammad b. Yūsuf Aṭfayyaš (1821–1914) in Banī Yašgan (Benisguen) die ibaditische Tradition des Islams zu studieren.⁸⁷ Nachdem er um die Jahrhundertwende in den Ġabal Nafūsa zurückgekehrt war, betätigte Bārūnī sich schriftstellerisch und politisch und geriet auf diese Weise in Konflikt mit der hamidischen Geheimpolizei, die argwöhnte, dass er das Kalifat ‘Abdülḥamīds II. ablehne und ein ibaditisches Imamāt im Ġabal Nafūsa errichten wolle.⁸⁸

Daher wurde Bārūnī kurzzeitig in Tripolis inhaftiert, doch sein Vater und die Notabeln von Zuwāra setzten sich beim Generalgouverneur für ihn ein. Sulaymān al-Bārūnī beschwor die Treue zum Sultan auf den Koran und kam frei, durfte aber keine öffentlichen Ämter ausüben. Nach seiner Rückkehr in den Ġabal Nafūsa wurde er abermals als Unruhestifter inhaftiert, und die Staatsanwaltschaft forderte eine fünfjährige Verbannung nach Rhodos. Öffentlicher Protest im Ġabal Nafūsa und die Fürsprache einer Istanbul besuchenden Delegation der Tripoliner Stadtverwaltung mit dem Bürgermeister Ḥassūna Karamanlı an der Spitze bewirkten jedoch, dass er amnestiert wurde.

Der neue Generalgouverneur Receb Paša (1904–1908) war Bārūnī wohlgesonnen und legte ihm nahe, sich dem Zugriff der Behörden vorerst durch Ausreise nach Tunesien oder Ägypten zu entziehen,⁸⁹ bevor Receb selbst abberufen würde und ihn nicht mehr schützen könnte. Bārūnī kehrte daraufhin 1906 nach Kairo zurück und gründete einen eigenen Verlag bzw. eine Druckerei *Maṭba‘at*

86 Zum Mizāb, seiner Etymologie und Einwohnerschaft siehe Bārūnī, *al-Azhār*, 302; vgl. Chemāli, 9 sowie Ourghi, *Reformbewegung*, 83–84.

87 Bārūnī, *al-Azhār*, 301–302. Über Šayḫ Muḥammad (Amḥammad) b. Yūsuf b. ‘Isā al-Ḥaḥṣī al-‘Adawī al-Wahbī Aṭfayyaš, dem seinerzeit bedeutendsten ibaditischen Gelehrten Nordafrikas (*quṭb al-a‘imma*), informiert umfassend Ourghi, *Reformbewegung*. Sein Schüler Bārūnī fühlte sich ihm derart verbunden, dass er 1914 eigens zu den Trauerfeierlichkeiten 40 Tage nach dem Tode des Scheichs anreiste. Auf einem bei Ourghi (S. 368) abgedruckten, zu diesem Anlass aufgenommenen Foto posiert er als einziger Außenstehender (außer einem französischen Uniformierten) mit den Notabeln des Wādī Mizāb.

88 Die folgenden biografischen Ausführungen basieren auf Angaben, die Sulaymān al-Bārūnī in den 1920er Jahren im irakischen Exil gegenüber einem Journalisten der Damaszener Zeitschrift *Alifbā‘* machte. Der entsprechende Artikelentwurf wurde ihm zur Korrektur zugesandt (Markaz al-Ġihād, *qism al-waṭā‘iq, milaff 9* – Sulaymān al-Bārūnī, Nr. 81).

89 „... *aw‘aza ilayhi sirran bi-anna min al-aġdā lahu muġādarat Ṭarābulus al-ġarb*“ (ebda.).

al-Azhār al-Bārūniyya,⁹⁰ wo er seine gesammelten Gedichte,⁹¹ sein Geschichtswerk *al-Azhār ar-riyādiyya* und mehrere religiöse Schriften (*kutub mufīda*) veröffentlichte, darunter auch Abhandlungen seines mozabitischen Lehrers Muḥammad b. Yūsuf Aṭfayyaš.⁹² Im gleichen Hause produzierte Bārūnī die kurzlebige Zeitung *al-Asad al-Islāmī* („Der islamische Löwe“), deren Einfuhr in Tunesien und Algerien verboten wurde, wie er nicht ohne Stolz angibt.

In diesem Zusammenhang ist von einem Verbot der Einfuhr in das Osmanische Reich nicht die Rede, während den französischen Kolonialbehörden die dezidiert panislamische Ausrichtung von *al-Asad al-Islāmī* in der Tat unangenehm aufgefallen sein dürfte. Für Muḥammad ‘Alī aṣ-Ṣalībīs Behauptung, dass „die Finger des osmanischen Einflusses sich nach ihr [der Zeitung] ausstreckten und befahlen, ihre Ausgaben zu beschlagnahmen und ihr Erscheinen zu verbieten“,⁹³ fehlen jedenfalls die Belege. Da im britisch kontrollierten Kairo jener Zeit sehr viele gegen die osmanische Regierung gerichtete Publikationen der Exilopposition erschienen und die Einwirkungsmöglichkeiten Istanbuls dort sehr gering waren, dürften also die Gründe für die Einstellung der Zeitung andere gewesen sein. Denkbar wäre ein Zusammenhang mit der Bārūnī gewährten Amnestie und seiner anschließenden Abreise aus Ägypten.

Insgesamt erschienen nur drei Ausgaben von *al-Asad al-Islāmī*, der allerdings nicht nur die Istanbuler Regierung, sondern auch das britische Protektorat und Lord Cromer angriff,⁹⁴ was einem fortgesetzten Erscheinen vermutlich nicht förderlich war. Die Zeitung unterstützte außerdem die ägyptische Nationalpartei von Muṣṭafā Kāmil und Muḥammad Farid durch Veröffentlichung von politischer Dichtung und einer Rede von Farid.⁹⁵ Die von ungenannten Kritikern geäußerte Behauptung, der Name *al-Asad al-Islāmī* klinge aggressiv antieuropäisch und antichristlich, weist Bārūnī zurück und meint, dass die Zeitung im Gegenteil für friedliches Zusammenleben und Fortschritt eintrete.⁹⁶

90 Diese Namensform erscheint auf der letzten Seite des Originaldrucks von *al-Azhar ar-riyādiyya* (S. 311); in der Literatur wird sie oft zu *al-Maṭba‘a al-Bārūniyya* verkürzt. Elvira Diana zufolge gründete Sulaymān al-Bārūnī das Unternehmen gemeinsam mit seinen Brüdern (Diana, *Letteratura*, 38–39).

91 Der *Diwān Sulaymān al-Bārūnī* erschien 1908 ebenfalls in Kairo und wurde 1973 in Beirut nachgedruckt.

92 Ourghi, *Reformbewegung*, 345.

93 „... *imtaddat aṣābi‘ an-nufūd al-‘uṭmānī ilayhā fa-amarat bi-muṣādarat a‘dādihā wa-īqāf ṣudūrihā*“ (Ṣalībī, „al-Muqaddima“, 10).

94 Miṣrāṭī, *Ṣiḥāfa*, 126–128.

95 Miṣrāṭī, *Ṣiḥāfa*, 125.

96 *al-Asad al-Islāmī*, Nr. 1 vom 3. Raġab 1325/13. September 1907, S. 1. Im Kopf wird Sulaymān al-Bārūnī als Besitzer (*ṣāhib*) mit Sitz in der Muḥammad-‘Alī-Straße im

In einem programmatischen Leitartikel in der ersten Nummer von *al-Asad al-Islāmī* vom 3. Raġab 1325/13. August 1907 stellt ein gewisser Muṣṭafā Ismā‘īl fest, dass es an einer länderübergreifend aktiven islamischen Zeitung fehle. Daher wolle *al-Asad al-Islāmī* für die Einheit der Muslime eintreten und sie zum Widerstand gegen Unterdrückung aufrufen, denn Tyrannei sei nie von Dauer.⁹⁷ Der Leitartikel über „die islamische Einheit, Europa und die Richtungen im Islam“⁹⁸ spricht die Spaltung der Muslime in unterschiedliche Strömungen und Rechtsschulen an, wie beispielsweise Sunniten und Ibaditen, welche im Geiste gemeinsamen Widerstandes gegen die imperialistische Übermacht der Kolonialmächte zu überwinden sei. Diese Idee einer Einheit aller islamischen Strömungen verbreite sich bereits von Ägypten aus über Tripolitanien, Tunesien und Algerien nach Westen und werde über kurz oder lang den Ozean (also Marokko) erreicht haben, denn bald werde jedes Dorf an Telegrafie und Eisenbahn angeschlossen sein.

Sulaymān al-Bārūnī selbst steuerte zur ersten Nummer des *Asad* einen Artikel über „Tripolitanien: der Schlüssel Afrikas“ bei.⁹⁹ Das Land, über dem seit langem das rote Banner des Osmanischen Reiches wehe, liege reglos da, „mit erloschenen Seelen, abgestorbenem Streben und ohne Bewegung; der Reiter des Unwissens streift zwischen den Orten umher und das Ross der Räuberei galoppiert übers Land“.¹⁰⁰ Damit sind zwei Hauptkritikpunkte benannt, die Bārūnī mit vielen Verfassern von Memoranden und landeskundlichen Schriften teilte,¹⁰¹ nämlich die Willkür bei der Steuererhebung vor allem unter Nomaden in der offenen Landschaft (*ḥalāʿ*) und die gravierenden Mängel im Bildungswesen auch in sesshaft besiedelten Gebieten, auf die Bārūnī unter den Stichworten *‘ilm* und *ma‘rifā* zu sprechen kommt.¹⁰²

Kairoer Viertel al-Ḥabbāniyya angegeben. Miṣrāti gibt an, *al-Asad al-Islāmī* sei ab Anfang April 1908 erschienen (Miṣrāti, *Ṣiḥāfa*, 120).

97 „*Inna ẓ-zulm lā yadūmu wa-in dāma dummira*“ (ebda.).

98 „*al-Ġāmi‘a al-islāmiyya wa-Ūrūbbā wa-l-maḍāhib fi l-Islām*“ (ebda.).

99 „*Ṭarābulus al-ġarb miftāḥ Ifriqiyyā*“ (*al-Asad al-Islāmī*, Nr. 1, S. 4).

100 Ebda.: „*ḥāmidat an-nufūs mayyitat al-himam lā ḥarrāk lahā yaġūlu fi ‘āmirihā fāris al-ġahl wa-yarmāhu fi ḥalā’ihā ġawād an-nahb*“.

101 Mehr darüber in H. Sievert, *Tripolitanien und die Cyrenaica um 1900. Wissen, Vermittlung und politische Kommunikation*. Istanbul/Würzburg 2020.

102 Das eingangs gezeichnete finstere Bild hellt sich im Laufe des Artikels zusehends auf: Seit Beginn der Tanẓimāt seien Schulen eröffnet und die Landwirtschaft gefördert worden, so dass in Zukunft eine Entwicklung zum Besseren zu erhoffen sei, wenn man diesen Weg weiter beschreite. Auch die noch kaum vorhandenen Zeitungen könnten dazu einen Beitrag leisten, wie das vorbildliche Pressewesen in Tunesien mit seinen handlichen Wochenzeitungen und ihren nützlichen Artikeln zeige. Noch vorbildlicher

Beides führe zum beschriebenen Zustand des Scheintodes. Ein drittes Motiv, das ebenfalls fester Bestandteil des osmanischen Diskurses über Tripolitaniens war, besteht in seiner schon in der Überschrift annoncierten Rolle als Schlüssel zum afrikanischen Kontinent. Diese These wird im Artikel nicht ausführlich erörtert, aber die Überschrift appelliert bereits an das entsprechende Vorwissen der Leser, denen damit die über das Land selbst hinausgehende strategische Bedeutung Tripolitaniens in Erinnerung gerufen wurde.

Sulaymān al-Bārūnīs Schwierigkeiten mit dem hamidischen Regime, die ihn vorübergehend hinter Gitter und ins Kairoer Exil brachten, gingen zum einen darauf zurück, dass Bārūnī die mit der offiziellen Linie nicht zu vereinbarende ibaditische Auffassung vom Imamats vertrat, noch dazu in einer panislamischen Einbettung, die sich nicht in den offiziellen Panislamismus einfügte. Zum anderen scheint Bārūnī ein konstitutionelles Regime und möglicherweise Autonomierechte für den Ġabal Nafūsa angestrebt zu haben. Die Zweifel hamidischer Polizei- und Palastkreise an Sulaymān al-Bārūnīs Loyalität zerstreuten sich offenbar bald: Bereits 1907 erließ ‘Abdülhamid II. eine Privatamnestie für Bārūnī (siehe unten), so dass er ungestört heimkehren, im gleichen Jahr nochmals das Wādī Mizāb besuchen und dort Spenden für sein darbenendes Verlagshaus sammeln konnte.¹⁰³ Ebenfalls 1907 erschien Bārūnīs Geschichtswerk, an dem er schon seit längerem gearbeitet hatte, das er jedoch nun nicht mehr vollendete.¹⁰⁴

Die Heimatgeschichte eines Imamats

Sulaymān al-Bārūnī verfasste unter dem Titel *al-Azhār ar-riyādiyya fī a’immat wa-mulūk al-ibādīyya* („Gartenblüten: Die Imame und Könige der Ibaditen“)¹⁰⁵ eine Geschichte des ibaditischen Imamats, das im 8. bis

sei Ägypten, das sogar auf Tageszeitungen verweisen könne (und nicht zuletzt auf *al-Asad al-Islāmī*).

103 Ourghi, *Reformbewegung*, 345.

104 Stattdessen wurde er nach Wiedereinsetzung der Verfassung 1908 als Abgeordneter für den Ġabal Ġarbi in die untere Kammer des Parlaments (*Meclis-i Meb’ûsân*) gewählt und erhielt dort Gelegenheit, sich für Fortschritt und Förderung Tripolitaniens einzusetzen. Sein weiterer illustrierender Lebensweg als Anführer des Ġabal Ġarbi im Widerstand gegen die italienische Invasion 1911–1912 und erneut im Ersten Weltkrieg, als osmanischer Senator im Oberhaus (*Meclis-i A’yân*) und als Mitbegründer der Tripolitanienschen Republik und schließlich im irakischen und omanischen Exil soll hier nicht näher beschrieben werden.

105 Ergänzend zum Originaldruck von 1907 habe ich den 2005 erschienenen Neudruck in der laut Vorwort 1986 fertiggestellten Redaktion (*murāğā’a*) von Muḥammad ‘Alī aṣ-Ṣalībī herangezogen.

10. nachchristlichen Jahrhundert seinen Sitz in Tāhart (Tiyārāt/Tiaret, bei Bārūnī: Tihart/Tihrat) im heutigen Algerien hatte und unter anderem den Ġabal Nafūsa und den Mizāb (Mizāb, Mzab) beherrschte.¹⁰⁶ Das Hauptaugenmerk liegt in unserem Zusammenhang allerdings nicht auf der Darstellung der Imamatsgeschichte selbst, sondern auf den in *al-Azhār ar-riyāḍiyya* enthaltenen Bezügen auf Sulaymān al-Bārūnīs eigene Epoche.

Zu diesem Zweck ist ein Blick zurück in Bārūnīs Studienzeit im algerischen Wādī Mizāb notwendig. Die strikt antikoloniale Haltung seines Lehrmeisters Muḥammad Aṭfayyaš und dessen Bemühen, der Ibāḍiyya ein neues Selbstbewusstsein zu verleihen, scheinen nicht ohne Wirkung auf den Schüler geblieben zu sein. Der Scheich unterrichtete den jungen Bārūnī ausführlich über das ibaditische Imamatsamt der Rustamiden in Tāhart¹⁰⁷ und weckte dessen Interesse an der Herrschaft von ‘Abd ar-Raḥmān b. Rustam und seinen Nachfolgern in Tāhart, im Awrās und im Ġabal Nafūsa (761–908). Bārūnī nahm sich daraufhin vor, diese Geschichte wiederzuentdecken und verband die Wiederentdeckung historischer Wurzeln mit seiner eigenen Herkunft zum Bild einer tief in der islamischen Geschichte verwurzelten Heimat. Da es sich zugleich um eine politische Geschichte des Imamats handelt, vermuteten manche Zeitgenossen, dass Bārūnī dieses Erbe zur Begründung von politischen Ansprüchen konstruierte.¹⁰⁸

Nach Beendigung seiner Studien im Mizāb machte Bārūnī sich 1316/1898–1899 mit einigen mozabitischen Freunden per Eisenbahn (*wābūr as-sikka al-ḥadīdiyya*) via Algier auf nach Tāhart, um dessen unweit der gleichnamigen Neugründung des 19. Jahrhunderts zu findende Ruinen zu besichtigen.¹⁰⁹ Mozabiten pflegten eine Höhle in der Nähe aufzusuchen, die einst ibaditische Asketen bewohnt hätten und der die Anwohner Wunderkräfte zuschrieben: So sei ein christlicher Hirte, der die Höhle mit

106 Dazu insgesamt Rebstock, *Ibāḍiten*. Zu Tāhart selbst ebda., 139–153.

107 Bārūnī, *al-Azhār*, 302. Unter Aṭfayyaš zahlreichen Schriften befindet sich auch eine Abhandlung zur Geschichte des Wādī Mizāb (*ar-Risāla aš-šāfiyya fi ba‘ḍ tawārīḥ ahl Wādī Mizāb*, siehe Ourghi, 371).

108 Obwohl Sulaymān al-Bārūnī solche Ansprüche mindestens bis 1912 nicht erhob, ging die italienische Kolonialregierung offenbar vorübergehend davon aus, ihn mit der Aussicht auf ein ibaditisches Imamatsamt im Ġabal Ġarbī gewinnen zu können. In welchem Verhältnis Bārūnīs Beteiligung an der Gründung der kurzlebigen Tripolitanischen Republik 1918 zu solchen Bestrebungen gestanden haben könnte, lässt sich nicht sagen, jedoch setzte er die Arbeit an dem Geschichtswerk im irakischen und omanischen Exil nicht fort. Das Ende der italienischen Herrschaft über Libyen und die damit verbundene politische Neuorientierung erlebte der 1940 in Bombay verstorbene Bārūnī nicht mehr.

109 Bārūnī, *al-Azhār*, 302–303.

seinen Schweinen aufgesucht habe, mit Blindheit geschlagen worden.¹¹⁰ Dies hinderte die Franzosen nicht daran, Tāhart ebenfalls zu besichtigen, und sogar Bārūnī gesteht ihnen zu, bestens über die Geschichte der Stadt Bescheid zu wissen. Ein französischer Siedler habe Bārūnī und seinen Begleitern am Eingang der Höhle in gebrochenem Arabisch von den fünf ersten rustamidischen Herrschern berichtet. Um die Bahnstation und die nahe Quelle ʿAyn as-Sultān herum war das neue Tāhart entstanden, das so seine frühere Jugend wiedererlangt habe und wieder von mozabitischen Kaufleuten aufgesucht werde.¹¹¹

Der ausdrückliche Wunsch nach Wiederbelebung antiker Größe beschränkt sich bei Bārūnī allerdings auf Tāhart, das für ihn gewissermaßen zur geistigen Heimat gehörte. Der Ġabal Nafūsa war demnach im engeren, familiären und gesellschaftlichen Sinne seine Heimat, was unter anderem darin zum Ausdruck kommt, dass er die algerische Reise als „meine Reise im Maġrib“¹¹² bezeichnet, zu dem Bārūnī Tripolitanien demnach nicht zählte. Unter den Mozabiten habe er sich so wohlgefühlt, dass er sich beinahe dauerhaft dort niedergelassen und „mir ihr Land zur Heimat genommen“ hätte,¹¹³ als die er es eben nicht ganz ansah. Der Ġabal Nafūsa als engere Heimat stand in einer historischen Beziehung mit dem Mizāb und Tāhart, doch auch andere Gegenden mit ibaditischer Bevölkerung wie die Insel Ġarba mögen für Bārūnī dazugehört haben, anders als im Geschichtswerk kaum erwähnte Regionen wie Osttripolitanien, Fezzan oder Barqa.

Solche Heimatgeschichtsschreibung vermittelte die Wiederentdeckung und Darstellung eigener Wurzeln und eine Vorstellung von nobler Authentizität (*aṣāla*) im Kontrast zu den unbequemen Machtverhältnissen in Bārūnīs Gegenwart. Da *al-Azhār ar-riyāḍiyya* realistischerweise keine konkreten Gebiets- oder Herrschaftsansprüche formuliert, scheint die wiederbelebte Erinnerung an das ibaditische Imamats vor allem der Selbstvergewisserung einer recht kleinen Minderheit gedient zu haben. Im Unterschied zur späteren nationalistischen Geschichtsschreibung spielen ethnische Zuordnungen (etwa zu Berbern oder Arabern) bei Bārūnī allerdings keine Rolle, und auch wenn er die Ibāḍiyya als besondere Gemeinschaft porträtiert, bettet er dieses Bild doch – folgt man der zur gleichen Zeit dargelegten Programmatik von *al-Asad al-Islāmī* – in den Gesamtzusammenhang der islamischen *umma* ein.

110 Ebda., 303.

111 „... ḥattā yuqālu ʿāda ilā Tihart šabābuhā l-qadīm“ (Bārūnī, *al-Azhār*, 302–304). Nach der antiken Stadt (Taqdamt) ist es eigentlich das dritte Tahert.

112 „Siyāḥatī fī l-Maġrib“ (S. 301).

113 Ebda.: „... wa-attaḥiḍu bilādahum waṭanan lī“.

Die Bewunderung für die vergangene Größe Tāharts inspirierte Bārūnī zur Abfassung von *al-Azhār ar-riyādiyya* auf Grundlage von arabischen historiografischen und geografischen Werken, nämlich einerseits ‚Klassikern‘ des 10. bis 14. Jahrhunderts¹¹⁴ und andererseits Buṭrus al-Bustānīs 1876 erschienener Enzyklopädie *Dāʿirat al-maʿārif*. Während seines Aufenthaltes in Algerien besuchte Bārūnī neben Tāhart noch weitere einst zum Reich der Rustamiden gehörende Orte, deren vergangener Größe er ihre beklagenswerte Gegenwart gegenüberstellt.¹¹⁵ Manche davon nahm Bārūnī auf seiner Reise 1898–1899 selbst in Augenschein, etwa al-Muʿaskar (Maskara), das „heute (1907) zu den berühmtesten Städten Algeriens“ gehört.¹¹⁶ Selbstverständlich finden nicht nur Ortschaften, sondern auch Gelehrte gebührende Beachtung, sofern sie mit Tāhart in Verbindung standen.¹¹⁷

Bārūnī scheint alle zusammengetragenen Quellen systematisch durchgesehen zu haben, um jeweils die Äußerungen der Geografen und Historiker über einen Ort zusammenzustellen¹¹⁸ und vermerkt daher auch, wenn ein Autor nichts Erwähnenswertes zu sagen hatte.¹¹⁹ Er orientiert sich also nicht blind an Autoritäten und kritisiert beispielsweise Ibn Ḥaldūn (st. 1406) dafür, dass er die Ibaditen ungerechterweise vernachlässigt habe,¹²⁰ oder Ibn Faḍlallāh al-ʿUmarī (st. 1349) dafür, dass dessen Geografie *Masālik al-abṣār* den Orient gegenüber dem Maḡrib bevorzuge.¹²¹

Al-Azhār ar-riyādiyya wurde in der von Bārūnī selbst gegründeten und bereits programmatisch nach dem Buch benannten Druckerei *Maṭbaʿat al-Azhār al-Bārūniyya* in Kairo produziert. Dem Titelblatt zufolge scheint die Veröffentlichung weiterer Teile vorgesehen gewesen zu sein, wozu es allerdings nicht kam. Genauer gesagt scheint nur der zweite Teil

114 Etwa die geografischen und kosmografischen Werke von al-Idrīsī, *Nuzhat al-muštāq*, von Ibn Ḥawqal (al-Ḥawqālī), *Šurat al-ard*, von al-Qazwīnī, *Ātār al-bilād*, von Yāqūt al-Ḥamawī, *Muʿgam al-buldān*, und von Ibn Faḍlallāh al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār*, sowie die Geschichtswerke von al-ʿIdārī, *Bayān al-muḡrib*, und Ibn Ḥaldūn, *al-ʿIbar*.

115 Bārūnī, *al-Azhār*, 45–65.

116 Bārūnī, *al-Azhār*, 65–66; „*al-ān (sanat 1325) min ašhar mudun al-Ġazāʾir*“ (ebda., 65). Vgl. Ourghi, 108.

117 Bārūnī, *al-Azhār*, 67–78.

118 Siehe bspw. zu Siḡilmāsa: Bārūnī, *al-Azhār*, 78–83.

119 So bei Šams ad-Dīn ad-Dimašqī („*wa-lam yaḍkur mā yahtāḡu ilā naql*“; Bārūnī, *al-Azhār*, 41).

120 Bārūnī, *al-Azhār*, 20 („*ḡayr muṣṣif*“). Vgl. zur nicht-ibaditischen historiografischen und geografischen Literatur Rebstock, *Ibāditen*, III–VIII.

121 „*Wa-ʿaddada l-ʿallāma Ibn Faḍlallāh al-ʿUmarī fī Masālik al-abṣār mamālik al-maḡrib yufadḍilu ʿalayhā mamālik al-mašriq taʿaššuban li-š-šarq*“ (Bārūnī, *al-Azhār*, 41).

veröffentlicht worden zu sein, so dass das erste Kapitel mit den Worten „Es wurde bereits geschildert, dass ...“ (*qad taqaddama anna ...*) beginnt. Das Titelblatt weist den Druck von 1907 als zweiten Teil aus (*al-qism at-tānī*), doch scheinen keine weiteren Teile zu existieren. Der Neudruck von 1986/2005 übernimmt dies, stellt der Überschrift *al-qism at-tānī* einige Begriffserläuterungen voran (S. 41–44) und überspielt die Lücke, indem er diese Erläuterungen als ersten Teil (*al-qism al-awwal*) deklariert.

Der Druck ist mit erläuternden Anmerkungen Bārūnīs versehen, die meist in Form von Fußnoten eingefügt wurden.¹²² Teils handelt es sich dabei um Worterklärungen, teils werden Erläuterungen, Anekdoten oder Verse eingefügt, teils Belegstellen angegeben. Bārūnī erzählt chronologisch geordnet nach den Herrschaften der Imame und Statthalter die Ereignisgeschichte des ibaditischen Imamats – unterbrochen von Briefen, Gedichten und Anekdoten – von seiner Verlegung nach Nordafrika bis zum Ende der Rustamiden mit besonderem Augenmerk auf dem Ġabal Nafūsa. Daneben zitiert Bārūnī Trauerdichtung (*ritāʿ*) über das verfallene Tāhart, schildert seinen Besuch an diesem schicksalhaften Ort und bringt eine eigene Kaside zum Thema an.¹²³ Der grundsätzliche Aufbau entspricht dem Muster, an das sich auch die Geschichtswerke in der Nachfolge Ibn Ġalbūns hielten und das mit der Aufnahme von historischen Dokumenten als Inserte vereinbar ist. So gibt Bārūnī ein Schreiben wieder, das ibaditische Missionare im Orient (*ahl ad-daʿwa al-ibādiyya bi-š-šarq*) 237/851–852 von Ägypten aus an den Imam von Oman, aš-Šalt b. Mālik (reg. 852–879), geschickt haben sollen, und fügt einen textkritischen Kommentar hinzu.¹²⁴

Stärker als die übrigen Geschichtswerke zieht Bārūnī zur (manchmal ungenauen) Erklärung historischer Verhältnisse die Begrifflichkeit seiner eigenen Zeit heran, indem er etwa *mišr* als Herrschersitz umschreibt und mit Istanbul vergleicht.¹²⁵ Entsprechend erklärt er, *huġġāb* seien Provinzregierungssitze (*marākiz al-wilāyāt*), ganz wie um 1900 Tripolis, Damaskus oder auch Mekka zur Hauptstadt standen.¹²⁶ In einer langen Fußnote beschreibt al-Bārūnī seine Sicht der zeitgenössischen politischen Lage im Mittelmeerbecken und kommt auf eine weitere Errungenschaft des Schienenverkehrs zu sprechen:

122 Das Titelblatt kündigt dies bescheiden an: „Am Rande mit Bemerkungen zum Text versehen, die nicht ohne Nutzen sind“ (*wa-bi-hāmišihī taʿlīqāt ʿalayhī lā taḥlū min fāʿida*).

123 Bārūnī, *al-Azhār*, 300–307.

124 Bārūnī, *al-Azhār*, 157–163.

125 Bārūnī, *al-Azhār*, 34–35: „*al-madīna allatī bihā kursī al-mamlaka*“; er fügt hinzu: „So wie jetzt Istanbul“ (*ka-l-āsītāna al-ʿaliyya al-ān*).

126 Bārūnī, *al-Azhār*, 34–35.

In Beirut beginnt die Hedschasbahn, die durch die Anstrengungen und unter der Schirmherrschaft des heute größten der Sultane des Islams erbaut wurde, des Sultans ʿAbdülḥamīd II., eines der Könige aus dem Hause ʿOsmān, Gott ver helfe ihm zum Sieg und erhalte ihre Herrschaft als Zufluchtsort für die Muslime und Schutzwall der beiden Heiligen Stätten (...).¹²⁷

Die Hedschasbahn, die er wohl nicht selbst zu Gesicht bekam, verstand al-Bārūnī ganz der Absicht entsprechend als Symbol für ʿAbdülḥamīds umfassenden Anspruch auf Vorherrschaft in der Islamischen Welt. Im Gegensatz zur Sprachregelung der osmanischen Regierung verweigert al-Bārūnī ʿAbdülḥamīd aber an dieser Stelle den Titel eines Kalifen oder Imams und bezeichnet ihn als nicht speziell religiös legitimierten Herrscher (*sultān, malik*). Dennoch erweitert er die traditionelle Eulogie um den Wunsch, das Osmanische Reich möge zum Schutz der Muslime fortbestehen. Er setzt in derselben Fußnote seinen innerlichen Rundgang durch den Mittelmeerraum fort und schreibt über die Magribländer:

Die Herrschaft von Fès hat eine islamische Dynastie, deren Herrscher Sultan genannt wird. Sie hat ihre Kampfkraft zu Lande und zu Wasser verloren, und die Agenten der Franken streiten sich Tag und Nacht um sie. Gott bewahre sie davor, ihnen ins Netz zu gehen!

Dann folgt Algerien, eine von Frankreich besetzte Provinz, das sich seit 1830, d. h. seit dem islamischen Jahr 1248, in ihre Verwaltung einmischt. In seinem Süden liegen Wārġilān und die ibaditischen Städte der Banū Mizāb, die von den Riten der Religion so erfüllt sind, wie es sich gehört.

Dann folgt Tunesien, eine autonome islamische Provinz unter französischem Protektorat, deren Herrscher Bey genannt wird. Zu ihr gehört die Insel Dscherba, welche von Ibaditen bevölkert ist, mit denen Malikiten zusammenleben.

Dann folgt Tripolitanien, eine osmanische islamische Provinz, in der es außer in der Stadt [Tripolis] selbst und in einigen Häfen gar keine fränkischen Ausländer gibt und deren Einwohner dem Osmanischen Reich äußerst treu ergeben sind. In ihrem Süden liegt drei Tagesreisen vom Meer entfernt das berühmte ibaditische Nafūsa-Bergland, das von ihnen [den ibaditischen Nafūsa] bevölkert ist und mit denen Malikiten brüderlich und harmonisch zusammenleben.

127 Bārūnī, *al-Azhār*, 16.

Dann folgt Ägypten, eine autonome osmanische islamische Provinz, deren Herrscher Chedive genannt wird, die von England besetzt ist und deren Einwohner dem Osmanischen Reich mit unauflösbaren Banden verbunden sind.

[Nach Aufzählung der nördlichen Anrainerstaaten des Mittelmeeres] folgen das islamische Osmanische Reich, der Bannerträger der Religion, Schutzherr des Islams und der Muslime, Gott verleihe ihm den klaren Sieg, und der Sitz seines Sultanats: Konstantinopel, welches Haus des Kalifats, Haus der Glückseligkeit, Erhabene Schwelle und Istanbul heißt.¹²⁸

Bārūnī gesteht dem alawitischen Sultan von Marokko keinen Anspruch auf das Imamats / Kalifat zu, da sein Staat militärisch zu schwach sei, um den westlichen Mächten zu widerstehen. Dagegen beschreibt er das Osmanische Reich als Beschützer der Muslime. Die Auflistung von Frankreich und Großbritannien kontrollierter islamischer Länder bzw. ehemaliger osmanischer Provinzen unterstreicht die Dringlichkeit dieser Erwartung. Unter den parallel aufgeführten, stets als islamisch beschriebenen Nachbarländern zeichnet sich Tripolitanien dadurch aus, dass es die wenigen ansässigen Europäer gewissermaßen unter Kontrolle hält; außerdem hebt al-Bārūnī wie bei Ägypten die enge Bindung des Landes an das Osmanische Reich hervor. Besondere Beachtung finden naheliegenderweise die ibaditischen Gemeinden auf Dscherba und im „berühmten“ Ġabal Nafūsa, deren friedliches Zusammenleben mit den Malikiten hervorgehoben wird, obwohl die islamischen Vorschriften nur im ausnahmslos ibaditischen Mizāb in der eigentlich vorgesehenen Weise befolgt werden. Auf die Frage des rechtmäßigen Imamats kommt Bārūnī später zurück und zitiert einen Ausspruch, welcher dem sunnitischeherseits hoch respektierten dritten Kalifen ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb zugeschrieben wird:

Das Kalifat ist etwas Anvertrautes, das also auf der Beratung der Gelehrten und Tugendhaften beruht. Das Königtum ist etwas mit dem Schwerte Erobertes. Daher ist jedes Imamats, das nicht auf der Beratung der Gelehrten und Tugendhaften beruht, ein Königtum, ebenso wie eines, das auf der Huldigung von üblen Menschen beruht.¹²⁹

Indem Sulaymān al-Bārūnī ʿAbdülḥamīd II. protokollwidrig nicht den Kalifentitel zugesteht und die osmanischen Herrscher als Könige (*mulūk*)

128 Bārūnī, *al-Azhār*, 16–17.

129 Bārūnī, *al-Azhār*, 161–162.

bezeichnet, stuft er deren Herrschaft im Vergleich zum ibaditischen Imamats als weniger legitim ein. In dieser Angelegenheit ist allerdings der Gebrauch des Komparativs angebracht, denn es geht Bārūnī keineswegs darum, jegliche nicht der ibaditischen Lehre entsprechende Herrschaft in Bausch und Bogen zu verdammen. Vielmehr steht für ihn das pragmatische Moment im Vordergrund, da er das Osmanische Reich im Gegensatz etwa zu Marokko noch in der Lage sieht, die Muslime vor Fremdherrschaft zu schützen. Daher besteht für Bārūnī kein Widerspruch darin, ‘Abdülhamīd II. an anderer Stelle den kalifalen Titel eines Befehlshabers der Gläubigen (*amīr al-mu’minīn*) zuzugestehen.¹³⁰

Den Anlass für diese freundliche Geste bot Bārūnī die bereits erwähnte kaiserliche Privatamnestie (*‘afw šāhānī huṣūṣī*).¹³¹ Diese zum Schluss des Buches dargelegte Wendung ereignete sich nach seinen Angaben erst kurz vor Abschluss von *al-Azhār ar-riyāḍiyya*, denn Bārūnī gab kein fertiges Manuskript in Druck, sondern schrieb an der Endfassung des Manuskripts weiter, während fertige Teile stückweise gedruckt wurden.¹³² Durch diese Methode kamen einige Inkonsistenzen zustande, für die sich Bārūnī entschuldigt. Dies mag auch erklären, warum der erste Teil niemals gedruckt wurde, der wahrscheinlich auf die Entstehungsgeschichte der Ḥārīḡiyya und Ibāḍiyya und damit auf die etwas heikle Frage des Kalifats hätte eingehen müssen. Die Amnestierung stand also in keinem Zusammenhang mit Abfassung oder Druck des Buches, das generell auf die üblichen Loyalitätsbekundungen und schmeichelhaften Äußerungen zum Sultan-Kalifen verzichtet.

Zusammenfassung

Sulaymān al-Bārūnī war die arabische Geschichtsschreibung ebenso vertraut wie den Fortsetzern von Ibn Ġalbūn, doch zeigt er eine deutliche Distanz zum Osmanischen Reich, welches zu seiner Zeit eng mit der sunnitischen Hauptströmung des Islams verbunden war. Sein Projekt einer literarischen Wiederbelebung des ibaditischen Imamats nach fast tausend Jahren dürfte jedoch in Tripolitanien niemand außerhalb der kleinen Gemeinschaft der Nafūsa geteilt haben, obwohl Bārūnī als Abgeordneter des Ġabal Ġarbī für einen größeren Kreis sprach und wegen seiner allerdings nicht unumstrittenen Rolle im Widerstand gegen Italien

130 Bārūnī, *al-Azhār*, 302 und 306–307.

131 Bārūnī, *al-Azhār*, 306–307.

132 Bārūnī, *al-Azhār*, 307.

und als „Republikgründer“ in Libyen postum zu einer nationalen Figur stilisiert wurde.

Dagegen brachte die enge, sogar sprachenübergreifende Verflechtung der Fortsetzer von Ibn Ġalbūn die Einbindung des literarischen Tripolis in den osmanischen Gesamtkontext zum Ausdruck. Sie schrieben sich in die arabische und osmanische literarische Tradition ein, allerdings aus Perspektive der sunnitischen, osmanisch-tripolitanischen Provinzelite der Stadt. Weder Nehīcūddīn noch Aḥmad an-Nāʾib lassen eine Alterität zwischen Tripolitanien und der osmanischen Kernregion erkennen, was ihre Schriften manchen Lesern des 20. Jahrhunderts als proosmanisch und unzureichend national erscheinen ließ.¹³³

Dagegen stand für Bārūnī die Selbstvergewisserung und die vermutlich von der literarischen Renaissance (*nahḍa*) angeregte Wiederentdeckung der glorreichen Vergangenheit im Vordergrund, was für ihn mit den Errungenschaften der Moderne ebenso vereinbar war wie die Einordnung in die aus praktischen Gründen vom Osmanischen Reich anzuführende islamische *umma*. Zwar beziehen sich Bārūnī wie auch die Fortsetzer Ibn Ġalbūns auf den osmanischen Fortschrittsdiskurs, doch neigt Bārūnī stärker dazu, Geschichte in den Begriffen der eigenen Zeit zu reflektieren und entwirft Heimatgeschichte als Gegenerzählung zur provinzialosmanischen Geschichtsschreibung. Dieser Unterschied ließe sich differenzierter durch eine Kontrastierung mit Rossis Darstellung herausarbeiten, die unmissverständlich aus kolonialer Distanz berichtet, aber keine Gegenerzählung zur provinzialosmanischen Konzeption anstrebt.

Diese vorläufigen Beobachtungen können nur einen ersten Überblick bieten, aber hoffentlich weitere Forschung zur Literaturgeschichte der Historiografie und ihrem Verhältnis zu anderen Quellengattungen wie auch zu Aktivitäten und Verflechtungen der Verfasser anregen.

133 In dieser Hinsicht wäre ein Vergleich mit Provinzialgeschichtsschreibung und Nationalgeschichte anderer arabischer Länder von Interesse.

Literaturverzeichnis

Ungedruckte Quellen

Başbakanlık Osmanlı Arşivi [Istanbul]

DH.SAİD 3/596-597; Y.EE 7/13, Y.EE
36/104; Y.PRK.UM 6/11

al-Markaz al-waṭānī li-l-maḥfūzāt wa-d-dirāsāt
at-tārīhiyya [Tripolis]

Qism al-waṭā'iq, milaff 9 – Sulaymān
al-Bārūnī, Nr. 81

Gedruckte Quellen

Aḥmad an-Nā'ib al-Anṣārī, *al-Manhal*

al-ʿaḍb fī tāriḥ Ṭarābulus al-ḡarb.

Band I: London 1984, Band II: Tripolis
o.J. [Nachdruck d. Ausg. 1961; Orig.
Istanbul 1899].

al-Asad al-Islāmī, Nr. 1 vom 3. Raḡab 1325/
13. September 1907.Bārūnī, Sulaymān b. ʿAbdallāh, *al-Azhār
ar-riyāḍiyya fī aʿimmat wa-mulūk
al-ibāḍiyya*. Kairo o.J. [1907].Bārūnī, Sulaymān b. ʿAbdallāh, *al-Azhār
ar-riyāḍiyya fī aʿimmat wa-mulūk
al-ibāḍiyya*. Hg. Muḥammad ʿAlī
aṣ-Ṣalībī. London 2005 [Nachdruck d.
Ausg. 1986].Chemālī, Ismail, *Gli abitanti della Tripoli-
tania*. London 1987 [Nachdruck v. *Gli
abitanti della Tripolitania. Memoria
presentata all'Ufficio Politico Militare di
Tripoli da Ismail Chemali, r. traduttore
presso l'ufficio stesso*. Tripolis 1916].Ibn Ḡalbūn, *Tārīḥ Ṭarābulus al-ḡarb
al-musammā at-Tiḡkār fī-man malaka
Ṭarābulus wa-mā kāna bihā min
al-aḥbār wa-huwa šarḥ li-Abī ʿAbd-
allāh Muḥammad b. Ḥalīl Ḡalbūn
aṭ-Ṭarābulusī ʿalā qaṣīdat aṣ-ṣayḥ Aḥmad
b. ʿAbd ad-Dā'im al-Anṣārī aṭ-Ṭarābulusī.*
Hg. v. aṭ-Ṭāhir Aḥmad az-Zāwī. Beirut u.
Tripolis 2004 [Orig. Kairo 1349/1930].Nehicüddin, Meḥmed, *Tārīḥ-i İbn-i Ḡalbūn
der beyân-ı Ṭarābulus-ı ḡarb*. Istanbul
1284/1867–68.

İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler

Kütüphanesi [Istanbul]

ʿAlī u. Aḥmed Nūrī, *İşbu risāle Āfriḳā-yı
ʿOṣmānī'den Ṭarābulus-ı ḡarb ve Bingāzī
ve Fizzān kıt'alarına dā'ir coğrafi ve
istatistikî ve tāriḥî ve siyāsî ve ʿaskerî
ma'lûmâtı ḥāvīdir*. İÜTY 5002.

Nehicüddin, Meḥmed, *Tārīḥ-i İbn-i Ḡalbūn
der beyân-ı Ṭarābulus-ı ḡarb*. Lateinschr.
Neuauflage in: Nehicüddin Efendi,
*Tarih-i İbn-i Galbun Der-Beyân-ı Trablus-
sgarp* und Hasan Sâfi, *Trablusgarp
Tarihi*. Hg. v. Abdullah Erdem Taş,
Muhammed Tandoğan, Aydın Özkan,
Ahmet Kavas. Istanbul 2013, 1–138.Rossi, Ettore, *La cronaca araba-tripolina di
Ibn Ḡalbūn (sec. XVIII)*. Bologna o.J.
[1936].Rossi, Ettore, *Storia di Tripoli e della
Tripolitania dalla conquista Araba al
1911*. Hg. v. Maria Nallino, Rom 1968.Hasan Şâfi, *Ṭarābulus-ı ḡarb tāriḥi*. Istanbul
1328/1910.Hasan Şâfi, *Ṭarābulus-ı ḡarb tāriḥi*. Latein-
schr. Neuauflage in: Nehicüddin
Efendi, *Tarih-i İbn-i Galbun Der-Beyân-ı
Trablusgarp* und Hasan Sâfi, *Trablus-
sgarp Tarihi*. Hg. v. Abdullah Erdem
Taş, Muhammed Tandoğan, Aydın
Özkan, Ahmet Kavas. Istanbul 2013,
139–240.Sâlnāme-i Vilāyet-i Ṭarābulus-ı ḡarb 1312
[1894–1895].[S'O] Meḥmed Şüreyyâ, *Sicill-i Osmanî*. Hg.
v. Nuri Akbayer u. Seyit Ali Kahraman,
6 Bde., Istanbul 1996 [Orig. *Sicill-i
ʿOṣmānī yāḥūd tezkiire-i meşâḥiri-
ʿoṣmāniye*. 4 Bde., Istanbul 1308–1316/
1890–1899].

Literatur

- Abū Šuwayrib, 'Abd al-Karīm,** „al-Ḥayāt aṭ-ṭaqāfiyya wa-naṣāṭ al-mutaṭtaqāfin al-‘arab bi-Istanbul“. In: ‘Ammār Muḥammad Ğuḥaydar (Hg.), *al-Mu‘arriḥ Aḥmad an-Nā‘ib al-Anṣārī (1264–1336 h./1848–1918 m.). Ḥayātuhu wa-āṭāruhu wa-‘ašruhu fi d-ḍikrā al-mi‘awīyya li-šudūr kitābihi ma‘a nihāyat al-qarn (1899–1999). A‘māl nadwa ‘ilmiyya.* Tripolis 2008, 209–226.
- al-Bārūnī, Za‘īma, Šafaḥāt ḥālida min al-ḡihād li-l-muḡāhid al-lībī Sulaymān al-Bārūnī.** Kairo 1964.
- ad-Dağğānī, Aḥmad Šidqī (Hg.),** *Bidāyat al-yaqāza al-‘arabiyya wa-n-niḍāl aš-ša‘bī fi Libiyā 1882–1911.* Beirut 1977.
- Dağğānī, Aḥmad Šidqī,** *Libiyā qubayla l-iḥtilāl al-ūlā aw Ṭarābulus al-ḡarb fi āḥir al-‘ahd al-‘uṭmānī (1882–1911).* Kairo 1971.
- Diana, Elvira,** *La letteratura della Libia. Dall’epoca coloniale ai nostri giorni.* Rom 2008.
- Fanfani, Pietro,** *Vocabolario della lingua Italiana.* Florenz 1865.
- Gabrieli, Francesco,** „Ricordo di Ettore Rossi“. *Oriente Moderno* XXXV, 10 (Ottobre 1955), 409–424.
- Ghazal, Amal,** „An Ottoman Pasha and the End of Empire. Sulayman al-Baruni and the Networks of Islamic Reform“. In: James L. Gelvin und Nile Green (Hgg.), *Global Muslims in the Age of Steam and Print.* Berkeley 2014, 40–58.
- Ğuḥaydar, ‘Ammār,** „al-Mu‘arriḥ Aḥmad an-Nā‘ib al-Anṣārī. Ru‘ya naḍdiyya ḡadida fi āṭarihi“. In: ‘A. M. Ğuḥaydar (Hg.), *al-Mu‘arriḥ Aḥmad an-Nā‘ib al-Anṣārī (1264–1336 h./1848–1918 m.). Ḥayātuhu wa-āṭāruhu wa-‘ašruhu fi d-ḍikrā l-mi‘awīyya li-šudūr kitābihi ma‘a nihāyat al-qarn (1899–1999). A‘māl nadwa ‘ilmiyya.* Tripolis 2008, 645–661.
- Ders.,** „Min tāriḥ Libiyā aṭ-ṭaqāfi fi awāḥir al-‘ahd al-‘uṭmānī. Tarḡamat al-mu‘arriḥ Aḥmad an-Nā‘ib al-Anṣārī“. *al-Mağalla at-tāriḥiyya al-‘arabiyya li-d-dirāsāt al-‘uṭmāniyya* 15–16 (1997), 57–85.
- Ders.,** „Tatimma tawṭiqiyya: as-sanawāt al-aḥira fi ḥayāt al-mu‘arriḥ Aḥmad an-Nā‘ib al-Anṣārī min ‘awdatihi ilā Ṭarābulus ilā wafātihi fi Bayrūt (1326–1336 h./1908–1918 m.) ma‘a ba‘ḍ al-išārāt ilā furū‘ usratihī ḥattā l-yawm“. In: ‘A. M. Ğuḥaydar (Hg.), *al-Mu‘arriḥ Aḥmad an-Nā‘ib al-Anṣārī (1264–1336 h./1848–1918 m.). Ḥayātuhu wa-āṭāruhu wa-‘ašruhu fi d-ḍikrā al-mi‘awīyya li-šudūr kitābihi ma‘a nihāyat al-qarn (1899–1999). A‘māl nadwa ‘ilmiyya.* Tripolis 2008, 715–815.
- Huwaydī, Muṣṭafā ‘Alī,** *al-Ğumhūriyya aṭ-ṭarābulusiyya. Ğumhūriyyat al-‘arab al-ūlā. Awwal dirāsa marḡa‘iyya fi mauḍū‘ihā.* Tripolis 2000.
- Kuneralp, Sinan,** *Son Dönemi Osmanlı Erkân ve Ricalı (1839–1922). Prosopografik Rehber.* Istanbul 2003.
- Kurşun, Zekerīya,** „Trablusgarp’ta Osmanlı Asırlarının Şāhitleri: Nehicüddin Efendi’nin Tarih-i İbn-i Galbul Beyân-ı Trablusgarp ve Hasan Sâfi’nin Trablusgarp Tarihi“. Nehicüddin Efendi, *Tarih-i İbn-i Galbul Der-Beyân-ı Trablusgarp* und Hasan Sâfi, *Trablusgarp Tarihi.* Hg. v. A. E. Taş, M. Tandoğan, A. Özkan, A. Kavas. Istanbul 2013, I–XII.
- Ders., Sicill-i Osmani Zeyli: son devir Osmanlı meşhurları ansiklopedisi.** Postum hg. u. transkr. Şakir Batmaz, Gülbadi Alan, Hava Selçuk u. a., 19 Bde., Ankara 2008–2009.
- Le Gall, Michel F.,** *Pashas, Bedouins and Notables: Ottoman Administration in Tripoli and Benghazi, 1881–1902.* Unveröf. Diss., Princeton 1986.
- al-Miṣrāti, ‘Alī Muṣṭafā,** *Şiḡāfat Libiyā fi nisf qarn.* Beirut 1960.
- Nallino, Maria,** „Avvertenza“. In: Rossi, Ettore, *Storia di Tripoli e della Tripolitania dalla conquista Araba al 1911.* Hg. v. Maria Nallino, Rom 1968, XI–XIII.

- Ourghi, Abdel-Hakim**, *Die Reformbewegung in der neuzeitlichen Ibādīya. Leben, Werk und Wirken von Muḥammad b. Yūsuf Aṭfaiyaš, 1236–1332 h. q. (1821–1914)*. Würzburg 2008.
- Pakalin, Mehmet Zeki**, *Sicill-i Osmani Zeyli: son devir Osmanlı meşhurları ansiklopedisi*. Posthum hg. u. transkr. Şakir Batmaz, Gülbadi Alan, Hava Selçuk u. a., 19 Bde., Ankara 2008–09.
- Peterson, John E.**, „Arab Nationalism and the Idealist Politician: the Career of Sulayman al-Baruni“. In: James Piscatori und G. S. Harris (Hgg.), *Law, Personalities and Politics in the Middle East*. Boulder 1987, 124–139.
- Rebstock, Ulrich**, *Die Ibāditen im Mağrib (2./8.–4./10. Jh.)*. Die Geschichte einer Berberbewegung im Gewand des Islam. Berlin 1983.
- aş-Şalībī, Muḥammad 'Alī**, „al-Muqaddima“. In: Ders. (Hg.) Sulaymān b. 'Abdallāh al-Bārūnī, *al-Azhār ar-riyādiyya fī a'immat wa-mulūk al-ibādīyya*. London 2005 [Nachdruck der Ausg. 1986], 5–33.
- aš-Şaṅṭa, 'Abd al-Mun'im**, „al-Ab'ād al-ḥaqīqiyya li-qaḍīyyat Sirāğ ad-Dīn wa-n'ikāsātuhā 'alā ḥayāt Aḥmad an-Nā'ib al-Anşārī“. In: 'Ammār Muḥammad Ğuḥaydar (Hg.), *al-Mu'arriḥ Aḥmad an-Nā'ib al-Anşārī (1264–1336 h./1848–1918 m.)*. Ḥayātuhu wa-ātāruhu wa-ʿaşruhu fī ḍ-ḍikrā al-miʿawiyya li-şudūr kitābihi maʿa nihāyat al-qarn (1899–1999). Aʿmāl nadwa ʿilmiyya. Tripolis 2008, 495–511.
- Şaraf ad-Dīn, Inʿām Muḥammad**, „Mulāḥazāt ḥawla al-kitāba at-tāriḥiyya fi Libiyā min ḥilāl namūdağayn min al-qarn at-tāsiʿ ʿaşar: al-Yawmiyyāt al-libiyya wa-l-Manhal al-ʿadb fi tāriḥ Ṭarābulus al-ğarb“. In: 'A. M. Ğuḥaydar (Hg.), *al-Mu'arriḥ Aḥmad an-Nā'ib al-Anşārī (1264–1336 h./1848–1918 m.)*. Ḥayātuhu wa-ātāruhu wa-ʿaşruhu fī ḍ-ḍikrā al-miʿawiyya li-şudūr kitābihi maʿa nihāyat al-qarn (1899–1999). Aʿmāl nadwa ʿilmiyya. Tripolis 2008, 381–409.
- [TDVİA] Türkiye Diyanet Vakfı İslām Araştırmaları Merkezi**, *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 44 Bde., Istanbul 1988–2013.
- az-Zāwī, aṭ-Ṭāhir Aḥmad**, „Tarğamat aş-Şayḥ Aḥmad b. 'Abd ad-Dā'im al-Anşārī aṭ-Ṭarābulusī“. In: [Ibn Ğalbūn], *Tāriḥ Ṭarābulus al-ğarb al-musammā at-Tiḍkār fi-man malaka Ṭarābulus wa-mā kāna bihā min al-aḥbār wa-huwa şarḥ li-Abī 'Abdallāh Muḥammad b. Ḥalīl Ğalbūn aṭ-Ṭarābulusī 'alā qaşīdat aş-şayḥ Aḥmad b. 'Abd ad-Dā'im al-Anşārī aṭ-Ṭarābulusī*. Hg. v. aṭ-Ṭāhir Aḥmad az-Zāwī. Beirut und Tripolis 2004 [Orig. Kairo 1349/1930], 13–15.
- az-Zurayqī, Ğum'a Muḥammad**, „aş-Şayḥ Fāliḥ az-Zāhiri al-Madanī wa-musāhamatuhu fi tanqīḥ al-manhal al-ʿadb“. In: 'A. M. Ğuḥaydar (Hg.), *al-Mu'arriḥ Aḥmad an-Nā'ib al-Anşārī (1264–1336 h./1848–1918 m.)*. Ḥayātuhu wa-ātāruhu wa-ʿaşruhu fī ḍ-ḍikrā al-miʿawiyya li-şudūr kitābihi maʿa nihāyat al-qarn (1899–1999). Aʿmāl nadwa ʿilmiyya. Tripolis 2008, 531–539.

Die Türken als Träger islamischer Heilsgeschichte

Kollektive Selbstbilder in politisch dominierenden Milieus der gegenwärtigen Türkei

Paula Schrode

Abstract Rein historisch betrachtet ist der Islam zunächst eine arabische Angelegenheit. Auch in der synchronen Perspektive behält das arabische Element aufgrund des Umstands, dass als zentral behandelte Traditionen wie die Sunna und der Korantext auf Arabisch überliefert und eng auf die Ursprungszeit bezogen sind, trotz aller späteren sprachlichen und kulturellen Vielfalt in der islamischen Welt eine gewisse Hegemonialität. Dabei gerät allerdings bei klassisch-islamwissenschaftlichen Forschungsperspektiven gelegentlich in den Hintergrund, dass auch andere sprachlich-ethnische Gruppen ihren eigenen Beitrag selbstbewusst in die islamische Geschichte hineinschreiben, was deren arabische Ursprünge im heilsgeschichtlichen Ausblick bisweilen deutlich relativiert. Was Islam für eine Gruppe von Akteuren zu einem bestimmten Zeitpunkt ihrer Geschichte bedeutet, ist nie abgeschlossen, sondern transformiert sich in Abhängigkeit von den jeweiligen Selbstbildern. Während die Aufmerksamkeit der Forschung heute häufig auf universalistisch-reformorientierten Strömungen wie dem Salafismus liegt, der ethnische Partikularismen im Rückbezug auf eine imaginierte muslimische Urgemeinschaft überwinden will, scheint auch der nationale Islam in der Türkei eine Renaissance zu erleben – und sich damit in ein größeres Bild zu fügen, nach dem an verschiedenen Orten in der heutigen Welt nationale Identitäten noch keineswegs ausgedient haben.

Keywords Türkei, Kollektive Identität, Heilsgeschichte, Cyberspace

1 Einleitung

Auch wenn die gegenwärtige türkische Regierung im Land alles andere als unumstritten ist,¹ genießt sie bei einem beträchtlichen Teil der Bevölkerung eine Beliebtheit, die über die Zustimmung zu konkreten politischen Maßnahmen oder eine generelle Zufriedenheit mit der aktuellen Situation weit hinausgeht. Offensichtlich erreicht Staatspräsident Recep Tayyip Erdoğan mit seiner Partei, der AKP (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, „Partei für Gerechtigkeit und Aufschwung“), viele Menschen auch auf einer sehr emotionalen Ebene. Kollektive Identitätskonstruktionen im Zusammenhang mit Nation und Religion spielen dabei eine wichtige Rolle: In der Rhetorik und Ästhetik AKP-naher Kreise und der sie stützenden Milieus in der Bevölkerung lassen sich wiederkehrende Motive beobachten, die teils implizit, häufig aber auch explizit eine Kontinuität zum Osmanischen Reich herstellen und in mancher Hinsicht die seit den 1980er Jahren propagierte *Türk İslam Sentezi* („türkisch-islamische Synthese“, im Folgenden TIS) weiterführen. Inszenierungen eines starken und nur vor Gott demütigen Führers, dem eine fromme türkische Nation folgt, werden in einen Deutungshorizont gestellt, der den Türken und dem türkischen Staat eine besondere Rolle in der islamischen Heilsgeschichte und der islamischen Welt sowie gegenüber der nicht-islamischen Welt zuweist.

In diesem Beitrag versuche ich aufzuzeigen, inwiefern erfolgreich und nachhaltig ein kollektives Selbstbild der Türken als zentralen Trägern islamischer Heilsgeschichte aufgebaut wurde, das nunmehr den Resonanzraum für religiös aufgeladene politische Sprache und Symbolik bildet und zugleich immer wieder einen kreativen Deutungsrahmen für neue gesellschaftliche Herausforderungen und Krisen liefert. Mit dem auf diese Weise konstruierten Selbstbild der türkischen Nation lassen sich für neue Anlässe Narrative hervorbringen oder aktualisieren, die türkisches Regierungshandeln – zuletzt die militärischen Offensiven gegen die *Yekîneyên Parastina Gel* (Volksverteidigungseinheiten, im Folgenden YPG) im kurdisch dominierten Syrien – nicht nur legitimieren, sondern auch positiv dramatisieren und heroisieren.

Zunächst wird im Folgenden die Geschichte der Rolle des Islams bei der Aushandlung eines türkischen Selbstverständnisses in groben Zügen

1 So gelang es ihr trotz der hohen Dominanz regierungstreuer Medien und öffentlicher Meinungsbildung bei dem Referendum am 16. April 2017 nur knapp, eine Mehrheit zu erzielen (51,4% Ja-Stimmen gegenüber 48,6% Nein-Stimmen, <http://halkoylamasi.trthaber.com>; vgl. auch die Ergebnisse der Kommunalwahlen von 2019, bei denen die AKP wichtige Großstädte an die Opposition verlor. Sofern nicht anders vermerkt, waren alle in diesem Aufsatz als Quellen angegebenen URL-Adressen im März 2018 abrufbar).

umrissen, wobei vor allem die Entwicklungen in den Jahren nach dem Militärputsch von 1980 als weichenstellend zu betrachten sind. Anschließend wird anhand aktueller Beispiele nachgezeichnet, wie heute ein spezifisches türkisch-islamisches Selbstbild in der Öffentlichkeit konstruiert wird. Hierzu untersuche ich kommunikative Praktiken von Akteuren und Organisationen, die in einem weiteren Sinne am dominierenden politischen Diskurs teilhaben, in Hinblick darauf, wie die Rolle der Türkei in Bezug auf die islamische Welt sowie die Rolle des Islams für die Türkei dargestellt wird.² Als Quellen dienen neben Publikationen diverse Beiträge in sozialen Medien wie etwa Fanseiten auf Facebook und Twitter³ seit dem Putschversuch im Juli 2016. Dieser Zeitpunkt kann insofern als Zäsur betrachtet werden, als seither einige Narrative besonders antagonistisch zugespitzt werden und das Selbstbild der türkischen Nation öffentlich noch schärfer konturiert und aufgeladen wird.

Gegenstand dieses Beitrags sind also Selbstbildkonstruktionen bestimmter Milieus, die für die türkische Nation sprechen möchten, wobei dieser Repräsentationsanspruch selbstverständlich nicht von allen Teilen der Bevölkerung akzeptiert wird. Uns zeigt sich somit nicht „das“ Selbstbild der Bevölkerung der Türkei, sondern ein Entwurf eines solchen Selbstbildes, der unhinterfragt voraussetzt, dass sich die auf diese Weise repräsentierte Bevölkerung in einer ganz bestimmten Art und Weise als türkisch und (sunnitisch-)muslimisch versteht.

2 Nation und Geschichtsschreibung in der Türkei – Rehabilitierung des Islams

Als die Republik Türkei nach dem Ersten Weltkrieg das Erbe des Osmanischen Reiches antrat, gewann mit dem neuen Staat auch eine neue Deutung der muslimischen Bevölkerungsmehrheit Anatoliens, die nunmehr

2 Das hier umrissene Milieu ist nicht scharf abzugrenzen. Es hat ein starkes Gravitationszentrum im Umfeld der AKP, geht aber über deren tatsächliche Wählerschaft hinaus. So steht die *Saadet Partisi* zwar in politischer Konkurrenz zur AKP, doch gehen beide Parteien auf gemeinsame Wurzeln in der *Milli Görüş*-Bewegung zurück und teilen grundlegende Ideen und Visionen sowie Rekrutierungsmilieus. Gleiches gilt, insbesondere nach einem klärenden Richtungsstreit 2017, für weite Teile der nationalistischen *Milliyetçi Hareket Partisi* (MHP). Im Zentrum stehen hier also durchaus unterschiedliche, sich aber stark überschneidende Milieus, die von dem derzeit dominierenden politischen Identitätsdiskurs weitgehend repräsentiert werden und sich mit ihm identifizieren.

3 Für eine Übersicht siehe angefügtes Quellenverzeichnis.

zur Titularnation erklärt wurde, politische Realität. Eine türkische Identität war schon seit einigen Jahrzehnten im Zuge nationalistischer Diskurse entdeckt und umrissen worden, und der Prozess der Nationenbildung ging nun verstärkt einher mit Entwürfen von „türkischer“ Geschichte. Für die frühe Phase der Republik steht vor allem die *Türk Tarih Tezi* („türkische Geschichtsthese“), die osmanische und islamische Elemente der Geschichte der „Türken“ und somit auch ihrer zu konstruierenden Identität tendenziell marginalisierte.⁴ Als einer der bedeutendsten Historiker der Türkei wich Mehmed Fuad Köprülü (1888–1966) von dieser Herangehensweise ab, indem er die osmanische Geschichte als wichtigen Bestandteil der Geschichte des Islams wie auch der Türken integrierte.⁵ Während Köprülü die Geschichtsschreibung damit zumindest in gewisser Hinsicht von ideologischen Vorgaben emanzipierte,⁶ wendeten sich die Vorgaben spätestens seit den 1980er Jahren schließlich in eine neue Richtung; wiederum stellte sich die Geschichtsschreibung – in weiten Teilen bis heute – in den Dienst eines politischen Programms.

Schon seit den 1950er Jahren ließ sich ein wachsender Einfluss islamischer Kräfte in der Politik verzeichnen.⁷ Als es in den 1970er Jahren zu erbitterten, häufig gewaltsam ausgetragenen Auseinandersetzungen zwischen rechten und linken Gruppierungen in der Türkei kam, wurde als einendes Band zwischen den konservativen, islamischen und nationalistischen politischen Fraktionen gezielt ein islamisch gefärbter Nationalismus entwickelt: Im Umfeld des 1970 als Reaktion auf die studentische 68er Bewegung gegründeten rechten Intellektuellenclubs *Aydınlar Ocağı* wurden neue, den Islam aufwertende und integrierende Lesarten türkischer Geschichte und Identität entworfen, die 1972 von dem Historiker İbrahim Kafesoğlu als zusammenhängende Programmatik unter der Bezeichnung *Türk İslam Sentezi* („türkisch-islamische Synthese“, TIS) zusammengefasst wurden.⁸ Die TIS stellt die nationale

4 Vgl. Dreßler 2017, 249.

5 „Köprülü thus belonged to a group of scholars that defended the legacy of the Ottoman Empire as part of a broader Islamic civilisation with a strong Turkish element – a position that was, as Ersanlı and others have argued, at odds with a Kemalist revisionist agenda, which saw the Ottoman period as merely an aberration of the national Turkish path, or even as outside of Turkish history altogether.“ (Dreßler 2017, 250).

6 Gleichwohl war Köprülüs Historiographie eng mit dem damaligen Projekt der Nationenbildung verbunden und insofern nicht ideologiefrei; ich danke Markus Dreßler für diesen wichtigen Hinweis.

7 Vgl. Zürcher 2012, 232ff.

8 Vgl. auch sein postum unter demselben Titel erschienenenes und wiederholt neu aufgelegtes Buch (Kafesoğlu 1985).

Geschichtsschreibung unter die gesellschaftspolitisch motivierte Prämisse, dass das Türkentum wesensmäßig wie auch von seiner Bestimmung her eng mit der Heilsgeschichte des Islams verbunden sei.⁹ Ein Vordenker dieser neuen Geschichtsinterpretation war Osman Turan, der schon 1946 in seinem Artikel „Türkler ve İslâmiyet“ zentrale Elemente der TIS formulierte.¹⁰

Alparslan Türkeş, der Gründer der nationalistischen MHP (*Milliyetçi Hareket Partisi*, „Partei der nationalistischen Bewegung“), ergänzte seinen Nationalismus in den 1970er Jahren durch eine islamische Komponente, womit er an einen breiteren Trend anschloss, der sich im Auftreten der AP (*Adalet Partisi*, „Gerechtigkeitspartei“) um Süleyman Demirel (1924–2015) sowie der islamistischen Parteien im Umfeld von Necmettin Erbakan (1926–2011) und der *Millî Görüş*-Bewegung manifestierte.¹¹ Aus den Reihen der MHP heraus entwickelte sich eine prononciert antiwestliche Stoßrichtung der TIS. Ein wichtiger Vordenker ist hier S. Ahmet Arvasî mit seinem „türkisch-islamischen Ideal“ (*Türk İslam Ülküsü*).¹²

Nach dem Militärputsch von 1980, dem eine wachsende und zunehmend gewalttätige ideologische Polarisierung der türkischen Gesellschaft vorausgegangen war, wurde die TIS mit der Integration des Islams in die offizielle Staatsideologie unter dem neuen Staatspräsidenten General Kenan Evren zum politischen Programm.¹³ Die militärische und zivile Spitzenbürokratie unter Ministerpräsident Turgut Özal und der ANAP (*Anavatan Partisi*) wurden zu zentralen Trägern dieser Entwicklung, auch wenn die – traditionell kemalistischen – Militärs durchaus widersprüchliche Haltungen zur TIS und ihren Auswirkungen einnahmen.¹⁴

9 Einen guten Überblick über Entstehungskontext und Geschichte der TIS geben Binnaz Toprak (Toprak 1989) und Banu Eligür (Eligür 2010, 85–135). Für eine ausführlichere Studie siehe außerdem die Dissertation von Ünal Bilir (Bilir 2004).

10 Vgl. Turan 1946.

11 Vgl. Eligür 2010, 61–71.

12 Vgl. Arvasî 1979; 1988a; 1988b; zur Rezeption und Weiterentwicklung der TIS innerhalb der MHP siehe Bilir 2004, 49–53.

13 Vgl. Eligür 2010, 93–102 sowie Özdalga 2006, 558–559.

14 Vgl. Eligür 2010, 94 ff. Auf eine differenziertere Darstellung unterschiedlicher Entwürfe zum Verhältnis zwischen Türkentum und Islam und diesbezüglichen Kontroversen, etwa zum in den späten 1990er Jahren aufkommenden Schlagwort des „türkischen Muslimentums“ (*Türk Müslümanlığı*), wird aus Platzgründen verzichtet; siehe speziell hierzu sowie für eine allgemeine ausführliche Übersicht über die Debatten Dreßler 2002, 143–170; 193–214.

3 Die Botschaft der „türkisch-islamischen Synthese“

Die TIS verknüpft die Geschichte des Islams und die Geschichte der Türken auf verschiedenen Ebenen miteinander. Die in Inschriften aus dem 8. Jahrhundert dokumentierte Verehrung einer Himmelsgottheit (*tāñri*) im Herrscherkult des zweiten Türk-Khaghanates wird zum Kernmerkmal einer essenzialisierten türkischen Kultur erhoben, indem sie als Monotheismus und damit als Proto-Islam interpretiert wird.¹⁵ Die Übernahme des Islams der arabischen Eroberer erscheint vor diesem Hintergrund nicht als Bruch, sondern als Verschmelzen zweier ohnehin wesenhaft äquivalenter religiös-kultureller Zivilisationen.¹⁶ Mehr noch, die Türkisierung des Islams wird als dessen Aufwertung dargestellt: In den Dienst des Islams gestellt habe das kriegerische Ideal der türkischen Steppenbewohner dem Konzept des *ğihād* zu neuer Entfaltung und dem Islam damit zu weiteren Siegeszügen und stark idealisierten Reichsgründungen verholfen, die aus der Perspektive der TIS die Leistungen der Araber in den Schatten stellen.¹⁷ So sind es Türken, die Bagdad aus der Hand der schiitischen Buyiden befreien, Byzanz Anatolien entreißen¹⁸ und schließlich das bei Aḥmad b. Ḥanbal überlieferte Hadith erfüllen, das die Eroberung Konstantinopels durch einen „vortrefflichen Kommandanten“ und ein „vortreffliches Heer“ vorhersagt.¹⁹ Der Islam erscheint ebenso als die Bestimmung der Türken wie die Türken als Bestimmung des Islams.²⁰

15 Eine Herausforderung für die der TIS verpflichteten Autoren ist die Widerlegung der zuvor in Abgrenzung vom Islam konstruierten türkischen Kultur- und Religionsgeschichte. So lautet ein Kapitel bei S. Ahmet Arvasi „Bozkurt, hiç bir zaman Türk'ün totemi olmamiştir“ („Der graue Wolf wurde nie Totem der Türken“, Arvasi 1979, 97 ff.), und an anderer Stelle wird die Rolle des „Schamanismus“ relativiert (Arvasi 1979, 99–100).

16 Vgl. etwa Kemal Göde, der insinuiert, dass die Türken bereits jahrhundertlang nach dem Islam gesucht hätten (Göde 1992, 206). Wolfgang-Ekkehard Scharlipp (1991, 179) vermutet Turan als den ersten Autor, der diese These vertrat (vgl. Turan 1946, 468). Für eine kritische Auseinandersetzung mit der These eines türkischen „Urmonotheismus“ siehe auch Akpınar 1986.

17 Vgl. etwa Göde 1992, 209–212; 220–221 sowie Şeker 1985, 136 ff.

18 Für eine typische idealisierte Darstellung dieser Ereignisse siehe Turan 2013, 2: 203–206.

19 *La-tuftaḥanna al-Qusṭanīniyyatu fa-la-ni'ma l-amīru amīruhā wa-la-ni'ma l-ğayşu dālika l-ğayşu*; vgl. etwa Göde 1992, 210 und Kitapçı 1980, 218. Unter nichttürkischen Exegeten tendiert man freilich dazu, die Prophezeiung auf den noch ausstehenden Jüngsten Tag und die Rückkehr des Mahdi zu beziehen. Vgl. dazu auch Beitrag Zimmermann.

20 Vgl. Arvasi 1988a, 258–259.

Die nachhaltigste Wirkung erzielte die TIS über die Bildungspolitik. Als eine Schwäche des Bildungssystems der Republik wurde die Ausrichtung an westlichen Vorbildern und die damit verbundene Vernachlässigung der eigenen türkisch-islamischen „nationalen Kultur“ identifiziert, die der TIS als das Fundament der ruhmreichen Geschichte der Seldschuken und Osmanen gilt.²¹ Das seit 1982 an staatlichen Schulen verpflichtende und heute unter der Bezeichnung „Religiöse Kultur und Ethik“ (*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*) erteilte Unterrichtsfach adressiert die Schüler entsprechend pauschal als türkische Muslime, wengleich Respekt vor anderen Religionen ausgedrückt und angemahnt wird und auch entsprechendes Grundwissen vermittelt wird. Die Darstellung des Verhältnisses zwischen Türkentum und Islam in den Lehrwerken folgt in wesentlichen Zügen den Grundideen der TIS, und Liebe und Treue zum Vaterland werden als religiöse Tugenden vermittelt.²²

Eine tragende Säule und zugleich wesentliche Verkörperung der TIS ist außerdem das staatliche Amt für religiöse Angelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, kurz *Diyanet*) mit seinem offiziellen Monopol über die Inhalte und Vermittlung des Islams in der Türkei. In Publikationen und Lehrwerken der *Diyanet* werden die Dienste der Türken am Islam hervorgehoben, die islamische Zivilisation als innerlich aufs Engste mit der türkischen Kultur verknüpft dargestellt, die Liebe zu Vaterland und Nation als religiöse Pflicht und der Märtyrertod für die Nation als höchste und islamisch verdienstvollste Form zu sterben präsentiert.²³

Die konkreten Erzählungen der TIS lassen sich als Ressourcen für durchaus unterschiedliche Kommunikationsziele heranziehen: Während im einen Kontext das Bild des toleranten Osmanen aktualisiert wird, werden in einem anderen Zusammenhang Eroberungen und Härte gegen „Ungläubige“ glorifiziert und sakralisiert. Im Folgenden stehen vor allem diejenigen Narrative im Zentrum, die in den vergangenen Jahren und insbesondere seit dem Putschversuch 2016 vielfach die Kommunikation der dominierenden politischen Milieus prägen und verstärkt Antagonismen zur nicht-islamischen Welt und dem Westen beschwören. Dabei wird die TIS nicht als eine fertige „Lehre“ lediglich reproduziert und angewandt; eher ist sie als der fruchtbare Boden zu sehen, auf dem Teile der politischen Rhetorik heute ihre Wirkung entfalten.

21 Vgl. Toprak 1989, 58 ff.

22 Vgl. Bilgin 1988, 104–123. Zur kontroversen Diskussion zur Einführung eines obligatorischen Religionsunterrichts siehe Eligür 2010, 103 ff.

23 So bei Yazıcı 2005, 213–239.

4 Offizielles Selbstbild und Islam in der heutigen Türkei

4.1 Islam und die öffentliche Repräsentation des Staates

Über vier Jahrzehnte nach Entwicklung der TIS ist die öffentliche Repräsentation der Türkei und ihrer Bevölkerung als muslimisch so dominant wie nie zuvor. Der türkische Staat wird von der derzeitigen Regierung offensiv als ein Staat mit islamischer Identität konstruiert, wie auch die Bürger dieses Staates, trotz der Existenz religiöser Minderheiten, ausschließlich als Muslime adressiert werden. Staatspräsident Recep Tayyip Erdoğan beginnt Ansprachen gerne mit der *basmala*, begrüßt sein Publikum mit dem islamischen Friedensgruß, zitiert religiöse Texte oder rezitiert im Rahmen öffentlicher Gemeinschaftsgebete Koranverse.

Für Aufsehen und Entrüstung im säkularen oppositionellen Lager sorgten im Dezember 2017 Videoaufnahmen aus einer Schule, die eine im Klassenzimmer stehende Schulklasse zeigen, die offensichtlich als morgendlichen Gruß an den Lehrer im Chor ein leidenschaftliches Bekenntnis zum Islam vorträgt, das in dem Ausruf „Müslümanız, Müslüman!“ kulminiert.²⁴ Auch die als islamistisch bewerteten Verse, für deren Rezitation Erdoğan als damaliger Bürgermeister von Istanbul 1998 eine Gefängnisstrafe absitzen musste, werden zwanzig Jahre später nicht nur von ihm selbst wieder öffentlich vorgetragen, sondern auch unter Anleitung eines Lehrers auf dem Schulhof einer *İmam Hatip*-Schule skandiert.²⁵

24 (Deutsch: „Muslime sind wir, Muslime!“) Auf den Gruß des Lehrers antwortet die Klasse: „Aleyküm selam / bu ne güzel kelim! / Yaşasın İslam! / Elimizde Kur'an / kalbimizde iman / bir Allah'a inanan / Müslümanız, Müslüman! / Ayrılmayız bu yoldan. / Hep doğruyu arayan / Kitaba Sünnete sarılan / emirlerini yapan / yasaklardan kaçınan / Müslümanız, Müslüman!“ („*Alaykum salām* / was für ein schönes Wort! / Es lebe der Islam! / In unserer Hand der Koran, / in unserem Herzen der Glaube, / an einen Allah glaubende / Muslime sind wir, Muslime! / Von diesem Weg trennen wir uns nicht. / Immer das Richtige suchende, / das Buch und die Sunna umklammernde, / ihre Befehle befolgende, / vor dem Verbotenen sich hütende / Muslime sind wir, Muslime!“) Der CHP-Abgeordnete, der die Aufnahmen verbreitete, betrachtet die säkulare Schulbildung in der Türkei als ernsthaft bedroht („Barış Yarkadaş paylaştı... „Bu görüntüler şeriat provasıdır“, *Cumhuriyet*, 18. Dezember 2017. http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/siyaset/888398/Baris_Yarkadas_paylasti..._Bu_goruntuler_seriat_provasidir_.html).

25 „Antalya'da skandal görüntüler: Öğrencilere bahçede tekbir getirttiler“. *Cumhuriyet*, 20. Februar 2018. http://www.cumhuriyet.com.tr/video/video/930651/Antalya_da_skandal_goruntuler_Ogrencilere_bahcede_tekbir_getirttiler.html. Ein jüngeres Beispiel für einen besonders symbolkräftigen Akt, mit dem wirksam ein Wandel in der politischen

Staatsbürgerliche Kollektive wie staatstragende Ereignisse werden heute zunehmend religiös gerahmt und dadurch insbesondere in Krisensituationen mit Bedeutung aufgeladen. Nach dem Putschversuch vom 15./16. Juli 2016 wurden zahlreiche Fotos von Putschgegnern verbreitet, die einen häufig religiös begründeten Zusammenhalt der Nation zum Ausdruck bringen.

Neben der sicherlich nicht zufällig in die Bildmitte gerückten Moschee, die zusammen mit einem Meer türkischer Flaggen die Kulisse für die versammelte Menschenmenge bildet, ist das angeführte Zitat von Ministerpräsident Binali Yıldırım in einem Eintrag auf dem offiziellen Facebook-Auftritt der AKP vielsagend: „Wir werden einander lieben, wir werden für Allah lieben [groß hervorgehoben, Anm. d. Verf.], wir werden einig, gemeinsam und Geschwister sein.“ (Abb. 1).²⁶ Daneben veröffentlichte die AKP immer wieder auch Bilder von Putschgegnern, die im Rahmen ihrer „Wache“ (*nöbet*) auf den Straßen gemeinsam das Gebet verrichten (Abb. 2).

Seit Beginn der „Olivenzweig“-Offensive gegen die kurdische YPG im syrischen ‘Afrin im Januar 2018 erfreuen sich in den sozialen Medien Bilder von betenden Soldaten, häufig mit siegverheißenden Koranstellen wie den Versen 1–4 aus der 48. Sure *al-Faḥ* versehen, großer Beliebtheit.²⁷ *Diyanet*-Präsident Ali Erbaş kündigte am Tag des Beginns der Offensive an, dass in allen Moscheen morgens und abends *al-Faḥ* rezitiert und Bittgebete (*du‘ā*) für „unser Heer und unsere Nation“ gesprochen werden; eine Anweisung, die auch von deutschen DİTİB-Gemeinden aufgegriffen und weiterverbreitet wurde.²⁸ Eine Freitagspredigt der *Diyanet* im Februar war dem Thema

Öffentlichkeit markiert wurde, war Erdoğan's Auftritt im Frühjahr 2018 in der Hagia Sophia anlässlich der Eröffnung eines Kunstfestivals. Indem Erdoğan aus dem Koran rezitierte und die Anwesenden dazu aufrief, mit ihm zu beten, unterstützte er Stimmen, die fordern, die Hagia Sophia von einem Museum wieder in eine Moschee zu verwandeln (“Turkish President Erdoğan recites Islamic prayer at the Hagia Sophia”, *Hürriyet Daily News*, 31. März 2018. <https://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/turkish-president-erdogan-recites-islamic-prayer-at-hagia-sophia-despite-international-outcry-a8282861.html>). Ein Jahr später griff Erdoğan diese Vision als Wahlkampfversprechen nach den Anschlägen von Christchurch, Neuseeland, wieder auf.

- 26 Wenngleich die hier abgebildeten Facebook-Konversationen öffentlich stattfanden, habe ich mich dazu entschieden, die Namen von Privatpersonen zu schwärzen.
- 27 Diverse Einträge auf Facebookseiten wie *FETİH 1453* oder *Die Ära Erdoğan* u. a. im Januar und Februar 2018.
- 28 „90 bin camide kahraman askerimiz için dua edilecek“, Homepage der *Diyanet*, 20. Januar 2018. <https://www.diyamet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/11226/90-bin-camide-kahraman-askerimiz-icin-dua-edilecek>; zur Resonanz innerhalb der deutschen DİTİB siehe u. a. „Ditib lässt in Deutschland für türkischen Sieg beten“, *Spiegel Online*, 22. Januar 2018. <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/ditib-laesst-in-deutschland->



Abbildung 1 Darstellung der „Wache“ (nöbet) auf den Straßen durch Putschgegner auf dem offiziellen Facebook-Auftritt der AKP (AK Parti, 30. Juli 2016; eigener Screenshot).



Abbildung 2 Darstellung der „Wache“ (nöbet) auf den Straßen durch Putschgegner auf dem offiziellen Facebook-Auftritt der AKP (AK Parti, 21. Juli 2016; eigener Screenshot).

ğihād gewidmet und sollte offenbar verdeutlichen, dass die aktuell laufenden Operationen des türkischen Militärs nicht nur legitim, sondern sogar religiös geboten und verdienstvoll seien.²⁹ Insgesamt wurde die öffentliche und politische Rolle der *Diyanet* zuletzt stark aufgewertet, so dass der Politikwissenschaftler Soner Çağaptay ihre Funktion sogar mit derjenigen eines Vizepräsidenten vergleicht.³⁰

Binnaz Toprak weist darauf hin, dass das Militär in der Ideologie der TIS bereits für die vorislamische Zeit als tragende Institution der türkischen Gesellschaft dargestellt wird, die mit Werten wie Gehorsam, Gottesfurcht und Vaterlandsliebe verknüpft wird.³¹ Der spezifisch türkische Beitrag zur Geschichte des Islams wird in den Kontext dieses Erbes gestellt, das im islamischen *ğihād*-Konzept ein zusätzliches Fundament und eine weitere, heilsgeschichtliche Bedeutungsebene erhält.³² Im Kontext der Olivenzweig-Offensive werden die Geschehnisse der türkischen Armee in Ansprachen von Politikern und Beiträgen in sozialen Medien in einen kausalen Zusammenhang mit der Frömmigkeit der Soldaten gesetzt, die als furchtlos gegenüber den Feinden und zugleich gottesfürchtig gegenüber Allah inszeniert werden.³³ Es wird kein Zweifel daran gelassen, dass der Einsatz türkischer Soldaten in Syrien „auf dem Wege Allahs“ stattfindet und durch den Islam gesegnet ist. Ali Erbaş erklärt bei einem Besuch verletzter Soldaten („gaziler“) die Versorgung der Verletzten durch die Ärzte zu einem „heiligen Dienst“ („mukaddes bir vazife“), ja einem „Gottesdienst“ („gazilerimize hizmet etmek ibadettir“), da die Soldaten unter Einsatz ihres Lebens für Vaterland, Nation, Flagge und den *adān* gekämpft hätten („vatan, millet,

fuer-sieg-der-tuerkei-in-syrien-beten-a-1189223.html; der Facebook-Auftritt des türkischen Religionsattachés (*Berlin Din Hizmetleri Ataşeliği*), auf dem am 21. Januar 2018 entsprechende Einträge gesichtet wurden, ist im März 2018 nicht mehr im Internet abrufbar.

29 Für den Text der Predigt mit dem Titel „Cihād: Allah Yolunda Canla ve Malla Mücadele“ („*ğihād*: Kampf mit [dem Einsatz von] Leben und Besitz auf dem Wege Allahs“) siehe Homepage der *Diyanet*, 16. Februar 2018. <https://www.diyamet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/11302>.

30 Soner Çağaptay, „In long-secular Turkey, sharia is gradually taking over“. *Washington Post*, 17. Februar 2018. <https://www.washingtonpost.com/news/democracy-post/wp/2018/02/16/in-long-secular-turkey-sharia-is-gradually-taking-over/>.

31 Toprak 1989, 57.

32 Vgl. etwa Arvasi 1979, 318–319.

33 Selbst ein Gegner wird stolz als Zeuge angeführt, wenn der britische Staatsmann George Nathaniel Curzon mit den Worten zitiert wird: „Türkleri Kur'an'dan ayırmadıkça bu adamların yemenin bir yolu yoktur.“ / „Solange man die Türken nicht vom Koran trennt, gibt es keinen Weg, diese Männer zu besiegen“; das Zitat wurde unter anderem am 7. Februar 2018 auf *FETİH 1453* veröffentlicht; dort mit dem Bild eines türkischen Soldaten in Uniform, der den Koran küsst.

bayrak ve ezan için canları pahasına mücadele ettiler“).³⁴ Auf seiner offiziellen Facebook-Seite postet Erbaş unter Sure 2, Vers 154, wo diejenigen, die „auf dem Wege Allahs“ getötet wurden, für in Wahrheit lebendig erklärt werden, ein Bild mit türkischen Soldaten, die offensichtlich den Sarg eines Kameraden geschultert haben.³⁵ Auch Präsident Erdoğan inszeniert sich im Kriegskontext als gleichermaßen im Dienste des Islams und der Nation stehend. Unter anderem kursieren Bilder und Videos davon, wie er am Grab eines im Einsatz gefallenen „Märtyrers“ (*şehit*) betet oder Koransuren rezipiert.³⁶ Die Sache der Nation wird mit der Sache des Islams in eins gesetzt.

4.2 Der Staatspräsident als frommer Führer und Erbe der Osmanen

Nicht nur das Militär, auch der Staat an sich wird sakralisiert, wobei die patrimoniale Herrschaftsform des Osmanischen Reiches ihre Kontinuität in der starken Fixierung auf die Führerpersion Erdoğan findet.³⁷ Erdoğan wird von seinen Anhängern als Führer (*reis*) einer neuen Ära betrachtet, dem sie die Treue schwören. Zahlreiche Kommentare auf der offiziellen Facebook-Seite Erdoğan's lauten wie die folgende: „Mein verehrter Präsident [auch: „Chef“, Anm. d. Verf.], ich bin bis zu deinem Tod an deiner Seite, ich warte auf deinen Befehl, mein Kommandant. Allah möge deinen Weg frei machen. *In šā'allāh* vernichtet Allah die Fallen derer, die der Türkei und unserem geehrten Präsidenten Fallen stellen. Amen.“³⁸ Immer wieder ist auf *AK Parti* das formelhafte Versprechen zu lesen: „Wir stehen unter deinem Befehl, Führer“ („emrindeyiz

34 Bericht auf der *Diyanet*-Homepage vom 6. März 2018. <https://www.diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/DETAY/11345/diyanet-isleri-baskani-erbas-gazileri-ziyaret-etti>. Erbaş betont weiterhin, jeder Flecken des Vaterlandes sei heilig und entsprechend verdienstvoll der Einsatz der Soldaten, der zeige, welch eine große Nation man sei („Vatanımızın her tarafı bizim için mukaddestir, onun için nerede gazi olursa olsun bütün gazilerimiz büyük bir mertebeye sahiptir. [...] Bu milletin ne kadar büyük bir millet olduğunu gösterdiniz“). Solange der Kampfgeist und die Kraft des Glaubens in dieser Weise bestehen blieben, könne niemand diese Nation besiegen („Bizim bu mücadele ruhumuz böyle sürdüğü müddetçe hiçbir güç bu milleti mağlup edemeyecektir. Yeter ki bu inanç, bu iman gücümüz devam etsin“).

35 Prof. Dr. Ali Erbaş (@DIBAliErbas, 23. Januar 2018).

36 Diverse Berichte in türkischen Medien sowie von Privatpersonen online gestellte Youtube-Videos.

37 Zeller-Mohrlok verweist allerdings zu Recht darauf, dass sich diese Kontinuität bereits über die Verehrung Mustafa Kemal Atatürks fortsetzte und nach dem Militärputsch von 1980 neu manifestierte (Zeller-Mohrlok 1992, 15 ff.).

38 „Sayın cumhur BAŞKANIM ölümüne yanındayım senden emir bekliyorum komutanım Allah yolunu açık etsin Türkiye ye sayın cumhur başkanımıza tuzak kuranların allah

reis“). Die AKP-nahe Facebook-Fanseite *Osmanische Generation* untermauert im Vorfeld des Verfassungsreferendums 2017 das Prinzip eines starken Führers an der Spitze des Staates mit einer osmanischen Tradition, indem sie Alaeddin Pascha, den Sohn des Stammvaters der Osmanen Osman Gazi I. (1258–1326), mit einem Plädoyer für ein zentrales Staatsoberhaupt zitiert.³⁹

Häufig wird Erdoğan in eine Reihe mit den Sultanen der Osmanen gestellt, als deren würdiger Erbe er betrachtet wird und deren Andenken er auch öffentlich ehrt.⁴⁰ Immer wieder wird die Hoffnung zum Ausdruck gebracht, mit Erdoğan möge das Kalifat wiederkehren. Dabei wird Erdoğan in einen positiven Kontrast zu den früheren Präsidenten der Republik gestellt, etwa wenn ein Facebook-Nutzer schreibt: „Dieses Land wurde einst von Präsidenten geleitet, die vom Klang des *adān* beunruhigt wurden, jetzt aber sei tausendfacher Dank Gott, der uns einen Präsidenten gewährt, der seine Nation zum Gebet einlädt, indem er höchstpersönlich den *adān* rezitiert.“⁴¹ Die Abgrenzung von der Ideologie der frühen Republikzeit wird insbesondere in einigen Kommentaren zu einem Beitrag auf dem Facebook-Auftritt Erdoğan's anlässlich des Todestages von Mustafa Kemal Atatürk explizit. So heißt es hier etwa in Anspielung auf Atatürks Vornamen Mustafa, es gebe nur einen Mustafa, dem man etwas zu verdanken habe, nämlich „Hz. Muhammed Mustafa“. In Anspielung auf den Beinamen „Atatürk“ kommentiert ein anderer Nutzer, dass sein einziger Vater der Eroberer Sultan Mehmed II. sei.⁴² Und in Anspielung auf die kemalistische Parole „Ne mutlu Türküm diyene“⁴³ heißt es: „Wie glücklich, wer

tuzaklarını bozar inşallah Amin.“ (Nutzer-Kommentar auf *Recep Tayyip Erdoğan*, 14. Januar 2018, <https://www.facebook.com/RTErdogan/>).

- 39 *Osmanische Generation*, Beitrag vom 23. April 2017. Alaeddin, dem sein Bruder Orhan I. vorgeschlagen hatte, die Macht untereinander aufzuteilen, habe demnach geantwortet: „Eine Herde benötigt einen Hirten, ein Land ein Haupt.“ Zu den Werten des Gehorsams gegenüber der Obrigkeit und der Loyalität zum Staat im Kontext der TIS siehe auch Toprak 1989, 57 und Özdalga 2006, 558.
- 40 So hielt er am 10. Februar 2018 eine Rede zum 100. Todestag von Sultan Abdülhamid II. im Yıldız-Palast, vgl. „Cumhurbaşkanı Erdoğan ‚Abdülhamid’i Anlamak’ programında konuştu“, *Hürriyet*, 10. Februar 2018. <http://www.hurriyet.com.tr/cumhurbaskani-erdogan-abdulhamidi-anlamak-pr-40738061>. Zur symbolischen Bedeutung Abdülhamids II. siehe unten (Abschnitt 4.4).
- 41 „Bu ülke EZAN sesinden rahatsız olan Cumhurbaşkanları tarafından yönetiliyordu bir zamanlar, Şimdi ise bizlere, bizzat kendisi EZAN okuyarak milletini NAMAZ’a davet eden Cumhurbaşkanı nasip eden Cenab’ı Hakk’a binlerce kez şükürler olsun.“ (Nutzer-Kommentar auf *Recep Tayyip Erdoğan*, 25. August 2017).
- 42 „Tek ATAM FATİH SULTAN MEHMET HAN dır“ (Nutzer-Kommentar auf *Recep Tayyip Erdoğan*, 10. November 2017).
- 43 Deutsch: „Wie glücklich, wer sagen kann, ich bin ein Türke.“

sagen kann, ich bin ein Enkel der Osmanen. Wir sind alle Enkel von Fatih Sultan Mehmed, nicht von dem hier [Atatürk, Anm. d. Verf.].“⁴⁴ Es ist allerdings zu erwähnen, dass diese Kommentare trotz einiger Zustimmung auch Widerspruch erfahren; schließlich brachte der Ausgangspost den Respekt Erdoğan gegenüber Atatürk zum Ausdruck.

Zugleich ist zu konstatieren, dass sich Erdoğan keineswegs dagegen wehrt, in eine Reihe mit den osmanischen Sultanen gestellt zu werden. Eine Janitscharenkapelle aus der bei Istanbul gelegenen Provinz Kocaeli komponierte 2014 einen Marsch für den damaligen Ministerpräsidenten, der eine gewisse mediale Resonanz erfuhr und in Form zahlreicher Videos nicht nur auf Youtube kursiert, sondern auch von Zeitungen wie der *Yeni Akit* online präsentiert wurde.⁴⁵ Eine zentrale Zeile des Textes, der den Staatspräsidenten als „bir Osmanlı evladı“, also einen Abkömmling der Osmanen adressiert, lautet: „Bleib standhaft und beuge dich nicht, die Gläubigen sind mit dir!“⁴⁶ In einem Video ist Erdoğan selbst unter den Musikern zu sehen, wie er deren Huldigungen gleichsam persönlich entgegennimmt. Das originale Video zeigt die Kapelle umgeben von osmanischer Architektur und in historischen Kostümen mit osmanischer Standarte sowie als osmanische Soldaten verkleidete Männer mit Waffen und entschlossenen Mienen; zwischendurch wird ein den Massen zuwinkender Erdoğan eingeblendet. Der von der *Yeni Akit* verbreitete Clip enthält zudem Bilder von einem Eklat auf dem Weltwirtschaftsgipfel in Davos 2009, als Erdoğan aus Protest eine Podiumsdiskussion mit Israels Präsident Schimon Peres verließ, sowie von israelischen Soldaten, die palästinensischen Zivilisten gegenüberstehen, und Kindern vor zerbombten Häusern im Gazastreifen.

4.3 Führungsrolle der Türken in der islamischen Welt

Mit der Herstellung einer Kontinuität zum Osmanischen Reich wird nicht nur Erdoğan gleichsam zum Sultan gemacht, sondern eine unverändert der Türkei zugewiesene Führungsrolle innerhalb der islamischen Welt suggeriert. Spätestens seit in Syrien türkische Postämter und Schulen den Aufbau einer türkischen Infrastruktur anzeigen, ist im Nahen Osten ein neuer expandierender Einfluss des türkischen Staates manifest geworden, der

44 „Ne mutlu osmanlı torunuyum diyene hepimiz FATİH SULTAN MEHMED in torunuyuz bunun deyil“ (Nutzer-Kommentar auf *Recep Tayyip Erdoğan*, 10. November 2017).

45 <http://www.yeniakit.com.tr/video/dik-dur-egilme-inananlar-seninle-6635.html> (undatiert).

46 „Dik dur eğilme, inananlar seninle!“

Erinnerungen an die alte osmanische Ordnung wachruft.⁴⁷ Diese Assoziation kommt nicht von ungefähr, sind es doch Erdoğan und sein politisches Umfeld, die offen Sympathien für das Modell der Vergangenheit erkennen lassen.

Osman Turan, der bereits als früher Vordenker der TIS erwähnt wurde, ist Verfasser eines vierbändigen Werkes über die *Geschichte des Ideals der türkischen Weltherrschaft*, das erstmals 1969 erschien und den Griff nach der Weltherrschaft als wesensmäßigen wie auch bestimmungsgemäßen Bestandteil der türkischen Geschichte darstellt.⁴⁸ Die Reiche der Seldschuken und Osmanen stehen in AKP-nahen Kreisen auch heute für islamisch legitimierte Herrschaft und die Verwirklichung einer islamischen Ordnung, deren Wiederherstellung als erstrebenswert und teilweise auch mehr oder weniger explizit als Ziel gegenwärtiger türkischer Politik dargestellt wird. Insbesondere das Osmanische Reich mit dem Sultan als Kalifen und Hüter der heiligen Stätten Mekka und Medina verkörpert diese idealisierte Weltordnung, die durch Dominanz der islamischen gegenüber der nicht-islamischen Welt charakterisiert und als Garant für Frieden und Gerechtigkeit dargestellt wird. Der Westen hingegen wird beschuldigt, die politische Ordnung des Nahen Ostens vor dem Ersten Weltkrieg mutwillig zerstört zu haben und ihre Wiederherstellung aktiv zu hintertreiben, um die Region schwach und abhängig zu halten.

Beispielhaft für die Konstruktion osmanischer Kontinuität ist die Facebook-Fanseite *FETİH 1453*, die das Osmanische Reich und die Sultane glorifiziert und sich zugleich durch Loyalität zur AKP-Regierung auszeichnet.⁴⁹ Der Name der Seite bezieht sich unmissverständlich auf die Eroberung Konstantinopels durch Sultan Mehmed II. Als Profilbild fungierte bis zum Beginn der Olivenzweig-Offensive ein Bild vom Oberkörper eines Mannes, der mit Krawatte und weißem Hemd bekleidet letzteres soeben mit beiden Händen aufreißt – wodurch auf der Brust ein osmanisches Wappen sichtbar wird (Abb. 3). Die Botschaft ist deutlich: Äußerliche Verwestlichung hat die

47 Christoph Sydow, „Willkommen in der türkischen Besatzungszone“, *Spiegel Online*, 14. Oktober 2017. <http://www.spiegel.de/politik/ausland/syrien-willkommen-in-der-tuerkischen-besatzungszone-a-1172804.html>; verschiedene Kommentatoren sprechen auch vom „Neo-Osmanismus“ der gegenwärtigen türkischen Außenpolitik (vgl. Demirtas-Coskun 2009 in der *Internationalen Politik* oder Karen Krüger, „Neo-Osmanismus. Araber und Türken werden eins“, *FAZ*, 16. September 2011. <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/neo-osmanismus-tuerken-und-araber-werden-eins-11228318.html>).

48 Turan 2013; vgl. auch Göde 1992, 210.

49 Diese Seite stellt keinen direkten Bezug zu dem gleichnamigen Blockbuster her, dem sich der Beitrag von Johannes Zimmermann in diesem Band widmet und zu dem es auf Facebook freilich auch eine Reihe von Fanseiten gibt.



Abbildung 3 Profilbild oben links sowie Seiteninformation und Hintergrundbild der Facebook-Fanseite *FETİH 1453* (20. Januar 2018, eigener Screenshot).

Türken doch nicht ihr wahres Wesen vergessen lassen, und das Bekenntnis zur osmanischen Identität gleicht einem Akt der Selbstermächtigung. Als Seiteninformation fungiert das Hadith, das die Eroberung Konstantinopels durch einen vortrefflichen Kommandanten und ein vortreffliches Heer prophezeit.⁵⁰

Gemäß der TIS sind die Türken nicht einfach gewöhnliche Muslime, sondern aktive Träger islamischer Heilsgeschichte. Die Konversion der Türken zum Islam wird von Osman Turan als eines der großen Ereignisse von welthistorischer Bedeutung behandelt.⁵¹ Die Türken haben von Allah und dem Propheten einen Auftrag erhalten und stellen eine „Gnade Gottes“ („Allah’ın bir lüfü“) dar.⁵² Zu diesem Selbstverständnis gehört der Anspruch, sich nicht dem Urteil anderer Nationen zu beugen, sondern ausschließlich Allah sowie an zweiter Stelle der eigenen Nation verpflichtet zu sein, wie Erdoğan im Zusammenhang mit der Olivenzweig-Offensive

50 „İstanbul mutlaka fethedilecektir. Onu fetheden komutan ne güzel komutan, onu fetheden ordu ne güzel ordudur.“ Zur Rezeption des Hadiths siehe oben (Abschnitt 3).

51 „[...] Türklerin İslâm medeniyetine girişleri [...] dünya tarihinin de en büyük hâdiselelerinden biri sayılacak bir ehemmiyet taşır.“ (Turan 1946, 457).

52 Arvasi 1988b, 287.

erklärt.⁵³ Das Beschwören der eigenen Größe ist fester Bestandteil der politischen Rhetorik und wird durch die Vorstellung ergänzt, dass die Augen der Welt erwartungs- und hoffnungsvoll auf den Türken ruhen. Im Kontext der Militärinterventionen in Syrien wendet sich Erdoğan an die AKP-Jugend: „Jugendliche, wir sind die Türkei, die Hoffnung einer riesigen, beinahe unbegrenzten Region. Denn wir sind die türkische Nation, hinter der hundertmillionenfach die Gebete ihrer Geschwister stehen.“⁵⁴ Erdoğan beansprucht in seiner Rhetorik immer wieder einen generellen Schutzmachtstatus der Türkei über die islamische Welt, wenn er etwa erklärt, dafür zu kämpfen, dass nirgends, wo der *adân* zu vernehmen ist, eine ausländische Flagge gehisst wird.⁵⁵ Diese Erklärung fiel im Zusammenhang mit der Offensive in Syrien und bringt das Selbstverständnis einer Zuständigkeit auch außerhalb der Landesgrenzen zum Ausdruck. Anlässlich des Todestages von Mehmet Âkif Ersoy (1873–1936), dem Dichter der türkischen Nationalhymne, erklärte Erdoğan das Beenden von Ungerechtigkeiten und Unterdrückung in der islamischen Welt („İslam coğrafyasındaki haksızlıkları, hukuksuzlukları, zulmü sona erdirmenin yolu“)⁵⁶ zum Programm der Türkei.

Während äußere „imperialistische Kräfte“ ein zentrales Feindbild bei einigen von der TIS inspirierten Autoren wie auch innerhalb der aktuellen politischen Rhetorik darstellen,⁵⁷ herrscht eine ungetrübte Sicht auf den eigenen Kolonialismus. Die türkisch-islamischen Kräfte des *ğihād* und der Islamisierung im mittelalterlichen Anatolien werden in einer einschlägigen Publikation der *Diyanet* durchweg als segenbringend dargestellt.

- 53 „Biz kimin ne dediğine değil önce Allah'ın, sonra milletimizin ne dediğine bakarak yolumuzda yürümeye devam edeceğiz.“ Ansprache am 8. Februar 2018 vor einer überregionalen Versammlung von Dorfvorstehern (*muhtarlar toplantısı*), vgl. den Bericht auf der offiziellen Webpräsenz des Präsidenten vom 8. Februar 2018 <https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/353/89357/45-muhtarlar-toplantisinde-yaptiklari-konusma.html>.
- 54 „Gençler, biz koskoca bir coğrafyanın, adeta sınırsız bir coğrafyanın umudu olan Türkiye'yiz. Çünkü biz arkasında yüz milyonlarca kardeşinin duası olan Türk Milletiyiz.“ Ansprache am 27. Januar 2018, vgl. Bericht auf der offiziellen Webpräsenz des Präsidenten vom 27. Januar 2018 <https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/89233/gonul-sinirlarimiz-icindeki-hicbir-kardesimizin-zulum-gormesine-seyirci-kalamayiz.html>.
- 55 So in seiner Ansprache im Februar 2018 vor einer Versammlung von Dorfvorstehern: „Ezan sesi duyulan hiçbir yere yabancı bayrak asılmasın diye mücadele ediyoruz.“ (Bericht auf der offiziellen Webpräsenz des Präsidenten, 8. Februar 2018. <https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/353/89357/45-muhtarlar-toplantisinde-yaptiklari-konusma.html>).
- 56 Offizielle Webpräsenz des Präsidenten, 26. Dezember 2017. <https://www.tccb.gov.tr/basin-aciklamalari/365/87863/mehmet-akif-ersoyun-vefat-yil-donumu.html>.
- 57 Vgl. etwa S. Ahmet Arvasi Vorwort zu seinem dreibändigen Werk *Türk-İslâm Ülküsü* (Arvasi 1979, 7–10).

Die Türkisierung („Türkleşme“) und Islamisierung („İslamlaşma“) durch Derwische, die als Kolonisatoren und Missionare („misyoner“) charakterisiert werden, erscheint so als eine *mission civilisatrice*.⁵⁸

Auch offizielle Predigten der *Diyanet* transportieren eine Sichtweise der türkischen Nation und ihrer Geschichte, in der die Türken als Bannerträger des Islams und Garanten einer gerechten islamischen Ordnung auftreten.⁵⁹ Im Zusammenhang mit den Kriegshandlungen in Syrien heißt es:

Nicht nur in unserem Land, sondern wo auch immer es Muslime in der Welt gibt, beten sie in diesem Moment für unsere Nation. Denn selbst Muslime in den entlegensten Winkeln der Erde wissen [vom Einsatz gegen die YPG, Anm. d. Verf.] Bescheid und setzen Hoffnung in diese Nation. [...] Oh Allah, lass unserer heiligen Nation, die jahrhundertlang Dienst an der offenkundigen islamischen Religion getan hat, Tyrannen gegenüber immer an der Seite der Unterdrückten stand und zur Hoffnung der Alleingelassenen, Fremden und Geschundenen geworden ist, und unserem heldenhaften Heer deine Gnade und deinen Beistand angedeihen, lass unsere Nation für immer fortdauern.⁶⁰

Besuche Erdoğan's in afrikanischen Ländern werden als Fortsetzung eines osmanischen Paternalismus gelesen: Stets ist es die türkische Seite, die den afrikanischen Partnern Führung und Schutz anbietet und damit das

58 Vgl. Şeker 1985, 137 ff. Das Buch von Mehmet Şeker hat zahlreiche Neuauflagen im *Diyanet*-Verlag erfahren, zuletzt im Jahr 2016.

59 So endet die Freitagspredigt vom 26. Januar 2018 mit den an Allah gerichteten Worten: „Lass diese heilige Nation, die seit Jahrhunderten das Banner des Islams trägt und sich anstrengt, deinen Namen am Firmament widerhallen zu lassen, nicht untergehen!“ („Asırlardır İslam'ın sancaktarlığını yapan, senin adının gök kubbede yankılanması için çabalayan bu aziz milleti sen mahcup etme!“; Homepage der *Diyanet*, 26. Januar 2018. <http://www2.diyamet.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/HutbelerListesi/Birlik%20ve%20Beraberlik%20Ruhu.pdf>).

60 „Sadece ülkemizde değil, şu anda dünyanın neresinde Müslüman varsa onlar bizim milletimiz için dua ediyor. Çünkü dünyanın en ücra köşesindeki Müslümanın bile bundan haberi var, bu milletten umudu var. [...] Yüzyıllardır Din-i Mübin-i İslam'a hizmet etmiş, hep zalim karşısında mazlumun yanında olmuş, kimsesizlerin, gariplerin, ezilenlerin, umudu olmuş aziz milletimizi ve kahraman ordumuza rahmetinle, nusretinle muamele eyle, milletimizi ilelebet payidâr eyle Allah'ım.“ (Ansprache im Rahmen eines Gemeinschaftsgebetes für den Sieg, Homepage der *Diyanet*, 21. Januar 2018. <https://diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/11227/kahraman-mehmetcigimize-90-bin-camide-zafer-duasi>).

Versprechen der idealisierten alten Ordnung zu erfüllen scheint.⁶¹ In Kommentaren unter Fotos von Staatsbesuchen Erdoğan im Ausland wird dieser immer wieder als „Anführer der Welt“ („dünya lideri“) oder „reis“ (*raʿīs*) tituliert. Es wird als Verdienst Erdoğan gesehen, dass die Türkei mit einem neuen Selbstbewusstsein auftritt, und zugleich wird Hoffnung auf das Kalifat zum Ausdruck gebracht.⁶² Auf Erdoğanns offiziellem Facebook-Auftritt finden sich immer wieder auch Kommentare nichttürkischer Muslime, die ihn als Sultan oder Kalifen titulieren. Beispielfhaft seien zwei Kommentare auf der deutschen Fanseite *Die Ära Erdoğan* zitiert, die im Zusammenhang mit markigen Äußerungen Erdoğanns als Reaktion auf Donald Trumps Erklärung zu Jerusalem stehen: „Ich bin Bosnier und ich sehe Erdogan schon jetzt als unseren Khalifa. Ich bete zu Allah das er Erdogan weiterhin hilft und stärkt und ihm den weg aufbereitet unter seiner Führung die Muslime zu vereinen so wie sie unter Muhamed saws. und unter den ersten rechtschaffenen khalifen waren. Amin!“ Und: „Ich wünschte du wärst mein Präsident Maschaalah auf Erdogan jeder Arabische Muslim liebt dich in unseren Herzen bist du der einzige Präsident für uns!!! Allah yunsur erdogan.“⁶³ Ein weiterer Teilnehmer mit arabischem Namen schreibt: „Wir im Irak brauchen dich.“⁶⁴ An einer anderen Stelle geht es um ein Gemälde von Erdoğan, der vor einer Kulisse mit türkischen Flaggen als Sultan hoch zu Ross sitzt (Abb. 4). In den Kommentaren entsteht eine Kontroverse dazu, ob hier „islamische Flaggen“ mit *šahāda* angemessener wären, woraufhin einige Teilnehmer argumentieren, die türkische Flagge sei für sie eine islamische. Ein Teilnehmer, der sich als Afghane vorstellt, schreibt: „Im Laufe der Geschichte haben die Muslime auch unter anderen Bannern gekämpft heute ist es der Banner der Türkei also wo ist das Problem????“

61 Vielsagend sind hier zahlreiche Kommentare auf der Facebook-Seite *AK Parti'yi Seviyoruz* („Wir lieben die AKP“) unter einem Bericht über eine Reise Erdoğanns in den Sudan vom 25. Dezember 2017. Hier wird Allah darum gebeten, Erdoğan weiterhin an der Spitze der Unterdrückten stehen zu lassen und ihm Kraft für die Auseinandersetzung mit den Unterdrückern zu verleihen; in einem anderen Kommentar heißt es, man habe Erdoğan für ein Land gewählt, nun aber sei er Präsident der Welt.

62 Zum Beispiel „Reis ; sayende Bağımsız bir Türk Devleti olduğumuzu hatırladık. İnşallah Hilafet Makamını da alacağız.“ („Führer; unter deinem Schutz haben wir uns wieder daran erinnert, dass wir ein unabhängiger türkischer Staat sind. *In šāʾa llāh* werden wir auch das Kalifat übernehmen“); Kommentar auf *AK Parti* am 20. Januar 2018.

63 Kommentare auf *Die Ära Erdogan* unter Einträgen im Zusammenhang mit Äußerungen Erdoğanns zur Jerusalem-Frage am 7. und 10. Dezember 2017. Alle Zitate wurden originalgetreu übernommen.

64 Hier ist der Kontext die Olivenzweig-Offensive; *Die Ära Erdogan*, Kommentar vom 21. Januar 2018.



Abbildung 4 Gerne wird Erdoğan auf einschlägigen Fanseiten als Sultan dargestellt (hier: *Die Ära Erdogan*, 20. Oktober 2017; eigener Screenshot).

Er ergänzt, dass für ihn als Afghanen die türkische Flagge seine Flagge sei.⁶⁵ Die türkische Flagge wird hier also als Repräsentant des Islams schlechthin betrachtet.

4.4 Die Widersacher der türkisch-islamischen Welt und ihre Abwehr im Innern

Das Hintergrundbild der oben besprochenen Facebook-Seite *FETİH 1453* ist eine Aufnahme Erdogans, der, die Hand auf die Brust gelegt, zu einer Menschenmenge spricht (Abb. 3). Darüber steht ein Zitat aus einer Rede nach dem Putschversuch von 2016, das sich an die Putschisten richtet: „Es wird euch nicht gelingen!“⁶⁶ In der Anordnung von Bildern und Botschaften wird deutlich, wie elementar die Konstruktion von Selbstbildern von der Konstruktion von Feindbildern abhängt.

Historische Gegner der Seldschuken und Osmanen werden in eine Kontinuität zu heutigen Akteuren gestellt, die damit als Widersacher der Türken und der durch diese repräsentierten islamischen Ordnung essenzialisiert werden: Kreuzritter, der Westen und Israel erhalten die Rollen des „Anderen“ – mal als offene Feinde, mal als subtile Verführer. Mit Symbolik aufgeladen ist insbesondere Israel, das durch seine schiere Existenz auf ehemals osmanischem Territorium Sinnbild für die zu überwindende Ordnung ist. Die TV-Serie *Payitaht: Abdülhamid* des staatlichen Senders TRT 1 von 2017 glorifiziert in 38 zwei- bis dreistündigen Folgen Sultan Abdülhamid II. (reg. 1876–1909), wobei dessen Verhältnis zum Zionismus einen roten Faden bildet: Abdülhamid wird als unbestechlicher Garant einer territorialen Einheit unter osmanischer Herrschaft dargestellt, während ein unaufrichtig auftretender Theodor Herzl vergeblich versucht, den Sultan zum Verkauf von Land in Palästina zu bewegen.⁶⁷

Der Konflikt zwischen Israel und den Palästinensern ist ein zentrales Instrument der Mobilisierung im Umfeld der AKP-Regierung und darüber hinaus. Als Reaktion auf die Erklärung von US-Präsident Donald Trump zum Status von Jerusalem im Dezember 2017 berief Erdoğan umgehend einen OIC-Sondergipfel in Istanbul ein. Indem die AGD (*Anadolu Gençlik*

65 *Die Ära Erdoğan*, Kommentare vom 20. Oktober 2017.

66 Türk. „Başaramayacaksmız!“.

67 Vgl. zu antisemitischen Motiven in der Serie Aykan Erdemir, Oren Kessler, „A Turkish TV blockbuster reveals Erdogan’s conspiratorial, anti-Semitic worldview“, *Washington Post*, 15. Mai 2017. <https://www.washingtonpost.com/news/democracy-post/wp/2017/05/15/a-turkish-tv-blockbuster-reveals-erdogans-conspiratorial-anti-semitic-worldview/>.

Derneği) als Jugendorganisation der *Millî Görüş*-Bewegung unter dem Slogan „Kudüs İslam’ındır“ („Al-Quds gehört dem Islam“) mit Türkei-Flaggen und Porträts von Sultan Abdülhamid II. demonstriert, macht sie zum einen deutlich, dass sie sich in Palästina als zuständig betrachtet, und verweist zum anderen auf die osmanische Ordnung als Gegenentwurf zur jetzigen Ordnung im Nahen Osten.⁶⁸ Auch die *Diyanet* setzt das Thema „Kudüs“ (*al-Quds*) oben auf die Tagesordnung, äußert sich regelmäßig im Rahmen von Freitagspredigten oder einschlägigen Veranstaltungen und richtet öffentlichkeitswirksame Konferenzen aus.⁶⁹

Auch innere Herausforderungen und Krisen der türkischen Gesellschaft werden auf äußere Feinde projiziert, die in den Deutungsrahmen der Kreuzzüge gestellt und somit zu grundlegenden Elementen des türkisch-islamischen Heilsgeschichtsdramas werden. Nach dem Putschversuch 2016 wurde das Bild eines Kalenderblattes vom 15. Juli in den sozialen Medien verbreitet, das an den Jahrestag der Belagerung Jerusalems durch die Kreuzfahrer im Jahr 1099 erinnert (Abb. 5). Damit wurde suggeriert, dass das Datum des Putschversuchs kein Zufall war. *FETİH 1453* kommentiert: „An dem Tag, an dem die Kreuzfahrer Jerusalem belagert hatten, haben sich die Knechte der Kreuzfahrer und Juden zur Besatzung der Türkei erhoben!“⁷⁰ Die offiziell für den Putschversuch verantwortlich gemachten Anhänger Fethullah Gülens werden auf diese Weise als Marionetten fremder Mächte dargestellt.

Auch in den militärischen Auseinandersetzungen um die kurdischen Gebiete Syriens werden die Gegner dadurch diskreditiert, dass ihnen unterstellt wird, mit fremden Kreuzfahrermächten zu paktieren. Ebenfalls bei *FETİH 1453* heißt es zu einem Bild, auf dem angeblich britische,

68 Für Bilder der von der *Saadet Partisi* organisierten Demonstrationen im Umfeld des OIC-Sondergipfels siehe Youtube-Kanal *Aksu TV Haber*, 10. Dezember 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=GX9M-IsP17s>. Die Mobilisierung gegen Israel hat eine lange Tradition im Umfeld der *Millî Görüş*-Bewegung (Eligür 2010, 87–88).

69 Einträge auf der Homepage der *Diyanet* dokumentieren die regelmäßigen Aktivitäten. Der OIC-Sondergipfel am 13. Dezember 2017 wurde von *DiyanetTV* live übertragen (Youtube-Kanal *DiyanetTV*, „İslam İşbirliği Teşkilatı Kudüs Zirvesi Özel Yayın“, 13. Dezember 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=bG9jpLfvHYc>). Auf einer internationalen Konferenz vom 29. bis 30. Januar 2018 mit dem Titel „Vahyin Kutsadığı Şehir: Kudüs“ („von der Offenbarung geweihte Stadt: Jerusalem“) wurde ein Positionspapier mit 22 Punkten zum Status von Jerusalem als der ewigen Hauptstadt Palästinas verabschiedet („Kudüs, Filistin devletinin ebedi başkentidir“, Homepage der *Diyanet*, 30. Januar 2018. <https://www.diyamet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/11266/kudus-filistin-devletinin-ebedi-baskentidir>).

70 „Haçlı’ların Kudüs’ü işgal ettiği günde, Haçlı ve Yahudi uşakları Türkiye’yi işgal etmeye kalktı!“, *FETİH 1453*, 31. Juli 2016.



Abbildung 5 Mit einem Kalenderblatt, das darauf verweist, dass sich am Tag des Putschversuchs auch die Belagerung Jerusalems durch die Kreuzfahrer jährt, suggeriert die Facebook-Seite *FETİH 1453* einen Zusammenhang zwischen beiden Ereignissen (31. Juli 2016; eigener Screenshot).

amerikanische und deutsche Kämpfer für die YPG zu sehen sind: „Das Heer der Kreuzfahrer inmitten der Reihen der PKK, gegen die Türkei, die letzte Bastion des Islams... Dies ist kein Krieg zwischen Kurden und Türken, dies ist ein Krieg zwischen Kreuz und Halbmond.“⁷¹ Die Kriegssituation wird heilsgeschichtlich aufgeladen als eine Auseinandersetzung zwischen der türkischen Nation, die stellvertretend für den Islam steht, und den Feinden des Islams. Die kurdischen Gegner werden religiös „geothert“ und auf diese Weise zu äußeren Feinden gemacht.

In der bereits erwähnten Fernsehserie *Payitaht* tritt neben den Zionisten eine weitere ambivalente Figur auf: Abdülhamids Minister Mahmud Celâleddin Paşa, der als einziger Osmane einen westlichen Anzug und Krawatte trägt, steht für den korrupten Feind im Innern. Die westliche Kleidung ist kein nebensächliches Detail. Nach der Lesart der TIS haben „die Türken“ bereits in vorislamischer Zeit ein Ideal der Reinhaltung der eigenen Identität gepflegt und fremde kulturelle Einflüsse auf das Türkentum erfolgreich auf ein Minimum reduziert. In der idealen Ordnung übt die türkisch-islamische Zivilisation einen prägenden Einfluss auf andere Zivilisationen aus, wie es als in der

71 „Haçlı ordusu PKK saflarında, İslamın Son kalesi Türkiye'ye karşı... Bu KÜRT ile TÜRKLERİN savaşı değil, Bu HAÇ ile HİLALİN savaşı“; *FETİH 1453*, 4. Februar 2018.

osmanischen Geschichte beispielhaft umgesetzt dargestellt wird, während entgegengesetzte Einflüsse als schädlich und schwächend gewertet werden.⁷²

In einschlägigen Kreisen kursiert eine Anekdote, nach der Sultan Süleyman I. den französischen König Franz I., der sich im Rahmen eines Bündnisses in ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis zu den Osmanen begeben hatte, in einem Brief dazu aufgefordert habe, in Frankreich gemischtgeschlechtliche Paartänze zu unterbinden, an denen der Sultan moralischen Anstoß nahm; auf dieses Schreiben hin habe man in Frankreich für hundert Jahre Abstand vom Gesellschaftstanz genommen.⁷³ Ungeachtet ihres Gehaltes an Wahrheit und Fiktion transportiert die Geschichte ein beliebtes Selbstbild: Es sind die Erben des Osmanischen Reiches, die dazu bestimmt sind, moralische Richtlinien zu exportieren, nicht jedoch der ungläubige Westen. Da aber heute die Nachahmung des Westens als größte Gefahr für die türkisch-islamische nationale Kultur und als zentrale Ursache für Phasen der Schwäche sowie letztlich den Untergang des Osmanischen Reiches gilt,⁷⁴ werden umgekehrt kulturelle oder gesellschaftliche Impulse aus westlichen Gesellschaften als Angriff auf die nationale Identität und Integrität gewertet. So wird die Erzählung vom Brief des Sultans an den französischen König von einem privaten Twitter-Nutzer unter dem Hashtag *#İstiklalimizeKaraLeke* („ein Schandfleck auf unserer Unabhängigkeit“) angeführt, mit dem gegen ein LGBTQI-Filmfestival mobilisiert wurde, das im November 2017 unter Beteiligung der Deutschen Botschaft in Ankara ausgerichtet werden sollte: „Wir sind die Enkel von [Sultan Süleyman] Kanuni, der Frankreich mit einem Brief den Tanz verboten hat; ihr werdet unsere Moral nicht verderben ...“⁷⁵

Die Tatsache, dass in der Türkei ein LGBTQI-Filmfestival unter deutscher Beteiligung stattfinden sollte, wird als Umkehrung der angemessenen

72 Der Theologe und ehemalige Hochschuldozent Kemal Göde argumentiert, dass die Türken nur mit dem Islam ihre national-kulturelle Identität bewahren und sogar veredeln konnten; türkische Bevölkerungen, die andere Religionen angenommen haben, hätten sich hingegen assimiliert und ihre Identität verloren (Göde 1992, 204). Für ähnliche Argumentationen vgl. auch Arvasi 1979, 314 sowie Turan 2013, 1: 81–92.

73 Die Quellen, die sich zu dieser Überlieferung ausfindig machen lassen, erscheinen zweifelhaft und tendenziös (siehe etwa Bayraktaroğlu 2012, 190); eine hundertjährige Tanzpause auf osmanischen Wunsch ist für Frankreich nicht überliefert. Gelegentlich im Netz zu findende Verweise auf Joseph von Hammer-Purgstalls *Geschichte des Osmanischen Reiches* (Pest 1827–1833) entbehren der Grundlage.

74 Vgl. auch Toprak 1989, 57–58.

75 „#İstiklalimizeKaraLeke. / Fransa ya dansı bi mektupla yasaklatan KANUNIN torunlarıyız / Ahlakımızı bozdurmayacağız...“ Twitter, 14. November 2017. https://twitter.com/i_can_tirasoglu/status/930490318767689729.

Ordnung und als Angriff auf die Unabhängigkeit oder Souveränität (*istiklal*) der Türkei dargestellt.⁷⁶ Die Abwehr äußerer Einflüsse geschieht über die enge Verflechtung nationaler und religiöser Identität, die so definiert werden, dass sie bestimmte soziokulturelle Phänomene – in diesem Fall LGBTQI-Interessen – ausschließen. Hierzu wird eine klassische Lesart islamischer Traditionen herangezogen und klar gegen Identitäten und Praktiken positioniert, die von einer heterosexuellen Norm abweichen.⁷⁷ Auf diese Weise lassen sich umgekehrt LGBTQI-Interessen per se als Werkzeuge äußerer Akteure mit destruktiven Absichten interpretieren. Der im Hashtag hergestellte Bezug auf die Unabhängigkeit (*istiklal*), eine Vokabel, die mit nationaler Souveränität und der Geburtsstunde der heutigen Türkei assoziiert wird, rahmt innergesellschaftliche Aushandlungsprozesse als einen Antagonismus zwischen einem kollektiven „Wir“ und einem äußeren Aggressor. Auf Twitter finden sich unter dem Hashtag weitere an den äußeren Feind gerichtete Kommentare wie: „Nicht einmal dein Großvater konnte das Licht des Islams auslöschen, willst du es etwa löschen, Enkel Abū Ğāhils? Oh Ungläubige, ihr werdet besiegt und alle zusammen in die Hölle getrieben werden!“⁷⁸ Häufig wird auch Bezug auf das türkische Territorium genommen, das als dem Islam geweiht dargestellt wird: „Ihr werdet eure widerwärtigen Pläne auf diesem Boden, der seit Jahrhunderten Bannerträger des Islams ist, nicht verwirklichen können. Ihr werdet besiegt werden“, schreibt ein anderer Nutzer und gelobt, „unser vom Islam geehrtes Land“ vor dem Schandfleck zu beschützen.⁷⁹

76 Das Filmfestival wurde letztlich am 15. November 2017 unter dem Vorwand der Terrorgefahr von Behördenseite verboten.

77 In der Diskussion um das Filmfestival wurde wie auch sonst in ähnlichen Kontexten auf die Warnungen des Propheten Lūt (*Lūt*) an die Sodomiten und deren Untergang verwiesen (vgl. Koran 7:80–84). Für eine typische Argumentation siehe einen Artikel des renommierten türkischen Theologen und ehemaligen Professors an der Marmara-Universität Hayrettin Karaman, „Eşcinselle iyi (hoşgörülü) bakamayız“ („Wir können Homosexuelle nicht wohlwollend betrachten“) in der Zeitung *Yeni Şafak*, 6. Juli 2017. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/escinselle-iyi-hosgorulu-bakamayiz-2038820>; Karaman bezeichnet es als für Muslime verpflichtend, Homosexualität zu verurteilen, und wendet sich gegen Initiativen, die eine solche ablehnende Haltung bekämpfen wollen.

78 Private Twitter-Nutzerin. „Deden bile söndüremedi İslam'ın nurunu, sen mi söndüreceksin Ebu Cehil'in torunu! Ey Kafirler, YENİLECEKSİNİZ ve toplanıp ceहनneme sürüleceksiniz !!“, Twitter, 14. November 2017. <https://twitter.com/eflatunlulimon/status/930492505656840195>.

79 „Asırlardır İslamın Bayraktarlığını yapmış bu topraklarda iğrenç emellerinizi gerçekleştiremeyeceksiniz. Yenileceksiniz“ (https://twitter.com/eyupcan_gunduz/status/930528392356777985); „İslâm ile şereflenmiş coğrafyamızda #İstiklalimizeKaraLeke

Im Zeichen der Abwehr gegen äußere Einflüsse stehen auch wiederkehrende Kampagnen gegen die Übernahme von Weihnachtsbräuchen in der Türkei.⁸⁰ Besonders aggressiv auftretende Kräfte sind hierbei seit einigen Jahren die AGD und Anhänger der *Millî Gençlik Vakfı* (MGV), die wie die AGD in der *Millî Görüş*-Bewegung zu verorten ist. Ein Gedicht, in dem die islamische Identität der Türkei als „Krone der islamischen Welt“ („Âlem-i İslâm‘ın baş tacı“) beschworen wird und in dem die Türken dazu aufgerufen werden, keine christlichen Bräuche zu übernehmen, kursiert im Internet fälschlich als „Neujahrsgedicht“ („Yılbaşı Şiiri“) des Verfassers der türkischen Nationalhymne, Mehmet Âkif Ersoy, und wurde unter anderem zu Weihnachten 2017 von Anhängern der MGV verbreitet.⁸¹ Ein über die sozialen Medien verbreitetes Meme zeigt einen Weihnachtsmann, der von einem durch Bart und Kopfbedeckung als muslimisch markierten Mann mit einem Faustschlag niedergestreckt wird (Abb. 6).

Die Gewalt in der Darstellung bringt unverhohlene Feindseligkeit zum Ausdruck, und immer wieder wird vor der Übernahme fremdreligiöser Bräuche als „küfür“ (*küfr*) gewarnt.⁸² Eine andere Grafik zeigt einen Weihnachtsmann mit einem Sack voller Geschenke und der Sprechblase: „Ho hoh ho, sana gavurluk getirdim.“⁸³

Die hier angeführten Beispiele zeigen, wie Feindbilder über religiöse Deutungsmuster konstruiert werden und Konflikte – auch wenn es sich bei diesen nur um kulturelle Vielfalt und Heterogenität innerhalb der türkischen wie jeder anderen Gesellschaft handelt – auf einen Antagonismus zwischen türkischen Muslimen und „Anderen“ zurückgeführt werden, die die Identität ersterer bedrohen. Dabei werden über eine selektive Lesart der Geschichte Plausibilität hergestellt und kohärente Narrative erzeugt.

sürülmesine müsaade etmeyeceğiz [...]“ (https://twitter.com/eyupcan_gunduz/status/930528663799500800); beide Tweets vom 14. November 2017.

80 Deutsche Medien rezipierten diese Tendenzen 2016 im größeren Stil, als am türkisch-deutschen „İstanbul Lisesi“ jegliche auf Weihnachten bezogene Inhalte in Unterricht und Schulleben verboten werden sollten („Weihnachten soll ausfallen“. *taz*, 18. Dezember 2016. <http://www.taz.de/!5367835/>).

81 Unter anderem am 18. Dezember 2017 auf *MİLLÎ Gençlik VAKFI*. Tatsächlich stammt das Gedicht offenbar von einem Imam aus Izmir; siehe hierzu die Plattform *teyit.org*, die sich der Aufklärung zweifelhafter Internetmeldungen verschrieben hat, „Mehmet Akif Ersoy’un yazdığı iddia edilen yılbaşı şiiri“, 29. Dezember 2017. <https://teyit.org/mehmet-akif-ersoyun-yazdigi-iddia-edilen-yilbasi-siiri/>.

82 Weiterer Eintrag etwa auf *MİLLÎ Gençlik VAKFI* vom 23. Dezember 2017.

83 „Ho hoh ho, ich habe dir Unglauben mitgebracht.“ *MİLLÎ Gençlik VAKFI*, 18. Dezember 2017.

MILLİ GENÇLİK VAKFI

Gefällt mir Abonnieren Speichern ...

MILLİ Gençlik VAKFI
26. Dezember 2017 um 18:04 · 🌐

Müslüman Neden Yılbaşı Kutlamaz?
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
Hamd âlemlerin rabbi olan Allah'a, salât ve selam efendimiz Rasûlullah'a, ehli beytine, ashabına ve yolunu takip eden Müminlere olsun.

Allah-u Teâlâ biz Müslümanlara, kâfirlere benzememeyi emretmektedir. Bir Müslüman kesinlikle onlar gibi hayat süremez, onları taklit edemez. Kâfirleri taklit etmemekle emrolduğumuz gibi onlara dostta olamayız. Zira İman ile küfrün en sağlam bağı kâfirlere karşı düşman, Müslümanlara karşı dost olmaktadır. Allah-u Teâlâ bizleri birçok ayette müşrikleri dost edinmekten nehyediyor.

"Ey iman edenler! Yahudileri ve Hristiyanları dost edinmeyin. Onlar birbirlerinin dostudurlar. Sizden kim onları dost edinirse, şüphesiz o onlardan olur. Şüphesiz Allah, zalim kavmi doğru yola iletmez." (Maide, 51)

Şayet onların bayramlarını tazim (kâfirlerin bayramı diye yüceltmek) ederek kutlanırsa kişi dinden çıkmakla karşı karşıya kalır. Böyle zamanlarda tazim olmadan, sırf eğlenmek maksadıyla katılmak veya kutlamak haram olur.

Übersetzung anzeigen

Yılbaşı ve Noel Kutlamalarına HAYIR!

Biz yılbaşında hediye getiren Noel babanın değil, Miraç'tan 'Namaz' getiren; Hz. Muhammed (s.a.v.) in ÜMMETİYİZ.

MİLLİ Gençlik VAKFI
@mgvliyiz

Startseite

Info

Fotos

Videos

Bewertungen

Beiträge

Notizen

Community

Eine Seite erstellen

Abbildung 6 Anhänger der *Milli Gençlik Vakfı* warnen auf ihrer Facebook-Seite mit einer häufig geteilten Grafik und religiösen Argumenten vor der Übernahme von Weihnachtsbräuchen. Islamische Traditionen, die das Nachahmen (*taklit*, ar. *taqlid*) von Ungläubigen (*kâfirler*) verurteilen, werden angeführt, und ein Zitat von Koran 5:51 mahnt, auf Distanz zu Juden und Christen zu bleiben (26. Dezember 2017; eigener Screenshot).

5 Ausblick

Die teils vehemente Abwehr der hier vorgestellten Selbstbildentwürfe für die türkische Nation durch andere politische und gesellschaftliche Milieus wurde in diesem Beitrag ausgeklammert. Gegen die Islamisierung der öffentlichen und politischen Sphäre artikuliert sich in der Türkei durchaus deutlicher Protest. Vielfach wird der Staat selbst als gefährdet betrachtet, da das Prinzip des Laizismus seit der Gründung der Republik als tragende

Säule des politischen Systems gilt. Darüber hinaus wird der islamisierende Diskurs von vielen als übergriffig, bevormundend und Minderheiten diskriminierend zurückgewiesen, zumal er nicht auf der rhetorischen Ebene verbleibt, sondern sich in konkreten politischen Maßnahmen manifestiert.⁸⁴ Es sei daher noch einmal betont, dass das Bild von der geeinten und homogenen frommen Nation selbstverständlich kein Abbild einer *vorgefundenen* gesellschaftlichen Realität ist.

Umgekehrt aber *erzeugen* die skizzierten Selbstbildkonstruktionen durchaus Realitäten – entgegen ihrer Ideologie bilden sie nicht einfach Vorhandenes ab, sondern bringen es in weiten Teilen erst hervor. So lässt sich konstatieren, dass bestimmte politisch lancierte Narrative und das darauf aufgebaute Selbstbild überaus erfolgreich waren: Damit ist gemeint, dass diese Narrative Teil des gesellschaftlichen Wissensbestandes geworden sind und als öffentliches Allgemeingut zwar einerseits kritisiert und zurückgewiesen, andererseits aber auch rege reproduziert und kreativ weiterentwickelt werden. Dies bedeutet nicht, dass politische Akteure eine *a priori* in der Bevölkerung vorhandene Nachfrage lediglich aufgegriffen und artikuliert hätten und sich ihr Erfolg schlicht auf kulturelle Prädispositionen in der Bevölkerung stützen würde. Vielmehr wurden Aufstieg und Niederlage des türkischen Islamismus vor der AKP-Ära etwa durchaus überzeugend anhand von sozio-ökonomischen Faktoren erklärt.⁸⁵ Auf eine Theorie der kausalen Zusammenhänge hinter dem relativen politischen Erfolg Erdoğans, die ohnehin in den Aufgabenbereich der Politikwissenschaft fiele, soll hier verzichtet werden. Die Beobachtung bleibt vielmehr beschränkt auf das konkrete Angebot und dessen Rezeption, Aneignung und Weiterentwicklung in der Gesellschaft: Das Bild einer türkischen Nation, die Heilsträger für die islamische Welt ist, eingebettet in ein Geschichtsnarrativ, das einfache und schlüssige Interpretationen für Krisen anbietet, hat sich als robust und wirkmächtig erwiesen und neue diskursive

84 Für eine rezente Dokumentation siehe etwa zu entsprechenden Widerständen unter türkischen Zyprioten Helena Smith, „We're not Muslim enough' fear Turkish Cypriots as poll looms“, *The Guardian*, 6. Januar 2018. <https://www.theguardian.com/world/2018/jan/06/were-not-muslim-enough-fear-turkish-cypriots-as-poll-looms>: „Mass rallies have taken place outside the Turkish Cypriot parliament, attended mostly by young people deploring Ankara's attempt to mould their culture into one more in tune with Islamic norms. Among points of grievance were the attempts by Turkey's ruling neo-Islamist AKP party to impose single sex swimming pools at universities. ‚In the past, there were efforts to make us more Turkish because it was felt we weren't Turkish enough,‘ lamented Aydin. ‚Now we're not Muslim enough and the answer is more mosques, more religious classes, more Qu'ran courses. The only thing we want, and can't be, is Cypriot.“

85 Vgl. etwa Hoffmann 2003.

Realitäten hervorgebracht. Dieses Angebot wird nicht etwa einer passiven Bevölkerung von oben präsentiert, sondern es wird von unterschiedlichen gesellschaftlichen Akteuren in einem gemeinsamen Diskursraum sukzessive hervorgebracht und stabilisiert.⁸⁶

Der Ethnologe Mathijs Pelkmans hat die Rezeption verschiedener Ideologieangebote im postsowjetischen Kirgizstan untersucht und eine Theorie entworfen, mit der sich die Dynamiken in der zunehmenden und nachlassenden Bindekraft von Überzeugungen („convictions“), die nach Pelkmans prinzipiell immer fragil sind, zueinander in Bezug setzen lassen.⁸⁷ Pelkmans argumentiert, dass ein „Impuls“, etwa ein ideologisches Narrativ, zunächst gewisse Andockmöglichkeiten vorfinden muss. Die Adressaten – Pelkmans nimmt hier Bezug auf Louis Althussers Theorie der „Anrufung“⁸⁸ – müssen sich angesprochen fühlen und den Impuls aneignen können. Wie wir gesehen haben, lebt das islamisch-türkische Selbstbild ganz wesentlich davon, dass Adressaten selbst zu Produzenten werden. Gleichzeitig aber gewinnt der Impuls seine Schubkraft nach Pelkmans durch eine gewisse Diskrepanz, also einen Konflikt mit der Realität, der Überzeugungen paradoxerweise zu stabilisieren vermag: Die Krisensituationen in der jüngsten türkischen Geschichte und öffentlich artikulierter Protest würden demnach die Erzählungen von der frommen geeinten Nation herausfordern und eine Spannung erzeugen, die der somit herausgeforderten Erzählung gerade neue Relevanz verleihen. Demgegenüber wird ein klar auf der Hand liegender und vollkommen unstrittiger Sachverhalt, der einem stillschweigend anerkannten gesellschaftlichen Konsens entspricht, selten sozial produktiv.

Schließlich muss der Impuls immer wieder aktualisiert werden und regelmäßig wiederkehren. In unserem Beispiel geschieht dies, indem kreative Akteure es immer wieder verstehen, neu auftretende Sachverhalte und Herausforderungen in Erzählungen zu übersetzen, die Kohärenz herstellen und den Impuls vielschichtiger werden lassen.

Das hier vorgestellte öffentlich dominierende türkische Selbstbild erfüllt offensichtlich Funktionen in der politischen Auseinandersetzung und der gesellschaftlichen Selbstverständigung, die der laizistische Kemalismus möglicherweise aus strukturellen Gründen nicht in derselben

86 Zum Zusammenspiel zwischen politischer Programmatik und Populärkultur siehe Pekesen 2015; ein *top-down*-Modell greift nicht zuletzt deshalb zu kurz, weil die jetzige Regierung maßgeblich von einer relativ neuen Elite gestellt wird, die aus einem vor wenigen Jahrzehnten noch politisch marginalisierten spezifischen sozio-kulturellen Milieu hervorgegangen ist.

87 Pelkmans 2017, insbesondere 1–12; 170–183.

88 Ebd., 10–11.

Weise nachhaltig erfüllen konnte.⁸⁹ Die nach dem Militärputsch von 1980 eingesetzte Strategie, Individuen über den Islam an den Staat zu binden,⁹⁰ war in vieler Hinsicht trotz – oder wegen – einer nach wie vor heterogenen und wieder zunehmend polarisierten Gesellschaft relativ erfolgreich. Gleichzeitig soll das hier skizzierte Selbstbild nicht als statisches Endprodukt verstanden werden: Unterschiedliche Ressourcen können je nach Bedarf aufgegriffen oder zurückgestellt werden. Es lässt sich durchaus eine Linie der Kontinuität von der Verherrlichung seldschukischer und osmanischer Eroberungen und Härte gegen Andersgläubige in den Schriften der TIS zum Faustschlag gegen den Weihnachtsmann ziehen. Daneben hat aber gleichermaßen ein Narrativ Gültigkeit, das den türkischen Islam als tolerant gegenüber anderen Religionen zeichnet und die Osmanen in dieser Hinsicht als Vorbilder porträtiert. Welche Erzählungen wann aktualisiert werden, hängt von unterschiedlichen Faktoren ab, und sicherlich ist es kein Zufall, dass das offiziell propagierte Selbstbild in Zeiten, in denen die Regierung auf Distanz zu EU und NATO geht, wesentlich stärker über Antagonismen zum Westen konstruiert wird als zu Beginn der 2000er Jahre. Die auf die Olivenzweig-Offensive ausgerichtete Verherrlichung des *ġihād* und die Abgrenzung und Glorifizierung der eigenen Nation mögen auch einem Kalkül hinsichtlich der schließlich im Juni 2018 vorgezogen durchgeführten Präsidentschaftswahl entspringen sein. Was bleibt, ist das Produkt und dessen Rezeption: Ein religiös aufgeladenes kollektives Selbstbild, das die Funktion erfüllt, eine Gruppe massiv aufzuwerten und ihre Geschichte und historischen Prüfungen zu sakralisieren.

Während in den vergangenen Jahrzehnten die Zeichen oftmals eher auf einen dekuluralisierten, globalen Islam standen,⁹¹ ist gegenwärtig in unterschiedlichen – keineswegs nur muslimischen – Kontexten eine Wiederholung der Idee der Nation zu beobachten. Spätestens seit den 1980er Jahren wurde der Nationalismus in der Türkei mit einer Rückbesinnung auf den Islam verknüpft, doch umgekehrt haben auch islamistische Milieus die Nation entdeckt. Während die *Millî Görüş*-Bewegung phasenweise dezidiert einen Gegenentwurf zu einem nationalen Islam präsentierte,⁹² findet sich heute in ihrem Umfeld ein ausgeprägter, durch das glühende Bekenntnis zur osmanischen Vergangenheit charakterisierter Nationalismus wieder. Geschichtskonstruktionen haben sich als äußerst machtvolle Ressourcen

89 Vgl. Pelkmans' Überlegungen zur fehlenden Nachhaltigkeit bei der Mobilisierung für den Atheismus im sowjetischen Kirgizstan (ebd., 90–95).

90 Vgl. Eligür 2010, 107.

91 Eine für viele Kontexte sehr zutreffende Analyse hierzu ist nach wie vor Roy 2006.

92 Vgl. Eligür 2010, 99–100.

für ein islamisch-heilsgeschichtlich aufgeladenes kollektives Selbstbild erwiesen, das keineswegs ein Elitenprojekt ist, sondern populär rezipiert und adaptiert wird. Offen ist, in welcher Relation dieses Selbstbild zukünftig zu populären Fremdbildern *über* die Türkei bei anderen Bevölkerungsgruppen in der Region stehen wird, wie sie in einigen zitierten Kommentaren anklingen. Doch in jedem Fall ist damit zu rechnen, dass die Idee eines „türkischen Islams“ als einer festen Größe in der Heilsgeschichte der *umma* auch künftig nicht weniger zur politischen Mobilisierung eingesetzt wird als global-islamistische Entwürfe.

Danksagung

Der Jubilarin verdanke ich eine äußerst bereichernde Zeit als Doktorandin und Wissenschaftliche Mitarbeiterin in Forschungsprojekten der Heidelberger Islamwissenschaft; die arabistische Perspektive, mit der sie mich vertraut gemacht hat, hat meinen Blick für einige Besonderheiten des Umgangs mit dem Islam in der Türkei geschärft. Sarah Kiyanrad, Rebecca Sauer und Jan Scholz danke ich für die Initiative zu dieser Festschrift. Für hilfreiche Anmerkungen zu diesem Beitrag danke ich Markus Dreßler und Benjamin Weineck.

Quellen und Literatur

Quellenverzeichnis soziale Medien (Stand März 2018)

- AK Parti:** Offizieller Facebook-Auftritt der AKP, <https://www.facebook.com/akparti> (3.144.647 Fans).
- AK Parti'yi seviyoruz [„Wir lieben die AKP“]:** Private Fanseite von AKP-Anhängern, <https://www.facebook.com/AkPartiyiSeviyoruz> (843.213 Fans).
- Berlin Din Hizmetleri Ataşeliği:** Offizieller Facebook-Auftritt des türkischen Religionsattachés in Berlin, <https://www.facebook.com/berlindinhizmetleriataşeliği> (seit März 2018 nicht mehr verfügbar).
- Prof. Dr. Ali Erbaş:** Offizieller Facebook-Auftritt des *Diyanet*-Vorsitzenden, <https://www.facebook.com/DIBAliErbaş> (49.069 Fans).
- Die Ära Erdogan:** Private Fanseite von Erdoğan-Anhängern, <https://www.facebook.com/DieAeraErdogan> (43.341 Fans).
- FETİH 1453:** Private Fanseite zur Verherrlichung der osmanischen Vergangenheit sowie zur Unterstützung Erdoğan's und der AKP, <https://www.facebook.com/Fetih1453> (126.600 Fans, im November 2019 nicht mehr verfügbar).
- ismetcan:** Privater Twitter-Account, https://twitter.com/i_can_tirasoglu (193 Follower).
- MİLLÎ Gençlik VAKFI:** Aktivste Seite von Anhängern der *Milli Gençlik Vakfı* (MGV), aber kein offizieller Auftritt der Stiftung, <https://www.facebook.com/mgvliz> (6.510 Fans).
- Osmanische Generation:** Private Fanseite zur Verherrlichung der osmanischen Vergangenheit sowie zur Unterstützung Erdoğan's und der AKP (Selbstbeschreibung in der Seiten-Info: „Die Betreiber der *Osmanischen Generation* sind eine Gruppe von Freiwilligen, die sich als Weggefährten gefunden haben, um die Mitmenschen über die osmanische Vergangenheit, islamische Gemeinschaft und heutige sozialen Probleme in Europa aufzuklären“), <https://www.facebook.com/osmanischegeneration> (67.211 Fans).
- Recep Tayyip Erdoğan:** Offizieller Facebook-Auftritt des Präsidenten, <https://www.facebook.com/RecepTayyipErdogan> (8.940.271 Fans).
- Veliht Eyüp:** Privater Twitter-Account, https://twitter.com/eyupcan_gunduz (31 Follower).
- Yüstra:** Privater Twitter-Account, <https://twitter.com/eflatunlulimon> (349 Follower).

Literatur

- Akpınar, Turgut. 1986. „Eski Türklerin Dini Tek Tanrı İnancı mıydı?“ *Tarih ve Toplum* 27: 145–149.
- Arvasi, S. Ahmet. 1979. *Türk İslâm Ülküsü*, 1. Bd. Istanbul: Türk Kültür Yayını.
- Arvasi, S. Ahmet. 1988a. *Türk İslâm Ülküsü*, 2. Bd. Istanbul: Türk Kültür Yayını.
- Arvasi, S. Ahmet. 1988b. *Türk İslâm Ülküsü*, 3. Bd. Istanbul: Türk Kültür Yayını.
- Bayraktaroğlu, Necdet. 2012. *Tarihimizdeki Muhteşem Mektuplar*. Istanbul: Hayat Yayın.
- Bilgin, Beyza. 1988. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5* (İlkokullar için). Istanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Bilir, Ünal. 2004. *Der Türkische Islam als politisches und religiöses Weltbild in seinem historischen Kontext von der II. Meşrûtiyet-Periode bis zur Gegenwart*. (Diss., Universität Hamburg).

- Demirtas-Coskun, Birgül.** 2009. „Kurswechsel mit Tücken: Mit der Annäherung an die Hamas verspielt die Türkei ihren Neutralitätsbonus.“ *Internationale Politik* 4: 62–67.
- Dreßler, Markus.** 2002. *Die alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen.* Würzburg: Ergon.
- Dreßler, Markus.** 2017. „Mehmed Fuad Köprülü and the Turkish History Thesis.“ In: *Ölümünün 50. Yılında Uluslararası M. Fuad Köprülü Türkoloji ve Beşeri Bilimler Sempozyumu Bildirileri*, herausgegeben von F. Turan et al., 245–253. Istanbul: Kültür Sanat.
- Eligür, Banu.** 2010. *The Mobilization of Political Islam in Turkey.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Göde, Kemal.** 1992. *Türk-İslâm Kültür ve Medeniyet Tarihi.* Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayını.
- Hoffmann, Judith.** 2003. *Aufstieg und Wandel des politischen Islam in der Türkei.* Berlin: Schiler.
- Kafesoğlu, İbrahim.** 1985. *Türk-İslâm Sentezi.* Istanbul: Aydınlar Ocağı.
- Kitapçı, Zekeriya.** [1990]. *Hz. Peygamber'in Hadislerinde Türk Varlığı. Selçuklular, Moğollar, Osmanlılar.* Istanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Özdalga, Elisabeth.** 2006. „The Hidden Arab: A Critical Reading of the Notion of 'Turkish Islam'.“ *Middle Eastern Studies* 42 (4): 551–570.
- Pekesen, Berna.** 2015. „Vergangenheit als Populärkultur: Das Osmanenreich im türkischen Fernsehen der Gegenwart.“ *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 12: 140–151.
- Pelkmans, Mathijs.** 2017. *Fragile Conviction. Changing Ideological Landscapes in Urban Kyrgyzstan.* Ithaca: Cornell University Press.
- Roy, Olivier.** 2006. *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung.* Übersetzt von Michael Bayer. München: Pantheon.
- Scharlipp, Wolfgang-Ekkehard.** 1991. „Die alt-türkische Religion und ihre Darstellung bei einigen türkischen Historikern.“ *Die Welt des Islams* 31 (2): 168–192.
- Şeker, Mehmet.** 1985. *Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Toprak, Binnaz.** 1989. „Religion als Staatsideologie in einem laizistischen Staat: Die Türkisch-Islamische Synthese.“ *Zeitschrift für Türkeistudien* 1: 55–63.
- Turan, Osman.** 1946. „Türkler ve İslamiyet.“ *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi dergisi* 4 (4): 457–485.
- Turan, Osman.** 2013 [1969]. *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi. Türk dünya nizâmının millî, İslâmî ve insanî esasları.* Istanbul: Ötüken.
- Yazıcı, Seyfettin.** 2005. *Temel Dinî Bilgiler (İtikad, İbadet, Ahlâk, Siyer).* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Zeller-Mohrlok, Dagmar.** 1992. *Die türkisch-islamische Synthese: eine Strategie zur Kanalisierung innen-politischer und wirtschaftlicher Konflikte der Türkei in den 80er Jahren.* Bonn: Holos-Verlag.
- Zürcher, Erik J.** 2012. *Turkey. A Modern History.* London: I. B. Tauris.

Islamische Visionen der Nation

Das Motiv der Eroberung Konstantinopels und Mehmeds II. im neueren türkischen historischen Film

Johannes Zimmermann

Abstract Der Beitrag untersucht die filmischen Darstellungsmittel rezent-er türkischer Historienfilme anhand des Beispiels *Fetih 1453* (2012) unter Einbeziehung türkischer und internationaler filmhistorischer Vorbilder. Er zielt darauf ab, diejenigen filmischen und außerfilmischen Codes zu identifizieren und zu analysieren, durch die die Filme vermittels ihrer Behandlung des Motivs der Eroberung Konstantinopels durch Mehmed II. gesellschaftliche Diskurse aufgreifen, beeinflussen und Aussagen in diese einspeisen.

Keywords Türkischer Film, Türkischer historischer Film, *Fetih 1453*, Neo-Osmanismus, Mehmed II., Eroberung von Konstantinopel

Einleitung

Positive Bezugnahmen auf die entferntere osmanische Vergangenheit der Türkei sind – und dies nicht erst seit der Regierungsübernahme durch die AKP – ein immer wiederkehrender Motivkomplex in den nationalistischen Diskursen der Türkei. Abgesehen von einer Unterbrechung während der Regierungszeit Mustafa Kemal Atatürks (1881–1938), in der das osmanische Erbe der Republik zumindest staatlicherseits weitestgehend zurückgewiesen wurde,¹ nahm bereits die Politik der 1940er Jahre wieder positiven Bezug auf Ereignisse und Personen aus der Geschichte des

1 Vgl. Brockett 2014, 410–412, für einige Schlaglichter auf positive Bezugnahmen während dieser Periode vgl. die populäre Zusammenstellung bei Kreiser 2012.

Osmanischen Reiches, um dem türkischen Nationalgefühl Nahrung zu geben, Identität zu definieren und zwischen den Identitätspolen ‚türkisch‘ und ‚islamisch‘ zu navigieren. Die Bandbreite derartiger Bezugnahmen reicht dabei von einzelnen Ereignissen (z.B. der Schlacht auf dem Amselfeld 1389), über Institutionen des osmanischen Staates (etwa das oft für die ‚Toleranz‘ der Osmanen in Anspruch genommene ‚*millet-System*‘) bis hin zu Herrscherfiguren wie Süleymän dem Prächtigen (reg. 1520–1566) oder Selim I. (reg. 1512–1520), deren Herrschaftszeiten als Inbegriff osmanischer und somit türkischer, manchmal auch islamischer, Großmachtansprüche gedeutet werden können.

Unter den mannigfaltigen Bezugnahmen sticht besonders ein Motiv aufgrund seiner Langlebigkeit, Konstanz und Häufigkeit hervor: die Eroberung Konstantinopels durch Mehmed II. am 29. Mai 1453, die sich nicht erst seit ihrer zunehmenden Instrumentalisierung durch Politiker der AKP² besonderer Beliebtheit bei türkischen Politikern und in der türkischen Öffentlichkeit erfreut, wenn es darum geht, die historische – ja, teilweise auch heilsgeschichtliche – Rolle ‚der Türken‘ in der Welt zu fundieren und ihnen Großes für die Zukunft zu verheißen.³ Die Funktionen und Ausgestaltungen dieses Motivs – in dem von Anfang an der Eroberer selbst neben einigen anderen populären Figuren⁴ eine maßgebliche Rolle spielte – waren und sind dabei so verschiedenartig wie die soziopolitischen Kontexte, in die es eingebettet wurde und die es mitgestaltete. Sie reichen von einer Deutung Mehmeds II. als ‚aufgeklärter‘ und ‚toleranter‘ Herrscher, der durch die Eroberung der byzantinischen Hauptstadt das Mittelalter abschloss und die Neuzeit einleitete, ja gleichsam ‚eröffnete‘, über die Betonung seiner militärischen Erfolge zur Stimulierung türkischer Großmachtfantasien bis hin zu rezenten islamischen Ausdeutungen der Herrscherfigur, die den Eroberer und die Eroberung des ‚Zweiten Roms‘ zum realhistorischen Beweis für die heilsgeschichtlich bestimmte und prophetisch angekündigte ‚Auserwähltheit‘ der türkischen Nation als Trägerin ‚des wahren Islams‘ macht und ihr so – auch unter gleichzeitiger Zurückweisung arabischer

2 Vgl. hierzu auch den Beitrag von Paula Schrode in diesem Band.

3 Für einen Überblick vgl. Brockett 2014.

4 Zu nennen wären hier vor allem die in der populären Legende überhöhte Figur des heroischen ‚Märtyrer-Kriegers‘ Ulubağlı Hasan, der laut legendarischer Überlieferung bei der Eroberung Konstantinopels – von 27 Pfeilen durchbohrt – die auf den Stadtmauern von ihm aufgerichtete osmanische Flagge heldenhaft bis zu seinem Tod verteidigt haben soll, sowie der geistige Beistand Mehmeds II., Şeyh Akşemseddin (vgl. Köprülü und Uzun 1989), dem die Entdeckung des Grabes des Prophetengefährten Ayyüb al-Anşari (osm. Eyyüb el-Enşari) im heute nach der Lage seiner *türbe* benannten Istanbul Stadtteil Eyüp zugesprochen wird.

Vormachtansprüche auf religiösem Gebiet – die zentrale Position unter den Völkern und Nationen zuweist, die im Laufe der Geschichte zu Trägern der islamischen Religion wurden.

Gerade in den letzten Jahren hat das Mehmed-Motiv sowohl in der Rhetorik führender AKP-Politiker⁵ als auch in der AKP-nahen Öffentlichkeit neue Virulenz und Dynamik erreicht und sich – bereits ein kursorischer Blick auf die türkische Presse-, Fernseh-, Buch- und Internetlandschaft möge hier genügen – als eines der produktivsten Motive derjenigen konservativ-nationalen politischen Diskurse erwiesen, die häufig als ‚neo-osmanisch‘ bezeichnet werden. Wie eng die Verwendung des Mehmed-Motivs dabei mit den nationalreligiös-konservativen Politik- und Gesellschaftsentwürfen der Regierungspartei und ihrer Führungsfiguren assoziiert ist, lässt sich zum einen an der ikonischen Verwendung der Mehmed-Figur für den Staatspräsidenten und seine Politik etwa in den sozialen Medien durch die Protagonisten und Unterstützer der AKP-Politik,⁶ aber auch an den energischen Reaktionen auf diese Gleichsetzung seitens ihrer Kritiker in der Türkei⁷ ablesen.

Dieser Beitrag nimmt daher rezente filmische Repräsentationen dieses Motivs im türkischen Kino in den Blick und greift damit auch geteilte

- 5 Vgl. unter vielen anderen Beispielen etwa die Reden von Cemil Çiçek, Präsident der TBMM, aus dem Jahre 2015 (<http://www.trthaber.com/haber/gundem/istanbul-sehirlerinsahi-olan-bir-sehir-187471.html>) sowie Recep Tayyip Erdoğan's (<https://www.welt.de/politik/ausland/article141707165/Erdogan-schwaermt-von-der-Eroberung-Jerusalems.html>) zum 562. Jubiläum der Eroberung Konstantinopels. Letzterer zog dabei – mit Blick auf den damals kurz bevorstehenden Wahltermin – eine historische und allegorische Linie von der ‚Rückeroberung‘ Mekkas durch den Propheten Muḥammad über Saladin bis hin zu Mehmed II., dessen Erbe zu wahren sei. Auch auf die inzwischen extrem pompös und unter Aufbietung großer staatlicher Mittel jährlich inszenierten und begangenen Erinnerungsveranstaltungen des Eroberungsdatums sei hier verwiesen.
- 6 Für einen genaueren Blick hierauf vgl. den Beitrag von Paula Schrode in diesem Band. Neben zahlreichen visuellen Darstellungen findet sich ein besonders interessantes Beispiel auf dem (verschwörungstheoretischen) Blog von Oğuzhan Hazan. Dort ist unter dem Titel „Erdoğan ile Fatih Sultan Mehmet’in Kaderi Ortak mı?“ (dt. ‚Sind die Schicksale Erdoğan's und Sultan Mehmed's, des Eroberers, gleich?‘) ein Beitrag verfügbar, in dem anhand der Zahl 29 (Tag der Eroberung nach dem gregorianischen (!) Kalender) mannigfache Bezüge zwischen der Regierung Mehmeds II. und dem politischen Werdegang Erdoğan's hergestellt werden und die Zahl 29 gleichzeitig als ‚Schicksalszahl‘ der türkischen Nation behauptet wird (<http://oguzhanhazan.blogspot.com/2013/06/erdogan-ile-fatih-sultan-mehmetin.html>).
- 7 Die (linke) Kritik an der Instrumentalisierung der Eroberung Konstantinopels und Mehmeds II. reicht dabei bis in die frühere Karriere Erdoğan's zurück. So findet sich in der linken Kulturzeitschrift *Birikim* bereits 1995 ein Beitrag, der die Eroberungs- und Eroberernostalgie politisch-islamischer Kreise und insbesondere der damaligen *Refah Partisi* und Erdoğan's (damals Oberbürgermeister von Istanbul) seziert und kritisiert (Bora 1995).

Interessen der Jubilarin und des Autors auf. Ziel dieses Aufsatzes ist es, anhand des 2012 uraufgeführten Films *Fetih 1453*⁸ (dt. „Eroberung 1453“, international vermarktet unter dem Titel *Battle of Empires*), der als vorläufiger Höhepunkt der populären Mehmed-Rezeption in der Türkei gelten kann, exemplarisch nachzuzeichnen, wie und unter welchen Vorzeichen die massentaugliche filmische Verarbeitung historischer osmanischer Stoffe in den Dienst national-konservativer Positionen im Prozess der aktuellen Aushandlung von Identität in der Türkei gestellt wird. Besonderes Augenmerk soll dabei weniger auf die Handlung des behandelten Films als vielmehr auf seine spezifische Konfiguration und Verwendung filmischer und außerfilmischer Codes⁹ gelegt werden, die in diesem Beitrag als konstitutiv für die mittels des Films getätigten diskursiven Äußerungen verstanden werden sollen.

Film und Geschichte

Ausgangspunkt der theoretischen Vorüberlegungen dieses Beitrags bildet dabei die Auseinandersetzung mit Siegfried Kracauers filmtheoretischer Position, die Beschäftigung des Films mit fantastischen und/oder historischen Stoffen laufe „den Grundpositionen [des] Mediums“¹⁰ zuwider, wie er sie im Kapitel „Geschichte und Fantasie“ in seiner *Theorie des Films*¹¹ darlegt. Für Kracauer charakterisiert sich der Film als Medium unter anderem durch seine „Affinität zum Ungestellten“¹² und seine „Affinitäten zum Endlosen“¹³, also durch die quasi vollständige Identifikation des durch die Kamera eingefangenen Bildes mit der abgebildeten Realität und den Eindruck, der Bildkader auf der Leinwand sei vom Zuschauer im Sinne „eine[r] Welt [...], die dem Filmregisseur frei zur Verfügung steht“,¹⁴ beliebig erweiterbar. „Historische Filme“ jedoch, so führt Kracauer aus, „schließen die Vorstellung des Unbegrenzten aus, weil die Vergangenheit, die sie wiederzuerwecken

8 *Fetih 1453*, Regie: Faruk Aksoy, Buch: Atilla Engin, Türkei 2012. YouTube-Version (<https://www.youtube.com/watch?v=dKZVZjjAWW4>), 156 Minuten.

9 Zum Begriff des ‚filmischen‘ bzw. ‚außerfilmischen‘ Codes vgl. Monaco 2005, 180 ff. sowie Hickethier 2012, 113–114.

10 Kracauer 2015, 115.

11 Kracauer 2015, 115–134. Für einen Überblick und eine disziplingeschichtliche Einordnung von Kracauers Werk vgl. Monaco 2005, 425 ff.

12 Kracauer 2015, 115.

13 Kracauer 2015, 116.

14 Kracauer 2015, 117.

suchen, nicht mehr existiert.¹⁵ Für Kracauer steht somit bei der Bewertung des Films – und vor allem auch des Films mit historischem Sujet – die „völlige [...] Authentizität“¹⁶ der Darstellung im Mittelpunkt. Dieser stellt er die eng mit dem generellen Vorwurf der „Theaterhaftigkeit“¹⁷ verbundenen Begriffe der „Maskerade“, der „Dekoration“ und des „Kostüms“¹⁸ gegenüber, deren Präsenz im historischen Film dazu führten, dass „man das Gefühl nicht los wird, daß die Kamera schon bei der geringsten Bewegung nach rechts oder links im Leeren oder im bizarren Durcheinander von Ateliergeräten landen würde.“¹⁹ So wird das unerreichbare Ideal authentischer Geschichtsdarstellung zum Bewertungsmaßstab, dessen Anwendung schließlich in der Logik von Kracausers normativer Filmtheorie zur vollständigen Zurückweisung zweier eng verwandter Filmgenres führen muss: des historischen und des fantastischen Films, denen er die Authentizität des Dokumentarfilms entgegenhält.²⁰

Was Kracauer jedoch durch seine argumentative Engführung an dieser Stelle vernachlässigt, ist die Tatsache, dass bereits die grundlegenden Produktionsbedingungen des Films selbst, also etwa die Notwendigkeit, sich für einen Bildausschnitt oder eine Kameraperspektive zu entscheiden, selbst dann zu grundlegend ästhetisierenden und somit den Kreis ‚des Authentischen‘ verlassenden Entscheidungen führt, wenn die Intention des Filmschaffenden ganz auf die getreue Wiedergabe der von ihm mittels des Aufnahmegerätes erfassten Wirklichkeit gerichtet ist. Dabei, so könnte mit James Monaco, Rudolf Arnheim und anderen formuliert werden, liegt das Aussagepotenzial des Films als Kunstwerk vor allem in denjenigen Bereichen, „in denen die Filmdarstellung sich von der Wirklichkeit unterscheidet.“²¹ Die filmische Aussage, so wäre zu formulieren, entsteht also gerade durch die spezifischen wirkungsästhetischen und kompositorischen Modi, die der Film zur Verarbeitung seines Stoffes zur Anwendung bringt; sie konstituiert sich in der Distanz zum ‚Authentischen‘.

Auch der französische Filmhistoriker Marc Ferro schickt sich im zweiten Teil seines 1977 erstmals erschienenen und 1993 grundlegend überarbeiteten Werks *Cinéma et histoire*²² an, eine grundlegende Kritik an den

15 Kracauer 2015, 116.

16 Kracauer 2015, 117.

17 Kracauer 2015, 116.

18 Kracauer 2015, 115.

19 Kracauer 2015, 116.

20 Vgl. Kracauer 2015, 117.

21 Monaco 2005, 424.

22 Ferro 1993.

Authentizitätsforderungen gegenüber dem Film zu formulieren, die er anhand der Dekonstruktion von filmischen Nachrichtenbildern entwickelt.²³ Für Ferro ist der Film weniger Mittel zur Realitätsreproduktion als vielmehr zur Wirklichkeitssetzung vermittels seiner Stilmittel und Darstellungsmodi – eine Position, die er bereits durch die Existenz und Wirksamkeit des von ihm breit behandelten sowjetischen und nationalsozialistischen Propagandafilms bestätigt sieht.²⁴ Der Film – insbesondere jener mit historischem Sujet –, so führt Ferro aus, sei alles andere als ein Abbild von Wirklichkeit. Vielmehr sei er im eigentlichen Sinne ein *agent de l'histoire*, der die Geschichte durch seine Vermittlung von *Geschichtsbildern* im konkreten wie übertragenen Sinne beeinflusse und produziere.²⁵ Dieser *agent de l'histoire*, so illustriert Ferro überzeugend anhand des Propagandafilms *Jud Süß* und einer seiner Aufführungen in Marseille,²⁶ trage dabei maßgeblich zur Ausformung gesellschaftlicher und politischer Diskurse seines Produktions- und Rezeptionskontextes bei, von denen er gleichzeitig in seiner Entstehung abhängig sei. Dabei produziere der historische Film Bilder von Geschichte, die aufgrund ihrer visuellen Unmittelbarkeit und ihrer medialen Überzeugungskraft, ja ihrer sinnlichen Dimension, die Wirkmacht textlicher Überlieferungen weit hinter sich lasse.

Es ist diese kommemorative Kraft ‚des Visuellen‘, die in den letzten Jahren auch zunehmend Beachtung innerhalb der Geschichtswissenschaften gefunden hat. Insbesondere Vertreter des sogenannten *Visual Turn* haben in zahlreichen Studien nachgezeichnet, wie ikonische Bilder von Geschichte die populäre und kollektive Erinnerung formen, fokussieren und transportieren und somit zur diskursiven Aushandlung der Gegenwart beitragen.²⁷ Dabei verwischen in vielen Fällen die Grenzen zwischen dem Bild (etwa der Fotografie eines Ortes, einer Person oder eines Ereignisses) als historischem Dokument und als selbständiger Faktor des historischen Prozesses, dort nämlich, wo derartige Bilddokumente etwa in die Populärkultur diffundieren und in dieser aufgegriffen werden und Wirkmacht entfalten: Das Porträt Che Guevaras, das wie wenig andere Porträtaufnahmen auf Postern, Plattencovern und T-Shirts in zahllosen Varianten zum Ausdruck

23 Vgl. Ferro 1993, Kapitel 7: „La critique des actualités, ‚histoire parallèle““, 109–134.

24 Vgl. seine Ausführungen zum Verhältnis von Macht und Film in der UdSSR, Ferro 1993, 140–143.

25 Vgl. Ferro 1993, 13 sowie 22–23, wo Ferro auf das eingeht, was er die „intervention du cinéma“ nennt.

26 Vgl. Ferro 1993, 21.

27 Für eine exemplarische Sammlung derartiger geschichtswissenschaftlicher Beiträge sowie für einen Überblick über das Feld der *Visual History* vgl. Paul 2006b sowie den von ihm herausgegebenen Band, in dem diese Einleitung erschienen ist.

der Haltung einer ganzen Generation reproduziert wurde, und die Aufnahmen der Atompilze (*mushroom clouds*) der amerikanischen Atombombenabwürfe über Hiroshima und Nagasaki sowie der zahlreichen Atomtests der Supermächte nach dem Zweiten Weltkrieg, die die fundamentalen Ängste der zweiten Hälfte des Berend-Hobsbawm'schen ‚kurzen zwanzigsten Jahrhunderts‘ visuell verdichten,²⁸ sind nur einige von zahllosen Beispielen für derartige Wirkmodi visueller Repräsentationen von Geschichte. Ebenso wie im Falle des historischen Films entfaltet sich das gesellschaftliche und diskursive Wirkpotenzial dieser Verbildlichungen gerade dort, wo ‚authentische‘ Bilder Verarbeitung, Variation und Aneignung durch die Kontexte erfahren, in denen sie Verwendung finden. Dass ‚Authentizität‘ dabei – wie von Kracauer gefordert – gerade *kein* Kriterium für die Entfaltung gesellschaftlicher Wirkmacht ist, sich das Potenzial derartiger bildlicher Repräsentationen vielmehr gerade dort entfaltet, wo Historisches in kreativen Aneignungsprozessen diskursiv verarbeitet und ausgedeutet wird, lässt sich mit Christoph Hamann pointiert an der berühmten Aufnahme des Tores des Vernichtungslagers Auschwitz-Birkenau zeigen, das wie keine zweite Fotografie zur ikonischen Repräsentation der Schrecken des nationalsozialistischen Regimes und seiner Terrorherrschaft wurde. Denn die Ikonisierung und somit diskursive Instrumentalisierung dieser Fotografie wurde erst durch eine fundamentale ‚Fehl‘-Interpretation des Bildes möglich. Das Bild stellt nämlich mitnichten eine Außenaufnahme des Vernichtungslagers dar. Diese Deutung jedoch ermöglicht erst die Ikonisierung der Aufnahme, indem sie die zentralperspektivisch auf das Tor des Vernichtungslagers zulaufenden Bahngleise zur visuellen Allegorie für den umfassenden Vernichtungswillen der Nationalsozialisten gegenüber den europäischen Jüdinnen und Juden erhebt. Das Bild zeigt aber vielmehr eine *Innen*aufnahme des Lagerhofes; die scheinbar ‚zusammenlaufenden‘ Gleise bilden in Wirklichkeit die sich im Lagerinneren verästelnden Schienenstränge des einzigen Zugangsgleises zum Lager ab, und das scheinbare ‚Innen‘ jenseits des Tores im Bildhintergrund ist tatsächlich das von den Interpreten für den Bildvordergrund vereinnahmte ‚Außen‘. Doch selbst die Offenlegung dieser ‚Fehl‘-Lesung der Fotografie nimmt ihr nichts von ihrer ikonischen Kraft.²⁹

Dennoch macht dieses Beispiel Grundsätzliches in Bezug auch auf die analytischen Prämissen dieses Beitrages abschließend deutlich: Die Frage nach historischer Nähe eines Spielfilms und seiner Handlung zu einer wie auch immer gearteten ‚historischen Wirklichkeit‘ kann nicht Maßstab der

28 Vgl. Paul 2006a.

29 Vgl. Hamann 2009, *passim*.

Analyse sein. Vielmehr muss es darum gehen, die spezifischen Aneignungs- und Verarbeitungsstrategien in den Blick zu nehmen, die es dem Film ermöglichen, in seiner Gegenwart wirksame Aussagen über Geschichte zu produzieren und diese in den gesellschaftlichen Diskurs einzuspeisen. Hieraus folgt aber auch, dass eine Bewertung der Handlung nach den Kriterien historischer ‚Wissenschaftlichkeit‘ keinen Sinn ergibt. Vielmehr muss neben dem Was vor allem auch das Wie des visuellen und filmischen Kommunikationsaktes im Mittelpunkt stehen, ein Wie wohlgermerkt, das sich gerade in der Konfiguration und Komposition filmischer und außerfilmischer Codes und ihrem dialogischen Verhältnis zum Rezipienten konstituiert.³⁰ Nur so kann eine Annäherung an die Frage, auf welche Weise nicht nur der neuere historische Film in der Türkei zur Ausformulierung kollektiver Identitäten und Gesellschaftsmodelle beiträgt und somit mythomotorische Funktion erhält,³¹ methodisch adäquat umgesetzt werden. Und so lässt sich – auch in Bezug auf den historischen Film – mit Walter Benjamin hier abschließend formulieren: „Geschichte zerfällt in Bilder, nicht in Geschichten.“³² Diese „Bilder“ sind es, die im Folgenden Gegenstand dieses Beitrags sein sollen.

Die Eroberung Konstantinopels und Mehmed II.: Visualisierungs- und Popularisierungsgeschichte eines nationalistischen Motivs

Die Rezeptionsgeschichte der Eroberung Konstantinopels und der Figur Mehmeds II. lässt sich – jenseits ihrer jeweiligen konkreten inhaltlichen Ausgestaltung und soziopolitischen Kontextualisierung – nicht zuletzt auch als eine Popularisierungs- und Visualisierungsgeschichte dieses Motivs begreifen. Die erste, im Sinne (proto-)nationalistischer Diskurse zu verstehende Bezugnahme auf den Eroberer datiert dabei in die 1860er/1980er Jahre und war rein textlicher Natur: Niemand Geringeres als der berühmte jungosmanische Autor Nâmîk Kemâl (1840–1888) war es, der das Motiv – wohl inspiriert durch den Jahrestag der Eroberung 1862 – als produktives Element in die

30 Vgl. auch die Überlegungen Willem Heslings zu narratologischen Parallelen und Unterschieden zwischen historischem Film und Geschichtswissenschaft (Hesling 2001).

31 Vgl. Paul 2006b, 19–20. Zum Verhältnis von Mythomotorik und kollektiver Erinnerung vgl. außerdem Assman 1999, 78–86.

32 Benjamin 1991, 596.

literarischen und politischen Diskurse der *Tanzîmât*-Periode einführte, indem er unter dem Titel *Bārîka-i Zâfer*³³ ein panegyrisches Gedicht auf die Einnahme der byzantinischen Hauptstadt verfasste und schließlich, mit knapp zehn Jahren Verspätung, veröffentlichte. Aufgrund seines komplexen lyrischen Stils, der wohl auch für große Teile der alphabetisierten Leserschaft ein deutliches Rezeptionshemmnis gewesen sein dürfte,³⁴ hat das Gedicht auch nach seiner Publikation im Jahre 1872 keine größere Breitenwirkung entfaltet. Anders verhielt es sich hingegen mit den ebenfalls von Nâmîk Kemâl verfassten historischen Miniaturen, die er in den 1860er Jahren in der jung-osmanischen Zeitung *Taşvîr-i Efkâr* veröffentlichte³⁵ und in denen er dem Lob Mehmeds II. und seiner Eroberungen großen Raum widmete, bevor er 1872 eine gesonderte biografische Skizze des Sultans folgen ließ, die er in den *Evrâk-i Perîşân* publizierte.³⁶ Sowohl Kemâls historische Miniaturen als auch seine (Kurz-)Biografie des Eroberers waren dabei in einer leicht verständlichen, zugänglichen Prosa gehalten,³⁷ die es ihrem Autor – ebenso wie ihre Veröffentlichung vermittels des neuen Mediums Zeitung – ermöglichte, ein breiteres Publikum zu erreichen und für seine Vorstellung von Mehmed II. als einem Vorbild und einer Verheißung für die ‚osmanische Nation‘ zu gewinnen. Dabei zeichnete Kemâl in seinen Miniaturen zum einen das Bild eines ‚aufgeklärten‘ Herrschers, dessen fortschrittliche und auf die Modernisierung des Reiches gerichtete Herrschaft und Politik der ‚osmanischen Nation‘ in Zeiten der Krise Vorbild auf dem Weg zur gesellschaftlichen und politischen Erneuerung sein sollte, und dessen ‚heroische Taten‘ zum anderen als Quelle ‚nationalen Stolzes‘ und Verheißung zukünftiger Größe dienen sollten.³⁸

Diese Tendenzen der Mehmed-Rezeption sollten auch in den Folgejahrzehnten erhalten bleiben. Immer wieder begegnen wir – so etwa in Artikeln in den Zeitungen *Şervet* und *Ma'lûmât* um 1900 – Beiträgen und Texten, die die Eroberung Konstantinopels – auch in Reaktion auf ‚westliche‘ Positionen – als Schlüsselmoment ‚nationalen Stolzes‘ und als Mittel zur Behauptung der weltgeschichtlichen Stellung des Reiches propagierten und popularisierten,³⁹ wobei der osmanisch-imperiale Charakter der ‚Nation‘ hier noch deutlich zum Ausdruck kommt. Anders verhält es sich bereits mit dem ebenfalls im Jahre 1900 veröffentlichten, 312-seitigen Werk aus der

33 Für eine kurze Einführung und Charakterisierung des Gedichts vgl. Uçman 1992.

34 Vgl. Kaplan 1954, 71–74.

35 Vgl. Brockett 2014, 407 n. 36.

36 Vgl. Brockett 2014, 407 n. 37.

37 Vgl. Kaplan 1954, 74–75.

38 Vgl. Brockett 2014, 407–408.

39 Vgl. Brockett 2014, 408.

Feder Aḥmed Muḥtār Paşa, in dem dieser sich mit der Eroberung Konstantinopels durch Mehmed II. auf Grundlage osmanischer und westlicher Quellen auseinandersetzt.⁴⁰ In dem eher unter seinem Alternativtitel *Feth-i Celil-i Koşantiniye*⁴¹ bekannt gewordenen Werk betont Aḥmed Muḥtār Paşa erstmals in der Tendenz stärker den ‚türkischen‘ Charakter Mehmeds und macht ihn so in Zeiten wachsender nationalistisch stimulierter zentrifugaler Tendenzen im Reich zu einer Projektionsfläche für ein frühes türkisches Nationalgefühl.⁴² Wichtiger noch als diese – angesichts der terminologischen Unschärfen der Zeit in Bezug auf die Termini ‚osmanisch‘ und ‚türkisch‘⁴³ nicht überzubewertende – Verschiebung des Mehmed-Bildes hin „zum Türkischen“ erscheint jedoch etwas anderes: Mit Aḥmed Muḥtār Paşa gewinnt die diskursive Instrumentalisierung Mehmeds II. und der Eroberung Konstantinopels zum ersten Mal eine eminent visuelle Dimension, die maßgeblich zur weiteren Popularisierung der über sie vermittelten politischen und gesellschaftlichen Vorstellungen beigetragen haben dürfte. So durchsetzt Aḥmed Muḥtār sein im Anspruch auch enzyklopädisches Werk⁴⁴ mit zahlreichen, oftmals ganzseitigen Abbildungen.⁴⁵ Er führt seine Leser vermittels europäischer Kupferstiche von imaginierten Episoden des Eroberungsgeschehens ganz unmittelbar durch die Ereignisse des Jahres 1453,⁴⁶ identifiziert und etabliert durch historische Karten und zeitgenössische Zeichnungen und Stiche⁴⁷ (symbolisch aufgeladene) Orte und Räume der Eroberung in der Stadtopografie Istanbuls und macht seine Leser mit den Helden jenes ‚Weltereignisses‘ bekannt, indem er sie auf fantastischen Porträtstichen in Rüstung und mit der Waffe in der Hand für den Betrachter Spalier stehen lässt.⁴⁸ So ist es nur folgerichtig, dass Aḥmed Muḥtār sein

40 Aḥmed Muḥtār Paşa 1316/1900; das Werk erfuhr eine zweite Auflage im Jahre 1904.

41 Der Haupttitel des Werks lautet: *A'yād-i Mefāḥir-i Milliye-i 'Oşmāniyeden 'Oşmānlılığın Avrūpāda Tarz-i Te'essüsi Yāḥūd Feth-i Celil-i Koşantiniye*.

42 Vgl. Brockett 2014, 408.

43 Vgl. Brockett 2014, n. 42.

44 Vgl. Brockett 2014, n. 42.

45 Vgl. Aḥmed Muḥtār Paşa 1316/1900, passim.

46 So etwa die Darstellung Mehmeds II. zu Pferde bei der Inspektion der Kriegsflotte (Aḥmed Muḥtār Paşa 1316/1900., Abb. zwischen 195 und 196) oder mithilfe eines Panoramas der Belagerung Konstantinopels (Aḥmed Muḥtār Paşa 1316/1900, zwischen 208 und 209).

47 Vgl. etwa die historischen Karten von Konstantinopel (Aḥmed Muḥtār Paşa 1316/1900, zwischen 88 und 99) oder die beiden Abbildungen der Festung *Rumeli Hisarı* (Aḥmed Muḥtār Paşa 1316/1900, zwischen 8 und 9).

48 So etwa die Darstellung eines geschwind zu Pferde galoppierenden Mehmeds (Aḥmed Muḥtār Paşa 1316/1900, zwischen 128 und 129) oder die Darstellung seines byzantinischen Opponenten, Konstantins XI. (Aḥmed Muḥtār Paşa 1316/1900, zwischen 216 und 217).

Werk mit einem Porträt des eigentlichen Helden seines Eroberungsnarrativs eröffnet: Auf einem Vorsatzblatt, das dem Titelblatt des Werks direkt nachgestellt ist, erblickt der Leser eine ganzseitige Reproduktion des berühmten Porträts Mehmeds II. von Gentile Bellini (ca. 1429–1507), über dem der arabische Wortlaut des bekannten Konstantinopel-*ḥadīṣ* zu lesen ist, während die Bildunterschrift den Abgebildeten als „Ebū 'l-Fetḥ ve-'l-mağāzī“ (dt. etwa „Vater der Eroberung und des Glaubenskampfes“) bezeichnet und somit seine nationalistische Ausdeutung der Mehmed-Figur zusätzlich sakralisiert.

Dass Aḥmed Muḥtār sich mit seinem Werk nicht zuletzt auch an Sultan 'Abdülḥamīd II. (reg. 1876–1909) wandte, um diesen dazu aufzurufen, dem 450. Jahrestag der Eroberung im Jahre 1903 öffentlich zu gedenken, verwundert angesichts dieser Popularisierungsstrategien wenig.⁴⁹ Zwar kam der Sultan Aḥmed Muḥtār's Aufforderung nicht nach, doch sollte es im Jahre 1910 – in einem Klima wachsender nationalistischer Aufladung und zunehmender Instabilität von Staat und Gesellschaft nach der Jungtürkischen Revolution von 1908 – zu einer ersten öffentlichen Gedenkveranstaltung in Istanbul kommen, die unter nationalistischen Vorzeichen stand.⁵⁰ Doch obgleich dieses Ereignis aufgrund der politischen Entwicklungen, die über den Ersten Weltkrieg schließlich zum Ende des Reiches und zur Gründung der Republik Türkei führen sollten, keine Tradition des Eroberungs- und Mehmed-Gedenkens begründete – vor allem auch weil sich die kulturellen Determinanten des politischen Diskurses in Bezug auf ‚das Osmanische‘ bereits vor der Republikgründung deutlich verändert hatten –, erscheint das kurze Aufflackern einer derartigen Gedenkkultur um 1910 doch als wichtiger Schritt zur weiteren Popularisierung der Mehmed-Rezeption im frühen 20. Jahrhundert, sehen wir doch erstmals Angehörige der Bevölkerung Istanbuls aktiv daran beteiligt, die Erinnerung an 1453 durch kollektive Handlungen in den Stadtraum einzuschreiben, öffentliche Räume zu besetzen und das Gedenken gleichsam zu ‚verkörpern‘.

Erneut aufgegriffen wurde das öffentliche Gedenken erst im Jahre 1953⁵¹ in der Regierungszeit Adnan Menderes' in einem Klima steigender sozialer Spannungen, denen Menderes nicht zuletzt auch durch eine erneute Hinwendung zum Religiösen und zum Osmanischen in Innen- wie Außenpolitik zu begegnen suchte. Bereits zuvor hatte İsmet İnönü – neben den Grabstätten anderer wichtiger historischer Persönlichkeiten – auch das Mausoleum Mehmeds II. wieder öffnen lassen, das unter Mustafa Kemal Atatürk versiegelt worden war, um jede Form der Identifikation der

49 Vgl. Brockett 2014, 408.

50 Vgl. Brockett 2014, 408–409.

51 Vgl. Brockett 2014, 412.

jungen Republik mit dem untergegangenen Reich zu unterbinden.⁵² Gavin D. Brockett breitet in seinem 2014 erschienenen Artikel „When Ottomans Become Turks“ ein eindrucksvolles Panorama der Gedenkveranstaltungen und Gedenkformate jenes Jahres aus, in dem die nationalistische Mehmed-Begeisterung angesichts des 500. Jahrestages der Eroberung sowohl Istanbul als auch die Provinz erfasste und dabei auch dem Selbstverständnis derjenigen sozialen Schichten Rechnung trug, die die Menderes-Regierung an die Macht gebracht hatten:

In the weeks leading up to May 29, newspapers across the country informed readers about what they might expect. They published editorials, serialized stories, cartoons, and pictures that fuelled public excitement. When the day itself arrived, these same publications formed part of an impressive print culture that included dozens of books, collections of poetry, comic books, brochures, and magazines issued especially for the anniversary. Major newspapers such as *Cumhuriyet* and *Yeni Sabah* produced separate supplements with colorful and dramatic pictures on the cover. Turkish Istanbul, published by *Cumhuriyet*, would be distributed across the country. So too the popular magazines *Yeni Inci* and *Resimli Tarih Mecmuası* produced special issues, the latter of which was 148 pages long, with articles covering almost every conceivable aspect of the conquest.⁵³

Dabei weist Brockett insbesondere auch auf den Umstand hin, dass das Gedenken an die Eroberung Konstantinopels 1953 – anders als etwa die Gedenkveranstaltungen zum zehnjährigen Bestehen der Republik 1933 – alles andere als ein ‚von oben‘ verordneter Prozess war. Vielmehr boten die Wochen vor dem Jubiläum der Bevölkerung sowohl in der Provinz als auch in den urbanen Zentren mannigfache Möglichkeiten, sich selbst in das Gedenken einzubringen und den Charakter der Veranstaltungen mitzubestimmen.⁵⁴ Ihren Höhepunkt erreichten die Festivitäten am 29. Mai 1953, an dem in Istanbul mit großem Aufwand ein minutiös geplantes und choreographiertes *reenactment* des Eroberungsgeschehens aufgeführt wurde, das von der Bevölkerung mit großer Begeisterung aufgenommen wurde, wenn sie nicht ohnehin als Darstellende mitwirkte.⁵⁵ Die Nachstellung der Eroberung am 29. Mai 1953 wurde in Gedenkalben und -broschüren

52 Vgl. Kreiser 2012.

53 Brockett 2014, 414–416.

54 Vgl. Brockett 2014, 414.

55 Für eine detaillierte Beschreibung dieser Nachstellung vgl. Brockett 2014, 416 ff.

fotografisch dokumentiert, begleitet und für die Nachwelt konserviert.⁵⁶ Mit der Gedenkveranstaltung von 1953 hatte die Mehmed-Rezeption endgültig ein Stadium erreicht, in dem Formen der Visualisierung und der Verkörperung des Gedenkens die textliche Repräsentation des Motivs in den Hintergrund treten ließen. Zudem traten zunehmend legendenhafte Figuren in den Mittelpunkt der populären Rezeption, wie etwa der bereits erwähnte (Anmerkung 4 in diesem Beitrag) legendenhafte Eroberungsheld und ‚Märtyrer für die osmanische Sache‘, Ulubağlı Hasan, dem auch die damaligen Gedenkalben eine dramatische Aufnahme in frommer Pose widmeten.⁵⁷

So sollte es schließlich auch ‚das Visuelle‘ sein, das die weitere Entwicklung der populären Rezeption des Mehmed-Motivs und seine politische Instrumentalisierung bestimmen würde. Bereits 1951 hatte die Eroberung Konstantinopels eine erste filmische Verarbeitung erfahren. Der – wie damals üblich mit geringen Mitteln – in Schwarz-weiß gedrehte ‚Kassenschlager‘ unter der Regie von Aydın G. Arakon (1918–1982) stellte den Startschuss für eine ganze Reihe filmischer Umsetzungen historischer (türkischer) Themen dar,⁵⁸ die sich unter dem Einfluss amerikanischer (und italienischer) Abenteuer-, Superhelden-, Historien- und Fantasy-Filme im Laufe der 1950er und 1960er Jahre als eines der großen Genres des sogenannten *Yeşilçam*-Produktionssystems⁵⁹ neben Melodramen und Dorfschmonzetten etablieren sollten.⁶⁰ Auch andere Gattungen der Populärkultur, wie etwa der Comic, leisteten – im Dialog mit dem Film – ihren Beitrag zur Verankerung der Ereignisse rund um die Eroberung Konstantinopels im kollektiven und populären Gedächtnis und zu ihrer nationalistischen Aufladung.⁶¹ Ihren vor allem an ein junges männliches Publikum als Träger nationaler Identität⁶² gerichteten Charakter verbargen diese Produktionen, deren Handlung vornehmlich um den stereotypisierten heldenhaften Kampf dezidiert türkischer Heldenfiguren gegen eine feindliche Umwelt kreisten, kaum. Ohnehin steht ‚das Türkische‘ zu dieser Zeit im Mittelpunkt der heroisierenden

56 Für Beispiele des fotografischen Begleitmaterials vgl. Brockett 2014, 418 und 423.

57 Vgl. Brockett 2014, 418.

58 Für einen Überblick über diese Produktionen vgl. Scognamillo und Demirhan 1999, 135 ff.

59 Für einen Überblick über die sog. *Yeşilçam*-Ära des türkischen Kinos vgl. Ellinger 2016, 39–60 sowie Arslan 2011.

60 Vgl. Erdoğan und Göktürk 2001, 537, wo auch kurz auf die dramaturgischen Grundstrukturen dieses Genres eingegangen wird.

61 Das von Scognamillo und Demirhan in ihrer populären Gesamtdarstellung *Türk Fantastik Sineması* zusammengestellte Bildmaterial aus zeitgenössischen Comics und Filmen illustriert diesen Zusammenhang eindrucksvoll, vgl. Scognamillo und Demirhan 1999, 135 ff. passim.

62 Vgl. Erdoğan und Göktürk, 537.

Darstellungen: Der allenthalben belagerte Held, der sich heroisch den Grausamkeiten des ihn umgebenden, übermächtig erscheinenden Feindes selbstlos entgegenwirft, um den Schwachen beizustehen, steht hier stellvertretend für ‚die türkische Nation‘. Doch auch ‚das Religiöse‘ ist hier nicht fern. Denn unter den zahlreichen hunnischen (und somit nach offizieller Geschichtslesung ‚türkischen‘) und zentralasiatischen Heldenfiguren in Comic und Film tummeln sich in jenen Jahren auch osmanische und vorosmanische muslimische Kämpfer und Haudegen, die gegen den Gegner *par excellence*, die verruchte ‚Schlampe Byzanz‘ (*kahpe Bizans*⁶³), zu Felde ziehen⁶⁴ und deren berühmtester – der fiktive Charakter Kara Murat – im Dienste Mehmeds II. steht und sich in dieser Funktion heldenhaft gegen die Tyrannei der Byzantiner stellt. Spätestens im Laufe dieser Filmreihe wird ‚das Islamische‘ – auch dort, wo es nur indirekt in Form eines simplifizierten Wertekanons auftaucht – neben ‚dem Türkischen‘ zum einzig legitimen Träger des Heldenhaften und Aufrechten. Dass die *Kara-Murat*-Filme gerade in den 1970er Jahren das Genre in dieser Hinsicht schrittweise neu fokussierten, ist sicherlich kein Zufall, nehmen sie in der Figur des türkisch-muslimischen Kämpfers, der seinem Eroberer-Sultan um seiner Nation Willen bis zur Selbstaufgabe folgt, doch viele Elemente der nach dem Militärputsch von 1980 durchgesetzten Konzepte der sog. *Türk-İslam Sentezi* (dt. ‚türkisch-islamische Synthese‘) vorweg⁶⁵ und visualisieren und verkörpern diese gleichzeitig.

Durch ihren zunehmenden Übergang in das für viele Türken bis heute als „Leit- und Orientierungsmedium“⁶⁶ dienende Fernsehen wurde die populäre Reichweite solcher Visualisierungs- und Verkörperungsstrategien historischer Stoffe noch erhöht. Heute nehmen sich zahlreiche, teilweise äußert langlebige Fernsehserien und *soap operas* historischer Sujets an. Dabei ist der Typus des ‚türkischen‘ Helden zwar nicht gänzlich von

63 Zum filmgeschichtlichen Motiv der ‚Schlampe Byzanz‘ vgl. Scognamillo und Demirhan 1999, 136 ff.

64 So zum Beispiel der 1967 uraufgeführte Film mit dem im Kontext dieser Untersuchung beinahe schon programmatischen Titel *Bizans'ı Titreten Yiğit* (‚Der Held, der Byzanz zum Wanken brachte‘) unter der Regie von Muharrem Gürses sowie die Filme der *Kara-Murat*-Reihe (ab 1972), die in enger Wechselwirkung mit dem Comic-Genre stehen.

65 Für eine kondensierte Zusammenfassung der auch im Kontext der Erwägungen dieses Beitrags maßgeblichen Positionen der *Türk-İslam Sentezi* vgl. den Beitrag von Paula Schrode in diesem Band.

66 Pekesen 2015, 141.

den Leinwänden und Bildschirmen verschwunden,⁶⁷ doch wird er zunehmend durch Figurentypen verdrängt, die die ‚Islamizität‘ von Heldentum und Männlichkeit – und somit auch der Nation – in den Vordergrund rücken, während ‚das Türkische‘ mehr und mehr ‚vom Islamischen‘ vereinnahmt und auf dieses bezogen wird. So sind es meist keine zentralasiatischen oder gar hunnischen Einzelhelden mehr, über die nationale Identität hier verhandelt, gesetzt und in der populären Wahrnehmung verankert wird. Vielmehr wenden sich insbesondere die seriellen Fernsehproduktionen der letzten Jahre dezidiert osmanischen historischen Stoffen – in denen Islamisches und Türkisches von vornherein amalgamiert erscheinen – zu und rücken dabei nicht zuletzt prominente Herrscherfiguren wie Süleymān den Prächtigen in den Mittelpunkt ihres Interesses.⁶⁸ Die Filme und Fernsehserien dürfen dabei aber mitnichten als unidirektionale, zentralisierte Kommunikationsakte verstanden werden, über die nationale Identität autoritativ ‚von oben‘ gesetzt wird. Vielmehr stellen sie nur *ein* Element multidirektionaler gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse dar, die sich aus unterschiedlichen kulturellen und transkulturellen Reservoiren und Archiven speisen.⁶⁹ Zudem befinden sie sich – auch in ihrer Logik als kommerzielle Produkte – in einem beständigen dialogischen Austauschprozess mit den sie rezipierenden und ermöglichenden gesellschaftlichen Strömungen, deren Tendenzen sie aufgreifen und gleichzeitig beeinflussen und formen.⁷⁰

67 Vgl. z.B. die seit Dezember 2010 im türkischen Fernsehen ausgestrahlte Serie *Diriliş: Ertuğrul* (dt. etwa „Auferstehung: Ertuğrul“), die die Vorgeschichte der Gründung des Osmanischen Reiches in bisher fünf Staffeln erzählt und in der neben der Einordnung der Haupthandlungsträger in ein islamisches Bezugssystem auch Elemente des ‚türkischen‘ Heldentypus erhalten sind.

68 Wie etwa die überaus erfolgreiche, in zahlreiche Länder verkaufte Serie *Muhteşem Yüzyıl* (dt. „Das prächtige Jahrhundert“), deren Handlung rund um Süleymān und seine Favoritin Hürrem Sulţān konstruiert ist. Zur Serie vgl. Pekesen 2015, 145 ff.

69 Derartige ‚Archive‘ wären etwa die im kollektiven Gedächtnis verankerten visuellen und filmischen Vorläufer aktuell rezipierter Serien und Filme, ebenso wie ihre außer-türkischen Genre-Vorbilder und die mit ihnen verbundenen Sehkonventionen. Darüber hinaus stehen die filmischen Repräsentationen in intermedialen Verhältnissen mit literarischen Erzeugnissen, Werken der bildenden Kunst, legendenhaften Überlieferungen und sozio-politischen Diskursen, an denen sie gleichzeitig teilhaben und die sie beeinflussen.

70 Vgl. hierzu Pekesen 2015, 145–146. Die Autorin illustriert diese Wechselwirkungen anhand der bereits erwähnten Serie *Muhteşem Yüzyıl*, der seitens konservativ-islamischer Kreise vorgeworfen wurde, sich zum einen zu wenig auf die männliche Hauptfigur – den Sultan – zu konzentrieren und zum anderen islamische Moralvorstellungen durch zu explizite Darstellungen sexueller Szenen zu verletzen; ein Konflikt, in dem sich schließlich Recep Tayyip Erdoğan persönlich zu Wort meldete.

Fetih 1453

Der am 16. Februar 2012 türkeiweit zur symbolträchtigen Uhrzeit von exakt 14 Uhr und 53 Minuten simultan in 800 Kinosälen uraufgeführte⁷¹ Film *Fetih 1453* stellt, darauf war zu Beginn dieses Beitrags bereits hingewiesen worden, den vorläufigen Höhepunkt nicht nur der allgemeinen Rezeption des Mehmed-Motivs, sondern auch der rezenteren Bemühungen national-konservativer Kreise um die Etablierung des Eroberers von Konstantinopel als Kristallisationsfigur einer kollektiven (türkisch-)islamischen Identität dar.

An den gesellschaftlichen und politischen Ambitionen der Produktion ließ Regisseur und Produzent Faruk Aksoy indirekt kaum einen Zweifel: So übersandte Aksoy einen Tag vor der landesweiten Erstaufführung eine Privatkopie des Films an Recep Tayyip Erdoğan, der den Film auf diese Weise noch vor dem offiziellen Start zu sehen bekam und medienwirksam mitteilen ließ, Aksoys epische Darstellung des Eroberers, der Osmanen sowie des Eroberungsgeschehens habe ihm sehr gefallen.⁷² Dass der Film in der Türkei auch beim Publikum durch seinen, wie Kreiser in seiner in der *Süddeutschen Zeitung* veröffentlichten Filmkritik formuliert, „hemdsärmeligen“⁷³ Umgang mit dem Sujet einen Nerv im Positiven wie im Negativen traf, lässt sich bereits an den kommerziellen Kennzahlen des Projekts ablesen: In seinen 34 Wochen Spielzeit sahen den Film 6,5 Millionen Kinobesucher⁷⁴ allein in der Türkei und verhalfen dem Film so zu Einnahmen von umgerechnet 61,2 Millionen US-Dollar nur an den türkischen Kinokassen.⁷⁵ Damit war *Fetih 1453* die kommerziell erfolgreichste türkische Kinoproduktion aller Zeiten. Mit einem Produktionsbudget von ca. 17 Millionen US-Dollar war er zudem auch die bis dato teuerste.⁷⁶

So wurde die Realisierung dieses Mammutprojektes selbst bereits zur Selbstbestätigung für das nationale türkische (Kommerz-)Kino erhoben, für das nationalistische Filmkritiker und Journalisten in Anspruch nahmen, es sei Aksoy letztendlich gelungen, durch *Fetih 1453* mit Hollywood gleichzuziehen, ja dieses sogar zu überflügeln.⁷⁷

71 Vgl. Koçak und Koçak 2014, 53.

72 Vgl. etwa die Berichterstattung in der Zeitung *Hürriyet* vom 17. Febr. 2012 unter dem Titel „Başbakan Beğendi“ (dt. „Dem Präsidenten hat es gefallen“), abrufbar unter <http://www.hurriyet.com.tr/kelebek/basbakan-begendi-19932306>.

73 Kreiser 2012.

74 Vgl. Koçak und Koçak 2014, 53.

75 Vgl. „Fetih 1453“, https://en.wikipedia.org/wiki/Fetih_1453.

76 Vgl. Kreiser 2012.

77 Als Beispiel für diese Interpretation des Filmprojekts als ‚nationale Aufgabe‘ und ‚Bewährungsprobe‘ für das türkische Kino vgl. beispielhaft den Duktus des Artikels „Fetih Hollywood’u Tahtından İndirdi“ (dt. „Fetih hat Hollywood von seinem Thron

Dabei löste der Film in der Türkei mehr als nur gespaltene Reaktionen aus und wurde auch in seiner Rezeption somit zum Kristallisationspunkt gesellschaftlicher Spaltungen und Konfliktlinien, wie sie seit einigen Jahren charakteristisch für die Türkei sind. Während die islamisch-nationalistische Presse Aksoy und seinen Film frenetisch feierte, wurden nicht zuletzt zahlreiche linke Intellektuelle in der Türkei nicht müde, Film und Filmemacher zu kritisieren, ja gar zu verdammen.⁷⁸ Nationalkonservativ gesinnte Historiker lobten die Darstellung des Eroberers als Beispiel für die Nation,⁷⁹ während linksliberale Geschichtswissenschaftler und Journalisten verbissen versuchten, den Film durch den Nachweis zahlreicher historischer Fehler und Mängel zu delegitimieren und als propagandistisches AKP-Auftragswerk zu verbrämen.⁸⁰

All dies jedoch verweist darauf, in welchem hohem Maße Aksoys Film und vor allem auch seine Filmsprache von der Öffentlichkeit als direkter Beitrag zu den andauernden gesellschaftlichen Diskursen in der Türkei verstanden und als solcher gerade vermittels filmtheoretischer und -analytischer Argumente verhandelt und diskutiert wurde.

Im Folgenden soll *Fetih 1453* einer auf die Identifikation charakteristischer filmischer Codes ausgerichteten Analyse unterzogen werden. Dabei sollen – neben filmischen Darstellungsmitteln wie Einstellungsgröße, Kadrierung, Lichtsetzung, Musik und Schnitt/Montage – insbesondere auch die stilistischen Bezugnahmen des Films sowohl auf türkische Genre-Vorbilder als auch auf transnationale filmische Bezüge in den Mittelpunkt des Interesses gerückt werden, um durch drei Schlaglichter auf Motivkomplexe des Films aufzuzeigen, wie gerade die Konfiguration und Komposition filmischer Darstellungsformen und intermedialer Bezüge zur Produktion diskursiv wirkmächtiger Äußerungen über kollektive Identitäten genutzt werden.

Die drei exemplarisch zu verstehenden Motivkomplexe sind dabei: Erstens, die grundsätzlichen Dichotomien zwischen dem vom Film als ‚das Eigene‘ und ‚das Andere‘ filmisch konstruierten Bildwelten, also jene visuellen und filmischen Register, die zur Darstellung der osmanischen und nicht-osmanischen Charaktere Anwendung finden; zweitens sollen anhand

gestoßen“) in der türkischen Zeitung *Sabah* vom 26. Februar 2012 (<https://www.sabah.com.tr/ekonomi/2012/02/26/fetih-hollywoodu-tahtindan-indirdi>). Bereits in den Jahren zuvor hatte sich der zunehmende Wille türkischer kommerzieller Filmemacher zur internationalen Aufwertung des türkischen Kinos in Blockbuster-Großproduktionen manifestiert (vgl. Ellinger 2016, 323 ff.).

78 So z. B., wenn auch sehr differenziert, Koçak und Koçak 2014.

79 Vgl. Kreiser 2012.

80 Vgl. Kırmızı 2012, 24 ff.

einer kontrastiven Betrachtung der Eröffnungssequenzen von *Fetih 1453* und seinem Vorläufer *İstanbul'un Fethi* aus dem Jahre 1951 diejenigen kulturellen Grundkonstanten identifiziert werden, die das vom Film propagierte ‚Eigene‘ als Projektionsfläche der Nation konstituieren und charakterisieren. Schließlich soll, drittens, der Blick auf die Funktion der filmischen Inszenierung zum einen des männlichen Körpers, vor allem aber auch ‚des Männlichen‘ insgesamt gelenkt werden, der in *Fetih 1453* unter Heranziehung filmischer Darstellungsmittel des internationalen Fantasy- und Historienfilms mehr als in allen Jahrzehnten seit den 1970er Jahren wieder zum Träger einer heilsgeschichtlich aufgeladenen Nationalidentität wird.

Alte und neue Antagonismen: ‚das Eigene‘ und ‚das Andere‘ in *Fetih 1453*

Bereits Giovanni Scognamillo weist in seiner synoptischen Besprechung des türkischen Historienfilms als Untergenre der Fantastik darauf hin, dass dieser *per se* nationalistisch sein müsse.⁸¹ Anhand zahlreicher Bild- und Sequenzbeispiele aus mehr als 20 zwischen 1951 und 1972 entstandenen türkischen Historienfilmen entwickelt er ein Panorama von Dichotomien und Gegensätzen, die zum Grundinventar dieses Genres des türkischen Kinos gehören. Dabei geht es dem historischen Film jener Jahre vor allem um eine strikte Unterscheidung zwischen ‚dem Eigenen‘ und ‚dem Anderen‘, die im Kampf des türkischen Helden gegen seine nicht-türkischen Feinde überhöht und auf die Nation hin transzendiert wird. Der Held erscheint dabei auch als Träger republikanisch-türkischer Werte, wenn er etwa – gleichsam als Verkörperung des etwa im republikanischen *Öğrenci Andı* explizit niedergelegten Wertekanon – den Alten Respekt zollt und die Schwachen schützt, während er seinem Führer voll Liebe zur Nation folgt und sich im Zweifelsfall auch für Letztere zu opfern bereit ist. Von Otsukarçı⁸² bis Gazi Battal⁸³ und

81 Vgl. Scognamillo und Demirhan 1999, 135.

82 Otsukarçı ist der Held des 1952 unter der Regie von Aydın Arakon gedrehten Films *Kızıl Tuğ Cengiz Han*, Regie: Aydın Arakon, Türkei 1952, 51 Minuten. Bei ihm handelt es sich um einen türkischer Gefolgsmann Dschingis Khans, der, nachdem er das Leben des mongolischen Herrschers gerettet hat, auf dem Hengst, den der Großkhan ihm zum Dank überlassen hatte, durch die zentralasiatische Steppe zieht, mancherlei Heldentaten vollbringt und schließlich natürlich das Herz einer ehrenhaften Frau erringt.

83 Vgl. die vier Filme der *Battal Gazi*-Reihe: *Battal Gazi Destanı* (dt. „Das Epos von Gazi Battal“), Regie: Natuk Baytan, Türkei 1971; *Battal Gazi'nin İntikamı* (dt. „Battal Gazis Rache“), Regie: Natuk Baytan, Türkei 1972; *Battal Gezi Geliyor* (dt. „Battal Gazi kommt“), Regie: Natuk Baytan, Türkei 1973 sowie *Battal Gazi'nin Oğlu* (dt. „Battal Gazis Sohn“),

selbst Kara Murat⁸⁴ erschienen alle historischen Filmhelden des *Yeşilçam*-Historienfilms als männliche Verkörperungen dieser Ideale – und zumindest indirekt auch ihrer islamischen Fundierung. Als Antagonisten treten ihnen jene gegenüber, die an dieser Ordnung keinen Anteil haben und dies in Worten und Taten stets augenfällig unter Beweis stellen. Jene ‚anderen‘ sind keine Türken und – sie sind keine Muslime. Lässt man die Dialoge zahlreicher türkischer historischer Heldenfilme Revue passieren, so fühlt man sich unwillkürlich an die stereotypisierende Terminologie eines ‚*Āşıkpaşazāde* erinnert, der die Welt in seinem Geschichtswerk ebenfalls in *ġāzīs* („Glaubenskämpfer“) und *Giauren* (*kāfir*, dt. ‚Ungläubige‘) einteilte. Doch die Zurückweisung ‚des Anderen‘ im türkischen Heldenfilm geschieht trotz der terminologischen Korrelationen unter anderen Vorzeichen und vollzieht sich nur vordergründig auf religiöser Ebene: Denn obgleich die byzantinischen Antagonisten des türkischen Helden immer wieder im Schatten überdimensionaler christlicher Kreuze inszeniert werden und die Zwangskonversion nicht zuletzt unschuldiger muslimischer Frauen und Mädchen zu ihren schlimmsten Gräueltaten gehören,⁸⁵ umfasst der von den Heldenfiguren zu ihrer Bezeichnung im Munde geführte Ausdruck *kefere* doch weit mehr: In Streifen wie *Baybars: Asya'nın Tek Atlısı*⁸⁶ sind die Antagonisten zwar ebenfalls eigentlich Christen, doch schwören die griechischen Byzantiner im Namen des Zeus und beten den antiken Göttervater sogar an.⁸⁷ So stehen sie – vermittelt des von ihnen begangenen *şirk* – zum einen natürlich und augenfällig in diametralem

Regie: Natuk Baytan, Türkei 1974. Die Rolle des von der populären Legende turkifizierten und zum Gründer der Danişmendiden-Dynastie in Anatolien umgedeuteten, ebenfalls legendarischen, eigentlich arabischen Anführers der Umayyadenzeit wurde dabei von Cüneyt Arkın (geb. 1937) übernommen, der zahlreiche Figuren aus dem türkischen Heldenfilm jener Jahre verkörperte.

84 Zur Filmreihe rund um Kara Murat vgl. Scognamillo und Demirhan 1999.

85 Vgl. z. B. *Kara Murat: Fatih'in Fedaisi*, Regie: Natuk Baytan, Buch: Fuat Özlüer, Türkei 1972. YouTube-Version (<https://www.youtube.com/watch?v=usMqrdS9XQE>), 85 Minuten, 00:04:18–00:05:45: In nur eineinhalb Minuten wird hier – mit Ausnahme der ungefähr neunjährigen Tochter – eine gesamte türkisch-muslimische Familie von den Byzantinern ausgelöscht, indem zuerst der Vater gepfählt, die Mutter schließlich erstochen und ihr vom byzantinischen Kommandanten das noch schlagende Herz aus dem am Boden liegenden Leib gerissen wird. Die Kamera weidet sich dabei in sensationslüsterne Großaufnahmen sowohl am Blut und seelischen Leid der Unterdrückten als auch an den dämonisch verzerrten sadistischen Fratzen der byzantinischen ‚Missionare‘ sowie an den Tränen des sich klagend über den ausgeweideten Leib seiner Mutter werfenden, Kopftuch tragenden Mädchens.

86 *Baybars: Asya'nın Tek Atlısı* (dt. „Baybars: Der einzige Reiter Asiens“), Regie: Kemal Kan, Buch: Kemal Kan, Türkei 1971, 76 Minuten.

87 Vgl. hierzu auch Scognamillo und Demirhan 1999, 140–141.

Gegensatz zum islamischen Fundament der heroischen Werte, werden aber andererseits auch als Träger eines nicht-religiösen griechischen Nationalgedankens identifiziert und greifen somit die zeitgenössischen Animositäten und Konflikte zwischen den beiden Staaten auf.

Auch *Fetih 1453* konstruiert seine Dramaturgie im Rückgriff auf diese Vorbilder vornehmlich über einen klaren Antagonismus zwischen osmanisch-islamisch-türkischen Protagonisten einerseits, und byzantinisch-christlich-europäischen Antagonisten andererseits. Dabei wird dieser Gegensatz auf mehreren Ebenen von Handlung und Filmsprache konstruiert und dramaturgisch wirksam gemacht. Er entfaltet sich als deutlich erkennbarer Figurenantagonismus: Mehmed II. und der ihm in aufrichtiger Männerfreundschaft verbundene Ulubađlı Hasan (der gleichzeitig als Schwertkampflehrer des jungen Sultans fungiert⁸⁸) auf der einen und Konstantin XI. auf der anderen Seite, dem der Film den genuesischen Söldner Giovanni Giustiniani lose beordnet. Die Kontrafakturen zwischen diesen Figurenkonstellationen könnten nicht augenfälliger sein: Der junge, dynamische, ernsthafte Sultan mit dem drahtigen Körper steht dem alternenden byzantinischen Herrscher gegenüber, der seinen nicht mehr ganz so drahtigen Körper unter allerlei Rüstung und weiten Gewändern verdecken muss;⁸⁹ Ulubađlı Hasan, der aufrichtige und mindestens ebenso athletische Freund und Gefährte des Sultans, der für die Mehmed'sche Sache bis in den Tod geht, hier, der genuesische Condottiere, dessen genaue Motive ebenso im Dunklen bleiben wie sein als Gegenbild zu Hasans aufrichtiger Liebe zu Ere, der muslimischen Ziehtochter des Kanonengießers Urban, konstruiertes Verhältnis zu einer im Film namenlosen Frau dort.⁹⁰ Beigeordnet sind all diesen Männern – mit Ausnahme von Konstantin XI., der einzig

88 Die Körperlichkeit der beiden Heldenfiguren wird besonders deutlich in der Schwertkampfszene, die direkt an den Prolog des Films anschließt (*Fetih 1453*, 00:04:06–00:05:15) und die zahlreiche Reminiszenzen an die Modi der Körper- und Kampfszenierung aus dem asiatischen Kampffilm enthält.

89 Vgl. etwa den vollständig in überbordende blau-goldene Gewänder gehüllten und somit im Gegensatz zu Mehmeds Physis ‚formlosen‘ Körper Konstantins XI. in der Szene, in der er, umgeben von seinen ebenfalls allesamt alternenden Beratern und den Notabeln der Stadt, durch einen Boten vom Tode Muráds II. erfährt (*Fetih 1453*, 00:10:37–00:12:08), sowie die Darstellung des Kaisers während der Belagerung hinter den Zinnen der Stadtmauer bei 01:26:22.

90 Vgl. den Dialog Hasans mit Ere im schwachen Gegenlicht der durch das verhangene Fenster scheinenden aufgehenden Sonne, dessen filmische Umsetzung im Mittelteil geprägt ist von zahlreichen Groß- und Detailaufnahmen der Hände und Gesichter und der Zärtlichkeiten, die ausgetauscht werden (*Fetih 1453*, 01:13:48–01:15:43), im Gegensatz zu Giustiniani, der bei 01:11:16 nicht ganz unlüstern am zurückgelassenen Kleid seiner entflohenen Geliebten riecht.

im Kreis leicht bekleideter Tänzerinnen und Konkubinen gezeigt wird⁹¹ – Frauenfiguren, die ebenfalls in einem antagonistischen Verhältnis zueinander stehen: Gülbahār, die in Raumanordnung, Gestik und Mimik stets devot gezeichnete Frau des Eroberers, die sich ihrem herrscherlichen Geliebten stets in der Pose der Dienerin nähert und ihn – vor allem aber auch ihren Sohn – ganz im Sinne der der Frau im Film zugeordneten Mutterrolle zum Mittelpunkt ihres Lebens macht,⁹² und Ere, die von Rache für ihre Familie getriebene, technisch versierte und zu allem bereite Gefährtin Ḥasans, die – nachdem sie als Mann verkleidet sowohl in der Kanonengießerei ihres Ziehvaters als auch als Ingenieur(in) auf dem Schlachtfeld durch ihre brillanten metallurgischen Kenntnisse maßgeblich zum osmanischen Kriegserfolg beigetragen hat – am Ende doch nur dem Sterben ihres Geliebten auf den Zinnen der Stadt zuschauen und sich dabei bedeutungsschwanger über den noch flachen Bauch streichen kann, bereit, das Heldentum Ḥasans an den gemeinsamen (vermutlich männlichen) Spross weiterzugeben.⁹³ Auf der byzantinischen Seite hingegen spielen individuelle Frauenfiguren kaum eine Rolle, doch bevölkern zahlreiche Konkubinen und Tänzerinnen, die

- 91 So etwa im mit Rosenblättern parfümierten Wasser des Bades (*Fetih 1453*, 00:33:10–00:33:55), umgeben von vier leicht bekleideten jungen Frauen, die ihm Weinkelch und Obstschale anreichen, während er mit seinen Beratern weitere Ränke gegen die Osmanen schmiedet. Selbst hier bleibt Konstantin übrigens bekleidet, eine blass-violette Toga verhüllt seinen wenig muskulösen, bleichen Oberkörper, während er sich den sinnlichen Genüssen hingibt.
- 92 Vgl. hierzu vor allem die erste Begegnung zwischen Mehmed und Gülbahār im Kartenraum des osmanischen Palastes (*Fetih 1453*, ab 00:20:03), die voll von Demutsgesten Gübahārs ist. Ebenso die Szene, in der Mehmed talismanische Gewänder und schließlich seine Kriegsrüstung angelegt werden, ein Vorgang, den Gülbahār mit sichtlichem Stolz aus dem Bildhintergrund heraus beobachtet (*Fetih 1453*, ab 01:18:58).
- 93 Vgl. *Fetih 1453*, 01:15:44. Ere bringt, bei 01:15:10–01:15:30, diesen weiblichen Wertekanon auch im Dialog zum Ausdruck, wenn sie mit Ḥasan über die Auswirkungen des Krieges auf die Frauen und deren daraus abgeleitetes Recht, selbst in den Krieg zu ziehen, diskutiert. Sich zu neuen deklamatorischen Höhen emporschwingend, formuliert sie in einer Klimax, was die Frauen durch den Krieg zu verlieren hätten, nämlich Väter, Kinder, Ehemänner, ihre Ehre (*namus*), eben *herşey* („alles“). In Inhalt und Duktus weist diese Rede Eres, dies sei an dieser Stelle erwähnt, übrigens starke Parallelen zu den Einlassungen der Figur Éowyn von Rohans in Peter Jacksons Verfilmung des zweiten Bandes der *Herr der Ringe*-Trilogie (*Lord of the Rings: The Two Towers*, Regie: Peter Jackson, Buch: Peter Jackson, USA, Neuseeland 2002, 172 Minuten) auf, die von Aragorn während der Heerschau von Rohan ebenfalls das Recht einfordert, als Frau in den Krieg ziehen zu dürfen. Auch hier spielt das Leid der zuhause gebliebenen Frauen angesichts des Verlusts ihrer Männer, Söhne und Väter eine wichtige Rolle in der Argumentation; auch Éowyn zieht – übrigens ebenfalls als Mann verkleidet – in die Schlacht, bevor sie an der Seite Faramirs wieder zur Rolle der Ehefrau und Mutter zurückkehrt.



Abbildung 1 Still aus *Fetih 1453*, 01:55:01, Konstantin XI. feiert mit seinen Verbündeten.

trotz des byzantinischen Wohlstandes nur unzureichend mit Kleidungsstücken ausgestattet sind, die Umgebung des Kaisers und seiner Berater. In ihnen findet die filmgeschichtlich etablierte Vorstellung der verruchten ‚Schlampe Byzanz‘ (*kahpe Bizans*) neben all dem übrigen Pomp und der allgemeinen Dekadenz der Byzantiner ihren augenfälligsten Ausdruck. Wie sehr die byzantinischen Frauen dem Film dazu dienen, die Wertevergessenheit jenes taumelnden dekadenten Reiches zu unterstreichen, zeigt sich nicht zuletzt in jener Szene, in der Konstantin mit seinen Beratern an einer zu Anfang frontal zur Kamera quer unter einem christlichen Heiligenmosaik positionierten Tafel nach Manier des letzten Abendmahls speist (Abb. 1). Die Szene beginnt mit einer Kamerafahrt parallel zum Tisch, indem sie horizontal von den im Bildvordergrund angeordneten Musikerinnen nach links fährt und dabei den Bewegungen einer von rechts ins Bild springenden Tänzerin folgt. Der Herrscher, nur kurz im Bild, bevor die Kamera wieder auf die lasziv zuckenden Körper und Gesichter der Tänzerinnen fokussiert, nimmt den Platz in der Mitte des Tisches ein. Während der gesamten Szene weidet sich die Kamera in zahlreichen, durch schnelle Schnitte aneinandergereihten Nah-, Groß- und Detailaufnahmen an den blanken Schenkeln und wippenden Hüften⁹⁴ der Frauen, deren sexualisierte Inszenierung die Szene dominiert. Immer wieder springt die Kamera, ebenfalls in harten Schnitten, auf die am Tisch Versammelten, doch wählt sie nicht etwa zentrale und statische Perspektiven, um die Dialoge rund um

94 So z.B. *Fetih 1453*, 01:55:27.

den Kaiser zu inszenieren. Vielmehr sind es schräge Winkel und Blickachsen, die die Bilder dominieren und die Dialoge in Kombination mit den immer wiederkehrenden Schnitten auf weibliche Körperdetails ebenso fragmentieren wie die Szene selbst.⁹⁵ Groß- und Nahaufnahmen der ‚Insig-nien der Dekadenz und der Wollust‘ – etwa von den Männern mit lüsternen Blicken dargereichten Schüsseln voll aufgeschnittener Feigen und Granat-äpfel⁹⁶ – unterbrechen den Reigen glänzender weiblicher Haut. Auch der goldene Weinkelch ist fast allgegenwärtig.⁹⁷ Angesichts dieses fragmentier-ten Durcheinanders von Einstellungsgrößen, Kamerawinkeln und Schnit-ten muss am Ende auch der Treueschwur der Verbündeten, der mit erhobe-nen Bechern geschworen wird,⁹⁸ ein wenig belastbares Lippenbekenntnis lüsterner alter Männer in weltlichen wie geistlichen Ornaten bleiben.

Am ehesten noch als individuelle Figur im weiteren Sinne ist die Geliebte Giustinianis zu verstehen; ihre spärlichen Auftritte vor der Kamera dienen dem Film als Gegenbild sowohl zu Gülbahār als auch zu Ere: Weder Mutter noch loyale Ehefrau verlässt sie ihren Geliebten noch vor Beginn der Schlacht und lässt nichts zurück als ein rotes Kleid.⁹⁹

Doch auch jenseits der Figurenanordnungen stehen sich in *Fetih 1453* zwei antagonistische Welten gegenüber, deren Hauptunterschied nicht zuletzt im Grad ihrer Wohlgeordnetheit zu sehen ist, die jeweils auch als augenfällige Platzhalter für die Wertebasiertheit der jeweils abgebildeten (Un-)Ordnungen zu verstehen sind. Dies vollzieht sich bereits auf einer ganz grundlegenden visuellen Ebene: Einer meist gut ausgeleuchteten, von Sonnenlicht durchfluteten Tagwelt osmanischer Paläste, Gärten und Zelte¹⁰⁰

95 *Fetih 1453*, 01:55:30–01:55:50.

96 *Fetih 1453*, 01:55:24.

97 *Fetih 1453*, 01:55:27.

98 Insgesamt wurde die Szene aus siebzehn Schnitten montiert, von denen kaum einer die-selbe Einstellungsgröße und denselben Kamerawinkel aufweist.

99 Vgl. die Szene um 01:11:16.

100 Natürlich umfasst der Film auch Szenen, in denen osmanische Protagonisten zu abend-licher oder nächtlicher Stunde im Gespräch und bei diversen Handlungen gezeigt werden. Auch sind die meisten Szenen in Urbans Kanonengießerei als Nachtszenen angelegt. Hier übernimmt die Dunkelheit jedoch andere Funktionen: So dient sie in Urbans Kanonengießerei vornehmlich der optischen Verstärkung der episch inszenier-ten Ströme flüssigen Metalls, die sich aus den zentralperspektivisch aufgenommenen und achsensymmetrisch im Bild angeordneten Schmelzöfen – ihrerseits Metaphern der Dominanz und der Beherrschung der Welt durch den osmanischen Menschen – ergie-ßen (so z. B. *Fetih 1453*, 01:12:07 und 01:57:17, wo die Dunkelheit zudem das Bittgebet der Arbeiter umhüllt), ebenso wie der Herstellung von Intimität (z. B. gut zu sehen bei *Fetih 1453*, 01:12:10) oder zur Spiegelung innenweltlicher Vorgänge der Figuren (z. B. gut zu sehen bei *Fetih 1453*, 01:57:17, wo Mehmed II. in einer Ecke des imperialen Zelts des

steht die häufig nur von flackernden Kohleschalen, Fackeln und Öllampen in rötliches Zwielflicht getauchte Welt der byzantinischen Nacht gegenüber.¹⁰¹ Vor allem dort, wo Ränke gegen den osmanischen Sultan geschmiedet werden, wo sich die dämonische Fratze der byzantinischen Intrige im verzerrten Gesicht des Kaisers spiegelt, legt sich Dunkelheit über die unbelebten, oftmals wie abgründig schräg von oben gefilmten Inszenierungen der in sich verschachtelten, von Schattenwürfen geprägten Welten byzantinischer Imperialarchitektur.¹⁰² Die osmanische Lichtmetaphorik ihrerseits kulminiert schließlich im gleißenden Licht göttlicher Verheißung und Schicksals-erfüllung, das durch die Fenster der Hagia Sophia scheint, als Mehmed II. ein byzantinisches Mädchen väterlich auf den Arm nimmt und herzt, während die Kamera mit dem Licht in langsamer Fahrt gen Himmel schwenkt.¹⁰³

Die abgründigen Dunkelheiten der byzantinischen Welt hingegen sind die Wohnstatt von allerlei Formen der Unordnung: Schon die Beziehungen zwischen dem Kaiser und seinen Beratern, noch mehr aber zu seinen vermeintlichen ‚Verbündeten‘ wie dem Papst und seinem Emissär sind von Misstrauen und Hinterlist geprägt. Auf byzantinischer Seite finden sich kaum zwei Figuren, die dieselbe Agenda teilen, während auf osmanischer Seite Kameradschaft, Fahrentreue und Loyalität die Beziehungen zwischen Herrscher, Untergebenen und Untertanen strukturieren. Dies findet, neben dem bereits besprochenen Einsatz von Licht- und Schattensetzung, auch seinen Ausdruck auf der Ebene der gewählten Kamerawinkel und Einstellungen. Während die Kamera, meist zentralperspektivisch und in ihrer vertikalen Position statisch, auf osmanischer Seite über wohlgeordnete, in den Bildvordergründen symmetrisch aufgereichte Arbeiter, Soldaten und Betende streicht, die in ihrer Raumanordnung häufig nach der Logik einer an den Raumkonzepten des Absolutismus orientierten Zentralperspektive auf die Herrscherfigur ausgerichtet sind,¹⁰⁴ dominieren auf byzantinischer

Heerlagers angesichts der militärischen Misserfolge auch sein Vertrauen in Gott verliert und seine Gebetskette zuerst zerreißt und dann mit den Füßen auf sie einstampft; hier wirkt Mehmeds Zelt zum ersten Mal seit Beginn des Feldzugs zwar nicht dunkel, doch weitgehend nur stumpf beleuchtet).

101 Vgl. etwa die Szene *Fetih 1453*, ab 00:46:27.

102 Vgl., neben vielen anderen, insbesondere die Szene ab 00:50:20, in der die beinahe schon expressionistischen Schattenwürfe byzantinischer Räume besonders deutlich werden.

103 Vgl. *Fetih 1453*, ab 02:13:01. Als Gegenbild hierzu und als Kulminationspunkt der ‚byzantinischen Dunkelheit‘ vgl. die Mondfinsternis während der Belagerung (*Fetih 1453*, ab 02:08:10).

104 Zudem spielen Formen der akustischen und motorischen Rhythmisierung eine besondere Rolle bei der Darstellung der Osmanen: Arbeiter bewegen sich zu den Klängen ihrer Hämmer synchron im Takt, Soldaten marschieren im Gleichschritt, Figuren werden in

Seite schräge Kameraperspektiven auf das Geschehen – mal von oben, mal auf gleichem Niveau seitlich. Selbst die Kamerafahrten sind an neuralgischen Punkten des Geschehens als Kontrafakturen angelegt: Als das osmanische Heer vor Byzanz Position bezieht, wählt die Kamera langsame horizontale Fahrten,¹⁰⁵ um das endlose Meer der in Reih und Glied strammstehenden osmanischen Soldaten einzufangen, in deren Mitte der Herrscher steht, auf dessen Gesicht die Kamera zentralperspektivisch zufährt.¹⁰⁶ Im Hintergrund erheben sich die ebenfalls wohlgeordneten und immer im selben Abstand im Heer verteilten Belagerungstürme und Kanonen der Angreifer. Als große Schuss-/Gegenschusssequenz¹⁰⁷ angelegt, werden abwechselnd die osmanischen und byzantinischen Truppen ins Bild genommen. Letztere stehen hinter den den Bildvordergrund dominierenden Zinnen der Stadtmauer. Der Kaiser in voller Rüstung – sein Gesicht ist durch den Helm kaum mehr als solches wahrnehmbar – wird von ihnen umringt, während er das endlos erscheinende osmanische Heer vor seinen Toren (noch) selbstbewusst betrachtet. Die Kamera aber wählt einen Winkel von leicht schräg oben und fährt langsam diagonal von links oben nach rechts unten über die Szenerie und nimmt so in ihrer Abwärtsbewegung den Fall der byzantinischen Hauptstadt vorweg.¹⁰⁸

Dabei ist interessant zu bemerken, wie *Fetih 1453* hier aus dem Repertoire etablierter Genrekonventionen des epischen Fantasy- und Historienfilms schöpft. Die Parallelen dieser Sequenz, in der sich das osmanische Heer vor den Stadtmauern positioniert, mit den Schlachtdarstellungen in

hierarchisch wohl strukturierten Nähe-Ferne-Beziehungen zum Herrscher geordnet (so zum Beispiel *Fetih 1453*, 00:58:48–00:59:00). Die Synchronizität und Rhythmisierung osmanischer Körperwelten in *Fetih 1453* kulminiert schließlich in der unter der Vorbeterschaft des Herrschers hergestellten vollkommenen Orthopraxie des gemeinsamen Gebets des Heeres, dem der Herrscher als *imām* vorsteht und das in einem aus hunderttausenden Männerkehlen gemeinsam zum Himmel geschleuderten *allāhu ekber* seinen endgültigen Höhepunkt findet (vgl. *Fetih 1453*, ab 02:12:53). Eine Parallele findet diese Szene auch an einem weiteren neuralgischen Punkt der Handlung, dort nämlich, wo der entscheidende Kanonenguss vorgenommen wird und die Arbeiter ihr Werk durch ein gemeinsames Gebet unter den Schutz und die Gnade Gottes stellen (vgl. *Fetih 1453*, ab 00:59:34).

105 *Fetih 1453*, 01:28:57–01:29:02.

106 *Fetih 1453*, 01:29:13–01:29:16.

107 Übrigens derjenigen nicht unähnlich, die Muhsin Ertuğrul in seinem 1932 angeblich als erster türkischer Tonfilm produzierten Epos über den türkischen Befreiungskampf *Bir Millet Uyanıyor* komponiert. Hier stellt er republikanische Freiheitskämpfer und osmanisch-alliierte Truppen einander in ganz ähnlicher Weise gegenüber (vgl. *Bir Millet Uyanıyor*, ab 00:42:05).

108 *Fetih 1453*, 01:29:03–01:29:05.



Abbildung 2 Still aus *Fetih 1453*, 01:21:57, das osmanische Heer zieht nach Konstantinopel.

historischen Blockbustern wie *Königreich der Himmel*¹⁰⁹ und *Troja*,¹¹⁰ vor allem aber mit der berühmten Helms-Klamm-Sequenz (orig. *Helm's Deep*) sowie der Schlacht um Gondor im zweiten bzw. dritten¹¹¹ Teil von Peter Jacksons *Herr der Ringe*-Saga sind unverkennbar und reichen bis hin zum Lichteinfall in die digital animierten Vogelperspektiven,¹¹² die das osmanische Heer in seiner ganzen Größe zeigen (Abb. 2).¹¹³ Wie die rohanischen Verteidiger der Bergfestung so verschanzen sich auch die Byzantiner hinter den mächtigen Zinnen ihrer angesichts der schiereren Größe des Feindes nutzlos erscheinenden Festung,¹¹⁴ und die Belagerungstürme des osmanischen Heers gemahnen verdächtig an die Kriegsmaschinerien, die Mordor

109 *Kingdom of Heaven*, Regie: Ridley Scott, Buch: William Monahan, USA, Spanien, Großbritannien, Deutschland, 2005, 138 Minuten.

110 *Troy*, Regie: Wolfgang Petersen, Buch: David Benioff, USA, Malta, England 2004, 162 Minuten.

111 *The Lord of the Rings: The Return of the King*, Regie: Peter Jackson, Buch: Fran Walsh, Philippa Boyens, Peter Jackson, USA, Neuseeland, 2003, 197 Minuten.

112 Auch das Meer aus Lagerfeuern vor der Stadt muss wohl als direktes Zitat aus dem zweiten Teil der *Herr der Ringe*-Trilogie gewertet werden (vgl. *Fetih 1453*, 01:25:30).

113 Vgl. insbesondere den durch digital erzeugten Sonnenlichteinfall in die Kameralinse vor einer monumentalen Bergkette transzendenten Aufmarsch der osmanischen Truppen (*Fetih 1453*, ab 01:21:53).

114 Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Inszenierung der ‚gebannten Erwartung der Schlacht‘ durch die zum Kampf unter ihren gelben Bannern aufgereihten byzantinischen Truppen, über die die Kamera in langsamer Fahrt von hinten hinweggleitet. Zusammen mit der Musik der Szene sind die Parallelen zu den Kameraeinstellungen vor allem des zweiten Teils der Fantasytrilogie unverkennbar (*Fetih 1453*, ab 01:25:06).

zur Eroberung der Menschenhauptstadt Gondor auffahren lässt.¹¹⁵ Dass die Verhältnisse im Sinne der Rollenverteilung zwischen ‚Gut‘ und ‚Böse‘ in Bezug auf die Vorlage hier umgekehrt werden, erscheint von nachgeordneter Bedeutung. Mit der Modellierung dieser Sequenzen entlang die Sehgewohnheiten des Publikums maßgeblich prägender Vorbilder wird vor allem eines transportiert, ganz egal, wer auf welcher Seite steht: Die Vorstellung von einem Endkampf zwischen ‚Gut‘ und ‚Böse‘, in dem sich zwei grundsätzlich verschiedene Ordnungen schicksalhaft gegenüberstehen.

Nirgendwo anders aber wird der Antagonismus zwischen byzantinischer und osmanischer Welt fassbarer als bei der Betrachtung der filmischen Mittel, durch die die beiden Herrscherfiguren selbst inszeniert werden. So wirkt der byzantinische Kaiser – wenngleich auch er bei seinem ersten Auftritt zentralperspektivisch auf einem erhöhten Thron dargestellt wird¹¹⁶ – doch statisch und vereinzelt im Kreise seiner Berater, die sich immer wieder aus ihren protokollarisch vorgesehenen Positionen lösen und den Bildraum durch ihre Bewegungen dominieren.¹¹⁷ Auch dort, wo er einmal ganz im Zentrum steht – etwa anlässlich seiner Motivationsrede an die byzantinische Bevölkerung im Hippodrom –, betont die Inszenierung eher seine Vereinzlung: Isoliert in der Mitte des endlos erscheinenden Rennplatzes steht er in goldenem Ornat, gleichsam umkreisend belauert vom Auge der Kamera, in deutlicher Entfernung und Absonderung von seinen Untertanen, die ihm mehr mechanisch als in echter Euphorie für seine Worte entbrannt zujubeln.¹¹⁸ Aber meist wird er von der Kamera schräg ins Bild genommen und dann oftmals auch an den Rand des Kaders gerückt.

- 115 Vgl. etwa wiederum die Gebetsszene des Heeres (*Fetih 1453*, 02:12:53), die das Heer in vollständiger Synchronizität der Gebetsbewegungen ebenfalls in stabilisierenden, horizontalen Kamerafahrten in der Totalen vor dem Hintergrund der Belagerungstürme zeigt.
- 116 Vgl. *Fetih 1453*, 00:10:21, jedoch ist bereits hier die direkte Sichtachse auf den Thron unter dem Doppeladler durch eine zentral im Raum positionierte Feuerschale verstellt, auf deren lodernden Flammen der Kaiser aufgrund der Kameraperspektive gleichsam diabolisch zu thronen scheint.
- 117 So z. B. die Figur des Notaras bereits während des schon erwähnten ersten Auftritts des Kaisers im Kreise seiner Berater (*Fetih 1453*, 00:12:00).
- 118 *Fetih 1453*, ab 01:11:23. Der Kaiser, der auf einem runden Podest steht, wird dabei von sechs, mit dem Rücken zu ihm positionierten Wachen umringt, als müsse er vor seiner eigenen Bevölkerung geschützt werden. Eine inszenatorische Parallele lässt sich übrigens auch hier zu einem weiteren wichtigen Vertreter des fantastischen Kinos der letzten Jahre zeigen: Sowohl die Inszenierung der Architektur des Hippodroms als auch die Art, wie die Kamera Redner und das am Ende fanatisch jubelnde Publikum in Achsenschnenks einfängt, erinnert stark an die Verabschiedung der Ausnahmevollmachten für die später als „der Imperator“ bekannte Figur des Kanzlers Palpatine durch den



Abbildung 3 Still aus *Fetih 1453*, 00:33:40, der osmanische Herrscher in Zentralperspektive.

Wenn er im Kreise seiner Berater während der Schlacht erscheint, ist er oft nur einer unter mehreren, und die Kamera ist bemüht, ihn zumindest von der direkten Bildmitte weitgehend auszuschließen oder diese zu verstellen.¹¹⁹ Die Unordnung, die die Schwäche des Herrschers und die Illoyalität seiner Gefolgsleute zur Folge hat, verkörpert sich gleichsam in der Kameraführung.

Wie unterschiedlich ist dagegen die Inszenierung Mehmeds II. als die eines starken Führers: Stereotypisierend nimmt der osmanische Sultan häufig frontal die Bildmitte ein, seine Körperachse wird zur Mittelachse des Bildes (Abb. 3).¹²⁰ An neuralgischen Punkten der Handlung fährt die Kamera unter Beibehaltung dieser Perspektive frontal auf ihn zu,¹²¹ um sein entschlossenes Mienenspiel in Szene zu setzen und seinen Worten dramatisches Gewicht zu verleihen.¹²² Wie seine Männer so schlägt er auch die Kamera in seinen Bann, zieht sie zu sich und vereinnahmt sie mit seiner herrscherlichen Präsenz. Gleichzeitig aber stabilisieren und bestätigen die

imperialen Senat der Galaktischen Republik in *Star Wars: Episode III: Revenge of the Sith*, Regie: George Lucas, Buch: George Lucas, USA 2005, 140 Minuten.

119 Vgl. insbesondere die Szene kurz vor dem Fall der Stadt, in der Konstantin XI. – nun selbst seines Helms entkleidet – nur noch am Rande steht, während andere, allen voran Giustiniani, die militärische Verteidigung der Stadt planen (*Fetih 1453*, ab 02:06:55).

120 Z. B. bei seinem ersten Auftritt als Herrscher auf dem osmanischen Thron, *Fetih 1453*, ab 00:15:23.

121 So etwa kurz vor dem entscheidenden Angriff, *Fetih 1453*, 01:29:12.

122 Vgl. *Fetih 1453*, 02:09:16, wo Mehmed, flankiert von seinem weltlichen und seinem geistlichen Mentor, eine letzte Rede vor der Schlacht an seine Truppen hält.

gewählten Einstellungen und Blickwinkel auch die Ordnung seiner Herrschaft: Langsame, horizontale Schwenks in Kombination mit lange gehaltenen statischen Kamerapositionen, die den Herrscher nicht durch, sondern in immer neuen Tableaus *vor* der Kamera inszenieren, etablieren Mehmed II. als gottgewolltes Zentrum einer wohlgeordneten Welt und als starken Anführer.

Dabei wird die Allegorisierung des Herrschers durch immer wiederkehrende Groß- und Detailaufnahmen¹²³ vor allem seiner Hände auf die Spitze getrieben: Mit einem Wink seiner Hand ruft Mehmed *vezîre* und Befehlshaber herbei und entlässt sie wieder aus seiner Präsenz.¹²⁴ Mehmeds Hand schreibt Erlasse und Liebesgedichte,¹²⁵ fasst das Schwert und versetzt Armeen mit einem Wink seiner Finger: Die Hand des Herrschers wird zur ikonischen Repräsentation von Führungsstärke, Macht und vor allem der Ordnung, zu deren letztgültiger Bestätigerin die Kamera selbst wird, indem sie eine visuelle Logik stiftet, die ganz im Dienst der starken Führerschaft des Herrschers steht.

Zwei Prologe, zwei Nationen: Das filmische Mehmed-Bild im filmhistorischen Vergleich

Wie aber charakterisiert sich diese Ordnung in *Fetih 1453*, die durch die allegorisierende Inszenierung des Herrschers und seines Körpers transportiert wird? Um dieser Frage nachzugehen, soll im Folgenden der Prolog des Films, der mit der Geburt Mehmeds endet und in weniger als vier Minuten Filmdauer einen Zeitraum von 805 Jahren (627–1432) überbrückt, einer Analyse unterzogen werden. Innerhalb der Makrostruktur des Films dient dieser Prolog hauptsächlich dazu, den kulturellen und ideologischen Deutungsrahmen zu etablieren, innerhalb dessen der Zuschauer die folgende Haupthandlung des Films zu interpretieren hat. Um den Charakter des hier vorgestellten Deutungskontextes besser herausarbeiten zu können, soll die Analyse kontrastiv zur Anfangssequenz des türkischen Vorläufers von *Fetih 1453*, des 1951 in die Kinos gekommenen Films *İstanbul'un Fethi* von Aydın Arakon, durchgeführt werden, der sich dem Thema der Eroberung Konstantinopels von einer anderen Seite her nähert.

123 Vgl. hierzu auch die Ausführungen von Gilles Deleuze zur Groß- und Detailaufnahme als „Affektbild“ und dessen allegorisierender Funktion, Deleuze 1997, 123 ff.

124 Vgl. *Fetih 1453*, 01:26:05.

125 Vgl. *Fetih 1453*, 01:13:04.

Der Prolog zu *Fetih 1453* beginnt mit einer im Schatten einer Hügelkette ihren Ausgang nehmenden, gleichzeitig vertikalen und frontalen, langsam ausgeführten Kamerafahrt, die das Panorama einer in der gleißenden Sonne der arabischen Wüste in der Bildmitte gelegenen und von Bergen umgebenen Siedlung zeigt. Zu den sphärisch-schwebenden Klängen eines Chors nähert sich die Kamera der Stadt, während am unteren linken Bildrand die Einblendung *Medine 627* (dt. „Medina 627“) erscheint.¹²⁶ Durch einen harten Schnitt von diesem ersten *establishing shot* getrennt, taucht die Kamera in das Gewühl eines arabischen Marktes ein, auf dem reger Handel getrieben wird. Auch hier dominiert eine weich und vorsichtig ausgeführte Kamerafahrt die am Ende zentralperspektivisch angelegte Szenerie,¹²⁷ bis ein harter Schnitt bei gleichzeitigem fundamentalen Wechsel von Kameraperspektive und -funktion in den Innenraum eines Hauses führt. An dessen hinterem Ende sitzen vier Männer (drei davon in dunkle, einer in weiße Gewänder gehüllt und mit Turbanen auf dem Kopf) in respektvoller Pose und blicken direkt zur Kamera, die eine zentrale Position auf der gegenüberliegenden, für den Zuschauer nicht sichtbaren Raumseite, also noch vor dem Bildvordergrund, eingenommen hat und das Geschehen in der Totalen überblickt. Die Kamera stellt sich bald als eine subjektive Kamera heraus, die die Position des Propheten Muḥammad selbst einnimmt.¹²⁸ Bei dem ihm gegenüber sitzenden weiß gekleideten Mann handelt es sich, dies wird schnell anhand seiner in vollvokalisiertem Arabisch an die Kamera gerichteten Worte deutlich, um den für das osmanische Legitimationsnarrativ so wichtigen Prophetengefährten Ayyūb al-Anṣārī, dessen Grab Mehmed zusammen mit seinem spirituellen Beistand Akṣemseddin im Laufe der Filmhandlung nahe Konstantinopel aufgrund eines Traumgesichts seines geistlichen Mentors finden wird.¹²⁹ Die Männer danken dem Propheten dafür, dass er ihnen und den Muslimen durch seine Worte den „Weg des Glaubenskampfes eröffnet“ habe (*fataḥtum lanā wa-li-l-muslimīna ṭarīqa l-ḡihādi*)¹³⁰ und verlassen das Gebäude, um seine Botschaft an ihre Brüder weiterzugeben. Nach einem kurzen Schnitt zurück zur Marktszene treffen al-Anṣārī und

126 *Fetih 1453*, 00:00:36–00:00:42.

127 *Fetih 1453*, 00:00:42–00:00:52.

128 Ein derartiger filmischer Umgang mit der Figur des islamischen Propheten findet sich bereits im aus dem Jahre 1976 stammenden Film *The Message* (arabischer Titel: *ar-Risāla*) mit Anthony Quinn unter der Regie von Moustapha Akkad (*The Message*, Regie: Moustapha Akkad, Buch: H. A. L. Craig, A. B. Jawdat al-Sahhar, Tawfiq al-Haim, A. B. Rahman al-Sharkawi, Mohammad Ali Maher, Libanon, Ägypten, Libyen, Kuwait, Marokko, Vereinigtes Königreich 1976, 178 Minuten).

129 Vgl. *Fetih 1453*, Sequenz ab 02:02:08.

130 *Fetih 1453*, 00:00:56–00:00:59.



Abbildung 4 Still aus *Fetih 1453*, 00:01:41, der Prophetengefährte al-Anşārī verkündet das Konstantinopel-*ḥadīṭ*.

seine Begleiter bei den anderen Prophetengefährten ein.¹³¹ Sofort nach der Begrüßung nimmt al-Anşārī seinen Platz in der Mitte der als Zuhörerschaft halbkreisförmig um ihn angeordneten Prophetengefährten ein und verkündet auf deren Frage „Was sprach der Gesandte Gottes?“¹³² (*māḍā qāla rasūlu llāhi?*) in deklamatorischem Stil, indem er seine Antwort ganz in der Tradition der textlichen Strukturen der klassischen *ḥadīṭ*-Sammlungen mit der Formulierung „Der Gesandte Gottes sprach:“ (*qāla rasūlu llāhi*) und mit der für den Propheten vorgesehenen islamischen Segensformel einleitet, eben jenes berühmte Konstantinopel-*ḥadīṭ*, das auch in der späteren Mehmed-Rezeption im Osmanischen Reich und der Türkei eine so zentrale Rolle für das nationale Selbstverständnis einnehmen sollte: *La-tuftaḥanna al-Qusṭanṭinīyatu fa-la-ni‘ma l-amīru amīruhā wa-la-ni‘ma l-ḡayşu ḍālika l-ḡayşu* (dt. „Wahrlich, Konstantinopel wird ganz gewiss erobert werden! Was für ein vortrefflicher Befehlshaber wird der Befehlshaber sein, der es erobert, was für eine vortreffliche Armee jene Armee, die es erobert.“). Während der insgesamt 13 Filmsekunden, die al-Anşārī dazu benötigt, den prophetischen Wortlaut unter andächtig zustimmendem Nicken seiner Zuhörer zu verkünden, zoomt die Kamera langsam an sein Gesicht heran, das mit Fortschreiten des Textes einen immer verklärteren Ausdruck annimmt und schließlich in einem andächtigen Blick in die Ferne erstarrt (Abb. 4).

131 Vgl. *Fetih 1453*, Szene ab 00:01:22.

132 *Fetih 1453*, Szene ab 00:01:35–00:01:36.

Bereits im Laufe dieses langsamen Zooms, der die welt- und heilsgeschichtliche Bedeutung dieses Moments unterstreicht, schneidet die Szene für kurze Zeit auf die Aufnahme eines Falken, der auf einer Stange im selben Raum sitzt und durch ein abruptes Drehen des Kopfes auf das Gesagte zu reagieren scheint.¹³³ Dieser Vogel in all seiner symbolischen Bedeutung nicht nur für das osmanische Herrschertum¹³⁴ ist es auch, der sich im Anschluss an die Verkündigung des Prophetenausspruchs zu dramatischer Musik gleichsam als Bote der göttlichen Botschaft in die Lüfte schwingt¹³⁵ und zu einem ersten, 35 Filmsekunden währenden, episch vor dem Hintergrund mächtiger, in der Totalen festgehaltener Felsformationen der Arabischen Halbinsel und majestätischer anatolischer Bergpanoramen inszenierten Flug durch Raum und Zeit anhebt,¹³⁶ bevor er sich schließlich auf der Spitze der Kuppel der Hagia Sophia niederlässt. Begleitet wird der majestätische Gleitflug des Vogels nicht nur von dramatischen Kaskaden verheißungsvoll die Wirkmacht des göttlichen Heilsplans unterstreichender Holzbläser und Streicher, sondern auch von einer männlichen Off-Stimme, die in bestem Märchenerzähler-Duktus den „vortrefflichen Befehlshaber“ der Prophezeiung als Mehmed II. identifiziert und wie zum Beweis dieser Gleichsetzung zahlreiche wundersame Ereignisse im Herrschaftsbereich der Osmanen im Jahre seiner Geburt anführt.¹³⁷ Die Verdichtung der Vorzeichen kulminiert schließlich im Erscheinen eines Kometen am sich mitten am Tag plötzlich verfinsternden Himmel über Konstantinopel, der die Menschen in Angst und Schrecken versetzt.¹³⁸ Doch noch während die auf den Straßen erstarrte und betend auf die Knie gesunkene Bevölkerung Konstantinopels sich bekreuzigt, schwingen sich Musik und Falke erneut empor. Über den Wolken, als *top shot*¹³⁹ in die Bildmitte gerückt, gleitet der Falke mit hoher Geschwindigkeit über die unter ihm liegende Landschaft. Die Kamera umspielt ihn dabei in einem computeranimierten vertikalen Schwenk und fokussiert zuerst auf den Kopf, dann auf das Auge des herrschaftlichen Tieres, bevor sie in die Pupille des Raubvogels per Zoom eintaucht und – gleich einer

133 *Fetih 1453*, 00:01:47–00:01:48.

134 Zum Falken und seiner Funktion innerhalb nahöstlicher arabischer wie persischer Herrschaftssymboliken vgl. A'lam 1990.

135 *Fetih 1453*, ab 00:01:56.

136 *Fetih 1453*, ab 00:01:56–00:02:31.

137 So unter anderem eine Häufung von Zwillingsgeburten bei Pferden, vierfache Ernterträge und vor Früchten beinahe brechende Obstbäume.

138 *Fetih 1453*, 00:02:31–00:02:51.

139 Vgl. Hickethier 2012, 61.

schwarzen Überblende – durch das Auge die osmanische Hauptstadt Edirne am 29. März des Jahres 1432 erreicht, dem Geburtstag des Eroberers.¹⁴⁰ Der Falke, nun im Sinne einer subjektiven Kameraführung ganz mit der Kameraperspektive verschmolzen, gleitet über die Stadt und lässt sich schließlich, nun wieder in Außenperspektive, auf den Gitterstäben eines Fensters des osmanischen Palastes nieder.¹⁴¹ Dort, im Inneren, sitzt, ganz in weiße Gewänder gehüllt, Murād II. vor einem auf einem Buchständer aufgeschlagenen Koran und rezitiert, tief in Kontemplation versunken,¹⁴² die 48. Sure, die Sure *al-Fatḥ* (dt. „Die Eroberung“) – ein Umstand, auf den der religiös weniger vorgebildete Zuschauer durch eine erneute Einblendung (*Fetih Suresi*) am linken unteren Bildrand hingewiesen wird.¹⁴³ Während Murād noch in formvollendetem Gesang die Sure zu Ende rezitiert, betritt ein Diener mit einer wichtigen Nachricht das Zimmer. Zentralperspektivisch öffnen sich die Türen des Raumes von außen und geben den Blick auf den frommen Herrscher in der Raummitte frei.¹⁴⁴ Der Diener wartet respektvoll, bis der Sultan seine Rezitation beendet hat, und richtet dann das Wort mit einer wichtigen Nachricht an ihn. Er verkündet ihm die Geburt eines Sohnes.¹⁴⁵ Bezeichnenderweise schneidet der Film an dieser Stelle nicht direkt zurück auf Murād, sondern zum Falken, dem göttlichen Boten, der die Szene durch das Fenster betrachtet und – auf die Nachricht des Dieners hin – erwartungsvoll und aufmerksam den Kopf in Richtung des Sultans dreht.¹⁴⁶ Erst dann kommt der Sultan in einer Nahaufnahme ins Bild. Langsam nähert sich die Kamera dem Gesicht des hinter seinem Koran den Bildmittelpunkt einnehmenden Herrschers in einem bedeutungsschwangeren und parallel zur Kameraannäherung an die Figur al-Anṣārīs konstruierten Zoom, während Murād den in den Anfangsszenen des Prologs begonnenen Kreis aus Verheißung und Erfüllung schließt, indem er den neugeborenen Thronfolger nach dem Propheten benennt: „Aus Ehrfurcht vor unserem Propheten soll sein Name Mehmed sein. Ich bin es, der ihm den Namen gab. Möge Gott ihm sein Schicksal geben“¹⁴⁷

140 *Fetih 1453*, 00:02:51–00:03:14.

141 *Fetih 1453*, 00:03:15.

142 *Fetih 1453*, 00:03:25, wo der Sultan durch eine Kombination langsamer Kamerafahrt und Herauszoomen schrittweise als frommer Herrscher ins Bild gebracht wird.

143 *Fetih 1453*, 00:03:16.

144 *Fetih 1453*, 00:03:37–00:03:39.

145 *Fetih 1453*, 00:03:49–00:03:53.

146 *Fetih 1453*, 00:03:54.

147 *Fetih 1453*, 00:03:56–00:04:06.

(*Peygamber efendimize hürmetten adı Mehmet olsun. Adını ben verdim, kaderini Allah versin*).

Bereits aus der Schilderung dieser Anfangssequenz lässt sich die extrem dichte Durchsetzung der Handlung mit Elementen eines islamisch basierten Motivrepertoires ablesen. Es ist die prominente Rolle der türkischen Nation innerhalb der islamischen Heilsgeschichte, auf die die gesamte Darstellung abzielt und auf die auch die gesamte spätere Filmhandlung bezogen ist. Die hier vorgestellte türkische Nation ist zuvorderst eine *islamische* Nation, geführt von starken, aufrechten und vor allem frommen Herrschern wie Murād und später auch seinem Sohn Mehmed. Es ist durchaus bemerkenswert, in welchem hohem Maße das Arabische die Szenen dieses Prologs akustisch dominiert, sei es in deklamatorischem Duktus bei der Verkündung des Prophetenausspruches oder aber durch die kunstvolle Koranrezitation des osmanischen Sultans. Das Arabische hat hier gleich zwei Funktionen: So ist es, ähnlich wie das Aramäische, Hebräische und Lateinische in ebenfalls kontrovers diskutierten religiösen Hollywood-Großproduktionen wie *The Passion of Christ*,¹⁴⁸ zum einen Mittel, die Historizität des Religiösen authentisch zu verbürgen. Zum anderen aber auch – und dies manifestiert sich in Struktur und Duktus nicht zuletzt der Dialogbeiträge der Prophetengefährten – die Filmhandlung nicht nur auf die Grundlage eines diffusen religiösen *sentiments* zu stellen, sondern vielmehr auf den ‚kanonisierten‘ Textquellen fußen zu lassen – ein Ansatz, der mit gewissem Recht sicherlich als ‚fundamentalistisch‘ charakterisiert werden kann.

Ausgehend von dieser in ihrer Richtigkeit verbürgten kanonischen Quelle stellt der Film all seine Gestaltungsmittel in den Dienst der Etablierung einer dichten typologischen Verweisstruktur, deren Ziel die Einschreibung Mehmeds, und somit der türkischen Nation, in die islamische Heilsgeschichte ist. Dabei bedient er sich reichlich an den vom internationalen epischen Historien- und Fantasykino etablierten Sehkonventionen: der majestätische Vogelflug, vor Ehrfurcht gebietender Kulisse in immer waghalsigeren digital generierten Kamerapositionen auf die Leinwand gebannt; der auktoriale Erzähler, der sich neben der Kamera als aus dem Off ertönende Stimme der Heilsgeschichte und des Schicksals zu Wort meldet und gleichzeitig den Bogen zu türkischen epischen Literaturtraditionen schlägt; die über weite Strecken als Luftaufnahmen angelegten Panoramen von schroffen Landschaften, Städten und architektonischen Strukturen – sie alle sind

148 *The Passion of Christ*, Regie: Mel Gibson, Buch: Benedict Fitzgerald und Mel Gibson, USA, Italien, 2004, 127 Minuten.

aus den Filmproduktionen des fantastischen und historischen Blockbuster-Kinos spätestens seit Anfang der 2000er Jahre nicht mehr wegzudenken und haben sich als visuelle und dramaturgische Standards etabliert. Diese Sehgewohnheiten dürften es auch sein, die weitaus unmittelbarer auf das Publikum gewirkt haben als manche Feinheit islamisch-kulturgeschichtlicher Bezüge, wie etwa die ständige Variation der arabischen Wurzel *f-t-h* im Laufe der ersten knapp vier Filmminuten: diese scheint bereits im ersten Redebeitrag al-Anṣārīs als Verbum des ersten Stammes auf, kehrt dann, diesmal als *Energicus*, im *ḥadīṭ* zurück und bildet schließlich in Form der Surenbezeichnung *al-Faṭḥ* in nominalisierter Form den Abschluss der Sequenz, während die Partizipialform *al-Fāṭih* (dt. „der Öffnende, der Erobernde“) als späterer Beiname Mehmeds konstant im Hintergrund des Prologes mitschwingt.

Besonders deutlich wird der vornehmlich, ja beinahe ausschließlich islamische Charakter des dem Zuschauer hier unterbreiteten Deutungs- und Identitätsangebots, vergleicht man den Prolog mit den Eröffnungssequenzen früherer türkischer Filme, die die Eroberung Konstantinopels zu ihrem Sujet gemacht haben. In Aydın Arakons *İstanbul'un Fethi* aus dem Jahre 1951 etwa beginnt die Filmhandlung nach einem dreiminütigen Vorspann, der in der rechten Bildhälfte eine Rekonstruktionszeichnung des Eroberers zu Pferde zeigt,¹⁴⁹ im Jahre 1453 in Edirne in der sultanischen Kanonengießerei.¹⁵⁰ Während der ersten knapp 20 Sekunden der Filmhandlung¹⁵¹ stehen die verschiedenen Tätigkeiten der Arbeiter der Gießerei, in der die berühmte Kanone produziert wurde, die die Mauern Istanbuls zum Einsturz bringen sollte, im Mittelpunkt des filmischen Interesses. Beinahe dokumentarisch mutet der wacklige Gang der Handkamera durch die Reihen und Gruppen der nur halb bekleideten Männer an: Einige sind durch ihre Kopfbedeckungen als Janitscharen identifizierbar, andere scheinen einfache Arbeiter zu sein, manche schaufeln Erde, andere wiederum bedienen ein großes Holzrad, das u. U. als Antrieb einer Hebevorrichtung dienen mag. Auffallend ist in jedem Fall der wenig ästhetisierende Blick auf das Geschehen.¹⁵² Plötzlich unterbricht ein lauter Gongschlag den emsigen Fleiß der Arbeiter. Die Kamera nimmt – über einen harten Schritt – nun eine feste Position ein: In der Bildmitte ist die Eingangstür der Werkstatt zu sehen, die als Fluchtpunkt des großen Kanonenkorpus fungiert, der von der rechten unteren Ecke des Bildes bis fast zur Türe

149 *İstanbul'un Fethi*, 00:00:00–00:02:59.

150 *İstanbul'un Fethi*, 00:00:00–00:03:02.

151 *İstanbul'un Fethi*, 00:03:02–00:03:21.

152 Insbesondere im Kontrast zu den schon mehrfach als Beispiel angeführten, hochgradig durchkomponierten Werkstattsszenen in *Fetih 1453*.

reicht. Durch den Eingang tritt zuerst die Leibwache des Sultans, der von einem Herold angekündigt wird, bevor er selbst in prächtigem Ornat die Gießerei betritt.¹⁵³ Doch es ist nicht der Sultan, der im Folgenden im Mittelpunkt des Geschehens stehen wird. Sicherlich, er ist es, an den die Handwerker und Funktionsträger das Wort richten werden. Doch letztendlich ist es die Kanone, die die folgende Szene dominiert: Ganze zehn Sekunden schwenkt die Kamera unter einem anhaltenden dramatischen Trommelwirbel über den metallenen Korpus, fährt jeden Zentimeter des Ungetüms langsam in einer ununterbrochenen Großaufnahme ab, bevor der Sultan das Produkt der handwerklichen Bemühungen begutachtet.¹⁵⁴ Von nun an stehen die technischen Details der Kanone im Mittelpunkt der Dialoge: Die Anzahl der Männer und Tiere, die zu ihrem Transport notwendig sind, werden dem Sultan von den Würdenträgern und Handwerkern ebenso eilfertig genannt wie das Gewicht der osmanischen ‚Wunderwaffe‘.¹⁵⁵ Dabei bleibt das metallene Ungetüm auch das unbestrittene optische Zentrum der Bildkomposition (Abb. 5). Im wörtlichen Sinne ‚dreht‘ sich alles um die Kanone: Die Würdenträger umschreiten sie, der Sultan positioniert sich hinter ihr.¹⁵⁶ Schließlich kulminiert das Geschehen in einer weiteren Großaufnahme ihrer Mündung, während der die Kanone ihren Namen erhält,¹⁵⁷ bevor der Sultan mit letzten Anweisungen für die Kriegsvorbereitungen festen Schrittes die Kanonengießerei verlässt.¹⁵⁸

Im Kontrast zum Prolog von *Fetih 1453* ist es vor allem der eher auf die säkulare Dimension osmanischer Geschichte gerichtete dokumentarische filmästhetische Ansatz, der hier ins Auge sticht. Dieser findet seinen Ausdruck nicht nur im Einsatz der Handkamera und der (auch den Produktionsbedingungen der Zeit geschuldeten) theaterhaften, also als *reenactment* lesbaren, *mise en scène*¹⁵⁹ der Sequenz, sondern auch dort, wo die Dialogbeiträge

153 *İstanbul'un Fethi*, 00:03:02–00:03:32. Interessant ist nicht zuletzt auch die Rollenbesetzung: Während Arakon offensichtlich wenig Wert auf eine mögliche physische Ähnlichkeit seines Protagonisten mit historischen Porträts Mehmeds legte und die Rolle des Sultans eher mit einem aufgrund seiner Körpermasse Ehrfurcht gebietenden Schauspieler besetzte, weist schon Klaus Kreiser in seiner Filmkritik zu *Fetih 1453* darauf hin, dass nicht zuletzt wohl die Ähnlichkeit İbrahim Çelikkols mit dem Porträt Mehmeds von Gentile Bellini bei der Besetzung der Sultansrolle eine wichtige Rolle gespielt haben dürfte (vgl. Kreiser 2012).

154 *İstanbul'un Fethi*, 00:03:38–00:03:48.

155 *İstanbul'un Fethi*, 00:04:07–00:04:20.

156 *İstanbul'un Fethi*, 00:04:23–00:04:32.

157 *İstanbul'un Fethi*, 00:04:33–00:04:35.

158 *İstanbul'un Fethi*, 00:05:06.

159 Vgl. Monaco 2005, 185 ff.



Abbildung 5 Still aus *İstanbul'un Fethi*, 00:04:33, osmanische Würdenträger umschreiten und begutachten die neu gegossene Kanone.

in osmanisierendem Stil (z. B. an der osmanischen Orthographie orientierte Verbformen wie *etsün* statt *etsin*) gehalten sind. Zudem muss die völlige Abwesenheit des Religiösen auffallen. Dieses wird in gewisser Weise von technischen Bezugnahmen ersetzt, an die Stelle des islamischen Auftrags tritt die Vorstellung einer der osmanischen und somit türkischen Nation eingeschriebenen Trägerschaft des Fortschritts, wie sie auch etwa im Vorspann zu Natuk Baytans *Kara Murat: Fatih'in Fedaisi* zum Ausdruck kommt, wenn der Off-Sprecher, in Anlehnung an Nâmiğ Kemâl, die türkisch-osmanische Expansion als dasjenige weltgeschichtliche Element identifiziert, das das Mittelalter schließlich beendet und der Welt die Neuzeit gebracht habe,¹⁶⁰ damit die Geschichte „erneut mit goldenen Linien“¹⁶¹ (*yeniden altın hattlarla*) geschrieben werden könne. Dabei können weder *İstanbul'un Fethi* noch *Kara Murat: Fatih'in Fedaisi* trotz ihrer Zugehörigkeit zum Unterhaltungskino ihren volkserzieherischen Charakter verbergen: Wo in Aydın Arakons Film das technische und historische Detail steht, dort lässt Natuk

160 *Kara Murat: Fatih'in Fedaisi*, 00:02:31–00:03:33.

161 *Kara Murat: Fatih'in Fedaisi*, 00:03:39–00:03:40.

Baytan in farbigen animierten Karten, die einem Schulbuch entnommen zu sein scheinen, die osmanisch-türkische Expansion Revue passieren, während er immer wieder zu den Klängen historisierender *mehter*-Gruppen auf endlose Züge von Statisten in folkloristisch-bunten Janitscharenkostümen schneidet und der Off-Sprecher in enervierender Detailgenauigkeit jedes einzelne Fürstentum aufzählt, das die Osmanen bis ins 15. Jahrhundert besiegt und erobert haben.¹⁶² Spätestens hier tritt uns eine Art Doku-Drama *avant la lettre* entgegen.

Dabei ist dieser Prolog aus dem Jahre 1972 – trotz des deutlichen Primats ‚des Türkischen‘ – nicht frei von religiösen Bezugnahmen. Auch Baytan stellt seinem Narrativ des osmanisch-türkischen Aufstiegs das in *Fetih 1453* prominent vertretene *hadî* voran, doch geschieht dies nicht etwa durch Rezitation des arabischen Textes, sondern durch Deklamation seines türkischen Wortlauts durch den Off-Sprecher, während eine öffentliche Gedenktafel mit dem türkischen und arabischen Text wie ein Museumsstück im Bild erscheint.¹⁶³

Söhne, Männer, Väter: Der männliche Körper als Träger der türkisch-islamischen Nation

Vor dem Hintergrund dieser Betrachtungen tritt der Charakter des in *Fetih 1453* vertretenen Identitätsangebots an das Publikum deutlich hervor: Es ist ein auf die politischen Debatten der Türkei zur Entstehungszeit des Films zugeschnittenes religiös-nationalistisches Konzept, dessen Hauptaugenmerk auf der ‚Islamizität‘ der türkischen Nation ruht und diese als kollektive Norm zu etablieren sucht. Doch wer sind die Hauptträger dieses Identitätsangebotes, wen will das filmische Narrativ vornehmlich überzeugen?

Bereits die filmischen Genres, aus denen sich *Fetih 1453* vornehmlich bedient, weisen auf einen wohl in erster Linie männlichen Zuschauerkreis hin, denn sowohl der Historien- und Fantasy-, als auch der Superheldenfilm sind vornehmlich von Männern für Männer konzipierte Produkte.¹⁶⁴ Auch die zu Beginn des filmanalytischen Teils dieses Beitrages angestellten Beobachtungen zu den Figurenkonstellationen in *Fetih 1453* haben

162 *Kara Murat: Fatih'in Fedaisi*, 00:00:20–00:04:16.

163 *Kara Murat: Fatih'in Fedaisi*, 00:00:10–00:00:19.

164 Vgl. z.B. Redfern (2012), der die Genrepräferenzen des britischen Filmpublicums statistisch untersucht hat und dabei eindeutige Genderkorrelationen feststellen konnte. Die Ergebnisse dürften weitgehend auch auf die Türkei übertragbar sein.

eine deutliche Marginalisierung weiblicher ‚Charaktere‘ ergeben, die vor allem auf ihre Rolle als Mutter und Ehefrau reduziert, immer jedoch zumindest auf eine der zentralen Männerfiguren des Filmes bezogen werden.¹⁶⁵ Gleichzeitig muss die starke narrative und visuelle Dominanz nicht nur männlicher Figuren, sondern auch männlicher Beziehungen und männlicher Körper sowie von ikonischen und allegorisierenden Repräsentationen ‚des Männlichen‘ ins Auge stechen. Im Folgenden sollen daher zum Abschluss sowohl die männlichen Beziehungen (Freundschaft, Kameradschaft, Vater-Sohn-Beziehungen) und ihre filmischen Repräsentationen als auch die Darstellung und Inszenierungsmodi des männlichen Körpers und ‚des Männlichen‘ in *Fetih 1453* einer genaueren Betrachtung unterzogen werden.

Zwei dominante Konstanten lassen sich innerhalb der Beziehungsgeflechte zwischen den osmanischen Protagonisten des Films ausmachen: Zum einen die Freundschaft zwischen Mehmed und seinem früheren Mentor Ulubağlı Hasan, zum anderen die Beziehung Mehmeds zu seinem verstorbenen Vater Murād II., die sowohl als zentrale treibende Kraft hinter Mehmeds Eroberungswillen als auch als seine *backstory wound*¹⁶⁶ fungiert. Und so lässt sich die Haupthandlung von *Fetih 1453* eben gerade auch als eine Erzählung der endgültigen Mannwerdung Mehmeds lesen, der – von seinem distanzierten und oft abwesenden Vater mit einem großen Erbe ausgestattet, aber mit ebenso großen Erwartungen belastet – aus dem Schatten eben dieses Vaters treten und sich als der von Gott auserwählte Befehlshaber der Prophezeiung beweisen muss. Immer wieder sind es Etappen dieser Mannwerdung, die die Filmhandlung strukturieren und in Rückblenden und symbolhaft inszenierten Figurenhandlungen neuralgische dramaturgische Umbrüche ankündigen und begleiten.

Am programmatischsten ist sicherlich jene Szene, in der Mehmed sich dem aufgebahrten Leichnam seines verstorbenen Vaters nähert. Auf- und Abtritt des neuen Sultans sind dabei vollständig als *top shots* gestaltet (Abb. 6),¹⁶⁷ die die Geschehnisse ins Modellhafte und Schematische überhöhen. Visuell strukturiert wird dieses durch Kamerawinkel und Einstellung visualisierte paradigmatische Modell patriarchaler Werte und Strukturen dabei durch eine klare Einteilung des Bildes in senkrecht verlaufende Zonen von Licht und Schatten. Während das offensichtlich irgendwo von rechts oben in den Raum fallende Licht die linke Set- und später Bildhälfte vollständig ausfüllt, auf die Mehmeds Körper einen wuchtigen, horizontal

165 Es dürfte als sicher gelten, dass *Fetih 1453* den Bechdel-Test nicht besteht.

166 Vgl. hierzu Krützen 2004, 25–62.

167 *Fetih 1453*, 00:06:31–00:06:47 (Auftritt) und 00:08:13–00:08:18 (Abtritt).



Abbildung 6 Still aus *Fetih 1453*, 00:06:42, Mehmed tritt an den Leichnam seines Vaters, *top shot*.

im Bild liegenden Schlagschatten wirft, wird die rechte Hälfte des Sets – zu Beginn der Szene noch für den Zuschauer unsichtbar – vom Leichnam des Vaters und einem links von ihm befindlichen, etwas schmaleren, ebenfalls als Schlagschatten deutlich vom beleuchteten Bereich abgetrennten Schattenraum eingenommen, den der väterliche Leichnam und das steinerne Podest, auf dem er aufgebahrt liegt, auf den Boden werfen. Noch immer von einer Position direkt senkrecht über dem Geschehen folgt die Kamera in einer langsamen Fahrt nach rechts den Positionsveränderungen des Sultans, der sich direkt auf die Schattenzone vor dem Leichnam zubewegt, während er respektvoll seinen Turban abnimmt. Dann tritt er in den Schatten seines Vaters, aus dem nur noch Mehmeds eigener Schatten quasi in Vorausdeutung auf das noch Geschehende hinausragt. Augenfälliger und schematischer lässt sich das patriarchal strukturierte Verhältnis zum Vater kaum inszenieren.

Nun wechselt die Kameraperspektive abrupt:¹⁶⁸ Von nun an dominieren Nah- und Großaufnahmen den Dialog Mehmeds mit dem toten Vater.¹⁶⁹ Immer wieder berührt der Sohn den Leichnam,¹⁷⁰ küsst in ehrbezeugender Geste seine Hand¹⁷¹ und verharrt schließlich in Betrachtung seiner Gebetskette – ihrerseits selbst im türkischen Alltag eine klare Insignie der

168 *Fetih 1453*, 00:06:47.

169 *Fetih 1453*, 00:06:47–00:08:13.

170 So etwa bei *Fetih 1453*, 00:07:32, wo er seinem toten Vater sanft durchs Haar streicht.

171 *Fetih 1453*, 00:06:55.

Männlichkeit. Während dieser intimen Wechsel von Groß- und Detailaufnahmen, in denen gerade durch die vermeintliche filmische Individualisierung des Geschehens wiederum das Paradigmatische besonders in den Vordergrund tritt,¹⁷² entfaltet sich ein ebenso programmatischer Dialog, der die patriarchalen Werte, als deren Träger Mehmed hier vorgeführt wird, entwickelt: Zu den traurigen Klängen einer Rohrflöte klagt Mehmed seinen Vater in schwülstigen Bildern an und wirft ihm vor, nie erkannt zu haben, wie sehr er ihn geliebt habe:¹⁷³ Starke Arme, so flüstert er dem Vater zu, habe dieser gehabt, ihn umarmt aber hätten diese nie; scharf seien seine Augen gewesen in Dingen der Regierung, ihn mit Liebe angeblickt aber hätte er damit nicht ein einziges Mal.¹⁷⁴ Doch er, so schwört Mehmed unter dem aufbrandenden Klang einer ins Epische übersteigerten, stark rhythmisierten extradiegetischen Musik, werde von nun an jeden seiner Herzschläge dafür opfern, ein weltumspannendes Reich zu erschaffen, um sich des Vaters und seines Erbes würdig zu erweisen.¹⁷⁵ Abgeschlossen wird dieser Dialog durch zwei Großaufnahmen, die jeweils die Hände von Vater und Sohn in den Mittelpunkt rücken: Da ist zum einen die Hand Mehmeds, auf die sein Blick im Moment des Schwurs fällt und die die Gebetskette umklammert; ganze fünf Sekunden ist sie prominent im Bild zu sehen.¹⁷⁶ Zum anderen aber ist da die Hand des Vaters, die Mehmed zum Abschied ebenfalls fünf Sekunden lang inbrünstig küsst und seinen Schwur somit

172 Auch hier sei erneut mit Deleuze auf die allegorisierende Funktion von fragmentierenden Abfolgen von Groß- und Detailaufnahmen desselben Gegenstands verwiesen, vgl. Deleuze 1997, 123 ff.

173 Motive dieser Szene werden immer wieder im Laufe des Films aufgegriffen und teilweise variiert. So küsst Mehmed, der im Moment der vermeintlichen Niederlage seine Gebetskette zerrissen hat, den wieder zusammengefühten Rosenkranz erneut, nachdem sein spiritueller Mentor Akşemseddin – seinerseits auch eine Vaterfigur – ihm das Grab al-Anşaris enthüllt und den zweifelnden Feldherrn somit wieder auf den Pfad der Eroberung zurückgeführt hat, und erneuert so den Schwur an den Vater (*Fetih 1453*, 02:04:37–02:04:41). Auch spiegelt der Film Mehmeds Verhältnis zu seinem Vater im Verhältnis des Eroberers zu seinem eigenen Sohn Bāyezid. Es ist eine wichtige Etappe der Mannwerdung Mehmeds, als es ihm gelingt, die Distanz zu seinem Sohn, der von denselben Konflikten zerrissen scheint wie er selbst, zu überwinden, indem er ihn am Vorabend des Heerzugs schließlich umarmt. Auch hier transzendiert die Kamera – diesmal vermittelt eines teilweise in Zeitlupe ausgeführten 360°-Schwenks – das Individuelle hin zum allgemeingültigen Modell patriarchaler Ordnung, die auch durch die ‚Korrektur‘ der Fehler der Väter bestätigt werden kann (*Fetih 1453*, ab 01:19:07).

174 *Fetih 1453*, 00:07:07–00:07:44.

175 *Fetih 1453*, 00:07:44–00:08:02.

176 *Fetih 1453*, 00:08:03–00:08:07.

in einer letzten Geste der Ehrerbietung besiegelt,¹⁷⁷ bevor er – mit einem zackigen Wirbeln seines Umhangs und wieder im *top shot* wie zu Beginn der Szene – nicht nur im übertragenen Sinne ‚aus dem Schatten des Vaters‘ tritt.¹⁷⁸

Dieses Verhältnis zum und diese Verpflichtung gegenüber dem Erbe des Vaters (und der Väter) ist allgegenwärtig unter den männlichen Figuren in *Fetih 1453*. Wenngleich der Film diesen Konflikt nicht ebenso detailreich ausarbeitet wie das Verhältnis zwischen Mehmed und Murād, so steht doch auch Ulubaḡlı Hasan in einem transgenerationalen Verpflichtungsverhältnis zu seinem Vater und dessen Heldenmut. Eben weil dieser für die osmanische Sache fiel und so zum „Martyrer“ (*ŧehit*) wurde, muss auch Hasan den Pfad des opferbereiten Kriegers beschreiten.¹⁷⁹ Diese Reflexion des Vater-Sohn-Verhältnisses ist auch bei Hasan ein intimer, ja schmerzvoller Prozess. Erst am Lagerfeuer mit Ere, vor dem Hintergrund des wild schäumenden Flusses – eine externe Visualisierung seines inneren Kampfes –, den Blick auf die Flammen des Feuers gerichtet, offenbart er seiner Geliebten seine Innenwelt.¹⁸⁰ Die über die väterliche Ahnenreihe tradierte Verpflichtung zum Kampf, zum Heldenmut und zur Selbstaufopferung als Grundkonstituenten der Männlichkeit ist unter den männlichen Figuren auf osmanischer Seite fast allgegenwärtig und wird auch jenseits der Hauptfiguren immer wieder durchgeführt.¹⁸¹ Das größte Opfer bringt am Ende natürlich Ulubaḡlı Hasan, indem er – seinen Antagonisten Giustiniani hat er inzwischen in einer langen, alle Register des Fantasy- und Historiengenres ziehenden Schwertkampf-szene, die sich sinnigerweise einzig auf engen Brücken und in Tunneldurchgängen¹⁸² abspielt, gestellt, bevor es in einer noch betriebenen Schmiede zum Showdown kommt¹⁸³ – die osmanische Flagge mit letzter Kraft auf den Zinnen eines Turmes der Stadt aufrichtet, von zahllosen Pfeilen byzantinischer

177 *Fetih 1453*, 00:08:07–00:08:12.

178 *Fetih 1453*, 00:08:13–00:08:18.

179 Vgl. den Dialog mit Ere am Fluss: *Fetih 1453*, 01:06:34–01:06:50.

180 Vgl. insbesondere die Bildkomposition bei folgendem Timecode: *Fetih 1453*, 01:06:39.

181 Vgl. z. B. die in intensiven Nahaufnahmen eingefangenen Gespräche des im Kampf tödlich getroffenen osmanischen Soldaten und seines Kameraden (*Fetih 1453*, ab 02:16:07) sowie die Dialoge der Verwundeten ab 01:49:31.

182 Eine symbolische ‚Standardsituation‘, die bereits George Lucas für die Auseinandersetzung zwischen Luke Skywalker und Darth Vader geschickt zu nutzen wusste, an deren Ende Darth Vader Luke enthüllt, dass er sein Vater sei (vgl. *Star Wars: Episode V: The Empire Strikes Back*, Regie: Irvin Kershner, Buch: George Lucas, USA 1980, 124 Minuten).

183 *Fetih 1453*, 02:17:30–02:21:52. Die Parallelen zu Schwertkampfszenen in Filmen wie *Troja* sind unverkennbar.



Abbildung 7 Still aus *Fetih 1453*, 02:25:17, 360°-Schwenk um den toten Ḥasan auf den Zinnen der Stadt, sein Körper stützt die osmanische Flagge.

Bogenschützen durchbohrt.¹⁸⁴ Und selbst im Tod hält der Körper des Helden die Nation noch aufrecht, denn die Fahne kann nur stolz im Wind über der eroberten Stadt wehen, weil es Ḥasans in Zeitlupe in sich zusammensinkender Leib ist, der sie an den Zinnen stabilisiert (Abb. 7).¹⁸⁵ Dabei wird der sterbende Ḥasan endgültig zur Ikone nationalen Opfer- und Heldenmuts, indem das filmische Bild – das hier gleichsam zum Tableau erstarrt – zahlreiche frühere Visualisierungen des Helden aufgreift und verarbeitet.¹⁸⁶

Dabei lässt der Film keinen Zweifel daran, worauf diese über die Väterreihe tradierte Ordnung und somit die Nation recht eigentlich beruhen: Denn alle Akte der Selbstaufopferung – und man findet diese im Film tatsächlich nur auf Seiten der Osmanen – sind in hohem Maße islamisch-religiös gerahmt und durchsetzt: Nicht ein osmanischer Kriegsgefangener, der sich, als die Byzantiner ihn zur Abschreckung und mit dem Ziel der Verächtlichmachung des islamischen Glaubens¹⁸⁷ mit einer Schlinge um den Hals von den Stadtmauern stürzen, nicht noch im Fallen durch die *šahāda*

184 *Fetih 1453*, 02:22:55–02:26:00.

185 *Fetih 1453*, 02:25:49.

186 Vgl. z. B. die bei Brockett 2014, 418, reproduzierte Fotografie der entsprechenden Szene aus der historischen Nachstellung der Eroberung zum Jahrestag 1953 sowie eine entsprechende Zeichnung aus der Sonderbeilage der Zeitung *Cumhuriyet* vom 29. Mai 1953 (Brockett 2014, 431).

187 Vgl. *Fetih 1453*, 01:53:38–01:53:42, wo der byzantinische Hauptmann den Jenseitsglauben der Glaubenskämpfer verhöhnt.

Gott anempfehlen und mit Zuversicht und voll Opferbereitschaft in den Tod gehen würde.¹⁸⁸

Es sind schließlich die Tunnelgräber Mehmeds, durch die der Film gleich zwei Mal in aufeinander bezogenen, parallel strukturierten Sequenzen ‚das Männliche‘ auch in seiner Körperlichkeit mittels des Religiösen auf die den Mann konstituierende Bereitschaft zum bedingungslosen Selbstopfer für das Kollektiv bezieht.¹⁸⁹ Von Interesse ist hier insbesondere die erste Sequenz, in der die Gruppe der Tunnelbauer – bereits unterhalb des Stadtgebiets angelangt – durch einen Tunneleinsturz in zwei Gruppen geteilt wird. Während die beiden Gruppen noch eilig versuchen, das Geröll und die Erde durch hektisches Graben zu entfernen und die Eingeschlossenen so zu retten, wird den Verschütteten bald klar, dass die sich über ihnen befindlichen Byzantiner ihre Anwesenheit bereits bemerkt und damit begonnen haben, sich Zugang zum eingestürzten Teil des Tunnels zu verschaffen. Die Lage ist aussichtslos. Über ihnen tobt der Kampf, und die Männer sitzen wie Ratten in der Falle. Ihnen bleiben einzig ihre Hämmer und Hacken, einige Fackeln als Lichtquellen und mehrere Fässer Schießpulver am Ende des Tunnels.

Dicht an dicht drängen sich die allesamt durchtrainierten, nackten und unter dem Schmutz der Arbeit vor Schweiß glänzenden Oberkörper der Männer im Tunnel aneinander. Zentralperspektivisch auf ihren Anführer fokussierend inszeniert die Kamera in halbnahen Einstellungen das Licht- und Schattenspiel der Hautreflexionen und der definierten Muskelstränge auf den idealisierten männlichen Körpern (Abb. 8).

An Statuen und Gemälde des Sozialistischen Realismus gemahnen diese Männerkörper ebenso wie an Standbilder aus dem Kabinett der dem Faschismus nahestehenden Kunsttraditionen des 20. Jahrhunderts – oder eben, in rezenter filmhistorischer Perspektive, an die durch zahllose optische Filter überhöhten Körper jener 300 Spartaner, die der Comicverfilmung *300* ihren Namen gaben.¹⁹⁰

Und ebenso wie diese 300 Spartaner, die in einen aussichtslosen Kampf gegen die persische Übermacht ziehen und ihre Leiber und ihre Leben selbstlos für ihre Vaterstadt aufgeben, so wählen auch die Tunnelgräber des Eroberers den in eindrucklichen Posen der Männlichkeit überhöhten Opfertod: Nachdem ihr Anführer, indem er ihnen die Hand auf die Schulter legt

188 *Fetih 1453*, 01:53:54–01:53:56. Frontal und synchron fahren hier gleich vier osmanische *şehitler* in den Tod stützend gen Himmel.

189 Erste Sequenz: *Fetih 1453*, 01:37:23–01:41:31; zweite Sequenz: *Fetih 1453*, 02:13:10–02:13:47.

190 *300*, Regie: Zack Snyder, Buch: Zack Snyder, Kurt Johnstad, Michael Gordon, USA 2006, 116 Minuten.



Abbildung 8 Still aus *Fetih 1453*, 01:40:24, der Anführer der Tunnelgräber verabschiedet seine Männer in den Opfertod.

oder sie anderweitig an Oberkörper und Gesicht berührt, letzte Gesten der männlich-kameradschaftlichen Selbstversicherung unter seinen Männern verteilt hat,¹⁹¹ schreitet er gemeinsam mit ihnen – stets im Bildmittelpunkt und von ihren Körpern gerahmt – den Tunnel bis zu seinem Ende hinab. Die Kamera weicht langsam zurück.¹⁹² Dort ergreift er einen massiven Vorschlaghammer (Abb. 9) und lässt das phallische Instrument in einer letzten Geste der Potenz auf eines der Pulverfässer herniedersausen, während er seinen Männern in markigen Worten versichert, dass keiner von ihnen umsonst sterben würde.¹⁹³

Wie auf Kommando rezitieren diese das islamische Glaubensbekenntnis und empfehlen ihre Seelen Gott. Der Anführer greift zur Fackel, und unter dem gemeinsamen Ruf „Gott ist am größten!“ (*Allāhu ekber!*) jagt er Tunnel, Gefährten und vor allem die Byzantiner über ihnen effektiv in die Luft.¹⁹⁴

191 Vgl. *Fetih 1453*, 01:40:18–01:40:33.

192 Vgl. *Fetih 1453*, 01:40:34–01:40:36 und 01:40:47–01:40:53.

193 *Fetih 1453*, 01:41:03–01:41:09.

194 *Fetih 1453*, ab 01:41:09. Die Szene wird gegen Ende des Films noch einmal wiederholt (*Fetih 1453*, 02:13:10–02:13:47). Ein Freund des mit seinen Männern in den Opfertod gegangenen Anführers hat das Selbstopfer seiner Kameraden von der anderen Seite des Tunnels miterlebt. Als sich das Schlachtgeschick gegen Ende des Films endgültig zu Gunsten der Osmanen wendet, vollzieht er das Selbstopfer der ersten Gruppe noch einmal nach. Die beiden Szenen lassen sich, auch vermittelt durch die Parallelität der zu ihrem Dreh eingesetzten filmischen Mittel und der Handlung, als visualisierte Handlungsanweisungen gemäß eines männlichen Kameradschaftskodex lesen. So ist nicht nur der



Abbildung 9 Still aus *Fetih 1453*, 01:41:07, Anführer der Tunnelgräber mit Vorschlaghammer.

Dass diese Szene aufgrund ihres dramaturgischen Spiels mit dem Motiv des islamistisch motivierten Selbstmordattentats nicht unumstritten blieb, versteht sich von selbst. Dennoch etabliert sie den männlichen Körper endgültig als das, als was er in *Fetih 1453* vornehmlich erscheint: als den einzig legitimen Träger der Nation, an der sich gerade im Opfertod und in der Gefolgschaft für den Führer sein höchstes Schicksal recht eigentlich erfüllt. Diese Verbindung von Körper und Nation – dies drückt sich auch noch einmal am Ende des Films in der die Flagge stützenden Position *Hasans* aus – ist unauflöslich und gottgewollt.

Schlussbemerkung

Fetih 1453 mag in vielerlei Hinsicht ein vorläufiger Höhepunkt sowohl der Wiederbelebung des historischen Heldenfilms in der Türkei als auch der Professionalisierung und Kommerzialisierung des türkischen Kinos sein. Weder im einen noch im anderen Fall stellt er jedoch den Endpunkt einer Entwicklung dar. Seit 2012 ist eine im Vergleich zu den Jahren zuvor recht große Anzahl ähnlicher Genrefilme in der Türkei erschienen, die an den Erfolg von Faruk Aksoy anzuknüpfen versuchten. Damit vollzieht die Entwicklung

Sohn dem Vater verpflichtet. Auch der Freund hat sich des Andenkens des Kameraden würdig zu erweisen.

des türkischen Unterhaltungskinos auch einen internationalen Trend nach. Bereits 2013 kam *Karaoğlan: Bir Türk Efsanesi* unter der Regie von Kudret Sabancı in die türkischen Kinos, der die Geschichte des mutigen türkischen Helden Karaoğlan erzählt, der – zusammen mit seinen Gefährten und mit Unterstützung eines weisen Geistlichen – die türkische *maiden in distress* Çise Hatun vor dem Zugriff der anrückenden Mongolenhorden rettet. Auch die in den 1970er Jahren bereits in acht Folgen verfilmte Comicbuchreihe *Kara Murat* erlebte im Jahre 2015 unter der Regie von Aytekin Birken eine Wiederbelebung und breitete das bekannte Panorama vom türkisch-osmanischen Helden im Kampf gegen die ungläubigen Byzantiner erneut unter etwas anderen Vorzeichen vor den Augen des türkischen Kinopublikums aus. Aber auch dort, wo der neuere historische Film in den letzten Jahren rezentere Sujets wählte, blieb sein Hang zur antagonistischen Zuspitzung erhalten: Die beiden Filme *Çanakkale 1915* (2012) und *Çanakkale: Yolun Sonu* (2015) mögen hier als Beispiele genügen. Gleichzeitig ist eine Tendenz feststellbar, sich wieder religiös konnotierten, nicht-fiktionalen Figuren der nationalen Geschichtsüberlieferung zuzuwenden, wie sich u. a. an Kürşat Kızbaz' 2014 erschienenem Film *Yunus Emre: Aşkın Sesi* ablesen lässt. Dass der populäre und kommerzielle Charakter derartiger Filmprojekte bei weitem nicht ausschließt, dass ihre Produzenten vermittlels ihrer Konsumangebote gerade auch gesellschaftspolitische Positionen kommunizieren und proliferieren wollen, hat diese Untersuchung sicherlich hinreichend aufgezeigt.

So zeigt der Blick auf die Landschaft des kommerziell orientierten historischen Films in der Türkei vor allem auch, dass dieser in der angespannten gesellschaftlichen Situation der letzten Jahre sowohl als Seismograf als auch als Katalysator gesellschaftlicher Debatten und Konflikte fungierte und fungiert. Denn so unterschiedlich die genannten Filme hinsichtlich ihres letztendlichen Umgangs mit den gewählten Sujets und ihren wirkungsästhetischen Stilmitteln auch sein mögen, was sie als Produkte des populären Kinos allesamt auszeichnet, ist eben gerade ihre Orientierung auf die die Gesellschaft des Landes spaltenden ethnischen, sozialen, politischen und binnenkulturellen Unterschiede und Konflikte in der türkischen Bevölkerung. Dabei hat die Schaffung, Instrumentalisierung und Umdeutung historischer Tropen eine lange Tradition in den politischen und gesellschaftlichen Debatten der Türkei, vor allem dann, wenn es darum geht, nationale Identitäten zu verhandeln. Gerade hier kommt dem kommerziellen historischen Film in den letzten Jahren eine besonders dynamische Rolle als *agent de l'histoire* und als mythomotorisches Element zu, das aufgrund seines populkulturellen Charakters mannigfache Möglichkeiten der Aneignung und Umdeutung durch das eben nicht nur als reiner Rezipient zu denkende Publikum eröffnet.

Die vorliegende Untersuchung war ein erster Versuch, anhand eines besonders zugespitzten Beispiels zu illustrieren, in welchem hohem Maße es sich daher lohnt, auch popular- und massenkulturelle Erzeugnisse unter Anwendung adäquater Methoden in unsere Betrachtung der gesellschaftlichen Vorgänge in der Türkei einzubinden und für deren Analyse nutzbar zu machen. Hierin trifft sie sich mit dem Beitrag Paula Schrodes in diesem Band. Denn in einem Land mit nur gering ausgebildeter Lesekultur stellen Film und vor allem auch Fernsehen (wo auch diese Filme früher oder später gezeigt werden) noch immer diejenigen Leitmedien dar, über deren populäre Produkte und Angebote gesellschaftliche Konflikte und Identitäten niederschwellig und somit breitenwirksam aufgegriffen, dargestellt und verhandelt werden können.

Literaturverzeichnis

Türkische Filme (antichronologisch)

- Fatih'in Fedaisi: Kara Murat**, Regie: Aytekin Birkon, Buch: Aytekin Birkon und Fatih Usta, Türkei 2015. 111 Minuten.
- Yunus Emre: Aşkın Sesi**, Regie: Kürşat Kızbaz, Buch: Kürşat Kızbaz, Türkei 2014. 100 Minuten.
- Çanakkale: Yolun Sonu**, Regie: Serdar Akar und Kemal Uzun, Buch: Alphan Dikmen und Başak Angıgün, Türkei 2013. 120 Minuten.
- Karaoğlan: Bir Türk Efsanesi**, Regie: Kudret Sabancı, Türkei 2013. 110 Minuten.
- Çanakkale 1915**, Regie: Yesim Sezgin, Buch: Turgut Özakman, Türkei 2012. 128 Minuten.
- Fetih 1453**, Regie: Faruk Aksoy, Buch: Atilla Engin, Türkei 2012. YouTube. Letzter Zugriff: 28. Februar 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=dKZVZjjAWW4>. 156 Minuten.
- Kara Murat: Fatih'in Fedaisi**, Regie: Natuk Baytan, Buch: Fuat Özlüer, Türkei 1972. YouTube. Letzter Zugriff: 28. Februar 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=usMqrdS9XQE>. 85 Minuten.
- Baybars: Asya'nın Tek Atlısı**, Regie: Kemal Kan, Buch: Kemal Kann, Türkei 1971. 76 Minuten.
- Bizans'ı Tireten Yiğit**, Regie: Muharrem Gürses, Buch: Muharrem Gürses, Türkei 1967. 89 Minuten.
- İstanbul'un Fethi**, Regie: Aydın Arakon, Buch: Aydın Arakon, Türkei 1951. YouTube. Letzter Zugriff: 1. März 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=uFXMP-7u6EM8>. 89 Minuten.
- Bir Millet Uyanıyor**, Regie: Muhsin Ertuğrul, Buch: Nizamettin Nazıf Tepedelenlioğlu. Türkei 1932.

Sekundärliteratur

- Ahmed Muhtâr Paşa**. 1316 / 1900. *A'ÿād-i Mefâhîr-i Millîye-i 'Osmanîyeden 'Osmanlılığın Avrûpâda Tarz-i Te'essüsi Yâhûd Feth-i Celil-i Koşantiniye*. Koşantiniye [Istanbul]: Tahîr Beğ Maṭba'ası.
- A'lam, H.** 1990. „Bâz.“ *Eİr* 4:17–20.
- Arslan, Savaş**. 2011. *Cinema in Turkey: A New Critical History*. Oxford: Oxford University Press.
- Assmann, Jan**. 1999. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Beck'sche Reihe 1307. München: C. H. Beck.
- Benjamin, Walter**. 1991. *Das Passagen-Werk*. Bd. 5.1 von *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bora, Tanil**. 1995. „Fatih'in İstanbul'u.“ *Birikim: Aylık Sosyalist Kültür Dergisi* 76: 44–53.
- Brockett, Gavin D.** 2014. „When Ottomans Become Turks: Commemorating the Conquest of Constantinople and Its Contribution to World History.“ *The American Historical Review* 119: 399–433.
- Bruijn, Petra de**. 2012. „Islam goes Hollywood: An Exploratory Study on Islam in Turkish Cinema.“ *CINEJ* 2 (1): 20–41.
- Buchschwenger, Robert, und Georg Tillner**. 1994. „Geschichte als Film / Film als Geschichte.“ *Zeitgeschichte* 9–10: 309–323.
- Deleuze, Gilles**. 1997. *Das Bewegungs-Bild: Kino 1*, übersetzt von Ulrich Christians und Ulrike Bokelmann. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1288. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ellinger, Ekkehard**. 2016. *Geschichte des türkischen Films*. Mannheim: deux mondes.

- Ellinger, Ekkehard, und Kerem Kayi.** 2008. *Turkish Cinema: 1970–2007. A Bibliography and Analysis*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Erdogan, Nezh, und Deniz Gokturk.** 2001. „Turkish Cinema.“ In *Companion Encyclopedia of Middle Eastern and North African Film*, herausgegeben von Oliver Leaman, 533–573. London: Routledge.
- Ferro, Marc.** 1993 [1977]. *Cinéma et histoire*. Collection Folio/Histoire. Paris: Gallimard.
- Hamann, Christoph.** 2006. „Fluchtpunkt Birkenau: Stanislaw Muchas Foto vom Torhaus Auschwitz-Birkenau (1945)“ In *Visual History: Ein Studienbuch*, herausgegeben von Gerhard Paul, 283–302. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Herzog, Christoph.** 2014. „Beobachtungen zu Verschworungstheorien in der Türkei.“ In *Bamberger Orientstudien*, herausgegeben von Lale Behzadi, Patrick Franke, Geoffrey Haig u. a., 415–455. Bamberger Orientstudien 1. Bamberg: University of Bamberg Press.
- Hesling, Willem.** 2001. „The Past as Story: The Narrative Structure of Historical Films.“ *European Journal of Cultural Studies* 4: 189–205.
- Hickethier, Knut.** 2012. *Film- und Fernsehanalyse*. 5., aktual. u. erw. Aufl. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Kaplan, Mehmet.** 1954. „Namık Kemal ve Fatih.“ *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 6: 71–82.
- Kırmızı, Abdülhamit.** 2012. „Sinema-Tarih İlişkisi ve Fetih 1453.“ *Hayal Perdesi* 27 (Mart-Nisan): 24–27.
- Koçak, Dilek Özhan, und Orhan Kemal Koçak.** 2014. „Geçmiş Methiye: Fetih 1453.“ *Birikim: Aylık Sosyalist Kültür Dergisi* 305 (Eylül): 53–65.
- Köprülü, Orhan F., und Mustafa Uzun.** 1989. „Akşemseddin.“ *TDVİA* 2: 299–302.
- Kracauer, Siegfried.** 2015. *Theorie des Films: Die Errettung der äußeren Wirklichkeit*, herausgegeben von Karsten Witte, übersetzt von Friedrich Walter und Ruth Zellschan, 9. Aufl. Suhrkamp taschenbuch wissenschaft 546. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kreiser, Klaus.** 2012. „Die Eroberung Konstantinopels unter anderen Vorzeichen.“ *Süddeutsche Zeitung*, 27. Februar 2017.
- Krützen, Michaela.** 2004. *Dramaturgie des Films: Wie Hollywood erzählt*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Monaco, James.** 2005. *Film verstehen: Kunst, Technik, Sprache, Geschichte und Theorie des Films und der Medien*, übersetzt von Brigitte Westermeier und Robert Wohlleben. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Paul, Gerhard.** 2006a. „Mushroom Clouds‘: Entstehung, Struktur und Funktion einer Medienikone des 20. Jahrhunderts im interkulturellen Vergleich.“ In *Visual History: Ein Studienbuch*, herausgegeben von Gerhard Paul, 243–264. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Paul, Gerhard.** 2006b. „Von der historischen Bildkunde zur Visual History: Eine Einführung.“ In *Visual History: Ein Studienbuch*, herausgegeben von Gerhard Paul, 7–36. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pekesen, Berna.** 2015. „Vergangenheit als Populärkultur: Das Osmanenreich im türkischen Fernsehen der Gegenwart.“ *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 12: 140–151.
- Redfern, Nick.** 2012. „Correspondence Analysis of Genre Preferences in UK Film Audiences.“ *Journal of Audience & Reception Studies* 9: 45–55.
- Riederer, Günter.** 2006. „Film und Geschichtswissenschaft: Zum aktuellen Verhältnis einer schwierigen Beziehung.“ In *Visual History: Ein Studienbuch*, herausgegeben von Gerhard Paul, 96–112. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sarıkoynucu, Ali.** 2002. *Ahmet Hulusi, Mehmet Rifat, Hacı Tevfik ve Abdurrahman Kamil Efendiler*. 4. Aufl. Bd. 1 von *Milli Mücadelede Din Adamları* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

- Scognamillo, Giovanni, und Metin Demirhan.** 1999. *Fantastik Türk Sineması*. Istanbul: Kabalcı.
- Uçman, Abdullah.** 1992. „Bârîka-i Zafer.“ *TDVİA* 5:74.
- Yorulmaz, Bilal.** 2015. *Sinema ve Din Eğitimi*. Istanbul: İletişim.

- Yorulmaz, Bilal, und William L. Blizek.** 2014. „Islam in Turkish Cinema.“ *Journal of Religion & Film* 18 (2). <http://digitalcommons.unomaha.edu/jrf/vol18/iss2/8> (article 8).

Internetquellen

- „**Başbakan Beğendi**“ (17. Februar 2012).
 Letzter Zugriff: 28. Februar 2018.
<http://www.hurriyet.com.tr/kelebek/basbakan-beğendi-19932306>.
- „**Erdoğan ile Fatih Sultan Mehmet'in Kaderi Ortak mı?**“ Letzter Zugriff: 27. Februar 2018. <http://oguzhanhazan.blogspot.com/2013/06/erdogan-ile-fatih-sultan-mehmetin.html>.
- „**Fetih 1453**“. Letzter Zugriff: 28. Februar 2018. https://en.wikipedia.org/wiki/Fetih_1453.
- „**İstanbul Şehirlerin Şahı Olan bir Şehir**“ (30. Mai 2015). Letzter Zugriff: 2. März 2018. <http://www.trthaber.com/haber/gundem/istanbul-sehirlerin-sahi-olan-bir-sehir-187471.html>.
- Ülker, Kerim.** „Fetih Hollywood'u Tahtından İndirdi“ (26. Februar 2012). Letzter Zugriff: 26. Februar 2018. <https://www.sabah.com.tr/ekonomi/2012/02/26/fetih-hollywoodu-tahtindan-indirdi>.
- Yücel, Deniz.** „Erdoğan schwärmt von der Eroberung Jerusalems“ (31. Mai 2015). Letzter Zugriff: 28. Februar 2018. <https://www.welt.de/politik/ausland/article141707165/Erdogan-schwaermt-von-der-Eroberung-Jerusalems.html>.

Zum islamwissenschaftlichen Blick auf die Rhetorik im arabischen Raum

Aspekte des Fremd- und Selbstbildes

Jan Scholz

Abstract In der Islamwissenschaft bzw. Arabistik wird regelmäßig zwischen griechisch-römischer (bzw. westlicher oder abendländischer) Rhetorik einerseits und arabischer Rhetorik andererseits unterschieden. Hierbei meint erstere die Rhetoriktheorie aristotelischer Prägung, welche eine Theorie öffentlicher Rede darstellt. Mit arabischer Rhetorik wird hingegen die autochthone arabische Tradition der literarischen Rhetorik bezeichnet. Diese stellt im Gegensatz zur griechisch-römischen eigentlich keine Theorie öffentlicher Rede dar, sondern im Wesentlichen eine Text-Theorie. Wenngleich diese Unterscheidung in einer historischen Perspektive durchaus gerechtfertigt sein kann, so wird sie in der Moderne in gewisser Hinsicht problematisch. Moderne arabische Rhetorikhandbücher, welche ab Ende des 19. Jahrhunderts erscheinen und ab dem 20. Jahrhundert auch für das arabisch-islamische Predigtwesen eine wichtige Rolle spielen, rekurrieren zunehmend auf die sogenannte griechisch-römische Rhetoriktradition. Vor diesem Hintergrund läuft die Unterscheidung zwischen griechisch-römischer und arabischer Tradition Gefahr, Dichotomien zu reproduzieren, welche gerade im Kontext der Orientalismus-Debatte kritisiert wurden. Denn die Rhetorikhandbücher stellen sich bewusst in eine aristotelische Tradition und fühlen sich gleichzeitig auch der arabischen verpflichtet. Die Frage der Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Rhetoriktraditionen berührt insbesondere die Frage nach Fremd- und Selbstbildern. Dies gilt in gewissem Maß bereits für die Vormoderne, insbesondere aber für die Moderne. Anhand eines Überblicks über ausgewählte islamwissenschaftliche bzw. arabistische Darstellungen des Themas arabische Rhetorik wird gezeigt, dass die Wahl angemessener Begrifflichkeiten eine doppelte Herausforderung

darstellt: Auf der einen Seite gilt es, den Eurozentrismus zu meiden, auf der anderen den Orientalismus.

Keywords Rhetorik, Balāga, Balāgha, Ḥaṭāba, Khaṭāba, Griechisch, Römisch, Arabisch, Orientalismus, Eurozentrismus

Im vorliegenden Beitrag¹ werden die in der Islamwissenschaft übliche Unterscheidung zwischen arabischer und griechisch-römischer (oder westlicher) Rhetorik und einige sich aus dieser Unterscheidung ergebende Überlegungen diskutiert.² Hierbei stehen, im Sinne der Festschrift, Aspekte des Fremd- und Selbstbildes, die sich einerseits aus dem islamwissenschaftlichen Blick auf die Rhetorik und andererseits aus dem Blick der zu behandelnden Rhetorikhandbücher ergeben, im Vordergrund.

Hierzu werden in einem ersten Schritt, ausgehend von den Begriffen der arabischen Rhetorik (*‘ilm al-balāga*) und der griechisch-römischen Rhetorik (*‘ilm al-ḥaṭāba*), Fragen der Taxonomie beziehungsweise Systematik skizziert.³ Diese einleitende Darstellung bildet die Grundlage für einige darauf

- 1 Der Artikel basiert auf vorangegangenen Arbeiten zum Thema: Scholz 2018, Scholz 2019a und 2019b sowie auf meiner noch unpublizierten Doktorarbeit. Manche der im vorliegenden Artikel behandelten Überlegungen wurden bereits in den vorangegangenen Arbeiten thematisiert und werden hier (teilweise detaillierter) mit Blick auf die Frage nach Fremd- und Selbstbild erneut aufgegriffen. Dabei wird im Folgenden nicht mehr grundsätzlich mit separaten Quellenangaben auf die genannten Publikationen verwiesen.
- 2 Für die Bezeichnung der griechisch-römischen Rhetorik werden unterschiedliche Begriffe verwendet. Teilweise wird beispielsweise lediglich von griechischer Rhetorik gesprochen. Der Fokus liegt dann auf dem Umstand, dass die Rhetorik als Theorie öffentlicher Rede erstmals im antiken Griechenland durch Aristoteles formuliert wurde. Wo hingegen die Bezeichnung ‚griechisch-römische Rhetorik‘ verwendet wird, geschieht dies vor dem Hintergrund, dass die Römer, aufbauend auf den griechischen Autoren, die Beschäftigung mit der Rhetorik fortgesetzt und erweitert haben. Bei der Verwendung dieser Bezeichnung mit Bezug auf die Moderne soll natürlich nicht ausgeblendet werden, dass rhetorische Überlegungen über die Jahrhunderte hinweg stets an sich verändernde Umstände angepasst wurden. Die Bezeichnung ‚griechisch-römisch‘ verweist lediglich darauf, dass diese Anpassungen unter Rückgriff auf eine bestimmte Tradition geschehen. Bis heute stellt das griechisch-römische Erbe insbesondere in Europa und Nordamerika, teilweise jedoch auch in anderen Teilen der Welt, die Grundlage rhetorischer Theorien dar (bisweilen auch ohne dass dies separat benannt wird). Dem entsprechend sind insbesondere ab dem 20. Jahrhundert auch Bezeichnungen wie ‚europäische‘, ‚westliche‘ oder ‚abendländische‘ Rhetorik verbreitet.
- 3 Die arabische Unterscheidung zwischen *‘ilm al-balāga* und *‘ilm al-ḥaṭāba* ist terminologisch weniger verwirrend als die im Deutschen (und anderen westlichen Sprachen)

aufbauende Beobachtungen beziehungsweise Überlegungen, die sich mit – im Zusammenhang von Fremd- und Selbstbild stets relevanten – Fragen der Systematik beschäftigen. Hierbei gilt es aufzuzeigen, dass die Unterscheidung zwischen arabischer Rhetorik einerseits und griechisch-römischer beziehungsweise westlicher beziehungsweise ‚abendländischer‘ Rhetorik andererseits in gewisser Hinsicht der dichotomischen Unterscheidung zwischen Orient und Okzident entspricht. Diese Unterscheidung erfolgt im Bereich der Rhetorik wohlgerne nicht, wie man vielleicht aufgrund des Verweises auf die Orientalismusdebatte vermuten könnte, mit negativen Untertönen oder gar mit einem hegemonialen Anspruch, welcher in der Orientalismusdebatte beziehungsweise den *postcolonial studies* eine zentrale Rolle spielt. Im Gegenteil, wo es um Fragen der Rhetorik geht, spricht sich die islamwissenschaftliche und arabistische Forschung meist explizit dafür aus, die arabische rhetorische Tradition ausreichend zu erforschen, und kritisiert ein Forschungsinteresse, das zu stark von den Paradigmen der westlichen Rhetorik geleitet wird. Wenngleich diese Forderung völlig legitim ist, läuft eine dichotomische Unterscheidung zwischen arabischer und westlicher Rhetorik dennoch teilweise Gefahr, der speziellen modernen Situation nicht gerecht zu werden. Impliziert sie doch meist, dass die sogenannte westliche Rhetorik im arabischen Kontext eigentlich fremd ist und eher eine marginale Rolle spielt. Zumindest mit Blick auf die Moderne lässt sich dieses Bild nicht ohne Weiteres aufrechterhalten. Wie anhand moderner arabischer Rhetorikhandbücher skizziert wird, spielt die westliche Rhetorik seit nunmehr über einem Jahrhundert häufig eine zentrale Rolle: In zahlreichen Rhetorikhandbüchern, von denen sich viele auf die islamische Predigt beziehen (also Homiletikhandbücher darstellen), andere hingegen eher auf die öffentliche Rede in einem allgemeineren Sinn, wird stets auch die sogenannte westliche Rhetorik rezipiert. Auch wenn die dichotomische Trennung den Vorteil bietet, in einer historischen Perspektive zwei Traditionslinien zu unterscheiden, ist sie also der modernen Situation letztlich

übliche Unterscheidung zwischen arabischer und griechisch-römischer Rhetorik, die zweimal auf den Begriff ‚Rhetorik‘ zurückgreift. Die arabischen Begriffe lassen sich einigermaßen wörtlich als ‚Wissenschaft der Beredsamkeit‘ und ‚Wissenschaft der öffentlichen Ansprache‘ übersetzen, hierbei liegt der ‚Beredsamkeit‘ der Gedanke der Erreichung eines kommunikativen Zieles zugrunde. Die arabischen Begriffe bezeichnen also zunächst unterschiedliche Zuständigkeitsbereiche, die deutschen (westlichen) hingegen Bereiche der Rhetorik. Gleichwohl ist die thematische Überschneidung keine Frage der Terminologie, denn zum einen ist der *‘ilm al-balāġa* auch durch Entlehnungen aus dem griechischen *‘ilm al-ḥaṭāba* geprägt, zum anderen greift der *‘ilm al-ḥaṭāba* natürlich, was später in der Darstellung der Struktur der Rhetorik deutlich wird, auch auf den *‘ilm al-balāġa* zurück.

nur bedingt angemessen. Aus der Unterscheidung ergibt sich bisweilen sogar, wie in einem abschließenden Schritt zusammenfassend gezeigt wird, eine doppelte Gefahr: diejenige eines Eurozentrismus auf der einen Seite, wenn Rhetorik stets aus einer westlichen Sicht verstanden wird, und diejenige eines Orientalismus auf der anderen, wenn die arabische Rhetorik ihrerseits ‚essenzialisiert‘ und die Rolle der westlichen Tradition im arabischen Kontext ausgeblendet wird.

Die Struktur der arabischen Rhetorik

Was mit arabischer Rhetorik gemeint ist und inwiefern sie von der griechisch-römischen Tradition zu unterscheiden ist, lässt sich anhand eines Überblicks über strukturelle Gemeinsamkeiten beziehungsweise Unterschiede zwischen den beiden Traditionen darstellen.

Die Struktur der arabischen Rhetorik (*‘ilm al-balāġa*) lässt sich anhand des Werkes *Talḥīs al-miftāḥ* (‚Die Zusammenfassung des Schlüssels‘) des arabischen Grammatikers und Rhetorikers al-Qazwīnī (gest. 1338) illustrieren.⁴ Nachdem sich die arabische Rhetorik über unterschiedliche Etappen entwickelt hat, hat er ihr schließlich die ‚endgültige‘ Struktur gegeben, die bis heute in Lehrbüchern zugrunde gelegt wird. Seither wird die arabische Rhetorik in drei Zweige unterteilt: *‘ilm al-ma‘ānī*, der Wissenszweig der Wortbedeutungen, wobei es vor allem darum geht, „aus den grammatisch möglichen Sprachmustern des Arabischen dasjenige auszuwählen, das den Redezweck am besten erfüllt“⁵, *‘ilm al-bayān*, der Wissenszweig der Deutlichkeit [der Sprache], wobei Klarheit in der Vermeidung von Ambiguität liegt, wozu unterschiedliche Tropen behandelt werden, und *‘ilm al-badī‘*, der Wissenszweig der Verschönerung beziehungsweise die Stilformenlehre.

Bereits aus dieser oberflächlichen Skizzierung der Struktur der arabischen Rhetorik ergeben sich deutliche inhaltliche Parallelen zur griechisch-römischen Rhetorik. Auch diese behandelt das Verfassen von Texten und beschäftigt sich mit Stilmitteln, sprachlichem Ausdruck sowie semantischen Fragen. Entsprechend wird in den europäischen Sprachen in der Regel von der arabischen Rhetorik gesprochen, wo die Wissenschaft der Beredsamkeit (*‘ilm al-balāġa*) gemeint ist. Allerdings darf nicht übersehen werden, dass der ursprünglich griechische Begriff ‚Rhetorik‘ hier fast behelfsmäßig

4 Die Darstellung erfolgt nach Bauer 2007.

5 Simon 1993, 3.

verwendet wird. Denn Rhetorik bezeichnet ursprünglich, wie noch darzulegen sein wird, ein weiteres Feld.

Dass es am Anfang der europäischen Beschäftigung mit der arabischen Rhetorik ein deutliches Bewusstsein dafür gab, dass die Arabistik hier einen Begriff verwendete, der nicht in jeder Hinsicht geeignet war, lässt sich anhand eines Zitats von August Ferdinand Mehren veranschaulichen: Dieser spricht 1853 von „der Wissenschaft bei den Arabern, der wir den Namen der Rhetorik *gegeben haben*“.⁶ Der Satz ist zunächst unscheinbar und dennoch aufschlussreich. Hier tritt in der Wendung „gegeben haben“ ein wichtiger Umstand zutage: Die europäischen Philologen haben diese Wissenschaft bei den Arabern so *genannt*, der Begriff Rhetorik im eigentlichen Sinn trifft jedoch nicht ganz zu. Das zeigt ein kurzer Blick auf die griechisch-römische bzw. westliche Rhetorik.

Die Struktur der griechisch-römischen Rhetorik

Wie die arabische Rhetorik anhand ihrer drei Wissenszweige skizziert wurde, lässt sich die Struktur der griechisch-römischen (westlichen) Rhetorik anhand der sogenannten Redestadien (beziehungsweise *officia oratoris*) darstellen, nämlich:

- *inventio*: das Auffinden der Argumente
- *dispositio*: der Aufbau der Rede, das Sortieren der Argumente der Rede
- *elocutio*: die Ausformulierung und stilistische Ausarbeitung, die Wortwahl und die Verwendung stilistischer Mittel
- *memoria*: das Einprägen der Rede
- *actio/pronuntiatio*: der öffentliche Vortrag der Rede unter Verwendung stimmlicher Mittel (*pronuntiatio*) zum einen, darunter etwa Aussprache, Intonation, Timbre, Rhythmus etc., sowie gestischer und mimischer Mittel (*actio*) zum anderen.

Der grundlegende Unterschied zwischen arabischer und griechisch-römischer (westlicher) Rhetorik wird hier deutlich: Die arabische Rhetorik konzentriert sich auf das Verfassen von Texten, sie ist im Wesentlichen textorientiert. Die westliche Rhetorik versteht sich hingegen als Theorie

6 Mehren 1853, 15, Hervorhebung JS.

öffentlicher Rede. Sie enthält sowohl textorientierte als auch performanzorientierte Abschnitte. Sie beschäftigt sich also ebenfalls mit dem Verfassen von Texten, jedoch ist der öffentliche Vortrag der Rede für sie ein eigener Gegenstandsbereich. Daher behandelt sie neben dem Auswendiglernen des Textes (*memoria*) auch den Redevortrag, der unterteilt wird in mündlichen (*pronuntiatio*) und gestisch-mimischen Vortrag (*actio*). Diese umfassende Zuständigkeit ist ursprünglich auch im Begriff ‚Rhetorik‘ enthalten: mit *rhetor* wird jemand bezeichnet, der einen Text öffentlich vorträgt, der öffentliche Redner, nicht der Verfasser eines Textes. Der Begriff Rhetorik, der durch Suffigierung des Substantivs mittels *-ik* entsteht, bezeichnet also zunächst die Theorie des Redners. Diese Theorie umfasst nicht nur den Text der Rede, sondern auch die performativen Aspekte des Vortrags.⁷

Der *‘ilm al-balāġa*: eine literarische Rhetorik

Der Umstand, dass – wie Mehren schreibt – „wir“ (das heißt die europäischen Wissenschaftler) dem *‘ilm al-balāġa* „den Namen der Rhetorik gegeben haben“, ist offensichtlich damit zu erklären, dass der *‘ilm al-balāġa* mit dem verglichen wurde, was ihm im kulturwissenschaftlichen Repertoire europäischer Wissenschaftler am ehesten entspricht. Das ist durchaus nachvollziehbar. Zumal der Begriff ‚Rhetorik‘ zwar *ursprünglich* die Theorie der öffentlichen Rede bezeichnet, die Rhetorik aber im westlichen Kontext durchaus auch in ‚verkürzter‘ Form existiert. Nämlich als Rhetorik, die sich auf die textorientierten Bereiche konzentriert und in der Vergangenheit die performanzorientierten Bereiche (*memoria* und *actio/pronuntiatio*) teilweise auch ausgelassen hat. Sie ist dann primär ein Werkzeug für das Verfassen, Verstehen und Auslegen von Texten und keine Theorie öffentlicher Rede im eigentlichen Sinn. Ihr Schwerpunkt liegt auf der *elocutio*, wobei dann in der Regel – zur Abgrenzung von der ‚Voll-Rhetorik‘ – von der ‚literarischen Rhetorik‘ gesprochen wird.⁸

Auch heute wird in der Islamwissenschaft beziehungsweise Arabistik teilweise betont, dass die Verwendung des Begriffs ‚Rhetorik‘ beziehungsweise ‚arabische Rhetorik‘ nicht suggerieren sollte, dass es sich beim

7 Es erklärt sich von selbst, dass die Rhetorik in beiden Fällen nicht nur für die Entstehung des Textes (beziehungsweise im Falle der westlichen Rhetorik dessen Ausführung), sondern auch für die Analyse relevant ist.

8 Entsprechend die Bezeichnung des Standardwerks: Lausberg 1960. Zum Schwerpunkt, den Lausberg auf die *elocutio* legt, siehe Schmid 2009, 1891.

‘*ilm al-balāga* um eine direkte Analogie zur Rhetorik griechisch-römischer Prägung handelt. So hält etwa Wolfhart Heinrichs fest, der Begriff Rhetorik sei *cum grano salis* zu verwenden.⁹ Und Thomas Bauer verweist in seinem einschlägigen Artikel¹⁰ aus dem Tübinger *Historischen Wörterbuch der Rhetorik* explizit darauf, dass er sich mit der arabischen Rhetorik beschäftigt, und grenzt diese wiederholt von der westlichen beziehungsweise ‚abendländischen‘ Rhetorik ab. Vergleichbar unterscheidet auch Udo Simon die ‚islamische Rhetorik‘¹¹ wiederholt von der abendländischen Tradition.

Trennung rhetorischer Traditionen in der Forschung

Bereits in diesen einleitenden Bemerkungen zur Taxonomie wird deutlich, dass die Unterscheidung zwischen griechisch-römischer (westlicher) und arabischer Rhetorik stets auch Fragen von Fremd- und Selbstbild betrifft, denn wenn die eine als griechische oder griechisch-römische Rhetorik bezeichnet wird, so wird sie im Prinzip dem sogenannten ‚Abendland‘ zugerechnet, von dem das Arabische meist ausgenommen wird. Im Folgenden soll anhand der Art und Weise, in der auf die griechisch-römische beziehungsweise die arabische Rhetorik in einzelnen ausgewählten islamwissenschaftlichen beziehungsweise arabistischen Publikationen Bezug genommen wird, die Relevanz dieser Unterscheidung skizziert werden.¹²

Der Anfang sei hierzu mit William Smyth¹³ gemacht. Seine stark religionsbezogene Unterscheidung, die das in der Wissenschaft verbreitete Paradigma der Trennung veranschaulicht, wird bereits im Titel deutlich: Mit „Rhetoric and ‘*ilm al-balāgha*: Christianity and Islam“ wird hier die Rhetorik auf das Christentum, der ‘*ilm al-balāga* auf den Islam bezogen. Entsprechend verweist Smyth auch gleich zu Beginn auf die herausgehobene Bedeutung der (griechischen) Rhetorik für die „westliche Tradition“ und betont damit die identitätsstiftende Dimension der Disziplin. Wenn er feststellt, dass „Studenten wie Lehrer häufig im Kontext rhetorischer

9 Heinrichs 1998, 651.

10 Bauer 2007.

11 Simon 1998.

12 Es handelt sich hierbei explizit um eine Auswahl. Publikationen, die sich auf den arabischen Aristotelismus beschränken, werden hier nicht aufgeführt. Exemplarisch sei verwiesen auf Würsch 1991, Würsch 2005 und Würsch 2009.

13 Smyth 1992.

Studien erstmals bürgerliche und ethische Themen betrachteten, welche heute den Bereichen Politik, Philosophie und Theologie zugerechnet werden¹⁴, wird deutlich, welche zentrale Rolle der Rhetorik beigemessen wird. Smyth hebt hervor, dass es Parallelen zwischen beiden Traditionen gibt. So etwa ihre Rolle in religiösen Strukturen, die Beschäftigung mit rhetorischen Figuren und stilistischen Fragen. Er unterstreicht aber, dass die Ziele beziehungsweise die Gegenstände der zwei Traditionslinien unterschiedliche sind: Im Westen sei die Verknüpfung mit politischen Konzepten wie Debatte und Dialog zentral, während im *‘ilm al-balāġa* die Beschäftigung mit Hermeneutik und Textästhetik im Vordergrund stünden.¹⁵ Das ist in dieser Form wohl etwas überspitzt. Die beiden letzteren sind auch in der griechisch-römischen Tradition wesentlich. Ein Blick in Lausbergs *Handbuch der literarischen Rhetorik* belegt die Bedeutung der Rhetorik für die Textästhetik. Auf der anderen Seite zeigt beispielsweise die Aufmerksamkeit, welche der *‘ilm al-balāġa* der Frage nach der Verständlichkeit von Aussagen widmet, dass auch hier Reflexionen zum Dialog – zumindest im weiteren Sinn – vorhanden sind. Smyth erläutert anhand der arabischen Tradition im Folgenden insbesondere die Rolle der Spracherforschung und -beschreibung sowie die Bedeutung stilistischer Qualitäten. Auch stellt er heraus, dass die arabische Rhetorik als hermeneutisches Instrument für das Verständnis des Korans beziehungsweise der *ḥadīṭ*-Sammlungen wie auch für die Rechtsprinzipien (*uṣūl al-fiqh*) maßgeblich wurde. Für Smyth ergibt sich daraus eine zugespitzte Opposition: die Betonung des Sprechens in der westlichen Rhetorik einerseits, die Betonung des Lesens (respektive Zuhörens) in der arabischen andererseits.¹⁶ So wird für die westliche Rhetorik die Rolle des Überzeugens herausgestrichen, denn (insbesondere) der Redner habe stets die Überzeugung seiner Zuhörer als Ziel vor Augen. Hingegen stünde in der Tradition des *‘ilm al-balāġa* der Leser (bzw. Zuhörer) im Zentrum des Interesses: Vor Muḥammads Auftreten habe es zwar eine gewisse „rhetorische Funktion“ gegeben, unter dem „enormen Einfluss der Offenbarung“ hätten die Muslime jedoch davon Abstand genommen, formelle Regeln für die öffentliche Rede aufzustellen. Stattdessen habe der Fokus auf dem Hörerleben gelegen. Der Koran wurde zur „Verkörperung göttlicher Präsenz“, eine Auffassung, die mit der *iġāz*-Theorie analytisch untermauert wurde. Der heilige Text sollte nicht nur verstanden, sondern auch ästhetisch genossen werden.¹⁷

14 Smyth 1992, 242 (Übers. JS).

15 Smyth 1992, 242.

16 Smyth 1992, 248 Anm. 14.

17 Smyth 1992, 253–254.

Wenn Udo Simon in seinem gleichnamigen Artikel im *Historischen Wörterbuch der Rhetorik* von der „islamischen Rhetorik“ spricht, so wird auch hier, in diesem Punkt Smyth vergleichbar, die Rolle der Rhetorik im religiösen Feld angesprochen. Simon definiert die „islamische Rhetorik“ zweifach: „einerseits in einem allgemeinen Sinn als die rhetorische Tradition der islamischen Welt in impliziter Opposition insbesondere zur abendländischen Rhetoriktradition“¹⁸ und „andererseits in einem eingeschränkteren Sinn als die auf den heiligen Text, dessen Interpretation und das Reden über Glaubensinhalte bezogene Rhetorik, die im Islam der christlichen Rhetorik gegenübergestellt wird.“¹⁹ Eine deutliche Abgrenzung der arabischen von der griechischen Tradition findet sich auch hier, wobei Simon verschiedentlich an die Überlegungen Smyths anschließt. Ganz im Sinne der Konzentration auf die arabisch-islamische Tradition stehen im Artikel jeweils die sprachlich-stilistischen Aspekte im Vordergrund. Daneben werden im Unterabschnitt „Theoriebildung und System“ auch Fragen des Verhältnisses der arabischen zur griechischen Tradition angesprochen. So etwa, dass die Araber Aristoteles’ *Poetik* und *Rhetorik* der spätalexandrinischen Tradition folgend dem Bereich der Logik zuordneten, sowie die – wenig erfolgreichen – Versuche einiger arabischer Philosophen, die griechische Tradition für die arabische Literaturtheorie nutzbar zu machen. Der Grund liege darin, dass „[d]ie Philosophie [...] als eine der ‚fremden‘ Wissenschaften den islamischen, d.h. religions- und sprachbezogenen [Wissenschaften] gegenübergestellt und mit einem gewissen Mißtrauen beobachtet wird“²⁰

Halldén²¹ hat als erster (oder als einer der ersten) die sehr berechtigte Forderung gegenüber Islamwissenschaft und Arabistik erhoben, den Fokus stärker auf die arabische öffentliche Rede zu legen. Das betrifft auch die Rhetorik als Theorie öffentlicher Rede. Er hebt hervor, dass der westliche Blick auf die Rhetorik im arabischen Raum stets ein Blick auf den *‘ilm al-balāga* gewesen sei. Dafür benennt er zwei Gründe, die erneut erkennen lassen, in welchem Maß beim Forschungsgegenstand Rhetorik Fragen der Identität und des Selbst- beziehungsweise Fremdbildes mitspielen:

18 Simon 1998, 640. Wie bereits am Anfang des Artikels erwähnt wurde, kann mit Blick auf die arabisch-islamische Kultur schwerlich von einer Tradition gesprochen werden, da die arabische und griechische Rhetoriktradition unterschieden werden müssen. Allerdings ist die Wendung „islamische Rhetorik“ hier vermutlich dem Umstand geschuldet, dass die griechische Rhetorik historisch gesehen weniger als islamisch verstanden wurde.

19 Simon 1998, 640.

20 Simon 1998, 653.

21 Halldén 2005.

Zum einen verweist Halldén darauf, dass der *‘ilm al-balāġa* häufig als „islamischer“ beziehungsweise „arabischer“ gegolten habe (und gelte), während der *‘ilm al-ḥaṭāba* der griechischen philosophischen Tradition zugerechnet werde. Dieser bereits bei Simon angeführte Umstand ist nicht von der Hand zu weisen. In der Tat hat es gerade im explizit religiösen islamischen Kontext durchaus eine gewisse Ablehnung griechischen Gedankengutes gegeben, die sich in entsprechenden Kontexten teilweise auch heute noch findet. Gleichwohl darf nicht übersehen werden, dass der *‘ilm al-ḥaṭāba* aufgrund des arabischen Aristotelismus auch zum islamischen beziehungsweise arabischen Erbe zählt. Als zweiten Grund für den westlichen Fokus auf den *‘ilm al-balāġa* benennt Halldén den Umstand, dass im 19. und 20. Jahrhundert Rhetorik im Wesentlichen mit Stil- und Figurenlehre, also mit der literarischen Rhetorik, gleichgesetzt wurde: „[The focus on literary rhetoric] can be explained as consequences of the contemporary conception of ‚rhetoric‘ prevalent in Western Europe during the 19th and 20th centuries. The definition of rhetoric as a system of tropes and figures was common knowledge (*doxa*) at the time. Hence, it would come as little surprise that, when they were looking for an equivalent to rhetoric in Arabic sources, Western scholars in the 19th and 20th centuries found that it was the system of tropes and figures within *‘ilm al-balāġa* and nothing else that should be studied.“²² Halldén hat zwar recht mit der Feststellung, dass der westliche Fokus – zumal in der Mitte des 19. Jahrhunderts – auf der literarischen Rhetorik lag und dass eine stärkere Berücksichtigung der rednerischen Praxis im arabischen beziehungsweise im islamischen Kontext durchaus wichtig ist. Gleichzeitig greift diese Erklärung jedoch etwas kurz. Zum einen wuchs ja gerade auch im 19. und 20. Jahrhundert das Interesse an der Rhetorik als Theorie öffentlicher Rede. Zum anderen sollte auch nicht übersehen werden, dass es eine explizit theoretische rhetorische Beschäftigung mit der öffentlichen Rede (also *‘ilm al-ḥaṭāba*) im arabischen Kontext außerhalb des arabischen Aristotelismus eben kaum gegeben hat.²³ Damit entspricht der Fokus auf literarische Aspekte (wenngleich diese auch auf öffentliche Reden bezogen werden konnten), welcher aufseiten westlicher Wissenschaftler vorherrschte, historisch gesehen durchaus dem Schwerpunkt des *‘ilm al-balāġa*.

Aus der Feststellung, der Bereich der öffentlichen Rede sei durch die Forschung vernachlässigt worden, ergibt sich bei Halldén konsequenterweise die Forderung, auch die konkrete rhetorische Praxis und – soweit

22 Halldén 2005, 27

23 Halldén verweist darauf, dass die öffentliche Rede meist praktiziert wurde, ohne dass ein Bedarf entstanden wäre sie zu theoretisieren (2005, 23).

vorhanden – die ihr zugrunde liegenden theoretischen Texte zur öffentlichen Rede miteinzubeziehen. Er benennt verschiedene mögliche Quellen, darunter auch entsprechende Handbücher, welche beispielsweise für Prediger verfasst werden.²⁴ Auch verweist er darauf, dass die Forschungssituation teilweise zu unangemessenen Vergleichen zwischen ‚westlicher‘ und ‚islamischer‘ Rhetorik geführt habe.²⁵

Anzumerken ist, dass bei Halldén nicht ausdrücklich darauf hingewiesen wird, dass sich mit den in der Moderne aufkommenden rhetorischen und häufig auch konkret homiletischen Handbüchern die Situation wandelt und es nun eben auch arabische rhetoriktheoretische Beschäftigungen mit der öffentlichen Rede gibt. Er stellt zwar fest, es gebe einige rezente Publikationen zum Thema der öffentlichen Rede, jedoch wird hierbei nicht deutlich, dass es sich (wie in diesem Artikel weiter unten ausgeführt wird) dabei um einschlägige, für die Praxis bestimmte Handbücher handelt, die verschiedene Aspekte öffentlicher Rede auch theoretisch beleuchten.²⁶ Damit kann der Eindruck entstehen, es handle sich vielmehr um historische Darstellungen der öffentlichen Rede bei den Arabern. Eine Skizzierung wichtiger historischer Stationen ist in vielen Handbüchern zwar vorhanden, aber es sind doch in erster Linie für die Praxis der öffentlichen Rede bestimmte Handbücher. Auch trifft Halldéns allgemeine Aussage nicht ganz zu, für islamische Prediger stelle die Kunst der öffentlichen Rede (*fann al-ḥaṭāba*) ein „doxologisches ‚Know-how‘“ dar, „wherein the proper procedure of public speech as a formal act is regulated in accordance with Islamic law and ethics“²⁷. Hier sind Halldéns Feststellungen zu ergänzen, denn im angesprochenen Punkt unterscheidet sich die Situation zu unterschiedlichen Zeitpunkten:

In vormoderner Zeit steht häufig in der Tat ein solches „doxologisches Know-how“ im Vordergrund, wenngleich es auch Berichte über Prediger gibt, die sich kaum an die Vorgaben gehalten haben. Das Wissen um die formell richtige Predigt ist in homiletischen Anweisungen verbürgt, die sowohl textliche als auch performative Empfehlungen für den Prediger enthalten.²⁸ Diese Anweisungen orientieren sich an der *šarī'a*. Das ist zum einen naheliegend, da die Freitagspredigt (*ḥuṭba*) als Ritual unmittelbar Gegenstand rechtlicher Fragen ist. Daneben werden aber auch Vorgaben für andere, ‚freiere‘ Predigtgenres gegeben. In der Moderne bleiben „doxologische“ Maßgaben

24 Halldén 2005, 24.

25 Halldén 2005, 33.

26 Halldén 2005, 24.

27 Halldén 2005, 34.

28 Hierzu beispielsweise Scholz 2019a, 202–203.

insbesondere für die ritualisierte *ḥuṭba* weiterhin zentral, jedoch fließen mit den aufkommenden modernen Rhetorikhandbüchern weitere kommunikationstheoretische beziehungsweise theoretisch-rhetorische Überlegungen mit ein, die in den ritualrechtlichen Regelungen nicht angesprochen sind. Es handelt sich hierbei um Strategien der Überzeugung beziehungsweise erfolgreicher Kommunikation, die sich sowohl auf textliche als auch auf performative Aspekte beziehen. Wie gesagt stellt die Freitagspredigt jedoch lediglich eines von verschiedenen Predigtgenres dar. Die ‚freien‘ Predigten des Azhariten Muḥammad Mitwallī aš-Ša‘rāwī und anderer Fernsehprediger wie des konservativ-islamischen ‘Amr Ḥālid oder salafistischer Akteure wie Muḥammad Ḥassān – um lediglich drei prominente Beispiele zu nennen – folgen rhetorisch anderen Erwägungen.²⁹ Bei diesen Predigten, welche bei Ša‘rāwī meist als *durūs* (Sg. *dars*), also als ‚Unterricht‘ bezeichnet werden, steht – was die rhetorischen Aspekte betrifft – meist weniger das „doxologische“ rhetorische Wissen im Vordergrund. Hier geht es vielmehr um erfolgreiche Kommunikation, für welche die Handbücher entsprechende Techniken zu vermitteln suchen. (Für andere, nicht-religiöse Gelegenheiten der öffentlichen Rede, welche für einige Rhetorikhandbücher ebenfalls Gegenstand der Reflexion sind, stellt sich die Frage nicht in dieser Form, da diese nicht ritualrechtlich geregelt sind.) Somit sind die modernen Handbücher eine Neuerung in der arabischen Rhetorik- beziehungsweise Homiletikgeschichte, man kann regelrecht von einem Bruch sprechen, denn zuvor waren vergleichbare Publikationen nicht vorhanden. Bedeutend ist für die moderne Epoche, in der es zum „Erwachen der Rhetorik“³⁰ kommt, dass diese Handbücher auf die arabischen Aristoteles-Kommentare zurückgreifen und in diesem Sinne auch in der aristotelischen Tradition zu verorten sind. Im Abschnitt „Arabische Rhetorikhandbücher in der Moderne“ werden diese Aspekte – insbesondere die Frage nach Fremd- und Selbstbild – weiter beleuchtet.

Thomas Bauer schließt an die bisher genannten islamwissenschaftlichen Darstellungen in wesentlichen Teilen an. Er trennt ebenfalls deutlich zwischen der griechischen und der arabischen Rhetorik: Erstere bezeichnet er als griechisch-abendländische beziehungsweise als abendländische Rhetoriktradition, letztere hingegen als arabische Rhetorik beziehungsweise Tradition.³¹ Auch bei ihm ist bei ersterer deutlich das identitätsstiftende griechische Moment des ‚Abendlandes‘ impliziert. Vor dem Hintergrund der Weite des rhetorischen Feldes problematisiert Bauer die mangelnde Forschung zur arabischen Rhetorik und die Tatsache, dass zahlreiche Vertreter des Faches

29 Scholz 2018, 157–162.

30 Scholz 2019a, 204–205, dort auch Anm. 15.

31 Bauer 2007, 112.

ihre Aufmerksamkeit insbesondere der westlichen Rhetorik widmen: „Der Hauptgrund hierfür liegt in der Tatsache, daß sich die ohnehin wenigen Vertreter der Arabistik und Islamwissenschaft primär jenen Aspekten der arabisch-islamischen Kultur zuwenden, die in ihrer eigenen Kultur, der westlichen Moderne, als wichtig gelten, nicht aber jenen, die in der arabisch-islamischen Kultur selbst jahrhundertlang als wichtig galten.“³² Das griechische Erbe wird dargestellt als eines, das bis in die westliche Moderne hinein maßgeblich ist, der arabische Kontext davon aber (zumindest historisch) abgetrennt. Wenn Bauer diese Feststellung auch leicht überspitzt formuliert, ist sie dennoch gerechtfertigt. Insbesondere, da sie sich – mit Blick auf die arabische Tradition – auf die Vergangenheit bezieht. Der arabische Aristotelismus hat hier zweifelsohne seine Bedeutung, dennoch ist die Rolle der griechischen Rhetorik im arabischen Kontext eben nicht mit derjenigen des *‘ilm al-balāġa* vergleichbar. Mit der von Bauer aufgeworfenen Kritik, der wissenschaftliche Fokus liege auf relevanten Aspekten, die für den modernen Westen von Bedeutung sind, wird die Disziplin der Rhetorik für die Frage des Fremdbildes relevant: Wird die Islamwissenschaft beziehungsweise Arabistik dem kulturellen Kontext, den sie untersucht, gerecht? Stellt sie ihn angemessen dar? Oder ist sie auf ihre eigene Tradition bedacht und vernachlässigt daher das in der untersuchten Kultur Wesentliche? Nimmt sie also ein Selbstbild – die Rolle der griechischen Rhetorik in Europa – als Ausgangspunkt und sucht nach diesem auch in der ‚anderen‘, der untersuchten Kultur? Versucht sie vor allem das Griechische im Arabischen zu finden? Konstruiert sie, so wäre zugespitzt zu formulieren, letztlich ein Fremdbild auf Grundlage des eigenen Selbstbildes?

Bauer trennt in jedem Fall deutlich zwischen griechisch-römischer (westlicher) und arabischer Tradition und konzentriert sich auf eine konzise Darstellung der arabischen Rhetorikgeschichte. Seine Kritik, dass die arabische Rhetorik weitaus umfassender zu erforschen wäre, ist zweifelsohne gerechtfertigt, wie auch der Verweis auf die geringe Größe des Faches. Gleichwohl scheint es wichtig, neben der arabischen Rhetoriktradition auch die griechisch-römische zu beleuchten, da zum einen auch der arabische Aristotelismus ein Teil des Themenfeldes ist, zum anderen die griechisch-römische Rhetoriktradition in der Moderne eine zunehmend wichtige Rolle spielt, worauf weiter unten noch zurückzukommen ist. Der Anfang dieser Entwicklung ist in der *nahḍa* zu suchen:

Mit Blick auf diese Entwicklung hat Abdulrazzak Patel einen äußerst wichtigen Beitrag geleistet, indem er das moderne Rhetorikhandbuch des

32 Bauer 2007, 112.

Sa'īd aš-Šartūnī untersucht und daneben auch einige weitere erwähnt.³³ Er bleibt in seiner Analyse der dargestellten Unterscheidung zwischen arabischer und westlicher Rhetorik treu und beleuchtet, inwiefern das Handbuch in der griechisch-römischen Tradition zu verorten ist. Auch bei ihm erscheinen die Handbücher eher als Produkte einer ‚fremden‘ Tradition, nämlich derjenigen der „Western rhetoric“. Das ist insofern nachvollziehbar, als er lediglich einzelne Werke aus der Zeit der *nahḍa* thematisiert und seine Untersuchung nicht auf die Zeit danach richtet, er also verständlicherweise nicht im Blick hat, dass sich aus den Büchern aus der Zeit der *nahḍa* – insbesondere im ägyptischen Kontext – eine eigene Tradition rhetorischer Handbücher entwickelt hat. Stellt man jedoch die von ihm vorgebrachten Überlegungen in einen breiteren Kontext und berücksichtigt zum einen den starken Rückbezug der Handbücher auf den arabischen Aristotelismus und zum anderen die Rolle, die die Rhetorik- und Homiletikhandbücher im Anschluss an die *nahḍa* einnehmen, so finden sich Gründe, die Klassifizierung als westlich zu überdenken. Einige der Gründe sind bereits angeführt worden, weitere werden im Abschnitt „Arabische Rhetorikhandbücher in der Moderne“ besprochen.

In Bezug auf die Veränderung der Rhetorik sei auch auf den Anthropologen Charles Hirschkind hingewiesen, dessen Forschung zur islamischen Predigt im Kairo der späten 90er Jahre auch für die Islamwissenschaft unmittelbar relevant ist. Er verweist in seiner Arbeit verschiedentlich auch auf moderne Homiletikhandbücher. Im Sinne des Fremdbildes findet sich zunächst auch bei ihm die Unterscheidung zwischen arabischer Rhetorik einerseits und aristotelischer beziehungsweise westlicher Rhetorik andererseits.³⁴ Und wie bei anderen Forschern zuvor erscheint auch bei ihm die aristotelische als eine im arabisch-islamischen Kontext im Wesentlichen fremde Tradition. So stellt Hirschkind in Anknüpfung an William Smyth heraus, dass es den muslimischen Theoretikern, im Gegensatz zu den lateinischen und mittelalterlichen christlichen Rhetorikern, nie ein Anliegen gewesen sei, eine rhetorische Theorie mit dem Ziel der Bewegung des Hörers zur Tat zu entwickeln, stattdessen habe der Fokus auf dem Hören gelegen.³⁵ Hirschkind erkennt gleichwohl, dass den rhetorischen Handbüchern in der Moderne eine gewisse Bedeutung zukommt, denn diese haben Teil an der Veränderung des Predigens, welche verschiedentlich staatlich organisiert ist. Er bezieht sich hier vor allem auf die Bedeutung des Nationalstaates, den die Prediger zunehmend verkörpern. Der Prediger sollte

33 Patel 2009.

34 Beispielsweise Hirschkind 2006, 39.

35 Hirschkind 2006, 34.

beispielsweise den Zuhörern die Meinungen und Einstellungen einflößen, die sie zu modernen Ägyptern machen.³⁶ Daneben spielen die Handbücher beziehungsweise die Techniken der Überzeugung nicht nur für staatlich ausgebildete Prediger eine wichtige Rolle, sondern auch darüber hinaus, insbesondere im Kontext des Islamischen Erwachens beziehungsweise der Re-Islamisierung (*aš-ṣaḥwa al-islāmiyya*).³⁷

Eine dezidiert rhetorische Analyse der Handbücher beziehungsweise der Predigttechniken steht bei Hirschkind als Anthropologen nicht im Vordergrund. Dennoch kann er als Beispiel für das Bewusstsein einer Veränderung öffentlicher Rede vor dem Hintergrund der Vermischung von Traditionen angeführt werden.

Die beispielhaft angeführten Publikationen, deren Liste sich erweitern ließe, zeigen, dass die Abgrenzungen zwischen arabischer und griechisch-römischer Rhetorik sehr etabliert sind. Teilweise mag die Unterscheidung der Traditionen etwas überspitzt erfolgen, so etwa, wenn Smyth die westliche Rhetorik mit dem Christentum gleichsetzt und analog dazu den *‘ilm al-balāḡa* mit der islamischen Tradition, zumindest im Kern scheint sie jedoch begründet. Hervorzuheben ist die Forderung Thomas Bauers, diejenigen Aspekte einer Kultur zu untersuchen, die in dieser zentral sind, und sich nicht primär an den Gewichtungen der eigenen Kultur zu orientieren. Gerade in einer postkolonialen Perspektive ist es von zentraler Bedeutung, in der kulturwissenschaftlichen Forschung die jeweiligen emischen Kategorien zu verwenden, und nicht lediglich die etischen Kategorien des äußeren Beobachters zu Grunde zu legen. Andernfalls gelingt es dem Forscher nicht, einen kulturellen Kontext angemessen darzustellen, sondern er riskiert einseitig Aspekte überzubetonen, die vor allem im eigenen kulturellen Ursprungskontext relevant sind.

Arabische Rhetorikhandbücher in der Moderne

Die bisher besprochenen Darstellungen und ihre Trennung der Traditionen sind im Wesentlichen durch eine historische Perspektive motiviert. Für die Vormoderne ist die besprochene Trennung zwischen arabischer und griechisch-römischer Rhetorik nachvollziehbar, doch lassen sich die bisherigen Ausführungen nicht ohne Weiteres auf die Moderne übertragen. Hier lohnt

36 Hirschkind 2006, 39.

37 Vgl. Hirschkind 2006, 144.

es sich, die Trennung zu problematisieren. Spätestens ab dem beginnenden 20. Jahrhundert stellt sich die Situation anders dar:

Erstens spielt die griechische Rhetorik (*‘ilm al-ḥaṭāba*) – korrekterweise muss spätestens jetzt von der griechisch-römischen beziehungsweise westlichen Tradition gesprochen werden, da die Rhetorikhandbücher nicht lediglich auf griechische Autoren zurückgreifen – nun im arabischen Raum eine weitaus wichtigere Rolle als zuvor. Während zuvor in erster Linie der *‘ilm al-balāḡa* im Vordergrund rhetorischer Beschäftigung stand (natürlich neben homiletischen Anweisungen, die entsprechend an anderer Stelle behandelt wurden), wird von nun an zunehmend die Kunst beziehungsweise Theorie der öffentlichen Rede (*fann* oder *‘ilm al-ḥaṭāba*) bedeutend. Das lässt sich an sukzessive erscheinenden rhetorischen Handbüchern ablesen, die häufig die genannten Begriffe im Titel tragen. Rhetorik im arabischen Raum ist nun also nicht mehr auf die arabische literarische Rhetorik (*‘ilm al-balāḡa*) begrenzt, sondern *fann* beziehungsweise *‘ilm al-ḥaṭāba* kommen hinzu.

Zweitens ist in den genannten modernen Rhetorikhandbüchern die Trennung zwischen arabischer Rhetorik und griechischer Tradition nicht immer so eindeutig, wie es die historischen Darstellungen nahelegen. Stattdessen wird die arabische Rhetorik, da sie sich verschiedentlich mit stilistischen Fragen beschäftigt, teilweise auch als Zweig der Rhetorik aufgefasst. Bei dieser Einordnung steht also nicht die sprachlich-kulturelle Zuordnung im Fokus, sondern eine systematische Frage, die sich an der Struktur der griechisch-römischen Tradition orientiert, wobei die arabische Rhetorik (*‘ilm al-balāḡa*) mit den textorientierten Bereichen der griechisch-römischen verglichen wird.

Drittens wird der *‘ilm al-ḥaṭāba*, den die arabistische beziehungsweise islamwissenschaftliche Forschung, wie oben gezeigt, meist als griechische oder ‚abendländische‘ Rhetorik bezeichnet, in den modernen arabischen Rhetorikhandbüchern häufig nicht als fremde griechische oder westliche Tradition verstanden. Stattdessen stellen die Handbücher den *‘ilm al-ḥaṭāba* als eine (auch) arabische Tradition dar.

Diese drei Punkte, insbesondere der letzte, sind für die Frage von Fremd- und Selbstbild zentral. An ihnen wird deutlich, dass die klare Trennung, die ‚Isolierung‘ der arabischen Tradition von der griechisch-römischen, sich in der Moderne mit Blick auf das genannte Genre nicht bestätigen lässt. Das in der Islamwissenschaft und Arabistik häufig anzutreffende Fremdbild einer Trennung von arabischer und griechischer Literatur entspricht meist nicht

dem Selbstbild, das in den Rhetorikhandbüchern gezeichnet wird. Zwar behaupten die oben besprochenen Publikationen nicht explizit eine Übertragbarkeit ihrer historischen Analysen auf die Moderne. Dennoch muss die gängige Darstellung ergänzt werden. Wenn Halldén und Patel auch zu den Autoren zählen, die moderne Rhetorikwerke thematisieren, so wird anhand ihrer Beispiele noch nicht ausreichend deutlich, dass es sich hierbei um ein eigenes fruchtbares Genre handelt, das ab dem ausgehenden 19. Jahrhundert bis zum heutigen Tag eine wichtige Rolle spielt.

Auf Grundlage dieser Skizzierung seien die drei genannten Punkte besprochen, wobei abschließend insbesondere auf die Frage von Fremd- und Selbstbild eingegangen werden soll.

1 Die Rolle der ‚westlichen‘ Rhetorik in der arabischen Moderne

Die moderne Entwicklung, die oben bereits angeschnitten wurde und die es zu skizzieren gilt, lässt sich mit einem emischen Begriff als „Erwachen der Rhetorik“ (*istiqāz al-ḥaṭāba*)³⁸ bezeichnen. Gemeint ist damit der Prozess, in dem die öffentliche Rede zunehmend an Bedeutung gewinnt und mit ihr auch die Theorie öffentlicher Rede, also die Rhetorik im ursprünglichen (griechischen) Sinn des Wortes. Dieser Prozess hängt wesentlich mit den gesellschaftlichen Veränderungen – zunächst insbesondere im Libanon und in Ägypten – zusammen: Vor dem Hintergrund des Kolonialismus sowie im Rahmen der kulturellen Auseinandersetzung mit Europa bekommen öffentliche Reden, vor allem im Bereich des Gerichtswesens und der Politik, immer mehr Gewicht. Unstrittig ist, dass der Kolonialismus nicht schöngeredet werden darf und dass er für verschiedene, bis heutige existierende Missstände maßgeblich verantwortlich oder mitverantwortlich ist. Es muss daher Erwähnung finden, dass die Orientierung an der westlichen Rhetoriktradition auch damit zusammenhängt, dass die arabische Welt sich damals im Kontext hegemonialer Dynamiken verschiedentlich an einem oft technologisch, (natur)wissenschaftlich, ökonomisch und militärisch überlegenem Westen orientiert hat, was auch heute noch regelmäßig gilt. Diese Orientierung hat sich auch auf geisteswissenschaftliche Bereiche ausgewirkt. Die Rhetorik ist hierfür lediglich ein Beispiel unter vielen.

Zuvor war der wesentliche Ort der öffentlichen Rede die Freitagspredigt. Da diese hauptsächlich rituell geregelt ist, gab es hier keine Erfordernis, sie

38 Abū Zahra 2012 [1934], 14, Übers. JS. Der Begriff kann auch als „Erwachen der öffentlichen Rede“ übersetzt werden. Abū Zahra impliziert offenbar beide Bedeutungen.

rhetorisch zu theoretisieren, wie dies in anderen kulturellen Kontexten bei anderen Genres der öffentlichen Rede geschah. Es gab ritualrechtliche Erwägungen und Vorschriften sowie stilistische Überlegungen der arabischen literarischen Rhetorik (*‘ilm al-balāġa*), aber keine (oder kaum eine) Theoretisierung im Sinne der griechisch-römischen Tradition. Mit den Worten Halldén lässt sich sagen: „Die öffentliche Rede wurde praktiziert, ohne dass eine Notwendigkeit entstanden wäre, sie zu theoretisieren.“³⁹ Genauer wäre diese Feststellung, wenn man sie leicht abwandelt: Sie wurde zwar theoretisiert, aber nicht im Sinne einer allgemeinen Theoretisierung öffentlicher Rede. Da die Freitagspredigt als Ritual im Wesentlichen festen Regeln folgt – was auch Aspekte der Performanz betrifft –, war sie nicht eigens im Rahmen einer allgemeinen Rhetorik theoretisierungsbedürftig. Vielmehr waren und sind ritualrechtliche Aspekte maßgeblich. Die Predigt musste beziehungsweise muss bestimmte Bedingungen erfüllen, die je nach Rechtsschule leicht voneinander abweichen. Und auch für den Prediger gibt es bestimmte performative Anweisungen, manche bindend, andere optional. Rhetorisch spielt auch die Textgestaltung, also der Bereich des *‘ilm al-balāġa*, eine Rolle.

In der Moderne blieb es nicht bei dieser ‚traditionellen‘ Auffassung. Mit der wachsenden Bedeutung öffentlicher Rede erschienen – insbesondere ab Ende des 19. Jahrhunderts – Rhetorikhandbücher; zunächst im Libanon, im Anschluss auch in weiteren arabischen Ländern, vor allem in Ägypten. Die theoretische Seite des „Erwachens der Rhetorik“ lässt sich mit Louis Cheikhô (1859–1927) zweibändigem *Kitāb ‘Ilm al-adab* (ungefähr: ‚Buch über die Wissenschaft der Literatur‘) auf 1889 datieren.⁴⁰ Der zweite Band ist der Rhetorik gewidmet.⁴¹ Cheikhô's Werk bildet jedoch nur den Anfang, im Zuge des 20. Jahrhunderts erscheinen weitere Handbücher, die wiederholt auf die ersten Autoren – Louis Cheikhô und Sa‘id aš-Šartūnī – Bezug nehmen. Für den ägyptischen Kontext ist insbesondere das Rhetorikbuch des ‘Ali Maḥfūz zu nennen, eines Mitbegründers der *kulliyyat ad-da‘wa* der Azhar-Universität, das zwischen 1926 und 1942 verfasst und an der Azhar für den Rhetorikunterricht verwendet wurde.⁴² Ein bis heute sehr

39 Halldén 2005, 23 (Übers. JS).

40 Šayḥū [Cheikhô] 1889.

41 Es sei ergänzt, dass im 19. Jahrhundert verschiedene Auflagen eines Rhetorikbuches des maronitischen Bischofs von Aleppo, Ġarmānūs Farḥāt (gest. 1732), erschienen sind. Patel führt eine Ausgabe von 1821 an, weitere Ausgaben wurden vom libanesischen Sa‘id aš-Šartūnī (1849–1912) besorgt, der auch ein eigenes Rhetorikhandbuch verfasst hat (Patel 2009, 264 Anm. 59). Siehe hierzu genauer: Scholz 2019a.

42 Maḥfūz 1984 [verfasst zwischen 1926 und 1942]. Es diente als Grundlage für den Unterricht von Predigern an der Azhar-Universität, wurde jedoch offenbar erst postum

weit verbreitetes Buch ist das 1934 erschienene Rhetorikhandbuch von Muḥammad Abū Zahra.⁴³ Der Autor unterrichtete Rhetorik an der ‚Fakultät für Grundlagen der Religion‘ (*kulliyat uṣūl ad-dīn*) sowie an der juristischen Fakultät der Universität Kairo.⁴⁴ Auf dieses Buch – und damit auch auf seine Vorläufer – greifen zahlreiche spätere, insbesondere an der Azhar-Universität veröffentlichte Handbücher zurück.⁴⁵

Aspekte des Einflusses griechischer und römischer Rhetoriker auf diese Handbücher sowie auch späterer westlicher Autoren sind teilweise bereits in der zitierten Literatur herausgearbeitet worden, sie sollen hier nicht wiederholt werden. Zur Orientierung sei lediglich festgehalten, dass zum einen alle fünf Bereiche bzw. Redestadien oder *officia oratoris* der Rhetorik, *inventio, dispositio, elocutio, memoria* und *actio*, thematisiert werden. Hierbei knüpfen die modernen Rhetorikhandbücher in ihren Ausführungen verschiedentlich an die sogenannte westliche Tradition an, das heißt, sie beziehen antike griechische, römische und teilweise auch moderne Autoren in ihre Darstellungen mit ein.⁴⁶ Sie beschränken sich jedoch nicht auf diese Tradition, vielmehr spielen gleichzeitig auch Autoren der arabischen Tradition – sowohl des *‘ilm al-balāġa* als auch arabische Aristoteliker – eine zentrale Rolle.

Für die Frage des Fremd- und Selbstbildes ist allerdings vor allem die Kategorisierung arabischer und griechischer Rhetorik in den modernen Handbüchern von Interesse. Hier wird in der Regel keine eindeutige Trennung vorgenommen, nicht von ‚Fremdem‘ und ‚Eigenem‘ gesprochen, wie im folgenden Abschnitt zu skizzieren ist.

2 *‘ilm al-balāġa* als Teil der Rhetorik

Systematisch gesehen wären die modernen arabischen Rhetorikhandbücher der obigen Definition entsprechend zunächst der sogenannten griechisch-römischen beziehungsweise westlichen Rhetorik zuzuordnen. Das verdeutlicht auch die Bezeichnung: Die arabischen Buchtitel sprechen fast alle von *‘ilm al-ḥaṭāba*. Dennoch ist die in der Islamwissenschaft und Arabistik häufige Trennung zwischen arabischer und westlicher Tradition mit Blick auf

veröffentlicht, wie sich aus dem Vorwort schließen lässt (Mahfūz 1984 [verfasst zwischen 1926 und 1942], 7–12).

43 Abū Zahra 1934.

44 Ibrāhīm 2016.

45 Zu diesen zählen beispielsweise al-Ḥūfī 2007 [1949], Ġalwaš 1979, Ādam 2000.

46 Scholz 2019a.

Handbücher nicht ohne Weiteres zu bestätigen: Zum einen wird der *‘ilm al-ḥaṭāba* in den Handbüchern nicht schlicht als griechisch oder gar westlich verstanden. Zwar werden die griechischen Ursprünge stets erwähnt, sie stellen jedoch nur eine unter verschiedenen Etappen dar, an denen die Araber durch die arabischen Aristoteliker ihren eigenen Anteil haben. Zum anderen finden auch Überlegungen aus dem *‘ilm al-balāga* Eingang in die Handbücher. Hierbei wird der *‘ilm al-balāga* teilweise mit den textorientierten Teilen der westlichen Rhetorik verglichen. Diese werden von den performanzorientierten Bereichen *actio* und *pronuntiatio* unterschieden. Mit Blick auf die oben skizzierte Struktur der griechisch-römischen (westlichen) Rhetorik ist das schlüssig, da der *‘ilm al-balāga* das korrekte Verfassen und die stilistische Ausgestaltung des Textes behandelt. Entsprechend kann man den *‘ilm al-balāga* der Systematik nach gewissermaßen mit den textorientierten Bereichen der griechisch-römischen Rhetorik vergleichen. Dies geschieht teilweise in den modernen arabischen Rhetorikhandbüchern, so wenn unter Rückgriff auf Ibn al-Mu‘azz (gest. 908) der *‘ilm al-balāga* in drei Bereiche unterteilt wird und diese mit den textorientierten Bereichen der griechisch-römischen Rhetorik bezeichnet werden: nämlich als Auffinden (*iğād/inventio*), Gliederung (*tansīq/dispositio*) und sprachliche Ausgestaltung (*ta‘bīr/elocutio*).⁴⁷ Die arabische Rhetorik wird hier also gewissermaßen in die Systematik der westlichen Rhetorik integriert.

Zwar lässt sich keinesfalls behaupten, dass in diesem Kontext die Komplexität und Tiefe der arabischen Rhetorik abgebildet würde. Es finden sich vielmehr einzelne Bezugnahmen, anhand derer einige wichtige Punkte verdeutlicht werden sollen. Aber die Tiefe der Reflexion ist an dieser Stelle auch gar nicht entscheidend. Es handelt sich schließlich um praxisorientierte Handbücher, die lediglich zentrale Hinweise enthalten. Der interessierte Leser kann zur Vertiefung jederzeit die entsprechenden Aspekte detaillierter bei den kanonischen arabischen Rhetorikern nachlesen; ein Anspruch, die Komplexität und Tiefe rhetorischer Reflexionen der arabischen Gelehrten zu reproduzieren, besteht ganz offensichtlich nicht.

Im Sinne des vorliegenden Artikels und der Frage nach Selbst- und Fremdbild ist hier entscheidend, dass die modernen arabischen Rhetorikhandbücher meist nicht zwischen zwei Traditionen unterscheiden, wie es in der islamwissenschaftlichen Literatur zur Rhetorik regelmäßig getan wird. Vielmehr sprechen die Handbücher von Rhetorik im Sinne von (*fann* oder *‘ilm*) *al-ḥaṭāba*, also (Kunst oder Wissenschaft) öffentlicher Rede und verstehen den *‘ilm al-balāga* als Teil davon. Ein Rhetorikhandbuch bringt

47 Abū Zahra 2012 [1934], 23, dieser unter Rückgriff auf Cheikhô 1926, 3.

dies explizit auf den Punkt, wenn es feststellt: „Die Beredsamkeit (*balāġa*) ist eines der konstitutiven Elemente (*muqawwimāt*) der öffentlichen Rede (*ḥaṭāba*).“⁴⁸

3 *‘ilm al-ḥaṭāba* ist auch arabisch

In einer gewissen Hinsicht handelt es sich beim Ende des 19. Jahrhunderts einsetzenden „Erwachen der Rhetorik“ um einen europäischen Einfluss, der als eine Folge der kulturellen Auseinandersetzung der arabischen Welt mit Europa zu sehen ist: Der erste Autor, Louis Cheikhô, ist ein libanesischer Jesuit. Sein Rhetorikbuch hat er im Anschluss an sein Noviziat in Frankreich geschrieben, dort hat er sich nachweislich mit Rhetorik beschäftigt.⁴⁹ Gerade für die Jesuiten spielt die Rhetorik eine bedeutende Rolle. Im Falle des christlichen Intellektuellen Sa‘īd aš-Šartūnī ist ebenfalls der europäische Einfluss deutlich. Er übersetzte drei Predigten Fénelons und zwei Reden Ciceros, um diese einem arabischen Publikum zugänglich zu machen, sein Handbuch orientiert sich offensichtlich an westlichen Vorbildern.⁵⁰ Zu nennen ist auch das Werk von Kurd ‘Alī, auf den etwa Abū Zahra zurückgreift, wobei Kurd ‘Alī teilweise unmittelbar französische Vorbilder, nämlich Maurice Ajam (1861–1944) und Silvain Roudès (Lebensdaten unbekannt) zugrunde liegen.⁵¹ Vergleichbar genoss Niqūlā Fayyāḍ, dessen Rhetorikhandbuch⁵² zu den wichtigen (auch bis heute rezipierten) der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zählt, eine französische Bildung.⁵³ Diese scheint unter anderem sein Rhetorikhandbuch geprägt zu haben. Insgesamt fällt bei den modernen Rhetorikhandbüchern – und zwar auch denjenigen, die nach den hier genannten erscheinen – der wiederholte Rückgriff auf französische Autoren auf. Zu den wichtigsten zählen Gustave Le Bon⁵⁴ und Maurice Ajam.⁵⁵ Der westliche Einfluss ist damit unverkennbar.⁵⁶

48 Al-Qawwāl 1996, 11, Übers. JS.

49 Cheikhô begann sein Noviziat im Jesuiten-Seminar Lons-le-Saunier in Frankreich 1874, im dritten Jahr besuchte er Rhetorikkurse (Hechaimé 1967, 37). Die erste Auflage seines *‘Ilm al-adab* erschien 1889.

50 Patel 2009.

51 Hierzu nur in Kürze Scholz 2019a, 205–206.

52 Fayyāḍ 1930.

53 Moreh 1988, 131.

54 Le Bon 1895 sowie die arabische Übersetzung: Le Bon [Lübūn] 1909.

55 Ajam 1895.

56 Siehe auch Scholz 2019b.

Mit Blick auf die Frage von Fremd- und Selbstbild scheint es angebracht, auch die Rolle und die Voraussetzungen des genannten westlichen Einflusses beziehungsweise die Voraussetzungen der Orientierung am europäischen Erbe anzusprechen. Insbesondere gilt dies, wenn etwa „[m]it Hilfe einer von der ökonomischen Übermacht des Westens eingeschüchterten einheimischen Elite die Lehrpläne in den islamischen Ländern allmählich ohne Rückgriff auf die eigene Tradition neu konzipiert werden“.⁵⁷ Es sollte nicht übergangen werden, dass die Orientierung an Europa in vielerlei Hinsicht in einem durchaus zu problematisierenden Machtverhältnis erfolgt ist. Abgesehen davon, dass auch ein kultureller Einfluss, der im Kontext hegemonialer Verhältnisse stattfindet, kulturwissenschaftlich sehr interessant sein kann, wäre es in jedem Fall voreilig, die hier besprochenen Rhetorikhandbücher ausschließlich im Licht der hegemonialen Verhältnisse des Kolonialismus zu sehen. Denn der Vorwurf, es handle sich um eine „mehr oder weniger vollständige Übernahme westlicher Positionen, bei der im Extremfall das eigene Erbe keine andere Funktion mehr zu erfüllen hat, als die globale westliche Moderne mit Lokalkolorit zu bereichern“⁵⁸, scheint hier nicht zuzutreffen. Vielmehr ist das „Erwachen der Rhetorik“ eines, das zweifelsohne von den Voraussetzungen der historischen (kolonialen) Situation geprägt ist und in dem eine Orientierung am sogenannten Westen ein gewisse Rolle spielt, dennoch darf nicht übersehen werden, dass die arabischen Rhetorikhandbücher auch in bedeutendem Maß auf die arabische Tradition zurückgreifen.

Das griechische Erbe ist zwar zunächst als solches gekennzeichnet, so etwa, wenn – was häufig geschieht – betont wird, dass die Griechen die Ersten waren, die sich mit Rhetorik beschäftigt haben. Aber im Anschluss steht die Bedeutung der eigenen (arabischen) Auseinandersetzung mit diesem Erbe wiederholt im Vordergrund. Die Rhetorikhandbücher verstehen die Rhetorik damit nicht allgemein als griechisch oder westlich, sondern zeichnen eine chronologische Linie, wobei sie die verschiedenen Etappen rhetorischer Theoriebildung (*‘ilm al-ḥaṭāba*) skizzieren. Hier ähneln sich die meisten Rhetorikhandbücher in der Darstellung: Die Griechen haben sich als Erste mit der Rhetorik beschäftigt, Aristoteles hat das erste eigenständige Buch zur Rhetorik verfasst, die Römer schlossen an die Griechen an und entwickelten die Rhetorik weiter.⁵⁹ Das moderne „Erwachen der Rhetorik“ wird aber nicht als ein ‚fremder‘ Import eines vermeintlichen europäischen kulturellen Erbes in den arabischen Kontext verstanden. Stattdessen wird

57 Bauer 2007, 135.

58 Bauer 2011, 58.

59 Abū Zahra 2012 [1934], 9–12.

das inklusive Interesse der Araber betont, die sich stets für die Literatur anderer interessiert haben, um sich damit Bereiche zu erschließen, die sich andernfalls ihrem Blick entzogen hätten.⁶⁰ Diese Betonung der Inklusivität unterstreicht die Öffnung gegenüber anderen Einflüssen. Durch die Beschäftigung der berühmten Aristoteliker al-Fārābī (gest. 950/951), Ibn Sīnā („Avicenna“, gest. 1036) und Ibn Rušd („Averroes“, gest. 1198) mit der aristotelischen *Rhetorik* wird das griechische rhetorische Erbe auch der eigenen arabisch-islamischen Kultur zugeordnet. Muḥammad Abū Zahra bedauert hierbei den Umstand, dass die damalige Beschäftigung mit der *Rhetorik* des Aristoteles nicht auch für die Praxis der Rede relevant wurde. Als Gründe hierfür führt er die Zuordnung der *Rhetorik* zur Logik und die Trennung der Bereiche ‚Literatur‘ (*adab*) und Philosophie (*falsafa*) an. Für die Bedeutungslosigkeit der öffentlichen Rede, die er in jener Zeit sieht, ist für ihn auch die Verortung der *Rhetorik* im Bereich der Philosophie mitverantwortlich.⁶¹ Das ist in der Moderne anders: Im „Erwachen der Rhetorik“ wird die Bedeutung rhetorischer Theorie betont und erneut an die aristotelische Tradition angeknüpft. Das wird schon an der historischen Darstellung deutlich: Louis Cheikhô, der am Anfang des „Erwachens der Rhetorik“ steht, hat – so Abū Zahra – auf verschiedene „arabische Gelehrte“ zurückgegriffen.⁶² Dieses Unterfangen wird bereits auf den ersten Seiten seines Handbuches explizit als eine Wiederbelebung der alten arabischen Tradition verstanden.⁶³ Auch im Weiteren geht es weniger um Abgrenzung als um eine wiederholte Betonung kultureller Ähnlichkeiten, so etwa in der Feststellung, dass der Austausch zwischen Griechen und Persern eine wichtige Grundlage für die Entwicklung der Philosophie im islamischen Kontext darstellte.⁶⁴ Oder in der Betonung kultureller Parallelen zwischen Arabern und Griechen schon in vorislamischer Zeit: „die griechische *ḡāhiliyya* ähnelt der arabischen [...], denn beide sind ein Volk der Dichtung und der öffentlichen Rede.“⁶⁵

Es sei explizit erwähnt, dass im Falle der modernen arabischen Rhetorikhandbücher nicht der gleiche Grad an Komplexität der Reflexionen zu erwarten ist, welcher die kanonischen Rhetoriker auszeichnet. Das gilt für die Übernahmen aus der arabischen wie auch aus der westlichen Rhetorik.

60 Abū Zahra 2012 [1934], 12.

61 Abū Zahra 2012 [1934], 13.

62 Abū Zahra 2012 [1934], 14, Übers. JS.

63 Abū Zahra 2012 [1934], 3.

64 Abū Zahra 2012 [1934], 286.

65 Abū Zahra 2012 [1934], 198, Übers. JS. Abū Zahra verweist hier auf Ğurġī Zaidāns *Tārīḥ ādāb al-luġa al-‘arabiyya*. Es finden sich in einigen Fällen jedoch auch Abgrenzungen, siehe hierzu Scholz 2019a, 178 und Scholz 2019b, 220–221.

Die Handbücher stellen meist keine komplexen rhetorischen Abhandlungen dar. Allerdings sollte man ihre Funktion nicht missverstehen: Sie sind als praktische Anleitungen für die öffentliche Rede gedacht, man kann von ihnen keinen tiefgehenden, weit ins Detail reichenden Rückbezug auf die Rhetoriktradition erwarten, nicht mit Blick auf die Reflexion stilistischer Fragestellungen und auch nicht mit Blick auf bis ins Detail elaborierte Reflexionen zur körperlichen und stimmlichen Performanz.

Für die Frage von Fremd- und Selbstbild ist ohnehin weniger die Komplexität und die theoretische Tiefe der Überlegungen entscheidend als der Umgang mit den beiden Traditionen und ihre Verortung. Betrachtet man diesen, wird deutlich, dass eine Trennung beziehungsweise Abgrenzung zwischen eigenem (arabischer Rhetorik) und fremdem Erbe (griechische, griechisch-römische und später westliche Rhetorik) bei den meisten Autoren der Rhetorikhandbücher nicht im Vordergrund steht, sondern die Überlegungen häufig ohne diese Trennung funktionieren, wobei die arabische Aristoteles-Rezeption meist den Ausgangspunkt für die Ausführungen darstellt.

Herausforderungen: Orientalismus und Eurozentrismus

Die bisherigen Darstellungen haben verschiedentlich herausgestellt, dass sprachliche und kulturelle Zuordnungen wie arabische Rhetorik oder griechisch-römische Rhetorik stets auch mit Identitätsfragen, mit Fragen des Fremd- und Selbstbildes zusammenhängen. Eine angemessene Begriffswahl fällt nicht immer leicht, denn einerseits ist es notwendig, unterschiedliche Traditionslinien voneinander zu unterscheiden, setzen diese doch unterschiedliche Schwerpunkte und theoretisieren bestimmte Aspekte in unterschiedlicher Weise. Andererseits ist eine eindeutige Unterscheidung dennoch schwierig, denn die Traditionen vermischen sich schließlich auch. Insbesondere gilt dies – wie skizziert wurde – in der Moderne. Zugespitzt formuliert stellt die Wahl der angemessenen Begrifflichkeiten mit Blick auf die Frage nach Fremd- und Selbstbild eine doppelte Herausforderung dar: Auf der einen Seite gilt es, den Eurozentrismus zu meiden, auf der anderen den Orientalismus.

Die Forderung, dass sich die Wissenschaft auf die in der untersuchten Kultur relevanten Aspekte konzentriert und nicht Aspekte der eigenen Kultur in die untersuchte Kultur projiziert, ist eine grundlegend postkoloniale.

Sie ist eine Warnung vor dem Eurozentrismus: Der europäische beziehungsweise westliche Forscher sollte die für die Untersuchung geeigneten Begriffe und Theorien nicht schlicht in seiner eigenen Kultur suchen, was – zumindest in der Vergangenheit – häufig geschah. Stattdessen soll er sich auf die zu untersuchende Kultur einlassen und versuchen, diese in ihren eigenen Begriffen zu verstehen.

Sofern sich eine mehr oder weniger klare Trennung zwischen den jeweiligen Kulturen ziehen lässt, erschließt sich leicht(er), welche Kategorien und Begriffe damit gemeint sind. Im Feld der Rhetorik gilt das für die vormoderne Zeit zumindest zu einem gewissen Grad: Die Tradition der arabischen Rhetorik muss als solche verstanden werden und ist von der sogenannten griechisch-römischen oder westlichen – wo das inhaltlich geboten ist – zu unterscheiden. Gleichzeitig sind allerdings auch hier Einschränkungen zu berücksichtigen: Es wäre irreführend, grundsätzlich von gänzlich anderen Begrifflichkeiten und Konzeptionen auszugehen. Neben Unterschieden lassen sich auch Parallelen zwischen arabischer und westlicher Rhetorik feststellen. Bereits in der Vormoderne gibt es nennenswerte Beeinflussungen des arabischen Kontextes durch den griechischen. Hier sei für den *‘ilm al-balāġa* lediglich auf *musāwāt* (Übereinstimmung zwischen Formulierungen und Gedanken), *iṭnāb* (Weitläufigkeit) und *iġāz* (Prägnanz) verwiesen, die *saphēs léxis*, *adoleschia* und *syntomia* in Aristoteles’ *Rhetorik* entsprechen. Das *Kitāb al-Badī‘* („Buch vom neuen Stil“) des Ibn al-Mu‘tazz (gest. 908) zeigt Einflüsse griechischer Vorgänger. Die fünf für den *badī‘* typischen Figuren sind griechischen Ursprungs: Metapher (*isti‘āra*), Antithese (*muṭābaqa*), Paronomasie (*taġnīs*), *plokē* beziehungsweise „paronomastische Vorwegnahme des Reimworts im ersten Versteil“ (*radd al-‘aġz ‘alā ṣ-ṣadr*) und – wenn es sich auch eigentlich nicht um eine rhetorische Figur handelt – das Enthymem (*al-madhab al-kalāmī*). Häufig wurde jedoch verborgen, dass es sich um einen fremden Einfluss handelte, was das Bild der Einheitlichkeit der islamischen Zivilisation wohl unterstützen sollte.⁶⁶

Eine durchgehende Trennung ist also kaum umzusetzen, ‚fremde‘ Einflüsse müssen stets berücksichtigt werden. Insbesondere gilt dies für die Moderne. Würde man mit Blick auf diese in rhetorischen Fragen die über Jahrhunderte entstandene arabische Rhetorik (*‘ilm al-balāġa*) als einzigen Maßstab zugrunde legen, insbesondere wenn es um die Konzeption beziehungsweise Reflexion öffentlicher Rede geht, und die westliche Rhetorik

66 Grunebaum 1963, 415 f, 591 beziehungsweise Grunebaum 1969, 327. Die Erläuterung des *radd al-‘aġz* (oder *‘aġuz*) *‘alā ṣ-ṣadr* nach Bauer 2007, 115.

ausblenden, so würde man einen Orientalismus riskieren. Denn eine Begrenzung auf die arabische Rhetorik wäre hier auch eine Ausklammerung der jüngeren Entwicklungen. Es wäre – zugespitzt formuliert – eine Reduktion des Arabischen auf die Vormoderne und ganz im Sinne des Orientalismus, der stets die Andersartigkeit des vermeintlichen ‚Orient‘ betont und ihm hierbei vor allem die Aspekte, welche für den ‚Westen‘ als typisch erachtet werden, abspricht. Ironischerweise wäre es aber ein Orientalismus, der sich gerade aus einer postkolonialen Forderung ableitet: Nämlich aus dem Anspruch, der zu untersuchenden kulturellen Realität ihre eigenen Begriffe zugrunde zu legen. Das Missverständnis liegt in dem, was letztlich ‚eigen‘ ist.

Stattdessen ist also mit Blick auf die Moderne und ihre kulturellen Entwicklungen auch die sogenannte ‚westliche‘ (an diesem Punkt ist der Begriff natürlich problematisch) rhetorische Tradition zu berücksichtigen, da sie – wie skizziert wurde – in Form der Rhetorikhandbücher eine wichtige Rolle spielt. Hierbei ist jedoch auch zu berücksichtigen, dass die griechisch-römische oder westliche rhetorische Tradition – je nach Perspektive – schlussendlich nicht so westlich ist, wie sie gern dargestellt wird.⁶⁷ Von den Autoren arabischer Rhetorikhandbücher wird sie durchaus auch als ‚eigene‘ Tradition behandelt. Sie sehen das aristotelische Erbe keinesfalls mehrheitlich als ein fremdes, sondern durchaus als eine auch arabische Tradition.⁶⁸ Der Rückgriff auf Aristoteles erfolgt zwar unter anderem mittels westlicher Autoren, aber doch in erster Linie über die arabischen Aristoteliker. Die Rahmung der genannten Tradition als westliche kann also je nach Perspektive auch als Eurozentrismus aufgefasst werden. Denn die Bezeichnung ‚westlich‘ unterstreicht doch immer einen geografischen und kulturellen Ursprung der Tradition. Wenn dies historisch gesehen auch seine Begründung hat, sollte dennoch nicht übersehen werden, dass die bezeichnete Tradition aus Sicht der Rhetorikhandbücher, die den Blick auch auf den arabischen Aristotelismus lenken, auch arabisch ist.

67 Man kann versuchen, wie bereits vorgeschlagen, sie mit dem Begriff der Transkulturalität zu fassen. Siehe Scholz 2019b.

68 Es sei betont, dass aus den dargelegten Überlegungen zur Relevanz der griechisch-römischen Rhetoriktradition in der Moderne keinesfalls folgt, dass die arabische Rhetorik hier keine Bedeutung hätte. Diese behält sie zweifelsohne, wenn auch in ihr wiederum der ‚westliche‘ Einfluss spürbar ist.

Fazit

Anhand einer Auswahl an islamwissenschaftlichen bzw. arabistischen Publikationen wurde skizziert, inwiefern die arabische und die griechisch-römische Rhetoriktradition regelmäßig voneinander unterschieden werden, wengleich punktuell auch Beeinflussungen vermerkt werden. Hierbei wird aus islamwissenschaftlicher bzw. arabistischer Sicht nachvollziehbarerweise meist ein (Fremd-)Bild gezeichnet, das die Bedeutung der arabischen Rhetorik für das Verständnis arabischer kultureller Produktion hervorhebt. In einer historischen Perspektive ist diese Einteilung grundsätzlich hilfreich, wie auch die Forderung zu unterstreichen ist, Kulturen anhand ihrer eigenen Begrifflichkeiten zu untersuchen. In manchen Fällen entsteht in der Unterscheidung jedoch der Eindruck einer etwas pauschalisierenden Darstellung: So etwa, wenn bei Smyth die Verknüpfung der Rhetorik mit politischen Konzepten wie „Debatte“ und „Dialog“ unterstrichen wird, während in der arabischen Rhetorik die Beschäftigung mit Hermeneutik und Textästhetik im Vordergrund stünden. Auch im ‚Westen‘ ist die Rhetorik vielfach nicht aus der Hermeneutik beziehungsweise Textästhetik wegzudenken. Hier zeigt sich, dass die Gegenüberstellung von arabischer und griechisch-römischer Rhetorik teilweise einer gewissen dichotomischen Logik folgt. Gleichzeitig ist festzuhalten, dass die genannten Artikel im *Historischen Wörterbuch der Rhetorik* nicht behaupten, die westliche Tradition spiele für die Moderne keine Rolle. Vielmehr betrachten sie diese nicht explizit (beziehungsweise erwähnen sie nur am Rande) und konzentrieren sich auf die arabische Rhetorik, das heißt den *‘ilm al-balāga*. Einerseits ist das naheliegend, steht in den Artikeln doch die Vormoderne im Mittelpunkt des Interesses. Langfristig sollte die Moderne hier jedoch nicht vernachlässigt werden, zumal sich die Frage nach den griechischen Aspekten in der Moderne ja durchaus stellt. Wenn Muhsin al-Musawi in einem enzyklopädischen Artikel zur arabischen Rhetorik, der hier nicht betrachtet wurde,⁶⁹ die Suche arabischer Intellektueller – unter diesen Tāhā Ḥusain, Amīn al-Ḥūlī, Šukrī ‘Ayyād und ‘Abd ar-Raḥmān Badawī – nach griechischen Einflüssen auf die arabische Rhetorik betont, dann wäre es im Gegenzug schlüssig, auch auf das Phänomen der modernen Rhetorikhandbücher einzugehen, die explizit in einer griechisch-arabischen Tradition stehen. Andernfalls kann der Eindruck entstehen, öffentliche Rede und ihre Theoretisierung spielten in der arabischen Welt kaum eine Rolle. Thomas Bauer hat bereits festgestellt, dass die Fächer Islamwissenschaft und Arabistik aufgrund ihrer geringen Größe

69 Al-Musawi 2001. Für einzelne Anmerkungen siehe Scholz 2019b.

ihrem Untersuchungsgegenstand gar nicht gerecht werden können. So ist es auch hier, wenngleich manche Untersuchungen eine stärkere Berücksichtigung des *‘ilm al-ḥatāba* fordern und zumindest teilweise auch einlösen.⁷⁰

Hervorzuheben ist, dass aufgrund der Konzentration auf die arabische Rhetorik (*‘ilm al-balāġa*) ein Bild gezeichnet wird, das Fragen der körperlichen Performanz kaum berücksichtigt. Was die Vormoderne betrifft, müssen hierzu andere Quellen herangezogen werden, etwa die homiletische Literatur, in der entsprechende Fragen – wenngleich unter teilweise anderen Prämissen – erörtert werden, in der Moderne sind entsprechende Fragen auch Gegenstand von Rhetorikhandbüchern. Letztere sind mit Blick auf die Moderne als eigenes Genre zu berücksichtigen, ein alleiniger Fokus auf die arabische Rhetorik wird der modernen rhetorischen Situation nicht gerecht. Einige Artikel berücksichtigen dieses Genre bereits, jedoch hat dies in enzyklopädischen Artikeln noch kaum Niederschlag gefunden. Wichtig scheint hierbei, dass die modernen arabischen Rhetorikhandbücher nicht schlicht einen marginalen westlichen Einfluss darstellen. Vielmehr ist die moderne Beschäftigung mit der Rhetorik als Theorie öffentlicher Rede ein eigenes Zeitzeugnis, das der Bemühung ihrer Autoren Ausdruck verleiht, sich sowohl in der arabischen als auch in der sogenannten westlichen Tradition zu verorten. Damit sind die Handbücher ein interessanter Beleg eines zeitgenössischen arabischen Selbstbildes. Das Bild einer relativ deutlich von der griechischen Rhetorik zu trennenden arabischen rhetorischen Realität wird hier zumindest teilweise infrage gestellt: Die Rhetorikhandbücher unterstreichen weniger die Trennung von der griechischen Tradition als dass sie an diese und an die arabischen Aristoteliker anknüpfen. Nennenswert ist beispielsweise Abū Zahras Betonung der arabischen Inklusivität, ihres Interesses für andere Kulturen.

Methodisch stellen die modernen Rhetorikhandbücher zweifelsohne ein nützliches Hilfsmittel zur Analyse öffentlicher Rede im arabischen Kontext bereit, das insbesondere für eine moderne Literaturwissenschaft zentral sein kann: Berücksichtigt man zum einen die Bedeutung der Rhetorik für die Literaturwissenschaft und zum anderen den weiten Literaturbegriff, der sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im sogenannten Westen zunehmend etablieren konnte, so ist die Verknüpfung von arabischer und westlicher Tradition auch im Sinne einer modernen Literaturwissenschaft interessant, welche durch den weiten Literaturbegriff gekennzeichnet ist. Während im Falle des engen Literaturbegriffs vor allem die ‚Hochkultur‘ im Zentrum des Interesses steht, bezieht der erweiterte Literaturbegriff auch

70 Insbesondere Halldén 2005 und Patel 2009.

andere Formen sprachlicher Äußerungen mit ein, bis hin zur sogenannten ‚Trivial- oder Unterhaltungsliteratur‘. Hier bietet die (fast) allgegenwärtige islamische Predigt ein gutes Beispiel für die mögliche Vielfalt innerhalb eines Genres: Das Spektrum umfasst Predigten, die durchaus ‚hochkulturelle‘ rhetorische Traditionen pflegen, indem sie beispielsweise auf Autoren aus dem Kanon der arabischen Literatur zurückgreifen, wie auch andere, deren rhetorische Leistung sich vor allem an rhetorischer Überzeugung und Unterhaltung orientiert. Für eine rhetorische Analyse dieses Genres ist die Verknüpfung unterschiedlicher Traditionen unabdingbar. Denn moderne Predigten (zumal moderne Formate wie die Fernsehpredigt) zeichnen sich vielfach gerade durch die Kombination der verbalen und der performativen Ebene aus. Auf der einen Seite der verbale Text, für dessen Analyse die literarische Rhetorik notwendige Instrumente bereithält, wobei nicht immer nur an einfach verständliche und eingängige Texte zu denken ist, sondern sich durchaus auch Anleihen und Entlehnungen aus der kanonisierten ‚Hochkultur‘ finden lassen, etwa wenn Reimprosa (*sağ*) verwendet wird oder gar ganze Gedichte in die Predigt mit eingebaut werden. Auf der anderen Seite körperlich-performative Elemente, die für den Vortrag essenziell sind, wobei es mindestens in einigen Fällen – zu den prominentesten Beispielen zählt etwa ‘Amr Ḥālid – gerade auch diese körperliche Dimension ist, die entscheidend zur Ästhetik entsprechender Darbietungen beitragen.⁷¹ Hier bieten die Begrifflichkeiten der sogenannten westlichen Rhetoriktradition, welche begriffs- beziehungsweise theoriegeschichtlich eng mit der Theatertheorie verknüpft sind, ein geeignetes Werkzeug, um die entsprechenden Techniken im Sinne eines weiten Literaturbegriffs zu analysieren.⁷²

Aber auch jenseits dieser Beispiele können Kategorien und Überlegungen der Rhetorik eine Rolle bei der Analyse moderner kultureller und gesellschaftlicher Phänomene spielen. In den letzten Jahrzehnten sind in der islamischen Welt, wie auch an anderen Orten, verschiedene Aspekte der Alltags- und Massenkultur stark von rhetorischen Aspekten geprägt worden. Eine Betrachtung entsprechender rhetorischer Strategien – ganz gleich, ob es sich um islamische oder islamistische Akteure handelt oder ob man sich etwa die Bedeutung der Rhetorik bei arabischen Politikern vor Augen führt – kann von der Berücksichtigung entsprechender rhetorisch-theoretischer Überlegungen profitieren. Letztlich gilt diese Überlegung in einem sehr weiten Sinn: Die Welt, in der wir leben, ist in vielerlei

71 Scholz 2018.

72 Scholz 2018, Scholz 2019a, 216.

Hinsicht rhetorisch geprägt, sprachliche und performative Elemente sollen beim Publikum, das je nach Genre aus Lesern, Zuhörern oder Zuschauern bestehen kann, ästhetische Erfahrungen ermöglichen oder auch Effekte wie Zustimmung, Überzeugung und Unterhaltung bewirken. Roland Barthes hat in einem berühmten Artikel zur antiken Rhetorik die These formuliert, es bestehe „eine Art hartnäckige Übereinstimmung zwischen Aristoteles (von dem die Rhetorik ausging) und der sogenannten Massenkultur“.⁷³ Er bezieht sich hierbei in erster Linie auf die Rolle der *endoxa*, der allgemeinen, weitverbreiteten Meinungen (beziehungsweise Gemeinplätze). Barthes leitet daraus die Schlussfolgerung ab, dass vielleicht der Aristotelismus die geeigneten Werkzeuge bereitstellt, um diese Massenkultur zu analysieren und zu verstehen. Die Überlegung hat ihre Berechtigung: Vielleicht werden heute stärker als früher in den verschiedensten Kommunikationssituationen vor allem das Wahrscheinliche und das gesellschaftlich Anerkannte, und in postfaktischen Zeiten auch die lediglich gefühlte Wahrheit als Grundlage für Schlussfolgerungen herangezogen. Bei Barthes' Überlegungen zu Rhetorik und Massenkultur steht an der zitierten Stelle die Kategorie des Wahrscheinlichen im Vordergrund. Mit Blick auf Alltagswelten, in denen das Internet mit seinen bildbasierten Plattformen wie YouTube, Facebook und Instagram (vom Fernsehen ganz abgesehen) zu den mindestens quantitativ wichtigsten Quellen für Kultur, Information und Unterhaltung (beziehungsweise eine Mischung aus allem) geworden ist, lässt sich das um weitere Bereiche der Rhetorik erweitern, seien es textliche, performative oder auch solche der Bildrhetorik. Der Aristotelismus mag hierbei neben anderen Traditionen wichtige Hilfsmittel bereitstellen. Manches spricht aber dafür, ihn nicht ausschließlich als eine Tradition des ‚Okzidents‘ zu sehen, nicht zuletzt die modernen arabischen Rhetorikhandbücher.

73 Barthes 1994, 94.

Bibliographie

- Abū Zahra, Muḥammad.** 1934. *Al-ḥaṭāba: Uṣūluhā wa-tāriḥuhā fī azhar ‘uṣūrihā ‘inda al-‘arab.* Kairo: Maṭba‘at al-‘ulūm.
- Abū Zahra, Muḥammad.** 2012 [1934]. *Al-ḥaṭāba: Uṣūluhā wa-tāriḥuhā fī azhar ‘uṣūrihā ‘inda al-‘arab.* Kairo: Dār al-fikr al-‘arabī.
- Ādam, Šaraf ad-Dīn Aḥmad.** 2000. *Al-ḥaṭāba: ‘ilm wa-fann.* Maṭba‘at al-Ḥusayn al-iṣlāmiyya.
- Ajam, Maurice.** 1895. *La parole en public: physio-psychologie de la parole, rapport du langage intérieur avec la parole, étude des procédés oratoires depuis l’Antiquité, esquisse d’une méthode scientifique d’art oratoire, enquêtes psychologiques sur la parole en public.* Paris: Chamuel.
- Bauer, Thomas.** 2007. „[Rhetorik, außer-europäische] V. Arabische Kultur.“ In *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, herausgegeben von Gert Ueding, Bd. 8, 111–137. Tübingen: Niemeyer.
- Bauer, Thomas.** 2011. *Die Kultur der Ambiguität.* Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Barthes, Roland.** 1994. „Die alte Rhetorik: Ein Abriß.“ Übersetzt von Dieter Hornig. In *Das semiologische Abenteuer*, 15–95. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Le Bon [Lübün], Gustave [Ġüstāf].** 1909. *Rūḥ al-ijtimā‘.* Übersetzt von Aḥmad Faṭḥī Zaġlūl. Kairo: Maṭba‘at aš-ša‘b.
- Le Bon, Gustave.** 1895. *Psychologie des foules.* Paris: Alcan.
- Fayyād, Niqūlā.** 1930. *Al-ḥaṭāba.* Kairo: Idārat al-Hilāl.
- Ġalwaš, Aḥmad Aḥmad.** 1979. *Qawā‘id al-ḥaṭāba wa-fiqh al-ġum‘a wa-l-‘idayn.* Kairo: Dār al-bayān li-ṭ-ṭibā‘at wa-našr.
- al-Ġārim, ‘Alī und Muṣṭafā Amīn.** 2010. *Al-balāġa al-wādiḥa: Al-bayān wa-l-ma‘āni wa-l-badī‘: wa-dalīl al-balāġa al-wādiḥa.* Aṭ-ṭab‘a aš-šar‘iyya. Kairo: Dār al-qabā‘ al-ḥadiṭa.
- Gibb, Elias John Wilkinson.** 1900. *A History of Ottoman Poetry.* Bd. 1. London: Luzac.
- Grunebaum, Gustave E. von.** 1963. *Der Islam im Mittelalter.* Zürich: Artemis.
- Grunebaum, Gustave E. von.** 1969. *Medieval Islam: A study in cultural orientation.* 2. Aufl. Chicago: University of Chicago Press.
- al-Ġurġānī, ‘Abd al-Qāhir.** 1959. *Die Geheimnisse der Wortkunst (Asrār al-balāġa) des ‘Abdalqāhir al-Curcānī.* Übersetzt von Hellmut Ritter. Wiesbaden: Steiner.
- al-Ġurġānī, ‘Abd al-Qāhir.** 1983. *Asrār al-balāġa: The Mysteries of Eloquence.* Herausgegeben von Hellmut Ritter. 3. Aufl. Beirut: Dār al-masīra.
- Haldén, Philip.** 2005. „What is Arab Islamic Rhetoric? Rethinking the History of Muslim Oratory Art and Homiletics.“ *International Journal of Middle East Studies* 37 (1):19–38.
- Hechaimé, Camille.** 1967. *Louis Cheikho et son livre le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l’Islam: étude critique.* Beirut: Dar el-Machreq.
- Heinrichs, Wolfhart P.** 1998. „Rhetoric and poetics.“ In *Encyclopedia of Arabic Literature*, Bd. 2, herausgegeben von Julie Scott Meisami und Paul Starkey. 651–656. London: Routledge.
- Hirschkind, Charles.** 2006. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics.* New York: Columbia University Press.
- al-Ḥūfī, Aḥmad Muḥammad.** 2007 [1949]. *Fann al-ḥaṭāba.* 5. Aufl. Kairo: Nahḍat Mišr.
- Ibrāhīm, Ibrāhīm Ḥalīl.** 2016. „Aš-šayḥ Muḥammad Abū Zahra.“ Abgerufen am 18. Oktober 2016. <http://www.misralbalad.com/page.php?id=58084>.
- Kallivoda, Gregor, Thomas Zinsmaier, Gert Ueding, Thomas Paulsen, Wolfram Hörandner, Rita Copeland, Marc van der Poel, Peter Schnyder, Urs Meyer, Martin Fürchtegott Meyer, Manfred Hinz, Dietmar Till, Temilo van Zantwijk, Anne Eusterschulte, Raymund Wilhelm,**

- Hubert Knoblauch, Jo Reichertz, Alfred Noe, Bernhard Huss, Katharina Niemeyer, Jeroen Jansen, Georg Braungart, Linda Ferreira-Buckley, Jürg Glauser, Renate Lachmann, Riccardo Nicolosi, Davor Beganović und Jeffrey Walker. 2005. „Rhetorik.“ In *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, herausgegeben von Gert Ueding, Bd. 7, 1423–1740. Tübingen: Niemeyer.
- Lausberg, Heinrich.** 1960. *Handbuch der literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. 2 Bde. München: Hueber.
- Maḥfūz, ‘Alī.** 1984 [verf. zw. 1926–1942]. *Fann al-ḥaṭāba wa-i‘dād al-ḥaṭīb*. Kairo: Dār al-i‘tiṣām.
- Mehren, August Ferdinand Michael.** 1853. *Die Rhetorik der Araber: nach den wichtigsten Quellen dargestellt und mit angefügten Textauszügen nebst einem literatur-geschichtlichen Anhang versehen*. Kopenhagen: Otto Schwartz.
- Moreh, Shmuel.** 1988. *Studies in modern Arabic prose and poetry*. Leiden: Brill.
- al-Musawi, Muhsin J.** 2001. „Arabic Rhetoric.“ In *Encyclopaedia of Rhetoric*, herausgegeben von Thomas O. Sloane, 29–33. Oxford: Oxford University Press.
- Patel, Abdulrazzak.** 2009. „Naḥḍah Oratory: Western Rhetoric in al-Shartūnī’s Manual on the Art of the Orator.“ *Middle Eastern Literatures* 12 (3): 233–269.
- al-Qawwāl, Anṭūn.** 1996. *Fann al-ḥaṭāba*. Beirut: Kitāb al-qārī’.
- Šayḥū [Cheikhō], Luwis [Louis].** 1889. *Kitāb ‘ilm al-adab: Maqālāt li-ba‘ḍ mašāhīr kuttāb al-‘arab fī l-ḥaṭāba wa-š-šī‘r*. Bd. 2: *‘Ilm al-ḥaṭāba*. Beirut: Maṭba‘at al-abā’ al-mursalīn al-yasū‘iyyīn.
- Šayḥū [Cheikhō], Luwis [Louis].** 1926. *Kitāb ‘ilm al-adab*. 3. Aufl. Bd. 2: *‘Ilm al-ḥaṭāba*. Beirut: Maṭba‘at al-abā’ al-yasū‘iyyīn.
- Schmid, Julia.** 2009. „Rhetorik und Stilistik in der Literaturwissenschaft.“ In *Rhetorik und Stilistik (Rhetoric and Stylistics): Ein internationales Handbuch historischer und systematischer Forschung (An International Handbook of Historical and Systematic Research)*, herausgegeben von Ulla Fix, Andreas Gardt und Joachim Knape, 1885–1907. Berlin: de Gruyter.
- Scholz, Jan.** 2018. „Dramatic Islamic Preaching: A Close Reading of ‘Amr Khālid.“ In *Religion and Aesthetic Experience: Drama – Sermons – Literature*, herausgegeben von Sabine Dorpmüller, Jan Scholz, Max Stille und Ines Weinrich, 149–170. Heidelberg: Heidelberg University Publishing.
- Scholz, Jan.** 2019a. „Cicero and Quintilian in the Arab World? Latin Rhetoric in Modern Arabic Rhetorical and Homiletical Manuals.“ In *Latin and Arabic: Entangled Histories*, herausgegeben von Daniel König, 201–223. Heidelberg: Heidelberg University Publishing.
- Scholz, Jan.** 2019b. „Modern Arabic Rhetorical Manuals: A Transcultural Phenomenon.“ In *Engaging Transculturality: Concepts, Key Terms, Case Studies*, herausgegeben von Laila Abu-Er-Rub, Christiane Brosius, Sebastian Meurer, Diamantis Panagiotopoulos und Susan Richter, 170–184. London: Routledge.
- Simon, Udo.** 1998. „Islamische Rhetorik.“ In *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, herausgegeben von Gert Ueding, Bd. 4, 640–655. Tübingen: Niemeyer.
- Simon, Udo Gerald.** 1993. *Mittelalterliche arabische Sprachbetrachtung zwischen Grammatik und Rhetorik: ‘ilm al-ma‘āni bei as-Sakkākī*. Heidelberg: Heidelberger Orientverlag.
- Smyth, William.** 1992. „Rhetoric and ‘ilm al-balāgha: Christianity and Islam.“ *The Muslim World* 82 (3–4): 242–255.
- Würsch, Renate.** 1991. *Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Rhetorik: Ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der islamischen Welt*. Berlin: Schwarz.
- Würsch, Renate.** 2005. „Die arabische Tradition der aristotelischen Rhetorik.“ In *Aristotelische Rhetoriktradition: Akten der 5. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 5.–6. Oktober 2001 in*

Tübingen, herausgegeben von Joachim Knappe und Thomas Schirren. 153–163. Stuttgart: Steiner.

Würsch, Renate. 2009. „Rhetorik und Stilistik im arabischen Raum.“ In *Rhetorik und Stilistik/Rhetoric and Stylistics: Ein internationales Handbuch historischer und systematischer Forschung/An*

International Handbook of Historical and Systematic Research, Bd. 2, herausgegeben von Ulla Fix, Andreas Gardt und Joachim Knappe. Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 31,2. 2040–2053. Berlin: de Gruyter.

New Religious Movements and Islam

Lia Eden's and Dunuk Luxfiati's Criticism of Islam

Al Makin

*To Professor Susanne Enderwitz,
whose wisdom becomes a torch to my journey ...*

Abstract In Indonesia, leaders of so-called “New Religious Movements” (NRM) pose challenges to and criticize Islamic tradition and theology. Indonesia’s dynamic majority Muslim country is an interesting case to study, in which criticism of Islam is practiced. This article discusses an NRM called the “Eden group”, founded by Lia Eden, who is said to have received divine messages from the Archangel Gabriel. This chapter describes a book by Lia’s devotee, Dunuk Luxfiati. The book contains criticism of Islam and the way the Eden group broke some Islamic taboos and norms.

Keywords Indonesia, New Religious Movements, Pluralism

Introduction

Criticism of Islamic theology in Muslim societies remains a serious challenge in today’s globalizing world. Some Muslim communities, gaining support of their governments, do not tolerate criticism leveled against the Qur’an, the Prophet Muhammad, or any other sacred symbols. There have been many recent cases of the persecution of, or mass protest against, any criticism of Islam: Salman Rushdie’s *Satanic Verses*, writer Ayan Hirsi Ali, Pope Benedict XVI’s speech in Regensburg (Germany),

Dutchman Geert Wilder's movie, or Danish cartoons drawing the Prophet Muhammad.¹ Muslim communities are sensitive to criticism of their religion and sacred symbols, so much so that Islam seems to be the only religion in the world that cannot be criticized. In today's online world, where all countries and citizens are more connected, Muslims living in different countries are also more and more connected. In the cases above, Muslims showed solidarity and acted as a single religious community (*ummah*). Especially for Muslims in the Middle East, from Egypt to Iran, criticism of Islam means attacking the religion. They reacted to criticism with mass protests and attacks on the embassies of Western countries. They also boycotted Western products. As a result, tension between East and West rose.² Given this, it seems that the Islamic world cannot progress and that democratization has failed in the Middle East. The level of education is low in most Muslim countries and persecution against minorities is common in many Muslim countries.³ However, Indonesia, where NRMs (New Religious Movement) flourish, is perhaps exceptional. Although orthodoxy and conservatism, as in other Muslim countries, is on the rise, there is a dynamic development. In Indonesia, the NRM leaders pose challenges to and criticize Islamic tradition and theology. Even though some leaders are arrested, tried in courts, and jailed, new NRMs and prophets continue to emerge in the archipelagic nation. Some were already arrested and jailed and others will soon follow. Thus, Indonesia's dynamic majority Muslim country is an interesting case to study, in which criticism of Islam is possible. This article discusses an NRM called the Eden group, founded by the prophetess Lia Eden, who claims to have received divine messages from the Archangel Gabriel. In her divine revelation she is critical of Islam. This chapter describes a book by Lia's devotee, Dunuk Luxfiati. The book contains criticism of Islam and describes the way the Eden group broke some Islamic taboos and norms.

Despite being known as a majority Muslim country, Indonesia's history has a dynamic and complex development of religiosity due to its plural local cultures and a unique trajectory of the history of the nation, unlike other Muslim nations. Many groups question the legitimacy of the hegemony of Islam in the country. Many NRMs have emerged and challenged the attempt to use force to maintain Islamic orthodoxy under

1 Many studies show Muslim reaction and solidarity coming across the world when they feel that Islam is under attack, see Makin 2009, 2015, 2017c.

2 See Makin 2015.

3 See, for instance, Choksy 2012, 271–299; Pink 2003, 409–434; Matthiesen 2010, 179–197; Erol 2015, 59–80; Makin 2017a.

the banner of the Indonesian Ulama Council (MUI), supported by conservative and radical groups. Salamullah or Eden group, founded by Lia Eden, is one of the NRMs which threatens the establishment of Islamic orthodoxy.⁴ This article focuses on the development of the group under the leadership of Lia Eden and her prominent devotee Dunuk Luxfiati, who wrote a book *Hukuman Musykil ala Malaikat Jibril* (“Impossible punishments from the Archangel Gabriel”). This paper is divided into the following sections: the diverse religious traditions of Indonesia; challenges to Islam; a brief biography of Lia Eden; Dunuk Luxfiati and her book. The article concludes with a discussion of Dunuk’s work and the way the book breaks some Islamic taboos and challenges Islamic claims to truth.

Indonesian faith and spirituality

The Indonesian government during the New Order (1965–1997) was under the administration of Suharto, who officially acknowledged five religions: Islam, Catholicism, Protestantism, Hinduism and Buddhism. Susilo Bambang Yudhoyono’s administration (2004–2014) added one more spiritual tradition, Confucianism, to the list of the official religions. However, Islam is by far the religion of the majority. In almost all major islands, including Sumatera, Java, Kalimantan, and Sulawesi, Islam is the dominant faith of the population. As it did in the nation’s social, educational, and political affairs, for the sake of security and order, the New Order homogenized matters of faith and religion. The government simplified the plural and diverse faith into five official religions. However, Indonesia is an archipelagic country consisting of at least 18,307 islands and at least 300 distinct languages. Religious traditions in the country are much more diverse and plural.

The plurality and diversity of the nation’s spirituality is much more complex than the government and Indonesian intellectuals have so far acknowledged.⁵ In 1953, the Ministry of Religious Affairs officially defined religion in a way that was biased toward Islam. The Ministry set up three criteria for a religion: 1. A prophet was sent by God to spread the divine message to human beings; 2. A scripture contains the message as a guide to the believers; and 3. A religion must be universally embraced by world

4 See Aminuddin 1999.

5 See, e.g., Kersten 2015; Barton 1999; Munawar-Rachman 2010.

citizens.⁶ The three criteria reflect Islamic theology, but fail to encompass other Indonesian religious traditions. In fact, there are hundreds more spiritual practices and faiths which cannot be acknowledged officially by the state due to their failure to meet the three criteria.

The first criterion fails to encompass non-Semitic tradition and other hundreds of local religions which have no prophet. Hinduism, for example, has no prophet and no particular founder. Nor do many other local indigenous traditions, such as Merapu, Kaharingan, and Masade.

The second criterion cannot be accepted in light of Indonesia's indigenous religious tradition. For example, Kaharingan in Kalimantan, like many other local religious traditions in the archipelago, has no scripture; all mantras and prayers are transferred orally from one generation to the next without written record.⁷

The third criterion also fails to cover many of Indonesia's religious traditions. Many local practices, such as Sumarah Purbo in Yogyakarta, remain local with no followers from other countries. At first, all religions are societal responses to the natural and cultural environment, which later become official traditions practiced by the community. As some islands of Indonesia are isolated from other islands, only local people preserve local practices. Today, archipelagic Indonesia is linked with online media and airplanes flying across the islands. However, it is not hard to imagine that prior to Dutch colonialism, or during the era of colonialism, the local populations on many isolated islands embraced local faiths or spiritual traditions with no significant influence from other islands. The Merapu people in East Nusa Tenggara, for instance, practiced unique rituals and traditions not found elsewhere in other neighboring islands in Flores. On the island of Sangihe, about six hours by boat from Manado, the local population embraced Masade or the Islam Tua tradition. Among its unique rituals is the performance of rituals similar to Islamic Friday prayers, but on Sunday. Like Friday prayer, the ritual consists of prayers and a sermon. Masade's place of worship has some elements of both mosque and church. The Parmalim people living around lake Toba of Sumatera, embrace the Batak traditions of Malim. On Saturday they have a sermon in the local Batak language, but some prayers and mantras are taken from the Old Testament.⁸

6 Picard 2011.

7 In October 2018, I visited the religious center of Kaharingan in Palangkaraya, Central Kalimantan.

8 In 2015 I went to Medan and Manado to hold interfaith workshops, in which I met some followers of indigenous religions in both cities, such as Parmalim, Islam Tua, Ugamu Bangsa Batak. I also attended a Saturday sermon of Parmalim in Batak.

Besides its indigenous traditions, Indonesia is a place where global religions, such as Islam, Christianity, and Hinduism, come and mix with local cultures. The practices of Islam in Indonesia are different from Islam in the Middle East. Likewise, Christianity in Indonesia makes it different from its counterparts in Europe or South America. Hinduism in Bali is different from Hinduism in India.⁹ Global religions in the country became unique as they incorporated local traditions, customs, and cultures.¹⁰ However, the focus of this chapter is limited to the Eden group's criticism of Islam, and particularly the way the group breaks some Islamic taboos.

Challenges to Islam

The growth of Islamization in Indonesia has been rapid, particularly after 1965. This year was critical in the country's post-colonial history, when Sukarno's administration was replaced by Suharto's ascendance to power.¹¹ The political and social change was marked by the 30 September tragedy, when Communist groups allegedly planned a failed coup. The army under the leadership of Suharto wiped out all elements of the coup and of Communism in the country. Communism, added with Islamic sentiment, becomes a common enemy tactically employed by Suharto to extinguish all opposition. Irreligious, or simply un-Islamic, attitudes, associated with atheism and communism, became impossible for Indonesians. After the Reform era, beginning with Suharto's fall from power in 1997, Communism remained an effective weapon with which to discredit political rivals. The famous 212 mass demonstration against governor Basuki Cahya Purnama (Ahok) is one example. In 2017, Ahok was defeated in Jakarta's gubernatorial election and charged with blasphemy and jailed¹². Opponents of Ahok accused many of Ahok's sympathizers of being communists and therefore a dangerous political enemy who would threaten religious Indonesians. In short, after Suharto's fall, Islam remains, if not increasingly, an effective force in political life.

During Suharto's thirty-year reign, two vital pillars—ABRI (Indonesian army) and Islamic sentiment—supported the New Order's political stability. The first pillar was manifested in the dual functions (*dwi-fungsi*) of the army,

9 McDaniel 2010.

10 Makin 2016c.

11 Hunter 2007; Roosa 2006.

12 Fenton 2016.

including social as well as security functions.¹³ High officials in the Army filled many important political positions. Anyone who opposed the government was simply accused of being anti-Islamic and anti-patriotic. The combination worked. Islamization penetrated all elements of Indonesian society. It is true that behind the scene, Suharto was careful to prevent religion and faith from interfering in politics. But Islamization was also advantageous for him, particularly nearing the end of his rule. Before stepping down, he encouraged factions among Muslims. Islamic orthodoxy and radicalism grew rapidly. Islamic sentiment is now an effective tool for manipulating voters in Indonesia's political arena. Islamization and radicalism are often combined with the process of homogenizing Islam.¹⁴ Indonesian Islam has been marked with diversity, due to the mixture of local traditions with Islam. The religion has featured diverse and unique religious practices throughout the archipelago. Since Suharto's reign, the religious and political landscape in the country has changed.

The growth of orthodoxy during the Reform era aimed to homogenize Muslims by calling upon them to adhere to a strict form of Islam, as do their counterparts in the Middle East. The call to return to Islamic norms, based on the Quran and Sunnah, has been louder during the last two decades in Indonesia. Many conservative groups, such as FPI (Islamic Front Defenders), FUI (Islamic Community Forum), and HTI (Indonesian Islamic Liberation Party) have emerged in public. They held demonstrations demanding stricter norms of Islam and by intimidating people whom they accuse of committing un-Islamic practices. Since the administration of SBY, these radicals have become influential in the political process. During Jokowi's administration, they affiliated with opposition parties led by Prabowo Subianto, PKS (Prosperous Justice Party), PAN (National Trustee Party), and others. Ironically, during the Reform period, Indonesian politics went through a process of democratization and decentralization with direct local elections. At the same time, Islamism was getting stronger. Islamic sentiment was employed by Islamist politicians to attract voters. Sharia bylaws emerged in many districts and provinces. The province of Aceh is among the leading examples, where strict sharia laws are applied,¹⁵ including canning to punish adultery and alcohol consumption. According to the local sharia law in the province, women cannot stay outside at night and the veil (*jilbab*) is obligatory. Acehnese politicians inspire politicians in other provinces to employ sharia sentiment to attract voters.¹⁶

13 See Mietzner 1999.

14 Makin 2009; Makin 2017c; Makin 2015.

15 Makin 2016, 1–36.

16 Ansor 2014, 59–83; Bustamam-Ahmad 2007, 135–180; Danial 2012, 71–92.

However, Islamization does not come without opposition and challenges. Since the colonial period and soon afterwards, opposition to alien powers—such as Dutch colonialism, Christianization, and Islamization—have been the subject of writings and indigenous movements. During the Colonial period, many books such as *Serat Gantoloco* voiced a nostalgic yearning for a return to pre-Islamic days, when the Hindu-Buddhist traditions dominated Indonesia, particularly on Java. The *Serat* also criticizes the Javanese Muslims for neglecting their own traditions and choosing the new religion of Islam. Although the architecture of many traditional mosques, and the practices of Islam, reflected the pre-Islamic Hindu-Buddhist influences, *santri* (a term to describe Islamic group) is often criticized for embracing Arabization.¹⁷ The Second World War ended colonial rule, Japan surrendered to the Allies, and Indonesia declared its independence. The Dutch then returned to Indonesia to reclaim their former colony. However, Indonesians fought to defend their independence. Some indigenous prophets established religious groups that attracted thousands of followers. Their groups can be categorized as NRM. Many NRMs offer a spirituality different from that of the mainstream global religions—such as Islam, Christianity, Hinduism or Buddhism. These NRMs are known as *aliran kebatinan* (mystical sects). From the New Order to the Reform period, the members of these *alirans* were discriminated against. The followers of *alirans* had to choose one of the five religions officially acknowledged by the government of Indonesia. In their ID they put one of the six religions, although they did not believe in any of them. Finally, in 2006, they were allowed to leave the religion section in the ID card blank. In 2007 they were also allowed to hold their birth, wedding, and death rituals according to their own beliefs.¹⁸ In 2017, the Constitutional Court of Indonesia pronounced a law that the government of Indonesia should acknowledge the basic rights of the followers of *aliran* and treat them as equals in social and economic life, and with access to education.

Nonetheless, the prophets and NRMs voiced criticism of the domination of Islam. Some recalled older spirituality in the country. Lia Eden is one of the prophets who established the NRMs who voiced criticism of Islam, particularly her critical stance toward Muslims who supported the Ulama Council. During the Reform period, Jakarta alone produced at least eight claimants to prophethood. The political crisis during the era triggered social and economic crises. This situation became a pretext for the emergence of

17 Ricklefs 2007; Achmad 2011; Hardiyanto 2006; Kresna and Parjiati 2012.

18 Makin 2016.

new prophets across the archipelago, who claimed to have received divine messages and had a mission to salvage Indonesians from crisis.

What is more, after 9/11, which led to the global 'war on terror,' criticism of Islam as a religion that gives birth to radicalism and extremism emerged around the world. Indonesia, where the majority population embraced Islam, was no exception. The country also became a target of several extremist actions, including bombings in Bali, Jakarta, and other places. Threats to churches, mosques of minority Muslims like Ahmadiyah, and other places of worship created headlines in the Indonesian media. Indonesia, formerly known for its practices of syncretism, was labeled as intolerant of religious differences. Given this, many prophets who founded NRMs in the country also voiced this critical stance toward Islam. In many divine revelations from Gabriel, Lia Eden also criticized Islamic theology, orthodoxy, conservatism and Muslims.

Lia Eden

Lia was born in 1947 in Surabaya and did not finish High School. However, she later became a successful artist who arranged dried flowers.¹⁹ In the 1990s she often appeared on Indonesian TV. Her flower arrangements were sent to many exhibitions abroad. She also developed close connections with Suharto's limited circle. She knows Tutut (Siti Hardiyanti Rukmana), Suharto's daughter and many other high officials, such as Singgih, an attorney general during the New Order. Lia married Aminuddin Day, a member of the air force who chose to become a lecturer at the University of Indonesia. However, due to her spiritual devotion to the Archangel Gabriel, she divorced him.²⁰

According to the prophetic signs she received, she felt that a spiritual being called Habib al-Huda spoke to her. She later believed this was the Archangel Gabriel. Under Gabriel's guidance, she composed poems and books, and performed rituals.²¹ She also found herself having the ability to heal patients suffering from many illnesses. She then founded an Islamic sect called Salamullah, holding meetings regularly in her house, Jalan Mahoni in Senen, Jakarta. Her patients came to the house with physical and spiritual complain. Many high officials and artists visited the house and became her clients. They then developed into a more closed group with a decreasing

19 Aminuddin 1991.

20 Makin 2010, 187–206; Makin 2016.

21 Aminuddin 1998a; Aminuddin 1998b.

number of members. In 2000, her spirituality increased, she claimed that she became the Mahdi, Messiah, and God's messenger. Her status among her followers grew as she was more determined to become a spiritual leader. She declared that she married Gabriel after she divorced her husband. The group was later called Eden, and she took a new name Lia Eden.

Some Indonesian Muslim traditions feature a patriarchal tendency. In social and ritual life, males dominate the more important roles. For instance, imams in mosques, like priests in Catholicism, are commonly males, who preach and lead prayers. Males also perform the calls for prayers. In communal prayers (*jamaah*), females stand on the left side or in the back rows. However, Indonesian traditions also include a few matrilineal systems such as in Klaten, Central Java and Minangkabau in Sumatera.²² In both societies, the right to inheritance is given to females not males. In Klaten, females serve as the breadwinners in families. In Minangkabau society, the bloodline is based on females. However, most of the ethnic societies in the archipelago are dominated by patrilineal society. During the Reform era, these patriarchal tendency increased along with the wave of orthodoxy and conservatism. When Islamic orthodoxy is combined with a wave of radicalism and conservatism, maleness is shown in public. The leaders of radical and conservative organizations, such as the FPI exercised aggressive male power and often used violence. Many conservative groups, like *salafi* and *tarbiyah* (Islamist circle), introduced tighter headscarves for women. They also promoted polygamy in public. After the Reform period, the male chauvinism promoted by conservative and radical Muslim groups replaced the balanced gender perspective offered by progressive and liberal groups.

It is interesting that Salamullah /Eden emerged as a critique of Islamic orthodoxy, conservatism, and radicalism. From the beginning, the group Salamullah was established by a woman, and supported by many important women in leadership and management. Many other women besides Lia played vital roles in the groups. One of the early devotees of Eden was Murdiningsih, a writer and the founder of *Asri* magazine, which is focused on home decoration and gardens. She became prominent in the group when her daughter Lala and son Andito and their families joined. However, eventually all the family members left the group. Lala served by playing piano and singing in the group's sermons. Lia Eden led all sermons and male and females members were led under her guidance. All members obeyed her commands, based on messages from the Archangel Gabriel. Lia has delivered divine messages every day since 2000. Her devotees who live with her

22 Benda-Beckmann 1984.

in the Eden house, Jalan Mahoni Jakarta, wrote the messages and compiled them into books. Members are asked to disseminate the books and letters to government officials, schools, media, journalists, and foreign ambassadors in Jakarta. The devotees are also commanded to come to sacred places to pray and challenge the spirits believed to be the guardians of the places. Before claiming prophethood, Lia Eden was a strict modernist Muslim who believed in *tawhid* (oneness of God) and fought *shirk* (associating God with others' power). Thus, early in her career of spirituality, she went to beaches and sacred tombs to fight *shirk* practices. However, later she changed and accommodated local beliefs and traditions into her teachings.

In 2012, when I visited the Eden house in Jalan Mahoni, I met around twenty devotees who lived in the house. They all served her Majesty Queen Lia Eden. She had just been released from prison. She had previously been brought to court and charged with breaking the 1965 blasphemy law. She was jailed for two and a half years. During her absence from the Eden house, a devotee female Marike Sukayanti led many prayers.

I also met two important male leaders of the Eden group: Abdul Rachman and Arif Rosyad. Before joining the group, Rachman had been a student of philosophy at the Syarif Hidayatullah State Islamic Institute (IAIN) Jakarta. He met Lia Eden when he taught the prophetess Arabic and became her loyal disciple. Rachman was jailed with Lia and was also charged with committing blasphemy against Islam.²³ According to Gabriel's divine revelation, Rachman is the Mahdi and the reincarnation of the Prophet Muhammad. In 2018, he was expelled from the Eden house for a month. He then returned to the group. According to the Eden rule, those who commit sins should be expelled from the house as a punishment. The second important leader was Arif Rosyad, a student of the Qur'an at the Sunan Kalijaga State Islamic Institute in Yogyakarta. During my visit to the Eden house, he told me about why he joined the group and that he had met his wife there. The next section will pay particular attention to Dunuk Luxfiati, a female devotee and her book.

Dunuk and her book

In the Eden hierarchy, Lia is at the top. She is the prophetess, to whom Gabriel gave divine messages. She wore the title of her Majesty Queen Lia Eden (*Baginda Yang Mulia*), and the house in Jalan Mahoni is called the

23 Rachman 2006.

Eden Kingdom. The house is also believed to be a paradise on earth, where all devotees serve Gabriel and God. As the prophetess, Gabriel's mouthpiece, and Queen, Lia holds absolute power. All the devotees living with her in the Eden house obey her. She can punish anyone who makes mistakes or commits sins. Usually, those who make mistakes confess before her and other devotees and are then burnt with alcohol. The Queen rules the kingdom, often sitting on a white throne and holding a decorated staff during sermons and other rituals. The devotees sit on the floor and are prepared to listen to the Queen who delivers Gabriel's messages in a heavy baritone voice. Arif Rosyad and Andito were the secretaries who recorded all Lia's sayings. Before leaving the group in 2011, Lala sang divine songs.²⁴ However, as the devotees of the Eden come and go, the tasks of secretary and singer also come and go. Andito left the group in 2014.²⁵

The second rank in the Eden kingdom is held by Rachman, the Messiah (Mahdi) and reincarnation of the Prophet Muhammad, whose duty it is to lead and guide Indonesian Muslims to enlightenment. The third rank belonged to Dunuk Luxfiati, before she passed away in 2016 from cancer.²⁶ She had wanted to pursue further study for a Master's degree in the Netherlands, but instead she joined the group and gave up her dream. Her main task in the Eden house was to welcome guests. She accompanied me and answered all my questions during most of my visits. Having been a member from its early years, she told me a lot about Eden/Salamullah. She joined the group in late the 1990s with her husband Danarto, a writer and poet. When her husband decided to leave the group, Dunuk divorced Danarto who then remarried someone outside the Eden group. Danarto died in 2018. Dunuk's family belongs to the second largest Muslim organization in Indonesia, Muhammadiyah. Her father contributed to the establishment of the Muhammadiyah hospital in Yogyakarta. Her brother is a medical doctor in the hospital.

Dunuk was passionate and enthusiastic when telling me about Lia's spiritual miracles and the history of the group. She taught me some important

24 Andito went to the Bogor Agricultural University (IPB) but did not finish his studies, instead he joined the Eden group, where his mother and sister had already been members. Andito played an important role in the group, such as recording Lia Eden's sayings. In a Jakarta court trial in 2009, Andito was charged with blasphemy against Islam under the 1965 law and sentenced to jail for two years. But Andito left the Eden in 2014. His sister Lala had left the group earlier in 2011. She used to sing songs in many Eden rituals.

25 Makin 2017b, 104.

26 Makin 2016, 43.

teachings of Eden and told stories of people joining and leaving the group. Her book, *Hukuman Musykil ala Malaikat Jibril* ("Impossible punishments from the Archangel Gabriel"), describes punishments imposed upon the Eden devotees who did not do what they were supposed to. She gives detailed accounts. The book describes: the development of the Eden group, its devotees and other members, their roles, and how Queen Lia treated them based on Gabriel's revelations. Lia acts as Gabriel most of the time, whom all Eden devotees obey. The book also contains criticism of Islam; the veil is no longer obligatory for Eden members; sharia is eventually abandoned; having dogs is allowed in the Eden house; violence in the name of Islam is condemned. These requirements are different from the demands of many Muslim organizations, including NU (Nahdlatul Ulama), the first and largest group in the country, and Muhammadiyah.

The Eden group eventually declared they were leaving Islam and the members perform rituals different from Islamic teachings. This story, for example, is told in Dunuk's book. Fadli, a member of the group, noticed that Queen Lia did not practice daily prayers any longer, whereas other members still did. Following the prophetess' footsteps, Fadli did not go to Friday prayers, either. When the Queen saw this she asked Fadli to perform the prayers. However, the command was only enforced for one week. After that, all members of the Eden group abandoned all Islamic prayers.²⁷

Under the guidance of Gabriel, one of the rituals performed is purification, when parts of the bodies of those who confess sins are burnt. This ritual is often performed in the Eden house to welcome new members and can be repeated at any time. The members who confessed to sins are asked to burn the part of their body believed to be responsible for the sin be it mouth, face, hand, feet, or anything else. One of the members, Alfita, admitted that she had love affairs with her office worker. Gabriel ordered her to burn her hand and face.²⁸ In the sermon, the confessions were stated loudly before the Queen and the rest of the members. Repentance has to be both stated and written. On behalf of Gabriel, the Queen asks the sinners to use alcohol. Syaefuddin Simon, a member of Eden, also confessed to the sin of committing adultery. The Queen asked him to burn his penis. But he refused to do it.

In Islam, pigs and dogs are considered unclean (*najs*). These animals cannot become house pets. Many Indonesian Muslims avoid touching these

27 Luxfiati 2007, 188–189.

28 Luxfiati 2007, 182.

animals. When they do, they have to wash themselves seven times with water and soap. The Eden broke this taboo. The group has dogs in Jalan Mahoni and in Cobleng (a place in hills of Bogor where the Eden group performed seclusion rituals). Ietje Ridwan, a member of the Eden, had the duty of taking care of two dogs in her house. The Mahoni house is too small to have too many dogs. Ietje was not used to having dog, because she was Muslim. For her, the dog was unclean and touching the animal is prohibited. She also complained, because she could not live with the animal's barking. Hearing this, the Queen replaced the two dogs with two horses. The horses made more trouble with their demands for food and their production of waste. When Ietje complained again, the Queen threatened to make her take care of pigs. Ietje submitted to Gabriel's order and accepted that a dog is a good pet and clean to touch.²⁹

Aminuddin, the Queen's former husband, also believed in her prophethood, although she divorced him to marry Gabriel. He was loyal to Gabriel's divine revelations. The Queen asked Aminuddin to take care of two dogs. Like Ietje, he complained, as the two dogs chewed sandals and shoes and were noisy. Luckily, his neighbor asked for one of the dogs. He then took care of only one dog. He fed it well and it grew quickly. But the Queen knew that he had given one dog away and she was not happy. She then threatened to replace the dog with a pig. Aminuddin chose the dog instead. From this we see clearly that at the Eden both dogs and pigs are clean. Having them as pets was allowed.³⁰

Lia Eden taught the Eden devotees about the reincarnation of spirits. According to her, the spirits of the deceased are transferred to the living. Lia said that some spirits of famous people, such as some kings of Majapahit, the Indonesian presidents Suharto and Sukarno, Joan of Arc, and Kartini (an Indonesian heroine), were transferred to her disciples in Eden house. Lia had the spirits of the Virgin Mary, Kunti (a heroine in the Indian epic Mahabharata), Kartini, and Joan of Arc, among others. The spirit of Cleopatra, the queen of Egypt, was transferred to her disciple Yanthi Sulistiono, who suffered from cancer. According to Lia, Yanthi's illness is a punishment for the sins committed by Cleopatra in the past, as the queen committed adultery. However, Lia also changed her mind on this, stating that Cleopatra's spirit also belonged to Ivuk Umar, another devotee of Eden. On the other hand, Ivuk's husband, Umar Iskandar, had the spirit of Julius Cesar.³¹ Dunuk had the spirit of Kwan Im, a Chinese

29 Luxfiati 2007, 205–207.

30 Luxfiati 2007, 209–209.

31 Luxfiati 2007, 220–223.

goddess of fortune. Dunuk was later claimed to have married the angel Michael.

Whereas Dunuk was asked to take off her veil and cut her hair short, Marike Sukayanti chose to shave her head completely.³² Marike is an Eden devotee who led some prayers and other rituals when the Queen was in prison. She was later expelled from the Eden. The story of Dunuk and Marike is part of Eden criticism of Islam, when cloth, particularly the veil, becomes a symbol of public piety in Indonesia. Lia Eden taught her devotees to take off the veil and eventually she told all males and females to shave their hair. Lia also asked her followers to be as humble and modest as possible by wearing only plain white clothes.

In the beginning, shaving their heads was a form of punishment. For example, Andito, Rachman and Dunuk were asked to deliver a letter to a private TV station by giving the letter directly to the director of the station. However, as the director was absent they gave it to a receptionist instead. The receptionist promised to deliver the letter to the director later. For Lia, the three had failed to do their duty, because they did not do exactly what Lia commanded. They were punished by shaving their hair.³³ Another story is about when the same punishment was imposed upon Lala and Murdi, who participated in the general election. Lia prohibited all devotees from voting in national elections. Lia stressed that all the Eden devotees stay 'neutral' in politics. As a punishment, Lia commanded Lala and Murdi to shave their heads.³⁴

As with praying five times a day, fasting for a month in Ramadan is obligatory for Muslims. The Eden group, however, should not fast, according to Gabriel's revelation. Lia fasted in her own way. During the Queen's days in prison, Gabriel spoke to her and ordered her followers to fast by eating once in twenty-four hours for seven days. The story goes that when the Eden devotees, Dunuk, Fadly, Rachman, Tri, Aar, Lala, Yanthi, Nur, Cici, and Yusuf Amin visited the Queen in the prison, Gabriel ordered Lia to fast for seven days. During the seventh day, the Queen made a mistake when she shared fruit among the inmates, but did not give them equal portions. According to the Queen, God appointed her to be a just queen, but she failed to perform this simple act justly. As a punishment, God added one more twenty-four hours of fasting.³⁵

32 Luxfiati 2007, 145–146.

33 Luxfiati 2007, 160–161.

34 Luxfiati 2007, 183.

35 Luxfiati 2007, 272–275.

Conclusion

The emergence of NRMs in Indonesian Islam provides dynamic to the Muslim world and Islamic theology because their leaders dare to criticize Islam from within. When outsiders—such as Danish cartoonists depicting the Prophet Muhammad, or Geert Wilders' movie—criticize the Islamic sacred symbols, negative reactions came from across the Muslim world. Muslims feel that their religion is under attack. Islam needs criticism from within Muslim society. No matter how severely some Indonesian Muslim groups, with the support of the government, criticize Indonesian indigenous prophets who establish NRMs, arresting and jailing them does not stop them from emerging and flourishing. Dunuk Luxfiati's book offers public criticism of Islam and an alternative spirituality. Muslim moderate organizations in Indonesia, such as NU or Muhammadiyah, do not dare to adopt such a critical attitude. Despite guarding the moderation of Islam in the country, the two Muslim groups remain apologetic and defensive of their religion. On the other hand, these NRM leaders are bold and clear when publicly criticizing Islam. Indonesia is perhaps the only Muslim country in the world where plain criticism of Islam is possible. There is a dynamic in Indonesian Muslim communities.

Acknowledgements

My thanks should go to Professor Martha Beck from Lyon College, for generous advice about English in this article. Thanks to my friend Professor Ronald Lukens-Bull from the University of North Florida and a research fellow at the LPPM (Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat/Institute for Research and Community Engagement) UIN Sunan Kalijaga, for further advice. And thanks also to Dr. Rebecca Sauer, Heidelberg University, for her patience in reading this chapter.

Bibliography

- Achmad, Sri Wintala.** 2011. *Sabdo palon*. Bantul, Yogyakarta: Araska Pub.
- Aminuddin, Lia.** 1991. *Membuat Dan Merangkai Bunga Kering*. Jakarta: Gramedia.
- Aminuddin, Lia.** 1998a. *Kemasan Sapaan Langsung Kepada Para Pasien Di Klinik Salamullah, Setiap: Senin-Rabu-Jum'at*. Edited by Umar Iskandar. Jakarta: Klinik Penyembuhan Salamullah.
- Aminuddin, Lia.** 1998b. *Perkenankan Aku Menjelaskan Sebuah Taqdir*. Jakarta: Yayasan Salamullah.
- Aminuddin, Lia.** 1999. *Lembaran Al-Hira, Fatwa Jibril Alaihissalam Versus Fatwa MUI*. Jakarta: Yayasan Salamullah.
- Ansor, Muhammad.** 2014. "Being Woman in the Land of Shari'a: Politics of the Female Body, Piety, and Resistance in Langsa, Aceh." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 52 (1): 59–83.
- Barton, Greg.** 1999. *Gagasan Islam liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-modernisme Nucholis Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid, 1968–1980*. Jakarta: Paramadina.
- Benda-Beckmann, Keebet von.** 1984. *The Broken Stairways to Consensus: Village Justice and State Courts in Minangkabau*. Dordrecht: Foris Publications.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman.** 2007. "The Application of Islamic Law in Indonesia: The Case Study of Aceh." *Journal of Indonesian Islam* 1 (1): 135–180.
- Choksy, Jamsheed K.** 2012. "Non-Muslim Religious Minorities in Contemporary Iran." *Iran & the Caucasus* 16 (3): 271–299.
- Danial.** 2012. "Syari'at Islam Dan Pluralitas Sosial (Studi Tentang Minoritas Dan Non-Muslim Dalam Qanun Minoritas Islam Di Aceh)." *Analisis* 12 (1): 71–92.
- Erol, Su.** 2015. "The Syriacs of Turkey: A Religious Community on the Path of Recognition." *Archives de Sciences Sociales des Religions* 60 (171): 59–80.
- Fenton, Adam J.** 2016. "Faith, Intolerance, Violence and Bigotry: Legal and Constitutional Issues of Freedom of Religion in Indonesia." *Journal of Indonesian Islam* 10, no. 2 (December): 181–212.
- Hardiyanto, Sigit.** 2006. *Ramalan ghaib, Sabdo Palon Noyo Genggong*. Solo: Kuntul Press.
- Hunter, Helen-Louise.** 2007. *Sukarno and the Indonesian Coup: The Untold Story*. Westport, CT: Praeger Security International.
- Kersten, Carool.** 2015. *Islam in Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values*. Oxford: Oxford University Press.
- Kresna, Ardian, and Misni Parjiati.** 2012. *Sabdo Palon dan Noyo Genggong: dua manusia abadi penunggu bumi Jawa*. Yogyakarta: Diva Press.
- Luxfiati, Dunuk.** 2007. *Hukuman Musykil Ala Malaikat Jibril*. Jakarta: Komunitas Eden.
- Makin, Al.** 2009. "Benedict XVI and Islam: Indonesian Public Reactions to the Regensburg Address." *Islam and Christian-Muslim Relations* 20 (4): 409–421.
- Makin, Al.** 2010. "Pluralism versus Islamic Orthodoxy, the Indonesian Public Debate over the Case of Lia Aminuddin, the Founder of Salamullah Religious Cult." In *Social Justice and Rule of Law: Addressing the Growth of a Pluralist Indonesian Democracy*, edited by Thomas J. Conners, 187–206. Semarang: Faculty of Social and Political Sciences, Diponegoro University.
- Makin, Al.** 2015. "Revisiting Indonesian Public Reactions against Danish Cartoons Depicting Prophet Muhammad." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 5 (2): 195–229.
- Makin, Al.** 2016a. *Challenging Islamic Orthodoxy: Accounts of Lia Eden and Other Prophets in Indonesia*. Dordrecht: Springer.

- Makin, Al.** 2016b. "Islamic Acehnese Identity, Sharia, and Christianization Rumor: A Study of the Narratives of the Attack on the Bethel Church in Penauyong Banda Aceh." *Journal of Indonesian Islam* 10 (1): 1–36.
- Makin, Al.** 2016c. *Keragaman Dan Perbedaan, Budaya Dan Agama Dalam Lintas Sejarah Manusia*. Yogyakarta: Suka Press.
- Makin, Al.** 2017a. "Homogenizing Indonesian Islam: Persecution of the Shia Group in Yogyakarta." *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies* 24 (1): 1–32.
- Makin, Al.** 2017b. *Nabi-Nabi Nusantara: Kisah Lia Eden Dan Lainnya*. Yogyakarta: Suka Press.
- Makin, Al.** 2017c. *Plurality, Religiosity, Patriotism: Critical Insights into Indonesia and Islam*. Yogyakarta: Suka Press.
- Matthiesen, Toby.** 2010. "Hizbullah Al-Hijaz: A History of the Most Radical Saudi Shi'a Opposition Group." *Middle East Journal* 64 (2): 179–197.
- McDaniel, June.** 2010. "Agama Hindu Dharma Indonesia as a New Religious Movement: Hinduism Recreated in the Image of Islam." *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 14 (1): 93–111.
- Mietzner, Marcus.** 2009. *Military Politics, Islam, and the State in Indonesia: From Turbulent Transition to Democratic Consolidation*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Munawar-Rachman, Budhy.** 2010. *Reorientasi pembaruan Islam: Sekularisme, liberalisme, dan pluralisme, paradigma baru Islam Indonesia*. Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF); Paramadina.
- Picard, Michel.** 2011. "Introduction, Agama, Adat, and Pancasila." In *The Politics of Religion in Indonesia: Syncretism, Orthodoxy, and Religious Contention in Java and Bali*, edited by Michel Picard, and Rémy Madinier, 1–20. London: Routledge.
- Pink, Johanna.** 2003. "A Post-Qur'anic Religion between Apostasy and Public Order: Egyptian Muftis and Courts on the Legal Status of the Bahā'ī Faith." *Islamic Law and Society* 10, (3): 409–434.
- Rachman, Muhammad Abdul.** 2006. *Pembelaan, Pledoi Dan Duplik*. Jakarta: Komunitas Eden.
- Ricklefs, M. C.** 2007. *Polarizing Javanese Society: Islamic, and Other Visions (c. 1830–1930)*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Roosa, John.** 2006. *Pretext for Mass Murder the September 30th Movement and Suharto's Coup D'état in Indonesia*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.

Teil II

**Individuelle
Selbstbilder**

Ein verkanntes Genie?

Szenen aus dem Arbeitsalltag eines Schreibers

Lale Behzadi

Abstract Dieser Beitrag beschäftigt sich mit Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī (gest. 1023), einem Philosophen und Schreiber, der verschiedenen buyidischen Wesiren gedient und viel beachtete philosophische Betrachtungen verfasst hat. Im Folgenden sollen drei Aspekte näher betrachtet werden, die das Leben eines Schreibers erschwert haben, und die Tawḥīdī auf ganz eigene Weise zur Sprache brachte: die Notwendigkeit, zum Zwecke des Broterwerbs auf Reisen zu gehen und bei potenziellen Mäzenen an verschiedenen Orten vorstellig zu werden, die unangemessenen und erniedrigenden Arbeitsbedingungen sowie zeitweise gezielten Demütigungen seitens der Vorgesetzten und schließlich die Herausforderung, innerhalb des eng gesteckten Rahmens der Tätigkeit für Mäzene und eingedenk der Erwartungen der Öffentlichkeit die eigenen Talente ins rechte Licht zu setzen.

Keywords Schreiber, Literaten, Kanzlei, Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī

Mit der zunehmenden Dezentralisierung arabisch-islamischer Herrschaft nach dem Tode Hārūn ar-Rašīds im Jahr 809 ging eine Aufwertung regionaler Fürstenhöfe einher. Im Fokus der aufstrebenden Dynastien lag nicht nur der Ausbau ihrer militärischen Stärke, Landgewinn und die Erhöhung der Steuereinnahmen, sie waren ebenso daran interessiert, ihren Herrschaftsanspruch durch Wissensproduktion, ein lebendiges Leben am Hofe und eine entsprechende öffentliche Darstellung zu untermauern. Vormalig eher der Peripherie zugeordnete Städte wie Aleppo oder Rayy wurden nun hinsichtlich der Anziehungskraft für Künstler und Wissenschaftler zu einer ernsthaften Konkurrenz für Bagdad. Die beeindruckende Zahl an Übersetzungen, Lobdichtungen, historischen Werken, biografischen Sammlungen, wissenschaftlichen Abhandlungen und theologischen Traktaten, die in jener Zeit entstanden sind, lässt gelegentlich vergessen, unter welchen Umständen Geistesgeschichte geschrieben wurde. Viele der Bücher waren

Auftragswerke oder wurden in der Absicht verfasst, dafür wohlwollende Geldgeber zu finden. Gelehrte und Dichter verdingten sich als Lehrer oder Schreiber und hofften darauf, auch als Autoren wahrgenommen und entsprechend entlohnt zu werden. Einerseits gab es nun immer mehr Möglichkeiten, auch außerhalb von Bagdad sein Auskommen zu finden, andererseits mussten die Autoren dafür mobil und flexibel sein und lange, unsichere Reisen auf sich nehmen. Zudem führte die Abhängigkeit vom jeweiligen Patron dazu, dass ein Dichter, Sänger oder Gelehrter unvermittelt selbst in Gefahr geraten konnte, wenn sein Mäzen in Ungnade fiel oder Opfer einer der regelmäßig geschmiedeten Palastintrigen wurde.¹

Umso wichtiger war es angesichts dieser Arbeitsverhältnisse, dass ein Autor belastbare Netzwerke knüpfen und sich vorteilhaft präsentieren konnte. Die Kunst des Vorworts in der arabischen Literatur ist nicht zuletzt diesen Umständen geschuldet. Hier konnte Dank ausgesprochen und der Hoffnung auf gnädige Aufnahme Ausdruck verliehen werden. Neben der Vorwegnahme von Kritik und möglichen Einwänden wurde demonstrativ Bescheidenheit geübt und mit einer Kostprobe des eigenen Könnens verbunden.² Eher selten thematisierten Autoren die Willkür der Auftraggeber, die Konkurrenz unter den Schreibern und den Neid auf erfolgreichere Kollegen. Wenn überhaupt, wurden solche Begleiterscheinungen des Schreibens abstrakt formuliert oder in Geschichten verpackt.³

In diesem Beitrag soll es um einen Autor gehen, der seine Unzufriedenheit mit den Umständen seines Schreibens recht unverblümt geäußert hat und nicht zuletzt deshalb als „schwieriger Charakter“ gezeichnet wird.⁴ Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī (gest. 1023)⁵ hat verschiedenen buyidischen Wesiren gedient und viel beachtete philosophische Betrachtungen verfasst. Sein außerordentlich elaborierter Stil sowie die Fähigkeit, sich als Autor zu inszenieren, machen seine Texte zu einem unerschöpflichen Forschungsgegenstand.⁶ Die Schwierigkeiten, unter denen Tawḥīdī offensichtlich litt, werden wahlweise auf seine dominanten Herren oder

1 Das Beispiel des berühmten Kanzleischreibers aṣ-Ṣābiʿ (gest. 994) zeigt, dass der Aufstieg am Hof einerseits mehr Einfluss und Anerkennung verhiess, andererseits durch die Nähe zur Macht auch größere Risiken barg. Vgl. Hachmeier 2002, 46–60.

2 Vgl. Freimark 1967, u. a. zur Bescheidenheitstopik siehe 53–58. Ebenfalls zur Bescheidenheit im Vorwort siehe Orfali 2009, 193.

3 Vgl. z. B. den Hinweis von al-Ġāḥiẓ, sich beim Streben nach sprachlicher Perfektion nicht von falschen Ratgebern abhalten zu lassen. *Kitāb al-Bayān wa-t-tabyīn* 1: 200.

4 Kraemer 1992, 213. Yāqūt 1911, 380–381.

5 Im Folgenden: Tawḥīdī.

6 Eine vollständige Bibliografie kann an dieser Stelle nicht geboten werden. Vgl. u. a. den Eintrag von Bergé 1990, die Arbeiten von Kadi, Alshaar, Naaman, Behzadi u. a.

sein überempfindliches Wesen zurückgeführt.⁷ Im Folgenden sollen drei Aspekte näher betrachtet werden, die das Leben eines Schreibers erschwert haben und die Tawḥīdī auf ganz eigene Weise zur Sprache brachte: Die Notwendigkeit, zum Zwecke des Broterwerbs auf Reisen zu gehen und bei potenziellen Mäzenen an verschiedenen Orten vorstellig zu werden, die unangemessenen und erniedrigenden Arbeitsbedingungen sowie bisweilen gezielten Demütigungen seitens der Vorgesetzten und schließlich die Herausforderung, innerhalb des eng gesteckten Rahmens der Tätigkeit für Mäzene und eingedenk der Erwartungen der Öffentlichkeit die eigenen Talente ins rechte Licht zu setzen.

Natürlich ist Vorsicht geboten, die kunstvoll komponierten Texte als direkte Beschreibungen seiner Lebenswirklichkeit zu verstehen.⁸ Dennoch lassen sie Rückschlüsse auf bestimmte Daseinsbedingungen zu. Auf jeden Fall aber war es dem Verfasser wichtig, diese Aspekte zu Gehör zu bringen und seine offenbar schon zu Lebzeiten umstrittene Reputation in seinem Sinne zu beeinflussen.⁹

1 Arbeitsmigration

Tawḥīdīs unstetes Arbeitsleben wird oft ihm selbst angelastet. Er habe es nie lange an einem Ort ausgehalten und sei mit seiner negativen Einstellung und seinem mürrischen Wesen recht schnell in Konflikt mit seiner Umgebung geraten.¹⁰ Bekannt ist vor allem sein Wirken in Bagdad und Rayy. Insbesondere über sein Verhältnis zu den buyidischen Wesiren Abū l-Faḍl ibn al-ʿAmīd (Vater; Wesir unter Rukn ad-Dawla, 939–970), Abū l-Faḥr ibn al-ʿAmīd (Sohn; Wesir unter Rukn ad-Dawla und Muʿayyid ad-Dawla), aṣ-Ṣāḥib ibn ʿAbbād (Wesir unter Muʿayyid ad-Dawla und Faḥr ad-Dawla) und Ibn Saʿdān (Wesir unter ʿAḍud ad-Dawla und Ṣaṣmān ad-Dawla) schrieb Tawḥīdī in seinen Büchern *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* („Buch des Genusses und der Geselligkeit“) und *Aḥlāq al-wazīrayn* („Die

7 Vgl. das Kapitel über Tawḥīdī bei Kraemer 1992, 212–222. Siehe auch Yāqūt 1911, 383, sowie die kleine Liste bei Alshaar 2015, 103, Fn. 87, ebenso Naaman 2016, 224–227.

8 Zum Verhältnis von Autorschaft und Autorität siehe Behzadi und Hämeen-Anttila 2015.

9 Mit Blick auf das europäische Mittelalter ist generell Skepsis geboten, heutige Maßstäbe des Fiktiven und Nicht-Fiktiven anzulegen. Sonja Glauch verweist darauf, dass der Autor seine Sprechhaltung nahe an der Erfahrungswelt der Zuhörer/Leser ansiedelt, und trifft eine nützliche Unterscheidung zwischen Erlebnis und Erfahrung. Vgl. Glauch 2010, 162–168 bzw. 171.

10 Kraemer 1992, 213.

Charaktereigenschaften der beiden Wesire“).¹¹ Am Ende seines Lebens vernichtete Tawḥīdī seine Bücher. In einem Brief an seinen Kollegen, den Qāḍī Abū Sahl ‘Alī b. Muḥammad, rechtfertigt er diesen drastischen Schritt und zieht Bilanz über sein Leben.¹²

Wenn von den verschiedenen beruflichen Stationen im Leben von Dichtern, Wissenschaftlern oder Sekretären die Rede ist, wird selten von den Schattenseiten dieser Mobilität gesprochen, die den Anforderungen an heutige Akademikerkarrieren nicht unähnlich ist. In seinen Texten macht Tawḥīdī deutlich, wie hoch der Preis für eine Anstellung bei einem entfernten Hof war.¹³ Er musste, um in den Dienst von Ibn ‘Abbād in Rayy treten zu können, seine Heimat wieder verlassen (*al-ḥāḡa al-muz‘īḡa ‘an al-waṭan*) und sich von denen trennen, die ihm lieb und teuer waren (*fāraqtu min aḡlihi al-‘a’izza*).¹⁴ Wegen Ibn ‘Abbād ließ er seine Freunde zurück (*wa-ḥaḡartu bi-sababihi al-iḥwān*) und eilte durch Wüsten und Städte (*tawaytu lahu al-mahāmih wa-l-bilād*). Und dies alles, weil er seine Hoffnungen in Ibn ‘Abbād gesetzt hatte, dem bereits ein entsprechender Ruf vorausgeeilt war. Offenbar galt es als erstrebenswert, in seinen Dienst zu treten, „die Seele träumte von ihm, und die Hoffnung vertraute auf ihn“ (*an-nafs taḡlumu bihi, wa-l-amal yaṭma’innu ilayhi*).¹⁵ Jedoch erfüllten sich Tawḥīdīs Erwartungen nicht. Er musste den Hof mit leeren Händen verlassen und erneut eine Anstellung suchen. Nach weiteren unglücklich verlaufenen Beschäftigungsverhältnissen gelang es ihm ca. 980, durch Vermittlung eines Bekannten in Bagdad der Gesellschafter des Wesirs Ibn Sa‘dān zu werden. Auch wenn seine literarische Verarbeitung der abendlichen Gespräche mit dem Wesir Zeugnis davon gibt, wie sehr er sich auch hier wieder anpassen musste, so scheint es doch insgesamt eine Arbeitsbeziehung gewesen zu sein, die seinen intellektuellen Ansprüchen zumindest teilweise genügte.¹⁶ Doch auch diese Phase endete nach wenigen Jahren

11 Zu den Titelvarianten siehe Behzadi 2015, 216.

12 Überliefert bei Yāqūt 1911, 386–391. Siehe auch Kadi 2004.

13 Unter „Hof“ wird hier vor allem ein politisches Machtzentrum mit entsprechenden Verhaltenskodizes verstanden. Siehe dazu auch die Definitionen für europäische Höfe des Mittelalters bei Schnell 2011, 80.

14 At-Tawḥīdī 1992, 85.

15 At-Tawḥīdī 1992, 85. Zur Person des Wesirs siehe Pomerantz 2010 und 2018 sowie Naaman 2016, letzterer beschreibt ausführlich das Verhältnis von Tawḥīdī und Ibn ‘Abbād hinsichtlich des höfischen Habitus (Kap. 4). Während dort eine Rekonstruktion höfischer Verhältnisse im Fokus steht, nimmt dieser Beitrag die Rhetorik der Selbstdarstellung in den Blick.

16 Die Tatsache allein, im Umfeld einflussreicher Personen tätig sein zu dürfen, ist an sich kein Argument gegen die (Selbst-)Wahrnehmung als „outsider“, wie Key es formuliert

unfreiwillig; Ibn Sa'dān fiel seinerseits durch Betreiben eines Rivalen in Ungnade bei seinem Herrn Šamšām ad-Dawla und wurde 984 hingerichtet. Yāqūt berichtet, dass Tawḥīdī danach in Šīrāz gelebt habe; er zitiert auch den erwähnten, mutmaßlich letzten Brief von Tawḥīdī, in dem dieser sich bitter über seine Armut beklagt und sich insgesamt vom Leben enttäuscht zeigt.¹⁷ Die Erfahrungen an den verschiedenen Höfen hatten ihn offenbar vollkommen desillusioniert. Insbesondere das Gefühl des Ausgeliefertseins und der dauerhaften Unsicherheit machte ihm zu schaffen. Zudem litt er im Alter unter Einsamkeit, die sowohl Resultat seiner Unangepasstheit als auch seiner Heimatlosigkeit war.¹⁸ Er vermisste Freunde, denn nicht nur fehlten ihm bekannte Gesichter an seinem letzten Lebensmittelpunkt; über die Jahre musste er den Verlust von Vertrauten und Gefährten verkraften, die er in Irak, im Hedschaz, in Rayy und an anderen Orten offenbar gefunden hatte und die ihm ans Herz gewachsen waren („das Auge erfreut sich an ihnen, und die Seele wird durch ihre Nähe erleuchtet“).¹⁹ Nachrichten von ihrem Ableben erreichten ihn unaufhörlich, wobei nicht klar ist, ob es sich um natürliche Todesfälle handelt oder ob sie Opfer herrschaftlicher Willkür geworden waren.²⁰ In jedem Fall beschäftigte ihn im Alter das nahende Lebensende sowie damit verbunden die Erkenntnis, dass er nirgendwo Wurzeln geschlagen hatte und so gut wie keine echten Vertrauten (mehr) besaß, so sehr er dem Adressaten seines Briefes auch Wertschätzung entgegenbrachte.²¹ Eine sehr aufschlussreiche Passage über die Folgen dieser Entwurzelung findet sich in seinem Buch *al-Išārāt al-ilāhiyya* („Die göttlichen Zeichen“). Dort beschreibt Tawḥīdī den Fremden als einen Menschen voller Sehnsucht nach Heimat, Freunden und einem vertrauten Haus, dem jedoch keine Ankunft vergönnt ist.²² Fremdsein äußere sich dabei nicht nur in räumlicher Ferne, sondern auch in einer ganz existenziellen Einsamkeit: „Der fremdeste unter den Fremden ist derjenige, der in seiner Heimat zum Fremden geworden ist“ (*wa-ağrabu l-ğurabā' man šāra ġarīban fī waṭanihi*).²³ Den Grund für dieses sicher auch von ihm selbst so

(Key 2005, 74). Und auch das Zustandekommen dieses Arbeitsverhältnisses mit Ibn Sa'dān wird von Tawḥīdī als außerordentlich schwierig bezeichnet. Siehe dazu auch Behzadi 2009.

17 Yāqūt 1911, 386 ff.

18 Zur „physical dislocation“ und anderen Formen von „displacement“ bei Tawḥīdī siehe Afsaruddin 1996, bes. 4.

19 Yāqūt 1911, 389.

20 Vgl. Yāqūt 1911, 389.

21 Yāqūt 1911, 391.

22 At-Tawḥīdī 1981, 114, 115.

23 At-Tawḥīdī 1981, 115.

empfundene Außenseitertum sieht Tawḥīdī darin, dass der Fremde als Störfaktor gilt, weil er der Gesellschaft den Spiegel vorhält: „Wenn der Fremde die Wahrheit sagt, wird er gemieden, wenn er nach Gerechtigkeit ruft, wird er vertrieben“ (*al-ḡarību man idā dakara l-ḥaqqa huḡira, wa-idā da‘ā ilā l-ḥaqqi zuḡira*).²⁴ Auch wenn dieses Lamento letztlich der menschlichen Existenz an sich gilt, so spricht aus ihm auch die tiefe Verzweiflung eines Menschen, der sich nirgendwo zugehörig fühlte und sich sowohl äußerlich als auch innerlich auf ständiger Wanderschaft und Suche befand.

2 Demütigungen

Neben der andauernden Ungewissheit seine Zukunft betreffend litt Tawḥīdī unter schlechter Bezahlung und fehlender Anerkennung. Mit diesen Arbeitsbedingungen ist er vermutlich nicht allein gewesen. Dennoch beschwerte er sich laut und vernehmlich darüber. Ob er schlechter als andere behandelt wurde? Oder ist er nur besonders empfindlich gewesen? Als beispielhaft für seine Erlebnisse sollen hier einige bekannte Szenen stehen, die er selbst kolportiert hat und die deshalb auch einen bestimmten performativen Anspruch haben. Der Hinweis auf eine wie auch immer geartete Authentizitätsfiktion ist nicht gleichbedeutend mit der Unterstellung, hier sei etwas erfunden oder hinzugedichtet worden. Mag auch manche Begebenheit nicht ‚wahr‘ sein im Sinne einer historisch verbürgten Handlung, so ist sie doch in diesem Kontext sicherlich ‚wahrhaftig‘ und steht – wirklich oder sinnbildlich – für die typische Situation eines abhängig Beschäftigten, der, zumindest nachträglich, über die Macht des Wortes verfügt.

Tawḥīdī verdingte sich zunächst als Schreiber (*kātib*), d. h. er war vor allem dafür verantwortlich, Abschriften von Manuskripten anzufertigen. In diesem Handwerk scheint er zu einer gewissen Meisterschaft gefunden zu haben. Ein ihm zugeschriebener Text führt mit viel Liebe zum Detail die verschiedenen technischen Aspekte anspruchsvoller Handschrift und Kalligrafie auf, von den notwendigen Gerätschaften bis hin zu den Feinheiten der Abbildung bestimmter arabischer Buchstaben.²⁵ Obwohl es um die Beschreibung von Feder, Tinte und anderem Zubehör geht sowie um die Beherrschung bestimmter handwerklicher Fähigkeiten, ist der Autor

24 At-Tawḥīdī 1981, 115.

25 Rosenthal 1948.

um eine ausgefeilte sprachliche Präsentation bemüht. Allein die Liste der sieben notwendigen Fähigkeiten eines Schreibers zeugt von höchstem stilistischen und lexikalischen Ehrgeiz: *taḥqīq*, *tahdīq*, *taḥwīq*, *taḥrīq*, *tašqīq*, *tadqīq*, *tafrīq*.²⁶ Seine Handschrift müsse klar und genau sein (*taḥqīq*), große Schwünge (Pupillen) bei den Buchstaben ḥāʾ, ḥāʾ und ġīm zeichnen (*tahdīq*), Kreise schließen bei den Buchstaben wāw, fāʾ und qāf (*taḥwīq*), Schwünge durchbrechen bei den Buchstaben hāʾ, ʿayn und ġayn (*taḥrīq*), halbieren und ein Gleichgewicht herstellen bei den Buchstaben šād, dād, kāf, ṭāʾ, zāʾ u. ä. (*tašqīq*), fein und exakt sein (*tadqīq*) und die Lettern gut voneinander trennen (*tafrīq*). Als wären sieben morphologisch parallel konstruierte Begriffe nicht genug, werden weitere drei aufgeführt, die demselben Muster entsprechen: die Verwurzelung des Wortes im Endbuchstaben wie z. B. nūn und yāʾ bei Wörtern wie *min*, *fī* oder *ilā* (*taʿrīq*), die gleichmäßige Verzierung (*tanmīq*) und die harmonische Anordnung in Linien (*tawfīq*). Zusätzlich zu diesen eher praktischen Ratschlägen versammelt der Autor eine beeindruckende Auswahl an Zitaten zum Nutzen des schönen Schreibens und stellt damit seine umfangliche Belesenheit und Bildung unter Beweis. Aristoteles²⁷ findet ebenso Erwähnung wie der Kalif al-Maʿmūn,²⁸ der Briefeschreiber aṣ-Ṣābi,²⁹ ein Dialog zwischen Tawḥīdis Förderer Abū l-Wafāʾ al-Muhandis und dem Wesir Ibn Saʿdān³⁰ oder aber der obligatorische sprachlich unfehlbare Beduine.³¹

SZENE 1

Vor diesem Hintergrund wird umso verständlicher, wie groß die Kränkung Tawḥīdis gewesen sein muss, in Rayy als ein unbedeutender Schreiber unter vielen zu gelten. Im Rahmen der Charakterisierung des Wesirs Ibn ʿAbbād berichtet er von einer Begegnung in dem Raum, in dem die Schreibearbeiten erledigt wurden: „Als ich ihn sah, erhob ich mich. Da schrie er mit weit aufgerissenem Mund: ‚Setz dich! Die Kopisten (*warrāqūn*) sind zu erbärmlich, um für mich aufzustehen.“³² Wenn er schon kein autonom lebender Gelehrter sein konnte, so wollte Tawḥīdi wenigstens als *kātib* wahrgenommen werden, d. h. als Kanzleischreiber oder gar Sekretär mit Eigenverantwortung und entsprechender Bildung. Ibn ʿAbbād jedoch bezeichnete ihn

26 Rosenthal 1948, 21–22.

27 Rosenthal 1948, 25.

28 Rosenthal 1948, 25.

29 Rosenthal 1948, 23.

30 Rosenthal 1948, 27.

31 Rosenthal 1948, 25.

32 At-Tawḥīdi 1992, 141.

in dieser Situation als *warrāq*, eine Person, die also im weitesten Sinne mit Papier umging. Das konnte zwar auch ein respektabler Papierhändler sein, meinte hier jedoch hauptsächlich jemanden, der pure Kopierarbeit leistete und Handschriften vervielfältigte.

SZENE 2

Bei einer anderen Gelegenheit saß Tawḥīdī immerhin an der Tafel des Wesirs.³³ Diese Würdigung wurde allerdings durch Ibn ‘Abbāds Verhalten zunichtegemacht. Als Tawḥīdī die aufgetragene Suppe genießen möchte, sagt Ibn ‘Abbād zu ihm, dass sie älteren Leuten wie ihm eher nicht bekomme. Auch wenn sich die Äußerung möglicherweise nicht nur auf Tawḥīdis Alter bezieht, der zu dem Zeitpunkt in seinen Vierzigern oder Fünfzigern war, sondern sogar eine Anerkennung als Gebildeter beinhaltet (*mašyaha*), so fühlt er sich vor den Kopf gestoßen.

SZENE 3

Ein dritter Vorfall schließlich ereignete sich, als Ibn ‘Abbād nach Ḥurāsān reisen sollte und 30 Bände seiner Briefsammlung mitnehmen wollte. Als Tawḥīdī vom Bibliothekar mit der Abschrift beauftragt wurde, erschrak er und sagte:

Das ist sehr viel; wenn er es gestattet, so extrahiere ich daraus einige Abschnitte und stelle die besten und schönsten Teile zusammen, damit sie bei den Abendgesellschaften wie verschiedene Arten von Honigmelonen herumgereicht werden [...] sie langweilen nicht und sind weder fehlerhaft noch veraltet.³⁴

Dass dieser nach Tawḥīdis Meinung sehr sinnvolle Vorschlag abgelehnt wurde, muss seiner Einschätzung nach daran gelegen haben, dass er unvoreilhaft übermittelt wurde. Aus Sicht des Wesirs lag hier offenbar eine Art Befehlsverweigerung vor, ja mehr noch, Tawḥīdī habe seine Schriften missbilligt und herabgesetzt, da er sie einer Komplettabschrift für nicht würdig hielt.³⁵

In den drei Situationen erhält Tawḥīdī keine Gelegenheit, seine Fähigkeiten zu zeigen und zu glänzen. Schlimmer noch, er wird lächerlich gemacht und an seinen Platz verwiesen, einen Platz, der seiner Ansicht nach bei Weitem nicht seinem Können entspricht. Den Hauptgrund dafür

33 Wiedergegeben von Yāqūt 1911, 381, nach einem Bericht von Ibn aṣ-Ṣābi‘, der es von Tawḥīdī selbst gehört haben will.

34 At-Tawḥīdī 1992, 493.

35 At-Tawḥīdī 1992, 493.

sieht er in den Unzulänglichkeiten seiner Vorgesetzten und in ihrer Sorge, sie könnten im Vergleich mit ihm, Tawḥīdī, schlecht abschneiden.

3 Rhetorik der Selbstdarstellung

Yāqūt schreibt gleich zu Beginn seines biografischen Eintrags über Tawḥīdī, er habe in Rayy aṣ-Ṣāḥib ibn ʿAbbād gedient und zuvor Abū l-Faḍl ibn al-ʿAmīd; er habe jedoch über die beiden keinen Lobpreis verfasst, sondern ein Buch über ihre Fehler (*fa-lam yaḥmidhumā wa-ʿamala fī maṭālibihimā kitāban*).³⁶ Neben aller Klugheit und Belesenheit attestiert er ihm eine scharfe Zunge, wenig Kritikfähigkeit und eine eingeschränkte Perspektive; er beklage die Zumutungen seiner Zeit und beschwere sich in seinen Werken darüber, ausgeschlossen zu werden.³⁷

Der ungewöhnliche Umstand, dass Tawḥīdī seine schlechten Erfahrungen bei Hofe niederschrieb, überdeckt die Tatsache, dass er sich über lange Strecken um Ausgewogenheit bemühte und sich bis zur Selbstverleugnung als dankbarer Untergebener präsentierte. Als er sich von Ibn ʿAbbād abwandte, habe er sich zunächst dennoch wie alle anderen verhalten: ihn gepriesen für seine Wohltätigkeit und über seine Beleidigungen Schweigen bewahrt; zugestimmt, wenn er lobend erwähnt wurde, und verärgert widersprochen, wenn ihm Schlechtes nachgesagt wurde.³⁸ Auch bei seiner späteren Anstellung in Bagdad wahrt Tawḥīdī zumindest dem Anschein nach die Form. Zwar dienen ihm die Gespräche mit dem Wesir Ibn Saʿdān vor allem dazu, seine eigenen Kenntnisse und Meinungen zu präsentieren. Doch ist er auch darauf bedacht, sowohl seinem Gesprächspartner als auch seinem Auftraggeber Abū l-Wafāʾ al-Muhandis den gebührenden Respekt zu erweisen.³⁹ Gelegentlich wird sichtbar, wie prekär seine Lage war und wie groß die allgegenwärtige Furcht, die Gunst könne ihm entzogen werden.⁴⁰

Ein Autor wie Tawḥīdī musste nicht nur in praktischer Schreibkunst bewandert sein, um Zugang zum Hof zu erlangen; er brauchte auch eine große Allgemeinbildung und rhetorisches Geschick, um in den politischen

36 Yāqūt 1911, 380.

37 Yāqūt 1911, 380–381.

38 At-Tawḥīdī 1992, 85.

39 Zur Rahmenkonstruktion des *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* siehe Behzadi 2009, bes. 168–169.

40 So z. B. als der Wesir ihm ein Ehrenkleid schenkt und Tawḥīdī vor Erleichterung weint, weil er eigentlich damit rechnete, entlassen zu werden. At-Tawḥīdī ca. 1965, 64–65.

Machtzirkeln als Gesprächspartner Anerkennung zu finden. Auch wenn er im Grunde ein abhängig Beschäftigter war, der jederzeit um seine Anstellung, möglicherweise auch um sein Leben fürchten musste, so setzte er seinen Ehrgeiz daran, im Rahmen von Auftragstexten ein eigenes Bild von sich zu entwerfen und selbst dann die Kontrolle zu behalten, wenn er zum Ziel beschämender Erniedrigung wurde. Kehren wir noch einmal zu den Szenen der Demütigung zurück. Tawḥīdī hat sich mitnichten damit begnügt, diese Kränkungen zu schildern und sich selbst als wehrloses Opfer darzustellen. Vielmehr nutzt er seine Autorschaft, um den jeweiligen Akt herrschaftlicher Willkür so zu erzählen, dass eine andere Art der Hierarchie sichtbar wird.

SZENE 1

Nachdem Tawḥīdī sogar verweigert wurde, dem Wesir seine Ehrerbietung zu zeigen, und er rüde auf seinen Platz verwiesen wurde, konnte er kaum an sich halten: „Ich murmelte etwas, woraufhin der Dichter az-Za‘farānī zu mir sagte: ‚Ertrag es einfach, der Mann ist doch dumm.‘“⁴¹ Mithilfe eines anderen beschließt Tawḥīdī in diesem Moment also, sein Gegenüber nicht durch eine verärgerte Gegenrede zu adeln, und vermeidet es darüber hinaus, sich in Gefahr zu bringen. Der Auftritt des Wesirs ist so unangemessen und eines Mannes in seiner Position so unwürdig, dass Tawḥīdī sich über ihn erhebt: „Mich überkam Lachen, Zorn war unmöglich, aus lauter Verwunderung über seine Unbesonnenheit und Albernheit.“ Der Erniedrigte verweigert die Erniedrigung, indem er sich über den Mächtigen lustig macht. Er muss fast lachen, weil der Wesir „seinen Mundwinkel krümmte, seine Nase zusammenzog und seinen Hals verrenkte“. Er gebärdete sich Tawḥīdī zufolge wie „ein Verrückter“ (*mağnūn*) und ist damit eigentlich nicht mehr satisfaktionsfähig. Eigentlich sei alles noch viel schlimmer gewesen, denn die Beschreibung könne nicht erfassen, wie es wirklich war, das müsse man mit eigenen Augen gesehen haben.⁴²

SZENE 2

Der Wesir hatte, möglicherweise widerwillig, Tawḥīdī an seine Tafel gebeten, konnte sich aber offenbar eines abwertenden und belehrenden Kommentars nicht enthalten, der vermutlich darauf abzielte, diesem das genussvolle Essen zu verleiden. Das kann Tawḥīdī nicht auf sich sitzen lassen: „Ich sagte, wenn aṣ-Ṣāḥīb es für richtig finde, seine Speisen mit einem medizinischen Rat anzubieten, so solle er dies tun. Es war, als hätte ich

41 At-Tawḥīdī 1992, 141. Bei Yāqūt heißt es anstelle von „Ertrage es“: „Schweig“. Yāqūt 1911, 392.

42 At-Tawḥīdī 1992, 141.

ihm einen Stein in den Mund gesteckt. Er schämte sich und sagte nichts mehr, bis wir gingen.⁴³ Tawḥīdī ist zwar nur ein geringgeschätzter Gast an der Tafel, aber er zeigt seinem Gastgeber mit seiner Bemerkung, dass dieser sich nicht zu benehmen weiß. Dabei entspinnt sich nicht einmal ein erbittertes Wortgefecht; stattdessen verstummt der mächtige Wesir, und Tawḥīdī geht als moralischer Sieger vom Platz. Sowohl seine Gegenwart als auch seine Reaktion sind für den Wesir nicht zu schlucken (wie ein Stein); er ist für Tawḥīdī kein ebenbürtiger Gegner.

SZENE 3

Den Zorn des Wesirs über den Vorschlag, nur einen Teil der benötigten Schriften für eine Abschrift auszuwählen, hält Tawḥīdī für völlig überzogen; entsprechend macht er sich darüber lustig. Er habe schließlich nicht den Koran herabgesetzt oder Exkremente in den Brunnen Zamzam geworfen. Diese und weitere ähnlich drastische Vergleiche sollen zeigen, wie unverhältnismäßig die Kritik seiner Meinung nach ausgefallen ist.⁴⁴ Der eigentliche Affront besteht für Tawḥīdī jedoch darin, überhaupt mit einem solchen Auftrag an ihn heranzutreten. Das findet er einerseits sinnlos und undurchführbar, ohne bleibende Schäden zu verursachen. Es könne doch niemand ernsthaft verlangen, dass er so viele Bände abschreibt: „Welcher Mensch würde denn diese Menge kopieren und danach Gott anflehen, er möge ihn sein Augenlicht genießen oder seine Hand benutzen lassen?“⁴⁵ Andererseits zeigt dieser Auftrag auch, zusammen mit dem Zorn über seine Verweigerung, dass der Wesir keinerlei Sinn für die kreative Nutzung von Wissen und den Umgang mit Texten besitzt. Darüber hinaus werden Tawḥīdīs intellektuelle Fähigkeiten nicht anerkannt, seine Unterstützung wird brüsk abgelehnt. Nach dieser Darstellung ist die Szene jedoch keine Demütigung für Tawḥīdī, sondern ein Armutszeugnis für den Wesir. Aus purer Eitelkeit kann er das aus Tawḥīdīs Sicht einzig Sinnvolle nicht sehen, nämlich ein mit Bedacht und Sorgfalt erstelltes Exzerpt seiner Texte zusammenstellen zu lassen, um damit in gelehrter Runde außerhalb seines vertrauten Zirkels brillieren zu können.

In allen drei Szenen ist die jeweilige räumliche Situation verschieden und hat einen Einfluss auf die Narration.⁴⁶ Ohne an dieser Stelle auf

43 Yāqūt 1911, 381. Ähnliche (pseudo)medizinische Ratschläge hat wohl auch al-Ma'mūn gegeben. So im *Kitāb Bağdād* von Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr, Bd. 6, 57/58. Dank an Cleophea Ferrari für den Hinweis.

44 Zur Komposition seiner Rechtfertigungen siehe Behzadi 2015, bes. 223.

45 At-Tawḥīdī 1992, 494.

46 Zum Verhältnis von „Situation“, „Kontext“, „Raum“ und „Handlung“ siehe Jannidis 2004, insbesondere das Kapitel 2.4. (Situation und Bedeutung), 34–44, besonders 38–39.

raumtheoretische Konzepte einzugehen, sei doch angemerkt, dass eine entsprechende Perspektive noch weitere Bedeutungsebenen erschließen könnte. So ist Tawḥīdī einmal in einem Raum mit anderen Schreibern, offenbar in einer Ecke sitzend und in der Menge fast anonymisiert. Durch sein Aufstehen macht er sich im wahrsten Sinne des Wortes sichtbar und konstituiert sich selbst als Erzähler. In der zweiten Szene wird ihm die Ehre zuteil, an der Tafel des Wesirs zu sitzen. Durch die Bemerkung des Wesirs wird hier jedoch jeglicher Anschein von Ebenbürtigkeit oder Gleichwertigkeit zunichtegemacht. In der letzten Situation begegnen sich die beiden Kontrahenten nicht einmal. Eine direkte Auseinandersetzung wird verweigert; zugleich schöpft Tawḥīdī Autorität aus der Tatsache, dass er offenbar in der Nähe der Bücher weilt und ja auch ganz physische Gründe anführt, um die Absurdität der Anweisung vorzuführen.

Während Tawḥīdī sich durch seine unorthodoxen Ansichten, u. a. durch seine Affinität zur Muʿtazila und zur Mystik, bereits zu Lebzeiten etliche Feinde gemacht hatte und womöglich auch deshalb von den Historikern zunächst unbeachtet blieb, gab es später etliche Versuche, ihn zu rehabilitieren und seinem Werk Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Das bei Yāqūt gezeichnete Bild eines über die Maßen intelligenten, aber durch seine unduldsame und gereizte Art anstrengenden Menschen blieb über lange Zeit bestehen, gestützt natürlich auch durch Tawḥīdīs Schriften, in denen er seine Gegner zuweilen durchaus anstößig und vulgär beleidigte.⁴⁷ Seine überlieferten Texte können für ganz unterschiedliche Interpretationen hinsichtlich seines Charakters herangezogen werden, weshalb eine solche historische Persönlichkeitsanalyse eher wenig belastbar ist.⁴⁸ Die versuchte Ehrenrettung in etlichen biografischen Porträts über Tawḥīdī lässt sich auf die Tatsache zurückführen, dass eine solche Offenheit in der Beschreibung der Arbeitsverhältnisse im 4./10. Jahrhundert großen Seltenheitswert besitzt und deshalb zunächst auf den Autor zurückzufällt. Auch sein letzter, von Yāqūt überlieferter Brief scheint die lange Zeit verbreitete Annahme zu stützen, bei Tawḥīdī handele es sich um einen Menschen, der mit den Frustrationen des Lebens einfach schlecht umgehen konnte; vor

47 Dabei versuchte er jedoch meistens, durch geschickt konstruiertes Erzählen die Verantwortung für etwaige Grobheiten auf andere Schultern zu verteilen. Siehe dazu Behzadi 2015.

48 Zakariyya Ibrāhīm wendet sich in seinem Porträt gegen die Annahme, Tawḥīdī sei durch und durch Melancholiker (*mizāğ sawdāwī*) und im Gegensatz zu al-Ġāhiz ernst und streng gewesen. Vielmehr habe er seine Niedergeschlagenheit mit Humor vertrieben, seine Schmerzen mit Scherzen bekämpft und seine Situation mit Witzen ignoriert. Ibrāhīm 1970, 95 und *passim*.

allem darin bestünde seine Besonderheit.⁴⁹ Yāqūt berichtete, dass der Qāḍī Abū Sahl ‘Alī b. Muḥammad an Tawḥīdī geschrieben und ihm Vorwürfe gemacht hatte wegen des Verbrennens seiner Bücher.

In seiner Antwort bittet Tawḥīdī dafür um Entschuldigung und besteht aber darauf, dass schließlich alles auf dieser Erde vergänglich sei. Er ist sich sicher, dass es niemanden gibt, dem er seine Schriften nach seinem Tod anvertrauen möchte:

Es war mir unerträglich, sie [die Bücher] Leuten zu überlassen, die damit Scherz treiben und meine Darlegungen besudeln, wenn sie hineinsehen, und die sich hämisch über meine Nachlässigkeiten und Fehler freuen, wenn sie sie durchblättern, und heuchlerisch meine Unzulänglichkeiten und meine Schwächen darin benennen.⁵⁰

Tawḥīdī ist sich schmerzlich bewusst, dass er nicht die von ihm erwünschte Resonanz gefunden hat. Das Verbrennen seiner Bücher ist für ihn keine Alterstorheit, sondern die einzig richtige Konsequenz aus seiner Lebenserfahrung. Um dies zu verdeutlichen, zählt er eine ganze Reihe von Gelehrten auf, die ihr Lebenswerk ebenfalls vernichtet haben:

[...] z.B. Abū ‘Amr b. al-‘Alā’. Er gehörte zu den großen Gelehrten [...] und vergrub seine Bücher in der Tiefe der Erde, so dass keine Spur von ihnen blieb. Oder Dāwūd aṭ-Ṭā‘ī, der zu den guten Gottesdienern gehörte in seiner Askese und seiner Rechtsgelehrtheit; man sagt, er habe seine Bücher ins Meer geworfen [...]. Oder Yūsuf b. Asbāṭ, der seine Bücher in eine Berghöhle brachte und sie dort hineinwarf und die Höhle verschloss [...]. Oder Abū Sulaymān ad-Dārānī, der seine Bücher in einen Backofen legte und ihn dann mit Feuer heizte [...]. Oder Sufyān aṭ-Ṭawrī, der seine Bücher in tausend Stücke zerriss und sie im Wind verstreute [...].⁵¹

Tawḥīdī stellt sich zwar nicht als Genius dar, aber doch als jemand, der sich in seiner Bildung und geistigen Schaffenskraft mit den Großen seiner Zeit, vielleicht sogar der Menschheit insgesamt, auf gleicher Ebene sieht. In scharfem Kontrast dazu steht die Notwendigkeit, sich für ein Auskommen in den Dienst von Mächtigen zu stellen, die sein Potenzial ignorieren oder

49 Yāqūt 1911, 386–391. Yāqūt vermutet, der Brief sei im Ramadan im Jahr 400 (1010) geschrieben worden. Eine ausführliche Behandlung des Briefes findet sich bei Kadi 2004.

50 Yāqūt 1911, 388.

51 Yāqūt 1911, 389.

ihn als Bedrohung empfinden, weil sie selbst entsprechende Ambitionen haben. Für Tawḥīdī ist vollkommen klar, was die Haupttriebfeder für Ibn ʿAbbās Verhalten ihm gegenüber war: „Ibn ʿAbbād war extrem neidisch auf alle, die sich besser ausdrücken konnten und schönere Worte fanden als er.“⁵² Tawḥīdī hat die Fähigkeiten anderer durchaus anerkannt; umso bitterer war es für ihn, wenn ihm diese Anerkennung im Gegenzug verweigert wurde. Das Schlimmste, so schreibt er in dem Brief, sei „das Heucheln für den guten Ruf und die Verstellung“ (*taʿāṭī ar-riyāʿ bi-s-sumʿa wa-n-nifāq*).⁵³ Dass Tawḥīdī vielleicht besonders übel mitgespielt wurde oder sein Beispiel singular sein könnte, schließt er selbst aus:

Die gegenwärtigen Zustände liegen dir von früh bis spät offen und klar vor Augen. Was ich berichtet habe, ist dir nicht unbekannt, mit deinem Wissen, deinem Scharfsinn [...] (*wa-aḥwāl az-zamān bādīyya li-ʿaynika bāriza bayna masāʾika wa-ṣabāḥika. Wa-laysa mā qultuhu bi-ḥāfin ʿalayka maʿa maʿrifatika wa-ḥiṣnatika* [...]).⁵⁴

Tawḥīdī ist wie sein Vorbild al-Ġāḥiz ein Meister der Sprache gewesen. Insofern sind seine Schilderungen auch immer kunstvolle Inszenierungen und komplexe narrative Konstruktionen. Die mittelalterliche islamische Hofkultur, der europäischen Hofdichtung darin nicht unähnlich, präsentiert sich als ein Geflecht aus Erwartungen und Konventionen, die ebenso geschickt bedient wie unterlaufen werden.⁵⁵ Faszinierend an Tawḥīdī ist, dass es ihm gelingt, so individuell zu erscheinen und damit vorgegebene Figurenmodelle in den Hintergrund treten zu lassen.⁵⁶ Das vermeintlich Schwierige an Tawḥīdis Persönlichkeit, z. B. seine vorgebliche Unfähigkeit, sich zurückzunehmen,⁵⁷ erscheint bei genauerer Betrachtung als das stete Bemühen, ein Equilibrium herzustellen, das de facto nicht existierte.⁵⁸ Sich

52 At-Tawḥīdī 1992, 505.

53 Yāqūt 1911, 388.

54 Yāqūt 1911, 388.

55 Zur Interdependenz von Lob und Kritik vgl. die Ausführungen von Rüdiger Schnell, der den Versuch unternimmt, Hofkritik in ihrer Systematik und Struktur zu untersuchen, obwohl sie sich nicht als literarisches Genre präsentiert. Schnell 2011, 82, 87, 88, 93, 100.

56 Die Untersuchung der Dynamik von Figurenkonzepten ist in jedem Fall ein Desiderat der Forschung, so wie Markus Stock dies für die europäische Literatur formuliert. Vgl. Stock 2010, 193–195, 202.

57 So bei Ibrāhīm 1970, 90–91.

58 Wadad Kadi spricht von „dilemma faced by intellectuals: whether to attach themselves to the political powerful, knowing that they are more accomplished than the powerful [...]“ Kadi 2013, 544.

der Willkür von Personen ausgesetzt zu sehen, die nicht nur die Macht hatten, ihn jederzeit zu entlassen oder sein Leben ernsthaft zu gefährden, sondern ihn darüber hinaus auch noch auf dem einzigen Feld angriffen, auf dem er sich überlegen fühlte – dieser Zumutung ist Tawḥīdī begegnet, indem er zwar seine Demütigungen schildert und seiner Bitterkeit Ausdruck verleiht, selbst jedoch als Autor und als Figur seiner Erzählungen (als Schreiber, als Gast, als Gelehrter) rhetorisch und moralisch die Oberhand behält. Die angestrebte Augenhöhe verändert sich zugunsten des abhängigen Kanzleischreibers: Nicht nur hat er in der jeweiligen Szene das letzte Wort; er ist als Autor und Regisseur auch für die gesamte Figurenzeichnung seiner Texte verantwortlich und kann sein Gegenüber, wenn es ihm beliebt, unbeherrscht, sprachlos oder unhöflich erscheinen lassen. Auch wenn Tawḥīdī angeblich alle seine Werke vernichtet hat, so ist er sich dieser Macht als Autor offenbar bewusst gewesen. Das Instrumentarium der Selbstdarstellung hat er so virtuos bedient, dass die Lektüre seiner Texte bis zum heutigen Tage eine Herausforderung darstellt, weil sie so vieles zugleich sind: Dokumente der Zeitgeschichte, Kampf um Deutungshoheit, genussvolles Spiel mit der arabischen Sprache, rhetorisches Feuerwerk, narratives Labyrinth, performatives Spiegelkabinett und, nicht zuletzt, eine lebendige Stimme.

Literaturverzeichnis

- Afsaruddin, Asma.** 1996. „A Diatribe in Displacement: The Mathālib al-Wazīrayn of Al-Tawḥīdī.“ *Al-ʿArabiyya* 29: 1–22.
- Alshaar, Nuha.** 2015. *Ethics in Islam. Friendship in the Political Thought of al-Tawḥīdī and his Contemporaries*. London: Routledge.
- Behzadi, Lale.** 2009. „The Art of Entertainment. Forty Nights with Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī.“ In *The Weaving of Words. Approaches to Classical Arabic Prose*, herausgegeben von Lale Behzadi und Vahid Behmardi, 165–179. Beirut: Texte und Studien 112. Würzburg: Ergon.
- Behzadi, Lale.** 2015. „Authorial Guidance: Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī’s Closing Remarks.“ In *Concepts of Authorship in Pre-Modern Arabic Texts*, herausgegeben von Lale Behzadi und Jaakko Hämeen-Anttila, 215–234. Bamberg: University of Bamberg Press.
- Behzadi, Lale und Jaakko Hämeen-Anttila** (Hgg.). 2015. *Concepts of Authorship in Pre-Modern Arabic Texts*. Bamberger Orientstudien 7. Bamberg: University of Bamberg Press.
- Bergé, Marc.** 1990. „Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī.“ In *The Cambridge History of Arabic Literature. ʿAbbasid Belles-Lettres*, herausgegeben von Julia Ashtiany u. a., 112–124. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freimark, Peter.** 1967. *Das Vorwort als literarische Form in der arabischen Literatur*. Diss., Universität Münster.
- al-Ġāḥiẓ, ʿAmr b. Baḥr.** 1985. *Kitāb al-bayān wa-t-tabyīn*. 2 Bände, herausgegeben von ʿAbdassalām Muḥammad Hārūn. Kairo: Maktabat al-Ḥānġī.
- Glauch, Sonja.** 2010. „Ich-Erzähler ohne Stimme. Zur Andersartigkeit mittelalterlichen Erzählens zwischen Narratologie und Mediengeschichte.“ In *Historische Narratologie – mediävistische Perspektiven*, herausgegeben von Harald Haferland und Matthias Meyer, 149–185. Berlin: Walter de Gruyter.
- Hachmeier, Klaus.** 2002. *Die Briefe Abū Ishāq Ibrāhīm al-Ṣābī’s (st. 384/994 A.H./A.D.). Untersuchungen zur Briefsammlung eines berühmten arabischen Kanzleischreibers mit Erstedition einiger seiner Briefe*. Hildesheim: Olms Verlag.
- Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr, Aḥmad.** 1908. Sechster Band des Kitāb Baġdād. Hg. u. übers. v. H. Keller. Leipzig/Basel: Harrassowitz.
- Ibrāhīm, Zakariyya.** ca. 1970. *Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī. Adīb al-falāsifa wa-faylasūf al-udabāʾ*. Kairo: ad-Dār al-miṣriyya li-t-taʿlīf wa-t-tarġama.
- Jannidis, Fotis.** 2004. *Figur und Person. Beitrag zu einer historischen Narratologie*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kadi, Wadad.** 1981. „Alāqat al-mufakkir bi-s-sulṭān as-siyāsī fi fikr Abī Ḥayyān at-Tawḥīdī.“ In *Studia Arabica et Islamica*, herausgegeben von Wadad Kadi, 221–238. Beirut: American University of Beirut.
- Kadi, Wadad.** 2003. „Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī: A Sunni Voice in the Shīʿi Century.“ In *Culture and Memory in Medieval Islam. Essays in Honour of Wilferd Madelung*, herausgegeben von Farhad Daftary und Josef W. Meri, 128–159. London: I. B. Tauris.
- Kadi, Wadad.** 2004. „Scholars and Their Books: A Peculiar Islamic View from the Fifth/Eleventh Century.“ *Journal of the American Oriental Society* 124 (4): 627–640.
- Kadi, Wadad.** 2013. „al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān (ca. 950–1023).“ In *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, herausgegeben von Gerhard Böwering u. a., 544. Princeton: Princeton University Press.
- Key, Alexander.** 2005. „The Applicability of the Term ‚Humanism‘ to Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī.“ *Studia Islamica* 100/101: 71–112.

- Kraemer, Joel L.** 1992. *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival During the Buyid Age*. Leiden: Brill.
- Naaman, Erez.** 2016. *Literature and the Islamic Court: Cultural life under al-Sahib ibn 'Abbad*. London: Routledge.
- Orfali, Bilal.** 2009. „The Art of the Muqaddima in the Works of Abū Mansūr al-Tha'ālibī.“ In *The Weaving of Words. Approaches to Classical Arabic Prose*, herausgegeben von Lale Behzadi und Vahid Behmardi, 181–202. Beirut: Ergon Verlag.
- Pomerantz, Maurice.** 2010: „Licit Magic and Divine Grace: the Life and Letters of al-Şāhib ibn 'Abbād (d. 385–995).“ PhD diss., University of Chicago. ProQuest, UMI 3408584.
- Pomerantz, Maurice.** 2018: *Licit Magic: The Life and Letters of al-Şāhib ibn 'Abbād (d. 385/995)*. Leiden and Boston, MA: Brill.
- Rosenthal, Franz.** 1948. „Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī on Penmanship.“ *Ars Islamica* 13: 1–30.
- Schnell, Rüdiger.** 2011. „Curialitas und dissimulatio im Mittelalter. Zur Interpendenz von Hofkritik und Hofideal.“ *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 41 (1), Heft 161: 77–138.
- Stock, Markus.** 2010. „Figur: Zu einem Kernproblem historischer Narratologie.“ In *Historische Narratologie – mediävistische Perspektiven*, herausgegeben von Harald Haferland und Matthias Meyer, 187–203. Berlin: Walter de Gruyter.
- at-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān.** 1992. *Akhḷāq al-wazīrayn*, herausgegeben von Muḥammad b. Tāwīt al-Ṭanġī. Beirut: Dār Şādir.
- at-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān.** 1981. *Al-Isārāt al-ilāhiyya*, herausgegeben von 'Abdurrahmān Badawī. Beirut: Dār al-qalam.
- at-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān.** ca. 1965. *Kitāb al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*. Herausgegeben von Aḥmad Amīn und Aḥmad az-Zayn. Beirut: Manşūrāt Dār maktabat al-ḥayāt.
- at-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān.** 1948. *Risāla fī 'ilm al-kitāba*. Siehe Rosenthal, Franz.
- Yāqūt, Ibn 'Abdallāh ar-Rūmī.** 1911. *Irşād al-arīb ilā ma'rifat al-adīb*. Bd. 5. Herausgegeben von D. S. Margoliouth. Leiden: Brill.

Al-Qalqašandī's maqāma *al-Kawāḳib ad-durrīya*

A Re-Consideration Within the Framework of Ego-Documents

Rebecca Sauer

Abstract Al-Qalqašandī's maqāma *al-Kawāḳib ad-Durrīya* reports an encounter between a narrator in professional crisis and an anonymous interlocutor. In addition to being an 'ego-document' written by the individual al-Qalqašandī, the maqāma also strongly advocates a scribal 'esprit de corps'.

Keywords Al-Qalqašandī, Mamluks, Literature, Maqāma

Introduction

The maqāma has been one of the most popular genres of Arabic literature for centuries, with its beginnings in the tenth century when it was inaugurated by al-Hamaḏānī, and later examples composed during the nineteenth century, with the prolific intellectual Fāris aš-Šidyāq and his parody version. The inventor of the genre is not though the most prominent author of maqāmāt, but al-Ḥarīrī, who lived in the twelfth century. The term can be translated as "assemblies"; in French it is often translated as "Séances". In its 'original' form, it is a rather short piece (up to ten pages), composed in rhymed prose (*sağ'*), containing rhetorical figures and quotations in poetry. More often than not, a maqāma does not come alone, but is embedded in a whole collection.¹ The topic of the maqāma is usually an anecdote in which a witty and eloquent protagonist in disguise

1 Most likely, the concept of deliberately authoring a whole collection of maqāmāt is a later development that only occurred after al-Ḥarīrī's precedent, as Maurice Pomerantz and Bilal Orfali have suggested: Pomerantz and Orfali 2015a, 124.

repeatedly tries to cheat the (first-person-) narrator. Later, (in the thirteenth to fourteenth centuries), the genre began to broaden considerably. In addition to the picaresque narrative, there were examples of maqāmāt expressing philological, scientific, or scholarly expertise, or containing exhortatory and moral features. Thus, by the time of the author al-Qalqašandī (d. 821 / 1418), the genre had developed in a number of different directions.²

Al-Qalqašandī's maqāma *al-Kawākib ad-durrīya fī manāqib al-badrīya* ("The brilliant stars of Badr ad-Dīn's virtues") was originally composed in 791 / 1389, when he became part of the chancery during the term of the 'privy secretary' (*kātib as-sirr*) Badr ad-Dīn b. Faḍlallāh al-ʿUmārī (d. 796 / 1394), to whom it is dedicated. Later, when composing his opus magnum *Ṣubḥ al-aʿšā fī šināʿat al-inšāʿ* ("The dawn of the Nightblind, concerning the art of text composition") on the profession of the chancery clerk, al-Qalqašandī included it in this voluminous work.³ Apparently, it is not preserved in manuscript form outside the larger work.

The maqāma *al-Kawākib ad-durrīya* has been subject to several studies. In the 1960s, C.E. Bosworth published a short article on this piece, in Jaakko Hämeen-Anttila's monograph on the genre, it is listed among the later examples, and in his 2003 study, Muhsin al-Musawi resumed the topic, setting it in a broader context.⁴ One might ask now why studying the maqāma again will benefit understanding of its author. First of all, there is comparably little information on al-Qalqašandī in sources that should range among the obvious contemporary, or near-contemporary sources on his life. Biographical compendia only provide sparse information on the author of the *Ṣubḥ al-aʿšā*. Accordingly, for want of a better source, it seems only natural to turn to a piece of literature that contains some autobiographical cues. Second: most of the studies that have already dealt with the maqāma do refer to the *Ṣubḥ* in a rather perfunctory manner. They usually refer only to al-Qalqašandī's introduction to the *Ṣubḥ*, seldom to other parts of the work. However, as the maqāma has been described as *Ṣubḥ* in a nutshell, we can derive some interesting insights from actually looking at the superstructure the maqāma has inspired in more detail than has been done previously.⁵

2 Stewart 2006; Hämeen-Anttila 2002.

3 Al-Qalqašandī 1913–1919, 14:112–128.

4 Bosworth 1964; Hämeen-Anttila 2002, 341–342 and 360–364; Musawi 2003.

5 Cf. Musawi 2003. Similarly, the maqāma of Aḥmad Fāris aš-Šidyāq that was described as "the Sāq in a Nutshell": Guth 2010, 147.

Several scholars have either analyzed maqāmāt in search for autobiographical information, or they have interpreted individual works of the genre as consisting of ‘autobiographical contents’.⁶ However, the genre itself has been described as predominantly ‘fictional’ in character—and thereby as differing from other works of belles lettres (*adab*).⁷ This ‘fictionality’ does not necessarily mean that there is no autobiographical material to be considered within individual maqāmāt. Nevertheless, this assemblage of ‘fictional/fictitious’ and ‘real’ or ‘perceived-as-real’ contents may not be absolutely random. To deal with autobiographical and personal information in a predominantly fictional framework provides certain options to an author, while at the same time narrowing other perspectives he might have in mind. For one thing, an author will be able to admit thoughts he would have to conceal in a text of rather non-fictional character. Then again, these same thoughts could be misunderstood by the audience of the text as simply not being connected to its author.

Al-Qalqašandī and his *Ṣubḥ al-ašā*

Al-Qalqašandī was born in 756/1355 in a village north of Cairo and was member of a family of local scholars (*ulamā*). He received his education in Alexandria and Cairo, focusing on literature and Šāfi‘ī law. In 778/1376, he received a license (*iğāza*) to teach law and to issue legal opinions (*fatāwā*). However, after a ten-year-period of working as a professor and commentator of Šāfi‘ī law books, in 791/1389 he exchanged the academic position (*‘ālim*) for a post as a second-class scribe (*kātib ad-darğ*) in the chancery. His opus magnum, the *summa* of chancery literature, is the above mentioned *Ṣubḥ al-ašā fī šinā‘at al-inšā* in fourteen volumes, completed in 816/1412.⁸

The work is divided into ten parts, called “Maqālāt”, preceded by a preface (*ḥuṭba*) and a general introduction (*muqaddima*).

6 Behzadi and Hämeen-Anttila 2015; Bauer 2002, 78–83; Bauer 2003; Bürgel 1991; Guth 2010.

7 Hämeen-Anttila 1997, 582. Not surprisingly, Hämeen-Anttila is very careful to interpret certain motifs in a maqāma as ‘autobiographical’: cf. Hämeen-Anttila 2002, 155, interpreting “the nisba al-Baṣrī” as a possible “hint” to al-Ḥarīrī himself.

For general discussions on ‘fact’ and ‘fiction’ in pre-modern Arabic literature, cf. Leder 1998; Kennedy 2005a, especially Kennedy 2005b and Bray 2005; Toral-Niehoff 2015.

8 Cf. Bosworth 1960–2009; van Berkel 2009. The edition consulted for this article was al-Qalqašandī 1913–1919. In manuscript format, there are seven volumes in total.

- In the introduction (I, 1–139), al-Qalqašandī praises the virtue of the scribal profession and assesses the significance of the compositional secretaryship (*kitābat al-inšāʿ*) as opposed to financial secretaryship (*kitābat al-amwāl*). He describes the compositional secretary (*kātib al-inšāʿ*) as a cultural and political broker of his time. Another important point he stresses is the ethics of the profession, thereby providing a how-to manual on ideal behavior at court.
- Maqāla 1 (I, 140–III, 226) encompasses a guide to the essential educational canon for the chancery scribe, divided into two parts; scientific or scholarly information (*umūr ʿilmīya*), and technical or practical information (*umūr ʿamalīya*) such as the handling of the scribal equipment.
- Maqāla 2 (III, 227–V, 422) is about history and geography. This rather large part has attracted the curiosity of many researchers, as it contains information that has been termed as ‘historical’.
- Maqāla 3 (V, 423–VI, 273) prepares the reader for the Maqāla 4, as it introduces two important phenomena; first, honorific names (*alqāb*) to be applied in official correspondence, and second, material aspects of chancery writing, such as formats and questions of layout.
- Maqāla 4 (VI, 274–IX, 251) offers insights into the topic of official letters of the chancery (*mukātabāt*), to a large part presenting model documents.
- Maqāla 5 (IX, 252–XII, 484) is similar to Maqāla 4 in that it provides an introduction to the field of certain chancery genres, in this case certificates of appointments (*wilāyāt*).
- Maqāla 6 (XIII, 1–XIII, 103), deals with documents such as tax levying certificates (*musāmaḥāt*), public exhortatory writings (*waṣāyā dīnīya*), or writings to retired Mamlūk military men.
- The following three Maqālāt are rather short compared to the earlier parts, that is Maqāla 7, on letters of endowment (*iqṭāʿāt*, XIII, 104–199), Maqāla 8, on letters of safe-conduct (*aymān*, XIII, 200–320), and Maqāla 9, on peace and armistice agreements and correspondence with foreign powers (XIII, 321–XIV, 109).
- Finally, Maqāla 10 (XIV, 110–365) deals with writings that are relevant outside the chancery. The last Maqāla is supplemented by an afterword (*ḥātima*, XIV, 366–404).

What is interesting here is that this tenth Maqāla builds the detailed frame of reference for the maqāma *al-Kawākib ad-durriya*. In the 1913 edition, Maqāla 10 contains around 250 pages and is classified as containing details on “branches of writing that the scribes use to exchange, rivalling in

composing them”, though these writings were probably not exchanged in the context of the ‘core’ chancery routine.⁹ This Maqāla is divided into two sub-chapters; first, serious, or earnest genres (*ḡiddīyāt*), and second, comic writings (*hazlīyāt*), the latter being only a handful of pages. Among the first category, we find not only the maqāmāt, but also panegyrics (*madḥ*), encomium (*taqrīz*), boastful encounters (*mufāḥarāt*), dowry testimonies or marriage contracts (*ṣaduqāt*), archery-related writings (*qīdmāt al-bunduq*) and other genres. Although these genres are outside the chancery routine, they are important to indicate a certain lettered culture. Whoever is proficient in these genres goes beyond mere copying and copyediting. The maqāma is the first branch among these serious genres that is thoroughly discussed. One wonders though, why the maqāma, which was composed some twenty years before the actual *Ṣubḥ* (in 791/1389, upon his entry into the chancery), has not been placed in a more prominent position, or in relationship to less serious writings.¹⁰

The maqāma and its Arabic literary context

As most texts in Arabic literature, al-Qalqaṣandī's *Kawākib ad-durriya* are embedded in a web of intertextual references. The most obvious here is the reference to the forefathers of the genre, al-Hamaḍānī and al-Ḥarīrī. As Hämeen-Anttila has pointed out in his monograph, al-Hamaḍānī was superseded by al-Ḥarīrī to the point that one could not understand anymore what exactly al-Hamaḍānī's original contribution to the genre had been.¹¹ This point is also supported by al-Qalqaṣandī, who reports that al-Ḥarīrī's maqāmāt had become so famous and achieved such a level of beauty that al-Hamaḍānī's works were forgotten.¹² He quotes Ḍiyā' ad-Dīn Ibn al-Aṭīr's

9 Al-Qalqaṣandī 1913–1919, 14:110.

10 In the prologue (*ḥuṭba*) to the work (al-Qalqaṣandī 1913–1919, 1:8–9), al-Qalqaṣandī refers to the composition of the maqāma on the occasion of his entry to the ranks of the scribes. Thus, an inclusion in the beginning of the book would have been a quite reasonable decision. However, as the genre is regarded as of ‘supplementary’ function to the chancery, al-Qalqaṣandī might have decided against a more prominent framing of the piece.

11 Hämeen-Anttila 2002, 123–4. However, there is still research to be done in order to re-evaluate the maqāmāt of al-Hamaḍānī, their composition, collection, and distribution, as the studies stemming from the joint project of Bilal Orfali and Maurice Pomerantz have demonstrated: Pomerantz and Orfali 2015a and Pomerantz and Orfali 2015b.

12 Al-Qalqaṣandī 1913–1919, 14:110. Intriguingly, Ibn al-Aṭīr's source Ibn al-Ḥaššāb (492/1099–567/1172) was a severe critic of al-Ḥarīrī, and author of a controversial work

(558/1163–637/1239) assessment of al-Ḥarīrī, who, in the words of the *Ṣubḥ*, did not do full justice to this later author, since he purported that al-Ḥarīrī was not able to compose anything but maqāmāt. On the authority of Ibn al-Ḥaššāb, Ibn al-Athīr reported a story that elaborated on al-Ḥarīrī's restricted capabilities: due to his famous work, he was invited to join the ranks of the caliphal bureaucracy (*dīwān*) in Baghdad. When he was commissioned to write a letter though, he was unable to do so and fell silent, and "his tongue neither produced *ṭawīl*, nor *qaṣīr*" meters.¹³

However, according to al-Qalqaṣandī, there is a reasonable excuse for al-Ḥarīrī's rather focused literary portfolio: in the case of maqāmāt, there is always a fixed frame of reference, the narrative (*ḥikāya*) one can resort to. The rules of chancery composition are somewhat different, described as "a sea without shores". The reason for this phenomenon are the *maʿānī*, which in the realm of chancery composition are constantly renewed—and to be aware of changing circumstances is part of the responsibilities of each individual author.¹⁴

What does al-Qalqaṣandī mean by the term *maʿnā* and its plural form *maʿānī*? From modern standard Arabic, this term is translated into English as 'meaning', or 'sense'. For the fifteenth-century lettered man (*adīb*) with a firm grounding in rhetorical learning (*balāḡa*), the implications of this term are more complicated, encompassing 'words', (poetic) 'motifs', 'concepts', or 'ideas'.¹⁵ In order to understand what al-Qalqaṣandī means by the term *maʿnā*—and what exactly distinguishes the professional scribe from a full-time-composer of maqāmāt, a look at some passages in Maqāla 1 will prove insightful. In the following quote, the author explains the hierarchy of the *maʿānī* (concepts/ideas) vis-à-vis the *alfāz* (wordings/terms/expressions), by displaying a wisdom of the profession that draws on corporeal metaphorical language:

It is well-known that the *maʿānī* (concepts/ideas) relate to the *alfāz* (wordings/terms/expressions) as the bodies relate to the garments (*aʿlam an al-maʿānī mina l-alfāz bi-manzilat al-abdān mina ṭ-ṭiyāb*).¹⁶

Concepts and corresponding wordings each have predetermined purposes and functions. For the author of the *Ṣubḥ* (and many others of his

bearing the title *Naqd al-maqāmāt al-ḥarīriya* ("Critique of the Ḥarīrian maqāmāt"), cf. Hämeen-Anttila 2006–.

13 Al-Qalqaṣandī 1913–1919, 14:111.

14 Al-Qalqaṣandī 1913–1919, 14:111.

15 Cf. Sauer forthcoming a, ch. 2.

16 Al-Qalqaṣandī 1913–1919, 2:183.

profession), as a general rule, the wording follows the concepts, not vice versa (*al-alfāzu tābi'atan, wa-l-ma'anī matbū'a*). A "beautification through *alfāz*" has to benefit the *ma'anī* (*wa-ṭalaba taḥsīnu l-alfāzi innamā huwa li-taḥsīni l-ma'anī*), otherwise it is useless and even harmful to communication:

[. . .] nay, the *ma'anī* are the souls (*arwāḥ*) of the *alfāz* and their objectives (*ḡāyatuhā*) on account of which they are formed and on which they are built upon! To take care (*iṣāba*) of the *ma'anī* is of utmost importance for the adept of *balāḡa* (*ṣāḥib al-balāḡa*)—more than the beautification of the *alfāz*: for if the *ma'nā* is correct and the *lafz* is incorrect and deviating from the method of linguistic purity (*munḥaṭṭan sāqiṭan 'an uslūbi l-faṣāḥa*), the statement will be comparable to a human being that is deformed in its features though still inhabited by a soul (*al-kalāmu ka-l-insāni muṣawwaha ṣ-ṣūrati ma'a wuḡūdi r-rūḥi fīhi*). But if the *ma'nā* is corrupted, the statement is comparable to a human being that is dead, without any soul in it, albeit being of excellent and most beautiful figure.¹⁷

When al-Qalqašandī goes into detail as to how to produce the best of the *ma'anī*, it becomes quite clear that one has to have a firm knowledge of grammar, syntax and the intricacies of semantics. The goal of the sound *ma'nā* is not to entertain, or to compose superfluously embellished sentences, but to adjust to the specific context in which a message is produced (*muqtadā l-ḥāl*).¹⁸ For once, al-Qalqašandī and other scribes criticized al-Ḥarīrī's lopsided focus on the embellishment of wordings.¹⁹ Furthermore, the critique on al-Ḥarīrī, who was 'only' a "minor civil servant (*ṣāḥib al-barīd*)"²⁰ during his career, was strongly connected to questions of professional specification. For example, in the chapter on the supremacy of the position of compositional secretary (*tafḍīl kitābat al-inšā' 'alā sār anwā' al-kitāba*), al-Qalqašandī explains that unlike all the other persons of the administrative apparatus, the *kātib al-inšā'* has to be proficient in *all* branches of knowledge, including the financial sector. He maintained that the financial secretaries (*kuttāb al-amwāl*), on the contrary, were only trained in calculating. In addition to being able to calculate, the compositional secretary had to know about how to find the appropriate words and

17 Al-Qalqašandī 1913–1919, 2:183.

18 Cf. al-Qalqašandī 1913–1919, 2:332–338.

19 For example al-Qalqašandī 1913–1919, 2:271.

20 Hämeen-Anttila 2002, 148. The above-mentioned position is equivalent to a postman.

sentences for every given and novel situation—a capability al-Ḥarīrī purportedly did not have, as he resorted to his everlasting frame of reference—the *maqāma* genre.²¹ Thus, seen in a broader context, text composition is described as too complicated for a less important official who is ‘only’ proficient in one single genre.

Although al-Ḥarīrī is venerated as a great artist in the realm of *maqāmāt*, it becomes clear from many instances in the *Ṣubḥ* that al-Qalqaṣandī’s opinion of this famous author is rather troublesome. In the chapter on aesthetics, for instance, he criticizes him for not properly understanding the scribes’ reliance on the Arabic literary heritage.²² Taken together, the objections against the author of the most famous *maqāmāt* do not appear as complete rejections—by and large, they are rather reflections of a scribal ‘esprit de corps’.

Al-Qalqaṣandī’s own contribution, in turn, is not exactly what an author of ‘classical’ *maqāmāt* would recognize as such. Hämeen-Anttila labels the *Kawākib ad-durrīya* as a “professional” *maqāma*, in accordance with later developments.²³ Indeed, there are some similarities to another work of roughly the same time period which has been edited, translated and commented on by Thomas Bauer some fifteen years ago. In this *maqāma* on the profession of the miller, the protagonist begins by lamenting on the difficulties of his branch. He admits that he had to find employment in order to gain a living. However, his choice turned out to be rather unfortunate, as he soon began to suffer from his strenuous occupation and the dirt surrounding the mill, resulting in hygiene problems, in severe headaches and graying hair.²⁴

21 Al-Qalqaṣandī 1913–1919, 1:54–55. In one of his *maqāmāt* (al-Furāṭīya), al-Ḥarīrī also refers to the debate between the financial secretaries and their compositional adversaries, with the hero Abū Zayd providing an “eloquent analysis of their respective merits” (Hämeen-Anttila 2002, 164). This story shows some similarities to a plot known from anecdotal literature, namely the narrative about the ‘weaver of words’ (Hämeen-Anttila 2002, 163–164). For the ‘weaver of words’ as presented by al-Qalqaṣandī, see Sauer forthcoming a, chapter 2.

22 Sauer forthcoming a, ch. 1.

23 Hämeen-Anttila 1997, 586, where he suggests that “philological” *maqāmāt* “seem to be the earliest examples of what later became [. . .] what might be called ‘professional *maqāmas*’” (explicitly referring to the *Kawākib ad-durrīya*). However, in his 2002 monograph, there is no separate section describing the characteristics of “professional” *maqāmāt*, neither do we find the term in the index. Nevertheless, in some paragraphs, Hämeen-Anttila discusses topics related to professions, such as Hämeen-Anttila 2002, 337, or 341–342, with the former referring to two “vulgar *maqāmas*” discussing occupations, and the latter referring to the “scholarly or professional *maqāma*” of which the *Kawākib* are seen as an example.

24 Cf. Bauer 2003. Bauer mentions the fact that al-Mi‘mār’s *maqāma* was famous among Mamlūk littérateurs, extant in many manuscripts. Ibn Taḡribirdī (d. 874/1407) was even

Structure and content of the *Kawākib ad-durrīya*

After the preliminaries on the history of the genre, al-Qalqašandī introduces his own maqāma: he informs us that it was composed in the year 791 / 1389, upon his inauguration to the chancery and dedicated to his patron Badr ad-Dīn. The text contains around sixteen pages.²⁵ The only other work quoted in the maqāma-chapter was written by al-Qāsim al-Ḥwārizmī, a contemporary of al-Ḥarīrī.²⁶ Contrary to the ornate prose applied by the latter, the language of al-Ḥwārizmī's piece has been described as "fluent and unforced"²⁷—which may explain al-Qalqašandī's choice. The section on the maqāmāt thus represents two examples of relatively 'easy style', as al-Qalqašandī's own composition also has a most unpretentious style, albeit containing rhymed prose (*sağ'*) and numerous quotations in verse.²⁸

The overall structure of the maqāma *al-Kawākib ad-durrīya* reads as follows:²⁹

1. *Isnād*³⁰
2. Introduction: narrator's professional crisis³¹
3. Sudden appearance of the anonymous interlocutor ('link')³²

reluctant to quote him as he assumed his work to be common knowledge to everybody (3–4).

25 Al-Qalqašandī 1913–1919, 14:112–128.

26 Al-Qalqašandī 1913–1919, 14:128–138. According to Hämeen-Anttila 1997, 589, it is "the most interesting" work "from the point of view of genre". However, this maqāma was originally included in a (now lost) collection termed "Kitāb ar-riḥal" and thus may have escaped the scholars' attention. Fragments of the maqāma collection are extant in several *adab* anthologies. Cf. Hämeen-Anttila 2002, 141–147 and 431–444. In the latter section Hämeen-Anttila provides a translation of the piece based on Ibn Ḥamdūn's (495 / 1102–562 / 1166) *at-Tadkira al-ḥamdūniya*. Interestingly, Ibn Ḥamdūn presented it in a chapter called *al-Mukātabāt wa-r-rasā'il* ("Letters and Epistles"), containing also maqāmāt of al-Hamaḍānī and al-Ḥarīrī (Hämeen-Anttila 2002, 142).

27 Hämeen-Anttila 2002, 147.

28 For al-Qalqašandī's stylistic principles cf. Sauer forthcoming a, ch. 2. Bosworth 1964, 295, mentions that the "sense" of the *Kawākib* "would be generally clear were it not for the formidable list of secretarial skills and techniques which is inserted into the text." However, it is remarkable that Bosworth does not seem to care about the inserted passages of verse, although he indicates there "is a certain amount of poetry in it" (295).

29 Cf. Hämeen-Anttila 2002, 152 for the Ḥarīrian precedent.

30 Al-Qalqašandī 1913–1919, 14:112.

31 Al-Qalqašandī 1913–1919, 14:112–113.

32 Al-Qalqašandī 1913–1919, 14:113.

4. Episode: dialogue between the narrator and his companion (dominated by the latter)³³
5. Envoi³⁴
6. Finale: the narrator enters the ranks of the scribes³⁵

Al-Qalqašandī introduces his narrator, named an-Nāṭir ibn an-Nazzām (*ḥakā an-Nāṭir ibn an-Nazzām*), the “prose-writer son of the versifier”.³⁶ In minute detail, he tells us about his professional crisis: despite noble intentions, his hunt for knowledge (*iqtināṣ al-‘ilm*) has turned into a trap of studying (*ašrāk at-taḥṣīl*). Initially taking advantage of his young age and healthy status, life now has become burdensome (*antahizu furṣata š-šabbābi qabla tawallihā wa-aḡtanimu ḥālata š-ṣiḥḥati qabla taḡāfihā*). Contrary to the old days, he states, “my eyelids have become the companions of insomnia” (*qad ḥālafa ḡafnī s-suhād*), and his “good sleep has become violated” (*wa-ḥālafa ṭayyiba r-ruqād*).³⁷

He reports on his quest for knowledge, being content with a most simple life and the blandest of foods (*qāni‘an bi-adnā l-‘ayš wa-rādīyan bi-aysari l-aqwāt*), dwelling among strange creatures and living the life of a vagabond. He was delighted though, whenever he was able to explore beauty, taking refuge in things recited from the books that contained the most firm compositions and the most erudite scholarship. Instead of seeking human company, he preferred his books as surrogate friends, staying alone in his house. He would wander about “in the square of thoughts for the hidden things of the *ma‘ānī* to become visible to me” (*wa-aḡūlu fī maydāni l-afkār li-talūḥa li kamā’inu l-ma‘ānī*).³⁸ However, the result of studying would only lead to more questions, so he would harvest the meagre fruits of his daily quest, and spend the evenings in utmost distress (*fī aḡyaqi ḥināq wa-ašaddi wiṭāq*). Furthermore, the need to gain a living was a severe hindrance to his study—which caused a certain melancholy (*al-waḥša*). Thus, at the heart of this crisis lies the antagonism between gaining and learning (*ta‘āraḍa*

33 Al-Qalqašandī 1913–1919, 14:113–127. Unlike the ‘classical’ maqāmāt, the *Kawākib ad-durriya* do not contain a recognition scene. However, as will be demonstrated below (p. 267), there is a section that could be interpreted as some kind of ‘self-recognition’, or ‘awakening’.

34 Al-Qalqašandī 1913–1919, 14:127, including panegyrics favoring al-Qalqašandī’s patron from the Faḍlallāh family.

35 Al-Qalqašandī 1913–1919, 14:127–128.

36 Al-Qalqašandī 1913–1919, 14:112.

37 Al-Qalqašandī 1913–1919, 14:112. Cf. Bauer 2003 and pg. (260) above.

38 Al-Qalqašandī 1913–1919, 14:112.

fīya ḥukmu l-ʿaqli bayna al-kasbi wa-ṭalabi l-ʿilm), which he was not able to solve:³⁹

If I sought knowledge only for the sake of gaining (*li-l-kasbi*), I would return to obscene language (*afḥaštu ruḡūʿan*); and if I stopped earning money for the quest for knowledge, I would perish from loss and die starving (*halaktu ḍayʿatan wa-muttu ḡūʿan*)⁴⁰

Although the narrator of the maqāma subsumes his burdensome life in the framework of a popular antagonism between earning and studying, a close reading of the section also reveals a second problem that is set within the educational project at large. The situation the narrator finds himself in is not equivalent to the ‘classical’ method of learning and studying. Rather, he describes a personal quest for knowledge, dominated by individual reading experiences, i.e., silent reading (*muṭālaʿa*) and information processing. Our protagonist does not have regular contact to a teacher—most of the time, he is studying alone, trying to find answers all by himself. Obviously, this enterprise has been unsuccessful, because the greater objective of real comprehension is superimposed with even more questions—instead of the desired answers. This individual crisis reflects changed patterns of knowledge transmission during the course of the Middle Period. At the end of this process there is a phenomenon that has been termed ‘deep reading’. In a seminal article, Khaled El-Rouayheb analyzed a treatise from the later seventeenth century that was probably the first to deal with “the proper manner (*ādāb*) of perusing books (*muṭālaʿah*)”.⁴¹ Other treatises from the pre-modern Arabic scholarly community that contained information on how to behave as a student or teacher had simply not dealt with the topic—instead focusing on the aural-oral method of knowledge transmission. However, silent reading was a practice that seemed to be expected of more experienced scholars, though only as one component of a broader approach towards learning.⁴² The growing literarization during the Ayyubid and Mamlūk periods fifth/twelfth to

39 Al-Qalqašandī 1913–1919, 14:113.

40 Al-Qalqašandī 1913–1919, 14:113.

41 El-Rouayheb 2015, 202.

42 El-Rouayheb 2015, 203–207. According to Ibn ʿĀmāʿa (639–733/1241–1333), “[. . .] a teacher-scholar should not rest content with his level of knowledge but seek to develop it by means of thinking, discussion, memorization, writing, and muṭālaʿah.” (206).

ninth/sixteenth centuries) entailed a diffusion of divergent ‘reading practices’⁴³—among them individual reading. Al-Qalqaṣandī’s near contemporary, Ibn Ḥaldūn (732/1332–784/1382), was apparently aware of this trend and raised objections. In his *Muqaddima*, he criticized the effect of studying without a teacher, given the sheer amount of books available to the interested reader.⁴⁴ Thus, when al-Qalqaṣandī’s narrator describes his own individual quest for knowledge as futile, we are able to grasp a certain amount of cultural critique that is witness to a growing awareness of heterogeneous text reception modes.

While travelling around and lamenting his fate, an-Nāṭir ibn an-Nazzām encounters an anonymous man, described as of noblest figure and highest intellect. This man is chanting, praising the scribes (*kuttāb*) in verse (there are ten situations in total in which poetry is included in this maqāma):⁴⁵

In kunta taqṣidunī bi-zūlmika ‘āmidan
 Fa-ḥurimta naf’a ṣadāqati l-kuttāb
 As-sā’iqīna ilā ṣ-ṣiddīqi tarā l-ḡinā
 Wa-n-nā’išina li-‘aṭrati l-aṣḥābi
 Wa-n-nāhiḍīna bi-kulli ‘ib’in muṭqilin
 Wa-n-nāṭiqīna bi-faṣli kulli ḥiṭābi
 Wa-l-‘āṭifīna ‘alā ṣ-ṣadiqi bi-faḍlihim
 Wa-ṭ-ṭayyibīna rawā’iḥa l-aṭwābi
 Wa-la’in ḡaḥadtahumu aṭ-ṭanā’a fa-ṭālamā
 Ḡaḥada l-‘abīdu tafaddūla l-arbābi!

As you have called for me to support you in times of (your) distress:
 It is by the benefits of friendship of the *kuttāb* you will be relieved
 Of those who send valuable riches to the righteous
 Of those who invigorate the peers who have stumbled
 Of those who carry every heavy burden
 Of those who utter every opening [of a letter]
 Of those who compassionately favor the friend
 Of those friendly ones who are of perfumed garments
 (And) indeed, if you refuse to praise them—how often
 Does the servant renounce the courtesy of the Masters!

43 Hirschler 2012 has focused on oral-aural ‘reading practices’, though he also took into account an accompanying trend towards ‘deep reading’ (15–16).

44 Ibn Ḥaldūn and Muḥammad ‘Abd al-Bārī aṭ-Ṭāhir 2012, 536–538.

45 Al-Qalqaṣandī 1913–1919, 14:113–114.

An-Nāṭir ibn an-Nazzām wonders whether these features ascribed to the *kuttāb* are those of kings, or vice versa, and he admits that he didn't believe the scribes to have such a high status in society, and the craft of writing to be of this significance. The interlocutor, frowning upon the narrator's skepticism, starts to convince the 'unbeliever', initially by invoking four common Quranic verses in favor of writing (Q 96:3–5; Q 68:1–2; Q 82:10–11; Q 25:5).⁴⁶ Then, the anonymous acquaintance highlights the noble character of Muḥammad's alleged pool of scribes, which is described as the "elite of his companions (*nuḥbat aṣḥābihi*)", entrusted with writing down "the secrets of the revelation (*asrār al-waḥy wa-t-tanzīl*)" as well as corresponding with the Kings.⁴⁷ Following the prophetic precedence, the rightly-guided Caliphs (*ar-rāšidūn*) had relied on scribes, and all powerful persons afterwards did so as well. The narrator's interlocutor then resorts to overt boasting, describing writing as "the rule of statecraft" (*qānūn as-siyāsa*), and scribes as the ears, eyes, tongues and intellects of the Kings (*wa-l-kuttābu 'uyūnu l-mulūki l-mubšira wa-ādānuhum al-wā'īya wa-alsinatuhum an-nātiqa wa-'uqūluhum al-ḥāwīya*). Overall, the Kings were more dependent on their secretaries than vice versa.⁴⁸ Additionally, there is an interesting sentence as to the perceived hierarchy of occupations:

The man of the sword and of knowledge each begrudge the scribe because of his pen—but the scribe is neither envious of the soldier's sword, nor of the scholar's knowledge⁴⁹

The scholarly activities of gathering and transmitting knowledge are then reinterpreted in the framework of belles lettres (*adab*): the scribes become "collectors" (*al-ḥāwūn*) of every beautiful description (*li-kulli waṣḥfin*

46 Al-Qalqaşandī 1913–1919, 14:114. The translations are presented according to Arberry 2008. Q 96:3–4: "Recite: and thy Lord is the most generous, who taught by the Pen, taught Man that he knew not."; Q 68:1–2: "Nūn. By the Pen and what they inscribe, thou art not, by the blessing of thy Lord, a man possessed"; Q 82:10–11: "Yet, there are over you watchers, noble, writers"; Q 25:5 "They say 'Fairy-tales of the Ancients that he has had written down [. . .]". Actually, of these four passages, only the first three are clearly favoring writing, whereas the fourth verse combines writing with the accusation of forgery. Intriguingly, this is contrary to the oath of Q 68:1–2, which functions as an authentication of the prophet's mission—through the very act of writing! Cf. Sauer forthcoming a, ch. 3, and Sauer forthcoming b.

47 Al-Qalqaşandī 1913–1919, 14:115.

48 Al-Qalqaşandī 1913–1919, 14:115.

49 Al-Qalqaşandī 1913–1919, 14:115: "anna ṣāḥiba ṣ-ṣayfi wa-l-'ilmi yuzāḥimu l-kātiba fi qalamihī, wa-lā yuzāḥimu l-kātibu ṣāḥiba s-sayf wa-l-'ilmi fi sayfihi wa-'ilmihī."

ğamīlin) and “noble thing” (*wa-šaʿnin nabīlin*). The scribes’ “kindness are their verses” (*al-karam šiʿāruhum*), “their fundament is intelligence/reason (*wa-l-ḥilmu diṭāruhum*)”, *adab* is their “method/vessel (*wa-l-adabu markabuhum*)”, and “civility/courteousness their school (*wa-l-luṭfu maḍhabuhum*)”.⁵⁰ The passage culminates in a two-verse-quotation dealing with the motif of “gathering/collecting”.⁵¹

Wa-šumūlin ka-annamā ʿtašarūhā
Min maʿānī šamāʿili l-kuttāb

Gathering is as if they extracted from them,
Of the *maʿānī* the good qualities of the scribes

The narrator seems to be convinced by this explanation, ready to accept the scribes’ high status and importance to society. However, as a recent proselyte to the branch, he seeks advice as to which specialization within secretaryship he should pursue.⁵² His companion then proposes to enter the ranks of the compositional secretaries, as he declares *inšāʿ* to be the more meritorious of the different branches of *kitāba*—an insight an-Nāṭir ibn an-Nazzām critically questions: “But, isn’t financial secretaryship the more noble position [. . .] as the Imam [sic!] Abū Muḥammad al-Qāsim al-Ḥarīrī has said in his maqāmāt? [. . .]”⁵³ According to these maqāmāt, the tasks of the compositional secretaries mainly consisted of “copy and paste” (*talfīq*).⁵⁴ The anonymous interlocutor of an-Nāṭir ibn an-Nazzām however provides a different perspective on the matter—and uses al-Ḥarīrī’s own inconsistencies to convince the protagonist. As al-Ḥarīrī himself had (purportedly) written, he says, *inšāʿ* was the highest (*arfaʿ*) form of writing, whereas financial secretaryship was the most useful (*anfaʿ*).⁵⁵ The narrator now admits to having proof enough of the primacy of *inšāʿ*. However, he wonders what the scribe needs in order to pursue his career (*fa-mā lladī yaḥtāḡu kātibu l-inšāʿ ilā mumārasatihā*). His companion assures him that he is already devoted to the principles that are central to the profession

50 Al-Qalqašandī 1913–1919, 14:115.

51 Al-Qalqašandī 1913–1919, 14:115.

52 Al-Qalqašandī 1913–1919, 14:115–118.

53 Al-Qalqašandī 1913–1919, 14:118–125.

54 Al-Qalqašandī 1913–1919, 14:116–117. For a critique of al-Ḥarīrī’s incapacity to understand the importance of literary heritage to *inšāʿ*, see ch. 1 of Sauer forthcoming a.

55 Al-Qalqašandī 1913–1919, 14:117.

(*iḍan qad ta'allaqta mina ṣ-ṣan'ati bi-asbābihā*).⁵⁶ As has been suggested above (footnote 33), this scene could be interpreted as a 'surrogate recognition scene' in which the anonymous man declares the narrator to be proficient enough to work as a scribe. Moreover, he assures him that he has been ready for this field all along. A third party thus represents the solution to a professional crisis and enables the narrator to finally recognize his 'scribal self'.

After this 'recognition scene', the narrator's companion sets out to elaborate on the specifics of knowledge necessary for the profession—a passage that has been described as the *Ṣubḥ* in a nutshell.⁵⁷ However, as to the details of this scholarly catalogue, there is considerable variation from the hierarchy of the branches of knowledge as found in the *Ṣubḥ* at large.⁵⁸ Briefly, the capacities of the scribe-to-be should be comprised of the following points: (by-heart-) knowledge of Quran and Sunna, knowledge of the most important works (speeches and letters) of the paragons among the eloquent (*bulaḡā'*), principles of statecraft (*aḥkām as-sultānīya*), Arabic poetry (ancient and new), history, genealogy, language (the "currency", *ra's māl*, of the scribes), grammar, *ma'ānī*, *bayān* and *badi'*, Islamic law and many others. Furthermore, there is a good deal of practical information to be found in this list: the names of different genres of letters and documents, information on material aspects of epistolography (such as a beautiful handwriting, which is described as "its center", *wāsiṭa 'iqdihi*, of the profession), as well as thematic focuses of the writings to be composed by the chancery clerk.

However, contrary to the presentation in the *Ṣubḥ*, the maqāma does not distinguish between scholarly, or abstract knowledge (*umūr 'ilmīya*), and practical skills (*umūr 'amaliya*). This results in the peculiarity that the *aḥkām as-sultānīya* are depicted as a third branch of knowledge in the maqāma (after Quran, Sunna and *balāḡa*), whereas in the *Ṣubḥ* itself, they fall under a category that could be described as miscellaneous, and therefore not deemed as very important. Furthermore, everything that might just be a matter of learning-by-doing becomes over-intellectualized, as it is labelled as *'ilm*. The maqāma, when compared to the opus magnum, is therefore possibly a first idea of what was later to become the *Ṣubḥ*, but it is certainly not the "*Ṣubḥ* in a nutshell". First and foremost, the maqāma stands for itself in that it has a mission to provide shorthand knowledge

56 Al-Qalqaṣandī 1913–1919, 14:118.

57 Al-Qalqaṣandī 1913–1919, 14:118–124.

58 Cf. Sauer forthcoming a, ch. 1, 2, 4.

on the art of *kitāba*, to explain al-Qalqaṣandī's professional rift and to positively interpret his entry to the chancery.

The catalogue of the required branches of knowledge is followed by a passage in praise of the most important scribal personalities—among them al-Qalqaṣandī's patron from the 'dynasty' of Faḍlallāh (*Āl Faḍlallāh*).⁵⁹ In the last thematic unit of the maqāma, an-Nāṭir ibn an-Nazzām becomes courageous enough to ask about those who would like to emulate the great names of the profession, and which of the positions would be suitable to him.⁶⁰ His interlocutor advises him to become part of the *kuttāb ad-darġ* (scribes of the scroll), which are lower in the hierarchy in comparison to the *kuttāb ad-dast*. The 'ordinary' hierarchisation of *kuttāb* becomes invalid: the *kuttāb ad-darġ* are ascribed higher status in terms of language production (*ṣan'at al-kalām*), as they are the ones who actually compose writing.⁶¹ In the end, the interlocutor vanishes, and the narrator enters the *dīwān al-inšā'*.⁶²

Conclusion

Al-Qalqaṣandī's maqāma *al-Kawākib ad-durrīya* reports an encounter between a narrator in professional crisis and an anonymous interlocutor. The narrator, who can be connected to the author of the *Ṣubḥ*, provides insights into the details of his depression: he is stuck between his quest for knowledge, and the necessity of earning a living. Additionally, the idealized quest for knowledge carries certain risks: instead of exploring the desired answers, the narrator has to deal with even more questions. Thus, upon close reading of some of the passages of the piece, the maqāma becomes a powerful 'ego-document' reflecting on changed modes of knowledge transmission—thereby representing a 'proto-version' of what was later to become more popular.⁶³ Within the genre-specific frame of reference, there are some similarities to other "professional" maqāmāt.⁶⁴ However, as only a few of these works have been thoroughly analyzed, there is still research to be done here.

59 Al-Qalqaṣandī 1913–1919, 14:124.

60 Al-Qalqaṣandī 1913–1919, 14:126–127.

61 Al-Qalqaṣandī 1913–1919, 14:127.

62 Al-Qalqaṣandī 1913–1919, 14:127.

63 Meier 2008; Wollina 2013; Wollina 2014; Sajdi 2015. See also the introduction to this volume which provides some theoretical background on the topic at hand.

64 Bauer 2003.

It is highly likely that there are autobiographical elements in the *Kawākib ad-durrīya*. The situation described on the first pages of the piece are similar to what al-Qalqašandī might have experienced: discontent with his current professional situation, and an ensuing change of career. But al-Qalqašandī is not the only one who had to cope with such a situation. The dissolution of formerly obvious career paths and professional milieus was a trend during his lifetime. In positive or more neutral words, this trend is often linked with “social mobility”. But this mobility does not always entail an upwards trend, all the more since the later fourteenth century is known for its faltering economy. This implies that one possible direction of social mobility is also a downward spiral. Therefore, it might have been simply necessary to accept unusual posts at times.

In addition to being an ‘ego-document’ written by the individual al-Qalqašandī, the maqāma also strongly advocates a scribal ‘esprit de corps’. This becomes especially clear when the author deals with the ‘forefather’ of the genre, al-Ḥarīrī. When explicitly criticizing al-Ḥarīrī for his incapacity to be a proper scribe, he implicitly demonstrates that he himself and less prominent authors like al-Ḥwārizmī are also the better maqāma-writers. Thus, as in many other texts analyzed in this volume, the *Kawākib ad-durrīya* represent ‘individual’ and ‘collective’ *Selbstbilder*. In hindsight, we will not be able to reconstruct which one of the two poles actually prevailed. However, it is plausible to assume they were strongly linked, forming what in our time would be termed ‘identity’.

Bibliography

- Arberry, Arthur J.** 2008. *The Koran*. Northans: Oxford University Press.
- Bauer, Thomas.** 2002. "Ibrāhīm Al-Mi'mār: Ein dichtender Handwerker aus Ägyptens Mamlukenzeit." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 152 (1): 63–93.
- Bauer, Thomas.** 2003. "Die Leiden eines ägyptischen Müllers: Die Mühlen-Maqāme des Ibrāhīm al-Mi'mār (st. 749/1348)." In *Ägypten – Münster: Kulturwissenschaftliche Studien zu Ägypten, dem Vorderen Orient und verwandten Gebieten: donum natalicium viro doctissimo Erharto Graefe sexagenario ab amicis collegis discipulis ex aedibus Schlaunstrasse 2/Rosenstrasse 9 oblatum*, edited by Anke I. Blöbaum, Jochem Kahl and Simon D. Schweitzer, 1–16. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Behzadi, Lale, and Jaakko Hämeen-Anttila, eds.** 2015. *Concepts of authorship in pre-modern Arabic texts*. Bamberger Orientstudien 7. Bamberg: University of Bamberg Press.
- Bosworth, Clifford Edmund.** 1960–2009. "al-Ḳalkāshandī." In *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs. Leiden: Brill. Consulted online on 14 November 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3832>.
- Bosworth, Clifford Edmund.** 1964. "A Maqāma on secretaryship: al-Qalqashandī's al-Kawākib al-durriyya fi'l Manāqib al-Badriyya." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 27: 291–98.
- Bray, Julia.** 2005. "Abbasid myth and the human act: Ibn 'Abd Rabbih and others." In Kennedy 2005a, 1–54.
- Bürgel, Johann Christoph.** 1991. "Gesellschaftskritik im Schelmengewand." *Asiatische Studien: Zeitschrift der schweizerischen Asien-gesellschaft* 45: 228–256.
- El-Rouayheb, Khaled.** 2015. "The Rise of 'Deep Reading' in Early Modern Ottoman Scholarly Culture." In *World philology*, edited by Sheldon I. Pollock, 201–225. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Guth, Stephan.** 2010. "Even in a maqāma! The shift of focus from 'trickster' to 'narrating subject' in Fāris al-Shidyāq's al-Sāq 'alā 'l-sāq (1855)." In *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-documents in Arabic, Persian, and Turkish (14th–20th Century)*, edited by Ralf Elger and Yavuz Köse, 141–156. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Hämeen-Anttila, Jaakko.** 1997. "The early Maqāma: Towards defining a genre." *Asiatische Studien: Zeitschrift der schweizerischen Asien-gesellschaft* 51 (2): 577–599.
- Hämeen-Anttila, Jaakko.** 2002. *Maqama: A history of a genre*. Diskurse der Arabistik 5. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Hämeen-Anttila, Jaakko.** 2006–. "Ibn al-Khashshāb." In *Encyclopaedia of Islam. THREE*, edited by Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Leiden: Brill. Consulted online on 14 November 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30863>.
- Hirschler, Konrad.** 2012. *The written word in the medieval Arabic lands: A social and cultural history of reading practices*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ibn Ḥaldūn, 'Abd ar-Raḥmān, and Muḥammad 'Abd al-Bārī aṭ-Ṭāhir.** 2012. *Al-Muqaddima*. Al-Manṣūra: Dār al-Ġadd al-Ġadīd.
- Kennedy, Philip F., ed.** 2005a. *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*. Studies in Arabic Language and Literature 6. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kennedy, Philip F.** 2005b. "Preface." In Kennedy 2005a, xi–xxii.

- Leder, Stefan, ed.** 1998. *Story-telling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Meier, Astrid.** 2008. "Dimensionen und Krisen des Selbst in biographischen und historischen Schriften aus Damaskus im 17. und 18. Jahrhundert." In *Zwischen Alltag und Schriftkultur: Horizonte des Individuellen in der arabischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts*, edited by Stefan Reichmuth and Florian Schwarz, 1–21. Beirut: Ergon in Kommission.
- Musawi, Muhsin J. al.** 2003. "Vindicating a Profession or a Personal Career? Al-Qalqaṣandī's Maqāmah in Context." *Mamluk Studies Review* 7 (1): 111–135.
- Pomerantz, Maurice A., and Bilal Orfali.** 2015a. "Assembling an Author: On the making of al-Hamadhānī's Maqāmāt." In *Concepts of authorship in Pre-modern Arabic Texts*, edited by Lale Behzadi and Jaakko Hämeen-Anttila, 107–127. Bamberger Orientstudien 7. Bamberg: University of Bamberg Press.
- Pomerantz, Maurice A., and Bilal W. Orfali.** 2015b. "Three Maqāmāt Attributed to Badī' al-Zamān al-Hamadhānī (d. 398/1008)." *Journal of Abbasid Studies* 2: 38–60.
- al-Qalqaṣandī, Šihāb ad-Dīn Aḥmad ibn 'Alī.** 1913–1919. *Šubḥ al-a'ṣā fi šinā'at al-inšā'*. With the assistance of Muḥammad 'Abd al-Rasūl Ibrāhīm (ed.). Cairo.
- Sajdi, Dana.** 2015. *The barber of Damascus: Nouveau literacy in the eighteenth-century Ottoman Levant*. Stanford: Stanford University Press.
- Sauer, Rebecca.** forthcoming a. *Towards a Pragmatic Aesthetics of the Written Word. Al-Qalqaṣandī Between balāgha and Materiality*. Habilitation Heidelberg University.
- Sauer, Rebecca.** forthcoming b. "The dawāt between Mamluk courtly gift culture and everyday practices." In *Conference Proceedings of the 3rd Conference of the School of Mamluk Studies*, June 2016.
- Stewart, Devin.** 2006. "The maqāma." In *Arabic Literature in the Post-Classical Period*, edited by Roger Allen and D.S. Richards, 145–158. The Cambridge History of Arabic Literature. Cambridge: Cambridge University Press.
- Toral-Niehoff, Isabel.** 2015. "Fact and Fiction' in der mittelalterlichen arabischen Literatur: Anmerkungen zu einer Debatte." In *Faktuales und fiktionales Erzählen: Interdisziplinäre Perspektiven*, edited by Monika Fludernik, Nicole Falkenhayner, and Julia Steiner, 59–76. Faktuales und fiktionales Erzählen 1. Würzburg: Ergon.
- van Berkel, Maaike.** 2009. "al-Qalqaṣandī (1355–1418)." In *Essays in Arabic Literary Biography: 1350–1850*, edited by Joseph E. Lowry, 331–340. Mizān 17. Wiesbaden: Harrassowitz.
- 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*, edited by 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.

No Choice but to Travel

Safavid Travelogues Written in Persian

Sarah Kiyanrad

Abstract This paper introduces twenty-two Persian travelogues dating from the Safavid era (1501–1722), which can roughly be divided into three categories; private travels, missions, and pilgrimages. It aims to show that Safavid travelogues, a hitherto somewhat neglected literary phenomenon, form part of a Persian travelogue tradition and that the accounts often comprise relevant autobiographical information. Since the travelogues' contents, tropes and forms are however partly a result of (evolving) literary standards of travel writing, it is often only through a close reading that we are able to uncover—or at least catch a glimpse of—the authors' *Selbstbilder*.

Keywords Safavids, Travelogue, *Maṣnavī*, Diplomatic Mission, Pilgrimage

Introduction

Persian historical travel accounts were often dictated to and/or mediated by scribes—and sometimes written down many years after the actual journeys took place, based on notes and (shifting) personal memories.¹ Furthermore, later copyists may have attributed or omitted sections. Not all travelogues report on 'physical' journeys, but some describe fictional, spiritual, or metaphysical travels; others, while claiming authenticity, are mere forgeries. Last but not least, travelogues reflect, reconstruct and contribute to existing *mentalités* and literary traditions (they actually have to in order to be understood)². One may thus question whether travelogues, at least

1 This paper is dedicated to Susanne Enderwitz, my *rāhnāmā* on a challenging journey.

2 Stagl 1995, 4–5. Losensky's argument about the Safavid-Mughal *gāzal* may be extended to other 'genres' and calls for prudence with regards to allegedly autobiographical statements (Losensky 1998, 70): "In a poetic genre as conventional and rule-governed as the

early modern ones, reflect authentic *Selbstbilder* at all. But these aspects could also apply to many other (ego-)documents as well—even today, some ‘autobiographies’ are written by ghostwriters, and, of course, they are usually based on memories, modeled according to present-day concepts of the genre, and inevitably influenced by dominant mentalities.

Hence, though one has to approach the evidence provided with caution, non-fictional travelogues still address the self, encompass autobiographical information (framed and formed by existing models and discourses, of course) and usually report and reflect on a decisive time in the traveler’s life.³ In spite of the growing scholarly interest, Persian travelogues predating the Qajar era (1779–1925), with the exception of a few prominent examples⁴, still remain understudied and often unedited. A number of articles, volumes, and monographs however provide overviews of Persian historical

Persian *ghazal*, each individual poem echoes others and partakes in complex systems of conventions that affect every aspect of the poem. [. . .] The personae or characters who speak in his [= Fighānī’s; SK] poems are all established figures in Persian lyric poetry—almost any other poet in the tradition would share a substantial portion of Fighānī’s ‘inner biography’, if we read the poems as personal confession.”

- 3 This aspect is not as self-evident as it may seem. Lambton 1962, in her article on “Persian Biographical Literature”, does not discuss travelogues. On p. 149, where she turns to autobiographies, she states: “Autobiographies earlier than those of the twentieth century [. . .] are few and relatively unimportant in that they seldom provide the historian with a detailed picture of the life and times of the author”. A volume on *The Rhetoric of Biography* with a focus on pre-modern Persianate societies, published in 2011, tackles this view, since it considers both “the biographical and autobiographical literatures that have been composed in Persian [. . .]” (Marlow 2011, 1). On travelogues as documents on the self, see, for example, Fragner 1979, 1–12, 19–49, who considers travelogues as a subgenre of memoirs and, although he recognizes the further development of travelogues during the Qajar era, clearly states that especially early Qajar memoirs are strongly influenced by the existing tradition of travelogue writing. One should also recall that a number of autobiographies or memoirs were written at the time we are dealing with; next to Shah Tahmāsb’s (Persian) *Tazkira*, reference can be made to Bābur’s *Bāburnāma* (in Turkī) and Ġahāngīr’s *Tuzuk-i Ġahāngīrī* (in Persian). See also Ašraf 1388, 183. On the possibility of investigating travelogues with a narratological approach (based on Ricœur), see Conermann 2013.
- 4 Among the pre-Safavid Persian travelogues that have received scholarly attention one may mention, for instance, the famous travel account of Nāšir Ḥusrau (d. 1088/1089) (see for example Hunsberger 2000), Ġiyāš ad-Dīn’s (*fl.* 1419–1422) travelogue to China, commissioned by the Timurid prince Bāysunġur (1397–1433) (preserved in Ḥāfiẓ Abrū’s *Zubdat at-tavāriḥ* and Kamāl ad-Dīn ‘Abd ar-Razzāq Samarqandī’s *Maṭla‘-i sa‘dain va maġma‘-i bahrain*) (Mazahéri 1983, 25–80; Conermann 2005, 214–236; Kaus 2005, 136–141), and Ḥāqānī’s (d. between 1186/87 and 1199) *Tuḥfat al-‘Irāqain* (or *Ḥatm al-ġarā‘ib*), a ‘spiritual travelogue’ describing the sun’s journey to the holy sites of Islam (Beelaert 2000 and 2013).

travel literature, including pre- and early modern travelogues and pave the way for this area of study.⁵

Due to an existing variety in form and content, it has been argued that pre-Qajar descriptions of travel cannot be considered as a genre in its own right.⁶ But, taking a closer look at those early Persian travel accounts, common narrative tropes are easily discernible (as are formal characteristics)⁷. It is not possible to offer a comprehensive analysis of Safavid (1501–1722) travelogues in the space available, so this paper will briefly introduce twenty-two Safavid travelogues and pursue a few aspects of selected accounts; the travelers' social background, motivations, and literary references.

The notion 'Safavid', for the purpose of this paper, serves as a temporal frame. Some writers lived in the Safavid realm, others not; some dedicated their travelogue to a Safavid shah, others did not. What marks the authors' common ground is that they were writing in Persian, drawing on and referring to a Persian literary (travelogue) tradition and that they were in some way affected by the social, religious and political environment of Safavid Iran.

Persian travelogues from the Safavid era

Persian travelogues may generally be grouped according to the purpose or reason for the journey. The late Iraj Afshar suggested the following typology of travelogues: 1) pilgrimage; 2) tourism; 3) state missions; 4) hunting

5 Rahimieh 2001; Afshar 2002; Karāči 1381; Pūrgīv and 'Abdallāhī 1383; Alam and Subrahmanyam 2007 (focus on 1400–1800); Micallef and Sharma 2013 (focus on nineteenth and early-twentieth century travelogues); anthology comprising some excerpts of Persian travelogues: Khair, Leer, Edwards, and Ziadeh 2005; see also Hoffmann 2017, 313–321 and, for a more general study, Ḥā'irī 1394. Unfortunately, I did not yet have access to a further publication: Muḥammad Šahrī, *Hampā-yi ḡahāngardān-i irānī. Safar-nāma-nivīsī dar Īrān. Barrisi-yi safarnāmahā-yi irānī*, Mašhad, 1394/2015.

6 "Travel narratives did not form one of the traditional genres of Persian prose writing at the beginning of the nineteenth century. A few earlier travelers had written accounts of their journeys [...], but there were not enough of these to conceive of them as a group and define as a recognizable genre"; Hanaway 2002, 249. Many of the 'generic markers' Hanaway identifies in nineteenth-century Persian travel accounts (e.g. form of a journal, didactic purpose, dynamic presentation of content, assertion of Persian cultural and religious values) (p. 265) can however be found in earlier accounts already.

7 We actually need further analysis of the travelogues' formal characteristics in order to understand what marks a Safavid travelogue; a recent, original example for this approach is Trausch 2015, who mapped out formal characteristics of sixteenth-century 'Safavid' courtly historiography.

and recreation; 5) education; 6) captivity and exile.⁸ In a similar manner, Rūhangīz Karāči argues for 1) *siyāhat* (trade/education/sport/tourism); 2) *ma'mūrīyat* (political/cultural/military); and 3) *ziyārat* ('Atabāt/Mecca and Medina/Mašhad/Qum).⁹

A few Persian travelogues dating from the days of the Safavids are known and have been studied for decades. In addition, during the past few years, a considerable number of travelogues, mostly dealing with the pilgrimage to Mecca, have been edited. The travelogues are sometimes written in prose, but mostly in the *mašnavī* form (rhymed couplets; 'narrative poem'). They share "the dominance of travel as an organizing notion in the narrative"¹⁰. The accounts are typically narrated in the first person, often arranged chronologically¹¹ (thus the notion *rūznāmča*, "[little] diary"), and reflect the individual travel experience. Needless to say, many texts that cannot be considered as travelogues in this sense and have not been included in the list, comprise accounts of travels.¹² The following overview

8 Afshar 2002, 162 (based on Munzavi's *Fihrist*). He provides a glimpse into a great number of Persian travelogues he had been collecting for decades and introduces seven Safavid travelogues: *Futūḥ al-ḥaramain*, *Ḥiṭāynāma*, *Nūr al-mašriqain*, *Baḥr al-asrār fī manāqib al-aḥyār* (not included in our list, see n. 12), travelogue of Sā'ī Širvānī, *Anīs al-Ḥuḡḡāḡ*, *Safīna-yi Sulaimānī* (Afshar 2002, 146–148).

9 Karāči 1381, 33. It has to be noted that Fragner (1979, 20–49) had earlier suggested the same typology for Qajar travelogues (*ziyārat*, *sifārat*, and private travel). In her encompassing study, which is accompanied by a catalogue of 692 Persian travelogues, Karāči (1381, 17) has identified thirteen travelogues dating from the Mongol through Afsharid eras, among which seven can be attributed to the Safavid era: *Mihmānnāma-yi Buḥārā*, *Nūr al-mašriqain*, *Anīs al-Ḥuḡḡāḡ*, *Safīna-yi Sulaimānī*, *Safarnāma-yi manzūm-i Makka*, *Safarnāma-yi Makka*, and Lāhiḡi's *Tārīḥ-i aḥvāl* (see Table 1). The latter was, however, as well as the *Mihmānnāma-yi Buḥārā*, not included in our list, see n. 12.

10 Alam and Subrahmanyam 2007, 21.

11 This is due to the fact that they were mostly, as were their European counterparts, based on diaries; Stagl 1995, 50.

12 For example, the *Mihmānnāma-yi Buḥārā* by Faẓlallāh b. Rūzbihān Ḥuṅḡī (ed. Manūčīhr Sitūda, Tehran, 2535); *Tazkira-yi Šafavīya-yi Kirmān* by Mīr Muḥammad Sa'īd Mušīzī (ed. Muḥammad Ibrāhīm Bāstānī Pārīzī, Tehran, 1369); Muṭribī Samarqandī's *Ḥāṭīrāt* (ed. 'Abdol Ghani Mirzoyef, Karachi, 1977); Maḥmūd b. Amīr Valī Balḡi's *Baḥr al-asrār fī manāqib al-aḥyār* (the travel section was edited by Riazul Islam, Karachi, 1980); the *Ġāmi'-i Muḡdī* by Mīrzā Muḥammad Muḡdī Bāfqi Yazdī (ed. Īraḡ Afšār, Tehran, 1340–1342); Nik Rāy's *Tazkira*; Muḥammad Ḥazīn Lāhiḡi's *Tārīḥ-i aḥvāl* (ed. Francis Belfour, London, 1831); the anonymous *Risāla dar zirā'-i Makka* (ed. Rasūl Ġā'fariyān 1395, 9–27) and *Farsī's Zirā'-i Madīna* (ed. Ġā'fariyān 1395, 29–130); it appears that Ḥusain 'Alī Ḥān Zangana, the son of the famous Šaiḡ 'Alī Ḥān Zangana (d. 1101/1689), had also penned a pilgrimage travelogue, of which only the preface, written by Muḥammad Masīḡ Fasā'ī in 1091/1680–1681 survives (the latter was edited by Ġā'fariyān 1395, 131–139). On the mentioned accounts, see Foltz 1996; Afshar 2002, 148; Karāči 1381, 17; Ġā'fariyān

is not extensive (Table 1), but brings together twenty-two Safavid travelogues that have hitherto come to my notice; some have already received some attention, others less so. At least fourteen of them are versified. It has been argued that especially Ḥāqānī's maṣnavī *Tuḥfat al-ʿIrāqain* ("A Gift from the Two Iraqs", 1157), written in the *hazağ* metre, served as a model for some later versified travelogues¹³ (even if not necessarily reporting on a pilgrimage), in the manner of *istiqbāl*. In his *Tuḥfat*, a poem divided into 6 (or 7) chapters, Ḥāqānī describes himself as a prisoner unable to perform the pilgrimage by himself and thus asks the sun to travel there. Then the single stages of the journey are elaborated, and in the end Ḥāqānī appears to find relief (and an ideal master).¹⁴

In cases where I was unable to gather sufficient information about a text, I decided to include it in the list, although further investigation is needed to see whether the above-mentioned criteria apply to it. The identified travelogues can be grouped according to Karāčī's typology, albeit with sometimes overlapping categories. Eight accounts report on private travels, four on missions, and ten on pilgrimages. Next to pilgrimage sites, India was, of course, a common destination, but single (diplomatic and mercantile) travelers went as far east as China and west as Europe.

Private travels (*siyāḥat*)

As early as the time of Shah Ismāʿil I (r. 1501–1524), ʿAlī Akbar Ḥiṭāʿī, probably a native of Transoxiana (maybe Buḥārā)¹⁵, made his way to China. His travelogue, the *Ḥiṭāy-nāma*,¹⁶ was, as a panegyric

1382, 133, 135–136; Alam and Subrahmanyam 2004; Alam and Subrahmanyam 2007, 120–128, 131–159, 179–221, 226–239; Babayan 2012, 30–32; McChesney 2012, 524–530; Subrahmanyam 2014. See also Maurice Herbet's document-based reconstruction of Muḥammad Riḏā Big's 1715 visit to the court of Louis XIV (*Une ambassade persane sous Louis XVI d'après des documents inédits*, Paris, 1907) and Willem Floor's description of Mūsā Big's 1625 mission to Amsterdam (*Avvalin sufarā-yi Īrān va Hulland*, Tehran, 1356). Sohrabi (2012, 13–14) convincingly argues that denoting a text as travelogue (or not) is currently based on our (normative) definitions rather than on the records themselves. This problematic aspect becomes quite clear when considering that for example Ḥunḡī (2535, 6) intended to name his *Mihmānnāma-yi Buḥārā* a *safarnāma*, although it lacks, from a present-day point of view, the centrality of travel. However, common characteristics of what we perceive here as travelogues cannot be overlooked either.

13 Cf. Beelaert 2000, 12 n. 53; Beelaert 2013; Afshar 2002, 147; Babayan 2012, 32.

14 Beelaert 2000 and 2013. She regards the poem as a *ḥabsīya* ("prison poem").

15 Mazahéri 1983, 85.

16 Mazahéri 1983, 83–283 (annotated French translation); Afshar 2002, 146; Kautz 2011.

Table 1 Persian travelogues written in the Safavid era.

Author	Title	Travel year/ composition	Additional information	Edition
Muhyī ad-Dīn Lārī	<i>Futūḥ al-ḥaramain / Asrār al-ḥaǧǧ</i>	Written in 911 / 1505–1506	Pilgrimage; maṣnavī; dedicated to Muzaffar Šāh (II?)	ed. ‘Alī Muḥaddis, Tehran, 1366. ed. Rasūl Ġa’fariyān, Qum, 1373.
‘Alī Akbar Ḥiṭāṭ	<i>Ḥiṭāyānāma</i>	Written in 922 / 1516	Trip to China, account offered to Sultan Selim I	ed. Īraǧ Afšār, Tehran, 1357.
	<i>[Safarnāma-yi Baǧdād]</i>	Written in 941 / 1534–1535	Military campaign to Baghdad; maṣnavī	unpublished
Aḥmad Miskīn	<i>Ḥaǧǧnāma</i>	Written in 955 / 1548–1549	Pilgrimage; maṣnavī	partly ed. Rasūl Ġa’fariyān, Qum, 1374 [96–106].
Faiẓī (Dakanī)	<i>[Safarnāma-yi ḥaǧǧ]</i>	Journey 986–987 / 1578–1579	Pilgrimage	unpublished?
Uruch Beg/ Don Juan	<i>Relaciones</i>	Journey 1007–1010 / 1599–1602 published in 1604	Diplomatic mission to Europe	ed. 1604, Valladolid. ed. Alonso Cortés, Madrid, 1946. transl. Guy Le Strange, New York, 1926.
Malik Šāh Ḥusain Sistānī	<i>Tuḥfat al-ḥaramain</i>	Journey 1017 / 1608–1609	Pilgrimage to Mecca; maṣnavī	unpublished
Šaraf ad-Dīn Šafāṭ	<i>Maṭla’ al-anvār / Maǧma’ al- bahrain</i>	Lived 966–1037 / 1558/9–1627	Pilgrimage; maṣnavī	unpublished
Munīr Lāhūrī	<i>Mazhar-i gul</i>	Written in 1049 / 1640	Journey to Bengal; maṣnavī	ed. Farīd Akram, Tehran, 1388.
Sāṭ Širvānī	<i>Mir’āt at-ṭarīq [Siyāḥatnāma-yi Sāṭ]</i>	Journey 1050–1058 / 1640–1648	Private travel? Journey from Širvān to Iṣfahān and India; maṣnavī	unpublished
Sālik Qazvīnī	<i>Muḥiṭ al-kaunain</i>	Written in 1061 / 1650	Journey to India; maṣnavī	ed.(?) ‘Abd aṣ- Šamad Ḥaqqāq, Tehran, 1372. ¹

1 I was unable to access this publication, and thus I am unaware if it includes the *Muḥiṭ al-kaunain*.

Table 1 (continuation)

Author	Title	Travel year/ composition	Additional information	Edition
'Abdallāh Bihištī Haravī	<i>Nūr al-mašriqain</i>	Surviving copy dates from 1067 / 1657	Private travel Persian cities (Qum, Mašhad), India, Kashmir; mašnavī dedicated to Shah 'Abbās II	ed. N. Māyil Haravī, Mašhad, 1988.
Abū l-Baqā Kaṅḡāhī	<i>Čahār fašl-i Kābul</i>	During the reign of Aurangzeb	From India(?) to Herat	unpublished
Šafī b. Valī Qazvīnī	<i>Anīs al-Ḥuḡḡāḡ</i>	1087 / 1676–1677	Pilgrimage to Mecca (from India)	unpublished
Muḥammad Rabī'	<i>Safīna-yi Sulaimānī</i>	Journey 1096–1099 / 1685–1688	Diplomatic mission to Siam	ed. 'Abbās Fārūqī, Tehran, 2536. transl. John O'Kane, London, 1972.
Wife of Mīrzā Ḥalīl	<i>[Safarnāma-yi manzūm-i ḥaḡḡ/ Makka]</i>	Manuscript dated 1104 / 1692–1693	Pilgrimage; mašnavī	ed. Rasūl Ġā'fariyān, Qum, 1374.
Allāh Yār Šūfī (Naqšbandī Samarqandī)	<i>Ḥaḡḡnāma</i>	d. 1133 / 1720– 1721	Pilgrimage; mašnavī	ed. Rasūl Ġā'fariyān, Qum, 1394 and 1395, 141–155.
Muḥammad [b.] Dāvud Işfahānī	<i>Safarnāma-yi manzūm[-i Mašhad]</i>	d. 1133 / 1720– 1721	Trip from Işfahān to Mašhad; mašnavī	unpublished
Žiyā' ad-Dīn Āl-i Kaivān Qārī	<i>Safarnāma-yi Makka</i>	Written in 1129 / 1716–1717	Pilgrimage	unpublished
Ḥasrat Mašhadī	<i>[Safar ba Hind] and [Pilgrimage mašnavī]</i>	Autograph written in 1144 / 1731–1732	Two mašnavīs; one on his travel to Jerusalem(?), the other on his journey to India	unpublished
A Safavid vizier	<i>Safarnāma-yi Ḥurāsān</i>	?	Journey to Ḥurāsān	unpublished

suggests, dedicated to the Ottoman Sultan Selim I (r. 1512–1520).¹⁷ Although ‘Abdallāh Bihištī Haravī’s (1597–1659) *maṣnavī*, *Nūr al-mašriqain*—initially written for the Mughal prince Murād Baḥš, but later dedicated to Shah ‘Abbās II (r. 1642–1666)—was modeled after Ḥāqānī’s *Tuḥfat al-‘Irāqain*, it is not limited to the description of pilgrimage sites but also portrays the author’s journeys to Iran and India.¹⁸ The seventeenth/eighteenth-century poet Ḥasrat Mašhadī, who had been born in India, and later returned to Iran with his family, wrote a *maṣnavī* on a journey to the subcontinent.¹⁹

Five further travelogues are provisionally listed here, yet need further study: Sā‘ī Širvānī traveled from Širvān to the court of ‘Abbās II, and later to India, and his travelogue too is modeled on Ḥāqānī’s *Tuḥfat al-‘Irāqain*.²⁰ The same applies to Sālik Qazvīnī’s (seventeenth century) travelogue, an author who traveled to India, where he met Bihištī Haravī.²¹ Another traveler, Abū l-Baqā Kanḡāhī, possibly of Indian origin, made his way to Herat during the days of Aurangzeb (r. 1658–1707).²² A Safavid vizier recorded his (diplomatic?) journey to Ḥurāsān.²³ The seventeenth-century Indian poet Munīr Lāhūrī devoted his Persian travelogue, a *maṣnavī*, to the description of Bengal.²⁴

The many instances of people traveling between India and Iran within this category illustrate that a great number of Iranians during the Safavid

17 ‘Ali Akbar Ḥiṭā‘ī 1357, 26–27. There is some confusion in terms of whom the travelogue was dedicated to. It appears in some manuscripts, the panegyric addresses Suleiman I (r. 1520–1566). Afshar (in ‘Ali Akbar Ḥiṭā‘ī 1357, 22), pointing to the fact that Suleiman was not called Sulaimān Šāh (as appears in the text), convincingly suggests a simple misspelling (*Sulaimān-šāh* instead of *Sulaimān-šā’n*; thus, Selim is being compared to the prophet Sulaimān). See also Kauz 2011. Kahle (1934, 94) proposes that the travelogue was initially dedicated to Selim and that his name, after his death, was replaced (see also Mazahéri 1983, 95; Mazahéri asks if the author initially might have wanted to dedicate the travelogue to Shah Ismā‘īl I; Mazahéri 1983, 94). It has also been doubted if the author ever traveled to China (Liu 1983, 58–59, 75–77); but Kahle states (1934, 96): “Es unterliegt gar keinem Zweifel, daß der Verfasser im wesentlichen berichtet, was er selber gesehen, oder was er an Ort und Stelle in Erfahrung gebracht hat.” Yazici (1985) does not consider the book a travelogue, “since it gives no indications of the author’s routes.”

18 Afshar 2002, 147; Karācī 1381, 17; Alam and Subrahmanyam 2007, 221–226; Babayan 2012, 32–33; Mancini-Lander 2012; Beelaert 2013.

19 Munzavī 1374, 88; Yalamahā 1391, 133.

20 Munzavī 1374, 138; Beelaert 2000, 12 n. 53. As I have not seen the manuscript, I am not completely sure whether his travel can be classified as ‘private’.

21 Munzavī 1374, 148; Iqbāl Šahīd 1378. Since he also visited holy places of Islam, his travelogue could also be grouped under “Pilgrimage.”

22 Munzavī 1374, 74.

23 Munzavī 1374, 106.

24 Munzavī 1374, 153.

era left their homeland in search of a better life (mostly in India);²⁵ some of them—or even their descendants—however, returned to pay their former homeland a visit, or resettle there.

Missions (*ma'mūriyat*)

One of the most prominent examples within this category is Don Juan of Persia/Uruç (Uluğ) Beg (1560–1604), who was sent on a diplomatic mission to Europe, initially guided by Sir Anthony Sherley (1565–1635), during the days of Shah 'Abbās I (r. 1588–1629). He set off from Işfahān in 1599 and arrived in Spain in 1601. His travelogue, the *Relaciones*, based on Uruç Beg's daily notes in Persian ("a careful diary"), was written down in Castilian by his friend Alfonso Rémon, published in Valladolid in 1604, and more than three centuries later was translated into English by Guy Le Strange.²⁶

Another well-known travelogue, mostly in rhymed prose, the *Safīna-yi Sulaimānī*, describes a diplomatic mission to Siam/Thailand in 1685, dispatched by Shah Sulaimān (r. 1666–1694).²⁷

Muḥammad [b.?] Dāvud Işfahānī's (d. 1720 or 1721) journey from Işfahān to Maşhad cannot strictly be considered a mission. He went to the city because he was appointed the governor (*vālī*) of Maşhad and recorded his trip in form of a *maşnavī*, using the pen-name 'Işq.²⁸ The *Safarnāma-yi Bağdād* (actually *Safar-i farḥunda-aşar-i ḥazrat-i pādīšāh-i 'ālam* [. . .] *ba-Bağdād* [. . .]), being inspired by Firdausī's *Šāhnāma*, reports on Sultan Selim I and his war against Ṭahmāsb (r. 1524–1576), leading to the Ottoman capture of Baghdad (1534).²⁹ Hence, this account focuses rather on a military campaign and warfare than a journey *strictu sensu*.

25 Cf. Haneda 1997, 134–135 who distinguishes two types—forced and voluntary—of migration from Safavid Iran to India.

26 Uruç Beg 1926, v, 299; see Rahimieh 2001, 21–38. It appears that in general, ambassadors were not tasked with writing their travel down and the fewer of them decided to do so self-motivated; Matthee 1998, 242.

27 This travelogue has built the fundament of several studies on the Persian community in Siam in the seventeenth century; see for example Marcinkowski 2000; 2002; 2003 (esp. 18–43); 2006. See also Afshar 2002, 147; Alam and Subrahmanyam 2007, 159–171.

28 Munzavī 1353, 4033; Munzavī 1374, 123; Mahallati 2011, 834–835.

29 Şafā 1371, vol. 5/1, 577; Munzavī 1374, 99.

Pilgrimage (*hağğ, ziyārat*)

A large number of Safavid travelogues are devoted to the pilgrimage to the holy sites of Islam.³⁰ A famous example is the widow of Mīrzā Ḥalīl, the *raqamnīvīs* in the Dīvān-i A^lā of Shah Sulaimān. This is probably the first Persian travelogue ever written by a woman—“a rare feminine voice within a masculine domain of representation and travel.”³¹ It takes the form of a *maṣnavī* comprising about 1200 couplets.³²

Other travelogue writers who reported on their pilgrimage are Muḥyi ad-Dīn Lārī (d. 1526/7; *maṣnavī*, probably dedicated to the ruler in Gujarat, Muẓaffar Šāh [II?; d. 1526])³³—whose *Futūh al-ḥaramain*, maybe due to the redactions it underwent, displays elements of a manual—Ziyā^ʿ ad-Dīn Āl-i Kaivān Qārī,³⁴ Šafī b. Valī Qazvīnī (journey to Mecca and Medina in 1087/1676–1677),³⁵ Faiẓī (Dakanī; 1547–1595; trip to Mecca from 986–987/1578–1579; *maṣnavī*?),³⁶ and Ḥasrat Mašhadī (seventeenth and eighteenth century; *maṣnavī*)³⁷. Malik Šāh Ḥusain Sīstānī (b. 1579/80), author of the *Iḥyāʿ al-mulūk*, composed a *maṣnavī*, modeled after Ḥāqānī’s *Tuḥfat al-ʿIrāqain*, on his journey to Mecca.³⁸

Aḥmad Miskīn’s (sixteenth century) *maṣnavī*, the *Hağğnāma*, is based on the author’s own pilgrimage, but might also have served as a manual, as he often directly addresses his reader. Miskīn possibly lived in the Ottoman realm.³⁹ A Sufi from Transoxiana, Allāh Yār Šūfī Naqšbandī Samarqandī (d. 1720/21)⁴⁰, wrote a further versified *Hağğnāma*; as the author repeatedly asks the future pilgrim to pray for him during the journey, it is not completely clear whether the account is based on his personal experience, or whether our Sufi asks his addressee to go there instead of himself.

30 Not only those travelogues written in Persian which are considered here survive, but also a number of Arabic ones. A systematic comparison of these Persian and Arabic pilgrimage travelogues has yet to be undertaken.

31 Babayan 2012, 27. There were, of course, Iranian women who had traveled, even as far as Europe, before; see Tavakoli-Targhi 1993, 74.

32 Introduced and/or discussed in Afshar 2002, 161; Karācī 1381, 56–58, 64–66; Alam and Subrahmanyam 2007, 24–42; Huseynova 2010; Mahallati 2011, 834–838; Babayan 2012, 27–30.

33 Muḥyi ad-Dīn Lārī 1366, 2; Afshar 2002, 146.

34 Munzavī 1353, 4031; Munzavī 1374, 124; Karācī 1381, 17.

35 Storey 1953, 1141–1142 (no. 1592); Munzavī 1353, 3992; Karācī 1381, 17; Afshar 2002, 147.

36 Storey 1953, 1141 (no. 1590); Munzavī 1374, 104, on Faiẓī, see Šafā 1371, vol. 5/2, 838–857.

37 Yalamahā 1391, 133.

38 Šafā 1371, vol. 5/3, 1725 n. 2; Beelaert 2000, 12 n. 53; Beelaert 2013.

39 Ğā^ʿfariyān 1374, 96.

40 For further information on the author, see Ğā^ʿfariyān 1395, 143–144.

A further *maṣnavī*, modeled on Ḥāqānī's *Tuḥfat al-ʿIrāqain* and possibly a travelogue, must be mentioned here. It was penned by Šaraf ad-Dīn Ḥasan Šafāʿī/Šifāʿī (1558/9–1627), the physician of Shah ʿAbbās I.⁴¹ As might be expected, it is (just like his three other *maṣnavīs*) not included in the edited *Dīvān*. As far as we know, the only extended trip he undertook brought him to Ḥurāsān, where he paid a visit to Mašhad.⁴² Should the *maṣnavī* mentioned be a travelogue, we will have to expect that it deals with this journey. According to an existing (very brief) description, in this *maṣnavī*, nature and objects are addressed and the poet lays down his points of view.⁴³

In the following section, I focus on five travelogues belonging to different categories, authored by ʿAlī Akbar Ḥiṭāʿī (private travel), Uruch Beg and Muḥammad Rabīʿ (diplomatic missions), the wife of Mīrzā Ḥalīl and Muḥyī ad-Dīn Lārī (pilgrimage trips).

Social background

Most of the authors were part of the social elite, “a literate minority in an ocean of illiteracy”⁴⁴ able to afford travel. Two of our five writers were in government service; another was the well-off widow of a court secretary. Of the two remaining authors, one may have been a merchant while the other is probably an example of a less wealthy traveler.

Ralph Kauz, pointing to the fact that ʿAlī Akbar Ḥiṭāʿī repeatedly refers to himself as *qalandar*, suggests that “this might be more to stress his humbleness than to show an affiliation to any dervish order”.⁴⁵ What we know is that he was a Sunni from Transoxiana, somehow inclined to (Naqšbandī?)⁴⁶ Sufi thought.⁴⁷ Aly Mazahéri states that ʿAlī Akbar Ḥiṭāʿī might have been born in Buḥārā and suggests he spent several years of his youth in China (and the rest of it in Samarqand), and that he was a merchant.⁴⁸ Afshar calls his poems “weak”;⁴⁹ Mazahéri thinks that the author has only had an

41 Rypka 1968, 300; Šafāʿī 1362, cxxxvi–cxxxvii; Šafā 1371, vol. 5/2, 1079; Beelaert 2000, 12 n. 53; Beelaert 2013.

42 Šafāʿī 1362, xlv.

43 Šafiʿiyūn 1388, 125.

44 Melville 2012, 64.

45 Kauz 2011.

46 Mazahéri 1983, 86–87.

47 ʿAlī Akbar Ḥiṭāʿī 1357, 6.

48 Mazahéri 1983, 85.

49 ʿAlī Akbar Ḥiṭāʿī 1357, 6.

elementary education and considers him a “homme pratique” and “homme du peuple”.⁵⁰

Uruch Beg belonged to the Bayāt clan and served as a leading army member. He further informs us that he had “studied somewhat in the Arabic and Turkish tongues, learning the principles too of the Alcoran”.⁵¹ As he also offers a detailed account of the Safavid dynasty, we may assume that he had also received some lessons in history. His father was Sulṭān ‘Alī Big Bayāt who had been a noble at the court of Shah Muḥammad Ḥudābanda (r. 1578–1587).⁵² When Sulṭān ‘Alī Big Bayāt died in a battle against the Turks, Muḥammad Ḥudābanda “who had indeed loved” him, “ordered a picture to be painted [. . .] and the picture still may be seen placed above the door of one of the Mosques of Tabriz [. . .].”⁵³

Uruch Beg tells us that the members of the embassy to Europe he was part of “were all grandees of his court, of high rank”.⁵⁴ He penned his account “in order to give an account thereof later to the king of Persia”—but after converting, he decided to offer it to his new sovereign King Philipp III instead. Thus, it appears that Shah ‘Abbās I asked him—an army member appointed the First secretary to the Persian ambassador Ḥusain ‘Alī Big (see Fig. 1)—to take notes and give a detailed account of his trip.

Uruch Beg shares some characteristics with Muḥammad Rabī‘, who belonged to the royal *ḥāṣṣa*. After the religious part of the introduction, he introduces himself as Ibn Muḥammad Ibrāhīm Muḥammad Rabī‘, “muḥarrir-i sarkār-i tufangčiyān” (scribe to the contingent of royal musketeers).⁵⁵ He was chosen as the official scribe of an embassy led by Muḥammad Ḥusain Big (the officer of the *ḥāṣṣa*) and which consisted of “Qūrčīs, Ghulāms, Tūpchīs and Tufan[g]chīs.”⁵⁶ John O’Kane calls him a “small man in a big bureaucracy”⁵⁷ who tries “to convey the image of the scribe as a man of letters, endowed with balanced views on everyday morality and generosity.”⁵⁸ He further elaborates that “the author’s metaphors derive from many different fields of Muslim letters and science such as medicine, theology, and

50 Mazahéri 1983, 90.

51 Uruch Beg 1926, 35.

52 Uruch Beg 1926, 3, 158 ff.

53 Uruch Beg 1926, 193.

54 Uruch Beg 1926, 234.

55 Muḥammad Rabī‘ 2536, 4 (transl. Muḥammad Rabī‘ 1972, 17).

56 Muḥammad Rabī‘ 2536, 8 (transl. Muḥammad Rabī‘ 1972, 20).

57 Muḥammad Rabī‘ 1972, 6.

58 Muḥammad Rabī‘ 1972, 12.



Figure 1 Portrait of Ḥusain 'Ali Big. By Aegidius Sadeler, Prague, 1601 (Rijksmuseum, Amsterdam, Object number RP-P-1941-285).

alchemy [. . .]. The overall effect which it is aimed at is to appear elegant, clever and somewhat learned and above all, worldly.⁵⁹

Muḥyī ad-Dīn Lārī (d. 1526/7), a student of Ġalāl ad-Dīn Davānī, was a Sunni poet inclined to Sufi thought. He spent some time in Fārs, and probably dwelled in Tabrīz for a couple of years. After having performed the *ḥaḡḡ*, he went to Gujarat, maybe because of the pressure Sunnis were exposed to after the advent of Shah Ismā'īl I.⁶⁰ Our anonymous Iṣfahānī

59 Muḥammad Rabī 1972, 12.

60 Muḥyī ad-Dīn Lārī 1366, 1–2, 16.

traveler was, as mentioned, the educated widow of a *raqamnivīs*, and “must have belonged to a privileged family”.⁶¹ We are aware of an Iṣfahānī circle of learned women and respective “female networks of learning”, where women taught other women. In the late seventeenth century, as Devin Stewart has shown on basis of a biographical dictionary, these sessions took place in the home of the descendents of a vizier—Ḥalīfa Sulṭān (d. 1064 / 1653–54)⁶²—and it may well be assumed that the nameless widow had benefitted from this kind of higher learning.

Motives

Kathryn Babayan writes:

Never far from the mind of the author / audience is the realization that destiny determines every traveler’s fate, and hesitation is a necessary stage before a male or female traveler can embark on an adventurous journey toward discovery, fortune, calamity, or, perhaps, death.⁶³

What were then the travelers’ motives for setting out on a dangerous journey? It will become obvious that generally speaking, in the Safavid era travel could not yet “be legitimized as a goal in itself”⁶⁴; travelers had to have socially accepted motives. Among these figure social prestige (in case of diplomatic missions), the accomplishment of religious duties, and economic incentives. This does not, on the other hand, necessarily imply that other motives, such as pure curiosity or *Wanderlust*, did not play any role.⁶⁵ On the contrary, socially accepted motives could in some instances serve as a smokescreen for more personal ones.

It was probably considered a great honour to be selected a member of an embassy; Muḥammad Rabīʿ states that he had long dreamed of gaining his king’s “special affections”.⁶⁶ The report makes quite clear that he was an

61 Alam and Subrahmanyam 2007, 25; see also Bānūyī Iṣfahānī 1374, introduction p. 10.

62 Stewart 2011, 119.

63 Babayan 2012, 25.

64 Stagl 1995, 11.

65 Stagl 1995; Netton 1986, 37–38. Netton argues that at least Ibn Baṭṭūṭa’s fourteenth-century *Riḥla* implies a “pilgrim paradigm”, comprising not only of the search for knowledge, recognition, and a “religious geography”, but also of the “satisfaction of a basic wanderlust”.

66 Muḥammad Rabīʿ 2536, 8 (transl. Muḥammad Rabīʿ 1972, 20–21).

ambitious individual who hoped for promotion. When several of the embassy members, including the ambassador, died, Muḥammad Rabīʿ “was only spared by the heat of these hardships in order to render this account to our awesome king”.⁶⁷ Muḥammad Rabīʿ hoped to be chosen as the new ambassador, saying “I myself would be best suited to perform the presentation”, but the remaining embassy members opted for Ibrāhīm Big instead, a *ḡulām* (slave) of the *hāṣṣa*.⁶⁸

Apart from those sent on a diplomatic mission, a personal crisis—often linked with the symbolic age of 40—seems to have been an incentive. Many travelers suffered from a kind of melancholy, had lost an important person, or were unsatisfied with their jobs in the bureaucratic apparatus. These motives can already be observed in pre-Safavid travelogues: Nāṣir Ḥusrau had had a dream in which he was told to do the pilgrimage after forty years of “sleep” and quit his job.⁶⁹ Ḥāqānī’s case is similar—in a kind of vision, Ḥiz̄r warned him not to waste his talent on secular poetry and panegyrics, but to praise God alone with his verses.⁷⁰ Among our Safavid travelers too, some longed to change their lives, such as the Iṣfahānī widow.⁷¹ In the beginning of her account, she writes:

When the deceitful, turning sky slashed my liver,/ snatching off
my friend, my life’s breath [yār-i damsāz],/ restful sleep was out-
lawed from my bed,/ and no other salve came to my mind but travel
[nadīdam čāra’ī ḡair az siyāḡat]./ I had neither sleep at night, nor
peace by day,/ until I readied myself for circling the Ka’aba [sic].⁷²

It was suggested that the Iṣfahānī widow might have undertaken the pilgrimage to Mecca to get around “the objections of interfering relatives”⁷³ and could have wanted to flee Iṣfahān and her (husband’s) family for a while. Also, except for her initial visit to her husband’s grave (“*gulzār-i Ḥalīl*”), he is not mentioned much in the text. Instead, the traveler chooses a route that allows her to visit an old friend (*rafiq*, *yār*), a woman whom she knew from Iṣfahān and who now lived in the author’s birth-place of Urdūbād. One cannot fail to note how she couches the relationship between

67 Muḥammad Rabīʿ 2536, 41 (transl. Muḥammad Rabīʿ 1972, 48).

68 Muḥammad Rabīʿ 2536, 53 (transl. Muḥammad Rabīʿ 1972, 58).

69 Nāṣir Ḥusrau 1375, 2.

70 Ḥāqānī 1357, 54–69.

71 Babayan 2012, 30. Ġāʿfariyān calls her “*saḡt afsurda*” (deeply depressed); Bānūyī Iṣfahānī 1374, introduction p. 10.

72 Bānūyī Iṣfahānī 1374, 23; transl. Alam and Subrahmanyam 2007, 26.

73 Alam and Subrahmanyam 2007, 25.

the two in sufiesque vocabulary, displaying a motif of separation and union (*fīrāq*, *hiğrān*, *vaşl*). The 22-day-long stay in the house of the unnamed friend seems to have been the longest stop in the whole journey.⁷⁴ There is another hint the widow offers; before she leaves, she girds her waist (“*kamar bar-bastam*”). Though this could be considered a mere metaphor, it again takes us to the world of mysticism and sufiesque *futuvvat* (spiritual chivalry), where the belt is a symbol for the (of course, usually male) novice’s initiation. Indeed, the similarity to Kāşifī Sabzivārī’s (d. 1504) wording in *Futuvvatnāma-yi sulṭānī* is striking; when he talks about the importance of travel, he states: “*ādamī-rā az safar čāra nīst*” (Man has no choice but to travel).⁷⁵ Is our widow thus a traveler on the path of Sufism?

Muḥyī ad-Dīn Lārī, too, may have experienced some discontent with his life (the political disruption could have played some role). He writes that his heart suddenly fell in unrest (“*dar dilam uftād yakī iẓtirāb*”) and that the wish to visit the *ḥaram* overwhelmed him (“*şauq-i ḥaram dar dil-i man ğūş zad*”).⁷⁶ ‘Alī Akbar Ḥiṭā’ī’s motives for traveling remain opaque; it has been argued that he was a merchant and thus possibly went to China for business, which could explain why he traveled for a comparatively short period of time (ca. 100 days, of which he spent twenty-six in prison).⁷⁷ Mazahéri suggests that ‘Alī Akbar was actually part of an embassy from Transoxiana.⁷⁸ The author does not indicate this (he may of course have omitted the respective sections after fleeing Tabriz and dedicating the travelogue to the Ottoman sultan), but only says that he went, along with twelve others, as an *ilçī* to see the Chinese emperor.⁷⁹ Would the Chinese emperor receive simple merchants, providing them with a festive meal and honors? Would he have, on the other hand, all twelve ambassadors imprisoned, although only one of them had committed a crime (but they were treated comparatively mildly)? Be that as it may, in the *ḥuṭba* to his travelogue, he states that he wanted, as was customary, to offer a strange or marvelous gift (*tuḥfa*) to Sultan Selim

74 Bānūyī Işfahānī 1374, 41–42.

75 Kāşifī 1350, 241. Here I have been inspired by a passage of Babayan’s study (2002, 202), where she gives Kāşifī’s thoughts about traveling in translation: “Know that man has no choice but to travel, for from the time that he was a sperm [*nutfah*] he was traveling and shall travel to the end. His first house was the loins [*sub*] of his father, and then he traveled to the womb of his mother, until he arrived at the third stage, which is this world, and here he shall travel forty stages [*manzīl*] until he travels toward eternity.”

76 Muḥyī ad-Dīn Lārī 1366, 35.

77 ‘Alī Akbar Ḥiṭā’ī 1357, 3. However, Mazahéri (1983, 88–89) argues that the author might have traveled to China several times.

78 Mazahéri 1983, 85.

79 ‘Alī Akbar Ḥiṭā’ī 1357, 100.

and thus decided to offer an account of the ‘strange’ customs of China to him.⁸⁰ As we will see, this gift included much didactic advice. Only a little later in the text, ‘Alī Akbar Ḥiṭā’ī elaborates that the Timurid ruler Ulūg Beg had commissioned a travelogue on China—maybe to convince Selim that his account is valuable and should be rewarded?⁸¹

In spite of differing motives, a journey could also provoke a crisis—Uruch Beg, who had left his family behind in Iran, converted to Christianity (as did several of his traveling companions) and turned his back on his home country. Once baptized a Roman Catholic in Spain, he received his new name, Don Juan.⁸² Initially, he had planned to return to Persia and bring his wife and son to Spain, but in the end he decided to stay in Spain, because the Persian ambassador understood that he had converted and would ask for his punishment once back home.⁸³

Others, for instance the Iṣfahānī widow, find relief in Mecca (“sabuk šud puštām az šiqḷ-i gunāhān”; “ḡam va dard va alam faramūš kardam”)⁸⁴; after having offered a sacrifice she finally has “the sense of receiving the ‘letter of freedom from the hell-fire’.”⁸⁵ This calm is a typical feature of pilgrimage accounts; once in Mecca, the pain is relieved, the heart starts to fly and the pilgrims find a new reason to live.⁸⁶ However, the Iṣfahānī widow’s relief does not last for long, because leaving Mecca is painful for her (“ḡudā har ‘uzv-i man āmad ba faryād ki az hiḡrān-i Ka‘ba dād-i bī-dād”).⁸⁷ Just like her, Muḡyī ad-Dīn Lārī also experiences a state of unification (*viṣāl*) with God.⁸⁸

Reference and audience

Persian travelogues in the first instance addressed, of course, a Persian speaking, learned elite audience, although we “have little idea of how these texts were read.”⁸⁹ In the case of those travelogues commissioned by a ruler,

80 ‘Alī Akbar Ḥiṭā’ī 1357, 27. This *tuhfa* motif reminds of Ḥāqānī, who offered his gift from the “two Iraqs”, thus his travelogue, to Ġamāl ad-Dīn Mausili.

81 ‘Alī Akbar Ḥiṭā’ī 1357, 28.

82 Uruch Beg 1926, 299–302.

83 Uruch Beg 1926, 303–305.

84 Bānūyī Iṣfahānī 1374, 76.

85 Alam and Subrahmanyam 2007, 40; Bānūyī Iṣfahānī 1374, 78.

86 See also Muḡyī ad-Dīn Lārī 1366, 41–43.

87 Bānūyī Iṣfahānī 1374, 81.

88 Muḡyī ad-Dīn Lārī 1366, 48–49.

89 Cole 1992, 16.

we may expect that the respective king hoped for some useful information—probably military and economic. Travel routes and distances may have been an issue as well. These commissioned accounts served as source of knowledge for diplomacy and future travelers. But at the same time, the travelers could use their accounts, at least when reading between the lines, as a means of criticism and advise.

Uruch Beg clearly states that from the very beginning of his travels, he had the intention “to see everything I could and to set down in writing all I saw on the journey, in order later to publish the same in Persia.”⁹⁰ As mentioned before, he was probably commissioned by Shah ‘Abbās I to do so—or had at least tried to write a report with information useful and pleasing to the king. The existing, modified, and mediated account does not reveal much about military issues (abroad). But the fact that a member of the army was asked to write down an account of his travels, might reveal some of the king’s motives and it is interesting that many army officers were also part of the embassy to Siam.⁹¹ Muḥammad Rabī‘, in the first place, clearly addresses his king (and the courtly society) with a didactic purpose, i.e. by mirroring him as an ‘enlightened’ ruler in search of harmony for his own society and its relation with other countries.⁹² As a (potential) merchant, ‘Alī Akbar Ḥiṭā’ī reports on the Chinese monetary system, commodities, and agricultural products. But he also elaborates, for instance, on the organization of the Chinese army (pointing to the fact that when not exercising, they do construction in the cities, concluding “dar hič ḥāl Ḥiṭā’iyān bi-kār nabāšand”).⁹³ Apparently, he did not have a merely mercantile audience in mind, but actually focuses on topics as diverse as legislation, administrative divisions, and the court. Throughout his report, he pictures China as

90 Uruch Beg 1926, 294.

91 Muḥammad Rabī‘, in several instances, reports on fortresses and military issues. For example, about Chinapatan, he relates that “the Franks maintain a high standard of discipline and are very cautious when it comes to manning their forts and protecting their cities. Night and day the artillerymen and the musketeers are at their stations on the towers. The wicks are lit and the cannons are loaded and ready to fire. They do not neglect their watch or other duties for a single moment”; Muḥammad Rabī‘ 2536, 24 (transl. Muḥammad Rabī‘ 1972, 36). Description of the war and conflict between Siam and Paigū (Muḥammad Rabī‘ 2536, 86–92); description of the palace guards (93–95); Iranian guards (98); ranks and titles (136–137). The author even suspects that the Siamese king thought the Iranian embassy was part of a plan to push him out of power, because “the whole world knows of Iran’s military exploits, and has good cause to fear the glorious Qizilbāsh who are so fierce in battle.” (Muḥammad Rabī‘ 2536, 54; transl. Muḥammad Rabī‘ 1972, 59–60).

92 Muḥammad Rabī‘ 2536, 7.

93 “The Chinese never have nothing to do”; ‘Alī Akbar Ḥiṭā’ī 1357, 60–72 (quotation: p. 62).

a model to follow. At some point he remarks that the good state of the Chinese is due to their law (*qānūn*), which even the *ḥāqān* (Emperor) has to comply with;⁹⁴ there is clearly a didactic impetus in this, addressed to the (Iranian or Ottoman) ruler. This is a result of the unstable political conditions the author had experienced in his home country, as becomes obvious in a passage where he states that the Chinese army is not hungry for war (and, as said, has enough to do with building and construction) and the Chinese do not want to conquer others' territories ("ḥama' ba mulk-i kas nadārand").⁹⁵

The audience for pilgrimage accounts differs. Some of them, albeit based on the authors' journey, were also meant to serve future pilgrims as manuals and instruct them where exactly to go and what to do. This aspect becomes quite clear in Muḥyī ad-Dīn Lārī's account, who reports on his own experiences time and again, but elsewhere instructs his recipients where they shall go, and actually recommends them to do the pilgrimage.⁹⁶ For example, he elaborately explains how to reach the state of *iḥrām* and how to perform the circumambulation correctly.⁹⁷ These explanations were probably unnecessary for his immediate learned *readers*; but they could have been of some use for people his account was read out for. He also records how he sat down one night and thought about many things, when suddenly he was (divinely?) inspired to write down his account, which, like the pilgrimage, "conquered" his heart and soul and he named *Futūḥ al-ḥaramain*.⁹⁸ This statement could be directed at a Sufi audience (though the dream trope can appear in virtually every kind of Persian literature and is found in other travelogues, too; see above) and provide his account with some additional legitimacy.

Stylistic beauty and intertextuality (as well as *imitatio/ istiqbāl*) were also issues, not only in the case of travelogues written in *maṣnavī*. The authors wanted to display their education to other educated readers. Thus, they do not only cite the Qur'ān, but also refer to a number of scholarly authorities, historians and poets, among them Faḥr ad-Dīn Rāzī, Ġazālī, 'Aṭṭār, Sa'dī, Mīrḥvānd, Ḥamdallāh Mustaufī, Bīrūnī, Anaxagoras, Democritus, Socrates,

94 'Alī Akbar Ḥiṭā'ī 1357, 32. To quote but one instance of many: "Az ḡahat-i nigāh-dāšt-i qānūn ast ki mamlikat-i iṣān čandīn hizār sāl ast ḥarābī nadīda ast va har rūz dar ziyāda šudan ast" ('Alī Akbar Ḥiṭā'ī 1357, 97).

95 'Alī Akbar Ḥiṭā'ī 1357, 66.

96 Muḥyī ad-Dīn Lārī 1366, 35.

97 Muḥyī ad-Dīn Lārī 1366, 39–40, 56–60.

98 Muḥyī ad-Dīn Lārī 1366, 34.

Plato.⁹⁹ ‘Alī Akbar Ḥiṭā’ī quotes, among others, Sanā’ī, Sa‘dī, ‘Aṭṭār, Rūmī, Salmān Sāvaḡī, Maḥmūd Šabistarī and Niẓāmī.¹⁰⁰ The Iṣfahānī widow’s style is influenced by Niẓāmī who is cited and mentioned in her account.¹⁰¹ Muḥyī ad-Dīn Lārī, too, was inspired by Niẓāmī and modeled his travelogue after his *Maḥzan al-asrār*.¹⁰² He also quotes Ğāmī and a poet called Ğiyās ad-Dīn.¹⁰³

A number of authors, either indirectly or directly, point to travelogues they were acquainted with and thus contextualize their account within a Persian travelogue tradition: Muḥammad Rabī‘, for example, had read Ğiyās ad-Dīn Naqqāš Samarqandī’s travel report on China.¹⁰⁴ ‘Alī Akbar Ḥiṭā’ī refers to a (lost?) travelogue on China by the astronomer Maulānā ‘Alī Qūšḡī [Qūšči] [Šīrī], commissioned by Ulūḡ Big,¹⁰⁵ and maybe he “had recourse [sic] to Islamic works or to a book or travel report written in the Mongol period, and also to the books of Ğiāt-al-dīn Naqqāš and the merchant Solaymān, who had been sent to China by the Timurid Ulūḡ Beg.”¹⁰⁶ The Iṣfahānī widow was probably acquainted with Lārī’s *Futūḥ al-ḥaramain*.¹⁰⁷ And, as stated above already, many authors of versified travelogues had read or at least heard about Ḥāqānī’s *Tuḥfat* and took it as a (formal) model.

Last but not least, travelogues should also be pleasant for their readers. They usually comprise sections elaborating on obstacles that had to be overcome (a trope as old as travelogue writing). Although these obstacles were, under the conditions of travel at the time, quite real, they also form a narrative element and create tension. The audience probably expected some hardship such as crossing the desert or the sea.¹⁰⁸ All of these aspects

99 Muḥammad Rabī‘ 2536, 26, 73, 81, 109; ‘Alī Akbar Ḥiṭā’ī 1357, 6; Yazici 1985.

100 ‘Alī Akbar Ḥiṭā’ī 1357, 31–32, 44, 45, 46, 50, 63–64, 70, 75–76, 88, 112 etc.

101 Bānūyī Iṣfahānī 1374, introduction pp. 19–20, 68, 75; Alam and Subrahmanyam 2007, 25; Babayan 2012, 27.

102 Muḥyī ad-Dīn Lārī 1366, 1, 2.

103 Muḥyī ad-Dīn Lārī 1366, 3, 46–48, 60–61, 97–98, 98–99, 102–103.

104 Muḥammad Rabī‘ 2536, 74.

105 ‘Alī Akbar Ḥiṭā’ī 1357, 28.

106 Yazici 1985.

107 Mahallati 2011, 834; Babayan 2012, 27.

108 “It is a well-known fact that traversing the desert is a major moment in travel narratives in medieval Islam. Its fears are often expressed as a reflection of the sea, and vice [sic] versa” (Touati 2010, 250); Muḥammad Rabī‘’s descriptions of the dangers on sea are vivid; see, for example Muḥammad Rabī‘ 2536, 10–15, 17–19. The Iṣfahānī widow elaborates on different illnesses she suffered from during the journey; see Alam and Subrahmanyam 2007, 29, 32.

mentioned are but preliminary threads which deserve to be followed up more thoroughly in the future. Furthermore, it would be interesting to see how the travelogues discussed were received; this, however, also goes beyond the scope of this article.¹⁰⁹

Conclusion

Our five investigated travelogues display a microcosm of the larger early modern travelogue environment. Safavid accounts of travel, as twenty-two hitherto identified examples show, clearly form part of a Persian literary travelogue tradition. This tradition is mainly, but not exclusively, an elitist one, simply because in the early modern era, both traveling and writing were more common in well-off and educated circles. As with other genres, readers expected to find literary codes in these texts, for example, references to acknowledged literature. At the same time, for the sake of “making genre” (Sohrabi), reference was made to earlier travelogues. In many instances, writers—as common in Persian literary tradition—paid homage to predecessors and their works, modeled their own accounts after them, and probably also tried to surpass their literary model. In this light, we may consider many of our Safavid travelogue writers the heirs of Ḥāqānī (who is, however, but one node in a large net of references). Given the literary-cultural framework—which even predefines a set of socially accepted motives—our travelers still make clear that they do have personal ambitions, motivations, fears and hopes. Be it that they wanted to search for relief (and union), like the Iṣfahānī widow did. Be it that they wanted to make use of the experiences they had gained abroad and claim for the rule of law, as the example of ‘Alī Akbar Ḥiṭā’ī has shown. It is in this sense that autobiographical experiences even beyond the journey itself clearly unfold in travelogues.

109 For example, ‘Alī Akbar Ḥiṭā’ī’s travelogue was translated into Ottoman Turkish in 1582 (Kahle 1934, 92) and served as an important source for “the Ottoman knowledge on China” (Kauz 2011, cf. Hagen 2003). Kauz (2013) further elaborates that “astonishingly the Ottoman empire [. . .] figured rather prominently in Chinese sources after a first embassy arrived in Beijing in 1524 [. . .]. The year 1524, only a few years after the work was finished, could indicate a direct influence on Ottoman diplomacy and commerce toward Central Asia and China by ‘Alī Akbar and his book”. See also Kahle 1956, 324.

Bibliography

- Afshar, Iraj.** 2002. "Persian Travelogues: A Description and Bibliography." In *Society and Culture in Qajar Iran. Studies in Honor of Hafez Farmayan*, edited by Elton L. Daniel, 145–162. Costa Mesa: Mazda Publishers.
- Alam, Muzaffar, and Sanjay Subrahmanyam.** 2004. "The Making of a Munshi." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 24 (2): 61–72.
- Alam, Muzaffar, and Sanjay Subrahmanyam.** 2007. *Indo-Persian Travels in the Age of Discoveries, 1400–1800*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ‘Alī Akbar Ḥiṭāī.** 1357 [1978]. *Ḥiṭāynāma. Šarḥ-i mušāhidāt-i Sayyid ‘Alī Akbar Ḥiṭāī mu‘āšir-i šāh Ismā‘il-i šafavī dar Čīn*. Edited by İrağ Afşār. Tehran: Markaz-i asnād-i farhangī-yi Āsiyā.
- Ašraf, Aḥmad.** 1388 [2009]. "Tārīḥ, Ḥāṭira, Afsāna." *Buḥārā* 71: 179–192.
- Babayan, Kathryn.** 2002. *Mystics, Monarchs, and Messiahs. Cultural Landscapes of Early Modern Iran*. Cambridge: Harvard University Press.
- Babayan, Kathryn.** 2012. "The Topography of Travel in Early Modern Persianate Landscapes." *Harvard Library Bulletin*, n.s. 23 (1–2): 25–34.
- Bānūyī Iṣfahānī.** 1374 [1995]. *Safarnāma-yi manzūm-i ḥağğ*. Edited by Rasūl Ğā‘fariyān. Qum: Maš‘ar.
- Beelaert, Anna Livia.** 2000. *A Cure for the Grieving. Studies on the Poetry of the 12th-Century Persian Court Poet Khāqānī Širwānī*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Beelaert, Anna Livia.** 2013. "KATM AL-ĠARĀ‘EB." In *Elr*. Last updated February 15, 2013. Last accessed April 12, 2020. <http://www.iranicaonline.org/articles/katm-al-garaeb>.
- Cole, Juan R. I.** 1992. "Invisible Occidentalism: Eighteenth-Century Indo-Persian Constructions of the West." *Iranian Studies* 25 (3–4): 3–16.
- Conermann, Stephan.** 2005. "Politik, Diplomatie und Handel entlang der Seidenstraße im 15. Jahrhundert." In *Die Seidenstraße: Handel und Kulturaustausch in einem eurasischen Weizenetz*, 2nd ed., edited by Ulrich Hübner, Jens Kamlah and Lucian Reinfandt, 187–236. Hamburg: EB-Verlag.
- Conermann, Stephan.** 2013. "Reiseberichte als Erzähltexte." In "Wenn einer eine Reise tut, hat er was zu erzählen." *Präfiguration—Konfiguration—Refiguration in muslimischen Reiseberichten*, edited by Bekim Agai and Stephan Conermann, 7–27. Berlin: EB Verlag.
- Foltz, Richard.** 1996. "Two Seventeenth-Century Central Asian Travellers to Mughal India." *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3rd ser., vol. 6, no. 3 (Nov.): 367–377.
- Fragner, Bernd.** 1979. *Persische Memoirenliteratur als Quelle zur neueren Geschichte Irans*. Wiesbaden: Steiner.
- Ğā‘fariyān, Rasūl.** 1382 [2003]. "Ḥāṭirātī az safarhā-yi ḥağğ az daura-yi šafavī." *Kitāb-i māh-i tāriḥ va ġugrafiyā* 68/69: 133–138.
- Ğā‘fariyān, Rasūl.** 1394 [2015]. "Du risāla dar ḥağğ." *Miqāt-i ḥağğ* 91: 134–161.
- Ğā‘fariyān, Rasūl.** 1395 [2016]. *Sānzdah safarnāma-yi ḥağğ-i (šafavī va) qāğārī-yi dīgar (= Safarnāmahā-yi ḥağğ-i qāğārī, vol. 10)*. Qum: Muvarriḥ.
- Hagen, Gottfried.** 2003. *Ein osmanischer Geograph bei der Arbeit. Entstehung und Gedankenwelt von Kātib Čelebis Ğihānnūmā*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Ḥā‘irī, ‘Abd al-Ḥādī.** 1394 [2015]. *Nuḥustīn rūyārū‘ihā-yi andīšagarān-i Īrān bā du rūya-yi tamaddun-i būrīvāzī-yi ġarb*, 6th ed. Tehran: Amir Kabir.
- Hanaway, William L.** 2002. "Persian Travel Narratives: Notes Toward the Definition of a Nineteenth-Century Genre." In *Society and Culture in Qajar Iran*.

- Studies in Honor of Hafez Farmayan*, edited by Elton L. Daniel, 249–268. Costa Mesa: Mazda Publishers.
- Haneda, Masashi.** 1997. “Emigration of Iranian Elites to India during the 16–18th centuries.” In *L’Héritage timouride. Iran—Asie centrale—Inde, XVe—XVIIe siècles*, edited by Maria Szuppe, 129–143. Tachkent: Institut Français d’Études sur l’Asie Centrale.
- Hāqānī Šīrvānī, Afzal ad-Dīn.** 1357 [1978]. *Tuḥfat al-‘Irāqain*. Edited by Yaḥyā Qarīb. Tehran: Amīr Kabīr.
- Hoffmann, Birgit.** 2017. “Reiseliteratur in persischer Sprache.” In *Handbuch der Iranistik*, vol. 2, edited by Ludwig Paul, 313–321. Wiesbaden: Reichert Verlag.
- Huṅgī, Faḏlallāh b. Rūzbihān.** 2535 [1976]. *Mihmānnāma-yi Buḥārā (Tārīḥ-i pādīšāhī-yi Muḥammad Saibānī)*. Edited by Manūčīhr Sitūda. Tehran: Bungāh-i tarḡuma va našr-i kitāb.
- Hunsberger, Alice C.** 2000. *Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher*. London: I.B. Tauris.
- Huseynova, Zivar.** 2010. “Banuye Isfahani.” *Journal of Azerbaijani Studies* 13 (4): 59–73.
- Iqbāl Šāhid, Muḥammad.** 1378 [1999]. “Muḥīṭ al-kaunain, safarnāma-yi Sālik Qazvīnī ba Hindūstān.” *Nāma-yi Pārsī* 4 (2): 212–218.
- Kahle, P.** 1934. “Eine islamische Quelle über China um 1500. (Das Kḥiṭāynāme des Ali Ekber).” *Acta Orientalia Societates Orientales Batava Danica Norvegica* 12: 91–110.
- Kahle, P.** 1956. “China as Described by Turkish Geographers from Iranian Sources.” In Kahle, *Opera Minora I*, 312–325. Leiden: E. J. Brill.
- Karāčī, Rūḥangīz.** 1381 [2002]. *Didārḥā-yi dūr. Pažūhišī dar adabīyāt-i safarnāma’ī hamrāh bā kitābšināsī-yi safarnāmahā-yī fārsī*. Tehran: Čāpār.
- Kāšifī Sabzivārī, Mullā Ḥusain Vā’iz.** 1350 [1971]. *Futuvvatnāma-yi sulṭānī*, edited by Muḥammad Ġā’far Maḥḡūb. Tehran: Bunyād-i farhang-i Īrān.
- Kauz, Ralph.** 2005. *Politik und Handel zwischen Ming und Timuriden. China, Iran und Zentralasien im Spätmittelalter*. Wiesbaden: Reichert Verlag.
- Kauz, Ralph.** 2011. “KĒTĀY-NĀMA.” Last updated September 6, 2011. Last accessed April 12, 2020. <http://www.iranicaonline.org/articles/ketay-nama>.
- Khair, Tabish, Martin Leer, Justin D. Edwards, and Hannah Ziadeh, eds.** 2005. *Other Routes. 1500 Years of African and Asian Travel Writing*. Bloomington: Indiana University Press.
- Liu, Yih-Min.** 1983. “A Comparative and Critical Study of Ali Akbar’s Kḥiṭāy-nāma with Reference to Chinese Sources.” *Central Asiatic Journal* 27 (1–2): 58–78.
- Losensky, Paul E.** 1998. *Welcoming Fighānī. Imitation and Poetic Individuality in the Safavid-Mughal Ghazal*. Costa Mesa: Mazda Publishers.
- Mahallati, Amineh.** 2011. “Women as Pilgrims: Memoirs of Iranian Women Travelers to Mecca.” *Iranian Studies* 44: 831–849.
- Mancini-Lander, Derek J.** 2012. “Dreaming the Elixir of Knowledge: How a Seventeenth-Century Poet from Herat Got his Name and Fame.” In *Dreams and Visions in Islamic Societies*, edited by Özgen Felek and Alexander D. Knysh, 77–97. Albany: SUNY Press.
- Marcinkowski, M. Ismail.** 2000. “Persian Religious and Cultural Influences in Siam/Thailand and Maritime Southeast Asia in Historical Perspective: A Plea for a Concerted Interdisciplinary Approach.” *Journal of the Siam Society* 88 (1–2): 186–194.
- Marcinkowski, M. Ismail.** 2002. “The Iranian-Siamese Connection: An Iranian Community in the Thai Kingdom of Ayutthaya.” *Iranian Studies* 35 (1–3): 23–46.
- Marcinkowski, M. Ismail.** 2003. *From Isfahan to Ayutthaya: Contacts Between Iran and Siam in the 17th Century*. Singapore: Pustaka Nasional.

- Marcinkowski, M. Ismail. 2006. "Holier than Thou": Buddhism and the Thai People in Ebn Mohammad Ebrahim's 17th-Century Travel Account Safine-ye Solaymani." *ZDMG* 156 (2): 379–392.
- Marlow, Louise, ed. 2011. *The Rhetoric of Biography. Narrating Lives in Persianate Societies*. Boston: Ilex Foundation.
- Matthee, Rudi. 1998. "Between Aloofness and Fascination: Safavid Views of the West." *Iranian Studies* 31, no. 2 (Spring), Historiography and Representation in Safavid and Afsharid Iran: 219–246.
- Mazahéri, Aly. 1983. *La Route de la Soie*. Paris: Papyrus.
- McChesney, R. D. 2012. "Historiography in Central Asia Since the 16th Century." In *A History of Persian Literature X. Persian Historiography*, edited by Charles Melville, 503–531. London: I.B. Tauris.
- Melville, Charles. 2012. "The Historian at Work." In *A History of Persian Literature X. Persian Historiography*, edited by Charles Melville, 56–100. London: I.B. Tauris.
- Micaleff, Roberta, and Sunil Sharma, eds. 2013. *On the Wonders of Land and Sea: Persianate Travel Writing*. Boston: Ilex.
- Muhammad Rabī b. Muhammad Ibrāhīm. 1972. *The Ship of Sulayman*. Translated by John O'Kane. London: Routledge.
- Muhammad Rabī b. Muhammad Ibrāhīm. 2536 [1977]. *Safīna-ye Sulaimānī (Safar-nāma-ye safir-i Īrān ba Siyām)*. Edited by 'Abbās Fārūqī. Tehran: Intišārāt-i Dānišgāh-i Tihirān.
- Muhyī ad-Dīn Lārī. 1366 [1987]. *Futūḥ al-ḥaramain*. Edited by 'Alī Muḥaddis. Tehran: Intišārāt-i Ittīlā'āt.
- Munīr Lāhūrī, Abū I-Barakāt. 1388 [2009]. *Surūdahā va nivīstahā-ye Munīr-i Lāhūrī*. Edited by Farīd Akram. Tehran: Bunyād-i mauqūfāt-i Dr Maḥmūd-i Afsār.
- Munzavī, Aḥmad. 1353 [1974]. *Fihrist-i nuṣṣahā-ye ḥaṭṭī-ye fārsī*, vol. 6. Tehran: Mu'assisa-ye farhangī-ye maṭṭaqā'i.
- Munzavī, Aḥmad. 1374 [1995]. *Fihristvāra-ye kitābhā-ye fārsī*, vol. 1. Tehran: Dāyirat al-ma'arif-i buzurg-i islāmī.
- Nāšir Ḥusrau. 1375 [1996]. *Safarnāma-ye ḥakīm Nāšir Ḥusrau Qubādiyānī-ye Marvzī*. Edited by Muḥammad Dabīr Siyāqī, 5th ed. Tehran: Zavvār.
- Netton, Ian Richard. 1986. "Arabia and the Pilgrim Paradigm of Ibn Baṭṭūṭa: A Braudelian Approach." In *Arabia and the Gulf: From Traditional Society to Modern States. Essays in honour of M. A. Shaban's 60th birthday*, edited by Ian Richard Netton, 29–42. London: Croom Helm.
- Pūrgīv, Farīda, and Munīza 'Abdallāhī. 1383 [2004]. "Gustuḡ-ū-ye ḡān va ḡahān. Niḡāhī ba safarnāmahā-ye fārsī." *Kitāb-i māh-i tāriḥ va ḡuḡrāfiyā* 88 / 89: 22–33.
- Rahimieh, Nasrīn. 2001. *Missing Persians. Discovering Voices in Iranian Cultural History*. New York: Syracuse University Press.
- Rypka, Jan. 1968. *History of Iranian Literature*. Dordrecht: D. Reidel.
- Šafā, Zabīḥ Allāh. 1371 [1992]. *Tāriḥ-i adabiyāt dar Īrān*, vol. 5 / 1, 7th ed., vol. 5 / 2, 5th ed., vol. 5 / 3 2nd ed. Tehran: Firdaus.
- Šafā'ī, Šaraf ad-Dīn Ḥasan. 1362 [1983]. *Dīvān-i Šaraf ad-Dīn Ḥasan Ḥakīm Šafā'ī-ye Iṣfahānī*. Edited by Luṭf'alī Banān. Tabriz: Idāra-ye kull-i iršād-i islāmī-ye Āzarbāyḡān-i šarqī.
- Šaffīyūn, Sa'īd. 1388 [2009]. "Ġāyḡāh-i Šafā'ī dar sabk-i hindī." *Pažūhišnāma-ye zabān va adab-i fārsī (Gauhar-i ḡuyā)* 3 (3): 109–130.
- Sohrabi, Naghmeḥ. 2012. *Taken for Wonder. Nineteenth-Century Travel Accounts from Iran to Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Stagl, Justin. 1995. *A History of Curiosity. The Theory of Travel 1550–1800*. Chur: Harwood Academic Publ.
- Stewart, Devin. 2011. "Women's Biographies in Islamic Societies: Mīrzā 'Abd Allāh al-Iṣfahānī's *Riyāḍ al-'ulamā*." In *The Rhetoric of Biography. Narrating Lives in Persianate Societies*, edited by Louise Marlow, 106–139. Boston: Ilex Foundation.

- Storey, C. A.** 1953. *A History of Persian Literature. A Bio-Bibliographical Survey. Volume I, Part 2: Biography*. London: Luzac & Co.
- Subrahmanyam, Sanjay.** 2014. "Early Modern Circulation and the Question of 'Patriotism' between Central Asia and India." In *Writing Travel in Central Asian History*, edited by Nile Green, 43–68. Bloomington: Indiana University Press.
- Tavakoli-Targhi, Mohamad.** 1993. "Imagining Western Women: Occidentalism and Euro-eroticism." *Radical America* 24 (3): 73–87.
- Touati, Houari.** 2010. *Islam & Travel in the Middle Ages*. Translated by Lydia G. Cochrane. Chicago: University of Chicago Press.
- Trausch, Tilmann.** 2015. *Formen höfischer Historiographie im 16. Jahrhundert. Geschichtsschreibung unter den frühen Safaviden: 1501–1578*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Uruch Beg.** 1926. *Don Juan of Persia. A Shi'a Catholic, 1560–1604*. Edited by Guy Le Strange. New York: Harper & Brothers.
- Yalamahā, Aḥmad Rizā.** 1391 [2012]. "Divān-i aš'ār-i Ḥasrat Mašhadī ba ḥaṭṭ-i ḥud-i šā'ir." *Faṣlnāma-yi muṭālī'āt-i Šibha Qāra, Dānišgāh-i Sīstān va Balūčistān* 4 (10): 131–144.
- Yazici, T.** 1985. "ALĪ AKBAR KEṬĀĪ." In *EIr*. Last updated August 1, 2011. Last accessed April 12, 2020. <http://www.iranicaonline.org/articles/ali-akbar-ketai>.

„Von Haiducken des Nachts überfallen und ausgeraubt!“

Ein undatiertes osmanisch-türkischer Entwurf
der Eingabe (*arzuhal*) eines Arztes im Archiv
des Klosters Peter und Paul zu Gorica bei
Livno (BiH)

Michael Ursinus

Abstract Im Archiv des Franziskanerklosters Peter und Paul zu Gorica bei Livno (BiH) befindet sich ein *arzuhal*-Entwurf eines Angehörigen der Ärzteschaft (*tayfa-i utibba*), der an den Sultan gerichtet ist (FMGG Livno, turske isprave, no. 23). Das Dokument besteht aus einigen einleitenden und 14 Zeilen erzählendem Text, dem eine siebenzeilige Liste mit gestohlenen Gütern voransteht (zumeist osmanische Umlaufmünzen). Der Petitionsentwurf ist undatiert und verrät den Namen des Petitionsschreibers nicht. Jedoch weist er orthografische Besonderheiten auf, die darauf hindeuten, dass dieser vermutlich über geringe Erfahrung im Verfassen eines formellen Beschwerdebriefs in osmanischer Sprache verfügte. Seine Identität könnte durch Hinweise in seinem knappen Selbstbild wahrscheinlich gemacht werden; dort verweist er auf frühere Beschäftigungsorte, was sich mit Indizien zu den Provinzgouverneuren, denen er gedient hat, kombinieren lässt.

Keywords Arzuhal, Osmanisches Reich, Gorica, Livno

Der Jubilarin ist der Dialog mit dem (buchstäblich) benachbarten Fach der Osmanistik immer wichtig gewesen, auch wenn sie immer wieder freundlich, aber unmissverständlich dessen Tendenz zur Fiskal- und Verwaltungsgeschichte rügte, die dort nur allzu oft im Geiste, wenn nicht gar im Stil osmanischer Steuerakten mit ihrer pedantisch-akribischen

Detailverliebtheit aufgezeichnet wird. So auch in dieser kleinen Festgabe, wie sie wird feststellen müssen. Der Autor ist sich jedoch gewiss, dass die Jubilarin dies großzügig hinnehmen wird und sich unbeirrt auf den etappenreichen, steinig und an (unliebsamen) Überraschungen reichen Weg durch den osmanischen Balkan begeben wird, denn schließlich geht es hier um eines der wenigen Ego-Dokumente aus den Urkundenbeständen von Livno, dessen der Schreiber dieser Zeilen hat habhaft werden können. So sei ihr dieser bescheidene Beitrag ihres ehemaligen osmanistischen Kollegen (mit ein wenig Schmunzeln) freundlich gewidmet.

Arzuhals als anlassbezogene, daher meist nur als „Momentaufnahmen“ eines (engeren) Lebensabschnitts aussagekräftige Ego-Dokumente sind in der Forschung nicht neu.¹ Dies gilt mindestens für solche Petitionen (und dies stellt die erdrückende Mehrheit dar), wo es sich bei den Bittstellern, die sich hilfesuchend an den Herrscher bzw. den Großherrlichen Rat (*Divan-i Hümayun*) in der Reichshauptstadt oder an verschiedene Stellen in der Provinz wenden, um Untertanen des Sultans handelt, denen sämtlich, ohne Ansehen von Religionszugehörigkeit, Geschlecht und Personenstatus nach osmanischem Herrscherrecht (*kanun*) ein Recht zur Beschwerde (*şikayet*) zugestanden wurde, das dem islamischen *mazalim*-Konzept angelehnt war.² Eingaben von Personen, die nicht im Status eines Untertans der Pforte standen, sondern sich als Fremde im Osmanischen Reich aufhielten, etwa als Konsuln oder europäische Ärzte, sind meines Wissens hingegen als Bittsteller noch nicht näher untersucht worden, schon gar nicht systematisch. Dies gilt besonders für Ärzte, die ihrem Auftrag in der Provinz nachkamen,³ etwa in Diensten osmanischer Provinzgouverneure (*vali*), obgleich es gerade aus deren Reihen vergleichsweise gut bekannte Vertreter ihrer Zunft gibt, wie etwa den Schweizer Arzt Dr. Josef Koetschet (1830–1898), der als Leibarzt des *vali* von Bosnien und später Bagdads, des Konvertiten Ömer Latas (oder Lattas) Pascha (alias Michajlo / Michael Latas),⁴ nicht nur die längste Zeit seines Lebens im Osmanischen Reich verbrachte, sondern auch umfassend über diesen Reform-*vali* sowie die Verhältnisse im Lande

1 Für einen solchen Versuch zur biografischen Rekonstruktion anhand von *arzuhal* vgl. Ursinus 2004.

2 Zur Thematik (mit weiterführender Literatur) Toprakçıyan 2007; Ursinus 2005, besonders 1–8. Daneben Ursinus 2003.

3 In Hafenstädten wie Saloniki bildeten ab den 1830er Jahren Quarantäne-Ärzte eine eigene Untergruppe: Tulasoğlu 2015, Abschnitt 4.

4 Über die Rolle Ömer Paşas in Bagdad siehe Herzog 2012, 114–119, 697.

publiziert hat.⁵ Auch die jüngst überarbeitete und ergänzte Fassung des von Holm Sundhausen und Konrad Clewing herausgegebenen *Lexikons zur Geschichte Südosteuropas* enthält keinen Eintrag unter dem Stichwort „Ärzte“,⁶ und selbst jüngste Forschungen zur osmanischen Sozialgeschichte des Balkans verweisen auf (europäische) Ärzte in den Balkanprovinzen eher nur am Rande.⁷ Schon aus diesem Grunde stellt das vorliegende bescheidene Beispiel des Entwurfs einer Ärzte-Petition in osmanisch-türkischer Sprache einen interessanten Untersuchungsgegenstand dar, auch wenn zuzugeben ist, dass unser Dokument in hohem Grade zu wünschen übrig lässt: Es fehlen der Name des Bittstellers, des Adressaten, jedwedes Datum sowie jegliche Begleitdokumentation. Auch wissen wir nicht, ob es je ‚zum Einsatz‘ gekommen ist.

Wir wissen lediglich, dass es sich beim Bittsteller um einen Angehörigen der Ärzteschaft im Osmanischen Reich der frühen Tanzimat-Ära (1839–1876) handelt, der mehrere Jahre in Diensten verschiedener Provinzgouverneure im serbisch-bulgarischen Gebiet des zentralen Balkan verbrachte, bevor er in der Nähe der bulgarischen Stadt Samokov in seinem Konak von Banditen überfallen und „nach Haiducken-Art“, wie er selbst schreibt, ausgeraubt wurde.

Der Petitionsentwurf wird in der Bibliothek des Franziskanerklosters Peter und Paul zu Gorica bei Livno, BiH (Knjižnica Sv. Petra i Pavla Gorica kod Livna), unter den osmanischen Urkunden (*Turske isprave*) Faszikel 37 (1–100) als Nummer 23 geführt – kommentarlos, weil die Rückseite des Stückes im Unterschied zu den meisten anderen Urkunden dieses Archivs keine regestenartige Zusammenfassung in kroatischer Sprache aufweist. Insgesamt werden im Franziskanerkloster zu Gorica 257 osmanische Urkunden und Schreiben der Zeit zwischen 1539 und 1886 aufbewahrt.

Nun zum Dokument Nr. 23 der *Turske isprave* 37 (1–100) aus der Knjižnica Sv. Petra i Pavla, Gorica. Zunächst soll die Übersetzung des Gesamttextes vorgestellt werden, gefolgt von einer Analyse von Form und Inhalt des vorliegenden Petitionsentwurfes mit dem Versuch einer zeitlichen Einordnung. Die Umschrift in Anlehnung an das System *Yeni Redhouse* findet sich am Schluss des Beitrags.

5 Eine knappe Würdigung seiner Person und Zusammenstellung seiner Schriften bei Davison 1973, 75, 446.

6 Sundhausen und Clewing 2016.

7 Davidova 2016.

A Übersetzung

(Vorbemerkung: Teilweise als Konsequenz unverständlicher Abkürzungen und willkürlicher Schreibproben sind einzelne Wendungen und Passagen des Textes schwer zu deuten. Keinerlei Versuch wird unternommen, die Münzsorten mit ihren jeweils im Text genannten Entsprechungen in Einklang zu bringen, noch die offensichtlich einander widersprechenden Angaben beider Listen zu kommentieren. Ebenso wenig werden Zwischen- und Endsummen hinterfragt.)

Eure Majestät, mein ausgezeichnetener, gnädiger Herr!

Eure Majestät, mein erlauchter, gnädiger, barmherziger Herr, dessen Güte und Gunsterweisungen allgegenwärtig sind! Möge er in Gesundheit lange leben, voll ewig wählender Erhabenheit und grenzenloser Majestät!

46 Mahmudiye-Stücke zu 3450

90 Adliye-Stücke [im Wert von] Piaster (?) 1645

Altun [Goldprägungen] 19 Stück [im Wert von] Piaster (?) 1200

1 Achat im Wert von 1000

İgirmilik („Zwanziger“) 40 Stück (?) 2000

Silbergeld 6333323599 78 (?)

12345678910

100 Stück İgirmilik („Zwanziger“) 2000

195 Altun [Goldprägungen im Wert von] Piaster (?) 9750

1 antiker Karneol [im Wert von] Piaster (?) 1000

1 Diamant [im Wert von] Piaster (?) 980

Silbermünzen [im Wert von] Piaster (?) 900

Forderung im Wert von 300400

20000 (?)

Indem wir uns anschicken, mit [Hilfe] der am Kopf der Petition verzeichneten Anzahl Münzen und allem, was auch immer uns von dem, was uns gehört hat, geraubt und durch Flucht [entwendet] wurde, beim Großherrn, dem Zufluchtsort der Welt, Eurer Majestät voller Gerechtigkeit, Beschwerde einzulegen zwecks Rückgabe der gesamten mir geraubten Besitztümer, lautet die Bittschrift Eures untertänigsten Dieners, der Eure Gunst [bereits] erfahren hat, wie folgt: Euer Sklave gehört der Zunft der Ärzte an. Als er vor zwei Jahren mit seinen Kenntnissen (?) im Dienste Seiner Eminenz des erlauchten [Mirza] Said Pascha stand, des Gouverneurs von Sofia, der zu den

unvergleichlichen, lobheischenden Eminenzen gehört, wurde ihm vom Gouverneur [der Provinz] Niş, dem ausgezeichneten Husrev Pascha, mit dem Versprechen auf ein Monatsgehalt von 2000 Piastern der Dienst angeboten. Nachdem er [daraufhin] mit seinem Haushalt im Flecken Samokov abgestiegen war, erfuhren wir vom Stellvertretenden Gouverneur des erwähnten Fleckens, dem ausgezeichneten Reşid Pascha, dass der vorgenannte Pascha seinen früheren [Leib-] Arzt in seinen Diensten behalten wolle. Als wir uns daraufhin nach Plovdiv wandten und dorthin aufbrachen, [geschah Folgendes:] Als wir mit unseren beiden Wagenkern Zacharias und Mitro aus dem Dorf Prodanovci,⁸ eine halbe Stunde von Samokov entfernt, im Dorf Gusa abgestiegen waren,⁹ wurde die Tür zu unserem Konak des Nachts gewaltsam von Hüseyin, dem Serdar der Dorfbevölkerung, und seinem Komplizen aufgebrochen, [woraufhin] wir nach Haiducken-Art überfallen [wurden]. Alles, was wir besaßen, raubten sie uns und flohen [damit]. Nachdem wir daraufhin dem eigentlichen (*bi'l-fi'l*)¹⁰ Gouverneur dieser Region (*vilayet*),¹¹ nämlich seiner erhabenen Eminenz Husrev Pascha, zwecks Beschwerde ein Bittschreiben übermittelt hatten, erfuhren wir einige Zeit später aus einem Brief des Apil Ođlı,¹² des Sarraf des vorgenannten Pascha in Plovdiv, dass die erwähnten Haiducken ergriffen und getötet worden seien, und man gab zu verstehen, dass mir das geraubte Gut annähernd (?) zurückerstattet würde. Indem ich so die Rückgabe meines Besitzes erwartete, wurde dem vorgenannten Pascha [Husrev Pascha] die Würde von Belgrad verliehen [im November 1843 wurde er zum *vali* von Edirne ernannt, s. o.], und nachdem ich seinem Nachfolger¹³ in dieser

8 Dorf unmittelbar westlich von Samokov gelegen.

9 Eine Siedlung dieses Namens fehlt im Gebiet des heutigen Samokov. Vielleicht handelt es sich hier um das Dorf Gutsal (Гуцал) im Bergland wenige Kilometer östlich von Samokov, das durchaus an der damals üblichen Strecke von Samokov nach Plovdiv gelegen haben könnte.

10 Normalerweise in der Bedeutung von ‚amtierend‘ gebraucht, dürfte die Wendung hier auf die Tatsache anspielen, dass Husrev Paşa aus Samokov stammte (Samakuli).

11 Hier kann nicht der *terminus technicus* für die größte territoriale Einheit (Provinz) gemeint sein (sie wurde in dieser Periode der frühen Tanzimat noch immer mit *eyalet* bezeichnet), sondern im allgemeinen Sinne für ‚Region, Gebiet, Herkunftsgebiet‘ (etwa in derselben Bedeutung wie *memleket*).

12 Zweifellos ein armenischer Name.

13 Bezeichnenderweise wird dieser ‚Nachfolger‘ nicht namentlich genannt. Ob es sich hierbei um Gürcü Mehmed Vasif Paşa handelte, *vali* von Niş ab Dezember 1845 (siehe weiter unten)?

Angelegenheit erneut eine Eingabe unterbreitet hatte, wurde mir angeboten, bei seiner exquisiten Eminenz einen ehrenhaften Dienst zu verrichten. [Ich] antwortete, dass man dessen äußerstes Entgegenkommen [gern] annehmen würde. So erdreiste [ich mich mit der Bitte um] das Geschenk Eurer erhabenen Sorgfalt in Bezug auf die Rückgabe des vorgenannten Betrages ohne Reue, in Ergebenheit und besser Hoffnung zu einer Petition [mit dem Ziel] eines klärenden Befehls.

Ihren/seinen erhabenen Höflichkeiten (?)
 Liste der Objekte, die gestohlen wurden.
 Erlauchter, gnädiger, barmherziger [Herr]
 allgegenwärtig

Im Folgenden nun die formale und inhaltliche Analyse:

B Der Entwurf als Entwurf

Das Schriftstück besteht aus einem Doppelbogen, von dem jedoch nur eine Seite beschrieben ist. Ob der Tatsache geschuldet, dass es sich hier um einen Entwurf handelt – auf jeden Fall fehlt am Kopf des Schreibens die *invocatio*, die Anrufung Gottes, obgleich hierfür genug Platz gewesen wäre. Darüber hinaus fällt sofort ins Auge, dass der Text nachträgliche Ergänzungen erfahren hat und gelegentliche Streichungen aufweist, wie man sie in einer Reinschrift um jeden Preis sicher hätte vermeiden wollen. Besonders deutlich wird der Charakter des vorliegenden Schriftstücks als Entwurf jedoch angesichts verschiedener, scheinbar beziehungslos dastehender Einzelwörter (wie etwa das Wort *amim* in der linken unteren Ecke, das man aufgrund seiner Position leicht für den Namen des Bittstellers halten könnte!¹⁴ Es wiederholt hier jedoch lediglich das vierte Wort der ersten vollen Zeile des Textes, dessen gedrängte Wiedergabe an dieser Stelle es nur noch mit größter Mühe zu lesen erlaubt, zumal der nachfolgende arabische Genitiv mit unvollständigem Artikel angeschlossen wird) und selbst ganzer Zahlenreihen (wie die von 1 bis 10 unterhalb der rechten der beiden Spalten in der oberen Hälfte des Schriftspiegels), die insgesamt den Eindruck von ‚Schreibübungen‘ einer im arabischen Alphabet bzw. Zahlensystem

14 Zu den Charakteristika von Briefentwürfen am Beispiel eines spätoomanischen Intellektuellen vgl. Zimmermann 2017, speziell den Abschnitt 3.2.2 „Briefentwürfe und -kopien“.

ungeübten Hand vermitteln. Hinzu kommt, dass es offenbar zwei (alternative?) Listen der geraubten Gegenstände und Münzsorten gibt, die nebeneinander stehend einen Großteil der oberen Hälfte des Schriftspiegels ausmachen. Schließlich ist als Charakteristikum einer noch unfertigen Petition festzustellen, dass der Name des aktuell anzuschreibenden Provinzgouverneurs, d. h. des Adressaten, fehlt. – Es bleibt also kein Zweifel: Es muss sich hier um einen Entwurf handeln.

C Schreiberhand und Schreibstil

Die hier vorliegende Schreiberhand muss als informiert, aber ungeübt eingestuft werden: Die Rechtschreibung auch arabischer Wörter und Begriffe erfolgt durchweg korrekt; selbst die arabische Nunation ‚an‘ beim Akkusativ wird korrekt gesetzt, und es wird ein korrekter gebrochener Plural von *haydud* „Haiducke“ gebildet, nämlich *hayadid*. Auch sind die Ligaturen meist standardgemäß. Dennoch kommen Auslassungen einzelner Buchstaben (wie des ‚lam‘ in der Verbindung *amimu‘l-lutf*) und Verschreibungen (am markantesten vielleicht im Namen ‚Sa‘id‘, der hier als ‚Sayid‘ wiedergegeben wird). Diakritische Zeichen wie der Punkt beim ‚fe‘ bzw. der Doppelpunkt beim ‚kaf‘ fehlen mitunter oder sind falsch gesetzt (vgl. das Wort *akik* ‚Achat‘), so dass z. B. nicht zu unterscheiden ist, ob es sich in der linken Spalte der „Verlustliste“ um einen „antiken Achat“ oder um eine Wiederholung des Wortes für den Halbedelstein handelt. Die Wiedergabe des Wortes *takdim* (mit *etmek/olmak* in der Bedeutung von ‚unterbreiten‘) mutet besonders unbeholfen an, ebenso die ‚starre‘ Gestalt des *amim* links unten; hier wie an anderen Stellen vertieft sich der Eindruck, dass es sich beim Schreiber um einen solchen handeln könnte, der (ursprünglich) kein osmanischer Untertan war, sondern sein Osmanisch per Lehrbuch erlernt haben könnte. Das Fehlen einer *invocatio* am Kopf des Schreibens, auf das schon verwiesen wurde, mag in dieselbe Richtung weisen, da ein muslimischer Schreiber sich eine solche Auslassung kaum hätte zu Schulden kommen lassen. Interessant erscheint die Schreibung des türkischen Wortes für ‚zwanzig‘ (hier: *igirmi* anstatt *yeğirmi*). Einen solchen Ausfall des im Osmanischen üblichen anlautenden ‚ya‘ kennen wir im Aserbaidshanischnen, während die Lautung *igirmi* vom *Derleme Sözlüğü* als für die Dialekte von Erzurum im Osten und Artvin im äußersten Nordosten Anatoliens charakteristisch angegeben wird. Daraus allein schon auf einen etwa russisch-kaukasischen Ursprung unseres Schreibers zu schließen, wäre mehr als gewagt, zumal andere Charakteristika dieser Dialekte im vorliegenden Entwurf nicht erkennbar sind.

Auch die (nachträgliche) Ersetzung des (arabo-osmanischen) Terminus *arzuhal* ‚Bittschrift, Petition‘ durch eine ‚gelehrte‘ rein persische Bildung derselben Bedeutung (*niyaz-name*), die im osmanischen Wörterbuch des James Redhouse in dieser Form gar nicht vorkommt, sollte nicht dazu verleiten, die Herkunft unseres Schreibers kurzerhand hinter die (nord-)östliche Grenze des Osmanischen Reiches zu verlegen. Die im Text wiedergegebenen Ortsnamen sind sämtlich ‚unauffällig‘, d. h. entsprechen der in der osmanischen Territorialverwaltung jeweils üblichen Namensform (z. B. osmanisch *Filib* statt bulgarisch *Plovdiv*; *Belgrad* statt *Beograd*), auch die Charakterisierung der Stadt Samokov als *kasaba* entspricht üblicher osmanischer Praxis. Die im Text an einer Stelle im Zusammenhang mit dem Absteigen in Samokov vorkommende Wendung „mitsamt Haushalt“ (*iyal ile*) verrät uns, dass unser Mann nicht allein, sondern mit seinem Haushalt reiste.

Es ließen sich viele weitere Beobachtungen zu Schreiberhand und Schreibweise anfügen, aber weiteres Licht auf die Frage nach der Identität des Bittstellers dürften sie kaum werfen. Letztere soll im folgenden Abschnitt noch ein wenig weiterverfolgt werden.

D Schreiberidentität

Das, was Abschnitt C bezüglich der Frage nach der Identität des Autors der Petition aufgeworfen hat, vermag – so viel sei gleich vorweggenommen – auch dieser kurze Paragraf nicht zu klären. Die Suche nach einer wie auch immer gearteten Begleitdokumentation im Archiv des Franziskanerklosters Peter und Paul zu Gorica verlief ergebnislos – kein zweites Schriftstück dieses Bestandes weist einen erkennbaren Bezug zu unserem Petitionsentwurf auf. Immerhin aber lässt sich feststellen, dass nur ein einziges der dort aufbewahrten Stücke (Nr. 253) kyrillische Buchstaben und damit einen Bezug zur ‚Parallelgesellschaft‘ der osmanischen Untertanen orthodoxer Religion aufweist – sämtliche Dokumente des Archivs zu Gorica sind entweder von muslimischer oder von katholischer Hand verfasst. Die Wahrscheinlichkeit ist daher groß, dass der Beschwerde führende Arzt selbst katholischer Konfession war oder mindestens engen Kontakt mit franziskanisch-katholischen Kreisen pflegte. Evguenia Davidova verweist in ihrem Beitrag über den Zusammenhang von Gesundheit und Wohlstand in der balkanisch-osmanischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts auf den Stellenwert besonders polnischer und dalmatinischer Ärzte, die an europäischen Universitäten studiert hatten und nun vermehrt seit den 1840er Jahren in

verschiedenen slawisch-sprachigen Teilen des osmanischen Balkan Dienst taten.¹⁵ Was die aufgeführten Wertgegenstände angeht, die im Dokument als gestohlen gelistet werden, so müssen wir diese leider als unspezifisch bezeichnen. Weder Bücher noch Reisedokumente, aus denen Hinweise auf die Identität ihres Besitzers vielleicht hätten abgeleitet werden können, dürften bei einem solchen Überfall „auf Haiducken-Art“ besondere Aufmerksamkeit der Diebe auf sich gezogen haben – natürlich ging es den Räubern in erster Linie um Geld und Juwelen (genau dies sind die in der ‚Verlustliste‘ aufgeführten Objekte). Selbst von den ärztlichen Instrumenten wird keines als gestohlen gemeldet, ebenso wenig wertvolle Objekte, die das (oder gar die?) Opfer am Körper getragen haben dürften wie (Taschen-) Uhren und Ringe. Die in der Liste aufgeführten Münzsorten, auf die wir im Zusammenhang mit nachstehendem Datierungsversuch noch zu sprechen kommen, enthalten keine ‚Fremd-Denominationen‘, die vielleicht Aufschlüsse über etwaige frühere Aufenthalte im nicht-osmanischen Ausland hätten geben können. So bleibt uns an dieser Stelle nur festzuhalten, dass die wichtige Rolle polnischer und dalmatinischer Ärzte in den slawisch-sprachigen Provinzen des Osmanischen Reiches spätestens seit den 1840er Jahren zwar gut belegt ist, ein personeller Zusammenhang mit unserem Bittsteller sich derzeit aus Mangel an konkreten Indizien allerdings weder inhaltlich noch chronologisch herstellen lässt. Jedoch sollte der Befund aus Abschnitt C nicht von vornherein einen solchen Zusammenhang ausschließen, haben polnische Ärzte doch auch im Gebiet von Russisch-Kaukasien Dienst getan, vielfach als Exilanten.

E Datierungsversuch

Unser Versuch einer mindestens ungefähren zeitlichen Einordnung des Dokuments muss zunächst eine Vorfrage klären: Wer verbirgt sich hinter dem ersten im Text namentlich angeführten Amtsträger, dem *Sofya valisi* Sayid (so!) Paşa? Sinan Kunalp in seinem prosopografischen Verzeichnis

15 Davidova 2016, Kapitel 6. Sie erwähnt Einzelbeispiele wie den dalmatinischen Kroaten Petrović sowie einen gewissen Poliaka aus Wien, die beide in Köprülü/Veles arbeiteten, und verweist auf das Ersuchen der Bevölkerung verschiedener bulgarischer Städte (genannt werden Tŭrnovo, Svištov und Šumen) um Übersendung geeigneter Ärzte polnischer Herkunft nach Bulgarien, nachdem zwei polnische Mediziner in Gabrovo offenbar einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen hatten. Ein gewisser Dr. Drozdovsky sei daraufhin Mitte der 1840er Jahre unter Vermittlung des Pariser Hôtel Lambert nach Tŭrnovo entsandt worden.

der spätosmanischen Staatsbediensteten und Amtsträger in den Provinzen kennt keinen Sayid oder Sayyid Paşa, lediglich Seyyid Mehmed Tevfik Paşa ist hier verzeichnet, der 1894 starb, nachdem er um die Mitte der 1870er Jahre als *Tophane müşiri* in Istanbul gedient hatte. Über seine frühere Laufbahn oder gar sein Geburtsdatum wird nichts mitgeteilt.¹⁶ Unter den *valis* von Rumeli mit Sitz in Sofia listet Kunalalp jedoch einen gewissen Mehmed Said Paşa auf, und zwar mit Dienstantritt im August des Jahres 1843. Es handelt sich hierbei um [Mirza] Mehmed Said Paşa mit folgenden Amtsperioden als *vali* in verschiedenen Provinzen des Osmanischen Reiches:

1833–1839	<i>vali</i> von Silistre ¹⁷
1839–1840	<i>vali</i> von Niş ¹⁸
1840	<i>vali</i> von Yanya ¹⁹
1841–1843	<i>vali</i> von Silistre ²⁰
1843–1844	<i>Rumeli valisi</i> ²¹
1844–1845	<i>vali</i> von Silistre ²²
1848–1851	<i>ditto</i>
1853–1857	<i>ditto</i>
1858–1859	<i>vali</i> von Selanik ²³
1859–1861	<i>vali</i> von Vidin ²⁴

Als Gouverneur der Provinz Rumeli mit Sitz in Sofia ist [Mirza] Mehmed Said Paşa somit nur für die Zeit von August 1843 bis September 1844 belegt.²⁵ Ich wiederhole noch einmal: Ein Sayid oder Sayyid Paşa ist nicht verzeichnet,²⁶ schon gar nicht als *vali* der Provinz Rumeli. Wir dürfen daher annehmen, dass es sich bei dem im Text genannten Gouverneur von Sofia um [Mirza] Mehmed Said Paşa handelt – trotz der anderslautenden Schreibung seines Namens.

16 Kunalalp 1999, 121.

17 Kunalalp 1999, 38, 103: Dezember 1833 bis Oktober 1839.

18 Kunalalp 1999, 36, 103: Oktober 1839 bis März 1840.

19 Kunalalp 1999, 42, 103: Mai bis November 1840.

20 Kunalalp 1999, 38, 103: April 1841 bis August 1843.

21 Kunalalp 1999, 37, 103: August 1843 bis September 1844.

22 Kunalalp 1999, 38, 103: September 1844 bis Dezember 1845 und Juli 1848 bis April 1851 sowie Juni 1853 bis März 1857.

23 Kunalalp 1999, 37, 103: November 1858 bis August 1859.

24 Kunalalp 1999, 42, 103: November 1859 bis September 1861.

25 Kunalalp 1999, 103.

26 Lutfi 1306, 7:70 kennt einen Seyyid Paşa als *mutasarrıf* von Sivas.

Aus der Schilderung der Ereignisse und deren Herleitung erfahren wir, dass der Autor vorliegender Petition auf eine Zeit zurückblickt, die zwei Jahre zurückliegt: Zu jenem Zeitpunkt habe er sich in den Diensten des *vali* von Sofia, [Mirza] Mehmed Said befunden (wir verwenden hier und im Folgenden anstelle der verderbten Schreibung ‚Sayid‘ oder ‚Sayyid‘ die korrekte Namensform), bevor er sich, mit dem Angebot Husrev Paşas, des *vali* von Niş, auf 2000 Piaster Gehalt monatlich ‚in der Tasche‘, mit seinem Haushalt auf den Weg Richtung Samokov machte. Dies kann eigentlich nur bedeuten, dass Husrev Paşa schon während der Amtszeit [Mirza] Mehmed Said Paşas als *vali* von Sofia mit dem Amt des *vali* von Niş betraut worden war, auch wenn unser Bittsteller diesen offenbar in Samokov (und nicht in Niş!) zu treffen beabsichtigte, wo er vom dortigen *mütesellim* Reşid Paşa erfahren musste, dass Husrev seinen Leibarzt behalten wolle. Doch bei Kunalalp findet man keinen Husrev Paşa unter den *valis* von Niş, weder im Jahre 1843 noch 1844, noch 1845. Nach den Angaben bei Kunalalp lag die Gouverneurschaft von Niş von Mai 1840 bis September 1844 stattdessen in den Händen von Mustafa Sabrî Paşa²⁷ – eine auffällig lange Amtszeit – gefolgt von Hâfız Ahmed Paşa, der dieses Amt von September 1844 bis November 1845 vertrat.²⁸ Ein Samakulî („aus Samokov stammender“) Husrev Paşa war allerdings *vali* von Bosnien (1841–1843),²⁹ von Edirne (1843–1844),³⁰ von Yanya (1844–1845)³¹ und von Harput.³²

Welches Fazit lässt sich hieraus für unseren Zusammenhang ziehen? Sprechen die Unstimmigkeiten und Widersprüche der Darlegung für einen mangelnden ‚Durchblick‘ unseres Bittstellers, oder sind unsere ‚Basisdaten‘, auf denen wir hier aufbauen, speziell die Listen der osmanischen Amtsträger an der Spitze der (europäischen) Provinzen des Osmanischen Reiches zur Zeit der Tanzimat, lücken- oder gar fehlerhaft?

Ahmed Lutfi, dessen *Tarih-i Lutfi* von 1825 bis 1868 reicht und der sich seit April 1845 als Beamter in Vidin und Niş aufhielt,³³ kann einige weitere Details beisteuern, die es uns erlauben, ein Szenario zu rekonstruieren, das die Widersprüchlichkeiten der Amtslisten zu überbrücken hilft. Für die Jahre 1843–1844 lässt sich folgende Ämterabfolge belegen bzw. wahrscheinlich machen:

27 Kunalalp 1999, 111.

28 Kunalalp 1999, 74.

29 Kunalalp 1999, 28, 79: Januar 1841 bis Oktober 1843.

30 Kunalalp 1999, 29, 79: November 1843 bis März 1844.

31 Kunalalp 1999, 42, 79: März 1844 bis Oktober 1845.

32 Kunalalp 1999, 79: März bis Oktober 1846.

33 Babinger 1927, 384–385.

[Mirza] Mehmed Said Paşa, der amtierende *vali* von Silistre [Kuneralp], erhält als *Silistre müşiri* das *kaymakamlık* von Edirne [Lutfi 1306, 7:68 (1259H)] und wird *Rumeli valisi* [in diesem Amt befindlich noch bei Ausbruch der Erhebung in Arnavudluk 1844: Lutfi 1306, 7:89], während der ehemalige *defterdar* von Silistre, Hafız [Ahmed] Paşa, Saids vormaligen Posten als *Silistre valisi* übertragen bekommt [Kuneralp 1999, 74: Oktober 1843; Lutfi 1306, 7:68–69]; als ehemaliger *Rumeli valisi* bekommt [Mirza] Said Paşa erneut die Provinz von Silistre übertragen [Lutfi 1306, 7:89; Kuneralp 1999], während die Provinz von Niş an Hâfız [Ahmed] Paşa fällt, den vormaligen *Silistre müşiri* [Kuneralp 1999; Lutfi 7:89].

Reşid Mustafa Paşa, der ehemalige Gesandte in Paris (*Paris sefiri*),³⁴ wird *vali* von Edirne, ohne dieses Amt je angetreten zu haben [Lutfi 1306, 7:68, 71; er fehlt entsprechend als solcher bei Kuneralp 1999]. Stattdessen erhält der *vali* von Silistre, Mirza [Mehmed] Said Paşa, das *kaymakamlık* von Edirne (s. o.). Wenig später wird Reşid [Mustafa] Paşa die Funktion des *Rumeli Ordusu müşiri* übertragen [Lutfi 1306, 7:89].³⁵ Beim im Text genannten Reşid Paşa, *mütesellim* (also einem stellvertretenden *vali*) von Samokov, dürfte es sich daher mit hoher Wahrscheinlichkeit um einen anderen Träger dieses Namens handeln.

Samakulî Husrev Paşa, seit Januar 1841 *vali* von Bosna [Kuneralp 1999; Lutfi 1306, 7:64], wird im November 1843 *vali* von Edirne [Kuneralp 1999; Lutfi 1306, 7:71] mit dem *mansib* von Belgrad. Im Folgejahr bekommt er als *Edirne müşiri* die Drei Sandschaks (*Elviye-i Selase*) übertragen [Lutfi 1306, 7:86]. Husrev Paşa, der uns im Text als *vali* von Niş begegnet, kann diesen Posten nur eingenommen haben, wenn ihm Mustafa Sabri Paşa zwischenzeitlich dazu Gelegenheit gegeben hätte, was nicht belegt ist. Denkbar ist, dass in seinem Fall ein Dienstantritt am zugewiesenen Dienstort (wie im Falle Reşid Mustafas!) nie stattgefunden hat, sondern dass er stattdessen ohne Verzug zum *vali* von Edirne aufrückte. Dieses Amt übernahm er bekanntlich im November 1843. Der Versuch, ihm in Samokov zu begegnen, muss daher in die Zeit Ende Oktober / Anfang November 1843 fallen.

Der Bittsteller, so sagt er im Text, spricht von Geschehnissen, die zwei Jahre zurückliegen (*iki sene mukaddem*). Ausgehend hiervon und vom Datierungsansatz seines Versuches, bei Husrev Paşa in Samokov vorzusprechen, sowie unter Berücksichtigung seiner Kontaktnahme zu dessen (ungenanntem) Nachfolger datiert sein Petitionsentwurf daher höchstwahrscheinlich vom Winter des Jahres 1845/6.

34 Über Person und Karriere dieses wichtigen Staatsmannes vgl. Davison 1973, 36 passim.

35 Dieser „originator of the Tanzimat“ (Davison) stirbt am 7. Januar 1858 im dritten Monat seines sechsten Großwesirats.

Ein solcher Datierungsansatz für Dokument Nr. 23 aus Gorica wird gestützt durch die in den Aufstellungen der geraubten Gegenstände erwähnten Münzsorten. Hier ist von 46 Mahmudiye-Stücken, 90 Adliye-Stücken sowie einigen anderen Denominationen die Rede, darunter die schon erwähnten Zwanziger (*igirmilik*). Auf den ersten Blick mag ein solches Sortiment den Eindruck erwecken, als handele es sich um die im Umlauf befindlichen Münzen eines noch regierenden Sultan Mahmud II., der am 1. Juli 1839 starb. Tatsächlich aber dürften die hier genannten Münzsorten den Emissionen aus der Vor-Reform-Ära zuzurechnen sein, die 1845, dem ersten Jahr der Ausgabe von neuen Sorten im späten sechsten Regierungsjahr des neuen Sultans Abdülmecid, noch immer im Umlauf waren.³⁶ Aus Sicht des Numismatikers sind die hier genannten Münzsorten mit obigem Datierungsansatz gut zu vereinen.

Der hier vorgeschlagene Zeitansatz für den vorliegenden Petitionsentwurf erlaubt es uns, noch einmal auf die weiter oben skizzierten Aktivitäten dalmatinischer und besonders polnischer Ärzte in den bulgarischsprachigen Regionen des Osmanischen Reiches um die Mitte der 1840er Jahre zurückzukommen. Dort hatten wir feststellen müssen, dass sich ein Zusammenhang mit unserem Bittsteller zur Zeit weder inhaltlich noch zeitlich feststellen ließe. Die feinchronologischen Überlegungen zur Datierung des Petitionsentwurfs haben jetzt jedoch einen solchen Bezug herstellen können, fällt letzterer doch zeitlich genau in jene von Davidova beschriebene Periode des Wirkens polnischer Ärzte in verschiedenen bulgarischen Städten unter osmanischer Herrschaft. Ob unser Bittsteller wohl zu diesen gehört hat? Dies bleibt gewiss eine Möglichkeit, doch mag sich hinter dem Bittsteller auch ein Arzt ganz anderer, nämlich italischer Herkunft verbergen: Signor di Roberto aus dem neapolitanischen Capua, der zu Zeiten der Gouverneurschaft Gürcü Mehmed Vasif Paşas³⁷ in Niş als Regimentsarzt

36 Persönliche Auskunft von Steve Album, Santa Rosa, Kalifornien. Auch die nachstehenden numismatischen Details hat mir Steve Album freundlicherweise für Laien verständlich formuliert zukommen lassen: Die Mahmudiye hatte ein Standardgewicht von 1,60 g (Gold) und wurde während der Regierungsjahre 26–32 Sultan Mahmuds II. und der ersten sechs Jahre der Herrschaft Sultan Abdülmecids ausgegeben (unter der neuen Bezeichnung ‚Memduhiye‘). Die Adliye existierte in mehreren Varianten, die alle ein Gewicht von ca. 1,60 g besaßen, geprägt in den Regierungsjahren 15 bis 25 der Herrschaft Sultan Mahmuds II. Unter dem Altun versteht man gewöhnlich den Rumi Altun im Gewicht von 2,40 g, ausgegeben unter Mahmud II. während seiner Regierungsjahre 9–15. Der „Zwanziger“ oder Yirmilik ist gewöhnlich eine Silbermünze von 20 Para, geprägt zuletzt unter Sultan Selim III. (1789–1807).

37 Gürcü (‚der Georgier‘) Mehmed Vasif Paşa wurde im Dezember des Jahres 1845 *vali* von Niş, wo er bis Mai des Jahres 1850 verblieb: Kunalp 1999, 106.

nachzuweisen ist und über den Edmund Spencer in seinen balkanischen Reiseschilderungen berichtet.³⁸

F Umschrift (in Anlehnung an das System Yeni Redhouse)

Devletlü inayetlü
 sultanım hazretleri
 devletlü inayetlü merhametlü amim a[l]-lutf ve'l-ihsan efendim sultanım
 hazretleri devlet-i ebedi ve iclal-i [bi-]serhaddi ile sağ ve ber-devam olsun
 46 Mahmudiye an 3450
 90 Adliye gur[uş]1645
 altun aded (?) 19 gur[u]ş 1200
 akik 1 kıymeti [gur(u)ş] 1000
 igirmilik aded (?) 40 [gur(u)ş] 2000
 beyaz akçe 6333323599 78
 12345666678910
 100 igirmilik 2000
 195 altun gur[uş] 9750
 1 akik-i atik (?) gur[uş] 1000
 1 elmas gur[uş] 980
 gümüş akçe gur[uş] 900
 alacak [sic] kıymeti 300400
 20000
 bala-yi arzuhalde beyan olunan akçe mıkdarı ve her nemiz var ise gasb ve
 firar ile
 her gasb olunan malım istirdadı hususunda padişah-i alem-penah hakpa-yi
 madelet-vayelerine şikayet sudu[r]ında iken

38 Spencer 1851, 156: „Although Signor di Roberto, a native of Capua, in the Neapolitan territory, holds the rank of regimental doctor, he is not a renegade; nor is it necessary that a physician should change his creed on entering the Turkish army. He is perfectly satisfied with his appointment; his pay is considerably more than that of a medical officer in the Neapolitan army, and in his private practice, he informed me, he ever found the wealthy Osmanli extremely generous. The case is different with the military man who may seek service in the Turkish army, since the Koran excludes him from command, unless he becomes a Mussulman, allowing him no rank but that of instructor.“ Für diesen freundlichen Hinweis bin ich Herrn cand. phil. Milan Randelović zu Dank verpflichtet, vermittelt durch meine Kollegin Prof. Gergana Georgieva (Universität Veliko Tärново, Bulgarien).

arzuhal-i bende-i keremdideleri budır ki bu kulları utıbbā tayifesinden
olub cenab-i bi-misal-i hamide-husallarından bundan
iki sene mukaddem marifet birle Sofya valisi olan devletlü Sayid Paşa
hazretleri hizmetinde bulunmağla Niş valisi devletlü Husrev Paşa iki bin
guruş mahiye vadesiyle hizmetine davet olunub Samokov kasabasına iyal
ile ba'd-i nüzul ve paşa-yi muma-ileyh tabib-i sabıkını kendü hizmetinde
ibka eylediği
kasaba-i merkume mütesellimi devletlü Reşid Paşa hazretlerinden
malumımız oldıkda Filibe tarafına teveccüh ve azimet üzere iken
Samokovdan
yarım saat mesafede Protanovçe karyesinden Zakariya ve Mitro nam iki
arabacı ile nüzulümüzde Gavsa [Gus(l)a] karyesine nüzulümüzde
karye ehalisinden serdarı Hüseyin ve refiki leylen konağımızın kapusını
cebren açub üzerimize haydud suretle hücum birle her nemiz var ise gasb
ve firar ve bundan (?) sonra vilayet-i mezkurenin bi'l-fi'l valisi olan dev-
letlü Husrev Paşa hazretlerine ber vech-i şikayet her (bir?) niyaz-name
takdim olındıkda bir müddetden sonra paşa-yi muma-ileyh Filibede sarrafı
olan Apil Oğlı mektubında hayadid-i mezkure
ahz ve katlı ve gasb olunan malımın adede (?) karib redd olunacağı ifhamı
münderic olunub malımın istirdadına intizar
üzere iken paşa-yi muma-ileyh hazretlerine Belgrad mansıbı tevcih olunub
salifi olan paşa hazretlerine müceddiden husus-i
saru'z-zıkr avuçından arzuhal takdim olunmağla cenab-i kemya[b]
sıfatlarının hizmet-i şeref-bahşlarına davet olunub davet
mülâtafat-i gayetlerine icabet birle avdet edüb meblağı atiyü'l-beyanı
istirdadı hususına bezl-i himmet-i aliyelerini bi-dirığ buyurıldı (?)
tasrih ve ibtihal ve hüsn-i memul ile arzuhala cesaret kılındı
mülâtafat-i alilerine
gasb olunan eşyanın defteridir
devletlü inayetlü merhametlü
amim

Literaturverzeichnis

- Lutfi, Ahmed.** 1306. *Tarih-i Lutfi*, Bd. 7. Dersaadet.
- Babinger, Franz.** 1927. *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*. Leipzig: Otto Harrassowitz.
- Davison, Roderic H.** 1973. *Reform in the Ottoman Empire 1856–1876*. New York: Princeton University Press.
- Davidova, Evguenia Hg.** 2016. *Wealth in the Ottoman and Post-Ottoman Balkans. A Socio-Economic History*. London: Tauris.
- Herzog, Christoph.** 2012. *Osmanische Herrschaft und Modernisierung im Irak. Die Provinz Bagdad, 1817–1917*. Bamberg: University of Bamberg Press.
- Kuneralp, Sinan.** 1999. *Son Dönem Osmanlı Erkân ve Ricalı (1839–1922). Prosopografik Rehber*. Istanbul: ISIS.
- Spencer, Edmund.** 1851. *Travels in European Turkey, in 1850, Through Bosnia, Servia, Bulgaria, Macedonia, Thrace, Albania, and Epirus; with a Visit to Greece and the Ionian Isles*, Bd. 1. London: Colburn.
- Sundhausen, Holm, und Konrad Clewing, Hgg.** 2016. *Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*. 2., erw. und aktual. Aufl. Wien: Böhlau.
- Toprakyan, Erdal.** 2007. *Das osmanische Petitionswesen („mezalim“) seit dem 18. Jahrhundert am Beispiel von Stadt und Provinz Trabzon*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Tulasoğlu, Gülay.** 2015. „His Majesty’s Consul“ in Saloniki. *Charles Blunt (1800–1864), ein europäischer Konsul als Agent der Modernisierung in der osmanischen Provinz*. Berlin: Klaus Schwarz.
- Ursinus, Michael.** 2003. „Osmanische Autobiographien vor dem XIX. Jahrhundert: the most interesting books never written“? In *Biographie – „So der Westen wie der Osten“? Zwölf Studien*, herausgegeben von Walter Berschin und Wolfgang Schamoni, 93–111. Heidelberg: Mattes.
- Ursinus, Michael.** 2004. „Fünf Briefe Öküzöldüren Ahmed Paschas, des ‚Ochsen-töters‘, aus seiner Wiener Kriegsgefängenschaft vom 23. Juli 1690.“ *Osmanlı Araştırmaları* 24: 345–364.
- Ursinus, Michael.** 2005. *Grievance Administration (Şikayet) in an Ottoman Province. The Kaymakam of Rumelia’s ‚Record Book of Complaints‘ of 1781–1783*. Royal Asiatic Society Books: Ibrahim Pasha of Egypt Series. Abingdon: RoutledgeCurzon.
- Zimmermann, Johannes.** 2017. *Individuelle und kollektive Krisenbewältigung am Ende des Reichs: Biographie und Nachlass des kretischen Publizisten İbrâhîm Zekî Câfâdzâde*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Cristina Trivulzio: Lebensbilder aus Okzident und Orient

Sozialreformen, Heilsutopien und kulturelles
Nomadentum einer lombardischen Aristokratin¹

Marion Steinicke

Abstract Der in der Lombardei gelegene Ort Locate Triulzi war in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts Bühne eines sozialreformatoischen Experiments. Initiiert wurde es von der Marchesa Cristina Trivulzio, einer der umstrittensten Frauengestalten des Risorgimento, die zugleich Historikerin, Journalistin, politische Reformerin und zudem eine der bedeutendsten Orientreisenden ihrer Zeit war. In Deutschland liegen ihre Schriften in keiner Übersetzung vor, und nur im Rahmen vereinzelter wissenschaftlicher Studien ist bislang die sozial- wie kulturgeschichtliche Signifikanz ihres Lebens und ihres schriftstellerischen Werkes gewürdigt worden. Auch aus diesem Grund möchte ich in der vorliegenden Festschrift für eine exzeptionelle Orientkennerin, die selbst in revolutionären Zeiten aufgewachsen und dem *bel paese* in Sympathie verbunden ist, einige Bilder aus dem Leben der Cristina Trivulzio nachzeichnen, die in Okzident wie Orient an der Verwirklichung dessen arbeitete, was man als Utopie eines zugleich christlichen wie frühsozialistischen Gesellschaftsentwurfs bezeichnen könnte.

Keywords Cristina Trivulzio, Reisebericht, Geschlechterverhältnisse

Locate Triulzi liegt an der südlichen Peripherie von Mailand. In den gängigen Reiseführern wird man die kleine Kommune vergeblich suchen.

1 Dieser Text ist Susanne gewidmet, aber auch für Dieter geschrieben – und für meinen lombardischen Maulbeerbaum.

Aufmerksamkeit gilt dem Ort allenfalls wegen seines ebenso luxuriösen wie tristen *Centro Commerciale Scalo Milano*, in dem sich die Konsumentouristen mit Markenprodukten „made in Italy“ eindecken. Das Castello Trivulzio, das aus dem 14. Jahrhundert stammt und heute in private Appartements unterteilt ist, findet sehr viel weniger Beachtung. Dabei war das Geschlecht der Trivulzio alles andere als unbedeutend. Die Familie wird bereits 1277 in der *Matricula Nobilium Familiarum* des Ottone Visconti erwähnt und gehörte somit zu den Parteigängern des aufstrebenden Mailänder Clans der Visconti, der sich in den bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen des 13. Jahrhunderts gegen die rivalisierenden della Torre durchsetzen konnte.² In Mailand erinnert der Anfang des 18. Jahrhunderts im Auftrag des Marchese Giorgio Trivulzio erbaute gleichnamige Palazzo, in dem sich die Bibliothek und die Kunstsammlung der Collezione Trivulziana befinden, an die Familie.³

Cristina Trivulzio⁴ wird 1808 in diesem Mailänder Palazzo geboren. Sie erhält eine ihrem aristokratischen Stand entsprechende Erziehung⁵ und lernt mehrere Sprachen; auch wird sie in Musik und Malerei ausgebildet. Nach dem Tod des Vaters geht ihre Mutter eine zweite Ehe mit Alessandro Visconti d’Aragon ein, einem Mailänder Adligen, der aktiver *carbonaro* ist, also jener den Freimaurern nachgebildeten Geheimorganisation angehört, die sich gegen die habsburgische Herrschaft in Italien richtet.⁶ Mit sechzehn Jahren heiratet Cristina Trivulzio den Fürsten Emilio Barbiano di Belgiojoso, einen jungen Lebemann, der wie sie aus dem norditalienischen Adel stammt. Durch ihre Heirat erhält die Marchesa den Titel *principessa*. Nach vier Jahren verlässt die junge Fürstin ihren Gatten, ohne dass eine offizielle Scheidung ausgesprochen wird, und begibt sich auf Reisen, die sie unter anderem nach Genf, Lugano und Genua führen. 1830 lernt

2 Grundlegend zu der Situation Mailands im Duecento: Chiappa und Maioni 1993; siehe auch Steinicke 2015.

3 Schomann 1981, 361.

4 Bei der Schreibung ihres Namens hat die spätere *principessa* viele Varianten sowohl des Französischen wie des Italienischen gebraucht; in diesem Aufsatz wird auf die Nennung der Adelstitel verzichtet und die einfachste Form gewählt, mit der sie auch ihre Schriften in den Revolutionsjahren zeichnete: Cristina Trivulzio.

5 Eine Kurzbiografie findet sich im online verfügbaren *Dizionario biografico degli italiani*; zahlreiche Informationen, Zitate und Dokumente über das bewegte Leben der *principessa* und ihr gesellschaftliches Umfeld sind von Sandro Fortunati auf einer Internetseite zusammengestellt (Fortunati 2019), auch findet sich hier eine Auswahl ihrer Schriften als pdf-Dateien.

6 Zu den historischen Ereignissen im Allgemeinen und zur *carboneria* im Besonderen vgl. Hausmann 1985; Reinhardt 2011, 93–107 sowie Gilmour 2016, 123–211.

sie in Nizza Augustin Thierry kennen, der sie mit exilierten italienischen Intellektuellen zusammenbringt. Nach einem gescheiterten Aufstand der *carbonari* im Jahr 1831 flieht Cristina Trivulzio über Marseille nach Paris. Ihr Eigentum in der Lombardei wird konfisziert.

Dank der wohlwollenden Vermittlung des Ministers La Fayette kann die Fürstin bald wieder über einen Teil ihrer Einkünfte verfügen. Sie führt in Paris einen Salon, in dem unter anderem berühmte Musiker wie Vincenzo Bellini, Frédéric Chopin und Franz Liszt verkehren. Die Zusammenkünfte bei der lombardischen Fürstin dienen indes nicht allein dem gesellschaftlichen Leben, es werden dort auch Hilfgelder zur Unterstützung von Exilierten akquiriert. In seinen Ausführungen *Über die französische Bühne* hat der mit ihr befreundete Heinrich Heine ein lebendiges Bild von den Abendgesellschaften bei der italienischen Emigrantin gezeichnet:

Noch zittert mir der Verstand im Kopfe bei der Erinnerung des Konzertes, worin ich Liszt zuletzt spielen hörte. Es war im Konzerte für die unglücklichen Italiener, im Hotel jener schönen, edlen und leidenden Fürstin, welche ihr leibliches und ihr geistiges Vaterland, Italien und den Himmel, so schön repräsentiert [...] (Sie haben sie gewiß in Paris gesehen, die ideale Gestalt, welche dennoch nur das Gefängnis ist, worin die heiligste Engelseele eingekerkert worden).⁷

Zu dieser Zeit unterstützt die *principessa* durch den Erlös ihres Schmuckes auch den von Giuseppe Mazzini initiierten Aufstand in Savoyen, der in einem regelrechten Debakel endet. Nicht nur Heinrich Heine ist ein glühender Verehrer von Cristina Trivulzio; verzaubert hat die „ideale Gestalt“ offenbar auch Liszt, der ihr einige seiner Stücke widmet, darunter auch die sogenannte *Puritaner Fantasie*, die 1836, ein Jahr nach dem unerwarteten Tod des nur 33-jährigen Vincenzo Bellini, entsteht.⁸ Es ist gewiss kein Zufall, dass Liszt als Vorlage für seine Komposition gerade Bellini wählt, dessen Opern noch in den 50er Jahren des Ottocento das Publikum in den italienischen Theaterhäusern zu begeisterten Freiheitsbekundungen hinreißen werden.⁹

Allerdings waren die Meinungen über die *principessa* alles andere als einhellig, und so fehlt es nicht an Stimmen, welche die „Engelseele“ vielmehr als Nymphomanin, als Lesbierin, als Gespenst und unheimliche Erscheinung beschreiben. Balzac zufolge, der den Salon der Belgiojoso ebenfalls frequentierte, sei die Italienerin weiß wie Gips und erinnere an

7 Heine 1997, 352.

8 Vgl. La Mara 2015, 43–56.

9 Gilmour 2016, 182.

einen Vampir,¹⁰ und auch andere bemerken an ihr gespenstische Züge. In der Tat scheint Cristina Trivulzio einen bestimmten Frauentypus zu verkörpern, der teilweise der deutschen Romantik entnommen und besonders in Frankreich in Mode gekommen war, wo er bis zum *fin de siècle* die literarischen und bildkünstlerischen Fantasien bevölkert. Charakteristisch dafür sind leidende Züge, krankhafte Blässe, eine schlanke, häufig ausgezehrt Gestalt und eine insgesamt etwas moribunde Erscheinung. Auf einem Porträt des Malers Henri Lehmann wirken die Blässe und die großen schwarzen Augen der Fürstin geradezu überzeichnet.¹¹ Generell scheinen in ihre Darstellung immer auch Wunsch- und Angstprojektionen einzufließen; weder die Vorstellung eines ätherisch-fragilen Wesens (das ihre Verehrer in ihr sehen) noch das Bild eines blutleeren Phantoms (das ihre Feinde von ihr entwerfen) ist mit der energischen, willensstarken und auch körperlich widerstandskräftigen Gutsbesitzerin und späteren Orientreisenden in Übereinstimmung zu bringen. Zu der nachhaltigen Rezeption jenes Bildes dürfte im Übrigen auch eine Karikatur von Alfred de Musset beigetragen haben, der die *principessa* als junge Frau mit leicht vorgeschobenem Kinn darstellt, über der in Latein und Französisch die Inschrift prangt: „Sie ist bleich, doch wiewohl sie bleich ist, ist sie schön“.¹² Musset, der sich offenbar mit größerem Erfolg als sein Freund Heine um Cristina Trivulzio bemüht hat, widmet ihr auch das Gedicht *An eine Tote*, in dem sie wenig charmant als frigide, lebendig-tote *femme fatale* erscheint.¹³ Generell dürfte diese Einschätzung jedoch eher auf gekränkte Eigenliebe schließen lassen: Als er diese Zeilen schreibt, steht Musset längst nicht mehr in der Gunst der *principessa*, die inzwischen eine Tochter zur Welt gebracht hat, deren leiblicher Vater vermutlich der Historiker François Mignet ist.

Im Jahr 1840 erhält die Exilantin die Genehmigung, in ihre Heimat zurückzukehren, obwohl sie weiterhin unter Beobachtung steht. Sie richtet sich auf ihren Besitzungen in Locate Triulzi ein, widmet sich dort der Verwaltung ihrer Güter und ergreift Maßnahmen, um die Lebensverhältnisse der Landbevölkerung zu verbessern. Ein Artikel des renommierten Pädagogen Ferrante Aporti, der im Sommer 1846 in den *Annali universali di statistica* in der Rubrik „Annalen der öffentlichen und privaten Wohltätigkeit“

10 Balzac 1990, 579; weitere Einschätzungen ihrer Zeitgenossen finden sich auf der von Sandro Fortunati zusammengestellten Homepage.

11 Es handelt sich um das bekannteste Bildnis der *principessa*; weitere Porträts u. a. auch von Francesco Hayez sind von Fortunati auf der o. a. Internetseite zusammengestellt.

12 Auch diese Abbildung findet sich auf der Belgiojoso-Homepage von Fortunati.

13 „Sie ist tot und hat gar nicht gelebt. Sie tat nur so, als ob sie lebte.“ Das Gedicht ist abgedruckt in La Mara 2015, 56.

erscheint,¹⁴ vermittelt ein Bild der von ihr initiierten Neuerungen. In Locate, „dem altherwürdigen Herrnsitz ihrer Vorfahren“, der zu dieser Zeit etwa 900 Seelen zählt, sei es der *principessa* gelungen, durch öffentliche Einrichtungen „die christlichen Maximen in den Köpfen und Herzen“ der Landbevölkerung zu verankern.¹⁵ Dank ihres finanziellen Engagements wird 1840 ein Kindergarten eröffnet, in dem Kinder von armen Bauern und Handwerkern untergebracht sind, die, während die Eltern ihrer Arbeit nachgehen, nach den „in der Lombardei geltenden Normen“ versorgt und „christlich erzogen“ werden, und zwar in einer Weise, die den Eltern selbst aufgrund „fehlender Zeit und Fähigkeit“ nicht möglich wäre.¹⁶ Auch unterstützt sie finanziell die kommunale Grundschule, in der Jungen und Mädchen bis zu ihrem zwölften Lebensjahr (seit 1774 besteht im Habsburger Reich offiziell Schulpflicht) in Religion, Lesen, Schreiben, Rechnen unterrichtet und den Mädchen elementare Regeln der Haushaltsführung vermittelt werden. Ergänzend und weiterführend zu dieser Schulausbildung werden auf Initiative und Kosten der Großgrundbesitzerin in Locate zwei berufspraktische Schulen eröffnet: Die Mädchen und jungen Frauen aus armen Verhältnissen erhalten hier bis zu ihrer Hochzeit die Möglichkeit, ihre allgemeinen Kenntnisse zu vertiefen und sich zugleich unter professioneller Anleitung und gegen einen gewissen Lohn im Metier der Weißwäscherei zu spezialisieren, während die Jungen und jungen Männer, die früh zur Landarbeit herangezogen werden, sich einmal in der Woche kostenlos in land- und betriebswirtschaftlichen Belangen weiterbilden können. Der Unterricht wird vom Pfarrer des Ortes inspiziert und von einem öffentlichen Lehrer und Geistlichen sowie einem Ingenieur des Dorfes durchgeführt. Auch die Fürstin selbst tritt aktiv in Erscheinung, indem sie als Lehrerin der von ihr gegründeten Gesangsschule fungiert, in der die Kinder statt der „volkstümlichen Weisen der Locatesi“, deren Texte – wie der Rezensent vermerkt – „oft gar keinen Sinn ergeben oder sogar den guten Sitten gefährlich“ seien, das *Misere* von Donizetti und andere kirchliche Gesänge üben.¹⁷

Daneben fördert die *principessa* in ihrer kleinen Idealstadt eine ganze Reihe weiterer wohltätiger Einrichtungen. Im Februar 1845 wird ein Wärmerraum eröffnet, der zunächst für 250 Personen angelegt, dann aber für insgesamt 500 Personen ausgebaut wird. Täglich steht diese Räumlichkeit, in der man sich mit Trinkwasser versorgen kann, vom „morgendlichen

14 Aporti 1846, 169–179.

15 Aporti 1846, 169.

16 Aporti 1846, 170.

17 Aporti 1846, 172.

Ave Maria bis elf Uhr abends“ allen zur Nutzung offen.¹⁸ Vor Sonne, Regen und Kälte geschützt und bei guter Beleuchtung kann dort jeder seinen Beschäftigungen nachgehen, wobei zu festen Zeiten gemeinsame Gebete oder Lesungen der Heiligen Schrift stattfinden. Im Zusammenhang mit der bereits zwei Jahre zuvor eingerichteten Suppenküche, in der nach einem sozial gestaffelten Preissystem täglich etwa 100 Teller ausgegeben werden, dürfte diese Maßnahme das Leben der Tagelöhner und armen Bauern in Locate und seiner näheren Umgebung wesentlich erleichtert haben. Doch nicht nur für die physischen Grundbedürfnisse der ländlichen Bevölkerung soll gesorgt werden. Da die *illustrissima signora* davon ausgeht, dass „die Seelen durch eine schöne und anmutige Anordnung von Orten, die Betrachtung der harmonischen Natur oder ihrer kunstvollen Darstellung“ verfeinert würden, hat sie sowohl ihren eigenen Obstgarten als auch ihre Kunstsammlungen für Besucher geöffnet.¹⁹ Sie beabsichtigt zudem, einen großen Park mit Maulbeerbäumen, Grünflächen und breiten Alleen anzulegen, der von der Dorfkirche über den Wärmeraum bis zum Schlossgarten reichen und von einigen modellhaften Wohnhäusern gesäumt werden soll.²⁰

Von der Mailänder Aristokratie werden diese Aktivitäten, die in den Augen der Reformerin gerade im Hinblick auf ein künftiges Italien beispielhaften Charakter haben sollen, keinesfalls unterstützt. Nicht ohne eine gewisse Resignation schreibt die Fürstin an Ferrante Aporti:

Ich wünsche das Wohl dieser Armen von ganzem Herzen, doch finde ich niemanden, der mir die Hand reicht, mir hilft, mich begleitet in dieser Unternehmung. Der Gedanke schmerzt mich daher, dass die von mir ins Leben gerufenen Einrichtungen und das Gute, das sie bewirken, auf die Grenzen meines Dorfes beschränkt bleiben und keinen Einfluss auf den allgemeinen Zustand des Landes nehmen werden.²¹

In Locate widmet sich die *principessa* neben ihren karitativen Aufgaben intensiv historischen Studien, die ihr durch die Freundschaft mit François Mignet zu einem wichtigen Anliegen geworden sind; so beendet sie eine im Exil begonnene Abhandlung über das frühe Christentum, die unter dem Titel *Essai sur la formation du dogme catholique* 1842 in Paris anonym

18 Aporti 1846, 173.

19 Aporti 1846, 178.

20 Siehe den auf der Internetseite veröffentlichten Beitrag von Alfredo Viganò in den Akten des *convegno* „Cristina Trivulzio in terra di Locate“ [2006], 23.

21 „Cristina Trivulzio in terra di Locate“ [2006], Beitrag von Prof. Violante, 22.

erscheint. Das insgesamt 800 Seiten umfassende Werk enthält Biografien der frühen Kirchenväter, die anhand umfangreicher Zitate aus ihren Schriften vorgestellt werden.²² Ergänzt und erläutert sind die Lebensdarstellungen durch Kapitel zur politischen, religiösen und geistesgeschichtlichen Situation des 2. bis 5. Jahrhunderts.

Was auch immer die Motive für die Ausarbeitung und Publikation dieses *Essai* gewesen sein mögen, so ist seine Thematik auf jeden Fall bemerkenswert und die anonyme Autorenschaft sicher nicht zufällig. Bereits der Titel deutet die doppelte Richtung des Unterfangens an: Einerseits handelt es sich um den ‚Versuch‘, die Herausbildung der Institution Kirche als notwendigen Schritt im Sinne einer sich erfüllenden heilsgeschichtlichen Dynamik darzustellen, andererseits verweist der Begriff der *formation* auf die historische Konstruiertheit eben jener Dogmen, die sich in ihrer Entstehung nur mühsam und in einem Ambiente heftiger politischer und theologischer Auseinandersetzungen herausbilden. Diese beiden Ebenen miteinander in Übereinstimmung zu bringen, ist Anliegen und Ziel des *Essai*.

An der heilsgeschichtlichen Dimension des Christentums, das als einzige Religion „eine brennende Liebe zur Menschheit zur Pflicht erhoben hat“, werden keinerlei Zweifel geäußert; die Durchsetzung des christlichen Glaubens beruhe indes nicht auf Wundern, sondern folge einer inneren Dynamik, nämlich jener heilsgeschichtlichen Providenz, die als „Gesetz“ die Menschheit „einem besseren Zustand“ zuführe.²³ Aus diesem Grund sei ein Glaube, der auf historischen Kenntnissen beruhe, auch keinesfalls geringer einzuschätzen als ein „blinder Glaube“, wie, so die Autorin, der ihre gewesen sei, bevor sie diese Arbeit verfasst habe.²⁴ Die von Cristina Trivulzio verfolgte Doppelstrategie ist für ihre Zeit gewiss nicht ungewöhnlich: Betont wird einerseits die Konformität mit der Kirche und ihrer Dogmatik, um zugleich tendenziell beiden zu widersprechen. Auffälliger ist indes die emphatische Differenzierung, die die Autorin zwischen einem – wie man heute formulieren würde – ‚urchristlichen‘, direkt vom heiligen Geist inspirierten Denken und einer Phase der Konsolidierung des Christentums und seiner dogmatischen Entwicklung trifft. Dabei liest sich ihre Darstellung der ersten Christen wie ein Lebensentwurf der Revolutionäre des 19. Jahrhunderts, in dem sich auch autobiografische Züge abzeichnen:

22 *Essai sur la formation du dogme catholique*, im Folgenden zitiert Anonym 1842; in digitalisierter Version abrufbar auf den Seiten der Bayerischen Staatsbibliothek.

23 Anonym 1842, 240–241.

24 Anonym 1842, Vorwort, II.

Fast alle Autoren, von denen wir gesprochen haben, waren Helden und fast alle verloren das Leben. [...] Sie schrieben oder sie diktieren in Eile, gedrängt durch die Bedürfnisse ihrer Brüder oder die Ungeduld ihrer Henker. Als Reisende, Bettler, Prediger, Interpreten der heiligen Bücher, Beichtväter, Gelehrte, Anführer einer neuen Gesellschaft, Schriftsteller, Märtyrer taten sie Recht daran, ihre Kräfte Gott selbst zuzuschreiben.²⁵

Diesen inspirierten Märtyrern seien eher pragmatische Gestalten gefolgt: „Weniger tapfere Gemüter, langsamer denkende Geister“, von denen sich „einige den glorreichen Titel von Kirchenvätern verdienten“.²⁶ Allerdings werden in dem *Essai* auch ihre Gegenspieler intellektuell und menschlich gewürdigt, da es letztlich diese Menschen gewesen seien, die die Kirche vorangebracht hätten und noch heute voranbringen würden, indem sie religiöse und philosophische Fragen miteinander verknüpften. Wem immer dies gelinge, dem werde „die Kirche getreu ihrer alten Sitten und Mission applaudieren“.²⁷

Die Kirche applaudierte aber nicht. 1843 wurde der *Essai* auf den Index der Glaubenskongregation gesetzt,²⁸ wo die Schrift bis zur Abschaffung dieses berüchtigten Katalogs verbotener Bücher in prominenter Gesellschaft verbleiben durfte. Zweifellos war dieses Werk dazu angetan, klerikale und konservative Kreise zu beunruhigen; es war andererseits wissenschaftlich nicht bedeutend genug, um auf die zeitgenössische respektive nachfolgende Diskussion, wie sie zum Beispiel im Umkreis der Leben-Jesu-Forschung erfolgte, Einfluss zu nehmen. Wertvoll ist der *Essai* jedoch als Dokument nicht nur für die Biografie der vielseitigen und engagierten Autorin, sondern auch für die religiöse Neuorientierung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor dem Hintergrund einer rasanten wissenschaftlich-technischen Entwicklung und eines zunehmend positivistischen Weltbilds der aufgeklärten gesellschaftlichen Eliten.

Auf das sozialreformatorsche Engagement und die religionsgeschichtlichen Studien folgt eine Periode extensiver publizistischer Tätigkeit, mit der Cristina Trivulzio gleichfalls aktiv Einfluss auf die gesellschaftspolitische Entwicklung des Landes zu nehmen sucht. 1845 wird ihr die Leitung der *Gazzetta Italiana* angetragen, die in Paris gedruckt, aber in den

25 Anonym 1842, 14.

26 Anonym 1842.

27 Anonym 1842, 399.

28 Zu den entsprechenden Akten in der Glaubenskongregation siehe den Aufsatz von Palazzolo 2010.

italienischsprachigen Gebieten schon nach kurzer Zeit verboten wird. Gemeinsam mit Gaetano Stelzi, der ihr auch in Locate zur Seite gestanden hat, gründet die *principessa* die Zeitschrift *Ausonio*, die von 1846 bis 1848 in Paris erscheint. Sie publiziert darin eine Serie von Artikeln über den *Stato attuale dell'Italia*, des Weiteren die historisch ausgerichteten *Studi sulla Storia d'Italia*, die unter anderem auch Beiträge über Florenz und die Medici enthalten. Unbeschadet zahlreicher Schwierigkeiten und finanzieller Rückschläge und obwohl Stelzi im Juni 1848 verstirbt, gründet sie im selben Jahr noch einmal ein neues Journal, *Il Crociato*, dessen Leitung sie übernimmt. Politisch sind die von ihr mitgestalteten Zeitungen und Zeitschriften insgesamt dem liberalen Lager zuzuordnen, das sich für die Vereinigung mit Piemont ausspricht; vor allem aber werden konkrete Belange zur Sprache gebracht, so beispielsweise die Rückständigkeit der italienischen Landwirtschaft. Ihre generell offene Haltung bringt die *principessa* mit den Vertretern der unterschiedlichsten und untereinander verfeindeten Lager in Kontakt.

Die Ereignisse, die zwischen 1848 und 1849 Sizilien, Norditalien und schließlich Rom erschüttern, sind im Nachhinein zu Vorböten der Einheit Italiens stilisiert worden. Dabei sollte jedoch nicht vergessen werden, dass die Redensart „fare un quarantotto“ (ein '48 machen) noch heute im Italienischen so viel bedeutet wie „ein heilloses Durcheinander anrichten“.²⁹ Durch ihr politisches Engagement, ihre soziale Stellung und ihre publizistischen Tätigkeiten ist Cristina Trivulzio in diese revolutionären Turbulenzen unmittelbar involviert. Am 6. Februar 1848 führt sie in Mailand eine Gruppe von 200 neapolitanischen Freiwilligen an und trägt dabei die Trikolore von der Porta Romano bis zum Sitz des Governo Provisorio.³⁰ Eine Postkarte vom Beginn des 20. Jahrhunderts zeigt die Patriotin in einem schicken Kostüm mit Schärpe und mit keckem Federhut auf dem Kopf vor der Kulisse einer hügeligen Landschaft, die rechts im Hintergrund eine Kirche, links einen Trupp von Männern – augenscheinlich die Helden aus Napoli – sehen lässt. In ihrer rechten Hand hält die *principessa* einen gesenkten Degen, während die linke Hand eine Stange umfasst, von der die im Wind bewegte rot-weiß-grüne Fahne flattert. „So machten es die wahren Aristokratinnen von damals“, steht in großen Lettern über der Darstellung.³¹ Es versteht sich von selbst, dass dieses Bild der Revolutionärin wenig Ähnlichkeit mit dem Porträt der schönen blassen Salondame von Henri Lehmann aufweist. Der Aufstand verläuft zunächst erfolgreich: Nach den blutigen Straßenkämpfen

29 Hausmann 1985, 32.

30 Cusatelli 1993, 10.

31 Eine Abbildung der Postkarte findet sich auf der von Sandro Fortunati erstellten Internetseite. Siehe Fortunati 2019.

der mythischen ‚Fünf Tage‘ werden die habsburgischen Regimenter aus der Stadt abgezogen.³² Im April tritt Cristina Trivulzio noch einmal mit einer publizistischen Arbeit in Erscheinung, nämlich mit der zweiteiligen Schrift *Ai suoi concittadini. Parole*, in der sie die Aristokratie zur Solidarität mit dem Volk auffordert.³³

Doch schon nach wenigen Monaten kehren die Österreicher, die sich mit Carlo Alberto, dem König von Piemont, verständigt haben, wieder in die Lombardei zurück, während die Aufstände im Süden von den Bourbonen niedergeschlagen werden. Inmitten dieser Unruhen wird im Februar 1849 die Römische Republik ausgerufen. Giuseppe Mazzini kehrt aus dem Exil zurück und bildet zusammen mit zwei lokalen Führern der Demokraten in Rom ein Triumvirat. Im April trifft Cristina Trivulzio mit ihrer Tochter in Rom ein; sie wird zur „direttrice generale delle ambulanze militari“ ernannt und leitet somit die Unterbringung und Versorgung von Kranken und Verwundeten.³⁴ Die kaum geborene Republik wird von drei Seiten gleichzeitig bedroht: aus dem Norden von Österreich, aus dem Süden von den spanischen Bourbonen und vom Meer aus durch die Franzosen. Diese intervenieren unter ihrem neuen Präsidenten Louis Bonaparte und zwingen das Parlament am 2. Juni zur bedingungslosen Kapitulation. Am 3. Juli 1849 marschieren die siegreichen französischen Truppen in Rom ein. Bis Ende Juli wird Cristina Trivulzio noch ausharren und versuchen, besonderen Schutz für die Verwundeten zu erwirken. Erst als sie von ihrer bevorstehenden Verhaftung erfährt, flieht sie aus Rom. Noch lange Zeit verfolgen sie die schrecklichen Erinnerungen an die vielen Sterbenden und Toten:

I am haunted [engl. im Original, M.S.] von der Erinnerung an die Toten. [...] Es sind die Gespenster derjenigen, denen ich sterben half. They don't frown; sie lächeln mir sanft zu und scheinen an jenem schrecklichen Übergang auf mich zu warten, den sie überschritten haben und der mir zu überschreiten noch bleibt.³⁵

Dank ihrer guten Beziehungen zur amerikanischen Botschaft erhält die *principessa* für sich, ihre Tochter und deren Gouvernante einen Platz zur Überfahrt nach Malta; nach Frankreich, das auf so unrühmliche Weise zum

32 Reinhardt 2011, 103.

33 Der Text ist abgedruckt in Fugazza und Rörig 2010, 224–241.

34 Rörig 2013, 284–286.

35 C. T. B. an Thierry, Athen, 17. Dez. 1850, in Augustin-Thierry, *Belgiojoso et Thierry*, Teil 3, 664–665; zit. n. Rörig 2013, 288, Übers. M.S.

Untergang der Römischen Republik beigetragen hat, will sie nicht zurückkehren, da sie Louis Napoléon für das Blutbad in Rom verantwortlich macht.³⁶ Auf Malta, wo sich zahlreiche Flüchtlinge befinden, bleibt sie nicht lange, sie begibt sich nach Athen. Dort wird sie einige Zeit bei der befreundeten Duchesse de Plaisance verweilen; der unermüdlich für sie tätige Anwalt Pastori erreicht derweilen, dass sich die von Österreich erlassene Amnestie auch auf die flüchtige *principessa* erstreckt, so dass sie zumindest eingeschränkt wieder über ihre Gelder verfügen kann.

Griechenland erweist sich als Enttäuschung. Von seiner einstigen Größe und Intellektualität, die nicht nur die Antike, sondern auch das frühe Christentum geprägt hatten, scheint nichts mehr geblieben zu sein. Zudem ist die glühende Patriotin darüber empört, von der griechischen Regierung keine Unterstützung für den von ihr geplanten Aufbau eines Hilfswerks für italienische Exilanten zu erhalten. Sie hofft, ihre Idee andernorts verwirklichen zu können: Es zieht sie in die Türkei, da sich – wie sie nicht ohne Sarkasmus an Thierry schreibt – die türkische Regierung den Migranten gegenüber „vielleicht christlicher verhalten wird“.³⁷

Im Mai 1850 trifft Cristina Trivulzio im Osmanischen Reich ein, das im Jahr 1848 den Aufstand der Ungarn gegen Österreich unterstützt hatte und auch aus diesem Grund zur Anlaufstelle für zahlreiche europäische Emigranten geworden ist. Die *principessa* scheint sich jedoch weniger in diesen Kreisen bewegt zu haben; sie nutzt in Konstantinopel vielmehr die Kontakte, die der befreundete Orientalist Jules Mohl ihr vermittelt,³⁸ um einen geeigneten Ort für sich und ihr kleines Gefolge zu finden. Sie erfährt von einem abgelegenen Tal in Anatolien und bricht sogleich dorthin auf. Später schildert sie ihren ersten Eindruck des in der Nähe des heutigen Ankara gelegenen Çakmaközü:

Ich reiste aus Konstantinopel an, um [...] das Tal in Augenschein zu nehmen: bald schon hatten die schöne landschaftliche Lage und die Ruhe dieses entzückenden Fleckens Erde über meine Vorbehalte gesiegt. Für fünftausend Franken kaufte ich das Tal von Eiaq-Maq-Oglou, das bedeutet: eine von einem Fluss durchzogene Ebene von etwa zwei Meilen Länge und einer dreiviertel Meile Breite, die von

36 Vgl. dazu ausführlich Rörig 2013, 291 ff.

37 C.T.B. an Jaubert, Athen, 8. Jan. 1850, in Aldobrandino Malvezzi. 1936. *La Principessa Cristina di Belgiojoso*. Bd. 3. Mailand: Treves, 300; zit. n. Rörig 2013, 292, Übers. M.S.

38 Die Korrespondenz zwischen dem Orientalisten und der *principessa* wurde herausgegeben von Tatti (1998).

bewaldeten Bergen umgeben ist und auf der sich ein Haus, eine Mühle und eine Sägewerk befinden.³⁹

Im Oktober 1850 wird sie dieses Land zunächst pachten, später als offizielles Eigentum der Tochter in Besitz nehmen, die für den Erwerb die türkische Staatsangehörigkeit annimmt, da im Stammland der osmanischen Herrschaft nur Türken Immobilien besitzen dürfen. Als künftige Erwerbsquellen denkt die tatkräftige lombardische Fürstin, die sich in ihrem Tal auch um die medizinische Versorgung der Einwohner kümmern wird, an Honig, Pelze und Wolle; auch der Anbau von Zuckerrüben und Heilpflanzen wird erwogen, zugleich der Handel mit Blutegeln oder auch die Zucht von Araberpferden.⁴⁰ Die in Europa verbliebenen Freunde scheinen diesen Plänen eher skeptisch gegenüberzustehen; zudem bleiben die hilfsbedürftigen Patrioten aus, die, wie sie gehofft hatte, „in großer Zahl kommen werden, um mein kleines Königreich zu bevölkern“.⁴¹ Çakmakoğlu bleibt eine kleine Enklave von etwa dreißig Personen, darunter nur zwölf Europäer.

Weiterhin arbeitet Cristina Trivulzio schriftstellerisch, unter anderem an einem Roman, an Theaterstücken sowie auch an einer Römischen Geschichte zur Einführung für Kinder; sie beginnt mit der Aufarbeitung ihrer jüngsten Zeitgeschichte, die in der Publikation *L'Italie et la révolution italienne de 1848* münden wird. Finanziell sind alle diese Unternehmungen wenig vielversprechend, und da ihre Ressourcen äußerst knapp sind, schätzt sie sich glücklich, dank der Vermittlung von Freunden eine Korrespondententätigkeit für die *New York Daily Tribune* zu ergattern, für die sie ab 1850 regelmäßig arbeitet.⁴²

Trotz allem scheint diese erste Zeit in Çakmakoğlu glücklich zu sein. Fernab von der Zivilisation genießt die umtriebige Revolutionärin die Schönheit der Landschaft: „Was mich mehr als alles andere an mein Tal bindet, ist die Ruhe, die ich dort genieße, eine Ruhe, die für meine Existenz notwendig geworden ist“.⁴³ Die intensive Naturerfahrung stimuliert offenbar auch ein religiös-mystisches Denken. So bemerkt sie in einem Brief aus Çakmakoğlu an den Freund Thierry, dass es ihr vorkomme, als ob sie die

39 Trivulce de Belgiojoso 1855a, 471.

40 Rörig 2013, 296.

41 C. T. B. an Thierry, April 1851, Augustin Thierry, *Belgiojoso et Thierry*, Teil 3:670; zit. n. Rörig 2013, 297, Übers. M. S.

42 Offenbar hatte sie diese Erwerbsquelle Albert Brisbane zu verdanken, siehe Rörig 2013, 299–300.

43 C. T. B. an Thierry, 1. Jan. 1851, Augustin Thierry, *Belgiojoso et Thierry*, Teil 3:676; zit. n. Rörig 2013, 298, übers. M. S.

Orte, an denen sie sich befinde, bereits in einer fernen anderen Zeit gesehen habe, da sich in ihr „unklare Erinnerungen“ regten, die „ebenso zart wie unbestimmt“ seien.⁴⁴

An einem „kalten Januartag“⁴⁵ im Jahr 1852 verlässt Cristina Trivulzio ihr geliebtes Tal in Zentralanatolien und begibt sich auf eine Reise, die sie fast ein Jahr lang durch den Orient führen wird. Nicht zuletzt finanzielle Gründe dürften dabei eine Rolle gespielt haben: Nachrichten aus dem immer noch geheimnisumwobenen Orient waren beliebt, und durch entsprechende Reportagen hoffte die Autorin vermutlich, ihre leeren Kassen aufzufüllen. Dabei ist ihr bewusst, dass sie zumindest in einer Hinsicht gegenüber den zahlreichen männlichen Orientreisenden privilegiert ist, denn es stehen ihr – wie sie gleich zu Beginn ihrer Reisebeschreibungen betont – auch die genuin weiblichen Bereiche offen, insbesondere der „Harem, dieses allen Männern hermetisch verschlossene mohammedanische Sanktuarium“.⁴⁶ Ihr ist es erlaubt, mit „diesen geheimnisvollen Wesen zu sprechen, die der Europäer nur hinter Schleiern erblickt“.⁴⁷ Mit demselben Selbstbewusstsein hatte bereits Lady Mary Montagu in ihren 1764 veröffentlichten *Briefen aus dem Orient* festgestellt, dass sie als Frau tiefer in den Orient einzudringen vermöge, „weil nicht weniger als der Tod darauf steht, wenn eine Mannsperson sich an einem solchen Hause (i. e. Harem) finden lässt“.⁴⁸ Auch Lady Elisabeth Craven hatte in ihrer 1786 unternommenen Reise dem Harem besondere Aufmerksamkeit gezollt. Quasi zeitgleich zu Cristina Trivulzio werden auch andere weibliche Reisende wie Ida Gräfin Hahn-Hahn (*Orientalische Briefe* 1843) oder Marie Esperance von Schwartz (*Reise-Tagebuch einer Dame* 1849) zu sehr ähnlichen Einschätzungen kommen. Es steht nicht fest, ob Cristina Trivulzio Gelegenheit hatte, die Reiseberichte ihrer Zeitgenossinnen in den Wirren der 40er Jahre zu rezipieren; explizit erwähnt sie nur Harriet Martineau, die 1848 *Eastern Life. Present and Past* veröffentlicht hatte und eine Freundin von Margaret Fuller

44 C. T. B. an Thierry, 24. April 1851, Augustin Thierry, *Belgiojoso et Thierry*, Teil 3:684; zit. n. Rörig 2013, 300, übers. M.S.

45 Trivulce de Belgiojoso 1855a, 472.

46 Trivulce de Belgiojoso 1855a, 467.

47 Trivulce de Belgiojoso 1855a.

48 *Briefe der Lady Marie Montagne während ihrer Reisen in Europa, Asia und Afrika, an Personen vom Stande, Gelehrte in verschiedenen Theilen von Europa geschrieben; welche außer anderen Merkwürdigkeiten Nachrichten von der Staatsverfassung und den Sitten der Türken enthalten; aus Quellen geschöpft, die für andere Reisende unzugänglich gewesen* (Leipzig, 1764) 3 Teile, Teil 1, 74; zit. n. Pelz 1993, 182. Hier auch Angaben zu den anderen weiblichen Orientreisenden, insbesondere 167–194.

war, mit der Cristina Trivulzio während der kurzlebigen Römischen Republik zusammengearbeitet hatte.

Weibliches Schreiben über den Orient bedeutet offenbar einen Marktvorteil, und diesen weiß Cristina Trivulzio zu nutzen. So befassen sich ihre Reiseerfahrungen, die sie zwischen Februar 1852 und November 1853 zunächst in den *Letters of an exile* der *New York Daily Tribune*,⁴⁹ später in der *Revue des deux mondes* publiziert,⁵⁰ vorwiegend mit den Lebensumständen und Gewohnheiten orientalischer Frauen sowie mit den Familienstrukturen im Orient. Dabei wird die Verfasserin bereits eine der ersten Stationen ihrer Reise, das Haus eines befreundeten Mufti in Tcherkess, den sie vom Wechselfieber kuriert hatte, dazu nutzen, mit romantisierenden europäischen Vorstellungen über den Harem gründlich aufzuräumen:

In Tausendundeiner Nacht und anderen orientalischen Märchen haben wir Beschreibungen von Harems gelesen, und man hat uns gesagt, dass an diesen Orten Schönheit und Liebe wohnten [...]. Wie weit sind wir damit von der Wahrheit entfernt! Stellt Euch rußgeschwärztes rissiges Mauerwerk vor, Decken, deren Holzgebälk an vielen Stellen gesprungen ist und die von Staub und Spinnweben überzogen sind, zerrissene, fettige Sofas, in Fetzen herabhängende Türvorhänge, Spuren von Talg und Öl überall. Ich betrat diesen reizenden Ort aus 1001 Nacht zum ersten Mal und war fassungslos [...].⁵¹

In diesen tristen, schmutzigen, verwahrlosten „künstlichen Höhlen“⁵² bedecken sich die Bewohnerinnen ohne Hilfe von Spiegeln mit den „grellsten und grotesksten Farbaufträgen“:

[...] ihre Lippen schminken sie mit Zinnober; auf Wangen, Nase, Stirn und Kinn tragen sie rote Farbe auf, weiße auf gut Glück und dort, wo noch Platz geblieben ist, während sie Blau um die Augen und unter der Nase verteilen. [...] Die Wirkung, welche diese Bemalung nun im Verein mit der Trägheit und angeborenen mangelnden Reinlichkeit der orientalischen Frauen erzielt, ist mindestens ebenso

49 Eine Auswahl der *Letters of an exile* ist zusammengestellt von Fortunati (2010); eine vergleichende Studie zwischen den *Letters* und den Reiseschilderungen in der *Vie intime et vie nomade* steht aus.

50 Rörig 2013, 310.

51 Trivulce de Belgiojoso 1855a, 474.

52 Trivulce de Belgiojoso 1855a, 474.

beklagenswert. Denn jedes weibliche Gesicht ist ein überaus kompliziertes Kunstwerk, das jeden Morgen von neuem zu verfertigen unmöglich wäre. Selbst die Hände und Füße, welche in Orangetönen bemalt sind, fürchten, dass die Verwendung von Wasser ihrer Schönheit abträglich sei.⁵³

Es ist bemerkenswert, wie die aufgeschlossene, fortschrittlich gesinnte, sozialreformatorisch engagierte Revolutionärin angesichts der konkreten Lebensverhältnisse im Orient nicht nur mit dem zeittypischen Gefühl europäischer Überlegenheit, sondern darüber hinaus mit einem leichten Anflug aristokratischen Dünkels reagiert:

Die große Zahl an Kindern und weiblichen Bediensteten – vor allem Negerinnen – welche den Harem bevölkern, sowie der vertraute Umgang, den Herrin und Dienerin pflegen, da sie auf gleichem Fuße miteinander leben, tragen als erschwerende Umstände zu der allgemeinen Unsauberkeit bei [...]; stellen wir uns einen Augenblick lang vor, was mit unseren hübschen europäischen Möbeln und Einrichtungen geschähe, wenn unsere Köchinnen und Aufwarte-frauen – die Füße auf unserem Teppich, den Rücken an unseren Tapisserien – sich von ihren Tätigkeiten auf unseren Kanapees und Sesseln erholten!⁵⁴

Implizit scheint sie die Einschätzung der Wienerin Ida Pfeiffer zu teilen, die in einem Brief aus Beirut 1842 ihre Erfahrungen mit einem pathetischen Ausruf resümiert: „Welch ein Unterschied zwischen einer Orientalin und einer Europäerin!“⁵⁵

Tatsächlich könnte der Unterschied, den die Reisende aus der Lombardei zwischen sich und den orientalischen Frauen konstruiert, kaum schärfer ausfallen: Während sie zu Pferd und in Begleitung ihrer unehe-lichen Tochter unerschrocken und bei schneidender Kälte das ‚wirkliche‘ Leben des Orients erkundet, sitzen die Haremsdamen, die in vollkommener Abhängigkeit von einem Patriarchen leben, fröstelnd vor dem Feuer, rauchen und trinken und züchtigen ab und an ein widerspenstiges Kind, denn dies sind die „Tätigkeiten, denen die sterblichen Huris der gläubigen

53 Trivulce de Belgiojoso 1855a, 475.

54 Trivulce de Belgiojoso 1855a.

55 Ida Pfeiffer, *Reise einer Wienerin in das Heilige Land*, hg. von Ludwig Plakolb (Frankfurt am Main, 1980; nach der Originalausgabe Wien 1844), 104; zit. n. Pelz 1993, 201.

Musulmanen sich bei Tag ausschließlich widmen“.⁵⁶ Die orientalische Frau ist in Cristina Trivulzios Auffassung zweifach gedemütigt: aufgrund ihres Geschlechts und ihrer Herkunft, und dies nicht allein durch den Blick der Europäer(innen), sondern auch und gerade durch den einheimischen Mann, der seine Frauen zwar mit ausnehmender Sanftmut und Höflichkeit behandelt, dabei aber keinerlei Zweifel an ihrer Minderwertigkeit lässt und somit seine eigene Nation und Abstammung diskreditiert:

Auch muss man sich die verwirrte und peinlich betretene Miene eines Türken vor Augen führen, der sich unversehens zwischen eine Frau aus Europa und seine Schar von Odalisken platziert sieht. [...] Er wirft der Europäerin Blicke voller Furcht und Misstrauen zu, und er wiederholt alle Augenblicke: Achtet nicht darauf, was sie sagen, sie sind Türkinnen [...] – Ach, mein Gott! Ja, es sind Türkinnen und zwar in eben dem Sinn, den ihr selbst diesem Wort gebt, das heißt dumme und entwürdigte Kreaturen; aber wer hat sie dazu gemacht?⁵⁷

Die Antwort scheint auf der Hand zu liegen: Es sind die sinnlichen Genüsse des Mannes, welche die Frau zu seinem Lustobjekt und seiner Sklavin degradieren, so dass die Frauen nicht einmal mehr befähigt sind, die ihnen aufgetroffene Rolle wahrzunehmen. Sie sind und leben sozusagen ausschließlich durch die männliche Zuschreibung. Doch weist diese modern anmutende feministische Argumentation Risse auf, die sich im Verlauf des Reiseberichts immer stärker abzeichnen und auch die Identität der Verfasserin affizieren. In den beiden langen Haremserzählungen, die in den ersten der insgesamt vier Folgen ihrer *Vie intime et vie nomade en Orient* in der *Revue des deux mondes* erscheinen, weist die Orientreisende sich selbst dezidiert der männlichen Sphäre zu: Auf keinen Fall möchte sie in den Haremskatakomben bei den lethargischen, unsauberen Frauen und Kindern logieren. Die Identifikation mit dem männlichen Geschlecht geht in ihrer zweiten Haremsdarstellung jedoch noch deutlich weiter. Bei ihrem Besuch der Frauengemächer eines Bey namens Mustuk ist sie zunächst von der Schönheit und Behändigkeit der nicht mehr ganz jugendlichen Hauptfrau überrascht; diese zeigt sich – nachdem der Gatte die beiden allein gelassen hat – auch durchaus gesprächig und interessiert an den Gepflogenheiten des Westens, die sie allerdings zu kaskadenartigem Lachen reizen.⁵⁸ Ungleich größeren

56 Pelz 1993, 201.

57 Trivulce de Belgiojoso 1855b, 1044.

58 Trivulce de Belgiojoso 1855b, 1047.

Eindruck als die geschmeidige Sultanin macht auf die Erzählerin in diesem Harem allerdings eine weitere Gattin des Bey, eine junge Turkmenin, von der sie die Augen offenbar gar nicht mehr abwenden kann und die mit den zuvor geäußerten Kritiken an der äußeren Erscheinung der Haremsdamen ganz und gar nicht in Einklang zu bringen ist. Denn diese Frau ist schön, so schön, dass die Autorin regelrecht zu schwärmen beginnt:

Ich erinnere mich nicht, jemals etwas Schöneres gesehen zu haben. Diese Frau trug ein langes Gewand aus roter Seide, das bis auf die Erde reichte und über der Brust geöffnet war, die ein Hemd aus Seidengaze leicht verdeckte, sowie weite, unterhalb des Ellenbogens herabfallende Ärmel.⁵⁹

Die junge Frau, deren Gesicht offenbar nicht durch den Auftrag von Schminke verunziert ist, erweist sich als „bezauberndes Meisterwerk der Natur“: Kunstvoll sind ihre Haare drapiert, Gewandung und Schmuck zeigen erlesene Grazie, ihre eleganten kleinen Füße, die ab und an unter dem langen Gewand hervorgucken, sind wie aus Marmor skulptiert. Diese Anmut wird in den Augen der Autorin noch durch einen gewissen Grad an Schüchternheit gesteigert, denn die junge Frau richtet kein Wort an sie. Als die Besucherin sie schließlich auf ihr Schweigen anspricht und bedauert, ihre Stimme nicht gehört zu haben, überwindet diese endlich ihre Scheu und bringt mit reiner, sanfter, aber tonloser Stimme die Worte hervor: „Dame, bleib noch, denn ich liebe dich sehr“.⁶⁰ Nach dieser eigenartigen Liebeserklärung verstummt sie wieder, senkt die Augen zu Boden und „das Feuer der Entschlossenheit erlosch auf diesem hübschen Gesicht; die Unternehmung war erfolgreich verlaufen, und die *belle des belles* konnte sich auf ihren Lorbeeren ausruhen“.⁶¹ Merkwürdiger noch als das Verhalten der Schönen, die allen Mut zusammenreißen muss, um die selbstbewusste Europäerin anzusprechen, ist aber deren spontaner und gänzlich unmotiviert erscheinender Verdacht:

Es verfolgte mich von diesem Augenblick an der Gedanke, dass meine Schönheitskönigin schwachsinnig sei und mir da eine Phrase vorgesetzt hatte – die einzige vielleicht sogar, die sie beherrschte und mit der sie ihren Herrn Ehemann begrüßte.⁶²

59 Trivulce de Belgiojoso 1855b, 1048.

60 Trivulce de Belgiojoso 1855b, 1050.

61 Trivulce de Belgiojoso 1855b.

62 Trivulce de Belgiojoso 1855b.

Spätestens im Verlauf dieser zweiten Haremsschilderung wird dem Leser bewusst, inwieweit die Autorin der europäischen Orientwahrnehmung ihrer Zeit verhaftet ist. In der Tat erscheinen ihre Beschreibungen einer bunten, geheimnisvollen Welt voller Tand und Ranküne, deren einzigen Mittelpunkt der quasi abwesende Mann bildet, wie eine unmittelbare Übersetzung der Bilder von Delacroix und anderer Orientalismen. Der zunächst angekündigte aufklärerische Impetus löst sich nach und nach auf, mehr und mehr schiebt sich das Fremde, Unverständliche, Weibliche des Orients in den Text ein und artikuliert sich in ausführlichen Beschreibungen aufwendiger und äußerst geschmackvoller Gewandungen, ergänzt von langen Textpassagen über die Vielfalt und Üppigkeit des Schmucks. Immer wieder begegnen Frauen, deren Schönheit und Anmut die Autorin förmlich hinreißen, immer wieder steht der weibliche Körper zur Diskussion. Gerade diese erotische Ausstrahlung irritiert und lässt die beständigen Beteuerungen, dass die orientalischen Frauen degradierte Sklavinnen seien, nicht überzeugend erscheinen. So muss die Autorin diesen Frauen *nolens volens* häufig doch eine gewisse Selbstständigkeit zusprechen und somit ein ausgewogeneres Bild von den orientalischen Geschlechterbeziehungen entwerfen, als eine simple bipolare Zuordnung von männlich/weiblich, stark/schwach, mobil/immobil gestatten würde. Da ist zunächst der Schleier, der die Verfasserin sogleich an ihre heimatlichen Gefilde erinnert, nämlich konkret an die für ihre amourösen Abenteuer berüchtigten Venezianerinnen, denn so wie diese „in der Vergangenheit“ die Masken zu „exzessiver Freiheit“ genutzt hätten, diene der Schleier⁶³ den vornehmen Damen in Konstantinopel auf ihren Gängen durch Stadt und Basar dazu, ungestört von eifersüchtigen Ehemännern und ohne lästige Aufsicht ihren Liebschaften nachzugehen. Gerade das Inkognito des verhüllten Körpers und verschleierten Gesichts garantiere den „türkischen Frauen [...] die Gelegenheit zur Untreue, die von keinerlei Gefahr“ eingeschränkt werde.⁶⁴

Das Ungleichgewicht zwischen den Geschlechtern basiere, so die westliche Verfasserin, vor allem auf der Polygamie, die ‚gesunde‘ Familienstrukturen und eine ausgewogene Erziehung der Nachkommenschaft verhindere. Doch wird auch diese Diagnose durch gegenläufige Beispiele immer wieder konterkariert. Die Autorin ist sich dieser Widersprüchlichkeit durchaus bewusst, und es ist einer ihrer großen Vorzüge, dass sie sich nicht bemüht, sie zu glätten oder auszumerzen. In ihren abschließenden Reflexionen wird

63 Susanne Enderwitz hat dem *Schleier im Islam* bekanntlich eine grundlegende Studie gewidmet.

64 Trivulce de Belgiojoso 1855b, 1045.

sie noch einmal ausführlich auf die Geschlechterbeziehungen und diesmal explizit im Hinblick auf den Islam und seine Vorschriften eingehen:

Oft habe ich mich gefragt, was geschehen würde, wenn, sagen wir, nicht eine Nation, sondern nur eine europäische Familie darauf bestehen würde, keinem anderen Gesetz als dem Islam anzuhängen; und kaum habe ich es gewagt, eine Antwort auf diese meine Frage zu formulieren. Während die Etablierung des musulmanischen Gesetzes bei den Europäern jedoch die beklagenswertesten Resultate zeitigen würde, sind solche hier nicht ersichtlich. Obgleich er autorisiert ist, seine Frauen zu verachten und zu misshandeln, umgibt der Türke sie mit Aufmerksamkeiten und Zärtlichkeit. Das Gesetz bestimmt sie zur Sklavin; der Mann, der befehlen könnte, zieht es vor, ihr zu gefallen. [...] Es liegt etwas Anrührendes in dem Schauspiel dieser grenzenlosen Nachsicht, die der gesetzliche Tyrann seiner legitimen Sklavin angedeihen lässt [...].⁶⁵

Gewiss ist auch dieses Urteil nicht frei von Projektionen, die diesmal nicht nur auf die Frau, sondern auch auf den effeminierten Mann des Orients zielen. Was aber den Reisebericht der Cristina Trivulzio vor anderen ihrer Zeit auszeichnet, ist die mitschwingende Sympathie für eine Welt, die in den Augen der Europäer voller Widersprüche steckt.

Die Reise durch den Orient, die Cristina Trivulzio mit ihrem Tross unternimmt, verfolgt noch ein anderes Ziel als das einer journalistischen Reportage; sie ist auf dem Weg nach Jerusalem, dem Ursprungsort der christlichen *religio*. In der Heiligen Stadt soll die Tochter der *principessa*, die den Namen der Gottesmutter Maria trägt, am Tag der Auferstehung Christi die erste Kommunion empfangen. Es ist schwer zu sagen, welche Motive für dieses symbolträchtige und zugleich exzentrisch anmutende Vorhaben ausschlaggebend waren. Auf jeden Fall spielt es im Spannungsbogen der Reiseerzählung eine nicht unwesentliche Rolle, denn leitmotivisch stellt sich im Verlauf der Narration immer wieder die Frage: Werden sie es schaffen, pünktlich dort einzutreffen? *Se non è vero, è ben trovato*: Trotz einiger Hindernisse und Kalamitäten wird man just am Karfreitag von Nablus nach Jerusalem aufbrechen und somit die Heilige Stadt gerade noch rechtzeitig zu den Festlichkeiten erreichen.

Zu diesem Zeitpunkt hat sich die Thematik des Reiseberichts bereits deutlich verschoben: Während in den ersten Folgen die orientalischen

65 Trivulce de Belgiojoso 1855d, 1230.

Geschlechterverhältnisse im Mittelpunkt stehen, gilt das Interesse nunmehr den Christen im Orient. In der Tat werden von Beirut bis Jerusalem vorrangig Nachrichten über Katholiken, Protestanten, aber auch über griechisch-orthodoxe, armenische und andere christliche Gemeinden übermittelt, wobei auch Konflikte nicht unerwähnt bleiben, die diese Gruppen untereinander oder aber mit anderen Religionsgruppen austragen. Als besonders aktiv – um nicht zu sagen aggressiv – werden die Protestanten geschildert: „Syrien ist überschwemmt und in allen Richtungen von englischen und amerikanischen Missionaren überlaufen, deren Unschuld und Gutgläubigkeit zweifelsohne bemerkenswerter sind als ihr Takt und ihre Intelligenz“.⁶⁶

Wenngleich die *principessa* gegen den protestantischen Glauben an sich wenig einzuwenden hat, sind ihr die ignoranten und teilweise rüpelhaft auftretenden Anglosachsen ersichtlich ein Graus. In den schattigen Gefilden der nahe bei Bethlehem gelegenen Gärten Salomos, wo die herrlichsten Blumen duften und der schönste Vogelgesang erschallt, will sich die Reisende gerade träumerisch der Vorstellung vom „König und Sulamith inmitten dieser feenhaften Landschaft“ widmen,⁶⁷ als sie sich unversehens auf einer „englischen Party“ wiederfindet:

Eine dieser britischen Kolonien, die man überall auf der Welt antrifft, hatte für die Sommersaison von den Gärten Salomos Besitz ergriffen; sie hatten diese angemietet, wie man ein Landhaus in Saint-Cloud oder aber eine Villa auf dem Capo di Monte mietet. [...] [D]ie Damen in derart korrekter morgendlicher Toilette, als ob sie sich auf einem Schloss im Herzen Englands befänden, daneben ein Schwarm junger Demoiselles in weißem Kleid, der die geflochtenen, mit blauen und rosa Bändern versetzten Zöpfe auf den entblößten Schultern baumeln lässt. Etwas weiter entfernt schließlich sah ich eine Gruppe gentlemen im Jagdkostüm angelegentlich mit ländlichen Arbeiten befasst.⁶⁸

Es handelt sich dabei abermals um protestantische Missionare, die sich der hehren Aufgabe verschrieben haben, „den Arabern und vor allem den Juden die heilsamen Wirkungen von Bibelgesellschaften und Landwirtschaft zu zeigen“.⁶⁹

66 Trivulce de Belgiojoso 1855c, 88.

67 Sulamith ist der Name der Geliebten im Hoheslied Salomos.

68 Trivulce de Belgiojoso 1855d, 1217.

69 Trivulce de Belgiojoso 1855d.

Die jüdische Religionsgemeinschaft findet in dem Reisebericht von Cristina Trivulzio wenig Beachtung. Zwar wird die Verfasserin die jüdischen Riten an der Klagemauer erwähnen und in diesem Brauch die Artikulation eines „wahren und anrührenden Gefühls“ erkennen,⁷⁰ doch scheint die Sympathie der Exilantin mehr dem aus seiner Heimat vertriebenen Volk als der Vorläuferreligion des Christentums zu gelten. Dass die Protestanten den Juden viel Aufmerksamkeit schenkten, vermerkt die Verfasserin explizit; sogar ein modernes, gut geführtes Krankenhaus sei eigens für sie eingerichtet worden, das sich „sehr stark von dem katholischen Krankenhaus unterscheidet, einem armseligen Institut, das die geringen finanziellen Ressourcen der Gläubigen nur mit Mühe aufrecht erhalten“.⁷¹ Dafür seien die katholischen Christen im Orient, wenngleich die Mönche und Nonnen ihrer Naivität wegen nicht zu Unrecht von den Protestanten bespöttelt würden, desto gastfreundlicher und um ihre Gäste rührend besorgt:

Insbesondere bei den wohlthätigen Mönchen und Schwestern habe ich einige der besten Momente meiner Pilgerfahrt verbracht. Die einen bezauberten mich mit ihrer natürlichen Güte, die anderen wachten mit mütterlicher Sorge über meine Tochter, die noch keine Erstkommunion erhalten hatte und die von der Oberin dieser Gemeinde, einer sanften und freundlichen Frau, für würdig befunden wurde, am eucharistischen Mahl teilzunehmen; für einige der Brüder und Schwestern war dies ein Grund zum größten Erstaunen, da sie mich dem Kult und der Praxis der Lehren von Voltaire und Rousseau geweiht glaubten.⁷²

Tatsächlich dürfte die Pilgerfahrt in das Heilige Land und nach Jerusalem trotz der aufklärerischen Gesinnung der Reisenden doch auf gewisse Weise religiös motiviert gewesen sein. Vor ihrem Aufbruch hatte Cristina Trivulzio in einem Brief an die Freundin Caroline Jaubert geschrieben, dass ihr eine „neue Existenz“ notwendig sei, „die das Andenken an die vorherige tötet, oder zumindest an all das, was in der Erinnerung daran zu schmerzvoll“ wäre, und von „einem Übergang, einer Transformation“ gesprochen, die vorzunehmen sie noch „genügend Kraft und Leben“ habe.⁷³ Es ist

70 Trivulce de Belgiojoso 1855d, 1222.

71 Trivulce de Belgiojoso 1855d, 1223.

72 Trivulce de Belgiojoso 1855d, 1221.

73 Sandro Bortone. 1977. „Prefazione.“ In Christine Trivulce de Belgiojoso., *Il 1848 a Milano e a Venezia*, hg. von Sandro Bortone. Mailand: Feltrinelli, 35; zit. n. Cusatelli 1933, 11; übers. M.S.

durchaus möglich, dass diese Erneuerung unmittelbar mit ihrer Absicht im Zusammenhang steht, die heiligen Stätten zu besuchen und somit jenes frühe Christentum lebendig werden zu lassen, das sie in ihrem *Essai* thematisiert hatte. Die signifikanten Erinnerungsorte erweisen sich dabei jedoch zunächst als Enttäuschung, da sie weit hinter den Vorstellungen zurückbleiben, die sie sich davon gemacht hatte. Desillusionierend etwa ist das Erwachen in Nazareth, wo man zur Nachtzeit eingetroffen war und in einem Kapuzinerkloster Unterkunft gefunden hatte:

Ich rannte voller Ungeduld zu meinem Fenster, um die Wirklichkeit mit dem in meinen Träumen vorgestellten Schauspiel zu vergleichen. [...] Der Anblick war bewundernswert. [...] Diese ganze Landschaft erfreute das Auge, doch – o weh! – [...] umsonst beschwor ich die in der Bibel und dem Evangelium erinnerten Szenen herauf: es gelang mir durchaus nicht, in mir den Enthusiasmus zu entfachen, den so viele auserlesene Seelen in Gegenwart dieser Orte empfunden hatten.⁷⁴

Gleichwohl werden gerade diese ernüchternden Momente die emotionale Rhetorik steigern, in der schließlich der erste Blick auf die Heilige Stadt beschrieben wird. Gerade ist die Sonne hinter den Bergen untergegangen, von einer Anhöhe schaut die Reisende „auf die gezackten Mauern von Jerusalem“:

Eine seltsame Erregung breitete sich in mir aus; ich fühlte, wie meine Kehle sich zusammenschnürte, und meine Augen sich mit Tränen füllten, als hätte ich eine Heimat wiedergefunden, die älter war als jene, aus der ich vertrieben worden war. [...] Diese Ankunft in eine unbekannt Stadt besaß für mich allen Zauber einer Heimkehr.⁷⁵

Gewiss könnte man die Lebensbilder der Cristina Trivulzio mit dieser elegischen Betrachtung und ihrer fast mystischen Schau eines in der Ferne aufsteigenden himmlischen Jerusalem schließen, die einige kinematografische Stereotype antizipiert zu haben scheint. Doch hat die Verfasserin dieses Selbstbild komplementär ergänzt und damit zugleich entscheidend relativiert. Denn gerade vor dieser rührenden Szene ist die Pilgerin auf ihrem Weg in die Heilige Stadt in heftigen Streit mit einigen Arabern und dabei

74 Trivulce de Belgiojoso 1855d, 1207.

75 Trivulce de Belgiojoso 1855d, 1210.

in äußerste Rage geraten. Bei dem Buch, das sie, um sich zu beruhigen, aus ihrer Satteltasche zieht, handelt es sich keineswegs um die Bibel; vielmehr ist es „der ironische Roman des Cervantes“,⁷⁶ der ihr sogleich den Gleichmut und die gute Laune wiedergibt. Und genau betrachtet, scheint die kleine Rede, die Sancho Panza bei der Heimkehr in sein kleines Dorf anstimmt, den Erfahrungen und Einsichten nicht so unähnlich, die Cristina Trivulzio – und vielleicht auch Andere – in Okzident und Orient machen konnte:

Erfüllt von derlei Gedanken und Wünschen erklimmen sie einen Hügel und sahen von oben ihr Dorf, ein Anblick, bei dem Sancho auf die Knie sank und sagte: ‚Öffne die Augen, du meine ersehnte Heimat, und sieh dein Sohn Sancho Panza kehrt zu dir zurück [...]. Öffne die Arme und empfang auch deinen Sohn Don Quijote, zwar besiegt von fremden Armen, doch Sieger über sich selbst, der größte Sieg, den man nur erringen kann.‘ [...] ‚Red nicht so viel Unsinn‘, sagte Don Quijote, ‚und lass uns unser Dorf aufrecht und mit dem rechten Fuß voran betreten. Dann wollen wir unseren Gedanken freien Lauf lassen und Pläne schmieden für das Schäferleben, dem wir uns zu widmen gedenken.‘⁷⁷

76 Trivulce de Belgiojoso 1855d.

77 de Cervantes Saavedra 2016, 615.

Literaturverzeichnis

- Anonym.** 1842. *Essai sur la formation du dogme catholique*. Paris: Jules Renouard. Letzter Zugriff am 13.4.2020. <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10397957-0>.
- Aporti, Ferrante.** 1846. „Istituzioni di comune educazione e soccorso fondate in Locate (provincia di Milano) dalla contessa Cristina Trivulzio principessa Belgiojoso.“ *Annali universali di statistica* 9: 169–179.
- Balzac, Honoré de.** 1990. *Lettres à Mme Hanska*. Bd. 1. Paris: Laffont.
- Cervantes Saavedra, Miguel de.** 2016 [2008]. *Der geistvolle Don Quijote von der Mancha*, übersetzt von Susanne Lange. München: dtv.
- „Cristina Trivulzio in terra di Locate. Segni e memorie di un'opera di civiltà“. L'eredità di Cristina Trivulzio. I nuovi progetti per Locate. Atti del convegno. Ferrara: Luciana Tufani 2006. Letzter Zugriff am 13.4.2020. www.comune.locateditriulzi.mi.it/manifestazioni/manifestazioni_action.php?ACTION=download&cod_modulo=1346&usg=AOvVaw0S_7FHqVPkA_j9c0BM36wZ.
- Chiappa, Mauri, Laura de Angelis Cappabianca und Patrizia Maioni, Hgg.** 1993. *L'Età dei Visconti. Il Dominio di Milano fra XIII e XV secolo*. Mailand: Editrice la Gloria.
- Cusatelli, Giorgio.** 1993. „Prefazione.“ In *Vita intima e vita nomada in Oriente*, von Cristina di Belgiojoso, 9–17. Italienische Übersetzung Olimpia Antoninetti. Pavia: Ibis.
- Dizionario biografico degli italiani.** o.J. „Barbiano di Belgiojoso-Este, Cristina Trivulzio principessa.“ Letzter Zugriff am 13.4.2020. <http://www.treccani.it/enciclopedia/barbiano-di-belgiojoso-este-cristina-trivulzio-principessa/>.
- Fortunati, Sandro.** 2010. „Memorie di un'esule“. Gli articoli di Cristina di Belgiojoso su un giornale americano.“ *Storia in Lombardia* 3 (Sept.–Dez.): 115–145.
- Fortunati, Sandro.** 2019. „Cristina Trivulzio di Belgiojoso.“ Letzter Zugriff am 13.4.2020. <https://www.cristinabelgiojoso.it/wp/>.
- Fugazza, Mariachiara und Karoline Rörig, Hgg.** 2010. *„La prima donna d'Italia“. Cristina Trivulzio di Belgiojoso tra politica e giornalismo*. Mailand: FrancoAngeli.
- Gilmour, David.** 2016 [2013]. *Auf der Suche nach Italien*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Hausmann, Friederike.** 1985. *Garibaldi. Die Geschichte eines Abenteurers, der Italien zur Einheit verhalf*. Berlin: Wagenbach.
- Heine, Heinrich.** 1997. „Über die französische Bühne.“ In *Sämtliche Schriften*. Bd. 3, herausgegeben von Klaus Briegleb, 281–354. München: dtv.
- La Mara.** 2015 [1911]. *Liszt und die Frauen*. Berlin: dearbooks, 2015.
- Palazzolo, Maria Iolanda.** 2010. „Una principessa all'Indice: le motivazioni della Santa Sede.“ In *Cristina di Belgiojoso. Politica e cultura nell'Europa dell'Ottocento*, herausgegeben von Ginevra Conti Odorisio, Cristina Giocelli und Giuseppe Monsagrati, 263–273. Neapel: Loffredo University Press.
- Pelz, Annegret.** 1993. *Reisen durch die Fremde. Reiseliteratur von Frauen als autogeographische Schriften*. Köln: Böhlau.
- Reinhardt, Volker.** 2011 [1999]. *Geschichte Italiens*. München: C. H. Beck.
- Rörig, Karoline.** 2013. *Cristina Trivulzio di Belgiojoso (1808–1871). Geschichtsschreibung und Politik im Risorgimento*. Bonn: Selbstverlag.
- Schomann, Heinz.** 1981. *Lombardei. Kunstdenkmäler und Museen*. Reclams Kunstdenkmäler Italien I, 1. Stuttgart: Reclam.
- Steinicke, Marion.** 2015. „Öffentlicher Raum und rituelle Zeichensetzung. Kult- und Kulturpolitik der Visconti im 14. Jahrhundert.“ In *Das Theater des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit. Kulturelle Verhandlungen in einer Zeit des Wandels*, herausgegeben von Elke Huwiler, 195–214. Heidelberg: Synchron.

- Tatti, Mariasilvia.** 1998. „La scrittura epistolare di Cristina di Belgiojoso e le lettere inedite a Jules Mohl (1835–1868).“ *Franco-Italia* 13: 63–157.
- Trivulce De Belgiojoso, Christine.** 1855a. „La vie intime et la vie nomade en Orient. Scènes et souvenirs de voyage. 1. Les harems, les patriarches et les derviches. Les Arméniennes de Césarée.“ *Revue des deux mondes*, 9 (1. Februar 1855): 466–501.
- Trivulce De Belgiojoso, Christine.** 1855b. „La vie intime et la vie nomade en Orient. Scènes et souvenirs de voyage. 2. Les montagnes du Giaour. Le Harem de Musuk-Bey. Les femmes turques.“ *Revue des deux mondes*, 9 (1. März 1855): 1020–1050.
- Trivulce De Belgiojoso, Christine.** 1855c. „La vie intime et la vie nomade en Orient. Scènes et souvenirs de voyage. 3. Le touriste européen dans l’Orient arabe.“ *Revue des deux mondes*, 10 (1. April 1855): 60–89.
- Trivulce De Belgiojoso, Christine.** 1855d. „La vie intime et la vie nomade en Orient. Scènes et souvenirs de voyage. 4. Les Européens à Jérusalem. La Turquie et le Koran.“ *Revue des deux mondes*, 10 (15. September 1855): 1201–1233.

Sami Yusuf

Ästhetische Markierungen im Selbstentwurf als globaler Muslim

Ines Weinrich

Abstract Der britische Sänger Sami Yusuf (geb. 1980) erzielte 2003 mit seinem Album *Al-Mu'allim* einen internationalen Durchbruch. Die englischen, mit Arabisch durchsetzten Lieder, unterlegt mit Drum Machine und Trommeln, und das Musikvideo zum Titellied wurden nicht zuletzt in der arabischen Welt zu Hits. Viele jüngere Muslime, aber auch säkulare Stimmen nahmen seinen Entwurf eines neuen islamischen Selbstbildes mit Begeisterung auf. Mit über 34 Millionen verkauften Alben hält der Erfolg an, auch wenn sich der künstlerische Stil in den letzten Jahren geändert hat. Der Beitrag fokussiert auf die ersten beiden Alben, die Yusufs Ruf als moderner muslimischer Sänger begründeten, und fragt nach dem Verhältnis zwischen dem frühen Repertoire und herkömmlichen religiösen Gesängen (*inšād*). Er zeigt auf, dass Lieder und Videos eine sorgfältige Kombination aus vertrauten und neuen Elementen auf inhaltlicher, visueller und sonischer Ebene darstellen.

Keywords Sami Yusuf, Islam, Musik, Nasheed, Fann hadeef

In den letzten Jahren sind bewusst-religiöse Trends in Alltagskultur und Konsumverhalten unter arabischen, türkischen und europäischen Muslimen zum Gegenstand der Forschung geworden. Darunter fallen Erscheinungsformen wie Tele-Evangelismus, Freizeitkultur, Jugendkultur mit Slang, Style, Modedesign, Apps und Musikproduktion, Video-Clips oder Fernsehen.¹ Sami Yusuf gehört zweifellos dazu. Über 34 Mio. verkaufte

1 Zum Tele-Evangelismus Moll 2010; Sobhy 2009; zur Freizeitkultur Deeb und Harb 2013; Saktanber 2002; zur Jugendkultur Herding 2013; Morris 2017; Tammam und Haenni 2005; zu Video Armbrust 2010; Kubala 2004; Ponds 2006; zu Fernsehen Kubala 2010; Wise 2006.

Alben weltweit vermeldete seine Webseite 2016.² Acht Studioalben hat Sami Yusuf bisher produziert; hinzu kommen mehrere veröffentlichte Konzertschnittschnitte und Single-Auskopplungen.

Der folgende Beitrag möchte nicht in erster Linie medien- und sozialgeschichtlich einordnen, sondern das Produkt selbst einer Analyse unterziehen. Die meisten Kommentare zu Sami Yusuf sind sich darin einig, dass der Sänger mit etwas vollkommen Neuem auftrat. Doch tritt im kommerziellen Musikgeschäft Neues selten in Reinform auf, sondern in Kombination mit bewährten Formen. Daher soll im Folgenden das Repertoire hinsichtlich seiner Anknüpfung an herkömmliche musikalische Formen von Gebeten, Lobpreis und Prophetenverehrung (*inšād*) betrachtet werden.³

Entwicklung von Karriere und Repertoire

Sami Yusuf wurde 1980 geboren und wuchs in London auf. Seine Eltern sind aserbajdschanische Einwanderer und kamen nach England, als er drei Jahre alt war. Geboren wurde er in Teheran.⁴ Die gleichzeitigen Zugehörigkeiten haben gelegentlich Verwirrung hervorgerufen, was Sami Yusuf – im Übrigen ein angenommener Künstlernamen – folgendermaßen kommentierte: „I am British by nationality, Azeri by ethnicity, and Persian/British in my culture.“⁵ Er lernte als Kind Klavier und Geige sowie verschiedene Typen von Lauten und Trommeln. Auch sein Vater war Musiker. Ab 1998 studierte er eine Zeitlang an der *Royal Academy of Music* in London.

2 <http://samiyusufofficial.com/about-sami-yusuf/> [Stand: 23. Dezember 2016]. Dieselbe Zahl findet sich auch noch 2018, aber da der Einführungstext insgesamt nicht geändert wurde, ist davon auszugehen, dass die Zahl nicht aktualisiert wurde.

3 Die Beobachtungen zum herkömmlichen *inšād* stammen aus einer Feldforschung der Autorin in Syrien und Libanon; vgl. weiterhin Maktabī 2000; Abdel-Malek 1995; für Formen außerhalb des engeren religiösen Kontexts Marcus 2007, 43–59; Frishkopf 2000.

4 El Asri (2006, 141) gibt Aserbajdschan als Geburtsland an. Aufgrund des großen Anteils an aserbajdschanischer Bevölkerung in Iran ist der Geburtsort Teheran durchaus wahrscheinlich, zumal er übereinstimmend auf der alten Webseite, im englischen Wikipedia-Eintrag (https://en.wikipedia.org/wiki/Sami_Yusuf [Stand: 16. April 2018]) sowie in Edemariam 2007 genannt wird. Die jetzige offizielle Webseite enthält keinen Werdegang, sondern nur eine kurze Jetzt-Darstellung. Die genannten Quellen sind die ausführlichsten zu seiner Biografie.

5 Yusuf 2009.

2003 brachte er sein erstes Studioalbum heraus: *Al-Mu'allim* („Der Lehrer“).⁶ Es wurde zugleich sein internationaler Durchbruch. Produziert wurde das Album in England, herausgebracht hat es das Label *Awakening Records*, eine Medienfirma mit Sitz in Großbritannien. Der arabische Titel verweist auf ein Grundprinzip, das sich durch seine späteren Alben zieht und zu einem Markenzeichen geworden ist: Die Lieder sind in der Grundsprache englisch, aber mit arabischen Zusätzen. Das gleichnamige Lied, das dem Album seinen Titel gab, ist eine Hommage an den Propheten Muḥammad, den ‚Lehrer‘, eine Rolle, die vor allem in modernistischen muslimischen Muḥammad-Biografien betont wird.

Das Album enthält acht Lieder; zum Titellied wurde zusätzlich ein Videoclip produziert. Sami Yusuf schrieb einen Großteil der Texte und Musik selbst und spielte alle Instrumente selbst ein. Um *Al-Mu'allim* zu vermarkten, schloss er einen Vertrag mit einer ägyptischen Firma ab, die den Vertrieb besorgte.⁷ Die acht Lieder sind ausschließlich entweder an Gott oder an Muḥammad gerichtet und beinhalten Lobpreis, Sündenbekenntnis, Vergebungsbitten sowie die Bitte um Segen für den Propheten. Lediglich *Cave of Hira*, ein Lied über Muḥammads Berufungserlebnis, thematisiert neben narrativen Passagen auch allgemeine Lebensfragen.

2005 folgte das Album *My Ummah* („Meine Gemeinde“). Mit *Hasbi Rabbi* („Gott ist mir genug“) enthält es einen seiner erfolgreichsten Hits, zu dessen Erfolg nicht zuletzt das dazugehörige Musikvideo beigetragen hat. Neben dem Titellied enthält das Album wiederum Gebete und Segensbitten (*Hasbi Rabbi, Ya Rasulallah, Munajat*) sowie die Beschreibung eines idealen Festtages (*Eid Song*). Aber es gibt auch politische Untertöne: *Try not to cry* handelt vom Leben der Kinder in Palästina, *Make a prayer* ist ein Aufruf zu Solidarität mit den Menschen in unterschiedlichen Krisengebieten, und *Muhammad* ist den Kindern von Beslan gewidmet: als eine Richtigstellung dessen, was Islam bedeutet, und eine Abgrenzung vom Terrorismus. *Free* schließlich ist ein (fiktiver) Einblick in die Gedanken einer *muḥağğaba* (Kopftuchträgerin) in Europa, die die Blicke derer interpretiert, die sie anstarren. Sie liest darin Mitleid mit ihrer angeblichen Unfreiheit, dabei sei sie stolz das Kopftuch zu tragen.

Der rasante Erfolg dieser Alben sorgte für erste Interviews, Auftritte in Talk-Sendungen und weltweite Konzerttourneen. Im August 2010 wechselte Sami Yusuf zu einem neuen Label, *ETM International*, einer britischen Firma mit Zweig in Dubai. Dort brachte er kurz darauf sein drittes Album,

6 Ich schreibe alle Liedtitel so, wie sie auf den Alben zu finden sind.

7 El Asri 2006, 143.

Wherever you are, heraus. *Wherever you are* ist thematisch nicht grundsätzlich anders mit seiner Mischung aus Gebeten, Meditationen und Visionen einer besseren Welt. Doch es zeigt mehr Innenschau: Bestanden die Gebete auf den ersten Alben hauptsächlich aus allgemeinen Bitten, Preis- und Segensformeln, so handeln die späteren nun von individuellen Befindlichkeiten. Die einzelnen Texte sind überwiegend auf Englisch, dafür gibt es zusätzlich längere Teile in anderen Sprachen. Neben Arabisch sind diese nun auch Türkisch und Persisch. Im 2012 erschienenen Album *Salaam* kommen Aserbaidzschanisch, Swahili und Urdu hinzu.

Zwei Jahre später veröffentlichte Sami Yusuf das Album *The Centre*. Hier werden die Bezüge zur islamischen Kultur nicht mehr allein durch die Verwendung der arabischen, persischen oder türkischen Sprache hergestellt, sondern durch Bezugnahme auf konkrete Dichter und Lieder. Zu einzelnen Liedern gibt es im Beiheft zum Teil ausführliche Erklärungen. Dabei sind es vor allem mystische Strömungen, auf die implizit oder explizit verwiesen wird: *The Centre* beschreibt eine spirituelle Reise, *Circle* verweist auf das Wirbeln der Derwische, und als Inspiration für einige der Lieder werden Ibn ‘Arabī (st. 1240) und Ġalāl ad-Dīn Rūmī (st. 1273) genannt. Diese Richtung wird im Album *Songs of the Way* (2015) weiter ausgebaut. *Way* bezieht sich hier auf den sufischen Weg (*tariqa*); die Texte stammen von Sayyed Hosein Nasr, dem emeritierten Professor für Islamic Studies an der George Washington University in Washington D.C.

Das 2016 veröffentlichte Album *Barakah* („Segen“) greift diese Entwicklung auch musikalisch auf. Hier nimmt Sami Yusuf nicht nur textlich Bezug auf orientalische Kulturen, sondern auch musikalisch. Zwar hatte er zuvor schon vereinzelt ein Lied oder dessen Melodie weiterverwendet, doch nun kommen Elemente aus der Tradition der Kunstmusik mit komplexeren musikalischen Prozessen wie das *maqām*-basierte Modalsystem zur Anwendung. Das Album erläutert *maqāmāt* (Sg. *maqām*), das tonräumliche Strukturprinzip asiatischer Musikkulturen.⁸ Jetzt werden nicht nur Texte, sondern auch die Musik erklärt, und dies mit nahezu akademischem Anspruch.

Inzwischen sind die Alben bei Yusuf's eigener Firma, *Andante Records*, erschienen. Im Verlauf seiner Karriere werden Entwicklungen auf mehreren Ebenen fassbar. Der Sänger, der anfangs überwiegend allein auftrat,

8 In der arabischen Musiktheorie bezeichnet *maqām* einen musikalischen Modus, der durch die Abstände der einzelnen Töne der Gebrauchstonleiter bestimmt ist und heute häufig als Skala von sieben Tönen dargestellt wird. Teils unter ähnlichen Namen wie *maqām* findet sich das Strukturprinzip von Nordafrika bis nach Südostasien; vgl. Elsner und Jähnichen 1992.

wurde zum Weltstar und Firmeneigner; immer häufiger spielt er mit großen Orchestern zusammen; und musikalisch hat sich der Schwerpunkt verlagert von der Vermittlung des Islam in dezidiert westlicher Musiksprache⁹ zur Vermittlung orientalischer Musikkulturen und Literaturen. Seit einigen Jahren wird der Künstler exklusiv von *Clover Management Limited* vertreten. Die Firma managt seinen gesamten Webauftritt und hat die offizielle Webseite neugestaltet. Hier finden sich nur noch wenige Informationen zur Frühzeit seiner Karriere, sondern das ‚fertige Produkt‘ wird vermarktet.¹⁰

In der bisherigen Forschungsliteratur, die überwiegend aus dem Bereich der Medienforschung stammt, ist vor allem das visuelle Element untersucht worden, während zu Texten und Musik kaum mehr als einige allgemeine Aussagen erfolgten. Tatsächlich aber greifen drei Ebenen ineinander und sind für Sami Yusufs Erfolg verantwortlich, die im Folgenden kurz dargestellt werden: eine visuelle, eine sonische und eine inhaltliche Ebene. Die Analyse beschränkt sich auf die ersten beiden Alben, mit denen er seinen internationalen Durchbruch erzielte. Zwar möchte Sami Yusuf sich selbst nicht als Popstar sehen, doch seine ersten Alben erfüllen alle Kennzeichen erfolgreicher Popsongs: die Mischung aus einem hohen Anteil Vertrautem und dem entscheidenden Anteil an Unerwartetem und Neuem.

Inhaltliche Ebene

Sein wichtigstes Lied, mit dem er international bekannt wurde, *Al-Mu'allim*, beginnt mit den folgenden Worten:

We once had a Teacher
 The Teacher of teachers,
 He changed the world for the better
 And made us better creatures.
 Oh Allah we've shamed ourselves
 We've strayed from al-Mu'allim,
 Surely we've wronged ourselves
 What will we say in front him?
 Oh Mu'allim ...

9 So Sami Yusuf in Elsaman 2004.

10 Die frühere Webseite war unter www.samiyusuf.com zu finden; so ist sie auch bei El Asri (2006, 141, Fn. 1) angegeben und wurde von der Autorin zuletzt 2012 aufgerufen [Stand: 23. September 2012]. Die Adresse der neuen Webseite lautet <http://samiyusufofficial.com>.

Wie bereits erwähnt, ist die Rolle Muḥammads als Lehrer in der Moderne besonders hervorgehoben worden. Auch andere Textteile betonen Eigenschaften, wie wir sie aus muslimischen Prophetenbiografien des frühen 20. Jahrhunderts kennen, in denen Muḥammad als gesellschaftlicher Reformers mit dezidiert sozialer Agenda geschildert wird:¹¹

He taught us to be just and kind
 And to feed the poor and hungry,
 Help the wayfarer and the orphan child
 And to not be cruel and miserly.

Daneben finden wir Motive, die in gängigen Texten zur Prophetenverehrung zu finden sind, wie sein Übermaß an frommen Handlungen und sein freundliches Wesen.

He prayed while others slept
 While others ate he'd fast,
 [...]
 His speech was soft and gentle,
 Like a mother stroking her child,
 His mercy and compassion,
 Were most radiant when he smiled.

Besonders die ersten beiden Zeilen rufen unweigerlich die einprägsamen Metaphern aus al-Būṣīrī's (st. 1294–97) *Qaṣīdat al-Burda* („Mantelode“) hervor, einem der bekanntesten Gedichte zum Lob des Propheten. Sie stehen am Beginn des Lob-Abschnitts, und das lyrische Ich vergleicht darin sein an guten Taten äußerst dürftiges Leben mit dem des Propheten:

Ich habe Unrecht getan am Vorbild dessen, der die Nacht [im Gebet]
 durchwachte
 Bis seine Füße über Schmerz und Schwellung klagten
 Der wegen des Hungers seinen Leib zusammenschnürte
 Und unter einem Stein die weiche Haut des Bauchs zusammenpresste.¹²

11 Schimmel 1995, 206–213; Abdel-Malek 1995, 5; vgl. auch Johansen 1967, 159–171, 196–198.

12 Al-Būṣīrī 1950, 192 (Verse 29 und 30, meine Übersetzung). Der Stein, dessen Kälte den Hungerschmerz mildern soll, spielt nach einigen Kommentatoren auf eine Episode im Grabenkrieg an. Zu gängigen Texten der Prophetenverehrung siehe die unter syrischen und ägyptischen *munsīdūn* gebräuchlichen Textsammlungen Ḥalabī 1993;

Der Kehrvers nennt den Prophetennamen mit der üblichen arabischen Eulogie (*ṣallā llāhu ‘alayhi wa-sallam*, „Gott segne ihn und schenke ihm Heil“) und adressiert ihn im weiteren Verlauf mit gängigen arabischen Epitheta, darunter *ḥabībī* („mein Liebling“), *ṣafīrī* („mein Fürsprecher“), *nūr ‘aynī* („Licht meiner Augen“), *ḥayru ḥalqī llāh* („Bester unter Gottes Geschöpfen“), *bašīr* („Verkünder der frohen Botschaft“) oder *naḍīr* („Warner“).

Bei dem Lied *Allahu* handelt es sich um ein Bekenntnis zum Monotheismus, das außer dem arabischen *allāh* gänzlich in Englisch gehalten ist. Dennoch ruft der Text bei denjenigen, die mit Arabisch zumindest als liturgische Sprache vertraut sind, die entsprechenden arabischen Passagen aus Koran (*lam yalid wa-lam yūlad*, K 112.3) und Gebet (*bi-s-sirri wa-l-i‘lān*) ab:

Truly He is the One
 He has no father or son
 [...]
 He knows what is apparent and what is hidden

Zusätzlich sind punktuell arabische Vokabeln eingestreut, für die es ebenso ein englisches Äquivalent gäbe, die hier aber den Charakter des exklusiv „Islamischen“ haben und zusätzliche Authentizität verleihen sollen. Dabei handelt es sich um *šayṭān* (Teufel) und *īmān* (Glaube).

Supplication beginnt mit einer chorisch vorgetragenen Bitte um Segen für den Propheten auf Arabisch und wechselt dann im solistischen Teil ins Englische.

O My Lord,
 My sins are like
 The highest mountain;
 My good deeds
 Are very few
 They’re like a small pebble.
 I turn to You
 My heart full of shame,

Es folgt die Bitte um Vergebung. Eine englische Segensbitte für den Propheten und seine Angehörigen schließt den Text ab. Damit liegt die klassische rituelle Struktur des Bittgebets vor, die durch Segensbitte zu

Beginn und am Ende gekennzeichnet ist.¹³ Darüber hinaus sind die Elemente Erkenntnis / Reue / Selbsterniedrigung / Bitte um Vergebung vorhanden. Diese Struktur, nun mit Prophetenlob versehen, wurde von al-Būṣīrī in der sogenannten „supplicatory ode“¹⁴ meisterhaft ausgearbeitet.

Schließlich muss auf das Lied *My Ummah* eingegangen werden, das sich natürlich an alle Muslime wendet, aber der Sprecher der titelgebenden Worte ist nicht der Sänger oder das lyrische Ich. Vielmehr handelt es sich um ein Prophetenwort, das nach islamischer Tradition am Tag des Jüngsten Gerichts gesprochen wird, wenn Muḥammad Gott darum bittet, Fürsprache einlegen zu dürfen. Auf die Aufforderung hin, seine Bitte vorzubringen, ruft Muḥammad „Meine Gemeinde, meine Gemeinde!“, d. h. für sie lege er Fürsprache ein.¹⁵ Darauf nimmt das Lied anfangs knapp Bezug.

My ummah, my ummah
He will say
Rasulullah on that day
Even though we've strayed from him and his way

Der Bezug muss nicht weiter ausgeführt werden, denn er kann bei den meisten Hörern als bekannt vorausgesetzt werden. Auch im zeitgenössischen *inšād* hat das arabische *ummatī* („meine Gemeinde“) Signalcharakter und wird entsprechend elliptisch eingesetzt. Dann aber geht es im Lied tatsächlich auch um eine Wiederherstellung der Gemeinde als wiedererstarbte Gemeinschaft.

My brothers, my sisters, in Islam
Let's struggle, work, and pray
If we are to
Bring back the glory of his way.
[...]
Let the Ummah rise again
Let us see daylight again
Once again
Let's become whole again
Proud again

13 Zur Diskussion unter den Gelehrten, wie viele Segensbitten geeignet und an welcher Stelle sie einzufügen seien, siehe Meier 1992, 839–851.

14 Stetkevych 2010, 91.

15 Dieser Ereigniskomplex wird in vielen Hadithen und Werken behandelt; eine Version ist in al-Ġazālī o.J., 78–80 zu finden.

'Cause I swear with firm belief in our hearts
 We can bring back the glory of our past.

Der Ruf zur Umkehr und Besinnung auf den Islam wird hier ähnlich wie bei den neuen Predigern (*ad-du'ā al-ğudud*) ohne vordergründig erhobenen Zeigefinger vorgebracht, sondern als Rückbesinnung auf Stärke und als emotionaler Heilungsprozess dargestellt.¹⁶ Betont wird eine Verinnerlichung durch gelebte Werte, wie in den Musikvideos gezeigt wird.

Visuelle Ebene

Das Video zu *Al-Mu'allim* wurde in Ägypten gedreht. Dem Inneren der Wohnung sieht man dies zunächst nicht an. Sie könnte überall stehen: eine geräumige Duplex-Wohnung mit Galerie, bodentiefe Fenster, helle und dunkle Ledergarnitur. Erst als der Protagonist auf die Straße tritt, bemerkt man die ägyptische Umgebung: gelbe Steinhäuser, Sand, Palmen. Walter Armbrust vermutet eine der neu errichteten Vorstädte mit Namen wie Beverly Hills, Dreamland oder ar-Rif al-Ūrubbi ('Ländliches Europa') als Drehort¹⁷ – just die Umgebung, in denen viele der geliebten und gehassten Popmusikvideos spielen. Der Protagonist ist ein professioneller Fotograf mit eigener Dunkelkammer, der gerade seine Ausrüstung zusammenpackt, um zu einer Fototour in die Wüste aufzubrechen, nicht ohne zuvor seiner Mutter die Hand zu küssen, die auf der Galerie sitzt, ein Kopftuch trägt und im Koran liest. Auch der schwarze SUV, in den er sich anschickt zu steigen, zeugt von materiellem Reichtum. Zuvor räumt er noch rasch einem Blinden einen Stein aus dem Weg, damit dieser nicht stolpert. Auf dem Weg hält er in einer Moschee und betet; einige Kinder beten hinter ihm, und er nimmt sich die Zeit, mit ihnen zu spielen und zu lernen. In der Wüste fotografiert er den Sonnenuntergang. Nachts sieht er ein helles Licht, und als er auf einen Berg klettert, um die Herkunft des Lichts zu erkunden, ist da das Leuchtbild eines Kubus, der an die Kaaba erinnert. Er nimmt seine Kamera und fotografiert. Zu Hause entwickelt er die Fotos, und die letzte Einstellung zeigt, wie er das Foto mit dem Kubus an die Wand heftet.¹⁸

16 Scholz, Stille und Weinrich 2018, 8.

17 Armbrust 2010, 245–246.

18 Armbrust (2010, 249–251) sieht hier einen weiteren Diskurs verarbeitet, nämlich den von Wissenschaft und Glaube.

Grob ausgedrückt lautet die Botschaft: Ich habe Geld, eine schicke Wohnung, eine professionelle Fotoausrüstung, ein teures Auto, ich sehe aus wie die üblichen Videostars, aber ich bin anders, ich habe die islamische Ethik verinnerlicht. Walter Armbrust sieht in dieser Mischung aus oberer Mittelklasse-Szenerie, die üblicherweise den Hintergrund zu den Pop-Videos bildet, und der Botschaft des Lieds den Grundstein seines Erfolgs: „It [das Video] asserts an Islamic presence in precisely the same imagined space as many ‚porno-clips.‘“¹⁹

Diese Kombination von bekannter visueller Ästhetik mit islamischen Inhalten konnte ihre Wirkmächtigkeit nur entfalten angesichts der Diskussionen um Pop-Videos als unvereinbar mit den Werten der Gesellschaft, wie sie in Ägypten geführt wurden.²⁰ Der ägyptische Regisseur des Videos, Hani Osama, nur wenige Jahre älter als Sami Yusuf, rekapituliert die Anfänge ihrer Zusammenarbeit: „Our office had produced video clips for famous singers,‘ he explains. ‚But a point came where we felt uncomfortable with the clips from a religious point of view, and we decided to stop.‘“²¹ Er sah die Zusammenarbeit mit Sami Yusuf als Chance für eine neue Richtung und übernahm selbst die Regie. Hani Usamas Produktion sicherte dem Clip dieselbe professionelle Qualität und ästhetische Bildersprache, wie die Zuschauer sie von den übrigen Videos gewohnt waren.

Das Video zu *Hasbi Rabbi* aus dem zweiten Album visualisiert *in nuce* das Image und Anliegen des Sängers. Er porträtiert sich hier als britischer und gleichzeitig globaler Muslim, als moderner, wirtschaftlich erfolgreicher Bürger, der aber keinesfalls materialistisch geworden ist, sondern als gläubiger Muslim hohe ethische Standards lebt. Das Video zeigt ihn im Business-Anzug in London auf dem Weg zur Arbeit. Er weist einem Touristen den Weg, bevor er in einen Doppeldeckerbus einsteigt, wo er Smalltalk mit seinem Sitznachbarn hält und einer zusteigenden älteren Dame seinen Sitzplatz anbietet. Er betritt eine Firma zu einem Meeting, an dem Männer im Anzug und eine Frau mit Kopftuch teilnehmen, und zeichnet eine Wachstumskurve an den Flipchart. Danach streift er leger in Pullover und Hose, die Geige auf den Rücken geschnallt, durch Istanbul auf dem Weg zu einer Orchesterprobe. In Agra, Indien unterrichtet er eine männliche Schulklasse und spielt vor der Kulisse des Taj Mahal mit den Jungs anschließend Fußball. Schließlich ist er in Kairo zu sehen, und weil hier eine Wiege der

19 Armbrust 2010, 246. *Bürnü klibât* ist die gängige Bezeichnung der Kritiker für die ihrer Meinung nach wertlosen Clips mit Figuren in aufreizender Kleidung und anzüglichen Posen.

20 Dazu Armbrust 2010; Kubala 2004; Kubala 2010.

21 Rashed 2004.

Kultur liegt,²² widmet er sich dem Kunsthandwerk. Die Texte, die er dabei jeweils in Englisch, Türkisch, Urdu und Arabisch singt, bestehen aus einer Aneinanderreihung von gängigen Formeln, wie man sie in zahlreichen kürzeren oder längeren Gebeten (*ad'īya*) findet. Es sind Bitten um die Stärkung im Glauben und vor allem immer wieder die Beteuerung, Gott allein sei genug (*ḥasbī rabbī*).

Was Armbrust für das Video von *Al-Mu'allim* feststellt,²³ gilt auch für *Hasbi Rabbi*: Das überfüllte, quirlige Kairo bleibt außen vor, die historischen Moscheen werden nur von innen gezeigt. Zwar gibt es in *Hasbi Rabbi* eine längere Straßenszene, aber es ist nicht die Altstadt, sondern der Tahrir-Platz mit seinen Hochhäusern und breiten Straßen. Allerdings muss der Platz für die Dreharbeiten vollkommen abgesperrt gewesen sein, denn so leer ist er im realen Leben der Stadt nie zu sehen. Mit den wenigen Autos und Menschen im Hintergrund wirkt er wie eine europäische Großstadt an einem Sonntagmorgen.

In diesem Ausmaß waren *Al-Mu'allim* und *Hasbi Rabbi* tatsächlich ein Novum: ein religiöses Lied, aber mit einem Video wie die der kommerziellen Popsongs, in derselben Qualität, Technik und Bildersprache. Hier liegt ein Unterschied zu herkömmlichen *munšidūn*²⁴ vor: Ihre Videos bestehen meist aus Mitschnitten von Auftritten, die der Auftraggeber hat tätigen lassen, und sind selten professionell bearbeitet.²⁵ Typische Ausschnitte, die im Fernsehen an religiösen Feiertagen laufen, zeigen entweder Moscheen oder Blumenwiesen im Hintergrund. Das ist nicht die ästhetische Bildersprache vor allem der jüngeren Konsumenten. Kurze und bearbeitete Musikvideos von *munšidūn* sind nicht zuletzt deshalb selten, weil es hier in erster Linie um das Live-Erlebnis geht, bei dem sich die Musik in Interaktion zwischen den Aufführenden und den Hörern entwickelt,²⁶ und nicht um das fertige Lied. Die im Fernsehen gezeigten, zum Teil gestellten Auftritte wirken dementsprechend künstlich. Bei Sami Yusuf funktioniert es, weil seine Stücke als Lied und nicht als *inšād* konzipiert sind. Sie entsprechen den Erfordernissen des medial vermittelten Genres: Sie sind kurz, einprägsam, aber

22 Die Kamera zeigt zur Einführung in rascher Schnittfolge die Pyramiden, historische Moscheen und Hochhäuser.

23 Armbrust 2010, 246–247.

24 *Munšidūn* (Sg. *munšid*) ist die Bezeichnung für die Ausführenden von *inšād*.

25 In letzter Zeit hat sich dies geändert: Einige lassen nun selbst filmen und produzieren Ausschnitte mit Logo und Corporate Design, die sie ins Netz stellen; manche haben einen eigenen YouTube-Kanal. Doch diese Entwicklung ist erst seit den letzten fünf Jahren zu beobachten.

26 Zu verschiedenen musikalischen Stilen in *inšād*-Aufführungen siehe Weinrich 2016.

immer wieder auch mit starken sonischen Anleihen an das Live-Ereignis von *inšād*.

Sonische Ebene

Al-Mu'allim wird mit einem kurzen Intro (Perkussion und Vocals) eröffnet, bevor der Sologesang einsetzt. Der Gesang zeichnet sich durch eine ruhige Melodie und ein gesetztes Tempo aus. Im Chorus tritt ein dezenter Backgroundchor hinzu, an ausgesuchten Stellen übernimmt die Solostimme eine (textlose) Gegenstimme zum Chor. Es sind nur fünf Akkorde, die zur Begleitung eingesetzt werden – mehr als fünf wird man auch in gängigen Popsongs nicht finden. Hier allerdings werden die Akkorde anders eingesetzt. Wie einerseits in mit Harmonien arrangierten arabischen Liedern allgemein,²⁷ vor allem aber in religiösen Liedern üblich, bleibt die Begleitung dezent im Hintergrund, die vokale Linie steht im Vordergrund, und es kommt selten zu vollen, satten Klängen, vollständigen Akkorden und funktionsharmonischen Bezügen. In *Al-Mu'allim* wird auch die fünfte Stufe in Moll verwendet, was dem Klang ein stetes ruhiges Fließen verleiht, ohne dass es zu einem klar signalisierten Abschluss durch die Abfolge V-I kommt.

Wollte man die Lieder der ersten Alben insgesamt charakterisieren, so wäre es die folgende Formel: Bekanntes und Vertrautes im neuen Sound. *Who is the Loved One* enthält die Abfolge Frage – Antwort, wie sie häufig im Repertoire der *munšidūn* anzutreffen ist. Vertrauten Klang über die arabische Welt hinaus hat die *šahāda*, die hier und in *The Creator* eingesetzt ist (jeweils chorisches Gesungen). *Allahu* enthält englische Paraphrasen von bekannten arabischen doxologischen Formeln (s. o.). Die feierlich vorgetragene Segensbitte am Beginn zu *Supplication* erfolgt *unisono* und *a cappella* durch einen Männerchor. Gebete in dieser Art erfolgen häufig zu Beginn des *dīkr*; sie sind in unterschiedlichen Längen und Formen aber auch in allgemeinen religiösen Feierlichkeiten zur Eröffnung oder Überleitung zu hören, wie beispielsweise bei der Gedenkfeier an die Eroberung Mekkas im Ramadan 2010 oder anlässlich des Geburtstags des Propheten 2011 in Beirut, beide Male organisiert durch das sunnitische *Verwaltungsamt der Religiösen Stiftungen*. Im späteren Video bilden junge Männer in dunklen Nadelstreifenanzügen den Chor und nicht Männer in Galabiya, was einen Kontrast

27 Eine Ausnahme bildet eine Gruppe von militärischen Märschen und politischen Hymnen.

zur geweckten Sufi-Assoziation erzeugt. Eine kurze Trommelsequenz mit Anleihen an *dīkr*- Klänge zeigt dann tatsächlich Männer in Galabiya. Allerdings wird auch hier die herkömmliche Vorstellung gebrochen, indem neben *daff* („Rahmentrommel“) auch Congas zu sehen sind.²⁸ *Meditation* besteht aus einer erweiterten Segensbitte für den Propheten, wie sie häufig im Anschluss an den Gebetsruf zu hören ist. Die von Sami Yusuf gesungene Form stimmt in Text, Melodik, Phrasierung und Verzierung weitgehend mit Aufnahmen aus der Feldforschung in Damaskus überein.

Instrumente werden in den frühen Alben sparsam eingesetzt; allerdings spielen insgesamt Perkussionsinstrumente eine hervorgehobene Rolle. Dabei wird meist ein Schlagzeug oder eine Drum Machine mit nahöstlichen²⁹ Trommeln kombiniert, wie es in vielen arabischen Popsongs der Fall ist. So können zusätzliche arabische rhythmische Pattern gespielt werden, bei denen spieltechnisch durch Platzierung (Mitte / Rand des Fells) und Ausführung des Schlags (durch Finger / Handballen) unterschiedliche Klangfarben erzeugt werden. Bei vielen Konzerten begleitet sich der Sänger selbst auf dem Klavier. In späteren Werken treten vermehrt unterschiedliche Lautentypen auf sowie das Instrumentarium aus der *qawwālī*, der in Pakistan und Nordindien beheimateten religiösen Musik. Mit der Übernahme von Melodien der Sabri Brothers treten *qawwālī* Elemente vereinzelt bereits früh auf; in späteren Werken werden sie häufiger.³⁰

Die Melodien lehnen sich teilweise an vorhandene arabische, türkische, persische etc. Melodien an oder sind direkt übernommen. Häufig ist eine gerade Melodieführung ohne allzu viele Wiederholungen sowie eine klare Artikulation. Zuweilen werden Melismen und *‘urab* eingesetzt, aber sparsam und wohl dosiert.³¹ Bei den meisten Liedern liegt eine Strophenstruktur vor.

28 Die einfellige Rahmentrommel *daff* ist in der religiösen Musik das am meisten verwendete Instrument; Congas und Bongos haben in den letzten zehn Jahren im Nahen Osten einen hohen Beliebtheitsgrad erreicht und werden vereinzelt auch in religiösen Liedern eingesetzt.

29 In Ermangelung eines besseren Begriffs soll „nahöstlich“ hier türkische, arabische und persische Musik bezeichnen, deren Modalstruktur, Rhythmen und Instrumentarium Ähnlichkeiten aufweist.

30 Sabri Brothers ist der Name einer *qawwālī* Gruppe um die Brüder Ghulam Farid Sabri (st. 1997) und Maqbool Ahmad Sabri (st. 2011), die ab den 1960er Jahren neue Elemente in die Musik eingefügt haben. Zur Musik der *qawwālī* siehe die klassische Studie von Qureshi 1986, zu neueren Entwicklungen Vitamäki 2015; zum Ineinanderfließen mit ‚Weltmusik‘ vgl. die pointierten Bemerkungen von Bohlman 2002, 17–21.

31 *‘Urab* ist die Bezeichnung für ein sehr feines vokales Umspielen eines Tons, bei dem auch Mikrointervalle zu hören sind.

Doch es ist nicht die Musik allein, welche die sonischen Elemente ausmacht. Auch der Klang der Wörter an sich spielt eine Rolle, was durch die arabischen Einfügungen in den englischen Text erreicht wird. *Ḥabībī*, *ṣafīrī* oder *īmān* signalisieren durch den Verweis auf ihren üblichen Kontext ein islamisches Umfeld. Einzelne Lexeme können so zu sonischen Trägern werden, deren Signalcharakter auf lautlicher Ebene mindestens ebenso wirksam ist wie auf der lexikalischen.

Verfremdungstechniken und Kategorienfrage

Auf allen drei Ebenen lässt sich ein Muster erkennen: die Verwendung von vertrauten Elementen, die durch andere Elemente verfremdet werden. Herkömmliche Formen des Propheten- und Gotteslobs werden mit Klavier und breiteren musikalischen Arrangements kombiniert, Stoffe aus dem *inšād*-Repertoire werden zu symmetrisch strukturierten Liedern mit schnellen Rhythmen, englische Texte werden mit Arabisch durchbrochen und sogar gereimt. Etablierte visuelle Ästhetik wird mit neuen Inhalten verknüpft und Inhalte mit neuen Klängen.

In *Hasbi Rabbi* spielt der Synthesizer zu Beginn jeder der vier Abschnitte einen kurzen Einwurf in Klangfarbe und Rhythmus, die aus zahlreichen arabischen Liedern – im Tanzlied, Popsong, aber auch im langen Lied (*al-uḡniya aṭ-ṭawīla*) der 1950er und 60er Jahre – bekannt sind. Diese Einwürfe sind so kurz und vertraut, dass sie kaum wahrgenommen werden; signalisieren aber auf akustischer Ebene dasselbe wie das Video von *Al-Mu'allim* auf visueller Ebene: die Beanspruchung eines Ortes, der durch die Popvideos usurpiert scheint.

Mit dieser Mischung war auch für die arabischen Partner die gattungsmäßige Einordnung des Produkts nicht einfach. Der Geschäftsführer der Vertriebsfirma erklärte, man habe das Album *Al-Mu'allim* sowohl bei den Verkaufsstätten für religiöse Aufnahmen (*al-aṣriṭa ad-dīnīya*) als auch den Händlern von Musikkassetten (*kāsitāt al-aḡānī*) angeboten; einige hätten es in ihr Angebot aufgenommen, andere hätten abgelehnt.³² Das tat dem Erfolg keinen Abbruch. Auch in Saudi-Arabien wurde das Album bis April 2005 100.000 Mal verkauft, dort in der Kategorie *kāsitāt al-aḡānī*.³³ Da aber der Einsatz von Instrumenten nicht von allen Gruppen uneingeschränkt

32 Andīḡānī 2005.

33 Andīḡānī 2005.

gutgeheißen wird, orientiert sich Sami Yusuf pragmatisch an den Bedürfnissen seiner Hörer: Von einigen Stücken werden zwei Versionen produziert, mit und ohne Instrumentierung. Manche von letzteren findet sich dann mit dem Zusatz „no music!“ online; auf seiner Webseite werden die Versionen etwas eleganter als „instrumental/accoustic“ bezeichnet.

Auch die Musikvideos laufen nicht etwa nur auf religiösen Sendern, sondern auf populären arabischen Musiksendern wie *Melody Hits* neben denen von Popstars wie Amr Diyab oder Hayfa Wahbe. Während meiner Zeit in Beirut (2008–2013) spielten die unterschiedlichsten libanesischen TV- und Radioprogramme die Lieder von Sami Yusuf, unabhängig von ihrer politischen oder religiösen Ausrichtung. In Ägypten konnten sich nicht nur religiöse, sondern auch säkulare nationale Stimmen für die Videos begeistern.³⁴ Stärke gewinnen und den eigenen – islamischen und/oder ägyptischen – Weg gehen, dieses Thema sprach auch sie an. Die frühen Lieder stehen für innere Reform, ein neues Selbstbewusstsein, Besinnung auf die eigenen Stärken und gegen Zuschreibungen von außen wie „gewaltbereit“, „verkrustet“, „wissenschafts- oder technikfeindlich“. Nur wenige Jahre nach dem 11. September trafen sie, überwiegend auf Englisch gesungen, einen Nerv.

Für den Erfolg in der arabischen Welt sorgte nicht nur die ägyptische Vertriebsfirma, sondern auch das Prädikat „empfohlen von Amr Khaled“,³⁵ einem der stärksten Befürworter von *al-fann al-hadif*, einem Konzept, das in Ägypten ab den 1990er Jahren immer stärker in den Blickpunkt geriet. *Fann hadif* bedeutet Kunst mit einem Ziel; Kunst, die an das ethische und soziale Bewusstsein appellieren soll. Es geht dabei nicht notwendigerweise um religiöse Kunst; das Label „islamisch“ wird von einigen Künstlern sogar abgelehnt.³⁶ Ihr gegenübergestellt wird *al-fann al-hābiṭ*, eine Kunst, die auf das egoistische Vergnügen der reinen Sinnenfreude abzielt und der Zerstreuung dient.³⁷ Sami Yusuf hat dieses Prädikat für sein Schaffen meines Wissens nicht selbst proklamiert, aber er ist dieser Sparte zugeordnet worden.³⁸

34 Kubala 2010, 209.

35 Kubala 2010, 207–208. Amr Khaled [ʿAmr Ḥālid] ist die bekannteste Figur der neuen Prediger; vgl. auch Moll 2010; Sobhy 2009.

36 Nieuwkerk 2013, 193.

37 Zum Konzept und seinen Wurzeln, die bis ins frühe 20. Jahrhundert zurückreichen, siehe Nieuwkerk 2013, 190–198.

38 Kubala 2004.

Ausblick: Zwischen *fann hadif* und *spiritique*

Der immense Erfolg der beiden analysierten Alben wird häufig als Überraschung dargestellt; tatsächlich aber greifen sie bereits vorhandene Strömungen auf, und der Erfolg ist gut vorbereitet gewesen. Das zeigt sich in der Zusammenarbeit mit Hani Osama und dem ägyptischen Vertrieb, in der sorgfältigen Mischung aus herkömmlichen und neuen Elementen und dem Milieu von *al-fann al-hadif*, das sich eine eigene Infrastruktur geschaffen hat.

Awakening wurde von einer kleinen Gruppe Unternehmer gegründet, darunter Bara Kherigi (Barā' al-Ḥarīǧī), der auch in späteren Produktionen mit Sami Yusuf zusammenarbeitete und einige seiner Songtexte schrieb. Bara Kherigi ist der Sohn von Rachid al-Ghannouchi (Rāšid al-Ġannūšī), dem Gründer der tunesischen Nahda-Bewegung (*Ḥarakat an-nahḍa*).³⁹ Im Wikipedia-Eintrag wird das Unternehmen folgendermaßen beschrieben: Es biete eine breite Produktpalette an für einen „new modern Islamic faith-inspired and value driven music market.“⁴⁰ *ETM International* wird bezeichnet als Firma, die „socially conscious music“ produziere.⁴¹ *Andante* schließlich ist seine eigene Firma, die in erster Linie mit Professionalität und guten Kontakten wirbt;⁴² schließlich ist Sami Yusuf als Direktor Botschaft genug, ohne dass diese ausführlich erläutert werden muss. Dagegen erläutert der Grafiker ausführlich das Logo der Firma, das er als ein „integrational symbol between Western and Islamic world“ bezeichnet.⁴³

In seiner Ankündigung zu seinem neuen Album 2010 führt Sami Yusuf für seine Kunst einen eigenen Begriff ein, der später auf seiner Webseite aufgegriffen (und auf 2005 vorverlegt) wird, nämlich „spiritique“: „It's called spiritique. [. . .] It's my new sound, my new music and it's something I want to stand for from now. [. . .] It incorporates and utilises Middle Eastern and Western harmonics, underpinned by spirituality.“ So wie sich

39 Die Wurzeln der Nahda-Bewegung liegen in der *Bewegung der islamischen Tendenz* (*Mouvement de la tendance islamique*), die 1981 durch al-Ghannouchi gegründet wurde und lange Zeit verboten war. Nach dem Sturz des Ben Ali-Regimes kehrte Ghannouchi 2011 aus dem Exil zurück, und die Bewegung wurde legalisiert. Bei den Parlamentswahlen im Herbst desselben Jahres wurde sie stärkste Partei, verlor diese Position aber wieder in den Wahlen von 2014. Es ist nicht uninteressant, dass *Awakening* eine mögliche Übersetzung von *nahda* ist.

40 https://en.wikipedia.org/wiki/Awakening_Records [Stand: 16. April 2018].

41 <https://www.hospitality.com/news/announcements/international-singer-sami-yusuf-signs-with-etm-international> [Stand: 16. April 2018].

42 Andante Records <https://soundcloud.com/andanterecords> [Stand: 16. April 2018].

43 <http://www.guerriniisland.com/portfolio/andante-records-2/> [Stand: 16. April 2018].

seine Musik weder West noch Ost zuordnen lassen soll, so ist das spirituelle Element hier nicht notwendigerweise exklusiv einer bestimmten Religion zugeordnet: „It’s all-encompassing, all-inclusive. [. . .] It will utilise music as a facilitator for spiritual appreciation, regardless of race and religion.“⁴⁴

Im offiziellen Videomitschnitt von *Al-Mu'allim* aus dem Konzert in Dubai 2017 wird nun eingeblendet, es handle sich um ein Lied im äolischen Modus. Dabei handelt es sich um eine Skala aus der antiken griechischen Musiktheorie, die im 16. Jahrhundert mit diesem Namen in das von acht auf zwölf erweiterte System der Kirchentöne aufgenommen wurde. Äolisch verfügt über denselben Tonvorrat (dieselbe Stufentonleiter mit denselben Tonabständen) wie a-Moll, hat aber nicht die funktionsharmonischen Bezüge, die mit der Tonart a-Moll verbunden sind. Das erklärt auch den fließenden Charakter des Lieds. Auch der arabische *maqām nahāwānd* verfügt über denselben Tonvorrat wie a-Moll. Durch die Bezeichnung „äolisch“ wird zweierlei erreicht: Sie drückt aus, dass es einerseits weder um a-Moll mit allen zur Tonart gehörigen harmonischen Bewegungen geht, noch um die melodische Fortschreitung, die typisch für *maqām nahāwānd* ist. Gleichzeitig ist mit der Wahl ein Charakteristikum des Konzepts „spiritique“ erfüllt, da die antike griechische Musiktheorie sowohl von arabischen, türkischen und persischen Autoren als auch im lateinischen Westen rezipiert wurde.

Sami Yusuf hat mit seinen frühen Alben zweifellos *inšād* über religiöse Kreise hinaus beliebt gemacht und verbreitet. Ob das auch mit dem Repertoire und Stil seiner neuen Alben funktioniert, bleibt abzuwarten.

44 Sami Yusuf zitiert in Tusing 2010. Mit diesen Statements öffnet er sein Repertoire in Richtung *Universal Sufism*, was von ihm aber bisher nicht weiter thematisiert wird.

Literaturverzeichnis

- Abdel-Malek, Kamal.** 1995. *Muḥammad in the Modern Egyptian Popular Balad*. Leiden: Brill.
- Andīḡānī, Nāhid.** 2005. „Al-Anāšid al-islāmīya tuḥāḡir ilā qanawāt al-fīdiyū klīb.“ *aš-Šarq al-awsaṭ*, 9. April 2005. Letzter Zugriff: 9. April 2020. <http://archive.aawsat.com/details.asp?article=292497&tissueno=9629#WuGY95pCS70>.
- Arnbrust, Walter.** 2010. „What Would Sayyid Qutb Say? Some Reflections on Video Clips.“ In *Music and Media in the Arab World*, herausgegeben von Michael Frishkopf, 231–254. Kairo: The American University in Cairo Press.
- Bohlman, Philip V.** 2002. *World Music: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- al-Būšīrī, Šaraf ad-Dīn Muḥammad.** 1955. *Dīwān al-Būšīrī*, herausgegeben von Muḥammad Sayyid Kilānī. Kairo: Maktabat wa-maṭba‘at Mušṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Deeb, Lara, und Mona Harb.** 2013. *Leisurely Islam: Negotiating Geography and Morality in Shi‘ite South Beirut*. Princeton: Princeton University Press.
- Edemariam, Aida.** 2007. „Muslim Superstar.“ *The Guardian*, 5. November 2007. Letzter Zugriff: 9. April 2020. <https://www.theguardian.com/world/2007/nov/05/religion.pop>.
- El Asri, Farid.** 2006. „Different Ways around the World: The Achievement of Singer Sami Yusuf.“ In *Religion & Society: Crossdisciplinary European Perspectives*, herausgegeben von Viggo Mortensen, 141–154. Højbjerg: Forlaget Univers.
- Elsaman, Soha.** 2004. „Sami Yusuf: Breaking the Shackles of Bigotry Through Inshad.“ *Islam Online*, 16. März 2004. Letzter Zugriff: 9. April 2020. <http://www.islamonline.net/English/ArtCulture/2004/03/article07.shtml>.
- Elsner, Jürgen, und Gisa Jähnichen (Hgg.)** 1992. *Regionale maqām-Traditionen in Geschichte und Gegenwart. Materialien der 2. Arbeitstagung der Study Group „maqām“ des International Council for Traditional Music vom 23. bis 28. März 1992 in Gosen bei Berlin*, 2 Bde., Berlin.
- Frishkopf, Michael.** 2000. „Inshad Dini and Aghani Diniyya in Twentieth Century Egypt: A Review of Styles, Genres, and Available Recordings.“ *MESA Bulletin* 34:167–183.
- al-Ġazālī, Abū Ḥāmid.** o.J. *Ad-Durra al-fāḡira fī kašf ‘ulūm al-āḡira*, herausgegeben von Lucienne Gautier. Beirut: al-Maktaba at-ṭaqāfiya.
- al-Ḥalabī, Muḥammad Tawfiq, und Muḥammad ʿId Daqqāq (Hgg.)** 1993. *Anāšid aš-ṣafā fī madīḡ al-mušṭafā wa-mawlid al-‘Alamī*. Damaskus: Maktabat al-Ġazzālī [sic].
- Herding, Maruta.** 2013. *Inventing the Muslim Cool: Islamic Youth Culture in Western Europe*. Bielefeld: transcript.
- Johansen, Baber.** 1967. *Muḥammad Ḥusain Haikal. Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen*. Beirut: Franz Steiner.
- Kubala, Patricia.** 2004. „The Other Face of the Video Clip: Sami Yusuf and the Call for al-Fann al-Hadif.“ *Transnational Broadcasting Studies* 13, Fall 2004. Letzter Zugriff: 14.04.2020. <https://www.arabmediasociety.com/the-other-face-of-the-video-clip-sami-yusuf-and-the-call-for-al-fann-al-hadif/>
- Kubala, Patricia.** 2010. „The Controversy over Satellite Music Television in Contemporary Egypt.“ In *Music and Media in the Arab World*, herausgegeben von Michael Frishkopf, 173–224. Kairo: The American University in Cairo Press.
- Maktabī, Naḡīr Muḥammad.** 2000. *Al-Inšād wa-l-munšidūn. Dirāsa adabīya šar‘īya*. Damaskus: Dār al-Maktabī.
- Marcus, Scott L.** 2007. *Music in Egypt: Experiencing Music, Expressing Culture*. New York: Oxford University Press.

- Meier, Fritz.** 1992. „Die segenssprache über Mohammed im bittgebet und in der bitte.“ In *Bausteine. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft von Fritz Meier*, Bd. 2, herausgegeben von Erika Glassen und Gudrun Schubert, 837–875. Istanbul: Harrassowitz.
- Moll, Yasmin.** 2010. „Islamic Televangelism: Religion, Media and Visuality in Contemporary Egypt.“ *Arab Media & Society* 10:1–27.
- Morris, Carl.** 2017. „Music and Materialism: The Emergence of Alternative Muslim Lifestyle in Britain.“ In *Materiality and the Study of Religion: The Stuff of the Sacred*, herausgegeben von Tim Hutchings und Joanne McKenzie, 67–84. London: Routledge.
- Nieuwkerk, Karin van.** 2013. *Performing Piety: Singers and Actors in Egypt's Islamic Revival*. Austin: University of Texas Press.
- Pond, Christian.** 2006. „The Appeal of Sami Yusuf and the Search for Islamic Authenticity.“ *Transnational Broadcasting Studies* 16. Letzter Zugriff: 14.04.2020. <https://www.arabmediasociety.com/the-appeal-of-sami-yusuf-and-the-search-for-islamic-authenticity-2/>.
- al-Qabbānī, Muḥammad 'Arabī.** 1992. *Ġāmi' an-nafahāt al-qudsīya fi l-anāšid ad-dīniya wa-l-qaṣā'id al-'irfāniya wa-l-muwaššahāt al-andalusīya*. Beirut: Dār al-Ḥayr.
- al-Qāmūs al-ġadīd fi l-qaṣā'id wa-l-anāšid li-s-sāda aš-šādiliya 'alā tartīb al-ḥurūf al-abjadīya.** 1972. Kairo: Maktabat al-Qāhira und Dār at-ṭibā'a al-muḥammadiya bi-l-Azhar.
- Qureshi, Regula Burckhardt.** 1986. *Sufi Music of India and Pakistan. Sound Context and Meaning in Qawwali*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rashed, Dena.** 2004. „For the Love of God.“ *Al-Ahram Weekly*, 4.–10. November 2004.
- Saktanber, Ayşe.** 2002. „We Pray Like You Have Fun': New Islamic Youth in Turkey between Intellectualism and Popular Culture.“ In *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*, herausgegeben von Deniz Kandiyoti und Ayşe Saktanber, 254–276. London: I. B. Tauris.
- Schimmel, Annemarie.** 1995. *Und Muhammad ist sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*. München: Eugen Diederichs.
- Scholz, Jan, Max Stille und Ines Weinrich.** 2018. „Introduction.“ In *Religion and Aesthetic Experience: Drama—Sermons—Literature*, herausgegeben von Sabine Dorpmüller, Jan Scholz, Max Stille und Ines Weinrich, 1–28. Heidelberg: Heidelberg University Publishing. <https://doi.org/10.17885/heiup.416>.
- Sobhy, Hania.** 2009. „Amr Khaled and Young Muslim Elites: Islamism and the Consolidation of Mainstream Muslim Piety in Egypt.“ In *Cairo Contested: Governance, Urban Space, and Global Modernity*, herausgegeben von Diane Singerman, 415–454. New York: The American University in Cairo Press.
- Stetkevych, Suzanne Pinckney.** 2010. *The Mantle Odes: Arabic Praise Poems to the Prophet Muḥammad*. Bloomington: Indiana University Press.
- Tammam, Hossam, und Patrick Haenni.** 2005. „Chat Shows, Nashid Groups, and Lite Preaching: Egypt's Air-Conditioned Islam.“ *Le Monde diplomatique, English Edition, September 2003*. 16. Februar 2005. Letzter Zugriff: 9. April 2020. <http://www.islamonline.net/English/artculture/2005/02/article04.shtml>.
- Tusing, David.** 2010. „Sami Yusuf Talks about Spiritique, his New Sound.“ *Gulf News*, 11. August 2010. Letzter Zugriff: 9. April 2020. <http://gulfnews.com/life-style/music/sami-yusuf-talks-about-spiritique-his-new-sound-1.666404>.
- Vitamäki, Mikko.** 2015. *Poetry in Sufi Practice: Patrons, Poets and Performers in South Asian Sufism from the Thirteenth Century to the Present*. Helsinki: Unigrafia.
- Weinrich, Ines.** 2016. „Between Poem and Ritual: The *Burda* by al-Būṣṣirī

(d. 1294–1297).“ In *Performing Religion: Actors, Contexts, and Texts. Case Studies on Islam*, herausgegeben von Ines Weinrich, 103–126. Beirut: Ergon.

Wise, Lindsay. 2006. „Whose Reality is Real? Ethical Reality TV Trend Offers ‚Culturally Authentic‘ Alternative to Western Formats.“ *Transnational Broadcasting Journal* 15. Letzter Zugriff: 14.04.2020.

<https://www.arabmediasociety.com/whose-reality-is-real-ethical-reality-tv-trend-offers-culturally-authentic-alternative-to-western-formats/>.

Yusuf, Sami. 2009. Interview auf mbc, 2009. Letzter Zugriff: 16. April 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=t85hMRI-UIHI#t=226s>.

Selbstporträt und Reflexion des Künstlers im libanesischen Comic

Zeina Abirached

Rocío A. Aúz García

Abstract Der vorliegende Artikel befasst sich mit Selbstporträts, autobiografischen Inhalten und Zeitzeugenschilderungen und deren Bedeutung für die Entwicklung von Comics im Libanon. Dabei wird anhand der Werke Zeina Abiracheds exemplarisch aufgezeigt, dass individuelle und kollektive Erinnerungen im Nahen Osten einen thematischen Fundus bilden, aus dem die Autoren der Region reichhaltig zu schöpfen wissen.

Keywords Graphic Novel, Kollektives Gedächtnis, Popkultur, Selbstporträt, Libanon

Der Comic gewinnt heutzutage – nicht nur in der arabischen Welt, sondern auch als globales Phänomen – als eine Kunstform mit eigenem ästhetischen Anspruch mehr und mehr öffentliche Anerkennung. Das Medium Comic hat sich von seinen humoristischen Anfängen (politische Karikaturen und Comicstrips in Zeitungen)¹ und Formaten für Kinder und Jugendliche (Kinderzeitschriften und vor allem franco-belgische Comicalben wie *Tim und Struppi* oder *Asterix*)² zu einer Ausdrucksform von Künstlern, Grafik-Designern und Anhängern jugendlicher Subkulturen entwickelt. Dieser Reifungsprozess hin zu einem sich an ein erwachsenes Publikum wendendes Expressions- und Kommunikationsmittel steht zum einen in engem Zusammenhang mit der literarischen Qualität der Texte. Zum anderen stärkt die Entwicklung neuer künstlerischer Positionen die narrative Vielschichtigkeit dieser Werke und

1 „L’art de la caricature dans les pays arabes représente une tradition bien plus ancienne et bien plus riche que celle de la BD. Dans l’ensemble de la région, la caricature s’est imposée en tant que contribution journalistique dès le début du xx^e siècle“ (Merhej 2017, 9).

2 Douglas und Malti-Douglas 1994, 9–26.

vervielfacht die Möglichkeiten eines Dialogs von Text und Bild. Hiermit eröffnete sich auch die Möglichkeit eines „Erwachsen-Werdens“ des Mediums Comic, vor allem in Bezug auf die inhaltlichen Themen, mit denen sich Comicauteurs beschäftigen. Im Vergleich zum schlichteren thematischen Repertoire der Anfangstage können mittlerweile deutlich komplexere Inhalte erschlossen werden. Dies hat dazu geführt, dass heutzutage in der sequenziellen Kunst unter anderem auch existenzielle Fragen und alltagsphilosophische Probleme in ihrem zeithistorischen Zusammenhang verhandelt werden. In diesem Sinne hat die Eroberung eines explizit nicht-fiktionalen Terrains durch den Comic ihren Teil zu dessen Aufwertung in der Wahrnehmung von Kritikern und Publikum beigetragen.³ Einst als qualitativ minderwertige Form der leichten Unterhaltung abschätzig beäugt, hat sich der Comic inzwischen als ein Medium etabliert, dem genug künstlerische Ausdrucksfähigkeit zur Reflexion und Auseinandersetzung mit der Realität zugetraut wird.

Vor diesem Hintergrund beschäftige ich mich im vorliegenden Artikel mit der Rolle von Selbstporträts, autobiografischen Inhalten und Zeitzeu- genschilderungen für die Entwicklung des Comicgenres im Libanon. Das Vermächtnis individueller und kollektiver Erinnerungen stellt nicht zuletzt im Nahen Osten eine thematische Schatztruhe dar, aus der die Autoren der Region reichhaltig zu schöpfen wissen.

Ich beschränke mich hierbei vor allem auf ausgewählte Werke der Künstlerin Zeina Abirached (geb. 1981). Ihr ist es durch das Eröffnen intimer Einblicke in die Vergangenheit (sowohl der eigenen Person als auch des lokalen Umfeldes) und durch die Beschreibung geschichtlicher Ereignisse auf sehr persönliche Weise gelungen, das Image des Comics nachhaltig zu stärken. Die Autorin erhielt für ihr Werk den Phoenix-Preis der libanesischen Audi-Bank. Ihr sei es gelungen – so die Begründung – „die Kompatibilität des erweiterten Bezugsrahmens orientalischer Wort- und Bildsprache und des Französischen – als Grundlage einer den interkulturellen Dialog ermöglichenden frankophonen Literatur – aufzuzeigen.“⁴

3 „Far removed from official circles and traditional commercial distribution, which is furthermore highly different from country to country, these authors evoke everyday city life using Arabic dialects rather than classical Arabic adopting an implicitly political approach. They also explore tales of intimacy with an audacity that we could not imagine. To depict emotions, to reveal sensuality, is also to take risks, These artists experiment with the form, mixing the tradition of Arabic drawing with the aesthetics of western comics [...]“; Ghaibeh und Mercier 2017, 10.

4 Menassa 2016 <https://newspaper.annahar.com/article/299763-جائزة-الفينيكس-للميا-ز-ياد-وز-ينة-> أبي-راش-راشد-البيانو-الشرقي-ويالليل-يا-عين-كلمة (Zugriff am 15.4.2018).

Die Sprache des Comics

Die Fragestellung ist komplex und Gegenstand anhaltender akademischer Diskussionen. Obgleich nicht zu leugnen ist, dass das Interesse und die dem Thema zugestandene Wichtigkeit in der akademischen Welt wächst, so scheint eine einfache und einheitliche Definition für den Terminus „Comic“ zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht möglich zu sein. Groensteen, einer der profiliertesten Kenner des Mediums, spricht von einer „impossible definition“.⁵ Konsens ist jedoch, dass es wichtig ist, zwischen fiktionalem und nicht-fiktionalem Comic zu unterscheiden. Im Weiteren werde ich ausführen, welche Charakteristika den autobiografischen Comic auszeichnen.

Was ist ein Comic?

Diese Frage wird in der Comicforschung sehr kontrovers diskutiert. Auch wenn Eisners Definition (2008) des Comics als „sequenzielle Kunst“ beinahe einhellige Zustimmung erfährt, ergeben sich einige Probleme bei ihrer praktischen Anwendung. Unter den Begriff der „sequenziellen Kunst“ lassen sich durchaus auch andere künstlerische Ausdrucksformen subsumieren, die bei genauer Betrachtung nichts mit einem Comic zu tun haben (z.B. antike Darstellungen von Bildsequenzen, wie sie im alten Ägypten, Griechenland, Rom oder bei den Maya zu finden sind). Eisner beschreibt den Comic als eine Abfolge von zwei oder mehr Bildern, die in einer Weise angeordnet sind, dass der Betrachter sie miteinander verknüpft und dadurch zur Auflösung (*closure*) der Geschichte gelangt. Diese Auflösung wird durch die Erzählhandlung ermöglicht. Sie bildet den ‚roten Faden‘, mit deren Hilfe der Betrachter die Lücke zwischen einer Bildsequenz und der nächsten schließen kann. Dieser Vorgang bildet die Voraussetzung für die Entwicklung von einer reinen Aneinanderreihung von Bildern hin zu einer sinnhaften Bildabfolge. Es erschließt sich eine Erzählung; der Betrachter wird zum Leser. Für Eisner stellt dabei die mentale Aktivität des Lesers ein fundamentales Element dar: „The format of comics presents a montage of both word and image, and the reader is thus required to exercise both visual and verbal interpretative skills“.⁶ Scott McCloud definiert, aufbauend

5 Groensteen 2007, 12.

6 Eisner 2008, 2.

auf der Definition Eisners, den Comic als „[j]uxtaposed pictorial and other images in deliberate sequence, intended to convey information and/ or produce an aesthetic response in the viewer“.⁷

Die sequenzielle Komponente des Comics impliziert die chronologische Anordnung des Erzählten. Die Erzählung baut sich dabei in einer weitgehend linearen zeitlichen Abfolge auf, wie dies auch in anderen narrativen Kunstformen wie der Literatur oder dem Kino zu finden ist. Der Comic verlangt von seinem Leser allerdings den Akt der Auflösung, was ihn von anderen visuellen Kunstformen unterscheidet. Hierbei handelt es sich um einen Prozess, der im Comic nicht wie beispielsweise im Kino automatisch abläuft. Die Anordnung der Bilder durch den Autor muss es dem Leser ermöglichen, diese durch aktive Mitwirkung so zusammenzufügen, dass sich daraus Sinn ergibt. Der neue libanesische Comic hat hierfür Darstellungsformen entwickelt, die das aktive Mitwirken des Lesers auf ein neues Level heben; hier sind vor allem Autoren wie Lamia Ziadé oder Mazen Kerbaj zu nennen.

Wie bei allen narrativen Kunstformen lässt sich auch im Comic zwischen Werken mit fiktionalem Charakter, ergo hauptsächlich der Phantasie des Autors entstammenden Darstellungen und solchen mit non-fiktionalem Charakter, die reale Begebenheiten interpretieren, unterscheiden. Innerhalb des Comicgenres – und dies gilt insbesondere für den libanesischen Comic – finden sich immer mehr Autoren, die durch Innovation hervorstechen, sei es durch autobiografische (Auf-)Zeichnungen, sei es durch Zeugnisse mit familiären Bezug, sei es durch journalistische Reportagen/Chroniken. Insbesondere die Autobiografie bewegt sich dabei aufgrund ihrer subjektiven Erzählweise zwischen Realität und Fiktion. Dem Autor steht dabei als Nachweis des Geschehenen nicht viel mehr als seine eigene Erfahrung zur Verfügung. Diese kann selbstredend nur inklusive aller Einschränkungen durch selektive Auswahl und Manipulation, welche die künstlerische Verarbeitung der Erinnerung mit sich bringt, gedacht werden.

Zeina Abirached setzt in ihren Comics verschiedene künstlerische Mittel ein, aufgrund derer sich ihre Werke der non-fiktionalen autobiografischen Narration zuordnen lassen. Im Folgenden soll auf die Mechanismen dieser künstlerischen Mittel näher eingegangen werden. Des Weiteren soll aufgezeigt werden, wie es den Comics gelingt, durch ihr hybrides Narrativ aus Text und Bild eine eigenständige autobiografische Perspektive zu entwerfen. Hierfür werde ich mich mit einigen ihrer Werke näher beschäftigen.⁸

7 Scott McCloud 1994, 9.

8 Abirached, 2006, 2007, 2008.

Als Erstes möchte ich nachzeichnen, welchem Weg die Autorin folgt, um die Authentizität der Narration zu gewährleisten. Hierbei konzentriere ich mich auf Stilmittel wie die Nennung des eigenen Namens, die Darstellung in der ersten Person, das Eingreifen der Erzählerin in das Geschehen, den zeichnerischen Stil und paratextuelle Elemente (Titel, Untertitel, Cover und Titelbild). Als Zweites werde ich die visuellen Komponenten des Comics genauer untersuchen; jene Elemente, die die persönliche Darstellung und Selbstoffenbarung stärken. Zur konventionellen Beschreibung der Gegebenheiten und den Gedanken der Autorin treten Selbstporträt und körperliche Darstellung. Letztere offenbart eine sehr persönliche Eigenwahrnehmung, die auch auf den Körper bezogene Komplexe oder psychische Dispositionen thematisiert.

Form und Pragmatik: Was macht einen Comic zu einem autobiografischen Comic?

Die stetig wachsende Zahl von Kunstwerken mit autobiografischem und persönlichem Inhalt beschränkt sich bei Weitem nicht auf das Comicgenre, sondern ist in beinahe allen Kunstformen präsenter denn je. Diese Entwicklung ist eingebettet in einen internationalen kulturellen Prozess, in dem die Idee von persönlicher Freiheit mehr und mehr an Gewicht erhält. Wir leben in einem Zeitalter, in dem das Erzählen von sich selbst zur Selbstverständlichkeit geworden ist. Jeder hat den Anspruch darauf, von seinem Privatleben zu berichten. Die zunehmende Wichtigkeit, die das Individuum sich uns seinen persönlichen Alltagsgeschichten beimisst, äußert sich zum einen im Aufstieg der sozialen Medien, aber eben auch in der Weiterentwicklung autobiografischer Literatur.

Der Boom der Autobiografie geht Hand in Hand mit einer fruchtbaren poststrukturalistischen Kontroverse über die Möglichkeiten und Grenzen der Abbildbarkeit von Wirklichkeit durch Sprache und Schrift innerhalb der Literaturtheorie. Grob gesagt geht es um die Frage, ob es möglich ist, die Realität in einer tatsächlich objektiven Art und Weise zu repräsentieren und zu beschreiben. Die Vorstellung, durch Historiografie zu authentischem Wissen über die Vergangenheit gelangen und diese wahrheitsgetreu abbilden zu können, wurde zugunsten einer Betonung des Narrativen revidiert. Mittlerweile ist es anerkannter Konsens, dass jegliche Form von Kunst – inklusive derer, welche sich am vehementesten auf Realismus und authentische Offenbarung beruft – immer nur *eine Version* der Realität abbilden

kann. Die jeweilige Interpretation der Wirklichkeit wird dabei transportiert und vermittelt durch die persönliche Meinung des Künstlers, die Wahl des Kunststils, durch individuelle Auswahl und Präferenz bestimmter Materialien und vor allem durch den Sinn für Symbolismus in den künstlerischen Ausdrucksmitteln.

Um auf das Erzählen nicht zu verzichten, auch wenn es niemals gelingen kann, „die Realität“ zu beschreiben, versuchen Autoren non-fiktionaler Erzählungen einen „pragmatischen Pakt“, einen Kommunikationspakt mit dem Leser zu schließen. Dies geschieht durch verschiedene narrative Strategien und künstlerische Mittel: mittels eines Vorworts, dem Setzen einer Unterschrift unter das Bild, das Einarbeiten des eigenen Namens in die Erzählung, die Kumulation wichtiger Daten und die Datierung von Bildsequenzen etc. Die Verwendung dieser Mittel ist Ausdruck des Konzepts des „autobiografischen Paktes“ wie es Lejeune beschrieben hat.⁹

Im Folgenden analysiere ich die Charakteristika der Sprache der autobiografischen Comics. Ein besonderes Augenmerk lege ich hierbei auf die narrativen Elemente, die zur Herstellung und Vermittlung eines kongruenten Erzählstrangs zum Einsatz kommen. Das Schema, dem ich dabei folge, nimmt seinen Ausgang bei den externen Charakteristiken des Comics und dient dazu, einen Bogen zu den internen signifikativen Merkmalen zu spannen.

Cover und Titelbild

Es bietet sich an, die Analyse mit dem Comic als einem physisch greifbaren Objekt zu beginnen. Das Comicbuch oder -heft enthält, neben der als Folge von Bildern erzählten Geschichte, paratextuelle Elemente wie das Cover mit Titelbild, Titel und Untertiteln. Laut Genette bestimmt der Paratext, wie sich ein Text in ein Buch verwandelt, d. h. in ein Produkt, das für den Verkauf und die Rezeption durch ein Publikum bestimmt ist.¹⁰ In den Werken Zeina Abiracheds ist die Verbindung von Bildern auf dem Einband mit Titel und Untertitel dazu gedacht, die Einheit zwischen der Autorin und der Protagonistin der Erzählung herzustellen. Diese Verbindung ist insofern relevant, als dass die Autorin hier gleichzeitig auch als Zeichnerin fungiert. Die Verbindung von Zeugenbericht und Selbstporträt

⁹ Lejeune 1994.

¹⁰ Genette 2001.

gibt dem Werk eine besondere persönliche Note. Eine Autorin, die sich selbst als Kind zeichnet, platziert die Geschichte in der Vergangenheit. Gleichzeitig generiert sie ein persönliches, in höchstem Maße subjektives Selbstbild.

In *Mouton* (erschienen 2012) trägt das Mädchen ein Schaf auf dem Kopf, weil ihr Haar der Wolle eines Schafes ähnelt. Hierdurch wird ein das äußerliche Erscheinungsbild der Autorin betreffendes Charakteristikum dargestellt. In *38, Rue Youssef Semaani* (erschienen 2007) kommt den paratextuellen Elementen eine besondere Aufmerksamkeit zu. Die Zeichnungen des Buches sind schwarz-weiß mit klaren, sorgfältig gezogenen Linien. Der Umschlag des Buches zeigt eine Straße, den Handlungsort der Geschichte. In dieser Straße erscheinen zuvorderst niedrige Familienhäuser in traditioneller Bauweise und in zweiter Reihe moderne Hochhäuser. Am Horizont ist eine offene, homogene Fläche zu erkennen, vermutlich das Meer. Die Häuser im Vordergrund zeigen die typische lokale Architektur, wie sie in vielen Stadtvierteln von Beirut zu finden ist: Häuser mit und ohne Spitzdach, mit rechteckigen Fenstern mit Fensterbögen, Vergitterungen im Erdgeschoss, Fensterläden aus Holz. Vor den Häuserfassaden stehen Pflanzen in Blumentöpfen und Obstbäume – ein Feigenbaum oder Weinreben, ein Zitrusbaum; Früchte eines Auberginenbaums baumeln vom Dach eines Hauses, dazwischen Wäscheleinen mit zum Trocknen aufgehängter Wäsche. Einige der Pflanzen sind in Kanister oder Blechdosen eingepflanzt.

Der Comic erreicht den Leser in einem Umschlag. Das legt den Verdacht nahe, es handele sich bei dem Inhalt um etwas sehr Persönliches, Intimes oder Privates – wie ein an ihn gerichteter Brief. Auf dem Titelbild des Comics selbst ist eine Häuserreihe in Nahaufnahme zu sehen, auf der Rückseite eine andere Häuserreihe mit weiteren Details, wie z. B. einer Katze auf dem Dach, Fenster mit Vorhängen und Ähnlichem. Beim Öffnen des Umschlags zeigt sich, dass der Comic das Format eines Triptychons hat. Auf der im Inneren liegenden Seite zoomt der Blick auf einen Teil der Straßenlandschaft, einen zwischen zwei Häusern stehenden Baum. Zu seiner Linken sieht man ein Fenster, rechts davon eine Palme, einen Vogel und die charakteristischen Fenster mit Bögen. Zwischen den Gebäuden und hinter dem Baum erscheint erneut das Meer. Da das Heft das Format eines Triptychons hat, muss man es zum Lesen – ähnlich wie einen Brief – öffnen und anschließend wieder schließen.

In *Mourir, partir, revenir. Le jeu des hirondelles* (erschienen 2007), auf Deutsch *Das Spiel der Schwalben* (Übersetzung erschienen 2013) ist das Titelbild erneut in Schwarz-Weiß gehalten. Auf diesem sieht man eine Gruppe von Personen und Autos im Hintergrund sowie den Horizont der

Stadt. Im Zentrum des Bildes befindet sich die Mutter der Erzählerin, die ihren Arm um die Schulter der Autorin als junges Mädchen legt. Rechts ist der Bruder in einem T-Shirt mit einer Figur aus Charles M. Schulz' *The Peanuts* zu sehen, dahinter der Vater.

Erwähnenswert ist, dass die jeweiligen Editionen des Buches abhängig vom Erscheinungsland abweichende Titelbilder tragen. Die englische, spanische und italienische Ausgabe verwenden ein farbiges Cover: die ersten beiden Gelb, letztere Rosa. Auch die Titelbilder unterscheiden sich: Die spanische und italienische Ausgabe zeigen lediglich die Kernfamilie. In Italien haben die Eltern einen fröhlichen Gesichtsausdruck, in Spanien hingegen blicken sie sorgenvoll.

Je me souviens – Beyrouth (erschieden 2006), auf Deutsch *Ich erinnere mich* (2014) präsentiert auf dem Titelbild ein Selbstporträt der Autorin am unteren rechten Seitenrand. Sie befindet sich inmitten einer Menschenmenge, die durch die Straßen einer Stadt voller Baustellen läuft. Neben jedem Haus steht ein Baukran. Die Personen haben unterschiedliche Gesichter, einige sind mit Augen und Mund gezeichnet, andere bleiben schemenhaft. Bei den Personen mit detaillierter gezeichnetem Gesicht handelt sich teilweise um Personen, die der Leser bereits aus *Le jeu des hirondelles* kennt, wie z.B. Choukri, Khaled, Monsieur Chalita oder die alte Dame Anhala. Weitere der Personen mit gezeichneten Gesichtern lernt man im Verlauf des Buches kennen. Bei genauerer Betrachtung sind auch die Gesichter der Beatles in der sich durch die Stadt – vermutlich Beirut – wälzenden Menschenmenge zu entdecken. Dazu gesellen sich Figuren der japanischen Serie *Mazinger Z* sowie das Konterfei des französischen Autors Georges Perec (1936–1982). Dass hier der Autor von *W oder die Kindheitserinnerung* auftaucht, ist sicher kein Zufall: Perec offenbart, wie Zeina Abirached, [rekonstruierte] Fragmente der eigenen Kindheitserinnerungen. Zeina Abirached offenbart Kindheitserinnerungen an das vom Bürgerkrieg gezeichnete Beirut. Die hier versammelten Gedächtnisinhalte erscheinen, bedingt durch den Zustand der Stadt, tragisch. Gleichzeitig handelt es sich bei ihnen um glückliche Momente, in denen es der Autorin möglich ist, den Krieg zu vergessen. Die Spannung zwischen einer feindseligen und bedrohlichen Außenwelt und den Erinnerungen an das Haus ihrer Kindheit – ihr Zuhause – als Ort von Intimität und schutzbietender Geborgenheit ist greifbar. Im typischen Stil ihrer klar gezogenen Schwarz-Weiß-Zeichnungen entwirft die Autorin ein Panorama ihrer Erinnerungen in Einzelbildern. Das Buch muss dabei nicht zwangsläufig von der ersten bis zur letzten Seite fortlaufend gelesen werden. Es kann auf einer beliebigen Seite aufgeschlagen und mit dem Lesen begonnen werden.

Narrative, stilistische und strukturelle Merkmale

Die Erzählebene vieler Comics wird bestimmt durch die der Gattung eigene hybride Natur aus Sprache und Zeichnung. Worte wie Bilder sind Zeichen mit symbolischer Bedeutung (*icons*), die zur Repräsentation von Aspekten der realen Welt dienen. Worte sind allerdings primär rein abstrakt und auch ihre grafische Repräsentation (Schrift) beeinflusst in der Regel deren Inhalt nicht. Es besteht keine vorbestimmte Verbindung zwischen einem Wort und seiner Bedeutung (dem Inhalt, welchen es repräsentiert).¹¹ Dagegen sind Zeichnungen, welche auf Wiedererkennung abzielen, in ihrer Darstellung stets auf mehr oder weniger ausgeprägte Ähnlichkeiten mit dem durch sie repräsentierten und kommunizierten Inhalt angewiesen.¹² Deshalb können hier die Art und Weise der Darstellung und das Format (mehr oder weniger ikonisch, mehr oder weniger realistisch) sehr wohl einen Einfluss auf die Bedeutung des transportierten Inhaltes ausüben. Der Grad der Abstraktion, Detailreichtum, Detailtreue oder übersteigter Realismus, klare oder verschwommene Linien, die Farbauswahl, all dies beeinflusst die ästhetische Rezeption durch den Betrachter.

In der Konsequenz kann festgehalten werden, dass ein Comic keine realitätsgetreue Abbildung der Wirklichkeit bietet. Durch vereinfachende grafische Darstellung von Stereotypen wird es leichter für den Leser, sich in die Personen hineinzusetzen und deren Situation nachzuvollziehen.¹³

Auf der anderen Seite fördert die Abstraktion des Comics auch den Effekt der Generalisierung, durch den jede skizzierte Figur ihre Individualität zugunsten einer globalen symbolischen Bedeutung verliert. Die dargestellten Personen werden zu Archetypen. Im Gegensatz zur Fotografie zeichnet der Comic die private Tragödie als universelle Angelegenheit, die jeden von uns angeht. Wie am Beispiel von Zeina Abiracheds kindlich anmutenden Zeichnungen gut zu sehen ist, kann, wie auf den folgenden Seiten gezeigt wird, auch in einem schlichten Stil gehaltene Darstellungen tiefere Bedeutungen besitzen.

11 Ausnahmen hiervon stellen die Lautmalereien (Onomatopoesie) dar, z.B. bei Wörtern wie knallen, brüllen, picken, bei denen durch den Klang eine Nachahmung des Inhalts erfolgt, oder auch bei den in Comics gern gebrauchten schriftlichen Klangdarstellungen à la Peng! Bumm! Zack! Wusch!

12 Auch hierbei gibt es Ausnahmen, wie z.B. die Mehrzahl der Verkehrsschilder, aus deren Abbildung sich nicht von vornherein erschließt, wofür sie stehen, oder auch schriftliche Hilfszeichen wie !, welche in Comics auch regelmäßig außerhalb der Sprechblasen im Bild erscheinen sowie einige Handzeichen (z.B. Faust mit erhobenem Daumen, nach vorn ausgestreckte Handfläche).

13 McCloud 1994, 36.

Trotz seiner Kürze ist *38, rue Youssef Semaani* tiefgründig und reich an Anspielungen. Die Personen stehen für Archetypen des alltäglichen Lebens eines Beirut Stadtviertels. Die dargestellten Szenen sind miteinander verwoben und stehen nebeneinander. Jede einzelne Person trägt typische körperliche Merkmale, wird aber auch durch bestimmte psychologische Eigenschaften repräsentiert. Diese kommen durch ihre Gesten, kleine Anekdoten und Andeutungen, bestimmte schrullige Eigenheiten und persönliche Vorlieben, für welche die jeweilige Person in der Straße bekannt ist, zum Ausdruck. Bei der Beschreibung der einzelnen Personen verwendet die Autorin wiederholt die Verben *aimer*, *aimer pas* oder *adorer*. Die meisten Charaktere tauchen auch in ihren späteren Werken auf. Die Personen sind: eine alte Dame, welche durch das Fenster beobachtet, was auf der Straße geschieht; der Hausmeister Oscar Daoud; eine Frau, die unglücklich in einen der Nachbarn verliebt ist; ein Damenfriseur; Ernst Chalita, ein eleganter Mann, der aufgrund seiner Schuppen, die ihm aus den Haaren fallen und auf seinem Sonntagsanzug bleiben, unter Komplexen leidet: „Son grand problème, c’est ses pellicules qui lui pourrissent la vie et ruinent son costume du dimanche qu’il porte tous les jours.“¹⁴ Die alltägliche Routine des Mehrfamilienhauses wird durch die Handlungen der einzelnen Personen dargestellt: Eine Hausbewohnerin spielt auf ihrem Klavier immer wieder dieselbe Melodie und geht damit den Nachbarn auf die Nerven; eine Nachbarin hängt ihre Wäsche an der Leine auf, wodurch die Habseligkeiten der anderen Hausbewohner nass werden; eine Frau lädt die Nachbarn zum Kaffeekränzchen ein; ein Mann macht beim Gehen klappernde Geräusche, die man im ganzen Haus hört. Auch Tiere, wie ein Vogel oder eine Katze, finden bei der Beschreibung der Nachbarschaft ihren Platz. Alle Figuren, die im selben Haus wohnen, stehen über Alltagsgeschichten und Anekdoten auf die eine oder andere Art miteinander in Verbindung.

Drei weitere Figuren kommen im Text vor: eine Sekretärin, ein altemodisches Telefon mit Wahlscheibe – welches auch Gefühle hat – und Désiré Aflatone, der Chef der Sekretärin. Er wird ohne Augen und nur schemenhaft als schwarzer Schatten dargestellt. Welchen Geschäften er nachgeht, wird in den Texten nicht näher erläutert, doch scheint es sich bei ihm um einen Immobilienmakler zu handeln. Er ist eine moderne Person, telefoniert mit einem äußerst modernen Handy und spricht in einer Sprache, die keiner versteht. Wenn er lacht, bebt das ganze Gebäude. Auf diese Art wird die Immobilienspekulation, die ein großes Problem in Beirut darstellt, symbolisiert. In den letzten Jahren hatten Spekulanten viele Gebäude,

14 Abirached 2006, 3.

besonders in Achrafieh (im Osten Beiruts), absichtlich demolieren lassen, um neue, moderne Apartmenthäuser zu bauen. Dies hat zum Verlust an historischen Bauten und damit zur Veränderung des alten Beiruter Stadtbildes geführt.¹⁵ Der Name Aflatone könnte auch eine Anspielung auf Platon (auf Arabisch Aflātūn) sein. Für Platon ist der Verstand der einzige Weg, um die Wirklichkeit zu erkennen. Der Verstand vermag aber nichts auszurichten, wenn man die Sprache des Gegenüber nicht versteht. Dass die Figur Aflatone nur schematisch gezeichnet ist, könnte ebenfalls eine Referenz auf das Höhlengleichnis Platons sein.

Es bleibt offen, zu welchem Zeitpunkt die einzelnen Episoden des Comics spielen. Die Personen wirken wie einer vergangenen Zeit entsprungen. Ihre Kleidung und die gemalten Gegenstände, wie das Scheibentelefon, scheinen altmodisch. Wann genau sich die Handlung abspielt, ist zweitrangig. Das Straßenbild der Youssef Semaani Nummer 38 ist heutzutage ein völlig anderes als das von Zeina Abirached gezeichnete. Ob das Gebäude, in welchem die Autorin aufgewachsen ist, zwischenzeitlich abgerissen wurde oder ob die Repräsentation ihres Zuhauses aus Kindertagen als traditionelles Beiruter Mehrfamilienhaus aus ästhetischen Gründen geschieht, wissen wir nicht.

Zusammengefasst wird in *38, rue Youssef Semaani* in kleinen Episoden das alltägliche Leben in Beirut nachgezeichnet. Somit gelingt es der Autorin, anhand eines Mikrokosmos ein soziologisches Porträt zu entwerfen. Dadurch, dass es keine klare zeitliche Linie der Handlungen gibt, gelingt es Zeina Abirached, das fragmentarische Gedächtnis zu thematisieren. Die willentliche Konstruktion und Rekonstruktion der Kindheitserinnerungen wird hier bewusst als ästhetisches Mittel eingesetzt. (Zur *38, Rue Youssef Semaani*, dem Ort des Geschehens, der auch den Titel des Comics liefert, vergleiche auch die angefügten aktuellen Fotos, Abb. 1 und 2.)

Der Titel *Mourir, partir, revenir. Le jeu des hirondelles* (erschienen 2007) nimmt Bezug auf ein Graffito, welches im Buch zu sehen ist.¹⁶ Das Buch erzählt die Geschichte eines Abends im Haus der Abiracheds zur Zeit des Bürgerkriegs, an dem die Kinder alleine sind. Ihre Eltern sind zu einem Besuch der Großmutter aufgebrochen, welche auf der anderen Seite der Demarkationslinie („Grüne Linie“) wohnt, die während des Bürgerkrieges die Gebiete der verfeindeten christlichen und muslimischen Milizen voneinander trennt. Aufgrund der Bombardierung Beiruts sitzen die Eltern im Haus der Großmutter fest und können nicht zurück zu den Kindern. Die

15 Vgl. Corazón Rural, Álvaro 2018.

16 Abirached 2007, 166–167.



Abbildung 1 38, Rue Youssef Semaani im März 2018 (Foto: Rocío Aúz García).



Abbildung 2 Straßenende, wo die Grüne Linie verlief (Foto: Rocío Aúz García).

Erzählerin und ihr Bruder werden von der Nachbarin betreut und spielen Kinderspiele, ohne mitzubekommen, was gerade um sie herum passiert. Im Verlaufe der Geschichte kommen nach und nach mehrere Nachbarn in die Wohnung und erzählen, was sie vor und während des Krieges erlebt haben. Die ganze Geschichte handelt einerseits von den Einschränkungen, die der Krieg für das Leben der Menschen mit sich bringt, andererseits aber auch von den Hoffnungen und Sehnsüchten der Freunde und Nachbarn. Nach einer unbestimmten Zeit kommen auch die Eltern wieder zurück. Das Buch endet mit der Abreise von Zeina und ihrer Familie ins Exil. Auf den letzten Seiten ist zu sehen, wie sich die Buchstaben des Namens Zeina in die Silhouette eines Segelboots verwandelt.

Die 95 Seiten von *Je me souviens – Beyrouth* (erschienen 2008) bestehen aus drei Teilen. Seite 7 bis 49 sind den Erinnerungen an die Kindheit in der Zeit der bewaffneten Konflikte gewidmet. Die Seiten 50 und 51 sind schwarz. Die Bilder auf den Seiten 52 bis 55 weisen einen gänzlich anderen Stil auf, sie sind mit weißer Tinte auf schwarzem Hintergrund gezeichnet. Ab Seite 56 bis Seite 82 werden die Erinnerungen an das Exil und die Wiederentdeckung der Stadt nach dem Krieg erzählt. Im letzten Teil wird auf zwei weißen Seiten (83–84) die Abreise von Zeina nach Frankreich eingeleitet. Die Gefühle, die der Krieg 2006 ausgelöst hatte, werden beschrieben. Ein Spielbrett stellt das Exil dar, im Anschluss folgen schwarze Seiten. Diese zwingen den Leser, seine Lektüre zu unterbrechen, und lösen bei ihm eine Reflexion über das Verlassen der Heimat aus. Die kindlichen Bilder vermitteln Authentizität der im Werk verarbeiteten Gefühle: Es handelt sich wohl um echte Bilder der Autorin aus ihrer Kindheit. Der Aufbau des Buches ermöglicht den Lesern ein interaktives und nicht-lineares Lesen. Man kann das Buch auf irgendeiner Seite aufschlagen, da die Erinnerungen untereinander nicht verbunden sind.

Die abstrakte Darstellung, die den Zeichnungen des Comics anhaftet, führt zwar zu einem allgemeineren Sinn des semantischen Inhalts der Zeichnungen, bringt aber auch einen gewissen Verlust an Objektivität mit sich. Wie kombiniert man Abstraktion und Beweis? Mit einer elementaren Strichtechnik versucht die Autorin, das Gefühl der Spontaneität zu verstärken. Die Zeichnungen scheinen Kinderzeichnungen, die im Erwachsenenalter nicht retuschiert wurden. Die ikonischen Figuren werden zu einem Symbol für Beirut. Darüber hinaus verstärkt der Gebrauch von Schwarz und Weiß in der Erzählung die subjektive Kraft dieser symbolischen Annäherungen an die Realität.

Zusätzlich zu diesen stilistischen Merkmalen sind andere formale Ressourcen mit der textlichen Ordnung verbunden. Reflektierende, lyrische oder kritische Passagen gibt es sowohl im Wortlaut der Charaktere als auch

bei der Erzählerin. Die Erzählerin erscheint in der ersten Person Singular beziehungsweise der Ich-Perspektive und lässt andere in Sprechblasen sprechen. Das Textfeld überträgt die Gedanken einer objektiveren, allgegenwärtigen Stimme. All dies führt dazu, dass das Lesen auf eine bestimmte Art und Weise erfolgt: Der Leser muss sich Zeit nehmen und langsam und reflektiert lesen, um das Detail zu erfassen.

Die Panels und ihre Anordnung bestimmen die Grammatik der Erzählung. Die Komplexität der Beziehungen zwischen den Panels halten den Leser zum Nachdenken an. Das Layout, die Textfelder, die Größe, ihre Anordnung, die Dicke der Linien zwischen den Panels oder ihre Abwesenheit, das zeitliche Verhältnis (Szene-zu-Szene, Aktion-zu-Aktion, Ellipse usw.) sind Parameter, die die Struktur des Comics bestimmen. In den Werken von Abirached, in denen es darum geht, eine detaillierte und informative Geschichte zu bieten, ist die Erzählstruktur starr, sie schreitet schnell voran. Die ausführliche Erzählweise mit großen Panels oder eigenartigen Formen in Momenten besonderer emotionaler Intensität variiert.

Die autobiografischen Comics der libanesischen Autorin sind eine Erzählung, in der sie eine retrospektive Geschichte entwickelt. Die Erzählerin berichtet über einen bedeutsamen Moment im Rahmen des Bürgerkrieges und den Versuch, trotz der Umstände „ganz normal“ zu leben.

Fazit

Die Künstlerin verwendet verschiedene künstlerische Ausdrucksformen und setzt sich damit von ihren Vorläufern ab. Im libanesischen Comic hat sich eine Verbindung zwischen bildende Kunst und Erwachsenenthemen sowie einem bestimmten literarischen Stil etabliert. Dies führte zu einer fruchtbaren Verbindung, in welcher eine Aneignung der autobiografischen Thematik durch die narrative Technik des Comics erfolgt.

Der Comic erlaubt es der Autorin, in ihren Erzählsequenzen alltägliche Geschichten mit einer ungewöhnlichen Intensität zu erzählen. Ihre vertraulichen Mitteilungen setzen sich nach und nach zu einem intimen Selbstporträt zusammen. Verstärkt wird dies durch die Fähigkeit der Autorin, in ihren Werken Ikonen und Prototypen der libanesischen Gesellschaft zu erschaffen. Dies gelingt ihr durch eine Vereinfachung des Stils. Dieser erlaubt es dem Leser, in die Haut der Protagonisten zu schlüpfen, sodass das Lesen dieser (fremden) Erinnerungen zu einem anschaulichen Erlebnis für den Leser wird. Der visuelle und direkte Zugang zu einer fremden

Lebensrealität verwandelt die private und gleichzeitig von Abstand geprägte Perspektive des Lesers in einen unmittelbaren Zugang zur Geschichte. Die autobiografische Ebene ermöglicht es, historische Geschehnisse durch die Augen des Zeitzeugen zu erzählen.

Die Wirkung wird dabei verstärkt durch die teilweise naiv-kindlich wirkende grafische Darstellung in den Zeichnungen. Die Handlung der Comics spielt sich im Rahmen des libanesischen Bürgerkrieges ab. Es werden geschichtliche Ereignisse aus einem individuellen, lokalen Blickwinkel erzählt. Deshalb ist ihr Ziel auch nicht das einer ausgewogenen, außenstehenden, tatsachengetreuen globalen Geschichtsschreibung des Geschehenen, sondern vielmehr eine subjektive, limitierte, aber darum umso persönlichere und aufrichtigere Version der Geschichte. Der Erfolg der Autorin – mit Übersetzungen ihrer Werke in zahlreiche Sprachen – trägt nicht nur dazu bei, dass nun auch innerhalb der libanesischen Grenzen über den Bürgerkrieg gesprochen wird, sondern auch, dass einzelne Fragmente der Geschichte des Mittelmeerlandes über dieses hinaus bekannt werden. Ihre Erzählungen erlauben es dem Leser, sich in eine kindliche Erlebenswelt einzudenken, und zeigen ihm den libanesischen Krieg aus der arglosen und unschuldigen Sicht eines Kindes.

Literatur

- Abirached, Zeina.** 2006. *38, rue Youssef Semaani*. Paris: Cambourakis.
- Abirached, Zeina.** 2007. *Mourir, partir, revenir. Le jeu des hirondelles*. Paris: Cambourakis.
- Abirached, Zeina.** 2008. *Je me souviens – Beyrouth*. Paris: Cambourakis.
- Abirached, Zeina.** 2012. *Mouton*. Paris: Cambourakis.
- Abirached, Zeina.** 2013. *Das Spiel der Schwalben*. Berlin: Avant-Verlag.
- Abirached, Zeina.** 2014. *Ich erinnere mich: Beirut*. Berlin: Avant-Verlag.
- Corazón Rural, Álvaro.** 2018. „Zeina Abirached: «En el Líbano la guerra destruyó mucho, pero la reconstrucción también»“. *Jot Down Arte y Letras*. 15. Juni 2018. Letzter Zugriff: 15. Juni 2018. <http://www.jotdown.es/2018/06/zeina-abirached-en-el-libano-la-guerra-destruyo-mucho-pero-la-reconstruccion-tambien/>.
- Douglas, Allen, und Fedwa Malti-Douglas.** 1994. *Arab Comic Strips: Politics of an Emerging Mass Culture*. A Midland Book 831. Bloomington: Indiana University Press.
- Eisner, Will.** 2008. *Comics and Sequential Art*. Cincinnati, Ohio: North Light.
- Ghaibeh, Lina, und Jean-Pierre Mercier.** 2017. *Nouvelle Génération. La Bande Dessinée Arabe Aujourd'hui/The New Generation. Arab Comics Today*. Beirut: Alifbata/The Mu'taz and Rada Sawwaf Arabic Comics Initiative at AUB/ToshFesh.com.
- Genette, Gérard.** 2001. *Paratexte: das Buch vom Beiwerk des Buches*. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1510. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Groensteen, Thierry.** 2007. *The System of Comics*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Lejeune, Philippe.** 1994. *Der autobiographische Pakt*. Edition Suhrkamp 1896 = N.F., 896. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Menassa, May.** 2016. „Ġā'izat al-'Finiks' li-Lāmiyā Ziyāda wa-Zīna Abī Rašīd 'al-Biyānū aš-Šarqī' wa-'Yā Layl yā 'Ayn' kalima wa-šūra“. *An Nahar*. 8. Januar 2016. Letzter Zugriff: 15. April 2018. <https://newspaper.annahar.com/article/299763-اي-مجلد-سكيني-يفل-اقزى-اج-299763-اون-اي-يبل-اندش-ار-شار-ي-ب-أ-عن-ي-زو-قدا-يز-تم-لك-ن-ي-ع-اي-ل-يل-اي-و-ي-ق-ر-ش-ل-ا>.
- Al Sawwaf, Mu'taz.** 2017. *50 artistes de caricature et de bande dessinée arabes*. Marseille: Alifbata/ToshFesh.

In der Islamlkunde wird seit einigen Jahren sehr lebhaft diskutiert, inwieweit „Horizonte des Individuellen“ in literarischen und dokumentarischen Quellen wahrnehmbar sind. Der Band ist bewusst nicht als kumulativ strukturierte Festgabe konzipiert, sondern soll vielmehr an fachwissenschaftlich relevante Diskussionen anknüpfen. Mit Beiträgen von Lale Behzadi, Michael Ursinus, Henning Sievert, Paula Schrode, Johannes Zimmermann, Ines Weinrich u.v.a.



UNIVERSITÄT
HEIDELBERG
ZUKUNFT
SEIT 1386