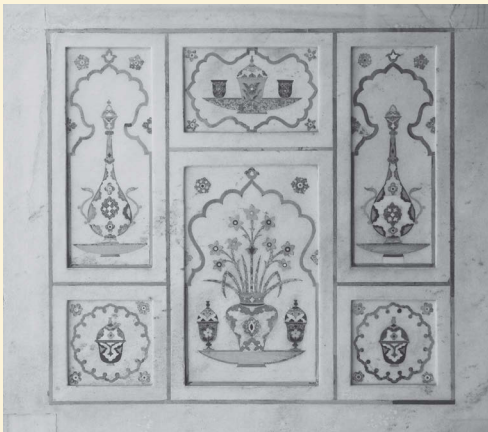


# Bamberger Orientstudien

Lale Behzadi, Patrick Franke, Geoffrey Haig, Christoph Herzog,  
Birgitt Hoffmann, Lorenz Korn und Susanne Talabardon (Hg.)



# 1 Bamberger Orientstudien

# Bamberger Orientstudien

Band 1

hg. von Lale Behzadi, Patrick Franke, Geoffrey Haig,  
Christoph Herzog, Birgitt Hoffmann, Lorenz Korn und  
Susanne Talabardon

# Bamberger Orientstudien

Lale Behzadi, Patrick Franke, Geoffrey Haig,  
Christoph Herzog, Birgitt Hoffmann, Lorenz Korn und  
Susanne Talabardon (Hg.)



Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Informationen  
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de/> abrufbar

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über den Hochschulschriften-Server  
(OPUS; <http://www.opus-bayern.de/uni-bamberg/>) der Universitätsbibliothek  
Bamberg erreichbar. Kopien und Ausdrücke dürfen nur zum privaten und  
sonstigen eigenen Gebrauch angefertigt werden.

Herstellung und Druck: Digital Print Group, Nürnberg  
Umschlaggestaltung: University of Bamberg Press, Anna Hitthaler  
Umschlagfoto: Mausoleum des I'timād ad-Dawla, Agra,  
Foto © Prof. Dr. Lorenz Korn

© University of Bamberg Press Bamberg 2014  
<http://www.uni-bamberg.de/ubp/>

ISSN: 2193-3723  
ISBN: 978-3-86309-286-3 (Druckausgabe)  
eISBN: 978-3-86309-287-0 (Online-Ausgabe)  
URN: urn:nbn:de:bvb:473-opus4-253265

# INHALTSVERZEICHNIS

Zu diesem Band.....	1
<i>Geoffrey Haig:</i> East Anatolia as a linguistic area? Conceptual and empirical issues.....	13
<i>Patrick Bartsch:</i> Kinder im Krieg: Fiktion, Ideologie und Realität eines Motivs in der türkischen Literatur am Beispiel der Kurzgeschichte <i>Bir Çocuk: Aleko</i> von Ömer Seyfeddin.....	37
<i>Roxane Haag-Higuchi:</i> Nationalismus und Poesie in Iran: Ebrāhim Pur-Dāvuds Diwan <i>Purāndoht-Nāme</i> .....	67
<i>Lale Behzadi:</i> ChickLit und Literaturskandal – Die „Girls von Riad“ als interkulturelles Missverständnis.....	97
<i>Patrick Franke:</i> Are the parents of the Prophet in Hell? Tracing the history of a debate in Sunnī Islam.....	135
<i>Johannes Rosenbaum</i> Spiel mit dem Feuer – Körper und Sexualität der Dschinne in der indisch-islamischen Vorstellungswelt.....	159
<i>Susanne Talabardon:</i> Neuer Mensch im neuen Kontext: Die Funktion von Konversionserzählungen bei der Identitätsbildung religiöser Strömungen.....	193
<i>Birgitt Hoffmann:</i> Von Dschingis Khan zu den Ilkhanen von Iran: Das Thronzeremoniell mongolischer Fürsten nach zeitgenössischen Quellen – Funktionen und Wandlungen eines politischen Rituals.....	245

## Inhaltsverzeichnis

<i>Nana Kharebava:</i> Zur Frage des rechtlichen Verhältnisses der georgischen und persischen Textteile in den bilingualen Urkunden der Safavidenzeit (1501-1722).....	317
<i>Andreas Wilde:</i> ‘Verknüpft wie das Halsband der Plejaden mit der Kreisbahn des Saturn’. Zur sozialen Mobilität von Eunuchen im Buchara des frühen 18. Jahrhunderts.....	339
<i>Barbara Henning:</i> Die Erinnerungen Mehmed Sâlih Bedirhâns. Osmanisch- kurdisches Selbstverständnis im spätosmanischen Syrien.....	381
<i>Christoph Herzog:</i> Beobachtungen zu Verschwörungstheorien in der Türkei.....	415
<i>Lorenz Korn:</i> Kuppeln und Minarette in Mitteleuropa: Aktuelle Fragen vor dem Hintergrund der Architekturgeschichte.....	457
<i>Mustafa Tupev:</i> Die Madrasa Mir-i Arab: Architektur und Repräsentation in Buchara unter Ubaydallah b. Mahmud Sultan.....	517
Die Autorinnen und Autoren.....	575

## ZU DIESEM BAND

Die hier vorgelegte Sammlung von Aufsätzen soll beispielhaft Einblick in das breite Spektrum von Themen geben, die am Institut für Orientalistik der Universität Bamberg erforscht und bearbeitet werden. Das Institut für Orientalistik existiert in seiner derzeitigen Zusammensetzung zwar erst seit 2010, seine Wurzeln reichen jedoch zurück in die frühen 1980er Jahre. Die damals noch junge, wiedergegründete Universität unter ihrem Rektor Siegfried Oppolzer und ihre Fakultät für Sprach- und Literaturwissenschaften mit dem Gründungsdekan Rolf Bergmann riefen mit der Fächergruppe der Orientwissenschaften einen besonderen Schwerpunkt ins Leben, der das Profil der Universität bereichern sollte. Die Bamberger Orientalistik war in ihrer Aufbauphase fachlich breit aufgefächert, aber mit einem gegenwartsbezogenen Schwerpunkt konzipiert. Zunächst wurden der Lehrstuhl für Turkologie (Klaus Kreiser 1984-2004) und die Professur für Islamkunde (Rotraud Wielandt 1985-2009) geschaffen, verstärkt um die Fiebiger-Professuren (d. h. personen-gebundene befristete Professuren ohne Planstellenstatus) für Angelika Neuwirth (1985-1991) und Reinhard Schulze (1992-1995) im Bereich Arabistik und Islamwissenschaft. Das Fächerspektrum wurde bald erweitert: 1989 kam der Lehrstuhl für Iranistik dazu (Bert G. Fragner 1989–2004). Eine mit wechselnden Gastdozenten besetzte Stiftungsprofessur für Islamische Kunstgeschichte und Archäologie (1988–1993) konnte 1997 in eine planmäßige Professur überführt werden (Barbara Finster 1997–2003). Die Indologie (Neusprachliche Südasien-Studien) jedoch blieb ein Zwischenspiel. Der Lehrstuhl konnte nach der Wegberufung von Monika Böhm-Tettelbach nicht wieder besetzt werden. Nach dem Wegfall der Fiebiger-Professur für Arabistik (1995) wurde deren Lehrangebot über viele Jahre von der Islamwissenschaftlerin Rotraud Wielandt aufrecht erhalten. Im ersten Jahrzehnt des neuen Jahrtausends



vollzog sich ein grundlegender personeller Wandel. Die Fachvertreter der Gründergeneration gingen sukzessive in Ruhestand oder übernahmen andere Aufgaben. Nach mehr oder minder langen Vakanzen wurden die betreffenden Lehrstühle und Professuren wieder besetzt. Inhaber der Professur für Islamische Kunstgeschichte und Archäologie ist seit 2003 Lorenz Korn, Birgitt Hoffmann übernahm 2005 den Lehrstuhl für Iranistik, Christoph Herzog 2008 den Lehrstuhl für Turkologie. 2009 wurde der Lehrstuhl Islamwissenschaft mit Patrick Franke wieder besetzt, und im selben Jahr konnte die Arabistik endlich durch die Berufung von Lale Behzadi als eigenständige Professur verankert werden. Die Fusionierung der ehemaligen Fakultäten Sprach- und Literaturwissenschaften, der die orientalistischen Fächer bis dahin zugeordnet waren, mit der Fakultät für Geschichts- und Geowissenschaften zu der neuen Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften im Jahr 2007 zog eine neue Binnenstrukturierung dieser Fakultät in Institute nach sich. Den orientalistischen Fächern wurden dabei die seit 2008 bestehende Professur für Judaistik (Susanne Talabardon) und der Lehrstuhl Allgemeine Sprachwissenschaft (seit 2010 besetzt mit Geoffrey Haig, der einen Forschungsschwerpunkt in den nahöstlichen Minderheitensprachen hat) zugeordnet. Das neue Institut firmierte zunächst als Institut für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients, Islamwissenschaft und Judaistik, wurde jedoch bald in Institut für Orientalistik umbenannt.

Der personelle Wandel spiegelt sich auch in den bevorzugten Forschungsschwerpunkten. Die Begründung einer eigenen Schriftenreihe, der Bamberger Orientstudien, bot die Möglichkeit, Arbeiten aus dem Institut und seinem Umfeld unkompliziert und verhältnismäßig rasch zu publizieren. Das Angebot der Bamberg University Press, simultan online und im Druck zu publizieren, erscheint dabei besonders zeitgemäß und kommt unterschiedlichen Bedürfnissen entgegen. Der hier vorge-

legte Band 1 der Bamberger Orient-Studien bietet als Momentaufnahme eine Auswahl dessen, was innerhalb des Bamberger Instituts für Orientalistik von Fachvertretern und Mitarbeitern erforscht wird. Geographisch beschränken sich die Interessen keineswegs auf die klassischen islamischen Kernlande des Nahen Ostens – schließlich sind Islam und Judentum auch in anderen Teilen der Welt präsent. Die Einbeziehung Zentralasiens und Indiens verdankt sich den Jahrhunderte alten religiösen, sprachlichen und kulturellen Verflechtungen dieser Großregionen mit dem Vorderen Orient, diejenige Europas rezenteren Migrationsprozessen. Die Vielfalt der Themen, Fragestellungen und methodischen Zugänge mag die folgende knappe Zusammenschau der Beiträge verdeutlichen.

Ob Arabisch, Persisch, Türkisch, Urdu, Kurdisch, Hebräisch oder Armenisch – die im Institut für Orientalistik gelehrtten Sprachen sind für alle hier Tätigen ein unverzichtbares „Arbeitsmittel“. Für den Sprachwissenschaftler **Geoffrey Haig**, sind diese jedoch selbst der eigentliche Forschungsgegenstand. In seinem Beitrag *East Anatolia as a linguistic area? Conceptual and empirical issues* geht er der Frage nach, inwiefern Ostanatolien als Sprachbund (*linguistic area*) gelten kann, wie dies in der Sprachkontaktforschung teilweise angenommen wird. Tatsächlich hat die Jahrhunderte währende, bis ins 20. Jahrhundert fortdauernde sprachliche und kulturelle Vielfalt dieses Gebietes tiefgreifende Gemeinsamkeiten in den beteiligten Sprachen nach sich gezogen. Dennoch lässt sich die Eingangsfrage nicht prinzipiell beantworten. Denn zum einen fehlt eine allgemein anerkannte kulturelle oder topographische Eingrenzung des Raumes „Ostanatolien“. Zum anderen mangelt es an Einigkeit darüber, wie ein Sprachbund, eine *linguistic area*, zu definieren sei. Anhand des von Matras (2010) postulierten gemeinsamen Templates für bestimmte Verbformen, das als pan-anatolisches Muster interpretiert und als Beleg für die Existenz einer ostanatolischen *linguistic area*

angeführt wird, überprüft Haig das Konzept exemplarisch. Dabei zeigt sich jedoch, dass das als allgemeingültig deklarierte Muster keineswegs in allen Sprachen Anatoliens anzutreffen ist und dass dort, wo es belegt ist, andere Erklärungsansätze ebenso plausibel sind wie der Sprachkontakt. Somit hat das betreffende Merkmal wenig Beweiskraft für die Existenz des postulierten linguistischen Areals „Ostanatolien“. Aber das Merkmal ist dennoch von Interesse, denn seine Verteilung innerhalb Ostanatoliens liefert ein Kriterium für die Identifikation zweier Sub-Regionen, eine mesopotamische und eine kaspisch-kaukasische. So zeichnet sich statt der nicht haltbaren Annahme eines gesamtostanatolischen linguistischen Areals eine Binnendifferenzierung ab, die einen empirisch vielversprechenderen Ansatz darstellt.

Literarische Texte stehen im Mittelpunkt mehrere Beiträge, die über die rein literaturwissenschaftliche Analyse hinaus stets den Bezug zur außerliterarischen Wirklichkeit herstellen. Dabei geht es zum Beispiel um die Instrumentalisierung der Literatur zu ideologischen Zwecken. **Patrick Bartsch** erörtert in seinem Aufsatz *Kinder im Krieg: Fiktion, Ideologie und Realität eines Motivs in der türkischen Literatur am Beispiel der Kurzgeschichte „Bir Çocuk: Aleko“ von Ömer Seyfeddin* an einem konkreten Beispiel, wie in der türkischen Literatur Kinder im Rahmen von Kampfhandlungen während des Ersten Weltkriegs und des sich daran anschließenden Unabhängigkeitskriegs dargestellt werden und wie es um den Wirklichkeitsgehalt dieser Darstellung bestellt ist. Auch wenn während des Ersten Weltkriegs und des Unabhängigkeitskriegs Kinder an Kämpfen beteiligt waren, handelte es sich hierbei um kein Massenphänomen. In der türkisch-nationalistischen Literatur hingegen ist das Motiv von Kindern, die bereit sind, sich im Krieg selbst zu opfern, bis heute überaus präsent und dient offensichtlich dazu, in der Leserschaft ein Nationalbewusstsein zu erzeugen und die Bereitschaft zur Landesverteidigung zu wecken.

Literatur im Dienste nationalistischer Ideologie ist auch das Thema in **Roxane Haag-Higuchis** Beitrag *Nationalismus und Poesie in Iran: Ebrāhim Pur-Dāvuds Diwan „Purāndoht-Nāme“*. Anhand der aus dem frühen 20. Jahrhundert datierenden Gedichtsammlung des Religionswissenschaftlers und Zoroastrismus-Forschers Ebrāhim Pur-Dāvud (1886-1968) wird untersucht, auf welche Weise nationalistisches Gedankengut zu literarischen Motiven verdichtet und kontextualisiert wird. Dabei stellt sich die Frage, ob wir es in den Gedichten mit einer diffusen Heimatliebe zu tun haben oder ob hier bereits das gesamte Spektrum der Konstituenten des iranischen Nationalismus ausformuliert wird. Sollte Letzteres der Fall sein, dann hätte das ideologische Konstrukt in seiner spezifisch iranischen Ausprägung schon in einer kohärenten und verfestigten Form existiert, noch bevor Reżā Šāh den Nationalstaat mit seiner politisch-ideologischen Agenda etablierte.

**Lale Behzadi** widmet sich in *ChickLit und Literaturskandal – Die „Girls von Riad“ als interkulturelles Missverständnis* einer Sparte der arabischen Gegenwartsliteratur, die von der westlichen Welt entweder gar nicht oder mit literaturkritischem Naserümpfen zur Kenntnis genommen wird, weil sie den eigenen Erwartungen nicht entspricht. Statt einen explorativen Blick auf das Fremde zu erlauben, es zu erklären, zu übersetzen und sich als kritische Avantgarde zu präsentieren, weicht sie auf befremdliche Weise von diesen Mustern ab. Als Beispiel dient ein international bekannt gewordener Roman aus Saudi-Arabien: „Die Girls von Riad“ von Rağā’ aš-Šāni’ (erschienen 2005). Sieht man genauer auf die Kritikpunkte, wird die Nähe zu einem anderen vieldiskutierten literarischen Phänomen der letzten Jahre deutlich, der sogenannten *Chick-Lit*. Lale Behzadi betrachtet diesen Typus populärer und kommerziell erfolgreicher Literatur von Frauen für Frauen vor dem Hintergrund einer interkulturellen Begegnung auf den Ebenen Text, Kritik und Literaturbetrieb.

Religion, Glaubensvorstellungen und religiöses Selbstverständnis stehen im Mittelpunkt der Beiträge aus Islamwissenschaft und Judentik. Um die Anpassung sakrosankter Texttraditionen bzw. ihrer Auslegung an gewandelte Glaubensvorstellungen geht es in **Patrick Frankes** *Are the Parents of the Prophet in Hell? Tracing the History of a Debate in Early Modern Sunni Islam*. Nach islamischer Überlieferung wurde der Prophet schon in frühem Kindesalter Vollwaise. Sein Vater starb kurz nach seiner Geburt, seine Mutter als er sechs Jahre alt war. Dass beide Eltern lange vor Beginn der prophetischen Karriere ihres Sohnes dahingeschieden waren, implizierte, dass sie als Ungläubige gestorben und damit der Hölle anheimgefallen waren. Ein kanonischer Hadith, nach dem der Prophet selbst andeutet, dass sein Vater sich in der Hölle befinde, bekräftigte dies. Den Muslimen späterer Jahrhunderte allerdings war die Vorstellung, die Propheteneltern könnten sich unter den Verdammten befinden, zunehmend unerträglich. Am Ende des 10. Jahrhunderts kam ein Hadith in Umlauf, der offensichtlich dazu gedacht war, die Propheteneltern aus der Hölle zu „erretten“. Diese Überlieferung besagte, der Prophet habe seine Eltern von den Toten erweckt, damit sie posthum Muslime werden konnten. Während bis zum 12. Jahrhundert die meisten sunnitischen Gelehrten diesen Hadith als Fälschung verwarfen und hervorhoben, dass er in Widerspruch zu eindeutigen koranischen Aussagen stünde, war die Haltung späterer Gelehrter oftmals weniger ablehnend. Sie waren sich immer noch dessen bewusst, dass es sich um eine Fälschung handelte, vertraten aber die Ansicht, dass die Kernaussage insofern eine Tatsache widerspiegele, als Gott ja die Macht habe, derlei Wunder zu wirken. Den Höhepunkt erreichte die Diskussion um das nachweltliche Schicksal der Propheteneltern in der frühen Neuzeit, als etliche sunnitische Gelehrte Monographien zu dem Thema verfassten. Der Aufsatz gibt einen vorläufigen Überblick zur zeitlichen Entwicklung der Debatte und ihrer Beziehung zur islamischen Dogmatik.

**Johannes Rosenbaum** nimmt sich in *Spiel mit dem Feuer – Körper und Sexualität der Dschinnen in der indisch-islamischen Vorstellungswelt* der Geisterwelt an, die in der islamischen Welt bis heute Gegenstand populärer und gelehrter Diskurse ist. Während die Vorstellungen rund um die Dschinnen, wie sie sich etwa in der Rechtsliteratur oder volkstümlichen Ratgebern niedergeschlagen haben, für den arabischsprachigen Raum recht gut erforscht sind, gilt dies nicht für den indischen Subkontinent. Rosenbaum analysiert in seinem Aufsatz ein rezentes in Indien publiziertes Handbuch zur Sexualität der Dschinnen. Hier lässt sich beobachten, dass die Vorstellungen über die Körperlichkeit der Dschinnen und insbesondere ihre Sexualität sich an den Normen der menschlichen Geschlechterordnung islamischer Prägung orientieren und zugleich eine Projektionsfläche für Fragen und Dilemmata menschlichen Sexualverhaltens bieten. Besonderheiten gegenüber der einschlägigen arabischen Tradition ergeben sich unter anderem aus der Betonung der Feuernatur der Dschinn, die als ursächlich für Krankheit und Leid bei denen betrachtet wird, die sich mit ihnen einlassen.

**Susanne Talabardon** untersucht in ihrem Essay *Neuer Mensch im neuen Kontext: Die Funktion von Konversionserzählungen bei der Identitätsbildung religiöser Strömungen* vergleichend Konversionserzählungen an zwei „Sets“ jüdischer Reformströmungen, einerseits der judäo-christlichen und der rabbinischen, andererseits der Kabbala von Zefat und des Chassidismus. Nach ihrer Hypothese kommt Konversionserzählungen bei der Formulierung der Identität einer neuen religiösen Strömung eine besondere Bedeutung zu. Das Interesse an der Entwicklung und Tradierung solcher Narrative wäre demzufolge nicht primär darin zu sehen, die (positiven) Erfahrungen eines Individuums zu schildern, das sich auf eine grundlegende Lebenswende einlässt. Vielmehr zielten derlei Berichte auf eine Darstellung der wesentlichen Identitätsmarker der überliefernden Gemeinschaft.

Die historischen Themen gewidmeten Beiträge erstrecken sich über einen Zeitraum vom „Mittelalter“ bis in die Gegenwart. Die mongolische Expansion und die Etablierung des mongolischen Großreiches bzw. dynastischer mongolischer Teilherrschaften während des 13. und 14. Jahrhunderts sind eine Fülle von Berichten aus dem islamischen Orient ebenso wie aus China und Europa gewidmet. Die Fremdheit der Mongolen, die Andersartigkeit ihrer Sitten und Gebräuche wird darin mit nahezu ethnographischer Akribie beschrieben. **Birgitt Hoffmann** vergleicht in *Von Dschingis Khan zu den Ilkhanen von Iran: Das Thronzeremoniell mongolischer Fürsten nach zeitgenössischen Quellen – Funktionen und Wandlungen eines politischen Rituals* unterschiedliche Berichte von der Inthronisierung mongolischer Herrscher, die in vielen Punkten übereinstimmen, teils aber auch erheblich voneinander abweichen. In dem Beitrag werden die einzelnen Handlungselemente und ihre Verbindung zu einer Handlungssequenz im Hinblick auf Symbolaussagen im Dienste von Legitimation und Traditionsbildung analysiert und in Beziehung gesetzt zu innerdynastischen Konflikten und kulturellen Selbstbehauptungs- bzw. Anpassungsprozessen.

**Nana Kharebava** untersucht in *Georgische Könige als Vasallen der iranischen Safaviden-Herrscher: Die Rechtsverhältnisse im Spiegel der zweisprachigen persisch-georgischen Urkunden* die komplexen Macht- und Fiskalverflechtungen zwischen den ostgeorgischen Königreichen Kartli und Kacheti und den Safaviden im 16. und vor allem im 17. Jahrhundert. Der Drang, in kaukasische Gebiete zu expandieren und sie zumindest einer indirekten Herrschaft zu unterstellen sowie der Wille, den Osmanen, die ähnliche Ambitionen hegten, politisch und militärisch Paroli zu bieten, waren auf iranischer Seite dabei die treibenden Kräfte. Die zweisprachigen georgisch-persischen Urkunden bieten eine Fülle politisch-wirtschaftlicher, sich gegenseitig ergänzender Informationen, die ein

Licht auf das Kräfteverhältnis zwischen Iran und seinen georgischen Vasallen werfen.

**Andreas Wildes** Aufsatz *‘Verknüpft wie das Halsband der Plejaden mit der Kreisbahn des Saturn‘. Zur sozialen Mobilität von Eunuchen im Buchara des frühen 18. Jahrhunderts* führt nach Transoxanien zur Zeit der letzten Tuqai-Timuriden und der frühen Manghiten. Die Auswertung der verfügbaren Quellen, Chroniken aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, ergibt den erstaunlichen Befund, dass die Bucharer Hof-Eunuchen trotz ihrer eingeschränkten räumlichen Beweglichkeit und ihres niedrigen sozialen Status über ein hohes Maß an sozialer Mobilität verfügten. Die Redewendung „verbunden wie das Band der Plejaden der Kreisbahn des Saturn“ verweist auf astrologische Konzepte und negative Assoziationen mit dem Saturn als Unglücksplaneten. Der Planet und seine Kreisbahn stehen für die Eunuchen, die wegen ihres stetig wachsenden Einflusses und ihrer Kontakte zu verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen von Angehörigen der Stammeseliten Transoxaniens, aber auch von einigen Chronisten gefürchtet wurden. Ihre Macht verdankten sie vor allem ihrem persönlichen Umgang mit den beiden letzten Herrschern der Dynastie der Tuqai-Timuriden, die von Eunuchen erzogen worden waren, und des weiteren ihrer Schlüsselposition an der Schnittstelle zwischen dem Harem und der Herrscherfamilie einerseits und der Welt jenseits davon andererseits. Das verschaffte den „Herren des Palastes“ (*ḥwāğā sarāyān*, sic), wie sie in den Chroniken genannt werden, beträchtliche Vorteile gegenüber ihren Konkurrenten, insbesondere den uzbekischen Emiren. Auch der Machtkampf zwischen den letzten Tuqai-Timuriden und der tribalen Elite war der Konkurrenz zu den Eunuchen geschuldet, da Letztere in höchste Ämter aufsteigen konnten und den Emiren ihre Stellung streitig machten.

**Barbara Henning** untersucht in den *Erinnerungen Mehmed Şālih Bedirhāns. Osmanisch-kurdisches Selbstverständnis im spätosmanischen Syrien*



die autobiographischen Notizen Mehmed Salih Bedirhans (1873/74–1915), in denen soziale und wirtschaftliche Transformationsprozesse im spätosmanischen Syrien aus der Perspektive eines beteiligten Akteurs geschildert werden. Der Text erschließt Weltansicht und Selbstverständnis des Verfassers und gibt außerdem Auskunft über Netzwerkstrukturen, innerhalb derer er selbst und Mitglieder seiner Familie, der kurdisch-osmanischen Bedirhanis, in der Provinz Syrien in spätosmanischer Zeit agierten. Dabei zeigt sich, dass nicht in erster Linie ethnisch begründete, kurdische Identität, sondern vielmehr ein komplexes Zusammenspiel von sozialer Herkunft, Bildungsweg und Opposition zur Herrschaft Sultan Abdülhamids II. dem Selbstbild des Verfassers zugrunde liegen.

**Christoph Herzogs** *Beobachtungen zu Verschwörungstheorien in der Türkei* schlägt anhand einiger einschlägiger Quellentexte und auf der Basis neuerer Diskussionen um Verschwörungstheorien besonders in den Vereinigten Staaten eine tentative Klassifikation für solche Theorien in der Türkei vor. Dort ist neben dem „klassischen“ antisemitisch-antifreimaurerischen Verschwörungsnarrativ vor allem ein in kemalistischer Tradition stehender nationalistischer Antimperialismus verbreitet, der sich als Verschwörungstheorie bezeichnen lässt. Während dieser Typus vor allem die christlichen Bevölkerungsgruppen der Türkei ausgrenzt und sie unter den Generalverdacht der Kollaboration mit dem Imperialismus stellt, bildet Antisemitismus andererseits kein typischerweise tragendes Element in ihm, obwohl es bereits früh durchaus antisemitische Tendenzen gab. Jedoch lassen sich Mischformen zwischen beiden Narrativen beobachten. Von diesen globalen Verschwörungstheorien sind solche abzugrenzen, die sich auf einzelne Verschwörungsvorkommnisse beschränken und primär kleinformatigen Erklärungscharakter besitzen. Obwohl auch sie in der Regel in den Kontext globaler Verschwörungstheorien gestellt werden, erscheinen sie letztlich aus-

tauschbar. Der explanative Fokus bleibt auf das Einzelvorkommnis gerichtet. Der Anspruch auf Erklärungsmacht ist in allen Fällen einzeln zu prüfen. Eine Klassifikation kann dies nicht per se leisten.

Die beiden Beiträge der Islamischen Kunstgeschichte und Archäologie thematisieren Fragen der Architektur und ihrer gesellschaftlichen Kontextualisierung. **Lorenz Korn** nimmt sich in *Kuppeln und Minarette in Mitteleuropa: Aktuelle Fragen vor dem Hintergrund der Architekturgeschichte* eines Themas an, das in jüngster Zeit heftige Debatten entfacht hat. Der zeitgenössische islamische Moscheebau in Europa wird vor allem als Träger politischer Botschaften verstanden. Erweitert man den Blick auf den Kontext der Architekturgeschichte, in dem die Moschee sich entwickelte, so wird selbstverständlich klar, dass die Gestalt von Moscheen stets von mehreren Faktoren beeinflusst wurde. Funktionale Anforderungen überlagerten sich mit anderen Präferenzen. So konnte sich eine Architektur-Ikonographie der Moschee herausbilden, aus der wiederum moderne und heutige Moscheebauten Anregungen bezogen haben. Die Entwicklung der Kirchenarchitektur im 20. Jahrhundert kann als Vergleichsbeispiel für die „Modernisierung“ traditioneller religiöser Bautypen dienen. Selbst wenn sich die Entwicklung des Kirchenbaues an mehreren Punkten nicht auf die Moschee übertragen lässt, kann dennoch diese Parallele das Potential aufzeigen, das in einer Debatte über angemessene Architekturformen für einen Islam im heutigen Westen liegt.

**Mustafa Tupev** befasst sich in seinem Beitrag *Die Madrasa Miri Arab: Architektur und Repräsentation in Buchara unter Ubaydallah b. Mahmud Sultan* mit der Geschichte dieser 1527-36 erbauten Bucharer Madrasa. Für die Klärung zentraler Fragen der Architekturgeschichte, etwa zur Rolle des Auftraggebers, zur Beziehung zwischen dem ausführenden Architekten und dem Bauherren, zu den künstlerischen Anregungen und stilistischen Einflüssen auf die dekorative Ausstattung

kommt der Anlage eine herausragende Stellung unter den transoxanischen Sakralbauten des 16. Jahrhunderts zu. Die Architektur dieser Lehranstalt verweist auf die Vormachtstellung und Ambitionen des Auftraggebers Ubaydallah ibn Mahmud. Der kulturelle Führungsanspruch dieses Herrschers in Transoxanien, kombiniert mit dem Streben, sein Territorium auf Khorasan auszudehnen, spiegeln sich wider im ausgewählten Bautyp und in einzelnen Bau- und Dekorelementen der Madrasa, die ihren Ursprung in Khorasan hatten.

Wenn die in diesem Band vertretenen Themen auch nur einen Teil der Forschungsaktivitäten der Bamberger Orientalistik repräsentieren, so wird aus ihnen doch die Vielfalt der methodischen Ansätze, der behandelten Stoffe, der betreffenden Epochen und Regionen deutlich, zwischen denen sich wiederum eine Fülle von Überschneidungen und Verbindungen herstellen lässt. Dreißig Jahre nach der Einrichtung der Bamberger Orientalistik können sich die Vertreter ihrer Fächer nur wünschen, dass die Reihe der Bamberger Orientstudien auch in den kommenden Jahren inhaltsreich und lebendig sein möge.

# EAST ANATOLIA AS A LINGUISTIC AREA? CONCEPTUAL AND EMPIRICAL ISSUES<sup>1</sup>

Geoffrey Haig

## 1. Introduction

The term “East Anatolia” has various readings, depending on the context. In official Turkish usage, it refers to the provinces of the mountainous region of inland Eastern Turkey known as Doğu Anadolu Bölgesi, but excludes provinces along the Syrian border. In international usage, it often refers fairly loosely to the entire territory of Turkey eastwards of the town of Sivas (cf. Haig 2001). Although “Eastern Anatolia” in this looser sense is not a well-defined region, it has nevertheless come to be associated with certain attributes, both cultural and geographic. In the absence of a more stringent definition, this is the usage that this chapter adopts.

Historically, the region is the homeland of several distinct linguistic, ethnic and religious groups. Among the most salient are the Armenians (up until 1915), Arabic-speaking Muslim and Christian groups, Aramaic-speaking Jews and Christians of varying denominations, Kurmanji-speaking orthodox Muslims, Alevites, and Yezidis, Turkish-speaking orthodox Muslims and Alevites, and Zazaki-speaking orthodox Muslims and Alevites (cf. Andrews 1989, Zentrum für Türkeistudien 1998, Haig 2003). The peripheries of east Anatolia are host to additional distinct linguistic groups: on the Black Sea coast northeast of the city of Trabzon there are speakers of Laz, a Kartvelian language, and westwards of central Anatolia there was an extensive Greek-speaking population up until

---

1 I am exceedingly grateful to Ergin Öpengin, Eleanor Coghill, and Don Stilo for their comments and corrections of an earlier version of this chapter, though they bear no responsibility for the remaining errors.

the 1920's. Up until the end of the 19th century, speakers of the largest Anatolian languages Kurdish, Armenian, Aramaic, Arabic and Turkish / Turkmen, had been co-existing for almost a thousand years. Unsurprisingly, deep cultural and linguistic commonalities unite the speech communities, though the degree and nature of social interactions must have varied enormously according to local conditions, and can only be indirectly reconstructed for most regions. The current omnipresent influence of Turkish in the region is in fact a relatively recent phenomenon, fueled by compulsory Turkish-language state education, the mass-media, and large-scale military operations carried out by the Turkish army in the conflict against militant Kurdish groups. But prior to the twentieth century, the influence of Turkish in many parts of rural east Anatolia was negligible. Even today, in Turkey's far southeast there are many people, mostly females over forty years old, who do not speak Turkish.

Haig (2001) provides the first synopsis of linguistic commonalities in the region, based on data from Zazaki, Turkish, Laz and Kurmanji Kurdish. With regard to the question of whether East Anatolia should be considered a "linguistic area", the provisional answer provided in that paper was "we don't know yet" (Haig 2001: 209). That non-committal stance was in part due to insufficient data for many of the relevant languages available to the author at that time. Reviewing the issue more than a decade later and against data from a larger cross-section of languages, however, has not resolved the question. The problem is not in fact primarily one of lack of data, but of more fundamental issues. First, the still-unresolved issue of where the geographic boundaries of a putative "linguistic area" should be drawn. As mentioned at the outset, east Anatolia lacks clear geographic or culturally delineated borders, and was politically affiliated with various regions prior to the twentieth century; before any claims regarding an east Anatolian linguistic area can be stated, some consensus needs to be reached regarding the geographic

borders of the region. Second, some of the postulated common Anatolian features are not attested in all languages that are spoken in the region; it is becoming increasingly evident that there are significant subdivisions within Anatolia itself, as I will demonstrate below. Third, those features which are apparently common to all languages of Anatolia generally also spill over into neighbouring regions.

In this chapter I do not intend to offer an answer to the question of whether east Anatolia is, or is not, a linguistic area. Instead I will take a closer look at the concept of linguistic area itself, before moving on to investigate in some detail one recent claim of shared commonalities apparently indicative of contact influence in east Anatolia, namely that of a shared pattern in verbal inflection (Matras 2010). While the claim itself fails on a number of counts as a diagnostic for an “east Anatolian linguistic area”, it nevertheless turns out to be instructive as an additional diagnostic in identifying possible sub-regions within east Anatolia.

## **2. Defining linguistic areas**

A number of different definitions of linguistic area (sometimes taken as synonymous with Sprachbund, e.g. Heine 2011) have been formulated, but the concept remains vague and largely intuitive (cf. Aikhenvald 2011). Campbell, Kaufman & Smith-Stark (1986) first attempted a more rigorous definition, while Thomason (2001, Ch. 5) and Matras (2011) provide more recent in-depth coverage. Nevertheless, we are far from a consensus when it comes to the details. Matras (2011: 157) suggests that linguistic areas “are simply cases of convergence that catch our attention because of the density of shared isoglosses in a multiplicity of languages.” The insight intended here is that linguistic areas are not the primitive units in areal linguistics; convergence processes are the primitives, which may, given sufficient density and overlap, secondarily yield a

linguistic area. But what level of density, and how many stocks/languages/dialects are involved, apparently reduce to a matter of subjective interpretation: those which “catch our attention”.

It therefore seems relatively meaningless to claim that East Anatolia “is” or “is not” a linguistic area, and in fact, the concept of “linguistic area” is at best a heuristic. The basic unit of investigation is not an area, but a linguistic feature. And the initial task of areal linguistics is not to test whether a particular area is or is not a linguistic area, but to plot the areal distribution of linguistic features. When clusters of shared features are detected, the analyst needs to assess the relative plausibility of the potentially available explanations: shared genetic inheritance, chance similarity, or contact-induced similarity. This is not a simple task, and involves sifting through linguistic and extra-linguistic sources in order to arrive at realistic assessments. There is no gold standard that will yield an automatic answer, nor is there any set limit on how many shared features attributable to contact are necessary to warrant assuming a linguistic area. The prime task in any investigation of language contact is the identification of shared features, followed by a rigorous assessment of their probable genesis. Postulating a linguistic area is merely a secondary, and ultimately subjective, inference.

In assessing the degree of contact influence in the spread of linguistic features, it is useful to explicitly formulate certain diagnostic criteria against which candidate features may be assessed. The following five points are an attempt to identify some of the relevant criteria (cf. Thomason (2001: Ch.5), Winford (2003: 91-99), and Matras (2007) for more extensive discussion).

(a) Degree of typological markedness of shared features. For example, the order adjective-noun is not a particularly compelling diagnostic for language contact, as it is typologically widespread in the languages of the

world, and can arise independently in languages of different types. The presence of a marked-nominative case-marking system, on the other hand, is typologically unusual; its presence in a group of geographically contiguous, unrelated languages in East Africa (both Nilo-Saharan and Afroasiatic), for example, is a powerful indicator of language contact (Aikhenvald 2011: 13), and carries correspondingly more weight in identifying regions as linguistic areas.

(b) Commonalities in bound inflectional morphology, either through common paradigm organization, or phonological and semantic identity of the formatives, or both, are indicative of high contact influence. The insight behind this criterion is that bound morphology, particularly verbal morphology, is generally considered more resistant to contact-induced change than other aspects of language structure. However, criterion (a) above applies nonetheless; for example, expression of plural number on nouns via a suffix is typologically commonplace, and the presence of such a suffix in two areally contiguous languages would hardly qualify as evidence of contact influence, despite counting as a “similarity” in inflectional morphology.

(c) Commonalities in non-transparent morphological formatives are highly significant. “Non-transparent” here means morphological formatives that are (i) not readily segmentable from their bases; (ii) lack a one-to-one form-meaning mapping; (iii) not productive, that is, involve unpredictable gaps in the distribution of the formatives. Examples of such morphology (less “natural” morphology in the sense of Dressler 1985) would be the irregular past-tense formation of certain verbs in Germanic languages (*give / gave*, but *live / lived* etc.), Arabic broken plurals (*raju:l / rija:l* ‘man/men’), or non-predictable gender assignment in languages such as Kurmanji Kurdish (Haig & Öpengin, to appear). Again, transparency is a matter of degree, but the insight here is that shared non-



transparent morphology in neighbouring, but unrelated, languages could only result from massive contact influence. In fact, this may be a purely hypothetical scenario; I am not aware of such morphology actually being borrowed in a contact situation; for example, the system of root-and-pattern morphology in the Arabic verb system has never, to my knowledge, been adopted in a language in contact with Arabic. Nor do creoles with English as lexifier inherit the Germanic system of irregular verbs, and so on. More readily segmentable, semantically transparent morphology, on the other hand, is certainly borrowable.

(d) Degree of genetic distance between the languages exhibiting the common features. It is fairly obvious that an areal cluster of closely-related dialects will display many common features, but many of them will naturally be the result of shared genetic inheritance. An areal cluster of unrelated languages exhibiting shared features, on the other hand, is a much more powerful indicator of contact impact.

(e) Blanket distribution: shared features should be present in a maximally large number of languages of the region, because this is precisely what a contact-based explanation for them predicts: they should spread across language boundaries. Gaps in the distribution are significant, and weaken any claims for a putative “linguistic area”.<sup>2</sup>

To summarize this brief discussion, the notion of “linguistic area” is an impressionistic one, referring to a regionally defined group of languages/dialects which appear to have surpassed some (unspecified) threshold on contact-induced similarities. The concept can be made

---

2 Not all scholars consider blanket coverage a necessary criterion in establishing a linguistic area; it is included here as illustration of a hypothetical extreme, in the sense that the higher the level of blanket coverage, the stronger the case for a linguistic area (of course assuming the criteria (a-d) are also taken into consideration). A related, though somewhat different issue, is the criterion of “geographic restriction of the feature to the area”, which is not considered here; cf. Thomason (2001: Ch. 5) for discussion of both points.

somewhat more stringent when certain criteria are identified, against which shared features can be assessed. In practice, the investigation of contact influence also needs to go beyond the mere statement of the linguistic facts, but also to draw on evidence from related languages, language history, and available historical records of settlement patterns in the region concerned.

In what follows, I will take a closer look at East Anatolia, focussing on one feature that has been claimed as (co-)defining an Anatolian linguistic area / convergence zone. Although I will demonstrate that the feature concerned fails as a diagnostic for an Anatolian linguistic area, it is nevertheless instructive to trace its distribution, as it turns out to be relevant for understanding the finer-grained contours of the region, and may in fact contribute to identifying a major divide within Anatolia itself.

### **3. Shared verbal morphology: the case of the present indicative prefix**

In a recent overview contribution, Matras (2010: 75) takes it as given that eastern Anatolia is a “linguistic area”, and cites a case of apparent convergent morphology as a shared feature of the region:

“In the case of the linguistic area of eastern Anatolia, contact has led to shared grammaticalization pathways in the development of aspect/mood prefixes. The languages involved - Persian, Kurdish, Armenian, Neo-Aramaic and Levantine Arabic - all have a progressive-indicative aspectual prefix, usually derived from a preposition indicating location or similarity. The subjunctive is marked either by the absence of the progressive-indicative prefix, or by a specialized subjunctive prefix (Table 3.1).”

Matras’ Table 3.1 is reproduced here as Table 1:

Table 1: Layout of present-tense finite verb in languages of East Anatolia

	'I see' PRESENT INDICATIVE			'I see' PRESENT SUBJUNCTIVE		
	ASPECT	ROOT	PERSON	ASPECT	ROOT	PERSON
Ṭuroyo Aramaic	<i>ko-</i>	<i>-ḏoz-</i>	<i>-eno / -ono</i>	$\emptyset$	<i>-ḏoz-</i>	<i>-eno / -ono</i>
Kurmanji Kurdish	<i>di-</i>	<i>bîn-</i>	<i>-im</i>	$\emptyset$ / <i>bi-</i>	<i>-bîn-</i>	<i>-im</i>
Persian	<i>mī-</i>	<i>-bîn-</i>	<i>-æm</i>	$\emptyset$ / <i>be-</i>	<i>-bîn-</i>	<i>-æm</i>
Western Armenian	<i>gə-</i>	<i>-desn-</i>	<i>-em</i>	$\emptyset$	<i>-desn-</i>	<i>-em</i>
Levantine Arabic	<i>ba- -a-</i>	<i>-šūf</i>	[zero]	$\emptyset$ - <i>a-</i>	<i>-šūf</i>	[zero]

In what follows, I will refer to the common pattern illustrated in Table 1 as the prefixed present indicative. Convergent inflectional morphology, as suggested by Table 1, would indeed constitute powerful evidence in favour of heavy contact influence in the region. As noted in §2, criterion (c), similarities in verbal inflection are potentially indicative of strong contact influence. However, there are several problems with these data.

The first is the choice of languages. It is not clear why Persian should be considered a language of eastern Anatolia, unless the term is to be extended even further than the loose usage outlined above. The same applies to Levantine Arabic, generally applied to vernacular Arabic spoken on the eastern Mediterranean coasts of Syria, Lebanon and Palestine – with no shared geographic overlap with Persian, for example. As it turns out, a number of Arabic varieties spoken in Anatolia itself do in fact have a similar structure (see below), but there are also parallels in Arabic varieties well outside the region. For example, Brustad (2000: 232) notes that Moroccan vernacular Arabic marks the indicative through a prefix *ka- / ta-*, while the subjunctive is unmarked. The pattern is thus present in Arabic, but is certainly not restricted to Anatolia.

More troubling than the selection of languages chosen to represent eastern Anatolia is the fact that several undeniably eastern Anatolian languages are not included. These include: Zazaki, several varieties of Turkic (Anatolian dialects, Azeri dialects, Turkmen dialects), East Arme-

nian, vernacular varieties of Arabic spoken in east Anatolia, and several varieties of North Eastern Neo-Aramaic. In fact, the prefixed present indicative illustrated in Table 1 is conspicuously absent in Zazaki and all varieties of Turkic from the region, thus weakening the overall relevance of the feature for east Anatolia considerably.

With regard to North Eastern Neo-Aramaic (NENA), the picture turns out to be more complex, and can only be briefly sketched here. Ashitha Neo-Aramaic, spoken in the village of Lower Țiyare in southeastern Turkey on the Iraqi border, lies squarely within east Anatolia. But neither present indicative habitual nor present indicative progressive has an additional prefix to the present stem (Borghero 2005: 122-123). Similarly, the Neo-Aramaic dialect of Hertevin (Jastrow 1988: 54-55) lacks such a prefix in the simple present (though a prefix *b-*, *bed-* occurs with ‘habitual’ and ‘future’ meanings). However, in the negated forms of the present, the relics of such a prefix can be discerned: negated subjunctive has the negation particle *la*+present base, while the indicative has *le*+present base, the latter presumably from *la+e-* (Jastrow 1988: 55).<sup>3</sup> A number of Neo-Aramaic dialects do exhibit a prefix generally introduced by a velar stop, presumably cognate with the *ko-* prefix provided for the present indicative of Țuroyo Aramaic in Table 1. However, it is frequently limited to occurrence with a very restricted set of verbs. For example, in the dialect of Neo-Aramaic spoken by Jews around Lake Urmīye, a prefix *g-* / *k-* occurs in the present indicative, but only with a “restricted set of stem I verbs with Ø or h as their first radical” (Khan 2008:75). In the Bohtan dialect (Fox 2009: 55), only vowel-initial stems take an additional *y-* in the present tense. Note that this is a dialect that has undergone massive contact influence from Kurmanji (e.g. a shift to OV word order), so again one could have expected wholesale adoption of the prefixed indicative present, if it were indeed a contact-induced phe-

<sup>3</sup> I am grateful to Eleanor Coghill (p.c.) for pointing out the negated forms to me.

nomenon. According to Coghill (1999:33), in those dialects which do have a contrast between a bare present stem, and a present stem prefixed with *k-*, the bare form “tends to express subjunctive” while the “main function” of *k-*prefixed form is the “indicative present”. Thus the functional distribution does indeed square up with the claims of Table 1, but the pattern is far from consistent across the dialects of the region.

In sum, although a large number of NENA dialects do exhibit the prefixed present indicative, it is completely lacking in some, and only weakly present in others. If this feature were indicative of pan-Anatolian convergence, we would expect to find it consistently realized in the related dialects within the region. Its absence in a significant number of these dialects is quite suggestive of local sub-regions of heavy influence, but do not support a pan-Anatolian development. We return to possible explanations below.

Turning now to the Iranian languages mentioned in Table 1, Persian and Kurmanji, the presence of an indicative present prefix in these two languages is paralleled in numerous West Iranian languages spoken outside of Anatolia (e.g. Balochi (Nourzaei & Jahani 2012), Hawrami (MacKenzie 1966), Gorani (Mahmoudveysi et al 2011, Mahmoudveysi & Bailey 2012), Southern Kurdish (Fattah 2000), Vafsi (Stilo 2004), Delvari (Haig & Nemati (2013), to mention only a few). The presence of a parallel morphological structure in Kurmanji and Persian thus represents the trivial instance of closely related languages exhibiting similar morphology, with little bearing on assessing the effects of language contact. Against this background, the absence of the prefixed present indicative in Zazaki, also West Iranian, is highly significant. Given what appears to be a strong genetic predisposition in West Iranian towards the indicative prefix pattern of Table 1, coupled with apparent areal pressure, it appears doubly odd that Zazaki should not exhibit this feature.

In Zazaki, the present indicative is formed quite differently. There is no indicative prefix, and the present stem is extended through a nasal augment, to which person, number and gender agreement morphology is suffixed. This pattern is also found in some West Iranian languages of the Caspian, for example Māzanderānī (cf. Windfuhr (2009: 26-27) for details of the distribution). The obvious parallels in the present tense paradigms from Zazaki and Māzanderānī<sup>4</sup> are shown in the lefthand side of Table 2:

Table 2: Present tense (indicative) of 'sell' in Zazaki, and two dialects of Māzanderānī

	Zazaki	Māzanderānī (Sari dialect)	Māzanderānī (Ziarat dialect)
	PRESENT STEM - AUGMENT – AGREEMENT		INDICATIVE - PRESENT STEM - AGREEMENT
1SG	<i>roš-en-ā</i>	<i>ruš-em-be</i> (<* <i>ruš-en-be</i> )	<i>me - ruš-em</i>
2SG	<i>roš-en-ē</i> (m.) - <i>ā</i> (f.)	<i>ruš-en-i</i>	<i>me - ruš-i</i>
3SG	<i>roš-en-ō</i> (m.) - <i>ā</i> (f.)	<i>ruš-en-e</i>	<i>me - ruš-e</i>
1PL	<i>roš-en-ē</i>	<i>ruš-em-bi</i> (<* <i>ruš-en-bi</i> )	<i>me - ruš-im</i>
2PL	<i>roš-en-ē</i>	<i>ruš-en-ni</i>	<i>me - ruš-in</i>
3PL	<i>roš-en-ē</i>	<i>ruš-en-ne</i>	<i>me - ruš-en</i>

The pattern of Zazaki and the Sari dialect of Māzanderānī is evidently quite different to the prefixed present indicative pattern of Table 1 above. However, in another dialect of Māzanderānī, the Ziarat dialect illustrated in the right-hand column of Table 2, we find a complete restructuring, leading to a loss of the original nasal augment and the introduction of the prefixed present indicative pattern. Shokri (2012) attributes the change in Ziarat to contact influence from Persian (recall the Persian pattern from Table 1). Thus the organisation of an inflectional paradigm

<sup>4</sup> The Māz. forms are taken from (Shokri 2012), but the segmentation adopted here differs from the presentation in the original; I have added the reconstructed forms, which appear to be plausible beyond reasonable doubt. Zazaki forms are adapted from Paul (1998: 79-84), and ignore some variation in the agreement morphology.

may indeed change under contact influence, but in the case of Ziarat, it has arisen in the case of contact with a closely-related language, namely Persian. Zazaki, a language squarely belonging to east Anatolia, has evidently not been subjected to contact pressure in a similar degree from a language with the prefixed-indicative pattern, and has preserved what can reasonably be assumed to be an original paradigm shape, involving no prefix, and a post-stem nasal augment.

Consider finally the issue of the genesis of the forms themselves. Matras suggests they are “usually derived from a preposition indicating location or similarity”, and may be considered the result of “shared grammaticalization pathways”. For Persian, such an etymology is certainly not generally accepted; the particle *mī-* is assumed to go back to an adverb *hamē* (Nourzaei & Jahani 2012: 173, Windfuhr 2009: 25-26). The etymology of Kurmanji *di-* (*da-* in some dialects, cf. Haig & Öpengin, Ms.) is obscure (Agnes Korn, p.c., but see Windfuhr (2009: 26) for a suggestion). As for the origin of the Neo-Aramaic *k-*prefix, Coghill (1999:46) suggests it may go back to Babylonian Talmudic and Mandaic *qa-*, a verbal prefix with progressive meaning. A number of Mesopotamian Arabic dialects also exhibit a “present marker”, which in the Anatolian varieties is generally *kū-* (Jastrow 1980: 155). Jastrow identifies the origin of this marker as the truncated form of a copula *kūwe* ‘right now he is’. The origin of the West Armenian prefix *gə-* is apparently also obscure (Don Stilo, p.c.). In sum, there appears to be virtually no evidence for the existence of a shared grammaticalization path from preposition to indicative / progressive indicative prefix among the languages that exhibit such a marker.<sup>5</sup> On the contrary, the languages that have the prefixed indicative present seem to have recruited them from

---

5 The grammaticalization of a local preposition to a marker of progressive aspect is in fact discussed as an areal feature of “northwest Iran”, e.g. in Talyshi, in Stilo (2008: 373). But the markers concerned do not grammaticalize as prefixes, hence this case is quite different.

highly divergent sources. That in itself does not preclude contact influence: what contact influence involves is a common target, or model, which different languages may replicate with quite diverse means. But the facts from etymology should nevertheless not simply be ignored.

Thus on closer inspection, an “Anatolian” pattern of present tense inflections turns out to be something of a myth. There are quite possibly local contact hotspots, such as Kurmanji/Ṭuroyo Aramaic, and the undeniable parallels between the verbal system in these two varieties may indeed have resulted from contact influence.<sup>6</sup> In this case, corollary evidence such as the presence of numerous Kurdish loan words in Ṭuroyo Aramaic, and in a number of other features of morphology and syntax (the comparative suffix *-tir* for example, which has entered these dialects from Kurdish), makes such a scenario probable (and definitely worthwhile pursuing). However, the uneven distribution of the feature within Neo-Aramaic generally, and its complete absence in Zazaki and Turkish (to which we return below) render it a poor candidate for a defining feature of an “east Anatolian linguistic area”.

More generally, when one looks towards the northern and eastern peripheries of Anatolia, it is notable that the prefixed indicative is generally lacking. In Eastern Armenian, the indicative present has no prefix, and looking further afield, the Kartvelian outlier language Laz (Turkey’s Black Sea Coast, Lacroix 2009) as well as Udi (Lezgi, Nakh-Daghestanian, spoken in Azerbaijan) likewise lack the feature (Harris 2002). This is in itself suggestive, and with all due caution I would briefly like to outline an alternative account of the areal distribution of the prefixed present indicative in Anatolia: in West Iranian and Semitic, a general

6 In Matras (2007: 45), the NENA “present progressive” prefix is in fact interpreted as a local contact effect from Kurmanji Kurdish. Somewhat problematic, however, is the fact that the prefix in Kurmanji itself is not a progressive, but simply an indicative, with no particular aspectual value. Actually it could be argued that the “tense *ezafe*” (Haig 2011) of Badini Kurdish, which expresses, among other things, progressive aspect, arose through influence from local varieties of NENA.



tendency is attested throughout both groups for marking present indicative forms overtly through a prefix. Other moods / aspects of the present may additionally be marked, or may not. Such a pattern could quite possibly have arisen quite independently in these two language groups, with no necessity of assuming any contact influence.<sup>7</sup> In the NENA dialects of Bohtan (Fox 2009) and Hertevin (Jastrow 1988) mentioned above, the faint traces of an indicative prefix actually look more like remnants of an older construction, rather than contact-induced innovations that have arisen through the close contacts that these two dialects have had with Kurdish.

In other words, there seems to be no general propensity for the languages of Anatolia to develop such a pattern through mutual contact influence; the prefixed present indicative found in Kurmanji, and in certain varieties of Aramaic and Arabic in Anatolia, could be interpreted as reflexes of an inherited morphological template, which is well-attested in the related Northwest Iranian and Semitic languages outside Anatolia. Languages which never had this pattern did not acquire it (Zazaki and Turkish), while Laz and Udi are probably simply too far outside the Mesopotamian core to be affected anyway. Thus the putative shared Anatolian common scheme for present indicative verb forms can be viewed as further confirmation of the old truism that contact influence is most likely to trigger structural changes when the languages concerned share some common ground in their inherited structures.

---

7 The World Atlas of Linguistic Structure (Dryer & Haspelmath 2013) offers no obvious feature for assessing the typological markedness of the prefixed present indicative pattern. However, tense/aspect prefixes, though an overall minority when compared to suffixes (Dryer 2013), are sufficiently well documented in the languages of the world to make a coincidental shared development well within the realm of the possible.

## **4. The Mesopotamian versus the Caspian/Caucasian influence in east Anatolia**

Finally, we can advance some provisional thoughts as to how the above proposals might relate to the broader context of shared structural features in Anatolia. The ideas sketched here take up the notion that features may have a more or less identifiable geographic epicentre, and then gradually fade-out across a certain region; see especially Stilo (2005, 2012, in preparation). Within Anatolia, at least two large sub-regions can be identified, each of which are associated with a particular set of traits. I refer to them as the Mesopotamian sphere, and the Caspian/Caucasian sphere. The Mesopotamian sphere is centred on North Iraq and the neighbouring strips of Iran, Turkey and Syria. The Caspian/Caucasian sphere is centred on the northeast of Anatolia towards the intersection of the Armenian and Azeri borders. In central Anatolia, both spheres overlap, and the languages there exhibit various admixtures. One language (or dialect cluster) that covers the entire region is Northern Kurdish, and it is highly notable that the various varieties of Kurdish do in fact reflect rather closely their respective proximities to the Mesopotamian and Caspian/Caucasian ends of the continuum (cf. Haig 2006: 295-296). Table 3 provides a selection of what appear to be relevant structural traits for distinguishing a Caspian/Caucasian sphere from a Mesopotamian sphere (a more detailed exposition is a matter of ongoing research). Ideally, languages from each region have opposing values on each feature, as shown in the respective columns.

Table 3: Candidate features for distinguishing a Caspian / Caucasian sphere from a Mesopotamian sphere

	Feature	Casp/Cauc.	Mesopotam.
1.	Recipient arguments flagged through postpositions or case-suffixes <sup>8</sup>	+	-
2.	The „wanters” of verbs of desire / volition expressed as canonical subjects, with no significant formal difference to the the subjects of prototypical transitive verbs (with regard to both case and agreement morphology)	+	-
3.	Presence of pronominal clitics cross-referencing verbal arguments	-	+
4.	Grammatical gender on nouns	-	+
5.	Prefixal tense/aspect marker in the present indicative	-	+

Some comments on individual languages and features are necessary. Turkish and Eastern Armenian pattern in the manner expected for languages of the Caspian/Caucasian sphere, and to a certain extent can be considered to provide the model for the region. Laz also follows the pattern, except with regard to feature 2.<sup>9</sup> Turning now to languages from North Iraq, where the Mesopotamian values would be expected, matters are not as clear. While the dialects of NENA generally exhibit four of the expected values (though the prefixed indicative present is not represented in all varieties, cf. discussion in §3), I have not found reference to a non-canonical subject with ‘want’ in the sources available to me (feature 2), so I assume that they pattern like the Caspian/Caucasian lan-

8 At least as one available option; circumpositions, or post-predicative position/oblique case may also serve to indicate recipients in several of the languages concerned.

9 In Laz, the ‘wanter’ does not take the ergative case, and is cross-referenced on the verb through an affix of the Series II, typically used for direct and indirect objects (cf. Lacroix 2009: §9.4). However, the extent of such ‘non-canonical’ constructions in Laz give them a somewhat different status within the verbal system when compared to the other languages under consideration, and renders a comparison on this parameter less meaningful.

guages on this feature. Central Kurdish, likewise North Iraq, also has four features with the expected values, but lacks gender (feature 4), hence patterns on this feature unexpectedly like the Caspian/Caucasian languages.

Kurmanji Kurdish is particularly instructive: it exhibits an areally-determined split on four of the features: all dialects pattern identically with regard to feature 5 (prefixed present indicative), but the northernmost dialects may flag recipients with postpositional particles (e.g. Kurmanji of Armenia, or Tunceli, cf. Haig 2006), while the southernmost dialects (Shemzinan) do not have this option (feature 1). With regard to the ‘wanters’ (feature 2), again a north/south split is evident, with the southernmost dialects exhibiting the Central Kurdish pattern (non-canonical subjects), and the northernmost dialects exhibiting the Caspian/Caucasian pattern. On feature 3, most dialects lack the mobile clitics, but the southernmost (e.g. Surçi dialect in North Iraq, MacKenzie 1961) do have the clitics, though in fewer contexts than the Central Kurdish (Sorani) dialects of further south. Finally, certain dialects to the north and west of the Kurmanji-speaking region are known to be losing grammatical gender, again bringing them closer to the Caspian/Caucasian profile. Northern Kurdish (Kurmanji) thus straddles the overlap zone, and the respective dialects adapt in the predicted manner to these areal profiles (cf. Haig & Öpengin (Ms.) for a more detailed account of variation in Kurmanji). Zazaki is likewise an intermediate language, patterning on features 1, 2 and 5 like a Caspian/Caucasian language, but on 3 and 4 like a Mesopotamian language - quite in line with its location in central east Anatolia.

The claim made here is not that we can identify a sharp borderline between the two sub-zones identified, but rather that it is possible, and in fact necessary, to identify significant sub-clusterings within Anatolia, defined in terms of epicentres and gradual fadeouts, and an area of over-

lap exhibiting mixed features, in the sense of Stilo (2012). I suspect it would be possible to identify an Armenian/Zazaki/dialectal Kurmanji zone in central Anatolia, but work on this is still pending.

## 5. Conclusions

East Anatolia is a region of rich and long-standing linguistic diversity, and unsurprisingly, the languages of the region exhibit multiple shared features. Some of them reflect shared genetic origins, some are accidents, and others almost certainly arose through speakers' (generally unconscious) adoption of conventions of a neighbouring language. Whether we wish to consider the region a linguistic area is, however, largely a matter of terminological preference, not a meaningful research agenda. In this chapter, we examined one structural trait that has been suggested as characteristic of languages of Anatolia, the prefixed present indicative. Closer investigation on a language-by-language basis shows that the feature concerned is (a) shared in related languages outside the area (e.g. Levantine Arabic, Balochi dialects of central and eastern Iran), and (b) is notably absent in two of the major languages of Anatolia itself, namely Turkish and Zazaki. As such, it is not a promising candidate for pan-Anatolian convergence. However, the feature does in fact turn out to have some predictive power, namely as one of a bundle of features that may constitute a Mesopotamian sub-zone within east Anatolia.

What makes Anatolia deeply intriguing from a contact perspective is its position as an overlap, or transition zone (cf. Stilo 2012); it occupies the intersection of several major macro-areas: an Afro-Asiatic zone to the southeast, a central Asian zone to the east, a Caucasian zone to the northeast, and a Mediterranean zone to the west. The high level of language diversity arises thus secondarily; unlike, for example, the Caucasus, there is no language in east Anatolia that does not have close rela-

tives outside the region. Language diversity in east Anatolia follows from the multiple overlaps, which, as I have tried to sketch here, may lead to peripheral subregions, with an area of admixture centrally. That of course does not preclude the existence of pan-Anatolian structural features, but given the numbers of distinct language families involved, each candidate needs to be assessed against the evidence from related, but geographically distant languages. Short answers are unlikely to be forthcoming.

## References

- Aikhenvald, Alexandra. 2011. Areal features and linguistic areas: contact-induced change and geographical typology. In: Hieda, Osama & Christa König & Hiroshi Nakagawa (eds.). *Geographical typology and linguistic areas*. Amsterdam: Benjamins, 13-39.
- Borghero, Roberta. 2005. *The Neo-Aramaic dialect of Ashitha*. Unpublished PhD-thesis, Faculty of Oriental Studies, University of Cambridge, UK.
- Campbell, Lyle & Terrence Kaufman & Thomas Smith-Stark. 1986. Meso-America as a linguistic area. *Language* 62(3): 530-570.
- Dressler, Wolfgang. 1985. On the predictiveness of Natural Morphology. *Journal of Linguistics*, 21: 321-337.
- Dryer, Matthew. 2013. Position of Tense-Aspect Affixes. In: Dryer, Matthew S. & Martin Haspelmath (eds.) *The World Atlas of Language Structures Online*. Leipzig: Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology. (Available online at <http://wals.info/chapter/69>, Accessed 2013-11-01).
- Dryer, Matthew & Martin Haspelmath (eds.). 2013. *The World Atlas of Language Structures Online*. Leipzig: Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology (Available online at <http://wals.info>).

- Fattah, Ismail Kamandar. 2000. *Les dialectes kurdes méridionaux*. Leuven: Peeters.
- Fox, Samuel Ethan. 2009. *The Neo-Aramaic dialect of Bohtan*. Piscataway: Gorgias.
- Harris, Alice. 2002. *Endoclitics and the origins of Udi morphosyntax*. Oxford: Oxford University Press.
- Haig, G. 2001. Linguistic diffusion in present-day East Anatolia: from top to bottom. In: Dixon, R.M.W. & Alexandra Aikhenvald (eds.), *Areal diffusion and genetic inheritance: problem in comparative linguistics*. Oxford University Press, 195-224.
- Haig, Geoffrey. 2003. Sprachenvielfalt und Sprachenpolitik am Rande Europas: die Minderheitensprachen der Türkei. in: Metzging, D. (ed.) *Sprachen in Europa. Sprachpolitik, Sprachkontakt, Sprachkultur, Sprachentwicklung, Sprachtypologie*. Bielefeld [Bielefelder Schriften zu Linguistik und Literaturwissenschaft]: Aisthesis, 167-186.
- Haig, Geoffrey. 2006. Turkish influence on Kurmanji: Evidence from the Tunceli dialect. In: Johanson, Lars & Christiane Bulut (eds.) *Turkic-Iranian contact areas. Historical and linguistic aspects*. Wiesbaden: Harrassowitz, 283-299.
- Haig, Geoffrey. 2007. Grammatical borrowing in Kurdish (Northern Group). In: Matras, Y. & Janet Sakel (eds.) *Grammatical borrowing in cross-linguistic perspective*. Berlin: Mouton, 165-184.
- Haig, Geoffrey. 2011. Linker, relativizer, nominalizer, tense-particle: On the Ezafe in West Iranian. In: Foong Ha Yap & Karen Grunow-Hårsta & Janick Wrona (eds.). *Nominalization in Asian Languages: Diachronic and Typological Perspectives. Volume 1: Sino-Tibetan and Iranian Languages*. Amsterdam: John Benjamins, 363-390.
- Haig, Geoffrey & Fatemeh Nemati. 2013. Clitics at the syntax-pragmatics interface: The case of Delvari pronominal enclitics. Paper held at the *Fifth International Conference on Iranian Linguistics (ICIL5)*, Bam-

- berg, 24-26th August 2013 (download at: <http://bamling-research.de/data/2013-icil5/presentations/>).
- Haig, Geoffrey & Öpengin, Ergin. Ms. Kurmanji in Turkey: Structure, varieties, and status.
- Haig, Geoffrey & Öpengin, Ergin. to appear. Gender in Kurdish. Structural and socio-cultural aspects. In: Hellinger, Marlis & Heiko Motschenbacher (eds.) *Gender across languages*, Vol. 4. Berlin: Mouton.
- Heine, Bernd. 2011. Areas of grammaticalization and geographical typology. In: Hieda, Osama & Christa König & Hiroshi Nakagawa (eds.). *Geographical typology and linguistic areas*. Amsterdam: Benjamins, 41-66.
- Jastrow, Otto. 1980. Das mesopotamische Arabische. In: Fischer, W. & O. Jastrow (eds.) *Handbuch der arabischen Dialekte*. Wiesbaden: Harrassowitz, 140-154.
- Jastrow, Otto. 1988. *Der neuaramäische Dialekt von Hertevin (Provinz Siirt)*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Khan, Geoffrey. 2007. Grammatical borrowing in North-eastern Neo-Aramaic. In: Matras, Y. and Sakel, J. (eds.) *Grammatical borrowing in cross-linguistic perspective*. Berlin: Mouton, 197-214.
- Lacroix, René. 2009. Description du dialecte laze d'Arhavi (caucasique du sud, Turquie). *Grammaire et textes*. Unpublished PhD Thesis, Université Lumière Lyon 2, Ecole Doctorale Lettres, Langues, Linguistique et Arts, Faculté des Lettres, Sciences du Langage et Arts.
- Mahmoudveysi, Parvin & Denise Bailey. 2013. *The Gorani language of Zarda, a village of West Iran. Texts, grammar and lexicon*. Wiesbaden: Reichert.
- Mahmoudveysi, P., Bailey, D., Paul, L. G. Haig. 2012. *The Gorani language of Gawraju, a village of West Iran. Grammar, texts and lexicon*. Wiesbaden: Reichert.



- MacKenzie, David. 1961. *Kurdish dialect studies*, Vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
- MacKenzie, David. 1966. *The dialect of Awroman* (Hawrāmānī luhōn). København: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab.
- Matras, Yaron. 2007. The borrowability of structural categories. In: Matras, Y. and Sakel, J. (eds.) *Grammatical borrowing in cross-linguistic perspective*. Berlin: Mouton, 31-73
- Matras, Yaron. 2010. Contact, convergence, and typology. In Hickey, R. (ed.) *The handbook of contact linguistics*. Malden/Oxford: Blackwell, 66-85.
- Matras, Yaron. 2011. Explaining convergence and the formation of linguistic areas. In: Hieda, Osama & Christa König & Hiroshi Nakagawa (eds.). *Geographical typology and linguistic areas*. Amsterdam: Benjamins, 143-160.
- Nourzaei, Maryam & Carina Jahani. 2012. The Distribution and Role of the Verb Clitic =a/a= in Different Balochi Dialects. In: *Iranian Linguistics* (special section of *Orientalia Suecana* (LXI), 2012, edited by Geoffrey Haig & Carina Jahani), 170-186.
- Paul, Ludwig. 1998. *Zazaki. Grammatik und Versuch einer Dialektologie*. Wiesbaden: Reichert.
- Shokri, Guiti. 2012. Past and non-past structures in the Mazandarani dialect spoken by the Galesh of Ziarat. In: *Iranian Linguistics* (special section of *Orientalia Suecana* (LXI), 2012, edited by Geoffrey Haig & Carina Jahani), 199-209.
- Stilo, Donald L. 2005. Iranian as Buffer Zone between the Universal Typologies of Turkic and Semitic. In: Carina Jahani, Bo Isaksson and Éva Ágnes Csató (eds.) *Linguistic Convergence and Areal Diffusion: Case Studies in Iranian, Semitic and Turkic*. Routledge, 35-63.
- Stilo, Donald. 2004. *Vafsi Folk Tales*. Wiesbaden: Reichert Verlag.

- Stilo, Donald. 2008. Two sets of mobile verbal person agreement markers in the Northern Talyshi language. In: Karimi, Simin & Vida Samiiian & Donald Stilo. *Aspects of Iranian linguistics*. Newcastle: Cambridge Scholars, 363-390.
- Stilo, Donald L., 2012. Intersection Zones, Overlapping Isoglosses, and 'Fade-out/Fade-in' Phenomena in Central Iran. In: Aghaei, Behrad & M. R. Ghanoonparvar (eds.), *Iranian Languages and Culture: Essays in Honor of Gernot Ludwig Windfuhr*. Mazda Publishers, Costa Mesa, 3-33.
- Stilo, Donald. In preparation. *Atlas of the Araxes-Iran Linguistic Area*.
- Talay, Shabo. 2008. *Die neuaramäischen Dialekte der Khabur-Assyrer in Nordostsyrien. Einführung, Phonologie und Morphologie*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Thomason, Sarah G. 2001. *Language Contact*, Georgetown University Press.
- Windfuhr, Gernot. 2009. Dialectology and topics. In: Windfuhr, G. (ed.) *The Iranian languages*. London: Routledge, 5-42.
- Winford, Donald. 2003. *An Introduction to Contact Linguistics*, Blackwell Publishing Ltd.
- Zentrum für Türkei studien. 1998. *Das religiöse und ethnische Mosaik der Türkei und seine Reflexionen in Deutschland*. Münster: Lit.



**KINDER IM KRIEG: FIKTION, IDEOLOGIE UND  
REALITÄT EINES MOTIVS IN DER TÜRKISCHEN  
LITERATUR AM BEISPIEL DER KURZGESCHICHTE  
*BİR ÇOCUK: ALEKO* VON ÖMER SEYFEDDİN**

Patrick Bartsch

## **Einleitung**

In diesem Artikel wird beleuchtet, wie in ausgewählten Beispielen der türkischen Literatur Kinder im Rahmen von Kriegshandlungen dargestellt werden. Im Zentrum der Untersuchung steht die Kurzgeschichte *Bir Çocuk: Aleko* (*Ein Kind: Aleko*). Sie wird analysiert, um festzustellen, warum Ömer Seyfeddin diese Geschichte verfasste und welche Aspekte und Leitgedanken dabei von Bedeutung waren. Zunächst wird der Autor und dann die Kurzgeschichte mitsamt ihrer zentralen Motive vorgestellt. Anschließend werden weitere Beispiele in der türkischen Literatur angeführt, in denen Kinder im Zuge von Kriegshandlungen thematisiert werden. Abschließend wird gefragt, inwieweit die Darstellung von Kindern bei Kriegshandlungen in diesen ausgewählten Texten auf realen Vorlagen beruht.

Die Kernthese dieses Beitrages lautet, dass Ömer Seyfeddin diese Kurzgeschichte aus einer nationalen Gesinnung heraus verfasst hat und sie die nationalistische Politik unter den Jungtürken widerspiegelt. Die Darstellung des kindlichen Protagonisten, der in den Krieg zieht und sich selbst in die Luft sprengt, hat die Funktion, in der türkischen Jugend, aber auch im ganzen türkischen Volk, ein Nationalbewusstsein zu erzeugen und dadurch die Bereitschaft zu wecken, in Situationen nationaler Bedrohung bereitwillig die Nation gegen jegliche Feinde zu

verteidigen. Ähnliche Schilderungen der Beteiligung von Kindern an Kriegshandlungen in der türkischen Literatur zeigen, dass dieses Motiv bis heute aktuell ist.

## Leben und Werk von Ömer Seyfeddin

Ömer Seyfeddin erblickte in der westanatolischen Kleinstadt Gönen am 28. Februar 1884 das Licht der Welt.<sup>1</sup> Er besuchte in Edirne und Istanbul verschiedene Militärschulen und wurde wie sein Vater Soldat. Nach seiner Offiziersausbildung war er von 1903 an zunächst in Izmir und dann in Makedonien stationiert. 1911 trat er aus dem Militärdienst aus, um sich ganz der Literatur zu widmen, und begann in Saloniki bei der Zeitschrift *Genç Kalemler (Junge Federn)*<sup>2</sup> zu arbeiten. Als 1912 der Erste Balkankrieg<sup>3</sup> ausbrach, wurde er eingezogen und geriet in griechische Kriegsgefangenschaft. Nach seiner Freilassung 1913 schied er erneut aus dem Militärdienst aus und arbeitete fortan als Lehrer für Literatur an einem Gymnasium in Konstantinopel. Er starb am 6. März 1920 an den Folgen von Diabetes.

Ömer Seyfeddin gehört zu den herausragenden Vertretern der „Nationalen Literatur“ (*Millî Edebiyat*), die er programmatisch durch seinen 1911 in *Genç Kalemler* erschienenen Artikel *Die Neue Sprache (Yeni Li-*

- 
- 1 Über das genaue Geburtsdatum von Ömer Seyfeddin herrscht in der Literatur keine Einigkeit. Uyguner nennt den 11. März 1884. Hier wird der Angabe von Tural gefolgt. Vgl. Sadık Tural. „Ömer Seyfeddin'in Hayatı ve Eserleri“. In: *Doğumunun 100. Yılında Ömer Seyfeddin*. Hakkı Dursun Yıldız (haz.?). (Marmara Üniversitesi Yayınları, 416; Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2). İstanbul: Emek 1984, 9; Muzaffer Uyguner (der.). *Ömer Seyfeddin*. (Bilgi Yayınları, 306; Büyük Ozanlar/Yazarlar, 6). İstanbul: Bilgi 1990, 9.
  - 2 Literaturzeitschrift, die mit Unterstützung der Jungtürken von 1911 bis 1912 vierzehntägig in insgesamt 27 Ausgaben erschien und bei der auch der türkische Ideologe Ziya Gökalp mitwirkte.
  - 3 Der Erste Balkankrieg (Okt. 1912 - Mai 1913) endete mit einer Niederlage gegen ein Bündnis mehrerer Balkanstaaten (Serbien, Montenegro, Griechenland, Bulgarien) und dem Verlust Edirnes sowie nahezu aller Gebiete auf dem Balkan. Im Zweiten Balkankrieg (Juni-Aug. 1913) gelang es den Osmanen Edirne und Ostthrakien zurückzuerobern.

san) wesentlich mitgestaltete. Dort trat er für eine türkische Literatursprache ein, die von arabischen und persischen Elementen weniger beeinflusst und für das Volk einfach und verständlich sein sollte. Diese literarische Bewegung war geprägt von den Idealen einer türkisch-muslimischen Kultur und zielte darauf ab, eine national orientierte türkische Literatur zu begründen.

Ömer Seyfeddin begann zunächst Gedichte zu schreiben, wandte sich aber bald der Prosa zu. Auch wenn er einige Romane und Theaterstücke verfasste, war sein Hauptaugenmerk vornehmlich auf kurze Erzählungen gerichtet, deren Entwicklung er mit seinem Werk maßgeblich beeinflusste. Er war ein überaus produktiver Schriftsteller und bedeutender Wegbereiter der türkischen Kurzgeschichte. Er hinterließ über 130 Novellen und Kurzgeschichten, die sich in der Türkei bis heute großer Beliebtheit erfreuen. Seine Geschichten handeln vom Alltagsleben, von Kindern, von Helden, vom Krieg und von sozialen Problemen der türkischen Gesellschaft. Wie es von einem Vertreter der Nationalen Literatur zu erwarten ist, sind sie in einer einfachen, leicht verständlichen Sprache geschrieben und weisen nationalistische Züge auf. Auch türkische Legenden und Märchen aus der türkischen Volkstradition fanden Eingang in sein Werk.<sup>4</sup>

## Die Geschichte Aleko

Es ist nicht bekannt, wann Ömer Seyfeddin die Kurzgeschichte *Bir Çocuk: Aleko* geschrieben hat. Da der Handlungsrahmen im Kontext der Kämpfe um Gallipoli<sup>5</sup> angesiedelt ist, entstand sie vermutlich zwischen

4 Tural. „Ömer Seyfeddin'in Hayatı ve Eserleri“, 9-39; Uyguner. *Ömer Seyfettin*, 9-52; Otto Spies. „Die türkische Prosaliteratur der Gegenwart“. In: *Die Welt des Islams* 25.1/3 (1943), 16-26.

5 Versuch der Ententemächte zunächst auf dem Seeweg durch die Dardanellen auf Konstantinopel vorzustoßen. Als dieses Unterfangen scheiterte, wurde versucht, dieses Ziel durch die Landung von Heereseinheiten auf der Halbinsel Gallipoli zu erreichen. Dort entwickelte sich ein monatelanger Stellungskrieg zwischen deutsch-türkischen

1915 und 1920. Die Kurzgeschichte erschien nicht zu Lebzeiten Ömer Seyfeddins. Sie wurde erstmalig in der Erzählsammlung *Tarih Ezeli bir Tekerrürdür* (*Geschichte ist eine ewige Wiederholung*) veröffentlicht. Diese Sammlung umfasst den Band 9 der ersten Gesamtausgabe seines erzählerischen Werks, die der Muallim Ahmet Halit-Verlag 1938 in Istanbul in insgesamt neun Teilen herausgab.<sup>6</sup> Seit den 1970er Jahren erscheint sie regelmäßig als selbständiges Kinderbuch in verschiedenen Verlagen.

## Inhalt der Kurzgeschichte

Die Handlung dieser Kurzgeschichte gestaltet sich wie folgt: Der vierzehnjährige türkische Junge Ali arbeitet seit sechs Monaten fernab von seinem türkischen Heimatdorf bei einem griechischen Bäcker in der Stadt Gallipoli. Als die Regierung verkündet, dass auf der gleichnamigen Halbinsel Kämpfe ausbrechen werden, siedelt sie die Zivilbevölkerung nach Anatolien um. Aleko kehrt daraufhin in sein Dorf zurück und findet es unbewohnt vor, da die Regierung wegen des drohenden Krieges auch dort die Bevölkerung evakuiert hat. Lediglich Soldaten sind im Dorf einquartiert. Ali vermutet, dass seine Eltern zu Verwandten in die Stadt Malkara gegangen sind, und begibt sich allein auf den Weg dorthin. Unterwegs trifft er auf eine Gruppe Griechen. Er ist sehr durstig und bittet um Wasser. Gegenüber ihrem Anführer, einem griechischen Priester, gibt er sich als griechische Waise aus und stellt sich

---

und britisch-französischen Truppenverbänden, der schließlich durch den Abzug der Ententetruppen beendet wurde. Für detailliertere Informationen vgl. z. B. Klaus Wolf. *Gallipoli 1915. Das deutsch-türkische Militärbündnis im Ersten Weltkrieg*. Bonn: Report, 2008.

6 Hüseyin Yorulmaz (haz.). *Ömer Seyfeddin. Seçme Hikâyeler*. (Metropol Yayınları, 43; Türk Klasikleri, 9). İstanbul: Metropol 2007, 16; Tural. „Ömer Seyfeddin'in Hayatı ve Eserleri“, 28; Erol Köroğlu. *From Propaganda to National Identity Construction. Turkish Literature and the First World War, 1914-1918*. (Diss. Boğaziçi Üniversitesi, 2003). Ankara: YÖK Ulusal Tez Merkezi (Tez No. 140571), 2003? [www.yok.tr (März 2013)], 405; Spies. „Die türkische Prosaliteratur“, 25.

als Aleko vor. Ali greift zu dieser List, da er fürchtet, dass die Griechen einem türkischen Jungen nicht helfen würden. Weil er in seinem Dorf mit Griechen zusammenlebte, spricht er fließend ihre Sprache. Die Männer geben ihm zu trinken und nehmen ihn mit in ihr neues Dorf, in das sie gerade in Begleitung von Gendarmen umgesiedelt werden. Dort angekommen nimmt der Priester ihn in sein Haus auf und macht ihn zu seinem Kirchendiener. In dem Dorf erlebt Aleko, wie feindlich die Griechen den Türken gegenüber eingestellt sind: Während sich die Griechen nach außen freundlich gegenüber den Türken verhalten und sie von den Türken freundlich behandelt werden, beten sie in der Kirche darum, dass die Türken den Krieg verlieren und alle bis auf den letzten Mann abgeschlachtet werden. Aleko ist empört über diese heimliche Einstellung der Griechen und will das so schnell wie möglich dem türkischen Gendarmenkommandanten vor Ort mitteilen. Da er aber noch nicht in Erfahrung gebracht hat, wohin sein Dorf evakuiert worden ist, schweigt er vorerst. Eines Tages ruft ihn der Priester herbei, um sich mit ihm zu unterhalten und ihn für die griechische Sache zu begeistern. Aleko, der den Priester wegen dessen antitürkischen Verhaltens hasst, wird darauf aufmerksam gemacht, dass ein Mensch für seine Eltern jegliches Opfer auf sich nehmen müsse, sogar den Tod. Wenn ein Kind keine Eltern mehr habe, kümmere sich sein Volk um es. Dafür müsse es aber bereit sein, wie für seine Eltern, alles zu opfern, selbst sein Leben. Fortan erzählt ihm der Priester bei jeder Gelegenheit von den heldenhaften Taten und Leistungen der Griechen. Jedoch tragen diese Geschichten nicht dazu bei, dass ein griechisches Nationalbewusstsein in ihm erzeugt wird, sondern ein türkisches. Da der Priester weiß, dass Aleko gut Türkisch spricht, beauftragt er ihn eines Morgens, sich bis nach Gallipoli auf die englische Frontseite durchzuschlagen und dem englischen Kommandanten einen Brief zu geben. Aleko macht sich sogleich auf den Weg zur Front, übergibt aber den Brief



nicht an den englischen Kommandanten, sondern dem türkischen General. Als der General aus dem Brief erfährt, dass der Geistliche verrät, wie viele türkische Truppen in den letzten Monaten durch sein Dorf gezogen sind, und er sich sehnsüchtig die Befreiung vom türkischen Joch durch die Engländer wünscht, lässt er den Geistlichen sofort verhaften. Ali empört es besonders, dass der Geistliche von Gräueln berichtet, die die Türken angeblich an den Griechen begangen hätten. Dabei haben sich die Türken immer freundlich gegenüber den Griechen verhalten. Der General will Ali für seine Dienste finanziell belohnen. Aber Ali lehnt dieses Angebot ab und verlangt stattdessen in der Armee für sein Land kämpfen zu dürfen. Der General lehnt diesen Vorschlag jedoch ab, da Ali noch zu jung ist, um als Soldat zu kämpfen. Stattdessen bietet er an, ihn zum Fernmelder zu machen. Ali will jedoch etwas ähnlich Heldenhaftes für sein Vaterland vollbringen wie die griechischen Helden, die ihr Land retteten. Deshalb schlägt Ali dem Kommandanten vor, sich mit dem Brief auf die englische Seite durchzuschlagen und die englischen Stellungen auszukundschaften. Der General akzeptiert diesen Vorschlag. Ali wird an die vorderste Front geschickt und ihm gelingt es, dem englischen Kommandanten den Brief des Priesters zu übergeben. Da der englische Kommandant dem Brief entnimmt, dass Aleko für sein Volk zu jedem Opfer bereit sei, ersinnt er einen heimtückischen Plan: Aleko soll eine Bombe mit Zeitzünder im türkischen Hauptquartier platzieren und es in die Luft sprengen. Nachdem er mit der Bombe ausgestattet und ihm der Zeitzündermechanismus erklärt worden ist, wünscht er ein letztes Mal mit dem britischen Kommandanten zu sprechen. Dort gibt er sich als Türke zu erkennen und sprengt sich gemeinsam mit dem britischen Kommandanten in die Luft.<sup>7</sup>

---

7 Vgl. z.B. Ömer Seyfeddin. „Bir Çocuk: Aleko“. In: *Beyaz Lâle*. Ders. (Bütün Eserleri, 10). Ankara: Bilgi 1990, 135-160. Die Kurzgeschichte ist auch ins Deutsche übersetzt worden. Vgl. Ömer Seyfettin. *Aleko*. Übersetzt von Patrick Bartsch. Pfungstadt: Manzara

## Interpretationen

Über die Kurzgeschichte *Bir Çocuk: Aleko* existiert keine ausführliche Interpretation. Sie wird lediglich im Rahmen allgemeiner Abhandlungen über das Werk Ömer Seyfeddins oder über Teilaspekte davon behandelt. Nach Sınar ist die Kurzgeschichte ein Beispiel dafür, dass Ömer Seyfeddin Kinder aus einer idealisierten türkisch-nationalistischen Perspektive darstellt.<sup>8</sup>

Şengül analysiert die Geschichte im Rahmen einer Untersuchung über die Helden in Ömer Seyfeddins Werk und kommt zu dem Schluss, dass Aleko wie auch alle seine anderen Helden modellhafte Charakterzüge aufweist, die für die Gesellschaft vorbildhaft und beispielhaft wirken sollen.<sup>9</sup>

Nach Köroğlu betont diese Kurzgeschichte das Bedürfnis nach einem starken nationalistischen Bewusstsein. Den Heroismus von Aleko interpretiert er als ein Mittel, um die Aufmerksamkeit der Gesellschaft auf nationalistische Ziele zu lenken.<sup>10</sup>

Ähnliches behaupten Daşcıoğlu und Koç sowie Enginün, indem sie die Ansicht vertreten, dass sich in Aleko ein nationales Erweckungserlebnis (*milli uyanışı*) manifestiere. Durch die Begegnung und Auseinandersetzung mit dem türkenfeindlichen und nationalistisch eingestellten griechischen Priester werde in Aleko erst das Bewusstsein für den türkischen Nationalismus geweckt.<sup>11</sup>

---

2013.

8 Alev Sınar. *Hikâye ve Romanımızda Çocuk (1872-1950)*. İstanbul: Alfa 1997, 189f.

9 Abdullah Şengül. „Tahkiyeli Eserlerde ‚Model Şahıs‘ Meselesi ve Ömer Seyfeddin’in Hikâyelerindeki Model Şahıslar Üzerine Bir İnceleme“. In: *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5.1 (2003), 13, 25f.

10 Köroğlu. *National Identity Construction*, 405.

11 Yılmaz Daşcıoğlu u. Okan Koç. „Batı Tarzı Türk Hikâyesinin Doğuşu ve Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Ana Temalar“. In: *Turkish Studies: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 4.1/1 (2009), 85f; İnci Enginün. „Ömer Seyfeddin’in Hikâyelerinde Yabancılar“. In: *Doğumunun 100. Yılında Ömer Seyfeddin*. Hakkı Dursun Yıldız (haz.?). (Marmara Üniversitesi Yayınları, 416; Fen-

Um die Kurzgeschichte und diese Interpretationsansätze angemessen verstehen zu können, ist es hilfreich, einen Blick auf einige zentrale Aspekte der Kurzgeschichte zu werfen und sie in den historischen Kontext der Jungtürken-Ära und zur Biographie Ömer Seyfeddins zu setzen. Diese Aspekte sind der Nationalismus und sein Verhältnis zur Jugend, das negative Griechenbild sowie das Motiv des Selbstmordattentats.

## Nationalismus

Die Kurzgeschichte *Bir Çocuk: Aleko* weist einen eindeutigen nationalistischen Charakter auf. Ali entwickelt durch den Kontakt mit dem griechischen Nationalismus ein türkisches Nationalbewusstsein und opfert schließlich bei den Kämpfen um Gallipoli sein Leben für seine Nation. Dieses nationalistische Erweckungserlebnis spiegelt möglicherweise eine Lebenserfahrung Ömer Seyfeddins wider. Denn während Ömer Seyfeddin als Soldat in Makedonien stationiert war, erlebte er dort die anti-osmanische Stimmung auf dem Balkan aus nächster Nähe mit. Laut Köroğlu wurde er wie viele andere osmanische Offiziere seinerzeit durch den enthusiastischen Nationalismus der nichtmuslimischen Gruppen zum türkischen Nationalismus getrieben.<sup>12</sup> Unabhängig von der Frage, ob das Motiv der nationalistischen Erweckung einen realen Bezug zum Autor aufweist, ist eine solche nationalistisch gefärbte Rahmenhandlung von Seiten Ömer Seyfeddins nicht sonderlich verwunderlich, da er zu den führenden Vertretern der Nationalen Literatur gehört und zahlreiche seiner Werke türkisch-nationalistische Züge aufweisen.<sup>13</sup> Ömer Seyfeddin war ein Anhänger der nationalistischen Vorstel-

---

Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2). İstanbul: Emek 1984, 66.

12 Köroğlu. *National Identity Construction*, 377.

13 Als Beispiele seien an dieser Stelle neben der hier vorgestellten Kurzgeschichte *Primo Türk Çocuğu* (*Primo, der türkische Junge*), *Müjde* (*Freudenbotschaft*) oder *Hürriyet Bayrakları* (*Die Freiheitsfahnen*) genannt. Vgl. Uyguner. *Ömer Seyfettin*, 45.

lungen von Ziya Gökalp<sup>14</sup> und vermittelte seiner Leserschaft dessen abstrakten und konzeptionellen Nationalismus in verständlicher Weise, wodurch er bei der Verbreitung und Verankerung von dessen türkisch-nationalistischer Idee mitwirkte. In einfacher Sprache reproduzierte er dessen Gedankengut und setzte es sowohl in seinen Artikeln und Pamphleten als auch in seinem literarischen Werk in den Kontext historischer Ereignisse. Er bemühte sich, den türkischen Nationalismus zum Leben zu erwecken und im türkischen Volk eine nationale Identität zu erzeugen.<sup>15</sup>

Hier scheint sich die zweite Phase des nationalistischen Phasenmodells für kleine Nationen von Miroslav Hroch anzudeuten, nach dem in einer ersten Phase zunächst Gelehrte den Nationalismus für sich entdecken, dann in einer zweiten sich bemühen in der Bevölkerung ein Nationalbewusstsein zu erzeugen, was dann in einer dritten Phase zur Entstehung einer nationalen Massenbewegung führt.<sup>16</sup>

Die Intentionen Ömer Seyfeddins decken sich mit der nationalistischen Politik der Jungtürken jener Epoche. Bis zur Niederlage im Ersten Balkankrieg verfolgten sie die Politik, das osmanische Volk unabhängig von der Religion unter der Ideologie des Osmanismus zu einen. Nichtmuslime, Christen und Juden, kämpften im osmanischen Heer,<sup>17</sup> wengleich sich dieses nach wie vor mehrheitlich aus Muslimen zusammensetzte.<sup>18</sup>

---

14 1876-1924, Schriftsteller, Soziologe und führender Ideologe des türkischen Nationalismus unter den Jungtürken.

15 Köroğlu. *National Identity Construction*, 377f, 390, 419.

16 Miroslav Hroch. „Das Erwachen kleiner Nationen“. In: *Nationalismus*. Hg. Heinrich August Winkler. 2. Aufl. Königstein/Taunus: Athenäum u.a., 1985, 158.

17 1909 wurde durch die Jungtürken die Allgemeine Wehrpflicht für Nichtmuslime durchgesetzt, die theoretisch seit 1856 bestand. Vgl. Eyal Ginio. „Mobilizing the Ottoman Nation during the Balkan Wars (1912-1913). Awakening from the Ottoman Dream“. In: *War in History* 12.1 (2005), 157 Fn 2.

18 Ginio. „Mobilizing the Ottoman Nation“, 156-158.

Nach dem verlorenen Ersten Balkankrieg distanzieren sich die Jungtürken von der Ideologie des Osmanismus als ideologische Basis der nationalen Einheit und wandten sich dem türkischen Nationalismus zu, um auf diese Weise eine starke türkische Nation mit einer wehrhaften Armee zu errichten. Die türkischen Massen, die den Kern der Armee bildeten, sollten sich ihrer türkischen Identität bewusst und in ihrer türkischen Identität gestärkt werden.<sup>19</sup>

Einen wichtigen Grund für die Niederlage im Ersten Balkankrieg erkannten die Jungtürken darin, dass die Soldaten keine emotionale Bindung zu ihrem Vaterland besaßen und ihnen ein nationales Bewusstsein fehlte.<sup>20</sup>

Die Konzeption des Osmanismus in Gestalt einer multiethnischen und multireligiösen Staatsnation wurde als gescheitert wahrgenommen, da dieser es nicht verstand, eine geschlossene nationale Einheit zu erzeugen. Während die Nichtmuslime sich als unzuverlässig und untreu gegenüber dem Osmanischen Reich erwiesen, war die Moral der muslimischen Soldaten durch die fehlende Betonung auf den Islam als motivierender Faktor für die Verteidigung des Vaterlandes sehr niedrig ausgeprägt. Deshalb war fortan zur Hebung der Moral und somit zur erfolgreichen Verteidigung des Landes in zukünftigen militärischen Auseinandersetzungen der Fokus auf den Islam und den türkisch-muslimischen Soldaten zu richten.<sup>21</sup>

Auf der Grundlage der ideologischen Überlegungen von Ziya Gökalp sollte auf der Basis des Türkentums, des Islam und der Modernisierung nach westlichem Vorbild eine starke türkische Nation errichtet werden, die sich gegen andere Nationen wehren und durchsetzen konnte.<sup>22</sup>

---

19 Handan Nezir Akmeşe. *The Birth of Modern Turkey: the Ottoman Military and the March to World War I*. London, New York: I.B. Tauris 2005, 141.

20 Nezir-Akmeşe. *Birth of Modern Turkey*, 142, 144.

21 Ginio. „Mobilizing the Ottoman Nation“, 175, 172f, 177.

22 Nezir-Akmeşe. *Birth of Modern Turkey*, 144.

## Ideologisierung und Instrumentalisierung der türkischen Jugend

Für die Wiedererstarkung des osmanischen Heeres wurde es von zahlreichen Militärs, allen voran von Enver Paşa<sup>23</sup>, als notwendig angesehen, den Soldaten Moral, Patriotismus, Selbstdisziplin und Siegeswillen einzuimpfen. Diese Ausbildung sollte jedoch nicht erst mit Eintritt in das Soldatenleben einsetzen, sondern bereits im Jugendalter beginnen. Durch Sport und paramilitärische Übungen sollte die Jugend auf ihre zukünftige Rolle in der Armee vorbereitet werden und als Rekrutierungspool für die Armee dienen. Aus diesem Grund wurden nach englischem und vor allem deutschen Vorbild Pfadfinderorganisationen gegründet. Diese Jugendverbände, die seit 1913 in verschiedenen Organisationen institutionalisiert waren, wurden vom Kriegsministerium und der Armee gefördert und zielten darauf ab, die Jugend paramilitärisch zu erziehen und auf das Militär vorzubereiten. Diese sollte im türkisch-nationalistischen Geist erzogen werden und jederzeit bereit sein, das türkische Vaterland zu verteidigen. Sie wurde uniformiert und durch Offiziere sportlich ausgebildet. Ihnen wurden soldatische Tugenden wie Gehorsam, Mut und Opferbereitschaft vermittelt. Der türkisch-nationalistische Charakter wird neben der Betonung auf die türkische Nation auch dadurch deutlich, dass der führende Ideologe des türkischen Nationalismus, Ziya Gökalp, zu den Mitgliedern einer dieser Jugendorganisationen zählte und für sie einen Marsch verfasste, der zu ihrer Hymne werden sollte. Grundsätzlich sollte unter dem Banner der Pfadfinder Militarismus und Nationalismus vereint und die Jugend dar-

---

23 1881-1922, Offizier und Kriegsminister; Held und Anführer der Verfassungsrevolution von 1908, bildete zusammen mit Ahmet Cemal Paşa (1872-1922) und Talat Paşa (1874-1921) das jungtürkische Triumvirat (1913-18).

auf vorbereitet werden, die türkische Nation in einem zukünftigen Krieg erfolgreich zu verteidigen.<sup>24</sup>

Außer in den Pfadfinderorganisationen fand die Nationalisierung der türkischen Jugend auch in den Schulen statt, indem türkische Sprachkurse zum Pflichtfach erklärt und Schulbücher türkisch-nationalistischen Inhalts verwendet wurden.<sup>25</sup> Aber auch außerhalb der Schulen und der Pfadfinderorganisationen versuchte man, die junge türkische Generation zu nationalisieren und ihr ein türkisches Nationalbewusstsein zu vermitteln. Dies erfolgte in Form von Kinderzeitschriften, für die auch führende türkisch-nationalistische Denker und Persönlichkeiten wie Ziya Gökalp, Aka Gündüz<sup>26</sup>, Selim Sırrı<sup>27</sup>, Yusuf Akçura<sup>28</sup> oder Ömer Seyfeddin Artikel, Geschichten oder Gedichte verfassten.<sup>29</sup> Besonders augenfällig ist, dass Ömer Seyfeddin in einem für Kinder verfassten Artikel namens *Mektep Çocuklarında Türklük Mefkuresi (Das Ideal des Türkentums bei Schulkindern)* in kindgerechten Worten den türkischen Nationalismus nach den Leitlinien von Ziya Gökalp erklärt und auf diese Weise versucht, in ihnen ein nationalistisches Bewusstsein zu wecken und auch die Bereitschaft, ihr Vaterland zu verteidigen und sich dafür zu opfern.<sup>30</sup>

Dass in der Erzählung Ali den Wunsch hegt, in die türkische Armee aufgenommen zu werden und Heldentaten für die türkische Nation zu

24 Nezir-Akmeşe. *Birth of Modern Turkey*, 163-172; Zafer Toprak. „İttihat ve Terakkî'nin Paramiliter Gençlik Örgütleri“. In: *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi* 7 (1979), 95-113; M. Yasin Taşkesenlioğlu. „Türkiye'de İzcilik Teşkilâtının Kuruluşu“. In: *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5.10 (2009), 103-116.

25 Cüneyd Okay. „War and Child in the Second Constitutional Period“. In: *Enfance et jeunesse dans le monde musulman – Childhood and Youth in the Muslim World*. Hg. François Georgeon u. Klaus Kreiser. Paris: Maisonneuve & Larosse 2007, 221f.

26 1884?-1958, auch Hüseyin Enis Avni, Schriftsteller, Journalist und Abgeordneter.

27 1874-1957, türkischer Sportfunktionär, Pädagoge und Abgeordneter.

28 1876-1935, wolgatarischer Denker des Panturkismus.

29 Okay. „War and Child“, 223. Für nähere Information zu diesem Phänomen vgl. Cüneyd Okay. *Meşrutiyet Çocukları: İnceleme*. İstanbul: Bordo 2000.

30 Okay. *Meşrutiyet Çocukları*, 35-38; Köroğlu. *National Identity Construction*, 384f.

vollbringen, kann somit als eine Widerspiegelung der jungtürkischen Jugendpolitik interpretiert werden.

## Das Motiv des Selbstopfers

Ömer Seyfeddin lässt seinen kindlichen Helden sich selbst in die Luft sprengen. Aleko kommt auf eine Weise zu Tode, die heutzutage vor allem im Kontext von Selbstmordanschlägen von islamistischen Terrorzellen bekannt ist. Solche Taten werden oft als irrational, schwer nachvollziehbar und nicht als der westlichen Welt zugehörig bewertet. Allerdings ist auch der christlichen Welt Aufopferung und Martyrium nicht fremd. Hierfür genügt ein flüchtiger Blick auf die zahlreichen christlichen Märtyrer, die für ihren Glauben ihr Leben geopfert haben. Der Märtyrer legt zwar nicht selbst Hand an, um sich zu töten, jedoch nimmt er zur Wahrung seiner persönlichen Überzeugungen wesentlich und bewusst den Tod in Kauf. Auch wenn er durch seinen Tod zwar nicht den Sieg seiner Ideale herbeiführt, wirkt er doch als nachdrückliches Vorbild seiner Ziele und Vorstellungen auf die gegenwärtige und nachfolgende Generation.<sup>31</sup> Dies trifft nicht nur auf Religionen oder religiös-politische Ideale, sondern auch auf Nationalbewegungen zu. Sich selbst für die Nation zu opfern besitzt eine ungeheure Fanalwirkung für das eigene Volk und ist ein starker Werbeträger, es für die nationale Sache einspannen zu können, insbesondere in der Anfangsphase einer Nationalbewegung, wenn sie von einzelnen Vordenkern und Vorkämpfern vorangebracht werden. Dass solcherlei Überlegungen nicht bloß theoretischer Natur sind, sondern in verschiedenen Nationalbewegungen reale Früchte trugen, ist belegt.<sup>32</sup> So wurde zum Beispiel Tom Barry

---

31 Sabine Behrenbeck. *Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole, 1923-1945.* (Kölner Beiträge zur Nationsforschung, 2). Vierow: SH-Verlag 1996, 73.

32 Hans-Ulrich Wehler. *Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen.* 4. Aufl. München: C.H.Beck 2011, 49.



(1897-1980), ein berühmter Kommandeur der Irisch-Republikanischen Armee während des irischen Unabhängigkeitskampfes, nach eigener Aussage erst durch die blutige Niederschlagung des irischen Aufstands von 1916 zum irischen Nationalisten. Erst dieses Blutopfer der Aufständischen habe in ihm wie in so vielen anderen Iren seiner Zeit ein nationales Erweckungserlebnis hervorgerufen.<sup>33</sup>

Wenn ein Kind wie hier Aleko sich freiwillig für seine Nation opfert, potenziert sich einerseits der Auslöser zum Erweckungserlebnis. Andererseits wird dadurch auch zum Ausdruck gebracht, dass die nachfolgende Generation und somit das nationale Volk bereit sein soll, sich gänzlich der nationalen Sache hinzugeben, im Extremfall bis zu seinem Tod. Da der türkische Nationalismus noch in seiner Anfangs- und Aufbauphase steckte, als Ömer Seyfeddin diese Geschichte niederschrieb, ist die literarische Intention, die er mit diesem Selbstopfer bezweckte eindeutig. In den wenigen vorhandenen türkischen Interpretationen dieser Kurzgeschichte wird sie auch als solche erkannt, indem dort der Heroismus von Aleko als ein Mittel verstanden wird, die Aufmerksamkeit der Gesellschaft auf nationalistische Ziele zu richten.<sup>34</sup>

## Die negative Darstellung der Griechen

Die in *Bir Çocuk: Aleko* sehr negative Darstellung der Griechen entspricht dem Griechenbild, das von den Vertretern des türkischen Nationalismus propagiert wird. Vielleicht spiegelt sich hier auch eine Lebenserfahrung von Ömer Seyfeddin wider, da er einerseits während des Ersten Balkankrieges in griechische Kriegsgefangenschaft geriet. Ander-

---

33 Tom Barry. *Guerilla Days in Ireland*. First Published 1949. Reprint. Cork: Mercier Press 2010, 2.

34 Köroğlu. *National Identity Construction*, 405.

rerseits erlebte er während seiner Stationierung auf dem Balkan die anti-osmanische Stimmung aus nächster Nähe mit.<sup>35</sup>

Hercules Millas hat in einem Artikel über die nichtmuslimischen Minderheiten in der türkischen Historiographie das Griechenbild im türkischen Nationalismus analysiert. Demnach hätten die griechischen Bevölkerungsteile, angestachelt von den Großmächten, und hier besonders von England, nicht mehr im Osmanischen Reich leben und stattdessen einen eigenen Staat gründen wollen. Dieses Ziel hätten sie schließlich 1830 erreicht, was von den türkischen Historiographen als Grund für die nationalen Erhebungen auf dem Balkan gesehen wird. Die im Osmanischen Reich lebenden Griechen werden als verräterisch, illoyal und moralisch verkommen dargestellt, die sich im Kontext der *Megali Idea*<sup>36</sup> dem Mutterland anschließen wollten. Millas erkennt die Ursache für dieses negative Bild der Griechen unter anderem darin, dass sie neben den Serben zu den ersten Völkern gehörten, die sich gegen die Osmanen zur Erschaffung eines griechischen Nationalstaates erhoben und diesen 1830 mit Hilfe der europäischen Staaten auch realisierten. Dieser Staat erweiterte in verschiedenen Kriegen gegen die Osmanen seine Grenzen und schickte im 19. Jahrhundert irredentistische Banden auf osmanischen Boden mit dem Ziel, den Osmanen ihr Land wegzunehmen.<sup>37</sup>

Allerdings setzte diese negative Wahrnehmung der Griechen wohl erst im Laufe der Balkankriege ein. Denn während man zur Zeit des

---

35 Köroğlu. *National Identity Construction*, 377.

36 Die „Große Idee“ ist ein mehrdeutiges, Mitte des 19. Jahrhunderts entstandenes und weitgehend bis 1922 gültiges irredentistisches Konzept des griechischen Nationalismus, unter dem im Allgemeinen die Schaffung eines Großgriechenlands unter Einbeziehung aller von Griechen bewohnten Gebiete verstanden wird. Für detailliertere Informationen vgl. Ioannis Zelepos. *Die Ethnisierung griechischer Identität, 1870-1912. Staat und private Akteure vor dem Hintergrund der „Megali Idea“*. München: R. Oldenbourg 2002.

37 Hercules Millas. „Non-Muslim Minorities in the Historiography of Republican Turkey. The Greek Case“. In: *The Ottomans and the Balkans. A Discussion of Historiography*. Hg. Fikret Adanir u. Suraiya Faroqhi. Leiden u.a.: Brill 2002, 160f, 171f.

Ersten Balkankrieges die patriotischen Leistungen nichtmuslimischer Soldaten und Zivilisten bei der Verteidigung des Vaterlandes in muslimischen Zeitungen propagandistisch rühmte,<sup>38</sup> wurden die Nichtmuslime, allen voran die Griechen, nach dem Ersten Balkankrieg in Memoiren und Berichten verschiedener osmanischer Offiziere wie Mehmüt Muhtar Paşa oder Hauptmann Bekir Fekri als illoyal und sogar feindlich gegenüber dem Osmanischen Reich beschrieben. So hätte die griechische und die bulgarische Zivilbevölkerung mit dem Feind kooperiert und die christlichen Soldaten hätten durch Desertion ihre türkischen Kameraden verraten.<sup>39</sup>

Ein ähnlich negatives Griechenbild findet sich auch in den gymnasialen türkischen Geschichtsbüchern der 2000er Jahre. So werden die Griechen dort als von fremden Mächten aufgehetzt beschrieben, die unter der Führung ihrer Geistlichkeit und des Patriarchats die Unabhängigkeit erlangten.<sup>40</sup>

## **Kinder im Krieg in anderen Werken türkischer Literatur**

Kinder, die im Krieg die türkischen Streitkräfte unterstützen bzw. an Kriegshandlungen teilnehmen, sind ein Motiv, das auch in anderen Werken der türkischen Literatur behandelt wird, wie folgende, keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebende Beispiele zeigen:

---

38 Hier ist zum Beispiel besonders Panayot Saliferi herauszuheben, ein griechischstämmiger Osmane, der sich in der Schlacht von Lüleburgaz besonders auszeichnete. Diese Geschichte wurde als Beweis von dessen Vorgesetzten gegen die Anschuldigung angeführt, dass die griechischen Soldaten im osmanischen Heer ihre muslimischen Kameraden verraten hätten. Vgl. Ginio, „Mobilizing the Ottoman Nation“, 164.

39 Ginio, „Mobilizing the Ottoman Nation“, 170-172.

40 Patrick Bartsch, *Die Darstellung des Christentums in Schulbüchern islamisch geprägter Länder. Teil II. Türkei und Iran*. Hg. Klaus Hock u. Johannes Lähnemann. (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, 22). Hamburg: EB-Verlag 2005, 264.

Nilüfer Ögüt erwähnt in ihrer Analyse der nationalistisch ausgerichteten Kinderzeitschrift *Yeni Yol* (*Neuer Weg*)<sup>41</sup> vier solcher Geschichten: Die Erzählung *Die beiden kleinen Türken mit dem Löwenherz* (*Aslan Yüreklî İki Türk Yavrusu*) von Hüseyin Avni erzählt die Geschichte zweier türkischer Kinder, die von der Schule nach Hause kommen und ihr Dorf von griechischen Soldaten überfallen vorfinden. Um ihre Eltern zu rächen, die bei diesem Überfall den Tod fanden, gehen sie zur Armee und sterben auf dem Schlachtfeld den Heldentod. Die Erzählung *Zwei kleine Märtyrer* (*İki Kardeş Şehitler*) von Nizameddin handelt von den zwei Brüdern Hasan und Hüseyin, die zur Armee eingezogen werden und in den Kämpfen um Gallipoli gemeinsam fallen. In *Der kleine Märtyrer* (*Küçük Şehit*) besetzen griechische Soldaten ein türkisches Dorf. Zwei griechische Soldaten foltern die Eltern des kleinen Abdullah. Dieser greift daraufhin zu einer Axt und spaltet einem Soldaten den Schädel. Den anderen kann er nur verwunden, woraufhin er von diesem erschossen wird. Die Erzählung *Der alte Märtyrer* (*İhtiyar Şehit*) von Mustafa Suphi<sup>42</sup> spielt zur Zeit der französischen Belagerung der Stadt Antep (heute: Gaziantep) während des Befreiungskrieges. Der alte Vater des dreizehnjährigen Mehmet wird beim Betreten einer Moschee durch feindlichen Beschuss getötet. Da der Junge nun niemanden anderen mehr hat als seine Nation, bittet er den türkischen Kommandanten ihn in die Armee aufzunehmen. Widerwillig stimmt der Kommandant schließlich zu. Bald darauf fällt Mehmet den Franzosen in die Hände und wird schwer gefoltert. Da er nichts verrät, wird er schließlich erschossen, wobei seine letzten Worte „Lang lebe das Türkentum, lang

---

41 Diese Zeitschrift erschien von 1923 bis 1926 in insgesamt 113 Ausgaben. Sie wurde von Nedim Tuğrul zunächst in Bolu und dann in Istanbul herausgegeben. Vgl. Nilüfer Ögüt. *Eski Harfli Çocuk Dergilerinden Yeni Yol Dergisinin Çocuk Eğitimindeki İşlevi*. (Yüksek Lisans Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi, 2006). Ankara: YÖK Ulusal Tez Merkezi (Tez No. 209776), 2006? [www.yok.tr (März 2013)], i,ii.

42 1883-1921, ehemaliger Unionist, der mit den Jungtürken brach und sich dem Kommunismus zuwandte.

lebe das Volk von Antep!“ lauten. Ögüt interpretiert diese Geschichten dahin gehend, dass sie dem kindlichen Leser ein nationalistisches Bewusstsein, Furchtlosigkeit, Mut und Opferbereitschaft vermitteln sollen, indem die Vaterlandsliebe über das eigene Leben gestellt wird.<sup>43</sup>

Der Kinderroman *Das Mädchen und die Unabhängigkeitsmedaille* (*İstiklâl Madalyası Çocuk*) von Nazım Dündar Sayılan<sup>44</sup> schildert die Geschichte der neunjährigen Nezahat, die an der Seite ihres Vaters, des Bataillonskommandeurs Major Hafız Halit Bey, während des Ersten Weltkrieges und des Unabhängigkeitskrieges an verschiedenen Kriegshandlungen beteiligt war.<sup>45</sup> Sie erhielt sogar den Rang eines Gefreiten, dessen türkische Bezeichnung (*Onbaşı*) sie später als Nachnamen annahm. Diese Geschichte beruht auf wahren Begebenheiten und wurde auch im türkischen Parlament thematisiert. So beschloss das Parlament am 30. Januar 1921 Nezahat als erster Person die Unabhängigkeitsmedaille (*İstiklâl Madalyası*)<sup>46</sup> zu verleihen,<sup>47</sup> die ihr jedoch nie überreicht werden sollte. Jahrzehnte später, am 6. Juli 1986, erhielt sie stattdessen vom seinerzeitigen Parlamentsvorsitzenden Necmettin Karaduman eine Dankesplakette.<sup>48</sup>

---

43 Ögüt. *Yeni Yol*, 50-52.

44 Ehemaliger Major und Korea-Veteran (geb. 1920), in verschiedenen türkischen Staatsinstitutionen in leitender Funktion tätig, u.a. in der Abteilung für Militärgeschichte und Strategische Studien des türkischen Generalstabs, Verfasser von verschiedenen historischen Romanen militärischen Inhalts, in denen das Türkentum und das Heldentum des türkischen Soldaten thematisiert werden. Von dem hier erwähnten Roman existiert auch eine Hörspielversion, die in Radio Ankara ausgestrahlt wurde. Vgl. Nazım Dündar Sayılan. *İstiklâl Madalyası Çocuk*. (Kafdağı Kitapları, 1). Istanbul: Hikmet 2003, 333f.

45 Sayılan. *İstiklâl Madalyası Çocuk*, 5-330.

46 Das türkische Parlament beschloss am 29. November 1920 diese Medaille einzuführen, um damit Personen zu ehren, die sich im Unabhängigkeitskrieg verdient gemacht hatten. Vgl. „İstiklâl Madalyası Kânunu“. *Ceride-i Resmîyye* 1.9 (4. Nisan 1337 [4. April 1921]), 3.

47 „Bursa Mebusu Operatör Emin Beyin, Muhtelif Harp Cephelerinde Bilfiil Müsademata İştirak Eden 12 Yaşlarındaki Nezahet Hanımın İstiklâl Madalyasıyla Taltif Edilmesine Dair Takrir“. *T.B.M.M. Zabıt Ceridesi* Devre: 1, İçtima Senesi: 1, Cilt 7; İçtima: 140: 30. Ocak 1337. 2. Aufl. Ankara: T.B.M.M. Matbaası 1944, 440f.

48 Nezahat Onbaşı verstarb 1993 im Alter von 84 Jahren in Istanbul. 2009 wurde in

In dem Roman *Kara Ahmet* von Halil Delice<sup>49</sup>, der die Lebensgeschichte des gleichnamigen berühmten osmanischen Ringkämpfers zum Thema hat, wird geschildert, wie Kara Ahmet Pehlivan (1871-1902) im Alter von acht Jahren in der Belagerung von Plewen im russisch-türkischen Krieg von 1877/78<sup>50</sup> unter dem Oberbefehlshaber Osman Paşa (1840-1899) gemeinsam mit anderen Kindern im Alter von 9 bis 13 Jahren als Melder militärische Aufgaben übernimmt.<sup>51</sup>

Die Thematik gelangte auch auf die türkische Leinwand. Im Februar 2008 kam der Film *120* von Murat Saraçoğlu<sup>52</sup> und Özhan Eren<sup>53</sup> in die türkischen Kinos. Dieser Film, der zum zehnterfolgreichsten türkischen Film des Jahres avancierte,<sup>54</sup> erzählt die Geschichte von 120 Jungen im Alter von 12 bis 17 Jahren, die sich im Januar 1915 freiwillig melden, um in Begleitung einiger Soldaten Munition von ihrer Heimatstadt Van an die Front bei Sarıkamış<sup>55</sup> zu bringen. Der Transport gelingt, jedoch erfrieren aufgrund des harten Winters auf dem Rückweg die meisten von ihnen, so dass nur 18 Jungen diese Unternehmung überleben. Diese Geschichte basiert auf dem Drehbuch von Özhan

---

Çubuk, einer Stadt in der Provinz Ankara, ein Kindergarten nach ihr benannt. Vgl. Fatih Uğur, „İlk İstiklâl Madalyası bir Çocuğundu“. *Aksiyon* 594 (24-30 Nisan 2006), o.S. [www.askiyon.com.tr (Febr. 2013)]; „Nezehat Onbaşı Anaokulu açılıyor (3 Haziran 2009)“, o.S. [www.ilgazetesi.com.tr (Febr. 2013)].

49 1960 geborener türkischer Schriftsteller und Journalist

50 In diesem Krieg gelang es Russland im Westen mit Unterstützung einiger Balkanstaaten bis vor die Tore Konstantinopels und im Osten bis Erzurum vorzudringen. Die Niederlage des Osmanischen Reichs wurde in dem später revidierten Frieden von San Stefano besiegelt. Plewen wurde mehrmals von russischen und rumänischen Verbänden angegriffen und fiel schließlich nach einer mehrmonatigen Belagerung.

51 Halil Delice. *Cihan Şampiyonu Kara Ahmet. Güreşle „Kızılma“yı Aradı*. (Babiali Kültür Yayıncılığı, 105; Roman, 12). İstanbul: Babiali Kültür 2006, 7-93.

52 1970 in İstanbul geborener Schauspieler und Regisseur.

53 1959 in İstanbul geborener Musiker und Regisseur.

54 Vgl. boxoffice Mojo.com, s.v. „Turkey Yearly Box Office 2008“ [Sep. 2012].

55 Die Kämpfe bei Sarıkamış (Dez. 1914-Jan. 1915) stellten unter der Führung von Enver Paşa den Versuch dar, die ehemals osmanischen Gebiete im Kaukasus von den Russen zurückzuerobern und dann nach Zentralasien vorzustoßen, um die türkischen Völker zu vereinen. Die osmanischen Truppen, die schlecht ausgerüstet und vorbereitet waren, erlitten in diesem Winterfeldzug eine verheerende Niederlage mit hohen Verlusten.

Eren, der bei der Recherche zu seinem Bestseller *Sarıkamış'a Giden Yol* (*Der Weg nach Sarıkamış*, 2005) auf diese historisch belegte Geschichte stieß.<sup>56</sup>

## Literarische und historische Wirklichkeit der Beteiligung von türkischen Kindern bei Kriegshandlungen

Nuri Köstüklü hat die Beteiligung von türkischen Kindern bei Kriegshandlungen während des türkischen Befreiungskriegs untersucht und anhand türkischer Zeitungen, Reportagen, Augenzeugenberichten und Erinnerungen Beispiele von Kindern zusammengetragen, die im Alter von 10 bis 14 Jahren an den verschiedenen Fronten in Anatolien zugegen waren. Ihm zufolge hätten sie an der Front entweder mit der Waffe gekämpft oder als Melder gedient. Aber auch hinter der Front bei den Nachschubeinheiten seien sie tätig gewesen und hätten Munition und Proviant zur Front gebracht.<sup>57</sup>

Darüber hinaus hat Köstüklü regional bezogene statistische Untersuchungen über die Gefallenen bei den Kämpfen um Gallipoli und im Unabhängigkeitskrieg angestellt<sup>58</sup> und herausgefunden, dass die bei diesen kriegerischen Auseinandersetzungen aus Bodrum stammenden Gefallenen zwischen 17 und 46 Jahren alt gewesen seien. Hierbei handelte es sich jedoch ausschließlich um offiziell registrierte Gefallene. Köstüklü nimmt an, dass es auch ältere und jüngere Gefallene gegeben

---

56 Emrah Güler. „Journey to the End of Anatolia“. *Turkish Daily News* (6. Sep. 2008), o.S. [[www.hurriyetdailynews.com](http://www.hurriyetdailynews.com) (Feb. 2013)].

57 Nuri Köstüklü. „Milli Mücadele'de Türk Çocukları ve Bir Destan“. In: *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 13.37 (1997), o.S. [[www.atam.gov.tr](http://www.atam.gov.tr) (Feb. 2013)].

58 Vgl. z.B. Nuri Köstüklü. „Çanakkale'de Şehit Olan Burdurlular ve Milli Sorumluluklarımız“. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 15.43 (1999), o.S. [[www.atam.gov.tr](http://www.atam.gov.tr) (März 2013)]; Ders. „Milli Mücadele'de Keçiborlu“. *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 2 (1988), 257-280.

habe, weil zahlreiche Freiwillige nicht registriert worden seien. Da im Unabhängigkeitskrieg Kinder im Alter von 12, 13 Jahren beteiligt gewesen seien, vermutet er eine ähnliche Situation auch bei den Kämpfen um Gallipoli.<sup>59</sup>

Die Untersuchungen Köstüklü und die Beteiligung von Minderjährigen an Kriegshandlungen im Ersten Weltkrieg und im Unabhängigkeitskrieg wurden 2006 in der türkischen Presse thematisiert. Im März 2006 veröffentlichte die Zeitung *Yeni Şafak* (*Neue Morgendämmerung*) einen Artikel zu diesem Thema und die Geschichte von Nezahat Onbaşı war im April desselben Jahres die Titelgeschichte der Wochenzeitschrift *Aksiyon* (*Aktion*).<sup>60</sup>

Der Historiker Burhan Sayılır ging im Mai 2010 auf einem Symposium der türkischen Streitkräfte, das den Kämpfen um Gallipoli gewidmet war,<sup>61</sup> auf diese Thematik ein. In seinem Vortrag mit dem Titel *Ei-nige Beispiele und Vorschläge zu Irrtümern bezüglich der Kämpfe um Gallipoli (Çanakkale Savaşı ile ilgili Yanlışlıklara birkaç Örnek ve Öneriler)* versuchte er die Existenz dieses Phänomens zu widerlegen, zumindest was diese Kämpfe betrifft. Seiner Meinung nach ist die These, dass bei den Kämpfen um Gallipoli Kinder im Alter von 12, 13 Jahren aktiv bei den Kämpfen beteiligt waren, nicht haltbar. Während des Ersten Weltkrieges sei man frühestens mit 19 Jahren regulär eingezogen worden. Freiwillig hätte man sich frühestens im Alter von 17 Jahren melden

---

59 Nuri Köstüklü. „Çanakkale’de Şehit Olan Bodrumlular“. In: *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 21.62 (2005), o.S. [www.atam.gov.tr (Feb. 2013)].

60 „Meçhul Çocukların Destanı“. *Yeni Şafak* (18 Mart 2006), o.S. [www.yenisafak.com.tr (Feb. 2013)]; Uğur. „İlk İstiklâl Madalyası bir Çocuğundu“, o.S.

61 Der Titel dieses Symposiums lautete *Der 95. Jahrestag der Kämpfe um Gallipoli und Atatürk (95’inci Yıl Dönümü Çanakkale Muharebeleri ve Atatürk)* und fand, wie bereits durch den Titel deutlich wird, anlässlich des 95. Jahrestages der Kämpfe um Gallipoli vom 24. bis 26. Mai 2010 an der Universität Çanakkale unter Mitwirkung der Abteilung für Militärgeschichte und Strategische Studien des türkischen Generalstabs statt. Die Beiträge wurden im August 2010 in der von dieser Abteilung herausgegebenen Zeitschrift *Askerî Tarih Araştırma Dergisi* (*Zeitschrift für die Erforschung von Militärgeschichte*) veröffentlicht.



können. Gemäß vorhandener Gefallenendaten des Verteidigungsministeriums hätten bei den Kämpfen um Gallipoli zwei Prozent der 17- bis 22-Jährigen ihr Leben verloren. Die wenigsten davon seien 17-Jährige gewesen, da sich das Gros dieser Gruppe aus 19- bis 22-Jährigen zusammengesetzt habe. Auf dem in der Presse kursierenden Bildmaterial seien nicht osmanische Kindersoldaten zu sehen gewesen, sondern Mitglieder osmanischer Jugendorganisationen und Schüler, deren Kleidung Uniformen ähnelte.<sup>62</sup>

Hier stellt sich nun die Frage, was zutreffend ist. Vermutlich haben beide, Köstüklü und Sayılır, recht, wobei sich Sayılır eher auf die offizielle Rechtslage und Köstüklü auf Augenzeugenberichte stützt. Seit 1913 existierten, wie bereits erwähnt, im Osmanischen Reich paramilitärische Jugendorganisationen, die die junge Generation auf zukünftige Kriege vorbereiten sollten. Das von Sayılır erwähnte Bildmaterial, das zu dieser Thematik in der türkischen Presse erschien, zeigt tatsächlich türkische Pfadfinder. Auch das genannte Rekrutierungsalter ist wohl zutreffend.

In jener Zeit wurde man mit 18 Jahren zur Musterung gerufen.<sup>63</sup> 1916 wurde das Rekrutierungsalter jedoch auf 15 Jahre gesenkt. Nach britischen Quellen von 1917 bestand die osmanische Armee in jener Zeit zu 12 Prozent aus 16- bis 19-Jährigen.<sup>64</sup> Nach Otto Liman von Sanders (1855-1929), dem Leiter der deutschen Militärmission im Osmanischen Reich (1913-1918) und Oberbefehlshaber der osmanischen Truppen bei den Kämpfen um Gallipoli, waren im August 1916 die jüngsten Soldaten bei der Infanterie 16 Jahre alt.<sup>65</sup>

62 Burhan Sayılır. „Çanakkale Savaşı ile İlgili Yanlışlıklara Birkaç Örnek ve Öneriler“. *Askerî Tarih Araştırmaları Dergisi* 8.16 (2010), 113-122.

63 Erik Jan Zürcher. „The Ottoman Conscription System in Theory and Practice, 1844-1918“. In: *Arming the State. Military Conscription in the Middle East and Central Asia, 1775-1925*. Hg. Erik J. Zürcher. London u.a.: I.B. Tauris 1999, 84.

64 Erik Jan Zürcher. „Between Death and Desertation. The Experience of the Ottoman Soldier in World War I“. *Turcica* 28 (1996), 242

65 Liman von Sanders, Otto. *Fünf Jahre Türkei*. Berlin: August Scherl 1919, 156.

Diese Situation erklärt sich dadurch, dass das osmanische Heer dringend Soldaten brauchte. Einerseits konnten sich sowohl Muslime als auch Nichtmuslime vom Militärdienst freikaufen. Andererseits war das osmanische Heer nicht in der Lage alle verfügbaren Rekruten zu ziehen und auch die Lebensbedingungen im Heer waren durch schlechte Versorgungslage, die schlechte Ausrüstung, schlechte Bezahlung und das verbreitete Vorkommen gefährlicher Krankheiten wie Cholera, Typhus oder Ruhr alles andere als rosig, so dass die Bereitschaft, zum Militär zu gehen, sehr gering und die Desertionsrate im Heer sehr hoch war.<sup>66</sup> Laut Zürcher war gegen Ende des Krieges die Zahl der Deserteure viermal höher als die an der Front.<sup>67</sup>

Aufgrund dessen ist zu vermuten, dass das türkische Heer während der Balkankriege, des Ersten Weltkrieges und des Unabhängigkeitskrieges jeden Mann gebrauchen konnte und bisweilen auch Minderjährige in den Heeresdienst aufnahm. Zudem beruhte laut Oberst Heinrich von Hoff (1868-1941), der sich von 1916 bis 1917 für den Aufbau einer paramilitärischen Jugendorganisation in der Türkei aufhielt, die Rekrutierung für den Militärdienst auf Altersschätzungen, da die wenigsten ihr Geburtsdatum kannten.<sup>68</sup> Somit war grundsätzlich die Möglichkeit gegeben, Personen unterhalb des Wehrpflichtalters zu ziehen. Vor diesem Hintergrund erscheinen die gesammelten Berichte Köstüklüs glaubhaft und werden indirekt auch durch den im Parlament dokumentierten Fall von Nezahat Onbaşı belegt. Darüber hinaus findet sich in einer Kinderzeitschrift aus dem Jahr 1913 das Foto eines zwölfjährigen Jungen in Soldatenuniform und mit einem Gewehr in der Hand, der laut Bildunterschrift an verschiedenen Schlachten (vermutlich im Ers-

---

66 Zürcher. „Ottoman Conscription System“, 85, 91; Zürcher. „Ottoman Soldier“, 239-242, 244-247.

67 Zürcher. „Ottoman Conscription System“, 91.

68 Heinrich von Hoff. *Meine Eindrücke und Erfahrungen während der Verwendung in türkischen Heeresdiensten 1916*. Hauptstaatsarchiv Stuttgart: M 1/4 Bü 990, 22.

ten Balkankrieg) teilnahm, verwundet nach Konstantinopel gebracht und nach seiner Genesung in Bursa auf eine Militärschule geschickt wurde.<sup>69</sup> Trotz dieser Belege und Hinweise dürfte die Beteiligung von Kindern und Jugendlichen unter 17 Jahren an Kriegshandlungen sicherlich nur ein Rand- und kein Massenphänomen gewesen sein.

## Schlussbetrachtung

Ömer Seyfeddin hat mit *Bir Çocuk: Aleko* eine Kurzgeschichte geschrieben, die heute in der Türkei als Kindererzählung wahrgenommen wird. Da die Geschichte posthum veröffentlicht wurde, lässt sich nur vermuten, ob Ömer Seyfeddin diese Erzählung ebenfalls als Kindergeschichte gesehen hat. Grundsätzlich hat er sich weniger als Kinderautor betrachtet.<sup>70</sup> Allerdings liegt eine Adaption der Geschichte als Kinderbuch nahe. Denn Ömer Seyfeddin hat sich sehr bemüht, Kindern die ideologischen Zielsetzungen des türkischen Nationalismus zu vermitteln. Die Geschichte trägt eindeutig ideologische Züge und spiegelt die Aufbauphase des türkischen Nationalismus unter den Jungtürken wider. Durch das Beispiel des Jungen Ali soll im Volk und besonders in der Jugend ein türkisches Nationalbewusstsein erzeugt und die Bereitschaft geweckt werden, das Vaterland gegen äußere Feinde bis zum Tod zu verteidigen. Diese literarische Vorlage korreliert mit der Politik der Jungtürken, durch militärisch organisierte Jugendorganisationen die türkische Jugend für ihre nationalistischen Ziele zu instrumentalisieren und sie auf die Verteidigung des Vaterlandes vorzubereiten. Auch das negative Griechenbild spiegelt ein eindeutiges Stereotyp des türkischen Nationalismus wider, so dass man unter der Berücksichtigung aller hier angesprochenen Motive zu dem Ergebnis gelangt, dass die Konzeption der Geschichte eine mehr oder weniger abstrakte Widerspiegelung des

---

69 Vgl. „Afyonkarahisarlı Nuri Gazi“. *Çocuk Dünyası* 4 (1329 [1913]), 5.

70 Köroğlu. *National Identity Construction*, 376.

türkischen Nationalismus zu Zeiten Ömer Seyfeddins darstellt, den dieser durch sein Wirken in seinen Anfängen aktiv mitbeeinflusst hat.

Hinsichtlich der Frage, ob Kinder wirklich im Krieg gedient haben, lässt sich konstatieren, dass dies wohl vorgekommen sein mag, vermutlich im Rahmen der Ermangelung von ausreichend Rekruten und Soldaten im wehrfähigen Alter. Allerdings dürfte es sich dabei um ein weniger angesehenes Randphänomen gehandelt haben. Selbst in der Erzählung widerstrebt es dem Kommandanten zunächst, Ali an die Front zu schicken.

Unabhängig vom Wahrheitsgehalt ist der eindeutig ideologische Charakter der Geschichte zu erkennen, der in der türkisch-nationalen Literatur bis heute seinen Niederschlag findet. Grundsätzlich steht eher dieser ideologische Charakter als der Wahrheitsgehalt im Vordergrund, wenngleich das Phänomen von aktiv an Kriegshandlungen beteiligten Kindern und Jugendlichen in der Realität wohl existierte.

## Literaturverzeichnis

„Afyonkarahisarlı Nuri Gazi“. *Çocuk Dünyası* 4 (1329 [1913]), 5.

Barry, Tom. *Guerilla Days in Ireland*. First Published 1949. Reprint. Cork: Mercier Press 2010.

Bartsch, Patrick. *Die Darstellung des Christentums in Schulbüchern islamisch geprägter Länder. Teil II. Türkei und Iran*. Hg. Klaus Hock u. Johannes Lähnemann. (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, 22). Hamburg: EB-Verlag 2005.

Behrenbeck, Sabine. *Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole, 1923-1945*. (Kölner Beiträge zur Nationsforschung, 2). Vierow: SH-Verlag 1996.

„Bursa Mebusu Operatör Emin Beyin, Muhtelif Harp Cephelerinde Bilfil Müsademata İştirak Eden 12 yaşlarındaki Nezahet Hanımın İs-

- tiklâl Madalyasıyla Taltif Edilmesine Dair Takrir“. In: *T.B.M.M. Zabıt Ceridesi* Devre: 1, İçtima Senesi: 1, Cilt 7; İçtima: 140: 30. Ocak 1337. 2. Aufl. Ankara: T.B.M.M. Matbaası 1944, 440f.
- Daşcıoğlu, Yılmaz u. Okan Koç. „Batı Tarzı Türk Hikâyesinin Doğuşu ve Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Ana Temalar“. In: *Turkish Studies: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 4.1/1 (2009), 799-900.
- Delice, Halil. *Cihan Şampiyonu Kara Ahmet. Güreşle ‚Kızılma’yı Aradı*. (Babiali Kültür Yayıncılığı, 105; Roman, 12). İstanbul: Babiali Kültür 2006.
- Enginün, İnci. „Ömer Seyfeddin’in Hikâyelerinde Yabancılar“. In: *Doğumunun 100. Yılında Ömer Seyfeddin*. Hakkı Dursun Yıldız (haz.?). (Marmara Üniversitesi Yayınları, 416; Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2). İstanbul: Emek 1984, 51-78.
- Genio, Eyal. „Mobilizing the Ottoman Nation during the Balkan Wars (1912-1913). Awakening from the Ottoman Dream“. In: *War in History* 12.1 (2005), 156-177.
- Güler, Emrah. „Journey to the End of Anatolia“. *Turkish Daily News* (6. Sep. 2008), o.S. [www.hurriyetdailynews.com (Feb. 2013)].
- von Hoff, Heinrich. *Meine Eindrücke und Erfahrungen während der Verwendung in türkischen Heeresdiensten 1916*. Hauptstaatsarchiv Stuttgart: M 1/4 Bü 990.
- Hroch, Miroslav. „Das Erwachen kleiner Nationen“. In: *Nationalismus*. Hg. Heinrich August Winkler. 2. Aufl. Königstein/Taunus: Athenäum u.a. 1985, 155-172.
- „İstiklâl Madalyası Kânunu“. *Ceride-i Resmîyye* 1.9 (4. Nisan 1337 [4. April 1921]), 3.
- Köroğlu, Erol. *From Propaganda to National Identity Construction. Turkish Literature and the First World War, 1914-1918*. (Diss. Boğazici

- Üniversitesi, 2003). Ankara: YÖK Ulusal Tez Merkezi (Tez No. 140571), 2003? [www.yok.tr (März 2013)].
- Köstüklü, Nuri. „Çanakkale’de Şehit Olan Bodrumlular“. In: *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 21.62 (2005), o.S. [www.atam.gov.tr (Feb. 2013)].
- Köstüklü, Nuri. „Çanakkale’de Şehit Olan Burdurlular ve Milli Sorumluluklarımız“. In: *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 15.43 (1999), o.S. [www.atam.gov.tr (März 2013)].
- Köstüklü, Nuri. „Milli Mücadele’de Keçiborlu“. In: *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 2 (1988), 257-280.
- Köstüklü, Nuri. „Milli Mücadele’de Türk Çocukları ve Bir Destan“. In: *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 13.37 (1997), o.S. [www.atam.gov.tr (Feb. 2013)].
- Liman von Sanders, Otto. *Fünf Jahre Türkei*. Berlin: August Scherl 1919.
- „Meçhul Çocukların Destanı“. *Yeni Şafak* (18 Mart 2006), o.S. [www.yenisafak.com.tr (Feb. 2013)].
- Millas, Hercules. „Non-Muslim Minorities in the Historiography of Republican Turkey. The Greek Case“. In: *The Ottomans and the Balkans. A Discussion of Historiography*. Hg. Fikret Adanir u. Suraiya Faroqhi. Leiden u.a.: Brill 2002, 155-191.
- „Nezihat Onbaşı Anaokulu açılıyor (3 Haziran 2009)“, o.S. [www.ilgazetesi.com.tr (Febr. 2013)].
- Nezir-Akmeşe, Handan. *The Birth of Modern Turkey: the Ottoman Military and the March to World War I*. London, New York: I.B. Tauris 2005.
- Öğüt, Nilüfer. *Eski Harfli Çocuk Dergilerinden Yeni Yol Dergisinin Çocuk Eğitimindeki İşlevi*. (Yüksek Lisans Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi, 2006). Ankara: YÖK Ulusal Tez Merkezi (Tez No. 209776), 2006? [www.yok.tr (März 2013)].

- Okay, Cüneyd. „War and Child in the Second Constitutional Period“. In: *Enfance et jeunesse dans le monde musulman – Childhood and Youth in the Muslim World*. Hg. François Georgeon u. Klaus Kreiser. Paris: Maisonneuve & Larosse 2007, 219-232.
- Okay, Cüneyd. *Meşrutiyet Çocukları: İnceleme*. İstanbul: Bordo 2000.
- Sayılan, Nazım DüNDAR. *İstiklâl Madalya Çocuk*. (Kafdağı Kitapları, 1). İstanbul: Hikmet 2003.
- Sayılr, Burhan. „Çanakkale Savaşı ile İlgili Yanlışlıklara Birkaç Örnek ve Öneriler“. In: *Askerî Tarih Araştırmaları Dergisi* 8.16 (2010), 107-124.
- Seyfeddin, Ömer. „Bir Çocuk: Aleko“. In: *Beyaz Lâle*. Ders. (Bütün Eserleri, 10). Ankara: Bilgi 1990, 135-160.
- Seyfettin, Ömer. *Aleko*. Übersetzt von Patrick Bartsch. Pfungstadt: Manzara 2013.
- Sınar, Alev. *Hikâye ve Romanımızda Çocuk (1872-1950)*. İstanbul: Alfa 1997.
- Spies, Otto. „Die türkische Prosaliteratur der Gegenwart“. In: *Die Welt des Islams* 25.1/3 (1943), 1-120.
- Şengül, Abdullah. „Tahkiyeli Eserlerde ‚Model Şahıs‘ Meselesi ve Ömer Seyfettin’in Hikâyelerindeki Model Şahıslar Üzerine Bir İnceleme“. In: *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5.1 (2003), 13-30.
- Taşkesenlioğlu, M. Yasin. „Türkiye’de İzcilik Teşkilâtının Kuruluşu“. In: *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5.10 (2009), 103-116.
- Toprak, Zafer. „İttihat ve Terakkî’nin Paramiliter Gençlik Örgütleri“. In: *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi* 7 (1979), 95-113.
- Tural, Sadık. „Ömer Seyfeddin’in Hayatı ve Eserleri“. In: *Doğumununun 100. Yılında Ömer Seyfeddin*. Hakkı Dursun Yıldız (haz.?). (Marmara Üniversitesi Yayınları, 416; Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2). İstanbul: Emek 1984, 9-39.

- Uğur, Fatih. „İlk İstiklâl Madalyası bir Çocuğundu“. *Aksiyon* 594 (24-30 Nisan 2006), o.S. [www.askiyon.com.tr (Febr. 2013)].
- Uyguner, Muzaffer (der.). *Ömer Seyfettin*. (Bilgi Yayınları, 306; Büyük Ozanlar/Yazarlar, 6). İstanbul: Bilgi 1990.
- Wehler, Hans-Ulrich. *Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen*. 4. Aufl. München: C.H.Beck 2011.
- Wolf, Klaus. *Gallipoli 1915. Das deutsch-türkische Militärbündnis im Ersten Weltkrieg*. Bonn: Report, 2008.
- Yıldız, Hakkı Dursun (haz.?). *Doğumunun 100. Yılında Ömer Seyfeddin*. (Marmara Üniversitesi Yayınları, 416; Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2). İstanbul: Emek 1984.
- Yorulmaz, Hüseyin (haz.). *Ömer Seyfeddin. Seçme Hikâyeler*. (Metropol Yayınları, 43; Türk Klasikleri, 9). İstanbul: Metropol 2007.
- Zeilepos, Ioannis. *Die Ethnisierung griechischer Identität, 1870-1912. Staat und private Akteure vor dem Hintergrund der „Megali Idea“*. München: R. Oldenbourg 2002.
- Zürcher, Erik Jan. „Between Death and Desertation. The Experience of the Ottoman Soldier in World War I“. *Turcica* 28 (1996), 235-58.
- Zürcher, Erik Jan. „The Ottoman Conscription System in Theory and Practice, 1844-1918“. In: *Arming the State. Military Conscription in the Middle East and Central Asia, 1775-1925*. Hg. Erik J. Zürcher. London u.a.: I.B. Tauris 1999, 79-94.





# NATIONALISMUS UND POESIE IN IRAN:

## EBRĀHIM PUR-DĀVUDS DIWAN

### PURĀNDOHT-NĀME

Roxane Haag-Higuchi

Am Ende des Ersten Weltkriegs war der Weg zu einer Weltordnung von Nationalstaaten endgültig geebnet. Benedict Anderson legt seiner wegweisenden Studie über den Nationalismus als kulturelles Konstrukt (*Imagined Communities*, dt. *Die Erfindung der Nation*) die Frage zugrunde, warum „Millionen von Menschen für so begrenzte Vorstellungen weniger getötet haben als vielmehr bereitwillig gestorben sind“ und warum „die kümmerlichen Einbildungen der jüngeren Geschichte (von kaum mehr als zwei Jahrhunderten) so ungeheure Blutopfer gefordert haben“.<sup>1</sup> Diese Frage stellte sich im Ersten Weltkrieg zum ersten Mal in großem Maßstab. Der Krieg wurde begleitet von einer Literatur, in der Kriegsbegeisterung und Heldenverehrung ihre Spuren hinterließen.<sup>2</sup>

Iran befand sich an der Peripherie des Krieges und in jeder Hinsicht in einem Zustand von *suspense*, einer gleichzeitig angespannten und ohnmächtigen Übergangszeit. Als der Krieg im Sommer 1914 ausbrach, lagen Verfassungsrevolution und Bürgerkrieg erst kurz zurück (1905-1911). Iran erklärte am 1. November 1914 seine Neutralität und war damit kein aktiver Kriegsteilnehmer, wurde aber wegen seiner strategischen Lage und den britischen Interessen am 1908 entdeckten Erdöl im Südwesten des Landes Aufmarschplatz für die feindlichen Kriegs-

---

1 Benedict Anderson: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso Editions and NLB, 1983; dt. *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt/Main: Campus, 1988, 17.

2 Vgl. dazu Christopher Schmidt: „Wie Rosen und Blut. Vom Kriegsausbruch in der Literatur.“ *Süddeutsche Zeitung, Wochenende*: 4. 1. 2014, 8. Hier wird verwiesen auf den Band Wilhelm Krull (Hg.): *Krieg von allen Seiten. Prosa aus der Zeit des Ersten Weltkrieges*. Göttingen: Wallstein, 2013.

parteien. Dies führte zu einer (weiteren) Desintegration des Staates, die mit autonomen und separatistischen Bewegungen im Norden und Nordwesten über das Ende des Krieges hinausreichte. Das Land ging letztlich territorial intakt aus den großen Verwerfungen und der Neuordnung des Vorderen Orients nach dem Krieg hervor,<sup>3</sup> gleichwohl mögen die chaotischen Kriegs- und Nachkriegsjahre entscheidend dazu beigetragen haben, den Nationalismus als operative Kraft in der iranischen Politik zu implementieren. Die zeitweilige Unsicherheit über den Fortbestand des Landes und die Erfahrung einer nationalstaatlich gefügten Weltordnung, wie sie sich in der Pariser Friedenskonferenz von 1919-1920 präsentierte, unterstrichen die Notwendigkeit der Nationsbildung auf einer starken ideologischen Basis. Die Verfestigung nationalistischer Überzeugungen führte auch zur positiven Haltung vieler Intellektueller gegenüber Reżā Ḥān, dem späteren Reżā Šāh Pahlavi, und seinem autoritär in Angriff genommenen Aufbau eines modernen, zentralistischen Nationalstaats. Dass sich auch Autoren und Dichter des Themas annahmen, versteht sich von selbst. Bezogen auf den arabischen Raum betont Yasir Suleiman die Bedeutung der Poesie in der Verbreitung und Wirkung nationalistischer Konzepte.<sup>4</sup> Da persische nationalistische Dichtung noch wenig erforscht ist, lässt sich kaum sagen, ob diese These auf Iran zu übertragen ist.<sup>5</sup>

---

3 Zu Iran im Ersten Weltkrieg gibt es eine klassische Studie von Aḥmad ‘Ali Movarreh ad-Doule Sepehr: *Irān dar ġang-e bozorg*. Teheran 1336/1957. Ansonsten sind v.a. zu nennen: Oliver Bast (Hg.): *La Perse et la Grande Guerre*. Teheran: Institut Français de Recherche en Iran, 2002; Touraj Atabaki (Hg.): *Iran and the First World War. Battleground of the Great Powers*. London [u.a.]: Tauris, 2006.

4 Yasir Suleiman: „The Nation Speaks: On the Poetics of Nationalist Literature.“ In: *Literature and Nation in the Middle East*. Hg. Yasir Suleiman und Ibrahim Muhawi. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006, 208-231, hier 209. Den Gedanken einer aktiven, nicht nur repräsentativen Funktion nationalistischer Literatur im Nationsbildungsprozess arbeitet Yasir Suleiman weiter aus in: „Nationalist Poetry, Conflict and Meta-linguistic Discourse.“ In: *Living Islamic History. Studies in Honour of Professor Carole Hillenbrand*. Hg. Yasir Suleiman. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010, 252-278.

5 Während es eine Reihe von Arbeiten zur arabischen nationalistischen Dichtung gibt, ist

Persische Literaturgeschichten geben dem Thema nationalistischer Dichtung relativ wenig Raum. Ehsan Yarshater schreibt allein der modernen persischen Prosaliteratur die Funktion von “raising the national consciousness and promoting social reform” zu,<sup>6</sup> während er die moderne Dichtung ausschließlich im Hinblick auf Form und Bildersprache thematisiert. Bozorg Alavi widmet der Poesie der “Vorkriegs- und Kriegsperiode 1912-1920” ein eigenes, aber eben nur chronologisch betitelt Unterkapitel. Darin bespricht er Mirzā ‘Ešqi, Farroḡi Yazdi, Abolqāsem Lāhuti und Ebrāhim Pur-Dāvud, in deren Gedichten Aspekte des Nationalismus eine zentrale Rolle spielen.<sup>7</sup> Eine thematische Kategorisierung nimmt allein Yahyā Āryanpur vor, der einen kurzen Abschnitt seiner Geschichte der modernen Poesie mit “Germanophilie in persischen Gedichten” (*Ālmān-dusti dar aš‘ār-e fārsi*) überschreibt.<sup>8</sup> Germanophile Gedichte, die vor allem um die Zeit des Ersten Weltkriegs entstanden, sind nicht deckungsgleich, haben aber eine hohe Schnittmenge mit nationalistischen Gedichten.

Schon im Umfeld der Verfassungsrevolution (1905-1911) sind zahlreiche patriotische Gedichte entstanden, meist im Zusammenhang mit Angriffen auf Tyrannei und Willkürherrschaft und dem Ruf nach Freiheit und Gerechtigkeit, konstitutioneller Regierungsform und Parlamentarismus.<sup>9</sup> In dem darauf folgenden Jahrzehnt finden wir eine gan-

---

mir nur eine Arbeit bekannt, die das Thema im Zusammenhang mit Kriegsgedichten bei einem persischsprachigen Dichter (Adib Pišāvari) behandelt: Ali Mir-Ansari: „La Grande Guerre dans la poésie épique persane“. In: *La Perse et la Grande Guerre*, Hg. O. Bast. Teheran: Institut Français de Recherche en Iran, 2002, 237-259.

- 6 Ehsan Yarshater: „The Development of Iranian Literatures.“ In: *Persian Literature*. Hg. Ehsan Yarshater. Albany: Bibliotheca Persica, 1988, 3-37, hier 33.
- 7 Bozorg Alavi: *Geschichte und Entwicklung der modernen persischen Literatur*. Berlin: Akademie-Verlag, 1964, 81-116.
- 8 Yahyā Āryanpur: *Az Šabā tā Nimā*. 2 Bde. Teheran: Ketābhāne-ye ġibi, 1357/1978, Bd. 2, 317-332.
- 9 Beispiele bei Edward G. Browne: *The Press and Poetry of Modern Persia*. Los Angeles: Kalimāt Press, 1983 (Nachdr. der Ausgabe Cambridge 1914); Sorour S. Soroudi: „Poet and Revolution: the Impact of Iran’s Constitutional Revolution on the Social and Literary Outlook of the Poets of the Time.“ Teil 1+2, in: *Iranian Studies* 12.1-2 (1979), 3-

ze Reihe von Gedichten, die nicht diffuse Heimatliebe, sondern den iranischen Nationalismus als eine mehr oder minder standardisierte Konfiguration fest umrissener Komponenten formulieren. Unter nationalistischen Gedichten verstehe ich die kompakte Formgebung einer Kombination von nationalistischen Grundpositionen. Dabei gehe ich davon aus, dass die Gedichte den intellektuellen Diskurs aufnehmen, die ideologischen Positionen affirmativ belegen und argumentativ stärken. Zum anderen erfüllen die Gedichte eine emotive Funktion. Benedict Anderson erklärt den Roman mit seinen Darstellungsverfahren der Gleichzeitigkeit zu der literarischen Gattung, die „die Repräsentationsmöglichkeiten für das Bewußtsein der Nation“ lieferte,<sup>10</sup> wohingegen Gedichte für den Ausdruck und die Stärkung der „*gefühlsmäßige[n] Verbundenheit* ... , die die Völker gegenüber den Produkten ihrer Vorstellungskraft verspüren“,<sup>11</sup> aufkommen. Dieser emotionale Aspekt ist ein unerlässlicher Bestandteil nationalistischer Dichtung und wird auch in den persischen Gedichten bedient. Die appellativen, gefühlsgerechten Verse finden sich oft in Kombination mit (pseudo-)faktischer Argumentation und schaffen so einen einen stabilen Verbund zur Repräsentation und Schaffung nationalistischen Denkens und Fühlens.

Wie sich die poetische Umsetzung des iranischen Nationalismus als ideologisches Konglomerat präsentiert, will ich am Beispiel einer kleinen Gedichtsammlung zeigen. Sie stammt von dem Iranisten und Zoroastrismus-Forscher Ebrāhim Pur-Dāvud (1886-1968) und wurde im Jahre 1928 unter dem Titel *Purāndoḡt-nāme* (Purāndoḡt ist der Name von Pur-Dāvuds einziger Tochter) in Bombay veröffentlicht.<sup>12</sup> Die

---

41 u. 12.3-4 (1979), 239-273; Homa Katouzian: „The Poetry of the Iranian Constitutional Revolution.“ In: *Iran's Constitutional Revolution. Popular Politics, Cultural Transformations, and Transnational Connections*. Hg. Houchang Chehabi u. Vanessa Martin. London u.a.: Tauris, 2010, 1-12.

10 Anderson: *Erfindung*, 32-33.

11 Anderson: *Erfindung*, 142. Hervorhebung im Original.

12 Ebrāhim Pur-Dāvud: *Purāndoḡt-nāme / Pourān-dokht-nāmeḥ. The Poems of Pour-e Davoud*. Pers. Original und engl. Übers. von Dinšāh Ğ. Irāni. Bombay: The Iranian

Gedichte sind alle mit Ort und Datum versehen und stammen aus einem Zeitraum von zwanzig Jahren (1907-1927). Eine Synopse der maßgeblichen Faktoren, auf deren Grundlage die iranische Nation imaginiert wird, soll der Gedichtanalyse vorangehen.

## **Iranischer Nationalismus**

Im 19. und frühen 20. Jahrhundert konstituierte sich in Iran der Nationalgedanke aus einem Set von Komponenten, die bis heute die Basis für ein stabiles iranisches Nationalbewusstsein bilden. Beginnend mit den territorialen Verlusten im Kaukasus in den beiden russisch-iranischen Kriegen (1805-1812 und 1826-1828) und dem endgültigen Verzicht auf Herat nach Auseinandersetzungen mit den Engländern (1857), wuchs in Iran ein Gefühl der eigenen Schwäche und Unterlegenheit, das in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts angesichts des eigenmächtigen Zugriffs der europäischen Mächte auf Politik und Wirtschaft immer neue Nahrung erhielt. In Reaktion auf die als beschämend empfundenen Zustände entspann sich unter iranischen Intellektuellen ein Diskurs, der seine Argumentationslinien im Wesentlichen der orientalistischen Forschung in Europa (Religions- und Sprachwissenschaft, Archäologie) verdankte. Reflexionen über Geschichte, Sprache und Territorium spielten sich nun auf einer Leinwand ab, die eingespannt wurde in den imaginären Rahmen einer von Urbeginn angelegten großen Nation, deren Herrlichkeit durch feindliche Mächte zerstört war, die es aber durch die Rekonstitution des wahren nationalen Selbst wieder zu erreichen galt. Im Verlauf der letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts hatte die intellektuelle Opposition die ideologischen Standards für die iranischen Verhältnisse adaptiert und formuliert.

---

Zoroastrian Anjoman, 1928.

Das ideologische Konstrukt, das mit leichten Verschiebungen auch den Übergang in die Islamische Republik – einem politischen System mit religiös basierten und teilweise supranationalen Prinzipien – schadlos überstanden hat, ist schon mehrfach in seiner Entstehung, Entwicklung und Ausformung beleuchtet worden.<sup>13</sup> Dabei weisen die iranischen Gegebenheiten eine Reihe von Aktivposten auf, die nationalistischen Grundpositionen zuarbeiten:

- ein fest umgrenztes, historisch definiertes Territorium unter der Bezeichnung „Iran“. Dieses Territorium, das man nun mit dem Begriff „Heimatland“ (*vaṭan*) verband, war zwar im 19. Jahrhundert um die kaukasische Gebiete und Herat reduziert worden, umfasste aber immer noch einen guten Teil dessen, was man seit Jahrhunderten unter „Iran“ verstand.<sup>14</sup>
- eine Sprache, die hohes kulturelles Prestige und eine flexible kommunikative Funktionalität in sich vereinte, transregional verwendet wurde und zugleich mit dem Begriff „Iran“ verbunden war.

---

13 Dazu v.a. Ali M. Ansari: *The Politics of Nationalism in Modern Iran*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 2012; Mohamad Tavakoli-Targhi: „Historiography and Crafting Iranian National Identity.“ In: *Iran in the 20th Century. Historiography and Political Culture*. Hg. Touraj Atabaki. Lonon u.a.: Tauris, 2009, 5-21; Firoozeh Kashani-Sabet: „Cultures of Iranianess: The Evolving Polemic of Iranian Nationalism.“ In: *Iran and the Surrounding World. Interactions in Culture and Cultural Politics*. Hg. Nikki R. Keddie u. Rudi Matthee. Seattle: University of Washington Press, 2002, 162-181; Mostafa Vaziri: *Iran as Imagined Nation. The Construction of National Identity*. New York: Paragon House, 1993.

14 „The point is to stress that a territorially delimited idea of Iran predated the rise of nationalism.“ Ansari: *Politics of Nationalism*, 19, Anm. 56. Zur Wiederbelebung der Bezeichnung „Iran“ unter den Mongolen und der territorialen Ausdehnung des Ilhānreiches s. Bert Fragner: „Historische Wurzeln neuzeitlicher iranischer Identität: zur Geschichte des politischen Begriffs ‚Iran‘ im späten Mittelalter und in der Neuzeit.“ In: *Studia semitica necnon iranica*. Hg. Maria Macuch, Christa Müller und Bert G. Fragner. Wiesbaden: Harrassowitz 1989, 79-100, hier 88-91.

- eine in die Antike zurückreichende und darüber hinaus in historisierten Mythen erinnerte Geschichte, die in literarischer Form (in Ferdousis *Šāhnāme*, aber auch in der Form von Volkserzählungen) als Jahrtausende alte imperiale und Helden-Geschichte im kollektiven Gedächtnis verankert war.
- die Vorstellung des Feindes von außen, der die iranische Zivilisation bedroht und zerstört. Sie verhält sich komplementär zur imperialen Herrschaftsgeschichte, beginnt in mythischer Zeit mit dem Usurpator Žahhāk, der die Herrschaft des Königs Ğamšid beendete, und wird historisch fortgeführt mit Alexander, den Arabern, Türken, Mongolen und Russen bzw. Engländern.

Zu diesen Faktoren kommen Aspekte, die in die Nationsbildung einzubinden sind, sich angesichts der historischen und soziopolitischen Realitäten aber nicht reibungslos in die Argumentation einfügen:

- Religion: Frühe Verfechter einer Modernisierung des politischen Systems wie Mirzā Malkom Hġān (1833-1908), der selbst religiös indifferent war, waren überzeugt, dass ein rein säkularistischer Kurs in Iran nicht durchführbar ist.<sup>15</sup> Der Islam nahm im Verlauf der Debatten unterschiedliche, ja entgegengesetzte Positionen in den nationalistischen Deutungsmustern ein. Er war einerseits die Religion, die mit der arabischen Eroberung einherging und zur Zerstörung des iranischen Imperiums führte, also negativ besetzt war. Außerdem betrachteten viele Intellektuelle den schiitischen Islam und seine Vertreter als Hort der Rückständigkeit und Hemmschuh für die Bildung

---

<sup>15</sup> Hamid Algar: *Mīrzā Malkum Khān. A Study in the History of Iranian Modernism*. Berkeley u.a.: University of California Press, 1973, 206-215.



der Nation.<sup>16</sup> Die schiitische Konfession konnte andererseits als ein „iranischer“ Modus des Islams dem Nationalgedanken zu-träglich sein, das safavidische Iran also als eine Art „nationale Renaissance“ gelten.<sup>17</sup> Diese Auffassung gewann durch eine Koalition der Verfassungsrevolutionäre mit klerikalen Kräften, die die sich für die Verteidigung Irans als islamisches Land gegen die Übergriffe der Ungläubigen stark machten, an Überzeugungskraft.<sup>18</sup>

Demgegenüber wurde der Zoroastrismus, in der sozialen Realität Irans nurmehr eine marginale Minderheiten-Religion, im Kontext der nationalistischen Vorstellungen theoretisch (und für manche auch emotional) enorm aufgewertet und zum Kernpunkt der großen Kultur. Unter dem Einfluss des intensiven europäischen Zarathustra-Diskurses<sup>19</sup> hefteten nationalistische Intellektuelle dieser Religion die Sterne Alter, Originalität und Reinheit auf die Epauletten.

- Rasse: Die unter europäischen Wissenschaftlern im 19. Jahrhundert verbreitete Rassentheorie spielte mit einer postulierten Überlegenheit der indo-europäischen / „arischen“ Abstammung dem iranischen Nationalismus in die Hände. Iran erhielt als „arisches“ Land automatisch einen prominenten Platz im Abstammungsmythos und hatte teil am biologisch begründeten Überlegenheitsanspruch.<sup>20</sup> Doch war schon den frühen

---

16 Ansari: *Politics of Nationalism*, 25.

17 Ansari: *Politics of Nationalism*, 26.

18 Kashani-Sabet, „Cultures of Iranianness“, 167.

19 Dazu ausführliche Literaturhinweise bei Ansari: *Politics of Nationalism*, 14-15.

20 Joseph Wiesehöfer: „Zur Geschichte des Begriffs ‚Arier‘ und ‚arisch‘ in der deutschen Sprachwissenschaft und Althistorie des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.“ In: *The Roots of European Tradition. Proceedings of the 1987 Groningen Achaemenid History Workshop*. Hg. Heleen Sancisi-Weerdenburg u. Jan Willem Drijvers. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1990, 149-165; Ansari: *Politics of Nationalism*, 13-14.

nationalistisch denkenden Intellektuellen bewusst, dass diese Vorstellung in einer multi-ethnischen Gesellschaft wie Iran der postulierten Einheit der Nation zuwiderlief.<sup>21</sup>

Ebrāhim Pur-Dāvuds Gedichtsammlung bedient das hier skizzierte gedankliche Gerüst des iranischen Nationalismus in allen seinen Bestandteilen. Die Gedichte sind Ausdruck seiner politischen Überzeugungen, begleiten aber auch seinen privaten und beruflichen Lebensweg über zwanzig Jahre.

## Ebrāhim Pur-Dāvud und seine Gedichtsammlung *Purāndoht-nāme*<sup>22</sup>

Ebrāhim Pur-Dāvud<sup>23</sup> wurde 1886 in Rascht geboren und zog in seiner Jugend nach Teheran, wo er eine Ausbildung in traditioneller Medizin durchlief. Um die Jahreswende 1906/07 verließ er Iran und reiste über Kermanschah nach Bagdad. Von hier aus pilgerte er nach Kerbela und Nadschaf, um schließlich über Aleppo sein Ziel Beirut anzusteuern, wo er weiter zur Schule ging. Er selbst beschreibt, dass er den „inbrünstigen Geist“ der Verfassungsrevolution aus Teheran an das französische „laizistische Kolleg“ (Madruse-ye lā'ik) mitbrachte.<sup>24</sup>

21 Kashani-Sabet: „Cultures of Iranianness“, 167.

22 Der Diwan ist zweigeteilt in einen Teil mit dem persischen Originaltext und einen Teil mit der englischen Übersetzung. Beide Teile haben jeweils eine eigene Paginierung. Ich beziehe mich mit den Seitenangaben auf den persischen Teil.

23 Biographische Angaben bis 1928 sind Pur-Dāvuds eigener Einleitung zum Diwan zu entnehmen: „Dibāče“. In: *Purāndoht-nāme*, 7-15. Eine kompakte zweiseitige Biographie mit weiteren Literaturhinweisen bringt Tim Epkenhans: *Moral und Disziplin. Seyyed Hasan Taqizāde und die Konstruktion eines „progressiven Selbst“ in der frühen iranischen Moderne*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2005, 156-158. Darin sind auch die biographischen Abschnitte in der Pur-Dāvud gewidmeten Sondernummer der Zeitschrift *Farhang-e Irān-zamin* ausgewertet: Ehsān Yāršāter: „Be-yād-e Pur-Dāvud.“ In: *Farhang-e Irān-zamin* 21 (Esfand 1354/1976), 7-15; Irağ Afšār: „Dar-bāre-ye Pur-Dāvud.“ Ebd., 16-21.

24 Pur-Dāvud: *Purāndoht-nāme*, 11. Bei der „Madruse-ye lā'ik“ handelte es sich möglicherweise um einen Vorläufer des 1909 von der *Mission laïque française* gegründeten Grand Lycée franco-libanais. [http://fr.wikipedia.org/wiki/Grand\\_Lyc](http://fr.wikipedia.org/wiki/Grand_Lyc)

Nach der kurzzeitigen Rückkehr in seine Heimatstadt Rascht – sein Weg führte ihn auf dem Seeweg nach Istanbul und von dort über Trapezunt nach Iran – brach er am 20. August 1910 nach Paris auf, das er via Baku und Wien erreichte.<sup>25</sup> In Paris studierte er Internationales Recht und erlebte dort auch den Ausbruch des Ersten Weltkriegs. Im Frühjahr 1915 verließ er Paris, um sich in Berlin dem Kreis um den prominenten iranischen Exilpolitiker Ḥasan Taqizāde und das *Persische Comité* anzuschließen. Das *Persische Comité*, bei dessen Gründung und Aktivitäten Taqizāde eine führende Rolle spielte, war eine von mehreren Exilanten-Organisationen, die im Auftrag des Auswärtigen Amts und dessen Abteilung *Nachrichtenstelle für den Orient* gebildet worden waren. Seine Aufgabe bestand darin, pro-deutsche Propaganda in der iranischen Bevölkerung und unter Iranern im Ausland zu organisieren.<sup>26</sup> Bald nach seiner Ankunft in Berlin, schon im August 1915, wurde Pur-Dāvud nach Bagdad entsandt. Im Vorwort zum Diwan beschreibt er kurz, wie er über Istanbul und Aleppo, dann den Euphrat hinab nach Bagdad reiste. Dort erlebte er die schwierige politisch-militärische Konstellation zwischen Deutschen und Türken, die sich aus deren unausgegorenen Kriegsplänen im Mittleren Osten ergab, und das daraus resultierenden Kompetenzgerangel. So hatte der osmanische Oberkommandierende im Irak, Rauf Bey, noch im Frühjahr 1915 die Einreise der Gesandten des Persischen Comité aus Berlin zu verhindern versucht.<sup>27</sup> Pur-Dāvuds Mission verlief denn auch nicht erfolgreich: Die von ihm

---

[%C3%A9e\\_franco-libanais](#), abgerufen 29.12.2013.

25 Pur-Dāvud: *Purāndoḡt-nāme*, 11.

26 Epkenhans: *Moral und Disziplin*, 24-32.

27 Oliver Bast: *Les Allemands en Perse pendant la Première Guerre Mondiale*. Paris: Peeters et Institut d'études iraniennes, Sorbonne nouvelle, 1997, 25. Hier (13-44) findet sich auch eine gute Zusammenfassung der deutschen Iranpolitik im Ersten Weltkrieg; dazu ausführlich das Standardwerk von Ulrich Gehrke: *Persien in der deutschen Orientpolitik während des Ersten Weltkrieges*. 2 Bde. Stuttgart: Kohlhammer, 1960. Pur-Dāvūd beklagte sich in einem Brief an Taqizāde über die Probleme, die ihm türkische und persische Stellen vor Ort bereiteten: Epkenhans, *Moral und Disziplin*, 81.

gegründete Zeitschrift *Rastāhiz* („Auferstehung“) kam über wenige Nummern nicht hinaus, da die osmanischen Behörden ihre Publikation untersagten. Von Bagdad aus reiste er nach Kermanschah auf iranischem Territorium, wo auch das „Nationale Verteidigungskomitee“ residierte, ein aus prodeutschen iranischen Politikern und Aktivisten gebildetes Exekutivorgan. Schon im Februar 1916 musste Pur-Dāvud – wie auch das „Nationale Verteidigungskomitee“ – Kermanschah vor den anrückenden russischen Truppen verlassen und in den Grenzort Qasr-e Schirin ausweichen. Ein Jahr nach seiner Ankunft in Bagdad kehrte er im Sommer 1916 nach Istanbul zurück, verbittert über die mangelnde Unterstützung und die Verleumdungen gegen ihn während seiner Mission.<sup>28</sup> Nachdem ihm die gewünschte Weiterreise in die Schweiz verweigert wurde, siedelte er wieder nach Berlin über. Dies war das Ende seiner politischen Aktivitäten.

Pur-Dāvud wollte sich in der Schweiz niederlassen, was ihm jedoch von den deutschen Behörden untersagt wurde. Er blieb also in Deutschland und begann wieder zu studieren, zunächst in Berlin, ab 1918 in Erlangen, ab 1920 wieder in Berlin. Seine Fächer entsprachen nicht mehr berufsorientierten Bedürfnissen wie in Paris, vielmehr widmete er sich seiner Leidenschaft: den alten Sprachen Irans und der Zoroastriismusforschung. Die Studienzeit in Deutschland hat ihn geprägt und seinen weiteren Lebensweg bestimmt: In Berlin studierte er bei Josef Marquart (1864-1930), möglicherweise kannte er auch den Archäologen Ernst Herzfeld (1879-1948) und – sicherlich – Friedrich Sarre (1865-1945), Leiter der Abteilung für Islamische Kunst im Kaiser-Friedrich-Museum in Berlin. Letzterer war Mitglied der *Nachrichtenstelle für den Orient* und hielt sich 1915 als „Verbindungsoffizier für Persien“ zeitweilig an der türkisch-persischen Grenze auf.<sup>29</sup> Erlangen war mit Fried-

---

28 Epkenhans: *Moral und Disziplin*, 157.

29 Epkenhans: *Moral und Disziplin*, 24; Bast: *Allemands*, 17.

rich Spiegel (1820-1905) und Wilhelm Geiger, der den Lehrstuhl für Indo-Europäische Studien an dieser Universität von 1891-1920 innehatte, ein Zentrum der Avesta- und Zoroastrismusforschung.<sup>30</sup>

Erst 1924 reiste Pur-Dāvud wieder nach Iran, um sich ein Jahr später via Basra auf den Weg nach Bombay zu machen. Die dortigen Parsen hatten ihn gebeten, die zarathustrischen Gathas ins Neupersische zu übertragen. Während seines über zweijährigen Aufenthalts übersetzte er auch die avestischen Yašts und andere zoroastrische Texte.<sup>31</sup> Es folgte ein weiterer Aufenthalt in Berlin und 1932 die Berufung auf eine von der iranischen Regierung finanzierte Professur in Kalkutta – die Einrichtung dieses Lehrstuhls für die Antike Kultur Irans an der Visu Bharati Universität hatte der Dichter und Philosoph Rabindranath Tagore während seines offiziellen Besuchs in Iran (1932) angeregt. 1934 kehrte Pur-Dāvud noch einmal nach Berlin zurück, bevor er sich 1937 dauerhaft in Teheran niederließ.<sup>32</sup> 1938 übernahm er den Lehrstuhl für Iranische Sprachen und Kultur des Altertums an der Universität Teheran.<sup>33</sup> Pur-Dāvud ist vor allem als Kommentator zoroastrischer Texte und Übersetzer des Avesta ins Neupersische in die Wissenschaftsgeschichte eingegangen.

Die 48 Gedichte des *Purāndoht-nāme* sind – bis auf den Prolog, der zuletzt verfasst wurde – chronologisch geordnet. Üblicherweise werden Diwane nach Gedichtformen und alphabetisch (nach dem Reim) angelegt, eine chronologische Organisation ist ungewöhnlich. Vielleicht

---

30 Rüdiger Schmitt: „Germany, iii. Iranian studies in German: Pre-Islamic period“. In: *Encyclopaedia Iranica*. Hg. Ehsan Yarshater. New York: Bibliotheca Persica Press, Bd. 10, 2001, 530-543, hier 531; Bernfried Schlerath: „Geiger, Wilhelm“. In: *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 10 (2001), 393-394.

31 Mary Boyce: „Pūr-i Dāvūd.“ In: *Encyclopaedia of Islam*, New Edition. Hg. C.E. Bosworth u.a.. Leiden: Brill, Bd. 8 (1995), 343.

32 Bouzarjomehr Parkhideh: „Iranian Personalities: Professor Ibrahim Pourdavoud“. Iran Chamber Society.  
[http://www.iranchamber.com/personalities/ipourdavoud/ibrahim\\_pourdavoud.php](http://www.iranchamber.com/personalities/ipourdavoud/ibrahim_pourdavoud.php), abgerufen 2.1.2014.

33 Epkenhans: *Moral und Disziplin*, 158.

wollte Pur-Dāvud damit und mit der Widmung an die Tochter Purāndoht im Titel eine enge Bindung an seine Person, sein Leben und seine persönlichen Ansichten signalisieren. Formal bleibt er bei konventionellen Gedichttypen, Mathnawis und Ghazals, dazu dichtet er in den in der Verfassungsrevolution beliebten strophischen Formen des Mosammaṭ und Tarǧī'-band. Solche strophischen und Refrain-Gedichte waren im 19. Jahrhundert in der religiösen Trauerdichtung anlässlich der schiitischen Moḥarram-Zeremonien populär geworden. Pur-Dāvud bedient sich also – wie viele Dichter der Verfassungsrevolution – poetischer Formen, die auf kollektive Emotionen ausgerichtet waren.<sup>34</sup>

Das *Purāndoht-nāme* enthält nur eine Auswahl seines dichterischen Schaffens. Er selbst vermerkt im Vorwort, dass er die frühen Werke aus Rascht, Teheran und Beirut bis auf wenige zerrissen und verbrannt habe. Bei diesen frühen Gedichten habe es sich vornehmlich um Elegien, Liebesdichtung und Panegyrik für die Helden der Verfassungsrevolution gehandelt. Alle drei Genres hält Pur-Dāvud zum Zeitpunkt der Veröffentlichung des Diwans für obsolet.<sup>35</sup> Der Diwan enthält eine Reihe von Gedichten zum Ersten Weltkrieg, die zuvor in seiner ephemeren Bagdader Zeitschrift *Rastāḥiz* und in diversen europäischen Blättern erschienen sind. Auch davon bringt er nur eine Auswahl, da der Dichter seinen Diwan „in Zeiten des Friedens und der Versöhnung“ nicht mit Kriegsgedichten überfrachten will.<sup>36</sup>

Die zwei Jahrzehnte, aus denen die Gedichte stammen, lassen sich fünf Lebensphasen zuordnen: 1. Jugend und Studium in Beirut, Rückkehr nach Iran: Gedichte aus den Jahren 1907-1910; 2. Studium in Paris: Gedichte aus den Jahren 1913-1915; 3. die Zeit im nahöstlichen

34 Vgl. Roxane Haag-Higuchi: „Woe, a Hundred Woes! 19th Century Muharram Elegies in Iran as Performative Poetry.“ In: *Performing Religion: Actors, Contexts, and Texts*. Ed. Ines Weinrich. Würzburg: Ergon. Im Druck.

35 Pur-Dāvud: *Purāndoht-nāme*, 13.

36 Pur-Dāvud: *Purāndoht-nāme*, 13-14.

Kriegsgebiet im Auftrag des *Persischen Comités* bis zur Rückkehr nach Berlin: Gedichte aus den Jahren 1915-1916; 4. Studium in Deutschland (Erlangen, Berlin): Gedichte aus den Jahren 1918-1923; 5. Indien (v.a. Bombay): Gedichte aus den Jahren 1925-1927.

Aus den Jahren 1907 und 1908 sind nur drei Gedichte im Diwan enthalten: ein Liebes-Ghazal, ein Mathnawi mit Naturbetrachtungen und Reflexionen über die eigene Bedeutungslosigkeit, außerdem ein politisches Klagegedicht in Reaktion auf die Bombardierung des Parlaments durch Moḥammad 'Ali Schah und die Hinrichtung der Verfassunganhänger im Juni 1908. Diese drei Gedichte sind offensichtlich als Beispiele für seine frühe, im Vorwort beschriebene Dichterphase aufgenommen, aus der er ansonsten die meisten Werke vernichtet hat. Die folgende zeitliche Lücke bis 1910 muss also nicht heißen, dass Pur-Dāvud verstummt ist – eher hielt er seine poetischen Erzeugnisse aus dieser Phase nicht für wert, publiziert zu werden.

In den Gedichten, die ab 1910 entstanden, dominieren neue Themen: Lob der zoroastrischen Religion, Iran als antike Großmacht, Aufruf zum Kampf für die Nation. Während das Besingen der Herrlichkeit der antiken iranischen Imperien und der Religion Zarathustras zu den stabilen Motiven gehört, erweist sich der kriegerische Gestus, der in den Gedichten von August bis Dezember 1915 vorherrscht (#16-#20), als flüchtig. Die Ernüchterung setzt schon Anfang 1916 ein. Sie betrifft auch die Liebe zu Deutschland, dem er in dem Gedicht *Dust-e nā-pāy-dār - gele* („Der unzuverlässige Freund – eine Klage“, #21, Februar 1916, S. 47) vorwirft:

Ja, Deutschland, wie die betörenden Mädchen der Zeit  
hat sein Versprechen gebrochen und schämt sich dessen  
nicht.

Die Resignation steigert sich zur Reue über die frühere Kriegslust in Gedichten, die Pur-Dāvud nach seiner Übersiedlung nach Franken schreibt (z.B. #28 *At-Tauba tauba* „Reue-Reue“, 16. August 1918). In Erlangen entstehen in den nächsten anderthalb Jahren ansonsten lyrische Ghazals mit konventioneller *carpe diem*- und Liebesthematik, Gedichte über Heimweh und Einsamkeit in der Fremde, eine Qaside gegen die Polygamie (#31, Die schlimmste Sünde: die Polygamie / *Bozorgtarin gonāh: ta'addod-e zouḡāt*, 59-61) und eine Elegie über den Tod seiner Eltern (#36).

Liebes- und Weingedichte, die den individuellen Glücksmoment feiern, verfasst er auch in der Berliner Studienzeit (ab März 1920). Doch vermehren sich jetzt wieder Verse und komplette Gedichte, die Irans antike Geschichte und Religion thematisieren – nun mit akademischer Unterfütterung. Das längste Gedicht des Diwans ist ein Mathnawi mit 173 Versen auf die Aməša Spəntas, die Ahura Mazda zugeordneten heiligen Wesen (#39, 20. Juni 1920), ein knappes dreiviertel Jahr später (15. Februar 1921) entsteht ein Mathnawi, das laut Anmerkung des Dichters inhaltlich dem zweiten Fargard (Kapitel) des avestischen *Vendidād* entnommen ist (#42). Pur-Dāvud war damit einer der ersten Iraner, die das kulturelle Erbe Irans über eine akademische, sprach- und religionswissenschaftliche iranistische Bildung „rationalisierte“<sup>37</sup> und einer nationalistischen Weltanschauung zuführte.

---

37 Ansari: *Politics of Nationalism*, 17. Ansari korrigiert an dieser Stelle die weit verbreitete Auffassung, die Europäer hätten die Geschichte für die Iraner neu entdeckt. Vielmehr setzten die Europäer ihre Art und Weise des historischen Erinnerns durch: „In conjunction with the enormous political and intellectual power of the Europeans by the second half of the nineteenth century, these developments insured that the European narrative of Persian history would supplant that which had been understood and appreciated within Iran itself. [...] Of course the Iranians had not forgotten their past; they had simply remembered it differently.“



## Nationalismus in Pur-Dāvuds Gedichten

Pur-Dāvuds Gedichte können als eine Tour d’horizont der Hauptmotive des iranischen Nationalismus und ihrer Verknüpfungen gelesen werden. Zur Sprache kommen das Territorium in seiner Ausdehnung bzw. Begrenzung, die Einheit des Volkes, die Einzigartigkeit Irans und das sagenhafte Alter iranischer Kultur, die ruhmreiche Vergangenheit als antike Großmacht, die Überlegenheit der iranischen Rasse und Fragen der Religion. Antithetisch dazu werden feindliche Mächte und fremde Tyrannei, der schändliche Zustand des Landes in der Gegenwart, die politische Schwäche und ethisch-moralische Verkommenheit verhandelt.

Ein frühes Strophengedicht (Mosammat), datiert im Juni 1910, zeigt schon eine Konfiguration der Versatzstücke, aus denen sich die Imagination der iranischen Gemeinschaft zusammensetzt:

Ob wir aus Sarakhs stammen oder aus Ahvaz  
ob aus Gilan, dem Irak oder aus Schiraz  
Ob wir aus dem Gebiet der Belutschen stammen oder aus dem  
Kaukasus  
in diesem Land sind wir alle Partner und Gefährten  
Und teilen gleichermaßen Gewinn und Verlust

Ob wir Muslime sind, Christen oder Zoroastrier  
wir stammen doch von einem Vater ab, sind von gleicher  
Herkunft und Geschlecht  
An der Handfläche des Landes sind wir wie fünf Finger  
zusammengeballt sind wir ein Faustschlag in die Zähne  
der Fremden  
Verstreut und vereinzelt jedoch fallen wir ihnen zur Beute.

[...]

Oh Morgenbrise, sag dem übel meinenden [Zar] Nikolaus

Lass ab in Deiner Gier, dieses Land zu plündern  
Und wenn auch Tausende Köpfe im Kampfe fallen  
du wirst aus diesem Land nichts mitnehmen, nicht ein  
Korn, nicht ein einziges Haar  
Quäl dich nicht vergeblich, zieh dich zurück vom Schlachtfeld.

Dieses Land heißt nicht Buchara, es heißt Iran  
es ist der Ruheplatz der Löwen  
Es [sein Ruhm] übersteigt Venus und Saturn  
die Sonne seiner Unabhängigkeit strahlt von den höchsten  
Sphären  
Dies ist nicht Ägypten, nicht Indien und auch nicht Turkistan.

[...]

Unser Glanz und Triumph als Nation besteht fort  
die Religion Zarathustras, im Feuerempel besteht sie fort  
Der Thron des glücksgesegneten Darius steht immer noch  
der Palast des Hōsrou am Ufer des Tigris steht offenbar  
immer noch  
Fortbestehen wird das Land, dessen Name und Ruhm [solcher-  
maßen] Bestand hatten.

Gewalt und Unrecht in Hülle und Fülle hat dieses Land gese-  
hen  
die Grausamkeit und Feindseligkeit des gemeinen Alexan-  
der hat dieses Land gesehen  
Die Ebenen, durch die Araber getränkt von Blut, hat dieses  
Land gesehen  
unermessliche Tyrannei des Ĝengiz [Hān] hat dieses Land  
gesehen  
Doch die Säulen seiner Kuppeln und Paläste wankten nicht.

[...]

Wir schwören bei der Synagoge, bei der Kirche und bei Gott

wir schwören bei Avesta, Thora und Koran  
Wir schwören bei den Locken der Geliebten (Pl.)  
wir schwören bei den im Blut liegenden Märtyrern Irans  
Dass du [Russland] nichts als Schande davon tragen wirst.  
(#6, Juni 1910, *Daryā-ye sefid* / Das Mittelmeer, S. 26-27.)

Schon nach dem anglo-russischen Abkommen von 1907, in dem Iran zwischen den Großmächten in Einflusszonen aufgeteilt wurde, hatte die Territorialfrage in den iranischen Diskussionen um die Eigenständigkeit des Landes an Brisanz gewonnen.<sup>38</sup> Das Motiv der territorialen Ausdehnung wird in der nationalistischen Argumentation auf verschiedenen Ebenen angesteuert: Das fest umgrenzte Territorium ist zum einen eine unabdingbare Konstituente des Nationalstaats. Zum andern gehört zur Vorstellung historischen Größe eine territorial extrem geweitete Machtperspektive dazu. Beides findet sich, wenn auch nur vereinzelt, in Pur-Dāvuds Gedichten. Im obigen Beispiel ist interessant, dass mit dem Irak und dem Kaukasus auch Gebiete genannt werden, die außerhalb der aktuellen Grenze liegen. Die verbale geographische Grenzüberschreitung lässt das Bedauern über das geschrumpfte Territorium erahnen. Den Verlust großer Gebiete und die Reduktion auf die modernen Staatsgrenzen thematisiert Pur-Dāvud auch im letzten Gedicht der Sammlung, das an den Schutzgeist (*frōhar* oder *fravaši*)<sup>39</sup> des Achämenidenherrschers Darius I. gerichtet ist. Er herrschte im 6./5. Jahrhundert v. Chr. über ein Reich, das sich vom Indus bis nach Kleinasien und Libyen erstreckte. Die poetische Verzweiflung drückt sich in einer über 20 Zeilen reichenden Anapher aus – alle Verse beginnen mit *Bāvar-at bud* „Hättest Du geglaubt“:

Hättest Du geglaubt, dass Dein Land so eng werden würde  
sich trocken und heiß [nur] vom Elburz-Gebirge bis Ma-  
kran erstrecken würde

---

38 Kashani-Sabet: „Cultures of Iranianness“, 168.

39 Mary Boyce: „Fravaši.“ In: *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 10, 195-199.

Hättest Du geglaubt, dass Zarafschan und Badachschan verloren gehen würden  
wie auch der Helmand, der, abgetrennt, den Afghanen zu-  
fallen würde  
Hättest Du geglaubt, dass uns weder Sogdien noch Baktrien  
bleiben würden  
alles verloren sein würde bis nach Sistan  
Hättest Du geglaubt, dass der Tigris sich von uns abwenden  
würde  
um schäumend zum tosenden Meer zu gelangen?

[...]

Es ziemt sich, oh König [Darius], wenn dem Land von Mithra  
und Anahita  
von Deiner Seele (*ravān*) Hilfe und Schutz zuteil wird  
Möge sie nach Schiraz, nach Kerman und Isfahan ziehen  
möge sie nach Tabriz, nach Rascht und Tabaristan ziehen.  
(#48, 22. März 1926, *Frōhar-e Dāryuš* / Das Frōhar [Schutz-  
geist] von Darius, S. 95.)

Die eigentlich gültige Dimension Irans repräsentieren die Vasallenkönige, die dem König der Könige huldigen:

Alle namhaften und stolzen Männer  
alle Könige und Herrscher  
Alle einzigartigen Männer auf der Erde  
aus Rom, Babylon, Griechenland und China  
Aus Zabol, Turan und Baktrien  
berühren mit der Stirn die Schwelle des Palasts von Iran.  
(#11, Januar 1914, *Niru* / Stärke, S. 34.)

Die Großmachtphantasien gewinnen in den Gedichten von 1915, als sich Pur-Dāvud aktiv im Krieg einsetzte, an Militanz und ergehen sich in aggressiv-kämpferischen Parolen. Pur-Dāvud liest die Kriegssituation in diesen Monaten als Realisierung der Idee, nach der die konsistente heldenhafte Essenz des Iranertums zum Ursprung und Ausgangspunkt

für den Wiederaufstieg zu alter Herrlichkeit wird. Die Vernichtung der Feinde ist zugleich Rache und das Ende der Schmach.

Die Trompete des Israfil ist erklingen, hör hin  
es dämmert der Tag der Auferstehung, auf auf!  
Kanonendonner von allen Seiten  
von überall fliegen die Kugeln, auf auf!  
Auf dem Schlachtfeld wälzen sich in ihrem Blut  
Hunderttausende junger Männer, auf auf!  
Gib dich nicht länger zufrieden mit dieser Schmach  
lass den Ruhm der Vorfahren wieder aufleben, auf auf!  
Erinnere dich an Darius und Ardašir  
aus jenen Tagen der Königsherrschaft, auf auf!  
Oh du, der du dich jahrelang im Staub des Elends gewälzt hast  
schüttele diesen Staub von deinem Rock, auf auf!  
Hüte dich vor dieser Schmach und Schande  
der Tod ist besser als diese Existenz.

[...]

Sohn von Tāhmuraz, zerreiße die Ketten  
und fessle damit die Bande von Dämonen, auf auf!  
(#17, Bagdad, 8. August 1915, *Yalali* / Auf auf!)

In den Gedichte aus dem Krieg zeigt sich die Verschränkung der Imagination historischer Fakten mit einer Kombination von antithetischen Empfindungen. Während Heimatliebe im Kontext von Heimweh zur Sprache kommt (z.B. in einer Reflexion über die Einsamkeit fern der Heimat in #35), dominieren im Zusammenhang mit der Konstruktion der großen Nation die kollektiven emotionalen Triebfedern Stolz bzw. Demütigung. Auf der Zeitachse sind Vergangenheit und Zukunft mit Ruhm und Stolz besetzt, der Gegenwart sind Schande und Erniedrigung zugeteilt.

Aus Iran wird wieder Stolz erwachsen  
und näherbringen den, der fern ist

Mal wird er sprechen von Darius' Herrlichkeit  
mal von der Demütigung durch die verfluchten Ḥāqāne  
[die turko-mongolischen Herrscher].  
(#14, 15. April 1914, *Irānšāhr*, S. 39.)

Wie schon erwähnt, beginnen nach dem Krieg und mit der Studienzeit die Gedichte, in denen die Vorstellung von iranischer Größe eine enge Verbindung mit dem Zoroastrismus eingeht. Eine Neigung zu dieser Religion hat Pur-Dāvud schon früh notiert. Ein Ghazal, geschrieben in Jerusalem, schildert die Rivalität der drei Offenbarungsreligionen in dieser Stadt und endet mit dem Vers:

Von diesen drei überkuppelten Palästen hätte Pur einen ge-  
wählt  
wäre sein Herz nicht eine Mine der Liebe für den Feuertar.  
(#5, März 1910, *Dežhuht* / Jerusalem, S. 25.)

Die zoroastrische Religion dominiert als Einzelthema das *Purān-doht-nāme*. Dieser Eindruck entsteht wahrscheinlich auch wegen der Vernichtung der frühen Gedichte, unter denen sich nach Pur-Dāvuds Aussage auch eine ganze Reihe von Elegien (*maršiye*, Pl. *marāši*) befanden. Persische Elegiendichtung besingt oft das rituell beklagte Martyrium der schiitischen Imame, und vielleicht führte die Vernichtung der Trauergedichte aus der Jugend auch zu einer „Entschiitisierung“ der Sammlung – aber das sind nur Vermutungen. An der Spezialbehandlung, die Pur-Dāvud der zoroastrischen Religion angedeihen lässt, ist jedenfalls der geringe Abstand zwischen dem dichterischen Ich und dem biographischen Autor dieser Gedichte abzulesen. In der Haltung zum Zoroastrismus konvergieren persönliche Neigung, akademisches Interesse und politische Überzeugung des Dichters, der den Diwan mit *Benām-e Hormozd-e pāk* (Im Namen des reinen Hormozd [Ahura Mazda]) überschreibt. Wahrscheinlich hat allein das Konversionsverbot der Zo-

roastrier seinerzeit seinen Übertritt zu diesem Glauben verhindert. Im Zoroastrismus liegen nach seiner Auffassung die ethisch-moralischen Grundlagen für ein funktionierendes und selbstbewusstes politisches Gemeinwesen. Als ein Beispiel von vielen seien Verse aus dem Mathnawi über die avestischen Schutzgottheiten, Aməša Spəntas, herausgegriffen. Dessen zweite Hälfte ergeht sich in einem langen Lamento über den Niedergang des Landes, zu Beginn unübersehbar markiert mit der Anapher *Darīgā* „Oh weh“:

Oh weh über diese großen alten Zeiten  
oh weh über die Religion Irans  
Oh weh über dieses Land, das seit der Antike besteht  
oh weh über den Namen, den Ruf und Ruhm Irans

[...]

Dies war einstmals ein prosperierendes Land  
heiter, mit duftenden Kräutern und Tulpen

[...]

Alle Bewohner waren klug und ehrlich  
weise, gebildet und von reinem Wesen  
Tapfer waren sie, kunstfertig und fromm  
geschickt, zum Herrschen befähigt, wach  
Oh weh über diese Zeiten, oh weh  
oh weh über die Religion Irans, oh weh

[...]

Doch lasst uns nicht die Hoffnung verlieren  
das Elend dauert nicht bis in alle Ewigkeit  
Gutes ist vergangen, und Schlechtes wird vergehen  
die Zeit bringt viele Farben hervor  
Lasst uns bereuen und uns Gott zuwenden  
lasst uns die [Prinzipien der] Reinheit wieder anerkennen  
Lasst uns den Rat der Aməša Spəntas befolgen

auf dass das betrübt Land wieder in Freude erblühe.  
(#39, 20. Juni 1920, *Amēšāspandān* / Aməša Spəntas, S. 72  
und 74-75.)

Neben der Utopie des Zoroastrismus als Allheilmittel gegen die beklagten Übel findet jedoch, wie im oben zitierten Beispiel #6 „Daryā-ye sefid / Mittelmeer“, auch die soziale Realität Irans als multi-religiöses Land Eingang in Pur-Dāvuds Gedichte. Im Gegensatz zur altiranischen Religion bleiben Islam, Christentum und Judentum jedoch bar aller Glaubensinhalte, sie markieren allein verschiedene (Sub-)Identitäten der iranischen Bevölkerung, die es zur nationalen Gemeinschaft zu vereinen gilt. Eine Einheit wird beschworen, die von der gemeinsamen Abstammung herrührt, die religiösen Unterschiede verdrängt und an die Stelle der Religion tritt.

Die Anerkennung des religiösen Pluralismus mit Verweis auf die gemeinsame Abstammung („wir stammen doch von einem Vater ab, sind von gleicher Herkunft und Geschlecht“, #6) schließt eine entsprechende Akzeptanz der multi-ethnischen Realität der iranischen Bevölkerung aus. So sind die Rollen der Iran-feindlichen Kräfte entweder personalisiert (Žahhāk, der im *Šāhnāme* einen Bund mit dem Teufel schließt, Alexander, Ğengiz Hān, Zar Nikolaus) oder ethnisch besetzt (Araber, Türken, Mongolen). Deshalb überrascht es nicht, dass der prinzipielle Überlegenheitsanspruch, der mit klar abgegrenzten Feindbildern arbeitet, an einigen Stellen in expliziten Rassismus umschlägt. Besonders deutlich wird dies in einem Gedicht, das Pur-Dāvud anlässlich der Krönung des letzten Qāğārenherrschers, Aḥmad Šāh (reg. formal bis 1925), verfasst hat. Die politische Gegnerschaft wird mit einer rassistischen Argumentation verschränkt:<sup>40</sup>

---

40 Eine typische Sicht der nationalistischen Ideologen: vgl. Ansari: *Politics of Nationalism*, 23.



Das Reich der Sasaniden ist vergangen, und das Schicksal setzt  
die Krone  
jedem dahergelaufenen Turkmenen, Türken oder Tataren  
auf

[...]

Wir können keine Hoffnung setzen auf die Familie der  
Qāğāren  
ein salziger Boden bringt im Frühjahr keine Frucht hervor  
Keinen Vorteil brachten uns die Könige mongolischen Ur-  
sprungs  
keinen Nutzen brachten uns die reitenden Araberhorden  
Aḥmad ist ein Fremder (*bigāne*), mag er auch König geworden  
sein  
von Fremden ist nichts zu erwarten als Dunkelheit und  
Finsternis.

Und auch hier steht am Ende die drohende Schmach:

Oh Gott, erlaube nicht, dass durch einen solchen Kapitän  
Erniedrigung und Schmach (*pasti va ḥwāri*) über uns  
kommt.  
(#15, 21. Juni 1914, *Dar tāğgozāri-ye Aḥmad Šāh Qāğār* /  
Zur Krönung von Aḥmad Šāh Qāğār, S. 29.)

Erstaunlicherweise lesen wir in einem lyrischen Gedicht aus der Berli-  
ner Nachkriegszeit, aus dem auch eine gewisse Politikmüdigkeit  
spricht, den Vers:

Gottesfurcht hat nichts zu tun mit Farbe, Land oder Abstam-  
mung  
der Gute ist immer gut, mag er auch der gelben Rasse von  
China angehören.  
(#41, 18. November 1920, *Dar ham bar ham* / Drunter und  
drüber, S. 77.)

In einem nur vier Monate später entstandenen Gedicht heißt es wiederum am Ende:

Möge unser altes Land sich befreien  
von allen Teufeln (*ahrimānān*) und allen Fremden (*bigā-  
negān*).  
(#42, 15. Februar 1921, *Ġam* / Ġamšid, S. 81.)

An einer Stelle erwähnt Pur-Dāvud die tribal organisierten Bevölkerungsgruppen, die auch ein Element der Inhomogenität im nationalistischen Konstrukt darstellen können. Mit den Kalhor und Sanġābi nennt er aber nur kurdische Stämme, die noch dazu im Krieg auf der Seite der türkisch-deutschen Truppen kämpften.<sup>41</sup> Damit stellt sich das Problem ethnischer Vielfalt nicht, bleibt der Dichter doch mit der Beschränkung auf „iranische“ Stämme in seiner rassistischen Argumentation konsistent. In diesem positiven Kontext, zu dem auch das Hervorheben der kriegerischen Fähigkeiten gehört,<sup>42</sup> verwendet er erstaunlicherweise das türkische Wort *il*, mit dem auch die turko-mongolischen Stammesverbände bezeichnet werden:

Oh namhafter Stamm (*il*), steh auf!  
schlag eine Flamme aus dem Feuer des Schwerts  
Vergieß das Blut des Feindes, solange du kannst  
oh [Stamm der] Kalhor und Sanġābi von reiner Geburt.  
(#22, 10. März 1916, *Bāz-gašt-e āvāz* / Echo, S. 48.)

Der Gebrauch des Wortes *il* führt uns zu einem weiteren Thema im nationalistischen Denken, der Sprache. Obgleich er sich in seiner Wissenschaft viel mit Sprache befasst hat, behandelt Pur-Dāvud die Frage nach dem angemessenen Umgang mit der Sprache als Konstituente der na-

---

41 Bast: *Allemands*, 38

42 Zur Argumentation, die Stämme in die Einheit der Nation einzubeziehen und ihre Kampfesstärke für die Verteidigung der Nation zu nutzen vgl. Kashani-Sabet: „Cultures of Iranianess“, 168.

tionalen Einheit nur implizit. Sein Sprachgebrauch signalisiert, dass er sich einer sprachpuristischen Linie verpflichtet fühlt, arabische Wörter – wenn auch nicht völlig – meidet und in seinen Gedichte die Gelegenheit benutzt, ungewöhnliche Wörter zu verwenden (z.B. *Dežhojt* als Bezeichnung für Jerusalem<sup>43</sup>), die er in einem angehängten Glossar erläutert. Hier meidet er den flammenden Appell, sondern verbleibt in der akademischen Präsentation.

## Resumée

In den ersten beiden Dekaden des 20. Jahrhunderts hatten Gedichte in konventionellen Formen mit politischen Inhalten in Iran Hochkonjunktur. Gedichte, die diverse Konstituenten des iranischen Nationalismus kombinieren, finden sich schon in der Zeit der Verfassungsrevolution. Der Erste Weltkrieg – dem das Scheitern der Verfassungsrevolution vorausging – führte noch einmal zu einer Zuspitzung der Thematik. Eine Untersuchung eines größeren Corpus nationalistischer Gedichte aus Iran steht noch aus, doch zeigt das Beispiel von Ebrāhim Pur-Dāvud, dass die wesentlichen Bestandteile des iranischen Nationalismus in den 1910er Jahren fertig ausgeprägt sind. Die Gedichte erscheinen wie ein kommentierter Index der standardisierten Komponenten nationalistischer Imagination (Geschichte, Religion, Einheit, Territorium), die mit dem Abruf der gesamtgesellschaftlich definierten antithetischen Empfindungen Stolz bzw. Demütigung verknüpft werden. Diese Verbindung, die die Basis für den Erfolg des Konzepts bildet, wird in den Gedichten – und vielleicht durch sie – weiter konsolidiert. Inwieweit die Literatur tatsächlich die Implementierung nationalistischen Gedankenguts in Gesellschaft und Politik beförderte, wird schwer nachzuweisen sein. Als marginal kann man das Phänomen jedoch nicht abtun, war

---

43 *Loğatnāma-ye Dehḡodā*, s.v. *dežhojt*: vormalige Gebetsrichtung.

doch die Dichtung zu dieser Zeit noch ein zentrales und Schichten übergreifendes kulturelles Moment der iranischen Gesellschaft.

## Literatur

- Afšār, Irağ: „Dar-bāre-ye Pur-Dāvud.“ In: *Farhang-e Irān-zamin* 21 (Es-fand 1354/1976), 16-21.
- Alavi, Bozorg: *Geschichte und Entwicklung der modernen persischen Literatur*. Berlin: Akademie-Verlag, 1964.
- Algar, Hamid: *Mīrzā Malkum Khān. A Study in the History of Iranian Modernism*. Berkeley u.a.: University of California Press, 1973, 206-215.
- Anderson, Benedict: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso Editions and NLB, 1983; dt. *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt/Main: Campus, 1988.
- Ansari, Ali M.: *The Politics of Nationalism in Modern Iran*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 2012.
- Āryanpur, Yahyā: *Az Šabā tā Nimā*. 2 Bde. Teheran: Ketābhāne-ye ġibi, 1357/1978.
- Atabaki, Touraj (Hg.): *Iran and the First World War. Battleground of the Great Powers*. London [u.a.]: Tauris, 2006.
- Bast, Oliver (Hg.): *La Perse et la Grande Guerre*. Teheran: Institut Français de Recherche en Iran, 2002.
- Bast, Oliver: *Les Allemands en Perse pendant la Première Guerre Mondiale*. Paris: Peeters et Institut d'études iraniennes, Sorbonne nouvelle, 1997.
- Boyce, Mary: „Fravaši.“ In: *Encyclopaedia Iranica*. Hg. Ehsan Yarshater. New York: Bibliotheca Persica Press Bd. 10 (2001), 195-199.
- Boyce, Mary: „Pūr-i Dāvūd.“ In: *Encyclopaedia of Islam*, New Edition. Hg. C.E. Bosworth u.a.. Leiden: Brill, Bd. 8 (1995), 343.

- Browne, Edward G.: *The Press and Poetry of Modern Persia*. Los Angeles: Kalimát Press, 1983. (Nachdr. der Ausgabe Cambridge 1914)
- Tim Epkenhans: *Moral und Disziplin. Seyyed Hasan Taqizāde und die Konstruktion eines „progressiven Selbst“ in der frühen iranischen Moderne*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2005.
- Fragner, Bert: „Historische Wurzeln neuzeitlicher iranischer Identität: zur Geschichte des politischen Begriffs ‚Iran‘ im späten Mittelalter und in der Neuzeit.“ In: *Studia semitica necnon iranica*. Hg. Maria Macuch, Christa Müller und Bert G. Fragner. Wiesbaden: Harrassowitz 1989, 79-100.
- Gehrke, Ulrich: *Persien in der deutschen Orientpolitik während des Ersten Weltkrieges*. 2 Bde. Stuttgart: Kohlhammer, 1960.
- Haag-Higuchi, Roxane: „Woe, a Hundred Woes! 19th Century Muharram Elegies in Iran as Performative Poetry.“ In: *Performing Religion: Actors, Contexts, and Texts*. Ed. Ines Weinrich. Würzburg: Ergon. Im Druck. (Beiruter Texte und Studien)
- Kashani-Sabet, Firoozeh: „Cultures of Iranianness: The Evolving Polemic of Iranian Nationalism.“ In: *Iran and the Surrounding World. Interactions in Culture and Cultural Politics*. Hg. Nikki R. Keddie u. Rudi Matthee. Seattle: University of Washington Press, 2002, 162-181.
- Katouzian, Homa: „The Poetry of the Iranian Constitutional Revolution.“ In: *Iran's Constitutional Revolution. Popular Politics, Cultural Transformations, and Transnational Connections*. Hg. Houchang Chehabi u. Vanessa Martin. London u.a.: Tauris, 2010, 1-12.
- Krull, Wilhelm (Hg.): *Krieg von allen Seiten. Prosa aus der Zeit des Ersten Weltkrieges*. Göttingen: Wallstein, 2013.
- Mir-Ansari, Ali: „La Grande Guerre dans la poésie épique persane“. In: *La Perse et la Grande Guerre*. Hg. O. Bast. Teheran: Institut Français de Recherche en Iran, 2002, 237-259.

- Parkhideh, Bouzarjomehr: „Iranian Personalities: Professor Ibrahim Pourdavoud“. Iran Chamber Society.  
[http://www.iranchamber.com/personalities/ipourdavoud/ibrahim\\_pourdavoud.php](http://www.iranchamber.com/personalities/ipourdavoud/ibrahim_pourdavoud.php), abgerufen 2.1.2014
- Pur-Dāvud, Ebrāhim: *Purāndoht-nāme / Pourân-dokht-nāmeḥ. The Poems of Poure-Davoud*. Pers. Original und engl. Übers. von Dinšāh Ğ. Irāni. Bombay: The Iranian Zoroastrian Anjoman, 1928.
- Schlerath, Bernfried: „Geiger, Wilhelm“. In: *Encyclopaedia Iranica*. Hg. Ehsan Yarshater. New York: Bibliotheca Persica Press, Bd. 10 (2001), 393-394.
- Schmidt, Christopher: „Wie Rosen und Blut. Vom Kriegsausbruch in der Literatur.“ *Süddeutsche Zeitung*, SZ Wochenende: 4. 1. 2014, 8.
- Schmitt, Rüdiger: „Germany, iii. Iranian studies in German: Pre-Islamic period“. In: *Encyclopaedia Iranica*. Hg. Ehsan Yarshater. New York: Bibliotheca Persica Press, Bd. 10 (2001), 530-543.
- Sepehr, Aḥmad ‘Ali Movarreh ad-Doule: *Irān dar ġang-e bozorg*. Teheran 1336/1957.
- Soroudi, Sorour S.: „Poet and Revolution: the Impact of Iran’s Constitutional Revolution on the Social and Literary Outlook of the Poets of the Time.“ Teil 1+2, in: *Iranian Studies* 12.1-2 (1979), 3-41 u. 12.3-4 (1979), 239-273.
- Suleiman, Yasir: „The Nation Speaks: On the Poetics of Nationalist Literature.“ In: *Literature and Nation in the Middle East*. Hg. Yasir Suleiman und Ibrahim Muhawi. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006, 208-231.
- Suleiman, Yasir: „Nationalist Poetry, Conflict and Meta-linguistic Discourse.“ In: *Living Islamic History. Studies in Honour of Professor Carole Hillenbrand*. Hg. Yasir Suleiman. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010, 252-278.

- Tavakoli-Targhi, Mohamad: „Historiography and Crafting Iranian National Identity.“ In: *Iran in the 20th Century. Historiography and Political Culture*. Hg. Touraj Atabaki. London u.a.: Tauris, 2009, 5-21.
- Vaziri, Mostafa: *Iran as Imagined Nation. The Construction of National Identity*. New York: Paragon House, 1993.
- Wiesehöfer, Joseph: „Zur Geschichte des Begriffs ‚Arier‘ und ‚arisch‘ in der deutschen Sprachwissenschaft und Althistorie des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.“ In: *The Roots of European Tradition. Proceedings of the 1987 Groningen Achaemenid History Workshop*. Hg. Heleen Sancisi-Weerdenburg u. Jan Willem Drijvers. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1990, 149-165.
- Yāršāter, Eḥsān: „Be-yād-e Pur-Dāvud.“ In: *Farhang-e Irān-zamin* 21 (Es-fand 1354/1976), 7-15.
- Yarshater, Ehsan: „The Development of Iranian Literatures.“ In: *Persian Literature*. Hg. Ehsan Yarshater. Albany: Bibliotheca Persica, 1988, 3-37.

# CHICKLIT UND LITERATURSKANDAL – DIE „GIRLS VON RIAD“ ALS INTERKULTURELLES MISSVERSTÄNDNIS

Lale Behzadi

Der Roman *Banāt ar-Riyād* („Die Mädchen von Riad“) der saudi-arabischen Autorin Raġā’ aṣ-Ṣāni‘ erschien im Jahr 2005 und rief ein enormes Echo hervor. Allein im arabischen Raum explodierten die Verkaufszahlen wie kaum je zuvor; enthusiastische Leser und vor allem Leserinnen fanden sich ebenso wie Drohgebärden offizieller und selbsternannter Moralhüter. Begeisterten Fans standen enttäuschte Leserrezensionen gegenüber. Das Buch wurde in mehr als 26 Sprachen übersetzt und erzeugte auch in der nichtarabischen Welt eine in diesem Ausmaß und für diese Art von Literatur unüblich große Aufmerksamkeit. Diese Art von Literatur? Die einleitenden Sätze dieses Beitrags führen in eine literaturtheoretische Debatte, denn sie kommen offenbar nicht ohne Einschränkung aus und implizieren eine noch zu erläuternde Skepsis bezüglich der literarischen Einordnung und Wertung. Das ist zugleich die Erklärung, warum es sich lohnt, diesen Literaturskandal (war es einer?) noch einmal näher zu untersuchen, nachdem nun etliche Jahre vergangen sind und jede denkbare Kritik geäußert wurde, vom höchsten Lob bis zur hämischsten Ablehnung.<sup>1</sup> Mehr noch als die Lektüre selbst fasziniert hierbei die Reaktion in Ost und West, sowohl in den Medien als auch innerhalb der Leserschaft und in der Literaturkritik. Mittlerweile wird das Buch auch in wissenschaftlichen Zusammenhängen behandelt, wobei hier ebenfalls zuweilen Vorbehalte auf-

---

1 An dieser Stelle geht ein herzlicher Dank an all jene Bamberger Studierenden, die im Wintersemester 2009/10 durch ihre interessierten Diskussionsbeiträge im Seminar zum Thema „Der Skandal in der Literatur“ ebenfalls Anregungen für diesen Aufsatz geliefert haben.



scheinen, die Gegenstand dieses Aufsatzes sein werden.<sup>2</sup> Sieht man genauer auf die einzelnen Kritikpunkte, so befindet man sich recht schnell in der Nähe eines anderen literarischen Phänomens der letzten fünfzehn Jahre, der sogenannten ChickLit.<sup>3</sup> Der folgende Beitrag wird unter verschiedenen Gesichtspunkten erörtern, ob und in welcher Weise ein literaturwissenschaftlicher Vergleich in diesem Fall erkenntnisfördernd sein kann und welche Aussagen sich zur Wahrnehmung populärer literarischer Phänomene treffen lassen, wenn sie vor dem Hintergrund interkultureller Begegnungen erfolgt.

## 1. Ennui der Oberschicht oder realistisches Porträt der saudi-arabischen Jugend?

Eingangs sei der Vollständigkeit halber noch einmal in Kürze der Roman zusammengefasst. Es handelt sich um einen Briefroman in elektronischer Form: eine namenlose Erzählerin präsentiert wöchentliche E-Mails, in denen sie die Leserschaft mit Episoden aus dem Leben ihrer Freundinnen unterhält. Die in diesem Rahmen erzählten Geschichten handeln von vier jungen Frauen der saudi-arabischen Oberschicht. Die Freundinnen Lamīs, Michelle, Qamra und Sadīm suchen die große Liebe. Sie starten mit vielen Illusionen und müssen zum Teil bittere Erfahrungen machen. Die Hindernisse auf dem Weg zum wahren Glück sind vielfältig. Die Leser werden mit den z.T. absurden und drastischen Folgen der alltäglichen Geschlechtersegregation konfrontiert. Auch der Umgang mit religiösen Minderheiten und homosexueller Liebe wird nicht ausgespart. Vorrangig geht es jedoch um verschiedene soziale Abhängigkeiten, die – im Zusammenspiel mit persönlichen Lebensidealen

---

2 Siehe z.B. die Rezension von Moneera Al-Ghadeer, "Girls of Riyadh. A New Technology Writing or Chick Lit Defiance *Banāt al-Riyāḍ* [Girls of Riyadh] by Rajā' al-Šānī." In: *Journal of Arabic Literature* Vol. 37, No. 2 (2006), 296-302.

3 Schreibvarianten sind Chick lit, chick lit, Chick Lit, chick-lit.

und gesellschaftlichen Traditionen – bei fast allen Protagonistinnen dazu führen, dass Träume platzen und idealisierte Vorstellungen vom Leben nüchterner Realität Platz machen. Gesellschaftlich bedingte Restriktionen, wie z.B. das Verbot unbeaufsichtigter vorehelicher Kontakte zwischen den Geschlechtern, werden ebenso beleuchtet wie die ganz alltäglichen Sorgen junger Menschen (junger Frauen) auf der Suche nach Sinn.

Wir erfahren von ihren familiären Verhältnissen, ihren Sehnsüchten, der Suche nach dem passenden Lebenspartner und nach einer sinnstiftenden Tätigkeit. Jede der vier Frauen schlägt einen anderen Weg ein, so dass sie in ihrer Gesamtheit ein recht breites Spektrum an Charaktereigenschaften, Familienkonstellationen, Meinungen, religiösen Überzeugungen, Prägungen und möglichen Perspektiven abbilden.

Der leichte, plaudernde Tonfall ist zum Teil Chatroom-Slang, eher umgangssprachlich, ironisch und mit Sinn für Situationskomik. Verschiedene arabische Dialekte kommen zum Einsatz, vermischt mit arabisiertem Englisch.<sup>4</sup> Während die Kritik aus der arabischen Welt und von Seiten islamischer Würdenträger vor allem den „nicht-literarischen“ Umgangston einerseits und die Freizügigkeit andererseits thematisiert, monieren westliche Kommentare hauptsächlich das Fehlen einer fundierten Gesellschaftskritik: „Für westliche Leser liest sich das vergleichsweise harmlos, gelegentlich sogar wie eine arabische Version der Soap-Opera.“<sup>5</sup> In einer Leserrezension heißt es:

- 
- 4 Eine lesenswerte Zusammenfassung mit Kostproben der verschiedenen sprachlichen Formen sowie eine Kurzdarstellung der einzelnen Protagonistinnen bietet Gail Ramsay, „Speaking up with Yahoo: an Arabic E-Mail novel.“ In: *Studia Semitica Upsaliensia*, Vol. 23, Uppsala: Uppsala University, Department of Linguistics and Philology (2007), 179-190. ([http://www2.lingfil.uu.se/personal/ramsay/Ramsay\\_Yahoo.pdf](http://www2.lingfil.uu.se/personal/ramsay/Ramsay_Yahoo.pdf))
- 5 Jennifer Wilton: „Mit 25 Jahren schon Rebellin aus Versehen.“ In: *WELT ONLINE*, 23.05.2007. (<http://www.welt.de/kultur/article891750/Mit-25-Jahren-schon-Rebellin-aus-Versehen.html>)

„ChickLit auf arabisch, Park Avenue Prinzessinnen mit Schleier, nichts weiter als Tratsch und Klatsch. Angeblich war das Buch in Saudi-Arabien ein Skandal, ein Tabubrecher, zeitweise verboten. Wird schon stimmen, wenn das alle übereinstimmend behaupten.

Alsanea beschreibt das Leben von vier jungen upper-class Mädchen in Riad, ihre Suche nach dem Prinzen aus Tausend und einer Nacht und ihr Scheitern. Nun, nicht alle scheitern: am Schluss gibt es eine glückliche Ehe, eine Vernunftehe, eine unglücklich Geschiedene und eine der Freundinnen versucht doch, so etwas wie Karriere zu machen.

Worin der Skandal liegt, ist für westliche Leser schwer nachvollziehbar. Die Autorin erklärt nichts, sie geht davon aus, dass die Gesellschaft, von der sie erzählt, bekannt ist. Problematisch ist nicht, dass die Mädchen als rechtlose Frauen keine Verträge abschließen können, dass sie von Sittenwächtern terrorisiert werden, problematisch ist, dass der Geliebte eine andere heiratet. Nun, mit zwanzig ist man dämlich, anscheinend überall auf der Welt. Aber muss das veröffentlicht werden?“<sup>6</sup>

Auch wohlmeinende Kritik kann nicht umhin zu bemerken, dass die Konflikte des Buches sich vor einer fast obszön reichen Kulisse abspielen und zuweilen in einer Vielzahl global bekannter Konsumgüter und Marken unterzugehen drohen:

“The Bulgari-scented Romeos of Riyadh woo the girls with gifts of diamond earrings, meals from Burger King, teddy bears that play Barry Manilow songs, laptops and mobile phones.”<sup>7</sup>

Aus Saudi-Arabien selbst sind Bedenken zu vernehmen, Leser könnten die Darstellung für ein Abbild der dortigen Zustände halten:

---

6 LeseLustFrust: „Rajaa Alsanea: Die Girls von Riad.“ In: Anonymer Rezensionsblog, 10.07.2009 <http://leselustfrust.wordpress.com/2009/07/10/raja-alsanea-die-girls-von-riad/>

7 Alev Adil: “Girls of Riyadh, by Rajaa Alsanea, trans. Marilyn Booth. Funny and chilling: sex in the Saudi city.” In: *The Independent*, 03.08.2007. (<http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/reviews/girls-of-riyadh-by-raja-alsanea-trans-marilyn-booth-460023.html>)

“The author is talented but she didn't look at the big picture. This book reflects Saudi girls and what she wrote is 1% of Saudi girls ... others will read this book and think this is what Saudi girls are, and what they are facing which is not true ...”<sup>8</sup>

Eine Hauptsorge scheint zu sein, dass die Darstellung Saudi-Arabiens zu einseitig ausfallen könnte. Es gebe doch noch so viele andere Dinge, welche die Menschen dort beschäftigen.<sup>9</sup> Die Autorin selbst verteidigt sich in einem Interview:

“I took the decision to write about characters that I am familiar with so that I could depict their characters and delve into them, in order for the final work to be truthful and convincing. Readers will notice that the majority of issues are not restricted to the upper classes. I used my personal knowledge of a specific class as a tool to communicate with readers of all classes.”<sup>10</sup>

Die überwältigende Mehrheit der westlichen Rezensionen lobt zwar den Mut der Autorin, bedauert jedoch, dass die so ersehnten Einsichten in ein Land wie Saudi-Arabien in diesem seichten Format geliefert würden. Die Hauptaufgabe einer Schriftstellerin aus diesem Teil der Erde scheint zu sein, möglichst realitätsnahe Beschreibungen zu liefern, damit die Außenstehenden sich ein besseres Bild machen können. Vor allem diese Innenansicht („the insider's view of a closed society“)<sup>11</sup> ist

8 „Rana“: „1% of Saudi Girls.“ In: *Amazon Books*, 15.09.2007.

(<http://www.amazon.com/Girls-Riyadh-Rajaa-Alsanea/dp/014311347X>)

9 Tawfiq, Ašraf: „as-Sard at-tāziġ ... fi riwāya Raġa' aš-Šāni' (Banāt ar-Riyād).“ In: *adabfan.com*, 03.05.2012. (<http://www.adabfan.com/criticism/9478.html>)

10 Omar El Okayli: „Asharq Al-Awsat Interviews ‘The Girls of Riyadh’ Author Rajaa Al Sanea.“ In: *asharq al-Awsat*, 25.01.2006. (<http://www.asharq-e.com/news.asp?section=3&id=3552>).

In einem anderen Interview erwidert aš-Šāni' auf eine entsprechende Frage: „Ich sage nicht, dass alle Saudis so sind, wie ich es in meinem Buch beschreibe. Und ich sage nicht, dass es richtig ist, was die Personen in meinem Buch tun. Ich sage nur, dass es diese Dinge in Saudi-Arabien gibt. Ich bin Schriftstellerin, keine Richterin. Das Urteil müssen sich die Leser schon selbst bilden.“ Ottenschläger, Madlen: „Die Girls von Riad.“ In: *Brigitte.de*, 08.05.2007. (<http://www.brigitte.de/gesellschaft/politik-gesellschaft/rajaa-alsanea-559915/>)

11 Christina Koning: „Girls of Riyadh.“ In: *The Times*, 14.07.2007. (<http://www.complete->

von Interesse. Versöhnlichere Besprechungen verweisen darauf, dass man ja immerhin ein wenig über eine geschlossene Gesellschaft erfahre, die Autorin einen Blick durch das Schlüsselloch gestatte. Der Text wird nicht als literarischer Text rezipiert, sondern eher als anthropologischer Blick auf eine fremde Kultur. So heißt es im San Francisco Chronicle:

"The main satisfaction of Alsanea's novel is not literary -- the characters are broadly drawn, and the prose, at least in this translation, seldom sings -- but anthropological, a rare glimpse into ordinary life for young women in Saudi Arabia, an Islamic state where law is based upon the Quran. (...) This is not an overtly political novel. This is chick lit -- Saudi chick lit."<sup>12</sup>

## 2. ChickLit vs. Hochkultur

Der Begriff ChickLit tauchte in den 1980er Jahren zuerst in den USA auf, als abfällig gemeinte Bezeichnung eines Kurses an der University of Princeton mit dem Titel „Female Literary Tradition“.<sup>13</sup> Er fügt sich nahtlos ein in ein historisches Kontinuum, nämlich den Liebesroman für Frauen und kommerzielles Schreiben von Frauen in einem Atemzug zu denunzieren.

ChickLit wird nicht mit einem fordernden, schwierigen Lesevorgang assoziiert; der Begriff trivialisiert sowohl das Genre als auch die jeweilige Autorin (Amateurprosa für die anspruchslose Leserin) und verweist auf Eskapismus und minimale intellektuelle Anstrengung.<sup>14</sup> Die fast immer kitschigen Buchumschläge legen schnellen Verzehr und leichte Verdaulichkeit nahe, weshalb manchmal auch von „snack-food litera-

---

[review.com/reviews/Arab/alsanea.htm](http://www.review.com/reviews/Arab/alsanea.htm))

12 Watrous, Malena: "Those Saudi nights. In: *San Francisco Chronicle/SFGate*, 29.07.2007. (<http://www.sfgate.com/books/article/Those-Saudi-nights-Girls-of-Riyadh-banned-in-2578991.php>)

13 Stephanie Harzewski: *Chick lit and postfeminism*. Charlottesville/London: University of Virginia Press 2011, 44.

14 Harzewski: *Chick lit and postfeminism*, 40.

ture“ die Rede ist. „Airport-Literatur“ oder „beach-reading“ sind weitere Etiketten, die seichte Unterhaltung versprechen, mit der man nicht allzu lange beschäftigt sein wird. Penguin Books nennt in seiner Verlagswerbung für *Banāt ar-Riyāḏ* als Schlagwort u.a.: „domestic fiction“. Diese Bezeichnung verweist auf die Tradition des romantischen Liebesromans (*popular romance*), der im Laufe seiner Entwicklung immer wieder dem Vorwurf der Verharmlosung ausgesetzt war und, ähnlich der sogenannten Trivialliteratur insgesamt, lange Zeit von der seriösen Literaturkritik ignoriert wurde.

Berühmt gewordene Beispiele von ChickLit sind Helen Fieldings „Bridget Jones’s Diary“ und Candace Bushnell’s „Sex and the City“. Beide sind aus Zeitungskolumnen entstanden und haben deshalb einen ähnlich unmittelbaren Tonfall wie *Banāt ar-Riyāḏ*. Im Zentrum steht fast immer eine Heldin, die ausgesprochen selbstironisch ihr (Single-)Dasein in einer Großstadt beschreibt und an dem Spannungsverhältnis zwischen individueller Selbstverwirklichung und gesellschaftlichen Zwängen leidet.

Diese inhaltliche und formale Eingrenzung der Texte wird sowohl zur Verteidigung als auch zum Angriff genutzt. In der Literaturwissenschaft ist von einer Weiterentwicklung des Liebes- oder Anstandsromans des 18. u. 19. Jahrhunderts die Rede; nach und nach wird ChickLit (oder anders gesagt: Unterhaltungsliteratur für Frauen) rehabilitiert durch Vergleiche mit Jane Austen und Edith Wharton; im Grunde, so ist zu lesen, erleben wir hier eine postmoderne Variante des klassischen Bildungsromans, eine parodistische Version der *coming-of-age* Literatur.<sup>15</sup>

Abgesehen davon, dass die Verkaufszahlen für diese Art von Romanen zu Beginn des 21. Jahrhunderts astronomische Höhen erreicht haben, hat die Diskussion darüber, ob ein solches Label seine Berechti-

---

15 Harzewski: *Chick lit and postfeminism*, 186.

gung hat, ob es sich eventuell sogar um ein eigenes Genre handelt, sehr gegensätzliche Wortmeldungen hervorgebracht.

Da gibt es auf der einen Seite Schriftstellerinnen, die sich vehement von diesen Produkten absetzen und sich weigern, ChickLit überhaupt als Literatur zu bezeichnen. Ein von der amerikanischen Autorin Elisabeth Merrick 2006 herausgegebener Sammelband trägt den Titel „This Is Not Chick Lit: Original Stories by America’s Best Women Writers“. In der Einleitung verweist sie auf sorgfältige Sprache als Bedingung guter Literatur, die immer auch ein erweitertes Blickfeld erzeuge. Chick-Lit dagegen schränke ein und betäube die Sinne.<sup>16</sup> Im Gegenzug werden Bekenntnisse abgegeben, die provokant gerade unter diesem Label auftreten und demonstrativ auf die Anerkennung der Literaturgiganten verzichten, wie z.B. die fast zeitgleich erschienene Anthologie „This is Chick-Lit“, herausgegeben von Lauren Baratz-Logstedt.<sup>17</sup>

Einige der Hauptvorwürfe gegen Rağā’ aṣ-Şāni’s E-Mail-Roman stammen aus dem kritischen Beschreibungskatalog für ChickLit: Das Personal bestehe ausschließlich aus Vertreter(inne)n der weißen Mittel- bis Oberschicht; es würden überwiegend oberflächliche Themen verhandelt (z.B. Konsum, äußeres Erscheinungsbild); existenzielle Fragen würden ausgeklammert (z.B. Armut, soziale Verwerfungen, Diskriminierung); es gehe hauptsächlich um die Suche nach „Mr. Right“;<sup>18</sup> die dargestellten Probleme seien nicht repräsentativ für die Gesellschaft; die Sprache sei nicht literarisch genug.

---

16 Elisabeth Merrick (Hg.): *This Is Not Chick Lit: Original Stories by America’s Best Women Writers*. New York: Random House 2006, IX. Von einer anästhetisierenden Wirkung spricht auch Bridget Fowler: *The Alienated Reader. Women and Romantic Literature in the Twentieth Century*. New York u.a.: Harvester Wheatsheaf 1991, 175.

17 Lauren Baratz-Logstedt (Hg.): *This is Chick-Lit*. Dallas, Texas: Ben-Bella Books 2006.

18 “The young men at least have football and fast cars. For the young women, like Arabian versions of Jane Austen heroines, there’s only marriage—thinking about it, watching your friends do it and, eventually, for better or for worse, experiencing it yourself.” (Roger Hardy: „Girl trouble.“ In: *New Statesman*, 23.07.2007.

(<http://www.newstatesman.com/books/2007/07/young-women-saudi-riyadh-girls>)

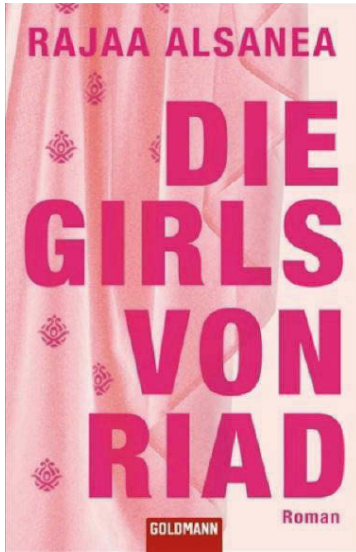


Abb. 1 Einband der deutschen Ausgabe.

Abb. 2 Einband der arabischen Ausgabe.





Vor der Untersuchung, ob diese Vorwürfe berechtigt sind, steht die Frage, warum *Banāt ar-Riyāḍ* überhaupt als ChickLit wahrgenommen wird.<sup>19</sup> Beim Transfer von der Ursprungskultur in den westlichen Verwertungskreislauf hat das Buch bereits äußerlich einen Wandel durchlaufen. Im Gegensatz zur arabischen Originalausgabe – blaues Cover mit ironischen Icons – erfüllen z.B. die deutsche, englische und französische Ausgabe die paratextuellen Vorgaben des Assoziationsfeldes ChickLit (siehe Abb. 1 u. 2). Der Buchumschlag ist möglichst im Farbenspektrum Pink bis Violett angesiedelt und signalisiert damit verspielte Leichtigkeit. Zusätzlich wird der Orientreflex aktiviert, entweder mit in Gold und Silber glänzenden Perlen in angedeuteter Arabeskenform oder einem wehenden rosa Schleier, der wiederum Enthüllungsliteratur verspricht. Ein Foto der hübschen Autorin zielt nur die Übersetzungen, nicht aber die arabische Version. Während der Klappentext der arabischen Ausgabe immerhin eine begeisterte Empfehlung des saudi-arabischen Literaturkritikers und ehemaligen Kulturministers Gāzī al-Quṣaybī<sup>20</sup> enthält (obwohl auch er ein wenig um Worte ringen muss), heißt es an gleicher Stelle in der deutschen Version, hier schreibe eine „moderne Sheherazade“: „Mutig erzählt Rajaa Alsanea von der delikaten Gratwanderung zwischen Liebe, Sex und islamischer Tradition.“ Auch wenn an dieser Themenaufzählung sachlich nichts falsch ist, so garantiert sie doch zunächst ein eher voyeuristisches Interesse.

Jeder Versuch, den Erfolg von *Banāt ar-Riyāḍ* zu erklären, erfolgt vor dem Hintergrund des Diskussionsverlaufs über den Stellenwert weiblicher Populärliteratur ganz allgemein, und es ist bemerkenswert, wie diese Einsortierung vor allem über paratextuelle Zuschreibungen funktioniert. Von den Buchumschlägen der Übersetzungen war bereits die

---

19 Moneera Al-Ghadeer nimmt diese Zuschreibung ebenfalls mit distanzierter Haltung vor, geht aber nicht weiter darauf ein, sondern konzentriert sich auf das „technology writing“ bzw. „techno-rhetorics“. Siehe al-Ghadeer, „Girls of Riyadh“, 296.

20 1940-2010.

Rede, ebenso von der Personalisierung und Bewertung des Äußeren der Autorin. Eine weitere Annäherung an die anglo-amerikanische Chick-Lit-Kultur ist z.B. in der deutschen Übersetzung zu finden, aus den „Mädchen von Riad“ (so die wörtliche Übersetzung) werden so flugs die „Girls von Riad“, die in Kombination mit den entsprechenden Rezensionen ein ganz klares Rezeptionsschema vorgeben.

Nun ist es nicht so, dass der Roman in Wirklichkeit eine schwerverdauliche, ernste Studie über Saudi-Arabien wäre und nur durch ein interkulturelles Missverständnis als ChickLit apostrophiert wird. Aber es lohnt sich, diese Kategorie zu hinterfragen, weil sie Zuschreibungen und Typisierungen vornimmt, die eine ganz klare geschlechtsspezifische Matrix haben, welche ausschließlich auf Frauen angewendet wird. Die Vermarktung und Wahrnehmung des Romans als ChickLit, d.h. als zeitgenössische, im anglo-amerikanischen Kulturraum beheimatete Variante des „Frauenromans“, lädt dazu ein, sowohl den Text selbst als auch seine Erfolgsgeschichte mit dem seit jeher für diese Literaturgattung reservierten Wert-Vorurteil zu betrachten und dadurch die Chance zu vergeben, sich differenziert und kreativ mit dem Phänomen seiner Popularität auseinanderzusetzen.<sup>21</sup>

Auch auf arabischer Seite ist Widerstand dagegen spürbar, *Banāt ar-Riyāḍ* als Literatur gelten zu lassen; ein Leser schreibt, das Buch habe keinen literarischen Wert („laysa hunāka qīma adabiyya“)<sup>22</sup>. Zwar hatte mit Gāzī al-Quṣaybī ein anerkannter Schriftsteller die Hand über seinen Schützling gehalten;<sup>23</sup> dennoch wird scharfe Kritik vor allem am

21 Dieses stimmige Fazit findet sich bei Gabriele Linke: *Populärliteratur als kulturelles Gedächtnis. Eine vergleichende Studie zu zeitgenössischen britischen und amerikanischen populär romances der Verlagsgruppe Harlequin Mills & Boon*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2003, 31.

22 Leser „Nabil“ auf der Bücherplattform goodreads.com. ([http://www.goodreads.com/book/show/1476261.Girls\\_of\\_Riyadh](http://www.goodreads.com/book/show/1476261.Girls_of_Riyadh))

23 In einem Interview berichtete aṣ-Ṣānī vom „40-Seiten-Test“ des von ihr verehrten Schriftstellers. Er habe sie bereits nach 30 Minuten zurückgerufen, um ihr mitzuteilen, dass er schon auf Seite 100 ihres Buches angekommen sei. (Philippa Kennedy: „Beyond

sprachlichen Niveau des Romans geübt. Der zweifach promovierte palästinensische Literaturwissenschaftler Nabih al-Qāsim möge hier exemplarisch zu Wort kommen:

„Die Ausdrucksweise ist oft schwach, dazu kommen sprachliche Fehler, die vermeidbar gewesen wären, wenn die Autorin ihren Roman vor der Drucklegung einem Sprachlektor vorgelegt hätte. Ich befürchte, dass dieser Roman wie so viele andere, verfasst vorwiegend von Schriftstellerinnen, einer Nachlässigkeit im Ausdruck den Weg bereitet, weit entfernt von der schönen und korrekten Sprache der Literatur, so dass die Ästhetik unserer arabischen Sprache untergraben wird.“<sup>24</sup>

Darüber hinaus bemängelt er die Verwendung von Umgangssprache und englischen Einschüben. Al-Qāsim, der keine Nachweise für tatsächliche Sprachfehler vorlegt, argumentiert ähnlich wie seine westlichen Kollegen: zwar sei es löblich, dass die Autorin der arabischen Literatur und dem geschriebenen Wort Aufmerksamkeit verschafft habe; für die Art und Weise der Umsetzung jedoch zeigt er wenig Verständnis.

Das Unbehagen über die Unbefangenheit, mit der aṣ-Ṣāni‘ sich über sprachliche Normen hinwegsetzt, gründet sicher auch in dem hohen Stellenwert des Hocharabischen in der arabischen Literatur, gerade im Hinblick auf die lange literarische und poetische Tradition. Dennoch sind Klagen dieser Art auch in anderen Sprachen und Kulturen zu finden und symbolisieren meistens den Verlust von Exklusivität, die u.a. durch Sprachbarrieren, Bildungsstandards und Vorgaben zum Kanon

---

the Book.“ In: *The National*, 18.05.2009. (<http://www.thenational.ae/arts-culture/books/beyond-the-book>)

- 24 Nabih al-Qāsim: „Rağā‘ aṣ-Ṣāni‘: ibnat at-talāt wal-‘iṣrīn... In: *nabih-alkasem.com*. (<http://www.nabih-alkasem.com/rajaasane3.htm>). Weitere kritische Stimmen aus Saudi-Arabien hat Julia Clauß in ihrem Beitrag über saudische Romane gesammelt. Julia Clauß: „Literarische Grenzgänge – der neue saudische Roman.“ In: *Saudi-Arabien. Ein Königreich im Wandel?* Hg. Ulrike Freitag. Paderborn: Schöningh 2010, 221-236, hier 230.

erzeugt wird und zuverlässig Zugehörigkeit, Abgrenzung und Deutungshoheit markiert.

Eine weitere Grenzüberschreitung löst Irritationen aus, ähnlich dem Crossover zwischen E- und U-Musik: die vor jedes Kapitel gestellten Zitate, die man als Motto auffassen kann, als Darstellung des Bildungshorizonts der Erzählerin oder einfach als Illustration globaler Kultureinflüsse. So stehen Koranverse und Ḥadīṭe neben einem Ausspruch Mark Twains, auf Verse des syrischen Dichters Nizār Qabbānī folgt ein holländischer Kinderreim, Aphorismen von Ğibrān Ḥalīl Ğibrān und Taḥfīq al-Ḥakīm sind ebenso zu finden wie Zitate von Honoré de Balzac oder Helen Keller.

Gerade die Koranverse sind in einer programmatischen Weise ausgewählt. Das Buch beginnt mit Vers 11 aus Sure 13: „Gott verändert nicht sein Verhalten zu seinem Volk, ehe es nicht seiner Seele Gedanken verändert.“ In einem weiteren Kapitel heißt es: „Siehe, Gott fügt den Menschen kein Unrecht zu, sondern es sind die Menschen, die sich selbst Unrecht zufügen.“ (Koran 10:44)<sup>25</sup>

Der hybride Text, in dem Kitsch neben Sarkasmus steht und heiliger Ernst neben ironischen Kommentaren zur globalisierten Jugendkultur, verweigert sich der Genrediskussion.

### **3. Genderstereotypen und literarischer Kolonialismus**

Der Literaturbetrieb ist traditionell misstrauisch gegenüber jungem Erfolg in den eigenen Reihen. Verstärkt wird dieses Misstrauen, wenn das mit so überdurchschnittlicher Aufmerksamkeit bedachte Werk von einer jungen Frau verfasst wurde. Raġā' aṣ-Ṣānī' war beim Er-

---

25 Die deutsche Übersetzerin stützt sich hier offenbar auf die Koranübersetzung von Max Henning.

scheinen ihres Buches 23 Jahre alt, und es gab kaum eine Rezension, in der ihr Alter und ihr attraktives Äußeres nicht erwähnt wurden, z.B. mit dem Hinweis, dass sie selbst ihre Schönheit „gern wirken“<sup>26</sup> lasse. Auch die deutschsprachige Literatur kennt Spielarten dieser Personalisierung, die zumindest mit einer eingeengten Perspektive, wenn nicht sogar mit Abwertung einhergeht, so z.B. das sogenannte „Fräuleinwunder“.<sup>27</sup> Judith Hermann, Juli Zeh, Karen Duve oder Zoë Jenny galten mit ihren Erstlingswerken zwar als vielversprechende Schriftstellerinnen; der mediale Wirbel, den sie auslösten, konzentrierte sich jedoch in auffällender Weise auf ihre Eigenschaft als junge Frauen. Das „Fräuleinwunder“ ist (auch wenn der Begriff aus den 50er Jahren stammt) in der Literatur, ebenso wie die Etikettierung als ChickLit, vor gut zehn Jahren auf seinem Höhepunkt gewesen. Der jeweilige Unterschied zwischen den Autorinnen, ihren Erzählerinnen und ihren Protagonistinnen wurde gern verwischt, und auch das junge Alter und das hübsche Foto gehören zu den Zutaten einer entsprechenden medialen Verwertung. Skandalös mag an diesen Zuschreibungen sein, dass sie nicht immer *gegen* den Willen der Autorinnen stattfanden. Kulturübergreifend zeigt sich das Phänomen, dass die Faktoren „weiblich“, „jung“ und „schön“ entsprechende literarische Erzeugnisse zwar auf den vorderen Rängen medialer Aufmerksamkeit positionieren, dass sie aber gleichermaßen hinderlich wirken, wenn es darum geht, als Schriftstellerin ernst genommen zu werden. Die amerikanische Schriftstellerin Zadie Smith bemerkte dazu einmal:

---

26 Jan Christoph Wiechmann: „Ein sehr gefährliches Buch über die Liebe.“ In: *stern.de*, 17.05.2007. (<http://www.stern.de/kultur/buecher/raja-alsanea-ein-sehr-gefaehrliches-buch-ueber-die-liebe-588849.html>)

27 Volker Hage: „Ganz schön abgedreht.“ In: *Der Spiegel* 12/1999. (<http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-10246374.html>) Julia Clauß benutzt den Begriff „Fräuleinwunder“ ebenfalls, um den Anfang einer „weiblichen Mobilmachung“ im Bereich des saudischen Romans zu konstatieren. Clauß, „Literarische Grenzgänge“, 226-227.

„Es ist befremdend, was Lesern aufgrund des Geschlechts eines Schriftstellers so durch den Kopf geht. Ich habe Menschen erlebt, die immer wieder mein Buch aufschlugen und sagten: „Ich hätte nicht gedacht, dass eine so schöne Frau so ein Buch schreiben kann.“ Heißt das, dass Frauen nur dann klug sind, wenn sie keine andere Wahl haben? Oder dass Schönheit gleichzeitig Unfähigkeit bedeutet? Ich habe davon einiges abbekommen und fand es wichtig, die Richtung vorzugeben. Gerade habe ich ein Essay-Buch geschrieben, das bald erscheinen wird. Ohne Autorenfoto.“<sup>28</sup>

Bei aller Bewunderung, die aṣ-Ṣāni‘ gerade von westlicher Seite zuteil wird, ist doch Befremden darüber zu spüren, dass der Blick auf die restriktive Gesellschaft in Saudi-Arabien nicht strenger ausfällt. Stattdessen seien die Protagonistinnen des Romans vor allem mit sich selbst, ihrer Suche nach einem Mann und ihrem oberflächlichen Konsumverhalten beschäftigt: „... the world of privileged young urban women obsessed with men.“<sup>29</sup> Literatur aus einer Gesellschaft, die in ihrem autoritären Gestus und religiösen Absolutismus in krassem Widerspruch zum westlichen Wertekanon steht, hat, so scheint es, nur eine Berechtigung, wenn sie diese Mängel in der gebotenen Ernsthaftigkeit und mit angemessenem Fokus behandelt. Literarischer Kolonialismus mag ein etwas hartes Schlagwort für diese Haltung sein, soll aber verdeutlichen, dass in der Bewertung der Anspruch darauf mitschwingt, was Literaten aus jenem Teil der Welt zu leisten hätten. ChickLit gilt schon in westlichen Wohlstandsgesellschaften als Schreiben ohne Tiefgang; in einer Gesellschaft mit den Defiziten Saudi-Arabiens scheint die freiwillige Assoziierung der Autorin mit einem solchen Genre noch verwerflicher. Als eine von vielen sei die Leserin „Joanna“ zitiert:

---

28 Zadie Smith: „Wir haben Erstaunliches zu erwarten.“ In: *faz.net*, 23.11.2009. (<http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/autoren/schriftstellerin-zadie-smith-wir-haben-erstaunliches-zu-erwarten-1882062.html>)

29 Judith Freeman: „Behind the veil.“ In: *LA Times*, 08.07.2007. (<http://articles.latimes.com/2007/jul/08/books/bk-freeman8>)

“As many others have noted, this book is essentially Saudi Arabian chick-lit, similar in style to ‘Sex and the City’. While there are some underlying critiques of the social settings and the perception of love and marriage in rich Saudi Arabian culture, these are never solidified enough to redeem this otherwise run-of-the-mill book.”<sup>30</sup>

Leserschaft und Kritik fühlten sich z.T. gleichermaßen getäuscht, da die im Roman geschilderten Probleme entweder nicht schwerwiegend genug seien oder aber die gewählte Form dem Ernst der Lage nicht entspreche. Der Exotismus auf westlicher Seite und das Verlangen nach Repräsentanz und Reinkultur auf arabischer Seite förderten in diesem Fall interessante Allianzen zutage. Bereits der Titel einer Rezension fasst diese Reaktion mit den Worten zusammen „... you don’t know how lucky you are“:

„I started to read the book enthusiastically ... However, as I read about one flirt after another, and young women facing their first broken heart, abuse, betrayal, and even divorce, I realized that what the book was addressing was not so much the problems unique to Saudi culture, but issues that confront all rich, pampered kids everywhere in the world.“<sup>31</sup>

Die Autorin selbst hat wiederholt betont, dass es ihr weder um ein politisches Statement noch um ideologische Überzeugungsarbeit gegangen sei: „I want to distance myself from such [politically] motivated writings.“<sup>32</sup> Vielmehr habe sie Freude am Schreiben und wolle ihre Gedanken und Gefühle teilen. Das hat ihr, und mit ihr einer ganzen Generation von Autorinnen und Autoren, von arabischer Seite den Vorwurf

---

30 Goodreads.com.

31 Reem Al-Faisal: “The Girls of Riyadh – You Don’t Know How Lucky You Are.“ In: *Arabnews*, 10.02.2006. (<http://www.arabnews.com/node/280175>)

32 Friedhelm Hartwig: „Change Is Inevitable for Any Society.“ In: *Qantara*, 14.06.2006. (<http://en.qantara.de/content/interview-with-rajaa-al-sanie-change-is-inevitable-in-any-society>)

eingetragen, zu selbstbezogen und individualistisch zu schreiben.<sup>33</sup> Trotzdem ist sie mit der Veröffentlichung, deren Folgen sie nicht abschätzen konnte, ein hohes Risiko eingegangen. Vielleicht ist es gerade diese Mischung aus der Behandlung existentieller Themen und gleichzeitiger Distanzierung von jeglicher politischer Festlegung, die ihr übel genommen wird, weil sie der Vorstellung widerspricht, was eine unterdrückte junge Frau aus Saudi-Arabien zu tun habe, wenn sie als Schriftstellerin an die Öffentlichkeit tritt.

#### 4. Die Authentizitätsfalle

Der Roman beginnt mit der Aufforderung, die folgenden Geschichten unter der Adresse [seerehwenfadha7et\\_subscribe@yahoo.com](mailto:seerehwenfadha7et_subscribe@yahoo.com) (etwa: „Skandal enthüllt“, eine Anspielung auf eine damals erfolgreiche libanesischen Talkshow mit dem Titel „sīra wan-fataḥat“, etwa: „Thema eröffnet“) zu abonnieren. Bereits dieser Beginn, der begleitet wird von der Aussage, jegliche Ähnlichkeiten der Figuren mit lebenden Personen sei absolut gewollt, leitet eine umfassende Authentizitätsfiktion ein, mit der bis zur letzten Zeile immer wieder gespielt wird. Die Erzählerin berichtet nicht nur von den Erlebnissen ihrer Freundinnen, sondern „dokumentiert“ regelmäßig die Reaktionen ihrer Internetgemeinde auf die veröffentlichten Geschichten. Im Epilog des Buches berichtet sie, wie eine der Freundinnen, Sadīm, ihr Tagebuch zur Verfügung gestellt habe, damit sie auch die Innensicht dieser Figur möglichst realistisch schildern könne. Zudem, so die Erzählerin, müsse sie nun doch ihre Identität preisgeben, da die E-Mails als Buch veröffentlicht werden sollten.<sup>34</sup>

---

33 Tarek El-Ariss erwähnt diese Art von Kritik in seinem Aufsatz und fordert zugleich, dass es für die Bewertung solcherart Literatur eines neuen literaturkritischen Instrumentariums bedürfe. Tarek El-Ariss: „Fiction of Scandal.“ In: *Journal of Arabic Literature* Vol. 43 (2012), 510-531, hier 511-512.

34 Rajaa Alsanea: *Die Girls von Riad*. Aus dem Arabischen von Doris Kilias. München u. Zürich: Pendo 2007, 330-331.



Das Faszinierende an der Authentizitätsfiktion ist, dass sie selbst dann wirkt, wenn sie so durchschaubar ist wie in diesem Fall. In zahlreichen Interviews war Raġā' aṣ-Ṣāni' vor allem damit beschäftigt zu beteuern, bei der Erzählerin handele es sich nicht um sie persönlich: „I hate to disappoint you but the characters in the book are not my friends.“<sup>35</sup> Abgesehen davon, dass sowohl die im Grunde bereits bekannte Struktur des Briefromans als auch die eingeschobenen Kommentare zum vermeintlichen Echo der E-Mails Unmittelbarkeit herstellen, nimmt die Autorin auf verschiedenen Ebenen Reaktionen auf und Kritik an ihrem Roman vorweg. Zu den Vermutungen über die Identität der Erzählerin lässt sie diese schreiben:

„Ich habe viele Zuschriften erhalten, in denen ich nach meiner wahren Identität gefragt werde. Ob ich eins der Mädchen sei, über die ich in diesen E-Mails schreibe. Warum nicht? Wie wär's, wenn ich euch eine Nummer gebe, an die ihr eure Vermutungen schicken könnt, und dann berichtet vielleicht ein Musiksender darüber?“<sup>36</sup>

„Ich bin jede von ihnen, und meine Geschichte ist ihre Geschichte. Wenn ich mich auch jetzt aus bestimmten Gründen nicht dazu in der Lage sehe, meine Identität preiszugeben, so werde ich es tun, sobald diese Gründe nicht mehr existieren. Dann werde ich euch meine eigene Geschichte erzählen, und zwar offen und ehrlich.“<sup>37</sup>

Fast alle späteren Vorwürfe gegen das Buch sowie die Verteidigung dagegen finden sich in der einen oder anderen Form bereits im Roman selbst:

„In der letzten Woche habe ich viele wütende Briefe bekommen. Manche regen sich über den rohen Rashid auf, andere

---

35 Siraj Wahab im Interview mit der Autorin. In: *Notes from Saudi Arabia*, März 2006. (<http://notesfromsaudiarabia.blogspot.de/2007/02/interview-with-rajaa-al-sanea-author-of.html>)

36 Alsanea, *Die Girls von Riad*, 48.

37 Alsanea, *Die Girls von Riad*, 151.

über die schwächliche Kamra, und der große Rest ist empört, weil ich über Sternbilder, Kaffeleserei und das Wedgie Board<sup>38</sup> schreibe. Einerseits kann ich das verstehen, andererseits auch wieder nicht. Ich bin, wie ihr gemerkt habt oder noch merken werdet, ein ganz normales Mädchen, auch wenn ich manchmal etwas eigenwillig bin. Ich halte das, was ich tue, nicht für das einzig Richtige, ich halte es aber auch nicht für verwerflich. Und ich erhebe keineswegs den Anspruch, vollkommen zu sein.“<sup>39</sup>

An einer Stelle zitiert die Erzählerin aus Rezensionen, die in Zeitungen über ihre E-Mails erschienen seien:

„In den letzten Wochen habe ich in solch renommierten Zeitungen wie ‘Al-Rijad’, ‘Al-Djazira’ und ‘Al-Watan’ Beiträge gelesen, in denen es doch tatsächlich um mich geht [...] Was auch immer dabei herauskommen mag, man kann schon jetzt feststellen, dass diese seltsamen E-Mails für Turbulenzen sorgen, die für unsere Gesellschaft ungewohnt sind. Selbst wenn die E-Mails irgendwann eingestellt werden, sorgen sie auf lange Zeit für fruchtbaren Gesprächsstoff.“<sup>40</sup>

Die Erzählerin debattiert mit ihren Lesern und Leserinnen über eine mögliche Veröffentlichung der E-Mails. Drohungen werden ebenso antizipiert wie das umgehende Verbot des Romans nach Erscheinen.<sup>41</sup> Wir lesen von Überlegungen, den Stoff zu verfilmen<sup>42</sup> und können einer Diskussion über die vermeintliche Naivität der Erzählerin in Bezug auf die Liebe folgen.<sup>43</sup>

---

38 So in der Übersetzung von Doris Kilius. Die Autorin meinte vermutlich ein Weegie (Ouji) Board oder Hexenbrett zur Wahrsagerei. Alsanea, *Die Girls von Riad*, 73.

39 Alsanea, *Die Girls von Riad*, 73.

40 Alsanea, *Die Girls von Riad*, 129-30.

41 Alsanea, *Die Girls von Riad*, 139 u. 223

42 Alsanea, *Die Girls von Riad*, 231. In der Tat wurde im Jahr 2008 kolportiert, dass der in Saudi-Arabien geborene amerikanische Regisseur Todd Nims vorhabe, auf der Grundlage des Buches einen Film zu drehen.

([http://www.thememriblog.org/blog\\_personal/en/5101.htm](http://www.thememriblog.org/blog_personal/en/5101.htm))

43 Alsanea, *Die Girls von Riad*, 275.

Selbst die Schriftstellerkollegen und die Literaturwissenschaft bleiben von recht treffenden Voraussagen nicht verschont. Für den Versuch, diese Texte einzuordnen und sie für bestimmte Lesarten zu ver-einnahmen, hat die Erzählerin nur Spott übrig:

“I was most interested in what the literary lions had to say. I didn’t understand a thing, naturally. One said I was a talented writer who belongs to the metaphysical surrealist expressionist strain of the impressionists’ school, or something like that. The pundit observes that I am the first to be able to represent all these things. If only this big-mouth knew the truth! I don’t have the slightest idea what these words even MEAN, let alone know how to combine them in some meaningful way! But deserved or not, it is indeed gratifying to be the subject of such panegyric. (Hey, at least I can match their vocabulary now and then!) What do I think about impressionist metaphysical surrealism? It’s positively, absolutely PUFFSOULISTIC!”<sup>44</sup>

Die öffentliche Debatte um die Person der Autorin und die Reaktionen der Leser auf die Erlebnisse von Erzählerin und Protagonistinnen verbinden sich im Laufe des Skandalgeschehens fast unauflöslich miteinander trotz gegenteiligen Beteuerungen von Autorin und Literaturkritik. Die mediale Erregung kreist vorwiegend um diese Authentizitätsfiktion, die der aufgeklärte Leser und Kritiker natürlich durchschaut, die ihn aber trotzdem in seinen Bann zieht.<sup>45</sup> Betrachtet man unter diesem Aspekt die jüngeren Literaturskandale beispielsweise in Deutschland, so wird man feststellen, dass es in der postmodernen liberalen Gesellschaft schwer ist, moralische Tabus in der Literatur zu bre-

---

44 Der schöne letzte Satz lautet im arabischen Original: “Mā lanā was-siryāliyya al-mitāfiziyya at-ta’īriyya al-ḥanṭafisiyya!” Raḡā’ aṣ-Ṣāni’: *Banāt ar-Riyād*. Bairūt: Dār as-Sāqī 2005, 180. Ich gebe hier die – in diesem Fall treffendere – englische Übersetzung. Rajaa Alsanā: *Girls of Riyadh*. Translated by Rajaa Alsanā and Marilyn Booth. London, New York: Fig Tree, Penguin Press 2007, 169-170.

45 Der „breakdown of the imagined boundary between private and public“ (El-Ariss, „Fiction of Scandal“, 518) ist natürlich keiner, sondern seinerseits wieder eine Spielart des Literaturbetriebs.

chen; dass sich Debatten (und damit Aufmerksamkeit) stattdessen fast immer am sogenannten Wahrheitsgehalt eines Buches und an der Person des Autors entzündeten (Martin Walser über Reich-Ranicki, Helene Hegemann über ihre Drogenerfahrungen, Maxim Biller über seine ehemalige Geliebte, Joachim Helfer über Rašid aḍ-Ḍaʿif, Arno Geiger über seinen Vater, Andreas Altmann über seine Kindheit in Altötting). Es scheint, als müsste Literatur, gerade auch „fremde“ Literatur, einen Skandal produzieren, um Gesprächsgegenstand zu sein bzw. um „authentisch“ Alterität zu vermitteln. Da die missverstandene Authentizitätsfiktion diesen Skandal am zuverlässigsten produziert, könnte man von einer Authentizitätsfalle sprechen, in der Autor- und Leserschaft gleichermaßen gefangen sind.

## 5. Der Skandal

*Banāt ar-Riyāḍ* ist oft als Skandalbuch bzw. Tabubruch beworben und besprochen worden. Diese Zuordnung wird bereits explizit auf den ersten Seiten des Romans selbst vorgenommen, wo von den zu erwartenden Skandalen die Rede ist. Bevor der Skandalisierungsmechanismus in diesem Fall noch einmal näher betrachtet wird, sei eine kurze Rückschau zur Begriffsbestimmung gestattet.

Der Skandal gehört zur Literatur, seit es die Literatur gibt. Das Skandalon ist ein Ärgernis, etwas, das Anstoß erregt und den Frieden stört. Die von Aristoteles aufgelisteten Verstöße beziehen sich auf einen klaren Katalog von Regeln, die im Kunstbetrieb einzuhalten sind, wobei Literatur und Sittlichkeit quasi noch dasselbe Ziel verfolgen.<sup>46</sup> Spätestens in der Moderne führte die Aufweichung und Infragestellung von Normen auch zu einer Veränderung unseres Skandalverständnisses. Der

---

46 Volker Ladenthin: „Literatur als Skandal.“ In: *Literatur als Skandal. Fälle – Funktionen – Folgen*. Hg. Stefan Neuhaus u. Johann Holzer Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, 19-28, hier 23.

Regelverstoß, das Ärgernis, so die neue Definition, wird sozusagen zum konstituierenden Element von Literatur. Gute Literatur, so könnte man nun sagen, muss Anstoß erregen, muss Debatten anstoßen, um überhaupt relevant zu sein (wobei nicht automatisch der Umkehrschluss zutrifft, dass nämlich alle Skandalliteratur gute Literatur sei).

Geht man wie in der neueren Skandalforschung noch einen Schritt weiter und konstatiert in der Postmoderne eine Verweigerung von jeglichem Normativen (wenn schon nicht in der Gesellschaft insgesamt, so doch zumindest in der Kunst), dann könnte man davon sprechen, dass der Literatur ihr Gegenstand abhandengekommen ist;<sup>47</sup> an anderer Stelle ist von der „ontologischen Bodenlosigkeit der Postmoderne“ die Rede.<sup>48</sup>

Zwar gibt es allenthalben Literaturskandale (manchmal wirkliche Erregungen, manchmal auch inszenierte zum Zwecke der besseren Vermarktung); festzustellen ist jedoch, dass die zentrale Aufgabe eines Skandals, nämlich zumindest kurzzeitig Eindeutigkeit herzustellen und „kontrollierte Affektabfuhr“ zu gewährleisten, immer weniger notwendig ist, je mehr die Zeitgenossen sich an Ambiguitäten gewöhnen. So scheint es zumindest. In Bezug auf Literatur aus dem Orient (dieser Begriff möge hier erlaubt sein), noch dazu aus geschlossenen Gesellschaften wie Saudi-Arabien, wird fast jede Wortmeldung, die sich nicht dem dort herrschenden Diskurs unterordnet, vom Westen mit dem

---

47 Ladenthin, „Literatur als Skandal“, 23. „Skandal. Politische Pragmatik, rhetorische Inszenierung und poetische Ambiguität.“ In: *Amphibolie – Ambiguität – Ambivalenz*. Hg. Frauke Berndt. Würzburg: Königshausen & Neumann 2009, 269-290, hier 282.

48 Heiner Keupp bezieht sich hier wiederum auf einen Beitrag von Zygmunt Baumann. Heiner Keupp: „Diskursarena Identität: Lernprozesse in der Identitätsforschung.“ In: *Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung*. Hg. Heiner Keupp u. Renate Höfer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997, 11-39, hier 25. Den Zusammenhang zwischen Identitäts- und Skandalforschung stellte Cornelia Blasberg her: „Skandal. Politische Pragmatik, rhetorische Inszenierung und poetische Ambiguität.“ In: *Amphibolie – Ambiguität – Ambivalenz*. Hg. Frauke Berndt. Würzburg: Königshausen & Neumann 2009, 269-290, hier 282.

Skandalbegriff bedacht, nicht weil aus westlicher Sicht Anstößiges vorgefallen wäre, sondern weil Menschenrechtsaktivisten oder eben Literaten innerhalb ihrer Gesellschaft Regeln missachteten. Diese Regeln werden als altertümlich, steinzeitlich und menschenfeindlich beschrieben, weshalb ein Verstoß gegen sie in gewisser Weise die Eintrittskarte für den westlichen Wertekanon ist und Bedingung, um im Literaturbetrieb wahrgenommen zu werden.

Die Fronten scheinen eindeutig und scharf, und die jeweiligen Autoren und Autorinnen werden, nicht selten in paternalistischem Gestus, von der westlichen Kritik mit Lob bedacht. Sie sind Mitglieder einer vormodernen Gemeinschaft, in der mit Hilfe des Literaturskandals eine Anpassung der zurückgebliebenen Moralvorstellungen erfolgt. Zugleich wird mit der Bezeichnung eines Buches als Skandalroman oder Skandalgeschichte die Vermarktungsmaschinerie angeworfen, die mit anderen Wettbewerbsteilnehmern um das rare Gut Aufmerksamkeit konkurriert. Die Aufmerksamkeit war und ist dem Buch *Banāt ar-Riyāḍ* gewiss, auch wenn es sich nicht um den üblichen Enthüllungsroman einer gewaltsam festgehaltenen Prinzessin handelt. Elga Martinez-Weinberger hat in ihrer Dissertation über saudi-arabische Romane ebenfalls die Frage gestellt, warum denn *Banāt ar-Riyāḍ* so unheimlich erfolgreich gewesen sei, an der literarischen Qualität könne es ja nicht liegen. Sie kam zu dem Schluss, dass man es vielleicht mit der ungewöhnlich optimistischen Grundhaltung erklären könne. Die saudi-arabischen Protagonistinnen seien nicht mehr nur Opfer, es herrsche nicht mehr Selbstmitleid und Klage, sondern bei allen Misslichkeiten die Zuversicht, dass sich die Bedingungen zum Positiven ändern ließen.<sup>49</sup>

Stephan Guth wiederum stellt in seiner vergleichenden Analyse zur arabischen Post-Postmoderne fest, dass der anhaltende Erfolg von

---

49 Elga Martinez-Weinberger: *Romanschauplatz Saudi-Arabien. Transformationen, Konfrontationen, Lebensläufe*. Würzburg: Ergon Verlag 2011, 172.

*Banāt ar-Riyād* weder in seiner Skandalträchtigkeit noch in geschickter Vermarktungsstrategie, geschweige denn literarischer Finesse liege, sondern dass die Leserschaft darin offenbar einen „adäquaten Ausdruck zeitgenössischen Lebensgefühls“ entdecke.<sup>50</sup> Auf westlicher Seite, so ließe sich hinzufügen, ist Überraschung darüber spürbar, dass dieses Lebensgefühl ganz offensichtlich nicht auf die arabische Welt beschränkt ist, sondern kulturübergreifend Relevanz beansprucht.<sup>51</sup>

Jenseits der großen Resonanz stellt sich jedoch die Frage nach den Ursachen für die nicht nur zahlreichen, sondern auch sehr widersprüchlichen Reaktionen. Das Etikett ChickLit spielt hierbei eine ebenso wichtige Rolle wie die Einordnung als Skandalroman. Beide Zuschreibungen lassen Reibungsflächen in der gegenseitigen Wahrnehmung von Literaturen erkennen. Darüber hinaus lässt sich trefflich beobachten, dass auch literaturwissenschaftliche Termini einer interkulturellen Dynamik unterworfen sind. Bei der Analyse der Interpretations- und Rezeptionsmuster wird deutlich, dass der Text in beiden Sphären des Diskurses, in der arabischen wie in der westlichen Welt, Elemente eines Skandals aktiviert hat, welche die jeweiligen Wahrnehmungsmuster durcheinandergebracht haben.

---

50 Stephan Guth.: „Post-Postmoderne oder...? Ein komponentialanalytischer Versuch zu 'Imārat Ya'qūbiyān und Banāt ar-Riyād.“ In: XXX. Deutscher Orientalistentag Freiburg, 24.-28. September 2007. Ausgewählte Vorträge, herausgegeben im Auftrag der DMG von Rainer Brunner, Jens Peter Laut und Maurus Reinkowski, (2009), 3. (<http://orient.ruf.uni-freiburg.de/dotpub/guth.pdf>)

51 Leserin "Amanda": "This is essentially Saudi chick lit, but I really liked it despite that. The stories can resound with any girl, (unless my love life is really that fucked up that nobody agrees with this,) but there's also a special twist that makes this different from the run-of-the mill girly stories. The girls bring life living in an Islamic kingdom to the table, and what that means to their freedoms or lack thereof in relationships. As women, we all suffer a lot at the hands of men, no matter how strong of a personality we possess, and in a weird way it was comforting to know that anywhere in the world, the situation is essentially the same. So if you're ever having a love pity-fest for yourself, pick this up. It's readable in a day." (goodreads.com)

## Zusammenfassung

Die Etikettierung des Romans *Banāt ar-Riyād* als ChickLit impliziert, dass es sich bei dieser Literatur für Frauen um leichte Unterhaltung handelt, nicht um „ernste“, „hohe“ oder „gewichtige“ Literatur. Das erste Lesen scheint dieser Einordnung Recht zu geben; in der Tat geht es um das Leben von jungen Frauen aus der oberen Mittelschicht, die, so scheint es, nicht wirklich existentielle Sorgen zu verhandeln haben. Das Erstaunen sowohl in Ost als auch in West richtete sich nicht zuletzt darauf, dass ein Text aus Saudi-Arabien hier „so leicht“ daherkam, dass in einer solchen Gesellschaft ChickLit überhaupt möglich ist.<sup>52</sup> Das Erstaunen wird größer, wenn festgestellt wird, dass auch „schwere“ Themen „leicht“ dargeboten werden können und dass ChickLit, anders als etliche Vorläufer der sogenannten Frauenliteratur, nicht notwendigerweise „Konformliteratur“ ist.<sup>53</sup>

Die Skandalentwicklung anhand der im Buch vorgestellten Themen war relativ vorhersehbar. Religiöse Autoritäten in der islamischen Welt

---

52 So heißt es in Leserrezensionen der Seite goodreads.com u.a.: “Saudi chick lit. Who knew? OK, it isn't well-written (or well-translated?) but I still liked these women and trying to understand a bit about their lives. (“Rebecca”) “I really liked this book. I would give it another star, but it's quite chick-litish. What's interesting about it is it takes place in Saudi Arabia, where women have a very specific place in society. It explores 4 women's relationships with suitors, husbands and their friends. Created quite an uproar in the Arab world when it was released, was banned in a lot of places. A light read, but very interesting to see what is controversial in different parts of the world.” (“Kim”) “This book is weird... it's chick lit with some cultural flair thrown into the mix. It's a light, fun, fast read. Very beach read-y. But it differs from the traditional chick lit in that it chronicles the love lives, trials and tribulations in dating of 4 Saudi friends through their teens and early twenties. In telling these stories, it reveals quite a bit about Saudi culture and norms in terms of love, dating, expectations about women, and how Saudis can be very westernized in some ways, but still expected to conform to old traditions. It's a good book for when you want a fun read that is not totally a guilty pleasure.” (“Juli”)

53 Der Terminus „Konformliteratur“ wurde von Hans-Herbert Wintgens für die Kategorie „Frauenromane“ innerhalb der Trivalliteratur verwendet, um zu beschreiben, wie Autoren Texte ausschließlich entlang der Leseerwartungen konstruieren. Hans-Herbert Wintgens: *Trivalliteratur für die Frau. Analyse, Didaktik und Methodik zur Konformliteratur*. Baltmannsweiler: Burgbücherei Schneider 1980, 6 u. 107.



protestierten gegen die freizügige Darstellung des Verhältnisses der Geschlechter und werteten die Gesamtaussagen sowie die Tatsache, dass eine Frau sie traf, als unislamisch. Auch die Wortmeldungen arabischer Literaten über die sprachliche Mittelmäßigkeit des Romans überraschten nicht wirklich.

Ebenso wenig neu waren zunächst die Reaktionen im Westen, der sich, wie üblich in solchen Fällen, als moderierender Zaungast für den Skandal einer anderen, als unterentwickelt wahrgenommenen Gesellschaft interessierte bzw. ihn durch eigene Wortmeldungen verstärkte. Wenn die Reaktionen so vorhersehbar sind, handelt es sich dann überhaupt um einen Skandal im Sinne einer tatsächlichen Störung?

Die Autorin Raġā' aṣ-Ṣāni' blieb diesen Genrediskussionen gegenüber indifferent. Sie autorisierte Covergestaltungen der Übersetzungen und entsprechende Interviews, welche eine Assoziation mit ChickLit klar favorisierten. Zugleich zeichnete sie in denselben Interviews, Homestories und eigenen Artikeln das Bild einer ehrgeizigen jungen Frau, die klare berufliche und private Prioritäten setzt. Eine Distanzierung vom ChickLit-Begriff erfolgte aber nicht.

Vermutlich störte es aṣ-Ṣāni' auch wenig, dass sie in vielen Beiträgen vor allem als Studentin der Zahnmedizin porträtiert wurde; einerseits wird ihr damit der Status als Schriftstellerin verweigert, andererseits schwingt Respekt mit, dass sie als unterdrückte Frau einen solch prestigeträchtigen Beruf ergreifen kann. Sie selbst betonte immer wieder klar ihre Ambitionen in beiden Bereichen.<sup>54</sup>

Durch die Skandalisierung richtete sich der Fokus auf die ebenfalls im Buch verhandelten ernsteren Themen: Diskriminierung von religi-

---

54 In Interviews gab sie an, eines Tages eine eigene Zahnklinik betreiben zu wollen. Zudem, so erklärte sie noch bis vor kurzem auf ihrer Website ([rajaa.net](http://rajaa.net)), habe sie vor, im Jahr 2015 Kandidatin für den Literaturnobelpreis zu werden. Aṣ-Ṣāni' praktiziert mittlerweile in Riad als Zahnärztin; im Jahr 2009 wurde ihr Buch für den Dublin Literary Award nominiert.

ösen Minderheiten, Kriminalisierung von Homosexualität, Ungleichbehandlung von Frauen. War ChickLit in der öffentlichen Wahrnehmung bisher ein Phänomen des saturierten Westens, so kann man Spielarten dieses Genres nun auch in Indien, in Saudi-Arabien und im Libanon beobachten. Da diese Gesellschaften aus Sicht des Westens offensichtliche Defizite aufweisen, die in den entsprechenden Büchern durchaus angesprochen werden, kann sich der Blick zurück auf die eigenen Produkte populärer Frauenliteratur richten, und man wird feststellen, dass die hier verhandelten Themen mitnichten banal sind, auch wenn sie im Unterhaltungsformat daherkommen.

Stephanie Harzewski hat die Hauptzielrichtung von ChickLit in ihrer exzellenten Studie beschrieben als die Suche der Protagonistin nach persönlichem Glück innerhalb der dominanten sozialen Ordnung, in der sich sowohl berufliches Fortkommen als auch die Partnersuche als zum Teil beachtliche Herausforderungen präsentieren.<sup>55</sup> ChickLit hat ein so starkes Echo, so ihre These, weil sie das Lebensgefühl vieler westlicher weißer Single-Mittelklassefrauen um die Jahrtausendwende repräsentiere. Themen mögen an der Oberfläche Partnersuche, Gewichtskontrolle, Make-up und Shopping sein; liest man die Texte so, wie man Texte einer fremden Kultur lesen würde, sozusagen als Spiegelbild ihrer Entstehungsgesellschaft, so könnte man jenseits des saloppen Tonfalls anhaltende Konflikte und Ambivalenzen entdecken, wie z.B. exzessives Konsumverhalten und Kapitalismuskrise, Erfolgsmeldungen in der Emanzipation bei anhaltender Determination des Frauenbildes, Komplikationen in der Partnersuche bei fortschreitendem Wandel der Geschlechterbilder, der Familienstrukturen und der Arbeitswelt. Dieses Problemfeld, auch das illustriert *Banāt ar-Riyād*, hat der Westen nicht mehr exklusiv. Wie Fatema Ahmed im *Guardian* bemerk-

---

<sup>55</sup> Harzewski, *Chick lit and postfeminism*, 181.

te, handelt es sich dennoch mitnichten um ein Plädoyer für westlichen Lebensstil.<sup>56</sup>

Ein *skandalon* ist eine Störung. Worin besteht aber die eigentliche Störung, die dieser Roman verursacht hat? Meines Erachtens stört der Roman vor allem deshalb, weil er sich eindeutigen Zuschreibungen entzieht. Er ist ChickLit und will doch ernstgenommen werden; er hat einen feministischen Anspruch in seiner Gesellschaftskritik, findet sich aber, gerade wenn er als ChickLit diskutiert wird, durch explizite Relativierungen dieser Kritik (sowohl im Text als auch durch die Autorin) mitten im postfeministischen Diskurs wieder.<sup>57</sup> Der Roman will Einzelschicksale präsentieren und beansprucht doch auch Allgemeingültigkeit. Er rüttelt auf und unterhält zugleich. Er ist ganz bewusst als Skandalroman verfasst worden (schon der Titel des Blogs weist darauf hin) und wird doch im Westen als nicht skandalträchtig genug empfunden (wie der zu Beginn zitierte Blogbeitrag meint), weil vermutlich der Blick durch das Schlüsselloch zu wenig Fremdheit preisgibt und zu viel Vertrautes zeigt.

- 
- 56 Fatema Ahmed: "Velvet lives." In: *The Guardian*, 14.07.2007. (<http://www.theguardian.com/books/2007/jul/14/featuresreviews.guardianreview20/print>) Allerdings gibt es auch die gegenteilige Einschätzung: "... in the end, Girls of Riyadh is more a love letter to America than a poison pen to the Saudi establishment." (Rachel Aspden: „Sex and the Saudis.“ In: *The Observer*, 22.07.2007. (<http://www.theguardian.com/books/2007/jul/22/fiction.features/print>))
- 57 In der Forschung zu *popular romances* ist häufig von der systemstabilisierenden Funktion dieser Art von Literatur die Rede. Auch im Roman *Banāt ar-Riyād* streben sowohl Erzählerin als auch Autorin Veränderungen möglichst nur im Rahmen existierender Strukturen und ohne zu große Verwerfungen an; gleichzeitig stellen sie Grundsätze patriarchaler Herrschaft in Frage. Bridget Fowler nennt dies in Bezug auf vergleichbare westliche Literatur „a schizophrenic oscillation between realism and fantasy.“ (Bridget Fowler: *The Alienated Reader. Women and Romantic Literature in the Twentieth Century*. New York u.a.: Harvester Wheatsheaf 1991, 175). In unserem Fall könnte man *fantasy* vielleicht durch Utopie ersetzen.
- Die postfeministische Debatte über ChickLit wiederum zeigt, dass die Verweigerung von Eindeutigkeit und Zugehörigkeit wie im Falle von *Banāt ar-Riyād* der Hauptgrund für die so verschieden und gegensätzlich ausfallenden Bewertungen dieser Gattung ist. Einen kurzen Überblick über den Stand der Diskussion bieten Stéphanie Genz und Benjamin A. Brabon: *Postfeminism. Cultural Texts and Theories*. Edinburgh: University Press 2009, Kapitel 3 (Girl Power and Chick Lit), 76-90, bes. 84-88.

Der Skandal besteht möglicherweise auch darin, dass für westliche Leser nicht genug Regelverstöße stattgefunden haben, um den Titel Skandalroman auch wirklich zu verdienen; für saudi-arabische Leser wiederum darin, dass sowohl Autorin als auch Erzählerin sich trotz zum Teil drastischer Kritik dezidiert nicht außerhalb des gesellschaftlichen Zusammenhangs stellen;<sup>58</sup> kurz: dass Hoch- und Alltagskultur, Umsturz und Anpassung hemmungslos vermischt werden und dass die Rebellin im Schoße der Gemeinschaft bleiben möchte.<sup>59</sup>

Wir erfahren zwar einiges über das Leben als junge Frau in der saudi-arabischen *upper class*; vor allem jedoch stellt dieser Text Fremd- und Selbstwahrnehmungen in Frage. Der Enthüllung (der Dekonstruktion), die der Roman ankündigt, folgt umgehend eine Neucodierung, wobei westliche und östliche Reaktions- und Rezeptionsmuster von ihren angestammten Plätzen vertrieben werden. Der Text ist, ob gewollt oder nicht, ein grenzüberschreitender Kommentar zum Lesen von Literatur in Zeiten moderner Massenmedien, von globalem Konsum und Auflösung tradierter Geschlechterrollen (und zwar sowohl in Ost als auch in West).

---

58 Die einzige von der Erzählerin präsentierte Erfolgsgeschichte ist die von Lamis. Sie hat „eine glückliche Ehe, ein glänzendes Diplom, emotionale Stabilität und eine gesicherte berufliche Zukunft.“ (Alsanea, *Die Girls von Riad*, 321) Oder, wie es in der arabischen Ausgabe (in arabischen Lettern) heißt: „She’s got it all.“ (Raġā’ aṣ-Šāni: *Banāt ar-Riyāḍ*. Bairūt: Dār as-Sāqī 2005, 309)

Zugleich verkündete sie, nach der Hochzeit freiwillig ihr Haar zu verhüllen und ein gottesfürchtiges Leben zu führen. (Alsanea, *Die Girls von Riad*, 290) Die Autorin wiederum tritt am liebsten als Botschafterin ihres Landes auf; eine Journalistin beschreibt ihren „Schock, beim Interview keine Rebellin zu treffen, sondern eine moderat verschleierte bescheidene junge Frau, die ihr Land liebt und weiterhin Zahnärztin werden will.“ (Kennedy, „Beyond the Book“)

59 „Sie möchte lieber nicht so radikal sein. Lieber eine Botschafterin. Einer aus dem Königshaus hat ihr gesagt: ‘Du klingst wie eine gute Botschafterin.’ Da hat sie lachend geantwortet: ‘Das wäre ich wirklich gern: Die erste weibliche Botschafterin meines Landes.’ Sie lächelt freundlich und verschwindet im Fahrstuhl, die Frau mit der Angst vor der Rebellion.“ (Wiechmann, „Ein sehr gefährliches Buch über die Liebe“) „So sieht also eine Rebellin aus, die keine sein will. Das rosa Kopftuch akkurat ums Gesicht gewickelt, die Hände perfekt manikürt, der Blick strahlend.“ (Wilton, „Mit 25 Jahren schon Rebellin aus Versehen“)

Wie sich am Rezeptions- und Veröffentlichungsvorgang von *Banāt ar-Riyāḍ* gezeigt hat, wirkt die Verwendung von Begrifflichkeiten, die für Kulturerscheinungen des Westens erfunden wurden, z.B. ChickLit, zunächst einschränkend.<sup>60</sup> Auch den Skandalbegriff könnte man für hinderlich halten, scheint er doch Texte auf bestimmte Themen und Zielrichtungen zu reduzieren. Beide Begriffe sind zudem mit der Unterstellung verbunden, hier folge man vor allem einer Verkaufsstrategie.<sup>61</sup>

Der Mehrwert einer kulturübergreifenden Analyse stellt sich dann ein, wenn Texte aus unterschiedlichen Entstehungszusammenhängen sich plötzlich in ein und derselben Kategorie wiederfinden, wenn darüber hinaus Texte aus anderen Kulturen ganz virtuos und für uns überraschend auf der Klaviatur eines Begriffsinstrumentariums spielen, welches doch eigentlich für sie nicht vorgesehen war bzw. wenn sie aus

---

60 Eine Leserin beklagt die von ihr konstatierte Kontinuität konservativer weiblicher Lebensträume und verweist auf „parallels with the Jane Austen novels and with *Memoirs of a Geisha*, where finding a husband (or a patron) is paramount to everything else and necessary for survival of one sort or another. The tragedy here is that the women discussed have the advantages of wealth and advanced education, and they're STILL defining themselves (as do their families, etc.) in terms of the success (or not) of their relationships with men.“ („Jane“, [goodreads.com](http://goodreads.com)) Die übliche Assoziation mit *popular romance* verstellt allerdings den Blick auf die Tatsache, dass das dort noch übliche Modell des heterosexuellen Helden hier zumindest teilweise dekonstruiert wird. (siehe dazu Genz und Brabon, *Postfeminism*, 85).

61 Ein weiterer Skandal im Zusammenhang mit dem Buch, der hier nicht näher erörtert werden kann, fand auf einem ganz anderen Feld statt, dem der Übersetzung. Marilyn Booth, die zunächst die Übersetzung aus dem Arabischen ins Englische besorgte, sich nach Änderungen durch Autorin und Verlag jedoch vom Endergebnis distanzierte, nahm diesen Vorfall zum Anlass, die skandalösen Arbeitsbedingungen von Übersetzern in einem unterbezahlten Geflecht aus Abhängigkeiten zu thematisieren. Ihre Hauptkritik an Verlag und Autorin richtet sich interessanterweise gegen eine Glättung des Textes (zugunsten von ChickLit?) in seiner englischen Form, eines Textes, den sie – im Gegensatz zu vielen Kritikern – für sehr politisch und pointiert hält und so gar nicht seicht oder oberflächlich (Marilyn Booth: „Where ist the translator's voice?“ In: *Al-Ahram Weekly*, issue 897, Mai 2008. (<http://weekly.ahram.org.eg/2008/897/cu2.htm>). Tarek El-Ariss greift diese Facette des Skandals auf und stellt fest, dass der Skandal sich vom vermeintlichen Skandalobjekt (der saudi-arabischen Gesellschaft) auf den Produktionsprozess von Literatur verschiebt. El-Ariss, „Fiction of Scandal“, 520.

den Erklärungsmustern ausbrechen, die der öffentliche und der akademische Diskurs für sie vorgesehen hatten.

Natürlich ist es nicht neu, dass man durch den Blick auf das Fremde vor allem das Eigene zu sehen lernt. Die Globalisierung von Kommunikationsmedien, von literarischen Märkten, auch von Wissenschaft übrigens, bewirkt, dass Kategorien ihre Geltung verlieren bzw. wieder neu erringen müssen. Die große Verunsicherung über essentielle Fragen von Identität, von Gesellschaftssystemen, persönlichem Glück und kollektiver Verantwortung spiegelt sich auch in der Literatur, mehr noch aber in dem Gespräch über Literatur. Die Literaturwissenschaft erweist sich hier als ein ganz lebendiges Feld, auf dem Verständigung über Normen, Grenzen, Werte und ihre Auflösung stattfindet, in Form stetiger Neuverhandlung und wiederkehrender Verfremdung.

Der Skandal, in der Theorie identifiziert als Vereindeutigungsinstrument und Klärungsprozess,<sup>62</sup> findet im Fall von *Banāt ar-Riyād* nicht durch die vorübergehende Beseitigung von Ambiguitäten statt, sondern durch das Beharren auf Mehrdeutigkeit, auf der Zusammenführung von Ebenen, die in der öffentlichen Selbstbeschreibung und Fremdwahrnehmung nicht zusammengehören, vielleicht auch durch die Tatsache, dass die skandalerprobte Postmoderne überhaupt in Erregung über Literatur verfällt.

## Literatur:

- Al-Ghadeer, Moneera: "Girls of Riyadh. A New Technology Writing or Chick Lit Defiance *Banāt al-Riyād* [Girls of Riyadh] by Raja' al-Sāni'." In: *Journal of Arabic Literature* Vol. 37, No. 2 (2006), 296-302.
- Alsanea, Rajaa: *Die Girls von Riad*. Aus dem Arabischen von Doris Kili-as. München u. Zürich: Pendo 2007.

---

62 Cornelia Blasberg spricht in einem anderen Zusammenhang vom Skandal als gesellschaftlichem Modell zur (punktuellen) Bewältigung von Ambiguität bzw. von dessen desambiguierender Funktion. Blasberg, „Skandal“, 272 u. 288.

- Alsanea, Rajaa: *Girls of Riyadh*. Translated by Rajaa Alsanea and Marilyn Booth. London, New York: Fig Tree, Penguin Press 2007.
- Baratz-Logstedt, Lauren (ed.): *This is Chick-Lit*. Dallas, Texas: Ben-Bella Books 2006.
- Blasberg, Cornelia: „Skandal. Politische Pragmatik, rhetorische Inszenierung und poetische Ambiguität.“ In: *Amphibolie – Ambiguität – Ambivalenz*. Hg. Frauke Berndt. Würzburg: Königshausen & Neumann 2009, 269-290.
- Clauß, Julia: „Literarische Grenzgänge – der neue saudische Roman.“ In: *Saudi-Arabien. Ein Königreich im Wandel?* Hg. Ulrike Freitag. Paderborn: Schöningh 2010, 221-236.
- El-Ariss, Tarek: “Fiction of Scandal.” In: *Journal of Arabic Literature* Vol. 43 (2012), 510-531.
- Fowler, Bridget: *The Alienated Reader. Women and Romantic Literature in the Twentieth Century*. New York u.a.: Harvester Wheatsheaf 1991.
- Genz, Stéphanie/Brabon, Benjamin A.: *Postfeminism. Cultural Texts and Theories*. Edinburgh: University Press 2009.
- Guth, Stephan: „Post-Postmoderne oder...? Ein komponentialanalytischer Versuch zu ‘Imārat Ya‘qūbiyān und Banāt ar-Riyād.“ In: *XXX. Deutscher Orientalistentag Freiburg*, 24.-28. September 2007. Ausgewählte Vorträge, herausgegeben im Auftrag der DMG von Rainer Brunner, Jens Peter Laut und Maurus Reinkowski, (2009), (<http://orient.ruf.uni-freiburg.de/dotpub/guth.pdf>) (Zugriffsdatum 30.09.2013).
- Harzewski, Stephanie: *Chick lit and postfeminism*. Charlottesville/London: University of Virginia Press 2011.
- Keupp, Heiner: „Diskursarena Identität: Lernprozesse in der Identitätsforschung.“ In: *Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung*. Hg. Heiner Keupp u. Renate Höfer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997, 11-39.

- Ladenthin, Volker: "Literatur als Skandal." In: *Literatur als Skandal. Fälle – Funktionen – Folgen*. Hg. Stefan Neuhaus/Johann Holzer Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, 19-28.
- Linke, Gabriele: *Populärliteratur als kulturelles Gedächtnis. Eine vergleichende Studie zu zeitgenössischen britischen und amerikanischen populär romances der Verlagsgruppe Harlequin Mills & Boon*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2003.
- Martinez-Weinberger, Elga: *Romanschauplatz Saudi-Arabien. Transformationen, Konfrontationen, Lebensläufe*. Würzburg: Ergon Verlag 2011.
- Merrick, Elisabeth (Hg.): *This Is Not Chick Lit: Original Stories by America's Best Women Writers*. New York: Random House 2006.
- Ramsay, Gail: "Speaking up with Yahoo: an Arabic E-Mail novel." In: *Studia Semitica Upsaliensia*, Vol. 23, Uppsala: Uppsala University, Department of Linguistics and Philology (2007), 179-190 (<http://www2.lingfil.uu.se/personal/ramsay/RamsayYahoo.pdf>).
- Šani', Raġā' aṣ-: *Banāt ar-Riyād*. Bairūt: Dār as-Sāqī 2005.
- Wintgens, Hans-Herbert: *Trivialliteratur für die Frau. Analyse, Didaktik und Methodik zur Konformliteratur*. Baltmannsweiler: Burgbücherei Schneider 1980.

### **Artikel auf Onlineportalen von Zeitungen und Zeitschriften:**

- Abdullah, Mariam: "Rajaa al-Sanea: Beyond Girls of Riyadh." In: *Al-Akhbar*, 20.10.2011. <http://english.al-akhbar.com/node/1110> (zuletzt aufgerufen am 10.09.2013)
- Adil, Alev: "Girls of Riyadh, by Rajaa Alsanea, trans. Marilyn Booth. Funny and chilling: sex in the Saudi city." In: *The Independent*, 03.08.2007. <http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/reviews/girls-of-riyadh-by-rajaa-alsanea-trans-marilyn-booth-460023.html> (zuletzt aufgerufen am 30.09.2013)



- Ahmed, Fatema: "Velvet lives." In: *The Guardian*, 14.07.2007.  
<http://www.theguardian.com/books/2007/jul/14/featuresreviews.guardianreview20/print> (zuletzt aufgerufen am 10.09.2013)
- Al-Faisal, Reem: "The Girls of Riyadh – You Don't Know How Lucky You Are." In: *Arabnews*, 10.02.2006.  
<http://www.arabnews.com/node/280175> (zuletzt aufgerufen am 30.09.2013)
- Aspden, Rachel: „Sex and the Saudis.“ In: *The Observer*, 22.07.2007.  
<http://www.theguardian.com/books/2007/jul/22/fiction.features/print> (zuletzt aufgerufen am 10.09.2013)
- Booth, Marylin: „Where ist the tranlator's voice?“ In: *Al-Ahram Weekly*, issue 897, Mai 2008. <http://weekly.ahram.org.eg/2008/897/cu2.htm> (zuletzt aufgerufen am 03.01.2013)
- El Okayli, Omar: "Asharq Al-Awsat Interviews 'The Girls of Riyadh' Author Rajaa Al Sanea." In: *asharq alawsat*, 25.01.2006  
<http://www.asharq-e.com/news.asp?section=3&id=3552> (zuletzt aufgerufen am 03.01.2013)
- Freeman, Judith: „Behind the veil.“ In: *LA Times*, 08.07.2007.  
<http://articles.latimes.com/2007/jul/08/books/bk-freeman8> (zuletzt aufgerufen am 10.09.2013)
- Hage, Volker: „Ganz schön abgedreht.“ In: *Der Spiegel* 12/1999.  
<http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-10246374.html> (zuletzt aufgerufen am 10.09.2013)
- Hardy, Roger: „Girl trouble.“ In: *New Statesman*, 23.07.2007.  
<http://www.newstatesman.com/books/2007/07/young-women-saudi-riyadh-girls> (zuletzt aufgerufen am 30.09.2013)
- Hartwig, Friedhelm: „Change Is Inevitable for Any Society.“ In: *Qantara*, 14.06.2006. <http://en.qantara.de/content/interview-with-rajaa-al-sanie-change-is-inevitable-in-any-society> (zuletzt aufgerufen am 30.09.2013)

- Kennedy, Philippa: „Beyond the Book.“ In: *The National*, 18.05.2009.  
<http://www.thenational.ae/arts-culture/books/beyond-the-book> (zuletzt aufgerufen am 03.01.2013)
- al-Khalifi, Abdullah: „The Boys of Riyadh: Coming Soon to a Bookstore Near You. New Saudi Novel to Tackle Social Ills and Taboos.“ In: *asharq alawsat*, 13.09.2006. <http://www.asharq-e.com/news.asp?section=7&id=6369> (zuletzt aufgerufen am 03.01.2013)
- Koning, Christina: „Girls of Riyadh.“ In: *The Times*, 14.07.2007.  
<http://www.complete-review.com/reviews/arab/alsanea.htm> (zuletzt aufgerufen am 10.09.2013)
- Ottenschläger, Madlen: „Die Girls von Riad.“ In: *Brigitte.de*, 08.05.2007.  
<http://www.brigitte.de/gesellschaft/politik-gesellschaft/rajaa-alsanea-559915/> (zuletzt aufgerufen am 03.01.2013)
- al-Qāsim, Nabih: „Raġā’ aṣ-Ṣāni’: ibnat at-talāt wal-‘iṣrīn.“ In: *nabih-alkasem.com*. [http://www.nabih-alkasem.com/rajaa\\_sane3.htm](http://www.nabih-alkasem.com/rajaa_sane3.htm) (zuletzt aufgerufen am 30.09.2013)
- „Rana“: „1% of Saudi Girls.“ In: *Amazon Books*, 15.09.2007.  
<http://www.amazon.com/Girls-Riyadh-Rajaa-Alsanea/dp/014311347X> (zuletzt aufgerufen am 30.09.2013)
- Smith, Zadie: „Wir haben Erstaunliches zu erwarten.“ In: *faz.net*, 23.11.2009.  
<http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/autoren/schriftstellerin-zadie-smith-wir-haben-erstaunliches-zu-erwarten-1882062.html> (zuletzt aufgerufen am 03.01.2013)
- Tawfiq, Aṣraf: „as-Sard at-tāziġ ... fi riwāya Raġā’ aṣ-Ṣāni’ (Banāt ar-Riyād).“ In: *adabfan.com*, 03.05.2012.  
<http://www.adabfan.com/criticism/9478.html> (zuletzt aufgerufen am 30.09.2013)

- Wahab, Siraj: „A Girl of Riyadh.“ In: *arabnews.com*, 11.03.2006.  
<http://www.arabnews.com/node/281556> (zuletzt aufgerufen am 30.09.2013)
- Siraj Wahab im Interview mit der Autorin. In: *Notes from Saudi Arabia*, März 2006.  
<http://notesfromsaudiarabia.blogspot.de/2007/02/interview-with-rajaa-al-sanea-author-of.html> (zuletzt aufgerufen am 30.09.2013)
- Watrous, Malena: „Those Saudi nights. In: *San Francisco Chronicle/SF-Gate*, 29.07.2007. <http://www.sfgate.com/books/article/Those-Saudi-nights-Girls-of-Riyadh-banned-in-2578991.php> (zuletzt aufgerufen am 10.09.2013)
- Wiechmann, Jan Christoph: „Ein sehr gefährliches Buch über die Liebe.“ In: *stern.de*, 17.05.2007.  
<http://www.stern.de/kultur/buecher/rajaa-alsanea-ein-sehr-gefaehrliches-buch-ueber-die-liebe-588849.html> (zuletzt aufgerufen am 03.01.2013)
- Wilton, Jennifer: „Mit 25 Jahren schon Rebellin aus Versehen.“ In: *WELT ONLINE*, 23.05.2007.  
<http://www.welt.de/kultur/article891750/Mit-25-Jahren-schon-Rebellin-aus-Versehen.html> (zuletzt aufgerufen am 03.01.2013)

### **Internetseiten ohne Autorennamen:**

- Bücherplattform goodreads.com:  
[http://www.goodreads.com/book/show/1476261.Girls\\_of\\_Riyadh](http://www.goodreads.com/book/show/1476261.Girls_of_Riyadh)  
(zuletzt aufgerufen am 03.01.2013)
- LeselustFrust: „Rajaa Alsanea: Die Girls von Riad.“ In: Anonymer Rezensionsblog vom 10.07.2009  
<http://leselustfrust.wordpress.com/2009/07/10/rajaa-alsanea-die-girls-von-riad/> (zuletzt aufgerufen am 30.09.2013)

Rezensionsüberblick: <http://www.complete-review.com/reviews/arab/alsanea.htm> (zuletzt aufgerufen am 30.09.2013)

Interview mit der Autorin: „A Conversation with Rajaa Alsanea” In:  
*Penguin Books*  
[http://www.us.penguin.com/static/rguides/us/girls\\_of\\_riyadh.html](http://www.us.penguin.com/static/rguides/us/girls_of_riyadh.html) (zuletzt aufgerufen am 30.09.2013)



**ARE THE PARENTS OF THE PROPHET IN HELL?**  
**TRACING THE HISTORY OF A DEBATE**  
**IN SUNNĪ ISLAM**

Patrick Franke

Against the backdrop of Christian devotion to Mary and Joseph, it is astonishing how little value Muslims attach to the parents of the founder of their religion. Whereas in Christianity the parents of Jesus have been elevated to saintly figures with several localities and times dedicated to their veneration, Muslims seem to be indifferent towards the parents of Muḥammad. Compared with the strong reverence Mary and Joseph enjoy among the Christians of many denominations, the religious position of Muhammad's parents Āmina and 'Abdallāh is surprisingly low. The Islamic calendar does not know special days reserved for their veneration, and Islamic tradition has not assigned any special religious title to them, expressing their high rank among Muslims.

The contrast between Christianity and Islam concerning the parents of their founder figures diminishes if we consider the statements of Jesus himself. Jesus seems to have had a much more distanced stance towards his mother, at least if we take the statements transmitted from him as a basis. For instance, he does not address Mary as his mother, but simply as „woman” as in John 2:4 “Woman, what have I to do with thee?” And in Mark 3:31-35 he utters that his true mother is not his biological mother but rather those who “do God's will”. In Luke 11:27 Jesus rejects the beatification of Mary on grounds of her being his mother and states that rather those, who hear the word of God and obey it, should be blessed. It is a well-established fact that the rise of Jesus' parents to saintly figures took place only centuries after his death and was

the result of a complex religio-historical process.<sup>1</sup> In my paper, I will argue that in Islam the Prophet's parents have become the object of a similar elevation process, which admittedly did not promote them to the rank of saints, but at least earned them their rescue from Hell.

## The transmitted statements of Muḥammad on his parents

In order to make this elevation process comprehensible, I will start by outlining the statements of the Prophet on his parents as they are transmitted in Islamic tradition. As it is well-known, it was already in his early childhood that the Prophet became a complete orphan. His father 'Abdallāh died before or shortly after his birth,<sup>2</sup> and the death of his mother Āmina occurred when he was six, in a locality called Abwā' between Mecca and Medina.<sup>3</sup> Since both of them had breathed their last before their son started his prophetic call it could be assumed that they had died as unbelievers and therefore were destined for Hell. The Prophet himself seems to have shared this opinion. This is at least suggested by a hadith transmitted on the authority of Anas ibn Mālik and recorded in Muslim's canonical collection, which goes as follows:

“A man said (to the Prophet): ‘O Apostle of God, where is my father?’ The Prophet answered: ‘In Hell’. When the man

---

1 For the cult of Mary see e.g. Walter Delius: *Geschichte der Marienverehrung*. München 1963 and Marina Warner: *Alone of All her sex: The Myth and Cult of the Virgin Mary*. New York 1967; for the cult of Joseph see e.g. Joseph Seitz: *Die Verehrung des hl. Joseph in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zum Konzil von Trient*. Freiburg im Br.: Herder, 1908 and Charlene Villaseñor Black: *Creating the cult of St. Joseph: art and gender in the Spanish empire*. Princeton, NJ : Princeton Univ. Press, 2006.

2 Cf. Uri Rubin: "'Abdallāh b. 'Abd al-Muṭṭalib.'" *Encyclopaedia of Islam*, THREE. Edited by: Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Brill Online, 2014. Reference. Universitätsbibliothek Bamberg. 12 June 2014  
<[http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/abdallah-b-abd-al-muttalib-COM\\_23550](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/abdallah-b-abd-al-muttalib-COM_23550)>

3 Cf. W. Montgomery Watt: Art. "Āmina" in *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. I, 438.

turned away, he called him back and said: ‘Both my father and your father are in Hell (inna abī wa-abāka fi n-nār)’.<sup>4</sup>

Muslim scholars like Abū n-Nağīb as-Suhrawardī took the Prophet’s answer in this situation as a good example for *adab al-lisān* („politeness of the tongue“).<sup>5</sup> An-Nawawī, in his commentary on the Ṣaḥīḥ Muslim, stated on it: „This consolation by sharing the misfortune (*at-tasliya bi-l-iştirāk fi l-muṣība*) is a form of good company (*ḥusn al-‘išra*)”.<sup>6</sup>

But more important than this ethical aspect of the anecdote was the clear-cut logic regarding the unbelievers which could be deduced from the saying of the Prophet. An-Nawawī e.g. summed it up with the following words: “Whoever has died as an unbeliever, is in Hell and does not benefit from his kin relationship to those brought near the throne of God”.<sup>7</sup> Muhammad’s rigid stance on his pagan father is in line with what is transmitted in the Sīra Literature on his harsh attitude towards his pagan forefathers. If the respective reports mirror historic reality, then it was exactly this point which cost him the protection of his uncle Abū Lahab and eventually led to his emigration from Mecca. The story goes that on the death of his uncle Abū Ṭālib, Abū Lahab became head of the clan Hāšim and at first promised to protect Muḥammad. He withdrew his protection, however, when Abū Ğahl from the clan of Maḥzūm and Ibn Abī Mu‘ayṭ from ‘Abd Šams managed to convince him that Muhammad had spoken disrespectfully of his deceased ancestors like his grandfather ‘Abd al-Muṭṭalib and had claimed their being in Hell. The loss of Abū Lahab’s lukewarm protection was of great histori-

---

4 Muslim ibn al-Ḥağğāğ: *Ṣaḥīḥ, Kitāb al-īmān, bāb bayān anna man māta ‘alā l-kufr fa-huwa fi n-nār.*

5 Cf. Abū n-Nağīb ‘Abd al-Qāhir as-Suhrawardī: *Kitāb Ādāb al-murīdīn.* Ed. M. Milson. Jerusalem: Institute of Asian and African Studies, Hebrew University of Jerusalem 1977, 41.

6 Cf. *Ṣaḥīḥ Muslim bi-šarḥ an-Nawawī.* Ed. ‘Išām aš-Šabābiṭi u.a. 11 Bde. Cairo: Dār al-Ḥadīṭ 1994. vol. 2, 81.

7 Cf. ibidem.



cal significance because it forced Muḥammad to look for allies outside Mecca, first in Ṭā'if and then in Yaṭrib, the later Medina.<sup>8</sup>

Muhammad's harsh judgement on his father seems to have been proverbial. Goldziher refers to a dictum of the Prophet quoted in Abū l-Faraǧ's *Kitāb al-Aǧāni* according to which he not only alleged that his own father and the father of Abraham were in Hell, but also that the virtuous Ḥātim at-Ṭā'ī experienced the same fate.<sup>9</sup> The message of this report is clear: polytheists, however virtuous they may have been during their lifetime, have no chance evading hellfire.

That the Prophet's parents should not be exempted from this rule, is further confirmed by a cluster of reports revolving around the visit of the Prophet to his mother's tomb in al-Abwā' between Mecca and Medina, which, according to tradition, occurred either in the year 6 AH or after the return from the so-called "farewell pilgrimage" in 10 AH, thus, shortly before the Prophet's own death.<sup>10</sup> According to these reports, some of which have been included in the canonical hadith collections, the Prophet asked his Lord at this occasion for permission to ask his forgiveness for his mother, but was declined this request. Many of these reports claim that it was the very situation of the Prophet's visit to his mother's tomb which also occasioned the revelation of Surah 9:113, with its explicit prohibition of intercession for relatives: "It is not for the Prophet and the believers to ask pardon for the idolators, even though they be near kinsmen, after that it has become clear to them that they will be the inhabitants of Hell." Since the report on Muham-

---

8 Cf. W. Montgomery Watt: *Muhammad at Mecca*. Oxford: Oxford University Press, 137f.

9 Cf. Ignaz Goldziher: *Die Zāhiriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte. Ein Beitrag zur Geschichte der muhammadanischen Theologie*. Leipzig: Otto Schulze 1884, 176, n. 1. In the Būlāq edition of 1905 the page referred to by Goldziher (*Kitāb al-Aǧāni*, vol. 16, 106) is significantly missing.

10 Cf. Marco Schöller: *The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs. II Epitaphs in Context*. Wiesbaden: Harrassowitz 2004, 17f.

mad's visit to his mother's tomb is counted among the *asbāb an-nuzūl* traditions, it is also discussed in many *tafsīr* works.<sup>11</sup>

Islamic tradition still knows another Qur'anic verse related to the problem of the Prophet's parents, Surah 2:119, which, in the majoritarian reading by Ḥafṣ 'an 'Aṣim, reads: *innā arsalnā-ka bi-l-ḥaqqi bašīran wa-naḍīran wa-lā tus'alu 'an aṣḥābi l-ğahīm* „We have sent you with the truth, bearing good news and warning. You will not be asked about the inhabitants of Hellfire“. A hadith transmitted on the authority of Ibn 'Abbās and reproduced in many Qur'anic commentaries reports that this verse was revealed, when the Prophet once said: *layta ša'rī mā fa'ala abawayya* “Would I only know what fate awaits my parents!” The correlation between the Prophetic wish and the divine answer becomes clear, only if we take the minoritarian reading of the passage by Nāfi' as a basis. In Nāfi's *qirā'a*, which was the predominant one in Medina, the relevant text does not read *lā tus'alu 'an al-ğahīm* in passive formulation, but as a negative imperative, *lā tas'al 'an aṣḥāb al-ğahīm*, which renders the sense of the passage completely different: “Do not ask about the inhabitants of Hellfire!” Thus, according to this reading, the Qur'anic word of Surah 2:119, like that of 9:113, is an exhortation to the prophet not to approach God anymore concerning the fate of his pagan parents, who are definitely doomed to Hell.<sup>12</sup>

---

11 Cf. the commentaries on Q 9:113 by aṭ-Ṭabarī in his *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-qur'ān*. 15 vols. 'Ammān: Dār al-A'lām 2002. Vol. 7, 56, and by 'Alī ibn Muḥammad Sulṭān al-Qārī: *Anwār al-Qur'ān wa-asrār al-furqān*. Ed. Nāğī as-Suwaid. 5 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya 2013. For further works mentioning the connection between Q 9:113 and the story of the prophet's mother, cf. Schöller, 18.

12 Cf. aṭ-Ṭabarī *Ġāmi' al-bayān* ad Q 2:119 and 'Alī al-Qārī: *Adillat al-mu'taqad Abi Ḥanīfa al-a'zam fī abaway ar-rasūl 'alay-hi ṣ-ṣalātu wa-s-salām*. Ed. Mašhūr ibn Ḥasan ibn Salmān. Medina: Maktabat al-ğurabā' al-aṭariyya 1413/1993, 64-69.

## Muslim discomfort and the hadith of resurrection

Obviously, some Muslims of later centuries felt uncomfortable with the idea that the parents of the Prophet could be among the residents of Hell. In the tenth century, a hadith clearly intended to “rescue” them from Hell was recorded by the Baghdadi preacher and traditionist Abū Ḥafṣ ‘Umar ibn Aḥmad Ibn Šāhīn (d. 995) in his *Kitāb Nāsīḥ al-ḥadīṭ wa-mansūḥi-hī*. It appears as a variation of the report on the Prophet’s visit to the tomb of his mother and is transmitted on the authority of ‘Ā’iṣa:

“The Prophet {S} descended to Ḥaḡḡūn (= cemetery of Mecca) in a depressed and sad mood and stayed there as long as God wanted him to do so. Then he came back in cheerful spirits. I asked him: ‘O apostle of God! You descended to Ḥaḡḡūn in a depressed and sad mood and stayed there as long as God wanted you to do so, then you came back in cheerful spirits. (What happened?)’ He said, ‘I asked my Lord - Glorified and Sublime be He – and He brought my mother back to life, and she believed in me. Eventually, God brought her back (to her former condition).’”<sup>13</sup>

The quoted hadith suggests that the Prophet’s mother, during a short second life, became a Muslim and therefore was spared the fate destined for ordinary unbelievers. Ibn Šāhīn has produced this hadith in a book dedicated to the “abrogating and the abrogated in Hadith”. He obviously wanted to suggest that the above-quoted utterance of the Prophet “I asked my Lord that I may beg forgiveness for my mother, but He did not grant me that” was later abrogated by the fact that God resurrected the Prophet’s mother. The section on the issue is concluded by him with this report.

---

13 Cf. Abū Ḥafṣ ‘Umar ibn Aḥmad Ibn Šāhīn: *Nāsīḥ al-ḥadīṭi wa-mansūḥi-hū*. Az-Zarqā’/Jordan: Maktabat al-Manār 1408/1988, 489, hadith no. 656.

The long chain of transmission with which Ibn Šāhīn introduces the hadith on Āmina's resurrection (see fig. 1) shows that it was not him who originated this tradition. Rather, it had a prehistory of some 50 to 100 years. Since Ibn Šāhīn mentions as his direct transmitter Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Ziyād an-Naqqāš (d. 351/962), we may assume that already an-Naqqāš, a *mufasssīr* notorious for using weak traditions,<sup>14</sup> incorporated it into his Qur'ān commentary entitled *Šifā' aṣ-ṣudūr*. For coming closer to the origin of this tradition, it helps to look at a slightly different version of it discussed by Ibn al-Ġawzī (d. 597/1200) in his *Kitāb al-Mawḏū'āt*.<sup>15</sup> The chain of transmitters adduced by him differs from that adduced by Ibn Šāhīn, both of them, however, converging in Abū Ġuzya Muḥammad ibn Yaḥyā az-Zuhrī, a Medinan traditionist considered by ad-Dāraquṭnī (d. 385/995) a weak authority who used to forge (*yaḍa'u*) traditions.<sup>16</sup> Abū Ġuzya, therefore, might be at the origin of this tradition. Unfortunately, ad-Dāraquṭnī does not offer any biographical information on him, but since Ibn Šāhīn mentions him as the indirect source of his teacher Abū Bakr an-Naqqāš, we may assume that he lived in Medina at the end of the third/ninth century. In the Islamic West, the Andalusian scholar 'Abd ar-Raḥmān ibn 'Abdallāh as-Suhaylī (d. 581/1185) disseminated a third version of this hadith, which he says to have found in the papers of his grandfather Abū 'Imrān Aḥmad ibn Abī l-Ḥasan al-Qāḍī, in his commentary on Ibn Hišām's *Sīra*.<sup>17</sup> According to this version, the Prophet did not only resurrect his

---

14 Cf. al-Ġūraqānī: *al-Abāṭīl wa-al-manākīr wa aṣ-ṣiḥāh wa-al-mašāhīr*. 4 vols. Benares: Idārat al-Buḥūt al-Islāmiyah wa-d-da'wa wa-al-iftā' bi-al-Ġāmi'ah al-Salāfiyah 1983, vol. 1, 229.

15 Cf. Ibn al-Ġawzī: *Kitāb al-Mawḏū'āt*. Ed. 'Abd ar-Raḥmān M. 'Uṭmān. 3 vols. Medina: al-Maktaba as-Salāfiyya 1386-88/1966-68, vol. 1, 283f.

16 Cf. Muḥammad Mahdī al-Musallamī: *Mausū'at aqwāl Abī l-Ḥasan ad-Dāraquṭnī*. 2 vols. Beirut: 'Ālam al-Kutub 2001, 636f.

17 Cf. for as-Suhaylī and his work Maher Jarrar: *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien. Ein Beitrag zur Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte*. Frankfurt/Main: Peter Lang 1989, 176-210.

mother, but both his parents who instantly converted to Islam and subsequently were brought to death by him.<sup>18</sup> The chain of transmission of this third version of the hadith converges with the version produced by Ibn al-Ġawzī in the person of Abū Zanād ‘Abdallāh ibn Ḍakwān (d. 130/748), but contains in the middle some unknown authorities. Therefore it is unlikely that its content really goes back to him. More probably, the name of the famous Medinan traditionist has been utilized by the different milieus disseminating this hadith for bestowing it with more authority. The insertion of Mālik ibn Anas (d. 792), the famous jurisconsult of Medina, into the version transmitted by Ibn al-Ġawzī, may also go back to such an effort of enhancing the credibility of this hadith.

Given its forthright contradiction to the Qur’ān, it is no wonder that the tradition on the resurrection of the Prophet’s parents met with some opposition among Muslim scholars. Al-Ḥusayn ibn Ibrāhīm al-Ġūraqānī (d. 543/1148), for instance, classified it as invalid (*bāṭil*) and referred to statements of other traditionists, pointing to the unreliability of its transmitters, including Ibn Šāhīn’s teacher Abū Bakr an-Naqqāš.<sup>19</sup> Ibn al-Ġawzī (d. 1200) incorporated it in his collection of forged traditions and rated it as “without doubt invented” (*mawḍū‘ bi-lā šakk*). Additionally, he cites his own teacher Abū l-Faḍl Muḥammad ibn Nāšir (d. 1155)<sup>20</sup> with the lucid remark that the hadith must be invented, since it is known that the mother of the prophet died in al-Abwā’ and was buried there, rather than in Ḥaḡḡūn.<sup>21</sup> In the West, it were mainly

18 Cf. ‘Abd ar-Rahmān as-Suhayli: *ar-Rauḍ al-unuf fī tafsīr as-Si-ra an-nabawiyya li-Ibn Hišām*. 4 vols. Ed. Maḡdi Ibn-Manšūr Ibn-Saiyid aš-Šūrī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyya 1997, vol. 1, 299.

19 Cf. al-Ġūraqānī: *al-Abāṭil wa-al-manākīr wa-š-šihāh wa-al-mašāhīr*. 4 vols. Benares: Idārat al-Buḥūt al-Islāmiyyah wa-d-da’wa wa-al-iftā’ bi-al-Ġāmi’ah al-Salaṭiyyah 1983, vol. 1, 227-229.

20 Cf. for him Stefan Leder: *Ibn al-Ġawzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft. Der Traditionalist in gelehrter Überlieferung und originärer Lehre*. Beirut-Wiesbaden: Steiner 1984, 65.

21 Cf. Ibn al-Ġawzī *ibidem*, 284.

scholars adhering to or sympathizing with the Zāhirī madhhab who expressed their objections to it. The Zāhirī philologist Ibn Diḥya al-Kalbī (d. 633/1235), for instance, declared this tradition to be forged and stressed its incompatibility with the Qur'an and consensus, arguing that the Qur'anic statement on the impossibility of repentance for those who died as unbelievers (Q 4:18) is sufficient proof that such a posthumous conversion of the prophet's parents would not have rescued them from damnation.<sup>22</sup>

Mālikī and Šāfi'ī scholars, on the other hand, displayed a more sympathetic attitude towards the hadith on the parents' resurrection and its salvific effect. As-Suhaylī, for instance, commented on his version of the hadith by saying: "God is capable of anything, and his mercy (*raḥma*) and power (*qudra*) cannot be disabled by anything. He may freely distinguish his prophet – peace be upon him – with his grace (*faḍl*), and bestow on him his marvels (*karāmāt*), as he wills."<sup>23</sup> Abū 'Abdallāh al-Qurṭubī (d. 671/1272), also a Mālikī, who dealt with the tradition in his treatise (*Taḍkīra*) on eschatology, followed the general line of his argument. In rebuttal of Ibn Diḥya's objection, he stated that the efficacy of the prophet's parents' conversion may be deduced from the fact that 'Alī's afternoon prayer which he performed after the prophet had returned the sun for him miraculously<sup>24</sup> had been also efficacious.<sup>25</sup> The Damascene Šāfi'ite Ibn Kathīr (d. 774/1373), though rejecting the hadith on the parents' resurrection as "very detestable" (*munkar ḡiddan*), nevertheless stressed that its content reflects a reality, since God has the

---

22 Cf. the quotation in Ismā'īl ibn 'Umar Ibn Kaṭīr: *Tafsīr al-qur'ān al-'aẓīm*. 8 vols. Ed. Sāmī ibn Muḥammad as-Salāma. Ar-Riyād: Dār Ṭayba 1418/1997, vol. 4, 223 (ad Q 9:113).

23 As-Suhaylī vol. 1, 299.

24 For Muḥammad's miraculous return of the sun with the purpose of enabling 'Alī to perform his afternoon prayer on time, cf. 'Alī ibn Muḥammad al-Māwardī: *Kitāb A'lām an-nubuwwa*, Cairo: al-Maṭba'a al-Bahīya, 1319/1901, 79.

25 Cf. Abū 'Abdallāh al-Qurṭubī: *at-Taḍkīra fī ahwāl al-mawtā wa-umūr al-āḥira*. 2 vols. Ed. Fawwāz Zamurli. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi 1408/1988, 31.

power to effectuate such miracles.<sup>26</sup> A similar position was taken up by the fifteenth-century Syrian Shafi'i traditionist Muḥammad Ibn Nāṣir ad-Dīn (d. 842/1438), who is quoted by as-Saḥāwī<sup>27</sup> in the following verses:

*ḥabā Llāhu n-nabiyya mazīda faḍlin*  
*'alā faḍlin wa-kāna bi-hī ra'ūfan*

*fa-aḥyā umma-hū wa-kadā abā-hu*  
*li-īmānin bi-hī faḍlan munīfan*

*fa-sallim fa-l-qadīmu bi-dā qadīr*  
*wa-in kāna l-hadītu bi-hī ḍa'īfan*

God approved to the prophet favor  
over favor and was merciful with him

He resurrected his mother and father,  
so that they believed in him, as a special favor

Therefore surrender, for the Eternal may  
do so, even if the hadith on it is weak.

## The Hanafi opposition against the elevation of the prophet's parents and its breakdown

In the east, opposition against resurrection hadith and the underlying idea of the parents' rescue from Hell, came not only from Ḥanbalīs like Ibn al-Ġawzī, but also from Ḥanafīs. It was already in the late 10th century that a tenet dedicated to this very issue was incorporated into the Hanafī creed *al-Fiqh al-akbar* II.<sup>28</sup> It stated that the “the parents of the

---

26 Cf. Ismā'īl ibn 'Umar Ibn Kaṭīr: *al-Bidāya wa-n-nihāya*. 21 vols. Ed. 'Abdallāh ibn 'Abd al-Muḥsin at-Turkī. Ġīza: Hiḡr li-ṭ-ṭibā'a wa-n-naṣr 1417/1997, vol. 3, 429.

27 Cf. Šams ad-Dīn Muḥammad ibn 'Abd ar-Raḥmān as-Saḥāwī: *al-Maqāṣid al-ḥasana fi bayān kaṭīr min al-aḥādīṭ al-muṣṭahara 'alā l-alsina*. Ed. 'Abdallāh Muḥammad aṣ-Šadiq. Beirut: Dār al-Kutub al-īlmiyya 2004, 44f.

28 On *Fiqh akbar* II cf. A.J. Wensinck: *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*. Cambridge 1932, 188-247.

Apostle of God died as unbelievers” (*wa-wālidā rasūli Llāhi {S} mātā ‘alā l-kufr*). This tenet was of constitutive importance to the Hanafi madhhab, since *Fiqh akbar* II is a creed attributed by Hanafis to Abū Ḥanīfa himself, the founder of their madhhab, even though Montgomery Watt and others have made clear that it did not emerge before the end of the tenth century.<sup>29</sup>

An anonymous commentator of *Fiqh-akbar* II quoted by the sixteenth century Meccan scholar ‘Alī al-Qārī, explicitly relates this tenet to the hadith circulated by Ibn Šāhīn at the same time. He says: “This is a refutation of those teaching that the Prophet’s parents died as believers and those saying that they died as unbelievers, but that the Prophet invoked God for their sake, whereupon He resurrected them, and they became Muslims and at once died again.”<sup>30</sup> The strong opposition of the Ḥanafīs against the pardon of the Prophet’s parents was certainly due to their doctrinal stance on *al-wa’d wa-l-wa’id*, the divine promise and threat, an issue which had been discussed since the late Umayyad period.<sup>31</sup> Whereas Aš‘arī doctrine concerning this question stressed the freedom of God to pardon every person He wants, even unbelievers, Ḥanafī doctrine in its Māturīdī formulation, being close to the Mu’tazilī stance, precluded the possibility of a *ḥulf al-wa’id*, an infringement of the divine threat set down in the Book.<sup>32</sup> It was probably in accordance

---

29 Cf. W. Montgomery Watt: *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh 1973, 133 This dating is corroborated by the fact that al-Kalābādī (d. between 380/990 and 384/994) quoted this creed verbally in his *Kitāb at-Ta’arruf li-madhhab ahl at-taṣawwuf*, cf. A.J. Arberry: *Sufism. An account of the Mystics in Islam*. New York: George Allen & Unwin 1950, 69.

30 Cf. ‘Alī ibn Sulṭān Muḥammad al-Qārī: *Adillat Mu’taqad Abī Ḥanīfa al-a’zam fi abaway ar-rasūl*. Ed. Mašhūr ibn Ḥasan ibn Salmān. Medina: Maktabat al-Gurabā’ al-Atariyya 1413/1993, 62.

31 Cf. U. Rudolph: “al-Wa’d wa-l-wa’id in *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. xi, pp. 6b-7a and Josef van Ess: *Traditionistische Polemik gegen ‘Amr ibn ‘Ubayd: zu einem Text des ‘Alī b. ‘Umar ad-Dāraqūṭnī*. Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 1967, Arabic text § 18.

32 Cf. Christian Lange: “Sins, Expiation and Non-Rationality in Ḥanafī and Šāfī’ī Fiqh” in A. Kevin Reinhart and Robert Gleave (ed.): *Islamic Law in theory: studies on jurisprudence*



with this doctrine, that Ḥanafis wanted to withhold posthumous pardoning by God to the parents of the Prophet.

As we learn from Kātib Čelebī, who treats the debate on the prophet's parents in his book *Mīzān al-Ḥaqq*, the gulf lying between Aš'arī and Māturīdī theologians concerning this issue was even broader, because they held different positions on the state of those persons who died before the mission of the Prophet during the so so-called *fatra* period, the interval between prophets. Whereas Aš'arite theologians taught that the people of the *fatra* are excused and not punished, on the evidence of Surah 17:16: "We have not punished a people before sending a prophet to them", Māturīdis and Ḥanafis taught that they are in torment, for, according to their opinion, it had been possible for such people to observe and deduce the unity of the Creator, but they neglected to do so.<sup>33</sup>

Some Hanafī Muslims seem to have imagined the abode of the prophet's parents in hell in quite a pictorial way. The early fifteenth century Anatolian scholar Mūsā ibn Hāğğī Ḥusayn al-Izniqī (d. 1434), for instance, describes in his *Kitāb al-Mi'rāğ*, a book on the ascension of Muhammad, how the prophet, after visiting paradise at Gabriel's side, is guided by him through the realms of hell. There, he catches sight of a person burning in fire, who turns out to be his father. Muḥammad wants to rescue his father from hell by interceding for him to God, but he is discouraged to do so by Gabriel, who tells him that his power of intercession is reserved for the Muslim sinners on the day of resurrection.<sup>34</sup>

---

*in honor of Bernard Weiss*. Leiden: Brill 2014, 165f.

33 Cf. Hāğğī Ḥalifa Kātib Čelebī: *Mīzān al-Ḥaqq*. Translated as *The Balance of Truth* with an Introduction and Notes by G.L. Lewis. London: George Allen and Unwin 1957, 67.

34 Cf. the Turkish translation of Izniqī's work by Hikmet Özdemir: *Mi'râc*. Istanbul: Gonca Yayınevi 1986, 140f.

In the course of time, however, Hanafi approval for the tenet formulated in *Fiqh-akbar* II started to dwindle. This was mainly due to the overwhelming influence of the Egyptian scholar Ğalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (d. 1505) and his fatwas.<sup>35</sup> As-Suyūṭī, writing at the end of the fifteenth century, launched a full-fledged campaign for the rescue of the prophet's parents. All in all, he composed no less than six treatises on the question: (1) *Masālik al-ḥunafā' fī islām wāliday al-Muṣṭafā*, his longest and most elaborate treatise, (2) *al-Maqāma as-sundusīya fī ḥabar wāliday ḥayr al-barriyya*, (3) *ad-Darağ al-munīfa fī l-abā' aš-šarīfa*; (4) *at-Ta'zīm wa-l-manna fī anna wāliday al-Muṣṭafā fī l-ğanna*, (5) *Našr al-'alamayn al-munīfayn fī ihyā' al-abawayn* and (6) *as-Subul al-ğaliyya fī l-abā' al-'aliyya*.<sup>36</sup> In these treatises, as-Suyūṭī listed the objections propounded by the former opponents of the resurrection hadith, such as Ibn Dihya, Ibn al-Ğawzī and the Hanafis and refuted them with counter-arguments.

Whereas the Ḥanafī scholar Burhān ad-Dīn al-Ḥalabī (d. 956/1549) still defended the tenet of *Fiqh akbar* II in a short treatise dated 931/1524,<sup>37</sup> there were at least three Hanafis during the sixteenth century who changed sides and wrote monographic treatises in which they propagated the idea of the prophet's parents' rescue from hellfire. These were Zayn ad-Dīn al-Fanārī (d. 929/1522), who, before his death, officiated as the Hanafi qāḍī of Aleppo,<sup>38</sup> Ibn Kamāl Paša (d. 940/1533), from 932/1526 to 940/1534 *şayḫ al-islām* of the Ottoman Empire,<sup>39</sup> and the

---

35 On the influence as-Suyūṭī exerted on the Ḥanafis concerning this question, cf. al-Qārī *Adillat al-mu'taqad*, 142.

36 Cf. Schöller *ibidem*, 19f.

37 It is preserved on the margin of Ms. Landberg 295, cf. the description in Wilhelm Ahlwardt: *Die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin. Verzeichnisse der arabischen Handschriften*. 10 vols. Berlin 1887-1899. Nr. 10345.

38 For his *Risāla fī abaway an-nabī* cf. Ḥāğğī Ḥalīfa Kātīb Ćelebī: *Kašf az-zunūn 'an asāmī al-kutub wa-l-funūn*. Ed. Şerefettin Yaltkaya. 2 Bde. Istanbul: Maarif Matbaası 1941-43, p. 841f.

39 The Berlin manuscript of his treatise *Risāla fī tafsil mā qīla fī abawai ar-rasūl* is now accessible under the following URL:

Damascene scholar and prolific writer Šams ad-Dīn Ibn Ṭūlūn (d. 953/1546).<sup>40</sup> All of these Hanafi scholars opined that the prophet's parents had been resuscitated by their son, had converted to Islam and eventually were admitted to paradise.

The softening of the original Hanafi/Māturīdī stance on the prophet's parents, however, cannot be ascribed to the success of as-Suyūṭī's campaign, as it was also the product of a general change of sensitivities. For many people living in the Ḥanafi sphere, the tenet of the damnation of the prophet's parents to hell was no longer tenable, after the prophet himself had been elevated to a luminous supernatural figure.<sup>41</sup> Some Ḥanafi scholars at that period introduced two new elements into the discussion by referring to the pureness (*tahāra*) of Muḥammad's pedigree and the pre-existent Muḥammadan light (*Nūr Muḥammadī*) which is said to have been transmitted to him through his progenitors. Since the pureness of his pedigree must also have comprised his parents, it would not be inconceivable that they were unbelievers, so they argued.<sup>42</sup>

As we learn from the *Akbar-nāma* by Abū l-Faḍl 'Allāmī (d. 1011/1602), protest against this doctrine was also formulated in Muslim India. Abū l-Faḍl reports that when in 981/1573 a preacher, having recently arrived from Transoxania, mentioned the unbelief of the Prophet's parents and their retribution in Hell in the presence of the Mughal emperor Akbar, it was the emperor himself who objected to it

---

<http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN756015871> .

40 For his treatise entitled *Manāhiḡ as-sunna fī kaww abaway an-nabī fī l-ġann* cf. Schöller *ibidem*, 20.

41 For the historical process leading to the elevation of Muḥammad to a saintly and luminous figure cf. Tilman Nagel: *Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens*. München: Oldenbourg 2008.

42 This argument was first mentioned by 'Alī al-Qārī (d. 1014/1606) in his treatise *al-Mawriḍ ar-rawī fī mawliḍ an-nabī* (Ms. Cairo Maġāmī' 10, f. 238b) and later elaborated by the Bayrāmī sheikh 'Abdī Efendī al-Būsnawī (d. 1054/1644) in his *Maṭāli' an-nūr as-sanī al-munabbi' 'an tahārat nasab an-nabī al-'Arabī*. Ed. Josef Dreher. Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2013, cf. the the introduction by J. Dreher p. xii-xiv.

by saying: „There is no germ of truth in this tradition, for when there has been intercession for so many offenders by this means (sc. the Prophet), how can the father and mother be excluded, and be consigned to everlasting infidelity?“ According to Abū l-Faḍl, the assembly applauded and performed a prostration to confirm this tenet (*‘aqīdat*).<sup>43</sup>

There were only very few Hanafis who, after the middle of the eleventh/sixteenth century, still defended the original Hanafī tenet of the prophet’s parents’ damnation to hell, the most important among them being the Meccan scholar ‘Alī al-Qārī (d. 1014/1606), and Meḥmed Qāḍizāde (d. 1635), the intellectual father of the rigorist Kadizadeli movement.<sup>44</sup> Al-Qārī, a very prolific writer who has authored a large number of treatises and commentaries on classical religious works, was a staunch adherent of the Hanafī Madhhab.<sup>45</sup> The treatise dedicated by him to the issue was conceived explicitly as a defense of “the great [Imam] Abū Ḥanīfa’s tenet” (*mu’taqad Abī Ḥanīfa al-a’zam*) against the attacks of as-Suyūṭī. Unlike his deceased adversary, he devoted only one monographic treatise to the issue.<sup>46</sup> Nevertheless, he seems to have attached to it much importance, since he refers to it in many of his other writings. Altogether, I found sixteen cross-references referring to this treatise, scattered over twelve different texts.<sup>47</sup> His commentary on the *Kitāb as-Šifā’ fi ta’rīf ḥuquq al-Muṣtafa’* by Qāḍī ‘Iyād (d.

---

43 Cf. Abū l-Faḍl ‘Allāmī: *Akbar-Nāma*. 3 vols. Ed. Āgā Aḥmad ‘Alī and ‘Abd ar-Raḥīm. Calcutta 1877-1886, vol. 3, 74.

44 For Qāḍizāde’s denouncement of those, who held that the Prophet’s parents died as believers, see Madeline Zilfi: *The politics of piety: the Ottoman Ulema in the postclassical age (1600-1800)*. Mineapolis: Bibliotheca Islamica 1988, 136.

45 Cf. on him my article “The Ego of the Mullah: Strategies of Self-Representation in the Works of the Meccan Scholar ‘Alī al-Qārī (d. 1606)” in Ralf Elger und Yavuz Köse (ed.): *Many Ways of Speaking about the Self. Middle Eastern Ego-Documents in Arabic, Persian, Turkish (14th-20th century)*. Wiesbaden 2010, 185-200.

46 Cf. note 30 above.

47 Cf. the list given in the description of the work (no. 38.) in the appendix of my habilitation thesis *Mullā ‘Alī al-Qārī. Textproduktion und Gedankenwelt eines mekkanischen Religionsgelehrten der islamischen Jahrtausendwende*. Bamberg: Bamberg University Press, forthcoming.

544/1149) alone, contains five cross-references to his treatise on the prophet's parents.<sup>48</sup> Placing cross-references in a commentary on a classical work intended to expound the high rank of the prophet and widely read by his adversaries,<sup>49</sup> seems to have been a deliberate strategy by al-Qārī to advertise his defence of Abū Ḥanīfa's tenet. It was this very strategy of using his commentary on Qādi 'Iyād's work as a camouflaged advertisement panel for his defense, which later earned him a very angry comment by the Shāfi'ī scholar Muḥammad ibn 'Abd ar-Rasūl al-Barzanġī (d. 1103/1691). It was so noticeable that it also became part of the short biographical entry on al-Qārī in al-Muḥibbī's biographical lexicon of the eleventh Islamic century.<sup>50</sup> With his defense of the erstwhile Hanafi position on the issue, al-Qārī elicited a whole flood of refutations,<sup>51</sup> some of which were also composed by Hanafi authors.<sup>52</sup> Since declaring the prophet's parents unbelievers was deemed blasphemous by Shāfi'ī scholars in the Hiġāz, some of them, writing in the late seventeenth century, even prohibited the reading of al-Qārī's works.<sup>53</sup>

48 *Šarḥ aš-Šifā fi ta'rif huqūq al-Muṣṭafā*. 2 vols. Istanbul: Dār aṭ-Ṭibā'a al-ʿāmirā 1264/1848, vol. 1, 95, 344, 372, vol. 2, 683, 695.

49 For the paramount importance of al-Qādi 'Iyād's book within the development of the Islamic veneration of the prophet see Tor Andrae: *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*. Stockholm: Norstedt & Söner 1918, 60.

50 Cf. Muḥammad al-Amin ibn Faḍl Allāh al-Muḥibbī: *Ḥulāṣat al-aṭar fi a'yan al-qarn al-ḥādī 'ašar*. 4 vols. Cairo: al-Maṭba'a al-wahbiyya 1284/1867, v. iii, 186.

51 Cf. the list in Schöller 19 (nos. 10-15), which, however, has to be supplemented by Muḥammad ibn 'Abd ar-Rasūl al-Barzanġī's *Sadād ad-dīn wa-sidād ad-dāin fi iḥbāt an-naġāh wa-d-daraġāt li-l-wālidain* (ed. 'Abbās Aḥmad Ṣaqr al-Ḥusainī. Cairo: Dār Ġawāmi' al-kalim 2005). Al-Barzanġī's treatise contains in his second part, starting with p. 199, a word-for-word refutation of al-Qārī's text.

52 Cf. for instance the *Risālat al-Surūr fi haqq wālidayhi 'alayhi al-salām* by Muḥammad ibn Abī Bakr Sāġaqlizāda al-Mar'ašī (d. 1150/1737), a manuscript of which is preserved at the Houghton Library of Harvard University (MS Arab 313, <http://nrs.harvard.edu/urn:3:FHCL.HOUGH:3745924>). At the end of this treatise Sāġaqlizāda directly refers to al-Qārī by saying: "How strange is it that 'Alī al-Qārī composed a treatise and took pains in it [to prove] that his parents are in hell. In that treatise, he produced texts in rhymed prose causing aversion to the one who looks into it [...] Perhaps coldness affected his head so that he lost his mind" (folio 7v, l. 13-15, folio 8, l. 10-11).

53 Cf. 'Abd al-Malik ibn al-Ḥusayn al-'Išāmī: *Samṭ an-nuġūm al-ʿawālī fi anbā' al-awā'il wa-*

## Interpolations and taboos

One of the most astonishing features of the early modern debate on the prophet's parents is the frequent resort to means of interpolation on the part of the defenders of the prophet's parents. The predestinated object of such interpolations was the disputed Hanafi creed itself. As we learn from a remark by al-Qārī in his commentary to *al-Fiqh al-akbar II*, there were already in his period some Hanafis who desired to erase the problematic passage from the text. Al-Qārī rejects such wishes by bringing them into relation with Shī'ī doubts about the authenticity of the Qur'an.<sup>54</sup> Later Hanafi scholars like al-Murtaḍā az-Zabīdī (d. 1791) and al-Kawṭarī, who advocated the resurrectionist position, developed the theory that the original formulation of the Hanafi tenet must have been corrupted. They proposed that in its original form, the *Fiqh akbar* read: *wa-wālidā rasūli Llāhi {S} mā mātā 'alā l-kufr* ("the parents of the Apostle of God died as unbelievers") and that the copyist left the negation particle *mā* out, because he considered it a dittography.<sup>55</sup> The general discomfort of the Hanafis with a tenet which had become increasingly obnoxious, is visible also in the manuscripts of *al-Fiqh al-akbar II* and its commentaries. In several of them, the relevant passage has been crossed out, deleted or pasted over with paper slips.<sup>56</sup> In the end, the at-

---

*t-tawāli*. Ed. 'Ādil A. 'Abd al-Mawḡūd and 'Alī M. Mu'awwaḍ. 4 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya 1998, vol. 4, 402.

54 Cf. 'Alī ibn Sulṭān Muḥammad al-Qārī: *Minah ar-rawḍ al-azhar fi sharḥ al-Fiqh al-akbar*. Ed. W. S. Gāwḡī Beirut: Dār al-Bašā'ir al-Islāmiyya 1419/1998, 310f.

55 Cf. the remarks by the Egyptian Ṣūfī Ṣalāḥ ad-Dīn al-Qūṣī in his text *Mašīr abawai an-nabī sallā Llāhu 'alai-hi wa-sallam*, published on his website and filed on archive.org at the following address

<http://web.archive.org/web/20140724151137/http://www.ahbab.net/index.php/mhmd/rawhaniyah/605-walidayh1.html>.

56 By way of example, I may refer to the Ms. 30a of the library of the Deutsche Morgenländische Gesellschaft in Halle containing al-Qārī's commentary on al-Fiqh al-akbar and exhibiting the mentioned interpolations on fol. 98b. The original text of the tenet is stroken through by the copyist and annotated on the margin with a remark not only criticizing al-Qārī, but also offering a substitute for the original text: *wa-wālidā rasūli Llāhi {S} mātā 'alā zamāni l-ḡahli wa-Abū Ṭālibin 'ammu-hū māta kāfiran wa-*

tempts to adapt the authoritative dogmatic text to the altered beliefs have been quiet successful. In most of the later manuscripts and the modern print editions of *al-Fiqh al-akbar II* the tenet on the unbelief of the prophet's parents has been eliminated altogether.<sup>57</sup> In the print editions of al-Qārī's commentary on *al-Fiqh al-akbar II* of 1905 (Maṭba'at at-Taḡaddum) and 1955 (Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī) his explanations on the tenet concerned have also been deleted.

Interpolations were also used to bowdlerize other works by al-Qārī. In several manuscripts and print editions of them, passages containing cross-references to his treatise on the unbelief of the prophet's parents have been eliminated or distorted. In the Berlin manuscript containing al-Qārī's commentary on Abū n-Naḡīb as-Suhrawardī's *Ādāb al-murīdīn*, a cross-reference to this treatise has been erased, together with some of the surrounding text.<sup>58</sup> Another striking example is the collective cross-reference placed at the beginning of al-Qārī's treatise on the status of the Shī'īs, in which al-Qārī does not only refer to his treatise dedicated to the issue, but also to a number of other works, in which he dealt with the relevant Hanafī tenet.<sup>59</sup> Whereas the manuscripts Berlin Landberg 295 and Cairo Maḡāmū' 10 have preserved the text of this cross-reference,<sup>60</sup> the Istanbul manuscript Ms. Damat İbrahim Paşa 298 has suppressed it.<sup>61</sup> For a third example, we may refer to the Cairo edition of 1901 of al-Qārī's commentary on the *Şifā'*, in which the cross-references to his own treatise have been replaced with references to as-

---

*kalāmu l-imāmi haqqun wa-baina l-ḡumlataini farqun 'azīm wa-waqa'a 'Alīyu l-Qārī fī hādā l-maidāni fī ḡalālin 'azīm.*

57 A.J. Wensinck, who offers an English translation of *al-Fiqh al-akbar II* in his *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development* (Cambridge: Univ. Press 1932, 188-197) mentions the tenet on the prophet's parents only in a footnote on p. 197, because in most of the texts used by him it was lacking.

58 Cf. Ms. Berlin 299, fol. 76a.

59 Cf. Franke: *The Ego of the Mullah* 194 and al-Qārī: *Šamm al-'awāriḍ fī ḡamm ar-Rawāfiḍ*, Ms. Cairo Maḡmū' 10, fol. 127b-148. The relevant passage is on fol. 127b-128a.

60 Cf. Ms. Berlin Landberg 295, fol. 615a-b, Cairo Maḡmū' 10, fol. 127b-128a.

61 Cf. Ms. Damat İbrahim Paşa 298, fol. 295a-b.

Suyūṭī's resurrectionist treatises.<sup>62</sup> Based on this, many Hanafi scholars of today claim that al-Qārī has abstained at the end of his life from his earlier offensive position.<sup>63</sup>

Another object of such bowdlerizing tendencies within the Hanafi madhhab was Kātib Çelebi's treatise *Mīzān al-ḥaqq fī ihtiyār al-aḥaqq*, which, in its original version, includes a chapter on the prophet's parents, in which the author criticized his contemporaries for making the issue a taboo.<sup>64</sup> In the end, it was this very chapter which itself became a taboo. In the print editions of his book published in the nineteenth century, the eighth chapter, containing his discussion of the problem, was dropped.<sup>65</sup>

## Sufis, Salafis and Aš'aris: the contemporary return of the debate

Until recently, I thought that with the general adoption of the idea of the rescue of the prophet's parents from hell by the Hanafi madhhab, the process of their elevation came to a conclusion. I had to realize, however, that this was a misconception, since in the last years something has happened which has gone beyond this point. In July 2010, Sufis of the Egyptian 'Azmiyya order celebrated the birthday (*mawlid*) of the prophet's mother Āmina bint Wahb in a festivity attended by three thousand people, some of them representatives of the religious establishment of al-Azhar. Reports on the event, underlining its historical

---

62 Cf. 'Alī al-Qārī: *Šarḥ aš-Šifā'*. 2 vols. Istanbul 1901, reprinted Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmīya 1983, vol. 1, 601 and 648.

63 Cf. the remarks by W. S. Gawḡi in his edition of al-Qārī's commentary on *al-Fiqh al-akbar II*, 18f and 310f.

64 Cf. Florian Zemmin: *Islamische Verantwortungsethik im 17. Jahrhundert. Ein weberianisches Verständnis der Handlungsvorstellungen Kātib Çelebi's*. Hamburg: EB-Verl. 2011, 88.

65 Cf. Zemmin, 35.



importance and accompanied by photographs of the celebration, have been circulated in the internet.<sup>66</sup>

The dauntlessness with which the Egyptian Sufis have raised the prophet's parents to quasi saintly figures is astonishing, given the fact that there are still Muslims today considering them unbelievers. It was already in the 1930s that Salafis of Saudi-Arabia rediscovered al-Qārī's treatise on the prophet's parents and published it for the first time in print, at the Meccan branch of Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb's Salafiya press in Mecca.<sup>67</sup> A second annotated print edition of this treatise was published in Medina in 1993 by the Jordanian Salafī sheikh Mašhūr ibn Ḥasan ibn Salmān, with an introduction praising al-Qārī's unswerving truthfulness (*ṣidq*).<sup>68</sup> In 2003, the journal of the Meccan Umm al-Qurā University published an article in which the old position of the prophet's parents being damned to hell was reasserted.<sup>69</sup> From the authors and circumstances of these publications, it becomes obvious that the Salafis nowadays have replaced the Ṣāhirīs and Ḥanafīs as the staunchest and most prominent opponents of the prophet's parents' salvation. It is also they, whom the Egyptian Sufis celebrating Āmina's birthday name as their main foes.<sup>70</sup>

---

66 Cf. the report of 8 July 2010 in the web based news forum *al-Yaum as-sābi'*, filed on archive.org at the following address:

<https://web.archive.org/web/20140725160344/http://www1.youm7.com/News.asp?NewsID=251184>.

67 Cf. Ḥalīl Ibrāhīm Qūtlāy: *al-Imām 'Alī al-Qārī wa-aṭaru-hū fī 'ilm al-ḥadīth*. Beirut: Dār al-Bašā'ir al-Islāmiya 1987, 120. For the Meccan branch of Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb's Maṭba'a Salafiya cf. Henri Lauzière: "The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the perspective of conceptual history" in *International Journal of Middle East Studies* 42 (2010), 369-389, here 383.

68 Cf. note 12 above. For Mašhūr ibn Ḥasan ibn Salmān's role within the Jordanian Salafī movement cf. Quintan Wiktorowicz: "The Salafī Movement of Jordan" in *International Journal of Middle East Studies* 32 (2000), 219-240, here 230.

69 Cf. Amīn Muḥammad Salām al-Manāsīya: "Taḥqīq al-qaul fī abawai ar-rasūl {S}" in *Maḡallat Kulliyat aš-šarī'a wa-l-'ulūm wa-l-luḡa* 15 (Gumāda l-ūla 1324), 233-254.

70 Cf. the report on the event mentioned in note 66 above.

Celebrating Āmina's birthday appears less spectacular, however, if we consider the recent developments of the debate on the prophet's parents on Egyptian soil. In 2007, the Dār al-Iftā', the Egyptian State Mufti's administration, issued a fatwa stating that "the doctrine of the salvation of the parents of the Chosen One" (*al-qaṭl bi-nağāt abaway al-Muṣṭafā*) is the official position of the Dār al-Iftā', and that whoever claims that the prophet's parents do not form part of the community of believers commits a sin.<sup>71</sup> Given the Aṣ'arī orientation of the Egyptian State Mufti's administration,<sup>72</sup> its assertion of the parent's salvation comes not as a surprise.

The contemporary debate on the prophet's parents between Salafis on the one side and Aṣ'arīs and Sufis on the other resembles its historical precedents in many ways. It involves, however, also some new issues, such as the celebration of Āmina's birthday. Another contentious point is her "newly discovered" tomb at the Saudi village al-Ḥurayba, identified with the former locality of al-Abwā. Shortly after its "discovery" in 1998, it was levelled to the ground by bulldozers and doused with gasoline by order of the Saudi ministry of religious affairs.<sup>73</sup> When in July 2010 the Egyptian Sufis of the 'Azmiyya concluded their celebration of Āmina's birthday, they attacked the Saudi government for the demolition of her grave and for prohibiting visitation to it.<sup>74</sup>

---

71 Cf. the document *Bayān anna abaway an-nabī {S} nāğiyān* published 19.09.2007 by the Egyptian Dār al-iftā', filed on archive.org at the following address: <https://web.archive.org/web/20140725200633/http://www.dar-alifta.gov.eg/ViewFatwa.aspx?ID=2623>.

72 Cf. 'Ali Gornaa: *Responding from the Tradition: One Hundred Contemporary Fatwas by the Grand Mufti of Egypt*. Louisville: Fons Vitae. 2011, 137f.

73 Cf. Ḍāḥī Ḥasan: *Zilāl qātima fawqa Makka* in BBC Arabic.com 19.04.2006 filed on archive.org at the following address: [https://web.archive.org/web/20090715182042/http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/press/newsid\\_4921000/4921374.stm](https://web.archive.org/web/20090715182042/http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/press/newsid_4921000/4921374.stm).

74 Cf. the report on the event mentioned in note 66 above.

## Conclusion

In my introduction, I drew parallels between the elevation of the prophet's parents and the process of elevation of Jesus' parents in Christianity, both of which, of course, started from quite different premises. Drawing parallels between these processes amounts to the assumption that there are general mechanisms which can become operative in different religions. For the Islamicist, however, it might be more interesting to look at the dogmatic background of this general change of attitude by Muslims towards the Prophet's parents. What were the religious currents setting the course for this change? Kātib Čelebī identified the Šāfi'īs and Aš'arīs as the fiercest defenders of the doctrine of the parents' salvation from Hell, and held that their opinion had only later been adopted by the Ḥanafites.<sup>75</sup> This suggests that the Aš'arī doctrine which stresses the freedom of God to pardon everybody, even unbelievers, formed the dogmatic basis on which the idea of the Prophet's parent's salvation from Hell could grow.

But Kātib Čelebī, like al-Qārī before him, also detected some Shi'i influence on this idea. They referred to the fact that Imamī Shi'īs show much respect for the Prophet's parents, as they form part of the immaculate pedigree of the Prophet and his descendants.<sup>76</sup> This brings up the question whether the salvation of the Prophet's parents from Hell might be originally a Shi'i idea, which only later was adopted by an increasing number of Sunni scholars. If this were the case, then it would form a parallel to the long-lasting process leading eventually to the incorporation of the Prophet's birthday into the Islamic festival calendar. As Nico Kaptein and Marion Holmes Katz have shown, the celebration

---

75 Cf. Kātib Čelebī: *The Balance of Truth*. Translated with an introduction and notes by G.L.Lewis. London: George Allen and Unwin 1957, 67f.

76 For al-Qārī and Abū Ḥayyān al-Garnāṭī cf. al-Qārī *Adillat al-mu'taqad*, 112f, for Kātib Čelebī cf. *The Balance of Truth*, 69.

of the Prophet's *mawlid* was a Shi'i invention which was only adopted by Sunnis thereafter, eventually becoming a festival celebrated throughout almost the entire Islamic world.<sup>77</sup> The origin of the resurrection hadith still remains obscure, but it is striking that Shi'i versions of it also exist which mention not only the conversion of the prophet's parents to Islam, but also their proclamation of loyalty to 'Alī as his successor.<sup>78</sup> In conclusion, it is not altogether impossible that, similar to the *mawlid*, the salvation of the Prophet's parents from Hell is also a concept that originates in Shi'i milieus.

---

77 Cf. N.J.G. Kaptein: *Muhammad's Birthday Festival. Early History in the Central Muslim Lands and Development in the Muslim West until the 10th/16th Century*. Leiden u.a.: Brill 1993, and Marion Holmes Katz: *The birth of the prophet Muhammad: devotional piety in Sunni Islam*. London 2009.

78 Cf. Mohammad Rihan: *Politics and Culture of an Umayyad Tribe: Conflict and Factionalism in the Early Islamic Period*. Tauris, London, 2014, 151.

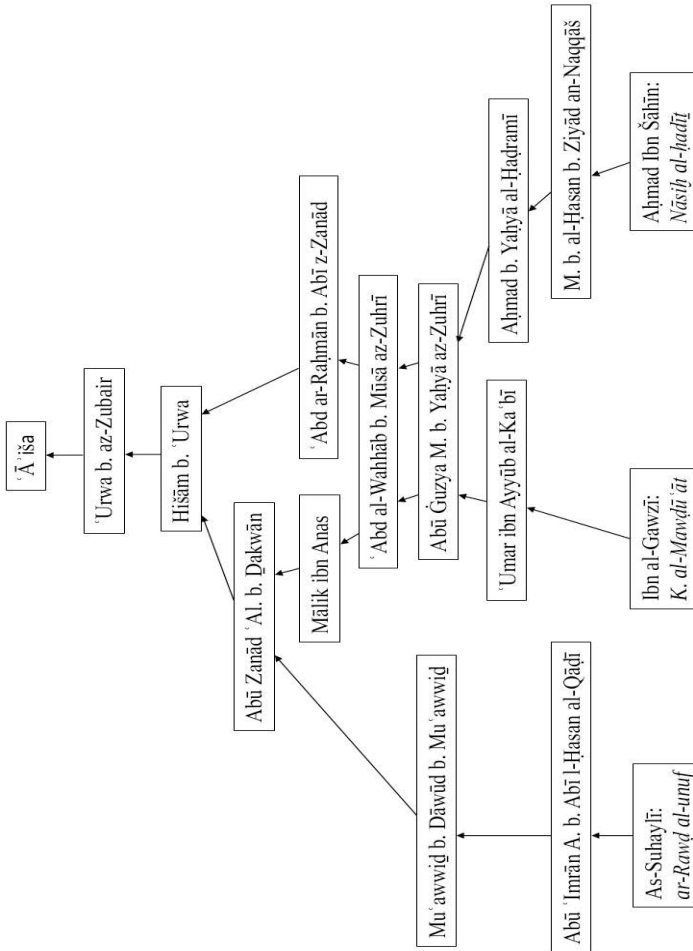


Figure 1: Stemma of the Resurrection hadith.

# SPIEL MIT DEM FEUER – KÖRPER UND SEXUALITÄT DER DSCHINNE IN DER INDISCH-ISLAMISCHEN VORSTELLUNGSWELT

Johannes Rosenbaum

Laut koranischer Erzählung schuf Gott neben den Menschen auch die Dschinne (arab. *jinn* Sg. *jinnī*). Sowohl in der volkstümlichen als auch der Gelehrtentradition wird diesen Geschöpfen neben Engeln (arab. *malā'ika*) und Dämonen (arab. *shayāṭīn*) besondere Aufmerksamkeit geschenkt.<sup>1</sup> Über die rein koranischen Bezüge hinaus und um sie herum schuf die islamische Tradition eine reiche Geisterwelt. Ebenso wie die Menschen werden Dschinne hierin als Wesen mit Körper und komplexer Sexualität beschrieben – Charakterisierungen, die sich aus der Deutung autoritativer Quellen wie Koran und Ḥadīth<sup>2</sup>, aber auch aus zeitgenössischen volksislamischen Erfahrungen und Berichten speisen. Mit der Zeit nahmen sich auch die Rechtsgelehrten dieses Themas an und beantworteten in Texten, die auf die *furū'*, die praktischen Anwendungen des Rechts, eingehen, Anfragen zum Umgang mit Dschinnen.

Die Anregung zur Beschäftigung mit dem Thema dieses Artikels erhielt ich während eines Südasienaufenthaltes, bei dem mir ein Werk mit dem werbekräftigen Titel „Die Dschinne, Sex und der Mensch“<sup>3</sup> in die Hände gelangte, das offensichtlich die Neugier seiner Leser ansprechen sollte. Dass die Dschinne im Volksislam eine prominente Rolle einnahmen, ist bekannt, aber wie sehen diese Vorstellungen in einer modernen islamischen Gesellschaft aus? Die Literaturrecherche ergab, dass das Thema ethnologisch für den arabischen Raum schon recht gut

---

1 Zur Abgrenzung von Dschinn und Dämonen siehe Fußnote 67.

2 Im Folgenden schreibe ich Ḥadīth als Korpus groß, als einzelnes Exemplar klein.

3 Im Original: *Jinnāt, seks awr insān*.

aufgearbeitet ist. Mit einer tieferen Beschäftigung mit der historischen Entwicklung haben nach den frühen Arbeiten von Hammer-Purgstall, Zbinden und Anderen jüngst Tobias Nünlist und Birgit Krawietz zusammen mit Edward Badeen begonnen. Letztere haben insbesondere eine Studie der ehrelevanten Aussagen im einschlägigen Werk *Ākām al-marjān fī gharā'ib wa akhbār al-jānn* („Die Korallenriffe der Absonderlichkeiten und Berichte über die Dschinne“) Badr al-Dīn al-Shiblī unternommen.<sup>4</sup> Aly Abd el-Gaphar Fatoum stellt in seiner Studie die Dschinnkonzeption der heutigen Ažharhochschule zusammen.<sup>5</sup> Für den indischen Raum ist eine Aufarbeitung allerdings noch nicht geschehen. Zbinden weist auf das *Qanoon-e-Islam*<sup>6</sup> hin, in dem die indischen Geistervorstellungen der vorkolonialen Zeit dargestellt sind. In der ethnologischen Forschung über den arabischen Raum findet sich dagegen eine viel bessere Übersicht. Pierre Lory verbindet in seiner ak-

- 
- 4 Birgit Krawietz, Edward Badeen: „Eheschließung mit Dschinnen nach Badr al-Din al-Shiblī“, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 92 (2002), 33-52. Diese tiefergehende Analyse von al-Shiblī Standardwerk bietet wertvolle Informationen zum Verfasser und zur orientalistischen Rezeptionsgeschichte. Krawietz und Badeen nehmen eine thematische Kategorisierung der „Korallenriffe“ vor und demonstrieren überzeugend die innere Logik dieser umfangreichen Abhandlung. Demnach definiert der Verfasser eingehend die Körperlichkeit und die rechtliche Verpflichtung (*taklif*) der Dschinne vor Gott als Basis, um die Ehe mit ihnen überhaupt in den Bereich des Möglichen zu stellen. Die Leben erst bedingende Körperlichkeit der Dschinne sei feinstofflich (*laṭīf*), ähnlich dem Wind. Sie wandelten ihre Gestalt teils wirklich, teils erschienen sie als Trugbild. Detailliert stellt die Studie dar, anhand welcher Kriterien und juristischen Kategorien al-Shiblī die Dschinn-Mischehe für erstens möglich und zweitens erlaubt, aber vermeidungswert erklärt. Die beiden Autoren sprechen sich dafür aus, vor tiefergehenden Deutungs- und Wertungsversuchen die Quellenbasis zu Dschinnen im islamischen Schrifttum zu erweitern; eine Aufgabe, zu der sie sich selbst anschicken.
  - 5 Aly Abd el-Gaphar Fatoum: *Der Ğinn-Glaube als islamische Rechtsfrage nach Lehren der orthodoxen Rechtsschulen*. Diss. Frankfurt a.M. 1998.
  - 6 Laut dem britischen Herausgeber und Übersetzer G.A. Herklots von einem gewissen Ja'far Sharif verfasst, beleuchtet das 1863 herausgegebene *Qanoon-e-Islam* die Sitten, Bräuche und Vorstellungen der indischen Muslime zur Zeit seiner Abfassung. Es referiert neben traditionellen sunnitischen Dschinnvorstellungen entlang der Hadīthe Bukhārīs oder des Korankommentars Bayḍawīs vor allem alle Fragen der Dschinnbeschwörung, ihrer Abwehr und Austreibung und bildet Talismane zur Dschinnbannung ab.

tuellen Studie eine Zusammenschau der Traditionsliteratur mit heutigen Praktiken und Vorstellungen in Marokko.<sup>7</sup> Barbara Drieskens<sup>8</sup> und Almut Wieland<sup>9</sup> haben die Dschinnvorstellungen und –praktiken in Ägypten in den Blick genommen, eine aktuelle Studie von Gebhard Fartacek<sup>10</sup> leistet eine detaillierte Analyse und bietet aufschlussreiche Deutungsschemata für Syrien. Für uns interessant sind dabei vor allem seine Ergebnisse zu Gender- und Körperzuschreibungen.

Es lohnt sich, die Vorstellungswelt einer Gesellschaft zu untersuchen, da sich hierin das Ordnungsgefüge und die Normen deutlich abzeichnen. Dies trifft auch für Bereiche zu, die nach moderner, naturwissenschaftlicher Weltansicht als imaginär und nicht real angesehen werden. Geschlechterordnungen zeigen sich nicht nur in der Praxis, sondern werden imaginiert, argumentativ legitimiert und hergeleitet. In dieser geistigen Welt begegnen Ordnungssysteme von Körper und

- 
- 7 Pierre Lory: "Sexual Intercourse Between Humans and Demons in the Islamic Tradition", in: *Hidden Intercourse. Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*, Wouter J. Hanegraaf, Jeffrey J. Kripal, eds., Leiden 2008, 49-64. Lory bezieht sich in seiner Darstellung der traditionellen islamischen Sicht der Dschinne auf al-Shiblīs *Ākām al-marjān* und Suyūṭīs Folgewerk *Laqt al-marjān*, aus denen er die drei Themen Dschinn-Mensch-Sexualität, Nachkommenschaft mit Dschinnen und die Frage, ob die Mischehe mit ihnen legal ist, herausarbeitet. Dass die Ehe mit Dschinnen nicht erlaubt sei, da der Mann in Dschinnfrauen ungleich den menschlichen Frauen keine koranisch verheißene *sukūn* (Ruhe) finden könne, lässt Lory schließen, dass das erotische Moment in der artübergreifenden Sexualität in der Angst besteht, nicht in Genuss. Die Janusköpfigkeit des sexuellen Umgangs mit ihnen zeigt sich ihm auch in weiblichen Berichten über Vergewaltigung durch Dschinne einerseits und sexuellen Lusterfahrungen andererseits. Im zweiten Teil seiner Studie widmet sich Lory weiblichen Dschinngestalten im heutigen Nordafrika, die in einer Art spiritueller Symbiose mit islamischen Heiligen leben und als ihre Ehefrauen oder Töchter verstanden werden. Das Bild der 'Ā'isha Qandisha vereint Gewalttätigkeit und verführerische Schönheit. Die ihr sexuell verfallenen Männer sind dazu verdammt, sich gesellschaftlich abzusondern und an bestimmten Ritualen teilzunehmen. Lory interpretiert die Erscheinungsformen der 'Ā'isha Qandisha als „*visualisation of female energy*“ in einer patriarchalen Gesellschaft.
- 8 Barbara Drieskens: *Living with Djinn. Understanding and Dealing with the Invisible in Cairo*. London 2006.
- 9 Almut Wieland: *Studien zur Djinn-Vorstellung im modernen Ägypten*. Würzburg 1994.
- 10 Gebhard Fartacek: *Unheil durch Dämonen? Geschichten und Diskurse über das Wirken der Ğinn. Eine sozialanthropologische Spurensuche in Syrien*. Wien 2010.



Sexualität den Vorstellungen über die übersinnliche Welt der Dschinne. Auch Dschinne werden als Wesen mit einer spezifischen Sexualität und Körperlichkeit imaginiert und auch diese unterliegen Normen, die gelegentlich überschritten werden. Im Besonderen trifft dies auf die imaginierte Interaktion mit Menschen zu. Die sexuell-körperliche Welt der Dschinne ist dabei nicht nur oft ein Abbild der menschlichen Geschlechterordnung, sondern auch ihr Gegenpart. Ins Reich des Übersinnlichen kann ausgelagert werden, was nicht in die alltägliche Normwelt der Menschen passt. Tobias Nünlist stellt fest:

„Wenn wir die integrative Dimension der Geistwesen bei dieser Gelegenheit bewusst ausklammern, sind die Dschinne in erster Linie Wesen, die es dem Menschen ermöglichen, negative Aspekte seiner Persönlichkeit mittels Projektionen zu externalisieren. Damit könnte der Versuch einer individuellen und kollektiven Existenzbewältigung verbunden sein. Dieses Vorgehen würde letztlich auf eine Strukturierung des menschlichen Daseins abzielen.“<sup>11</sup>

Im Besonderen eignen sich als Projektionsorte des menschlichen (Ab)normverhaltens die Dschinne. Im Gegensatz zu Engeln (*malā'ika*) und Teufeln bzw. Dämonen (*shayāṭīn*), die nach islamischer Lehre die menschliche Entscheidungsfreiheit nicht kennen und nur gut oder nur böse und daher nicht Normadressaten (*mukallaḫūn*) der Scharia sind, stellen Dschinne das *Alter ego* des Menschen dar. Gleichfalls als Wesen mit moralischer Freiheit begabt, eignen sie sich im Besonderen dafür, Normen, Fragen und moralische Dilemmata der Menschen zu spiegeln.

Legen wir diese Arbeitshypothese zugrunde, dass die Dschinnenwelt sowohl im Volksislam als auch in der Gelehrtenkultur ein Abbild oder

---

11 Tobias Nünlist: „Der Dämonenglaube im Bereich des Islams. Eine unbekanntes Materialsammlung im Nachlass Fritz Meiers (1912-1998)“, *Asiatische Studien* LXII, 1 (2008), 1041.

Spiegelbild<sup>12</sup> der menschlichen Ordnung ist, so können wir nun die Beschreibung und Zuschreibungen zu dieser Welt untersuchen. Welche Verbindungen gibt es zwischen Menschen- und Dschinnenwelt? Welche Körperzuschreibungen gibt es über die Dschinne und wie werden sie begründet? Wie wird die Sexualität der Dschinne beschrieben, besonders in der zwischenartlichen Interaktion mit dem Menschen? Gibt es hier eine Genderdifferenz? Wie werden Handlungen normiert und bewertet? Ich werde auf den folgenden Seiten zum einen die Körper- und Sexualitätszuschreibungen über die Dschinne darstellen und zum anderen die der Menschen, die mit ihnen interagieren. Als Grundlage der Untersuchung dient mir Nāgīs aktuelles Werk über die Dschinn *Jinnāt, seks awr insān*<sup>13</sup>. Da er darin aber auch auf eine umfassende arabisch-islamische Tradition zurückgreift, muss diese für eine historische Einordnung vorangestellt werden.

Drei Thesen lassen sich dabei aufstellen: 1. Die Dschinnenwelt wird von den Autoren in das menschliche Normsystem eingegliedert, besonders in die Scharia. 2. Sie dient zur Erklärung und Zuschreibung von Abnormem und Gefährlichem. 3. Menschliche Rollenzuschreibungen spiegeln sich und drücken sich aus in der Interaktion mit den Dschinnen.

---

12 Diese Sichtweise vertritt bereits Nünlist (S.1040), der sich wiederum auf Cornelius Hentschel: Geister, Magier und Muslime. Dämonenwelt und Geisteraustreibung im Islam. München 1997. S.89 und Paul Neubauer und Ruth Petzold: „Introduction“, *Demons: Mediators between this world and the other. Essays on demonic beings from the Middle Ages to the present*, dies. eds., Frankfurt 1998 bezieht. Die Eigenschaft eines Spiegels ist, dass er Gegenstände nicht nur abbildet, sondern auch seitenverkehrt darstellt.

13 Nāgī B.A.: *Jinnāt, seks awr insān*. New Delhi 2004.

## Dschinnkörper und -sexualität in der islamischen Rechtstradition

Schon in vorislamischer Zeit galten die Dschinne als Nymphen und Satyre der Wüste und „repräsentierten die dem Menschen noch nicht unterworfenen, feindliche Seite der Lebenswelt“.<sup>14</sup> Im Koran erfolgte eine Rationalisierung der Dschinnvorstellungen. Sie wurden entmystifiziert, ihre Gottähnlichkeit wurde ihnen abgesprochen und der Zugang zum Paradies zu Lebenszeiten verneint. Zudem wurden sie mit dem Menschen auf eine Stufe gestellt – beide unterliegen der Allmacht Gottes und müssen sich in ihrem Tun vor ihm verantworten. Sie werden als aus dem Feuer des Glutwindes (*nār al-samūm*<sup>15</sup>) geschaffen beschrieben. Diese Schöpfung aus Feuer spielt besonders in den Zuschreibungen zur Körperlichkeit von Dschinnen im Weiteren eine große Rolle. Demnach sind die Dschinne aus den Elementen Feuer und Luft, der Mensch jedoch aus Erde, Wasser, Feuer und Luft gebildet.

Berichte über sexuelle Beziehungen zwischen Dschinnen und Menschen finden sich schon bei al-Jāhiz (gest. 868 o. 869). Von den Gelehrten wird nunmehr diskutiert, ob die Ehe mit Dschinnen möglich, und wenn ja, erlaubt sei. Mit Verweis auf frühe Autoritäten wie Qatādah ibn al-Nu'mān, Mālik ibn Anas (gest. 795) und Sufyān ibn 'Uyainah (gest. 815) folgern die Meisten, dass die Ehe mit ihnen zwar erlaubt sei, aber verabscheut (*makrūh*) werde. Als Grund zitieren spätere Gelehrte wie Badr al-Dīn al-Shiblī (gest. 1368) Mālik ibn Anas' (gest. 796) Befürchtung, dass sich Verderbtheit (*fasād*) in der Gesellschaft verbreite.<sup>16</sup> Wo-

---

14 W. Robertson Smith: „Djinn“, *Encyclopedia of Islam*. New Edition, Vol. II, Leiden 1960, 546.

15 Koran 15:27.

16 Badr al-Dīn al-Shiblī: *Ākām al-marjān*. Beirut 1995, 80: „Mālik ibn Anas wurde [zu den Dschinnen] befragt. Es verhielt sich so, dass ein Mann von den Dschinnen bei uns um die Hand eines Mädchens anhielt und erklärte, es gehe ihm um die Legalität [der gewünschten Verbindung]. [Mālik] sagte: Ich sehe darin keinen Schaden für die

her kommt diese Befürchtung? Die Gelehrten argwöhnen, dass die Behauptung, ein Kind von einem unsichtbaren, ominösen Wesen bekommen zu haben, ein Vorwand sein könnte, um uneheliche Kinder zu legitimieren und Unzucht zu betreiben. So schreibt es al-Shibli beispielsweise in seinem *Gharā'ib wa ajā'ib al-jinn* („Wunderlichkeiten und Absonderlichkeiten der Dschinne“). Al-Shibli wird gemeinhin wegen seines umfangreichen Werks *Ākāḡ al-marjān fī gharā'ib wa akhbār al-jānn* („Die Korallenriffe der Absonderlichkeiten und Berichte über die Dschinne“) als zentrale Referenz zur sunnitischen Dschinnlehre angeführt.<sup>17</sup> Al-Shibli bespricht die Modalitäten der Mischehe sehr ausführlich und führt einige Beispiele von Mensch-Dschinn-Verbindungen an. Al-Suyūṭī (gest. 1505) argumentiert in seinem *Laqṭ al-marjān fī aḡkām al-jānn* („Die Korallenlese der Gebote über die Dschinne“) gegen die Legalität der Mischehe. Kamāl al-dīn al-Damīri (gest. 1405) im *Ḥayāt al-ḡayawān al-kubrā* („Das (große) Leben der Lebewesen“<sup>18</sup>) und Ibn Ḥajar al-Haitamī (gest. 1566) begründen die *makrūh*-Einordnung der Dschinn-Menschehe mit einer Analogie zur Sodomie:

„Wenn feststeht, dass sie [die Dschinne] analog zu unserer Verpflichtung [*taklīf*] Normadressaten [der Scharia] sind, [so] stehen sie unter den Geboten, unter denen auch wir bei den gottesdienstlichen und sozialen Pflichten [*ibādāt wa mu'āmalāt*] und dem Unterhalt [*naḡaḡah*] gegenüber den Gattinnen stehen. Diese obliegen uns [ebenso] gegenüber ihnen. Dann ist die Ehe rechtmäßig, [dies ist] gegründet auf einer schwachen Prophetenüberlieferung [*qawl ḡa'īf*]. Daher mag es nicht richtig sein, dass die Menschenmann-Dschinniyya-Ehe und umgekehrt

---

Religion, aber ich verabscheue, dass eine Frau so schwanger wird. Man sagt zu ihr: Wer ist dein Mann? Sie antwortet: Er ist ein Dschinn. Dadurch wird die Verderbtheit im Islam zunehmen.“

17 Vgl. dazu Birgit Krawietz u. Edward Badeen: Islamic Reinvention of Ğinn. Status-Cut and Success Story, *Identidades marginales*, Cristina de la Puente (Hrsg.), Madrid 2003, 93-109.

18 Vgl. Kamāl al-dīn al-Damīri: *Ḥayāt al-ḡayawān al-kubrā*. Juz' I. Beirut o.J., 302.

[also männlicher Dschinn und Menschenfrau] korrekt [*ṣaḥīḥ*] ist, denn sie sind nicht von unserer Art [jins]. Sie sind vergleichbar den übrigen Lebewesen [*ḥayawān*, auch: Tiere]. Dem Leugner der anfänglichen Anfrage [ṭalab] passierte es, dass einer unserer frommen und wissensreichen Lehrer [*mashāyikh*] die Korrektheit der Ehe mit ihnen beschied. Wir stimmten mit ihm überein und erörterten dies mit ihm. Dann kam eines Tages ein Leugner [der Möglichkeit der Mischehe] und sagte: Ich sah den Propheten gestern im Schlaf und befragte ihn darüber. Er sagte zu mir: Ist denn die Ehe mit einer Kuh erlaubt? Er meinte: die Ehe mit ihnen [die Dschinnen] ist nicht erlaubt. Denn sie sind von einer anderen Art als wir und dies bestätigt die uns gnädig gewährte Rede Gottes: ‚Bei Gott! Er schuf für euch Gatten aus euch selber‘ und wenn Er die Heirat [*tazawwuj*] mit ihnen erlaubt hätte, so entbehrte sie doch des Wohlgefallens [Gottes].“<sup>19</sup>

Die Ehe mit Dschinnen wird also als schariarechtliche Ehe (*nikāḥ*) mit allen dazugehörigen Rechten und Pflichten konzipiert, wobei der Dschinnenwelt dieselben Regeln zugeschrieben werden, wie sie die Muslime befolgen. Interessant ist hier die Gleichsetzung der Dschinne mit Tieren. Um diese Analogie herzustellen, muss eine gemeinsamer Rechtsgrund (*‘illah*) gefunden werden, aufgrund dessen beide Gruppen einander gleichgesetzt werden können. Der Text führt dies nicht aus, aber es ist anzunehmen, dass die in der Literatur und Dichtung verbreitete Darstellung der Verkörperung von Dschinnen in Tieren wie z.B. Schlangen oder Hunden diese Gleichsetzung für al-Haitamī nahelegt. Mit dem Argument der Artdifferenz werden die Dschinne gleichsam als Zwischenstufe zwischen Tier und Mensch eingeordnet und herabgestuft. Sie unterliegen zwar auch menschlicher Scharia, die von der Willensfreiheit ausgeht und wären somit gleichrangig zu Menschen und

---

19 Ibn Ḥaḡar al-Haitamī: *Fatāwā ḥadiṭiya*, al-Qāhira 1889/90, 181f.

heiratbar. Doch durch die Analogie zu Tieren bilden sie eine Schöpfungsstufe unter den Menschen.

Al-Haitamī zitiert auch nach aṭ-Ṭabarī die auf Mujaḥid ibn Jabr (st. zw. 718-22) zurückgehende Tradition, derzufolge der Mann, der beim Verkehr mit seiner Frau nicht die *basmalah*<sup>20</sup> spricht, den *jānn*, einen anderen Ausdruck für Satan oder dem Urvater der Dschinne, auf seinem Harnausage (ihlīl) sitzen hat, der gleichzeitig mit seiner Frau verkehrt.<sup>21</sup> Ibn Taymiyyah (gest. 1328) streute in seinem *Īdāḥ al-dalāla fi ‘umūm al-risālah* Berichte ein, dass sufische Meister (*pīr*) sexuelle Schamlosigkeiten (*fawāḥish*) mit Dschinnen getrieben hätten – möglicherweise, um erstere zu diskreditieren. Ibn Taymiyyah lehnte die von den sufischen Bruderschaften praktizierte Heiligen- und Schreinverehrung vehement ab. Auf das Thema der Dschinnheiraten ging er allerdings nicht ein.<sup>22</sup> Er argumentierte aber, dass die Dschinne ebenso wie die Menschen der Scharia unterlägen. Konsequenterweise wird die Beschreibung der Dschinne also weiter rationalisiert und, so Krawietz, in das Koordinatensystem der Shari‘a integriert. Vorrangig geht es dabei stets um die Interaktion der Dschinne mit den Menschen und die Ausdehnung der bestehenden Normen auf sie.

---

20 Die Invokation „Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Erbarmers“.

21 Al-Haitamī: *Fatāwā*, 51.

22 Birgit Krawietz: „Dschinn und universaler Geltungsanspruch des Islam bei Ibn Taymiyya“, *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Rainer Brunner (Hrsg.), Würzburg 2002, 257.

## Motive der arabisch-islamischen Dschinndarstellung in der arabischen Literatur

Ein wesentliches Merkmal der Körperlichkeit von Dschinnen ist ihre Unschärfe. So sind sie meist unsichtbar und nehmen nur zuweilen Tier- oder – oft defektive – Menschengestalt an. Ihre Geschaffenheit aus Feuer gab Anlass zu vielfältigen Spekulationen; unter anderem, ob die sexuelle Vereinigung von Mensch und Dschinn überhaupt möglich sei, da der Samentropfen (*nutfah*) des menschlichen Mannes unter der körperlichen Hitze der aus Feuer geschaffenen Dschinnin vertrockne. Al-Shibli wandte dagegen ein, dass nur die Urväter von Dschinnen und Menschen tatsächlich aus den Elementen Feuer und Luft bzw. Erde, Wasser, Feuer und Luft geschaffen wurden, alle späteren Generationen sich dagegen natürlich auf sexuellem Wege vermehrten.<sup>23</sup> Mit Feuer wurden und werden in islamisch geprägten Kulturen die niederen Leidenschaften assoziiert. Laut Ibn ‘Arabi ist Hitze als eine Eigenschaft von Feuer ein Medium für Leidenschaften.<sup>24</sup> Hitze als eine Eigenschaft

Die grundsätzliche Immaterialität der Dschinne gab Anlass für verschiedenste Geschichten über ihr Zusammenwirken mit Menschen. So konnten sie Menschen nicht nur in Gestalt von Menschen begegnen – und schaden –, sondern in Menschen selber hineinfahren. Ein solcherart besessener Mensch wurde im arabischen Raum *malmūm* genannt.<sup>25</sup> Hammer-Purgstall vermerkte, dass im arabisch-islamischen Raum hässliche Menschen als *masīkh al-jinn* („durch Dschinne entstellt“) bezeichnet wurden.<sup>26</sup> Al-Jāhiz (gest. 869) zählt laut Hammer-Purgstall „zu

---

23 Vgl. Badr al-Dīn al-Shibli: *Ākām al-marḡān*. Beirut: 1995, 79f.

24 Ibn ‘Arabi: *al-Futūḥāt al-makkiya*, 1.131, nach Amira El-Zein: *Islam, Arabs, and the intelligent world of the Jinn*. New York 2009, 33.

25 Vgl. Majd al-Dīn Firūzābādi: *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, 1496: „*malmūm*: *majnūn*, von Dschinnen befallen“.

26 Josef Frh. von Hammer-Purgstall: *Die Geisterlehre der Moslimen, Zwei Abhandlungen zur Mystik und Magie des Islams von Josef Hammer-Purgstall*, Annemarie Schimmel

den Dschinnen [...] alle ungestalteten Bewohner der Inseln, die Fischköpfe (Mahser), Halbköpfe (Nimser), Drachenköpfe (Sereschderha), die Dewalšai mit ledernen Hüften.“<sup>27</sup> Die Beispiele sind Legion und es ist müßig, hier alle aufzuzählen. Wir wollen aber einige Motive darstellen, die uns in der indischen Ausformung wiederbegegnen werden. Dschinne sind Verkörperungen des Abnormen – abstoßend, aber auch geheimnisvoll und erregend. Man kann diese Dschinnwahrnehmung möglicherweise so erklären, dass es für eine Gesellschaft einfacher ist, negative Aspekte – ob in Bezug auf körperliche Deformierungen oder moralische Verfehlungen – zu verarbeiten und zu akzeptieren, indem sie sie auslagert. Wenn abnorme Phänomene als Dschinne deklariert werden, kann die Normeinhaltung innerhalb der menschlichen Gemeinschaft postuliert werden. Ein weiteres Motiv sind die fremden, aber begehrenswerten Dschinnfrauen. Im arabischen Raum *si'lat* (pl. *sa'ālī*)<sup>28</sup> genannt, nehmen sie die Gestalt schöner Mädchen an und verheiraten sich mit Männern, die sie aber über kurz oder lang wieder verlassen. Diese Dschinnmädchen fügen sich nie ganz dem Zugriff des Ehemannes, sondern bleiben unverständlich, gefährlich oder nötigen den Mann, sich ihrem Willen zu fügen. Umgekehrt tritt auch der männliche Dschinn an menschliche Frauen heran, oft mit übler Absicht. Als eines von vielen Beispielen mag eine Episode in al-Ma'arrīs (gest. 1057) *Risālat al-ghufrān* dienen. Dieser lässt seinen Protagonisten im Jenseits den Dschinn Khaytha'ūr treffen, der ihm berichtet:

„Mir widerfuhr von den Menschen Böses und ebenso vergalt ich es ihnen. Einmal begab ich mich in die Menschenwelt, um eines ihrer Mädchen zu befallen. Ich nahm die Gestalt einer Feldratte an. Da ließen sie die Kater [auf mich] los. Als sie mich erwischten, verwandelte ich mich in eine gestreifte Gift-

---

(Hrsg.), Wien 1974, 163.

27 Vgl. ebenda, 164.

28 Ebd. 52f, 72.



natter und schlüpfte dort in einen Baumstumpf. Als sie das herausfanden, durchsuchten sie ihn nach mir. Da bangte ich um mein Leben, ließ einen Wind gehen und kletterte die Dachstützen empor. [...] Und während sie noch miteinander beratschlagten, näherte ich mich ihrer Magd und sobald sie mich sah, traf sie der Schlag. Ihre Familie versammelte sich von überall her, und sie holten Beschwörer für sie herbei. Diese verabreichten ihr Mittel und konkurrierten miteinander. Aber kein Zauber, der gegen mich angewandt wurde, brachte einen Nutzen. Sie flößten ihr Arznei ein, aber ich blieb mit ihr verbunden und wich nicht. Als das Fieber sie niederstreckte, verlangte es mich nach einer anderen Gefährtin gleich ihr. Und so [ging es] fort, bis Gott mir Reue zuteil werden ließ.”<sup>29</sup>

Al-Ma'arrī spielt hier anscheinend in satirischer Weise mit den Dschinnvorstellungen seiner Zeitgenossen. In seiner Erzählung sind beispielhaft alle möglichen Elemente einer Dschinnbegegnung enthalten, die üblen Absichten, die Gestaltwandlung in Tiere und das sexuelle Verlangen nach Menschenfrauen. Den Begegnungen ist dabei zudem Gewalttames zueigen. Edward Badeen und Birgit Krawietz analysieren:

„To that point Shibli adds some stories as a warning against involvement with Jinn [...]. He therein exposes some of their dangerous or even violent activities directed against human beings, such as lurking (*ta'arrud*), kidnapping and rape, thus underlying their moral instability and inferiority. In discrediting Jinn as partners in marriage with humans Shibli seems to aim at rectifying a perhaps too positive popular perception of them.”<sup>30</sup>

Ein Aspekt, der uns in der vorliegenden Darstellung weniger interessiert, ist die Verwandlung in Tierkörper. Dieser Aspekt ist aber in der islamischen Tradition bedeutend und wird immer wieder hervorgehoben. So fasst es al-Ma'arrī in einem Aphorismus – „Uns [Menschen] ist die

---

29 Abū al-'Alā' al-Ma'arrī: *Risālat al-ghufrān*. Cairo 1950, 201f.

30 Birgit Krawietz u. Edward Badeen: *Islamic Reinvention*, 101f.

List [*al-ḥīla*] gegeben, den Dschinnen die Verwandlung [*al-ḥūla*]“. <sup>31</sup> Die Gestaltwandlungen finden dabei immer zu Tieren statt, die als moralisch niedrigstehend bewertet werden, wie Hunde, Ratten und Schlangen. <sup>32</sup>

Im arabischen Raum kam es im 19. Jahrhundert zu diversen Rationalisierungsversuchen, die die Dschinne nicht als unsichtbare, dem Menschen ähnliche Geschöpfe verstanden wissen wollten, sondern die koranischen Aussagen naturwissenschaftskompatibel deuteten. Das bekannteste Beispiel ist Muḥammad ‘Abduh, der die Dschinne als Mikroben (*jarthūma*, Pl. *jarāthīm*) deutete. <sup>33</sup> Mit der Ankunft der Moderne im Nahen Osten erledigten sich gleichwohl nicht die jahrhundertealten Dschinnvorstellungen. Dies zeigen die ethnologischen Forschungen von Drieskens, Wieland und Fartacek. Eine detaillierte Analyse der Körper- und Sexualitätszuschreibungen der Dschinne, auf die ich später zurückkommen werde, hat Gebhard Fartacek für das heutige Syrien geleistet. <sup>34</sup> Celia E. Rothenbergs Analyse der literarischen Verarbeitung einer Mensch-Dschinn-Liebesgeschichte durch einen palästinensischen Autor, beleuchtet die Metaphorik und Doppeldeutigkeit von Dschinnerzählungen, durch die heutige gesellschaftliche Missstände und moralische Krisen in sicherem Rahmen angesprochen, plausibilisiert und überwunden werden können. Die Erzählung mit dem Titel „*Zaujati min al-jinn*“ dient dem ungenannten Autor dazu, die Fremdheit und innerliche Entfremdung eines Rückkehrers und seine Normüberschreitung zu thematisieren. Dabei bilden die Dschinne eine Parallelwelt, auf deren Verführungen sich einzulassen Gefahr bedeutet und die zu einer

---

31 al-Ma‘arri: *Risālat al-ghufrān*. Cairo 1950, 201.

32 Vgl. El-Zein: *Islam*, 89, 94.

33 Vgl. Wieland: *Studien*, 73f.

34 Vgl. Fartacek: *Unheil*, 141ff.

Distanzierung vom dörflichen Umfeld seiner palästinensischen Familie führt.<sup>35</sup>

## Der indische Kontext

Die in der arabisch-islamischen Traditionsliteratur entwickelten Vorstellungen zur Dschinnenwelt wurden im großen Ganzen von den hindustanischen Muslimen übernommen und weiter ausgeformt. Shāh Walī Allāh (gest. 1762) kompilierte beispielsweise in seinem *Al-Faḍl al-mubīn fī musalsal min ḥadīth al-nabī al-amīn* ausgewählte ḥadīthe, die von Dschinnen überliefert worden sein sollen. Das *Qanoon-e-Islam*<sup>36</sup> (1832) von Sharīf Jaʿfar nennt Ausgestaltungen des Dschinn Glaubens, die auf hinduistische Einflüsse zurückgehen. Demnach bestehen die Dschinne zu 90% aus Geist und zu 10% aus Fleisch.<sup>37</sup> Von besonderem Interesse sind für uns die dort besprochenen *Tschurēl*, Geister von verstorbenen Schwangeren, die körperlich deformiert auftreten und besonders Männer angreifen, mit denen sie vor dem Tod Verkehr hatten. Diese Vorstellung war auch bei Hindus verbreitet.<sup>38</sup> Im kolonialen Indien gab es dann analog zu den Bemühungen der arabischen Modernisten Versuche, die Dschinnvorstellungen einem modernen Wissenschaftsverständnis konform zu machen. Der Aḥmadiyya-Korankommentar bezeichnet die Dschinne in Sure 72 als Juden aus Niṣībīn im Irak. Der

---

35 So erläutert Celia Rothenberg in „My Wife is from the Jinn‘: Palestinian men, diaspora and love“, *Islamic masculinities*, Lahoucine Ouzgane (ed.), London 2006, 96: „In short, Hassan’s marriage to his jinnia is a bankrupt decision, except for the few moments of happiness he and Ghada shared when they first married. [...]“. Rothenberg deutet dabei die weiblichen Dschinn, zu denen der Held sich hingezogen fühlt, als Metaphern für die israelische Gesellschaft: „More specifically, however, Marah [eine ḡinnia], as the explicit embodiment of anti-virtue and an immoral temptress, is comparable to village women’s perceptions of Israeli women’s ‘loose’ ways.“ Ebenda, 98.

36 Jaffur Shurreef: *Qanoon-e-Islam, or the customs of the Moosulmans of India. Comprising a full account of their various rites and ceremonies. Composed under direction of and translated by G.A. Herklots. London 1832.*

37 Vgl. Zbindens Zusammenfassung der dschinnrelevanten Passagen aus dem *Qanoon-e-Islam*, *Die Djinn des Islam und der altorientalische Geisterglaube*, 56ff.

38 Vgl. Zbinden: *Die Djinn des Islam*, 57.

Glutwind (Koran 15:27), aus dem sie gestaltet sein sollen, wird metaphorisch als Arroganz und Machtgehabe der Mächtigen verstanden.<sup>39</sup> An anderer Stelle stehen die Dschinne als Symbol für die schlechten Gedanken der Menschen. Sir Sayyid Aḥmad Khān (gest. 1898) deutete in seinem *Tafsīr al-qurʾān*<sup>40</sup> die Dschinne als die unzivilisierten Stämme, die außerhalb der städtischen Siedlungen lebten. Sayyid Abū al-Aʿlā Mawdūdī (gest. 1979) setzte in seinem Korankommentar die Auffassung dagegen, Phänomene wie Dschinne oder Engel könnten nicht naturwissenschaftlich gedeutet werden. Eine rationalistische Interpretation des Dschinn Glaubens lehnte er ab.<sup>41</sup> Welche Rolle spielt nun der Dschinn Glaube im heutigen indischen Islam?

## Dschinndarstellung bei Nāgī

Dass traditionelle Lehren sehr wohl weiterleben und übersetzt werden in die moderne indoislamische Gesellschaft, zeigt sich an Nāgīs *Jinnāt, seks awr insān* („Die Dschinne, Sex und der Mensch“). Nāgī stellt sich selbst als erfahrenen Dschinnbeschwörer in langer Familientradition vor, die er von seinem am Hof des bengalischen Nawwāb Bābā Nihāl Shāh praktizierenden Urahn erhalten haben will. Er gibt an, in Iran, den arabischen Golfstaaten, Indien und Pakistan gearbeitet zu haben. Mehrfach stellt er seine Kompetenz in Sachen Dschinne heraus. So

---

39 Vgl. Koran – Der Heilige Qurʾān, hrsg. von der Ahmadiyya Muslim Jamaat, Kommentar Nr. 102, S.642 und den Webaufrtritt der Gemeinschaft auf <http://ahmadiyya.org/islam/int-is8.htm>, zuletzt abgerufen am 10.07.2010: „The Holy Quran and the Hadith do not support the popular picture of jinn as creatures who perform super-human feats, who can appear in human form and interfere in people's affairs, or who can 'possess' human beings and affect them with diseases. None of these ideas is accepted by Islamic teachings.”

40 Sayyid Ahmad Khān: *Tafsīr al-qurʾān*. Vol. III. Aligarh 1885, 66f. Vgl. auch Bashir Ahmad Dar: *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, Lahore 1971, 236f. Von Khan gibt es auch ein themenbezogenes Werk, *Tafsīr al-jinn wa-l-jānn 'alā mā fi al-qurʾān*. Agra, 1891.

41 Vgl. Sayyid Abul Aʿlā Mawdūdī: *Towards Understanding the Qurʾān* Vol. IV, Leicester 1999, 289, Vol. I, 62f.

kenne er alle Dschinne Lahores, auf das er im vorliegenden Büchlein mehrfach Bezug nimmt. Mit Tipps im Umgang mit Dschinnen geizt er nicht, doch für die schwierigen Fälle bietet er im Buch einen herausstrennbaren Dschinnbändigungscoupon an, auf dem der Antragsteller nebst Namen, Geburtsdatum, Alter und Religionszugehörigkeit auch seine Augenfarbe anzugeben hat. Dieser kann an den Autor versandt werden, um die Austreibung des Dschinn durchzuführen. Das Werk selbst ist eine Zusammenschau der Aussagen und Verhaltensanweisungen zum Umgang mit Dschinnen, die ihre Autorität vorrangig aus Referenzen an die tradierten Werke erhält. Wissen über die Dschinnengesellschaft und ihr internes System zieht er nur aus der Traditionsliteratur. Wirkliche Erfahrungsberichte sind dagegen in der Minderzahl. Zum Nutzen für den vorliegenden Beitrag bezieht sich aber die Mehrheit der individuell von Nāgī berichteten Phänomenen auf Körper und Sexualität der Dschinne. Als Anlass zum Buch diente dem Autor nach eigener Aussage der Umstand, dass Dschinne zur Auslebung ihrer sexuellen Wünsche menschliche Gestalt annähmen, worüber er seine Landsleute aufklären will. Wie ist ein solches Werk als Quelle einzustufen? Ist es, wie Khaled Hasan in der pakistani-schen *Daily Times* schreibt, reine Geschäftemacherei?<sup>42</sup> Doch selbst wenn man von dieser Annahme ausgeht, ist das vorliegende Material aufschlussreich. Nāgī muss den bekannten Assoziationen und Ängste seiner Leser entgegenkommen und schließt daher an vertraute Motive, Topoi und Geschichten an, um seinen Aussagen bei der anvisierten Leserschaft Glaubwürdigkeit zu verleihen.

Der Autor schildert die Dschinnbeschreibungen aus dem Traditionsmaterial und spricht sich dabei ausdrücklich gegen modernistische Deutungen aus – sie seien weder Elektronen und Protonen, keine Rönt-

---

42 Khalid Hasan: "Postcard USA: Black magic has Pakistanis in thrall", *Daily Times*, 11.9.2005.

genstrahlen und auch keine Mikroben (*jarāthīm*, sgl. *jarthūma*). Auch die psychologische Deutung, die Dschinne repräsentierten schlicht die guten und schlechten Gedanken der menschlichen Seele, lehnt er ab.<sup>43</sup>

## Schöpfung aus Feuer im südasiatischen Kontext

Nāgī führt die Schöpfung aus Feuer des Glutwindes, dem *nār-i samūm* an, geht aber in der Ausdeutung dieses Feuers (*āg*) noch weiter. Das Feuer wird als Ursache für sexuelle und emotionale Unbändigkeit ausgemacht. Hierzu zitiert er eine Passage aus dem persischen Korankommentar *Tafsīr Faḥ al-‘azīz* von Shāh ‘Abd al-‘Azīz (gest. 1823):<sup>44</sup>

„Gott hat auch ein solches Geschöpf erschaffen, dessen Phantasie und Vorstellungskraft [*wahm wa khayyāl*] seinen Verstand, Leidenschaft und Zorn beherrschen und zwar in einem solchen Maß, dass diese ihnen ganz folgen. Der Körper dieses Geschöpfes ist aus Feuer und Luft zusammengesetzt. In Bezug auf die Abhängigkeit [*itā‘at*] von der Materie ähnelt der Körper dieses Geschöpfes dem [menschlichen] Pneuma [*rūḥ hawā‘ī*]. Der Unterschied zwischen dem Körper der Dschinne und dem Pneuma besteht darin, dass der Geist des Menschen die Mischung der vier Elemente ist, der Dschinnenkörper jedoch aus Feuer und Luft zusammengesetzt ist.“<sup>45</sup>

---

43 Dies war die Deutung der Aḥmadiyya, s. Fußnote 33.

44 Shāh ‘Abd al-‘Azīz Dihlāwī (1745-1823) war ein einflussreicher Ḥadīthüberlieferer und ḥanafitischer Sufi im niedergehenden Mogulreich. Als Sohn von Shāh Walī Allāh Dihlāwī führt er eine Gelehrtdynastie fort. Obwohl sein Vater noch berühmter war und noch heute von den indischen Muslimen zu den einflussreichsten neuzeitlichen islamischen Gelehrten gerechnet wird, spielt auch Shāh ‘Abd al-‘Azīz eine gewichtige Rolle.

45 Nāgī, *Jinnāt*: 23f. Shāh ‘Abd al-‘Azīz bezieht sich beim Pneuma auf die von Shāh Walī Allāh erweiterte Yunānī-Medizinlehre, derzufolge der menschliche Geist in verschiedene Stufen eingeteilt ist, von der das Pneuma die niedrigste ist und den Brodem darstellt, der bei der digestiven Umwandlung der Elemente in die Körpersäfte entsteht. Siehe dazu Marcia K. Hermansen: Shāh Walī Allāh's Theory of the Subtle Spiritual Centers (Laṭā‘if): A Sufi Model of Personhood and Self-Transformation, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 47, No. 1 (Jan., 1988), 7f.

Nāgī führt weiter aus, dass nach ‘Abd al-Wahīd ibn Muftī<sup>46</sup> dieses wesensmäßige Feuer sowohl aus Licht als auch Dunkelheit zusammengesetzt sei. Aus dem Lichtanteil seien die Engel, aus dem dunklen Anteil jedoch die Dschinne geschaffen. Deswegen neigten letztere zu Unglauben, Undankbarkeit, Prahlerei und Anmaßung (*sarkashī*). Shāh ‘Abd al-‘Azīz trug das Argument vor, dass die Kraft der Dschinne zur Wandlung ihrer Gestalt aus dem Umstand herrührt, dass ihr Körper eine dem menschlichen Geist vergleichbare Feinstofflichkeit (*latāfat*) aufweist, die sich leicht mit anderen festen Körpern vermischen könne.<sup>47</sup> Aus ihrer Feuerlastigkeit folge auch, so Ibn ‘Arabī in den *Futūḥāt*, dass die Hölle der Dschinne nicht heiß sei, sondern kalt.

Nāgī setzt sich mit dem Argument auseinander, dass sexuelle Beziehungen mit Dschinnen unmöglich seien, weil sie ganz aus Feuer bestünden, und tritt ihm entgegen. Aus den Elementen Feuer und Luft bestünden sie nur in der Urform. Wenn sie jedoch menschliche Gestalt annehmen, so täten sie es in der gleichen elementaren Zusammensetzung wie andere Menschen, aus den vier Elementen.

Trotzdem, so führt er an anderer Stelle aus, ist die Sexualität der Dschinne wesentlich von ihrem Grundelement bestimmt. „Da die Dschinne aus Feuer erschaffen wurden, so ist das Feuer am Grunde ihrer Triebseele [*nafs*], die die sexuelle Lust [*hawas*] erweckt.“<sup>48</sup> Ihr Verstand sei völlig davon überwältigt, weswegen in einer Dschinn-Menschenbeziehung das sexuelle Begehren (*shahwat*) im Vordergrund stün-

---

46 Vgl. dessen Werk *Ajā’ib al-qiṣaṣ* („Wunderliche Geschichten“), aus dem Nāgī referiert, Nāgī: Jinnāt, 23.

47 Die Frage nach der Art der Feinstofflichkeit war schon von früheren Gelehrten erörtert worden, allerdings wie mir scheint ohne Bezug zum feinstofflichen Pneuma der Yunānī-Lehre wie bei Shāh ‘Abd al-‘Azīz. Zbinden zitiert aus al-Ash‘arī (gest. 935) Kitāb maqālāt al-islamiyīn wa ikhtilāf al-muṣallīn, Zbinden: Die Djinn des Islam, 145. Hier stellt al-Ash‘arī zwei Auffassungen zur Feinstofflichkeit der Dschinne gegenüber. Eine Gruppe von Gelehrten vergleicht sie mit der von Wasser, Speisen und Samen und postuliert die höhere Feinheit der Dschinnkörper. Die andere Gruppe spricht ihnen die Feinstofflichkeit ab.

48 Nāgī, Jinnāt, 103.

de. Dieses Verlangen der Dschinne nach grenzenlosem sexuellen Genuss lasse die Dschinne menschliche Partner suchen, führt nach Nāgī aber auch zu Problemen, derentwegen er solche Beziehungen als leidvoll und widernatürlich (*khilāf-i fiṭrat*) bezeichnet. Die sexuelle Kraft ziehe die menschlichen Sexualpartner an, führe aber auch zu ihrer Berausung und dann zur körperlichen Auslaugung und „Taubheit“. Er beschreibt nun nicht die Dschinne, sondern die Körperlichkeit der Menschen.

„Aber wenn der Triebseelenhunger der Feuerfrau bzw. des Feuermanns (*jinnī* bzw. *jinniya*) Mal um Mal wieder aufgeflammt ist und ihr Bedürfnis nach Vereinigung steigt, dann werden der irdene [*khākī*<sup>49</sup>] Mann oder die irdene Frau ermattet. Ihre Körper kommen an das Ende ihrer Kräfte und sie werden sehr bald krank. Ihre Farbe wird fahl, ihre Augen trostlos und das Gesicht knochig.“<sup>50</sup>

Der Dschinnpartner werde seines menschlichen Sexualpartners überdrüssig, da dieser sein Verlangen nicht mehr stille und so löse sich die Beziehung auf. Diese Sinnesüberreizung, so Nāgī, hat auch auf zwischenmenschliche Beziehungen Rückwirkungen. Nach sexuellen Kontakten mit Dschinnen seien „irdene Menschen“, wie sie Nāgī nennt, unempfänglich für zwischenmenschliche Sexualität, weshalb sexuelle Beziehungen zu Dschinnen von islamischen Gelehrten als *makrūh* (verabscheuungswürdig) eingestuft worden seien.

Dieser Fokus auf das Feuer als Element der Dschinne ist vor dem Hintergrund Südasiens besonders interessant. Hitze als eine Chiffre für menschliche Sexualität ist auch in der Hindukultur, insbesondere dem *Āyurveda*, zu finden.<sup>51</sup> Sie gilt als Produkt der Verarbeitung von

49 Khākī bedeutet „aus Erde, Lehm oder Staub“.

50 Ebd., 102.

51 Vgl. zu den folgenden Ausführungen Sarah Lamb: *White Saries and sweet mangoes. Aging, gender, and body in North India*. London 2000, 187f und Caroline u. Filippo Osella: *Men and masculinities in South India*. London 2006, 136f.



Nahrung und ist verbunden mit diversen Körperfunktionen, die entweder zu einer Erhitzung oder Abkühlung führen. Auch Gemütszustände wie Zorn, Neid und Begierde produzieren Hitze. Hier zeigt sich ein geschlechtlicher Unterschied. Frauen wird allgemein mehr Hitze zugeschrieben, besonders in Zeiten der Pubertät und der Prämenopause. Durch Sexualverkehr soll diese Hitze abgebaut werden und vor schädlicher Überhitzung geschützt werden. Bei Männern wird dagegen eine moderate sexuelle Betätigung empfohlen, um einer übermäßigen Abkühlung des Körpers vorzubeugen.

Dieses Denken zeigt sich auch bei Nāgīs Behandlung der Körperlichkeit der Dschinne. Ihre übermäßige Hitze wird als für Menschen sowohl attraktiv – als Indikator einer starken, erstrebenswerten Sexualität – als auch schädlich dargestellt, da die Überhitzung des Menschen beim dauerhaften Sexualkontakt gewissermaßen zu einem *burning out* führt.

## **Schönheit und Hässlichkeit von Dschinnen**

Eine andere Ebene der Körperlichkeit zeigt sich in der Bewertung der Attraktivität der Dschinne. Uns begegnen in Nāgīs Beschreibung zwei dichotome Bilder von Dschinnkörpern – das des verführerischen, äußerlich perfekten und das des ungestalten, hässlichen Körpers. Wenden wir uns zuerst dem Hässlichen, Abnormen zu. Der Autor zitiert diverse Berichte über Dschinnbegegnungen, in denen die Dschinne in Menschengestalt als hässlich beschrieben werden. Sie haben deformierte Körper, so sind z.B. die Augen vertikal statt horizontal in die Länge gezogen. Ihr Äußeres wird als abstoßend und erschreckend geschildert, so sind beispielsweise einzelne Körperteile, wie ein Ziegenfuß, tierischer Art. Ein Bericht, von Qāḍī Jalāl al-Dīn Aḥmad bin Qāḍī Hussām

al-Dīn tradiert,<sup>52</sup> erzählt von einem Mann, der von einer Frau mit furchteinflößendem Gesicht mit ihrer ebenso hässlichen Tochter zwangsverheiratet wird. Nāgī verweist auch auf Bilqīs, die Königin von Saba, die – zur Hälfte von einem Dschinn abstammend – sehr dicke und behaarte Beine hatte. Auch die Tiere, die als Dschinnmanifestationen vermutet werden, sind zumeist verachtete Arten wie Hunde und Schlangen. Eine ähnliche Beobachtung machte Gebhard Fartacek bei seinen ethnologischen Feldforschungen in Syrien. Hier sind die Dschinne nicht nur deformiert, sondern stellen die Umkehrung menschlicher Körpernormen dar.<sup>53</sup>

Wir sehen hier, wie die schon in der Traditionsliteratur nachweisbaren Körperzuschreibungen in heutigen arabischen Gesellschaften, aber auch in Indien fortleben. Ein Unterschied besteht darin, dass die Körper der Dschinne bei Fartacek als nur häßlich und deformiert beschrieben werden. Überraschenderweise bietet Nāgī auch ein Gegenbild an – die Dschinne als körperliche perfekte und verführerische Geschöpfe.

„Das menschliche Erscheinungsbild der Dschinne ist sehr verführerisch. Wenn ein Dschinn in menschlicher Gestalt auftritt, dann ist er von männlicher Ausstrahlung. Wenn solch ein

---

52 Nāgī: Jinnāt, 121f. Der Autor gibt leider die Quelle dieses Berichts nicht an.

53 „Wie meine Interviewpartner übereinstimmend zum Ausdruck brachten, würde man einen Ğinn schon an seinem Äußeren erkennen, denn der Ğinn sei grundsätzlich eine ‚fehlerhafte‘ und ‚verkehrte‘ Erscheinung. Bezogen auf das äußere Erscheinungsbild derjenigen Ğinn, die die Gestalt von Menschen annehmen, bedeutet dies, dass beispielsweise bestimmte Körperöffnungen umgekehrt geschaffen sein können, als dies beim Menschen der Fall ist. Die Ğinn, so hört man, könne man etwa daran erkennen, dass deren Augen nicht waagrecht ausgerichtet sind, sondern senkrecht. Auch der Mund sei senkrecht und die Ohren der Ğinn seien genau (um 180 Grad) verkehrt. Manche Interviewpartner meinten mir gegenüber: Bei den Ğinn ist alles so, wie es nicht sein soll. Man erkennt sie daran, dass alles genau „verkehrt“ [bi-l-‘aks] ist. Der Ğinn verkörpert also genau das Gegenteil von dem, was – normativ gesehen – der Fall sein sollte. Dies bezieht sich insbesondere auch auf die geschlechtsspezifischen Merkmale. So könne man etwa die weiblichen Ğinn daran erkennen, dass sie an jenen Körperstellen behaart sind, wo in ausgeprägter Form nur Männer Haarwuchs haben – also im Gesicht, auf der Brust und an den Beinen. Und umgekehrt: Männliche Ğinn seien bartlos, wie es normalerweise Frauen sind. Genau an jenen Körperstellen wo sie ‚als Mann‘ Haare haben sollten, haben die Ğinn-Männer keine.“ Fartacek: Unheil, 107.

Mann von hohem Wuchs, symmetrisch/wohlgeformt [*sudāul*], von der Hitze des Lebens erfüllt und Träger männlicher Kraft sich mit einer Frau verheiratet, dann wird diese Frau nach der Liebe zu ihm von der Verbindung mit einem irdenen Mann (Mensch) nicht mehr befriedigt werden. Ebenso wird eine Dschinnia, die in Gestalt einer irdenen Frau auftritt, eine ungewein hohe Stufe an Eleganz [*bānkpan*], Attraktivität [*malāhat*<sup>54</sup>] und Weiblichkeit ausstrahlen. Ein irdener Mann, der aus der Nähe zu dieser feurigen Frau triebhaften Genuss gezogen hat, wird an keiner irdenen Frau, die diese Welt ihm noch zu bieten hat, mehr Gefallen finden.“<sup>55</sup>

Diese äußerliche Attraktivität ist aber eben kein Zeichen einer positiven Beurteilung der Dschinne, vielmehr unterstreicht sie ihre Gefährlichkeit oder zumindest die des sexuellen Umgangs mit ihnen.<sup>56</sup> Offensichtlich sind diese Ideale von Männlichkeit und Weiblichkeit nicht in jeder Hinsicht vollkommen; sie bergen die Gefahr, mit Dschinnen und ihren üblen Absichten assoziiert zu werden. Psychologisch gedeutet könnte man hier eine Angst vor der Normabweichung, besonders der ausschweifenden Sexualität ausmachen. Das Hässliche wird verachtet, doch auch die übermäßige Schönheit gefürchtet, weil es beides von der Norm und vom Mittelmaß abweicht. Die Gefahr für die Menschen, die sich mit dem Ab- oder Supernormen einlassen, ist denn auch, dass sie dem Normalen nichts mehr abgewinnen können und für das Schönheitsempfinden des Standards unempfindlich werden.

---

54 *Malāhat* bedeutet auch Pikantheit, Köstlichkeit, dunkler Teint. Es leitet sich von *milh*, arab. Salz ab.

55 Nägi: Jinnāt, 101f.

56 Patrick Franke wies mich dankenswerterweise darauf hin, dass im spätmittelalterlichen Europa ähnliche Eigenschaften dem Incubus, dem männlichen Gegenpart des Succubus, zugeschrieben wurden. Dieser ebenfalls als ungewein anziehend beschriebene Dämon sucht im Traum Frauen auf und begattet sie. Dem wiederholten Sexualverkehr mit ihm schrieb man zu, die Gesundheit des Opfers zu ruinieren. Vgl. dazu Christa Habiger-Tuczay: Incubus, *Dämonen, Monster, Fabelwesen*, Ulrich Müller, Werner Wunderlich (Hrsg.), St. Gallen 1999, 333-341.

## Darstellung und Bewertung der Menschen, die mit Dschinnen in Kontakt stehen

Sehen wir uns nun die Darstellung und Bewertung der Menschen an, die mit Dschinnen in Kontakt stehen. Zwei Typen treten hier auf, die unbescholtenen Opfer böswilliger Dschinne und die moralisch minderwertigen Kollaborateure.

Nāgī nennt zwei Gründe für männliche Dschinne, zu Menschen, vor allem Frauen, Kontakt zu suchen. Zum einen trachten sie nach ihrer „geistigen Kraft“. Die weiblichen Opfer solcher Dschinne seien zurückhaltend (*parhīzgar*), rein und fromm, weswegen ihnen eine geistige Kraft innewohne, die dem Dschinn Nutzen bringt. Zum anderen suchten sie sexuelle Vereinigung mit willigen Frauen. Diese Dschinne seien von schlechter Wesensart, frech und boshaft. Ihr Kontakt zu den Frauen sei nur vorübergehend, die emotionalen und körperlichen Konsequenzen für die Opfer aber umso schlimmer. Dementgegen suchten weibliche Dschinne bei menschlichen Männern nur die Ehe. In den genderspezifischen Motiven der Dschinnmänner und –frauen zeigt sich ein Abbild der Genderzuschreibungen in der menschlichen Gesellschaft, nämlich, dass Männer mehr an sexuellen Kontakten interessiert sind, Frauen hingegen nur auf langfristige Bindungen wie die Ehe (*shādī*) Wert legen.<sup>57</sup>

Unser Autor berichtet nun von diversen Belästigungsformen der Dschinne. Nach einem gewissen Ismā'īl Wazīr ergriffen Dschinne Besitz von bewusstlosen Menschen und machten sie krank. Andere drangsalierten frisch verheiratete Bräute. Ifrīte – eine böswillige Unterart der Dschinne – schürten Streit bei Ehepaaren. Ifrīte belästigten besonders gern schöne Frauen und solche ohne Kinder. Andere Dschinne setzten Frauen zu, die sich waschen, schöne Kleider tragen oder Parfum auftra-

---

57 Vgl. Nāgī: *Jinnāt*, 118f.

gen. Dämonen bliesen auf den Bauch von hellhäutigen<sup>58</sup> Frauen, der sich daraufhin aufblähe. Die Frauen litten daraufhin Schmerzen an verschiedenen Stellen des Körpers. Im Wasser lebende Dschinne schlugen Frauen beim Baden auf den Kopf oder den Schambereich, weswegen diese nicht mehr zum Beischlaf kommen. Abgesehen von dem hier aufscheinenden Phänomen, körperliche und psychosomatische Krankheitssymptome mit Dschinneinfluss zu erklären, ist die Beschreibung der weiblichen Opfer interessant. Offenbar spiegelt sich in diesen Berichten die moralische Abwertung von schönen oder sich herausputzenden Frauen, da sie durch Dschinne gestraft werden. Eine ähnlich disziplinierende Wirkung von Dschinnengeschichten stellte auch Fartacek in Syrien fest:

„Analysiert man die moralischen Implikationen der Begegnungen mit Ğinn, so fällt auf, dass sie den Menschen vor allem dann zum Verhängnis werden, wenn er gegen traditionelle Norm- und Wertvorstellungen verstößt: Sie schlagen dann zu, wenn Menschen Tabus nicht beachten, wenn sie sich anstößig benehmen, wenn zum Beispiel Frauen ihr Kopfhaar oder ihre Beine nicht bedecken, wenn Höflichkeitsformen ignoriert werden oder Ernteopfer nicht vollzogen werden. [...] So gesehen sind die Ğinn tatsächlich Hüter der Moral.“<sup>59</sup>

Für diese Deutung spricht, was Nāgī aus Ibn Taymiyyahs *Majmū'at al-fatāwā* referiert.<sup>60</sup> Dschinne „reiten“ Menschen aus sexueller Lust in gewalttätiger Art, „so wie ein Mensch mit einem anderen Menschen umspringt, wenn er in schlimmster Rage und Rachsucht ist“, um für erlittenes Unrecht Vergeltung zu üben. Bittere Worte findet unser Autor auch für die Menschen, die sich die körperlichen Fähigkeiten der

---

58 Hellhäutigkeit gilt in Indien als Zeichen von Schönheit und edler Abkunft.

59 Fartacek: Unheil, 159.

60 Hierbei handelt es sich um die gleiche darin enthaltene Abhandlung *Īdāh al-dalāla fi 'umūm al-risālah*, der auch Birgit Krawietz eine Studie widmete (siehe Literaturverzeichnis).

Dschinne wie schwere Dinge zu heben oder geheimes Wissen weiterzugeben, zunutze machen wollen. Sie werden als Leugner (*munkir*) und Übeltäter bezeichnet. Hier schließt sich Nāgī Ibn Taymiyyahs Kritik an, der diese Menschen als zwar äußerlich fromm, aber innerlich verdorben verurteilt. Ibn Taymiyyah zählt diverse Sufis auf, die sich sexuelle Vergehen mit Dschinnen zuschulden haben kommen lassen und darüber hinaus Ehebruch und Päderastie begingen. Schon von dem Traditionarier Mālik ibn Anas wird überliefert, er habe die Mischehe als *markrūh* eingestuft, da es die Gesellschaft verderben könne, wenn unverheiratete Frauen für ihre unehelichen Kinder einen Dschinnvater anführen könnten. Dementsprechend ist der Umgang mit von Dschinnen Besessenen. Als letzte Möglichkeit, die Dschinne zum Verlassen eines Besessenen zu zwingen, nachdem man sie erst mit gutem Zureden zu überreden versucht und sie danach verflucht hat, kann der Dschinnbändiger den Besessenen selbst hart schlagen. Die überraschende Erklärung dafür ist, dass die Schläge nicht das menschliche Opfer erhält, sondern nur der Dschinn. Ein Beispiel für die Anwendung dieses Ratschlags soll uns noch begegnen. Auch äußerlich werden die menschlichen Sexualpartner der Dschinne beschrieben, und zwar fast uniform. Der längere Kontakt mit den Dschinn führt nach Nāgī immer zu einer körperlichen Schwächung. So schreibt Nāgī mit Referenz auf al-Shiblīs *Ākām al-marjān*, ihre Haut werde bleich und sie dünn. Die Haare gingen aus.<sup>61</sup> Ein Beispiel bietet Nāgī in einer längeren Geschichte dar, die sich in seinem Beisein zugetragen haben soll. Er betont besonders, nur erzählten Ereignisse authentisch darstellen zu wollen, seine Motivation sei nicht die eines Märchenerzählers. Ich werde nur die für uns relevanten Passagen im Original referieren:

„Ich will Ihnen eine wahre Begebenheit schildern. Vor zehn Jahren verliebte sich ein Dschinn in ein Mädchen aus Lahore.

61 Nāgī: *Jinnāt*, 96.

Deswegen kam die Mutter zu mir. Das Mädchen war versprochen gewesen. Als jedoch dieser Dschinn sich in sie verliebte, verkündete sie, die Verlobung zu lösen. Zuerst verstanden die Hausangehörigen überhaupt nicht, warum das Mädchen plötzlich so rebellisch geworden war. Dabei sollte sie einen Jungen heiraten, der ihr gefiel. Ihr Gesicht wurde von Tag zu Tag gelblicher und auf dem schönen Antlitz zeigten sich mehr und mehr Falten. Sie wurde fahl. Sie bekam dunkle Augenringe und machte einen umnebelten Eindruck. Ihre Mutter fragte sich, ob sie krank sei. Sie befragte ihre Tochter über vieles, erhielt aber keine Antwort. Die Mutter begann, auf die Aktivitäten ihrer Tochter ein Auge zu haben. Sie bemerkte, dass sie es kaum erwarten konnte, dass es Nacht wurde und dass ihre Schlafgewohnheiten sich geändert hatten. Zu Beginn hatte das Mädchen mit den anderen Personen im Hof außerhalb des Zimmers geschlafen. Sie hatte Angst gehabt, drinnen zu schlafen. Aber nun mochte sie nicht mehr draußen schlafen und nächtigte drinnen alleine. Hinter diesem Zimmer befand sich ein weiterer Raum von der Art eines Vorratsraums. Eines Tages schickte sich die Mutter an, sie zu überwachen und die Hausbewohner, die nicht schlafen gegangen waren, setzten sich mit ihr vor die Tür dieses Zimmers und lauschten, was darin vorging. Die Nacht war schon mehr als zur Hälfte verstrichen, da fühlte sie, dass sich im Inneren etwas verändert hatte und eine Person mit sehr tiefer, gedämpfter Stimme sprach. Dazu kam das Geräusch des knarzenden Bettes. Ihre Tochter schluchzte sanft und diese Erregtheit und Unruhe war vermischt mit Genuss. Der Frau standen die Haare zu Berge. Bestürzt blieb sie bei der Tür sitzen, in der Angst, drinnen sei ein Mann, der mit ihrer Tochter sexuell verkehre [*mujāma'at*]. Aber sie war in Verwirrung darüber, wer das sein könnte. Und wie konnte er hinein gelangen? Zum Zimmer und Vorratsraum gab es nur eine Tür, die – von ihnen verschlossen – nicht von außen geöffnet werden konnte. Von außen konnte niemand hineingekommen sein. Sie dachte weiter, dass es möglich war, dass jemand des Nachts, ohne gesehen zu werden, in

das Zimmer geschlüpft war. Anstatt ihre Tochter zu erniedrigen und Trubel zu verursachen, entschied sie sich zu warten und schwieg bis zum Morgen über die Lasterhaftigkeit ihrer Tochter. [...] Die Nacht ging vorüber. Gegen Morgen fühlte sie, wie jemand mit der Klinke sehr vorsichtig die Tür öffnete, zum Bett ging und sich hinlegte. Am Morgen ging die Frau hinein. Sie suchte das ganze Zimmer und den Vorratsraum ab, konnte aber keinen Mann finden. Sie warf einen Blick auf die Tochter. Sie schlief in einem halb nackten Zustand und verzückt. Ihr Haar war zerzaust und auf ihrem Gesicht zeigten sich die Spuren des Leidens. Sie bemühte sich, sie zu wecken, bis sie schlaftrunken ihre Augen öffnete. [...] Als die Mutter ihre tiefroten Augen sah, bekam sie Angst. Die Tochter sagte mit müder Stimme: „Geh Mama, schlaf, lass mich schlafen.“ Als ihre Mutter sie so sah, verstand sie etwas, aber nicht alles. Sie ordnete ihre Kleider und ging hinaus. Als sie nachmittags aufstand, war ihr Zustand anormal. Die Mutter fragte sie unter vier Augen, warum ihr Zustand so sei. Aber sie sagte nichts darauf. Die Frau sah, dass ihre Tochter extrem dürr geworden war. Am selben Tag sah sie ihre zu waschenden Kleidungsstücke, von denen ein seltsamer Geruch ausging. Auf dem *shalwā*<sup>62</sup> waren einige Tropfen Blut verteilt. Sie geriet in große Sorge. Sie erkundigte sich bei der Tochter, woher diese Spuren kämen. Die Tochter gab ihr zu verstehen, dass an bestimmten Tagen [der Regel] das Blut solche Zeichen mache. Aber die Mutter war nicht beruhigt. Sie fuhr einige Tage lang fort, ihrer Tochter hinterher zu spionieren. Aber alles war normal. Aber am dritten Tag danach war das Innere des Zimmers warm. [Zsfg. von J.R.: Sie belauscht ein Gespräch der beiden, in dem sie sich über seine zweitägige Abwesenheit beklagt, er ihr aber seine Liebe versichert. Er hat ihr einen Ring mitgebracht. Ein Gespräch folgt, in dem sie sich gegenseitig verliebte Komplimente machen. Die Frau erkennt, dass im Zimmer ein Dschinn ist und rezitiert den koranischen Thronvers. Darauf-

---

62 Ein südasiatisches Bekleidungsstück, das den Oberkörper und die Oberschenkel bedeckt.



hin gibt der Dschinn in großer Bedrängnis einen Schrei von sich, dass das ganze Zimmer zittert und die im Haus schlafenden Männer und Frauen durchgerüttelt werden. Der Dschinn schimpft unanständig. Nach dem Schrei bedroht er die Mutter mit dem Tod. Dazu kommt es allerdings nicht, der Dschinn entflieht.] Solange der Thronvers gelesen wurde, kam der Dschinn-Ifrī nicht wieder. Aber das Mädchen verbrachte die Tage in Trauer. Ihr Gesicht wurde schwarz. Dann kam die Mutter mit ihr zu mir. Das Mädchen sagte: ‚Herr Nāgī! [...] Ich kann ohne ihn nicht leben. Jetzt kann mich kein Mann mehr berühren und keiner kann mich mehr befriedigen. Wir haben einander geheiratet.‘ Nāgī erwiderte: ‚Ḥarāmzādah<sup>63</sup> Dschinn! Im Islam ist eine Ehe zwischen Dschinnen und Menschen nicht erlaubt. Du hast Unzucht [*zinā*] begangen. Er hat dich entehrt. Dein Blut hat er getrunken, mit deiner Jugend gespielt. Er ist ein Dämon. Ein Dämon, der aus Feuer [*āg*] ist und du bist aus Lehm. Sieh, wie ein heißes Kohlestück, auf Papier gelegt, dieses langsam verbrennt. So wird es dir gehen. Das ist ein den Dschinnen eigenes Feuer. Dieses Feuer ist der Feind des Menschen. Dies sind die Dschinne oder Dämonen, die gegenüber dem Menschen seit Ewigkeiten eine Feindschaft pflegen.‘ Sie erwiderte: ‚Er ist kein Feuer.‘ ‚Doch, er ist Feuer, aber du spürst es nicht.‘ ‚Er ist Ruhe und Freude, kühl und ein Meer der Liebe‘ sagte das Mädchen mit berauschter Stimme und der Ring auf ihrem Finger glitzerte. [...] Ich verstand, dass er sie völlig unter seiner Gewalt hatte. [Nāgī findet heraus, dass der Dschinn mittels des Rings das Mädchen unter Kontrolle hat.] Bei einer Zeremonie erschien der Dschinn. Das blasse Gesicht des Mädchens wurde rot und die Augen blutunterlaufen. [Nāgī unterhält sich mit ihm und versucht ihn unter seine Kontrolle zu bringen. Er wird gefangen und verwandelt sich in eine Eidechse. Als das Mädchen ihn so sieht, ist sie erstaunt und fällt in Ohnmacht.] Der Dschinn begann zu erzählen: ‚Ich bin Christ und komme aus Sakkhar. Hierher kam ich, um meine Lieben bei den Gräbern zu treffen. Sie leben dort schon

---

63 Beschimpfung, etwa: Hurensohn.

einige Jahre. Eines Tages sah ich dieses Mädchen mit ihrem Verlobten zusammen auf den Hügeln des Parks. Die beiden liebten einander verborgen vor anderen Menschen. Da setzte ich mich auf sie, weil mir ihr Duft angenehm war. Mein Freund riet mir auch, ich solle sie nicht verderben, aber ich war berauscht.‘ Ich warf mich mit einem Kissen auf den ungläubigen Dschinn und rammte ihm einen Nagel in den Rücken. Er stieß einen fürchterlichen Schrei aus und rief: ‚Ich sterbe. Du hast mich zum Krüppel gemacht.‘ Dann wusch ich mich und brachte ihn um. Danach las ich viele religiöse Formeln, machte alles sauber und gab Almosen. [...] Danach erwachte das Mädchen. Die Gewalttätigkeit des Dschinn hatte ihr einige Krankheiten beschert. Ich gab ihrer Mutter zu verstehen, dass ihre Wiederherstellung mindestens drei Monate benötigen werde. ‚Ihr Blut musste gereinigt werden. Der ungläubige Dschinn hat seine Unreinheit [*najāsāt*] und Schmutz in sie hineingebracht. Sie wird eine spezielle geistige Behandlung erhalten.‘ Sie verstand mich. Drei Monate später war ihr wie totes Gesicht wieder mit Leben erfüllt. Kurz danach fand ihre Hochzeit statt und sie führte ein fröhliches, glückliches Leben.“<sup>64</sup>

In dieser Geschichte finden sich beispielhaft alle Elemente einer sexuellen Dschinnbegegnung wieder, die wir bisher dargestellt haben. Der Dschinn wird als herrschsüchtig, gewalttätig, boshaft und stark beschrieben. Das Mädchen selbst tritt durch eine Normüberschreitung – der voreheliche Verkehr mit ihrem Verlobten – überhaupt erst in Kontakt mit den Dschinnen. Die Beziehung zwischen Mensch und Dschinn wird negativ geschildert. Sie beruht nur auf sexueller Anziehung, das Mädchen wird dabei vom Dschinn mittels des Rings manipuliert. Für den südasiatischen Kontext besonders negativ wiegt die Rebellion der Tochter gegen ihre Mutter, zu der sie der Dschinn anführt. Trotz dieser negativen Wertung wird der Dschinn nicht als hässlich,

---

64 Nāgī: Ğinnāt, 110-117.

sondern offenbar für die Tochter sehr anziehend und mit hoher sexueller Kraft ausgestattet beschrieben. Die sexuelle Ausschweifung wird allerdings negativ eingeordnet, da Nāgī die körperliche und mentale Schwächung des Mädchens mit ihr in Verbindung bringt. Für den Diskurs über Dschinne beispielhaft ist auch die Erklärung Nāgīs zum Element Feuer gegen Ende der Geschichte.

Andererseits lässt sich die Geschichte auf eine weitere Art lesen, als eine Geschichte über Normüberschreitung und Wiedereingliederung in das Normgefüge und als eine Geschichte über *agency*, also die Möglichkeiten und Grenzen für selbstbestimmtes Handeln, die Individuen in gegebenen Normgefügen haben bzw. ihnen zuerkannt werden. Das Mädchen als Teil des südasiatisch-islamischen Normensystems verstößt gegen zentrale, sexualethische Normen. Nāgīs Einordnung ist eindeutig, er spricht von Unzucht, Verunreinigung und Entehrung. Doch am Ende der Geschichte spricht er dem Mädchen eine Katharsis zu, die sie in das Normgefüge wieder eingliedert. Sie kann heiraten und führt ein glückliches Leben. Ein Stigma bleibt ihr nicht. Bestimmend für die Wandlungen des Mädchens bleiben männliche Aktionen. Der Dschinn ergreift Besitz von ihr und verführt sie. In dieser Verfassung handelt und fühlt sie nicht selbstbestimmt, sondern wird vom Dschinn mittels Fingerring und Leidenschaft beherrscht. Auch die Katharsis<sup>65</sup> folgt nicht aus eigenem Antrieb, der entscheidende Akteur ist der Dschinnbeschwörer Nāgī. Das Mädchen erscheint in der Erzählung eher als Objekt, denn als handelndes Subjekt; Schuld hat sie dennoch.

Zuletzt soll uns ein für Südasiens besonders interessanter Aspekt interessieren. Nāgī bringt ihn ins Spiel, als er ein über al-Ṭabarī überlie-

---

65 Nāgī beschreibt die gewaltsame Austreibung des Dschinn entsprechend überlieferter Vorstellungen, die sich auch im *Qanoon-e-Islam* finden, insbesondere die Abfolge von Koransversrezitation und Geißelung des Besessenen, die „keine Wunde auf dem Körper des Besessenen zurücklässt.“ Jaffur Shurreef: *Qanoon-e-Islam or the Customs of the Mussulans of India*, Madras 1863 (Nachdruck: Madras, 1991), 221.

fertes *ḥadīṭ* anbringt, demzufolge Ibn ‘Abbās den Propheten sagen hörte: Wenn ein Mann mit seiner Frau verkehrt, während sie menstruiert, und sie währenddessen schwanger wird, dann wird daraus ein Hermaphrodit (*mukhannath*). So wird das *ḥadīṭh* auch in der arabischen Literatur überliefert, beispielsweise bei al-Shiblī.<sup>66</sup> Nāgī übersetzt nun *mukhannath* mit *hijrā*. Die Hijrās sind auf dem indischen Subkontinent bekannt als das „dritte Geschlecht“.<sup>67</sup> Sie bilden eine separate Gemeinschaft von physiologisch männlichen Personen, die aber weibliche Genderrollen einnehmen und folgen als solche in der Gesellschaft einer langen Tradition, die bis in die Mogulzeit zurückreicht. Die Gemeinschaft erhält sich, indem sie Jungen aufnimmt, die aus ihren Familien ausbrechen. Hijrās treten bei Hochzeiten auf, müssen sich zum Lebensunterhalt aber mitunter auch prostituieren. Nur eine kleine Gruppe von Hijrās sind tatsächlich physiologisch Hermaphroditen, aber der Gegensatz zwischen biologischem und sozialem Geschlecht lässt Nāgī den Begriff *mukhannath* auf sie anwendbar erscheinen. Die Ausgrenzung und Abwertung der Hijrā-Gemeinschaft zeigt sich auch im vorliegenden Text. Nāgī konstatiert, „alle Hijrās sind Kinder von Dschinnen (Dämonen [*shayāṭīn*]).“<sup>68</sup> Die sexuelle Ambiguität der Hijrās ergibt sich demnach aus der Übertretung von islamischen Geboten – Sexualverkehr während der Menstruation – und aus außermenschlicher Intervention durch Dschinne; der Normalfall ist sie jedenfalls nach dem Verständnis Nāgīs nicht.

---

66 Shiblī: *Ākām al-marjān*, 92.

67 Gayatri Reddy: *With respect to sex: negotiating hijra identity in South India*, Chicago 2005, 18ff.

68 Ebd. S.105. Die Unterscheidung zwischen Dschinnen (*jinn*) und Dämonen (*shayāṭīn*) ist in den Quellen mitunter nicht eindeutig; auch in diesem Fall bei Nāgī nicht. Teilweise werden die Bezeichnungen synonym verwendet, teilweise die moralische Ambivalenz der Dschinne gegenüber den eindeutig bössartigen Dämonen hervorgehoben. Schon der *jānn*, erscheint einerseits als Urvater der (guten wie schlechten) Dschinne, andererseits als Bezeichnung für den Satan.

Wir haben gesehen, wie sich in den südasiatischen Vorstellungen über Dschinnenkörper und -sexualität, beispielhaft dargestellt in Nāgīs Werk, sowohl arabisch-islamische Deutungstraditionen als auch indienspezifische Themen des menschlichen Normgefüges offenbaren. Während die islamische Tradition nach al-Shiblī übernommen wird, wird in Anlehnung an südasiatische Vorstellungen das Feuerelement im Dschinnglauben weiter ausgearbeitet. Es dient als Chiffre für und erklärt die überbordende Sexualität der Dschinne. Durch die unter südasiatischen Muslimen verbreitete Temperamentenlehre der Yunānī-Medizin kann eine Beziehung zwischen der Feuerhaftigkeit der Dschinne und der aus unausgewogenen Temperamenten entstehenden körperlichen Leiden, nämlich der Überhitzung, hergestellt werden. Überdies werden arabisch-islamische Überlieferungen zur Herkunft von Hermaphroditen kulturell in den südasiatischen Kontext übersetzt, und diese Überlieferungen mit der Hijrā-Gemeinschaft in Zusammenhang gebracht.

## Literatur

- al-Damīrī, Kamāl al-dīn: Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā. Juz' I. Beirut o.J.
- Dar, Bashir Ahmad: Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan. Lahore 1971.
- Drieskens, Barbara: Living with Djinn. Understanding and Dealing with the Invisible in Cairo, London 2008.
- Fartacek, Gebhard: Unheil durch Dämonen? Geschichten und Diskurse über das Wirken der Ğinn. Eine sozialanthropologische Spurensuche in Syrien. Wien 2010.
- Fatoum, Aly Abd el-Gaphar: Der Ğinn-Glaube als islamische Rechtsfrage nach Lehren der orthodoxen Rechtsschulen. Diss. Frankfurt a.M. 1998.

- Al-Firūzābādī, Majd al-Dīn Muḥammad ibn Ya‘qūb: al-Qāmūs al-muḥīṭ, Bayrūt 1986 (1406 h.).
- Gibb, Hamilton, Evariste Lévi-Provençal, Joseph Schacht [Hrsg.]: Encyclopedia of Islam. New Edition. Leiden 1960.
- Habiger-Tuczay, Christa: Incubus, *Dämonen, Monster, Fabelwesen*, Ulrich Müller, Werner Wunderlich (Hrsg.), St. Gallen 1999, 333-341.
- al-Haitamī, Ibn Ḥajar: Fatāwā ḥadīthiyyah. al-Qahira 1889/90.
- Hammer-Purgstall, Josef Frh. von: „Der Geisterlehre der Moslimen“, *Zwei Abhandlungen zur Mystik und Magie des Islams von Josef Hammer-Purgstall*, Annemarie Schimmel (Hrsg.), Wien 1974, 140-203.
- Hasan, Khalid: “Postcard USA: Black magic has Pakistanis in thrall”, *Daily Times*, 11.9.2005.
- Hermansen, Marcia K.: Shāh Walī Allāh's Theory of the Subtle Spiritual Centers (Laṭā'if): A Sufi Model of Personhood and Self-Transformation, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 47, No. 1 (Jan., 1988), 1-25.
- Khān, Saīyid Aḥmad: Tafsīr al-jinn wa-l-jānn ‘alā mā fi al-qur’ān. Agra 1891.
- Ders.: Tafsīr al-qur’ān. Aligarh 1885.
- Krawietz, Birgit: „Dschinn und universaler Geltungsanspruch des Islam bei Ibn Taymiyya“, *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Rainer Brunner, Hrsg., Würzburg 2002, 251-260.
- Dies.: „Eheschließung mit Dschinnen nach Badr al-Din al-Šibli“, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 92 (2002), 33-52.
- Dies. u. Edward Badeen: “Islamic Reinvention of Ğinn. Status-Cut and Success Story”, *Identidades marginales*, Cristina de la Puente (Hrsg.), Madrid 2003, 93-109.
- Lamb, Sarah: White Saries and sweet mangoes. Aging, gender, and body in North India. London 2000.

- Lory, Pierre: Sexual Intercourse Between Humans and Demons in the Islamic Tradition, *Hidden Intercourse. Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*, Wouter J. Hanegraaf, Jeffrey J. Kripal, eds., Leiden 2008, 49-64.
- Nāgī B.A.: Jinnāt. Sex aur insān. New Delhi 2004.
- Nünlist, Tobias: Der Dämonenglaube im Bereich des Islams. Eine unbekannte Materialsammlung im Nachlass Fritz Meiers (1912-1998). In: *Asiatische Studien* LXII, 1 (2008), 1027-1041.
- Osella, Caroline u. Filippo: Men and masculinities in South India. London 2006.
- Reddy, Gayatri: With respect to sex: negotiating hijra identity in South India, Chicago 2005.
- Rothenberg, Celia: ‚My Wife is from the Jinn‘: Palestinian men, diaspora and love. In: Lahoucine Ouzgane: *Islamic masculinities*, London 2006.
- Schöllner, Marco: His Master’s Voice: Gespräche mit Dschinnen im heutigen Ägypten, *Die Welt des Islams*, New Series, Vol. 41, Issue 1 (Mar., 2001), 32-71.
- Shurreef, Jaffur: Qanoon-e-Islam, or the customs of the Moosulmans of India. Comprising a full account of their various rites and ceremonies. Composed under direction of and translated by G.A. Herklot. Madras 1863 (Nachdruck: Madras 1991).
- Al-Shiblī, Badr al-Dīn: Ākām al-marjān. Beirut: 1995.
- Wieland, Almut: Studien zur Djinn-Vorstellung im modernen Ägypten. Würzburg 1994.
- Zbinden, Ernst: Die Ğinn des Islam und der altorientalische Geisterglaube. Bern 1953.
- El-Zein, Amira: Islam, Arabs, and the intelligent world of the Jinn. New York 2009.

**NEUER MENSCH IM NEUEN KONTEXT:  
DIE FUNKTION VON KONVERSIONSERZÄHLUNGEN  
BEI DER IDENTITÄTSBILDUNG  
RELIGIÖSER STRÖMUNGEN**

Susanne Talabardon

Es gibt viele Gründe, sich für das Phänomen der Konversion in religiösen Gemeinschaften zu interessieren. Und es gibt dementsprechend unterschiedliche Fragestellungen und wissenschaftliche Disziplinen, die sich dieser Aufgabe widmen. Psychologische, soziologische, theologische und religionswissenschaftliche Untersuchungen forschen auf je ihre Weise nach den Ursachen für einen Wechsel religiöser Orientierung. Sie versuchen, den idealtypischen Prozess von Konversionen zu beschreiben und zu erfassen oder zu klären, welche sozialen, theologischen oder psychologischen Konzepte einen solchen Wandel bestimmen. Insbesondere die Verbreitung neuer religiöser Strömungen wie zum Beispiel der Internationalen Gesellschaft für Krishna-Bewusstsein (ISKCON) oder diejenige apokalyptisch-evangelikaler Gruppen in den siebziger Jahren führte zu einem signifikanten Ansteigen der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Phänomen der Konversion.<sup>1</sup>

Im Folgenden wird allerdings, etwas abseits vom Mainstream der Forschung, nicht die Befindlichkeit des Individuums, seine Motivation zu konvertieren oder die Erfahrungen in seinem neuen religiösen Umfeld thematisiert. Im Zentrum des Interesses steht vielmehr der Status der Gruppe, in die hinein sich der Neuling bewegt. Es soll gefragt wer-

---

1 Vgl. die Auswertung der diesbezüglichen Literatur bei David A. Snow, Richard Machalek: „The Sociology of Conversion“, in: *Ann. Rev. Sociol.* 10 (1984), 167-190. Eine Bibliographie bietet Lewis R. Rambo: „Bibliography: Current Research on Religious Conversion“, *Relig. Stud. Rev.* 8 (1982), 146-159.



den, was die Erzählungen und Berichte über Konversionen Einzelner über die Identität der gewählten religiösen Gemeinschaft aussagen.

Die Hypothese, die erprobt werden soll, behauptet eine besondere Bedeutung von Konversionserzählungen bei der Formulierung der Identität einer neuen religiösen Strömung. Das Interesse an der Tradierung solcher Narrative bestünde demzufolge nicht primär darin, die (positiven) Erfahrungen eines Individuums zu schildern, der sich auf eine wesentliche Lebenswende einlässt. Vielmehr zielten diese Berichte auf eine Darstellung der wesentlichen Identitätsmarker der überliefernden Gemeinschaft. Um dem somit knapp skizzierten Ziel der Untersuchung näher zu kommen, wurden zwei Sets von jüdischen Reformströmungen ausgewählt, die entweder zeitlich oder theologisch enge Bezüge zueinander aufweisen – sich also halbwegs verantwortlich vergleichen lassen. Dabei handelt es sich zum einen um die Jesusbewegung (1./2. Jh.) und das werdende klassische Judentum (ab 2. Jh.); zum anderen um die Gemeinschaft der Kabbalisten um Jitzchak Luria (1534-1572) und den Osteuropäischen Chassidismus (ab 18. Jh.). Somit wurden jüdische Strömungen ausgewählt, die sich zum Zeitpunkt der Betrachtung entfalteteten oder ausbreiteten und die also ein vitales Interesse an einer klaren Formulierung ihrer Identität hatten.

Wenn sich innerhalb verfasster religiöser Systeme, wie es beispielweise das Judentum oder das Christentum sind, Reform- oder Erweckungsbewegungen formieren,<sup>2</sup> sehen sich diese vor eine paradoxe Aufgabe gestellt: Sie müssen einerseits ihre grundsätzliche Übereinstimmung mit der Ursprungstradition erweisen, andererseits aber ihr neues theologisches oder soziales Gefüge, ihre Werte und Normen, hinreichend scharf vom „alten“ Brauch abgrenzen, um ihre schiere Existenz

---

2 Der englische Begriff *revivalist movement* trifft eigentlich genauer, was mit „Erweckungsbewegung“ im Folgenden bezeichnet werden soll, nämlich neue Strömungen in bestehenden religiösen Kulturen, die von sich behaupten, ursprüngliche Werte ihrer Tradition wieder oder besser zur Geltung zu bringen.

zu rechtfertigen und Anhänger zu gewinnen. Insbesondere dann, wenn sich die vorgängige Überlieferung als eine offenbarte Lebens- oder Denkweise definiert, sollten gravierende Neuansätze gut begründet sein. Der Eingriff in Narrative, Riten und Symbole erweist sich in denjenigen Fällen als besonders heikel, wenn diese über Generationen hinweg die Identität einer Gemeinschaft wesentlich bestimmten. Andererseits erscheint deren klar erkennbare Neudeutung oder gar Revision unvermeidlich – schon um zu wissen, wer zur neu formierten Gruppe gehört und wer nicht.

Sowohl für das werdende Judentum wie für das werdende Christentum liegen solcherlei Prozesse an der Wurzel ihrer Entwicklung. Beide gehen auf Reformkonzepte zurück, die von sich behaupten, das legitime Erbe des biblischen Israel anzutreten. Etwas anders steht es um das zweite Set an jüdischen Reformströmungen: Sie fußen beide auf der Kabbala, einer durchgreifenden Neudeutung der biblischen und der rabbinischen Tradition, ohne zueinander in direkte Konkurrenz zu treten. Der osteuropäische Chassidismus behauptet vielmehr, legitimer Erbe und Interpret der lurianischen Kabbala zu sein. Dieser Anspruch wurde und wird von zeitgenössischen, ebenfalls kabbalistisch geprägten Gegnern („Mitnaggedim“) heftig bestritten, ohne dass diese vorderhand neue Gemeinschaftsformen entwickelten.

## 1. Begriff und Methode

Bevor Konversionserzählungen untersucht werden können, sollte der Begriff der Konversion und – in einem zweiten Schritt – derjenige der Konversionserzählung näher umrissen werden.

Im Versuch, das Phänomen Konversion in den Blick zu nehmen, sieht man sich in besonderer Weise mit wechselnden Außen- und Innenperspektiven der jeweiligen religiösen Gemeinschaften konfrontiert.

So erhebt die Religionswissenschaft den Anspruch, deskriptiv und für alle Gemeinschaften gültig zu erfassen, was man unter diesem Prozess zu verstehen habe. Die Religionen hingegen behaupten das Recht, normativ darüber zu befinden, was im Rahmen ihres jeweiligen theologischen Systems (wirklich) „Konversion“ ist und in welcher Weise die Beziehung zur Herkunftsgemeinschaft zu bestimmen ist.<sup>3</sup> Letztlich gilt cum grano salis für beide: „Conversion is what a faith group says it is.“<sup>4</sup>

### 1.1 Deskriptive Zugänge

In den Versuchen der neueren Forschung, „Konversion“ zu beschreiben, bilden sich zumeist die Herkunftsdisziplinen der beteiligten Wissenschaftler/innen deutlich ab. So sehen Psycholog/innen<sup>5</sup> deren Ursache in psychischen, manchmal gar psychopathologischen Dispositionen des Einzelnen, während Soziologen<sup>6</sup> eher soziale Faktoren oder den Einfluss sozialer Netzwerke für entscheidend halten. Je nachdem, ob hauptsächlich individuelle oder kollektive Prozesse für Konversionen verantwortlich gemacht werden, wandelt sich auch die Ausrichtung der Definition. Eine solche disziplinäre Bindung gilt selbstverständlich auch für die den jeweiligen Arbeiten zugrunde liegenden Theorien.<sup>7</sup> So finden sich neben den älteren psychoanalytischen Modellen unter ande-

---

3 Zum Problem der Innen- und Außenperspektive in der Religionsphänomenologie vgl. Gavin Flood: *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*. London 1999.

4 Lewis R. Rambo: *Understanding Religious Conversion*. New Haven, London 1993, XIV.

5 So der Begründer der modernen Forschung zum Thema, William James (1842-1910): *Varieties of Religious Experience* (1902), Reprint New York 1958.

6 Vgl. John Lofland, Rodney Stark, „Becoming a World-saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective“, in: *American Sociological Review* 30 (1965), 862-875 oder David A. Snow, Richard Machalek: „The Convert as a Social Type“, in: Randall Collins (Hg.), *Sociological Theory*. San Francisco (1983), 259-289.

7 Eine sehr instruktive und knappe Übersicht dazu vermittelt Lewis Rambo: „Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change“, in: *Social Compass* 46, 1999, 259-271. Eine vergleichende Anwendung strukturalistisch-funktionalistischer Theorien (vgl. Durkheim, Berger, Merton) und der rational choice theory (Stark, Finke) auf die Konversionsfrage bietet Durk Hak: „Stark and Finke or Durkheim on Conversion and (Re-)Affiliation: An Outline of a Structural Functionalist Rebuttal to Stark and Finke“, in: *Social Compass* 54, (2007), 295-312.

rem Globalisierungs-, Postkolonialismus-, feministische, interkulturelle, narrative, religionsphänomenologische, Identitäts- oder Ritualtheorien auf das Phänomen appliziert. Hier ist sorgfältig abzuwägen, was die jeweilige Theorie für die geplante Untersuchung zu leisten imstande ist.

Hinzu kommt, dass sich die Forschung zu Konversionen seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhundert sehr auf Feldforschungen innerhalb von Neuen Religiösen Bewegungen (NRM's) wie ISCKON, die Unification Church oder die Pfingstbewegungen in den USA konzentriert hat. Erst seit den neunziger Jahren widmet man sich bevorzugt den Übertritten zum Islam<sup>8</sup> und geht in diesem Zusammenhang auch stärker auf lateinamerikanische, indische und afrikanische Kontexte ein. Arbeiten zu Konversionen in große christliche Kirchen oder in jüdische Gemeinschaften treten demgegenüber in jüngster Zeit zurück. Das Interesse an Proselyten und Apostaten in historisch zurückliegenden Epochen (vor allem der Spätantike) ist allerdings ungebrochen.<sup>9</sup>

Angesichts der zahlreich beteiligten wissenschaftlichen Disziplinen scheint es geboten, bei einer Definition auf inkludierende Ansätze zurückzugreifen. Diese wären vor dem Hintergrund der besonderen Erfordernisse der vorliegenden Fragestellung, der es ja gerade nicht um

- 
- 8 Vgl. beispielsweise Larry Posten: *Islamic Daiwah in the West: Muslim missionary activity and the dynamics of conversion to Islam*, Oxford 1992; Stefano Allievi: "Pour une sociologie des conversions: lorsque des Européens deviennent musulmans", in: *Social Compass* 46 (1999), 283-300; Monika Wohlrab-Sahr: "Conversion to Islam: Between Syncretism and Symbolic Battle", *Social Compass* 46 (1999), 351-362; Mercedes García-Arenal: "Les conversions d'Européens à l'islam dans l'histoire: esquisse générale", in: *Social Compass* 46 (1999), 273-281 sowie die Literaturübersicht bei Rambo, *Theories*, 267-271.
- 9 Vgl. z. B. Joseph R. Rosenbloom: *Conversion to Judaism: From the Biblical Period to the Present*. Cincinnati 1978; Karl F. Morrison: *Conversion and Text: The Cases of Augustine of Hippo, Herman-Judah, and Constantine Tsatsos*. Charlottesville 1992; Gary Porton: *The Stranger Within Your Gates: Converts and Conversion in Rabbinic Literature*. Chicago Studies in the History of Judaism, Chicago 1994. Als das für die Erforschung der Konversionsprozesse in der Spätantike grundlegende Werk gilt das von Arthur Darby Nock: *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford 1933.

die Gründe für Konversionen in Neuen Religiösen Bewegungen geht, kritisch zu überprüfen. Eine solche interdisziplinäre, umgreifende und phänomenologische Definition bietet Lewis Rambo:

“Conversion is a process of religious change that takes place in a dynamic force field of people, events, ideologies, institutions, expectations, and orientations.”<sup>10</sup>

Diese Beschreibung hat den Vorteil, dass sie wesentliche Komponenten – nämlich: kulturelle, soziale, persönliche und religiöse – die im Umfeld von Konversionen zu bedenken sind, auch tatsächlich gleichberechtigt benennt und somit (zu Recht) unterstellt, dass sich diese im konkreten Einzelfall oder innerhalb einer bestimmten Epoche in ihrer Bedeutung verschieben. Sie hat den Nachteil einer ziemlichen Unbestimmtheit („a process of religious change“). Diesem Umstand sucht Rambo zu begegnen, indem er seiner Definition eine breit angelegte Typologie von Konversion beigesellt (ibid., S. 13 f.), welche die Bandbreite sozialer und kultureller Prozesse beschreibt, die ein Konvertit durchlaufen kann:

1. Apostasie (Zurückweisung einer religiösen Tradition; in manchen Fällen auch die Übernahme nichtreligiöser Wertesysteme)
2. Intensivierung (Zuwendung bzw. verstärktes Engagement für einen Glauben)
3. Affiliation (Übergang von keiner oder minimaler Zugehörigkeit zu voller Identifizierung zu einer religiösen Gemeinschaft/ einem Glauben)

---

<sup>10</sup> Rambo: *Understanding*, 5. Würdigung und Kritik erfährt dies bei Henri Gooren: *Religious Conversion and Disaffiliation. Tracing Patterns of Change in Faith Practices*. New York 2010, 37-40.

4. Wechsel der Institution (oder der Konfession; Wechsel einer Denomination oder Strömung innerhalb einer größeren Tradition)
5. Wechsel der Tradition (Wechsel von einer großen Tradition in eine andere)

Vor dem Hintergrund dieser idealtypischen Kategorisierung entfaltet Rambo ein sechsstufiges Modell eines Konversionsprozesses. Dies umfasst (1) den jeweiligen Ausgangspunkt („context“), (2) die auslösenden Faktoren („crisis“), (3) – abhängig von der individuellen Disposition – die Suche nach Wegen aus der Krise („quest“), (4) die Begegnung der oder des Suchenden mit Menschen oder Institutionen, die Antworten bieten („encounter“), (5) die Beziehungen und Aktionen, die den Suchenden an die neue Option heranführen („interaction“), (6) das Eingehen einer neuen Bindung mit Hilfe einer biographischen Rekonstruktion und der Begründung neuer Ausrichtung („commitment“) und schließlich (7) die Konsequenz („consequences“) einer radikalen Lebenswende.<sup>11</sup>

Von den bei Rambo klassifizierten Konversionstypen interessieren für die eingangs entwickelte Fragestellung vor allem die Folgenden:

---

11 Die „radikale Lebenswende“ als bestimmendes Merkmal einer Konversion dominierte die Definitionen vor Rambo, wobei dann zu klären blieb, wie radikal eine radikale Lebenswende sein müsse, um als „richtige“ Konversion durchzugehen. Als charakteristisches Exemplar einer solchen Begriffsbestimmung sei hier Richard V. Travisano: „Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations“, in: Gregory P. Stone, Harvey A. Farberman (Hg.): *Social Psychology through Symbolic Interaction*, Waltham, Mass. 1970, 594-606, zitiert, der den Begriff der Identität prominent in seine Überlegungen einbezieht: „Conversion are drastic changes in life [...] Conversions are transitions to identities which are proscribed within the person's established universe of discourse, and which exist in universe of discourse that negate these formerly established ones. The ideal typical conversion can be thought of as the embracing of a negative identity. The person becomes something which was specifically prohibited.“ (Alternation, 600-601) Rambos Kategorisierung fußt auf Lofland/Stark: *World-Saver*.

1. Die *Intensivierung* („intensification“), der zufolge das Engagement innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft signifikant verstärkt wird;
2. der *Wechsel der Institution oder Denomination* („institutional transition“; zum Beispiel vom progressiven zum orthodoxen Judentum) sowie
3. der *Wechsel der Tradition* („tradition transition“; zum Beispiel vom Islam zum Christentum)

Auch in der religionshistorischen Konversionsforschung bemühte man sich um eine Klassifizierung von Konversionsprozessen. Den Grundstein dazu legte Nock, der zwischen *conversion*, einer radikalen Lebenswende (im Falle von Judentum und Christentum) sowie *adhesion* unterschied, wobei er letzteres als Anschluss an einen paganen Kult definierte, der nicht das gesamte bisherige Leben in Frage stellte.<sup>12</sup> Richard Trivisano bevorzugte statt des generischen *adhesion* den Terminus *alternation* zur Beschreibung einer weniger einschneidenden religiösen Veränderung.<sup>13</sup> Schwierig an einer solchen Differenzierung erscheint der Versuch, den Umfang einer persönlichen Hingabe wissenschaftlich zu quantifizieren – noch dazu, wenn dies entlang der Grenzen von spätantiken NRM's geschieht.

Ein dritter Typus spätantiker Konversionen wurde von der Neutestamentlerin Beverly Gaventa ins Spiel gebracht – die *transformation*, welche sie wie folgt definiert:

“Radical changes of perspective in which some newly gained cognition brings about a changed way of understanding. Un-

---

12 Nock: *Conversion*, 7.14-15.

13 “Relatively easily accomplished changes of life which do not involve a radical change in the universe of discourse and informing aspect, but are a part of or grow-out of existing programs of behavior.” (Trivisano: *Alternation*, 601).

like a conversion, a transformation does not require a rejection or negation of the past, or of previously held values.”<sup>14</sup>

Auch diese letzte terminologische Verfeinerung birgt ihre Tücken, da sie einerseits, wie Travisano, mit dem Begriff der Konversion die „radikale“ Negation der früheren Identität, der Werte und Normen der Vergangenheit verknüpft. Andererseits stellt sich die Frage, wie der „radical change of perspective“ ohne eine Abkehr („negation“) von früheren Positionen zu bewerkstelligen wäre.

Es empfiehlt sich also, anstatt mit einer Definition entlang quantifizierender Parameter des Individuums („radikal“, Verwerfung früherer Werte und Normen) vorerst mit einer an der tragenden Institution orientierten Auffaltung des Terminus Konversion zu operieren, wie beispielsweise Rambo ihn vorschlägt.<sup>15</sup>

## 1.2 Normative Zugänge: Konversion(en) aus frühjüdischer und frühchristlicher Innenperspektive

*Der Wechsel der Tradition:* Die Hebräische Bibel bietet kaum Informationen darüber, ob (überhaupt) und wie (genau) Menschen aus anderen Ethnien und Kulturkreisen in das Volk Israel integriert worden sind. Allerdings wird vorausgesetzt, dass Beisassen (hebr. גר, Plural גרים) in bestimmte Opferrituale und Festlichkeiten (Ex 23,12; Dtn 16, 9-15) einbezogen werden konnten, ohne damit ihren Status als „Fremde“ bzw. Beisassen aufzugeben. Insbesondere vom Pessachfest waren sie jedoch ausdrücklich ausgeschlossen, es sei denn, sie ließen sich beschneiden (Ex 12,48-49). Inwieweit der Beisasse danach als Proselyt<sup>16</sup> bzw. als

14 Beverly Roberts Gaventa: *From Darkness to Light. Aspects of Conversion in the New Testament, Overtures to Biblical Theology* 20, Philadelphia 1986, 10 f.

15 Zur engen Verknüpfung von individueller Lebenswende und institutioneller Einbindung vgl. Eugene V. Gallagher: „Conversion and community in Late Antiquity“, in: *Journal of Religion* 73 (1993), 1-15.

16 Προσίλυτος – Dieses Kunstwort nutzte die Septuaginta (LXX) zur Übertragung des hebräischen גר, insofern deren soziale Gleichheit mit den Israeliten betont werden



gleichberechtigter Israelit gelten konnte, ist in der Forschung umstritten.<sup>17</sup> Im Großen und Ganzen lag das Interesse der Hebräischen Bibel darin, den rechtlichen Status der Beisassen qua Fremde zu definieren und ihre soziale Wohlfahrt zu schützen. Die Eingliederung von יגרים in das Volk Israel gehörte hingegen eher auf die eschatologische Agenda (Jes 14, 1f.; 56,1-8; Sach 2,15 u.ö.).

Die narrativen Traditionen der Bibel wissen durchaus von „Fremden“ zu berichten, die sich zu Israel (vgl. Rut) oder zum Ewigen Israels bekannten (vgl. Jitro, Ex 18; den Syrer Na’aman, 2 Kön 5 oder Jonas Seeleute und die Bewohner Ninives, Jona 1,16; 3,7-9). Von deren ausdrücklicher Integration in die israelitische Tradition wird jedoch nicht erzählt, ebenso wenig wie entsprechende Rituale geschildert werden.

Im Neuen Testament, insbesondere in der Apostelgeschichte und in der paulinischen Briefliteratur, wird die Bekehrung von Nichtjuden und deren Integration in das („neue“) Gottesvolk zu einem herausragenden Topos. Im Falle der Apostelgeschichte, mit Einschränkungen auch im Zweiten Evangelium, bildete der Übergang zur Anwerbung von Nichtjuden sogar ein wesentliches literarisches Gestaltungsprinzip des Gesamtwerks. Blickt man auf die Paulusbriefe (vor allem Gal, Röm, 1 und

---

sollte. Wird hingegen deren rechtliche oder soziale Ungleichheit betont, verwendet die LXX den Begriff *πάροικος*. Philo von Alexandrien (um 25 BCE bis 50 CE) versteht den Begriff als Bezeichnung für einen Menschen, der seinen Lebensweg tiefgreifend ändert, seine früheren Bindungen aufgibt, um sich an Gott und die Frömmigkeit anzuschließen. Der prosélytos würde somit sozial und rechtlich zu einem Vollmitglied Israels (De specialibus legibus 1,51-53; De Josepho 87 u.ö.). Vgl. Philipp A. Enger: Art. Proselyt (AT), [www.wibilex.de](http://www.wibilex.de) (letzter Zugriff: 29.9. 2011, 11:46 Uhr).

17 Dafür optiert beispielsweise Christoph Bultmann: *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff „ger“ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung* (FRLANT 153), Göttingen 1992. Dagegen äußern sich Frank Crüsemann: „Fremdenliebe und Identitätssicherung. Zum Verständnis der „Fremden“-Gesetze im Alten Testament“, *WuD* 19 (1987), 11-24 und Jacob Milgrom: „Religious Conversion and the Revolt Model for the Formation of Israel“, *JBL* 101 (1982), 169-176. Ein Spezialfall war die Konversion von Sklaven, die insbesondere dann notwendig erschien, wenn Sklaven zu häuslichen Diensten herangezogen wurden.

2 Kor), so verursachte der Streit um Missionsstrategien wesentliche theologische Neuansätze wie die sogenannte Rechtfertigungslehre. Der Konflikt im ersten Jahrhundert bezog sich auf das konkrete Verfahren bei der Aufnahme von Proselyten in die (kultische) Gemeinschaft der Jesusanhänger. Während die einen (mutmaßlich die Jerusalemer Gruppe um Jakobus) zusätzlich zu Katechumenat und Taufe das im werdenden Judentum wohl übliche Verfahren – vor allem die Beschneidung und die Verpflichtung auf die Tora – forderten, hielten die anderen (vor allem die von Paulus geprägten Gruppen) Katechumenat, Taufe und die Verpflichtung auf wenige rituelle Mindeststandards für ausreichend. Letztere Position setzte sich schnell durch, wobei mit der Säuglings- bzw. Kindertaufe (ab dem 4./5. Jh.) der Katechumenat zeitlich nach die Taufe rückte und die (jüdischen) rituellen Mindeststandards keine Bedeutung mehr hatten.<sup>18</sup>

Die generelle Position zu Mission und der Aufnahme neuer Mitglieder kann als einer der bedeutendsten Unterschiede zwischen dem werdenden Judentum und dem werdenden Christentum charakterisiert werden. Zwar scheint sich in hellenistischer Zeit (bis zum 1. Jh. BCE) ein regelrechtes Verfahren zur Aufnahme von Konvertiten in das Volk Israel herausgebildet zu haben, wie dies jedoch genau aussah und wie intensiv es genutzt wurde, ist unbekannt.<sup>19</sup> Zweifellos spielten dabei die Unterweisung in jüdischer Lebensweise (Halacha) und deren Übernahme, das ausschließliche Bekenntnis zum Gott Israels, die Beschneidung und Reinigungsriten (Tauchbad?) eine Rolle.<sup>20</sup> Bereits in ihrer Entstehungsphase dürften mindestens Teile rabbinischen Strömung ei-

18 Zur Missionspraxis und Konversionserfolgen der werdenden Christenheit vgl. Jack T. Sanders: *Charisma, Converts, Competitors. Societal and Sociological Factors in the Success of Early Christianity*, London 2000; komparatistisch: Martin Goodman: *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 2001.

19 Vgl. dazu Shaye J.D. Cohen: *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley u.a. 1999, besonders 109-174.

20 Judit 14,10. Philo erwähnt jedoch die Beschneidung nicht ausdrücklich als Initiationsritual (vgl. Cohen: *Jewishness*, 157), wohl aber Josephus (ibid., 158).

ner Aufnahme von Heiden in das Volk Israel gegenüber offen gewesen sein.<sup>21</sup> Explizite Festlegungen zum Konversionsritual finden sich jedoch erst im Babylonischen Talmud schriftlich niedergelegt (bJev 47a-48a; bKer 8b-9a), dürften aber palästinische Traditionen des 3. Jahrhunderts CE spiegeln. Dem Talmud zufolge sollte der Konvertit auf die Leiden des jüdischen Volkes warnend hingewiesen sowie intensiv in der Tora unterrichtet werden. Der männliche Kandidat musste sich beschneiden lassen und sich nach Verheilen der Wunde vor zwei Zeugen einem Tauchbad unterziehen. Über den sozialen und kulturellen Status eines Proselyten gibt es in der rabbinischen Literatur (im Gegensatz zu Philo) sehr unterschiedliche Ansichten.<sup>22</sup>

*Der Wechsel der Institution oder Denomination:* Die Frage eines Übergangs in eine andere Strömung innerhalb der jüdisch-jüdischen Haupttradition wird mutmaßlich erst in hellenistischer Zeit (etwa ab dem 2. Jh. BCE) greifbar, als sich je nach Haltung zu den Diadochenherrschern und ihren Hellenisierungsprogrammen in Judäa unterschiedliche Gruppierungen herauszukristallisieren begannen. Ein wesentlicher Faktor bei diesen Prozessen dürften apokalyptische Konzepte gewesen sein, die in der Regel die Bildung von fest umrissenen, elitär und exklusiv strukturierten Gruppen (wie etwa der Qumran-Gruppe als „Kinder des Lichts“) begünstigten. Insbesondere von der Gemeinschaft (תנ״ך) von Qumran (u.a. 1QS 6,13-24; CD 15,6-15) sind Initiationsriten bekannt; bei den Chaverim,<sup>23</sup> die sich besonders um persönliche Rein-

---

21 Vgl. Marc Hirshman: „Rabbinic Universalism in the Second and Third Centuries“, *Harvard Theological Review* 93 (2000), 101-115, unter Hinweis auf Mekhiltá Bachodesch 1; Sifré Bem Qorach Par. 119; Sifrá Acharé Mot § 143 (ad Lev 18,5); Mekhiltá Amaleq 2 u.a.m.

22 Vgl. bJev 47a.b.; bKidd 70b.72b-73a. bAZ 64a u.ö. Ein kleines Kompendium an Baraitot (frühe Traditionen, die keinen Eingang in die Mischna gefunden haben) und Halachot zum Umgang mit Proselyten bietet der externe Traktat Gerim, zu dessen Alter aber in der Forschung überhaupt keine Einigkeit zu bestehen scheint.

23 Über die Chaverim (חברים) ist so gut wie nichts bekannt, sieht man einmal davon ab, dass es sich dabei um eine Gruppe handelte, die das Verzehnten von landwirtschaftlichen Produkten und somit die genaue Beachtung von Speisevorschrif-

heit bemühten, wird es vermutet. Bei anderen Gruppierungen, wie zum Beispiel bei den Sadduzäern, dürfte sich die Zugehörigkeit eher entlang sozialer Strukturen orientiert haben.

Für die Jesusbewegung und die erste(n) Generation(en) ihrer *jüdischen* Anhänger wäre zu vermuten, dass sich die Betroffenen als eine Gemeinschaft innerhalb des Spektrums jüdischer Strömungen empfanden. Mit ihrer Bereitschaft, sich der Jesusbewegung anzuschließen, vollzogen sie also einen Wechsel der Denomination. Das Initiationsritual mag, wie beim Qumran-Jachad und den Anhängern Johannes' des Täufers, ein öffentliches Bekenntnis und eine rituelle Waschung (Taufe) gewesen sein.

*Intensivierung oder Affiliation:* Die Hebräische Bibel ist erkennbar nicht daran interessiert, Fremde in das Volk Israel zu integrieren, was bei dem allgemein ethnischen Zuschnitt antiker und spätantiker Kulte nicht sonderlich verwundert. Die Aufforderung an die Israeliten, sich durch ihre Lebensweise dem Ewigen anzunähern, durchzieht jedoch nahezu alle Schichten der Heiligen Schrift. Im Kern beinhaltet dieser Aufruf entweder, zur ausschließlichen Verehrung J's zurückzukehren oder dem kultischen Eifer die entsprechenden sozialen Werte beizugesellen (z.B. Jes 1,10-17). Der gängige Terminus für einen solchen tiefgreifenden Prozess der Affiliation in der Bibel ist שׁוּב (umkehren) oder תְּשׁוּבָה (Wendung). Es galt, die individuellen oder kollektiven Irrwege zu verlassen und mit einem kultisch und sozial vorbildlichen Wandel dem Wesen des Ewigen zu entsprechen.

Die Aufforderung des Täufers an seine Anhänger, von ihren Sünden abzukehren, entspricht im Grunde dem Affiliationskonzept der Hebräischen Bibel, wobei im apokalyptischen Umfeld seiner Predigt die anbrechende Endzeit das entscheidende Motiv abgibt. Das Stichwort für

---

ten besonders achteten. Vgl. dazu Catherine Hezser: *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, TSAJ 66, Tübingen 1996, 74-75.

die erforderliche Bußumkehr lautet μετάνοια, die als entscheidende Voraussetzung für einen Anteil am Königtum der Himmel fungiert. Interessanter Weise entspricht die Predigt des Johannes (Mt 3,2): μετανοεῖτε ἤγγικεν γάρ ἡ βασιλεῖα τῶν οὐρανῶν exakt derjenigen Jesu (Mt 4,17). Der Begriff μετάνοια beinhaltet im neutestamentlichen Kontext das Element der Buße (Affiliation) ebenso, wie das einer tiefgreifenden Lebenswende mit dem Ziel eines Anschlusses an eine (apokalyptische) Gruppe.

### 1.3. Konversionserzählungen

Sowohl die religionswissenschaftliche Forschung, als auch die Gemeinschaften selbst stimmen also darin überein, dass jede religiöse Gruppe ihre eigene Definition dessen liefert, was unter Konversion zu verstehen sei. Weder der Prozess selbst, noch seine wesentlichen Bestandteile können als kulturelle Universalie gelten. Wenn demnach jede Gemeinschaft ihr typisches Konversionsschema („pattern“) ausprägt, dann gilt dies auch für die Erzählungen darüber, denen die Aufgabe zufällt, die Identität der jeweiligen Gruppe zu schärfen.<sup>24</sup> Dieser Deutung von narrativen Traditionen liegt die Voraussetzung zugrunde, dass Texte ihren sozialen Kontext ebenso widerspiegeln, wie sie ihn zu beeinflussen suchen:

“Texts both mirror and generate social realities, which they sustain, resist, contest or seek to transform.”<sup>25</sup>

---

24 Vgl. Auch Fritz Stolz: “From the Paradigm of Lament and Hearing to the Conversion Paradigm”, in: Jan Assmann, Guy G. Stroumsa (Hg.): *Transformation of the Inner Self in Ancient Religions*, Leiden u.a. 1999, 9-29. Eine wesentliche These von Stolz beschreibt den Übergang eines kultischen Paradigmas von individueller Klage und deren Erhöhung, die sich nach dem Abschied vom bzw. der Zerstörung des Tempels hin zu einer postkultischen Struktur von Transformation („Konversion“) der sozialen Beziehungen zwischen dem Einzelnen und der (religiösen) Gemeinschaft entwickelte. Solcherlei Transformationsprozesse dienen, so Stolz: Paradigm, 15, wesentlich dazu, einen Status von Konfusion und Ambiguität aufzulösen und zu klären.

25 Gabrielle M. Spiegel: *The Past as Text: The Theory and Practice of Medieval Historio-*

Erzählungen leisten also weit mehr und ganz anderes, als eine getreue Beschreibung irgendeines Problems derjenigen Gruppe zu liefern, aus der heraus sie entstanden sind. Jeder Kultur steht ein bestimmtes Repertoire an literarischen Ausdrucksformen und Genres – im konkreten Fall: narrativen Modellen – zu Gebote, um Bedeutung zu transportieren, einsichtig werden zu lassen oder zu verändern.<sup>26</sup> Somit deutet die jeweilige literarische Form ebenso wie der konkrete Inhalt nicht nur auf die Identität der sie verantwortenden Gemeinschaft, sondern auch auf das ihr inhärente Konfliktpotential. Die charakteristische Häufung von Literaturproduktion in bestimmten Entwicklungsphasen einer Gesellschaft könnte sogar dazu verführen, Erzählungen als Krisenphänomen zu deuten:

“When cultures feel threatened they often begin to tell tales. Sometimes these are retellings that strengthen the dominant fictions and sometimes they are new or revised narratives. These represent the dominant fictions of identity [...]. Through these narratives, the imagined community guards its borders and defines for itself who is inside, who is outside, and why.”<sup>27</sup>

Konversionserzählungen, das liegt in der Natur der Sache, sind in besonderer Weise mit Identität(en), dem Innen und Außen und den Gründen für spezifische Grenzziehungen befasst. Sie sollten also nicht primär als „Erlebnisberichte“ konkreter historischer Individuen gelesen, sondern (mindestens versuchsweise) als Identitätskonstruktionen derjenigen Gemeinschaften verstanden werden, die sie überliefern. Entlang der verschiedenen Formen von Konversion, wie sie die religionsphänomenologische Betrachtung behauptet und von denen religiöse

---

*graphy*, Baltimore 1997, 24.

26 Vgl. Joshua Levinson: “Literary Approaches to Midrash”, in: Carol Bakhos, (Hg.): *Current Trends in the Study of Midrash*, Leiden 2006, 206.

27 *Ibid.*, 209.

Gemeinschaften berichten, sind verschiedene Modelle von Konversions-erzählungen zu vermuten: Narrative, welche

1. einen radikalen Wechsel der religiösen Gemeinschaft („Wechsel der Tradition“) beschreiben und das Schicksal von Proselyten (Gerim; Neophyten) zum Gegenstand haben;
2. den Übergang von einer Gruppe innerhalb einer religiösen Gemeinschaft in eine andere derselben Tradition („Wechsel der Denomination“) darstellen, wobei zu fragen bleibt, wie die betroffenen Personen jeweils bezeichnet werden;
3. einen Wandel in der Adhäsion innerhalb eines Glaubenssystems thematisieren und bußfertige Menschen (בעלי תשובה) in den Mittelpunkt rücken.<sup>28</sup>

Letztere Gruppe kann im Einzelfall durchaus mit Bußerzählungen oder Berufungen interferieren.

Entlang dieser ersten Bestimmungen gilt es nun, werdende religiöse Gruppen spezifischer in den Blick zu nehmen, um Mechanismen von Identitätsbestimmung und Grenzziehung bei deren Formierung zu betrachten. Insbesondere bei Reformströmungen verfasster Systeme steht zu vermuten, dass traditionelle Modelle (etwa biblische Figuren) und Motive zur Beschreibung der vermeintlich individuellen Konversionserfahrungen herangezogen werden. Die Erzählung müsste gleichzeitig auf kulturelle Repertoires zurückgreifen und diese modifizieren – um

---

28 Für das spätantike Judentum (1.-3. Jh. CE) gibt es ferner das Spezialproblem der „Gottesfürchtigen“ (θεοσβείας bzw. יראי שמים), wobei es sich um Nichtjuden handelte, die von der jüdischen Lebensweise fasziniert waren und diese teilweise übernahmen, ohne tatsächlich zu konvertieren. Sie fügten also bestimmte jüdische Überzeugungen und Riten ihren paganen hinzu. Dies Phänomen wird im Folgenden nicht weiter beobachtet, zumal es zum Thema eine reiche Literatur gibt, vgl. Louis Feldman: *Jew and Gentile in the Ancient World*, Princeton 1993, 342-382.

sich verständlich zu machen und die erwünschten Neuansätze und Abgrenzungsprozesse zu untersetzen.

Die Hebräische Bibel vermittelt keine Konversionserzählungen im eigentlichen Sinne. Das klassische Modell für drastische Lebensänderungen, das sie anbietet, findet sich in den Berufungserzählungen der Propheten von Mose bis Ezechiel. Sowohl für das werdende Judentum als auch das werdende Christentum, so steht es zu vermuten, bilden die prophetischen Berufungserzählungen ein wesentliches Exempel für die eigenen Bemühungen.

## 2. Konversionserzählungen im Neuen Testament

Das einflussreichste Paradigma späterer christlicher Konversionen bildet zweifelsohne dasjenige des Paulus. Diese Beobachtung erscheint insofern eigenartig, als dass Paulus die gängigen Begriffe dafür (תשובה, μετάνοια) niemals auf sich selbst bezieht. Jenes für ihn überaus einschneidende Ereignis seiner persönlichen Lebenswende beschreibt er allenfalls andeutungsweise (1 Kor 15, 3-10; 2 Kor 12,2-4; Gal 1,15-17), nicht jedoch im Stile einer Konversion. Diese drei Selbstzeugnisse stehen in engem zeitlichen Zusammenhang; die Briefe an die Korinther und Galater wurden mutmaßlich in den Jahren 54 und 55 verfasst. Dennoch verwenden die Aussagen des Paulus erstaunlicherweise drei verschiedene Beschreibungen dessen, was ihm widerfahren ist:

1 Kor 15,8 folgt dem Paradigma der Erscheinungen des Auferstandenen (ὡφθη), wie sie sich zuvor vor den anderen Aposteln ereignet hat.<sup>29</sup> Die näheren Umstände der Vision werden nicht dargestellt; wichtig ist dem Paulus die Tatsache, dass er ein Zeuge der Auferweckung Jesu ist

---

29 Die Visionen vom Auferstandenen scheinen geradezu die Definition dessen zu implizieren, was laut Paulus einen Apostel ausmacht. Im Unterschied zu anderen, die eine persönliche Begegnung mit dem vorösterlichen Jesus von Nazareth als Bedingung für den Apostolat hielten, behauptete Paulus die Erscheinung des Auferstandenen als qualifizierendes Merkmal (1 Kor 15,8-10).



(vgl. 1 Kor 15,12 ff.) und sich sein Apostolat – wenn auch verspätet – in den der anderen als gleichberechtigt einreihet. Der zweite Rekurs auf seine Lebenswende in 2 Kor 12,2-4 präsentiert sich als die vielleicht eigenartigste Darstellung. Hier ist von einer regelrechten Entrückung in den „Dritten Himmel“ (V.2b: ἀπαργέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐράνου) bzw. das Paradies (V. 4a) die Rede, in deren Verlauf der von sich selbst in der dritten Person sprechende Paulus („ich kenne einen Mensch in Christo“, V.2a) einer Vision des Ewigen (ὁ θεὸς οἶδεν, V.3b) und einer Audition (καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα, V. 4b) gewürdigt wird.<sup>30</sup> Hier spricht nicht der um seine Anerkennung als primus inter pares ringende Apostel, sondern ein endzeitlicher Prophet. Das prägende Paradigma scheint aus dem Umfeld der deuterokanonischen apokalyptischen Literatur zu stammen, wie es sich etwa in den Henochtradition oder später in der Hekhalot-Literatur manifestiert.<sup>31</sup> Das dritte Selbstzeugnis, Gal 1,15 f., enthalten im autobiographischen Exkurs in Gal 1,13-2,21, greift am deutlichsten auf Motive der Hebräischen Bibel zurück. Paulus bezeichnet sich als vom Ewigen „seit dem Mutterleib auserwählt“ (ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου, Gal 1,15). Gott habe ihn „aufgrund seiner Gnade berufen“ und „Seinen Sohn in mir offenbart“, damit er diesen „unter den Heiden verkünde“ (εὐαγγελίζωμαι ἐν τοῖς ἔθνεσιν, V. 16). Der Apostel spielt in seinen Äußerungen auf die herausragend rätselhaften Aussagen in der Berufung Jeremias in Jer 1,5 an, wo tatsächlich von einer vorgeburtlichen Erwählung (V. 5a) und der Sendung zu den Heiden (גּוֹיִם לְגוֹיִם וְנַתַּתִּי, V. 5b) die Rede ist. Beide Topoi sind für die Hebräische Bibel singulär und daher besonders auffällig.

Es gilt also zu konstatieren, dass Paulus sich selbst als einen herausragenden Diener (δοῦλος, vgl. Röm1,1; Phil 1,1; Gal 1,10 u.ö.) Christi

30 Vgl. dazu Peter Schäfer: „New Testament and Hekhalot Literature: The Journey to Heaven in Paul and in Merkavah Mysticism“, in: *JJS* 35 (1984), 19-35.

31 Vgl. Martha Himmelfarb: *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York 1993.

und Gesandten des Ewigen sieht, dem eine regelrechte Berufung zuteil geworden ist. Diese wird mit den Mitteln der Vision und der Himmelsreise bzw. der Inauguration als Prophet beschrieben – eigentlich eher angedeutet.

In der Apostelgeschichte des Lukas stellt sich die Lebenswende des Paulus völlig anders dar. Insgesamt drei Mal (Act 9,1-19; Ich-Rede: 22,6-16; 26,12-23;) beschreibt der Evangelist minutiös, wie Paulus in der Nähe von Damaskus von einer Vision des auferweckten Christus getroffen wird. Dabei fällt auf, dass Act 9,1-19 und 22,6-16 (trotz des Wechsels von einer Erzählung in die Ich-Rede) in den wesentlichen Punkten parallel laufen, während Act 26,12-23 eine deutlich eigenständigere Version des Ereignisses bietet.<sup>32</sup> Im Grunde kann man an diesen Texten die Wandlung von einer Konversion (Act 9) zu einer Berufung (Act 26) verfolgen. In der ersten Fassung, welche Acta bietet, erhält Paulus überhaupt keinen Auftrag vom Auferstandenen (außer den, nach Damaskus zu gehen) – die Sendung des Paulus wird nur dem Hananias mitgeteilt, der diese Information an Paulus jedoch nicht weiterreicht: „Er ist mein auserwähltes Werkzeug [σκεῦος], der meinen Namen vor die Heiden und Könige und Söhne Israels tragen wird [βασιτάσαι].“ (9,15) Die Erzählung Act 9,1-19 ist vollständig geprägt von der Licht-Metaphorik, vom Sehen und Nicht-Sehen-können als eines Symbols für eine neue Einsicht.<sup>33</sup> Gegen Ende der Acta, in seiner letzten großen

---

32 Dies betrifft vor allem die Schilderung der Vision/Audition, die in der letzten der drei Varianten sehr viel lebendiger und ausführlicher ausfällt (Act 9,3-4; 22,6-8 gegen 26,13-18). Die Hananias-Episode fehlt in Act 26 völlig; wurde aber bereits in Act 22 gegenüber Kapitel 9 deutlich gekürzt und in ihrer Bedeutung abgeschwächt.

33 Acta 22 folgt diesem Aufriss. Hier teilt jedoch Hananias dem Paulus mit, wozu er ausersehen ist: „Der Gott unserer Väter [!] hat dich für sich erwählt [προχειρίσαστο], Seinen Willen zu kennen und den Gerechten zu sehen [!] und eine Stimme aus seinem Munde zu hören, damit du ihm ein Zeuge dessen seist, was du gesehen und gehört hast vor allen Menschen.“ (22,14 f.) Der Inhalt der Sendung konzentriert sich in Acta 22 weit mehr auf die Verlässlichkeit der Botschaft als auf deren Adressaten (vgl. Act 9). Die Ankündigung „zu sehen und zu hören“ erfüllt sich für Paulus – Acta 22,17-21 zufolge – einige Zeit später im Jerusalemer Tempel, als er in Ekstase gerät (γενέσθαι με ἐν

Apologie vor Festus und Agrippa, lässt Lukas seinen Paulus die Geschichte seines Lebens ein letztes Mal erzählen. Nun ergeht die Sendung an Paulus direkt; sämtliche Umwege der Erblindung, des Hananias oder der Taufe des Paulus werden ausgespart:

„Nun denn, steh auf, ‚stell dich auf deine Füße!‘<sup>34</sup> Denn dazu bin ich dir erschienen [ὥφτην], dich für mich zu erwählen [προεχειρίσασθαι] zum Gehilfen [υπερέτην] und Zeugen [μάρτυρα] dafür, dass du [mich] gesehen hast und was ich dir zeigen werde. Ich werde dich vor dem Volk und vor den Heiden erretten, zu denen ich dich entsenden werde,<sup>35</sup> ihre Augen zu öffnen, damit sie sich abwenden [ἐπιστρέψαι] von der Finsternis zum Licht und von der Macht Satans zu Gott, damit sie die Aufhebung der Sünden und das Erbe empfangen in denen, die durch den Glauben an mich geheiligt sind.“ (Acta 26,16-17)

Die Konversionserfahrung findet sich hier von Paulus auf seine potentiellen Adressaten übertragen (vgl. den technischen Begriff ἐπιστρέφω). Dasselbe gilt für die Metaphorik von Licht und Dunkelheit, die mit der Bekehrung einhergeht.<sup>36</sup> Mit dieser letzten Darstellung des berühmten „Damaskus-Ereignisses“ nähert sich Lukas auch merklich an die prophetische Eigenwahrnehmung an, die Paulus besonders in Gal 1 promulgiert. Anders als die dort deutlich greifbare Orientierung an der Berufung Jeremias, ist es in Act 26, 16-17 vor allem die ebenfalls von intensiven Lichterscheinungen begleitete Vision der Präsenz des Ewigen auf Erden, der kavōd (כבוד) Ezechiels, die das Modell für die Berufung des lukanischen Paulus bereitstellt.<sup>37</sup>

---

ἐκστάσει, V. 17) und den expliziten Auftrag erhält, zu den Heiden zu gehen.

34 Vgl. Ez 2,1.

35 Vgl. Ez 2,3: „Und er sagte mir: Ich sende dich zu den Söhnen Israels, zu den widerspenstigen Heiden, die gegen mich widerspenstig waren.“ Vgl. Jer 1,17-19 (Rettungsmotiv).

36 Dies gilt auch für andere neutestamentliche Perikopen, die zur Konversion auffordern, vgl. 1 Petr 2,9 oder 2 Kor 4,6.

37 Zum Thema Paulus und die Erscheinung der kavōd vgl. Alan F. Segal: *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven, London 1990, 9-

Zum Unglück für Paulus und seine Selbststilisierung als (endzeitlicher) Prophet war es jedoch nicht diese letzte lukanische Version Act 26, die für die christliche Rezeption so überaus einflussreich werden sollte, sondern die Konversionserzählung nach Act 9. Trotz ihrer gewaltigen Wirkung ist sie jedoch für die zahlreichen<sup>38</sup> Konversionserzählungen der Apostelgeschichte eher untypisch. In der Regel agieren Apostel (im ersten Teil der Acta v.a. Petrus und Philippus, im zweiten Teil Paulus, Barnabas und Silas) als Auslöser der Bekehrung, deren Adressaten sowohl Juden als auch Heiden sind.<sup>39</sup> Als „Mittel der Wahl“, die bei der Mission zum Einsatz kommen, firmieren vor allem Homilien, welche die Bibel christologisch erklären, und charismatische Taten wie Heilungen, Exorzismen und „Strafwunder“. Die zukünftigen Christen bilden in diesen Erzählungen eher Randfiguren. Von ihnen wird zumeist nur berichtet, dass sie gläubig wurden, sich bekehrten und taufen ließen. Der Akzent liegt weithin auf der neuen Einsicht, welche die Neophyten gewinnen; der Aufruf zur Bußsumkehr tritt demgegenüber in den Hintergrund.<sup>40</sup>

Zahlenmäßig weniger, aber nicht minder bedeutende Bekehrungserzählungen bieten die vier Evangelien. Sie berichten davon, wie die Jünger Jesu berufen wurden. Der theologische Abstand zu den Erzählun-

---

11. Das Konzept der *kavōd* (griech. *δόξα*) spielt in den Briefen des Paulus eine große Rolle; vgl. Christus als *δόξα*: Phil 3,21; 4,19; Röm 6,4; 9,23; 1 Kor 2,8; das Evangelium der *δόξα*: 2 Kor 4,4; *δόξα* und Konversion: 2 Kor 3,16-4,6; Röm 8,17 f.; 2 Kor 4,15-17; *δόξα* und die Transformation der Glaubenden Röm 8,29; 1 Kor 15,49.

38 Thomas F. Finn: *From Death to Rebirth. Ritual and Conversion in Antiquity*, New York, Mahwah 1997, 27, zählt in den Acta insgesamt 21 Konversionsberichte.

39 Außerhalb Judäas und Galiläas dürften jüdische Neophyten – trotz gegenteiliger Bekundung der Apostelgeschichte – tatsächlich eher die Ausnahme gewesen sein. Vgl. Jack T. Sanders: „Did Early Christianity Succeed Because of Jewish Conversions?“, in: *Social Compass* 46, 1999, 493-505. Der entscheidende Akt des Übergangs zur Heidenmission wird sehr ausführlich und mit mehreren Visionen untersetzt in Act 10 (Petrus und Cornelius) geschildert. Der Autor der Act trägt diesem Umstand auch insofern Rechnung, als dass er sein Werk in die paulinische Mission münden lässt.

40 Dies ist insofern erstaunlich, als dass die *μετάνοια* und Jesus als Stünderheiland ein Vorzugswort bzw. wesentliches Konzept im Dritten Evangelium darstellt.

gen der Apostelgeschichte zeigt sich u.a. darin, dass Jesus insbesondere bei seiner Kerngruppe<sup>41</sup> gar keine Begründung oder charismatische Unterstützung benötigt, um sein Ansinnen zu unterstreichen. Es ergeht schlicht ein autoritativer Ruf in die Nachfolge. Eine detaillierte Beschreibung der Sendung findet sich im Kontext der Berufung nicht. Charismatische Akte Jesu führen mitunter dazu, dass ihm die Geheilten selbst oder eine Volksmenge folgen und dieser Weise zu Hörern seiner Botschaft werden (vgl. Mt 4,25) – ob diese Gefolgschaft jedoch von Dauer ist, wird nicht berichtet.

Lässt man die vielfältigen Konversionserzählungen des Neuen Testaments Revue passieren, so gilt es zunächst, zwischen kollektiven und individuellen Bekehrungen zu unterscheiden. Insbesondere in den Acta wird von Bewohnern einer Stadt oder gar einer ganzen Region berichtet, die „gläubig geworden“ waren (ἐπίστευσαν, vgl. Act 14,1 u. ö.). Einige Erzählungen<sup>42</sup> beschreiben individuelle Konversionen, wie z.B. die des römischen Centurion Cornelius (Act 9,1-18). Diese erfüllen oft exemplarische Funktionen. Kollektive Konversionen in den Evangelien werden, zumeist im Kontext von Heilungen, allenfalls angedeutet (vgl. Mk 1,27 f par Lk 4,36 f.). Der Ruf zur Umkehr (vgl. Mt 4,17 par Mk

41 Vgl. Mk 1,16-20 par Mt 4,18-22: die Berufung der „Menschenfischer“ Simon, Andreas und der Zebedaiden. Etwas anders Lk 5,1-11, hier begründet ein wunderbarer Fischzug ein Bekenntnis Petrus‘ zu seiner Sundigkeit und letztlich die Nachfolge. In Mt 9,9-13 par Mk 2,13-17; Lk 5,27-32 (Berufung des Matthäus bzw. Levi) ergeht wiederum ein unbedingter Nachfolgebefehl ohne vorausgehende charismatische Tat oder Begründung. Im Vierten Evangelium (Joh 1,35-51) gibt zunächst Johannes der Tauffer den Anstoß dazu, dass zwei seiner Anhänger in Jesus den Messias Israels erkennen (1,36-37). Diese „finden“ Petrus (1,42), der von Jesus clairvoyant identifiziert wird und einen neuen Namen erhält. Philippus hingegen erhält einen autoritativen Ruf in die Nachfolge (1,43), „findet“ Nathanael (1,45f.), der wiederum von Jesus clairvoyant identifiziert wird (1,47-51).

42 In der Apostelgeschichte sind es mit der Berufung/Konversion des Paulus sieben: 8,26-40 (der äthiopische Kämmerer wird durch christologische Hermeneutik gewonnen); 10,1-48 (der Centurion Cornelius wird durch eine Vision bzw. Audition überzeugt; paradigmatisch für Heidenmission); 13,6-12 (Proconsul Sergius wird durch einen charismatischen Strafact bekehrt); 16,14 f. (Lydia; wird durch Predigt zur Gläubigen); sowie 16,23-34 (Gefangnisaufseher; durch charismatischen Akt, erstaunliches Verhalten der Apostel und Predigt) sowie 18,7-9 (Titus Justus und der Archisynagogos Krispos).

1,14 f) ergeht an alle (jüdischen) Hörer; dessen Befolgung wird jedoch auffällig wenig thematisiert.<sup>43</sup> Dieser Eindruck verstärkt sich, zieht man die Schlüsselerzählung Mk 10,17-23 (sog. „Reicher Jüngling“ parr Mt 19,16-30; Lk 18,18-30) vergleichend heran. Hier wird ausführlich eine scheiternde Konversionserzählung dargeboten: Ein Mensch möchte sich von sich aus der neuen Bewegung anschließen, bringt aber aufgrund seines Reichtums die erforderliche eschatologische Konsequenz nicht auf. Aus beiden, den gelingenden und den scheiternden individuellen Konversionen, wird der hohe Anspruch deutlich, der sich an den inneren Zirkel der potentiellen Nachfolger richtete: Sie sollten alle sozialen und ökonomischen Bindungen lösen („Lasst die Toten ihre Toten begraben“) und sich in den Dienst des Königtums der Himmel stellen.

Unter den individuellen Konversionen zeichnet sich also eine distinkte Gruppe von Erzählungen ab, die sich auf Paulus (vgl. Acta 9; 22; 26) bzw. die Jünger Jesu bezieht. Nur in der Paulustradition wird explizit auf die klassischen Prophetenberufungen der Hebräischen Bibel (v.a. Jer, Ez) rekurriert. Als Vorlage für die Berufungen der Jünger Jesu (Mk 1,16-20 parr) könnte 1 Kön 19,19-21 gedient haben, da Eliza den Elischa von seinem eindrucksvollen Ochsen gespannt weg als seinen Nachfolger inauguriert.<sup>44</sup> Der theologische Abstand zu den anderen (individuellen) Berufungserzählungen erweist sich u.a. darin, dass in ihnen eben nicht auf die Überzeugungskraft der Predigt oder von charis-

---

43 Auffällig, aber singular in diesem Zusammenhang: Lk 8,1-3, wo explizit von einigen Frauen berichtet wird, die (abgesehen von den zwölf Jüngern) Jesus auf seinen Wanderungen begleiteten, weil er sie von „unreinen Geistern und Krankheiten“ geheilt hatte. Im dritten Evangelium fungiert diese Erzählung quasi als Coda zur paradigmatischen Tradition von „Jesus und der Sünderin“ (Lk 7,36-50 parr Mt 26,6-13; Mt 14,3-9), die Lk bewusst aus ihrem (mk) Kontext der Passion herauslöst.

44 Es ist dies die *einzig*e Erzählung der Bibel, da ein Prophet seinen Nachfolger ins Amt setzt. Auch Simon, Andreas und Zebedaïden werden mitten aus ihrem Beruf herausgerissen; Jakobus und Johannes lassen, darin Elischa (1 Kön 19,20) überbietend, ihren Vater Zebedäus in seinem Boot zurück. 1 Kön 19,20 könnte auch den Hintergrund der (scheiternden?) Nachfolge eines anonymen Jüngers abgeben, dem Jesus verweigert, zunächst seinen Vater zu begraben.

matischen Taten gesetzt wird. Maßgeblich ist vielmehr die Autorität eines (prophetischen) Meisters, der seine Schüler zu einer umfassenden, lebenslangen Anhängerschaft bestimmt.<sup>45</sup>

In der Regel – und darin wird das spezifische Profil dieser neuen jüdischen Strömung greifbar – vollzieht sich der Anschluss an diese Bewegung aufgrund von charismatischen Taten der Apostel, deren Zeuge man geworden ist oder aufgrund einer neuen Hermeneutik der Hebräischen Bibel, die individuell oder in öffentlichen Predigten vorgetragen wird (vgl. Act 8,12; 26-40 u.ö.). In den Evangelien werden die Volksmenge resp. einzelne namenlose Anhänger durch charismatische Rettungen und Heilungen Jesu auf die neue Gruppierung aufmerksam. Der enge Zusammenhang zwischen beiden wird in den Evangelien des Öfteren thematisiert. So etwa, wenn Johannes der Täufer auf seine Frage nach der Messianität Jesu die Antwort erhält:

„Blinde sehen wieder [Jes 29,18], Lahme gehen herum, Leprakranke werden rein und Taube hören [Jes 29,18] und Tote werden erweckt [Jes 26,19] und den Elenden [Jes 29,19] wird das Evangelium [Jes 61,1] gesagt.“ (Mt 8,15 par Lk 7,22; vgl. Jes 35,5 f.)

Die recht große Zahl von Konversionserzählungen, welche die frühe Jesusbewegung hervorgebracht hat, zeigt eine klare Dualität von Anhängerschaft.<sup>46</sup> Es gibt Menschen, die dazu aufgerufen sind, die Messianität Jesu anzuerkennen und eine Kerngruppe, die in eine Art prophetisches Amt berufen werden. Letztere werden durchweg von Jesus selbst dazu bestellt – zumeist unter Verzicht auf jede Art charismatischer Ak-

---

45 Die Radikalität dieser Lebenswende wird auch in den Aussendungsreden (paradigmatisch Mt 10,1-42 par) beschrieben, die jedoch qua Gattung hier unberücksichtigt bleiben.

46 Dies entspricht dem Befund der religionssoziologischen Studie Gerd Theißen: *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh 2004. Theißen unterscheidet zwischen dem Primärcharismatiker (Jesus), den Wanderpredigern als sekundären und den (sesshaften) Sympathisanten als tertiären Charismatikern, die gemeinsam das „personenzentrierte Netzwerk“ der Jesusbewegung bildeten (35).

tivität. Die missionarische Tätigkeit der Jünger (Mt 10,1.7 f. parr) bzw. der Apostel stützt sich klar auf Rettungen und Heilungen als Nachweis von Autorität resp. der Richtigkeit der Botschaft. Interessanter Weise wenden die Akteure in der Apostelgeschichte auf Juden und Heiden dieselbe Missionsstrategie an.

### **3. Konversionserzählungen in der rabbinischen Literatur**

Ein Blick auf die rabbinische Tradition vermittelt ein völlig anderes Bild. Zwar enthalten sowohl der Midrasch als auch die beiden Talmudim Konversionserzählungen, diese bieten jedoch weder charismatische Taten zur Begründung einer Lebenswende an, noch rücken sie eine bestimmte Interpretation der Tora ins Zentrum der Überzeugungsarbeit. Entlang der eingangs entwickelten Typologie von Konversionen kann man zwei Arten von Erzählungen voneinander unterscheiden: (1) diejenigen, die von Heiden erzählen, die sich an das Volk Israel anschließen (*Traditionswechsel*) und (2) diejenigen, in denen sich Juden einer neuen Strömung – nämlich der rabbinischen – anschließen (*Wechsel der Denomination*).

#### **3.1. Traditionswechsel im Kontext des klassischen Judentums**

Herausragend unter denjenigen Narrativen, die einen Traditionswechsel zum Thema haben, sind die Erzählungen um die Konversion des Aquilas/Onkelos. Zu diesen gehören zwei völlig unterschiedliche Traditionen über Art und Ursache für Aquilas' Weg in das Judentum (Tanchuma Mischpatim 5 sowie bGittin 56b-57a) sowie ferner eine Geschichte über die dramatischen Folgen dieser Konversion (bAZ 11a). Die Narrative um Aquilas, der als Neffe Kaiser Hadrians (Tanchuma) bzw. des Ti-



tus (bGittin) eingeführt wird, dienen zweifelsohne als Paradigma sich zum Judentum bekehrender Heiden.<sup>47</sup>

Das Szenario der umfänglichen Erzählung des Midrasch Tanchuma stellt den tapferen Widerstand Aquilas‘ gegen die Erwartungen seines Onkels Hadrian in den Mittelpunkt des Konversionsgeschehens. Er fühlt sich zum Judentum hingezogen und verfolgt diesen Wunsch mit List und Konsequenz. Aquilas gibt vor, sich aus Bildungseifer für den Handel mit fremden Ländern zu interessieren und entlockt seinem kaiserlichen Verwandten den Hinweis, er möge dasjenige Geschäft auswählen, das am meisten am Boden zu liegen scheint, da es zweifelsohne an Wert gewinnen wird. Der Neffe tut, wie ihm geraten und wendet sich Israel zu – dem zu Unrecht (von Hadrian) am meisten gedemütigten Volk. Er studiert selbständig die Tora; dabei kaum unterstützt von den Rabbinen, die auf ihn aufmerksam werden:

„Er [Aquilas] kam in das Land Israel und lernte Tora. Nach einer Zeit fanden ihn Rabbi El‘ezer und Rabbi Jehoschu‘a. Sie sahen, dass sein Gesicht verändert war. Sie sagten zueinander: Aquilas lernt Tora! Als er zu ihnen kam, begann er, ihnen viele Fragen zu stellen und sie antworteten ihm. Er stieg hinauf zu Adrianos, seinem Onkel.“ (Tanchuma Mischpatim § 5)

Auch dieser bemerkt die physischen Veränderungen, die mit seinem Neffen vorgegangen sind. Drängende Nachfragen bringen schließlich die Wahrheit ans Licht: Aquilas hatte sich beschneiden lassen. Hadrian hält ihm entgegen, dass er doch auch ohne formelle Konversion hätte Tora studieren können, was sein Neffe einmal – Kaiser Hadrian gerecht

---

47 Aquila/Onkelos gilt als Übersetzer der Tora ins Aramäische (dit Targum Onkelos; vgl. bMeg 3a) und der Bibel ins Griechische (*Aquila*, um 130; indirekt: jSchab 37a). Seine legendarische Funktion als Übersetzer dominiert die palästinische Tradition, wo er als Aquilas firmiert (vgl. jJoma 19a; jSukka14b; jMeg 10b.20b u.ö.). Die Traditionen um Aquilas/Onkelos, den Proselyten, sind motivisch der des Übersetzers eng verbunden. Als historische Figur identifiziert man Aquilas aus Sinope, der Anfang des 2. Jahrhunderts gewirkt haben soll.

– metaphorisch<sup>48</sup> und einmal biblisch unter Hinweis auf Ps 147,19 (der Ewige redet [nur] mit Jakob/Israel) ablehnt.<sup>49</sup>

Mehrere Züge dieser Erzählung erscheinen des Hervorhebens wert: Der Wunsch zu konvertieren wird ebenso wie die konkreten Schritte dazu vollständig vom Proselyten getragen (so auch bGittin). Dies geschieht unter Gefahr für Leib und Leben – sei es aufgrund der Verwandtschaft zu Kaiser Hadrian (Tanchuma) oder des Einsatzes von Nekromantie (bGittin). In jedem Fall steht das Verhalten des Konvertiten völlig im Zentrum der Handlung; die Rabbinen als Repräsentanten der aufnehmenden Gruppe fungieren allenfalls als Nebenfiguren (Tanchuma) oder agieren gar nicht.

Im Midrasch Tanchuma finden sich die physischen Veränderungen auffällig betont, die Aquilas aufgrund seines Torastudiums erfährt. Wie bei dem biblischen Rollenmodell Mose (vgl. Ex 34, 29-30), so wird auch das Antlitz der künftigen Übersetzers der Tora transformiert. In gewisser Nähe zur Mose-/Exodustradition bewegt sich auch das Motiv des geknechteten Israels, das gefallen und am Boden liegt, und dennoch – so Tanchuma unter Hinweis auf Jes 49,7 – dermaleinst die Könige zur Anerkennung seiner Suprematie nötigen wird.<sup>50</sup> Die Erkenntnis des Aquilas/Onkelos, dass die gewaltige Macht Israels sub contrario verborgen liegt, bewegt ihn zu seiner Konversion. In gewisser Weise erscheint die hohe Eigenständigkeit des kaiserlichen Neffen bei seinem Bestreben zu studieren ebenso wie der überdeutliche Hinweis auf die verachtete Be-

---

48 Soldaten (אסטרטיונים), von griech. στρατώτης) erhalten nur dann Sold, wenn [sie] auch [ihren] Waffengurt anlegen. Die Erzählung strotzt übrigens von griechischen und lateinischen Lehnworten.

49 Die „Paralleltradition“ bGittin 56b-57a bietet eine völlig andere Geschichte. Hier lässt Onkelos, Neffe des Titus, durch Nekromantie drei erklärte Feinde Israels erscheinen, um zu erfahren, welche Nation in der kommenden Welt am geachtetsten sei. Von allen dreien: Titus selbst, Bile'am und Jeschu erhält er unisono dieselbe Antwort: Israel. Daneben erfährt er von den harten und unappetitlichen Strafen, die den drei Männern wegen ihrer irdischen Feindschaft gegen Israel widerfahren sind.

50 Ein vergleichbares Motiv dominiert auch bGittin 56b-57a, wo die Feinde Israels posthum über die hohe Achtung des Ewigen für Israel informiert werden.

drückungssituation Israels wie eine narrative Umsetzung der Proselyten-Halacha (vgl. bJev 47a-48a; bKer 8b-9a).

Die Dramatik der Konversion des Aquilas wird durch eine weitere Erzählung (bAZ 11a) akzentuiert, die wie eine Fortsetzung von Tanchuma wirkt: Ein nicht näher genannter Kaiser sendet dem Proselyten Onqelos drei Mal römische Truppen hinterher.<sup>51</sup> Drei Mal konvertiert Onqelos die feindlichen Garden. Kein rabbinischer Gelehrter greift in das Geschehen ein; was aus den römischen Proselyten wird, liegt außerhalb des Horizonts der Erzählung. Diese ist äußerst knapp in ihrer Darbietung. Nur die letzten beiden Konversionsaktionen lassen die Methode des Verfolgten erkennen: Er erzählt seinen Häschern Gleichnisse über die Handlungen des Ewigen an Israel, die von einer Umkehrung aller irdischen Herrschaftsverhältnisse künden. Das überzeugt diejenigen, die als kaiserliche Untertanen am Ende der Befehlskette stehen, unmittelbar. Wie in Tanchuma, so steht auch hier die geheimnisvolle Macht Israels *sub contrario* im Zentrum des Geschehens. Wie in Tanchuma, so transportieren auch in bAZ Metaphern und Gleichnisse den Kern der Botschaft. Israel mag wie eine verachtete und unbedeutende Kultur

---

51 „Onqelos, Sohn des Qalonymos konvertierte. Es schickte der Kaiser eine Truppe Römer hinter ihm her. Er zog sie an sich durch Schriftverse. Sie konvertierten. Erneut schickte er eine Truppe Römer hinter ihm her. Er [der Kaiser] sagte ihnen: Sprech nicht mit ihm, nicht das Geringste! Als sie fortgingen, sagte er [Onqelos] zu ihnen: Ich möchte euch ein Wort sagen: Gewöhnlich trägt der Lychnophóros das Feuer vor dem Epiphorós; ein Epiphorós für den Dux und ein Dux für den Hegemon, ein Hegemon vor dem Herrscher. Ein Herrscher – gibt es einen, der ein Feuer vor [gewöhnlichen] Menschen hertrüge?! Sagten sie ihm: Nein. Sagte er ihnen: Der Heilige, Er sei gelobt, trug das Feuer vor Israel, wie gesagt ist: ‚Der Ewige aber ging vor ihnen her, des Tags‘ etc. [Ex 13,21] Sie konvertierten [alle]. Wieder schickte er eine Truppe hinter ihm hinterher und sagte ihnen: Nehmt mit ihm überhaupt keinen Kontakt auf! Als sie ihn hielten und gingen, erblickte er eine Mesusa. Er legte seine Hand auf sie und sagte ihnen: Was sagt ihr, was das ist? Sie sagten ihm: Sag’ du es uns! Sagte er ihnen: Nach dem Brauch der Welt: Ein König von Fleisch und Blut sitzt drinnen und seine Sklaven bewachen ihn von draußen. Während der Heilige, Er sei gelobt: Seine Sklaven sind drinnen und Er bewacht sie von draußen, wie gesagt ist: ‚Der Ewige wird dein Herausgehen und Heimkommen bewachen von nun an bis für immer‘. [Ps 121,8] Sie konvertierten. Da schickte er nicht mehr hinter ihm her.“

am Rande des Imperiums wirken, tatsächlich aber repräsentiert es eine Kraft, die den offensichtlich Mächtigen weit überlegen ist.<sup>52</sup>

### 3.2. Denominationswechsel im Kontext des klassischen Judentums

Die zweite Gruppe von Konversionserzählungen umfasst Narrative über Juden, welche sich den rabbinischen ‚way of life‘ anschlossen. Deren Haupthelden repräsentieren die haute volée der rabbinischen Gelehrtenwelt: Rabbi Akiba, Rabbi El‘ezer ben Hyrkanos oder Resch Lakisch.<sup>53</sup> Die ihnen gewidmeten Legenden bezüglich der Motivation oder des Verlaufs ihrer ‚radikalen Lebenswende‘ lassen auf den ersten Blick keine Stereotype erkennen. Lediglich Verfahren und Ziel dieser Umkehr zu einem ‚rabbinischen‘ Lebensstil sind klar und identisch: Im Mittelpunkt ihrer Bemühungen steht, wie übrigens auch bei Aquilas im Tanchuma, das Studium der Tora.

Auffällig erscheint jedoch eine gewisse Ambiguität des äußeren Anlasses: Akiba wird von seiner prospektiven Frau zum Lernen animiert. Seine Motivation, vom Hirten zum Gelehrten zu werden, ist der Wunsch, sie für sich zu gewinnen. (bKet 62b-63a).<sup>54</sup> Resch Lakisch macht eine noch drastischere Veränderung durch: Er soll vom Räuber (bBM 84a) bzw. Gladiator (bGittin 47a) zu einem der größten Gelehrten geworden sein. Die bekannteste (und oft interpretierte) Erzählung um

---

52 Der Komplex kleiner Konversionserzählungen in bSchab 31a, die um den paradigmatischen Gegensatz zwischen den rabbinischen Lehrern Hillel und Schammai herum gewebt sind, werden (wie auch einige andere Beispiele) im Folgenden nicht näher analysiert, deren Ertrag jedoch in der Auswertung berücksichtigt.

53 El‘ezer ben Hyrkanos wird von der Tradition an das Ende des 1./Anfang des 2. Jh. CE datiert und gilt als wesentlicher Diskussionspartner Akibas, der mit dem Bar-Kochba-Aufstand (132-135) in Verbindung gebracht wird. Beide Gelehrte gelten über Generationen hinweg als bedeutendste Vertreter ihrer Zukunft. Schim‘on ben Laqisch (dit Resch Lakisch) wird traditionell im 3. Jh. verortet.

54 Die Geschichte verfügt durchaus über romantische Elemente, vgl. etwa die Erzählung um Joseph und Aseneth.

die ‚Bekehrung‘ Resch Lakischs zum Rabbinen (bBM 84a) hat ebenfalls einiges mit Frauen zu tun:

„Eines Tages badete Rabbi Jochanan im Jordan. Erblickte ihn Resch Laqisch und sprang ihm nach in den Jordan.<sup>55</sup> Sagte er [Jochanan] ihm: Deine Stärke [sei] für die Tora! Sagte er [Resch Lakisch] ihm: Deine Schönheit [sei] für Frauen! Sagte er [Jochanan] ihm: Wenn du umkehrst [הדרת], gebe ich dir meine Schwester, die noch schöner ist als ich! Da nahm er es auf sich. Er ging fort, um zu seiner Kleidung zurückzukehren [למיהדר], da war er nicht fähig zurückzukehren [הדר]. Er [Jochanan] unterwies ihn [in der Bibel] und lehrte ihn [Mischna] und ließ ihn einen großen Helden [גברא] werden.“

Die hochgradig ambivalente Situation des badenden Gelehrten, der von einem Kraftprotz für eine schöne Frau gehalten wird, findet sich flugs aufgelöst in eine andere Zweideutigkeit: Der Weiberheld bekehrt sich zur Tora, wofür er eine noch schönere (tatsächliche) Frau erhält. Im Gegenzug aber verliert er seine (physische) Kraft. Er kann nicht zu seinen alten Hüllen „zurückkehren“ und wird stattdessen ein wahrer Held der Gelehrsamkeit.<sup>56</sup>

Nur Elʿezer ben Hyrkanos benötigt keinen weiblichen Anreiz zum Studium. Er ist allerdings, wie Akiba, schon recht alt (36-jährig!), als er aus sich selbst heraus erkennt, dass er doch endlich Tora lernen sollte. Alle drei künftigen Weisen geben ihren Beruf, ihr früheres Leben als Bauer (Hyrkanos), Räuber oder Hirte auf, um sich völlig dem Studium zu widmen. Warum aber so spät? Warum präsentiert die rabbinische Tradition derart dubiose Motivationen, sich dem frommen Werk zu widmen? Warum werden Frauen quasi als Hauptgewinn eines ernsthaften Torastudiums angeboten?

---

55 Er meinte, Jochanan sei eine schöne Frau.

56 Die Geschichte endet übrigens unmittelbar darauf tragisch, als sich Jochanan und Resch Lakisch über eine halachische Frage streiten. Beide werden deshalb krank; Resch Lakisch stirbt und Jochanan verliert seinen Verstand, um gleich darauf auch zu sterben.

Es scheinen vor allem didaktische Gründe zu sein, welche die Erzähler motivieren: Mit dem Lernen zu beginnen, ist es scheinbar nie zu spät. Familienleben und Torastudium miteinander in Übereinstimmung zu bringen, ist sicher schwierig, aber nicht unmöglich – wie man an Resch Lakisch oder Akiba sehen kann.

Unter der Oberfläche liegt jedoch noch eine zweite mögliche Deutungsebene, die sichtbar wird, wenn man die rabbinischen Legenden mit den neutestamentlichen Konversionserzählungen vergleicht: Zufällig oder nicht, es werden alle herausragenden Charakteristika der Letzteren von den talmudischen Traditionen konterkariert. Die auffällige Betonung der Vereinbarkeit von Ehe und Torastudium, der demonstrative Verzicht auf charismatische Bestätigung der eigenen Positionen und die *longue durée* des gesamten Lernprozesses – bei Akiba sind es immerhin 24 Jahre – scheinen der apokalyptischen Eile und Dringlichkeit der missionierenden Jesusbewegung direkt zu widersprechen.

Ferner fällt die hohe Eigenständigkeit auf, mit der Proselyten bzw. künftigen Gelehrten mitunter agieren.<sup>57</sup> Weder Aquilas noch El'ieser ben Hyrkanos benötigen einen Instruktor oder ‚Apostel‘. Sie beschließen von selbst, Tora zu lernen und setzen diesen Plan auch selbst in die Tat um. Dies unterschiedliche Rollenverhalten mag wesentlich damit zu tun haben, dass es beim Anschluss an die rabbinische Bewegung nicht um die Akzeptanz einer devianten Hermeneutik der Tora geht, die man selbstverständlich erst von jemandem erklärt bekommen oder die durch Rettung und Heilung bestätigt werden müsste.<sup>58</sup> Ziel der Le-

---

57 Von Resch Lakisch und dem namenlosen Konvertiten, der Hillel und Schammai heimsucht (bSchab 31a) wird explizit berichtet, dass sie von einem Rabbinen Unterricht erhalten.

58 Zur äußerst ambivalenten Haltung der Rabbinen zu Charismatikern und deren Aktivitäten vgl. bTa'an 23a-24a, bSchab 53b u.ö. Vgl. Susanne Talabardon: *Unterm Feigenbaum. Rekonstruktionen zu einem jüdisch-christlichen Thema*, Würzburg 2011, 100-117.

benswende in den Farben des Talmud ist vielmehr das Studium der Tora an sich, das zur Hauptsache gerät.

Die neutestamentlichen und die rabbinischen Konversionserzählungen differieren also erheblich, sowohl in Anzahl, als auch in Form und Inhalt. Weiterhin lassen sich – wiederum im Unterschied zur „frühchristlichen“ Tradition keine klaren Unterschiede zwischen einem inneren (Apostel oder Rabbinen) und einem äußeren Kreis (einfache Anhänger) ausmachen. Im Orbit der talmudischen Erzähler studieren letztlich alle Tora, sei es der Neffe des Hadrian, Akiba, der anonyme Eindringling bei Hillel und Schammai oder der ehemalige Gladiator ben Lakisch. Sie lassen ihr bisheriges berufliches Leben mehr oder weniger hinter sich, nicht aber zwingend ihr familiäres, und begeben sich auf einen sehr langen Weg persönlicher Vervollkommnung.

## 4. Konversionserzählungen der lurianischen Gemeinschaft

Zwei weitere jüdische Reformströmungen, die sich Jahrhunderte später, in der Frühen Neuzeit entwickelten, sollen nun als zweites komparatives Set einander gegenüber gestellt werden. Dabei handelt es sich um Erzählungen, die im Schoße der lurianischen Kabbala (ab dem 16. Jh.) und im osteuropäischen Chassidismus (ab dem 18. Jh.) entstanden.

Anders als es die auf die Darstellung des kabbalistischen Systems Jitzchak Lurias (1534-1572) fokussierte Forschung glauben lassen will, war die lurianische Kabbala “first and foremost a lived and living phenomenon”,<sup>59</sup> in der den Beziehungen zwischen dem Meister und seinen engsten Anhängern entscheidende Bedeutung zukam.

---

<sup>59</sup> Lawrence Fine: *Physician of the Soul: Healer of the Cosmos*, Stanford 2003, 10. Vgl. dazu ders. (Hg.): *Safed Spirituality: Rules of Mystical Piety: The Beginning of Wisdom*, Mahwah (N.J.) 1984.

Als Jitzchak Luria, der Ar“i,<sup>60</sup> 1569 oder 1570 in der obergaliläischen Stadt Safed eintraf, existierte dort bereits eine herausragende Gemeinschaft von Kabbalisten und Gelehrten.<sup>61</sup> Die Stadt, damals ein osmanisches Verwaltungs- und Wirtschaftszentrum, nahm insbesondere nach der Vertreibung der Juden von der Iberischen Halbinsel 1492/1497 einen gewaltigen Aufschwung, der etwa 1567/68 seinen Höhepunkt erreichte.<sup>62</sup> Für die sich dort ansiedelnden jüdischen Gelehrten dürften jedoch nicht nur die Wirtschaft und Infrastruktur entscheidende Standortvorteile abgegeben haben, sondern vor allem die zahlreichen Grabstätten von Propheten und rabbinischen Gelehrten – allen voran diejenigen Rabbi Schim'on bar Jochais und seiner Gefährten – die man im Umland von Safed lokalisierte.<sup>63</sup>

Luria traf also auf eine Gemeinschaft, die von großen Namen widerhallte. Schlomo Alkabez (1506-1576), Dichter und Kabbalist, war 1535/36 in die Stadt gekommen. Joseph Karo (1488-1575), u.a. Autor des Schulchan Arukh, langte etwa ein Jahr später dort an. Das spirituell-kabbalistische Leben wurde indessen von Mosche Cordovero (Rama“k, 1522-1570) geprägt, dem sich Luria zunächst unterordnete. Nach dessen Tod, der nur ein Jahr nach Lurias Ankunft in Safed statt hatte, übernahm ausgerechnet der Ar“i dessen Schülerkreis. In seinen verbleibenden zwei Lebensjahren entfaltete er eine derartige Wirkung, dass es bis auf den heutigen Tag schwierig ist, sich die damaligen Vorgänge zu vergegenwärtigen.

---

60 Ar“i (hebr. Löwe) ist das für Luria traditionell verwendete Akronym: (ha-)Elohi Rav Jitzchak (האליהו רב יצחק); der g'ttliche Meister Isaak).

61 Vgl. die immer noch sehr instruktive Darstellung bei Salomon Schechter: "Safed in the Sixteenth Century- A City of Legists and Mystics", in: ders., *Studies in Judaism* Bd. 2, Philadelphia 1908 (Reprint 2003), 202-286. Der Aufstieg Safeds als Gelehrtenstadt fiel in die zwanziger und dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts.

62 Vgl. Fine: *Physician*, 47.

63 Rabbi Schim'on bar Jochai (Raschb“i; traditionell im 2. Jh. CE verortet) galt als Autor des Sohar.



Die heterogenen Quellen seines bedeutenden Anhängerkreises<sup>64</sup> stimmen dennoch weitgehend darin überein, dass Luria über eine gewaltige charismatische Ausstrahlung verfügte. So nimmt es nicht wunder, dass – neben den in die Schriften seiner unmittelbaren Schüler inkorporierten Anekdoten und Legenden – bereits Anfang des 17. Jahrhunderts hagiographische Erzählungen über ihn in schriftlicher Form vorlagen.<sup>65</sup>

Da es an großen Kabbalisten in Safed jener Zeit nun wirklich nicht mangelte, dürften gerade die besonderen spirituellen und charismatischen Fähigkeiten den Ar“i zum Haupt der Gemeinschaft prädestiniert haben. Kein Geheimnis der Natur oder der menschlichen Seele konnte, seinen Anhängern zufolge, vor dem Heiligen verborgen bleiben. Er beherrschte die Sprache der Tiere und Pflanzen ebenso wie die (kabbalistische) Metoposkopie; und war darüber hinaus ein ethisches Vorbild. Seine besonderen Fähigkeiten verhalfen ihm überdies dazu, den Heilszustand einer jeden Person, mit der er in Kontakt kam, zu erkennen und zu verbessern.<sup>66</sup> Die Verheißung einer spirituellen Transformation,

---

64 Luria selbst hat so gut wie keine schriftlichen Äußerungen hinterlassen. Umso komplexer und reichhaltiger gestaltet sich die Weitergabe lurianischer Traditionen durch seine Schüler, unter denen die Werke Chajim Vitals (1543-1620), Joseph ibn Tabuls, Israel Sarugs (starb 1610) diesbezüglich besonders hervorragen. Auch Gelehrte, die sich außerhalb des engsten Jüngerkreises befanden (wie Eleasar Azikri, Abraham Berukhim, Elija de Vidas, Samuel de Uceda) kolportierten etliche Aussagen über Lurias besondere Heiligkeit. Vgl. Fine: *Physician*, 87-88.

65 Vgl. die sog. Schivché ha-Ar“i, ursprünglich eigentlich vier umfangreiche Briefe des Salomon Schlomiel b. Chajim Meinstertl von Dresnitz, der 1602 nach Safed emigrierte und zwischen 1607 und 1609 besagte Briefe in seine Heimat schickte. Auf die Schivché ha-Ar“i sollten etliche weitere Sammlungen von Luria-Legenden folgen.

66 Chajim Vital beschrieb diese Faszination folgendermaßen: “[Dies ist,] was ist tatsächlich mit meinen eigenen Augen sah: wunderbare und wahrhaftige Dinge sind es: Er wusste eine künftige Seele [aus den Oberen Gefilden] vor sein Antlitz herabzuziehen – sei es, von den Lebenden oder von den Abgeschiedenen, von den frühen oder von den späteren [Gelehrten]. Er befragte sie ganz nach seinem Willen über Erkenntnisse des Künftigen oder über Verborgenes der Tora. Auch offenbarte sich ihm Elija, der Prophet, sein Andenken sei zum Segen und lehrte ihn. Ebenso kannte er sich mit den Buchstaben der Stirn [Metoposkopie] aus und mit der Lehre des Antlitzes [Physiognomie]. Oder mit den Lichtern, die es auf der Haut des menschlichen Körpers gibt. Oder mit den Lichtern in den Haaren. Und mit dem Zwitschern der Vögel. Und

verbunden mit tiefen mystischen Einblicken in den Plan der Schöpfung, den es aktiv zu vollenden galt, zog die kabbalistische Elite Safeds in Lurias Bann.

Die frühen hagiographischen Sammlungen, insbesondere die Schivché ha-Ar“i, spiegeln diese Umstände.<sup>67</sup> Zu einem größeren Teil beschreiben sie die Begegnungen der etablierten Elite Safeds mit Luria und wie sie dadurch zu seinen Anhängern wurde.<sup>68</sup> Tenor der Darstellungen ist es, dass überaus gelehrte und/oder fromme Männer durch das Wirken Lurias zu wahrer Perfektion gelangten und sich ihm begeistert anschlossen. In der gegenüber den Schivché jüngeren, vermutlich in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts entstandenen Toledot ha-Ar“i,<sup>69</sup> wird denn auch Chajim Vital, dem (selbst ernannten) Sachwalter des lurianischen Erbes, eine Konversionserzählung zugeeignet:

„Als R. Chajim Vital, sein Andenken sei zum Segen, noch nicht dort, sondern in Damaskus war, da brachte der Ar“i, das Andenken des gerechten Meisters sei zum Segen, jede Nacht

---

mit den Gesprächen der Palmen und Bäume und Kräuter. Und sogar mit dem Gespräch der unbelebten Materie, wie gesagt ist: ‚Ein Stein schreit aus der Mauer.‘ etc. (Hab 2,11a) Und mit dem Gespräch der Feuerflamme. Und der Flamme von Kohlefeuer. Er sah die Engel, die in der Welt alle Ankündigungen ankündigen – wie bekannt – und sprach mit ihnen. Und er war vertraut mit allen Kräutern und mit ihren wahrhaften Heilwirkungen. Und wie diese wäre noch vieles, was man nicht aufzählen kann. Man würde diese [Dinge] nicht glauben, wenn man sie erzählt bekommen würde – was aber meine Augen gesehen haben und nichts Fremdes, schrieb ich wahrhaftig.“ (Chajim Vital: *שער רוח הקודש*, J. Aschlag (Hg.), Tel Aviv 1961, 19.

- 67 Obwohl die Briefe Schlomiels erst 35 Jahre nach Lurias Tod verfasst wurden (was für hagiographische Texte eigentlich ein kurzer Zeitraum ist), konnte der Autor noch mit etlichen Menschen sprechen, die den Ar“i persönlich gekannt hatten (vgl. Fine: *Physician*, 85-86). Dies verschaffte den Briefen und mithin den Schivché ha-Ar“i in der Folgezeit so etwas wie einen autoritativen Charakter.
- 68 Dazu gehören Josef Karo (Schivché ha-Ar“i, vgl. Meir Benajahu: גילגולי. ספר תולדות האר"י. מבחינה היסטורית נוספו עליו הנהגות האר"י ואוכרות ראשונים, Jerusalem 1967; 217-219, Nr. 3,a-d), Abraham Galanti (ibid., S. 219-222; Nr. 3e), Mosche Galanti (ibid., S. 222-224; Nr. 3f), Abraham Berukhim (ibid., S. 225-230; Nr. 8a-e) u.a.
- 69 Das Werk wurde erstmals unter dem Titel ספר קיונות ומעשה נסים im Jahre 1720 in Istanbul gedruckt. Varianten dieser Erzählung finden sich jedoch bereits in den Briefen Schlomiels, aber auch im עמק המלך (erstmalig gedruckt in Amsterdam 1648) des Naftali Bacharach und in etlichen Handschriften (vgl. Benayahu, ibid., 161).

seine Seele [zu ihm] und er sprach mit ihm.<sup>70</sup> Und er sagte: Chakham Rabbi Chajim, warum kommst du nicht zum Lernen? Weißt du nicht, dass ich in diese Welt gekommen bin, deine Seele instand zu setzen (לְרַקֵּל) und dir höchste Geheimnisse zu überliefern, die vom Tag der Weltschöpfung an noch nicht offenbart worden waren? Am Morgen aber erhob sich Rabbi Chajim Vital und berichtete all diese Worte seinen Schülern und den Weisen und spottete [deswegen], denn er hielt sich für einen größeren Kabbalisten und Weisen als den Ar“i. Er befasste sich aber mit einem Werk, das er über den Sohar verfasste. Eines Tages aber sagte er zu sich selbst: Ich will mich doch aufmachen und vor den Ar“i kommen und herausfinden, ob er [tatsächlich] so ist, wie man hört. Und er machte sich auf und ging nach Safed, möge es bald und in unseren Tagen wieder erbaut und errichtet werden. Sobald er aber ankam, ging er zum Ar“i, um zu untersuchen, wie er einen Vers im Buche Sohar auslegen würde, den er nicht verstand, seit er denken konnte. Als der Rabbi Chajim Vital nach jenem Vers fragte, sagte ihm der Ar“i, sein Andenken sei zum Segen, große und verborgene Geheimnisse zu diesem Vers. Als er [sie] aber hörte, erschrak er und beinahe wäre seine Seele ausgezogen. Und er fragte ihn noch über einen anderen Vers, um zu erfahren, was er ihm sagen würde. Der Meister eröffnete ihm einige Lichtöffnungen, bis das der Rabbi Chajim vor ihm blieb wie ein Fuchs vor dem Löwen [ha-Ar“i]. Später fragte er nach einem anderen Vers, da antwortete ihm der Rav, sein Andenken sei zum Segen, und sprach zu ihm: Bis hier reicht die Schabbatgrenze, denn du bist nicht würdig, mehr zu hören. Da zog er aus von vor ihm in tiefer Verzweiflung, betrat sein Haus und entledigte sich seiner Kleidung. Er hüllte sich in einen Sack und warf sich völlig nieder mitten in die Asche. Er ‚aschte‘ sich selbst inmitten der Asche und schrie und weinte ein großes Weinen und betete zum Ewigen, dass Er ihm Gnade

---

70 In Schlomiels Version verhält es sich umgekehrt: Der Ar“i zögerte sechs (!) Monate lang, Chajim Vital zu kontaktieren: „Denn der Ar“i wollte ihm nicht hinterherlaufen, um [das biblische Dictum] in Wirkung zu setzen: ‚Weckt die Liebe nicht und stört sie nicht auf, bis dass sie es begehrt.‘ [Hld 2,7]“

und Milde zuspräche in den Augen des Meisters, dass er ihm Verborgene Tora weitergeben möge. Und jene Nacht verbrachte er mit Fasten und im Sack. Am Morgen aber kam er vor den Ar“i und fiel auf sein Angesicht und küsste seine Hände und Füße und begann vor ihm zu weinen und zu flehen und sagte: Um des Ewigen willen, lass mich nicht ohne etwas von vor dir heimkehren; verlass mich nicht und entferne mich nicht von dir! Da sagte ihm der Ar“i: Es wäre angemessen gewesen, dich nicht zu aufzunehmen wegen der Verzögerung, mit der du das Kommen vor mich um diese drei Monate<sup>71</sup> verzögertest. Tatsächlich hat dir aber die Asche genützt, mit der du dich ‚aschtest‘ in dieser Nacht, so dass du dieser Weisheit würdig bist. Und daher: Fürchte dich nicht und habe keine Angst, dass ich irgendein Geheimnis der Tora vor dir zurückhalten werde. Von diesem Tag aber und weiter blieb er [Vital] unter den Gefährten [חברים] und lernte, jedoch vergaß er es, bis zu dem Tag, da der Meister mit den Gefährten nach Tiberias ging und ihn mit Wasser aus dem Brunnen der Mirjam tränkte. Dann erst konnte er seine Lehre behalten.“ (Toledot ha-Ar“i, Benajahu: Sefer Toledot, 161-163)

Vergleicht man die geradezu beiläufige Aufnahme des Aquilas oder selbst eines Rabbi Akiba in die Reihen der rabbinischen Bewegung, so werden die Differenzen zu den hagiographischen Zeugnissen des Luria-Kreises manifest. Zwar handelt es sich, der eingangs vorgeschlagenen Typisierung zufolge, beim Anschluss von Schülern an den Gelehrtenzirkel des Ar“i ‚lediglich‘ um eine Intensivierung einer Mitgliedschaft, nicht um einen tatsächlichen Wechsel von Tradition (Aquilas) oder Denomination (Akiba) – die hohe Selbsteinschätzung dieses Safe-

---

71 Schlomieli (Brief 3) tradiert wiederum eine Verzögerung von sechs Monaten. Einige der Motive der Erzählung werden von Aussagen Chajim Vitals selbst gestützt. So behauptet er (vgl. שער הגלגלים; 4,1 ספר חזיונות fol. 49a), dass Luria nur deshalb nach Safed (und überhaupt: auf die Welt!) gekommen sei, um ihn (Vital) zu lehren. Eine englische Übersetzung des (mystischen) Traumtagebuchs Vitals ספר חזיונות bietet Morris M. Fierstein: *Jewish Mystical Autobiographies*, New York, Mahwah 199, 43-263.

der Kreises lässt daraus jedoch ein soteriologisches Ereignis ersten Ranges werden.

Luria selbst wird (insbesondere in den Toledot) mit einer heiligen Aura umhüllt. Vital bewegt sich „von vor ihm“ (בלפני) – eine Abstand gebietende Doppelpreposition, die in der älteren Tradition hauptsächlich auf den himmlischen Thronsaal Anwendung findet. Der Ar“i handelt vollkommen autoritativ: Er beruft den widerstrebenden Chajim Vital; er straft und diktiert die Bedingungen, unter denen sein prospektiver Schüler lernen darf. Die Besonderheit der ‚Konversion‘ der Gelehrten um Luria besteht darin, dass hier gewissermaßen Meister zur Gefolgschaft unter einen größeren Meister gerufen werden. Dies betrifft auch Vital, der ja bereits selbst Schüler hat. Sein Vergehen besteht darin, sich für größer als den Ar“i zu halten. So wird er auf den Weg der Buße (תשובה) gezwungen, der übrigens auch eine Reihe anderer großer Gelehrter erwartet, bevor sie sich Luria anschließen können bzw. von ihm spirituell vollendet werden. Sack und Asche, Fasten, heiße Tränen und Flehen entwickeln sich zur *conditio sine qua non* einer mystischen Initiation.<sup>72</sup> Die Überlegenheit des Ar“i erweist sich in dessen Fähigkeit, Geheimnisse der jüdischen Tradition (Tora bzw. Sohar) zu enthüllen.

Wenn solches für eigentlich schon ziemlich heilige Menschen gilt, dann wird die Buße für ‚einfache Leute‘ nicht gerade leichter. Dennoch, eine zweite große Gruppe von Erzählungen weiß von der Transformation anonymer Bewohner und Besucher beiderlei Geschlechts zu berichten, die mit Luria in Kontakt kamen. Hin und wieder suchen sie den

72 Dies gilt sogar für den großen Asketen Abraham Berukhim (ca. 1515-1593). Der aus Marokko stammende Gelehrte, dem als einem besonders frommen Menschen der Titel Chassid zuerkannt wurde, gehörte zunächst zum Kreis um Mosche Cordovero und Salomon Alkabez, bevor er sich Luria anschloss. Berukhim war bereits vor Luria (!) für besonders harte Bußübungen bekannt. So ließ er sich in Sack und Asche mit Steinen bewerfen und mahnte alle Bewohner Safeds zum Einhalten des Schabbat und des mitternächtlichen Gebets. Dennoch perfektionierte der Ar“i sogar dessen Askesepraxis. Zu Berukhim vgl. Fine: *Safed Spirituality*, 47-53.

Heiligen zu prüfen; manchmal sieht sich der Ar“i selbst zum Eingreifen motiviert. Das weit überwiegend dominierende Motiv ist das der Sündenprophetie.<sup>73</sup> Mittels unterschiedlicher divinatorischer „Diagnosemethoden“ (Clairvoyance, Metoposkopie, Ereignisdeutung) gelingt es dem Heiligen, den spirituellen Status der Betroffenen zu erkennen und eine jeweils passgenaue Buß“therapie“ anzuordnen.

## 5. Konversionserzählungen im osteuropäischen Chassidismus

Aus der sehr hohen Anzahl chassidischer Konversionserzählungen soll – der besseren Vergleichbarkeit wegen – wiederum diejenige Legende ausgewertet werden, die von der ‘Bekehrung’ des wichtigsten Anhängers durch den Begründer der Strömung zu berichten weiß. Dabei handelt es sich um die Erzählung, wie sich Dov Ber von Miedzyrzecz (genannt der Große Maggid; starb 1772) dem Ba‘al Schem Tov (Besch“t; Israel ben El‘ezer; ca. 1700-1760) anschloss. Die Bedeutung dieser Legende spiegelt sich unter anderem darin, dass sie in etlichen Varianten vorliegt.<sup>74</sup>

Zunächst fällt auf, dass man große strukturelle Gemeinsamkeiten beobachten kann: Wie Chajim Vital, so weigerte sich auch der Große Maggid zunächst, die Bekanntschaft des Meisters zu machen. Beide prospektiven Schüler sind nämlich bereits vollgültige Gelehrte. Wie der Ar“i, so wartete also auch der Ba‘al Schem Tov (dieser sogar einige Jahre) auf seinen künftigen Anhänger. Als letztlich ausschlaggebendes Mo-

---

73 Vgl. Karl Erich Grözinger: „Sündenpropheten. Halachaprophete im Judentum Osteuropas“, in: *FJB* 15, 1987, 17-46.

74 Vgl. beispielsweise die Schivché ha-Besch“t (ShB; jiddisch), in: Karl Erich Grözinger: *Die Geschichten vom Ba‘al Schem Tov. Schivché ha-Beschit*, Wiesbaden 1997, Bd. II, 50-54; die Schivché ha-Besch“t (ShB; hebräisch), *ibid.*, Bd. 1, 72-74; Michael Levi Rodkinson, *ערת צדיקים*, Lemberg 1864, S. 50-51; קונטרס מאירת ענים, in: Benjamin Mintz, (Hg.), *שכחי הבעש"ט עם הוספות*, Jerusalem 1969, 241.

tiv für die Reise des Großen Maggid zum Ba'al Schem Tov entpuppte sich – in gravierendem Unterschied zu Vital – eine bedrohliche Erkrankung, die wegen allzu eifriger Bußpraxis<sup>75</sup> ausgebrochen war. Zögerlich begab sich der Maggid zum Besch<sup>76</sup> und wurde – wie Chajim Vital – zunächst schroff zurückgewiesen.

Als sich der Ba'al Schem Tov schließlich zur Heilung des Maggid bequeme, versuchte er es, seinem kabbalistisch gebildeten Gast entsprechend, zunächst mit spirituellen Heilmethoden und – scheiterte. Erst als er zu heilpraktischen Medikationen griff, konnte der Maggid gesunden. Es entsteht der Eindruck, dass es sich bei dieser Exposition<sup>76</sup> um eine „Gegenerzählung“ (counter-narrative) zur Konversion Chajim Vitals handelt: Askese und Bußpraxis führen direkt zum physischen Zusammenbruch; spirituelle Heilung ist zwar im Prinzip besser, nur wirkt sie nicht immer.

Die Wahrnehmung, es mit einem counter-narrative zu tun zu haben, bestätigt sich im zweiten Akt des Konversionsdramas: Wie in der Erzählung um Luria und Vital, so geht es auch zwischen dem Ba'al Schem Tov und dem Großen Maggid um die Interpretation mystischer Traditionen, der wichtigsten Inspirationsquelle beider Strömungen. Aber auch hier werden alsbald deutliche Differenzen deutlich:

„Der Besch hat seinen Diener um Mitternacht nach mir [dem Großen Maggid] geschickt. Ich fand ihn sitzend, ein kleines Kissen auf dem Kopf und in einen umgewendeten Wolfspelz gehüllt. Er fragte mich: ‚Hast du Kabbala studiert?‘ Ich sagte ‚Ja‘. Auf dem Tisch vor ihm lag ein Buch, und er gebot mir, ihm daraus vorzulesen. Das Buch war in kurze Stücke aufgliedert, von denen jedes so begann: ‚R. Jischmael sagte, Metatron, der Fürst des Angesichtes, sprach zu mir‘.<sup>77</sup> Ich habe ihm

---

75 So vermeldet es mindestens die hebräische Fassung der ShB, S. 72.

76 Die Heilungsepisode fehlt in den קונטרס מאירת ערות צדיקים ebenso wie im קונטרס מאירת ערות צדיקים.

77 Womöglich handelt es sich um ein Werk der spätantiken Hekhalot-Mystik, etwa den 3. Henoch. Dies spiegelt die historische Tatsache, dass der Begründer des

eine oder eine halbe Seite vorgelesen, da sprach der Bescht: ‚Nicht so ist es - ich will's dir richtig lesen!‘ Und dann las er mir vor. Währenddessen erbebte er, stand auf und sprach: ‚Wir sinnen hier über den Gottesthron und ich sitze!‘ So las er im Stehen weiter. Und während er sprach, legte er mich aufs Bett wie einen Ring, dann sah ich ihn nicht mehr. Ich hörte nur Stimmen und sah Blitze, furchterregende Feuersfackeln. So ging es gut zwei Stunden. Ich lag in großer Furcht - und diese Furcht war es, die mich ohnmächtig werden ließ. Und ich, der Autor, der dies schreibt,<sup>78</sup> glaube, daß dies die Verleihung der Lehre war, denn der Hasid und Rav der heiligen Gemeinde Polnoj hat mir erzählt, daß er selbst vom Bescht die Lehre, die seiner Seele zugehört, unter Stimmen und Blitzen empfangen hat. Außerdem habe er, der Bescht, sie begleitet von allerlei Musikinstrumenten vorgetragen, wie es im heiligen Sohar geschrieben stehe. Ich habe allerdings im Sohar nicht gefunden, daß er bei der Offenbarung der Tora [am Sinai] Musikinstrumente nennt. Auch dieses habe ich vom Rav gehört: ‚Gleich wie Israel als Gemeinschaft die Tora empfangen hat, so hat sie der Bescht als Einzelner empfangen!‘ Und als die Männer seines Loses hernach den Bescht einmal nach einem Spruch des Sohar fragten und er diesen klar erläutert hatte, fragten sie anschließend auch den Maggid, seligen Angedenkens, und seine Deutung war dieselbe wie die des Bescht. Als sie dies dem Bescht erzählten, erwiderte der nur: ‚Glaubt ihr etwa, daß er die Tora von sich aus kennt?‘<sup>79</sup>

---

osteuropäischen Chassidismus bei der Formulierung seiner Ansichten hinter die lurianische Kabbala zurückgriff. In der jiddischen Variante der ShB (S. 52) traktiert der Ba'al Schem Tov den elitären Kabbalisten zunächst mit kleinen, scheinbar völlig belanglosen Alltagsgeschichten – auch dies eine Reminiszenz an die tatsächliche chassidische Überzeugung, man könne jede beliebige Handlung oder eben Geschichte durch die richtige spirituelle Ausrichtung zur Verbindung mit dem Ewigen (Devekut) nutzen. Erst nachdem der Große Maggid keinen Zugang zu den Alltagshistörchen findet, bietet ihm der Ba'al Schem Tov eine gemeinsame Lektüre von Chajim Vitals (!) Hauptwerk Ez Chajim („Baum des Lebens“) an (ibid., S. 52-53).

78 Hier, wie auch sonst des Öfteren, kommt der Erzähler und Kompilator der Legenden, mutmaßlich Dov Ber von Lyniec, zu Wort.

79 ShB Hebräisch, ibid., S. 74.



Der Ba'al Schem Tov, gekleidet wie ein Dorffrottel, empfing den Maggid mit der (beleidigenden) Frage, ob er denn Kabbala studiert hätte. In dieser Lehrstunde geht es zunächst überhaupt nicht um die Interpretation arkaner Schriften, sondern um den schlichten Vortrag des Buches (לאמור פניו). Das „richtige Lesen“ des Buches erweist sich an Theophanie-Erscheinungen, die eine Brücke zwischen den Ereignissen im Podolien des 17. Jahrhunderts und der Übergabe der Tora am Sinai schlägt. Es handelt sich also nicht um bloße Deutung, sondern um Offenbarung. Ähnliches verlaublich die jiddische Variante:

„Wie er beim Ba'al Schem angekommen war, hieß dieser ihn, sich zu setzen, und er fragte ihn: 'Bist du gelehrt?' Er sagte ‚Ja!‘ Und der Ba'al Schem bestätigte: ‚Ja, so habe ich auch gehört! - Verstehst du auch die Kabbala?' forschte er nun weiter, und wieder hieß es ‚Ja!‘ Da ging der Ba'al Schem und wies ihm einen Abschnitt aus dem Buch ‚Der Baum des Lebens‘. ‚Laß mich erst sehen!‘ bat er ihn. Er prüfte den Text und dann erklärte er. ‚Recht hast du gedeutet! Doch so ist es nur ein Leib, noch ohne Seele. Steh auf, ich will dir's zeigen!‘ Als der Ba'al Schem begann, die Stelle vorzutragen, wurde der Maggid vor Schreck betäubt - das war schon etwas anderes! Denn als der Besch angehoben hatte, tiefe Mysterien der Tora vorzutragen, kamen Engel von oben herabgestiegen, die selbst der Maggid sehen konnte.“<sup>80</sup>

Der überbietende Neuansatz, den die chassidische Reform für sich reklamiert, lässt sich in der Kritik des Besch an Dov Bers Interpretation trefflich zusammenfassen: „Recht hast du gedeutet! Doch so ist es nur ein Leib ohne Seele!“ Dieselbe Tendenz, die Einheit von Körper und Seele, manifestiert sich in der chassidischen Kritik an selbstzerstörerischer Askese. Der Maggid musste am eigenen Leibe erfahren, dass ein schlichter heilpraktischer Trank für ihn besser war als extensives Fas-

---

80 ShB jiddisch, S. 52-53.

ten. Die lurianische Interpretation des Sohar wird durch eine quasi performative Lektüre arkaner Schriften überhöht, für die letztendlich der Rang einer sinaitischen Offenbarung reklamiert wird.

Etliche Legenden über den Ba'al Schem Tov wissen von dessen besonderen Beziehung zum Sohar zu berichten. Manche von ihnen lassen den Graben zwischen der lurianischen und der osteuropäisch-chassidischen Strömung deutlich werden:

„Vom Rav unserer Gemeinde habe ich gehört: R. Jona Kamenker, der Bruder von R. Baruch, hatte zur Zeit des Krieges mit den Griechen<sup>81</sup> in den Dörfern Rinder zum Verkauf geschickt und erhielt die Nachricht, daß die Griechen die Rinder R. Jonas gestohlen hätten. Weil nun auch R. Baruch Rinder auf den Weg geschickt hatte und fürchtete, daß man auch sie rauben würde, schickte man R. Josef von Kamenke zum Bescht. Er traf den Bescht gerade mit der Handwaschung vor dem Mahl beschäftigt. Der Bescht hieß R. Josef von Kamenke gleichfalls die Hände waschen, und nach dem Segen über dem Brot fragte er ihn: ‚Warum haben sie nicht mit mir gesprochen, bevor sie sich auf den Weg begaben, dann hätte ich Acht auf sie gegeben!‘ Dann öffnete der Bescht den Sohar, schaute einen Augenblick hinein und sprach: ‚Ich sehe R. Baruchs Rinder, sie sind noch da, man hat sie nicht gestohlen!‘ ‚Und das steht im Sohar?‘, wunderte sich R. Josef. ‚Das ist es ja, was unsere Weisen, seligen Angedenkens, zu dem Schriftvers ‚Und Gott sah das Licht, daß es gut war‘, sagten. Sie meinten nämlich, ‚daß es gut war‘, verwahrt zu werden, denn mit dem Licht der sechs Schöpfungstage konnte man vom einen Ende der Welt bis zum andern sehen! - Und wo hat der Heilige, Er sei gesegnet, dieses Licht verwahrt? In der Tora! Und wenn die Weisen sagten, ‚für die Gerechten‘, so legten sie es aus: ‚für die Gerechten, das sind die Zaddikim, die dereinst in der Welt erstehen werden‘. Und jeder, der würdig ist, in der Tora das verborgene Licht zu finden, schaut mit ihm vom einen Ende der Welt zum andern.

---

81 „Griechen“ bezieht sich möglicher Weise auf die orthodoxen Ukrainer.

Glaubst du denn etwa, daß ich nur die Stiere sah? Mit diesem Blick sah ich zugleich ein Ereignis in der heiligen Gemeinde Amsterdam!“<sup>82</sup>

Man mag sich nicht ausmalen, was Kabbalisten aus dem Safeder Kreis zur Unternehmung zu sagen gehabt hätten, den Heiligen Sohar zum Aufspüren von Reb Josefs Rindviechern zu verwenden. Eine andere, weithin unbekannte Konversionserzählung kommt explizit auf die Beziehungen zwischen dem Ar“i und dem Ba‘al Schem Tov zu sprechen:

„Der Heilige Besch“t, möge sein Gedenken auf uns sein, sah einen großen Meister und wollte ihn an sich binden. Und es geschah in der Nacht des heiligen Schabbat, da träumte ebendieser Große von einem Vers im Heiligen Sohar, zu dem der Heilige Besch“t ihm eine gewisse Auslegung gesagt hatte. Aber der Heilige Ar“i sagte über diesen Vers eine andere Auslegung. Da sagten sie zueinander: Lasst uns gehen und Rabbi Schimon bar Jochai<sup>83</sup> fragen. Und es erklärte Raschb“i wie der Ar“i. Da sagte der Besch“t zum Raschb“i: Ihr schuft den Sohar mittels des Heiligen Geistes – lasst uns den Heiligen, Er sei gelobt, gewissermaßen selbst fragen! Da sagte man im Himmel, dass die Erklärung wäre wie die vom Besch“t. So sah es ebendieser Große im Traum. Und siehe, während der dritten Schabbatmahlzeit ging der erwähnte Große zum Besch“t, denn es drängte ihn, Worte der Tora vom Besch“t zu hören. Da hörte er, dass der Besch“t diese Sohar[stelle] auslegte. Da sagte der Besch“t ebendiesem Großen: Du hast das diese Erklärung doch schon in der Nacht gehört!“ (Me‘irat Enajim, Mintz, ShB, S. 243.)

In dieser Legende findet sich die einzigartige Fähigkeit des Ba‘al Schem Tov, den Sohar zu interpretieren, explizit. Mag sein, dass der Ar“i das main d’oeuvre der Kabbala sogar der Intention seines Autors

---

82 ShB (hebräisch), S. 79. In der jiddischen Variante, die übrigens direkt auf die Konversion des Großen Maggid folgt, ist der Sohar nicht explizit genannt. Der Besch“t schaut lediglich in „ein Buch“. (ShB, jiddisch, S. 55)

83 Schimon bar Jochai (Akronym Raschb“i) gilt der Tradition als Autor des Sohar.

gemäß zu erklären vermochte: Doch nur der Besch“t konnte die Deutung dieses Werks zu einer tatsächlichen Offenbarung werden lassen! Der anonyme große Gelehrte, den der Ba’al Schem Tov an sich zu ziehen wünschte, wurde also nicht durch korrekte, sondern durch autoritative Interpretation gewonnen.

Wie im Falle des werdenden Christentums und der Anhänger Lurias, so bilden sich innerhalb des entstehenden Chassidismus ebenfalls deutlich zwei Gruppen von Anhängern heraus. Da ist zunächst der innere Zirkel von Zaddikim, künftigen Führungsfiguren (wie der Maggid), die eine Initiation vom Range einer sinaitischen Offenbarung empfangen. Um diese herum scharen sich die einfachen Anhänger, die Chassidim, die sich einem bestimmten Zaddik anschließen. Viele Legenden berichten von ehemaligen Gegnern der werdenden chassidischen Strömung (Mitnaggedim<sup>84</sup>), die das Lager wechseln und sich dem Besch“t bzw. einem seiner Nachfolger anschließen. Sie werden zu meist mit konventionellen (lurianischen) Methoden, wie etwa der Sündenprophetie, zu einem Wechsel der Denomination motiviert.<sup>85</sup>

## 6. Zusammenfassung

Ziel des Essays war es, zwei Sets von entstehenden religiösen Bewegungen miteinander zu vergleichen, von denen zu vermuten stand, dass sie (auch) mittels Konversionslegenden miteinander interagieren. Die Arbeitshypothese behauptete eine besondere Eignung solcher Narrative, Grenzen und Propria der neuen Strömungen aufzuzeigen.

Für die rabbinische Bewegung konnte gezeigt werden, dass ihre (wenigen) Konversionserzählungen ohne weiteres als counter-narrative zu

---

84 Unter diesen Mitnaggedim firmieren sehr prominent die sog. old style Hassidim – d.h. zumeist asketisch orientierten Kabbalisten, die ihr Leben im Sinne der lurianischen Zirkel gestalteten.

85 Eine (eher kleine) Gruppe von Legenden beschreibt die Rettung von Juden vor der Konversion zum Christentum; dies aber wäre bereits eine neue Geschichte.

den (zahlreichen) entsprechenden Texten des Neuen Testaments gedeutet werden könnten. So wurden jedwede charismatischen Züge der bekehrenden Meister unterdrückt, ja, oft gestalteten die prospektiven Anhänger ihre Lebenswende erstaunlich eigenständig. Die Bekehrung zum Torastudium – so überragend wichtig dies auch immer genommen wird – wird sogar relativ beiläufig erzählt. Eschatologische Hast, wie im werdenden Christentum allenthalben spürbar, erscheint völlig ausgeblendet. So ist der Prozess der Lebenswende, der wesentlich aus dem lernenden Umgang mit der Tradition besteht, auch betont lang. Auf deren Motive kommt es nicht wirklich an. Himmlische Interventionen (wie etwa beim Apostel Paulus) sind es jedenfalls nicht – eher der Wunsch, eine Frau für sich zu gewinnen.

Die drei anderen werdenden Strömungen präsentieren ihre Konversionen als ein wesentliches Vehikel, die jeweils neue Identität zu formulieren. Dabei grenzen sie sich jeweils gegen andere jüdische Fraktionen ab: gegen konkurrierende Gruppen der Spätantike, gegen andere Gemeinschaften von Kabbalisten oder gegen die old-style Chassidim. In der Regel werden dabei ein äußerer und ein innerer Kreis von Anhängern sichtbar. Einige der die Konversionen bzw. Transformationen motivierenden Faktoren erweisen sich dabei als erstaunlich stabil: Immer wieder findet sich (1) der neue Gebrauch bzw. eine neue Interpretation von Traditionsschriften (Bibel oder Sohar) thematisiert. Dies insofern nicht verwunderlich, als dass ebendiese Texte als ideale Brücke zwischen dem Alten und dem Neuen, der Anerkennung als jüdische Strömung und dem Bedürfnis nach Reform, fungieren. Weiterhin sind Jesusbewegung, Lurias Anhänger und die chassidische Strömung darin einig, dass es (2) einer charismatischen Autorität bedarf, um Menschen von sich zu überzeugen. Den prospektiven Anhänger erwarten bei einem Wechsel der Denomination bzw. der Affiliation (3) spirituelle

und/oder physische Erneuerung. Letztere repräsentiert sehr häufig das ausschlaggebende Motiv.

Biblische Rollenmodelle spielten bei der Konversion selbst eine erstaunlich geringe Rolle.<sup>86</sup> Sie werden häufiger eingesetzt, um die charismatische Autorität einer Gründerfigur abzusichern. Bedeutender erscheint demgegenüber das ‚sinaitische‘ Muster. Das leuchtende Antlitz des Aquilas oder die Theophanie-Erscheinungen im Umgang mit mystischen Schriften dienen als Bestätigung für den jeweils neuen Lebensweg.

Erstaunlich ist ferner die höchst unterschiedliche Position der beobachteten Strömungen hinsichtlich der physischen Welt, zur Einheit von Leib und Seele. Hier betonen die sich abgrenzenden Strömungen (rabinische Bewegung und Chassidismus<sup>87</sup>) die Notwendigkeit, den Bruch in der menschlichen Existenz, die Zerrissenheit von Geist und Körper, zu überwinden. Das werdende Christentum und Lurias Nachfolger zeigen sich hingegen höchst beeindruckt von der Macht der Sünde, die eben diesen Bruch aufreißt. Askese und Distanz zur materiellen Welt scheinen hier das Gebot der Stunde.

Die komparatistischen Versuche, die im vorliegenden Essay an einem eng umgrenzten Satz von Narrativen praktiziert worden sind, können nicht darüber hinwegtäuschen, dass deren Ergebnisse sehr vorläufiger Natur sind. Es hat sich gezeigt, dass die terminologische Bemühungen, des Konversionsproblems Herr zu werden, weiter zu entwickeln sind. Es scheint, als würden insbesondere die substantialistischen Distinktionen zwischen der „radikalen Lebenswende“ einer Konversion und den weniger einschneidenden einer Transformation (oder eines De-

---

86 Eine gewisse Ausnahme bilden die Erzählungen um den bereits erwähnten Abraham Berukhim. Ihm soll Luria zugeschrieben haben, eine Re-Inkarnation des Propheten Jeremia zu sein (vgl. Benayahu: 228, תולדות). Späterhin perfektionierte der Ar"i die Bußpraxis des ambitionierten Büßers dahingehend, dass Berukhim auch einer Vision des Propheten gewürdigt wurde (ibid., 230).

87 Zumindest in den Legenden.

nominationswechsels) nicht tragen. Der persönliche Einschnitt eines Übergangs von einer kabbalistischen Gruppierung zu einer anderen, von den old style Chassidim zum Chassidismus wird als genauso gravierend empfunden, wie der Wechsel vom ‚Hedentum‘ zum Anhänger der Jesusbewegung.

## Literatur:

- Allievi, Stefano: “Pour une sociologie des conversions: lorsque des Européens deviennent musulmans”, in: *Social Compass* 46 (1999), 283-300.
- Banajahu, Meir: מבחינה וערכו, נוסחאותיו וגילגולי נוסחאותיו האר"י. גילגולי נוסחאותיו וערכו, מבחינה ואזכרות ראשונים, Jerusalem 1967.
- Bultmann, Christoph: *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff „ger“ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung* (FRLANT 153), Göttingen 1992.
- Cohen, Shaye J.D.: *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley u.a. 1999.
- Crüsemann, Frank: „Fremdenliebe und Identitätssicherung. Zum Verständnis der „Fremden“-Gesetze im Alten Testament“, *WuD* 19 (1987), 11-24.
- Enger, Philipp A.: Art. Proselyt (AT), [www.wibilex.de](http://www.wibilex.de).
- Faienstein, Morris M.: *Jewish Mystical Autobiographies*, New York, Mahwah 199.
- Feldman Louis: *Jew and Gentile in the Ancient World*, Princeton 1993.
- Fine, Lawrence: *Physician of the Soul: Healer of the Cosmos*, Stanford 2003.
- Ders. (Hg.): *Safed Spirituality: Rules of Mystical Piety: The Beginning of Wisdom*, Mahwah (N.J.) 1984.
- Finn, Thomas F.: *From Death to Rebirth. Ritual and Conversion in Antiquity*, New York, Mahwah 1997.

- Flood, Gavin: *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*. London 1999.
- Gallagher, Eugene V.: "Conversion and community in Late Antiquity", in: *Journal of Religion* 73 (1993), 1-15.
- García-Arenal, Mercedes: "Les conversions d'Européens à l'islam dans l'histoire: esquisse générale", in: *Social Compass* 46 (1999), 273-281.
- Gaventa, Beverly Roberts: *From Darkness to Light. Aspects of Conversion in the New Testament*, Overtures to Biblical Theology 20, Philadelphia 1986.
- Goodman, Martin: *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 2001.
- Gooren. Henri: *Religious Conversion and Disaffiliation. Tracing Patterns of Change in Faith Practices*, New York 2010.
- Grözinger, Karl Erich: *Die Geschichten vom Ba'al Schem Tov. Schivche ha-Bescht*, 2 Bde., Wiesbaden 1997.
- Ders.: „Sündenpropheten. Halachaprophete im Judentum Osteuropas“, in: *FJB* 15, 1987, 17-46.
- Hak, Durk: „Stark and Finke or Durkheim on Conversion and (Re-)Affiliation: An Outline of a Structural Functionalist Rebuttal to Stark and Finke“, in: *Social Compass* 54, (2007), 295-312.
- Hezser, Catherine: *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, TSAJ 66, Tübingen 1996.
- Himmelfarb, Martha: *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York 1993.
- Hirshman, Marc: "Rabbinic Universalism in the Second and Third Centuries", *Havard Theological Review* 93 (2000), 101-115.
- James, William: *Varieties of Religious Experience* (1902), Reprint New York 1958.
- Levinson, Joshua: "Literary Approaches to Midrash", in: Carol Bakhos, (Hg.): *Current Trends in the Study of Midrash*, Leiden 2006, 189-226.



- Lofland, John; Stark, Rodney: "Becoming a World-saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective", in: *American Sociological Review* 30 (1965), 862-875.
- [Midrasch Tanchuma]: ספר מדרש תנחומא, zwei Bde., Wilna 1909.
- Milgrom, Jacob: „Religious Conversion and the Revolt Model for the Formation of Israel“, *JBL* 101 (1982), 169-176.
- Mintz, Benjamin (Hg.): שבחי הבעש"ט עם הוספות, Jerusalem 1969.
- Morrison, Karl F.: *Conversion and Text: The Cases of Augustine of Hippo, Herman-Judah, and Constantine Tsatsos*, Charlottesville 1992.
- Nock, Arthur Darby: *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933.
- Porton, Gary: *The Stranger Within Your Gates: Converts and Conversion in Rabbinic Literature*. Chicago Studies in the History of Judaism, Chicago 1994.
- Posten, Larry: *Islamic Daiwah in the West: Muslim missionary activity and the dynamics of conversion to Islam*, Oxford 1992.
- Rambo, Lewis R.: "Bibliography: Current Research on Religious Conversion", *Relig. Stud. Rev.* 8 (1982), 146-159.
- Ders.: „Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change“, in: *Social Compass* 46, 1999, 259-271.
- Ders.: *Understanding Religious Conversion*, New Haven, London 1993.
- Rodkinson, Michael Levi: עדה צדיקים, Lemberg 1864.
- Rosenbloom, Joseph R.: *Conversion to Judaism: From the Biblical Period to the Present*, Cincinnati 1978.
- Sanders, Jack T.: *Charisma, Converts, Competitors. Societal and Sociological Factors in the Success of Early Christianity*, London 2000.
- Ders.: "Did Early Christianity Succeed Because of Jewish Conversions?“, in: *Social Compass* 46, 1999, 493-505.

- Schäfer, Peter: "New Testament and Hekhalot Literature: The Journey to Heaven in Paul and in Merkavah Mysticism", in: *JJS* 35 (1984), 19-35.
- Schechter, Salomon: "Safed in the Sixteenth Century- A City of Legists and Mystics", in: ders., *Studies in Judaism*, Bd. 2, Philadelphia 1908 (Reprint 2003), 202-286.
- Segal, Alan F.: *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven, London 1990.
- Snow, David A.; Machalek, Richard: "The Convert as a Social Type", in: Randall Collins (Hg.), *Sociological Theory*. San Francisco (1983), 259-289.
- Dies.: „The Sociology of Conversion“, in: *Ann. Rev. Sociol.* 10 (1984), 167-190.
- Spiegel, Gabrielle M.: *The Past as Text: The Theory and Practice of Medieval Historiography*, Baltimore 1997.
- Stolz, Fritz: "From the Paradigm of Lament and Hearing to the Conversion Paradigm", in: Jan Assmann, Guy G. Stroumsa (Hg.): *Transformation of the Inner Self in Ancient Religions*, Leiden u.a. 1999, 9-29.
- Talabardon, Susanne: *Unterm Feigenbaum. Rekonstruktionen zu einem jüdisch-christlichen Thema*, Würzburg 2011.
- Theißen, Gerd: *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh 2004.
- Travisano, Richard V.: „Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations“, in: Gregory P. Stone, Harvey A. Farberman (Hg.): *Social Psychology through Symbolic Interaction*, Waltham, Mass. 1970, 594-606.
- Vital, Chajim: שער רוח הקודש, J. Aschlag (Hg.), Tel Aviv 1961.
- Wohlrab-Sahr, Monika: "Conversion to Islam: Between Syncretism and Symbolic Battle", *Social Compass* 46 (1999), 351-362.
- Der Talmud wurde nach der Standardausgabe Wilna (Romm) zitiert.



# VON DSCHINGIS KHAN ZU DEN ILKHANEN VON IRAN: DAS THRONZEREMONIELL MONGOLISCHER FÜRSTEN NACH ZEITGENÖSSISCHEN QUELLEN – FUNKTIONEN UND WANDLUNGEN EINES POLITISCHEN RITUALS

Birgitt Hoffmann

## Einleitung

Die mongolische Expansion im 13. Jahrhundert und die Verstetigung der mongolischen Herrschaft über Iran, Irak und den größeren Teil Anatoliens unter der Dynastie der Ilkhane (1256–1335)<sup>1</sup> markieren in der Geschichte des islamischen Orients eine deutliche Zäsur, denn für mehrere Jahrzehnte gerieten nun vormals islamische Gebiete unter die Herrschaft nichtmuslimischer Machthaber. Mit der Eroberung Bagdads und der Hinrichtung des Kalifen setzten die Mongolen unter Hülegü dem Bagdader Abbasidenkalifat (750–1258) ein Ende.<sup>2</sup> Auch wenn dieses im Verlauf seiner mehr als fünfhundertjährigen Geschichte substantielle politische Machteinbußen hatte hinnehmen müssen, so hatte die Mehrheit der muslimischen Fürsten nicht aufgehört, sich der prestige-

- 
- 1 Wann genau der Beginn der ilkhanidischen Herrschaft anzusetzen sei, ist umstritten. Man findet z.B. 1256 (das Jahr, in dem Hülegü Iran-Feldzug begann), 1258 (das Jahr der Eroberung Bagdads) oder 1263 (das Jahr, in dem eine Gesandtschaft aus China ein Einsetzungsschreiben des Großkhans Qubilai überbrachte, das Hülegü als Herrscher der Gebiete westlich des Oxus bestätigte). Krawulsky: *The Mongol Ilkhāns*, 56 nennt 1264 als Jahr dieser Gesandtschaft und nimmt dies als den eigentlichen staatsrechtlichen Beginn des Ilkhanats. Ich halte mich hier an 1256, den Beginn der de-facto-Herrschaft.
  - 2 Zwar wurde einige Jahre später ein überlebender Spross der Abbasiden in Kairo von den Mamluken als Kalif installiert, doch der politische Bedeutungsverlust war enorm. Cf. Krämer: *Geschichte des Islam*, 170-171.

trächtigen religiösen Legitimation durch den Kalifen zu versichern, indem sie formal dessen religiöse und politische Oberhoheit anerkannte, um dafür im Gegenzug ein kalifales Einsetzungsschreiben und einen klingenden Titel zu erhalten. Damit war es nun unter den mongolischen Ilkhanen ein für alle Mal vorbei, denn Hülegü und seine Kontingente zogen sich nicht wieder in die Mongolei zurück, sondern betrachteten die eroberten Gebieten als ihr neues, ständiges Habitat.<sup>3</sup> Es überrascht nicht, dass sich daraufhin Formen der symbolischen Darstellung von Macht, Legitimität, von Loyalitäts- und Abhängigkeitsverhältnissen entwickelten, die aus iranischer Perspektive neu waren, etwa im Bereich der Herrscherurkunden und der Münzen.<sup>4</sup> Die Herrschaft der Ilkhane in Iran währte etwa 80 Jahre (ca. 1256–1335/6), ein Zeitraum, in dem vom Herrscherhaus wie von der militärischen Elite mongolische Traditionen weiter gepflegt wurden, zugleich aber auch Anpassungsprozesse an das gesellschaftliche und kulturelle Umfeld in Iran stattfanden.<sup>5</sup> Besonders augenfällig wird dies im Fall des siebten Ilkhans Ġazan Khan (reg. 1295–1304).<sup>6</sup> Mit seiner Hinwendung zum Islam brach er einerseits mit mongolischen Gepflogenheiten, indem er sich z.B. als erster Ilkhan nicht mehr anonym sondern in einem prachtvollen Mausoleums-komplex bestatten ließ, andererseits war er wie keiner seiner Vorgänger bemüht, die Erinnerung an die Ursprünge und die Erfolge der Mongolen zu bewahren, indem er den Auftrag erteilte, ihre Geschichte aufzuschreiben. In der insgesamt reichen persischen Historiographie der Ilkhanzeit lässt sich auch nachverfolgen, wie sich die Wahrnehmung

---

3 Für einen knappen historischen Überblick cf. Jackson: "Mongols" und ausführlicher Morgan: *The Mongols*. Nach wie vor ein unverzichtbares Nachschlagewerk: Spuler: *Die Mongolen in Iran*.

4 Fragner: "Iran under Ilkhanid Rule"; Herrmann: *Persische Urkunden*, 5-45. Kolbas: *The Mongols in Iran*.

5 Melville: "The Barbarians Civilized? A Look at the Acculturation of the Mongols in Iran".

6 Reuven Amitai-Preis: "Ġāzān Khan".

und Darstellung dieser ursprünglich so fremdartigen Herrscher nach und nach wandelte. So wurde es z.B. seit der Wende zum 14. Jahrhundert regelrecht Mode, die Geschichte der Mongolen und Ilkhane in Versen zu erzählen, die formal an das persische Königsbuch, das Schahname, anknüpften.<sup>7</sup>

Die mongolenzeitliche persische Historiographie entwickelte ihr Narrativ meist entlang der Regierungszeiten einzelner Herrscher mit den Thronwechseln als den entscheidenden Zäsuren. Damit gerieten auch die mit der Herrschaftsnachfolge verbundenen zeremoniellen Handlungen ins Blickfeld. Hier soll im Folgenden anhand von textlichen Darstellungen der Zeremonien rund um die Inthronisierung von Mongolenherrschern erörtert werden, welche Funktionen und Symbolaussagen diesen Handlungen zugeschrieben wurden und inwiefern veränderte Machtkonstellationen auf die Ebene des Zeremoniells durchschlugen bzw. ob Veränderungen auf der Ebene des Zeremoniells auf gewandelte machtpolitischen Rahmenbedingungen schließen lassen.

## Risiken der Herrschaftsnachfolge

In monarchischen Systemen markieren Thronfolgen die Schwelle zwischen dem Ende einer politischen Ordnung und deren Bestätigung und Erneuerung für den Fall, dass der designierte Thronerbe — oder einer der Aspiranten — erfolgreich ist. Scheitert die Nachbesetzung, droht die Destabilisierung bis hin zur Auflösung dieser Ordnung. Thronfolgen sind demnach als potentiell kritische Situationen einzustufen. Für die reiternomadischen Steppenreiche, aus deren kulturellem Kontext heraus Dschingis Khan sein Weltreich geschaffen hatte<sup>8</sup>, galt das ganz be-

7 Melville: "Historiography iv. Mongol Period"; id.: "Between Firdausī and Rashīd al-Dīn"; id.: "History and Myth".

8 Eine reich bebilderte Zusammenschau bietet der Ausstellungskatalog *Dschingis Khan und seine Erben*; als Überblicksdarstellungen seien genannt Weiers: *Die Mongolen* und Morgan, *The Mongols*.

sonders. Ein politisches Gemeinwesen oberhalb der Stammesebene aufzubauen war ein mühsames, es über den Tod des Gründers hinaus zu erhalten ein stets vom Scheitern bedrohtes Unterfangen.<sup>9</sup> Die Herrschaft war in hohem Maße an die Person des Khans<sup>10</sup> gebunden. Er musste viel dafür tun, die Erwartungen der eigenen Verwandtschaft, weiterer Stammesoberhäupter, Militärkommandanten und anderer Anhänger zu erfüllen, um sich ihrer Loyalität zu versichern. Nur wenn er sie teilhaben ließ an den gemeinsamen Unternehmungen, Kriegen, Eroberungen, aber auch Festen, und ihnen einen angemessenen Anteil an der Beute und an seinen Besitztümern gewährte, konnte er Autorität entwickeln und wahren und zum Kristallisationspunkt von Identität werden. Die Fragilität dieses Herrschaftsmodells erwies sich nur allzu

---

9 Cf. Fletchers exzellente Abhandlung, deren Argumentation ich hier übernehme, "The Mongols: Ecological and Social Perspectives", in der er die verschiedenen, miteinander in Konflikt stehenden Nachfolgeoptionen (patriliner, lateraler, ultimogener und primogeniturer etc.) mit unterschiedlichen Graden der tribalen Organisiertheit in Beziehung setzt. Demgegenüber betrachten andere die Nachfolge des jüngsten Sohnes als die am ehesten maßgebliche, durch die Tradition sanktionierte Sukzessionsregel z.B. Weiers: *Erbe aus der Steppe*, 102, 108, 109 und Kollmar-Paulenz: *Die Mongolen*, 35, wo sie die Nachfolge des jüngsten Sohnes als mongolischen Brauch bezeichnet und wenige Zeilen später davon spricht, dass der jüngste Sohn stets die väterliche Jurte mit dem nie verlöschenden Herdfeuer erbe. Hier wäre erstens zu fragen, wie denn die von Dschingis Khan gerade erst unter dem Namen Mongolen geeinten Stämme bereits auf einen spezifischen gemeinsamen Brauch zurückgreifen konnten? In ihrer Einleitung hat Kollmar-Paulenz die ethnische, linguistische und kulturelle Vielfalt dieser Gruppen explizit hervorgehoben (ib., 8). Wahrscheinlich wird hier stillschweigend von einer einheitlichen Sukzessionsregel ausgegangen, die von allen diesen verschiedenen Stämmen schon vor ihrer Vereinigung praktiziert wurde. Zweitens wäre zu fragen, ob hier nicht schärfer zwischen Nachfolge in der Führungsposition und dem Erbe der väterlichen Jurte unterschieden werden müsste, wie das Fletcher in der oben genannten Abhandlung aus gutem Grund tut. Erhellend sind in diesem Zusammenhang auch Doerfers Erläuterungen zum jüngsten Sohn (*otčigin*), wo er den „Hüter des Herdfeuers“ etwas entzaubert (*Türkische und Mongolische Elemente*, Bd.1, 155-160). Gegen die Allgemeinverbindlichkeit der Ultimogenitur für die Khansposition spricht aus meiner Sicht, dass bei den Dschingisiden gegen diese Regel eigentlich permanent verstoßen wurde. Auch hätte es kaum langwieriger *quriltais* bedurft, wenn der Status als jüngster Sohn das einzige in Frage kommende Legitimationskriterium gewesen wäre.

10 Zu den Titeln Khan (*hān*) und Großkhan (*hāqān; qā'ān*) Doerfer: *Türkische und mongolische Elemente*, Bd. 3. Nr. 1160; 1161, 141-179.

oft, wenn der Angelpunkt der politischen Ordnung, der Khan, starb, weil es kein unangefochtenes Verfahren gab, den neuen Herrscher zu bestimmen, sondern eine ganze Reihe von Möglichkeiten, die oftmals miteinander in Konflikt geraten konnten. So war es üblich, dass die Führungsposition als Sippen- oder Stammesoberhaupt an den ältesten Sohn überging, während der jüngste Sohn den Haushalt, den materiellen Besitz und die Weidegebiete des Vaters erbe. <sup>11</sup> Neben der Nachfolge in der direkten väterlichen Linie, kannte man auch die Nachfolge über die Seitenlinien, d.h. dass auch die Brüder, Onkel, Cousins und Neffen des Verstorbenen prinzipiell für die Nachfolge in Frage kamen, insbesondere wenn man das Senioritätsprinzip beachtete. Neben diesen genealogischen Kriterien spielte auch die persönliche Eignung (militärische Führungsqualitäten, Charisma, Verhandlungsgeschick, Erfolg etc.) eine herausragende Rolle. Die Wahrscheinlichkeit von Nachfolgestreitigkeiten und des Zerfalls der politischen Einheit wuchs mit der Komplexität des Stammesverbandes und hing wie ein Damoklesschwert auch über den Herrschaftsvakanzen bei den Mongolen. Um ein solches Schicksal abzuwenden, war es unabdinglich, den Konsens zu suchen. Dies war jeweils ein Prozess, an dem zahlreiche Akteure beteiligt waren, neben der Verwandtschaft des Verstorbenen auch andere Große. Solche beratenden Versammlungen (*quriltai*) konnten sich im Extremfall über Jahre hinziehen.

## Rituelles Handeln als Krisenbewältigung

Die Kulturanthropologie hat am Beispiel traditionaler, in der Regel schriftloser Gesellschaften gezeigt, wie Rituale helfen, die Gefahren von Übergangssituationen sowohl im Lebenslauf von Individuen wie im Le-

---

<sup>11</sup> Cf. Doerfers begriffliche Erläuterungen zu *āqā* „älterer Bruder“ und insbesondere *otǰigin* „jüngster Sohn“ in *Türkische und Mongolische Elemente*, Bd.1, 133-140; 155-160.



ben von Gemeinschaften zu meistern.<sup>12</sup> In den letzten Jahren wurde diese Einsicht von Historikern für die Geschichte insbesondere des Mittelalters und der Frühen Neuzeit aufgegriffen.<sup>13</sup> Den Ritualen rund um Herrscherinvestituren wurde besondere Aufmerksamkeit zuteil.<sup>14</sup> Insbesondere die Lektüre von Gerd Althoffs *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter* hat mich dazu angeregt, dort entwickelte Fragestellungen und Begrifflichkeiten auf mongolische Inthronisationen anzuwenden. Der Ritualbegriff ist bei Althoff weit, fast schon allgemeinsprachlich gefasst und bisweilen kaum gegen Begriffe wie Zeremoniell oder Brauch abgrenzbar. Impliziert sind nicht nur religiöse Handlungen und magische Praktiken, sondern alle Formen demonstrativen Handelns und Benehmens vor einer Öffentlichkeit. Handlungen, Gesen, Kleidung, räumliche Anordnung der Akteure in einer bestimmten Situation werden in ähnlichen Situationen wiederholt oder abgewandelt

---

12 Van Gennep: *Übergangsriten*; Turner: *Das Ritual*.

13 Gleich zwei von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderte und mittlerweile abgeschlossene Sonderforschungsbereiche haben sich mit der Thematik befasst: SFB 496 Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme vom Mittelalter bis zur französischen Revolution (Westfälische Wilhelms-Universität Münster) und SFB 619 Ritualdynamik: Soziokulturelle Prozesse in historischer und kulturvergleichender Perspektive (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg). Der Ertrag an Publikationen ist auf den Internetseiten dieser Sonderforschungsbereiche abrufbar (<http://www.uni-muenster.de/SFB496/> und <http://www.ritualdynamik.de/>). Auf zwei Überblicke zum Stand der Forschung sei hier verwiesen: Pohl „Staat und Herrschaft im Frühmittelalter: Überlegungen zum Forschungsstand“ dokumentiert und diskutiert im Abschnitt „Mittelalterlicher Staat und anthropologische Wende“ das Ringen um Ab- und Eingrenzung des Ritualbegriffs und seine Verwendbarkeit für die mediävistische Geschichtswissenschaft. Arlinghaus bietet in seinem „Forschungsbericht: Rituale in der historischen Forschung der Vormoderne“ ein Panorama der divergierenden Definitionen und uneinheitlichen Verwendungsweisen des Ritualbegriffs, je nachdem, ob an einem magisch-religiösen Kern festgehalten wird oder ein weitgehend weltlichter Ritualbegriff zur Anwendung kommt, ob eher das transformierende Potential (Statusveränderung) oder die integrativen Leistungen (Identitätsstiftung) des Rituals als zentral erachtet werden. Verglichen mit Pohls Beitrag ist Arlinghaus stärker auf die deutsche Geschichtswissenschaft fokussiert, bezieht die Rechtsgeschichte und die frühe Neuzeit mit ein.

14 Cf. *Investitur- und Krönungsrituale* mit zwei Beiträgen zu den Verhältnissen in der islamischen Welt: Imber: „Die Thronbesteigungen der osmanischen Sultane“ und Oesterle: „Eine Investitur durch den Kalifen von Bagdad“.

und konstituieren auf diese Weise Formen symbolischer Kommunikation. Diese dienen der öffentlichen Darstellung und Ausübung von Macht, der Versinnbildlichung von Beziehungen, Hierarchien, Abhängigkeiten und Loyalitäten, der Anerkennung von Rechten und Pflichten. Politische Kontinuität bzw. politischer Wandel werden auf der Bühne des öffentlichen zeremoniellen Handelns für die Adressaten sichtbar in Szene gesetzt. Althoff hebt ausdrücklich die bewusste Gestaltung, die „Gemachtheit“ und die Wandelbarkeit ritualhaften Handelns hervor, die gegebenenfalls zur Anpassung an neue situative Rahmenbedingungen führt.<sup>15</sup>

Da uns das zeremonielle Handeln weit zurückliegender Jahrhunderte nur medial vermittelt — vor allem in Texten und Bildern — zugänglich ist, bleibt allerdings zu bedenken, dass Darstellungen wie Deutungen solchen Handelns von den spezifischen Wahrnehmungshorizonten und den Interessenlagen der Beobachter und Überlieferer überformt sind.<sup>16</sup> Bisweilen trifft man sogar auf stark divergierende Schilderungen ein und desselben Geschehens.<sup>17</sup> Dieser Vorbehalt trifft auch auf die Quellen zu den Inthronisationen der Mongolenherrscher zu, die in einer Fülle von narrativen Texten des 13. und 14. Jahrhunderts thematisiert und teils detailliert beschrieben werden. Wir müssen uns also damit abfinden, dass sich auf dieser Basis der tatsächliche Ablauf der geschilderten Handlungen nicht lückenlos und zweifelsfrei rekonstruieren lässt. Völlig entwertet wird das Material dadurch keineswegs. Es erscheint durchaus lohnend genauer zu betrachten, was den Berichterstatern (auch im Hinblick auf die Erwartungen ihre Auftraggeber und ihres

---

15 Althoff: *Die Macht der Rituale*, 9-28; 187-203.

16 Diese Einschränkung hat zusammen mit den Unschärfen des Ritualbegriffs der Ritualforschung scharfe Kritik eingebracht. Exemplarisch sei hier verwiesen auf Buc: *The Dangers of Ritual* (dazu die Replik von Koziol: "The Dangers of Polemic").

17 Althoff: *Die Macht der Rituale*, 12-14.

Publikums) wichtig und bedeutungsvoll erschien und inwiefern sich eventuell die Akzente im Lauf der Zeit verschoben haben.

## Die Quellen

Für die Thronerhebungen der Mongolenherrscher verfügen wir über eine Fülle narrativer Quellen aus ganz unterschiedlichen kulturellen Kontexten und in verschiedenen Sprachen.<sup>18</sup> Die meisten davon sind wohlbekannt, liegen ediert oder sogar in westliche Sprachen übersetzt vor.

Die *Geheime Geschichte* ist zwar nicht das einzige Zeugnis, das eine emische Perspektive bietet, aber das älteste und das einzige, das in mongolischer Sprache vorliegt. Die *Geheime Geschichte* ist in 282 Abschnitte von recht unterschiedlicher Länge gegliedert und trägt Züge mündlicher epischer Dichtung. Der Berichtszeitraum erstreckt sich von der mythischen Vorzeit bis zum Großkhanat Ögödeis (beg. 1229). Im Mittelpunkt steht die Erfolgsgeschichte Temüschins, des späteren Dschingis Khan. Der Verfasser ist unbekannt, eventuell gab es mehrere.<sup>19</sup> Umstritten ist ferner das Jahr der Abfassung. Der Kolophon datiert nach dem in Zwölfjahreszyklen getakteten mongolischen Tierkalender und nennt das Jahr der Ratte. Danach kämen die Jahre 1228, 1240, 1252, 1264 in Frage. Eine größere Gruppe von Gelehrten plädiert für 1228, ein Jahr nach dem Tod Dschingis Khans. Etliche Anachronismen lassen sich in diesem Fall nur durch spätere Hinzufügungen oder Überarbeitungen erklären. Atwood favorisiert in einer neueren kritischen Bewertung das Jahr 1252.<sup>20</sup> Das mongolische Original in uigurischer Schrift ist verloren; erhalten ist

---

18 Eine bibliographische Zusammenstellung der in diesem Artikel herangezogenen Quellen findet sich am Ende des Beitrags. Für eine allgemeine Übersicht Weiers: *Die Mongolen*, 18-26, Morgan: *The Mongols*, 5-31; speziell zu den Ilkhanen Spuler: *Die Mongolen in Iran*, 3-15. Auszugsweise Übersetzungen von Quellentexten ins Deutsche bei Spuler: *Geschichte der Mongolen*.

19 GG/Taube, 274-296; zur Autorschaft 288f.

20 Atwood: "The Date of the 'Secret History of the Mongols' Reconsidered".

eine mongolische Fassung in chinesischer Silbentranskription mit chinesischer Interlinearparaphrase aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts.<sup>21</sup>

Das *Shengwu qinzheng lu/Shengwu ch'in cheng lu* („Bericht von den Feldzügen des heiligen Kriegers“, gemeint ist Dschingis Khan) ist die chinesische Übersetzung eines verlorenen mongolischen Originals, das den Zeitraum von der Geburt Dschingis Khans bis zum Tod Ögödeis (1241) behandelt. Verfasser, Zweck der Abfassung und Entstehungszeit sowohl des mongolischen Textes wie seiner chinesischen Übersetzung werden nicht genannt. Es gibt viele Übereinstimmungen mit der *Geheimen Geschichte* aber auch klare Unterschiede. Der Text soll zwischen 1263 und 1279 entstanden sein. In Rašīd ad-Dīns *Ġāmi' at-tawārīḥ* (s.u.) liegt das *Shengwu qinzheng lu* auch in einer persischen Version vor.<sup>22</sup> Das *Yüan Shih*, die offizielle Geschichte der von Qubilai (1215–1294) in China begründeten Yüan-Dynastie, wurde nach chinesischer Tradition erst nach deren Ende 1369 von der nachfolgenden Ming-Dynastie in Auftrag gegeben, basiert aber auf Aufzeichnungen aus dem 13. Jahrhundert.<sup>23</sup> Leider ist der größte Teil des *Yüan Shih* nur Lesern zugänglich, die des Chinesischen mächtig sind. Doch zumindest liegen die Abschnitte über Dschingis Khan (gest. 1227) und seine ersten Nachfolger, die Großkhan Ögödei (reg. 1229–41), Güyük (reg. 1246–48) und Möngke (reg. 1251–1259) in deutscher Übersetzung vor.<sup>24</sup> Diese Kapitel fallen recht knapp aus, weil erst Qubilai (reg. 1260–1294) den Befehl zu regelmäßigen Aufzeichnungen erteilte, so dass für die ihm vorausgehenden Herr-

21 GG/Taube, 289-292.

22 Für eine ausführliche Analyse der Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte cf. Atwood: „Commentary of Shengwu qinzheng lu“ <http://cces.snu.ac.kr/com/18swqe.pdf>, zuletzt abgerufen 20.08.2014. Auf der Webseite der Indiana University kündigt Atwood eine vollständige Edition und Übersetzung des Textes an: Record of the Conquests of Chinggis Khan: Text, Translation, and Context. Cf. [www.indiana.edu/~ceus/faculty/atwood.pdf](http://www.indiana.edu/~ceus/faculty/atwood.pdf), zuletzt abgerufen 20.08.2014.

23 Cf. Allsen: *Culture and Conquest*, 93-102.

24 *Yüan Shih*/Krause; *Yüan Shih*/Abramowski 1; *Yüan Shih*/Abramowski 2.

scher keine „wahrhaftigen Aufzeichnungen“ (*shih-lu*), die normalerweise den Grundstock des annalistisch-ereignisgeschichtlichen Teils einer chinesischen Dynastiegeschichte bilden, vorlagen, und man sich damit begnügen musste, diese im Nachhinein auf der Basis schriftlicher Quellen und mündlicher Überlieferungen zusammen zu stellen. Die Aufzeichnungen zu den ersten vier Mongolen-Herrschern, die man 1303 dem Enkel und Nachfolger Qubilais, Temür Ölgeitü, (geb. 1265; reg. 1297–1307) präsentierte, blieben in Umfang und Qualität daher deutlich hinter den üblichen Standards zurück<sup>25</sup>, obwohl Qubilai, der alle vorangegangenen Großkhane, auch seinen Großvater Dschingis Khan, noch persönlich gekannt hatte, Korrekturen und Ergänzungen des ersten Entwurfs veranlasste.<sup>26</sup> Als hauptsächliche Quelle des *Yüan Shih* für die Zeit Dschingis Khans und Ögödeis konnte mittlerweile das bereits vorgestellte *Shengwu qinzheng lu* identifiziert werden. Demnach wäre es mit den „wahrhaftigen Aufzeichnungen“ (*shih lu*) gleichzusetzen, die für diese beiden Herrscher zusammengetragen wurden und den Kompilatoren des *Yüan Shih* vorlagen.<sup>27</sup>

Mit Abstand am ergiebigsten für unsere Thematik sind die Werke der persischen Geschichtsschreiber Ğuwainī (1126–1183) und Rašīd ad-Dīn (ca. 1250–1318).<sup>28</sup> Beide Verfasser hatten über Jahrzehnte ranghohe Positionen im Staatsapparat des Ilkhanats inne, konnten sich daher nicht nur auf eigene Beobachtungen stützen, sondern hatten privilegierten Zugang zu Herrschern und anderen Angehörigen der mongolischen Elite und damit zu schriftlichen wie mündlichen Informationen aus erster Hand. Rašīd ad-Dīn nennt Ğazan und Bolad, den permanenten Gesandten Qubilais im Ilkhanat als Gewährsleute und verweist explizit auf

25 Allsen: *Mongol Imperialism*, 11f.

26 *Yüan Shih*/Abramowski 1, 120; *Yüan Shih*/Abramowski 2, 8.

27 Atwood: „Commentary of Shengwu qinzheng lu“, 8–10.

28 Cf. Melvilles Beiträge in der *Elr* s.v. „Jahāngošā-ye Jovayni“ und „Jāme‘ al-tavāriḳ“ zu den Autoren, den Werken und der rezenten Forschungsliteratur.

ein Altan Debter („Goldenes Buch“), das nicht erhalten ist. In seinem Kapitel zu Dschingis Khan präsentiert er die persische Übersetzung eines gleichfalls nicht erhaltenen mongolischen Textes, der weitgehend mit dessen oben erwähnter chinesischer Fassung identisch ist, dem *Shengwu qinzheng lu*.<sup>29</sup>

Ġuwainīs *Tārīḥ-i Ġahāngušāy* („Geschichte des Welteroberers“)<sup>30</sup> und Rašīd ad-Dīns *Ġāmi' at-tawārīḥ* („Kompendium/Sammler der Chroniken“)<sup>31</sup> decken zusammen genommen, was die hier zu betrachtenden Inthronisationen angeht, einen Berichtszeitraum von mehr als hundert Jahren ab, von Dschingis Khan über die Großkhane bis zu dem Ilkhan Ölğeitü (gest. 1318). Im Großen und Ganzen bezogen weitere persische Chronisten wie Qāšānī, Waṣṣāf, Ḥamdallāh Mustaufi Qazwīnī ihre Kenntnisse über die Thronsetzungen aus diesen beiden Werken und wurden daher nur insofern berücksichtigt, als sie ergänzende oder abweichende Informationen bieten. Unberücksichtigt mussten zum gegenwärtigen Zeitpunkt die im Stil des Schahname versifizierten Chroniken bleiben.<sup>32</sup>

Aus der nahöstlichen Nachbarschaft des Ilkhanats liegen ebenfalls etliche Schilderungen von Inthronisierungen mongolischer Fürsten vor. Die Verfasser waren teils Augenzeugen, teils stützten sie sich auf Textmaterial und/oder mündliche Berichte mongolischer und nicht-mongolischer Gewährsleute. Sie wurden hier berücksichtigt, insofern sie die Schilderungen der persischen Geschichtsschreiber ergänzen bzw. von diesen abweichen.<sup>33</sup> Der Armenier Hethum von Korykos (geb. Mitte

---

29 Cf. Atwood: „Commentary of Shengwu qinzheng lu“, der S. 14 auch ausdrücklich darauf hinweist, dass dieses nicht mit dem Altan Debter identisch ist.

30 Cf. Quellenverzeichnis s.v. Ġuwainī (TĠĠ; Juvaini/Boyle).

31 Cf. Quellenverzeichnis s.v. Rašīd ad-Dīn Faḫlallāh Ḥamadānī (ĠT; JT/Thackston).

32 Cf. Melvilles Überblick in der *Elr* s.v. „Historiography iv. Mongol Period“.

33 Bar Hebraeus (1225-1286), das Oberhaupt (Maphrian) der syrisch-orthodoxen Kirche im Ilkhanat, behandelte die Geschichte der Mongolen in syrischer und in arabischer Sprache (Budge: *The Chronography of Gregory Abū'l-Faraj; Tārīḥ Muḥtaṣar ad-duwal*). Was die Inthronisierungen angeht, folgte er weitgehend Ġuwainīs Darstellung und

1240er Jahre, gestorben zwischen 1310 und 1320), ein Neffe Hethums I., des Königs von Kleinarmenien (Kilikien), der ein Bündnispartner der Ilkhane war, hat mit seiner *Flor des estoires de la terre d'Orient* ein populäres und in mehrere Sprachen übersetztes Geschichtswerk vorgelegt.<sup>34</sup> Die Darstellung al-'Umarīs zeigt, wie man die mongolischen Nachbarn im Mamlukenreich, über Jahrzehnte der Erzfeind des Ilkhans, wahrgenommen hat.<sup>35</sup>

Das Bestreben der Ilkhane und verschiedener europäischer Mächte (Papst, Könige) ein Bündnis gegen die Mamluken zu schmieden, hat zu regem diplomatischem Austausch geführt. Unter den Berichten europäischer Gesandter ist für unser Thema derjenige des Franziskaners Johannes von Plano Carpini (ca. 1185 oder 1190–1252) von herausragendem Interesse, weil er 1246 die Thronerhebung des Großkhans Güyük in der Mongolei miterlebte.<sup>36</sup>

## Inthronisationsrituale bei Dschingis Khan und seinen Nachfolgern<sup>37</sup>

Die Abstammung von Dschingis Khan in direkter Linie und die Autorisierung durch den Großkhan waren die zentralen Elemente ilkhanidischer Legitimation. In Berichten über ihre Inthronisationen wird meist hervorgehoben, dass sie gemäß den mongolischen Sitten und Bräuchen erfolgten. Das erweckt den Eindruck, es habe ein genau festgelegtes Pro-

---

trägt daher nichts Neues bei.

34 Für eine Auswahl an Textausgaben und Übersetzungen Cf. Quellenverzeichnis s.v. Hethum. Eine Übersicht über die handschriftlichen und gedruckten Textzeugen bei Hethum/Senoner, 18 f. (ohne die von Bedrosian verwendete armenische Version).

35 Zu Autor und Werk al-'Umarī/Lech, 13-16.

36 Cf. Quellenverzeichnis, s.v. Carpini.

37 Zum Stand der Forschung cf. Spuler: *Die Mongolen in Iran*, 212-220; al-'Umarī/Lech, 322 f; Sela: *Ritual and Authority*, 25-32 hat für seine Studie über die Inaugurierung der bucharischen Mangīten im 18. Jahrhundert mongolische Inthronisationen vergleichend herangezogen.

cedere gegeben, das bei diesen Gelegenheiten umzusetzen war und das auf Dschingis Khan und die Großkhane zurückging. Dschingis Khan stellt dabei allerdings insofern einen Sonderfall dar, als er dank seiner militärischen Erfolge, seiner „Aktionsmacht“<sup>38</sup> und als Reichs- und Dynastiegründer der Schöpfer einer neuen politischen Ordnung war, auf die sich seine Nachfolger dann aus Gründen der Legitimation bezogen. Die Rahmenbedingungen seiner Inaugurierung waren daher grundsätzlich andere als bei seinen Erben. In der *Geheimen Geschichte* wird in diesem Zusammenhang auf zwei Ereignisse Bezug genommen, die zwanzig Jahre auseinander liegen. Zu einem nicht genau zu bestimmenden Zeitpunkt in den 1180er Jahren, als der junge Temüdschin mit seinem Schwurbruder Ğamuqa gebrochen und für sich selbst bereits eine beachtliche Gefolgschaft aber noch keineswegs die Mehrheit der Mongolen gewonnen hatte, wurde ihm von drei Cousins, also Mitgliedern seines Clans, die Khanswürde angetragen, obwohl nach dem Senioritätsprinzip und der Stellung innerhalb der Stammesaristokratie jedem von den dreien der Vorrang zugekommen wäre. Für diesen Vorgang werden außer einem Treueeid, den die drei leisteten, keine weiteren zeremoniellen Formalitäten berichtet.<sup>39</sup> Als die drei sich später wieder von ihm ab-

---

38 In der von Popitz entwickelten Typologie des Machtprozesses führt die auf schierer Gewalt beruhende Aktionsmacht dazu, dass der Machthaber über die Mittel verfügt, seinen Willen mit Hilfe von Drohungen und Versprechungen durchzusetzen („instrumentelle Macht“). Je besser ihm das gelingt, umso mehr verfügt er über autoritative Macht, die ihm „freiwillige“ Loyalität und Gefolgschaft sichert. Zum Erhalt dieser autoritativen Macht muss er den Konsens seiner Unterstützer suchen und sie angemessen an der Machtausübung beteiligen. Cf. Popitz: *Phänomene der Macht*, 22-31.

39 GG/Taube, § 123, 54 f; Ratchnevsky: Genghis Khan, 42-44; er nennt das Jahr 1185, ib. 281. Dass die GG schon zu diesem frühen Zeitpunkt von der Verleihung des Titels Dschingis Khan spricht, gilt als Anachronismus, welcher der redaktionellen Überarbeitung der GG geschuldet sei. Ib.: 43 f; 49. Auch Marco Polo verlegt die Verleihung des Titels Dschingis Khan bereits auf das Jahr 1187. Marco Polo: *Il Milione*, 92. Rachewiltz kommt zu dem Ergebnis, dass sich der Zeitpunkt dieser ersten Verleihung der Khanswürde nicht verifizieren lasse. In Betracht dafür kämen nach ihm die Jahre 1183, 1184, 1189 und 1201. Die Titelverleihung konnte vermutlich deshalb vergleichsweise informell gehandhabt werden, weil es sich um eine interne



gewandt und sich auf die Seite Ğamuqas geschlagen hatten, erinnerte Temüdschin sie daran, dass sie freiwillig und in aller Form zu seinen Gunsten auf die Khanswürde verzichtet hätten und ihm daher Gehorsam schuldeten.<sup>40</sup> Das zweite Ereignis bezieht sich auf das große *quriltai* im Tigerjahr 1206, bei dem sich die mittlerweile von Temüdschin geeinten mongolischen Stämme in der Mongolei, an der Quelle des Onon versammelten, eine neunschwänzige weiße Standarte aufpflanzten<sup>41</sup> und Temüdschin den Titel Dschingis Khan verliehen.<sup>42</sup> Der Kreis der Beteiligten, die ihn zum Khan erwählten, war nun erheblich größer. Aber auch in diesem Fall werden in der *Geheimen Geschichte* keine weiteren zeremoniellen Handlungen im Sinne einer Thronerhebung geschildert.<sup>43</sup> In großer Ausführlichkeit wird hingegen aufgezählt, wie Dschingis Khan im Anschluss an die Titelverleihung durch den Schamanen Teb Tengri<sup>44</sup> seine wichtigsten Mitstreiter und Getreuen belohnte.<sup>45</sup>

---

Übereinkunft des Borġigid Clans handelte. Cf. SH/Rachewiltz, Bd. 1, 457-462.

40 GG/Taube § 179, 104; Ratchnevsky: *Genghis Khan*, 76-77.

41 Sie repräsentierte die Einheit der neun mongolischen Stämme, Ratchnevsky: *Genghis Khan*, 89; Taube übersetzt neunzipfliche Fahne GG/Taube, §202, 136; Cleaves deutet sie in seiner Übersetzung als Standarte mit neun [Yak]-Schwänzen, SH/Cleaves, 141, n.54. Neun galt als heilige Zahl und ist nach Taube nicht immer wörtlich zu verstehen GG/Taube, 227. Im Ausstellungskatalog *Dschingis Khan und seine Erben* finden sich ein Foto einer Nachbildung dieser Standarte mit Büscheln aus Pferdehaar (p. 23) sowie die Erläuterungen von Klaus Sagaster zu ihrer symbolischen Bedeutung (p. 24). Zeitgenössische Darstellungen der weißen Standarte sind mir nicht bekannt. In einer Handschrift des *Ğāmi' at-tawārīḫ* aus dem 15. Jahrhundert, welche den thronenden Dschingis Khan zeigt, ist sie zumindest partiell sichtbar (Bibliothèque Nationale de France, supplément persan 1113, fol. 44 v; Digitalisat einsehbar in der Bilddatenbank Mandragore der französischen Nationalbibliothek, Abb. 18).

42 GG/Taube, § 202, 136 f.

43 Ratchnevskys Formulierung "Temuchin was enthroned as emperor" (*Genghis Khan*, 89) ist insofern nicht wortwörtlich zu verstehen, als aus den Quellen nicht explizit von einem Thron die Rede ist und falls ja, von wem Temüdschin darauf erhoben wurde oder ob er ihn selbst bestieg.

44 Über ihn Ratchnevsky: *Genghis Khan*, 96-101.

45 GG/Taube, 138-155, § 203-223. Cf. Ratchnevsky: *Genghis Khan*, 90. Siehe auch die sehr detaillierten Belege zu den Debatten über die Etymologie von Dschingis, die Rolle des Schamanen usw. bei Lech/al-'Umari 190-192 n. 36.

Auch bei Ğuwaiti lesen wir nichts von einer Inthronisation, sondern nur dass der Schamane Teb Tengri Temüdschin in göttlichem Auftrag den Titel Dschingis Khan verliehen habe.<sup>46</sup> Beide Berichte, die *Geheime Geschichte* und Ğuwaitis *Tārīḥ-i Ğahāngušāy*, sind zwar Jahrzehnte nach den geschilderten Vorgängen entstanden aber doch in hinlänglich zeitlicher Nähe — nicht mehr als fünfzig Jahre später — dass diese noch Bestandteil der lebendigen Erinnerung<sup>47</sup> sein konnten.

Rašīd ad-Dīn, der seinen *Ğāmi‘ at-tawārīḥ* erheblich später, rund hundert Jahre nach der Inauguration Dschingis Khans, verfasst hat und der für die frühe Mongolenherrschaft auf Ğuwaitis Werk zurückgriff, geht aber über dessen Bericht hinaus, wenn er hervorhebt, dass der Ort der großen Versammlung und der Titelverleihung am Onon-Fluss Temüdschins Stammlager (*yurt*) gewesen sei und man bei diesem Anlass eine neunfüßige weiße Standarte (*tūqī sipīd-i nuh-pāya*) aufgepflanzt habe.<sup>48</sup> Das ist nicht weiter verwunderlich, denn Rašīd ad-Dīn pflegte regen Austausch mit kundigen mongolischen Gewährsleuten wie Bolad<sup>49</sup>, dem Gesandten des Großkhans am Hof der Ilkhane, und hatte auch Zugang zu schriftlichen mongolischen Quellen, wie dem verlorenen *Altan Debter* („Goldenes Buch“) und anderen Aufzeichnungen zur Geschichte der Mongolen.<sup>50</sup>

---

46 TĜG, 28; Juvaini/Boyle, 39. Er hebt aber in anderem Zusammenhang als lobenswert hervor, dass die Mongolen “die Pforten des Zeremoniells (*abwāb-i takalluf*)” geschlossen hätten und auf klingende Titel und Namen - wie sie etwa bei den von den Kalifen eingesetzten Fürsten üblich waren - verzichteten. Herrscher erhielten lediglich den Titel Khan oder Großkhan Cf. TĜG 19; Juvaini/Boyle, 26).

47 Zum drei bis vier Generationen, ca. 80 Jahre, umfassenden kommunikativen Gedächtnis Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*, 10 f.

48 ĞT 571; JT/Thackston, 204 übersetzt *ġam‘iyyatī ‘azīm* mit *quriltai*; weiter heißt es bei ihm “he mounted the khan’s throne”, davon ist weder in der Edition von Raušan/Mūsawī und in der Edition von Karīmī die Rede) Andererseits fehlt in der Übersetzung die Feststellung, dass die Titelverleihung den Beifall der Emire fand.

49 Zu ihm Allsen: “Biography of a Cultural Broker”.

50 Cf. JT/Thackston: “Translator’s Preface”, xiv f. Nach Atwood behandelt das *Altan Debter* zwar die Genealogie der Mongolen vor Dschingis Khan, nicht jedoch die Geschichte Dschingis Khans und Ögödeis. Dafür habe Rašīd ad-Dīn (auf der Basis einer

Von diesen Schilderungen weicht diejenige des armenischen Chronisten Hethum von Korykos insofern erheblich ab, als sie gänzlich neue Elemente enthält. Nur bei ihm ist explizit von einem Thron die Rede, auf den die Anführer von sieben mongolischen Stämmen Temüdschin, der auf einem schwarzen Filz Platz genommen hatte, gemeinsam hoch hievt<sup>51</sup>, woraufhin sie vor ihm niederknieten und ihm huldigten.<sup>52</sup> Wie Rašid ad- Dīn verfasste Hethum seinen Bericht gut hundert Jahre nach dem Ereignis. Nach eigener Aussage stützte er sich für den Zeit vor 1251 auf nicht näher spezifizierte "Überlieferungen der Tartaren", hinter denen sich schriftliches wie mündliches Material verbergen kann.<sup>53</sup>

Wenn wir die situativen Umstände und Handlungselemente, die von den Verfassern der genannten Quellen im Zusammenhang mit der Inauguration Dschingis Khans für mitteilenswert erachtet wurden, in der Zusammenschau betrachten, treten Gemeinsamkeiten und Unterschiede deutlich hervor. Alle betonen, dass Temüdschin sich die Khanswürde nicht in Eigeninitiative angemaßt hat, sie wurde ihm von anderen angeboten — von einem kleinen Kreis ranghöherer Verwandter, von der Gesamtheit der von ihm geeinten mongolischen Stämme, von den Führern

---

persischen Übersetzung) aus einer ungenannten und verlorenen mongolischen Quelle geschöpft, die auch in einer anonymen chinesischen Version erhalten ist, dem *Shengwu qinzheng lu/Shengwu ch'in cheng lu*. Atwood: „Commentary of Shengwu qinzheng lu“. ungs- und Überlieferungsgeschichte und Würdigung des Textes, sein Verhältnis zur *Geheimen Geschichte* und dem *Yüan Shih* cf. „Commentary of Shengwu qinzheng lu“.

- 51 Englische Übersetzung aus dem Altfranzösischen bei Sela: *Ritual and Authority in Central Asia*, 29. In der armenischen Version, die der englischen Übersetzung von Bedrosian zugrunde liegt, ist von einem schwarzen Schaffell die Rede.
- 52 Der Kniefall bzw. Beugen des linken Knies als Ausdruck der Ergebenheit und Ehrfurcht bei den Mongolen wird von zeitgenössischen Quellen vielfach bezeugt (Für die europäischen Berichte sei hier auf Carpini verwiesen (Carpini/Risch 243, 248). Auch chinesische Gesandte schildern den Kniefall (Chao: Meng-Ta pei-lu, 75 f., n.3).
- 53 Zu Hethums Biographie und seinem Werk sowie den Quellen cf. Bedrosian: *Het'um the Historian's History of the Tartars* [The Flower of History of the East], "Translator's Preface" sowie die Einleitung von Wilhelm Baum zu Senoners Übersetzung Hethum/Senoner, 16-18.

der mongolischen Stämme, von einem Schamanen. Nur im zuletzt genannten Fall kommt ein göttliches Mandat<sup>54</sup> ins Spiel, ansonsten ist es der Konsens der Stammesgenossen, der den Ausschlag gibt und der aus der Anerkennung der militärischen und integrativen Leistungen Dschingis Khans resultiert. Lediglich eine „externe“ Quelle (Hethum von Korykos) erwähnt explizit einen Thron und ein Thronerhebungszeremoniell mittels einer Filzdecke, an dem mongolische Stammesführer als „Königsmacher“ beteiligt waren. Nach der Inthronisation brachten diese durch Kniefälle und Huldigung ihre Unterordnung demonstrativ zum Ausdruck. Schon bei der ersten, eher formlosen Inauguration im kleinen Kreis, sollen nach dem Senioritätsprinzip vorzuziehende und hierarchisch höher stehende Stammesgenossen und damit potentielle Rivalen ausdrücklich auf die Khanswürde verzichtet haben und damit zugleich ihre Unterordnung und Loyalität bekundet haben. Als Ort der Inauguration von 1206 wird Dschingis Khans Stammland am Onon-Fluss genannt. Als Herrschaftszeichen fungierte eine neunschwänzige weiße Standarte, welche die von Dschingis Khan herbeigeführte Integration der mongolischen Stämme visualisiert. In der langen Liste von namentlich genannten und von Dschingis Khan nach seiner Inauguration belohnten Getreuen wird die von ihm neu geschaffene, auf Leistung und Loyalität basierende politische Ordnung greifbar.

Die erste Inthronisation, welche als „Urszene“ für die künftigen Thronbesteigungen zunächst der Großkhane und dann auch der Ilkhane gelten kann, ist jedoch nicht die des *selfmade man* Dschingis Khan, sondern diejenige Ögödeis, seines ersten Nachfolgers, weil sie die herrscherliche Legitimität in der dynastischen Kontinuität begründete. Die Ausgangssituation war dadurch von vornherein eine andere. Wenn wir den Quellen glauben schenken, dann versuchte der Reichsgründer

---

54 Allerdings gab es schon vorher Weissagungen, die Temüdschins göttliches Mandat verkündeten: GG § 121 (53 f.) und § 207 (42 f.); Ratchnevsky: *Genghis Khan*, 40f.

Dschingis Khan nicht nur die Herrscherposition über die mongolischen Stämme und die eroberten Gebiete für seine Nachkommenschaft zu sichern und damit eine Dynastie zu etablieren, sondern die Familie und die Anhängerschaft bereits auf einen bestimmten Kandidaten zu verpflichten. In der engeren Wahl standen lediglich die vier Söhne aus der Ehe mit der Hauptfrau Börte: Ğoči, Čaġatai, Öġödei und Tolui. Die *Geheime Geschichte* macht keinen Hehl daraus, dass unter diesen Söhnen zunächst alles andere als Einigkeit herrschte. Es kam zu Handgreiflichkeiten, weil der zweitälteste (Čaġatai) die Legitimität des ältesten (Ğoči) anzweifelte, der nach dem Senioritätsprinzip unter ihnen die erste Wahl gewesen wäre.<sup>55</sup> Damit kompromittierte der Angreifer sich selbst als Hitzkopf. Als Kompromisskandidaten einigte man sich auf den drittältesten Sohn, Öġödei. Um die Loyalität der älteren Brüder für Öġödei zu sichern, machte Dschingis Khan sie zu Herrschern (*hān*) über ihre (in Zukunft noch expandierenden) Apanagen (*ulus*), d.h. ihren Anteil an Leuten und Weidegebieten.<sup>56</sup> Hier liegen die Ursprünge des späteren *ulus* Ğoči und *ulus* Čaġatai. Für den Fall der Illoyalität gegenüber dieser Vereinbarung drohte er mit Sanktionen. Den jüngsten, Tolui, der nach der mongolischen Tradition dem väterlichen Haushalt angehörte und diesen auch erbt, durch seine Präsenz mit dem politisch-militärischen "Alltagsgeschäft" am besten vertraut war und von daher Führungsansprüche hätte geltend machen können, bestimmte er zum künftigen Beträger (und Begleiter) Öġödeis. Auch andere potentielle Kandidaten wur-

---

55 GG /Taube, § 254, 184 f. Hintergrund des Streites ist, dass Ğoči geboren wurde, kurz nachdem Dschingis Khan seine von den Merkit entführte Frau nach Monaten wieder zurückgewonnen hatte und daher seine Vaterschaft offenbar in Zweifel gezogen wurde. Cf. ib. 259.

56 Zum Begriff Doerfer: *Türkische und mongolische Elemente*, Bd. 1, 174-178. Zum Bedeutungsspektrum im historischen Wandel Jackson: "From Khanate to ulus", 23-32. Im Unterschied zu diesen Apanagen bildete das Stammland Dschingis Khans im Gebiet der Flüsse Onan/Onon und Kelüren/Kerülen, den zentralen *ulus* des Großkhans, von Jackson in Anlehnung an mittelalterlich-europäische Terminologie als Kronomäne ("royal demesne") bezeichnet, ib., 13.

den zur Loyalität gegenüber dem designierten Khan verpflichtet: Dschingis Khans jüngerer Bruder Temüge Otčigin z.B. sowie die Söhne, die Dschingis Khan mit anderen Frauen hatte.<sup>57</sup>

In der *Geheimen Geschichte* wird berichtet, dass sich nach Dschingis Khans Tod 1227 die Prinzen, Prinzessinnen, Schwiegersöhne, Zehntausendschafts- und Tausendschaftsführer im Rattenjahr 1228 am Fluss Kelüren/Kerülen<sup>58</sup> vollzählig eingefunden und, dem Wunsch des Verstorbenen gemäß, Ögödei zum Großkhan erkoren hätten. Zum genauen Hergang heißt es lediglich, dass der ältere Bruder Čagatai, den jüngeren Bruder Ögödei zum Großkhan erhoben habe (der älteste, Ğoči, war ja schon vor seinem Vater gestorben) und ihm anschließend gemeinsam mit Tolui die Leibwachen übergeben habe.<sup>59</sup>

Das *Yüan Shih* vermeldet über Ögödeis Inaugurierung lapidar: "Im Herbst im 8. Monat am Tag chi-wei [gemeint ist das Jahr 1229; d.Vf.] trafen sich die Prinzen [...] und Beamten zu einer großen Versammlung[...]. Gemäss der letzten Anordnung von T'ai-tsu [i.e. Dschingis Khan; d.Vf.] vollzogen sie die Thronerhebung ...Es wurden zum ersten Mal gewisse Hofzeremonien eingeführt".<sup>60</sup>

Die persischen Chroniken bieten demgegenüber eine dichte und narrativ durchkomponierte, ganz eigene Erzählung der Ereignisse. Nach Ğuwainī rief Dschingis Khan auf dem Krankenlager alle seine Söhne zusammen (nicht nur die aus der Verbindung mit Börte) und designierte Ögödei als seinen Nachfolger, wobei er seine Wahl begründete und die anderen Söhne zur Einheit ermahnte. Obwohl sie Gehorsam gelob-

57 GG/Taube, § 255, 188-190 f.

58 Kelüren ist die zeitgenössische ältere Form cf. Poppe: „On Some Geographic Names in the *Jāmi' al-Tawāriḫ*“, 35 f.

59 GG/Taube, §269, 200.

60 Abramowski: "Die chinesischen Annalen von Ögödei und Güyük", 124; in der Fußnote 11, 122 wird darauf hingewiesen, dass über die Art dieses Zeremoniells nichts zu erfahren sei, im Abschnitt über Qubilai hingegen hervorgehoben werde, er habe als erster den Befehl erteilt, das Hofzeremoniell zu regeln, wobei unklar bleibe, ob dieses sich an chinesischen oder mongolischen Bräuchen orientierte.

ten, verlangte er ihnen schriftliche Verpflichtungserklärungen (*möčelge/möčälgä*)<sup>61</sup> ab. Nach dem Tod Dschingis Khans kehrten alle in ihre Lager zurück mit dem Vorsatz, im darauffolgenden Jahr eine große Ratsversammlung (*quriltai*) abzuhalten, um den Nachfolger einzusetzen.<sup>62</sup> Die Schilderung dieses *quriltai* (von dem Ğuwainī behauptet, es habe bereits im nächsten Frühjahr (d.h. 1228 stattgefunden), beginnt mit der namentlichen Nennung der wichtigsten Teilnehmer und hebt hervor, dass sich alle Prinzen, Fürsten (*noyan*) und Emire mitsamt der riesigen Armee am Kerülen-Fluss eingefunden hatten. Nach drei Tagen des Feierns wandte man sich den Reichsangelegenheiten zu, verlas immer wieder die schriftlichen Verpflichtungserklärungen der Söhne und kam überein, Ögödei die Khanswürde anzutragen.<sup>63</sup> Ögödei zierte sich mit Verweis auf den älteren Bruder Čagatai und die älteren Onkel, denen diese Würde eher zustünde sowie auf den jüngeren Bruder Tolui, weil er nach mongolischem Brauch den Haushalt des Vaters geerbt habe und er Dschingis Khans Entscheide und Anordnungen (*yosun-u yasa*) als dessen ständiger Begleiter am besten kenne. Es brauchte vierzig Tage, Ögödei zur Annahme zu bewegen. In diesen vierzig Tagen wurde gezecht und gefeiert, Tag für Tag erschien die Gesellschaft farblich einheitlich gekleidet, jeden Tag in einer anderen Farbe. Astronomen und Schamanen bestimmten den günstigen Augenblick für die Amtseinsetzung. Nach alter Sitte (*bar ādat-i qadīm*) nahmen sie die Kopfbedeckungen ab, warfen ihre Gürtel über die Schultern. Čagatai fasste die Rechte Ögödeis, Otegin (= Temüge Otčigin, Dschingis Khans jüngerer Bruder) seine Linke. Gemeinsam setzten sie ihn auf den Thron. Uluğ Noyan (= Tolui) erhob das Trinkgefäß, woraufhin alle innerhalb wie außerhalb des

---

61 Doerfer: *Türkische und mongolische Elemente*, Bd. 1, Nr. 370, 502-505; das Verfassen von schriftlichen Verpflichtungserklärungen wird als Neuerung dem Qaračar Noyan, einem Tausendschaftsführer Dschingis Khans, zugeschrieben.

62 TĖG, 142-144; Juvaini/Boyle 180-183; Spuler: *Geschichte* 58.

63 TĖG, Bd. 1, 144-146; Juvaini/Boyle, 183-185.

Zeltes – wie es Sitte war (*bar qarār-i rasm-i ma'lūf*) dreimal niederknieten bzw. das Knie beugten und Gratulationen und gute Wünsche riefen.<sup>64</sup> Man nannte ihn Großkhan (*qā'ān*)<sup>65</sup>. Danach fielen alle Prinzen außerhalb des Zeltes dreimal vor der Sonne auf die Knie. Als sie ins Zelt zurückkehrten feierten sie ein großes Fest, wobei eine genaue Sitzordnung beachtet wurde. Dann ließ Ögödei die erbeuteten Schätze bringen und verteilte sie unter den Anwesenden je nach Verdienst. Drei Tage lang wurden Speisen für den Geist Dschingis Khans bereitgestellt und vierzig Mädchen prächtig als Opfer für ihn herausgeputzt.<sup>66</sup> Seine erste Amtshandlung bestand in einer Anordnung (*yasa*), die Befehle und Erlasse (*aḥkām-u farmānī*), die Dschingis Khan verfügt hatte, auch weiterhin volle Geltung behalten und vor Veränderungen geschützt sein sollten.<sup>67</sup>

Rašīd ad-Dīn folgt zwar im *Ĝāmi' at-tawārīḥ* weitgehend dem Bericht Ğuwainīs, wartet aber mit einigen Variationen auf: Als Dschingis Khan sein Ende nahen fühlte, besprach er seine Nachfolge nur mit Ögödei und Tolui, denn Ğöci war zu diesem Zeitpunkt bereits tot, Čagatai nicht anwesend.<sup>68</sup> Das Ereignis fand ein Jahr später im Ochsen-Jahr 1229 statt. Čagatai nahm Ögödeis rechten, Tolui seinen linken Arm, [Temüge] Otčigin packte ihn am Gürtel, zusammen hieften sie ihn auf den Thron.<sup>69</sup>

Wir können nicht wissen, welche der Darstellungen den tatsächlichen Vorgängen am ehesten entspricht. Da die meisten Berichte – je

64 TĜG, Bd. 1, 147; Juvaini/Boyle, 186 f; Spuler: *Geschichte*, 60 f.

65 Cf. Doerfer: *Türkische und mongolische Elemente*, Bd. 3. Nr. 1160; 1161, 141-179.

66 TĜG, Bd. 1, 149; Juvaini/Boyle, 188f.; Spuler: *Geschichte*, 60-62.

67 Wie Fußnote 63. Den neuesten Stand der kontroversen Diskussion darüber, was unter der *yasa* zu verstehen sei, ein regelrechtes Gesetzeswerk oder eine Sammlung von ad hoc Entscheidungen Dschingis Khans, diskutiert ausführlich Morgan: „The ‚Great Yasa of Chinggis Khan‘ Revisited“. Morgan tritt mit plausiblen Argumenten für die zweite Option ein. Yüan Shih/Abramowski 1, 124 erläutert, dass der genaue Wortlaut des chinesischen Textes „die großen Gesetze und Befehle“ sei.

68 ĞT, Bd. 1, 538 f; JT/Thackston, Bd. 1, 262.

69 ĞT 634-636; JT/Thackston Bd. 2, 311 f.



nach Datierung der *Geheimen Geschichte* sogar alle<sup>70</sup>– Jahrzehnte nach dem Ereignissen verfasst sind, ist damit zu rechnen, dass in den „Berichten“ ex post, nach Bedarf und im Interesse derer, die sich schließlich durchgesetzt haben, argumentiert wird.<sup>71</sup> Wir können aber immerhin feststellen, dass es in allen Versionen darum geht, erstens zu verkünden, dass Dschingis Khan eine Nachfolgeregelung getroffen hatte, an die man sich nach seinem Tod tatsächlich hielt, zweitens plausibel zu erklären, warum die Wahl gerade auf Ögödei fiel und drittens klarzustellen, wer auf mögliche eigene Ansprüche zugunsten des neuen Herrschers verzichtet hatte. Die Umstände von und Gründe für Ögödeis Designation werden allerdings unterschiedlich dargestellt. In der *Geheimen Geschichte* wird Dschingis Khan Jahre vor seinem Tod von einer seiner Frauen gedrängt, seine Nachfolge zu regeln. Der offene Konflikt unter den Söhnen wird beigelegt, indem diese sich selbst auf einen Kompromisskandidaten einigen, den Dschingis ohne Zögern als beste Wahl akzeptiert. In den Erzählungen Ğuwainīs und Rašid ad-Dīns wird die Designation Ögödeis als letzter Wille Dschingis Khans ausgegeben, der sich für seinen drittältesten Sohn als den am besten geeigneten entscheidet. Bei Rašid ad-Dīn geschieht dies so kurz vor Dschingis Khans Tod, dass bei dieser Gelegenheit nur Ögödei und Tolui zugegen gewesen sein können, weil Goči bereits verstorben war und Čagatai sich ganz woanders aufhielt. Ğuwainīs Version wurde also um der historischen Plausibilität willen korrigiert.

---

70 Cf. Atwood: "The Date of the 'Secret History of the Mongols' Reconsidered".

71 Diesen Standpunkt vertritt vehement Krawulsky: *The Mongol Ilkhāns*, 19-28. Sie geht dabei soweit, eine Designation seitens Dschingis Khans überhaupt in Abrede zu stellen. Das ist zwar denkbar – aber genauso wenig zu beweisen wie das Gegenteil. Kim: „A Reappraisal of Güyüg Khan“, 322, n. 61 verweist darauf, dass nach dem *Yüan Shih* Qubilai in einem Erlass zur Designation seines Nachfolgers explizit auf Dschingis Khan Bezug nimmt, der seinen Nachfolger Ögödei per Erlass bestimmt habe. Ögödei und die auf ihn folgenden Großkhane hätten dies unterlassen, weshalb es zu unheilvollen Nachfolgestreitigkeiten gekommen sei. Er Qubilai wolle deshalb dem Beispiel seines Großvaters folgen.

Die langwierigen Beratungen während des *quriltai*, das wiederholte Verlesen der schriftlichen Verpflichtungserklärungen verdeutlichen jedoch, dass trotz aller Vorkehrungen Dschingis Khans, seinen Nachfolger zu bestimmen und damit die Gefahr von Nachfolgestreitigkeiten abzuwenden, nichtsdestotrotz nach seinem Tod um einen Konsens gerungen werden musste. Laut *Yüan Shih* und nach Rašid ad-Dīn dauerte es mehr als zwei Jahre, bis Ögödei schließlich zum Großkhan inauguriert wurde! Die Durchsetzung einer patrilinearen dynastischen Nachfolge per Designation traf offenbar nicht auf einmütige und spontane Zustimmung aller Beteiligten, nicht zuletzt weil andere traditionelle Formen der Nachfolgeregelung andere Optionen eröffneten.

Die schriftlichen Einverständniserklärungen, mit denen man sich schon vorher auf einen Kandidaten verpflichtet hatte, waren ein Novum und ersetzten nicht die Konsensbildung im Rahmen eines *quriltai*.<sup>72</sup> Auch bei späteren Inthronisationen machten die schriftlichen Testate die mündliche Konsensfindung von Angesicht zu Angesicht keineswegs überflüssig. Ausdrücklich heben alle Berichte hervor, dass sich bei Ögödeis "Wahl" die Prinzen, Schwiegersöhne und Militärführer vollzählig zum *quriltai* einfanden, und dass dieses in dessen ursprünglichem Stammland in der Mongolei abgehalten wurde. Mit der Anwesenheit der Truppen waren de facto alle zu den Mongolen gehörigen Gruppen und Individuen versammelt, also das Ideal einer *face-to-face*-Gemeinschaft erfüllt, ein Zustand, der so nie wieder erreicht werden sollte. Die beratende Versammlung, brachte alle die zusammen, von deren Loyalität der künftige Khan abhängig war und die deshalb in den Prozess seiner "Wahl" einbezogen werden mussten. Fröhliche Bankette und Zechgelage markieren den Gegenpol zu Streit und Krieg, beschwören

---

72 Der illiterate Dschingis Khan hatte erst 1204 Weisung gegeben, das Mongolische mit Hilfe der uigurischen Schrift wiederzugeben. Cf. Veit, „Die mongolischen Quellen“, 3. Zum Aufkommen schriftlicher Verpflichtungserklärungen cf. Fußnote 57.

Freundschaft und Harmonie. In langwierigen Entscheidungsprozessen dienen sie dem Ausbalancieren unterschiedlicher Positionen und der Wahrung des Gesichts. Permanente Festgelage und exzessives Trinken waren obligatorische, ja schon als Ritual zu bezeichnende Mittel, unter einer zahlreichen und hierarchisch gegliederten Schar von Leuten ein Gemeinschaftsgefühl zu produzieren, zu bestätigen und aufrecht zu erhalten.<sup>73</sup>

Während im *Yüan Shih* über die zeremoniellen Handlungen bei der eigentlichen Inthronisation Ögödeis gesagt wird, sie seien bei dieser Gelegenheit erstmals zur Anwendung gekommen, behauptet Ğuwaini, dass hierbei alte Sitten beachtet wurden. In gewisser Weise haben beide recht. Für einzelne Handlungselemente finden sich in der Tat frühere Belege oder wir sind ihnen schon im Zusammenhang mit Dschingis Khan begegnet. Manches mag einer Art gemeinsamen symbolischen Inventar der Steppenvölker entstammen.

Neu war vermutlich die spezifische Verbindung dieser Handlungselemente zu einer regelrechten "Choreographie" der Inthronisation. Dazu gehörte, dass der nach Beratung erkorene Wunschkandidat die ihm angetragene Khanswürde zunächst pro forma ablehnte und auf mögliche andere, potentiell in Frage kommenden Kandidaten verwies, die dann ihrerseits in aller Form verzichteten. Dies war mehr als eine reine Höflichkeitsgeste. Indem die potentiellen Rivalen ihre Ansprüche aufgaben, wurden sie zu den eigentlichen "Königsmachern", die den neuen Khan/Großkhan auch wortwörtlich auf dem Thron platzierten, der von nun an ein obligatorisches Requisit bei der Schilderung solcher

---

73 Der exzessive Alkoholkonsum, den die Quellen unisono den Khanen zuschreiben, war demnach ein quasi unverzichtbares Requisit der politischen Kultur der Mongolen. Als Herren über ein Weltreich vermögend geworden, konnten sie sich neben der nur saisonal verfügbaren traditionellen vergorenen Stutenmilch, deren Alkoholgehalt in etwa dem des Bieres entspricht, nun jederzeit auch alkoholreichere Getränke leisten. Das hat viele von ihnen in den Alkoholismus getrieben und lebensverkürzend gewirkt. Cf. Smith: "Dietary Decadence", insbesondere 10 f.

Gelegenheiten darstellte.<sup>74</sup> Kaum war das geschehen, veränderte sich jedoch ihr Status, sie waren nun dem neuen Herrscher zu absolutem Gehorsam verpflichtet und konnten bei Verstößen gegen seine Anordnungen zur Rechenschaft gezogen werden.<sup>75</sup> Mit dem Abnehmen der Kopfbedeckungen und dem um den Hals Schlingen bzw. über die Schultern Werfen der Gürtel erkannten sie die neuen Machtverhältnisse an, brachten sie ihre Unterwerfung zum Ausdruck.<sup>76</sup> Die anschließende Huldigung, durch die der Herrschaftsantritt öffentlich verkündet wurde, setzt sich ebenfalls aus einer ganzen Reihe von Handlungen zusammen: Mehrmalige Kniefälle vor dem neuen Khan, das Erheben der Trinkgefäße, das Ausbringen von Ovationen und mehrmalige Kniefälle vor der Sonne. Die anschließende Beschenkung der Anwesenden je nach ihren Verdiensten war keine bloße Reminiszenz an Dschingis Khan, der nach seiner "Wahl" 1206 seine Getreuen großzügig belohnt hatte, sondern eine Maßnahme, um die eigene autoritative Macht über den Augenblick der Huldigung hinaus zu verstetigen. Großzügigkeit war bei den Mongolenherrschern keine individuelle Tugend, sondern ein unverzichtbares Mittel zur Herrschaftsstabilisierung.

Dass die Schilderung von Ögödeis Einsetzung Vorbildcharakter für die Beschreibung nachfolgender Inthronisationen hatte, lässt sich daran ablesen, dass zentrale Handlungselemente fortan zum Standardpro-

---

74 Kadoi: „Islamic Chinoiserie“, 176 nimmt die frühen illustrierten Handschriften des *Gāmi' at-tawārīḥ* als mögliche Anhaltspunkte für das Aussehen dieser Throne und stellt chinesischen Einfluss fest.

75 S.o. 261.

76 In der *Geheimen Geschichte* begegnet dieselbe Geste im Zusammenhang mit dem Raub von Dschingis Khans Gattin Börte durch die Merkit. Dschingis selbst konnte entkommen und dankte dem Berg Qaldun Burqan, indem er zu Sonne gewandt die Mütze abnahm, den Gürtel um den Hals schlang, neunmal vor der Sonne auf die Knie fiel und sich mit der Hand auf die Brust schlug. GG/Taube, § 103, 39. Taube verweist im Kommentar p. 229 auf weitere Textstellen, in denen Mütze und Gürtel Macht und Autorität symbolisieren, z.B. als Dschingis wütend ist auf seinen Bruder Qasar und ihm Gürtel und Mütze abnimmt. GG/Taube § 244, 171. Cf. die Kommentare SH/Rachewiltz, Bd. 1, 406 und Bd. 2, 874.

gramm gehörten. Unverzichtbar war die beratende Versammlung, *quriltai*, im Vorfeld. Auch die Art der Huldigung mit dem Erheben der Trinkgefäße und den Gratulationen werden regelmäßig erwähnt, und mehr oder weniger ausführlich wird auf die Festlichkeiten eingegangen, die auf die Inthronisation folgten und bei denen eine strikte hierarchische Sitzordnung einzuhalten war. Nicht durchgängig erwähnt werden hingegen diejenigen Personen, die den neuen Khan auf den Thron erhoben und ob bzw. welche Gesten der Unterordnung mit diesem Vorgang verbunden waren. Zu den ersten Amtshandlungen eines neuen Khans gehörte in der Regel die Validierung der Anordnungen und Befehle und Erlasse seines Vaters (*yasa*, *ahkām*, *farmān*).

Wieviel Bedeutung der Prozedur der Inthronisation beigemessen wurde, zeigt ein Blick in das Inhaltsverzeichnis des *Čāmi' at-twārīh*, der als Auftragswerk der mongolischen Sicht der Dinge gewiss nicht zuwiderlief. Jeder Mongolen-Herrscher (Großkhane und Herrscher der Teilreiche, also auch die Ilkhane) wird dort in drei Abschnitten behandelt, von denen der zweite eingeleitet wird mit der Darstellung der Umstände, die zur Thronfolge geführt haben. Dazu wird jeweils eine Abbildung angekündigt. In den Berliner Diez-Alben<sup>77</sup> finden sich Blätter mit Thronszenen, die als Illustrationen für den *Čāmi' at-tawārīh* dienten bzw. dafür gedacht waren.<sup>78</sup> Karin Rührdanz hat die großen doppelseitigen Miniaturen<sup>79</sup> darunter den Abschnitten über die Umstände der In-

---

77 David J. Roxburgh: "Heinrich Friedrich von Diez".

78 Diez A fol. 70 5, 10, 11, 21, 22, 23, 47. Cf. Die Reproduktionen dieser Blätter und die Erläuterungen von Karin Rührdanz im Ausstellungskatalog *Dschingis Khan und seine Erben*, 257-263. Bei der von der Staatsbibliothek Berlin Preußischer Kulturbesitz vom 3. Bis 5. Juni 2013 veranstalteten internationalen Tagung (parallel zu einer Ausstellung im Museum für Islamische Kunst "Meisterwerke aus dem Serail: Die Diez-Klebealben") wurde eine Digitalisierung der Diez-Klebealben in Aussicht gestellt.

79 Drei davon sind hier abgebildet; cf. Abb. 1-3. So wie die textlichen Schilderungen der Inthronisationen einander ähneln, so gleichen sich die bildlichen Darstellungen. Aus dem Text herausgelöst, für sich allein genommen, lassen sie sich keinem bestimmten Herrscher zuordnen. Analoge Darstellungen aus dem 14. Jahrhundert finden sich in den Alben des Topkapı Sarays in Istanbul. Çağman; Tanındı: *Topkapı Sarayı-Museum*,

thronisation zugeordnet und die dargestellten Personen bzw. Personengruppen analysiert.<sup>80</sup> In der Mitte thront der Khan mit der Khatun (*ḥātūn*), seiner Hauptfrau, an seiner linken Seite. Die Prinzen<sup>81</sup> saßen zur Rechten des Herrscherpaares, weiter unten folgten die hohen Militärs (*noyans*, Emire). Zur Linken des Herrscherpaares saßen die Prinzessinnen<sup>82</sup>, weiter unten folgten die Verwaltungsbeamten. Bei den Waffentragern, die in der Nähe des Thrones stehen, dürfte es sich um die verschiedenen Leibwachen handeln. Am unteren Bildrand finden sich weitere Gruppen, etwa Musikanten, die bei formellen Anlässen wie Audienzen und Festen unverzichtbar waren. Vor dem Thron steht ein Tisch mit Karaffen und Trinkgefäßen. Zwei oder mehrere kniende Personen, ihrer Tracht nach zu urteilen mongolische Prinzen, halten kleine Tablettts in erhobenen Händen, auf denen sie dem Herrscher bzw. dem Herrscherpaar gerade die Trinkgefäße kredenzt haben. Es ist genau der Moment festgehalten, in dem die "Königsmacher" dem neuen Khan und seiner Gattin huldigen. Sinnfälliger konnte die erstrebte Balance der Herrschafts- und Machtverhältnisse kaum zum Ausdruck gebracht werden. Die einzelnen Handlungselemente der Inthronisation Ögödeis folgten

---

Abb. 43,44, Bildlegenden p. 74.

- 80 Sie hat dafür die aus dem Textzusammenhang herausgelösten Darstellungen der Diez-Alben verglichen mit den Miniaturen einer 1430 datierten, also ca. 100 Jahre jüngeren, reich illustrierten Handschrift des *Ġāmi' at-tawārīḥ* in der französischen Nationalbibliothek. Die Miniaturen dieser Handschrift (supplément persan 1113) sind als Digitalisate in der Bilddatenbank *Mandragore* einsehbar. Mandragore, Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, Division orientale, Supplément persan, rashid al-din fazl-ullāh, *djāmi' al-tavārīḥ*. Mit den Thronszenen der Diez-Alben befasst sich auch Kadoi: *Islamic Chinoiserie*, 182-192. Auch die in der Raza Bibliothek Rampur aufbewahrte aus dem 14. Jahrhundert stammende Handschrift des *Ġāmi' at-tawārīḥ* enthält ähnliche Thronszenen und könnte eventuell für die Identifizierung der dargestellten Inthronisationen beitragen. Diesen Hinweis verdanke ich Stefan Kamola (Princeton). Zu den Illustrationen dieser Handschrift cf. Rice: „Mughal Interventions“.
- 81 Darunter ist die gesamte agnatische männliche Verwandtschaft in auf- und absteigender Linie zu verstehen: Onkel, Brüder, Söhne, Cousins, Neffen. Möglicherweise saßen hier auch die Schwiegersöhne.
- 82 Also Tanten, Schwestern, Töchter, Cousinen, Nichten und vermutlich auch die Konkubinen.

einer Rollenverteilung und einer Dramaturgie, welche die Kontinuität zu der von Dschingis Khan geschaffenen politischen und sozialen Ordnung und den Zusammenhalt der Mongolen und des von ihnen eroberten Reiches zum Ausdruck bringen sollten. Schon bei der Thronerhebung seines Sohnes und Nachfolgers Güyük (reg. 1246–1248) ließ sich diese Inszenierung nur mit Abstrichen wiederholen. Das lange Interregnum – Ögödei starb 1241 – lässt die Schwierigkeiten bereits erahnen.<sup>83</sup> Seine Witwe Töregene, die interimistisch die Staatsgeschäfte übernahm, begann sogleich damit, ihre eigene Politik zu verfolgen und gegen ihr unliebsame Personen vorzugehen, ohne den dschingisidischen „Familierrat“ (*aqā -ini*, die älteren und jüngeren „Brüder“) zu konsultieren.<sup>84</sup> Die Vakanz ermunterte Temüge Otčigin, den jüngeren Bruder Dschingis Khans und Onkel des Verstorbenen, der seinerzeit an dessen Inthronisation beteiligt gewesen war, mit seinen Truppen zum *ordu* Ögödeis aufzubrechen, um nun selbst den Thron zu besteigen. Als er merkte, dass er auf erheblichen Widerstand der Ögödei-Abstammungsgruppe stoßen würde, machte er unter Entschuldigen einen Rückzieher.<sup>85</sup> An den Ambitionen Otčigins lässt sich gut erkennen, dass für die Herrschaftsnachfolge nach wie vor nicht nur die Söhne des Verstorbenen in Frage kamen, sondern nach dem Senioritätsprinzip auch Vertreter vorhergehender Generationen.

Töregene lud zum *quriltai*, doch es dauerte Jahre, bis es 1246 schließlich zusammentrat, was nicht nur der mittlerweile enormen Ausdehnung des Reiches geschuldet war, sondern auch Missbilligung an der

83 Zum Interregnum TGG, Bd.1, 195-200; Juvaini/Boyle, 240-246, zum *quriltai* und Inthronisierung Güyüks TGG, Bd. 1, 203-216; Juvaini/Boyle, 248-255. Rašid ad-Dīn behandelt die Thematik in verschiedenen Zusammenhängen und Abschnitten des *Ġāmi' at-tawārīḡ*: ĠT, Bd. 2, 793 f; 804-808; JT/Thackston Bd. 2, 387; 390-394. Das *Yüan Shih* bietet keinerlei Details, behauptet aber, dass auch nach der Inthronisation Güyüks Töregene das Sagen hatte. *Yüan Shih*/Abramowski 1, 151. Siehe auch Spuler: *Die Mongolen in Iran*, 38 f; Allsen: *Mongol Imperialism*, 19-21.

84 ĠT, Bd.2, 799 f; JT/Thackston Bd.2, 390-392.

85 TGG, Bd. 1, 203 f; Juvaini/Boyle, 240-246; ĠT, Bd. 2, 801 f.; JT/Thackston, Bd. 2, 390 f.

Politik der Regentin zum Ausdruck brachte. Batu etwa, der Sohn Ğoĉis und Enkel Dschingis Khans, der nach dem Senioritätsprinzip selbst für die Großkhanswürde in Frage gekommen wäre, erklärte, wegen der Gicht nicht in die Mongolei reisen zu können und schlug vor, das *quriltai* nicht dort, sondern in seinem *ulus*, d.h. im Steppengebiet nördlich des Schwarzen und des Kaspischen Meeres, abzuhalten. Darauf gingen Töregene und die Ögödei-Abstammungsgruppe nicht ein. Verstimmt schickte Batu schließlich seine Brüder in die Mongolei.<sup>86</sup> Zur Debatte standen etliche Kandidaten: Erstens sein Enkel Širāmün, den Ögödei nach dem vorzeitigen Tod von dessen Vater Kōĉü, Ögödeis eigentlichem Wunschkandidaten, favorisiert hatte, der allerdings fast noch ein Kind war. Zweitens Kötän, ein Sohn Ögödeis und Töregenes, von dem hieß es, bereits Dschingis Khan habe ihn als potentiellen Nachfolger Ögödeis im Auge gehabt. Und drittens sein ältester Sohn Güyük, den nun seine Mutter Töregene gegen den Willen ihres verstorbenen Gatten favorisierte und auf den sich die beim *quriltai* Versammelten schließlich einigten. Wie zu erwarten lehnte Güyük die Khanswürde – pro forma – zunächst ab und musste – ebenso pro forma – erst überzeugt werden. Er nahm seine „Wahl“ unter der Bedingung an, dass die Großkhanswürde von nun an für immer in seiner Nachkommenschaft verbliebe. Die Anwesenden gaben dazu ihr schriftliches Einverständnis.<sup>87</sup> Güyük wurde von

---

86 TĜG, Bd.1, 203-207; Juwaini/Boyle, 240-244; 248-252 Rašid al-Dīn behandelt das Thema mehrfach in unterschiedlicher Ausführlichkeit in den Abschnitten über Batu (ĜT Bd. 1, 734f; JT/Thackston, Bd. 2, 360f.); über Sorqaqtani Beki, die Witwe Toluis und Mutter Mōngkes, (ĜT, Bd. 2 793f, JT/Thackston Bd. 2, 387) und im Abschnitt über Güyük (ĜT, Bd. 2, 804-806; 809 f; JT/Thackston, Bd. 2, 390; 392-395).

Eine Neubeurteilung des Konfliktes zwischen Batu und Güyük bietet Kim: „A Reappraisal of Güyüg Khan“. Ausgehend von der an sich nicht neuen Vermutung, dass die Darstellung Güyüks in der *Geheimen Geschichte* und im *Ĝāmi' at-tawārīḥ* durch nachträgliche pro-toluidische Manipulationen tendenziös verzerrt sei und unterzieht er diese Passagen einer Relektüre und kann z.B. zeigen, dass insbesondere die Paragraphen 275-277 der *Geheimen Geschichte* nicht den Tatsachen entsprechen können.

87 Rašid al-Dīn verwendet hier (ĜT, Bd. 2, 806) eine Formulierung, die ganz ähnlich – aber mit entgegengesetztem Sinn – auch in der *Geheimen Geschichte* begegnet



Yesü (= Yesü Mōngke, ein Sohn Čaġatais?), und Orda, dem älteren Bruder Batus, auf den Thron erhoben.<sup>88</sup> Nach der Thronbesteigung und Huldigung kam das obligate Feiern und Verteilen von Geschenken.

War die Inthronisation Ögödeis 1229 noch eine interne, rein mongolische Angelegenheit gewesen, so wurde die seines Nachfolgers Güyük 1246 zu einem „internationalen“ Spektakel, zu dem auch eine Vielzahl von Vasallenfürsten bzw. deren Gesandte aus dem inzwischen riesigen Imperium geladen wurden. Repräsentanten aus China fanden sich ebenso ein wie die Könige Georgiens und Armeniens, russische Fürsten, der Sultan der anatolischen Seldschuken, Emissäre der Fürsten von Aleppo und Mosul usw.<sup>89</sup> Eher zufällig gelangte gerade zur rechten Zeit auch eine päpstliche Gesandtschaft unter Leitung des Franziskaners Johannes von Plano Carpini (gest. 1252) zum Ort des Geschehens, gemeinsam mit der von Batu entsandten Delegation.<sup>90</sup> Carpinis Bericht

---

(GG/Taube, § 253, 190), solange es direkte Nachkommen aus seiner Linie gebe, (w. ein Stück Fleisch), werde man die Khanswürde keinem anderen übertragen, selbst wenn diesen Nachkommen, kein Hund fressen würde, wenn man ihn in Fett einwickelte, keine Kuh, wenn man ihn in Gras wickelte – das heißt selbst wenn es nur noch untaugliche Nachkommen Güyüks geben sollte, würde man sie bevorzugen. In der *Geheimen Geschichte* wird diese Formulierung Dschingis Khan im Zusammenhang mit der Designation Ögödeis in den Mund gelegt, der die Hoffnung äußert, in einem solche Fall werde es unter seinen Nachkommen – von den anderen Söhnen – vielleicht einen anderen Tüchtigen geben.

- 88 Der Herausgeber des TGG, Bd. 1, 207 n. 1 und 2 behauptet, beide seien Söhne Ğoċis; Juvaini/Boyle, 251 n. äußert sich dagegen nicht zur Identität Yesüs, dessen Namen in einigen Handschriften fehlt. In Thackstons genealogischer Tabelle zu Ğoċis Nachkommenschaft taucht ein Sohn namens Yesü nicht auf, lediglich ein Enkel Yesü Buqa: JT/Thackston 356. Von Yesü Mōngke, dem Sohn Čaġatais, heißt es hingegen ausdrücklich, dass ihn mit Güyük eine Freundschaft verband. Gleich nach Güyüks Inthronisierung greift Güyük zu Gunsten Yesü Mōngkes in die Nachfolge der Linie Čaġatai ein. Das sieht nach einem Deal aus: ĞT, Bd. 2, 806 f.; JT/Thackston, Bd. 2, 393.
- 89 TGG, Bd. 1, 204-206; Spuler: *Die Mongolen in Iran*, 37.
- 90 Der Franziskaner Johann von Plano Carpini (ca. 1185 oder 1190 - 1252) wurde 1245 von Papst Innozenz IV. mit einer Gesandtschaft zu den Mongolen betraut, erreichte die Mongolei 1246, wo er die Inthronisierung Güyüks miterlebte. Eine erste, auf der Rückreise verfasste Version seiner *Ystoria Mongolarum* in acht Kapiteln überreichte er dem Papst bei seiner Rückkehr nach Lyon. Diese Fassung war unterwegs von den Brüdern mündlich vorgetragen worden, sogar Abschriften entstanden. Die wenig später fertiggestellte überarbeitete Version enthielt als neuntes Kapitel ein Itinerar.

über die Umstände von Güyüks Wahl und Thronerhebung, bietet die Gelegenheit zum Vergleich mit den persischen Quellen, deren Schilderungen er in allen wesentlichen Punkten bestätigt und ihnen manches Detail hinzufügt. Carpini erweist sich dabei als genauer und nüchterner Beobachter. Er macht kenntlich, wenn er etwas nicht selbst beobachtet hat, nicht genau weiß, sondern nur vermutet. So schätzt er, dass sich das *quriltai*, welches im Zeltlager Töregenes stattfand, etwa vier Wochen hinzog. Er war nicht selbst Zeuge der Wahl, schloss aber aus der Art, wie Güyük schließlich hoffiert wurde, dass die Entscheidung zu seinen Gunsten gefallen war. Wir erfahren, dass die Inthronisation in einem anderen Prunkzelt stattfand als das *quriltai*. Carpini ist zwar ein Augenzeuge der Prozedur, stand aber außerhalb des Zeltes und konnte nicht sehen, durch wen und wie genau Güyük auf den Thron erhoben wurde, aber sehr wohl, wie die Teilnehmer vor dem neuen Großkhan in die Knie gingen, ihm huldigten, dann das Zelt verließen und vor der Sonne niederfielen.<sup>91</sup>

Zu Güyüks Thronerhebung existiert eine weitere "externe" Darstellung, die bemerkenswerte Abweichungen bzw. Ergänzungen zeigt. Sie findet sich im Bericht des Simon von Saint-Quentin, eines Dominikaners, der zeitgleich mit Carpini einer päpstlichen Gesandtschaft zu den Mongolen angehörte, deren Weg allerdings über den Vorderen Orient führte und dort auch endete.<sup>92</sup> Anders als Carpini war Simon bei der Inthronisierung Güyüks nicht selbst anwesend, hielt sich aber im Feldlager Baiğus, des mongolischen Statthalters im Kaukasus, auf, als dort Elğidigei eintraf, ein Gesandter des Großkhans, der an den Feierlichkei-

---

Zusammen mit der *Historia Tartarorum* des Simon von Saint-Quentin wurde die *Ystoria Mongolarum* von Vinzenz von Beauvais auszugsweise in seine Enzyklopädie *Speculum Historiale* übernommen. Carpini/Gießauf, 83.

91 Carpini/Schmieder 109-112; Carpini/Gießauf, 215-218; Carpini/Risch, 240f.

92 Simon verfasste eine "*Historia Tartarorum*", die in Auszügen im *Speculum historiale* des Vinzenz von Beauvais überliefert ist. Carpini/Gießauf, 40-43.

ten teilgenommen hatte.<sup>93</sup> Simons Bericht gibt eine besonders detaillierte Schilderung des Thronsetzungszeremoniells. Demnach erhob man Güyük zunächst auf einen goldenen Thron und legte ein Schwert vor ihn hin. Als man ihm die absolute Befehlsgewalt übertrug, versicherte er sich des bedingungslosen Gehorsams der Anwesenden. Danach breiteten diese eine Filzdecke auf dem Boden aus, ließen ihn darauf Platz nehmen und sagten zu ihm:

„Blicke aufwärts und erkenne Gott an; schau zu Boden und sieh die Decke von Filz, darauf Du sitztest! Wenn du dein Reich gut regierst, wenn du freigebig bist und wohlthust[...] wirst du in Glanz und Herrlichkeit regieren, die ganze Welt wird sich vor Deiner Herrschaft beugen, und Gott wird dir alles geben, was dein Herz wünscht.

Wenn du aber im entgegengesetzten Sinne handelst, wirst du elend, gering, verachtet und so arm werden, daß dir auch nicht einmal dieser Filz,, worauf du jetzt sitztest, als Eigentum wird gelassen werden.“<sup>94</sup>

Danach ließen sie auch Güyüks Hauptfrau auf dem Filz Platz nehmen, hoben sie beide in die Höhe und riefen sie zu Kaiser und Kaiserin der Tataren aus. Daran schloss sich das Verteilen von Geschenken und das obligate Trinkgelage.<sup>95</sup>

Diesen Bericht aus zweiter Hand könnte man leicht abtun, wenn er nicht so sehr an den oben bereits erwähnten des Armeniers Hethum von Korykos über die Inaugurierung Dschingis Khans erinnerte. Het-

---

93 Carpini/Gießauf, 42 f.

94 Spuler: *Geschichte der Mongolen*, 108f.

95 Die deutsche Übersetzung bei Spuler: *Geschichte der Mongolen*, 108f. ist weitgehend eine Überarbeitung der Übersetzung von Risch (Carpini/Risch, 242). Spuler scheint allerdings Rischs Hinweis entgangen zu sein, dass diese Schilderung nicht von Carpini stammt (Spuler, *Geschichte der Mongolen*, 255, n.19). Ausführliche Diskussion dieser Szene bei Sela: *Ritual and Authority*, 28 f. Zum Eintreffen eines Boten des Großkhans im mongolischen Feldlager, in dem Simon sich aufhielt cf. Guzman: „Simon of Saint-Quentin and the Dominican Mission to the Mongol Baiju“, 237 sowie Carpini/Gießauf 42 f.

hum behauptet weiter, die Thronerhebung auf dem Filz sei bei den Mongolen obligatorisch gewesen und er selbst sei Zeuge zweier solcher Zeremonien geworden.<sup>96</sup>

Auch ein Autor des 15. Jahrhunderts, Ibn ‘Arabšāh (1389/92–1450) nennt das Filz-Zeremoniell als wesentliches Element bei der Herrscherwahl der Tataren:

„Wenn die Tataren einen Herrscher haben wollen, versammeln sie sich zu einem Kuriltai (Reichsversammlung), und nachdem hier ein Sohn des Herrschers zum Chan gewählt ist, setzen sie ihn auf einen schwarzen Filzteppich. Darauf heben ihn vier angesehene Emire an den vier Zipfeln des Teppichs von der Erde auf den Thron.“<sup>97</sup>

In den persischen Quellen indessen taucht das Filz-Ritual ein einziges Mal auf und zwar erst für einen Yüan-Herrscher des vierzehnten Jahrhunderts: Waṣṣāf schildert die Thronerhebung Haishans<sup>98</sup> (reg. 1308–1311), eines Enkels von Qubilai.<sup>99</sup> Für die Ilkhane Irans ist mir kein Beleg bekannt.

Wie schon im Falle der Inaugurierung Dschingis Khans können wir nicht wissen, ob die persischen Quellen hier womöglich ein Element des Zeremoniells – warum auch immer – unterschlagen haben, das von den Mongolen selbst als konstitutiv erachtet wurde und das in Zentralasien noch Jahrhunderte später von den Nachfolgedynastien der Dschin-

96 Hethum nennt den Beginn der Regierungszeit Abaqa (1265) als Zeitpunkt, von dem an er selbst Zeitzeuge war. Da er die beiden Herrscher nicht namentlich identifiziert, bleibt unklar, ob er sich überhaupt auf ilkhandische Inthronisationen bezieht. Cf. Sela: *Ritual and Authority*, 30, n. 79; Hethum/ Bedrosian, Chapter 46; Hethum/Senoner 92.

97 Übersetzung dieser Passage aus den *Fāqihat al-ḥulafā’ wa-muṣfākahat az-Zurafā*, ed. Gustav Freytag, Bonn 1832, 234f. bei Carpini/Risch, 243, n.3. Der aus Damaskus stammende Ibn ‘Arabšāh (1392-1450) war in jungen Jahren in Timurs Gefangenschaft geraten und hat sich etliche Jahre im timuridischen Transoxanien aufgehalten. Dort mag er Zeuge dieser Prozedur geworden sein bzw. einschlägige mündliche und/oder schriftliche Mitteilungen erhalten haben.

98 Namensvarianten: Qayisan Külüg, Borğigin Qayshan, Wuzong.

99 Waṣṣāf/Ḥāğğiyān-Nizād, 248. Den Hinweis auf Waṣṣāf verdanke ich Sela: *Ritual and Authority in Central Asia*, 31 f.

gisiden gepflegt wurde.<sup>100</sup> Falls die persischen Geschichtsschreiber die Bedeutung des Filzrituals verkannt haben, fällt es schwer zu glauben, dass ihre ilkhanidischen Patrone das Fehlen eines solchen zentralen Handlungselements nicht moniert haben, es sei denn, ihnen war selbst daran gelegen, andere Handlungselemente in den Vordergrund zu stellen, z.B. solche, bei denen die Regieführung bei der Thronsetzung in Händen der dschingisidischen Familie liegt. Sela weist daraufhin, dass beim Filz-Zeremoniell nicht nur dschingisidische Familienangehörige beteiligt waren, sondern auch Vertreter der Stammes- und Militärhierarchie.<sup>101</sup> In Hethums Augen war die Verwendung von einem so schlichten Material wie Filz bei einer feierlichen Inthronisation erklärungs-, ja fast schon entschuldigungsbedürftig. Bei Dschingis Khans Inauguration könne man das noch damit erklären, dass die Mongolen es damals eben nicht besser gewusst oder nichts Kostbareres zur Hand gehabt hätten, aber man müsse sich schon wundern, dass sie Jahrzehnte später nach all ihren Eroberungen und bei all dem Reichtum, über den sie nun verfügten, immer noch an der Verwendung des Filzes festhielten. Das lasse sich nur mit ihrem hartnäckigen Beharren auf ihren Bräuchen, also ihrem Traditionsbewusstsein, erklären.<sup>102</sup> Aber auch die Erwägung, den persischen Geschichtsschreibern könnte das Filz-Zeremoniell peinlich weil zu archaisch oder einfach zu fremd gewesen sein, kann nicht recht überzeugen, denn andere, penibel beschriebene Handlungselemente wie das Trinkritual oder die Anbetung der Sonne mussten ihnen nicht weniger exotisch oder gar anstößig vorkommen.

Wie dem auch sei, der bei Ögödeis Inthronisation entwickelte zereemonielle "Fahrplan", wie ihn die persischen Quellen wiedergeben, wur-

100 Zum Filz-Ritual bei der Inaugurierung von Muḥammad Khan Mangīt als Khan von Buchara im Jahr 1757 cf. Sela, *Ritual and Authority in Central Asia*, 12 f.

101 Sela: *Ritual and Authority in Central Asia*, 30.

102 Cf. Sela: *Ritual and Authority in Central Asia*, 29f; Hethum/Bedrosian, Book 3, Chapter 16, 24; Carpini/Risch, 243 f., n.3 (dort auch Literaturhinweise zum Filz-Zeremoniell bei anderen zentralasiatischen Völkern); Hethum/Senoner, 48.

de bei Güyüks Thronerhebung eingehalten. Doch die Wahrung der Form kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass es um den Konsens, die Balance der Interessen, für die das Zeremoniell stand, schlecht bestellt war. Kaum im Amt rechnete der neue Großkhan sogleich mit seinen Rivalen und ihren Unterstützern ab und verhängte eine Reihe von Todesurteilen. Selbst Otčigin (immerhin ein Bruder Dschingis Khans), dessen Griff nach der Macht während des Interregnums nicht vergessen war, entging diesem Schicksal nicht.<sup>103</sup> Solche „Säuberungen“ nach der Inthronisierung sollten von nun an eher die Regel als die Ausnahme sein.

Hinter den Kulissen formierte sich die Opposition derer, die es nicht hinnehmen wollten, dass der Kreis der möglichen dschingisidischen Thronanwärter für die Zukunft auf die Nachfahren Ögödeis bzw. Güyüks eingeschränkt sein sollte. Die Witwe Toluis, die nach dem Tod ihres Mannes mit ihren vier Söhnen im *ordu* Ögödeis verblieben war, nahm Kontakt zum gleichfalls brüskierten Batu auf, warnte ihn vor einem möglichen Überraschungsangriff Güyüks, der über Batus Fernbleiben beim *quriltai* genauso erzürnt war wie Batu darüber, dass man bereit gewesen war, die Ratsversammlung ohne ihn abzuhalten. Die Kontrahenten bewegten sich mit ihren Truppen aufeinander zu. Güyük starb jedoch überraschend, noch bevor es zu einer militärischen Konfrontation kam.<sup>104</sup>

Der Dissens zwischen den unterschiedlichen Lagern war damit keineswegs behoben. Batu, als der Älteste (*aqa*) der Dschingisiden, lud erneut zu einem *quriltai* in sein Feldlager<sup>105</sup> an Ort und Stelle (im zen-

---

103 TĠG, Bd. 1, 310; Juvaini/Boyle, 255; ĞT, Bd. 2, 806; JT/Thackston, 393 f. Carpini erwähnt seinen Fall - ohne seinen Namen zu nennen - und erklärt seine Verurteilung mit einer Direktive Dschingis Khans, nach der Usurpatoren, die ohne die Legitimation eines *quriltais*, die Macht an sich zu reißen versuchen, des Todes seien. Carpini/Schmieder 68 f; Carpini/Gießauf, 165, n. 458.

104 Rossabi: *Khubilai Khan*, 17-19; Weiers: „Von Ögödei bis Möngke“. Die zum Teil erheblich abweichende Darstellung al-'Umaris und ihre ausführliche Diskussion bei al-'Umarī/Lech, 100-102; 221-226.

105 Nach Ğuwainī hielt Batu sich zu dieser Zeit in Alāqmāq (zwischen dem Fluss Ili und

tralasiatischen Siebenstromland) ein. Diese Einladung stieß bei den Söhnen Güyüks nicht auf Begeisterung. Nach Ğuwainī erschienen sie zwar, reisten aber unter fadenscheinigen Ausflüchten nach wenigen Tagen wieder ab und ließen lediglich Stellvertreter zurück.<sup>106</sup> Bei Rašid ad-Dīn entsteht der Eindruck, dass Batu erneut in seinen eigenen *ulus* in der Kiptschakensteppe einlud. Deshalb hätten sich die meisten Prinzen aus der Nachkommenschaft Ögödeis, Güyüks und Čagatais geweigert, dieser Einladung persönlich Folge zu leisten. Ihre formale Begründung war, dass das mongolische Stammland (*yurt*) im Onan/Onon-Kelüren/Kerülen-Gebiet<sup>107</sup>, der einzig legitime Ort für eine derartige Generalversammlung sei.<sup>108</sup> Nach Ğuwainī fand sich jedoch nach und nach die Mehrheit der dschingisidischen Prinzen bei Batu ein und war sich einig, dass er als Ältester, entweder selbst Anspruch auf das Großkhanat erheben oder seinen Favoriten benennen könne.<sup>109</sup> Batu schlug daraufhin Möngke vor, die Anwesenden erklärten sich einverstanden, im darauffolgenden Jahr ein *quriltai* im mongolischen Stammgebiet einzuberufen und Möngke dann zu inthronisieren. Ğuwainī wie Rašid ad-Dīn betonen die Rolle, welche Sorqaqtani Beki, die Witwe Toluis und Mutter Möngkes, im Vorfeld dabei gespielt hatte.<sup>110</sup> Batu begründete seinen Vorschlag mit Möngkes Befähigung sowie mit dem Hinweis darauf, dass er der älteste Sohn Toluis sei, welchem wiederum als jünstem Sohn Dschingis Khans nach mongolischem Brauch die Nachfolge zugestanden habe.<sup>111</sup> Als weitere Motive werden angeführt u.a. Batus nachhaltige

---

dem Issik-Kul See) auf (TĜG, 263, n.3), wo dann tatsächlich ein *quriltai* stattfand.

106 TĜG, Bd.3, 15-17; Juvaini/Boyle, 557 f.

107 Wie Kelüren ist Onan die ältere Form. Cf. Poppe, „On Some Geographic Names in the *Jami' al-Tawāriḫ*“, 35 f.

108 ĞT, Bd. 2, 824;JT/Thackston, 401. Was die Weigerung angeht, das *quriltai* in der Kiptschakensteppe abzuhalten, so liegt hier vielleicht eine Verwechslung mit der Situation nach Ögödeis Tod vor.

109 TĜG, Bd. 2, 17 f; Juvaini/Boyle, 558 f.

110 TĜG, Bd. 3, 7f; Juvaini/Boyle, 552; ĞT, Bd. 2, 793 f; JT/Thackston, Bd. 2, 401.

111 Hier werden die verschiedenen Kriterien, die bei der Wahl eines Khans zum Tragen kommen konnten, rhetorisch verbunden. Möngkes Wahl vereint in sich Aspekte der

Verstimmung über die Wahl Güyüks, die gegen den erklärten Willen Ögödeis verstoßen habe, wodurch der Wahlbeschluss des seinerzeitigen *quriltais* sowie die Beschränkung auf die Nachkommenschaft Güyüks für die Wahl künftiger Großkhane nicht rechtens gewesen seien.<sup>112</sup>

Das Procedere bei dieser Versammlung glich dem der bisherigen *quriltais*: Es wurde gefeiert, gezecht und beraten, man verfasste und verlas *möčalgäs*, die in diesem Fall besagten, man werde sich an Batus Vorschlag halten, man trug Möngke die Großkhanswürde an, Möngke lehnte ab und musste erst überredet werden. Dann kam die Prozedur der Huldigung, die Anwesenden lösten ihre Gürtel, nahmen die Kopfbedeckungen ab, fielen auf die Knie, Batu selbst erhob das Trinkgefäß, worauf alle Anwesenden in Ovationen ausbrachen.<sup>113</sup> Die Proteste derer, die nicht erschienen und damit nicht einverstanden waren, weil sie nur einen Großkhan aus der Nachkommenschaft Güyüks akzeptieren wollten, wies Batu mit dem Verweis auf die bindende Kraft des Beschlusses zurück.<sup>114</sup> Batus Brüder eskortierten Möngke ins mongolische Stamm-land. Da alle Überzeugungsversuche nicht fruchteten und die Boykotteure sich nicht zur geplanten Inthronisierung einfanden, schritt man schließlich unter Androhung von Sanktionen ohne sie zur Tat und ließ die Astronomen und Schamanen einen geeigneten Zeitpunkt bestimmen– seit Güyüks Tod im April 1248 waren mittlerweile fast drei Jahre verstrichen.<sup>115</sup> Die persischen Berichte über die Inthronisation Möngkes 1251 in der Nähe von Karakorum zählen die teilnehmenden Prinzen

---

Seniorität, der persönlichen Eignung und über seinen Vater auch noch den der Ultimogenitur. Zur Sukzession cf. die Literaturangaben in n. 9.

112 *ČT* Bd. 1, 735; Bd. 2, 822-831; *JT/Thackston*, Bd. 2, 361; 401-405; *TČG*, Bd. 3, 12-23; Juvaini/Boyle 255. An dieser Stelle sei nochmals verwiesen auf Kim: „A Reappraisal of Güyüg Khan“, der die Darstellungen des ursächlichen Konflikts zwischen Batu und Güyüg und den Dissens zwischen den Nachkommen Ögödeis in der *Geheimen Geschichte* und im *Čāmi' at-tawārīh* für eine nachträgliche Manipulation zur Legitimation Möngkes und der Toluiden hält. Cf. oben, n.86.

113 *TČG*, 3, 13-21; Juvaini/Boyle 561-566; *ČT*, Bd. 2, P. 793 f; *JT/Thackston* Bd. 2, 401 f.

114 *TČG*, Bd. 3, 18-21; Juvaini/Boyle, 560-562.

115 *TČG*, 3, 26-31; Juvaini/Boyle 566-568; *ČT*, Bd. 2, 826 f.; *JT/Thackston*, Bd. 2, 403 f.



auf, benennen akkurat die Sitz- und Standplätze der wichtigsten Teilnehmer innerhalb des herrscherlichen Prunkzeltes und damit deren rangmäßige Positionierung. Dass just im Moment der Thronerhebung die seit Tagen andauernden schweren Regenfälle aufhörten und die Sonne durchbrach, wurde als gutes Omen gedeutet. Wer genau in Möngkes Thronerhebung involviert war, erfahren wir nicht. Es heißt nur, dass die Prinzen innerhalb des Zeltes nach dem obligaten Abnehmen der Kopfbedeckungen und Gürtel Möngke auf den herrscherlichen Thron erhoben, worauf die üblichen Kniefälle und Huldigungen erfolgten.<sup>116</sup>

Möngke hatte sich gegen die rivalisierenden Kräfte dank seiner Aktionsmacht durchgesetzt, verfügte mithin nicht über den hundertprozentigen Rückhalt und die unangefochtene Legitimation, die der Vollzug der Inthronisationszeremonien eigentlich zum Ausdruck bringen sollte. Diesen Makel versuchte er nicht durch Integration der Opposition zu beheben, sondern indem er die Störenfriede beseitigte. Schon bald nach seiner Thronerhebung kam es zu Säuberungen, denen vor allem die Unterstützer der renitenten Prinzen des Hauses Ögödei/Güyük zum Opfer fielen. Möngkes blutige Abrechnung mit denen, die ihm die Loyalität verweigerten (Rašīd ad-Dīn spricht von siebenundsiebzig Todesurteilen), gleich im Anschluss an die obligaten Festivitäten wird in den persischen Quellen nicht nur detailliert geschildert, sondern auch als im Interesse der Herrschaftsstabilität wortreich gerechtfertigt — schließlich standen Ğuwainī wie Rašīd ad-Dīn im Dienste von Möngkes Bruder Bruder Hülegü bzw. dessen Nachfahren so dass eine andere Sicht der Dinge kaum opportun gewesen wäre.<sup>117</sup>

Die Herrschaftsnachfolge durch Möngke bedeutete eine grundlegende Revision der Machtverhältnisse. Das Großkhanat blieb nun dauerhaft

---

116 TĠG, Bd. 3, 30; Juvaini/Boyle, 568; ĞT Bd.2, 829; JT/Thackston, 403 f.

117 Die Verurteilten wurden der Verschwörung für schuldig befunden. TĠG, Bd. 3, 46-66; Juvaini/Boyle 580-592; ĞT, Bd. 2, 821-842; JT/Thackston, Bd. 2, 405-407.

bei den Nachkommen Toluis und Sorqaqtani Bekis. Die großen Verlierer waren die Prinzen der Linie Ögödei/Güyük (und auch einige Vertreter des Hauses Čagatai), die von nun an in grundsätzlicher Opposition zu Möngke und seinen Brüdern standen.<sup>118</sup> Die neuen Verhältnisse hatten auch Konsequenzen für die Expansionspolitik, die Möngke alsbald einschlug, denn mit der Unterwerfung noch nicht "befriedeter" Gebiete in Ost und West wurden Möngkes Brüder betraut.<sup>119</sup> Qubilai sollte die Eroberung Chinas vollenden, Hülegü gegen die Assassinen in Iran vorgehen, den Kalifen von Bagdad in die Botmäßigkeit zwingen und danach den mongolischen Vormarsch nach Westen fortsetzen.<sup>120</sup> Zum dschingisidischen Gemeinschaftsprojekt wurden beide Unternehmungen dadurch, dass die entsandten Truppen die verschiedenen Abstammungslinien repräsentierten.<sup>121</sup> Die dschingisidischen Familienzweige waren auch am "Gewinn" (in Gebieten der Sesshaftigkeit etwa am Steueraufkommen) beteiligt, den diese neuen Gebiete abwarfen.<sup>122</sup> Die Streitigkeiten, die nach Möngkes Tod 1259 um seine Nachfolge ausbrachen, führten zum Auseinanderbrechen des Mongolenreiches in vier Teilreiche: Neben die im Kern bereits zu Dschingis Khans Zeiten entstandenen großen Apanagen (*ulus*)<sup>123</sup> von Čoči und Čagatai traten nun als neue Teilreiche die von Hülegü eroberten Gebiete im Westen (das Ilkhanat) und Qubilais China. Hülegüs territoriale Ansprüche insbesondere auf die transkaukasischen und nordwestiranischen Gebiete kollidierten schon bald mit den Interessen des Hauses Čoči. War Batu noch der Königsmacher Möngkes gewesen und der wichtigste Verbündete des Hauses Tolui, so wandelte sich diese Allianz nach Batus Tod (gest. 1255), unter seinem Bruder Berke (reg. 1257-1267), zu einer lange währenden er-

---

118 Grundlegende Erörterung bei Jackson: "From Ulus to Khanate".

119 Jackson: "From Ulus to Khanate", 28-32.

120 TGG, Bd. 3, 90; Juvaini/Boyle, 596; GT, Bd. 2, 974; JT/Thackston, Bd. 2, 478 f.

121 Morgan: *The Mongols*, 93.

122 Jackson, "From Ulus to Khanate", 21-23.

123 Cf. oben, n. 56.

bitterten Feindschaft zwischen dem Reich der Ilkhane und dem der Goldenen Horde (= *ulus Čoči*).<sup>124</sup>

Die Nachfolgestreitigkeiten, die bislang zwischen den verschiedenen dschingisidischen Abstammungslinien ausgefochten worden waren, wiederholten sich nun analog innerhalb des Hauses Tolui. Nachdem mit Möngke der älteste der vier Brüder gestorben war, beanspruchten sowohl der neue *aga* Qubilai, als auch der jüngste Bruder, Ariq Böke, der Erbe des väterlichen Haushaltes und Stammlandes, die Nachfolge im Großkhanat. Qubilai war dabei, Sung China zu unterwerfen, Ariq Böke hielt sich im mongolischen Stammland auf. Beide beriefen im Mai bzw. Juni 1260 ein *quriltai* ein und ließen sich als Großkhane inaugrieren. Keines der *quriltais* konnte dem Anspruch gerecht werden, die verschiedenen Zweige der dschingisidischen Großfamilie adäquat zu repräsentieren, dasjenige von Qubilai war überdies im chinesischen Shang-tu („Xanadu“) einberufen worden, weit weg von den mongolischen Stammländern. Aufgrund militärischer Überlegenheit ging Qubilai 1264 als Sieger aus der Konkurrenz hervor.<sup>125</sup> Erneut hatten nicht irgendwelche sakrosankten Sukzessionsregeln sondern schiere Waffengewalt – Aktionsmacht – über die Nachfolge entschieden. Das obligatorische *quriltai* und die damit verbundenen Zeremonien der Thronerhebung waren zu einer Farce verkommen. Qubilai war bemüht, sich durch ein zweites, größeres und vollständigeres *quriltai* legitimieren und ein zweites Mal inthronisieren zu lassen – vergeblich, die angefragten Sippenoberhäupter hatten anderes zu tun. Die mongolische *face-to-face* Kultur war nicht zuletzt infolge der enormen territorialen Expansion des Reiches endgültig an ihre Grenzen gelangt.

---

124 Zur Ereignisgeschichte Morgan: *The Mongols*, 141-145; 147-158; Weiers: „Die Goldene Horde“, 345-448; ausführliche Diskussion des Begriffes *ulus* und der Entstehung der neuen *uluse* bei Jackson: „From Khanate to ulus“, 23-32.

125 Für einen ereignisgeschichtlichen Abriss cf. Rossabi: *Khubilai Khan*, 46-62.

Hülegü war so sehr verstrickt in militärische Auseinandersetzungen mit den Mamluken Ägyptens und mit den Vettern von der Goldenen Horde, dass er eine längere Abwesenheit nicht riskieren konnte. Von Möngke 1251 beauftragt, war er nach langwierigen Vorbereitungen und ausgiebigen Abschiedsfesten erst im Oktober 1253 mit großem militärischem Aufgebot Richtung Iran aufgebrochen. Unterwegs kam es zu mancherlei Unterbrechungen: von Verwandten oder Statthaltern ausgerichtete Gastlichkeiten, Jagdpartien usw. Hinzu kamen witterungsbedingte Verzögerungen wie Wintereinbrüche, so dass er erst mehr als zwei Jahre später, im Januar 1256, den Oxus überschritt.<sup>126</sup> Nach der Vernichtung der Assassinen (1257), der Belagerung und Eroberung Bagdads (1258), der Einnahme von Aleppo und Damaskus hatten Hülegüs Truppen 1260 in der Schlacht von 'Ain Ğālūt in Palästina gegen die Mamluken zum ersten Mal eine Niederlage erlitten. Die Interessenskonflikte mit der Goldenen Horde führten zum mongolischen Bruderkrieg im Kaukasus.<sup>127</sup>

Ob Hülegüs Entsendung temporären Charakter hatte und er nach erfüllter Mission zurückkehren sollte, oder ob es von Anfang an eine stille Übereinkunft gab, dass ihm die neu eroberten Gebiete als Apanage, als neuer eigenständiger *ulus* zufallen sollten, lässt sich wegen der Voreingenommenheit unserer persischen Hauptquellen nicht sicher beurteilen. Wie dem auch sei, der Tod Möngkes und die Auseinandersetzungen um die Nachfolge im Großkhanat leisteten der Autonomie Hülegüs Vorschub. Er schlug sich auf die Seite seines Bruders Qubilai, den er als Großkhan anerkannte, er selbst führte fortan den Titel *ilkhan* (*ilḫān*)<sup>128</sup>.

---

126 TĠG, Bd.3, 89-106; Juvaini/Boyle, 607-618; ĞT, Bd. 2 973-980; JT/Thackston, 477-481.

127 Aus der Fülle der Sekundärliteratur zur politischen Geschichte sei hier verwiesen auf Spuler: *Die Mongolen in Iran*, 50-59; Morgan: *The Mongols*, 147-158; Amitai: "Il-Khanids, id.: "Hulāgu Khan", id.: *Mongols and Mamluks*.

128 Der Titel wurde von Doerfer u.a. als untertäniger Khan oder Friedenskhan gedeutet. Dieser Interpretation wurde zuletzt von Erdal "Die türkisch-mongolischen Titel elxan und elçi", widersprochen (u.a. mit Verweis auf Arbeiten von Amitai-Preiss) und für die

Die genealogisch begründete Legitimation der de facto autonomen Ilkhanen als direkte Nachfahren Dschingis Khans wurde durch die symbolische Unterordnung unter den nunmehr in China residierenden Großkhan aufgewertet. Umgekehrt konnte auch Qubilai dank der nominalen Unterordnung Hülegüs an der Illusion eines ihm unterstehenden, hierarchisch geordneten, durch Apanagen gegliederten Großreiches festhalten, obwohl dieses de facto aufgehört hatte zu existieren. 1263 trafen Boten aus China mit einem herrscherlichen Erlass aus China ein, in dem Qubilai in seiner Eigenschaft als Großkhan Hülegü als Herrscher über das Gebiet vom Oxus bis nach Syrien und Ägypten bestätigte.<sup>129</sup> Für Rašid ad-Dīn – oder seinen Auftraggeber, den Ilkhan Ġazan – war das offenbar noch nicht genug der Legitimität. Im *Ġāmi'at-tawāriḥ* wird behauptet, Hülegü habe schon 1256, bald nachdem er iranischen Boden betreten hatte, den Thron bestiegen.<sup>130</sup> Das ist höchst unglaubwürdig, denn Ġuwainī, der zu dieser Zeit zum Gefolge Hülägüs gehörte, berichtet nichts dergleichen. In seiner Geschichte ist nur davon die Rede, dass sowohl bei Schibarghan, im Norden des heutigen Afghanistan, als auch bei Tus, in der Nähe des heutigen Maschhad, Prunkzelte aufgeschlagen wurden, und dass man dort in mongolischer Manier gefeiert habe.<sup>131</sup> Die Thronbesteigung als fundierendes, bruchlose Kontinuität verbürgendes Ritual war ein so selbstverständliches Element des geschichtlichen Narrativs geworden, dass es retrospektiv auch da erfunden werden musste, wo es gar nicht stattgefunden haben konnte.

Nach Hülegüs Tod nur zehn Jahre später, verfuhr man bei der Regelung seiner Nachfolge, so gut es ging, nach dem Vorbild der Großkhane. Doch fallen gewisse Besonderheiten und Akzentverschiebungen so

---

Bedeutung "Herrscher" plädiert. Siehe ferner die ausführliche Diskussion bei Krawulsky: *The Mongol Ilkhāns*, 53-62 (ohne Verwendung von Erdal).

129 ĠT Bd. 2, 1047; JT/Thackston, Bd. 2, 512.

130 ĠT, Bd. 2, 980; JT/Thackston, Bd. 2, 480 f.

131 TĠG, Bd. 3, 101 und 103; Juvaini/Boyle, 614 und 616 f.

gleich ins Auge. So wurde Abaqa, der älteste Sohn des Verstorbenen, als er aus Khorasan zu den Trauerfeierlichkeiten am Ġagatu-Fluss südöstlich des Urmia-Sees in Nordwest-Iran herbei eilte, nicht von einem Familienmitglied sondern von einem verdienten mongolischen Emir über den Hergang der Ereignisse unterrichtet. Als sich nach den Trauerfeierlichkeiten die Verwandtschaft (die Prinzen aus dem Hause Hülegü, die Gattinnen und Schwiegersöhne) und die hohen Militärkommandanten (*noyan*, *amīr*) versammelten, um über die Nachfolge zu beraten, nennt Rašīd ad-Dīn lediglich die bedeutenden Emire namentlich. Zwei von ihnen, Šiktūr *noyan* und Suġunġaq *noyan* waren es, die bezeugten, dass Hülegü seinen ältesten Sohn Abaqa<sup>132</sup>(reg. 1265-1282) als Nachfolger designiert habe. Wie es der Brauch war, lehnte Abaqa mit Blick auf seine Brüder der Form nach ab. Nachdem diese, wie zu erwarten, verzichtet und dies durch Kniefälle zum Ausdruck gebracht hatten, verwies Abaqa auf Qubilai als dem nunmehr Ältesten (*aqā*), ohne dessen Einverständnis es keine legitime Thronnachfolge geben könne. Nachdem die Versammelten nochmals ihre Argumente vorgetragen hatten (Seniorität, gute Kenntnis der alten und neuen mongolischen Bräuche, Traditionen und Gesetze, Designation durch Hülegü), wurde Abaqa im Juni 1265 auf den Thron erhoben und ließ das gleich im Anschluss auch durch das Verschicken von Herrschererlassen verkünden. Rašīd ad-Dīn nennt Ort und Datum der Inthronisierung und auch den prominenten Astronomen, der den geeigneten Moment dafür bestimmt hatte – Našīr ad-Dīn Tūsī – aber keine mongolischen Akteure, die in die eigentliche Zeremonie der Thronsetzung involviert gewesen wären.<sup>133</sup> Um die Vorläu-

---

132 Jackson, "Abaqa".

133 ĠT Bd, 2, 1059; JT/Thackston, Bd. 2, 517. Dass hier keine „Königsmacher“ genannt werden, mag daran liegen, dass Abaqa selbst ja der *aqā*, der Senior des Hauses Hülegü war und Vertreter anderer dschingisidischer Linien in diesem Kontext nicht in Frage kamen. Es blieben also –weniger prestigeträchtig– nur die jüngeren Brüder und die verdienten mongolischen Emire, von denen im ĠT an dieser Stelle eine ganze Reihe namentlich aufgezählt werden.

figkeit der Inaugurierung sinnfällig zu machen und damit jedwedem Verdacht der unrechtmäßigen Machtergreifung zuvor zu kommen, saß Abaqa, obwohl er nun eigentlich über „Krone und Thron“ (*tāġ-u taht*) verfügte, auf einem einfachen Stuhl, bis fünf Jahre später (669/1270) ein entsprechender Einsetzungserlass (*yarliġ*) Qubilais zusammen mit einer Krone (*tāġ*) eintraf und Abaqa zum zweiten Mal den Herrscherthron (*taht-i pādišālī*) bestieg, wobei die üblichen „Festlichkeiten abgehalten und Freudenbekundungen ausgebracht“ wurden.<sup>134</sup>

Abaqas Nachfolge war bemerkenswert rasch und reibungslos, wenige Monate nach Hülegüs Tod, über die Bühne gegangen, obwohl sein jüngerer Bruder Yošmut kurz damit geliebäugelt hatte, ihm zuvor zu kommen.<sup>135</sup> Das sollte zukünftig auch bei klarer Designation eher die Ausnahme bleiben. Meist sahen sich die direkten Nachkommen eines Verstorbenen Ilkhans mit Konkurrenten aus den Seitenlinien konfrontiert (Onkeln, Vettern, Neffen). Abaqas unmittelbarer Nachfolger wurde sein Bruder Tegüder Aḥmad und nicht sein ältester Sohn Argun. Auf Argun wiederum folgte zunächst sein Bruder Gaiḥatu und nach dessen Tod für wenige Monate ihrer beider Vetter Baidu. Man gewinnt den Eindruck, dass die Versammlungen, in der die Großfamilie über die Nachfolge be-

---

134 ĞT Bd. 2, 1097; JT/Thackston, Bd. 3, 535. Wörtlich genommen ist hier erstmals explizit von einer Krone als Requisite einer Thronerhebung und als Herrschaftszeichen die Rede. Allerdings handelt es sich bei *tāġ-u taht* um eine der im Persischen überaus zahlreichen hendiadyoinische Paarformeln, die vermutlich nicht mehr zum Ausdruck bringt als „regierend“, „im Amt“. Zeitgenössische bildliche Darstellungen der Mongolenherrscher zeigen diese nie mit Krone, sondern mit den typisch mongolischen hut- oder mützenartigen Kopfbedeckungen, oft mit Federschmuck versehen. Cf. die Inthronisierungsszenen aus den Diez-Alben im Ausstellungskatalog Dschingis Khan und sein Erben, Abb. 285-290; 297; 298;302 ( 257-263; 269 f; 274) sowie die Porträts der Großkhane und Yüan-Kaiser, ib. Abb. 340-347 (304-307). Im iranisch-vorderorientalischen Kontext waren Kronen geläufige, wenn nicht obligatorische Herrschaftsattribute. So werden in den zeitgenössischen Handschriften des *Ġāmi' at-tawārīḥ* nicht-mongolische Herrscher, z.B. die iranischen Könige oder auch ein Delhi-Sultan, mit kronenähnlichen Kopfbedeckungen dargestellt. Cf. Blair: *A Compendium of Chronicles*, figs. 54,55 (Ġamšid); fig. 74 ('Alā ad-Dīn Ḥalġī).

135 TĈ, Bd.2, 1058; JT/Thackston, Bd. 3, 517.

riet, weder hinsichtlich Vollständigkeit, Teilnehmerzahl noch Beratungsdauer den *quriltais* der Großkhanswahlen gleichkamen und dass so manche Regel nicht mehr galt. War es bei den Großkhane zu jahrelangen Thronvakanz gekommen, weil man (außer bei Ögödei vergeblich) alles daransetzte, möglichst alle Dschingisiden zu versammeln, so wartete man bei den Ilkhanen des Öfteren gar nicht erst ab, bis alle wichtigen Familienmitglieder beisammen waren. Bis der von Abaqa designierte Argun nach dem Tod seines Vaters (1282) aus Khorasan herbeigeeilt war, war ihm sein Onkel Tegüder Aḥmad schon zuvor gekommen. Als Königsmacher bei seiner Thronsetzung fungierten Qonqurtai (wie Abaqa und Tegüder Aḥmad ein Sohn Hülegüs und somit Bruder des verstorbenen und des neuen Ilkhans), sowie einer der Emire, ein Weggefährte Hülegüs, Šiktür *noyan*, der schon bei Abaqas Inthronisierung eine entscheidende Rolle gespielt hatte. Nachdem die Teilnehmer der beratenden Versammlung schriftliche Verpflichtungserklärungen (*möčelge*) abgegeben hatten, fassten sie ihn nach mongolischem Brauch an den Armen und erhoben ihn auf den Thron. Der brüskierte Argun beklagte sich bitter, dass ihm doch viel eher die Rolle eines Thronsetzers zugekommen wäre und man auf ihn unbedingt hätte warten müssen.<sup>136</sup> Das Verhältnis von Onkel und Neffe blieb dauerhaft zerrüttet, was letztlich zu offenem bewaffneten Konflikt und Aḥmads gewaltsamem Tod führte: Argun lieferte seinen Onkel der Familie eines auf dessen Befehl Hingerichteten aus, die umgehend Rache übte.<sup>137</sup> Damit war zum ersten Mal ein amtierender Ilkhan liquidiert worden. Auch Arguns (reg. 1284-1291) unmittelbarer Nachfolger, sein Bruder Gaiḥatu (reg. 1291-1295), wurde exekutiert.<sup>138</sup> Baidu, der sich nur sechs Monate halten konnte (März-Oktober 1295), erlitt das gleiche Schicksal, mit der Billigung Ğa-

---

136 ĞT, Bd. 2, p 1162 f; JT/Thackston, Bd. 3, 548 f.; Spuler: *Die Mongolen in Iran*, 69-75.

137 ĞT, Bd. 2, 1147f; JT/Thackston, Bd. 3, 559.

138 ĞT, Bd. 2, 1201 f; JT/Thackston, Bd. 585 f; Spuler: *Die Mongolen in Iran*, 75-78.



zans — nachdem man ihn unmittelbar zuvor noch zwei Tage lang festlich bewirtet und mit ihm gezecht hatte.<sup>139</sup>

Zunehmend waren es die Emire, die mit ihrer Parteinahme über das Schicksal eines Herrschers entschieden. So sah sich Argun 1288/9 einer Rebellion des Emirs Boğa (Būqāi)<sup>140</sup> gegenüber, der Arguns Cousin Yošmut auf den Thron bringen wollte.<sup>141</sup> Gaiḥatu fiel während der Rebellion seines Veters Baidu dem Verrat eines seiner Emire zum Opfer.<sup>142</sup> Die blutigen Machtkämpfe der Hülegü-Nachkommen, ihr Zerfall in verfeindete Lager beeinträchtigten auch die identitätsstiftende und legitimierende Symbolkraft des bisweilen hastig vollzogenen Thronzeremoniells. Im Bericht Rašīd ad-Dīns tritt es jedenfalls gegenüber den Schilderungen der Zwistigkeiten und Intrigen in den Hintergrund und wird meist in knappen, oft stereotypen Wendungen abgetan.

Viel ausführlicher wird dagegen geschildert, welche Protagonisten rivalisierender Lager, Prinzen und Emire, oft noch während oder gleich nach den Inthronisationsfestivitäten auf Befehl des neuen Herrschers beseitigt wurden. Im Falle Ġazan Khans (reg. 1295-1304) fand dieses Vorgehen einen blutigen Höhepunkt. Die Zahl derer, die er in den Monaten nach seiner Thronbesteigung im Spätherbst 1295 exekutieren ließ, war so groß, dass dies im *Ġāmi‘ at-tawārīḥ* mit Sentenzen, Gedichten und Parabeln gerechtfertigt wird: “Wer nach der Macht greift, muss bereit sein, seine Hände in Blut zu waschen” heißt es, nach der Hinrichtung Baidus und seiner Unterstützer.<sup>143</sup> Die vorsorgliche Beseitigung des opportunistischen Emirs Taġačar, der erst Gaiḥatu verraten und ge-

---

139 ĠT Bd. 2, 1259; JT/Thackston, 627 f (mehrere Textvarianten); Spuler: *Die Mongolen in Iran*, 78 f.

140 Spuler: “Būqā”.

141 ĠT, Bd. 2, 1166-1172; JT/Thackston Bd. 3, 569 f.

142 ĠT, Bd.2, 1201; JT/Thackston, Bd. 3, 586.

143 ĠT, Bd. 2, 1259; JT/Thackston, 628; die Thackstons Übersetzung zugrunde liegende Edition von Bahman Karimī (Bd. 2, 916) weicht hier von der Edition Raušan/Mūsawi ab.

meinsame Sache mit Baidu gemacht hatte, dann aber zu Ġazan übergeben war<sup>144</sup> wird mit einer moralisierenden Parabel als politische Notwendigkeit dargestellt.<sup>145</sup> Auch Jahre nachdem er seine Herrschaft längst konsolidiert hatte, ging Ġazan rigoros gegen potentielle Verschwörer vor. Im *Ġāmi' at-tawārīḥ* findet sich nach einer solchen Maßnahme im September 1302 folgender Kommentar: "Der Herrscher des Islams [d.h. Ġazan] war außerordentlich sanftmütig und wollte keinem Lebewesen etwas zuleide tun. Fiel eine Fliege in seine Suppe, so nahm er sie eigenhändig ganz vorsichtig heraus, ohne ihre Flügel zu beschädigen. Dann hielt er sie, bis sie sich erholt hatte, und ließ sie dann wieder fliegen". Weiter zitiert er ihn wörtlich: "Es fällt mir schwerer, eine unschuldige Fliege zu töten als einen schuldigen Menschen, denn wenn man einen Aufrührer am Leben lässt, zieht das großes Unheil, insbesondere für den Staat nach sich".<sup>146</sup>

Die Vernichtung tatsächlicher oder potentieller Rivalen in der Verwandtschaft sollte die eigene Herrschaft und die der direkten Nachkommen sichern, führte aber auch dazu, dass die dynastische Basis des Hauses Hülegü gefährlich geschwächt wurde. Die Nachkommenschaft sank ab der dritten Generation stetig. Hatte Hülegü noch vierzehn Söhne und einunddreißig Enkel, so ging die Zahl der Urenkel (das ist die dritte Generation, die, der Ġazan angehörte) auf fünfzehn zurück, die darauffolgende vierte Generation schrumpfte auf ganze fünf männliche Individuen zusammen, die Söhne Ġazans und seines Bruders Ölgeitü, von denen nur ein einziger, Abū Sa'īd, das Erwachsenenalter erreichte und als letzter Ilkhan (fünfte Generation) 1335 verstarb, ohne einen männlichen Erben zu hinterlassen. Diese dramatische Entwicklung ist gewiß nicht allein auf die Säuberungen zurückzuführen, sondern auch auf das sin-

---

144 Spuler: *Die Mongolen in Iran*, 78.

145 ĠT Bd.2, 1265-1267; JT/Thackston (mit größeren Textvarianten) Bd. 3, 626-633, insbesondere 632 f.

146 ĠT, Bd. 2, 1300 f; JT/Thackston, Bd. 3, 650.

kende Lebensalter der Herrscher: So wurde Hülegü ca. fünfzig, Abaqa ca. achtundvierzig, Aḥmad Tegüder siebenunddreißig, Argun dreißig oder zweiunddreißig Jahre alt. Für Gaiḥatu liegen keine Angaben vor, Baidu wurde vierzig, Ġazan dreiunddreißig, Ölġeitü sechsunddreißig und Abū Saʿīd dreißig. Mit dem Lebensalter ging auch die Fertilitätsrate zurück.<sup>147</sup>

Trotz all dieser Veränderungen und der dramatischen Verknappung des „Personals“ wurde am traditionellen Thronzeremoniell festgehalten. Auch die kurz zuvor erfolgte Konversion Ġazans zum Islam<sup>148</sup> hatte darauf keine Auswirkung. Nach Rašīd ad-Dīn fand Ġazans Inauguration am 3. November 1295 im Winterlager in Arrān/Qarabāġ in der Nähe der Ortschaft Abūbakrābād statt, wo sich alle Damen, Prinzen, Emire, Wesire und Notabeln versammelt und einstimmig beschlossen hatten, dass er der neue Herrscher sein solle, dies in schriftlichen Verpflichtungserklärungen festhielten und ihn schließlich auf den Herrscherthron erhoben, worauf alle an den ihnen rangmäßig zukommenden Plätzen niederknieten, die Trinkgefäße erhoben und Glückwünsche ausriefen.<sup>149</sup> Weitere Details, wie und durch wen die Thronsetzung genau vonstatten ging oder das Abnehmen der Hüte und Lösen der Gürtel werden nicht erwähnt. Der Kreis der Beteiligten umfasste nun neben den Angehörigen des Hauses Hülegü nicht nur die mongolischen Emire, sondern auch Wesire und andere nichtmongolische Würdenträger.<sup>150</sup> Bedenkt man, dass Ġazan der Auftraggeber des *Ġāmiʿ at-tawārīḥ* war und seiner

147

Man vergleiche die Stammbäume, die Thackston seiner Übersetzung des ĠT beigegeben hat (jeweils im ersten Abschnitt des behandelten Herrschers). Smith sucht weitere Gründe im Ess- und Trinkverhalten: “Dietary Decadence and Dynastic Decline”.

148

ĠT, Bd. 2, 1253-1256; JT/Thackston Bd. 3, 619-621.

149 ĠT, Bd. 2, 1262; JT/Thackston, Bd. 3, 627.

150 Nach Waṣṣāf fand er am 9. November 1295 in Tabriz statt. Waṣṣāf/Hammer Bd.3 156 f. Thronbesteigung Ġazans am 9. November 1295 in Tabriz, nach Beseitigung der Gegner Aufbruch nach Arrān (ib. 162).

Regentschaft entsprechend breiter Raum eingeräumt wird<sup>151</sup>, dann verwundert es, wie kurz und fast beiläufig dieses einschneidende Ereignis abgehandelt wird, wenn man z.B. die ausführliche Schilderung seiner Konversion zum Islam dagegen hält.<sup>152</sup> Das erweckt den Eindruck, dass die eigentliche Thronzeremonie kein sonderlich aufwendiges Ereignis gewesen sein konnte. Die Schilderung eines Festes, das Ġazan (reg. 1295-1304) im Sommer 701/1302 bei Ūġān, ca. 60 km südöstlich von Tabrīz an der Straße nach Rayy ausrichten ließ, fällt demgegenüber ungleich detailreicher aus.<sup>153</sup> Bereits Jahre zuvor (698/1298-9) hatte Ġazan den Ausbau der Stadt Ūġān befohlen, die von nun an den Beinamen "Stadt des Islams" (*šahr-i islām*) führte.<sup>154</sup> Rašīd ad-Dīn schildert, wie hier auf üppigem, wasserreichem Grünland eine ummauerte Gartenanlage mit Wasserläufen, Brunnen und Teichen, mit Alleen von Pappeln und Weiden und einer Anzahl von palastartigen Bauten, Türmen und Bädern entstanden war. Die Einteilung des quadratischen Gevierts in vier gleichgroße Felder folgte dem Vorbild des klassischen persischen

---

151 In der Edition des ĠT von Raušan und Mūsawī nimmt die Geschichte der Ilkhane von Hülegü bis Ġazan 579 Seiten ein (ĠT, Bd. 2, 961-1540), von denen 335 Seiten (also mehr als die Hälfte) Ġazan gewidmet sind (ĠT Bd. 2, 1205-1540).

152 ĠT, Bd. 2, 1253-1256; JT/Thackston, Bd. 3, 619-625. Der im Allgemeinen gut informierte Waṣṣāf weicht hier vom Bericht seines Mentors Rašīd ad-Dīn ab, wenn er behauptet Ġazans Thronbesteigung habe gleich nach dem Sieg über Baidu in Šam (Šām, Šanb) bei Tabriz stattgefunden. Waṣṣāf/Hammer-Purgstall, Bd. 3, 156-158. Cf. ĠT, Bd. 2, 1259, wo nur davon die Rede ist, dass Ġazan sich dort mit großem Pomp niedergelassen habe.

153 Beschreibung ĠT. Bd. 2, 1303-1305; JT/Thackston, Bd. 3, 651 f.

154 Waṣṣāf/Hammer, Bd.3, 301 f; Der Ortsname taucht im *Ġāmi' at-tawārīḫ* erstmals zur Zeit Arguns als Haltepunkt des Hoflagers auf. Während Ḥamdullāh Mustaufī Ūġān als kleine umwallte Stadt beschreibt (NQ/Le Strange, 80), gewinnt man bei al-'Umārī den Eindruck, es habe sich bei dem heute verschwundenen Ūġān um eine saisonale Stadt mit einigen wenigen permanenten Bauten gehandelt – palastartigen "Residenzen" (*qaṣr, manzil*) für den Herrscher und einige Große – die ansonsten mehrheitlich aus temporären Konstruktionen bestand, Unterkünften für die Angehörigen des herrscherlichen Hoflagers, aber auch Märkten, die bei der Abreise der Hofgesellschaft verbrannt wurden. Cf. al-'Umārī/Lech, 149 und 326, n.34. Die Behauptung al-'Umaris, der Ort habe als Winterlager gedient, trifft nicht zu. Vielmehr hielten sich die Herrscher hier vorzugsweise im Sommer auf, während Sie sich für das Winterlager nach Arrān begaben.

*čahārbāg*.<sup>155</sup> In der Mitte der Anlage ließ Ġazan ein riesiges goldenes Zelt (*hargāh-i zarrīn*) errichten und einen großen goldenen mit Edelsteinen eingelegten Thron aufstellen. Die Herstellung des Prunkzeltes und des Thrones hatte drei Jahre beansprucht, allein beides aufzubauen dauerte einen Monat. Vor Beginn des eigentlichen Festes wurden religiöse Würdenträger aller Religionen eingeladen. In seinem *Ġāmi' at-tawārīh* lässt Rašīd ad-Dīn Ġazan eine feierliche Ansprache halten, die als wörtliche Rede wiedergegeben wird.<sup>156</sup> Die Rede hat programmatisch-propagandistischen Charakter und ist auf ein mehrheitlich muslimisches Publikum ausgerichtet, zu dem nun auch die große Mehrheit der mongolischen Emire gehörte. In dieser Rede finden sich keinerlei Rückbezüge auf die mongolische Vergangenheit und mongolische Traditionen. Sie beginnt mit dem Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit und Schwäche, preist Gottes grenzenlose Barmherzigkeit. Die Verantwortung für die Bevölkerung Irans sieht der Herrscher als persönliche göttliche Prüfung. Angesichts der zeitlichen Begrenztheit irdischer Herrschaft müsse er sich in Bescheidenheit üben. Als einen göttlichen Hulderweis, der ihm zuteil geworden – und anderen Herrschern verwehrt geblieben sei – betrachtet er die Zufriedenheit der Untertanen mit seiner Herrschaftsausübung. Das Prunkzelt wolle er daher gemeinsam mit den Anwesenden betreten, ohne falschen Stolz und ohne Überheblichkeit, sondern bescheiden und um Vergebung der Sünden bittend. Den Auftakt der Festlichkeiten sollten Koranrezitationen bilden.

---

155 Golombek: "Garden".

156 Die Einschätzung direkter Rede in der mittelalterlichen arabischen und persischen Historiographie wird von der modernen Historikern kontrovers diskutiert. Während einige von der vollkommenen Fiktionalität solcher Beispiele überzeugt sind und in ihr ein bloßes Mittel sehen, Authentizität zu suggerieren, lehnen andere eine derart pauschale Kategorisierung ab (Meisami: *Persian Historiography*, 292). In unserem Fall ist daran zu erinnern, dass es sich um ein Auftragswerk handelt und die inhaltliche Botschaft dieser Rede dem ilkhanidischen Selbstverständnis entsprochen haben dürfte.

Nach seiner Rede betrat Ġazan das Zelt und setzte sich auf den Thron. Er ließ Gold und Textilien bringen und verteilte diese eigenhändig, nachdem zuvor allen Anwesenden auch Speisen angeboten worden waren. Drei Tage wurde der Koran rezitiert, jeder verrichtete seine religiösen Pflichten nach seinem Bekenntnis. Am Tag des eigentlichen Festbanketts, setzte er sich eine juwelenbesetzte Krone auf, band sich einen passenden Gürtel um und kleidete sich in Gewänder aus Goldbrokat. Den Damen und Prinzen, den Emiren und Höflingen war befohlen worden, sich gleichfalls herauszuputzen. Auf edlen Pferden paradierten sie auf dem Gelände.<sup>157</sup>

Was hier beschrieben wird, kann man als dezidierten Gegenentwurf zum bisherigen Thronzeremoniell auffassen. Ġazan besteigt den Thron selbst und krönt sich selbst, es gibt keine Königsmacher. Religiöse Würdenträger, in der Mehrheit Muslime, sind wesentlicher Teil der Inszenierung. Koranrezitation und Gebete stellen die Rechtgläubigkeit des Herrschers demonstrativ zur Schau. Am ehesten erinnern noch das Prunkzelt, die Vorliebe für Gold und Luxustextilien und die Besenkung der Anwesenden an das mongolische Thronritual. Aber es werden selbstverständlich keine Trinkgefäße mit Alkoholischem erhoben bzw. es wird nichts dergleichen erwähnt. Die Darstellung der Inthronisation wurde damit „ideologisch“ auf Linie gebracht. Sie ist geprägt von islamischem Ethos und iranischer Königsideologie, wie sie den Zeitgenossen etwa durch das Schahname präsent war.<sup>158</sup> Der Tod Qubilais im Vorjahr, bot die Möglichkeit auf das traditionelle Einsetzungsschreiben des Großkhans ein für alle Mal zu verzichten. Auch die Titulaturen, die Münz- und Siegelinschriften wurden revidiert.<sup>159</sup> Judith Kolbas unterscheidet anhand der Münzprägungen zwei Phasen in Ġazans Herrschaft. In der

---

157 ĠT, Bd. 2, 1305; JT/Thackston, Bd.3, 651 f.

158 Dort krönt sich z.B. Ardašir, der erste sasanidische Herrscher, selbst. Ferdowsi/Davis, *Shahnameh*, 574.

159 Allsen: *Culture and Conquest*, 32 f.

frühen Phase 694-6/1295-7, verschwindet die mongolische Schrift aus den Münzlegenden. Persische, arabische und mongolische Titel werden nun ebenso wie Ġazans mongolischer und sein neuer islamischer Name – Maḥmūd – in arabischer Schrift wiedergegeben: *pādšāh-i islām*, *pādšāh-i ġahān*, *šāhānšāh-i a'zam*, *as-sulṭān al-a'zam*.<sup>160</sup> Kolbas deutet das als Suche nach neuen, „lokalen“ Quellen der Herrschaftslegitimation. Hinter der völligen Eliminierung mongolischer Elemente sieht sie das Wirken des Emirs Naurūz, des eigentlichen Königsmachers, der als glühender Verfechter des Islams, wohl die treibende Kraft bei der gleich nach der Thronbesteigung forcierten Zerstörung von Kirchen, Synagogen und buddhistischen Tempeln war. Jedenfalls registriert sie im Spiegel der Münzinschriften eine erneute Kehrtwende, ein Wiederaufgreifen mongolischer Tradition, nach Naurūz' Beseitigung. Die „fremden“ arabischen und persischen Titel verschwinden zugunsten der einfachen Namensnennung Ġazan Maḥmūd und einer neuen mongolischen Devise: „Durch die Kraft des Himmels“.<sup>161</sup>

Die letzte Herrschaftsnachfolge, die im *Ġāmi' at-tawārīḫ* noch behandelt wird, ist diejenige Ölġeitü's<sup>162</sup>. Sie wird in der Vorrede behandelt, in der Rašid ad-Dīn über Anlass, Umstände und Ziel der Abfassung seines Werkes Auskunft gibt. Nach dem Tod Ġazans eilte Ölġeitü, bis dahin Statthalter von Khorasan, nach Ūġān, wo ihn ein quriltai in Übereinstimmung mit der bereits Jahre zuvor öffentlich gemachten testamentarischen Verfügung seines verstorbenen Bruders zum neuen Herrscher deklarierte. Ġamšidgleich habe sich Ölġeitü auf dem Thron niedergelassen. Der Text bedenkt ihn mit einem Potpourri von Titeln, in denen sich mongolische, islamische und iranische Elemente verbinden (*sulṭān-i*

<sup>160</sup> Kolbas: *The Mongols in Iran*, 295-305.

<sup>161</sup> *Ib.*, 322-324.

<sup>162</sup> JT/Thackston, Bd. 1, 3-6. Thackstons Übersetzung basiert hier auf der Moskauer Edition des Ersten Teils des ersten Bandes von A.A. Romaskevich, L.A. Khetagurov und A.A. Alizade (Moskau 1965), die von ĠT abweicht. Vgl. ĠT, Bd. 1, 1-6.

*a'zam, qā'an-i akram, šāhanšāh-i islām, ilhān-i a'dal*).<sup>163</sup> Rašīd ad-Dīn kann den reibungslosen und friedlichen Verlauf der Thronfolge gar nicht genug loben. Wir haben jedoch oben (S. 86) gesehen, dass dies letztlich auf die rigide Beseitigung potentieller Rivalen und die hohe Kindersterblichkeit bei den Ilkhanen zurückzuführen ist.<sup>164</sup> Einzelheiten der Zeremonie finden kaum Erwähnung. Mongolische Traditionen lassen sich nur schemenhaft erahnen, etwa wenn Qāšānī berichtet, die großen mongolischen Emire hätten in Reihen zur Rechten und Linken des Thrones Aufstellung genommen, die versammelten Gattinnen, Prinzen, Emire und Noyans hätten Glückwünsche ausgebracht.<sup>165</sup> Interessant ist, was Qāšānī zu den Namen des Herrschers mitteilt. Zunächst habe man ihm den Namen Ölgei Buqā („Glücksbulle“) gegeben, weil es bei seiner Geburt nach langer Dürre zu regnen begonnen habe. Gegen den bösen Blick habe man ihn dann in Ḥarbanda (Eselstreiber) umbenannt, ein Name, der für den bekennenden Muslim dann später in Ḥudābanda (Gottesdiener) abgewandelt wurde. Nach seiner Thronbesteigung führte er schließlich als erster Ilkhan einen speziellen mongolischen Thronnamen, in dem sein ursprünglicher persönlicher Name anklingt: Ölgeitü Sulṭān („glückhafter Herrscher“). Qāšānī zieht hier ausdrücklich eine Parallele zur Annahme des Thronnamens Dschingis Khan durch Temüdschin.<sup>166</sup>

Er war auch der erste Ilkhan, der einen typisch islamischen Beinamen (*laqab*) führte, Ġiyāṭ ad-dunyā wad-Dīn („Retter der Welt und der

---

163 ĠT, Bd.1, 2; JT/Thackston, Bd. 1, 3, n. 4.

164 Ganz unblutig ging die Nachfolge allerdings doch nicht vonstatten. Qāšānī berichtet, Ölgeitü habe vor seinem Aufbruch rebellische Emire und Prinzen beseitigen lassen. Auch sein Vetter Alafrang, ein Sohn Geikhatus, fand bei dieser Gelegenheit einen gewaltsamen Tod. Qāšānī/Hambly, 20f; Qāšānī/Parvisi-Berger, 35f. Spuler: Die Mongolen in Iran, 90.

165 Qāšānī/Hambly, 24; Qāšānī/Parvisi-Berger, 36 f.

166 Qāšānī/Hambly, 17f; Qāšānī/Parvisi-Berger, 33. Qāšānī unterschlägt, dass Ölgeitü als Kind auf den Namen Nikolaus getauft wurde. Jackson: The Mongols and the West, 176 f.



Religion“). Seine frühen Münzinschriften sind in arabischer Schrift und Sprache gehalten und betonen sein islamisches Bekenntnis, etwa durch Nennung der vier rechtgeleiteten Kalifen. Mongolische Elemente sucht man vergeblich. Die späteren Münzen verraten seine Hinwendung zur Schia<sup>167</sup>.

Für die Zeit des neunten und letzten Ilkhans, Abū Saʿīd (reg. 1317-1335) ist die Quellenlage weitaus spärlicher als für seine Vorgänger. Beim Tod seines Vaters gerade einmal zwölf Jahre alt, wurde er ein Spielball der mächtigen mongolischen Emire. Was seine Inthronisierung angeht, geben sich die Chronisten äußerst wortkarg. Im Mittelpunkt der Berichte stehen vielmehr die Rebellionen, denen er sich gegenüber sah. Als erster Ilkhan trug er von Anfang an einen islamischen Namen, eine Reminiszenz an den großen Mystiker Abū Saʿīd b. Abī l-Ḥair. Wie sein Vater führte er einen entsprechenden *laqab*: ‘Alā’ ad-dunyā’ wad-dīn („die Hoheit der Welt und der Religion“). Nach seiner aktiven und erfolgreichen Teilnahme an der Niederschlagung einer Revolte legte er sich einen mongolischen Ehrennamen hinzu, *bahadur* („Held“). Er soll ein überaus gebildeter Herrscher gewesen sein, der sich auf das Schönschreiben der arabischen wie mongolischen Schrift verstand, persische Verse verfasste und sich auch als Musiker hervortat.<sup>168</sup>

Im innermongolischen Kontext hatte das mongolische Thronzeremoniell ursprünglich dazu gedient, die genealogisch begründete Legitimität eines Herrschers und seine autoritative Macht zur Anschauung zu bringen und damit zugleich den Konsens und die Loyalität der Familienmitglieder und mongolischen Großen. Im Verlauf der immer heftiger werdenden Nachfolgestreitigkeiten wurden die Thronzeremonien zunehmend dafür instrumentalisiert, den Ambitionen rivalisierender Kan-

---

167 Kolbas: *The Mongols in Iran*, 356-359; 367.

168 Ḥamdallāh Mustaufī Qazwīnī: *Tārīḫ-i guzida*, 611 f; Abī Bakr Quṭbī Aḥarī Naḡm: *Tawārīḫ-i Šaiḫ Uwais*, 208 f. Cf. Jackson: „Abū Saʿīd Bahādur Khan“ für einen biographischen Abriss und eine Übersicht zu den Quellen.

didaten Nachdruck zu verleihen. Symbolaussagen und politische Wirklichkeit klappten dadurch immer weiter auseinander. Das galt auch für das Ilkhanat, das sich im Hinblick auf Legitimität von Anfang an in einer prekären Lage befand. Mit Ġazans Konversion eröffneten sich für die persischen Geschichtsschreiber willkommene Möglichkeiten, die ehemals fremden Herrscher, die nun auf der Ebene der Legitimation, des symbolisch zur Anschauung gebrachten Selbstverständnisses neue Wege beschritten – neue Münzformeln, neue Siegelinschriften, keine Unterordnung unter den Großkhan in China – auch narrativ zu nostrifizieren, ihnen eine islamisch-iranisch geprägte Identität zuzuschreiben und deren verbliebenen mongolischen Anteile eher in den Hintergrund treten zu lassen. Das Aufkommen von Reimchroniken im Stil des Schahname, in denen nun die Geschichte der Mongolenherrscher erzählt wird, ist ein weiteres Indiz für ihre kulturelle „Einbürgerung“. Das Festhalten an mongolischen Inthronisierungsbräuchen, Titeln etc. erscheint vor diesem Hintergrund als quasi folkloristisches Brauchtum, dem die Geschichtsschreiber fortan keine sonderliche Beachtung mehr schenkten und auf das sie von nun an allenfalls in eher formelhaften Wendungen, wenn überhaupt, Bezug nahmen.

## Quellenverzeichnis

### Bar Hebraeus

*Tā'riḫ muḫtaṣar ad-duwal*, ed. Anṭūn Ṣālīḫānī. Al-Ḥāzimiyya 1983.

Tāġpūr, Muḫammad 'Alī: *Tarġuma-yi Tāriḫ-i muḫtaṣar ad-duwal*. Teheran 1364š. (= 1985).

Budge, Ernest A. Wallis: *The Chronography of Gregory Abū'l-Faraj*, London 1932.

## **Carpini**

### **Carpini/Risch**

Johann de Plano Carpini: *Geschichte der Mongolen und Reisebericht 1245-1247* übersetzt und erläutert von Friedrich Risch. Leipzig 1930.

### **Carpini/Gießauf**

Johannes de Plano Carpini: *Die Mongolengeschichte des Johannes von Piano Carpini: Einführung, Text, Übersetzung, Kommentar*. Graz 1995.

### **Carpini/Schmieder**

Johannes von Plano Carpini, *Kunde von den Mongolen 1245-1247*. Übersetzt, eingeleitet und erläutert von Felicitas Schmieder. Sigmaringen 1997.

## **Firdausī**

Ferdowsi, Abolqasem: *Shahnameh. The Persian Book of Kings*. A New Translation by Dick Davis. Paperbackausgabe New York 2006.

## **Marco Polo**

Marco Polo: *Il Milione. Die Wunder der Welt*. Übersetzung von Elise Guignard. Zürich 1983.

## **Geheime Geschichte**

### **GG/Taube**

*Geheime Geschichte der Mongolen: Herkunft, Leben und Aufstieg Činggis Qans. Aus dem Mongolischen übertragen und kommentiert von Manfred Taube*. München 1989.

**Auswahl weiterer Übersetzungen:**

**SH/Cleaves**

*The Secret History of the Mongols edited and translated by Francis Woodman Cleaves.* Cambridge Mass. 1982

**SH/Rachewiltz**

*The Secret History of the Mongols. A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth century: Translated with a Historical and Philological Commentary by Igor de Rachewiltz.* 3 Bde. Bde 1-2 Second Impression with Corrections. Leiden 2006; Bd. 3 Supplement, Leiden 2013.

**Ġuwainī, ‘Alā ad-Dīn Aṭā Malik**

**TĠG**

Ġuwainī, ‘Alā ad-Dīn ‘Aṭāmālik: *Tārīḥ-i Ġahānguṣā-yi Ġuwainī*, ed. Muḥammad Qazwīnī, 3 Bde. 3. Aufl. Teheran 1382h.š. (= 2003), Nachdruck von vol. 16, 1-3 der E.W.J. Gibb Memorial Series, Leyden; London 1912.

**Juvaini/Boyle**

Juvaini, ‘Alā-ad-Dīn ‘Ata-Malik: *Genghis Khan: The History of the World Conqueror, translated from the text of Mirza Muhammad Qazwini by [John] A[ndrew] Boyle with a new introduction and bibliography by David O. Morgan.* Manchester 1997.

**Ḥamdallāh Mustaufī Qazwīnī**

Ḥamdallāh Mustaufī Qazwīnī: *Tārīḥ-i guzīda*, ed. ‘Abd al-Ḥusain Nawā’ī. 3. Aufl Teheran 1364 h.š (= 1985)

### **NQ/Le Strange**

Hamdallāh Mustaufi Qazwīnī: *Nuzhat al-qulūb. The Geographical Part of the Nuzhat al-Qulūb*, ed. Guy Le Strange. Leiden; London 1915.

### **Hethum von Korykos (Het'um, Hayton)**

#### **Hethum/Dörper [französische Rückübersetzung einer lateinischen Übersetzung]**

Dörper, Sven (ed.): *Die Geschichte der Mongolen des Hethum von Korykos (1307) in der Rückübersetzung durch Jean le Long, Traitez des estas et des conditions de quatorze royaumes de Aise (1351)*, 2nd ed., Frankfurt am Main; New York 1998.

#### **Hethum/Kohler [originaler altfranzösischer Text]**

Charles Kohler (ed.): *Hayton, La flor des estoires de la terre d'Orient*. In: *Recueil des historiens des croisades, Documents arméniens, 2*, Paris 1906 (verfügbar als Digitalisat der Bibliothèque Nationale: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k51558x>.)

#### **Hethum/Bedrosian [englische Übersetzung einer armenischen Version]:**

Bedrosian, Robert: *Het'um the Historian's History of the Tartars [The Flower of History of the East] compiled by Het'um the Armenian of the Praemonstratensian order*. Translated by Robert Bedrosian. Sources of the Armenian Tradition (Long Branch, New Jersey, 2004). Public domain: <http://rbedrosian.com/Downloads/Hetum.pdf>

**Hethum/Senoner [unter Verwendung verschiedener lateinischer  
Übersetzungen und Jean le Longs Rückübersetzung ins Französische]**

Hethum von Korykos: *Geschichte der Mongolen*, übers. von Raimund Senoner, hg. Von Wilhelm Baum. Klagenfurt [u.a.] 2006.

**Johannes von Plano Carpini cf. Carpini**

**Rašid ad-Dīn Fazlallāh Hamadānī**

ĜT

Rašid ad-Dīn Fazlallāh Hamadānī: *Ĝāmi‘ at-tawārīḥ*, eds. Raušan, Muḥammad; Mūsawī, Muṣṭafā. 4 Bde., 1. Aufl. Teheran 1373 h.š. (= 1994).

JT/Thackston (Übersetzung)

Rashiduddin Fazlullah: *Jami‘u’tawarikh. Compendium of Chronicles. A History of the Mongols. Translated and annotated by W.M. Thackston*. 3 parts. Sources of Oriental Languages & Literatures, 45. Harvard 1998-1999.

**al-Qāšānī, Abū l-Qāsim**

Qāšānī/Hambly

al-Qāšānī, Abū l-Qāsim ‘Abdallāh b. Muḥammad: *Tārīḥ-i Ūlġāytū*. Tārīḥ-i pādīšāh-i sa‘īd Ğiyāš ad-dunya wad-dīn Ūlġāytū Sulṭān Muḥammad ṭayyaba ‘llāhu marqadahū, ed. Mahin Hambly. Teheran 1348 h.š. (= 1969).

### **Qāšānī/Parvisi-Berger**

Parvisi-Berger, Maryam: "Die Chronik des Qāšānī über den Ilchan Ölgäitü (1304-1316). Edition und kommentierte Übersetzung". Diss. Göttingen 1968.

### **Qazwīnī cf. Ḥamdallāh Mustaufī Qazwīnī**

#### **Quṭbī Aharī Nağm, Abī Bakr**

*Tawārīḥ-i Šaiḥ Uwais (Ġarīda)*. Nuṣḥa-yi yakgāna dar Kitābhāna-yi dānišgāh-i Laidan, ed. Īrağ Afšār. Tabrīz 1388 h.š. (= 2009).

*Shengwu qinzheng lu/Sheng wu Ch'in cheng lu*

[„Die Feldzüge des heiligen Kriegers“; ca. 1266-1279 entstandene chinesische Übersetzung eines verlorenen mongolischen Textes; Pelliot, Paul; Hambis, Louis (eds.): *Histoire des campagnes de Genghis Khan: Cheng-wou ts'in-tcheng lou*. Leiden 1951. [kommentierte Übersetzung des ersten Viertels des chinesischen Textes]. Ankündigung einer vollständigen Edition und Übersetzung: Atwood, Christopher: *Record of the Conquests of Chinggis Khan: Text, Translation, and Context*.

### **Spuler/Geschichte**

Spuler, Bertold: *Geschichte der Mongolen nach östlichen und europäischen Zeugnissen des 13. und 14. Jahrhunderts*. Stuttgart; Zürich 1968

### **al-'Umarī, Ibn Faḍlallāh**

#### **al-'Umarī/Lech**

Lech, Klaus: *Das mongolische Weltreich: Al-'Umarī's Darstellung der mongolischen Reiche in seinem Werk Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*. Wiesbaden 1968.

## **Waṣṣāf**

### **Waṣṣāf/Afšār**

Waṣṣāf al-Ḥaẓrat, ‘Abdallāh b. Faẓlallāh: *Tağzīyat al-amṣār wa tazğīyat al-aṣ‘ār (Tārīḥ-i Waṣṣāf)*, ed. Īrağ Afšār. Teheran 1388 h.š. (= 2009).

### **Waṣṣāf/Ḥağğiyān-Niżād**

Waṣṣāf al-Ḥaẓrat, ‘Abdallāh b. Faẓlallāh: *Tārīḥ-i Waṣṣāf al-Ḥaẓrat*, ed. ‘Alī Riżā Ḥağğiyān-Niżād, Bd. 4, Teheran 1388š (= 2009).

### **Waṣṣāf/Hammer-Purgstall**

Hammer-Purgstall, Josph von: *Geschichte Wassaf’s*. Deutsch übersetzt von Hammer-Purgstall. Ed. Sibylle Wentker nach Vorarbeiten von Elisabeth und Klaus Wundsam, 3 Bde. Wien 2010-2012.

## **Yüan Shih**

### **Yüan Shih/Krause**

Krause, Friedrich Ernst August: *Cingis Han. Die Geschichte seines Lebens nach den chinesischen Reichsannalen*. Heidelberg: Winter 1922.

### **Yüan Shih/Abramowski 1**

Abramowski, Waltraud: “Die chinesischen Annalen von Ögödei und Güyük. Übersetzung des 2. Kapitels des Yüan Shih”, in: *Zentralasiatische Studien* 10 (1976), 117-167.



## Yüan Shih/Abramowski 2

Abramowski, Waltraud: "Die chinesischen Annalen des Möngeke. Übersetzung des 3. Kapitels des Yüan Shih", *Zentralasiatische Studien* 13 (1979), 7-71.

## Abbildungen<sup>169</sup>

Diez A fol. 70, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin.

Permanente url:

<http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB0000BB2C00000000>

Mets Daten:

<http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/metsresolver/?>

[PPN=PPN73601313X](http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:5:1-63868-p0011-9)

---

<sup>169</sup> Christoph Rauch, dem Leiter der Orientabteilung der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, danke ich für freundliche Unterstützung und der Staatsbibliothek für die großzügige Abbildungserlaubnis der hier reproduzierten Thronszenen aus den Diez-Alben.



Abb. 1: Linke Seite einer doppelseitigen mongolischen Thronszene: Berlin, Diez A fol. 70, S. 5, Nr. 1.



Abb.2: Rechte Seite einer doppelseitigen mongolischen Thronszene: Diez A fol. 70, S. 10, Nr. 1.

Von Dschingis Khan zu den Ilkhanen



Abb.3: Thronendes mongolisches Herrscherpaar: Diez A fol. 70, S. 22, Nr.1.

## Literaturverzeichnis

- Allsen, Thomas T.: *Mongol imperialism: The policies of the Grand Qan Möngke in China, Russia, and the Islamic lands 1251 – 1259*. Berkeley 1987.
- Allsen, Thomas T.: “Biography of a Cultural Broker: Bolad Ch'eng-Hsiang in China and Iran”, in: *The court of the Il-khans, 1290 - 1340*. Eds. Julian Raby; Teresa Fitzherbert. Oxford 1996, 7–22.
- Allsen, Thomas T.: *Culture and conquest in Mongol Eurasia*. 1st ed., Cambridge 2004.
- Althoff, Gerd: *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*. Darmstadt 2003.
- Amitai, Reuven: “Hulāgu Khan”, in: *EIr*, Bd. 12.5 (2004), 554–557.
- Amitai-Preiss, Reuven: *Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ilkhanid war, 1260-1281*. Cambridge 1996.
- Amitai-Preiss, Reuven: “Ġāzān Khan, Maḥmūd”, in: *EIr*, Bd. 10.4 (2000), 381–383.
- Arlinghaus, Franz-Josef: „Forschungsbericht: Rituale in der historischen Forschung der Vormoderne“, in: *Zeitschrift für Neuere Rechtsgeschichte* 31 (2009), 274-291.
- Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 1992.
- Atwood, Christopher P.: “The Date of the 'Secret History of the Mongols' Reconsidered”, in: *Journal of Song-Yuan Studies* 37 (2007), 1–48.
- Atwood, Christopher P.: „Commentary of Shengwu qinzheng lu“. <http://cces.snu.ac.kr/com/18swqe.pdf>, zuletzt abgerufen 20.08.2014.
- Blair, Sheila S.: *A Compendium of Chronicles. Rashīd al-Dīn's illustrated history of the world*. Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art, 27. Oxford 1995.

- Boyle, John Andrew: "Juvayni and Rashīd al-Dīn as Sources on the History of the Mongols", in: *Historians of the Middle East*. Eds. Bernard Lewis and Peter M. Holt. London 1962, 133-37.
- Broadbridge, Anne F.: *Kingship and ideology in the Islamic and Mongol worlds*. Cambridge; New York 2008.
- Buc, Philippe: *The Danger of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*. Princeton 2001.
- Çağman, Filiz; Tanındı, Zeren: *Topkapı Sarayı-Museum: Manuskripte*. Herausgegeben und erweitert von John Michael Rogers. Herrsching 1986.
- Doerfer, Gerhard: *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*. 4 Bde. Wiesbaden 1963-1975.
- Dschingis Khan und seine Erben: Das Weltreich der Mongolen*. München 2005.[Katalog zur Ausstellung Dschingis Khan und seine Erben - Das Weltreich der Mongolen, 16. Juni bis 25. September 2005, Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn, 26. Oktober 2005 bis 29. Januar 2006, Staatliches Museum für Völkerkunde München]
- EI<sup>2</sup>: *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Eds.Clifford Edmund Bosworth u.a., 12 Bde., Leiden u.a. 1960-2004.
- EIr: Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, London u.a. 1982-online-Version (seit 1996): <http://www.iranicaonline.org/articles/>
- Erdal, Marcel: "Die türkisch-mongolischen Titel elxan und elçi", in: *Altaica Berolinensia*. Ed. Barbara Kellner-Heinkele. Wiesbaden 1993, 81–99.
- Fletcher, Joseph: "The Mongols: Ecological and Social Perspectives", in: id.: *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*. Ed. Beatrice Forbes Manz. Aldershot, Hampshire: Variorum, IX, 11-50.

- Fragner, Bert G.: "Iran under Ilkhanid Rule in a World History Perspective", in: *L'Iran face à la domination mongole*. Ed. Denise Aigle. Teheran: Institut français de recherche en Iran 1997, 121-131.
- Golombek, Lisa, "Garden ii.: Islamic period", in: *EIr* Bd. 10.3 (2000), 298–305.
- Guzman, Gregory G.: „Simon of Saint-Quentin and the Dominican Mission to the Mongol Baiju: A Reappraisal”, in: *Speculum* 46.2 (1971), 232-249.
- Herrmann, Gottfried: *Persische Urkunden der Mongolenzeit*. Documenta Iranica et Islamica, 2. Wiesbaden 2004.
- Hoffmann, Birgitt: *Waqf im mongolischen Iran. Rašīuddīns Sorge um Nachruhm und Seelenheil*. Freiburger Islamstudien, 20. Stuttgart 2000.
- Imber, Colin: „Die Thronbesteigungen der osmanischen Sultane. Die Entwicklung einer Zeremonie“, in: *Investitur- und Krönungsrituale. Herrschaftseinsetzungen im kulturellen Vergleich*. Eds. Marion Steinicke; Stefan Weinfurter. Köln 2005, 291-303.
- Investitur- und Krönungsrituale. Herrschaftseinsetzungen im kulturellen Vergleich*. Eds. Marion Steinicke; Stefan Weinfurter. Köln; Weimar 2005.
- Jackson, Peter: "From Ulus to Khanate: The Making of the Mongol States c. 1220- c.1290", in: *The Mongol empire & its legacy*. Eds. Reuven Amitai-Preiss; David O. Morgan. Leiden; Boston o.J. (2000), 12–38.
- Jackson, Peter: "Abaqa", in: *EIr* Bd. 1.1 (1982), 61–63.
- Jackson, Peter: "Abū Saʿīd Bahādor Khan", in: *EIR* Bd. 1.4 (1983), 374-377.
- Jackson, Peter: "Aḥmad Takūdār", in: *EIr*, Bd. 1.6 (1984), 661–662.
- Jackson, Peter: "Arġūn Khan", in: *EIr*, Bd. 2.4 (1986), 402-404.
- Jackson, Peter: "Gaykātū Khan", in: *EIr*, Bd. 10.4 (2000), 344 f.

- Jackson, Peter: "Mongols", in: [www.iranicaonline.org/articles/mongols](http://www.iranicaonline.org/articles/mongols), originally published July 20, 2002.
- Jackson, Peter: *The Mongols and the West, 1221-1410*. Harlow 2005.
- Kadoi, Yuka: *Islamic Chinoiserie. The Art of Mongol Iran*. Edinburgh Studies in Islamic Art. Edinburgh 2009.
- Kim, Hodong: "A Reappraisal of Güyüg Khan", in: *Mongols, Turks, and others. Eurasian nomads and the sedentary world*. Leiden; Boston 2005, 309-334.
- Kolbas, Judith: *The Mongols in Iran: Chingiz Khan to Uljaytu 1220-1309*. London 2006.
- Kollmar-Paulenz, Karénina: *Die Mongolen. Von Dschingis Khan bis heute*. München 2011.
- Koziol, Geoffrey: "The Dangers of Polemic. Is Ritual Still an Interesting Topic of Historical Study?", in: *Early Medieval Europe* 11.4 (2002), 367-388.
- Krämer, Gudrun: *Geschichte des Islam*. München 2008.
- Krawulsky, Dorothea: *The Mongol Ilkhāns and their Vizier Rashīd al-Dīn*. Frankfurt a.M. 2011.
- Lane, George: *Early Mongol rule in thirteenth-century Iran: A Persian renaissance*. London; New York 2003.
- Lech, Klaus: *Das mongolische Weltreich: Al-'Umarī's Darstellung der mongolischen Reiche in seinem Werk Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*. Wiesbaden 1968.
- Meisami, Julie Scott: *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century*. Edinburgh 1999.
- Melville, Charles: "Pādshāh-i Islām: The Conversion of Sultān Mahmud Ghāzān Khān", in: *Pembroke Papers* 1 (1990), 159–177. Melville, Charles: "The Barbarians Civilized? A Look at the Acculturation of the Mongols in Iran", in: *Isfahan University Research Bulletin* 6 (1995), 28–39.



- Melville, Charles: "Historiography iv. Mongol Period", in: *EIr*, Bd. 12.4 (2003), 348–356.
- Melville, Charles: "History and Myth: The Persianisation of Ghazan Khan", in: *Irano-Turkic Cultural Contacts*. Ed. Éva Jeremiás. Piliscsaba 2003, 133–160.
- Melville, Charles: "Between Firdausī and Rashīd al-Dīn: Persian Verse Chronicles of the Mongol Period", in: *Studia Islamica* 104-105 (2007), 45–65.
- Melville, Charles: "Jāhāngošā-ye Jovayni, Tāriḳ-e", in: *EIr*, Bd. 14.4 (2008), 378–382.
- Melville, Charles: "Jāme‘ al-tavāriḳ", in: *EIr*, Bd. 14.5 (2008), 462–468.  
*Die Mongolen: Beiträge zu ihrer Geschichte und Kultur*. Ed. Michael Weiers. Darmstadt 1986.
- Morgan, David O.: "Rashīd al-Dīn Ṭabīb", in: *EI* <sup>2</sup> s.v.
- Morgan, David: *The Mongols*. Cambridge, Mass 1991.
- Morgan, David: "The 'Great Yasa of Cingghis Khan' Revisited", in: *Mongols, Turks and others. Eurasian nomads and the sedentary world*. Eds. Reuven Amitai; Michal Biran. Leiden; Boston 2005, 291-308.
- Oesterle, Jenny Rahel: "Eine Investitur durch den Kalifen von Bagdad nach Hilal as-Sabis Zeremonienbuch. Zur Rolle von Religion, Ehre und Rangordnungen in der Herrschaftsrepräsentation", in: *Investitur- und Kröningsrituale. Herrschaftseinsetzungen im kulturellen Vergleich*. Eds. Marion Steinicke; Stefan Weinfurter. Köln; Weimar 2005, 305-320.
- Pohl, Walter: „Staat und Herrschaft im Frühmittelalter: Überlegungen zum Forschungsstand“, in: *Staat im frühen Mittelalter*. Eds. Stuart Airlie; Walter Pohl; Helmut Reimitz. Wien 2006, 9-38.
- Popitz, Heinrich: *Phänomene der Macht*. 2. Aufl. Tübingen 1992.
- Poppe, Nicholas: "On Some Geographic Names in the Jāmi‘ al-Tawāriḳ", in: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 19.1-2 (1956), 33-41.

- Ratchnevsky, Paul: *Genghis Khan: His Life and Legacy*. Translated and edited by Thomas Nivison Haining. Oxford 1998 [erste Aufl. 1991].
- Rice, Yael: „Mughal Interventions in the Rampur Jāmi‘ al-tavārikh“, in *Ars Orientalis* 42 (2012), 150-164.
- Rossabi, Morris: *Khubilai Khan: His life and times*. Berkeley 1988.
- Roxburgh, David J.: “Heinrich Friedrich von Diez and his Eponymous Albums: Mss. Diez A. Fols. 70-74”, in: *Muqarnas* 12 (1995), 112–136.
- Rührdanz, Karin: “Illustrationen zu Rašīd al-Dīns Ta‘rīḥ-i Mubārak-i Ġāzānī in den Berliner Diez-Alben”, in: *L'Iran face à la domination mongole: Études*. Ed. Denise Aigle. Téhéran: Institut français de recherche en Iran 1997, 295-306.
- Sagaster, Klaus: „Die neunfüßige Weiße Standarte, Die Schwarze Standarte“, in: *Dschingis Khan und seine Erben: Das Weltreich der Mongolen*. München 2005, 23, Abb. 1; 24.
- Sela, Ron: *Ritual and Authority in Central Asia. The Khan's Inauguration Ceremony*. Papers on Inner Asia, 37. Bloomington, Indiana 2003.
- Smith, John Masson, Jr.: “Dietary Decadence and Dynastic Decline in the Mongol Empire”, *Journal of Asian History* 34 (2000), 1-12. Online-Version: Asian Topics in World History | Columbia University: [http://afe.easia.columbia.edu/mongols/pastoral/masson\\_smith.pdf](http://afe.easia.columbia.edu/mongols/pastoral/masson_smith.pdf)
- Bertold Spuler: *Geschichte der Mongolen: Nach östlichen und europäischen Zeugnissen des 13. und 14. Jahrhunderts*, Zürich; Stuttgart 1968.
- Bertold Spuler: *Die Mongolen in Iran: Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220-1350*. 4. Aufl., Leiden 1985.
- Spuler, Bertold: “Bāydū”, in: *Elr*, Bd. 3.8 (1988), 887–888.
- Spuler, Bertold: “Būqā”, in *Elr*, Bd. 4.5 (1989), 551.
- Turner, Victor W.: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt; New York 1989; [engl. Original: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New York 1969].

- Van Gennep, Arnold: *Übergangsriten* (Les rites de passage), aus dem Französischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Sylvia Schomburg-Scherff. Frankfurt; New York 1986; [frz. Original Paris 1909].
- Veit, Veronika: „Die mongolischen Quellen“, in: *Die Mongolen. Beiträge zu ihrer Geschichte und Kultur*. Ed. Michael Weiers. Darmstadt 1986, 3-10.
- Weiers, Michael: „Von Ögödei bis Möngke“, in: *Die Mongolen: Beiträge zu ihrer Geschichte und Kultur*. Ed. Michael Weiers. Darmstadt 1986, 192-216.
- Weiers, Michael: *Erbe aus der Steppe. Beiträge zur Sprache und Geschichte der Mongolen*. Wiesbaden 2009.

# ZUR FRAGE DES RECHTLICHEN VERHÄLTNISSSES DER GEORGISCHEN UND PERSISCHEN TEXTTEILE IN DEN BILINGUALEN URKUNDEN DER SAFAVIDENZEIT (1501-1722)

Nana Kharebava

## Einführung

In den Archiven Georgiens sind ca. 200 zweisprachige Urkunden in georgischer und persischer Sprache erhalten. Sie stammen allesamt aus der Safavidenzeit (1501-1722). Das früheste Dokument datiert aus dem Jahr 1580.<sup>1</sup> Die Urkunden sind teilweise im Original, teilweise in Form von Abschriften erhalten. Die große Anzahl der erhaltenen zweisprachigen Urkunden ist ein Beleg dafür, dass die georgisch-persische Zweisprachigkeit während des erwähnten Zeitraums in den Kanzleien an den Höfen der georgischen Königreiche Kartli und Kacheti gepflegt wurde. Bei den Bilinguen handelt es sich nicht um zwei identische Versionen eines Textes einmal in persischer, einmal in georgischer Sprache, vielmehr bilden erst die beiden keineswegs identischen Textteile gemeinsam und zusammen mit den erforderlichen Beglaubigungsmitteln eine rechtskräftige Urkunde. Die über zwei Jahrhunderte hinweg dokumentierte bilinguale Ausfertigungspraxis und die große Zahl der erhaltenen Dokumente stellen ein Ausnahmephänomen innerhalb der persischen Diplomatik dar und sind das Resultat der komplizierten und langwierigen Auseinandersetzungen zwischen den georgischen Kö-

---

1 Diese Urkunden wurden von Vladimir Puturize und Nugzar Dundua herausgegeben, Puturize, V. (Hg.): *Georgisch-persische Urkunden*, Tiflis 1955; Dundua, N.: *Kartul-sp'arsuli (orenovani) sabutebi* (Georgisch-persische zweisprachige Urkunden), Tiflis 1984.

nighäusern<sup>2</sup> und den Safaviden in Iran. Die Safaviden unternahmen mehrere, für die betroffenen Regionen desaströse Kriegszüge. Aufgrund ihrer militärischen Überlegenheit gewannen die Safaviden dauerhaft die Oberhand und machten die georgischen Könige zu ihren Vasallen.<sup>3</sup>

In ihrer Zweisprachigkeit bieten diese Urkunden ein breites Spektrum einander ergänzender Informationen politisch-wirtschaftlicher Art. Zudem weisen sie diplomatische Besonderheiten auf, die das jeweils spezifische politisch-soziale Kräfteverhältnis zwischen Iran und seinen georgischen Vasallen erhellen. Die in den persischen und georgischen Textteilen dargelegten Rechtsverhältnisse verdienen eine eingehende Betrachtung, weil sie uns zeigen, wie das bestehende Vasallen-

---

2 Georgien erlebte seine wirtschaftliche und politische Blüte im 11.-13. Jahrhundert unter der Bagratiden-Dynastie. In der folgenden Jahrhunderten war das Königreich Georgien aufgrund äußerer politischer Entwicklungen und innerer Auseinandersetzungen in die selbständigen Königreiche Kacheti, Kartli und Imereti und in das Fürstentum Samcxé-Saatabago zerfallen, die jeweils von Angehörigen der Bagratiden-Dynastie regiert wurden. Im Jahr 1490 auf einer Versammlung der Fürsten, fand die offizielle Anerkennung des Status Quo sowie die Festlegung der jeweiligen Grenzen der Herrschaftsbereiche statt. Vgl. Salia, K.: *History of the Georgian Nation*, Paris 1983, S. 154-202; Surgulaze, I.: „Sakartvelos ist'oriis p'eriodyzaciis zogierti sak'itxisatvis“ (Zu einigen Fragen der Periodisierung der georgischen Geschichte), in: *TSUS* 94 (1963), S. 123-132; Gabašvili, V.: *Kartuli peodaluri c'kobileba 16.-17. sauk'uneebši. Sedarebiti šesc'avlis cda* (Das georgische Feudalsystem des 16-18. Jahrhunderts. Der Versuch einer vergleichenden Untersuchung), Tiflis 1958, S. 114f. Vaxušt'i Bat'onišvili: *Ağc'era Sameposa sakartvelosi* (Geschichte Georgiens), in: Simon Q'auxčišvili (Hg.), *Kartlis Cxovreba* (Das Leben von Kartli) , 4 Bde., Tiflis 1955-1973, hier Bd. 4, 1973, S. 383f.; Gučua, V.: „Sakartvelos p'olit'ik'uri vitareba XV-XVI ss. miğnaze“ (Die politische Lage Georgiens von Ende des 15. bis Anfang des 16. Jahrhunderts), in: *Studien zur Geschichte Georgiens*, 8 Bde., Tiflis 1970-80, hier Bd. 4: *Sakartvelo XVI sauk'unis dasac'k'isidan XIX sauk'unis 30 c'lamde* (Georgien ab Anfang des 16. bis 30er Jahren des 19. Jh.) hg. von M. Dumbaze, Tiflis 1973, S. 85.

3 Bereits der erste Safaviden-Herrscher, Schah Ismā'il I (907-30/1501-1524), schloss ein militärisches Bündnis mit den georgischen Teilherrschaften Kartli, Kacheti und Samcxé. Mit der Etablierung ihrer Herrschaft rückte Georgien für die Safaviden zunehmend ins Blickfeld ihrer Expansionspolitik. Um 1520 versuchten Kacheti und Kartli erfolglos sich der safavidischen Oberherrschaft zu entziehen. Vgl. Salia, K.: *History of the Georgian Nation*, S. 248; Mazzaoui, M. M.: *The Origins of the Šafawids*, (Freiburger Islamstudien, 3), Wiesbaden 1972, S. 74-77.

verhältnis in Form und Ausfertigungsvorgang der zweisprachigen Urkunden reflektiert wird und inwiefern es sich wandelt.

## Die Austeller der zweisprachigen Urkunden

Bei den zweisprachigen Urkunden handelt es sich mit wenigen Ausnahmen um Herrschererlasse der georgischen Könige von Kartli und Kacheti. Als safavidische Vasallen wurde den Herrschern dieser Königreiche die Königswürde in der Regel am Safaviden-Hof übertragen wobei ihnen zugleich feierlich der Titel eines *vālī* des Safaviden-Reichs verliehen wurde.<sup>4</sup> In den persischen Quellen bezeichnet das Wort *vālī* einen hochrangigen Provinzstatthalter bzw. einen „Vizekönig“. Zwei Verwaltungshandbücher der Safavidenzeit, das *Tazkirat al-Mulūk*<sup>5</sup> und das *Dastūr al-Mulūk*<sup>6</sup> beschreiben Ämter und Funktionen, Anzahl und Bestallung der safavidischen Beamten und Militärs und erörtern auch eingehend die Position eines *vālī*.<sup>7</sup> Demnach stehen die insgesamt vier *vālīs* in der Rangordnung des safavidischen Staatsapparates ganz weit oben, wobei sie in hierarchischer Abfolge aufgezählt werden: Auf den *vālī* von Arabistan, folgen die *vālīs* von Luristan, Gurğistan (d.h. Georgien) und Kurdistan.<sup>8</sup> Die Besonderheit des *vālī*-Ranges bestand darin, dass ein *vālī* im Unterschied zu anderen Provinzstatthaltern ein Vertreter der jeweiligen herrschenden Regional-Dynastie war. Das Einkommen der *vālīs* stammte aus den von ihnen verwalteten Territorien und war dem Zugriff des safavidischen Fiskus entzogen. Der *vālī* war im

4 Matthee, R.: „Georgians in the Safavid Administration“, in: *Elr*, Bd. 10, S. 493-496.

5 Minorsky, V. (Hg. und Übers.): *Tadhkirat al-Mulūk. A Manual of Safavid Administration (circa 1137/1725), Persian Text in Facsimile (B. M. Or. 9496). Translated and Explained*, 2. Aufl., Cambridge 1980 (1. Aufl.: London 1943).

6 Anşārī, Muḥammad Rafī‘ā: *Dastūr al-Mulūk*, hg. von M. I. Marcinkowski, Kuala Lumpur 2002.

7 Minorsky, V. (Hg. und Übers.): *Tadhkirat al-Mulūk*, S. 44. Anşārī, Muḥammad Rafī‘ā: *Dastūr al-Mulūk*, S. 89-96.

8 Minorsky, V. (Hg. und Übers.): *Tadhkirat al-Mulūk*, S. 44.

Gegenzug verpflichtet, im Bedarfsfall eine Armee bestimmter Größenordnung zur Verfügung zu stellen und zudem jährlich dem Schah, ein in Art und Umfang genau definiertes "Geschenk", das so genannte *pīshkash*, zu überreichen. Von einer Verpflichtung der *vālīs* von Arabistan und Gurgistan zur Heeresfolge, ist jedoch nicht die Rede. Im Falle seines Besuchs am Safavidenhof genoss ein *vālī* besondere Rechte: er wurde wie ein hochrangiger ausländischer Gast behandelt: Ihm wurde ein Obergastwart (*mihmāndār-bāši*)<sup>9</sup> zugeteilt, für seine Alimentierung und Unterbringung kam der Schah auf, der auch die Kosten für seine Rückreise übernahm. Die Verköstigung der *vālīs* von Gurgistan und Arabistan hingegen war Sache des Großwesirs. Surgulaze vertritt die Auffassung, dass der *vālī* von Georgien gegenüber den anderen *vālīs* eine Vorrangstellung einnahm, obwohl er in der Hierarchie des *Tazkirat al-Mulūk* nur auf Platz drei, nach dem *vālī* von Luristan, rangiert.<sup>10</sup> Die Privilegierung des georgischen *vālī* kommt nach Surgulaze unter anderem auch in der Sitzordnung der Hofversammlung (*mağlis*) am Safavidenhof zum Ausdruck.<sup>11</sup> Der *vālī* von Kartli verfügte über das ganze Steueraufkommen Georgiens und darüber hinaus stand ihm ein jährlicher Betrag aus dem Steueraufkommen bestimmter iranischer Länder zu.<sup>12</sup>

Die Sonderstellung des georgischen *vālīs* verdankt sich in erster Linie der Rivalität der an Georgien grenzenden Großmächte (Safaviden, Osmanen, Zarenreich) und ihrem fortwährenden Ringen um die Vorherrschaft im Kaukasus.<sup>13</sup> In diesem Machtkampf waren die georgi-

9 Anṣārī, Muḥammad Rafī'ā: *Dastūr al-Mulūk*, S. 91.

10 Dort wird dies damit begründet, dass der *vālī* von Luristan ein Muslim sei, Minorsky, V. (Hg. und Übers.): *Tadhkirat al-Mulūk*, S. 44.

11 Vgl. Surgulaze, N.: „Valis samoxeleo inst'it'ut'is sak'itxisatvis sepianta iransa da aḡmosavlet sakartveloši“ (Das Amt des Vālī in safavidischen Iran und Ostgeorgien), in: *Sakartvelos peodaluri xamis ist'oriis sak'itxebi* 6 (1990), S. 107-118, S. 176f.

12 Ibid.: S. 177; Gorgijaniṣe, P.: *Parsadan Gorgiṣaniṣis ist'oria* (Die Geschichte von Parsadan Gorgiṣaniṣe), hg. von S. K'ak'abaṣe (saist'orio moambe 2), Tiflis 1925, S. 266.

13 Vgl. Matthee, R.: „Suspicion, Fear, and Admiration: Pre-Nineteenth-Century Iranian

schen Könige als lokale Herrscher wichtige Bündnispartner für die Durchsetzung der Ziele der Großmächte.

Ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wurden Mitglieder der georgischen Königsfamilie in die safavidische Verwaltung oder Armee integriert. Das ging so weit, dass im ersten Viertel des 18. Jahrhunderts die safavidische Armee fast ausschließlich von Angehörigen des georgischen Königshauses befehligt wurde.<sup>14</sup> Die engere Einbindung der georgischen Königsfamilie in safavidische Machtstrukturen spricht einerseits für die wachsende Abhängigkeit vom suzeränen Staat, andererseits aber auch für den stärkeren Einfluss der georgischen Elemente auf die safavidischen Machtstrukturen.

Die georgischen Kronprinzen hatten in der Regel eine gewisse Zeit am Safaviden-Hof zu verbringen. Als Geiseln sollten sie die Loyalität der georgischen Könige sichern. Man versuchte außerdem die künftigen Herrscher Georgiens für den Islam zu gewinnen und ihnen eine prosafavidische Haltung zu vermitteln. Hierbei gewann die Frage des religiösen Bekenntnisses der georgischen Könige im Laufe der Zeit immer mehr an Bedeutung. Es wurde zur gängigen Praxis, einen am Safaviden-Hof erzogenen georgischen Prinzen zu unterstützen, ihn gegen andere Rivalen auszuspielen und ihm nach seiner Konversion zum Is-

---

Views of the English and Russians“, in: *Iran and the Surrounding World. Interactions in Culture and Cultural Politics*, hg. von N. R. Keddie; R. Matthee, Seattle u. a. 2003. S. 121-145, hier S. 130ff.

14 Vgl. hierzu Hitchens, K.: „Georgia II. History of Iranian-Georgian Relations“, in: *EIr*, Bd. 10, S. 464-470, S. 466; Maeda, H.: „The Forced Migrations and Reorganization of the Regional Order in the Caucasus by Safavid Iran: Preconditions and Developments Described by Fazli Khuzani“, in: *Reconstruction and Interaction of Slavic Eurasia and Its Neighboring Worlds* (Slavic Eurasian Studies 10), Sapporo 2006, S. 237-271. Schah Tahmāsp I. (980-984/1524-76) verschleppte gewaltsam im Rahmen von Kriegszügen (zwischen 1540 und 1554 insgesamt vier Feldzüge) mehrere Tausend Georgier nach Iran. Schah 'Abbās (996-1038/1588-1629) verfolgte bereits ein langfristig angelegtes Umsiedlungsprogramm. Er formierte aus den kaukasischen Volksgruppen, deren wesentlichen Teil Georgier bildeten, eine eigene Armee von Königsknappen (*gulām*) und stellte somit einen Ausgleich gegenüber den mächtigen Qizilbaş Emiren her.



lam zum Thron eines der georgischen Königreiche zu verhelfen.<sup>15</sup> Wollte ein *vālī* seine eigene Macht in Georgien sichern, musste er während seines Aufenthalts am Safaviden-Hof seine Treue zum Schah und zur zwölfterschiitischen Richtung des Islam unter Beweis stellen bzw. den entsprechenden Anschein erwecken und aufrecht erhalten. Gleichwohl blieben sie nach ihrer Rückkehr in ihre Königreiche gegenüber ihren georgischen Untertanen mehrheitlich weiterhin christliche Könige, die sich insgeheim um die Unterstützung seitens des christlichen Europas und des Zarenreiches bemühten.

In das Ringen der Großmächte (Osmanisches Reich, Russland, Iran) um die Vorherrschaft am Kaukasus griffen die Ost-Georgischen Könige als Vasallen der Safaviden aktiv ein, sowohl mit politischen als auch mit militärischen Mitteln, und versuchten gelegentlich die Großmächte zu ihren eigenen Gunsten zu beeinflussen. Das kontinuierliche Werben der georgischen Könige bei christlichen Mächten um militärischen Beistand gegen Iran blieb am Safavidenhof nicht unbemerkt. Die Safaviden versuchten ihrerseits alles, um die Kontrolle über die georgische Königsfamilie zu behalten. Der Vasallenstatuts der ostgeorgischen Könige war für die Safaviden in doppelter Hinsicht wichtig: zum einen um dem russischen Vormarsch am Nördlichen Kaukasus besser Einhalt gebieten zu können, zum anderen um die Grenzziehung gegenüber dem Osmanischen Reich zu verteidigen, wie sie im Jahre 1555 im Vertrag von Amasya festgelegt worden war.<sup>16</sup>

15 Vgl. Hitchins, K.: „Georgia II. History of Iranian-Georgian Relations“, S. 466.

16 Das Ringen zwischen Osmanen und Safaviden um die Kontrolle über den Kaukasus wurde durch den Vertrag von Amasya (962/1555) vorübergehend unterbrochen. Die beiden Großmächte teilten das Gebiet in Interessenssphären auf. Gemäß diesem Vertrag fielen die westlichen Territorien Georgiens, d.h. Imereti, Samegrelo-Guria und der westliche Teil von Samcxe-Saatabago an die Osmanen, die östlichen Teile, d.h. Kartli, Kacheti und das östliche Samcxe-Saatabago an die Safaviden. Cf. Köhbach M.: „Amasia“, in: *Elr*, Bd. 1, S. 928; Posch, W.: *Der Fall Alkâs Mirzâ und der Persienfeldzug von 1548-1549. Ein gescheitertes osmanisches Projekt zur Niederwerfung des safavidischen Persiens*, (Edition Wissenschaft/Reihe Orientalistik, 11), Marburg 2000, S. 39; Vgl. Bacqué-Grammont, J. L.: „Le Caucase entre deux empires islamiques. Survol

## Das Amt des safavidischen Finanzrates (*mustaufi*) am georgischen Hof

Die zweisprachige Ausfertigung der Herrscherurkunden war ein Mittel, mit dem die Safaviden ihrer Oberherrschaft über die georgischen Königreiche von Kartli und Kacheti zum Ausdruck verliehen. Gegenstand der Urkunden waren z.B. Amtsverleihungen, Steuerbefreiungen, Rechtsentscheide, Stiftungen. Den Großteil der Urkunden bilden jedoch Anordnungen, die die Übertragung und Bestätigung von Grundbesitz zum Gegenstand haben. Die zweisprachige Ausführung der Urkunden ermöglichte es den Safaviden Kontrolle über das georgische Feudalsystem auszuüben, das sich seiner Struktur nach von den iranischen lehensähnlichen Übertragungen unterschied, und vielmehr dem europäischen Feudalsystem ähnelte.<sup>17</sup> Auf diese Weise gelang es Iran auch, sich über Einkommen und Ausgaben der georgischen Höfe zu informieren.

Für die Ausfertigung eines solchen Dokuments bedurfte es einer entsprechenden Kanzlei. Über deren Struktur und Geschäftsgänge erfahren wir aus den historiographischen Quellen nichts. Aus den persi-

---

historique“, in: Motika, R.; M. Ursinus (Hg.): *Caucasia between the Ottoman Empire and Iran*, Wiesbaden 2000, S. 7-10, S. 10;

17 Suny, R. G.: *The Making of Georgian Nation*, Indiana University Press 1998, S. 42f. Zu iranischen lehensähnlichen Übertragungen siehe: Petruševskij, I. P.: *Očerki po istorii feodal'nyx otnošenij* (1949); Ders.: „K istorii institute sojurgala“, in: *SV* 6 (1949), S. 227-247. Ders.: „O formax feodal'noj zavisimosti krest'jan v Irane v XIII-XIV vv“, in: *SV* 5 (1955), S. 96-110. Lambton, A. K. S.: *Landlord and Peasant in Persia*, 3. überarb. Aufl., London 1991 (1. Aufl.: Oxford 1953); Fragner, B.: „Social and Internal Economic Affairs (from the Mid-14th Century to the End of the Safavid Period)“, in: Jackson, Peter; Laurence Lockhart (Hg.): *The Cambridge History of Iran. The Timurid and Safavid Periods*, Cambridge 1986, Bd. 6, S. 491-567; Floor, W.: *A Fiscal History of Iran in the Safavid and Qajar Periods 1500-1925. (Persian Studies Series, 17)*. New York 1998. Zum georgischen Feudalsystem siehe: Gabašvili V. „Kartuli peodaluri mič'ismplobelobis ist'oriidan (Aus der Geschichte des georgischen Feudalsystems)“, in: *Šromebi/Ist'oriis Inst'it'ut'i* 1 (1955), S. 187-243. Ders.: *Kartuli peodaluri c'kobileba 16.-17. sauk'uneebši. Šedarebiti šesc'avlis cda* (Das georgische Feudalsystem des 16-18. Jahrhunderts. Der Versuch einer vergleichenden Untersuchung), Tiflis 1958.

schen Registriervermerken und Siegeln der Bilinguen geht jedoch hervor, dass die Inkraftsetzung und Registrierung dieser Urkunden in die Zuständigkeit eines iranischen Finanzrats, eines *mustaufi*, fiel. Der *mustaufi* war neben dem Wesir und *munši* („Sekretär“, Leiter der Kanzlei) ein weiterer safavidischer Beamter, der einem georgischen König als Kontrollinstanz zur Seite gestellt wurde. Nach der Ernennung zum *vālī* und der Rückkehr nach Georgien wurden die georgischen Könige von den genannten Funktionären der safavidischen Verwaltung begleitet und überwacht.

Erstmals erwähnt wird ein safavidischer Finanzrat in der georgischen Historiographie für König Rostom (Kartli: 1633-1658; Kacheti 1648-1668): „Rostom setzte Beamte aus der Reihe der Qizilbāš ein: Wesir, *mustaufi* und *munši*“<sup>18</sup>. Zwar sagt die gleiche Quelle nichts über das Vorhandensein dieser Ämter bei seinen Vorgängern, aber bereits in einer der ersten überlieferten Urkunden von Svimon I. (= Sulṭān Maḥmūd Ḥān)<sup>19</sup> datiert vom 30. 06. 1580 wird im persischen Teil ein Finanzrat erwähnt:

„Der Finanzrat (*mustaufi*) wird aufgefordert, das Gesamtsteueraufkommen mit allen Gebühren und Zöllen (*māl-u ġihāt va vuğūhāt*) als Abgaben (*ḥarğ*) der Bauern (*ra'āyā*) und als Einkommen (*mavāğīb*) [der Adressaten] in die Register (*dafātir*) einzutragen und sobald die Anordnung (*nišān*) mit dem hohen Siegel versehen ist, dieser Glauben zu schenken.“<sup>20</sup>

In persischen Chroniken finden wir noch etwas früher, im Zusammenhang mit dem ersten *vālī* von Kartli, König Davit X. (= Dā'ūd Khan), einen Hinweis auf diese Art der administrativen Kontrolle. In

18 Vaxušt'i Ba'onišvili: *Geograpiuli aq'era saqartveloisa* (Geographische Beschreibung Georgiens), hg. v. Marie-Félicité Brosset, St. Petersburg 1842, S. 38f.; Cf. Gabašvili, V.: *Das georgische Feudalsystem*, Tiflis 1958, S. 369. Zur unterschiedlichen Lesung dieser Stelle siehe Gabašvili, V.: *Das georgische Feudalsystem*, S. 381f.

19 König in Kartli: 1556-1569; König/Vali in Kartli: 1578-1599.

20 Ort: Tiflis, The Central Historical Archive of Georgia, Urkunde: 1448, 5569.

seinem *Tārīḥ-i 'ālamārā* erwähnt Iskandar Munšī, dass dem Dā'ūd Khan ein gewisser Šāh Qūlī Sulṭān Qāriṅga Oġlī als Helfer und Ordnungshüter zur Seite stand.<sup>21</sup>

Die überlieferten Dokumente und Quellen lassen vermuten, dass der *mustaufī* am georgischen Hof, immer ein Muslim nichtgeorgischer Abstammung war. Als Finanzrat besaß der safavidische Aufsichtsbeamte Überblick und Kontrolle über die gesamte Verwaltung und führte ein eigenes Register (*daftar*). Die Floskel, welche ihn zu ordnungsgemäßer Buchführung verpflichtete, kommt bereits in den zweisprachigen Urkunden des Königs Svimon I. (= Sulṭān Maḥmūd Ḥān) vor<sup>22</sup>:

„Der Finanzrat (*mustaufī*) wird aufgefordert, das Gesamtsteueraufkommen mit allen Gebühren und Zöllen (*māl-u ġihāt va vuġūhāt*) als Abgaben (*ḥarġ*) der Bauern (*ra'āyā*) und als Einkommen (*mavāġib*) [der Adressaten] in die Register (*dafātir*) einzutragen.“<sup>23</sup>

Neben der Überwachung der Finanzen, gehörte es zu seinen Prärogativen jährlich an der Brandmarkung der Pferdeherde des Königs beteiligt zu sein sowie - aus iranischer Sicht eine ganz wichtige Funktion -, die Zählung der in der Tifliser Festung stationierten iranischen Büchenschützen zu überwachen.<sup>24</sup> Vermutlich wurde der *mustaufī* sowohl

---

21 Iskandar Munšī: *Tārīḥ-i 'ālamārā-i 'Abbāsī*, hg. von Muḥammad Ismā'īl Rizvānī, 3 Bde., Tihṛān 1375 h. š./1998, S. 224.

22 König in Kartli 1556-1569; 1578-1599.

23 Die Urkunde ist auf 1580 datiert, Aufbewahrungsort: Tiflis, CHAG, 1450, Buch 30, Nr. 17.

24 Surgulaze, I.: *Sakartvelos saxelmc'iposa da samartlis ist'oriisatvis 1. Kartlis saxelmc'ipoebrivi c'kobileba gvian peodalur p'eriōdši* (Zur Geschichte des Georgischen Staates und Rechts, Bd. 1. Die staatlichen Strukturen von Kartli im Spätfeudalismus), Tiflis 1952, S. 379-82.

von den Safaviden<sup>25</sup> als auch von den georgischen Königen<sup>26</sup> besoldet wurde.

## Zur Frage der rechtlichen Priorität der persischen und georgischen Urkundentexte

Eine der auffallendsten und wichtigsten diplomatischen Besonderheiten dieser Urkunden stellt die formale Gestaltung der Bilinguen dar. Die Form der zweisprachigen Urkunde erfuhr im Laufe der Zeit gewisse Veränderungen. Es kommen insgesamt zwei Ausfertigungsvarianten vor. Eine zweiseitige Ausfertigung, bei welcher der georgische und der persische Text sich auf einund demselben Blatt Papier befinden, der eine auf der Vorderseite, der andere auf der Rückseite. Dieser Form dominierte bis zum Jahr 1641.<sup>27</sup> Ab da setzt sich eine neue, *einseitige* Form der zweisprachigen Urkunden durch, in welcher der persische Text oberhalb des georgischen Pendants platziert wird. Der persische Text weist alle drei Hauptbestandteile eines als Urkunde erkennbaren

---

25 Nach dem georgischen Verwaltungsbuch *Dast'urlamali* (*dastūr al-'amal*) stand dem Finanzrat ein Teil der Einnahmen aus dem Nord-Iran. Vaxt'ang VI.: *Dast'urlamali*, hg. von Ivane Surgulaze (*Kartuli samartlis žeglebi*, 2) (Denkmäler des Georgischen Rechtes, 2), Tiflis 1970, S. 211- 900, hier S. 650.

26 In einer der Zweisprachigen Urkunden ausgestellt von Vaxt'ang V./Šahnāvāz I. (in Kartli: 1658-1675.) im Jahre wird erwähnt, dass dem Finanzrat dass bei jedem Registriervorgang anteilmäßig gewisse Summe als Einnahme zustand, Aufbewahrungsort: Tiflis, The Central Historical Archive of Georgia, Urkunde Nr.: 1448, 550. Zu Besoldung des Finanzrates vgl. Gabašvili, V.: *Das georgische Feudalsystem*, (1958), S. 405f.

27 Es gibt eine Ausnahme der einseitig ausgefertigten zweisprachigen Urkunde aus dem Jahr 1591, ausgestellt vom König Alexandre II. (König in Kacheti 1574-1603; 1603-1605). Die Form dieser Urkunden unterscheidet sich jedoch von charakteristischer Form der sonst verbreiteten zweisprachigen einseitigen Urkunden. Bei diesem Ausnahmefall scheint zuerst der persische Teil geschrieben worden zu sein und dann der georgische. Dies lässt sich aus etwas seltsame Anordnung des georgischen Textes um den Persischen nachvollziehen: Der georgischer Text umschließt den Persischen offensichtlich aus Platzgründen oben und links und hinterlässt den Eindruck, ursprünglich nicht vorgesehen zu sein. Aufbewahrungsort: Tiflis, CHAG, Urkunde Nr. 1448, 612.

verbindlichen Dokumentes auf wie Protokoll, Kontext und Eschatokoll und verfügt darüber hinaus über alle rechtswirksamen diplomatischen Attribute wie Einleitungsformel, Herrschersiegel, Registrierungssiegel. Allerdings fällt die *narratio*, also die Darstellung des Kontextes, viel kürzer aus als bei den *zweiseitigen* Urkunden. In der Regel ist der georgische Text ca. dreimal so lang wie sein persisches Gegenstück. In manchen Urkunden werden die *narratio* sowie die *dispositio* (Beschreibung des Sachverhalts und Entscheid) so minimiert, dass der genaue Inhalt nur unter Einbeziehung des georgischen Textes verständlich wird, auf den formelhaft verwiesen wird.<sup>28</sup> Der geringere Umfang des persischen Teils wird durch diesen Verweis auf den georgischen Text kompensiert. Die georgischen Texte hingegen nehmen nie Bezug auf die persischen Teile.

Bei den *zweiseitigen* Urkunden nutzt die jeweilige Kanzlei die Rückseite des Urkundentexts für Vermerke und Registriersiegel. Die persischen Registriersiegel können sich folglich sowohl auf der Seite mit dem georgischen Text als auch auf der mit dem persischen Text befinden und umgekehrt. Es gibt einige Urkunden die lediglich mit dem Siegel des georgischen Königs (= des safavidischen *vāli*) beurkundet werden und keine Registriervermerke oder Registriersiegel aufweisen.<sup>29</sup> Bei den *zweiseitigen* finden sich anders als bei den einseitigen Urkunden keine formalen Indizien für die rechtliche Vorrangstellung einer der Ausstellungsinstanzen.<sup>30</sup>

Die Durchsetzung der einseitigen bilingualen Urkunden ist mit dem Namen des König Rostom (= Rustam Khan) in Verbindung zu bringen.

---

28 Vgl. Abašize, T.: „Orenovani sabutebis sp'arsuli nač'lebis dip'lomat'iuri taviseburebani“ (Die diplomatischen Besonderheiten der zweisprachigen Urkunden)“, in: *Macne istoriis, arkeologiss, etnogradpiss da xelovnebis ist'oriiis seria 2* (1974), S. 127-131, S. 76, n.2.

29 Zwei Urkunden ausgestellt von König Rostom im Jahr 1633, Ort: Tiflis, GNCM, Hd. 14651; Tiflis, GNCM, Hd. 14450.

30 Vgl. Abašize, T.: „Die diplomatischen Besonderheiten der zweisprachigen Urkunden“, S. 75f.

Rostom betrieb eine konziliantere Politik gegenüber den Safaviden als seine Vorgänger. Er stabilisierte die bis dahin angespannten safavidisch-georgischen Beziehungen und transformierte das bestehende Vasallenverhältnis von einem Modus ständigen Machtkampfes in eine stabile und profitable Kooperation mit der suzeränen Macht. Die neue Form der Urkunde kann als Ausdruck einer Vereinfachung des Registriervorgangs gedeutet werden. Da beide Texte sich auf einer Seite befanden, bot die Rückseite des Dokuments genug Platz für die Kanzleivermerkte und Siegel, was die Überprüfung einer Urkunde einfacher und übersichtlicher machte. Obwohl der georgische Textteil bei diesen Urkunden umfangreicher und detaillierter ist, könnte die Positionierung des persischen Textes über dem georgischen für die rechtliche Vorrangstellung des persischen Urkundenteils und der persischen Kanzlei sprechen. Handelt es sich hierbei um eine bloße Konvention, welche die georgischen Könige als safavidische *vālīs* befolgten oder bringt die Voranstellung des persischen Urkundenteils die Unterordnung der georgischen Könige unter die safavidische Kanzlei zum Ausdruck? Für die zumindest tentative Beantwortung dieser Fragen sind wir in Ermangelung anderer Quellen auf die inhaltliche und formale Analyse der Urkunden selbst angewiesen. Vergleicht man die Datierung der persischen und georgischen Urkundenteile zeigt sich, dass die persischen Teile gelegentlich etwas später geschrieben sind als die georgischen. Auch die bereits erwähnten Verweise im persischen Textteil auf die georgische Fassung mit der Formel „wie es bzw. wie es im Anhang auf Georgisch geschrieben steht“ (*dar zimn-i* oder *dar zail-i ba-ḥatt-i gurḡī ni-višta*) sprechen dafür, dass der georgische Teil in der Regel zuerst und der persische danach verfasst wurde. Wie verhielt es sich aber mit der Registrierung? Die Urkunden tragen sowohl georgische als auch persische Registriersiegel und Registriervermerke, und sind damit von beiden Kanzleien registriert.

Zwei Bilinguen bieten uns interessante Einblicke in den Verlauf der Registrierung und das hierarchische Verhältnis der beiden Kanzleien. Es handelt sich hierbei um zwei Gehalts- bzw. Amtsverleihungsurkunden für einen Finanzrat (*mustaufi*). Die eine Urkunde ist im Jahre 1659 von König Vaxt'ang V. (= Šahnāvāz Khan I.)<sup>31</sup> ausgestellt und die andere im Jahre 1690 vom König Erekle I. (= Naṣar 'Alī Ḥān).<sup>32</sup> Die beiden Urkunden sind inhaltlich nahezu identisch. Exemplarisch wird im Folgenden die Urkunde aus dem Jahr 1690 vorgestellt, die zugunsten des Finanzrates Mīrzā Muḥammad Bāqir ausgestellt wurde. Im persischen Teil der Urkunde werden die Funktion und die Rechte dieses Beamten und seine Aufgaben am georgischen Hof beschrieben:

„Insofern das Geschlecht des Adressaten seit alters her das Amt des Finanzrates (*istifā*) von Kartli bekleidet und im Dienste stets Treue und Fleiß gezeigt hat, wird dem Adressaten ab Anfang des Pferdejahres (*āt yil*) das Gehalt (*qabz*) in Höhe von 20 Tabrizier Toman, das bereits seinem Vater zustand, zugesprochen. Die Stellvertreter (*vukalā*) und Aufseher (*mubāširān*) der Kanzleiangelegenheiten (*umūr-i divānī-yi sarkār-i 'ālī*) sollen den Adressaten als vollberechtigten und unabhängigen (*al-istiqlāl va al-infirād*) [Finanzrat] anerkennen und die erwähnte Gebühr (*rasm va rusūm*) als dessen Dienstvergütung betrachten. Es wird hiermit untersagt, Zahlungsanweisungen (*havāla*), Geldanweisungen (*iqlāq*) und andere Verfügungen des Divans ohne Registrierung und Besiegelung seitens des Adressaten durchzuführen. Die Angelegenheiten, welche seiner Zuständigkeit unterstehen, dürfen nicht ohne seine Zustimmung ausgeführt werden. Dem Tintenfaßbewahrer (*davātdār*) der hohen Behörde (*sarkār-i 'ālī*) ist es untersagt, ein Schreiben, welches die oben erwähnten Voraussetzungen nicht erfüllt, zur Bestätigung und Besiegelung vorzulegen. Es obliegt den Schatzmeistern (*tahvīldārān*), Steuereintreibern (*tahsīldārān*), Beamten

---

31 König in Kartli 1658-1675.

32 König in Kacheti 1675-1676; in Kartli 1688-1703.



(*mutaṣaddiyān*), Steuerpächtern (*mustaʿḡirān*) und anderen, die im Dienste der Kanzlei der hohen Behörde tätig sind, jährlich dem Adressaten ihr Rechnungsbuch (*abvāb-ḡamʿ*) vorzulegen, damit [der Eintrag] in das Register gemäß diesen Aufzeichnungen erfolgen kann. Die Aufgabe des Adressaten besteht darin, alle Kanzleiangelegenheiten zu überwachen und was hierbei von ihm für unrichtig befunden wird, nicht aus dem Register (*daftar*) weiter zu leiten und hierüber dem Hof Bericht zu erstatten. Die Schreiber der höheren Register (*kuttāb-i daḡātir-i ʿu-liyā*) sollen [diese Anordnung] [ins Register] eintragen und diese geschützt von Abänderungen anerkennen.“<sup>33</sup>

Aus dem georgischen Teil derselben Urkunde geht folgendes hervor:

Mit Gottes Willen und Unterstützung (*k. nebita da šecʿevnita ḡ[ultisata]*). Da das Amt des Hof-Finanzrates (*kʿaris Mustʿoupoba*) von [Personen] aus dem Geschlecht des Adressaten bekleidet wurde, wird [auch] ihm der Gnadenerweis erteilt und er in das Amt des Finanzrates (*mustʿoupi*) erhoben. Somit steht ihm das Gehalt (*ḡamagiri*) in Höhe von 20 Toman jährlich zu. Darüber hinaus sollen ihm alle Einnahmen und der Ertrag, welcher dem Finanzrat (*mustʿoupi*) bereits gebührte, weiterhin erhalten bleiben. Für den Fall, dass auf einer Urkunde jedweder Steuerangelegenheit sein Siegel fehlt oder diese nicht registriert ist, wird Unser Hofsigelbewahrer (*murdari*) gemahnt, eine solche Urkunde zu besiegeln. Schatzmeister (*tahvildari*), Steuereintreiber (*tahsildari*) Krongutverwalter (*xasadar*) und Steuerpachtinhaber (*iḡardari*) und alle anderen...sind angehalten ihre Rechnungen dem Adressaten vorzulegen. Der Adressat ist verpflichtet, diese Rechnungen zu registrieren und den Hofanteil den Schatzmeistern (*tahvildarebi*) zukommen zu lassen. Ab dem kommenden Neujahrsfest (*novruz*) steht dem Adressaten Bezahlung zu und es wird untersagt, ihm seine Bezüge (*sargo*) vorzuenthalten. Ferner stehen dem Adressaten, zusätzlich (zu seinem eigenen Gehalt, *rusum*), Bezüge (*sargo*) für [seinen]

33 Urkunde ausgestellt im Jahre 1690 von Ereḡʿle I./Nazar ʿAli Ḥān, Georgian National Centre of Manuscripts, Urkunden Nr.: 1448/543.

Oberhofmeister (*saxltuxucesi*) und (seinen) Sekretär (*mdivani*) zu.<sup>34</sup>

Aus dieser Urkunde wird ersichtlich, dass ein Dokument erst in der georgischen Kanzlei ausgefertigt und dann zur Registrierung dem iranischen Aufsichtsbeamten am georgischen Hof, dem Finanzrat der hohen Behörde (*mustaufi-yi sarkār-i 'ālī*), vorgelegt wurde. Es ist zu vermuten, dass der persische Teil der Urkunde dort geschrieben wurde. Erst nach der Registrierung und Besiegelung der Urkunde durch den Finanzrat in der persischen Kanzlei wurde diese zur Registrierung in die letzte Instanz, die georgische Kanzlei, gebracht. Dies gab Valerian Gabašvili Anlass zu folgender Annahme: „Es scheint, dass Macht und Einfluss des georgischen Königs nicht eingeschränkt waren.“<sup>35</sup> In der Tat sind die persischen ebenso wie die georgischen Teile mehrheitlich mit dem Siegel des georgischen Königs versehen. Auch der persische Teil verlangte somit nach Bestätigung durch den georgischen König als letzte Instanz. Die Tatsache jedoch, dass es strikt untersagt war, ohne Besiegelung und Registrierung seitens der iranischen Aufsichtsbehörde die Urkunden der georgischen Kanzlei zur Registrierung vorzulegen, spricht wiederum für die beschränkte Macht der georgischen Kanzlei und somit auch des georgischen Königs. Es ist eher unwahrscheinlich, dass die geschilderte Art des Registriervorgangs nur eine bedeutungslose Formalie war, die lediglich den Anschein wahren sollte, die iranische Kanzlei sei die oberste Verwaltungsinstanz für das georgische Fiskalwesen. Es gibt allerdings wie bereits erwähnt auch Urkunden, die keine Registriersiegel und Vermerke aufweisen wie z.B. die von König Rostom im Jahre 1633 ausgestellten Urkunden.<sup>36</sup>

---

34 Idem.

35 Gabašvili, V.: *Georgisches Feudalsystem*, (1958), S. 302.

36 Siehe Fußnote 30.

## Fazit

Form und Ablauf der Ausfertigung der einseitigen Bilinguen lassen vermuten, dass sowohl de jure als auch de facto die persische Kanzlei eine Vormachtstellung gegenüber der georgischen Kanzlei hatte. Zwar scheinen bei den zweiseitigen Urkunden beide Teile rechtlich gleichwertig zu sein, aber auch hier sprechen die bereits gewonnenen Erkenntnisse über den Verlauf der Ausfertigung dafür, dass die persische Kanzlei rechtliche Priorität genoss, da diese, genau wie die *einseitigen* Dokumente dem iranischen Finanzrat zur Kenntnisnahme vorzulegen waren und von ihm registriert werden mussten. Zwar erwecken die georgischen Teile der Urkunden den Eindruck letztinstanzlicher Zuständigkeit, die gesamten inhaltlichen und formalen diplomatischen Charakteristika der zweisprachigen Urkunden deuten jedoch auf eine Vorrangstellung der persischen Kanzlei gegenüber der georgischen hin und reflektieren somit das bestehende Vasallenverhältnis der georgischen Königreiche gegenüber dem safavidischen Iran und zeigen zudem, dass dieses Vasallenverhältnis auf einer streng organisierten bürokratischen Ebene geregelt war.

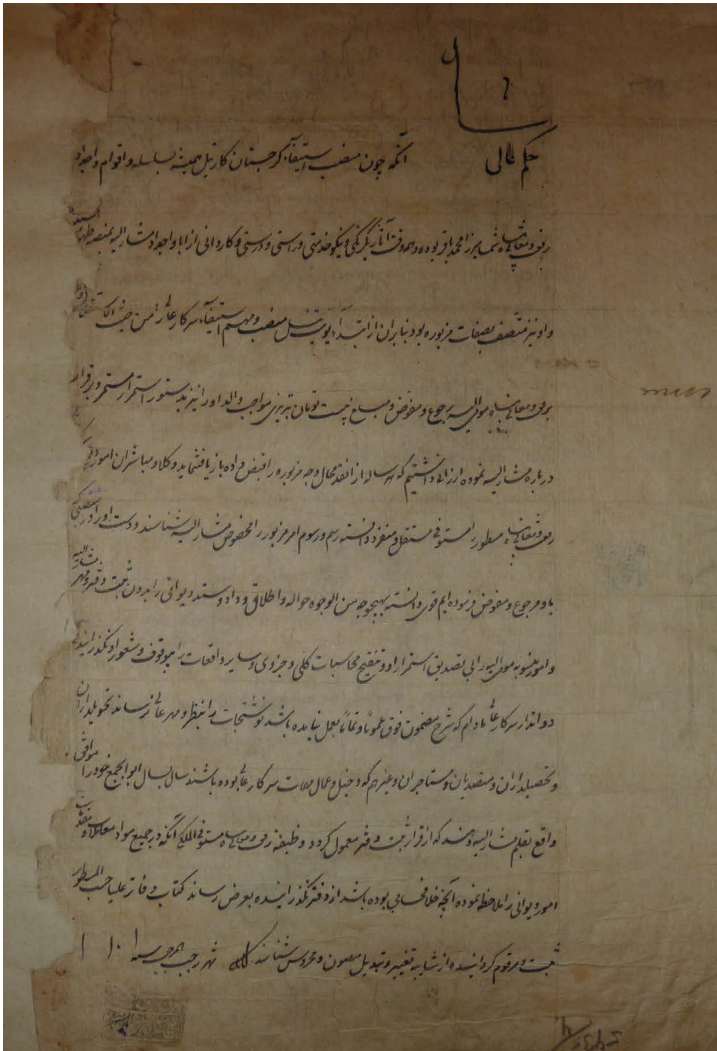


Abb. 1: Persische Seite der Urkunde ausgestellt von Erekle I./Nazar 'Alī Ḥān (König in Kacheti 1675-1676; in Kartli 1688-1703, Georgian National Centre of Manuscripts, Urkunde Nr.: 1448/543.

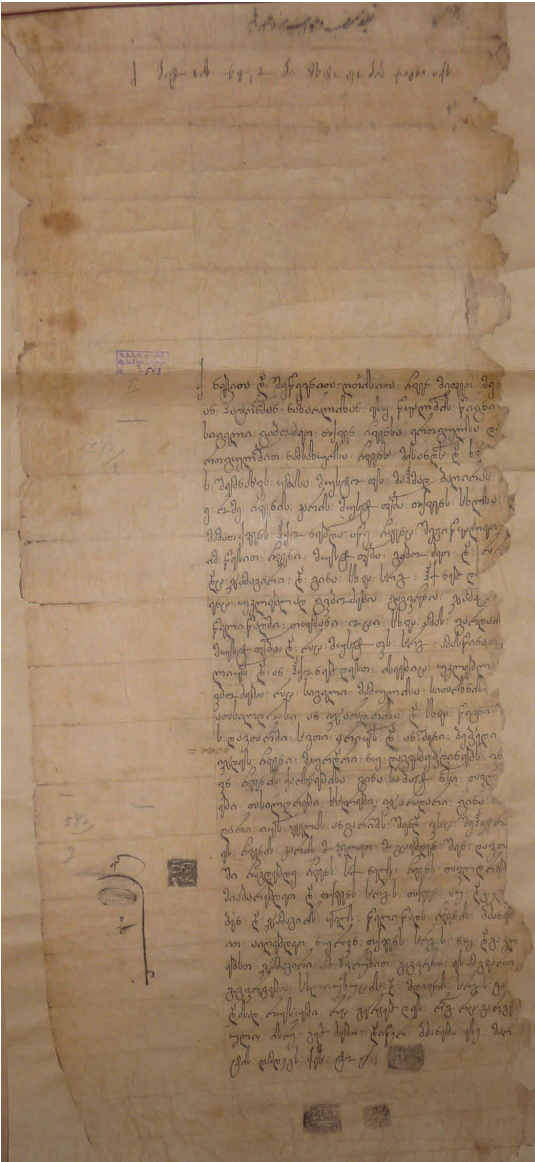


Abb. 2: Georgische Seite der Urkunde ausgestellt von Erekle I./Nazar 'Ali Ħān (König in Kacheti 1675-1676; in Kartli 1688-1703, Georgian National Centre of Manuscripts, Urkunde Nr.: 1448/543.

## Literaturverzeichnis

- Abašize, Tamaz: „Orenovani sabutebis sp'arsuli nac'lebis dip'lomat'iuri taviseburebani“ (Die diplomatischen Besonderheiten der zweisprachigen Urkunden), in: *Macne istoriis, arkeologiss, etnogradpiss da xelovnebis ist'oriis seria* 2 (1974), S. 127-131.
- Anšārī, Muḥammad Raḩī: *Dastūr al-mulūk. Annotated English translation, comments on the offices and services, and facsimile of the unique Persian manuscript*, hg. von Christoph Marcinkowski, Kuala Lumpur 2002.
- Bacqué-Grammont, J. L.: „Le Caucase entre deux empires islamiques. Survol historique“, in: Motika/Ursinus (Hg.), *Caucasia between the Ottoman Empire and Iran*, Wiesbaden 2000, S. 7-10.
- Dundua, Nugzar: *Kartul-sp'arsuli (orenovani) sabutebi* (Georgisch-persische zweisprachige Urkunden), Tiflis 1984.
- Fragner, Bert: „Social and Internal Economic Affairs (from the Mid-14th Century to the End of the Safavid Period)“, in: Jackson, Peter; Laurence Lockhart (Hg.): *The Cambridge History of Iran. The Timurid and Safavid Periods*, Cambridge 1986, Bd. 6, S. 491-567.
- Floor, Willem: *A Fiscal History of Iran in the Safavid and Qajar Periods 1500-1925*. (Persian Studies Series, 17), New York 1998.
- Gabašvili, Valerian: „Kartuli peodaluri mic'ismplobelobis ist'oriidan (Aus der Geschichte des georgischen Feudalsystems)“, in: *Šromebi/Ist'oriis Inst'it'ut'i* 1 (1955), S. 187-243.
- Gabašvili, Valerian: *Kartuli peodaluri c'k'obileba 16.-17. sauk'uneebši. Šedarebiti šesc'avlis cda* (Das georgische Feudalsystem des 16-18. Jahrhunderts. Der Versuch einer vergleichenden Untersuchung), Tiflis 1958.

- Gorgižanize, Parsadan: *Parsadan Gorgižanizis ist'oria* (Die Geschichte von Parsadan Gorgižanize), hg. von S. K'ak'abaže (saist'orio moambe 2), Tiflis 1925.
- Gučua, Viktor: „Sakartvelos p'olit'ik'uri vitareba XV-XVI ss. miğnaze“ (Die politische Lage Georgiens von Ende des 15. Bis Anfang des 16. Jahrhundert), in: *Studien zur Geschichte Georgiens*, 8 Bde., Tiflis 1970-80, hier Bd. 4: *Sakartvelo XVI sauk'unis dasac'k'isidan XIX sauk'unis 30 c'lamde* (Georgien ab Anfang des 16. bis 30er Jahren des 19. Jh.) hg. von M. Dumbaže, Tiflis 1973, S. 85.
- Hitchins, Keith: „Georgia II. History of Iranian-Georgian Relations“, in: *EIr*, Bd. 10, S. 464-470.
- Iskandar Munši: *Tārīḥ-i 'ālamārā-i 'Abbāsī*, hg. von Muḥammad Ismā'īl Rīzvānī, 3 Bde. Tīhrān 1375 h. š./1998.
- Köhbach M.: „Amasia“, in: *EIr*, Bd. 1, S. 928
- Lambton, Ann K. S.: *Landlord and Peasant in Persia*, 3. überarb. Aufl., London 1991 (1. Aufl.: Oxford 1953).
- Maeda, Hirotake: „The Forced Migrations and Reorganization of the Regional Order in the Caucasus by Safavid Iran: Preconditions and Developments Described by Fazli Khuzani“, in: *Reconstruction and Interaction of Slavic Eurasia and Its Neighboring Worlds* (Slavic Eurasian Studies 10), Sapporo 2006.
- Matthee, Rudi: „Suspicion, Fear, and Admiration: Pre-Nineteenth-Century Iranian Views of the English and Russians“, in: N. R. Keddie; R. Matthee (Hg.): *Iran and the Surrounding World. Interactions in Culture and Cultural Politics*, hg. von, Seattle u. a. 2003. S. 121-145.
- Matthee, Rudi: „Georgians in the Safavid Administration“, in: *EIr*, Bd. 10, S. 493-496.
- Matzaoui, Michel M.: *The Origins of the Ṣafawids* (Freiburger Islamstudien, 3), Wiesbaden 1972.

- Minorsky, Vladimir (Hg. und Übers.): *Tadhkirat al-Mulūk. A Manual of Safavid Administration (circa 1137/1725)*, Persian Text in Facsimile (B. M. Or. 9496). Translated and Explained, 2. Aufl., Cambridge 1980 (1. Aufl.: London 1943).
- Posch, Walter: *Der Fall Alkâs Mîrzâ und der Persienfeldzug von 1548-1549. Ein gescheitertes osmanisches Projekt zur Niederwerfung des safavidischen Persiens*, (Edition Wissenschaft/Reihe Orientalistik, 11), Marburg 2000, S. 39;
- Petruševskij, I. P.: *Očerki po istorii feodal'nyx otnošenij v Azerbajdžane i Armenii v 16-načale 19. vv.* (Essays zur Geschichte der feudalen Verhältnisse in Azerbeidschan und Armenien Anfang des 16. bis 19. Jahrhundert), Leningrad 1949.
- Petruševskij, I. P.: „O formax feodal'noj zavisimosti krest'jan v Irane v XIII-XIV vv“, in: SV 5 (1955), S. 96-110.
- Petruševskij, I. P.: „K istorii institute sojurgala“ (Beitrag zur Geschichte der Soyurghal-Institution), SV 6 (1949), S. 227-247.
- Puturidze, Vladimer, S.: *Persidskie istoričeskie dokumenty v knigoxraniliščax Gruzii*, (Persische historische Dokumente in den Archiven und Bibliotheken Georgiens), 4 Bde., Tiflis 1961-1977.
- Puturize, Vladimer (i.e. Puturidze, Vladimer, S.): *Kartul-sp'arsuili ist'oriuli sabutebi* (Georgisch-persische historische Urkunden), Tiflis 1955.
- Salia, Kalistrat: *History of the Georgian Nation*, Paris 1983.
- Suny, Roland, Grigor: *The Making of Georgian Nation*, Indiana University Press 1998, S. 42f.
- Surgulaže, Ivane: *Sakartvelos saxelmc'iposa da samartlis ist'oriisatvis 1. Kartlis saxelmc'ipoebrivi c'k'obileba gvian peodalur p'eriōdši* (Zur Geschichte des Georgischen Staates und Rechts, Bd. 1. Die staatlichen Strukturen von Kartli im Spätfeudalismus), Tiflis 1952.



- Surgulaze N.: „Valis samoxeleo inst'it'ut'is sak'itxisatvis sepianta iransa da aġmosavlet sakartveloši“ (Das Amt des Vāli in safavidischen Iran und Ostgeorgien), in: *Sakartvelos peodaluri xanis ist'oriis sak'itxebi* 6 (1990), S. 107-118.
- Surgulaze, Ivane: „Sakartvelos ist'oriis p'erioidizaciis zogierti sak'itxisatvis“ (Zu einigen Fragen der Periodisierung der georgischen Geschichte), in: *TSUS* 94 (1963), S. 123-132;
- Vaxt'ang VI. Baťonišvili: *Dast'urlamali*, hg. von Ivane Surgulaze (*Kartuli samartlis Žeglebi*, 2) (Denkmäler des Georgischen Rechtes, 2), Tiflis 1970, S. 211- 900.
- Vaxušt'i Baťonišvili (i.e. Wakhoucht, Tsarévitch): *Ĝeograpiuli aġc'era saqartveloisa* (Geographische Beschreibung Georgiens), hg. v. Marie-Félicité Brosset, St. Petersburg 1842.
- Vaxušt'i Baťonišvili: „Aġc'era Sameposa sakartvelosi“ (Geschichte Georgiens), in: Simon Q'auxčišvili (Hg.) *Kartlis Cxovreba* (Das Leben von Kartli), 4 Bde., Tiflis 1955-1973, hier Bd. 4, 1973.

# ‘VERKNÜPFT WIE DAS HALSBAND DER PLEJADEN MIT DER KREISBAHN DES SATURN’. ZUR SOZIALEN MOBILITÄT VON EUNUCHEN IM BUCHARA DES FRÜHEN 18. JAHRHUNDERTS

Andreas Wilde

Schon seit jeher beflügelten die Institution des Harems, und speziell die Eunuchen die Phantasien europäischer Reisender. Nicht zuletzt waren es Klischees von sexueller Freizügigkeit und einem ausschweifenden Leben hinter den Mauern orientalischer Paläste, die über lange Zeit hinweg die Vorstellungen westlicher Rezipienten etwa von Tausendeiner Nacht prägten.<sup>1</sup> In den letzten Jahren ist nun eine erstaunliche Fülle von Sekundärwerken zur Institution des Eunuchentums in islamischen Reichen erschienen, wobei sich aufgrund der Quellenlage bestimmte geographische und zeitliche Schwerpunkte herausbildeten. Durch die Arbeiten von David Ayalon und Jane Hathaway sind wir inzwischen recht gut über das Leben und Wirken einzelner Eunuchen-Persönlichkeiten im Ägypten der Mamlukenzeit und am Osmanischen Hof informiert. Aber auch in Persien und Indien war es üblich, Eunuchen als Haremswächter und sogar in der Reichsadministration einzusetzen.<sup>2</sup> Weit weniger ist hingegen über die Situation in Zentralasien bekannt. Lediglich Franz Ludwig Teufels kommentierte Überset-

---

1 Henning Sievert spricht hier vom Eunuchen als „klassischen Inventar des Orientalismus“ (Sievert, Henning: „Der Schwarze Obereunuch Morālī Beṣīr Aḡa in den Augen von Aḡmed Resmī Efendi,“ in Stephan Conermann (Hrsg.): *Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft I: Historische Anthropologie. Ansätze und Möglichkeiten*, Schenefeld 2007, 345.

2 Nath, R. „Mughul Institution of Khwājahsarā,“ *Journal of Pakistan Historical Society* 41:1 (1993), 1-11; Babayan, Kathryn. „Eunuchs iv. The Safavid Period,“ *Encyclopaedia Iranica*, IX, 67-68; Bosworth, C. E. „Eunuchs iii. The Early Islamic Period,“ *Encyclopaedia Iranica*, IX, 66-67.

zung des ‘*Ubaidullah Nāma* gibt einige, wenn auch nicht immer korrekte Hinweise auf den Einfluss dieser Elitesklaven am bucharischen Hof des frühen 18. Jahrhunderts. Im Folgenden sollen anhand von Hofchroniken die Position und Strategien der Eunuchen am Hof der späten Tuqai-Timuriden von Buchara untersucht werden.<sup>3</sup> Welchen Einfluss hatten die Eunuchen am Hof von Buchara tatsächlich? Warum tauchen sie besonders in der späten Tuqai-Timuriden Zeit auf? Welche Strategien nutzten sie, um ihre Position bei Hofe auszubauen und zu erhalten und wie lässt sich ihre Beziehung zum Herrscher und zur tribalen usbekischen Elite charakterisieren?

Hier soll gleich zu Beginn die These aufgestellt werden, dass der letzte tuqai-timuridische Herrscher Abū’l-Faiḏ Ḥān (r. 1711-1747) seine lange Regierungszeit eigentlich seinen Eunuchen und einer Fraktion verdankte, die in einer der Chroniken *ahl-i maḥram* genannt werden. Außerdem spiegelten ihr nomineller Sklavenstatus und die von einigen Chronisten verwendeten negativen Attribute, keineswegs ihren tatsächliche Einfluss wieder.

## Die Quellen

Für die Untersuchung werden persisch-sprachige Quellen des 18. und frühen 19. Jahrhunderts herangezogen. Bei dem ersten Werk handelt es sich um das bereits eingangs erwähnte ‘*Ubaidullah Nāma*.<sup>4</sup> Diese dem Herrscher ‘Ubaidullah Ḥān (r. 1701-1711) gewidmete Hofchronik stammt aus der Feder von Mīr Muḥammad Amīn Buḥārī und wurde bislang v.a. von russischen Orientalisten für die Rekonstruktion der bu-

---

3 Die Tuqai-Timuriden, auch Ġaniden oder Aštaraḥaniden genannt, regierten im 17. und frühen 18. Jahrhundert das Khanat von Buchara (siehe auch im Abschnitt Historischer Rahmen weiter unten).

4 Mīr Muḥammad Amīn Buḥārī: ‘*Ubaidullah Nāma* (Al-Biruni Institut für Orientalistik/Akademie der Wissenschaften der Republik Usbekistan – Taschkent, IVANRUz No. 1532).

charischen Ereignisgeschichte verwendet.<sup>5</sup> Das *Tārīḥ-i Abū'l-Faiẓ Ḥān* von 'Abdarrahmān Ṭālī' stellt in vielerlei Hinsicht die logische Fortsetzung von Amīn Buḥārīs Werk dar.<sup>6</sup> Von diesem dem Bruder und Nachfolger 'Ubaidullah Ḥāns gewidmeten Werk existiert leider nur eine unvollständige Kopie am Biruni-Institut in Tashkent. Allerdings liegt Dank Semenovs unermüdlicher Arbeit auch hier eine russische Übersetzung vor.<sup>7</sup> Hinzu kommt die *Tuḥfat al-ḥānī* von Qāzī Muḥammad Wafā Karmināgī.<sup>8</sup> Hierbei handelt es sich um die erste Chronik der Manghit-Zeit,<sup>9</sup> die sich in erster Linie stilistisch von den beiden Vorgängerwerken unterscheidet und für ihre blumige und bildreiche Sprache bekannt ist. Leider wurde die *Tuḥfat* bislang weder ediert noch übersetzt.<sup>10</sup> Ähnlich verhält es sich mit dem monumentalen *Tāğ al-tawārīḥ* von Mullā Muḥammad Šarīf. Diese Chronik wurde im frühen 19. Jahrhundert von Amīr Ḥaidar in Auftrag gegeben. Das hier verwendete Manuskript wird ebenfalls am Biruni-Institut aufbewahrt und umfasst 550 Folios.<sup>11</sup> Neben den Chroniken liefert auch der Reisebericht des russischen Diplomaten Florio Benevini Informationen über die Machtverhältnisse im bucharischen Khanat im frühen 18. Jahrhundert. Benevini reiste als Diplomat im Auftrag des russischen Zaren Peters I. (1682-

---

5 Mir Muhammad Amin Buxari: *Ubaidullah-name*, herausgegeben u. übersetzt v. A. A. Semenov, Tashkent 1957.

6 'Abdarrahmān Ṭālī': *Tārīḥ-i Abū'l-Faiẓ Ḥān* (Al-Biruni Institut für Orientalistik/Akademie der Wissenschaften der Republik Usbekistan – Taschkent, IVANRUZ No. 11).

7 Abdarrahman Tali: *Istoriya Abulfeiz-xana*, herausgegeben u. übersetzt v. A. A. Semenov, Tashkent 1959.

8 Qāzī Muḥammad Wafā Karmināgī: *Tuḥfat al-ḥānī* [auch *Tārīḥ-i raḥīm-ḥānī* genannt] (Al-Biruni Institut für Orientalistik/Akademie der Wissenschaften der Republik Usbekistan – Taschkent, IVANRUZ No. 16).

9 Bei den Manghit (1747/1780-1920), eigentlich Angehörige des usbekischen Stammes der Manghit, handelt es sich um die Nachfolgedynastie der Tuqai-Timuriden.

10 Siehe auch von Kügelgen, Anke: *Die Legitimierung der mittelasiatischen Mangitendynastie in den Werken ihrer Historiker, 18. - 19. Jahrhundert*, Würzburg 2002, 106-11.

11 Mullā Muḥammad Šarīf: *Tāğ al-tawārīḥ* (Al-Biruni Institut für Orientalistik/Akademie der Wissenschaften der Republik Usbekistan – Taschkent, IVANRUZ No. 2092).

1725) von 1718 bis 1725 durch Zentralasien. Seine Beobachtungen und Erlebnisse hielt er in einer Reihe von Briefen und Berichten fest.

## Historischer Rahmen: Buchara unter den Shibaniden und Tuqai-Timuriden

Seit dem Ende der Samaniden-Herrschaft im 9. Jahrhundert, hatte Buchara für lange Zeit seine Rolle als Hauptstadt und politisches Zentrum Transoxaniens eingebüßt. Auch nach dem Mongolensturm und in der Timuriden-Zeit erlangte es seine frühere Rolle nicht wieder. Erst mit Muḥammad Ḥān Shībānī, der ab 1500 zunächst von Ferghana aus im Zuge umfangreicher Eroberungen den Grundstein für ein neues Reich legte, erlangte die Stadt erneut die Position der Hauptstadt Transoxaniens.<sup>12</sup> Neben der Oase von Buchara wurden schrittweise auch andere Regionen wie Samarkand, Khwārazm und Balḥ in das Reich eingegliedert.<sup>13</sup> Damit etablierte sich nach dem timuridischen Interregnum erstmals wieder eine Dynastie, deren Vertreter sich auf Čingīz Ḥān zurückführen konnten.<sup>14</sup> Nach dem plötzlichen Tod des Eroberers in der Schlacht von Marw im Jahre 1511 und der anschließenden Vertreibung der gegnerischen Qizilbāš, wurde das Reich der turko-mongolischen Tradition folgend unter den männlichen Angehörigen der Herrscherfamilie aufgeteilt.<sup>15</sup> Die politische Dynamik im Shibaniden Reich resultierend aus dem komplexen Zusammenspiel von Verwandtschaft, chingizidischen Erbgewohnheiten, Apanagen-Zuteilung und herrscherlicher Patrona-

---

12 Zur Geographie Transoxaniens siehe Barthold, W. W.: "Mā warā' al-Nahr, 1. The Name," *Encyclopaedia of Islam*, 2. Edn., V, 852).

13 Ivanov, P. P.: *Očerki po istorii Srednej Azii*, Moscow 1958, 51-52.

14 McChesney, Robert. "Central Asia. vi. In the 10th-12th/16th-18th Centuries," *Encyclopaedia Iranica*, V, 176.

15 Dickson spricht hier von einem lockeren Verbund von Apanagen-Fürstentümern (Dickson, Martin B. "Uzbek Dynastic Theory in the sixteenth Century," *Trudy dvadcat' pjatogo Meždunarodnogo kongressa vostokovedov* 3 (1963), 210).

ge wurde von Robert McChesney und Martin Dickson erforscht.<sup>16</sup> Nach einigen Erbfolgekriegen in der Mitte des 16. Jahrhunderts kam es unter ‘Abdullah Hān (r. 1582-1592) zu einer letzten expansiven Phase.<sup>17</sup> Im 17. Jahrhundert etablierten sich die Tuqai-Timuriden als herrschende Dynastie,<sup>18</sup> die jedoch später – besonders in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts – zunehmend Angriffen durch Khiva ausgesetzt war.<sup>19</sup>

Bereits in der Herrschaftszeit von Subhān Qulī Hān (r. 1680-1702) machten sich zunehmend Zerfallserscheinungen bemerkbar. Während Balḡ alsbald von rivalisierenden usbekischen Stammesfraktionen beherrscht wurde,<sup>20</sup> hielten sich die Tuqai-Timuriden in Transoxanien noch bis in die 1740er Jahre. Allerdings geriet ihre Herrschaft durch die immer mächtiger werdenden Anführer der Manghit, Kēnakas, Ḥiṭā’i-Qipčāq, Yūz und anderer usbekischer Stämme immer stärker unter Druck.<sup>21</sup> So hatte Subhān Qulī Hāns Sohn und Nachfolger ‘Ubaidullah Hān II. (r. 1702-1711) Mühe, seine *amīre* und deren Anhänger für Feldzüge nach Balḡ zu mobilisieren. Außerdem berichten die Quellen von einem Machtgewinn einflussreicher Elitesklaven, zu denen auch die Eunuchen im Herrscherpalast gehörten. Diese Tendenz setzte sich nach der Ermordung ‘Ubaidullah Hāns unter dessen Nachfolger Abū’l-Faiḏ Hān (r. 1711-1747) fort, dessen Herrschaft kaum über die Stadt-

---

16 McChesney, Robert: *Waqf in Central Asia. Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480-1889*, Princeton 1991, 51-60. Dickson, “Uzbek Dynastic Theory,” 208-16.

17 Ivanov, *Očerki*, 65-66.

18 Für die Ursprünge der Tuqai-Timuriden (auch Aštaraḥaniden genannt) siehe McChesney, *Waqf in Central Asia*, 72-73. Siehe hier auch den Stammbaum der Clan-Dynastie in Welsford, Thomas: *Four Types of Loyalty in Early Modern Central Asia. The Tūqāy-Timurid Takeover of Greater Mā Warā al-Nahr, 1598-1605*, Leiden/Boston 2013, 4.

19 Für Details der Ereignisgeschichte siehe Burton, Audrey: *The Bukharans. A Dynastic, Diplomatic and Commercial History, 1550-1702*, Richmond 1997, 272-73, 294-95, 318-19, 335-26.

20 McChesney: *Waqf in Central Asia*, 153-61.

21 Diese Ereignisse werden in Muḥammad Amīn Buḥārīs ‘*Ubaidullah Nāma* und in ‘Abd al-Raḥmān Ṭālī’s *Tārīḥ-i Abū’l-Faiḏ Hān* detailreich beschrieben. Siehe auch Paul, Jürgen, *Neue Fischer Weltgeschichte* Bd. 10: *Zentralasien*, Frankfurt am Main 2012, 357-58; Bregel; Yuri: “The new Uzbek states: Bukhara, Khiva and Khoqand: c. 1750-1886,” in Nicola di Cosmo (Hrsg.): *The Cambridge History of Inner Asia*, Cambridge 2009, 393.

grenzen Bucharas hinaus reichte.<sup>22</sup> In den Provinzen herrschten bereits die um ökonomische Ressourcen und die Posten des *atālīq* und des *dīwānbēgī* konkurrierenden usbekischen *amīre*.<sup>23</sup> Im Jahre 1740 wurde Transoxanien von iranischen Truppen Nādir Šāhs besetzt, durch dessen Förderung sich ab 1747 die Führer des Manghit-Stammes als eigenständige Dynastie etablieren konnten.<sup>24</sup>

## Die Rolle von Eunuchen in der islamischen Geschichte

Die meisten Autoren sind sich einig, dass es Eunuchen bereits vor der Ausbreitung des Islams in vielen vorderasiatischen Reichen der Antike gab.<sup>25</sup> Nach den islamischen Eroberungen und der Etablierung des Kalifats, übernahmen die arabischen Eroberer das institutionalisierte Eunuchentum von den Völkern im östlichen Mittelmeerraum und in Persien. Allerdings entwickelte sich die Institution Ayalon zufolge in islamischer Zeit weiter und nahm spezifisch 'islamische' Charakteristika an. Während in nicht-islamischen Zivilisationen, wie etwa Byzanz oder

---

22 Čexovič, Olga D.: "O nekotoryx voprosax istorii Sredenj Azii XVIII-XIX vekov," *Trudi Instituta Vostokovedenija An Uzbekskoj SSR* 3 (1954), 86.

23 In der Mongolenzeit war der *atālīq* (Pers. اتالیق) ein Begleiter, Beschützer und Tutor der Prinzen und in dieser Eigenschaft auch Gouverneur der prinzlichen Apanage. Oftmals spielten *atālīqe* auch die Rolle eines Vertrauten und obersten Ministers. Im Khanat von Buchara durchlief das ataliqat eine schrittweise Transformation. In der Tuqai-Timuriden-Zeit handelte es sich um das Oberhaupt der *amīre* und Anführer der Truppen (*umdat al-umarā*). Außerdem stand der *atālīq* an der Spitze der Regierung. Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts verlor der Posten wohl an Bedeutung (Bregel, Yuri: "Ataliq," *Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., Supplement, 96-97). Die administrative Bedeutung des *dīwānbēgī* ist hingegen weniger eindeutig. In den Quellen tauchen *dīwānbēgīs* in einer Reihe von Funktionen auf. Oftmals handelte es sich um Oberhäupter der Fiskalverwaltung, denen auch die Aufsicht über den Reichsschatz oblag. Ab und an trifft man auf *dīwānbēgīs* aber auch als Provinz-Gouverneure und Kommandanten königlicher Truppen.

24 Siehe dazu von Kugelgen: *Die Legitimierung der mittelasiatischen Mangitendynastie*, 69, 238-39; Bregel: "The new Uzbek states," 394.

25 Ayalon, David: *Eunuchs, Caliphs and Slaves. A Study in Power Relationships*, Jerusalem 1999, 13.

China Eunuchen oft über starke lokale Wurzeln verfügten und nicht immer unbedingt Sklaven waren, galten sie in den islamischen Regionen als "Importware". Da sie zumeist von Gebieten außerhalb des islamischen Raums eingeführt wurden, verfügten sie in ihrer neuen Heimat über keinerlei Familienbande, was wiederum zu einer starken Abhängigkeit von ihren Herren führte.<sup>26</sup> In den Jahrhunderten nach der Eroberung war ein konstanter Zustrom von Eunuchen durch das an die Polygamie gekoppelte Haremssystem und die weitverbreitete Sklaverei, v.a. die Militärsklaverei zu beobachten.<sup>27</sup> Frühen islamischen Quellen zufolge war der Umayyaden-Kalif Mu'āwiya (r. 661-80) der erste islamische Herrscher, der Eunuchen für den Schutz seines Harems einsetzte.<sup>28</sup> Schriftlichen Quellen zufolge war Abū al-Faḥ Naṣr der erste Eunuch, der eine wichtige Rolle im Umayyaden Kalifat von al-Andalus zur Zeit von 'Abd al-Raḥmān II. (r. 822-52) spielte.<sup>29</sup> In der Abbasiden-Zeit war es üblich, „Verschnittene“, wie sie in der älteren Literatur manchmal genannt werden,<sup>30</sup> als Haremswächter und Palastsklaven einzusetzen. Auch an den Höfen lokaler Dynastien, die am Rand des islamischen Einzugsgebiets aufkamen, wurden später Eunuchen eingesetzt. Die meisten Eunuchen kamen aus Afrika, daneben gab es jedoch auch weiße Eunuchen, in erster Linie Slaven, Türken und sogar Inder.<sup>31</sup>

---

26 Ayalon, David: "On the Eunuchs in Islam," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* I (1979), 68.

27 Ebd. 68-70; Richter-Bernburg, Lutz: "Castration," in *Encyclopaedia Iranica*, IV, 70; abrufbar online unter <http://www.iranicaonline.org/articles/castration-of-men-kasi-kardan-kaya-kesidan-kajakardan> (Zugang am 25. November, 2012).

28 Gordon, Murray: *Slavery in the Arab World*, Amsterdam 1992, 26; Ayalon: *Eunuchs*, 66-68.

29 Kentaro, Sato: "Slave Elites and the Ṣaḡālība in al-Andalus in the Umayyad Period," in Miura Toru und John Edward Philips (Hrsg.): *Slave Elites in the Middle East and Africa. A Comparative Study*, London/New York 2000, 35.

30 Burckhardt, Johann Ludwig: *Reisen in Arabien. Enthaltend derjenigen Gebiete im Hedjaz, welche die Mohammedaner für heilig achten*, Nachdruck der Weimarer Ausgabe von 1830, Stuttgart 1963, 162, 232-34.

31 Bosworth: "Eunuchs," 66. Seit dem 8. Jahrhundert gab es drei "Hauptproduzenten" für Sklaven: Osteuropa, genannt *Bilād al-Ṣaḡālība* (das Slavenland); die Türkenlande –



Je nach Zeitraum und Region gab es eine große Bandbreite unterschiedlicher Bezeichnung für Eunuchen. Sehr oft wurde der arabische Begriff *ḥādīm* (pl. *ḥuddām*, koll. *ḥaddam*) benutzt. Daneben finden sich Bezeichnungen wie *mu'allim*, *ustād* und *šeiḥ*. Der Begriff *ṭawāšī* ist vom Türkischen *ṭābūšī* abgeleitet. Im türkisch-persischen Kontext werden neben *ḥādīm* auch Begriffe wie *ḥwāḡa/ḥoḡa*, *āḡā* und *aka* verwendet. Darüber hinaus findet sich auch das arabische Wort *ḥāšī* (pl. *ḥisya/ḥiṣā*).<sup>32</sup>

Zur Frage, wo genau die Operation durchgeführt wurde, gibt es in der Forschung unterschiedliche Meinungen. Allgemein überwiegt die Ansicht, dass männliche Sklaven an Orten kastriert wurden, die weit entfernt von den Sklavenmärkten des Orients lagen.<sup>33</sup> Hogendorn spricht hier von regelrechten "Kastrationszentren" am Rande der Sklavenhandelsrouten, wo Spezialisten die gefährliche Operation durchführten. In Europa fungierten Prag und Verdun als Hauptzentren;<sup>34</sup> andere Kastrationsorte waren Pechina in Andalusien und Favignana an der Westküste Siziliens. In Zentralasien wurden die Operationen wohl überwiegend in Ḥwārazm vorgenommen, daneben werden auch Samarkand und Buchara erwähnt. Russische Sklaven wurden hingegen in Armenien operiert. In Afrika spielten Äthiopien sowie Asyut und As-

---

*Bilād al-Atrāk*; und das Land der Schwarzen – *Bilād al-Sudān* (siehe Hogendorn, Jan S.: "The Location of the 'Manufacture' of Eunuchs," in Mura Toru und John Edward Philips (Hrsg.): *Slave Elites in the Middle East and Africa. A Comparative Study*, London/New York 2000, 44). Ayalon erwähnt Griechen (Rūm), Äthiopier (Habaš), Inder (Hindī) und West Afrikaner (Takrūr) (Ayalon, David: "The Eunuchs in the Mamluk Sultanate," in Myriam Rosen-Ayalon (Hrsg.): *Studies in Memory of Gaston Wiet*, Jerusalem 1977, 273).

32 "Ḳhāšī," *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online, 2012. Reference. Universitätsbibliothek Bamberg, 05 December 2012

[http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/khasi-COM\\_0499](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/khasi-COM_0499) (Zugang am 27. November 2012).

33 Hogendorn: "The Location," 46-47; Ayalon: *Eunuchs*, 61.

34 Segal, Ronald: *Islami's Black Slaves: the History of Africa's Other Black Diaspora*, London 2001, 40.

wān in Ägypten eine bedeutende Rolle.<sup>35</sup> In Abessinien wurden Sklaven in Washalaw und Hadya von Einheimischen entmannt, die ihrerseits Naturreligionen anhingen,<sup>36</sup> während sich in Oberägypten koptische Priester auf die Operation spezialisiert hatten. Aufgrund dieses Spezialistentums konnte die Sterblichkeitsrate unter den operierten Sklavengungen relativ niedrig gehalten werden.<sup>37</sup> Im 10. Jahrhundert wurde der Eingriff von Juden im muslimischen Spanien durchgeführt. Daneben galt die Sahel Region als Hauptquelle für schwarze Eunuchen. Im 17. Jahrhundert war Bagirmi in der Nähe des Tschadsees Hauptlieferant für den Verkauf von kastrierten Sklaven. Im 19. Jahrhundert fungierte Deyr al-Ğandala in Oberägypten als „Kastrationszentrum“, wo christliche Mönche für den Eingriff zuständig waren.<sup>38</sup> Jedoch gibt es auch Hinweise in den Quellen, denen zufolge die Operation auch in den islamischen Kernländern durchgeführt wurde. Unter Berücksichtigung einer breiteren Quellenbasis gibt Richter-Bernburg an, dass Kastrationen seit dem frühen 11. Jahrhundert in Bagdad und drei Jahrhunderte später auch in Kairo üblich wurden, obwohl der Eingriff laut Lehrmeinung islamischer Juristen nicht erlaubt war.<sup>39</sup>

Unabhängig von der Frage des Kastrationsortes, galten Eunuchen aufgrund der Sterblichkeitsrate und des Preises für die Operation als Luxusware.<sup>40</sup> Ayalon erwähnt zudem die einzigartige Vertrauenswürdigkeit von Eunuchen, welche den hohen Preis bedingte. In vielen Fällen lag der Marktpreis eines Eunuchen um ein Vielfaches über dem Durchschnittspreis für normale Sklaven.<sup>41</sup>

---

35 Hogendorn: "The Location," 47-48.

36 Ayalon: "The Eunuchs in the Mamluk Sultanate," 281.

37 Gordon: *Slavery*, 95. Hogendorn geht davon aus, dass in anderen Regionen die Sterblichkeitsrate durchaus um einiges höher gewesen sein kann (Hogendorn: "The Location," 53-56).

38 Segal: *Islam's Black Slaves*, 41; Kentaro: "Slave Elites and the Şaġāliba," 29.

39 Richter-Bernburg, "Castration," 70-73.

40 Gordon: *Slavery*, 94; Segal: *Islam's Black Slaves*, 41; Hogendorn: "The Location," 51-52.

41 Ayalon: *Eunuchs*, 300-03.

Im Lauf der Geschichte setzten islamische Herrscher wiederholt Eunuchen ein, da diese wie bereits gesagt als besonders vertrauenswürdig und loyal galten. Daneben standen sie im Ruf, gute und fähige Administratoren zu sein.<sup>42</sup> Im islamischen Mittelalter wurden Eunuchen häufig als Haremswächter, Hofbedienstete und sogar im Militär eingesetzt.<sup>43</sup> Aufgrund ihrer Vertrauenswürdigkeit und der engen Bindung an ihren Patron, wurden sie wiederholt mit geheimen Missionen betraut. Oftmals lag ihre Macht im enormen Einfluss begründet, den sie auf ihren Gebieter ausübten, den sie in der Regel zu jeder Tages- und Nachtzeit und selbst in dessen Privatgemächern aufsuchen konnten. Außerdem hatten sie unbeschränkten Zugang zum Harem des Haushalts, zu dem selbst ihr Herr zweitweise, z. Bsp. aufgrund des Besuchs fremder Frauen, keinen Zutritt hatte. Dies gab den Eunuchen z. T. größere Bewegungsfreiheit als nicht-kastrierten Männern.<sup>44</sup>

In einigen Fällen konnten Eunuchen Schlüsselpositionen in der Verwaltung besetzen und es zu erheblichen Einfluss bringen. Gegen Ende der Iḥšididen-Zeit (936-969) wurde Ägypten für etwa zwanzig Jahre von einem Eunuchen namens Abū'l-Misk Kāfūr regiert.<sup>45</sup> Unter den Mamluken dienten Eunuchen in der Leibgarde des Sultans, als Palastdiener und Schatzmeister. Nicht selten hielten sie auch den Posten des Tutors (*lālā*) verantwortlich für die Erziehung der Söhne des Herrschers.<sup>46</sup> Im Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts genoss der Obereunuch, der *Qızlar Āğāzı*, eine nie dagewesene Machtfülle. Er war der Aufseher (*naẓīr, mutawallī*) über die frommen Stiftungen der heiligen Städte

---

42 Mann, Michael: "Sklaverei und Sklavenhandel im Indik, 16. bis 20. Jahrhundert," *The Working Paper Series of the Graduate Center Humanities and Social Sciences of the Research Academy Leipzig* 3 (Leipzig, 2009), 16.

43 Im frühen 10. Jahrhundert besaßen der Abbasiden Kalif Muqtāfi (r. 902-908) ca. 10.000 Palast Eunuchen, sein Nachfolger Muqtadir (r. 908-932) soll 11.000 Eunuchen in seinem Dienst gehabt haben (Bosworth, "Eunuchs iii. The Early Islamic Period," 66).

44 Ayalon: *Eunuchs*, 17-19.

45 Gordon: *Slavery*, 70.

46 Ayalon: "The Eunuchs in the Mamluk Sultanate," 269-272.

Mekka und Medina (*awqāf al-ḥaramain*), und kontrollierte die Steuereinnahmen zahlreicher ägyptischer Siedlungen sowie eine weitgefächerte, über das ganze Reich gestreute Klientel.<sup>47</sup> Verschiedene Autoren heben die Mittlerrolle der Eunuchen hervor,<sup>48</sup> da sie zwischen dem äußeren und inneren Hof sowie der Außenwelt eine Brückenposition einnahmen, ein Umstand, der sie wiederum zum Favoriten des Herrschers werden ließ.<sup>49</sup> Auch aus dem Osten der Islamischen Welt sind Eunuchen bekannt, am Safaviden- und Mogulhof wurden sie als *ḥwāḡa sarāyi* (pl. *ḥwāḡa sarāyān*), wörtlich Meister des Palastes bezeichnet. Daneben trugen sie besonders im Safavidenreich verschiedene Ehrentitel wie den des „Vertrauten des Herrschers“ (*muqarrab al-ḥāqān*).<sup>50</sup>

Mit Johann Ludwig Burckhardts Reisebericht über den Ḥiḡāz des 19. Jahrhunderts liegen gleichfalls detaillierte Beschreibungen zu Verhältnissen in Mekka und Medina vor, wo eine Gruppe von ca. vierzig „Verschnittenen“ für den Schutz und die Bewachung des Heiligtums zuständig war. Laut Burckhardt sollen die Eunuchen im *ḥaram* von Mekka auch einen gehörigen Anteil am regionalen Handel sowie die Verehrung der ärmeren Bevölkerungsgruppen der Stadt genossen haben. Daneben sollen sie aber auch aus Konstantinopel besoldet worden sein.<sup>51</sup>

---

47 Hathaway, Jane: “The Wealth and Influence of an Exiled Ottoman Eunuch in Egypt: The Waqf Inventory of ‘Abbās Agha,” *JESHO* 37:4 (1994), 293-317.

48 Marmon verweist auf die Eunuchen als „Grenzgänger“ zwischen verschiedenen sozialen Welten, z. Bsp. den Harem (*ḥarīm*) und der Außenwelt, der Zitadelle bzw. deren Zugangstoren und der Welt außerhalb der Zitadelle, der Welt der Toten und der Lebenden. Bei Letzterem wird die Funktion der Eunuchen als Wächter von Mausoleen angesprochen, z. Bsp. das Mausoleum des Propheten in Medina. In den meisten Fällen fungierten Eunuchen als Türwächter entweder am Zugangstor der entsprechenden Gebäude oder aber im Korridor (*dihliz*) der als Korridor und Schnittstelle zwischen öffentlicher und Privatsphäre galt (Marmon, Shaun: *Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Society*, New York/Oxford 1995, 3-30).

49 Sievert: “Der schwarze Obereunuch,” 352.

50 Babayan: “Eunuchs,” 67; Nath: “Mughul Institution of Khwājahsarā,” 2-4.

51 Burckhardt: *Reisen in Arabien*, 232-234.

## Räumlich immobil und sozial mobil: die *Ḥwāḡa Sarāyān* am Hof von Buchara

In den bucharischen Quellen des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts begegnen wir Eunuchen, die analog zu den Verhältnissen der Safawidenzeit ebenfalls als *ḥwāḡa sarāyān* bezeichnet werden.<sup>52</sup> Erstmals finden sich Hinweise auf sie unmittelbar nach der Ernennung des Prinzen Muḥammad Muqīm Sulṭān zum Apanagen-Halter von Balḥ im Jahre 1697. Damals exekutierte der usbekische Anführer ‘Ādil Bī Ming den Eunuchen des Prinzen, einen gewissen *Ḥwāḡa Irādat Sarāyi*.<sup>53</sup> Diese Hinrichtung geschah wahrscheinlich mit dem Ziel, den Apanagen-Fürsten von Bucharas Gnaden unter Kontrolle der *amīre* von Balḥ zu bringen. Der Umstand, dass hierfür zunächst der Eunuch des Prinzen aus dem Weg geräumt werden musste, gibt einen ersten möglichen Hinweis über dessen Einfluss. Nur wenig später tauchen die *ḥwāḡa sarāyān* in ‘Ubaidullah Ḥāns Hofchronik auf, wo sie stets als destruktive Elemente mit überwiegend negativen Eigenschaften beschrieben werden.

---

52 Singular *ḥwāḡa sarāyi* (حواجه سرايي). Teufel hat in seiner Darstellung des ‘*Ubaidullah Nāmas* das Wort *Sarāy* (سرای) fälschlicherweise mit Eunuch übersetzt und ihnen damit eine unangemessen hohe militärische Bedeutung beigemessen, die in seiner Lesart bis zur Stellung bewaffneter Kontingente reichte (siehe Teufel, F.: “Quellenstudien zur neueren Geschichte der Chānate,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 38 (1884), 311-312, 315). Bei den *Sarāy* handelte es sich jedoch um einen usbekischen Stamm, der seine Weidegründe zwischen Qarshi, Khuzar und Shahr-i Sabz hatte. Gleichwohl können im Buchara des frühen 18. Jahrhunderts die Eunuchen nicht vollkommen getrennt von militärischen Verhältnissen gesehen werden, da die von ihnen angeführten *ahl-i maḥram* auch Militärsklaven, v.a. Qalmāq und Perser, umfassten.

53 Muḥammad Yūsuf Munši: *Taḍkirat muqīm-ḥānī*, herausgegeben v. Firišta Šarrāfān, Teheran 1380/2001, 271.

## Ḥwāḡa Bāltū und die ‘verderbten’ Palasteunuchen

In den meisten Fällen stehen die Eunuchen als Teil einer weitergefächerten Hofclique den *amīren* als Antagonisten gegenüber. Bei letzteren handelte es sich um immer mächtiger werdende usbekische Stammesführer, die ihre Stellung durch zahlreiche Landkäufe und die Zementierung des *iqṭāʿ*-Wesens absicherten. Das Spannungsverhältnis wird gleich zu Beginn des ‘*Ubaidullah Nāma*’ offensichtlich. Nachdem der Obereunuch Ḥwāḡa Dilāwar Sarāyi den Willen Subḥān Qulī Ḥāns in Bezug auf die Thronfolge verkündet hatte,<sup>54</sup> schlug einer der usbekischen Heerführer vor, mit den *ḥwāḡa sarāyān* kurzen Prozess zu machen und sich ihrer zu entledigen, da sie schon seit geraumer Zeit eine Quelle ständigen Ungemachs seien. Dieses Ansinnen wurde allerdings von einem der anderen *amīre* mit folgenden Worten zurückgewiesen:

„Diese teuflischen Individuen (*ān ‘afārīt-ṣifatān*) sind zwar nur eine kleine Gruppe von Leuten, jedoch verbindet [sie] eine Kette gesellschaftlicher Beziehungen mit Städtern und Steppenbewohnern (*silsila-yi tanāsub-i ḡam‘iyatī az šahrī wa šahrāʿī*) wie das Halsband der Plejaden mit der Kreisbahn des Saturn. Nun da der königliche Thron der Anwesenheit eines starken Herrschers beraubt ist, denke ich, dass diese aufrührerische und verderbte Gruppe nur auf solch eine Gelegenheit gewartet hat. Durch die Ränkesucht jener Gemeinschaft kann der Funke des giftigen Zorns und des Aufruhrs in die Tenne der Ruhe des Reiches fallen und das Feuer des Entsetzens und der Plünderung entfachen, so dass selbst die großen und kleinen Wasserstrudel nicht in der Lage sein werden, es zu löschen.“<sup>55</sup>

Zwei Aspekte fallen hier besonders ins Auge: einerseits werden die *ḥwāḡa sarāyān* mit negativen Attributen belegt, sie gelten als Ränke-

54 Dem ‘*Ubaidullah Nāma*’ zufolge, hatte Ḥwāḡa Dilāwar Sarāyi in der Hierarchie der Palastdiener Vorrang (Amin Buḡārī, ‘*Ubaidullah Nāma*, fol. 8b; Semenov, russischer Text: 19).

55 Ebd. fol. 9b-10a; russ. Text: 20-21.

schmiede, die das Reich jederzeit ins Verderben stürzen können. Andererseits scheinen sie über vielfältige Kontakte zu verschiedenen Bevölkerungsgruppen verfügt zu haben. Das Gleichnis vom Halsband der Plejaden, das sich mit der Umlaufbahn des Saturn verbindet, ist hier als symbolischer Verweis auf die Weitläufigkeit dieser Beziehungen und vor allem auf die negativen Auswirkungen zu verstehen, die ein Angriff auf die Eunuchen und deren Beseitigung hätte zur Folge haben können.<sup>56</sup> Der Autor erwähnt Beziehungsgeflechte, die den urbanen Bereich Bucharas durchdrangen und dem Vernehmen nach bis zu den nomadischen Bevölkerungsgruppen in den Steppengebieten reichten. Leider wird Amīn Buḥārī an dieser Stelle nicht konkreter und wir bekommen nur eine verschwommene Vorstellung von der Kette gesellschaftlicher Verbindungen, in welche die Palast Eunuchen eingebunden waren. Allein auf Grund dieser Tatsache mussten die *amīre* jedoch von ihrem Plan, sich der Eunuchen umgehend zu entledigen, Abstand nehmen.

Für die Zeit ‘Ubaidullah Ḥāns (r. 1702-1711) erwähnt dessen Hofchronik v.a. Ḥwāḡa Bāltū Sarāyi als den mit Abstand einflussreichsten

---

56 Saturn (Arab. *Zuḥal*; Pers. *Kaiwān*) gilt in der Astrologie als ausgesprochener Unglücksplanet, dessen Aktivitäten für Kälte und Trockenheit verantwortlich gemacht werden. Saturn symbolisiert das Böse und bringt insbesondere in bestimmten Konstellationen Unglück in Gestalt von Zerstörung, Tyrannei, Verdorbenheit. Der Saturn steht für eine ganze Reihe negativer Attribute wie Habsucht, Unnachgiebigkeit, Undankbarkeit und andere schlechte Qualitäten. In der astrologischen Geschlechterskala der Planeten ist Saturn oftmals als Eunuch eingeordnet, und damit ein geschlechtsneutrales Wesen. Meistens gilt er jedoch als männlicher Planet. Außerdem gilt der Saturn als Signifikator für Opium, das jedoch immer als Verweis auf die Kälte zu verstehen ist, für die der Planet steht. Saturn ist tagaktiv, unliebsam und bitter, wird aber auch als stark säurehaltig (ätzend) und stinkend beschrieben. Seine Symbolfarbe ist schwarz, manchmal aber auch mit gelb gemischt. Damit steht er für Dunkelheit (Abī’l-Raiḥān Muḥammad b. Aḥmad al-Bīrūnī: *Kitāb al-taḥfīm li-awā’il šinā’at al-tanjīm*, übersetzt ins Englische von R. Ramsay Wright, London 1934, 231-238). Auf dem berühmten „Teppich der Freude“ des Mogulherrschers Humāyūn beispielsweise nimmt der Saturn den dritten Kreis ein, der hier in Anlehnung an die gängigen Saturn-Assoziationen schwarz gefärbt ist. In Anlehnung an die astrologischen Farben der einzelnen Planeten soll Humāyūn auch entsprechende Gewänder getragen haben, die er täglich wechselte, wobei auch hier die Kleidung für den Tag des Saturns schwarz war (Orthmann, Eva: „Sonne, Mond und Sterne: Kosmologie und Astrologie in der Inszenierung von Herrschaft unter Humāyūn,“ in Lorenz Korn, Eva Orthmann und Florian Schwarz (Hrsg.): *Die Grenzen der Welt. Arabica et Iranica ad honorem Heinz Gaube*, Wiesbaden 2008, 299, 301).

und in der Hierarchie der Palastbediensteten am höchsten stehende Eunuchen. Er wird gemeinsam mit Hwāğa Nihāl als Oberhaupt der Palastsklaven (*pīr-i ġulāmān*) beschrieben.<sup>57</sup> Seine Machtfülle verdankte er in erster Linie dem Umstand, dass er der Eunuch der Königinmutter war und über diese auch dem Herrscher nahe stand.<sup>58</sup> Glaubt man dem Chronisten, scheint der Harem gerade in der zweiten Hälfte von ‘Ubaidullah Hāns Herrschaftszeit eine immer wichtigere Rolle gespielt zu haben; ein Umstand, den Amīn Buḥārī verschiedentlich kritisiert, da er sich in seinen Augen negativ auf die Stabilität des Reiches auswirkte.<sup>59</sup> Allerdings gibt eine spätere Chronik auch Hinweise darauf, dass der Harem bereits zu Zeiten Subḥān Qulī Hāns an Bedeutung gewonnen hatte. Dieser hatte wahrscheinlich verstärkt auf Eunuchen gesetzt, um seine Söhne vor dem Zugriff der immer mächtiger werdenden usbekischen Stammesnotabeln, der *amīre*, zu schützen. So heißt es bei Mullā Šarīf:

---

57 Ebd. Fol. 252b; russ. Text: 282.

58 Ebd. 205b; russ. Text, 229. Eine ähnliche Konstellation findet sich auch im Mogulreich in der Mitte des 18. Jahrhundert. Hier verlieh der junge Herrscher Aḥmad Šāh b. Muḥammad Šāh (r. 1748-54) dem Eunuchen seiner Mutter, einem gewissen Ġāwid Hān Hwāğa, umfangreiche administrative Befugnisse. Als Oberaufseher des Hofes und des herrscherlichen Haushalts stand er über den meisten anderen Hofbediensteten. Mit Hilfe der Königinmutter, Qudsiya Bēgum gelang es ihm, wichtige Befehlshaber wie Nānā Bābā Wakīl al-Saltāna und Abū’l-Manšūr Hān Nišāpūrī aus der Regierung zu drängen. Später fiel er einer Verschwörung seiner Feinde zum Opfer (Maḥmūd al-Husainī: *Tārīḥ-i aḥmadšāhī*, Nachdruck herausgegeben v. Sarwar Humāyūn, Peshawar 1389/2001, 145-148).

59 Das ‘*Ubaidullah Nāma* beschreibt, wie sich führende usbekische *amīre* im Jahre 1710-11 an die Königinmutter und an die Hauptfrau des Herrschers, Bibi Pādišāh wandten, um einen Feldzug ins Gebiet von Balḥ südlich des Amu Darya zu verhindern (Amīn Buḥārī: ‘*Ubaidullah Nāma*, fols. 215a-b; Semenov, russ. Text: 239-40). Amīn Buḥārī führt den Niedergang des Reiches und den Zwist zwischen ‘Ubaidullah Hān und den usbekischen Stammesführern auf den schädlichen Einfluss des Harems und der Eunuchen zurück. An einer Stelle spricht er sogar von der Tyrannei der Haremsdamen und ihrer Sklaven (ebd. fols. 205a-209b; russ. Text: 228-33)



„Schimmernden Perlen (*lu'lu'-i lālā*) vergleichbar,<sup>60</sup> waren Sayyid 'Ubaidullah Sulṭān und Abū'l-Faiḏ Ḥān aufgrund der Tatsache, dass sie ihre Jugend in der Schatulle der erhabenen Frauengemächer verbracht hatten, den Zwängen von Regierungsangelegenheiten enthoben und befanden sich weit entfernt von den Pfaden gezielter Prachtentfaltung.“<sup>61</sup>

Offenbar wurden die Prinzen der späten Tuḡai-Timuriden im Harem erzogen, wo sie täglich Umgang mit den *ḥwāḡa sarāyān* hatten. Wahrscheinlich waren das enge Vertrauensverhältnis zwischen den Herrschern und den Eunuchen sowie der Einfluss Letzterer genau diesem Umstand geschuldet. So bekleidete Ḥwāḡa Bāltū Sarāyi den Posten des königlichen Schatzmeisters (*ṣāhib-i ḥazāna*) und der König soll sich generell in vertraulichen Angelegenheiten auf ihn verlassen haben.<sup>62</sup> Die Verbindung der Eunuchen zu den Prinzen ist damit eine *tarbiyat*-Beziehung, die man auch als Tutor-Schüler-Verhältnis beschreiben kann. Diese Art der sozialen Bindung ist stark von gegenseitigem Vertrauen und Loyalität geprägt und gleicht damit einem Patronage-Verhältnis.<sup>63</sup> Während der Meister für den Schutz und die Erziehung seines Schülers zuständig ist, brachte Letzterer dem Tutor Loyalität und Gehorsam entgegen. Als die Mündel der *ḥwāḡa-sarāyān* später in den Herrscherrang aufstiegen, änderten sich die Rollenverteilungen, aus den Eunuchen wurden Schutzbefohlene, die Nähe zum Herrscher genossen und ihm loyal dienten. So beschreibt Qāzī Wafā den Eunuchen des letzten tu-

---

60 Hier handelt es sich um ein Wortspiel des Autors. Mit *lu'lu'-i lālā* wird der von Juwelen oder Perlen ausgehende Glanz bezeichnet. Allerdings bezeichnet *lālā* einen Majordomus oder Tutor, der in der Regel für die Erziehung der Herrschersöhne zuständig war. Das Wort kann aber auch einen Sklaven oder Eunuchen bezeichnen. Letztere waren wiederum für ihre Vorliebe für allerlei Juwelen, Schmuck und kostbare Stoffe bekannt.

61 Mullā Šarīf: *Tāḡ al-tawārīḥ*, fol. 108b.

62 Amin Buḡārī: *'Ubaidullah Nāma*, fols. 138a-b; Semenov, russ. Text: 157.

63 Zur Bedeutung von *tarbiyat* im vor-mongolischen Transoxanien und Ostiran siehe Paul, Jürgen: *Herrscher, Gemeinwesen und Vermittler: Ostiran und Transoxanien in vormongolischer Zeit*, Stuttgart 1996, 174.

qai-timuridischen Königs Abū'l-Faiḏ Ḥān (r. 1711-1747), Ḥwāḡa Ulfat Sarāyi als dessen Protegé (*tarbiyat-yāfta*).<sup>64</sup>

Das 'Ubaidullah Nāma gibt einige eher indirekte Hinweise auf die oben erwähnten gesellschaftlichen Kontakte und Machtquellen der Eunuchen. Als Haremswächter und geschlechtsneutrale Wesen spielten sie die Rolle von Vermittlern zwischen der abgeschiedenen Welt der Frauengemächer, zu denen kein Mann außerhalb des engeren Kreises der Herrscherfamilie Zutritt hatte, und der Welt außerhalb des Harems. An der Schnittstelle zwischen dem Palastinneren und der Außenwelt, kanalisiert und kontrollierten sie Informationen und regulierten den Zugang zu den Prinzen wie auch zu den anderen Haremsbewohnern. Damit standen sie in der klassischen Position von Power Brokern, Mittelsmännern, die soziale und räumliche Distanzen brückten und einen Kanal ins Innere des Harems und die königlichen Privatgemächer öffneten. Beispielsweise heißt es im *Tārīḥ-i Abū'l-Faiḏ Ḥān*, dass ein Baum die äußere Grenze (*darband-i auwal*) zum Harem markierte, die Normalsterbliche, aber auch gewöhnliche Palastdiener und Angehörige der Leibwache des *ḥāns* nicht überschreiten durften.<sup>65</sup>

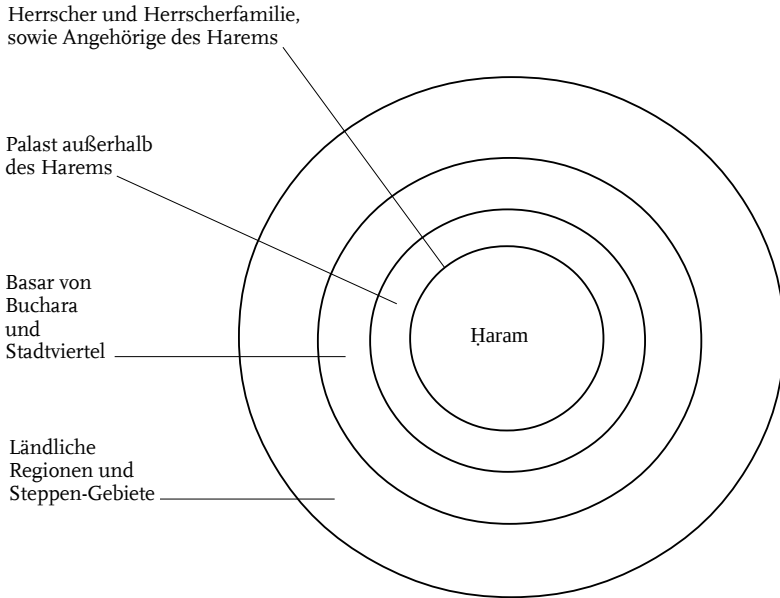
Damit ergeben sich vier Aktionsradien in der Gestalt von konzentrischen, ineinander verschachtelten Kreisen für die *ḥwāḡa-sarāyān*. Den ersten und kleinsten Kreis bildet der Harem, der den Kernbereich ihrer Aktivitäten darstellte. Danach folgt der erste innere Ring des Palastes mit der übrigen Dienerschaft, Beamten und usbekischen Heerführern. Der nächste, äußere Ring deckt das gesellschaftliche Geflecht der Stadt Buchara, und insbesondere der Basare ab. Als Vorsteher des königlichen Haushalts waren sie wahrscheinlich auch für Einkäufe und Besorgungen zuständig bzw. konnten andere Diener und Vertraute aussen-

---

64 Qāzi Wafā, *Tuḥfat al-ḥānī*, fol. 58b.

65 Ṭālī: *Tārīḥ-i Abū'l-Faiḏ Ḥān*, fol. 108b; Semenov, russ. Text: 56.

den. Vermutlich ergaben sich über diese zahlreiche Kontakte zu Basarhändlern und zur städtischen Bevölkerung.



Außerdem waren einige Eunuchen in bestehende Sufi-Orden eingebunden und großzügige Förderer religiöser Institutionen.<sup>66</sup> Hwāğa Daulat Sarāyi und Hwāğa Nihāl Sarāyi galten als sehr religiös und waren als Adepten des Naqšbandī Šaiḥs Ḥabibullah in dessen wachsendes Netz-

---

<sup>66</sup> Hwāğa Daulat Sarāyi soll dem Schrein von Bibi Zūdmurād eine Moschee und eine *madrassa* gestiftet haben (Amin Buḥārī: *‘Ubaidullah Nāma*, fol. 253b; russ. Text: 283).

werk eingebunden.<sup>67</sup> Der vierte Ring ergibt sich aus dem Hinweis von Amīn Buḥārī, die Eunuchen wären mit Stadtbewohnern und Nomaden in der Steppe verbunden wie das Halsband der Plejaden mit der Umlaufbahn des Saturn. Sicher wurden die Kontakte in die Steppenregionen über Karawanenhändler oder Nomaden vermittelt, die wiederum in regelmäßigen Abständen nach Buchara kamen, um dort ihre Waren zu verkaufen.

Wie nun kamen die Kontakte zwischen den *ḥwāḡa sarāyan* und den verschiedenen, von Amīn Buḥārī beschriebenen gesellschaftlichen Arenen und Milieus zustande und welcher Art waren diese Beziehungen? Einige versteckte Antworten auf diese Frage gibt der Chronist selbst. In seiner Eigenschaft als Schatzmeister musste Ḥwāḡa Bāltū Sarāyi immer wieder Darlehen für die kostspieligen Feldzüge seines Patrons und den Unterhalt der usbekischen Truppen einwerben.<sup>68</sup> ‘Ubaidullah Ḥāns Chronik erwähnt für das Jahr 1709 die finanziellen Nöte der Regierung aufgrund der Überschuldung der königlichen Schatulle und Mangels Einkünften aus dem *ḥarāḡ*. Ḥwāḡa Bāltū sah damals keine andere Möglichkeit, als zur Bedienung der Kredite eine Geldentwertung vorzunehmen, indem er den Silberanteil in der Legierung der neu zu prägenden Münzen reduzierte.<sup>69</sup> Im gleichen Atemzug informiert der Chronist über die Verschuldung des Herrschers bei reichen Bürgern der Stadt Buchara. Leider geht er an dieser Stelle nicht auf die Identität der Kreditgeber ein. Vorstellbar wären hier reiche Kaufleute im Basar oder in-

---

67 Als Gründervater des Muḡaddidi Zweiges der Naqšbandiya in Zentralasien, gewann Šeiḥ Ḥabībullah (gest. 1111/1699-1700) rasch Anhänger anderer lokaler Sufi Gruppierungen. Besondere Unterstützung erfuhr er auch von ‘Ubaidullah Ḥāns Hauptfrau Pādīšāh Bibī (DeWeese, Devin: “‘Dis-Ordering’ Sufism in Early-Modern Central Asia: Suggestions for Rethinking the Sources and Social Structures of Sufi History in the 18th and 19th Centuries,” in Babadjanov, Bakhtiyar and Kawahara Yayoi (Hrsg.): *History and Culture of Central Asia*, Tokyo 2012, 262-65.

68 Insbesondere die zahlreichen Feldzüge nach Balḥ führten zu einer Knappheit der Geldmittel, da der Herrscher die usbekischen Stammeskrieger und insbesondere die Heerführer immer wieder mit kostbaren Geschenken und Geld entlohnen musste.

69 Amīn Buḥārī: *‘Ubaidullah Nāma*, fol. 138a; russ. Text: 156.

dische und jüdische Geldverleiher. In der Tat legen einige Passagen in Amīn Buḥārīs Werk den Schluss nahe, dass zwischen den Eunuchen und den indischen Geldverleihern ein gutes, auf gegenseitigem Geben und Nehmen basierendes Einvernehmen herrschte. So heißt es an einer Stelle:

„Sie [die Eunuchen] setzten die Hindus über die Muslime und schufen in Hinblick auf Finanzgeschäfte für die Gläubigen eine Unannehmlichkeit nach der anderen. Wenn zum Beispiel ein Muslim etwas in Rückstand mit den Rückzahlungen war, dann schwang sich der Hindu auf, um den Hengst des Ungehorsams über die Köpfe der Muslime galoppieren zu lassen, ohne dass irgendjemand nach dem Wie und Warum fragen konnte. Wenn es zum Streit zwischen einem Hindu und einem Muslim kam, dann unterstützten sie [die *ḥwāḡa sarāyān*] den Hindu und überantworteten den Fall nicht an ein šarī'a-Gericht sondern steigerten auf Befehl von Baltū Ṭabarāī die Unterdrückung der Muslime. Als sich die Menschen an den hohen Herrscher wandten, dann teilten die Sklaven dies dem König völlig anders mit, so dass die Muslime wohl oder übel von Gott die Gerechtigkeit des Königs sowie die Bestrafung dieser elenden Ungläubigen verlangten.“<sup>70</sup>

Diese Textstelle mag die Frage nach der Kette der nicht näher definierten gesellschaftlichen Beziehungen mit Städtern und Steppenbewohnern, mit denen die Eunuchen verbunden waren, zumindest ansatzweise erklären. Vor dem Hintergrund der starken Verschuldung des Herrscherhauses und der Tatsache, dass Ḥwāḡa Bāltū Sarāyi als Schatzmeister stets auf Darlehen für die notorisch leere Schatulle angewiesen war, liegt der Schluss nahe, dass es eine gegenseitigen Interessenverflechtung zwischen den Hindus, sowie vielleicht auch noch anderen potentiellen Kreditgebern, und den Eunuchen gab. Die indischen Geldverleiher gewährten Kredite möglicherweise sogar mit großzügigen Rückzah-

---

70 Ebd. fols. 203a-b; russ. Text: 225-26. See also Čexovič: “K istorii,” 50.

lungskonditionen, während die Eunuchen im Gegenzug bei Konflikten mit der einheimischen Bevölkerung ihre schützende Hand über die Inder hielten.<sup>71</sup>

Aus dem zitierten Abschnitt wird außerdem klar, dass es wohl jede Menge Unmut über die Privilegien der Hindus in Buchara gab. Außerdem hatten die Beschwerdeführer unter der Bevölkerung keinen direkten Zugang zum Herrscher. Zwischen Petitionären und Abgeordneten der Untertanenschaft von Buchara standen offensichtlich die *ḥwāḡas*, die aufgrund ihrer Mittlerposition an der Schnittstelle von Bevölkerung und Herrscher in der Lage waren, den Informationsfluss in den Palast zu kanalisieren bzw. zugunsten ihrer engeren Klientel zu blockieren.

An einer weiteren Stelle beschwert sich der Chronist, dass die *ḥwāḡa sarāyān* ihre Gefolgsleute aus dem Basar von Buchara in Schlüsselpositionen im königlichen Palast brachten. Dabei ist der tadelnde Unterton sicher dem Umstand geschuldet, dass der Autor den usbekischen *amīren* nahe stand, denen eine solche Entwicklung sicher nicht recht war. In einigen Quellen finden sich verschiedentlich Hinweise, dass die usbekische Kriegerschaft, und insbesondere die *amīre* verächtlich auf

---

71 Reiseberichten zufolge gab es in fast jeder transoxanischen Stadt eine Gruppe von indischen Händlern und Geldverleihern, von denen die meisten bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts aus Multan kamen. In 1736 lebten ca. 300 Multani Familien allein in Buchara, wo sie am Karawanenhandel und im lokalen Kreditwesen beteiligt waren (Dale, Stephen F.: *Indian merchants and Eurasian trade, 1600-1750*, Cambridge 1994, 57, 131). Die Hindu-Geldverleiher konstituierten ein dichtes und weitgespanntes Netzwerk von Handelsagenten, die überwiegend in Abhängigkeit von Kreditgebern auf dem indischen Subkontinent standen und Darlehen von reichen Indern aufnahmen, bevor sie in Regionen außerhalb Indiens aufbrachen. Die Kredite wurden überwiegend in Textilien, aber auch in Indigo, Gewürzen und anderen Waren angelegt. In Buchara und anderen mittel- und vorderasiatischen Städten angekommen, verkauften sie einen kleinen Teil ihrer Waren und horteten den Rest, um die Preise hoch zu halten. Das so nach und nach frei werdende Bargeld wurde zuerst genutzt, um die Kredite der Familienunternehmen in Indien zu bedienen. Die Hindus gewährten verschiedene Arten von Krediten, v.a. Darlehen in Form von Saatgut, aber auch Bargeldkredite (Levi, Scott: "The Indian Merchant Diaspora in Early Modern Central Asia and Iran," *Iranian Studies* 32:4 (1999), 492-98). Auf diese Weise reichte ihr Einfluss bis weit ins 19. Jahrhundert von den lokalen Basaren der größeren zentralasiatischen Städte bis in die kleinsten Dörfer und Weiler des landwirtschaftlich genutzten Hinterlandes.

die Eunuchen herabschauten und – wie die folgende Passage illustriert – ihren wachsenden Einfluss fürchteten:

„Diese diabolischen Männer brachten den König vom richtigen Weg ab, sie sangen nach der Melodie der *rubāb* und spielten auf dem *ṭambūr*. Als der hohe Rat sich versammelte, sprachen sie über ihr bösespieliges Spiel und rissen clowneske Possen. [...] Mehr noch fanden nun niedrige Leute und falsche Gerüchte ihren Weg an den königlichen Hof. Die Söhne von Dorfbewohnern und Waagen-Inhabern (*tarāzū-dārān*) ersuchten um Zugang zur Hierarchie der noblen Ränge und unterbreiteten während der Unterredung mit dem König unpassende, schreckliche und böseartige Vorschläge. Jene gemeinen Leute insistierten beim Herrscher gegen die *amīre* und die Truppen. [...] Als sich der König an den Umgang mit diesen gemeinen, hundsgleichen Leuten, die der Steinigung wert sind, gewöhnte und ihre Gesellschaft bevorzugte, blieb er den Zusammenkünften mit seinen Steuereintreibern und den Gelehrten fern. Und so wurde er willkommen geheißen von diesen niedrigen Individuen und entfernte sich vom rechten Weg, während sein großzügiges Gemüt sich von den Kommandanten und den Soldaten abwandte.“<sup>72</sup>

Mit dieser Kritik weist der Chronist auf ein Zitat aus Nizām al-Mulk's *Siyar al-mulūk* hin, demzufolge der Machtverfall eines Herrschers auf die Förderung (*tarbiyat*) niedrigstehender Individuen, in diesem Zusammenhang der *ḥwāḡa sarāyān* und ihrer Klientel, und der Vernachlässigung der Noblen des Reiches geschuldet seien.<sup>73</sup> Das Ende der guten, alt-hergebrachten Ordnung in Transoxanien führt Muḥammad Amīn schließlich auf die wachsende Macht des Harems und den destruktiven Einfluss der Eunuchen zurück.<sup>74</sup> Er weist Ihnen auch Ver-

72 Amīn Buḥārī: *ʿUḇaidullah Nāma*, fols. 201a-b; russ. Text: 222-23.

73 Ebd. fols. 200a-b; russ. Text: 221-22; siehe auch Mullā Sharīf: *Tāḡ al-tawārīḡ*, fols. 129b-130a.

74 An einer Stelle wird der „unehrenhafte Harem“ (*ḥaram-i nā-muḥtaram*) als Quelle der

antwortung für die Zerrüttung des Verhältnisses zwischen ‘Ubaidullah Ḥān und der usbekischen Elite zu und beschuldigt sie und andere Palastsklaven, das Land der Muslime zerstört, überall neue Mühlen errichtet und Fiskal- und Landurkunden der Kriegerschaft derangiert zu haben. Letztlich seien die Soldaten sogar ihrer Einkünfte verlustig gegangen.<sup>75</sup> Die neuen Mühlen stehen hier auch symbolisch für den Versuch, eine neue Ordnung zu etablieren, und die alte usbekische Elite ihrer traditionellen Privilegien und Ressourcen zu berauben. Vielleicht ging damit auch der Versuch einher, bestimmte Ländereien an die eigenen Anhänger zu verteilen.

Vor diesem Hintergrund sind das unrühmliche Ende des Herrschers – ‘Ubaidullah Ḥān wurde 1711 im Zuge einer Verschwörung der *amīre* ermordet – und die anschließende Plünderung des Harems durch die Krieger in den Augen des Chronisten nur allzu verständlich.<sup>76</sup> Einer der Ersten, die das Schicksal ihres Herrn teilten, war Ḥwāḡa Bāltū, der von einem der Verschwörer enthauptet wurde. Anschließend wurden noch Ḥwāḡa Daulat und Ḥwāḡa Nihāl ermordet und ihr Hab und Gut geplündert.<sup>77</sup> Wie wir sehen werden, tat dies der wachsenden Macht der Eunuchen jedoch keinerlei Abbruch. Die nächste Generation von *ḥwāḡas* des neuen Herrschers Abū’l-Faiḡ Ḥān (r. 1711-1747) begann, sich zunehmend gegen Verschwörungen seitens der *amīre* zu behaupten und brachte es dabei zu beachtlichem Geschick.

---

Verderbtheit (*māda-yi fasād*) bezeichnet (Amīn Buḡārī: ‘*Ubaidullah Nāma*, fol. 204b; russ. Text: 227).

75 Ebd. fol. 203a; russ. Text: 225. Siehe auch Holzwarth, Wolfgang: “The Uzbek State as Reflected in Eighteenth Century Bukharan Sources,” *Mitteilungen des SFB* 586 “*Differenz und Integration*” 4: 2 (2004), 101.

76 Amīn Buḡārī: ‘*Ubaidullah Nāma*, fols. 239b-244b; russ. Text: 266-73.

77 Ebd. fols. 252b-254a; russ. Text: 281-84; Ṭālī, *Tārīkh-i Abū’l-Faiḡ Ḥān*, fols. 11b, 32a-b; Semenov, russ. Text: 21, 36; Mullā Sharīf: *Tāḡ al-tawārīḡ*, fols. 131b-132a.



## Ḥwāḡa Inṣāf und Ḥwāḡa Ulfat – Geschickte Strippenzieher und Verwalter

Der Aufstieg der nächsten Generation von *ḥwāḡa sarāyān* vollzog sich mit der Inthronisation von Abū'l-Faiẓ Ḥān im Jahre 1711 und schloss damit beinahe lückenlos an das Ende Ḥwāḡa Bāltūs und seiner Gefährten an. Für die Rekonstruktion der Ereignisse unter dem neuen Herrscher, sind wir mit dem *Tārīḡ-i Abū'l-Faiẓ Ḥān* auf eine Hofchronik angewiesen, die ein völlig anderes Porträt der Eunuchen entwirft. Interessanterweise kontrastiert dieses sehr stark mit der überwiegend negativen Darstellung des Vorgängerwerks. Der hier einsetzende Perspektivwechsel verdankt sich der Stellung des Autors 'Abd al-Raḥmān Ṭālī' im komplexen Beziehungsgeflecht des bucharischen Hofes. Der Chronist gehörte selbstredend zu einer Gruppe von Hofastrologen,<sup>78</sup> die dem Herrscher die Zukunft deuteten und bei allen wichtigen Entscheidungen mit Rat und Tat zur Seite standen. Die Lobgedichte auf die Eunuchen lassen den Schluss zu, dass er ihnen nahe stand oder zumindest gewogen war. Im Text fallen zunächst die vielen Titulaturen auf, unter denen die *ḥwāḡa sarāyān* und andere Palastsklaven firmieren. Zumeist werden sie als Teil einer kleinen, dem Herrscher loyal ergebenen Gruppe mit dem Titel *ahl-i maḥram* oder *ahl-i maḥramīya* beschrieben,<sup>79</sup> was so viel bedeutet wie Vertraute oder vertraute Freunde, oder übertragen einfach Favoriten.<sup>80</sup>

---

78 Der Chronist beschreibt sich selbst in einer Textstelle als Mathematiker Ḥwāḡa 'Abd al-Raḥmān und Kollege von 'Aṭṭār und Mullā Saif al-Dīn, gibt jedoch an einer anderen Stelle zu bedenken, dass er über keinen starken Fürsprecher und damit über wenig Einfluss bei Hofe verfügte (Ṭālī: *Tārīḡ-i Abū'l-Faiẓ Ḥān*, fols. 47b, 70b; russ. Text: 72, 90).

79 Ṭālī: *Tārīḡ-i Abū'l-Faiẓ Ḥān*, fols. 12b, 21a, 85a, 89a, 110b, 151a et passim.

80 Im Persischen wird das Wort *maḥram* häufig auch als *maḥram-i rāz* gebraucht, was so viel wie intimer Freund oder Hüter von Geheimnissen bedeutet. In vielen Kontexten wird mit *maḥram* jemand mit Zugang zum Harem bezeichnet.

Zu den *ahl-i maḥramīya* gehörten neben den zahlenmäßig wenig ins Gewicht fallenden Eunuchen, in den Quellen ist immer nur von drei oder vier namentlich bekannten *ḥwāḡas* die Rede, auch noch einige hundert Militärsklaven, v.a. Qalmāq und Perser, die den Palast und wahrscheinlich auch den Eingang zu den Privatgemächern des Herrschers bewachten. Mithin können die Eunuchen eigentlich nicht von den Militärsklaven getrennt betrachtet werden, auch wenn Sie mit Ausnahme des Schutzes der Hauptstadt in Kriegszeiten, kaum militärische Funktionen wahrgenommen haben. Bei Ṭālī' wird der Obereunuch, der sogenannte *ḥwāḡa kalān*, an einer Stelle auch als Anführer der *ahl-i maḥram* bezeichnet.<sup>81</sup> Neben diesem Titel finden sich eine ganze Reihe von Ehrentiteln, die Anklänge an die Eunuchen am Safavidenhof im Iran geben, wie z. Bsp. 'Intimus seiner königlichen Majestät' (*qarb al-ḥaẓrat, muqarrab al-ḥaẓrat-i ḥāqānī*), 'liebender Freund des Königs' (*muḥibb-i šāh*) oder 'Vertrauter mit Zugang zu den geehrten Frauengemächern' (*maḥram-i ḥarīm-i muḥtaramān*).<sup>82</sup> Hier fehlt jegliche Spur der Geringschätzung und Verachtung, wie sie zuvor im 'Ubaidullah *Nāma* dominierte.

Zunächst tritt unter diesen *ahl-i maḥramīya* der Obereunuch (*ḥwāḡa-kalān*), ein gewisser Ḥwāḡa Farhang Sarāyi hervor. Dieser war u.a. eng mit dem Anführer der Naymān Usbeken, Ni'matullah Bī befreundet, und arrangierte dessen Hochzeit mit der Tochter von 'Abdullah Bī Qušbēgī.<sup>83</sup> Im Jahre 1714 sprachen sich alle Vertrauten des Herrschers einstimmig für die Beförderung Ni'matullah Bīs zum neuen *dīwānbēgī* aus.<sup>84</sup> Ob zu dieser Beförderung die Fürsprache Ḥwāḡa Farhangs den Ausschlag gegeben hat, ist dem Text aber nicht zu entnehmen.

81 Ṭālī': *Tārīḫ-i Abū'l-Faiẓ Ḥān*, fols. 102a, 118b, russ. Text: 51, 64.

82 Ebd. fols. 31b, 45a, 102a, 118b; russ. Text: 36, 51, 64, 70.

83 Der Titel des *bī* kann wahrscheinlich analog zum türkischen Titel *bey* gesehen werden. Der Titel bezeichnete Angehörige der usbekischen Stammesaristokratie.

84 Ṭālī': *Tārīḫ-i Abū'l-Faiẓ Ḥān*, fol. 36b; russ. Text: 39.

Leider hören wir danach nichts mehr von Ḥwāḡa Farhang. Stattdessen treten nun mit Ḥwāḡa Inṣāf und Ḥwāḡa Ulfat zwei Persönlichkeiten in den Vordergrund, die es nach und nach vermochten, administrative Kompetenzen an sich zu ziehen und sogar den Stammesführern Widerstand entgegenzusetzen. Ḥwāḡa Inṣāf soll seine Karriere bereits unter Subḥān Qulī Ḥān begonnen haben. Vorstellbar wäre, dass er von diesem gekauft oder, noch wahrscheinlicher, durch eine dritte Person an den Hof von Buchara gebracht worden war. Auf jeden Fall bringt der Chronist die Erfahrung und tadellose Verwaltung dieses Eunuchen mit dessen unter Subḥān Qulī Ḥān gesammelten Erfahrungsschatz in Verbindung. Wörtlich meint er, dass, wer unter einem Herrscher von solch selten anzutreffenden Qualitäten gedient habe, selbst keine Unzulänglichkeiten aufweisen könne.<sup>85</sup> Außerdem heißt es weiter,

„[...] da der *ḥwāḡa*, wenn das Heer abwesend war, die Stadt und die Zitadelle auf besondere Art und Weise schützte, belästigte kein kalter oder heißer Windhauch ihre Bewohner. Mit dem Anbruch der Nacht befahl er den Stadtbewohnern, sich als standhafte Patrouillen auf den Wehrmauern und Verteidigungsanlagen bereit zu halten. Bei Tagesanbruch zitierte er die Notabeln herbei und sagte ihnen: ‘Oh ihr Leute, die ihr für die Befestigung [der Stadtmauern] bereit seid, ihr sollt euch um Schutz, Verteidigung und gegenseitige Unterstützung bemühen! Auch haben wir einer Legion von Soldaten befohlen, die Stadt und eure Familien stetig zu umkreisen wie ein Schmetterling die Fackel. Seid wachsam und vorsichtig! Sollte der Feind vorhaben, die Stadt zu besetzen, so lasst uns Zuflucht bei Gott suchen. Dann zerschmettert die Schädel der streitlustigen Gegner mit Steinen und verbarrikadiert die Gassen mit Holz, während sich jeweils fünf oder sechs Personen um den Schutz der Familien kümmern.’ Der Eunuch gab den Befehl, dass jeweils zweihundert Kommandanten des *mehtar-kalān*

---

85 Ebd. fol. 74a; russ. Text: 93.

Mehtar 'Ibādullah innerhalb und außerhalb der Stadtmauern patrouillieren sollten. [...] Als wäre es helllichter Tag, war der *ḥwāḡa* desnachts mit einem Mantel ausgestattet, verscheuchte mit einem schwertähnlichen Stab in der Hand die Herren des Schlafs und lüftete den Schleier der Geruhsamkeit. So fuhr er fort bis zum Anbruch des nächstens Tages und tat kein Auge zu.<sup>86</sup>

Hier wird ersichtlich, dass *Ḥwāḡa Inṣāf* in Krisen- und Belagerungszeiten die volle Verantwortung für die Verteidigung der Hauptstadt und ihrer Bewohner trug. Er muss also auch im täglichen Kontakt mit den Ältesten und Notabeln der einzelnen Stadtviertel gestanden haben. Außerdem erwähnt der Chronist, dass der Eunuch sich in jener Zeit große Verdienste um Buchara erworben hatte, z. Bsp. kümmerte er sich um die Instandhaltung der Straßen und den Bau von Brücken über Bewässerungskanälen.<sup>87</sup> Aus diesem Grund lobt *Ṭāli'* ihn überschwänglich als erfahrenen Verwalter und generösen Stadt-Patron, dem das Wohl der bedürftigen Untertanen am Herzen liegt (*fuqarā-parvar*), als weichherzig und gutmütig (*narm-dil*), sowie als 'Juwel, das erhellt wird durch ein ausgeglichenes Wesen' (*i'tidāl-mazāḡ*).<sup>88</sup>

Später scheint *Ḥwāḡa Inṣāf* jedoch im Schatten seines Mitstreiters *Ḥwāḡa Ulfat* gestanden zu haben. Letzterer war der bei Weitem mächtigste und einflussreichste Eunuch am tuqai-timuridischen Hof. In der Hof-Chronik wird er als 'vorausschauender Vorsteher der Vertrauten' (*sar-pīr-i tamām-tadbīr-i jamī-i mahram*) sowie als 'liebender Freund des Königs' (*muhībb-i šāh*) und 'Minister mit einem Herzen frei von Eifersucht' (*wazīr-i dil az ghair ṣāf*) bezeichnet.<sup>89</sup> Als Obereunuch bekleidete er den Posten des Großwesirs (*wazīr-i a'zam*) und hatte damit steten Zugang zum *ḥān* und zum Reichsschatz. Er war bei allen wichtigen Be-

86 Ebd. fols. 72b-73b; russ. Text: 92-93.

87 Ebd. fol. 72b; russ. Text: 92.

88 Ebd. fol. 72a; russ. Text: 92.

89 Ebd. fol. 102a; russ. Text: 51.

ratungen bezüglich der Regierungsgeschäfte und Versammlungen der usbekischen Militärführer zugegen und begleitete Abū'l-Faiḏ Ḥān gelegentlich bei Feldzügen.<sup>90</sup> Dies wird auch von Florio Benevini bestätigt. Für den russischen Gesandten war Ḥwāḡa Ulfat der wichtigste Kontaktmann am bucharischen Hof. In dieser Eigenschaft gelang es ihm, sich als Vermittler zwischen dem Gesandten und dem Herrscher zu positionieren. Benevini berichtet auch von der ablehnenden Haltung des Obereunuchen hinsichtlich russischer Militärhilfe für den bedrängten Herrscher, der zum damaligen Zeitpunkt mit einer Rebellion im Osten seines Reiches und Einfällen der Qazāq zu kämpfen hatte.<sup>91</sup> Zudem erscheinen die usbekischen Würdenträger und Stammesnotabeln im Gegensatz zu den Chroniken im Tagebuch des Gesandten als eher uniforme Gruppe gesichtsloser Protagonisten. Kein einziger *amīr* wird namentlich erwähnt. Selbst das Hofzeremoniell wurde von Ḥwāḡa Ulfat dominiert.<sup>92</sup> Auch in Benevinis Bericht wird das gelegentliche Filtern von Informationen in Richtung Herrscher durch dessen Vertrauten erwähnt. Beispielsweise soll der Obereunuch letzterem den Vorschlag russischer Militärhilfe verschwiegen haben.<sup>93</sup>

Dem *Tārīḥ-i Abū'l-Faiḏ Ḥān* zufolge mischten die Eunuchen auch bei einer Reihe von Verschwörungen und Intrigen mit, insbesondere wenn es um die Beseitigung von Akteuren ging, die ihnen und ihrem Patron hätten gefährlich werden können. Bereits in den ersten Jahren

90 Ebd. fols. 45a, 47a, 69b, 87a, 93a, 102a-b et passim; russ. Text: 51, 70-71, 72, 89, 90, 105, 110 et passim.

91 Für die Aufarbeitung der Aufstände gegen den bucharischen Herrscher und die Einfälle der Qazāq (Kasachen) siehe Holzwarth, Wolfgang: "Relations Between Uzbek Central Asia, the Great Steppe and Iran, 1700-1750," in Leder, Stefan and Bernhard Streck (Hrsg.): *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations*, Wiesbaden 2005, 179-216.

92 Benevini, Florio: *Poslannik Petra I na Vostoke. Posol'stvo Florio Benevini v Persiju i Buxaru v 1718-1725 godax*. [Kratkoj žurnal poslannika sekretarja Oriental'noj ekspedicii Florija Benevini, v Buxarax byvšego], Moscow 1986, 121-22.

93 Ḥwāḡa Ulfat Sarāyi befürchtete eine Rebellion der noch loyal zum Hof stehenden Stammeskontingente und einen Sturz seines Gebiets Abū'l-Faiḏ Ḥān. Daher verschwieg er dem Herrscher das russische Hilfsangebot (Benevini, *Poslannik Petra I na Vostoke* [Kratkoj žurnal], 127.

nach der Thronbesteigung Abū'l-Faiḏ Ḥāns hatten sie begonnen, verschiedene usbekische Fraktionen und Stammesallianzen gegeneinander auszuspielen. Dies taten sie, indem sie, wann immer ein *amīr* zu stark wurde, seine Absetzung vom wichtigen Posten des *atālīq* betrieben, und seine jeweiligen Feinde in die Regierung holten. Dies hatte wiederum ständige Rebellionen im Hinterland Bucharas zur Folge. Außerdem verstärkten sie den Schutz und die Kontrolle des Königs, da sie wussten, dass die usbekischen Protagonisten als Nicht-Čingiziden für das Erklimmen der sozialen Leiter nach wie vor auf einen Herrscher angewiesen waren, der sich über die direkte Abstammung von Čingīz Ḥān legitimieren konnte. Daneben streckten die *ḥwāḡa sarāyān* permanent ihre Fühler zu allen wichtigen usbekischen Koalitionen aus, die sich in der damaligen Zeit bedingt durch die raschen Regierungswechsel immer wieder neu bildeten.<sup>94</sup> Damit balancierten sie die widerstreitenden Interessen aus und sorgten dafür, dass keine Gruppierung zu mächtig wurde. Im Jahre 1719 vereitelten sie sogar einen Angriff rebellierender Kēnakas Usbeken auf die Zitadelle von Buchara,<sup>95</sup> wobei sie sich auf die tatkräftige Hilfe von Qalmāq Militärsklaven und die Gegner der Kēnakas, die Manghit, verlassen konnten.<sup>96</sup> Unmittelbar danach fädelten sie ein tödliches Komplott gegen den Qataḡān *amīr* Ḥwāḡa Qulī Bī ein. Sein Nachfolger im Amt des *atālīq*, Farhād Bī Ḥiṭā'i, fiel knapp drei Jahre später ebenfalls einer Verschwörung zum Opfer.<sup>97</sup> Nach dem Ende

94 Zwischen 1711 und 1722 kam es zu vielfachen Wechsell an der Regierungsspitze und der Administration. Auch Posten wie die des *atālīq* und des *dīwānbēgi* rotierten regelmäßig (Tālī': *Tārīḡ-i Abū'l-Faiḏ Ḥān*, fols. 31b-32a, 36a-b, 39b, 117a-b, 120a-b; russ. Text: 36, 39-40, 42, 63-64, 66).

95 Die Kēnakas besiedelten überwiegend den oberen Teil des Kashka Darya Tales, rund um die Stadt Shahr-i Sabz, das historische Kish. Im frühen 18. Jahrhundert galten sie als notorische Störenfriede und Rebellen, deren Führer Ibrāhīm Bī ab 1721-22 eine breite Koalition unterschiedlicher Stämme anführte und Abū'l-Faiḏ Ḥāns Rivalen Raḡab Ḥān als Fürsten von Transoxanien anerkannte. Später wurden die Kēnakas zu Hauptgegnern der Nachfolgedynastie der Manghiten (Bregel, "The new Uzbek states," 393; Paul: *Zentralasien*, 357-58).

96 Tālī': *Tārīḡ-i Abū'l-Faiḏ Ḥān*, fols. 100b-114b; russ. Text: 50-61.

97 Ebd. fols. 118b, 121b; russ. Text: 64, 67.

der oben erwähnten Rebellion um 1727-28 herum, verdrängten sie auch den letzten noch verbliebenen einflussreichen *amīr*, Muḥammad Ḥakīm Bī Manghit aus der Hauptstadt und sorgten für seinen Rückzug nach Qarshī.<sup>98</sup> Damit hatten sie ihre Position in der Stadt Buchara und dem unmittelbaren Umland gefestigt. Für die nächsten Jahre regierten Ḥwāḡa Ulfat Sarāyi und seine Unterstützer relativ ungestört und bescherten ihrem Herrn eine vergleichsweise ruhige Herrschaftszeit. Allerdings zogen sie sich gleichzeitig auch die Feindschaft der Manghit zu, die in Qarshī auf ihre Chance hofften.

## Von den ahl-i maḥram zu den ḡulāmān-i darbār: Die Erzfeinde der frühen Manghit

Ein völlig gegensätzliches Bild zeichnet Qāzī Wafā. Als Chronist des ersten Manghit Herrschers Muḥammad Raḥīm Ḥāns (r. als *atālīq* 1747-1756/als *ḥān* 1756-1759), nahm er die Perspektive seines Auftraggebers ein. So verwundert es nicht, dass auch er sich, in Anlehnung an den Autor des *‘Ubaidulla Nāma*, negativ zum Wirken der Eunuchen und ihrer Verbündeten äußert. Zunächst fällt auf, dass im Text sämtliche Titulaturen, wie sie noch im Vorgängerwerk dominierten, fehlen. Stattdessen werden die *ḥwāḡa sarāyān* und die sie umgebenden Höflinge, v.a. Qalmāq und persische Sklaven, schlicht als Hofsklaven (*ḡulāmān-i darbār*) bezeichnet.<sup>99</sup> Damit unterstreicht der Chronist ihren nominellen Status, da sie ja als Sklaven formal unfrei waren und vom Wohl und Wehe ihres Gebieters abhingen. Zuweilen werden sie auch als Sklaven seiner Majestät und Regierungsbeamte (*mawālī-i ḥaẓrat wa*

---

98 Qāzī Wafā: *Tuḥfat al-ḥānī*, fols. 18a-b; Mullā Šarif: *Tāḡ al-tawārīḥ*, fol. 193b.

99 Ab und an findet man hier auch den Ausdruck *‘abīd wa ḥadam* oder auch *‘abīd wa ḥašam* (Qāzī Wafā: *Tuḥfat al-ḥānī*, fols. 18b-19a).

‘*ummāl-i daulat; mawālī-yi ḥāqānī*) beschrieben.<sup>100</sup> Seine Meinung zur Entourage Abū’l-Faiḏ Ḥāns bringt Qāzī Wafā wie folgt zum Ausdruck:

„Die Sklaven und Angehörigen des Hofes gewannen die Oberhand in allen großen und kleinen Angelegenheiten des Königreichs und ihre Herrschaft wuchs ständig. Ein jeder von ihnen öffnete den Knoten der Erwägung in Bezug auf die Reichsangelegenheiten mit den Fingernägeln der Bigotterie. Als sich laut dem Vers ‘der Niedergang der Regierung beruht auf der Vorherrschaft der Gemeinen’ immer neue Risse ihren Weg durch das Königreich bahnten und das Fundament des Imperiums immense Zerstörung erfuhr, wurden die Säulen der Macht (*arkān-i daulat*) ruiniert. Während die nach Gold und Silber dürstende Kriegerschaft den im Wanken begriffenen königlichen Schatz zerstörte, und der König dabei war, den Teppich des Vergnügens auszurollen und sich dem Luxus und der Freude hinzugeben, ... kümmerten sich die Sklaven des erhabenen Hofes um den Basar der Herrschaft indem sie in jedem Winkel Bucharas und seiner abhängigen Gebiete die Läden der Tyrannei schmückten.“<sup>101</sup>

Diese Zeilen spiegeln nicht nur die tiefe Abneigung des Autors wider, vielmehr sieht er in der ‘Hofclique’ den Hauptverursacher für den Niedergang der tuqai-timuridischen Herrschaft. Damit bewegt er sich argumentativ auf der gleichen Ebene wie der Chronist ‘Ubaidullah Ḥāns.<sup>102</sup> Allerdings kommt auch er nicht umhin, die Macht des Oberunuchen anzuerkennen. So heißt es, Ḥwāḡa Ulfat Sarāyi habe zu Zeiten Abū’-Faiḏ Ḥāns den Rang eines Ministers bekleidet und in der Hauptstadt mit absoluter Autorität die Regierungsgeschäfte (*ḥukūmat-i bil’l-istiqlāl*) geführt.<sup>103</sup> Als *ḥwāḡa-kalān* war er für die Verteidigung Bucharas zuständig, wenn sein Herr mit den Truppen unterwegs war.

100 Ebd. fols. 18b, 40b.

101 Ebd. fols. 18b-19a.

102 Ebd. fols. 19a-b.

103 Ebd. fol. 129b.



Dies wird indirekt auch vom iranischen Autor Muḥammad Kāzīm bestätigt. Er erwähnt, dass, als im Jahr 1737 iranische Truppen in Transoxanien eingedrungen waren und das usbekische Stammesheer den Invasoren entgegengetreten war, der Obereunuch die Verhandlungen mit dem khivanischen Herrscher Ilbārs Ḥān führte. Dieser hatte die Gelegenheit wahrgenommen, war auf Buchara marschiert und wollte die Stadt einnehmen.<sup>104</sup> Da er das uneingeschränkte Vertrauen seines Herrn genoss, fungierte Ḥwāḡa Ulfat im Jahre 1745 als Bote zwischen Buchara und Mashhad.<sup>105</sup> Darüber hinaus machte er sich als Vermittler in Streitigkeiten zwischen dem Hof und den *amīren* einen Namen, u.a. erreichte er durch seine Vermittlungsbemühungen eine Aussöhnung zwischen dem Manghiten-Führer Muḥammad Raḥīm Bī und dem als Aufrührer berüchtigten Tughāy Murād Bī.<sup>106</sup>

Nichtsdestotrotz überwiegt in Qāzī Wafā's Werk aus Legitimationsgründen der negative Grundtenor in Bezug auf die Palastsklaven um den als schwach porträtierten letzten Tuqai-Timuriden. Im Jahre 1747 ließ Muḥammad Raḥīm Bī Manghit seine Gegner Ḥwāḡa Ulfat Sarāyi und Tughāy Murād Bī in Mashhad zurück, wo sie praktisch mehr wie Gefangene lebten und sich erst nach dem Tod des iranischen Königs Nādir Šāh auf den Weg in die Heimat machten. Während jedoch Tughāy Murād Bī großzügige Vergebung seitens des ersten Manghiten Herrschers zuteilwurde, wurde Ḥwāḡa Ulfat exekutiert, weil er sich beim Empfang im Palast unbotmässig gezeigt und den *amīr* beschimpft hatte.<sup>107</sup>

---

104 Muḥammad Kāzīm Marwī, *‘Ālamārā-yi nādirī*, 3. Bde., herausgegeben v. Muḥammad Amin Riyāhī, Teheran 1369/1990, Bd. II, 596.

105 Bei dieser Gelegenheit wird Ḥwāḡa Ulfat auch im *Tuḥfat al-ḥānī* als ‘Hüter der Geheimnisse’ (*šāḥib-i asrār*) oder Vertrauter/Vertrauen der Regierung (*i’timād al-daula*) bezeichnet (Qāzī Wafā: *Tuḥfat al-ḥānī*, fol. 58b).

106 Ebd. fol. 71b.

107 Ebd. fols. 98b, 129a-b.

## Schlussbetrachtung

Die Quellenuntersuchung zeigt, dass die Eunuchen am Hof der späten Tuqai-Timuriden über beträchtlichen Einfluss verfügten. Dieser deckt sich keineswegs mit ihrem nominellen Sklavenstatus und der Tatsache, dass die ihnen feindlich gesonnen *amīre* sie nicht als sozial ebenbürtig betrachteten. Die Haltung der usbekischen Würdenträger geht natürlich in erster Linie aus Werken hervor, deren Autoren den Gegnern der Eunuchen nahestanden und mithin deren Blickwinkel einnahmen. Die entsprechenden Passagen sind daher in ihrer Wertung stark gefärbt, was sich bisweilen sogar in der Verachtung niederschlug, welche die *amīre* und einige Autoren wie Qāzī Wafā und Muḥammad Amin Buḥārī den *ḥwāḡa sarāyān* entgegenbrachten. Hinweise auf niedrigeren gesellschaftlichen Status finden sich aber auch im *Tārīḥ-i Abū'l-Faiḡ Ḥān*, dessen Autor sich durchaus positiv zu den Eunuchen äußert. Hier heißt es, dass als die Gefolgsleute Abū'l-Faiḡ Ḥāns diesem im Jahr 1722 vor einer entscheidenden Schlacht huldigten, die *ahl-i maḥram*, angeführt vom Obereunuchen Ḥwāḡa Ulfat ziemlich die letzten in der Hierarchie der Stammes- und Heereskontingente waren, die ihm die Aufwartung machten.<sup>108</sup> Laut dem im 19. Jahrhundert verfasste *Tāḡ al-tawārīḥ* mussten die *ḥwāḡa sarāyān* hinter dem Thron stehen wenn der Herrscher Hof hielt, während die usbekischen *amīre* und religiösen Würdenträger zu beiden Seiten des Thrones saßen.<sup>109</sup>

Die Untersuchung der Chroniken zeigt, dass die räumliche Mobilität oder besser gesagt Immobilität der Eunuchen nicht mit ihrer sozialen Mobilität einher ging. Als Palastsklaven und Haremswächter waren sie weitgehend auf den Palast des *ḥāns* von Buchara beschränkt, in Kriegszeiten oblagen ihnen der Schutz und die Verteidigung der Haupt-

---

108 Tali': *Tārīḥ-i Abū'l-Faiḡ Ḥān*, fols. 87a; russ. Text: 104.

109 Mullā Šarīf: *Tāḡ al-tawārīḥ*, fol. 453b.

stadt.<sup>110</sup> Nichtsdestotrotz erwiesen sich die *ḥwāḡa sarāyān* als geschickte, sozial hoch mobile Netzwerker. Vom inneren des Palastes aus spannen sie ein feinmaschiges Netz von Beziehungen, das offenbar in verschiedene Richtungen ausgriff und ihnen und auch den letzten Tuqai-Timuriden Schutz bot. Es war gerade ihre Position als Wächter an der Schnittstelle zwischen dem Inneren des Palastes bzw. den Privatgemächern des Herrschers und der Außenwelt, die es ihnen erlaubte, als Mittler aufzutreten und eigene Patronagenetzwerke zu einer Reihe von Akteuren außerhalb der Palastmauern zu etablieren. Leider bleiben die Quellen in Bezug auf die Qualität dieser Beziehungen und die genaue Identität der Klientel der *ḥwāḡas* ungenau. Im *‘Ubaidullah Nāma* wird verschiedentlich auf eine Kette gesellschaftlicher Verflechtungen verwiesen. Diese Netzwerke reichten wahrscheinlich bis tief in die ländlichen Provinzen Transoxaniens und mögen neben Kaufleuten und indischen Geldverleihern auch den einen oder anderen Stammesfürsten an die Eunuchen und das Königshaus gebunden haben. Der Ausspruch „verbunden wie das Halsband der Plejaden mit der Kreisbahn des Saturn“ verweist nicht nur auf die Weitläufigkeit dieser Verbindungen, sondern auch auf das von dieser Konstellation ausgehende Unheil. Der persönliche Einfluss- und Wirkungsbereich einzelner Eunuchenpersönlichkeiten lässt sich als ein System konzentrischer Kreise beschreiben, welche räumliche Aktionsradien sowie soziale Grenzen und Distanzen umreißen. Die Macht der *ḥwāḡa sarāyān* war im inneren Zirkel der Macht, d.h. dem Palast (*sarāy*) konzentriert, der den räumlichen Nukleus der persönlichen Netzwerke bildete. Von dort aus nahm der unmittelbare persönliche Einfluss der *ḥwāḡas* über eine Reihe von Mittelsmännern

---

110 Nur in wenigen Fällen bekleideten Eunuchen den Herrscher, etwa wenn er mit den Harem auf Reisen ging. So berichtet das *‘Ubaidullah Nāma*, dass weil sich ‘Ubaidullah Ḥān fast nie von seiner Hauptfrau Bibi Pādšāh trennte, Ḥwāḡa Daulat und der Harem ihn im Jahre 1705 nach Samarkand bekleidet hatten (Amin Buḡārī: *‘Ubaidullah Nāma*, fol.41b; russ. Text: 57).

zu den äußeren Kreisen hin immer mehr ab. Immerhin war diese Kette jedoch stark genug, um ein direktes Vorgehen gegen die Eunuchen gleich zu Beginn der Herrschaft ‘Ubaidullah Ḥāns zu verhindern.

Die körperliche und gefühlsmäßige Nähe zu den beiden letzten tuqai-timuridischen Herrschern, für deren Erziehung und Förderung sie offensichtlich zuständig waren, stellte eine weitere Machtquelle der *ḥwāḡa sarāyān* dar. Als Mittelsmänner an der Schnittstelle zwischen dem Palastinneren und der Außenwelt saßen sie auf einem Schlüsselposten, der ihnen ein beträchtliches Maß an Kontrolle über Informationsströme bot. In einigen Fällen sehen wir sogar, wie die Eunuchen in ihrer Eigenschaft als Power Broker geschickt Informationen in Richtung Machtzentrum filterten. Außerdem hatten sie wichtige Posten im administrativen Gefüge des Khanats von Buchara inne, z. Bsp. den des Schatzmeisters.

Die Frage warum die Eunuchen gerade in der späten Tuqai-Timuriden Zeit prominent wurden lässt sich relativ leicht beantworten. Als Herrscher mit einer langjährigen Erfahrung sah Subḥān Qulī Ḥān, der Vater der letzten beiden tuqai-timuridischen Herrscher, bestimmte Tendenzen voraus. In Balḡ war er gegen Ende des 17. Jahrhunderts mit seiner eigenen Machtlosigkeit und dem wachsenden, aus seiner Sicht sogar destruktiven Einfluss konkurrierender usbekischer Eliten konfrontiert worden. Letztere strebten zunehmend nach mehr Eigenständigkeit und der Kontrolle des in Balḡ residierenden Kronprinzen. Über kurz oder lang zeichnete sich nördlich des Oxus ein ähnliches Szenario ab. Zumindest geben die Quellen Hinweise auf eine wachsende Stärke der usbekischen Stammesfürsten und Notabeln. Um dieser Entwicklung Einhalt zu gebieten, setzte Subḥān Qulī Ḥān auf die *ḥwāḡa sarāyān* als Lehrer der Prinzen und ließ diese im Harem erziehen und abschirmen. Hier sind deutliche Parallelen zu Entwicklungen in anderen Gebieten

der islamischen Welt, z. Bsp. in Indien, Persien oder dem Osmanischen Reich erkennbar.

Leider erfahren wir in den Quellen nichts über die Herkunft der Eunuchen oder ethnische Zugehörigkeiten. Jedoch geben die Chroniken Aufschluss über ihren Charakter, z. Bsp. werden sie oft als weichherzige und gutmütige, aber auch als materiellen Reichtümern zugetane Charaktere porträtiert.<sup>111</sup> Von ihren Gegnern werden sie jedoch als intrigant und ränkesüchtig, ja sogar als gefährlich beschrieben. Hier kommt erneut das Gleichnis vom Saturn ins Spiel. Der in der Astrologie mit Unglück und Dunkelheit assoziierte Planet steht symbolisch für die Eunuchen und ihre negativen Eigenschaften. Bei den Eunuchen am Hof der späten Tuqai-Timuriden muss es sich also um ambivalente Persönlichkeiten gehandelt haben. In Hinblick auf ihre Charakterisierung, treffen wir in den Quellen auf kontrastierende Porträts, die von negativen Darstellungen, ja sogar Verachtung bis hin zum Lob bezüglich ihrer administrativen Fähigkeiten reichen. Diese gegensätzlichen Beschreibungen spiegeln die politischen Spannungsverhältnisse am Hof und die jeweiligen Perspektiven der einen oder anderen Fraktion wieder, in welche auch die Chronisten eingebunden waren. Auf diese Weise entsteht das Bild eines mit allen Mitteln ausgefochtenen Machtkampfes, in dem die Eunuchen mit den *amīren* um Schlüsselressourcen wie Nähe zum Herrscher, Ländereien, Finanzen usw. konkurrierten. Nicht selten gelang es ihnen, ihre Rivalen durch geschicktes Agieren auszubooten oder im Zuge von Palastverschwörungen aus dem Weg zu räumen. Insgesamt dominieren jedoch negative Attribute. Die-

---

111 Ibrāhīm Bī Diwānbēgī soll im Jahre 1711 durch die Plünderung des Anwesens von Hwāga Nihāl und Hwāga Daulat zu beträchtlichem Reichtum gekommen sein (Amīn Buḥārī, *‘Ubaiddullah Nāma*, fol. 252b; russ. Text: 282). Der zu Beginn des 19. Jahrhunderts lebende Autor Mullā Šarīf weißt in einem Gedicht auf den Hang der Eunuchen zum Anhäufen von Schätzen hin (Mullā Šarīf: *Tāğ al-tawārīḥ*, fol. 302a).

se werden einmal mehr durch ein Mordkomplott gegen den Manghiten Fürsten Muḥammad Raḥīm Bī im Jahre 1748 betont.<sup>112</sup>

Problematisch erscheint vor diesem Hintergrund das in der Sekundärliteratur verbreitete Bild von der Schwäche des Khanats von Buchara in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts.<sup>113</sup> Insbesondere die kausale Verknüpfung zwischen dem Aufkommen der Eunuchen, der Sozialisation der Prinzen im Harem und dem Niedergang der Herrschaft der Tuqai-Timuriden,<sup>114</sup> muss kritisch hinterfragt werden.<sup>115</sup> Immerhin hatten Ḥwāḡa Ulfat und seine Kollegen beträchtlichen Anteil an der über sechsunddreißig Jahre währenden Herrschaft Abū'l-Faiḡ Ḥāns.

## Literatur:

### Persisch-sprachige Primärquellen:

‘Abdarrāḥmān Ṭālī: *Tārīkh-i Abū'l-Faiḡ Ḥān*. Handschrift im Al-Biruni Institut für Orientalistik/Akademie der Wissenschaften der Republik Usbekistan – Taschkent, IVANRUz No. 11.

Abdarrāḥman Tali: *Istorija Abulfeiz-xana*, herausgegeben u. übersetzt ins Russische von A. A. Semenov, Tashkent 1959.

---

112 Hinter dem missglückten Attentat stand Qāzi Wafā zufolge ein gewisser Ḥwāḡa Turḡun Sarāyi (Qāzi Wafā, *Tuḥfat al-ḥānī*, fols. 147b-148b).

113 Hambly, Gavin: "Der Verfall der usbekischen Khanate," in G. Hambly (Hrsg.): *Fischers Weltgeschichte*, Bd. 16: *Zentralasien*, Frankfurt a. Main, 1966, 186-96; Spuler, Berthold: "Geschichte Mittelasiens seit dem Auftreten der Türken," in Karl Jettmar, Hans W. Haussig, Berthold Spuler and Luciano Petech (Hrsg.): *Geschichte Mittelasiens*, Leiden/Köln 1966, 236-39; Teufel: "Quellenstudien," 348-351; Čexovič: "O nekotoryx," 86-87.

114 Teufel spricht hier von der sogenannten Eunuchen- und Günstlingswirtschaft, wobei das Wirken des Enuchen Bältü besonders negativ zu Buche geschlagen haben soll (Teufel: "Quellenstudien," 350).

115 Stefan Brakensiek kommt in Bezug auf die Verhältnisse im Persien der späten Safavidenzeit zum selben Schluss (Brakensiek, Stefan: "Politische Urteilsbildung zwischen Empirie und Tradition. Der Persien-Bericht des Engelbert Kaempfer 1684/85," in Klocke-Daffa, Sabine, Jürgen Scheffler und Gisela Wilbertz (Hrsg.): *Engelbert Kaempfer und die kulturelle Begegnung zwischen Europa und Asien*, Lemgo 2003, 114).

- Abīl-Raiḥān Muḥammad b. Aḥmad al-Birūnī: *Kitāb al-tafhīm li-awā'il ṣinā'at al-tanjīm*, übersetzt ins Englische von R. Ramsay Wright, London 1934.
- Maḥmūd al-Ḥusainī: *Tārīḫ-i aḥmadšāhī*, Nachdruck herausgegeben v. Sarwar Humāyūn, Peshawar 1389/2001.
- Mīr Muḥammad Amīn Buḥārī: *‘Ubaidullah Nāma*. Handschrift im Al-Biruni Institut für Orientalistik/Akademie der Wissenschaften der Republik Usbekistan – Taschkent, IVANRUz No. 1532.
- Mir Muhammad Amin Buxari: *Ubaidullah-name*, herausgegeben u. übersetzt ins Russische von A. A. Semenov, Tashkent 1957.
- Mullā Muḥammad Šarīf: *Tāğ al-tawārīḫ*. Handschrift im Al-Biruni Institut für Orientalistik/Akademie der Wissenschaften der Republik Usbekistan – Taschkent, IVANRUz No. 2092.
- Muḥammad Kāzīm Marwī, *Ālamārā-yi nādirī*, 3. Bde., herausgegeben von Muḥammad Amīn Riyāḥī, Teheran 1369/1990.
- Muḥammad Yūsuf Munši: *Tadkirat muqīm-ḥānī*, herausgegeben von Firīšta Šarrāfān, Teheran 1380/2001.
- Qāzī Muḥammad Wafā Karmīnagī: *Tuḥfat al-ḥānī* [auch *Tārīḫ-i raḥīm-ḥānī* genannt]. Handschrift im Al-Biruni Institut für Orientalistik/Akademie der Wissenschaften der Republik Usbekistan – Taschkent, IVANRUz No. 16.

## Sekundärliteratur:

- Ayalon, David: "The Eunuchs in the Mamluk Sultanate," in Myriam Rosen-Ayalon (Hrsg.): *Studies in Memory of Gaston Wiet*, Jerusalem 1977, 267-296.
- Ayalon, David: "On the Eunuchs in Islam," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* I (1979), 67-124.
- Ayalon, David: *Eunuchs, Caliphs and Slaves. A Study in Power Relationships*, Jerusalem 1999.

- Babayan, Kathryn, "Eunuchs iv. The Safavid Period," *Encyclopaedia Iranica*, IX, 67-68.
- Barthold, W. W.: "Mā warā' al-Nahr, 1. The Name," *Encyclopaedia of Islam*, 2. Ausg., V, 852.
- Benevini, Florio: *Poslannik Petra I na Vostoke. Posol'stvo Florio Benevini v Persiju i Buxaru v 1718-1725 godax*, Moscow 1986.
- Bosworth, C. Edmund: "Eunuchs iii. The Early Islamic Period," *Encyclopaedia Iranica*, Bd. IX, 66-67.
- Brakensiek, Stefan: "Politische Urteilsbildung zwischen Empirie und Tradition. Der Persien-Bericht des Engelbert Kaempfer 1684/85," in Klocke-Daffa, Sabine, Jürgen Scheffler and Gisela Wilbertz (Hrsg.): *Engelbert Kaempfer und die kulturelle Begegnung zwischen Europa und Asien*, Lemgo 2003, 93-124.
- Bregel, Yuri: "The new Uzbek states: Bukhara, Khiva and Khoqand: c. 1750-1886," in Nicola de Cosmo (Hrsg.): *The Cambridge History of Inner Asia*, Cambridge 2009, 392-411.
- Burckhardt, Johann Ludwig: *Reisen in Arabien. Enthaltend derjenigen Gebiete im Hedjaz, welche die Mohammedaner für heilig achten*, Nachdruck der Weimarer Ausgabe von 1830, Stuttgart 1963.
- Burton, Audrey: *The Bukharans. A Dynastic, Diplomatic and Commercial History, 1550-1702*, Richmond 1997.
- Čexovič, Olga D.: "O nekotoryx voprosax istorii Sredenij Azii XVIII-XIX vekov," *Trudi Insituta Vostokovedenija An Uzbekskoj SSR* 3 (1954), 84-95.
- Dale, Stephen F.: *Indian merchants and Eurasian trade, 1600-1750*, Cambridge 1994.
- DeWeese, Devin: "'Dis-Ordering' Sufism in Early-Modern Central Asia: Suggestions for Rethinking the Sources and Social Structures of Sufi History in the 18th and 19th Centuries," in Babadjanov,



- Bakhtiyar and Kawahara Yayoi (Hrsg.): *History and Culture of Central Asia*, Tokyo 2012, 259-279.
- Dickson, Martin B. "Uzbek Dynastic Theory in the sixteenth Century," *Trudy dvadcat' pjatogo Meždunarodnogo kongressa vostokovedov* 3 (1963), 208-216.
- Gordon, Murray: *Slavery in the Arab World*, Amsterdam 1992.
- Hambly, Gavin: "Der Verfall der usbekischen Khanate," in G. Hambly (Hrsg.): *Fischers Weltgeschichte*, Band 16: *Zentralasien*, Frankfurt a. Main 1966, 186-96.
- Hathaway, Jane: "The Wealth and Influence of an Exiled Ottoman Eunuch in Egypt: The Waqf Inventory of 'Abbās Agha," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 37:4 (1994), 293-317.
- Hogendorn, Jan S.: "The Location of the 'Manufacture' of Eunuchs," in Mura Toru und John Edward Philips (Hrsg.): *Slave Elites in the Middle East and Africa. A Comparative Study*, London/New York 2000, 41-68.
- Holzwarth, Wolfgang: "The Uzbek State as Reflected in Eighteenth Century Bukharan Sources," *Mitteilungen des SFB 586 "Differenz und Integration"* 4: 2 (2004), 93-129.
- Holzwarth, Wolfgang. "Relations between Uzbek Central Asia, the Great Steppe and Iran, 1700-1750," in Leder, Stefan and Bernhard Streck (Hrsg.): *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations*, Wiesbaden 2005, 179-216.
- Ivanov, P. P.: *Očerki po istorii Srednej Azii*, Moscow 1958.
- Kentaro, Sato: "Slave Elites and the *Şaḡālība* in al-Andalus in the Umayyad Period," in Miura Toru und John Edward Philips (Hrsg.): *Slave Elites in the Middle East and Africa. A Comparative Study*, London/New York 2000, 25-40.
- "*Khāṣi*," *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online, 2012. Reference. Universitätsbibliothek Bamberg. 05. December 2012

- [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/khasi-COM\\_0499](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/khasi-COM_0499).
- von Kügelgen, Anke: *Die Legitimierung der mittelasiatischen Mangitendynastie in den Werken ihrer Historiker, 18. - 19. Jahrhundert*, Würzburg 2002.
- Levi, Scott: "The Indian Merchant Diaspora in Early Modern Central Asia and Iran," *Iranian Studies* 32:4 (1999), 483-512.
- Mann, Michael: "Sklaverei und Sklavenhandel im Indik, 16. bis 20. Jahrhundert," *The Working Paper Series of the Graduate Center Humanities and Social Sciences of the Research Academy Leipzig* 3 (Leipzig, 2009).
- Marmon, Shaun: *Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Society*, New York/Oxford 1995.
- McChesney, Robert: *Waqf in Central Asia. Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480-1889*, Princeton 1991.
- McChesney, Robert. "Central Asia. vi. In the 10th-12th/16th-18th Centuries," *Encyclopaedia Iranica*, V, 176-193.
- Nath, R.: "Mughul Institution of Khwājahsarā," *Journal of Pakistan Historical Society* 41:1 (1993), 1-11.
- Orthmann, Eva: „Sonne, Mond und Sterne: Kosmologie und Astrologie in der Inszenierung von Herrschaft unter Humāyūn,“ in Lorenz Korn, Eva Orthmann und Florian Schwarz (Hrsg.): *Die Grenzen der Welt. Arabica et Iranica ad honorem Heinz Gaube*, Wiesbaden 2008, 297-306.
- Paul, Jürgen: *Herrscher, Gemeinwesen und Vermittler: Ostiran und Transoxanien in vormongolischer Zeit*, Stuttgart 1996.
- Paul, Jürgen: *Neue Fischer Weltgeschichte*, Band 10: *Zentralasien*, Frankfurt am Main 2012.
- Richter-Bernburg, Lutz: "Castration," *Encyclopaedia Iranica*, IV; abrufbar online unter

- <http://www.iranicaonline.org/articles/castration-of-men-kasi-kardan-kaya-kesidan-kaja-kardan> (Zugang am 25. November, 2012).
- Segal, Ronald: *Islam's Black Slaves: the History of Africa's Other Black Diaspora*, London 2001.
- Sievert, Henning: "Der Schwarze Obereunuch Moralı Beşir Ağa in den Augen von Aḥmed Resmī Efendi," in Stephan Conermann (Hrsg.): *Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft I: Historische Anthropologie. Ansätze und Möglichkeiten*, Schenefeld 2007, 344-378.
- Spuler, Berthold: "Geschichte Mittelasiens seit dem Auftreten der Türken," in Karl Jettmar, Hans W. Haussig, Berthold Spuler and Luciano Petech (Hrsg.): *Geschichte Mittelasiens*, Leiden/Köln 1966, 123-292.
- Teufel, F.: "Quellenstudien zur neueren Geschichte der Chānate," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 38 (1884), 235-381.
- Welsford, Thomas: *Four Types of Loyalty in Early Modern Central Asia. The Tūqāy-Timurid Takeover of Greater Mā Warā al-Nahr, 1598-1605*, Leiden/Boston 2013.

# DIE ERINNERUNGEN MEHMED SÂLIH BEDİRĤĀNS. OSMANISCH-KURDISCHES SELBSTVERSTÄNDNIS IM SPÄTOSMANISCHEN SYRIEN

Barbara Henning

## Einleitung

„Mein Leben lang verband mich eine beinahe krankhafte Leidenschaft mit dem Osmanischen Reich“, schreibt Mehmed Sâlih BedirĤân (1873/74 –1915) in seinen Erinnerungen.<sup>1</sup> Was genau bedeutet osmanische Identität für den einfachen Beamten der syrischen Provinzverwaltung, der aus einer prominenten kurdischen Notablenfamilie stammt, sich erfolglos gegen die strenge Haushaltsführung seines Schwiegervaters auflehnt und der autoritären Herrschaft des Sultans ‘AbdülĤamîd II. kritisch gegenübersteht?

In unregelmäßigen Abständen zeichnete Mehmed Sâlih seine Erinnerungen und Eindrücke auf und reflektierte dabei über sich selbst sowie über Entwicklungen in seinem unmittelbaren Umfeld. Diese Erinnerungen enden zunächst in den 1890er Jahren. Mehmed Sâlih, zu dieser Zeit ein junger Mann am Beginn seiner beruflichen Karriere und Mitglied einer in Istanbul und Damaskus etablierten kurdischen Notablenfamilie, schrieb über seine Zukunftserwartungen, über seine Pläne, Hoffnungen und Enttäuschungen. Dieser Text<sup>2</sup> kann auf verschiedenen

- 
- 1 Mehmet Salih Bedirhan, Rewşen Bedirhan, Mehmet Uzun: *Defter-i Â'malım* [sic]. *Mehmet Salih Bedirhan'ın Anıları*. Istanbul: Belge Yayınları, 1998, 83. Die von den Herausgebern vorgenommene Transkription des osmanischen Titels ist nicht eindeutig und lässt sich ohne Einsicht in das Originalmanuskript nicht vollständig klären. Im Glossar umschreiben die Herausgeber „a'mal“ mit „yapılan iş, uygulama, çalışma“, ibid., 136. Damit liegt nahe, dass hier „a'mâl“ gemeint ist und der Titel mit „Aufzeichnung meiner Taten“ übersetzt werden kann.
  - 2 Erstmals veröffentlicht in der Tageszeitung *Özgür Gündem* (1992), später in Buchform, siehe Bedirhan und Uzun: *Defter-i Â'malım*.

Ebenen als historische Quelle gelesen werden. Er gibt zunächst Auskunft über die Geschichte der prominenten kurdischen Familie, der *Bedirhānis*, welcher *Mehmed Sāliḥ* angehört. Darüber hinaus schildern die Aufzeichnungen die Situation der osmanischen Verwaltung in der Provinz Syrien während der 1880er und 1890er Jahre – einer Zeit, in der verstärkte osmanische Reformbestrebungen die Damaszener Eliten enger an den osmanischen Staat banden.<sup>3</sup> Die mit den Reformen einhergehende Zentralisierungspolitik stieß jedoch auch auf Widerstand, der sich unter anderem in Aufständen der lokalen Bevölkerung, beispielsweise in der Region *Hawrān*, äußerte. Anhand der Aufzeichnungen *Mehmed Sāliḥs* lässt sich nachvollziehen, wie ein Vertreter des lokalen osmanischen Beamtenapparates, der nicht zu den prominenten Akteuren und Entscheidungsträgern zählte, diese Ereignisse erlebte und erinnerte und wie er sich selbst in diesem historischen Kontext verortete.

Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, dass die Ereignisse aus *Mehmed Sāliḥs* Perspektive im Text nur indirekt, subjektiv und durch zahlreiche Filter überliefert werden. Der Überlieferungsgeschichte der Aufzeichnungen *Mehmed Sāliḥs* muss daher besondere Aufmerksamkeit zuteil werden um das Geschriebene zu kontextualisieren. Auf Grundlage der Aufzeichnungen kann weder eine vollständige Biographie noch eine lückenlose Rekonstruktion historischer Ereignisse möglich sein. Sehr wohl möglich ist jedoch die gezielte Annäherung an ausgewählte Fragen, insbesondere nach individueller und kollektiver osmanisch-kurdischer Identität, sowie ein Ergänzen bisheriger Erkenntnisse um eine Akteursperspektive.

Zu den Auswirkungen osmanischer Zentralisierungspolitik in der Provinz Syrien während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und der damit eng verknüpften Umsetzung der Land- und Steuerreform lie-

---

3 Philip Khoury: *Urban Notables and Arab Nationalism. The Politics of Damascus 1860-1920*. Cambridge u.a.: Cambridge Univ. Press, 1983, 13.

gen zahlreiche Studien mit sozial- und wirtschaftsgeschichtlichem Schwerpunkt vor.<sup>4</sup> In diesen Arbeiten sind Prozesse der wirtschaftlichen Einbindung der Region in den Weltmarkt sowie die Herausbildung einer Gruppe von Großgrundbesitzern im Zuge der osmanischen Landreform ausführlich beschrieben worden. Der Fokus auf langfristige und überregionale Entwicklungen hat jedoch auch zu einer „Entpersonalisierung“<sup>5</sup> der Geschichte Syriens in spätosmanischer Zeit geführt. Diese Tendenz wird zwar seit längerem kritisiert,<sup>6</sup> der Forderung nach individuellen Perspektiven kann aber nur dort nachgekommen werden, wo entsprechende Quellen wie Tagebücher, Memoiren oder andere Selbstzeugnisse zur Verfügung stehen. Problematisch ist dabei, dass vor allem von Akteuren, die nicht unmittelbar zur politischen oder gelehrten Elite zählten, nur wenige schriftliche Zeugnisse überliefert sind.<sup>7</sup>

Die Aufzeichnungen Mehmed Sâlih Bedirhâns bieten eine Möglichkeit, wirtschaftliche und soziale Transformationsprozesse in der osmanischen Provinz Syrien aus der Perspektive eines Beteiligten nachzuvoll-

- 
- 4 Khoury: *Urban Notables*, Linda Schatkowski Schilcher: *Families in Politics. Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries*. Stuttgart: Steiner, 1985 sowie dies.: „Violence in Rural Syria in the 1880s and 1890s: State Centralization, Rural Integration and the World Market.“ In: *Peasants and Politics in the Modern Middle East*. Hg. Farhad Kazemi u. John Waterbury. Miami: Florida International Univ. Press, 1991, 50-84; Birgit Schäbler: *Aufstände im Drusenbergland. Ethnizität und Integration einer ländlichen Gesellschaft Syriens vom Osmanischen Reich bis zur staatlichen Unabhängigkeit*. Gotha: Justus Perthes, 1996; Hanna Batatu: *Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and Their Politics*. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1999; Max L. Gross: *Ottoman Rule in the Province of Damascus*. Diss., 2 Bde., Georgetown University, 1979; Martha Mundy u. Richard Saumarez Smith: *Governing Property, Making the Modern State. Law, Administration and Production in Ottoman Syria*. London: I.B. Tauris, 2007. Zum Staatsgebiet des heutigen Jordaniens in spätosmanischer Zeit, siehe Michael R. Fischbach: *State, Society and Land in Jordan*. Leiden: Brill, 2000.
  - 5 Vgl. die Kritik Martin Kramers in der Einleitung zu *Middle Eastern Lives. The Practice of Biography and Self-Narrative*. New York: Syracuse Univ. Press, 1991, 6.
  - 6 Siehe beispielsweise Benjamin Fortna: „Education and Autobiography at the End of the Ottoman Empire.“ In: *Die Welt des Islams* 41.1 (2001), 1-31.
  - 7 Salim Tamari: *Year of the Locust: A Soldier's Diary and the Erasure of Palestine's Ottoman Past*. Berkeley: Univ. of California Press, 2011, zeigt mit Blick auf den Ersten Weltkrieg was möglich ist, wenn solche persönlichen Quellen zur Verfügung stehen.

ziehen. Aufzeichnungen mit autobiographischem Charakter ermöglichen darüber hinaus einen Zugang zu vielschichtigen Diskursen, in denen nicht nur Ereignisse selbst, sondern auch Deutungsmuster sowie Bedingungen und Regeln des Nachdenkens über die eigene, sich wandelnde Rolle während der durchlebten Ereignisse Niederschlag gefunden haben.<sup>8</sup>

Seine spezifische Überlieferungsgeschichte bringt es mit sich, dass sich der Text von vielen anderen Autobiographien und Memoiren von Zeitgenossen Mehmed Sâlih̄ wesentlich unterscheidet: Mehmed Sâlih̄ verfasste seine Aufzeichnungen in spätoomanischer Zeit und verstarb 1915, bevor die politische Auseinandersetzung um kurdische Unabhängigkeit einsetzte und bevor kurdisch-nationalistische Bestrebungen von Autoren auch in die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg zurückprojiziert wurden.<sup>9</sup> Auch Mehmed Sâlih̄s Erinnerungen geben vergangene Ereignisse nicht unmittelbar wieder, sondern sind aus der Perspektive seiner Gegenwart erzählt – Herausforderungen, die Modernisierung und wirtschaftliche Transformation mit sich bringen, sowie die Frage nach der eigenen Identität spielen eine zentrale Rolle. Eine Deutung aus kurdisch-nationalistischer Perspektive erfolgt, zumindest durch Mehmed Sâlih̄ selbst, jedoch nicht.

Eine weitere Besonderheit liegt im privaten Charakter der Aufzeichnungen. Wie die Analyse des Textes im Folgenden zeigt, trifft der Leser in den Aufzeichnungen nicht so sehr auf die öffentliche Person oder den politischen Akteur Mehmed Sâlih̄ als vielmehr auf einen wider-

---

8 Vgl. dazu James Olney: "Autobiography and the Cultural Moment." In: *Autobiography. Essays Theoretical and Critical*. Hg. James Olney. Princeton N.J.: Princeton Univ. Press, 1980, 3-27 und Martina Wagner-Egelhaaf: *Autobiographie*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2000, 77-81.

9 Vgl. zum Beispiel die Memoiren des etwas jüngeren Nûrî Dersimî (1893-1973), der nach 1918 in der kurdischen Unabhängigkeitsbewegung aktiv war, *Hatîratım*. Stockholm: Roja Nû Yayınları, 1986. Siehe auch Hans-Lukas Kieser: „Mehmed Nuri Dersimi, ein asylsuchender Kurde.“ In: *Kurdistan und Europa. Beiträge zur kurdischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. Hg. Hans-Lukas Kieser. Zürich: Chronos, 1997.

sprüchlichen, mit sich selbst ringenden und zweifelnden Autor, der seine Standpunkte hinterfragt und wechselt, der über Hoffnungen, Enttäuschungen und auch über seine Fehler schreibt.

Mit Mehmed Sâlihs Aufzeichnungen liegt also sowohl ein individueller Zeitzeugenbericht als auch eine seltene Momentaufnahme kurdisch-osmanischen Selbstverständnisses aus spätoosmanischer Zeit vor. Im Folgenden sollen sowohl die Person Mehmed Sâlih als auch die Strukturen, innerhalb derer er agierte, Gegenstand der Untersuchung sein. Für beides dienen dabei seine Aufzeichnungen als Quelle. Die Überlieferungsgeschichte des Textes legt darüber hinaus nahe, in einem dritten Schritt nach der Rolle des Textes in kollektiven kurdischen Erinnerungsdiskursen zu fragen.

## Überlieferungsgeschichte und Charakterisierung des Textes

Mehmed Sâlih war, wie bereits angeklungen ist, kein zentraler Akteur seiner Zeit. Obwohl er aus einer prominenten Familie stammte, gehörte er als einfacher Beamter den unteren Rängen der osmanischen Provinzverwaltung an. Dennoch ist vergleichsweise viel über ihn bekannt. Das ist vor allem seiner Tochter, Rewşen Bedirhân (1909-1992) zu verdanken, die ihrerseits mit einem der zentralen Protagonisten der kurdischen Unabhängigkeitsbewegung des 20. Jahrhunderts, Celâdet 'Alî Bedirhân (1893-1951), verheiratet war. Nach dem Unfalltod ihres Ehemannes im Jahre 1951 wurde Rewşen zur Verwalterin und Archivarin des Familienandenkens der Bedirhânis. Sie verwahrte Dokumente und Familienfotos und war damit bis zu ihrem Tod im Jahr 1992 die wichtigste Anlaufstelle für kurdische Historiker, die sich mit der Geschichte der Bedirhâni-Familie beschäftigt haben.<sup>10</sup> Unter den von ihr verwahrten

---

10 Zu nennen sind hier vor allem Malmisanij (Mehmed Tayfun), der eine Geschichte der



Materialien befand sich wohl auch der Nachlass ihres Vaters Mehmed Sâlih, zu dem die hier diskutierten Aufzeichnungen gehören. Mit der Unterstützung des kurdischen Schriftstellers Mehmet Uzun übertrug Rewşen Bedirhân die Aufzeichnungen aus ihrer osmanischen Originalfassung ins moderne Türkische. Im Jahr 1992 erschien dieser Text dann erstmals als Fortsetzungsreihe in der an eine kurdische Leserschaft in der Türkei gerichteten türkischsprachigen Tageszeitung *Özgür Gündem*. Nach dem Tod Rewşen Bedirhâns, im Jahr 1998 wurden die Aufzeichnungen dann als Buch veröffentlicht. Ergänzt werden sie durch zahlreiche Anhänge: Fotografien, weitere persönliche Dokumente, vor allem Briefe und Telegramme Mehmed Sâlihs, sowie insgesamt fünf von ihm verfasste politische Artikel.<sup>11</sup> Außerdem haben die Herausgeber Texte über den Aufstand Emir Bedirhâns in Botan im Osten Anatoliens Mitte des 19. Jahrhunderts sowie über die Region Botan selbst beigefügt.<sup>12</sup> Meine Diskussion konzentriert sich hier auf die eigentlichen autobiographischen Aufzeichnungen Mehmed Sâlihs.

Die Frage nach dem Genre des Textes ist nicht leicht zu beantworten. Zum einen ist nicht klar, wann der Text verfasst wurde und ob ein zusammenhängender Originaltext oder verschiedene, unterschiedlich zu datierende Textfragmente zugrunde liegen. Das Ausmaß der Einflussnahme der Herausgeber auf den osmanischen Originaltext ist darüber hinaus nicht abzuschätzen. Eine Datierung des Textes ist jedoch wichtig,

---

Familie verfasste, *Cizira Botanlı Bedirhaniler ve Bedirhani Ailesi Derneği'nin Tutanakları*. Istanbul: Avesta, 2000 und später Tagebuchaufzeichnungen Celâdet 'Alî Bedirhâns ins moderne Türkische übertrug und herausgab, ders.: *Günlük Notlar*. Istanbul: Avesta, 2007, außerdem der auf kurdisch schreibende Historiker Konê Reş: *Celadet Bedirxan, Jîyan û Ramanen Wî*. Stockholm: Jina Nû, 1997, sowie der Schriftsteller Mehmed Uzun, Mitherausgeber der hier diskutierten Erinnerungen Mehmed Sâlihs, der unter anderem Celâdet 'Alî Bedirhâns Lebensgeschichte in Romanform erzählt, *Kader Kuyusu* [Bîra Qederê], übersetzt von Muhsin Kızılkaya. Istanbul: İthaki Yayınları, 2006 [2005].

11 Bedirhan u. Uzun: *Defter-i Â'malım*, 107-120.

12 Die Aufzeichnungen Mehmed Sâlihs machen dabei mit 96 von 144 Seiten etwa ein Drittel des Buches aus.

um zu entscheiden, ob es sich um aus der Retrospektive verfasste Erinnerungen oder um Tagebucheinträge handelt, die in unmittelbarer zeitlicher Nähe zum Geschehen verfasst worden sind. Auf der eigentlichen Titelseite<sup>13</sup> sind mit „Kayseri am 22. Mayıs 1325“ (maliye, das entspricht dem 04. Juni 1909) Ort und Datum des Beginns der Aufzeichnungen angegeben.<sup>14</sup> Das würde bedeuten, Mehmed Sâlih hätte kurz nach dem gescheiterten konservativen Gegenputsch gegen die jungtürkische Regierung und der Absetzung Sultan ‘Abdülhamids II. im Frühjahr 1909 sowie wenige Wochen vor einem zentralen Ereignis in seinem eigenen Leben, der Geburt seiner Tochter Rewşen im Juli 1909, begonnen, seine Erinnerungen niederzuschreiben. Zu dieser Interpretation passt, was Mehmed Sâlih selbst seinen Ausführungen in einem Vorwort (*mukaddime*) voranstellt. Hier spricht er davon, seine Erinnerungen als lehrreiches Beispiel für seine Nachkommen festhalten zu wollen.<sup>15</sup> Nach der Revolution von 1908 war Mehmed Sâlih nicht allein mit dem Bedürfnis, seine Lebenserinnerungen zu verschriftlichen. Prominente Akteure wie der ehemalige Großwezier Kâmil Paşa, ‘Alî Niyâzî Bey oder der vormalige *serasker* Mehmed Rızâ Paşa veröffentlichten in dieser Zeit ihre Memoiren.<sup>16</sup> Ich gehe davon aus, dass der Text zu großen Teilen im Jahr 1909 verfasst oder zumindest zusammengestellt wurde.

---

13 In Bedirhan u. Uzun: *Defter-i Âmalım*, 18, nach dem Vorwort der Herausgeber.

14 Die Herausgeber geben dagegen 1911 als Datum an. Ich gehe davon aus, dass ein Irrtum vorliegt und fälschlicherweise bei der Umrechnung das auf der Titelseite ebenfalls genannte hicri-Datum (15.05.1327) als maliye-Jahr zugrunde gelegt wurde. 1909 erscheint auch deshalb passender, weil sich Mehmed Sâlih zu diesem Zeitpunkt wohl tatsächlich in Kayseri aufhielt und dort als *tahrîrât müdürü* in der Provinzverwaltung tätig war, während seine Familie 1911 offenbar in Istanbul lebte, siehe Malmisanij: *Cızıra Botanlı*, 190.

15 Bedirhan u. Uzun: *Defter-i Âmalım*, 19: „Bundaki maksadım, evella akabıma (eğer olursa) ve diğer eline bu defter düşecek ahlafe ders, ibret ve intiba verecek bir timsal-ı fihayat bırakmaktır. Onlar benden ve gördüklerimden ibret, beyn ve müstefit olsunlar.“

16 Kâmil Paşa: *Târîh-i siyâsi-i devlet-i ‘âliye-i ‘osmâniye*: Istanbul: Matbaa Ahmed İhsan, 1909 und später ders.: *Hâtırât-ı Şadr-ı esbak Kâmil Paşa*. Istanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1911), Ahmed Niyâzî: *Hâtırât*. Istanbul: Sabah Matbaası, 1908, (Mehmed) Rızâ Paşa: *Hâtırât*. Istanbul: Artin Asadurian, 1908 [1324].

Kompliziert wird die Einordnung jedoch dadurch, dass der Verfasser in seinem Vorwort eine bestimmte Gliederung seiner Ausführungen in Kapitel ankündigt,<sup>17</sup> diese jedoch im dann folgenden Text in keiner Weise einhält. Er schreibt weder in der angekündigten Kapitelreihenfolge, noch finden alle im Vorwort aufgezählten Ereignisse im veröffentlichten Text tatsächlich Erwähnung. Vielmehr konzentrieren sich seine Erinnerungen auf seine Kindheit und Schulzeit sowie die 1890er Jahre. Über seine jüngere Vergangenheit, in der dem Vorwort zufolge Exil und Gefangenschaft (die Rede ist von *menfā* und *mahbūs*) eine Rolle spielen, finden sich keine Informationen im Text. Das legt den Schluss nahe, dass der Nachlass Mehmed Sāliḥs fragmentierter ist, als er von den Herausgebern präsentiert wird, und Aufzeichnungen sowie Überarbeitungen verschiedener Datierung einschließt. Die stichpunktartigen Angaben zu Ereignissen der Familiengeschichte in den einzelnen Jahren lassen außerdem vermuten, dass Mehmed Sāliḥ auf eine Agenda oder andere kalendarische Aufzeichnungen als Stütze für Teile seiner Erinnerungen zurückgreifen konnte. Um 1893/94 brechen die Erinnerungen kommentarlos ab. Im Jahr 1914 setzen die Aufzeichnungen dann unvermittelt und ohne Überleitung wieder ein. Dieser zweite, kürzere Teil der Aufzeichnungen ist wie ein Tagebuch gehalten und beschreibt einen Zeitraum von nur wenigen Wochen während des Ersten Weltkrieges.<sup>18</sup>

Um auf die Frage nach dem Genre zurückzukommen: Der Text enthält sowohl erinnernde als auch tagebuchähnliche Passagen. Für den Großteil der Aufzeichnungen kann jedoch eine retrospektive Sicht angenommen werden, es besteht ein größerer zeitlicher Abstand zwischen handelndem und schreibendem Selbst. Ich betrachte den Text als Sammlung autobiographischer Fragmente, in denen Aussagen über Selbstwahrnehmungen, Lebenserfahrungen, soziales Wissen und Zu-

---

17 Bedirhan u. Uzun: *Defter-i Â'malim*, 19.

18 *Ibid.*: 85-96.

kunftserwartungen des Schreibenden getroffen werden und die damit einer Definition von Autobiographie im weiteren Sinne bzw. von Ego-Dokumenten entsprechen.<sup>19</sup>

Mehmed Sâlih selbst hat seinen Ausführungen 1909 einen ausführlichen Titel vorangestellt: Auf *Hatıratım yahud Defter-i A'mahım* folgt der Untertitel *Ya mecmua muharriri Mehmed Salih Bedirhan el-Azizi el-Kurdi*. Bereits der Titel enthält damit Marker autobiographischen Schreibens und deutet an, dass der Autor selbst seine Aufzeichnungen autobiographisch verstanden wissen will.<sup>20</sup> Im Folgenden sollen zunächst Mehmed Sâlihs Werdegang und anschließend sein aus dem Text hervorgehendes Selbstverständnis herausgearbeitet werden.

## Mehmed Sâlih Bedirhân (1873/74-1915)

Unter der Überschrift *Tüfuletim*, meine Kindheit, beginnen die Erinnerungen mit einem Überblick über die Familiengeschichte der Bedirhânis. Ein Fokus liegt dabei auf dem Aufstand, den Emir Bedirhân Mitte des 19. Jahrhunderts im ostanatolischen Emirats von Botan gegen die osmanische Oberherrschaft führte und der 1847 mit einer Niederlage Emir Bedirhâns und dem anschließenden Exil seiner gesamten Familie in den Westen des Osmanischen Reiches, zunächst nach Kreta und von dort später nach Damaskus, endete.<sup>21</sup> Neben der rezenten kollektiven Erfahrung des Exils macht Mehmed Sâlih die Identität der Familie vor allem an der starken Verbindung zum Naqshbandiyya-Sufismus sowie der

---

19 Winfried Schulze (Hg.) im Vorwort zu *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen*. Berlin: Akademie-Verlag, 1996, 28.

20 Siehe Philippe Lejeune: *Le Pacte Autobiographique*. Paris: Editions du Seuil, 1975, und Tetz Rooke: *In My Childhood. A Study of Arabic Autobiography*. Stockholm: Stockholm University, 1997, 51-64 zu Markern autobiographischen Schreibens.

21 Für eine Analyse des Aufstands im regionalen Kontext, siehe Suavi Aydın u. Jelle Verheij: "Confusions of the Cauldron. Some Notes on Ethno-Religious Groups, Local Powers and the Ottoman State in Diyarbekir Province, 1800-1870." In: *Social Relations in Ottoman Diyarbekir, 1870-1915*. Hg. Joost Jongerden u. Jelle Verheij. Leiden: Brill, 2012, 15-54.

Verortung der Familie in frühislamischer Geschichte, über die Abstammung von Ḥalīd b. al-Walīd (592-642), einem Militärführer und Zeitgenossen des Propheten Muhammad, fest.<sup>22</sup> Die arabische Herkunft Ḥalīd b. al-Walīds stört Meḥmed Sāliḥ dabei nicht. Die Definition der Familienidentität erfolgt hier nicht ethnisch oder nationalistisch, sondern über religiöse Zugehörigkeit und privilegierte Herkunft.<sup>23</sup>

An diese allgemeinen Ausführungen zur Familiengeschichte anschließend kommt Meḥmed Sāliḥ auf seinen eigenen Stammbaum zu sprechen. Sein Großvater Sāliḥ Bedirḥān war ein Bruder des oben erwähnten Emir Bedirḥāns. Meḥmed Sāliḥ führt listenartig sämtliche Geschwister seines Vaters Maḥmūd Bedirḥān auf und vermerkt dabei, ob die genannten Personen zum Zeitpunkt der Niederschrift noch am Leben waren, in welcher Situation und an welchem Ort sie zu jener Zeit lebten und ob sie Nachkommen hinterließen. In diesem Kontext nennt er schließlich auch sich selbst, geboren im Jahr 1290 (1873/74) in Latakia als Sohn Maḥmūd Bedirḥāns, der zu dieser Zeit als Beamter in der Provinzverwaltung des Distrikts Sahyūn tätig war.<sup>24</sup> Seine Mutter Leylā war eine Tochter des Emirs Bedirḥān und dessen Frau Rewṣen, und damit eine Cousine väterlicherseits ihres Ehemannes Maḥmūd Bedirḥān.

Im Alter von fünf Jahren, so berichtet er, wurde Meḥmed Sāliḥ durch den Tod seiner Mutter zur Halbwaise. Während sein Vater seine Tätigkeit in der syrischen Provinzverwaltung fortsetzte, erneut heiratete und kaum eine Rolle in den Kindheitserinnerungen Meḥmed Sāliḥs spielt, übernahm Rewṣen, seine Großmutter mütterlicherseits, seine Erzie-

---

22 Bedirhan u. Uzun: *Defter-i Âmalım*, 21-24. Es mag dabei eine Rolle spielen, dass Ḥalīd b. al-Walīd als Eroberer Syriens gilt und diese Bezugnahme die Bedirḥānis im Ort ihres Exils historisch verankern soll.

23 Mit Blick auf die kurdischen Notablen von Damaskus warnt Nelida Fuccaro davor, ethnische Zugehörigkeit als feste Analysekatgorie auf historische Kontexte zu übertragen, "Ethnicity and the City: The Kurdish Quarter of Damascus Between Ottoman and French Rule, c. 1724–1946." In: *Urban History* 30.2 (2003), 206–224.

24 Bedirhan u. Uzun: *Defter-i Âmalım*, 30.

hung. Mehmed Sâlih berichtet rückblickend von einer Kindheit, die durch zahlreiche Ortswechsel geprägt war. Diese räumlichen Veränderungen gliedern anstelle einer Chronologie die frühen Kindheitserinnerungen des Autors. Von Latakia über Damaskus und Beirut führte ihn sein Weg, immer in Begleitung der Großmutter, auf die Insel Limnos, von dort nach Istanbul und schließlich zurück nach Syrien. Stets lebten Mehmed Sâlih und seine Großmutter bei Verwandten, sehr wahrscheinlich den verheirateten Söhnen und Töchtern der Großmutter. Möglicherweise auf der Grundlage früherer Aufzeichnungen beschreibt Mehmed Sâlih detailliert Familienangehörige sowie ihre Ämter und Lebenssituation zur Zeit seines Besuches. So ergibt sich eine Innenperspektive auf das weitgespannte Netzwerk der Bedirhâni-Familie, das für den jungen Mehmed Sâlih auch zum Solidaritätsnetzwerk wird.

Die Kindheitserinnerungen bis zu seiner Rückkehr nach Damaskus nehmen mit siebenundvierzig gedruckten Seiten etwa die Hälfte der veröffentlichten Aufzeichnungen Mehmed Sâlihs ein.<sup>25</sup> Ein zweites zentrales und ausführlich behandeltes Thema in Mehmed Sâlihs Erinnerungen ist sein Bildungsweg. Der Autor zählt dabei nicht nur Schulen, sondern auch einzelne Fächer auf, er erinnert sich an seine Bewertungen und nennt die Namen seiner Lehrer. Auf der Insel Limnos hatte seine Ausbildung an der lokalen Grundschule (*İptidai Mektebi*) begonnen. Er hat seine ersten Schuljahre dort in guter Erinnerung behalten. Später setzte er seine Ausbildung auf der *Rüşdiyye* in Beşiktaş, Istanbul und der von ihm als besonders traditionsreich herausgestellten *Çakmakiye Rüşdiyyesi* in Damaskus fort. Er erinnert sich an Klassenkameraden aus kurdischen Notablenfamilien, aber vor allem an Lehrer, Unterrichtsinhalte und die Schwierigkeiten, die ihm vor allem technisch-mathematische Fächer bereiteten. Die nun folgende Periode wird im Text nicht mehr

---

25 Rooke: *In My Childhood*, 6, unterstreicht Kindheitserinnerungen als zentrales Thema auch in arabischsprachigen Autobiographien.

durch Ortswechsel, sondern durch den Besuch verschiedener Schulen gegliedert und erstmals auch datiert. 1886 begann Meḫmed Sālīḫ seine Ausbildung an der *İdadiye 'Askeriye* in Damaskus. Dort fiel ihm das Studium jedoch nicht leicht, er musste eine Klasse wiederholen und verließ die Schule schließlich. 1890 setzte er seine Ausbildung dann für kurze Zeit an der Schule der *Alliance Israélite* in Jerusalem fort.<sup>26</sup>

Trotz der im Text immer wieder anklingenden Schwierigkeiten während der Schulzeit erhofft sich Meḫmed Sālīḫ eine Karriere als osmanischer Beamter. Um dieses Ziel zu verwirklichen will er die *Mülkiye*-Schule für Staatsbeamte in Istanbul besuchen. Die Pläne seiner Familie, insbesondere seines Onkels Bedrī Paşa Bedirḫān, jedoch machen diese Hoffnungen auf eine Karriere zunichte, von der sich Meḫmed Sālīḫ nicht zuletzt soziales Prestige und wirtschaftliche Unabhängigkeit verspricht.<sup>27</sup> Bedrī Paşa, von dem im Folgenden noch die Rede sein wird, hatte Meḫmed Sālīḫ bereits einen Platz im Verband der Familie zugewiesen – und zwar, so konstatiert zumindest Meḫmed Sālīḫ selbst, keinen besonders privilegierten. Er soll eine Tochter Bedrī Paşas, seine Cousine Sāmiye heiraten und als *içgüveyi*, als Schwiegersohn im Haus der Familie seiner Frau und damit in wirtschaftlicher Abhängigkeit leben.

Seine Aufzeichnungen zeugen davon, dass sich Meḫmed Sālīḫ nach Kräften gegen die Vereinnahmung durch Bedrī Paşa, die das Ende sei-

---

26 Damit widersetzt er sich der unter dem Großwezirat von Meḫmed Kāmil Paşa (reg. 1885-1891) deutlichen Tendenz, osmanische höhere Schulen zu stärken und europäischen Einfluss im Bildungswesen in den arabischen Provinzen zurückzudrängen, siehe Gross: *Ottoman Rule*. Bd. II, 372-416. Meḫmed Sālīḫ erinnert sich, dass er eine Strafgeld bei Verlassen der osmanischen *'Askeriye* zahlen musste. Vielleicht steht dieses Bußgeld im Zusammenhang mit den beschriebenen bildungspolitischen Überlegungen der osmanischen Regierung.

27 Bedirhan u. Uzun: *Defter-i A'malim*, 62-64. Sehr wahrscheinlich hat Meḫmed Sālīḫ bei seinen Zukunftsplänen das Beispiel seines Cousins 'Abdurrahman Bedirḫān vor Augen. Dieser schloss im Jahr 1889 die *Mülkiye* in Istanbul erfolgreich ab und war im Anschluss in der Bildungspolitik tätig, ehe er 1898 in die Schweiz floh. Ali Çankaya: *Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeler*. Ankara: Örnek Matbaası, 1954, 201.

ner Karrierepläne und seiner Hoffnung auf sozialen und wirtschaftlichen Aufstieg bedeutete, wehrte. Letztlich blieben seine Bemühungen jedoch erfolglos. Im Jahr 1890 heiratete er Sâmiye. Seine weiteren Aufzeichnungen zeigen, dass er zumindest während der 1890er Jahre im Haushalt Bedrî Paşas lebte. Bedrî Paşa setzte seinen Schwiegersohn als Verwalter zweier seiner Dörfer im Hawrân ein, deren Landbesitz er in seinem Namen registriert hatte.<sup>28</sup> 1894 begleitete Mehmed Sâlih seinen Schwiegervater erneut in den Hawrân, wo dieser im selben Jahr das Amt des *mutasarrıf* übernommen hatte.<sup>29</sup> Später reiste er im Auftrag Bedrî Paşas nach Baalbek, um dort Ländereien für den Paşa zu begutachten.<sup>30</sup>

Nach einer langen Unterbrechung nahm Mehmed Sâlih seine Aufzeichnungen erst 1914 wieder auf: Zu Beginn des Ersten Weltkrieges hielt er sich in Damaskus auf und unterstützte ‘Abdurrahman Paşa al-Yūsuf<sup>31</sup> dabei, kurdische Freiwillige für die osmanische Armee zu gewinnen.<sup>32</sup> Über die Zeitspanne zwischen 1893 und 1914 ist aus seinen Erinnerungen nichts zu erfahren. Sein Vorwort, in dem eine Zeit der Gefangenschaft erwähnt wird, und die von ihm um 1911 verfassten Artikel lassen auf eine Politisierung Mehmed Sâlihs um die Jahrhundertwende schließen.<sup>33</sup> Aus der Biographie seiner Tochter Rewşen Bedirhân (1909-1992) lässt sich lediglich rekonstruieren, dass Mehmed Sâlih als Beamter in der osmanischen Provinzverwaltung tätig war und immer wieder nach Damaskus, in den Einflussbereich Bedrî Paşas zurückkehr-

---

28 Bedirhan u. Uzun: *Defter-i Âmalım*, 69.

29 Ibid.: 80.

30 Ibid.: 82.

31 ‘Abdurrahman Paşa al-Yūsuf (gest. 1920) war zu dieser Zeit einer der wichtigsten kurdischen Notablen in Damaskus. Er war ab 1908 Abgeordneter im osmanischen Parlament und Unterstützer der CUP-Regierung. Siehe Fuccaro: “Ethnicity and the City”, 219 und Schatkowski Schilcher: *Families in Politics*, 151-153.

32 Bedirhan u. Uzun: *Defter-i Âmalım*, 83-95.

33 Zu Mehmed Sâlihs journalistischen Aktivitäten siehe auch BOA: Y.PRK.UM. 51.70 (Ağustos 1316).



te.<sup>34</sup> Im Herbst 1914 kümmerte er sich nach dem Tod Bedrī Paşas in İzmir um dessen Begräbnis.<sup>35</sup> Kaum ein halbes Jahr später, am 30.03.1915, verstarb Mehmed Sâlih selbst. Im Alter von 42 Jahren erlag er in Damaskus einer Typhuserkrankung.<sup>36</sup>

Was lässt sich über die Stationen seines Lebenslaufes hinaus aus dem Text über Mehmed Sâlih erfahren? Er versteht sich selbst als Mitglied einer urbanen Elite und legitimiert seine Position zunächst historisch, durch die ausführliche Beschreibung seiner Abstammung an prominenter Stelle zu Beginn seiner Ausführungen. Dann folgen im Text Verweise auf sein Umfeld in Damaskus, die seine Zugehörigkeit zu einer privilegierten Gruppe auch sozial und räumlich untermauern: Wenn er seine Schulkameraden und Freunde erwähnt, weist er sie durch Nennung ihrer vollständigen Namen als Mitglieder Damasener Notablenfamilien aus.<sup>37</sup> Wie sie besucht er die Çakmakiye-Schule, die er selbst als altherrwürdig und prestigeträchtig beschreibt.<sup>38</sup> Bei der Beschreibung eines der Häuser, welches er mit seiner Familie in Damaskus bewohnte, erwähnt er, dass es gegenüber dem Anwesen von Ahmed 'İzzet Paşa al-'Abîd gelegen gewesen sei.<sup>39</sup> Ahmed 'İzzet war im ausgehenden 19. Jahrhundert wohl einer der einflussreichsten Männer in Damaskus und stand Sultan 'Abdülhamîd II. nahe. Er lebte – wie offenbar

---

34 Malmisanij: *Cızira Botanlı*, 190-192.

35 Bedirhan u. Uzun: *Defter-i Âmalım*, 87-89.

36 Malmisanij: *Cızira Botanlı*, 190.

37 Bedirhan u. Uzun: *Defter-i Âmalım*, 45 – hier nennt er seine Klassenkameraden Celâleddin und Muḥammad 'Aṭâ al-Ayyûbî sowie 'Umar Aḡaliyakın. Anders als Mehmed Sâlih schaffte Muḥammad 'Aṭâ al-Ayyûbî den Sprung nach Istanbul: Im Jahr 1897 schloss er die *Mülkiye* ab und übernahm im Anschluss Posten in der osmanischen Provinzverwaltung in Syrien, bis er 1909, zum Zeitpunkt der Niederschrift der Aufzeichnungen Mehmed Sâlihs, als Abgeordneter von Kirkuk ins osmanische Parlament einzog. Nach dem Ersten Weltkrieg übernahm er Ämter in der syrischen Regierung, siehe Çankaya: *Mülkiye Tarihi*, 341 und Philip Khoury: *Syria and the French Mandate. The Politics of Arab Nationalism 1920-1945*. Princeton N.J.: Princeton Univ. Press, 1987, 258.

38 Bedirhan u. Uzun: *Defter-i Âmalım*, 46.

39 Ibid.: 31.

auch die Bedirḫānis – außerhalb der Damaszener Altstadt im modernen und repräsentativen Stadtteil Sārūja, in dem sich auch die osmanischen Verwaltungsgebäude befanden.<sup>40</sup>

Zwar hatte Meḫmed Sālīḫ Zugang zur urbanen Elite in Damaskus, dennoch blieb er in mehrfacher Hinsicht ein Außenseiter: Als Halbweise, der nur über die mütterliche Seite direkt von Emir Bedirḫān abstammte, stand er innerhalb der Familienhierarchie nicht an vorderer Stelle. Insbesondere verfügte er kaum über nennenswertes eigenes Vermögen und war von seiner Familie wirtschaftlich abhängig. Früh wurde ihm daher klar, dass nur eine gute Ausbildung und so erworbenes kulturelles Kapital diesen Nachteil ausgleichen und seine Unabhängigkeit langfristig sichern könnten. Schon in seinen frühen Kindheitserinnerungen spielen Geldsorgen eine Rolle: Er berichtet beispielsweise, permanent bei den Händlern vor der Schule verschuldet gewesen zu sein, weil er weniger Taschengeld als seine Schulkameraden erhalten habe.<sup>41</sup> Als er zur Heirat und zur Aufgabe seines Studiums gezwungen wird, zerschlagen sich seine Hoffnungen auf eine osmanische Beamtenlaufbahn und damit auf wirtschaftliche Unabhängigkeit. Für sein Selbstverständnis bleibt Bildung jedoch ein zentraler Aspekt, vor allem um sich als modern, zivilisiert und überlegen von anderen abzuheben. Über Intelligenz und Sprachtalent versucht Meḫmed Sālīḫ beispielsweise, sich von Reṣīd, einem Angehörigen des Haushalts Bedrī Paṣas, mit dem er gemeinsam Französischunterricht bei einem Privatlehrer erhält und der ihn wiederholt respektlos behandelt, abzugrenzen. Anders als er selbst zeige Reṣīd keinerlei Talent oder Geduld für den Unterricht, er könne noch nicht einmal den Koran lesen und sei ganz und gar ungebildet.<sup>42</sup>

---

40 Zur Entwicklung des Stadtteils Sārūja im 19. Jahrhundert, siehe Fuccaro: "Ethnicity and the City", 216 und 218. Neben Aḫmed 'İzzet Paṣa lebten hier auch die Notablenfamilien der Yūsufis und Ṣamdins, siehe Khoury: *Urban Notables*, 40.

41 Bedirhan u. Uzun: *Defter-i A'malm*, 52.

42 *Ibid.*: 65.

Auch in einer Episode über seinen von ihm ebenfalls nicht besonders geschätzten Onkel mütterlicherseits, 'Alī Ṣāmīl Paşa Bedirhān, weist er auf die mangelnde Bildung 'Alī Ṣāmīls hin, der Meḥmed Sāliḥ zufolge nicht einmal seinen Namen schreiben könne.<sup>43</sup>

Ein zweites wichtiges Element für Meḥmed Sāliḥs Selbstverständnis und seine Abgrenzung von anderen sind seine Vorstellungen von Moral. So spricht er sich wiederholt entschieden gegen Korruption aus und verurteilt insbesondere seinen Schwiegervater Bedrī Paşa für dessen in seinen Augen korrupte und illegale Machenschaften.<sup>44</sup> Ebenso tadelt er 'Alī Ṣāmīl für dessen Lebenswandel und insbesondere seinen Umgang mit Prostituierten.<sup>45</sup> Sich selbst stellt er in beiden Fällen jedoch nicht als von vornherein immun gegen solche Versuchungen, sondern vielmehr als reumütig und geläutert dar: Als er als Verwaltungsbeamter in den Ha-wrān versetzt wurde, hätten ihn Freunde ermutigt, Bestechungsgelder als zusätzliches Einkommen anzunehmen. Meḥmed Sāliḥ lehnte dies zwar entschieden ab, ließ sich dann aber doch von einem Bittsteller für die Weiterleitung seines Anliegens bezahlen. Danach, so schreibt er, plagte ihn ein derart schlechtes Gewissen, dass er sich vornahm, niemals wieder Bestechungsgeld anzunehmen.<sup>46</sup> Ähnlich verhält es sich mit seinem Lebenswandel. Er gesteht ein, dass er sich im zweiten Jahr seiner Ehe eine Geliebte nahm. Er selbst deutet sein Verhalten als Rebellion gegen den Schwiegervater Bedrī Paşa und bereut, damit seine Ehefrau verletzt zu haben.<sup>47</sup>

Auch in anderen Passagen seiner Aufzeichnungen wird Meḥmed Sāliḥ sehr persönlich und präsentiert sich als überaus emotionaler Mensch. Als er zur Aufgabe seines Studiums genötigt wurde, dachte er,

---

43 Ibid.: 42.

44 Ibid.: 79-80.

45 Ibid.: 47 und 56.

46 Ibid.: 80-81.

47 Ibid.: 71.

so erinnert er sich, sogar an Selbstmord.<sup>48</sup> In einer anderen Krisensituation, als er vom Unfalltod eines Onkels väterlicherseits erfuhr, nahm er eine Überdosis eines nicht näher benannten Medikaments zu sich und erkrankte daraufhin schwer.<sup>49</sup> Auch die Erinnerung an seine ihm sehr nahestehende, im Jahr 1891 jung verstorbene Cousine Şükriye fällt sehr emotional und schwärmerisch aus. Noch zehn Jahre nach ihrem Tod schrieb Mehmed Sâlih Briefe an sie, er fügte seinen Erinnerungen einen langen Ausschnitt eines solchen Briefes bei.<sup>50</sup> Diese zum Teil sehr privaten Abschnitte lassen verschiedene Textfragmente unterschiedlichen Datums mit unterschiedlichen Schreibmotivationen vermuten.

Nicht nur über den Privatmann, auch über den Patrioten Mehmed Sâlih geben seine Aufzeichnungen Auskunft: Dieses Element tritt am deutlichsten in seinen späteren Notizen aus der Zeit des Ersten Weltkrieges hervor, zu deren Auftakt er von sich selbst als einem von jeher leidenschaftlichen osmanischen Patrioten spricht.<sup>51</sup> Aber auch zwischen den Zeilen seiner früheren Erinnerungen finden sich Anmerkungen, mit denen sich Mehmed Sâlih als autoritätskritisch und in Opposition zur Herrschaft Sultan ‘Abdülhamîds II. darstellt. Hier stehen seine Erinnerungen offenbar im Kontext der Revolution von 1908 und der späteren Absetzung ‘Abdülhamîds II. im Jahr 1909. So berichtet Mehmed Sâlih, wie ihn bereits als Kind die Frage umtrieb, warum ‘Osmân Paşa Bedirhân, ein Onkel mütterlicherseits, im Dienste des Sultans stand. Als er die Antwort erhielt, alle Menschen seien verpflichtet, Diener des Sultans zu sein, denn dieser sei der Schatten Gottes auf Erden, will er sich geschworen haben, niemals irgendjemandes Diener zu sein.<sup>52</sup> Mit einer

---

48 Ibid.: 65.

49 Ibid.: 66.

50 Ibid.: 72-77.

51 Ibid.: 85.

52 Ibid.: 38. Mehmed Sâlih lehnt hier die religiöse Machtlegitimation des Sultans als Kalif ab, wie sie unter anderem in den Schriften von Abū-l-Hudā aş-Şayyādî im späten 19. Jahrhundert propagiert wird, siehe Butrus Abu-Manneh: “Sultan Abdulhamid II and

ähnlichen Argumentation führt er seinen schulischen Misserfolg darauf zurück, dass er zu gerechtigkeitsliebend und nicht autoritätsgläubig sei und daher immer wieder in Konflikt mit seinen Lehrern geriet.<sup>53</sup> Auch seine permanente Auseinandersetzung mit Bedrī Paşa und dessen Haushaltspolitik steht letztlich mit einer weiterreichenden, weniger direkt geäußerten Systemkritik in Verbindung. Um das weiter auszuführen, komme ich im folgenden Abschnitt auf den familiären und weiteren politischen Kontext der Aufzeichnungen Mehmed Sâliḥs und die Haushaltspolitik Bedrī Paşas im spätosmanischen *vilâyet* Syrien zu sprechen.

## Im Netzwerk Bedrī Paşas: Die Provinz Syrien in spätosmanischer Zeit

Die Provinz Syrien, die für weite Teile seiner Erinnerungen den Lebensmittelpunkt Mehmed Sâliḥs bildete, war in spätosmanischer Zeit und insbesondere während der Regierungszeit ‘Abdülhamîds II. in den Fokus staatlicher Zentralisierungsbestrebungen geraten. Die Provinzverwaltung bemühte sich um die Integration bisher quasi autonomer Regionen, vor allem des syrischen Berglandes in das osmanische Steuersystem und trieb zu diesem Zweck Landregistrierung und Volkszählungen voran.<sup>54</sup> Bei der lokalen Bevölkerung stieß diese Politik auf erheblichen Widerstand, der sich in den 1890er Jahren auch in der von Drusen besiedelten Region des Hawrân in mehreren Aufständen Bahn brach.<sup>55</sup> Zusätzlich erschwert wurde die Situation durch eine globale Wirtschaftskrise, die zum Einbruch der Preise für Getreide, dem Hauptexportpro-

---

Shaikh Abulhuda as-Sayyadi." In: *Middle Eastern Studies* 15.2 (1979), 143-145.

53 Bedirhan u. Uzun: *Defter-i Âmalım*, 52.

54 Schäbler: *Aufstände*, 121-127.

55 *Ibid.*: 151-167 und Gross: *Ottoman Rule*. Bd. II, 423-458.

dukt der Region, führte. Landwirtschaft war kaum mehr profitabel und Bauern konnten fällige Steuern daher nicht aufbringen.<sup>56</sup>

In dieser eher unvorteilhaften Situation wurde Bedrî Paşa Bedirhân zum Jahresende 1887 erstmals als *mutasarrıf* des Hawrân eingesetzt.<sup>57</sup> Er hatte dieses Amt bis 1889 inne, als Mustafâ 'Âsım Paşa,<sup>58</sup> ein erklärter Gegner der Korruption und Modernisierer in der Tradition Midḥat Paşas, zum *vali* der Provinz Syrien ernannt wurde und die Verwaltung von Beamten, die wie Bedrî Paşa eng im Kreis der Damaszener Notablen verwurzelt waren, säuberte. Bedrî Paşas anschließende Wiederernennung als *mutasarrıf* im Hawrân 1894 fiel dann in die zweite Amtszeit 'Osmân Nürî Paşas,<sup>59</sup> der als *vali* in Damaskus auf die Unterstützung der lokalen Notablen setzte. Mehmed Sâlih berichtet, dass Bedrî Paşa achthundert Lira an den *vali* zahlte, um sich das *mutasarrıf*-Amt zu sichern. Mehmed Sâlih erinnert sich deshalb so gut daran, weil Bedrî Paşa unter anderem das Haus seiner Tochter Sâmiye, Mehmed Sâlihs Ehefrau, verpfändete und die Unterschrift des Schwiegersohns auf einem Schuldschein fälschte um die Summe aufzubringen.<sup>60</sup>

Aus Mehmed Sâlihs Perspektive ist das Verhalten Bedrî Paşas doppelt verwerflich, er verurteilt einerseits Diebstahl und Betrug und andererseits Korruption und Ämterkauf. Entsprechend entrüstet schildert Meh-

---

56 Schatkowski Schilcher: "Violence in Rural Syria", 50-84.

57 Laut dem Provinz-*sâlnâme* des Jahres 1311 (1894) war Bedrî Paşa erstmals vom 19.10.1303 (31.12.1887) bis zum 04.03.1305 (16.05.1889) als *mutasarrıf* des Hawrân eingesetzt. Seit dem 21.06.1310 (02.09.1894) war er erneut im Amt, *sâlnâme-yi vilâyet-i sūriye*, def'a 27, 1311 (1894), 83-84. 1897 war Bedrî Paşa *mutasarrıf* in Hama und ab 1901 *mutasarrıf* in Tripolis, siehe Thomas Eich: *Abū l-Hudā aş-Şayyādī. Eine Studie zur Instrumentalisierung sufischer Netzwerke und genealogischer Kontroversen im spätosmanischen Reich*. Berlin: Schwarz, 2003, 208.

58 Gross: *Ottoman Rule*. Bd. II, 404-408.

59 'Osmân Nürî Paşa (gest. 1898) trat 1894 seine zweite Amtszeit als *vali* in Syrien an, bereits 1891-1892 hatte er dieses Amt inne gehabt, bevor er in den Jemen versetzt worden war. Er stand in guter Beziehung zu den lokalen Notablen, gegen ihn wurde jedoch der Vorwurf der Korruption erhoben, siehe Gross: *Ottoman Rule*. Bd. II, 422-423 und 435.

60 Bedirhan u. Uzun: *Defter-i Âmalım*, 79.

med Sālīh den Vorfall in seinen Aufzeichnungen. Aus Bedrī Paşas eigener Perspektive macht sein Vorgehen jedoch Sinn und zeugt von seiner pragmatischen Anpassung an die politischen Rahmenbedingungen der 1890er Jahre. Korruption grassierte zu dieser Zeit vor allem auch deshalb, weil die Gehälter der osmanischen Verwaltungsbeamten nicht regelmäßig gezahlt wurden.<sup>61</sup> Darüber hinaus, so schreibt der damalige deutsche Konsul in Beirut, habe der *vali* ‘Oṣmān Nūrī Paşa sein Amt erst angetreten, nachdem ihm der Sultan das Privileg zugestanden habe, sämtliche Beamte in Syrien selbst einzusetzen. Dieses Privileg nutzte ‘Oṣmān Nūrī dann, um sich zu bereichern: Die Ämter in der Verwaltung standen nicht nur zum Verkauf, auch die Amtszeiten waren kurz, wie auch Bedrī Paşa erfahren musste, als er bereits 1896, kaum zwei Jahre im Amt, von seinem teuer erkauften Posten im Hawrān wieder abberufen wurde. Er übernahm im Anschluss das Amt des *mutasarrıfı* in Hama und zahlte dafür angeblich erneut eintausend Lira an ‘Oṣmān Nūrī Paşa.<sup>62</sup> Dass Bedri Paşa hier mithalten konnte, weist darauf hin, dass er über erhebliche finanzielle Ressourcen verfügte. Wie die meisten anderen Mitglieder der Damaszener Elite Mitte des 19. Jahrhunderts konnte er vor allem auf Gewinne zurückgreifen, die seine Ländereien abwarfen.<sup>63</sup> Daneben war Bedrī Paşa, wie Mehmed Sālīhs Schilderung zeigt, auf sein Netzwerk angewiesen: Er brachte Angehörige seines unmittelbaren Umfeldes dazu, ihn kurzfristig finanziell zu unterstützen. Im Amt bestätigt setzte er diese Verwandten und Angehörigen seines

---

61 Schäbler: *Aufstände*, 176.

62 Der deutsche Konsul in Beirut berichtet darüber ausführlich: Archiv des Auswärtigen Amtes, Libanon R 14023 Bd. 2, N°31 vom 19.02.1896. Auch Philip Khoury thematisiert den Ämterkauf während der Amtszeit ‘Oṣmān Nūrī Paşas, er berichtet, dass ‘Abdurrahman al-Yūsuf für den Posten des *amir al-hağğ* die „phänomenale Summe“ von zweitausend Goldlira zahlte. Khoury: *Urban Notables*, 48.

63 Bedrī Paşa ist somit Teil einer von Philip Khoury als „landowning-bureaucratic notables“ bezeichneten Damaszener Elite, auch wenn die Bedirhāni-Familie in den einschlägigen Studien nicht explizit erwähnt wird. Ibid.: 2 und 48, und Schatkowski Schilcher: *Families in Politics*.

Haushaltes dann im Gegenzug in Verwaltungsposten im Hawrân und anderen Regionen Syriens ein.

Auch während seiner Regierungszeit im Hawrân setzte Bedrî Paşa stärker auf Kooperation zum beiderseitigen Vorteil als auf Konfrontation: Während seiner ersten Amtszeit kam es 1888 zu Unruhen innerhalb der drusischen Bevölkerung. Die einsetzende Wirtschaftskrise verschärfte die ohnehin angespannte Situation, so dass auch die als lokale Verwalter eingesetzten Angehörigen der drusischen Oberschicht die Bevölkerung nicht mehr kontrollieren konnten. Memdûh Paşa, Bedrîs Vorgänger im Amt des *mutasarrıf* und amtierender Kommandant der Militärverwaltung im Hawrân, drängte auf ein härteres Vorgehen gegen die Drusen und führte schließlich eine erfolgreiche Strafexpedition in den Ğebel Drüz. Aus Mehmed Sâlihs Aufzeichnungen geht hervor, dass Bedrî Paşa mit Memdûhs Vorgehen nicht einverstanden war.<sup>64</sup> In seiner zweiten Amtszeit ab 1894 verfolgte Bedrî dann zunächst eine gemäßigtere Linie im Umgang mit der aufständischen drusischen Bevölkerung, die sich auch mit den Vorgaben seines Patrons, dem *vali* ‘Osmân Nürî Paşa, deckte.<sup>65</sup> Wie auch ‘Osmân Nürî Paşa arbeitete er auf eine Integration der drusischen Führungsschicht in die osmanische Verwaltung hin. Er setzte zu diesem Zweck Ğamdül Bekîl al-Atraş in as-Suwaydâ’, der Hauptstadt der Region Ğebel Drüz, als *kaymakam* ein und traf während einer Reise ins Hawrân-Gebirge auch mit weiteren Drusenführern zusammen.<sup>66</sup> 1895 jedoch wurden erneut Stimmen laut, die auf militärisches Vorgehen und die Etablierung direkter osmanischer Verwaltungsstrukturen im Drusen-Gebirge drängten. Diesmal schloss sich Bedrî Paşa diesen Forderungen, deren Wortführer erneut Memdûh Paşa war, an. Die beiden erreichten, dass im Jahr 1896 zwei weitere Expeditionen

---

64 Bedirhan u. Uzun: *Defter-i Âmalım*, 60.

65 Gross: *Ottoman Rule*. Bd. II, 432-458.

66 Bedirhan u. Uzun: *Defter-i Âmalım*, 80.



gegen die rebellierende drusische Bevölkerung ausgesandt wurden, die mit großer Härte gegen die Aufständischen vorgingen.<sup>67</sup>

Bedrī Paşa war nicht nur im Hawrān, sondern in der gesamten syrischen Provinz gut vernetzt. Im Zuge der Registrierung von Ländereien, die von der osmanischen Provinzverwaltung seit den 1870er Jahren vorangetrieben wurde, war es ihm gelungen, Grundbesitz in seinem Namen registrieren zu lassen. Dabei war es von Vorteil, dass er über seine Ämter in der Provinzverwaltung Einblick in Vorgänge der Landreform, insbesondere die Auktion von Ländereien, hatte.<sup>68</sup> Unter anderem gehörten Bedrī Paşa zwei Dörfer im Hawrān, deren Verwaltung er um 1890 Mehmed Sālih übertrug.<sup>69</sup>

Neben Mehmed Sālih setzt Bedrī Paşa weitere von ihm mehr oder weniger abhängige Verwandte in der Provinzverwaltung und als Verwalter seiner Ländereien ein. Ein weiteres Beispiel für diese Klientelpolitik Bedrī Paşas ist die Karriere Ṭāhir Beys: Ṭāhir Bey war der Sohn von ‘Izzeddīn Şēr, eines Neffen Emir Bedirḫāns, der während des Aufstands von 1847 mit der osmanischen Regierung kooperiert und nach dem Exil der Bedirḫāni-Familie für kurze Zeit die Herrschaft in der Region Botan übernommen hatte.<sup>70</sup> Innerhalb der Familie war Ṭāhir aufgrund des Verrats seines Vaters geächtet, doch Bedrī Paşa reichte ihm die Hand zur Versöhnung. Er holte ihn aus Istanbul zu sich nach Syrien, verheiratete ihn mit seiner Schwester Nefise und verschaffte ihm einen Posten in der syrischen Provinzverwaltung. Als Nefise bald darauf verstarb, arrangierte Bedrī Paşa eine zweite Ehe für Ṭāhir. Er verheiratete ihn mit Ruḳiya, einer Tochter der bereits mit den Bedirḫānis verschwägerten Barakāt-Familie.<sup>71</sup> 1882 war Ṭāhir als *kaymakam* in ‘Aḡlūn tätig. Er verwal-

67 Gross: *Ottoman Rule*. Bd. II, 455-457 und Schäbler: *Aufstände*, 179-184.

68 Siehe auch Khoury: *Urban Notables*, 26-27.

69 Bedirhan u. Uzun: *Defter-i Âmalım*, 69. Die Namen der Dörfer werden als „Harra“ und „Ketibe“ wiedergegeben.

70 Ibid.: 60 und Aydın u. Verheij: „Confusions of the Cauldron“, 15-54.

71 Bedirhan u. Uzun: *Defter-i Âmalım*, 59-60.

tete Land in der Region um Saĥm al-Karāfāt, im Norden von ‘Aġlūn, auf halbem Weg zwischen Damaskus und Jerusalem. Es handelte sich dabei vor allem um Plantagen, in denen Granatäpfel und Oliven für den Export angebaut wurden.<sup>72</sup> Später sei das Land als Besitz der Kinder Tāhir Beys, ‘Izzet Dīn und Adībe, registriert worden.<sup>73</sup> Tāhir Bey hatte Meĥmed Sālīḥ zufolge um 1890 das Amt des *kaymakams* von Ḳunaitra inne und wurde gegen Ende desselben Jahres als *kaymakam* nach Der‘ā versetzt. In diesem Amt verstarb er um 1890.<sup>74</sup>

Bedrī Paṣa verstand es nicht nur, Abhängige an sich zu binden, auch innerhalb der syrischen Oberschicht war er gut vernetzt. Vor allem über Heiratspolitik gelang es den Bedirĥānis, die es um 1862 als Neuankömmlinge nach Damaskus verschlagen hatte,<sup>75</sup> Kontakte zu prominenten alteingesessenen Familien in Syrien zu knüpfen. Ein Beispiel dafür ist die Familie der Barakāts (in der Linie der Furayḥāt oder Fraiḥāt), im späten 19. Jahrhundert eine der führenden šeyḥ-Familien in der Region ‘Aġlūn. Im Zuge der Landreform konnten die Barakāts sich in den 1860er Jahren auch als Großgrundbesitzer etablieren und setzten nach einer gescheiterten Steuerrevolte gegen die osmanische Provinzverwaltung im Jahr 1877 auf Integration in staatliche Machtstrukturen.<sup>76</sup> Eines der Familienoberhäupter, Ḥasan Barakāt Efendi, wird im *sālnāme* von

---

72 Fischbach: *State, Society and Land*, 189-190, Mundy u. Smith: *Governing Property*, 93. G. Schumacher bereiste die Region 1896 und beschreibt Saĥm als eine Siedlung mit circa achtzig Häusern, Carl Steuernagel: „Der ‘Adschlūn nach den Aufzeichnungen von Dr. G. Schumacher.“ In: *Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins* 47.3/4 (1924), 239.

73 Fischbach: *State, Society and Land*, 190.

74 Bedirhan u. Uzun: *Defter-i ‘A’malīm*, 59 und 67.

75 Den Erinnerungen Abdūrrezzāk Bedirĥāns zufolge entschloss sich Sultan ‘Abdūlaziz 1862 angesichts griechischer Expansionsbestrebungen im Mittelmeer, die nach Kreta exilierte Bedirĥāni-Familie in die arabischen Provinzen umzusiedeln. Djelil Djelile: *Min Muḍakkirāt ‘Abd ar-Razzāq Badrĥān*. Berlin: Havībun, 2000, 15-16. Als die Familie dort eintraf, befand sich die gesamte Damaszener Oberschicht nach den Ausschreitungen gegen Christen im Jahr 1860 in einem Prozess der Umstrukturierung, siehe Khoury: *Urban Notables*, 26-27.

76 Fischbach: *State, Society and Land*, 82-84, Mundy u. Smith: *Governing Property*, 68.

1894 als Mitglied der *meclis-i idāre* von ‘Aġlūn erwähnt.<sup>77</sup> ‘Alī Barakāt, ein Mitglied dieser Familie, war mit Asiye, einer Tochter Emir Bedirhāns, verheiratet. Die beiden lebten zunächst in Damaskus, wo ‘Alī Barakāt als *yaver* und *yüzbaşı* in der Militärverwaltung *vali* Ḥamdī Paşas (reg. 1880-1885) tätig war,<sup>78</sup> und zogen später nach Jerusalem. ‘Alī Barakāt stand Meḥmed Sāliḥ offenbar recht nahe: Meḥmed Sāliḥ wohnte während seines Aufenthaltes in Jerusalem 1890 bei ihm, ‘Alī Barakāt unterstützte ihn finanziell und bot ihm auch an, für die Finanzierung eines Studiums an der *Mülkiye* aufzukommen.<sup>79</sup>

Nach ähnlichem Muster haben weitere Mitglieder der Bedirhānis in einflussreiche lokale Familien eingeheiratet. Emir Bedirhāns Tochter Sariye heiratete in erster Ehe einen gewissen Maḥmūd Aġa aus Damaskus,<sup>80</sup> eine weitere Tochter, Sāmiye Bedirhān, heiratete Selīm-i Türk aus Beirut.<sup>81</sup> Maḥmūd Bedirhān, Meḥmed Sāliḥs Vater, ging nach dem Tod seiner ersten Frau eine Ehe mit Behiye, der Tochter des in Mu‘allaqa bei Zaḥle verwurzelten Notablen Muḥammad Aġa Ḥalīme ein.<sup>82</sup> Bei allen genannten Familien handelte es sich um lokal einigermaßen einflussreiche Familien – sie gehörten jedoch nicht der religiösen und politischen Oberschicht in Damaskus an.<sup>83</sup> Einen Versuch der Bedirhānis, auch in dieser Oberschicht Fuß zu fassen, könnte die Heirat Ḥalīl Rāmī Bedirhāns mit Nazīre, einer Tochter der Kaylānī-Familie, darstellen. Die Kaylānīs gehörten zu den *aşraf* und kamen ursprünglich aus Hama. Im

77 *sālnāme-yi vilāyet-i sūriye*, def‘a 27, 1311 (1894), 211.

78 Bedirhan u. Uzun: *Defter-i A‘malım*, 47.

79 *Ibid.*: 57.

80 *Ibid.*: 47.

81 *Ibid.*: 34.

82 *Ibid.*: 68.

83 Schatkowski Schilcher: *Families in Politics* listet im Anhang (136-218) die führenden *aġawāt*, ‘*ulamā*‘ und *aşraf*-Familien der Stadt im 18. und 19. Jahrhundert auf. Die Namen Barakāt oder Ḥalīme fallen dabei nicht.

19. Jahrhundert hatten sie sich, unter anderem durch gute Kontakte zur ‘Azm-Familie, auch in Damaskus etabliert.<sup>84</sup>

Das Netzwerk der Bedirhānis erstreckte sich damit über die gesamte Provinz Syrien und konzentrierte sich nicht nur in Damaskus, sondern schloss Kontakte sowohl in den Provinzstädten als auch bis nach Beirut und Jerusalem ein. Doch Bedrī Paṣas Aktivitäten blieben nicht lokal auf Syrien beschränkt. Er bemühte sich, auch überregional und vor allem in die Hauptstadt Istanbul Beziehungen zu knüpfen. Eine zentrale Figur ist dabei ūeyḫ Abū-l-Hudā aṣ-Şayyādī (ca. 1850–1909), einer der einflussreichsten Berater des Sultans ‘Abdülḫamīd II. im ausgehenden 19. Jahrhundert.<sup>85</sup> Im Jahr 1872 heirateten er und sein Bruder ‘Abdürrezzāk die Zwillingsstöchter Emir Bedirhāns, Melek und ‘Ayşe.<sup>86</sup> Die Verbindung konnte auf die gemeinsame Nähe zum Naqshbandiyya-Sufismus aufbauen, war aber auch machtpolitisch sinnvoll. Abū-l-Hudā, ursprünglich aus Aleppo, hatte großen Einfluss in seiner Heimatregion, der osmanischen Provinz Syrien und besaß Land in der Region um Damaskus. In Istanbul etabliert setzte er sich dort auch für die Interessen der Bedirhānis ein. So erinnert sich Meḫmed Sāliḫ, dass Abū-l-Hudā beispielsweise Murād, einen der jüngeren Söhne Emir Bedirhāns, nach seinem Jura-studium bei der Suche nach einer Anstellung in der Verwaltung unterstützte.<sup>87</sup> Besonders Meḫmed Sāliḫs Großmutter Rewşen stand Abū-l-Hudās Haushalt nahe, auch weil sie für Abū-l-Hudās Ehefrau Melek gesorgt hatte, nachdem deren Mutter bei der Geburt verstorben war. Bei einem Aufenthalt in Istanbul um 1882 besuchte die Großmutter das Haus Abū-l-Hudās.<sup>88</sup> Auch Bedrī Paşa hatte enge Verbindungen zu Abū-l-Hudā und dessen Protegé in Damaskus, dem *vali* ‘Oḡmān Nūrī Paşa.

---

84 Ibid.: 136 und 194-196, Bedirhan u. Uzun: *Defter-i Ā‘malım*, 44.

85 Butrus Abu-Manneh: “Sultan Abdulhamid II”, 131-153.

86 Bedirhan u. Uzun: *Defter-i Ā‘malım*, 37 und Eich: *Abū l-Hudā*, 35-36.

87 Bedirhan u. Uzun: *Defter-i Ā‘malım*, 33.

88 Ibid.: 36-37.

Um 1883 standen sowohl Bedrī Paşa als auch sein Bruder ‘Osmān Paşa Bedirhān sowie ‘Abdürrezzāk Bedirhān, ein Enkel Emir Bedirhāns, im persönlichen Dienst Abū-l-Hudās.<sup>89</sup> Ein Teil der Bedirhānis geriet jedoch um 1884 in einen Streit mit Abū-l-Hudā. Unter der Führung von ‘Alī Şāmil Paşa griff eine Gruppe von Bedirhānis, die neben ‘Alī Şāmil Paşa mit Hüseyn, Hālid und Aḥmed weitere Söhne Emir Bedirhāns einschloss, Abū-l-Hudā in seinem Haus in Istanbul an. Wie Meḥmed Sālih berichtet, ergriff Bedrī Paşa in diesem Streit Partei für Abū-l-Hudā und versuchte erfolglos, den Angriff zu verhindern.<sup>90</sup> Die beteiligten Bedirhānis wurden aus der Hauptstadt verbannt und kamen zunächst nach Damaskus. Um 1890 baten die verbannten Bedirhānis Meḥmed Sālih zufolge Abū-l-Hudā in einem langen Telegramm um Versöhnung.<sup>91</sup> Meḥmed Sālih selbst war damit nicht einverstanden.

Hier deutet sich an, dass die Konfrontation der Bedirhānis mit Abū-l-Hudā komplex war und mindestens zwei verschiedenen Konfliktlinien folgte. Die oben beschriebene Auseinandersetzung um 1884 stand im Kontext eines Konfliktes zwischen Abū-l-Hudā und Taḥsīn Paşa, einem seiner Konkurrenten um Einfluss im Umfeld des Sultans. Die genannten Bedirhānis um ‘Alī Şāmil und ‘Osmān Bedirhān, der zum *yaver* des Sultans aufgestiegen war, hatten sich Taḥsīn Paşas Fraktion angeschlossen und gingen vor diesem Hintergrund gegen Abū-l-Hudā vor.<sup>92</sup> Meḥmed Sālih hingegen sprach sich zum Zeitpunkt seiner Aufzeichnungen um 1909 als Kritiker des gesamten Systems der absolutistischen Herrschaft ‘Abdülhamīds II. gegen Abū-l-Hudā aus. Diese Art der Kritik teilte sein Cousin ‘Abdurrahman Bedirhān in einem Artikel in der Zeitschrift *Kurdistan* aus dem Jahr 1898 über Abū-l-Hudā.<sup>93</sup> Diese Position deutete

---

89 Alphonse Opper de Blowitz: *Une Course à Constantinople*. Paris: Plon, 1884, 173-177.

90 Bedirhan u. Uzun: *Defter-i Âmalım*, 47-48.

91 *Ibid.*: 69.

92 Eich: *Abū l-Hudā*, 208-209.

93 Bedirhan u. Uzun: *Defter-i Âmalım*, 69 und M. Emin Bozarslan (Hg.): *Kurdistan. İlk Kürt Gazetesi*. Uppsala: Fyris-Tryck, 1991, 2 Bde. und Malmisanij (Mehmed Tayfun):

auf Mehmed Sâlihs Nähe zur jungtürkischen Opposition hin, über die er in seinen Erinnerungen nicht ausdrücklich spricht. Sein Aufbegehren gegen den Haushaltsvorstand Bedrî Paşa, einem bekennenden Unterstützer der Herrschaft Sultan ‘Abdülhamîds II. und Gegner der jungtürkischen Opposition<sup>94</sup> gewinnt vor diesem Hintergrund eine neue Dimension. Sich vom konkreten Vorgehen Bedrî Paşas in der syrischen Provinzverwaltung abzugrenzen bedeutet auch, ein gesamtes System autoritärer Herrschaft, zumindest in der Rückschau, zu kritisieren.

## **Mehmed Sâlih in der kollektiven kurdischen Erinnerung des 20. Jahrhunderts**

Versucht man, das komplexe Selbstverständnis Mehmed Sâlihs, das aus seinen Aufzeichnungen hervorgeht, zusammenzufassen, fällt vor allem die Vielschichtigkeit der von ihm herangezogenen Identitätsmarker auf. Er beschreibt sich selbst als privilegiertes und gebildetes Mitglied einer urbanen Elite, als Kritiker autoritärer Herrschaft, als Unterstützer der jungtürkischen Bewegung und als leidenschaftlichen osmanischen Patrioten. Explizit kurdische, ethnisch definierte Identität ist für Mehmed Sâlih im Vergleich dazu kein prominenter Referenzpunkt. Noch zu Beginn des Ersten Weltkrieges unterstützt er mit ‘Abdurrahman al-Yūsuf einen Befürworter osmanischer Herrschaft in den arabischen Provinzen. Bezugspunkt für sein Handeln ist um 1914 ganz klar das Osmanische Reich.

Die Aufzeichnungen Mehmed Sâlihs sind jedoch in einem ganz anderen Zusammenhang veröffentlicht und von einer breiteren Öffentlich-

---

*Abdurrahman Bedirhan ve İlk Kürt Gazetesi Kurdistan. Sayı 17 ve 18.* Spânga: APEC, 1992 sowie ders.: *İlk Kürt gazetesi Kurdistanı yayımlayan Abdurrahman Bedirhan (1868 – 1936).* Istanbul: Vate, 2009.

94 Als *mutasarrıf* von Hama um 1897 ging Bedrî Paşa gegen die jungtürkische Opposition in Syrien vor, siehe M. Şükürü Haniöglü: *The Young Turks in Opposition.* Oxford: Oxford Univ. Press, 1995, 107.

keit rezipiert worden. Dass wir heute von Mehmed Sâlih's Erinnerungen Kenntnis haben, ist wie schon erwähnt seiner Tochter Rewşen zu verdanken. Als Herausgeberin wählt sie jedoch auch aus, was die Öffentlichkeit über Mehmed Sâlih erfährt. Ohne das Originalmanuskript eingesehen zu haben, kann über das Ausmaß ihrer Einflussnahme auf den Text nur spekuliert werden. Wie oben schon angedeutet finden sich Hinweise, dass wohl ein Korpus verschiedener, unterschiedlich datierter Dokumente aus dem Nachlass Mehmed Sâlih's zu einem Werk zusammengeführt wurde. Der Einfluss der beiden Herausgeber reicht jedoch noch weiter. Ihr Erinnern aus der spezifischen Situation der kurdischen Unabhängigkeitsbewegung der 1990er Jahre heraus ergänzt Mehmed Sâlih's Geschichte um eine Bedeutungsebene, die sie zum Zeitpunkt ihrer Aufzeichnung noch nicht hatte, die aber für die Rezeption heute nicht wegzudenken ist. Seine ursprünglich zumindest teilweise privaten, zu anderen Teilen für seine unmittelbaren Nachkommen verfassten Erinnerungen werden als politische Memoiren und Zeitzeugenbericht einer kurdischen Geschichte aufbereitet und gelesen. Sie werden innerhalb eines Erinnerungsdiskurses rezipiert, in dem bereits vorausgesetzt wird, dass Mitglieder der Bedirhâni-Familie als Pioniere der kurdischen Unabhängigkeitsbewegung aktiv waren.

Eine zentrale Rolle bei dieser Umdeutung kommt den von Mehmet Uzun beigefügten, besonders zu Beginn des Textes sehr ausführlichen Fußnoten zu. So werden beispielsweise Mehmed Sâlih's Äußerungen zur Revolte Emir Bedirhâns entsprechend der später entstandenen Narrative kurdisch-nationalistischer Geschichtsschreibung als frühe Aufstandsbewegung für die kurdische Unabhängigkeit gedeutet.<sup>95</sup> In ähnlicher Weise wird Mehmed Sâlih's Bezugnahme auf den Naqshbandiyya-Sufismus in einer Fußnote von den Herausgebern durch die Be-

---

95 Bedirhan u. Uzun: *Defter-i Â'malım*, 22, Fußnote 2.

merkung ergänzt, es handle sich hierbei um den ‚nationalen‘ kurdischen Sufiorden.<sup>96</sup>

Als politische Memoiren gelesen wirken die Aufzeichnungen Mehmed Sâlih's jedoch eher flach. Auf politische Ereignisse größerer Bedeutung wird kaum Bezug genommen, und auch über die Herausbildung der frühen kurdischen Unabhängigkeitsbewegung erfährt der Leser im Grunde außerhalb der Fußnoten nichts. Offenbar können die Details aus dem Leben eines Mitglieds der prominenten Familie, ähnlich wie Geschichten aus dem Umfeld einer beliebten Königsfamilie, trotzdem eine Leserschaft für sich gewinnen und dabei vielleicht auch als Ersatz dienen für das Fehlen von Memoiren aus der Feder der für die kurdische Unabhängigkeitsbewegung prominenteren Familienmitglieder Süreyya, Celâdet oder Kâmurân Bedirhân.

Aus dieser spezifischen Perspektive kurdischer kollektiver Erinnerung wird der Text aktualisiert. Dabei gehen jedoch der ursprüngliche Entstehungskontext der Aufzeichnungen und die darin anklingenden komplexen Aussagen Mehmed Sâlih's über sich selbst und sein späto-osmanisches Umfeld, über seine Nähe zu jungtürkischen Forderungen, seine Loyalität zum Osmanischen Reich und seine Sicht auf eine vielschichtige, in sich gespaltenen Bedirhâni-Familie verloren.

Mehmed Sâlih's Aufzeichnungen zeigen, gerade weil sie fragmentiert und teilweise widersprüchlich bleiben, dass das Selbstverständnis des Protagonisten komplex und in ständigem Wandel begriffen ist. Seine Definition von sich selbst als osmanischem Intellektuellen stützt sich sowohl auf seine Herkunft als auch auf seinen individuellen Charakter, seine Bildung und die Rechtschaffenheit, die er für sich in Anspruch nimmt. Hinzu kommt seine Opposition zu korrupter und autoritärer Herrschaft. Ideologisch findet er damit im osmanischen Nationalismus der frühen jungtürkischen Bewegung eine Heimat. Seine kurdische

---

96 Ibid.: 23, Fußnote 6, die Rede ist von *ulusal tarikati*.



Herkunft ist für ihn zu keinem Zeitpunkt Grundlage einer ethnisch begründeten separaten Identität.

## Literaturverzeichnis

- Abu-Manneh, Butrus: "Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda as-Sayyadī." In: *Middle Eastern Studies* 15.2 (1979), 143-145.
- Aydın, Suavi u. Jelle Verheij: "Confusions of the Cauldron. Some Notes on Ethno-Religious Groups, Local Powers and the Ottoman State in Diyarbakir Province, 1800-1870." In: *Social Relations in Ottoman Diyarbakir, 1870-1915*. Hg. Joost Jongerden u. Jelle Verheij. Leiden: Brill, 2012, 15-54.
- Batatu, Hanna: *Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and Their Politics*. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1999.
- Bedirhan, Mehmet Salih, Rewşen Bedirhan, Mehmet Uzun: *Defter-i Âmalım. Mehmet Salih Bedirhan'ın Anıları*. Istanbul: Belge Yayınları, 1998.
- Bozarıslan, M. Emin (Hg.): *Kürdistan. İlk Kürt Gazetesi*. Uppsala: Fyris-Tryck, 1991.
- Çankaya, Ali: *Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeler*. Ankara: Örnek Matbaası, 1954.
- Dersimî, Nürî: *Hatıratım*. Stockholm: Roja Nû Yayınları, 1986.
- Djelîle, Djelîl: *Min Mudakkirât 'Abd ar-Razzâq Badrḥân*. Berlin: Havisbun, 2000.
- Eich, Thomas: *Abū l-Hudā aş-Şayyādī. Eine Studie zur Instrumentalisierung sufischer Netzwerke und genealogischer Kontroversen im spätosmanischen Reich*. Berlin: Schwarz, 2003.
- Fischbach, Michael R.: *State, Society and Land in Jordan*. Leiden: Brill, 2000.

- Fortna, Benjamin: "Education and Autobiography at the End of the Ottoman Empire." In: *Die Welt des Islams* 41.1 (2001), 1-31.
- Fuccaro, Nelida: "Ethnicity and the City: The Kurdish Quarter of Damascus Between Ottoman and French Rule, c. 1724–1946." In: *Urban History* 30.2 (2003), 206–224.
- Gross, Max L.: *Ottoman Rule in the Province of Damascus*. Diss., Georgetown University, 1979.
- Hanioglu, M. Şükrü: *The Young Turks in Opposition*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1995.
- Khoury, Philip: *Urban Notables and Arab Nationalism. The Politics of Damascus 1860-1920*. Cambridge u.a.: Cambridge Univ. Press, 1983.
- ders.: *Syria and the French Mandate. The Politics of Arab Nationalism 1920-1945*. Princeton N.J.: Princeton Univ. Press, 1987.
- Kieser, Hans-Lukas: „Mehmed Nuri Dersimi, ein asylsuchender Kurde.“ In: *Kurdistan und Europa. Beiträge zur kurdischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. Hg. Hans-Lukas Kieser. Zürich: Chronos, 1997.
- Malmisaniy (Mehmed Tayfun): *Abdurrahman Bedirhan ve İlk Kürt Gazetesi Kurdistan. Sayı 17 ve 18*. Spânga: APEC, 1992.
- ders.: *Cızira Botanlı Bedirhaniler ve Bedirhani Ailesi Derneği'nin Tutanakları*. Istanbul: Avesta, 2000.
- ders.: *Günlük Notlar*. Istanbul: Avesta, 2007.
- ders.: *İlk Kürt gazetesi Kurdistanı yayımlayan Abdurrahman Bedirhan (1868 – 1936)*. Istanbul: Vate, 2009.
- Kramer, Martin (Hg.): *Middle Eastern Lives. The Practice of Biography and Self-Narrative*. New York: Syracuse Univ. Press, 1991.
- Lejeune, Philippe: *Le Pacte Autobiographique*. Paris: Editions du Seuil, 1975.

- Mundy, Martha u. Richard Saumarez Smith: *Governing Property, Making the Modern State. Law, Administration and Production in Ottoman Syria*. London: I.B. Tauris, 2007.
- Olney, James: "Autobiography and the Cultural Moment." In: *Autobiography. Essays Theoretical and Critical*. Hg. James Olney. Princeton N.J.: Princeton Univ. Press, 1980, 3-27.
- Opper de Blowitz, Alphonse: *Une Course à Constantinople*. Paris: Plon, 1884.
- Reş, Konê: *Celadet Bedirxan, Jiyan û Ramanen Wi*. Stockholm: Jina Nû, 1997.
- Rooke, Tetz: *In My Childhood. A Study of Arabic Autobiography*. Stockholm: Stockholm University, 1997.
- Sâlnâme-yi vilâyet-i sûriye, nr. 27, 1311 (1894).
- Schäbler, Birgit: *Aufstände im Drusenbergland. Ethnizität und Integration einer ländlichen Gesellschaft Syriens vom Osmanischen Reich bis zur staatlichen Unabhängigkeit*. Gotha: Justus Perthes, 1996
- Schatkowski Schilcher, Linda: *Families in Politics. Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries*. Stuttgart: Steiner, 1985.
- dies.: "Violence in Rural Syria in the 1880s and 1890s: State Centralization, Rural Integration and the World Market." In: *Peasants and Politics in the Modern Middle East*. Hg. Farhad Kazemi u. John Waterbury. Miami: Florida International Univ. Press, 1991, 50-84.
- Schulze, Winfried (Hg.): *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen*. Berlin: Akademie-Verlag, 1996.
- Steuernagel, Carl: „Der 'Adschlün nach den Aufzeichnungen von Dr. G. Schumacher.“ In: *Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins* 47.3/4 (1924).
- Tamari, Salim: *Year of the Locust: A Soldier's Diary and the Erasure of Palestine's Ottoman Past*. Berkeley: Univ. of California Press, 2011.

Uzun, Mehmet: *Kader Kuyusu* [Bîra Qederê], übersetzt von Muhsin Kızılkaya. Istanbul: İthaki Yayınları, 2006 [2005].

Wagner-Egelhaaf, Martina: *Autobiographie*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2000.

## **Archivquellen**

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA): Y.PRK.UM. 51.70 (Ağustos 1316).

Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes (PAAA): Libanon R 14023 Bd. 2, N°31 vom 19.02.1896.



# BEOBSACHTUNGEN ZU VERSCHWÖRUNGS- THEORIEN IN DER TÜRKEI

Christoph Herzog

Dass Verschwörungstheorien in der Türkei eine erhebliche Rolle spielen, ist eine Beobachtung, die als solche kaum bestritten werden dürfte. Für alle möglichen Folgerungen aus dieser Beobachtung gilt diese Einhelligkeit natürlich nicht mehr. Der Begriff der Verschwörungstheorie wird in der Regel mit negativer Konnotation gebraucht: Nach verbreiteter Auffassung postuliert eine Verschwörungstheorie eine Verschwörung, wo keine ist. In dieser Verwendung liegt auch das erste zentrale Problem der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Verschwörungstheorie: Wie können wir wissen, dass die behauptete Verschwörung irreal ist? Dagegen ist die Verwendung des Wortes „Theorie“ im Zusammenhang mit Verschwörungstheorien lediglich dann ein potentieller Quell von Missverständnissen, wenn auf der wissenschaftlichen Dignität des Begriffs beharrt wird. So erklärt Armin Pfahl-Traughber in einer grundsätzlichen Einführung in das Phänomen:

„Den Terminus Theorie nutzt die wissenschaftliche Literatur in der Regel nur für breit entwickelte, rational begründete Aussagen über einen bestimmten politischen, sozialen oder wirtschaftlichen Sachverhalt. Gerade diese Eigenschaften sind dem hier zu thematisierenden Verschwörungsdenken aber nicht eigen. Von daher würde die Bezeichnung ‚Verschwörungstheorie‘ eben diesem Denken zu viel der ‚akademischen Ehre‘ antun [...].“<sup>1</sup>

Zugleich sieht er sich jedoch veranlasst, zu konzedieren, dass „auch die historische, politologische und sozialwissenschaftliche Fachliteratur häufig genug den Terminus ‚Theorie‘ inflationär und undifferenziert“

---

1 Pfahl-Traughber: „Bausteine“, 33.

verwende.<sup>2</sup> Die Weigerung Armin Pfahl-Traughbers den Begriff der Verschwörungstheorie anders als durch disqualifizierende Anführungszeichen zu verwenden, scheint also vor allem mit einem normativen Anspruch von Wissenschaft zusammenzuhängen, der es hier darum zu tun ist, sich von Verschwörungstheorien schon im terminologischen Vorfeld kategorisch abzugrenzen.

Diese Abgrenzung von Wissenschaft und Verschwörungstheorie ist keineswegs so sauber zu vollziehen wie das in einem klassischen Ansatz angenommen wurde, der im wesentlichen von Verschwörungstheorie als einer sozialpathologischen Erscheinung ausging. Dagegen versuchen neuere Ansätze ein umfassenderes Verständnis des Phänomens zu gewinnen.<sup>3</sup> Beispielsweise plädierte Alexander Dunst für einen an der Psychoanalyse Lacans orientierten Ansatz, der Paranoia nicht als einen auszuschließenden Gegenentwurf der Rationalität akzeptiert, sondern Paranoia als grundlegende Struktur menschlichen Wissens postuliert.<sup>4</sup> Verschwörungstheorie wird somit im weiteren Sinne zum Normalfall menschlicher Geschichtserklärung.

Auch wenn man dieser psychologisierenden Sichtweise nicht folgen mag; gewisse strukturelle Parallelen zwischen sozialwissenschaftlichem und verschwörungstheoretischem Denken werden immer wieder thematisiert<sup>5</sup> oder es wird die Gefahr betont, die auch dem wissenschaftlichen Denken durch verschwörungstheoretische „Versuchungen“ drohe.<sup>6</sup>

---

2 Pfahl-Traughber: „Bausteine“, 33.

3 Nefes: „The Function of Secrecy“, 140 unterscheidet klassische und kulturelle Theorieansätze; Dunst: „The Politics“, 301f differenziert mehr traditionalistische und mehr revisionistische Ansätze.

4 Dunst: „The Politics“, 304. Die Unterschiede von paranoidem Denken und Verschwörungstheorie betonen Jarowski: „Verschwörungstheorien“, 15 u. Groh: „Versuchung“, 275f.

5 Martin Parker: „Human Science as Conspiracy Theory.“ In: *The Age of Anxiety: Conspiracy Theory and the Human Sciences*. Hg. Jane Parish & Martin Parker, Oxford: Wiley, 2001, 191-207; Dunst: „The Politics“, 303, Knight: „Plotting“, 348f.

6 Vgl. Pipes: *Conspiracy*, 49; Jarowski: „Verschwörungstheorien“, 15; Groh: „Versuchung“, 175. *Ibid.*, 278-279 macht verschwörungstheoretische Tendenzen auch im Werk der Historiker Reinhart Koselleck u. Hans-Ulrich Wehler aus.

Davon unberührt ist die weitere Frage, ob Verschwörungstheorien ein Phänomen der Moderne oder eine anthropologische Konstante sind.<sup>7</sup>

Während diese Grundsatzprobleme im Folgenden nicht diskutiert werden sollen, müssen einige andere grundlegenden Fragen durchaus geklärt werden. So wird hier zunächst das Konzept von Verschwörungstheorien weiter problematisiert. Anschließend wird argumentiert, dass es heuristisch sinnvoll ist, Verschwörungstheorien nach dem Umfang ihres Erklärungsanspruches zu unterscheiden und kleinformative Verschwörungstheorien als gesonderte Kategorie zu behandeln.<sup>8</sup> Unter den großformatigen Verschwörungstheorien in der Türkei werden dann zwei Typen diskutiert, die jüdisch-freimaurerische Verschwörungsthese und die nationalistische antiimperialistische Verschwörungsthese. Beide haben in der Türkei spezifische Ausformungen erfahren und sind nicht einfach Imitate westlicher Vorbilder. Schließlich wird eine gewisse Tendenz zu Mischformen aus diesen beiden Typen von Verschwörungstheorien erörtert.

Die hier vorgelegte Argumentation basiert auf einer kleinen Auswahl an Quellentexten. Der Anspruch kann folglich nicht etwa sein, eine womöglich vollständige Typologie türkischer Verschwörungstheorie zu liefern, sondern es wird lediglich beabsichtigt, ein Prolegomenon für die weitere Beschäftigung mit dem Thema zu bieten. Die Quellentexte bewegen sich auf sehr unterschiedlichem argumentativen Niveau und die in ihnen dargelegten Verschwörungstheorien besitzen unterschiedliche Plausibilität. Es geht im vorliegenden Fall jedoch nicht darum, die Plausibilität von Verschwörungstheorien in der Türkei zu erörtern, sondern gemeinsame Strukturen und Topoi aufzuzeigen. Weitergehende Erklärungen etwa für die Gründe des Auftretens von Verschwörungstheorien in der Türkei sind in diesem Rahmen ebenfalls nicht beabsichtigt.

---

7 Groh: „Versuchung“ plädiert für Verschwörungstheorien als anthropologische Konstante.

8 Vgl. hierzu Herzog: „Small and Large Scale Conspiracy Theories“.



Als narrativer Typ treten Verschwörungstheorien bekanntlich keineswegs nur mit dem (berechtigten oder unberechtigten) Anspruch wahrheitsgemäßer Enthüllung verborgener historischer Fakten auf, sondern auch als fiktionales literarisches oder filmisches Genre. Ein diesbezügliches Beispiel für die Türkei wäre die populäre Fernsehserie *Kurtlar Vadisi*. Dieses fiktionale Genre kann aber trotz seiner großen Beliebtheit und entsprechend mutmaßlich hohen Bedeutung für die Gesamtproblematik hier nicht berücksichtigt werden.

## Zur Konzeptualisierung von Verschwörungstheorie

Die Krux eines im weitesten Sinne wissenssoziologischen Ansatzes bei der Analyse von Verschwörungstheorien ist die Existenz tatsächlicher Verschwörungen und die daraus resultierende Schwierigkeit, wenn nicht häufig sogar Unmöglichkeit, Theorien imaginärer und realer Verschwörungen zu unterscheiden. Natürlich lassen sich bestimmte literarische Traditionen von Verschwörungstheorien, die im 18. Jahrhundert aus der Gegnerschaft zur Französischen Revolution entstanden und später durch den Antisemitismus komplettiert wurden, identifizieren, von denen mit Sicherheit gesagt werden kann, dass sie imaginierte Verschwörungen zum Inhalt haben. Die Globalisierung dieser Verschwörungstheorien - vor allem des verschwörungstheoretischen Antisemitismus - geschieht jedenfalls im türkischen Fall nicht durch mechanische Replikation, sondern durch spezifische und adaptierende Aneignung. So spielen etwa die Dönme im türkischen Antisemitismus eine wichtige Rolle. Die eigentliche epistemische Herausforderung wird aber durch solche Verschwörungstheorien gebildet, die sich auch durch den Rekurs auf wissenschaftliche Denkmuster nicht falsifizieren lassen, weil ihre Plausibilität hoch und ihr sozialer und politischer Kontext von einem mit realen Konspirationen gesättigten Klima geprägt ist. Der da-

mit einhergehende Vertrauensverlust führt zu einer weiteren Proliferation von Verschwörungen und Verschwörungsdanken. Die Abhängigkeit von vermitteltem Wissen, von *networks of trust* macht unter bestimmten Umständen den Glauben auch an solche Verschwörungstheorien, die einer wissenschaftlichen Überprüfung nicht standhalten, zu einer kontextuell rationalen Entscheidung.<sup>9</sup> In dieser Perspektive hat die relativ weite Verbreitung von Verschwörungstheorien in der Türkei nichts mit Irrationalität zu tun, ist allerdings wohl als Ausdruck einer politischen Kultur zu sehen, welche die Verbreitung von Verschwörungstheorien befördert.

Im Jahr 2008 erschien ein Aufsatz von zwei Organisationssoziologen, Jennifer Whitson und Adam Galinsky mit dem programmatischen Titel: "Lacking Control Increases Illusory Pattern Perception."<sup>10</sup> In dem Artikel ist überhaupt nicht von Verschwörungstheorie die Rede, sondern es wird in sechs nicht-trivialen psychologischen Experimenten versucht, den Nachweis zu erbringen, dass Kontrollverlusterfahrungen zu einer Tendenz der Wahrnehmung von nicht-vorhandenen Mustern oder zur Unterstellung von finsternen Absichten bei Mitspielern führt. Das Problem dieses Ansatzes ist neben der offenen Frage nach seiner Anwendbarkeit auf gesellschaftliche Verschwörungstheorien dieses, dass er schlecht skaliert, weil das verwendete Konzept der *illusory pattern perception* letztlich eine *common sense* definierte Variable bleibt, deren Struktur und Kontextabhängigkeit über den konkreten Versuchsaufbau hinaus eben nicht thematisiert wird.

Brian Keeley hat in einem 1999 erschienenen Aufsatz im Anschluss an Karl Popper versucht, zu überprüfen, ob es möglich sei, unzutreffende Verschwörungstheorien als eine epistemologische Klasse zu be-

---

9 Für den Fall des Fundamentalismus argumentiert so Baumann, Michael: "Rational Fundamentalism? An Explanatory Model of Fundamentalist Beliefs." *Episteme: A Journal of Social Epistemology* 4.2 (2007), 150-166.

10 Whitson & Galinsky: "Lacking Control", 115-117.

stimmen, deren Wahrheitsansprüche allein aus dieser Zuordnung heraus verworfen werden können.<sup>11</sup> Dieser Aufsatz diente als Ausgangspunkt einer mehrjährigen Debatte, als deren Resultat erscheint, dass der Vorschlag Keeleys für gescheitert angesehen werden muss.<sup>12</sup> Es bleibt demnach nur übrig, Verschwörungstheorien, jedenfalls was ihren Geltungsanspruch betrifft, auf einer Fall-zu-Fall-Basis zu beurteilen.

In der Tat herrscht keineswegs Einhelligkeit darüber, dass das Konzept Verschwörungstheorie überhaupt eine wissenschaftlich produktiv verwendbare Begriffsbildung darstellt. Jack Z. Bratich hat den Spieß umgedreht und stattdessen auf der Basis von Foucault'scher Theoriebildung den machttechnischen Ausgrenzungsmechanismus der anti-verschwörungstheoretischen Rationalität gegenüber Verschwörungstheorien untersucht.<sup>13</sup>

In ähnlicher Richtung, allerdings mit politikwissenschaftlichen Ansätzen, argumentiert Lance DeHaven-Smith. In einem 2006 veröffentlichten Artikel schlug er vor, Verbrechen der staatlichen Elite gegen die Demokratie (wofür er das Akronym SCAD - *State Crimes Against Democracy* prägte) sollten Gegenstand systematischer politikwissenschaftlicher Beschäftigung werden.

“As a working definition, SCADs can be described as concerted actions or inactions by public officials that are intended to weaken or subvert popular control of their government. As thus defined, SCADs include not only election tampering, vote fraud, government graft, political assassinations, and similar crimes when they are initiated by public officials, but also more subtle violations of democratic processes and prerequisites. Popular sovereignty requires regular opportunities for citizens to

---

11 Brian L. Keeley: “Of Conspiracy Theories”.

12 Die Diskussion ist größtenteils dokumentiert in dem von David Coady hgg. Sammelband *Conspiracy Theories. The Philosophical Debate*. Hg. David Coady, Aldershot: Ashgate, 2006 sowie in dem Sonderband der Zeitschrift *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, 4.2 (2007).

13 Bratlich: *Conspiracy Panics*.

express meaningful choices in open, fair and competitive elections with real consequences [...]. Hence any concerted effort by public officials to mislead or distract the electorate, discourage citizen participation, or in other ways undermine enlightened citizen choice constitutes an assault on democracy.”<sup>14</sup>

Für die USA geht DeHaven-Smith davon aus, dass sich das Vorkommen von SCADs seit dem Zweiten Weltkrieg signifikant erhöht hat.<sup>15</sup> Diese Blickrichtung bedingt auch seine Definition von Verschwörungstheorie:

“Basically, the term “conspiracy theory” is applied pejoratively to allegations of official wrongdoing that have not been substantiated by public officials themselves.”<sup>16</sup>

Obwohl grundsätzlich höchst nützlich, ist dieser Ansatz für den Typ antisemitistischer Globalverschwörungstheorien sicherlich weniger geeignet,<sup>17</sup> eine Einschränkung, die auch prinzipiell für die Analyse Jack Braitchs gemacht worden ist.<sup>18</sup>

Gegen die Tendenz einer inflationären Verwendung des Begriffs der Verschwörung weist Peter Knight auf die Notwendigkeit hin, zwischen realen Verschwörungen (*conspiracy*) und Absprachen (*collusion*) zu unterscheiden. Eine kleine Machtelite kann durchaus gemeinsam das Ziel ihres Machterhalts verfolgen, ohne dass diese Politik des Eigeninteresses angemessen in die Begrifflichkeit einer Verschwörung gekleidet werden könnte.<sup>19</sup> Das hier zugrundeliegende Problem ist letztlich auch

---

14 DeHaven-Smith: “Inside Jobs”, 333.

15 DeHaven-Smith: “Inside Jobs”, 339.

16 DeHaven-Smith: *Conspiracy Theories*, 9.

17 Entsprechend vorsichtig ist DeHaven-Smith hier auch, wenn er den Begriff „conspiracy theory“ durch das von ihm geprägte Akronym SCAD „ablösen“ (*displace*) möchte: “I say *displace* rather than *replace* because SCAD is not another name for conspiracy theory; it is a name for the type of wrongdoing about which the conspiracy-theory label discourages us from speaking. DeHaven-Smith: *Conspiracy Theories*, 9.

18 Knight: “Plotting”, 347f.

19 Knight: “Plotting”, 356.

das einer angemessenen Ausbalancierung von Agency und Struktur als Perspektiven von historischen Analysen.

Grundsätzlich ist die Auseinandersetzung mit Verschwörungstheorien nicht nur ein epistemologisches, sondern auch ein politisches – und letztlich ethisches – Problem, da Verschwörungstheorien nicht nur die Legitimität eines politischen Systems untergraben, sondern durch ideologisch-politische Verkopplungen auch verheerende Folgen haben können, was zumindest im Fall der antisemitischen Verschwörungstheorie unmittelbarer historischer Evidenz entspricht. Mark Fenster bezweifelt jedoch die Möglichkeit, dass die vielfach geforderte weitgehende Transparenz des Staatsapparats eine realistische Möglichkeit darstellt, Verschwörungstheorien zu bekämpfen. Der bürokratische Staatsapparat könne, so argumentiert er, die Verschwörungstheorien seiner Kritiker deshalb nicht dadurch bekämpfen, dass er seine Transparenz erhöhe, weil ihm diese einfach nicht glauben, dass er die wirklich wichtigen Tatsachen nicht doch verschweigt. Außerdem geht Fenster davon aus, dass die Neigung zu Verschwörungstheorien durch eine komplexe Mischung von historischen, sozialen, kulturellen und politischen Faktoren bedingt sei und eben nicht einfach vom Ausmaß staatlicher Transparenz oder Intransparenz abhängt.<sup>20</sup>

## **Kleinformatige oder einzelfallbezogene Verschwörungstheorien**

Am 25. März 2009 stürzte Muhsin Yazıcıoğlu, Parlamentsabgeordneter und Parteivorsitzender der rechtsextremen Büyük Birlik Partisi (BBP) auf einer Wahlkampfkampagne im Vorfeld der türkischen Kommunalwahlen mit dem Hubschrauber in bergigem und verschneitem Gelände der Provinz Kahramanmaraş ab und kam dabei mit seinem Team und

---

<sup>20</sup> Fenster: "Against the Cure", 336.

einem begleitenden Journalisten ums Leben. Der Hubschrauber und die Leichen der Absturzopfer wurden erst nach drei Tagen gefunden. Besonders tragisch war der Umstand, dass der Journalist İsmail Güneş, der den Absturz selbst verhältnismäßig leicht verletzt überlebt hatte, sich mehrfach per Handy auf einer Notrufnummer meldete und um Hilfe bat, bevor der Akku seines Telefons erschöpft war.

2013 veröffentlichte der als Journalist bei der Nachrichtenagentur Cihan tätige Köksal Akpınar ein Sachbuch, in dem er den Nachweis zu führen suchte, dass Yazıcıoğlu Opfer eines Attentates geworden sei.<sup>21</sup> Die Argumentation verlässt sich dabei auf Indizien. Ob diese Argumentation letztlich korrekt ist, kann hier nicht beurteilt werden, einen eindeutigen Beweis liefert sie jedenfalls nicht. Trotzdem ist sie als Verschwörungstheorie durchaus als plausibel zu bezeichnen, denn sie enthält keine erkennbaren Widersprüche oder gar Absurditäten. Ein Attentat gegen Yazıcıoğlu würde im Prinzip durchaus in die lange Serie politischer Morde in der Türkei passen. Zudem spielte Yazıcıoğlu vor 1980 eine führende Rolle in den Milizen der MHP, war ein Freund und Mitstreiter des bei Susurluk ums Leben gekommenen Abdullah Çatlı und war somit in das einschlägige Milieu politischer Gewalt in der Türkei integriert.<sup>22</sup> Die Behauptung Köksal Akpınars lautet, dass der Helikopter durch ein riskantes Manöver von Kampfflugzeugen der türkischen Luftwaffe zum Absturz gebracht oder der Pilot unter Drogen gesetzt worden sei. Kurz nach dem Ereignis seien nicht näher bestimmte Angehörige des türkischen Militärs an der Absturzstelle gewesen und hätten dort Beweismaterial vernichtet sowie den überlebenden Journalisten İsmail Güneş ermordet.<sup>23</sup>

---

21 Akpınar: *Kanlı Çukur*.

22 Hierzu vgl. Ecevit Kılıç: *Özel Harp Dairesi*. Istanbul: Timaş, 2010, 177f.; <http://www.milliyet.com.tr/muhsin-yazicioglu> (11.5.2014) u. Akpınar: *Kanlı Çukur*, 352.

23 Akpınar: *Kanlı Çukur*, 342-345.

Bei der Benennung der Verantwortlichen für das mutmaßliche Attentat ist Akpınar vage und zurückhaltend. Auf der einen Seite zitiert er einen Kampfgefährten von Muhsin Yazıcıoğlu, den ehemaligen Vorsitzenden der *Avrupa Türk Kültür Derneği*, Recep Yıldırım, der angibt, ein türkischer General habe Yazıcıoğlu wegen seiner islamistischen Politik mit dem Tod bedroht.<sup>24</sup> Auf der anderen Seite kolportiert er gleichfalls vage Informationen, wonach das Attentat durch ausländische Geheimdienste, mutmaßlich aus Israel, möglicherweise aber auf Betreiben Großbritanniens oder der USA veranlasst worden sei. Als Motiv hierfür wird das geplante Engagement Yazıcıoğlus im Nordirak angegeben.<sup>25</sup>

Strukturell weist dieser Fall von Verschwörungstheorie deutliche Parallelen zu dem Fall der angeblichen Ermordung des Gendarmeriegenerals Eşref Bitlis, der im Jahr 1993 bei einem Flugzeugabsturz in Ankara ums Leben kam, auf.<sup>26</sup> In beiden Fällen handelt es sich um eine kleinformatige Verschwörungstheorie, die sich auf einen einzigen Fall richtet und die Behauptung aufstellt, bei einem offiziell als Unfall erklärten Vorfall, habe es sich in Wahrheit um Mord gehandelt – in Auftrag gegeben von westlichen Geheimdiensten und von Kollaborateuren innerhalb des türkischen Militärs ausgeführt. Nur durch die Einbindung in ein solches verschwörungstheoretisches Großnarrativ macht die kleinformatige Verschwörungstheorie Sinn. Sie existiert dennoch in gewisser Weise unabhängig von der sie einrahmenden großformatigen Verschwörungstheorie, denn es ist beispielsweise durchaus denkbar, dass der Absturz jeweils zwar durch einen Akt der Sabotage verursacht wurde, diese Sabotage aber nicht auf Anweisung eines ausländischen Geheimdienstes durchgeführt wurde. Ein Parallelbeispiel bietet die Behauptung des politischen Schriftstellers Tuncer Günay, der die Hintergründe der Ermordung des kemalistischen Hochschuldozenten und

24 Akpınar: *Kanlı Çukur*, 316.

25 Akpınar: *Kanlı Çukur*, 340f.

26 Vgl. Herzog: "Small and Large Scale Conspiracy Theories", 198ff.

Verschwörungstheoretikers Necip Hablemitoğlu untersucht und hierfür eine Reihe von möglichen Urhebern nahelegt, darunter vor allem deutsche Geheimdienste, aber auch türkische Islamisten.<sup>27</sup> Hablemitoğlu wurde tatsächlich im Jahr 2002 von unbekanntem Tätern in Ankara erschossen, aber mittlerweile ist mit der türkischen Ergenekon-Verschwörergruppe ein neues und andersgeartetes mögliches verschwörungstheoretisches Hintergrundskript ins Spiel gebracht worden.<sup>28</sup> Die Hintergrundscenarien sind potentiell miteinander inkompatibel. Für das Verbrechen selbst und die – ja durchaus naheliegende – Annahme, es sei Teil einer größeren – wie auch immer gearteten – Verschwörung spielt das aber nur mittelbar eine Rolle. Entsprechendes gilt, wenn ein Verbrechen im Rahmen einer Verschwörungstheorie behauptet wird wie im Fall der beiden erwähnten Flugunglücke. Auch hier ist das verschwörungstheoretische Großnarrativ in gewissen Grenzen austauschbar, im Fall von Muhsin Yazıcıoğlu werden von Köksal Akpınar sogar zwei Alternativen angeboten, wenn auch durchaus die Möglichkeit besteht, diese beiden alternativen Narrative zusammenzubringen.

Es macht heuristisch Sinn, diese Art kleinformatischer, dh. einzelfallbezogener Verschwörungstheorien als eine eigene Kategorie von Verschwörungstheorien zu begreifen, da sie zwar praktisch immer mit großformatigeren Verschwörungsthesen in Zusammenhang gebracht werden, letztere aber bis zu einem gewissen Grad austauschbar sind, ohne dass sich dadurch am verschwörungstheoretischen Charakter der kleinformatischen Verschwörungstheorie an sich etwas änderte.<sup>29</sup>

---

27 Günay: *Sahibi Arayan Cinayetler*.

28 <http://arsiv.ntvmsnbc.com/news/454303.asp> (12.5.2014). Demnach habe Osman Gürbüz im Auftrag von Veli Küçük den Mord begangen.

29 Vgl. hierzu Herzog: "Small and Large Scale Conspiracy Theories".



## Der Topos der jüdisch-freimaurerischen Weltverschwörung

Der klassische Verschwörungsmythos, der sich von Europa global verbreitet hat, ist der narrative Topos von der jüdisch-freimaurerischen Weltverschwörung. Literarisch vorbereitet Ende des 18. Jahrhunderts bei konservativen Gegnern der französischen Revolution, fand die Idee im Lauf des 19. Jahrhunderts in Europa zunehmend Verbreitung.<sup>30</sup> Es ist bemerkenswert, weil keineswegs selbstverständlich, dass hier Juden und Freimaurer zusammen und zunehmend austauschbar als Verschwörungssubjekte imaginiert wurden, auch wenn die jüdenfeindliche Tradition im europäischen Christentum diese Agglomeration durchaus erklärlich macht. Ein manifester Antisemitismus ist zentraler Bestandteil dieses Typs von Verschwörungstheorie.<sup>31</sup> Zugleich handelt es sich hierbei um einen Komplex von Verschwörungstheorien, deren Geltungsanspruch heute sowohl im wissenschaftlichen als auch im hegemonialen politischen Diskurs – jedenfalls im Westen – einhellig negiert wird. Der Schlüsseltext dieses Typs von Verschwörungstheorie sind die berüchtigten *Protokolle der Weisen von Zion*. Dieses Buch hat eine erstaunliche Karriere hinter sich gebracht.<sup>32</sup> Obwohl es bereits 1921 als Fälschung enttarnt wurde, ist es bis heute in unzählige Sprachen übersetzt worden und hält einen Bestsellerstatus. Darüber hinaus hat es eine unübersehbare Flut von Nachfolgepublikationen hervorgerufen, in denen die Thesen der kurz vor dem Ziel stehenden Verschwörung zur

---

30 Eine Rekonstruktion in Bieberstein: *Mythos*.

31 Hierzu Bieberstein: *Mythos*, 165-178. Vgl. ferner: Norman Cohn: *Warrant for Genocide: The Mythos of the Jewish World-Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*, New York: Harper & Row, 1967.

32 Esther Webman (Hg.): *The Global Impact of the Protocols of the Elders of Zion: A Century-Old Myth*. London etc.: Routledge, 2011; ferner Michael Hagemeyer: "The Protocols of the Elders of Zion: Between History and Fiction." *New German Critique* 35.103 (Spring 2008), 83-95.

jüdischen Weltherrschaft variiert werden. Demnach sind Bolschewismus, Sozialismus, Demokratie, Liberalismus und Kapitalismus, Freimaurertum und selbst der Antisemitismus alles gleichermaßen nur jüdische Mittel zum Zweck. Die *Protokolle* selbst sind nur der Kristallisationspunkt einer Entwicklung des antisemitischen Verschwörungsgedankens, das seit den 1870er Jahren in Europa populär wurde. Die heutige weite Verbreitung von Antisemitismus und Verschwörungstheorie im Nahen Osten greift maßgeblich auf dieses Repertoire zurück, adaptiert und variiert es. In der Türkei wurden die *Protokolle* zwischen 1923 und 2008 als Übersetzung oder Zusammenfassung insgesamt 102 Mal publiziert, sei es als Einzelveröffentlichung, in Zeitschriften oder als „Dokumentation“ zu einschlägigen antisemitischen und verschwörungstheoretischen Monographien. Die meisten Autoren, Zeitschriften oder Verlagshäuser hatten einen islamistischen (72%), 20% einen ultranationalistischen und in 8% der Fälle einen aus beidem kombinierten politischen Hintergrund.<sup>33</sup> Ein weiterer Marker für die Existenz von Antisemitismus ist die Verbreitung von Hitlers Buch *Mein Kampf*, das in der Türkei zwischen 1940 und 2000 insgesamt 30 Auflagen erlebte.<sup>34</sup> Während die *Protokolle* vor allem im islamistischen Lager kolportiert wurden, war *Mein Kampf* tendenziell eher die Domäne der Ultranationalisten.<sup>35</sup> Neben diesem Schrifttum wurde ein Fülle anderer antisemitischer Werke aus europäischen Sprachen übersetzt. Aber auch türkische Autoren verfassten entsprechende Werke, und auch in der Türkei stellt das Internet eine zunehmend wichtige Plattform für die Verbreitung und den Austausch sowohl spezifisch antisemitischer als auch generell verschwörungstheoretischer Ideen dar.<sup>36</sup> In der frühen Republik kam es darüber hinaus wiederholt zu antijüdischen Pressekampagnen und

---

33 Bali: „The Protocols“, 221f.

34 Vgl. Tabelle 1.

35 Bali: *Musa'nın Evlatları*, 316ff; 341ff; Bali: „The Protocols“, 221f;

36 Bali: *Musa'nın Evlatları*, 346-385.

Ausschreitungen.<sup>37</sup> 1934 ereigneten sich Edirne und anderen Orten in Thrakien antijüdische Pogrome in deren Gefolge mehrere tausend Juden vertrieben wurden oder fliehen mussten.<sup>38</sup>

Jahre	In diesem Zeitraum in der Türkei gedruckte Ausgaben	
	<i>Protokolle der Weisen von Zion</i> <sup>39</sup>	<i>Mein Kampf</i> <sup>40</sup>
1934-1950	7	2
1951-1960	6	0
1961-1970	17	9
1971-1980	28	10
1981-1990	10	1
1991-2000	25	8
2001-2008	9	?
Gesamt	102	30

Tabelle 1: Zahl der Ausgaben der *Protokolle der Weisen von Zion* und Hitlers *Mein Kampf* in der Türkei, 1934-2008, nach Rifat N. Bali.

Die verbreitete Auffassung, dass sich der westliche Antisemitismus und damit in Zusammenhang die jüdisch-freimaurerische Verschwörungsthese zu einem relativ späten Zeitpunkt im Nahen und Mittleren Osten ausgebreitet hätten, scheint durchweg auch auf die Türkei anwendbar zu sein.<sup>41</sup>

37 Vgl. Corry Guttstadt: *Die Türkei, die Juden und der Holocaust*. Berlin etc: Assoziation A, 2008, 79-108.

38 Rifat N. Bali: *1934 Trakya Olayları*. Istanbul: Kitabevi, 2008; Berna Pekesen: *Nationalismus, Türkisierung und das Ende der jüdischen Gemeinden in Thrakien. 1918-1942*. München: Oldenbourg, 2012.

39 Bali: "The Protocols", 221f; Bali: *Musa'nın Evlatları*, 327-333.

40 Bali: *Musa'nın Evlatları*, 345.

41 Vgl. etwa Pipes: *Conspiracy*, xiii sowie id.: *The Hidden Hand. Middle East Fears of Conspiracy*. Basingstoke etc.: Macmillan, 1996 u. Kiefer: „Antisemitismus?“ Zur

Seit der zweiten Hälfte der 1940er Jahre wurde der Antisemitismus ein fester Bestandteil des islamistischen Diskurses. Im Zusammenhang mit dem Nahostkonflikt in Palästina wurden Judentum und Zionismus dabei weitgehend austauschbar, vor allem im Zusammenhang mit der jüdisch-freimaurerischen Verschwörungstheorie. In der Türkei gewann der Antisemitismus vor allem durch die mit Necmettin Erbakan verbundene Milli-Görüş-Bewegung an Bedeutung im politischen Diskurs.<sup>42</sup>

Die Geschichte der jüdisch-freimaurerischen Verschwörungstheorie in der Türkei geht auf die spätosmanische Zeit zurück. Bereits zu Ende des 19. Jahrhunderts wurde sie im maronitisch-katholischen Milieu rezipiert und reproduziert, allerdings mit zunächst geringer Resonanz.<sup>43</sup>

Nach der Julirevolution von 1908, die zur Wiederinkraftsetzung der osmanischen Verfassung von 1876 führte und die sogenannte Zweite Konstitutionelle Periode einleitete, wurde auf britischer Seite die Theorie einflussreich, dass das Komitee für Einheit und Fortschritt von jüdischen Freimaurern gesteuert würde. Zuerst propagiert wurde diese Idee vom neu entsandten britischen Botschafter in Istanbul, Sir Gerard Lowther, vor allem aber vom Chefdragomanen der britischen Botschaft, Gerald Fitzmaurice. Die Fitzmaurice-Lowther-These fand ihre bekannte schriftliche Form in einem Bericht Lowthers im Jahr 1910 an den britischen Staatssekretär im Außenministerium, Sir Charles Hardinge.<sup>44</sup> Der

---

Frühgeschichte der osmanischen Rezeption des Antisemitismus s. Özgür TÜRESAY: "Osmanlı İmparatorluğu'nda Antisemitizmin Avrupalı Kökenleri Üzerine Birkaç Not. Ebüzziya Tefik ve Millet-i İsrâiliye (1888), *Tarih ve Toplum. Yeni Yaklaşımlar* 6 (Güz 2007/Kış 2008), 97-115.

42 Bali: *Musa'nın Evlatları*, 279-303.

43 De Poli: "The Judeo-Masonic Conspiracy", 258-159.

44 Vgl. Kedourie: *Political Memoirs*, 244-249; Fromkin: *A Peace to End All Peace*, 41-43; Hepkon: *Jön Türkler*, 76-89; Berridge: *Gerald Fitzmaurice*, 145-152. Der Bericht wurde von Fitzmaurice geschrieben, aber von Lowther unterzeichnet und möglicherweise leicht verändert; s. *ibid.*, 147, Fn. 68. Der Text des Lowther-Fitzmaurice-Berichts bei Kedourie: *Political Memoirs*, 249-261; eine türkische Übersetzung bei Hepkon: *Jön Türkler*, 185-204.

Einfluss, den diese Verschwörungstheorie auf die britische Außenpolitik ausübte, war beträchtlich.<sup>45</sup> Aber auch unter den osmanischen Gegnern der Ittihadisten begann sie mehr und mehr Sympathisanten zu finden.<sup>46</sup> Eine dieser Gegner war beispielsweise der mit Fitzmaurice befreundete Mevlanzade Rifat.<sup>47</sup>

In republikanischer Zeit machten sich insbesondere Islamisten und nationalreligiöse Ideologen, die den von den Ittihadisten abgesetzten Abdülhamid II. verehrten, die These von der jüdisch-freimaurerischen Verschwörung gegen den Sultan zu eigen. Ein diesbezüglich prominentes Beispiel bildet der als „Sultan der Dichter“ (*sultanu' ş-şuarâ*) gefeierte Schriftsteller Necip Fazıl Kısakürek (1905-1983).<sup>48</sup> Seine einflussreiche Apologie Sultan Abdülhamids II., *Ulu Hakan II. Abdülhamîd Han* (1965), etwa bezieht sich ausdrücklich auf den erwähnten Bericht von Lowther<sup>49</sup> und spricht von den Ittihadisten etwa als „jüdisch-freimaurerischen Marionetten“ (*Yahudi ve Mason kuklası İttihatçılar*).<sup>50</sup>

Im übrigen unterscheidet sich der verschwörungstheoretische Antisemitismus im Zusammenhang mit der jüdisch-freimaurerischen Ver-

---

45 Fromkin: *A Peace to End All Peace*, 43, 466.

46 Hepkon: *Jön Türkler*, 89-96.

47 Hepkon: *Jön Türkler*, 93. Mevlanzades Ausführungen über die „*Sion cemiyeti*“ in seinem 1929 im Exil erschienenen Buch *Türk İnkılabının İcyüzü*, Aleppo: El-Vakit Matbaası, 1929, Bd. 1, 70-78 verdanken sich sicher aber noch weiteren antisemitischen Quellen.

48 S. Bali: *A Scapegoat*, 369-377 für weitere Information zum ausgeprägten Antisemitismus dieses Autors. Zu den Bewunderern Kısaküreks gehörte, zumindest in seiner Jugend, auch der türkische Staatspräsident Abdullah Gül; *ibid.*, 370, Fn. 1. In einer Rede im Jahr 2013 bezeichnete Ministerpräsident Recep Tayyip Erdoğan Kısakürek als Vorbild;

<http://www.yurtgazetesi.com.tr/erdoganin-buyuk-ustadi-makale.4591.html> (5.5.2014).

49 Kısakürek: *Ulu Hakan*, 661: "[...] bu vesika mazlum Padişahı, etrafındaki hiyanet şebekesiyle apaçık göstermekte ve bir düşman ağzından çıktığı halde, Ulu Hakan'ın milleti aşkına kimlerle ve ne gibi sahte inkılâpçılarla mücadele mevkiinde kaldığını ispat etmektedir."

50 Kısakürek: *Ulu Hakan*, 575. Für ähnliche Qualifizierungen vgl. *ibid.*, 453 (hier: „Agenten der Juden, Freimaurer und des westlichen Imperialismus“), 579 (hier ausschließlich Juden als Verantwortliche), 587 (Juden, Dönme, Slawen und andere Minderheiten sowie westlicher Imperialismus).

schwörungsthese in der Türkei besonders dadurch von seinen westlichen Vorbildern, dass er die religiöse Minorität der Dönme einbezieht. Diese um 1900 nicht mehr als 15.000 Menschen umfassende, hauptsächlich im heutigen Thessaloniki beheimatete Gemeinschaft führt sich auf den jüdischen Messias Sabatai Zevi (1626-1676) zurück, der 1666 zum Islam konvertierte.<sup>51</sup> Im türkischen, aber auch im internationalen Diskurs wird sie überwiegend als krypto-jüdisch definiert.<sup>52</sup> Für den türkischen Zusammenhang argumentiert Marc Baer, dass die Identifikation der Dönme ein Produkt des türkischen ethnischen Nationalismus ist, der diese Gruppe wegen ihrer jüdischen Wurzeln, ihrer Endogamie und ihrer ethno-religiösen Besonderheiten aus dem letztlich rassistisch definierten türkischen „Volkskörper“ herausdefinierte. Weder sahen sich die Dönme selbst als Juden, noch wurden sie von den Juden als solche akzeptiert. Die osmanische Administration betrachtete sie ungeachtet ihrer religiösen Besonderheiten und ihrer Endogamie als Muslime.<sup>53</sup> Die erfolgreiche Modernisierungsgeschichte dieser Gruppe im Lauf des 19. Jahrhunderts, ihre nahezu geschlossene Übersiedlung nach Istanbul und Izmir im Zug des „Bevölkerungsaustausches“ zwischen Griechenland und der Türkei nach 1923 und ihre Identifikation mit dem kemalistischen Säkularismus machte sie wiederholt zur Zielscheibe von Angriffen durch Islamisten und Ultranationalisten. Beson-

---

51 Gershom Scholem: *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah, 1626–1676*, London : Routledge & Kegan Paul, 1973; Cengiz Şişman: “A Jewish Messiah in the Ottoman Court: Sabbetai Sevi and the Emergence of a Judeo-Islamic Community (1666–1720)”, Ph.D. diss., Harvard University, 2004; idem: *Sabatay Sevi ve Sabataycılar: Mitler ve Gerçekler*, Ankara: Asina Kitaplar, 2008; Jacob M. Landau: “The Dönmes: Crypto-Jews”; Marc Baer: “Globalization, Cosmopolitanism, and the Dönme in Ottoman Salonica and Turkish Istanbul,” *Journal of World History* 18.2 (2007), 141-170; idem: *The Dönme*; Bali: A *Scapegoat*.

52 Eine grundsätzlich Diskussion des Phänomens von jüdischer und christlicher Krypto-Religiosität im Nahen Osten bietet Maurus Reinkowski: “Hidden Believers, Hidden Apostates: The Phenomenon of Crypto-Jews and Crypto-Christians in the Middle East.” In: *Converting Cultures. Religion, Ideologies and Transformations of Modernity*, Hg. Dennis C. Washburn & Reinhart A. Kevin. Leiden [etc.]: Brill, 2007, 409-433.

53 Baer: *The Dönme*, 16-21.

ders in islamistischen Kreisen verbreitete sich auch die These, dass Mustafa Kemal – der aus Thessaloniki stammte – Dönme-Wurzeln gehabt habe, womit seine säkularistische Politik erklärt wurde.<sup>54</sup>

In der ersten Dekade der 2000er Jahre kam es zu einer regelrechten publizistischen Welle, in der die Dönme zum Hauptakteur einer Verschwörungstheorie, der zufolge alle Fäden hinter den Kulissen der türkischen Republik in ihrer Hand zusammenliefen, gemacht wurden. Der vormals dem linken Spektrum zugehörige Journalist Soner Yalçın (geb. 1966) veröffentlichte 2004 ein voluminöses Buch, in dem er die säkulare Elite der türkischen Republik mit den Dönme in Verbindung brachte. Nach dem exorbitanten Erfolg dieses Bandes publizierte er einen weiteren Band, in dem er entsprechendes auch für die islamistische Elite behauptete.<sup>55</sup> Der erste Band wurde mit über 150.000 verkauften Exemplaren in drei Jahren zum spektakulären Bestseller und brachte seinem Autor geschätzte 700.000 US-Dollar an Tantiemen ein. Der zweite Band ging mit einer Auflage von 100.000 Exemplaren an den Start. Er wurde insgesamt etwas weniger enthusiastisch aufgenommen, was nicht zuletzt damit zusammenhängen dürfte, dass die Postulierung einer Verbindung der islamistischen Eliten mit den Dönme in islamistischen Kreisen auf weniger Beifall stieß.<sup>56</sup> Es ist bemerkenswert, dass der Verlag Doğan, der dieses Buch herausbrachte, zur Doğan Media Group gehört, einer der bedeutendsten und einflussreichsten Medienkonzerne in der Türkei. Ein weiterer populärer Proponent der Dönme-These war der frühere marxistische Ökonomieprofessor Yalçın Küçük (geb. 1938).<sup>57</sup>

---

54 Vgl. Bali: *A Scapegoat*, 223-248.

55 Soner Yalçın: *Efendi. Beyaz Türklerin Büyük Sırrı*. Istanbul: Doğan, 2004 und id., *Efendi 2: Beyaz Müslümanların Büyük Sırrı*. Istanbul: Doğan, 2006.

56 Rifat N. Bali: *A Scapegoat*, 12-13.

57 Rifat N. Bali: *A Scapegoat*, 70-77; 101.

Als Beispiel für die Adaption der jüdisch-freimaurerischen Verschwörungsthese in der Türkei soll im Folgenden das einflussreiche Buch von Süleyman Yeşilyurt kurz vorgestellt werden. Süleyman Yeşilyurt (geb. 1949 in der Provinz Uşak)<sup>58</sup>, studierte Türkisch an der Gazi Universität in Ankara und arbeitete als Beamter im Tourismusministerium. 1997 veröffentlichte er ein Buch *Türkiye'nin Büyük Masonları* über die bekanntesten Freimaurer der Türkei, das seither eine Reihe von Neuauflagen erlebt hat.<sup>59</sup> Seither schrieb er etwa zwanzig weitere Bücher und veröffentlichte 2011 eine Enthüllungsschrift über den Parteiführer der oppositionellen CHP, Kemal Kılıçdaroğlu, den er darin unter anderem bezichtigte, armenischer Abstammung zu sein.<sup>60</sup>

In der Einleitung zu dem Freimaurerbuch wird das Freimaurertum als geheime Form der internationalen zionistischen Herrschaft (*bütün ülkeleri esareti altına alan [...] Siyonist idare tarzı*) definiert, welche sich ausschließlich in jüdischen Händen befinde.<sup>61</sup> Die jüdische Ethnizität wird essentialistisch begriffen:

„[...] der Jude ist immer Jude. Auch wenn er die Religion oder die Denomination wechselt, entfernt er sich niemals von den Idealen des Judentums Alle Juden dieser Welt sind von Geburt an eigentliche Mitglieder des Freimaurertums.“<sup>62</sup>

Die eigentliche Loyalität der Juden und Freimaurer in aller Welt gelte – entgegen ihren Behauptungen – Israel.<sup>63</sup> Das eigentliche Ziel sei die Versklavung der von ihnen unterwanderten Länder.<sup>64</sup> Das ausdrückliche

58 <http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-32092-173-o-pasalarin-pasalar-da-onun-pesinde.html> (5.5.2014).

59 2. u. 3. Aufl. Im Jahr 2001 weitere Aufl. 2004 u. unter dem leicht variierten Titel: *Türkiye'nin Büyük Masonları ve Sabataileri* 2005 u. 2006.

60 *Dersim Ermenisi Yemiş Hanım'ın oğlu Çarkçı Kemal*. Ankara: Yıldız Yayıncılık, 2011.

61 Yeşilyurt: *Büyük Masonları*, 13.

62 Yeşilyurt: *Büyük Masonları*, 13: “[...] Yahudi, her zaman Yahudi'dir. Din de değiştirse, mezhep de değiştirse, Yahudilik ideallerinden asla vazgeçmez. Bütün dünyadaki Yahudiler, doğuştan masonizm'in asli üyesidirler.”

63 Yeşilyurt: *Büyük Masonları*, 235.

64 Yeşilyurt: *Büyük Masonları*, 237: “Yahudiler masonluğu [...] dünya ülkelerini köle yapmak



Ziel des Autors ist die Aufklärung seiner Landsleute, um die Türkei aus dem von ihm diagnostizierten zionistisch-freimaurerischen Netz zu befreien.<sup>65</sup>

Der erste Teil des Buches besteht aus biographischen Angaben zu von Yeşilyurt behaupteten türkischen Freimaurern, die aus einem politisch heterogenen Spektrum stammen. Darunter befinden sich unter anderem (in der von Yeşilyurt gegebenen Reihenfolge): Ahmet Emin Yalman, Reşat Nuri Güntekin, Halide Edip Adivar, Nermin Abadan Unat, Ziya Gökalp (dem er trotz aller Kritik sehr verbunden bleibt), Nadir Nadi, Enver Ziya Karal, der Ehemann der früheren Ministerpräsidentin Tansu Çiller, Özer Uçuran Çiller, İsmail Cem İpekçi und Süleyman Demirel. Der Rest der Schrift umfasst historische Angaben und sonstige Bemerkungen des Autors über die Freimaurerei in der Türkei. Darin wird unter anderem auch die Fitzmaurice-Lowther-These vorgebracht (ohne sie explizit zu referenzieren; pp. 155f.), eine geheime Kooperation der osmanischen armenischen Nationalisten Hunchakian mit den Zionisten (pp. 189ff) behauptet und die bekannte These wiederholt, die Oktoberrevolution sei eine jüdische Errungenschaft (pp. 203ff). Die Dönme fungieren als Kryptojuden (*gizli Yahudiler*) und finden ebenfalls Berücksichtigung (pp. 185, 236f). Auch die Bilderberger werden in das Bild integriert (pp. 230ff).

Man wird Süleyman Yeşilyurt, der nach eigenem Bekunden aus einer Familie mit starker politischer Affinität zu Adnan Menderes stammt,<sup>66</sup> nicht als typischen Kemalisten bezeichnen können. Atatürk spielt in seinem Buch nur eine untergeordnete Rolle und ein entsprechendes Bekenntnis zu ihm und den kemalistischen Idealen fehlt.

---

*isteyen gerçek bir Siyonist teşkilatıdır.*"

65 Yeşilyurt: *Büyük Masonları*, 15: "Bir Türk makamı ve mevkii ne olursa olsun, bir Yahudi'nin asla hizmetkarı olamaz."

66 Yeşilyurt: *Büyük Masonları*, 7.

Ebenso fehlt jegliche islamistische Diktion. Die Bewunderung für Reha Oğuz Türkkan<sup>67</sup> lässt ihn eher ins turanistische Lager passen.

## Antiimperialismus, Kemalismus und Verschwörungstheorie

Eine Affinität mancher kemalistischen Texte zu Verschwörungstheorien ist in den letzten Jahren häufiger beobachtet worden. Tatsächlich lässt sich diese Affinität bis in eines der Gründungsdokumente des Kemalismus zurückverfolgen, in die als *Nutuk* publizierte, mehrtägige Marathonrede Mustafa Kemals, die er im Herbst 1927 vor den Delegierten der Republikanischen Volkspartei hielt und die im wesentlichen seine, im folgenden politisch kanonisierte, Version der Geschichte des Unabhängigkeitskriegs enthält. Diese Rede schließt mit einem emphatischen Aufruf an die türkische Jugend, der er darin die türkische Republik als Projekt und Vermächtnis seiner Politik anvertraut und ihr die Aufgabe stellt, sie gegen innere und äußere Feinde zu verteidigen. Das Dokument gehört noch heute zum Pflichtprogramm für Schulkinder und ist an zahlreichen öffentlichen Orten der Türkei reproduziert.<sup>68</sup> In deutscher Übersetzung lautet diese Adresse an die türkische Jugend wie folgt:

„Türkische Jugend! Deine erste Aufgabe ist es, die türkische Unabhängigkeit, die türkische Republik für immer zu bewahren und zu verteidigen.

Das bildet das einzige Fundament deines Daseins und deiner Zukunft. Dieses Fundament ist dein wertvollster Schatz. Auch in Zukunft wird es im Inland und im Ausland Übelgesinnte geben, die dich diesen Schatzes berauben wollen. Wenn du eines Tages gezwungen sein wirst, die Unabhängigkeit und

---

67 Yeşilyurt: *Büyük Masonları*, 23. Zu Türkkan s. Nizam Önen: “Reha Oğuz Türkkan.” In: *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*. Bd. 4: Milliyetçilik. Istanbul: İletişim, 2002, 362-369.

68 Parla/Davison: *Corporate Ideology*, 205.

die Republik zu verteidigen, darfst du, um deiner Pflicht Genüge zu tun, keinen Gedanken an deine Möglichkeiten und Befindlichkeiten verschwenden! Diese Möglichkeiten und Befindlichkeiten könnten sehr ungünstig sein. Die Feinde, welche deine Unabhängigkeit und deine Republik vernichten wollen, mögen einen bisher nie dagewesen Sieg errungen haben. Durch Gewalt oder durch Täuschung mögen alle Festungen deines geliebten Vaterlandes gefallen sein, alle seine Schiffswerften neutralisiert, alle seine Armeen zerschlagen und das gesamte Land faktisch besetzt sein. Und noch schlimmer und schmerzlicher: es mögen diejenigen, welche im Inneren des Landes die Macht in den Händen halten, Torheiten, Irreführung oder sogar Verrat begehen. Es mögen diese Mächtigen sogar ihren eigenen persönlichen Profit mit den politischen Zielen der Besatzer identifizieren. Die Nation mag in Armut und Elend versunken und in Verwahrlosung und Erschöpfung gefallen sein.

Kind der türkischen Zukunft! Selbst in dieser Lage und unter diesen Bedingungen ist es deine Aufgabe, die türkische Unabhängigkeit und Republik zu retten! Die dafür notwendige Kraft fließt im edlen Blut deiner Adern!”<sup>69</sup>

Taha Parla und Andrew Davison haben in ihrer Studie über den Kemalismus diese berühmte Adresse an die Jugend als “a relatively empty, almost paranoid, patriotic message” charakterisiert und ihre politischen Implikationen mit deutlichen Worten kritisiert.<sup>70</sup> Insbesondere der am Ende stehende Verweis auf edles Blut als Ressource politischer Handlungsfähigkeit schließt natürlich an faschistisches und rassistisches Gedankengut der damaligen Zeit an.<sup>71</sup>

Die Affinität zu verschwörungstheoretischem Denken ergibt sich aus der starken Betonung von Verrat und der möglichen Kooperation innerer und äußerer Feinde, die in diesem Teil der Rede vorgenommen

---

69 Atatürk: *Nutuk – Söylev*, Bd. 2, 1196; meine Übersetzung.

70 Parla/Davison: *Corporate Ideology*, 205-208.

71 Vgl. Parla/Davison: *Corporate Ideology*, 206.

wird und der Tatsache, dass die Existenz und die Zukunft der Nation ausschließlich an das kemalistische Projekt der unabhängigen Republik gebunden wird.<sup>72</sup> Innenpolitische Gegner der Kemalisten können in dieser Sichtweise nur entweder törichte oder böswillige Kollaborateure des Imperialismus sein. Die einheimischen Nichtmuslime, namentlich die Christen, treten in dieser Vision – und so auch schon zu Beginn der *Nutuk* – in der Rolle von Verschwörern gegen die territoriale Integrität der Türkei auf.<sup>73</sup> In kemalistischer Perspektive ist der Unabhängigkeitskrieg „einer der legitimsten, ethisch am meisten gerechtfertigten, gerechtesten und heiligsten Kriege“, wie der Verfasser eines zuerst 2005 erschienenen, extrem populären historischen Romans über den *İstiklal Savaşı* emphatisch formulierte. Geführt und gewonnen wurde er gegen „den Imperialismus und seine Lakaien“ und sein Resultat war der moderne unabhängige Staat Türkei. Jede Kritik an diesem Geschichtsbild wird als Lüge, als böswilliger Versuch die türkische Republik zu vernichten (*“Cumhuriyet’i yıkmak için”*) und als Beschmutzung der Ehre der republiksgründenden Vorfahren denunziert.<sup>74</sup>

Der mentale Belagerungszustand, der sich aus der Überbetonung dieser Perspektive ergeben kann, ist als „Sèvres-Syndrom“ bezeichnet worden. Es handelt sich um die Projektion einer als Trauma erfahrenen kollektiven Erinnerung als ständig präsenten Bedrohungsszenario in die Zukunft.<sup>75</sup>

72 *“Mevcudiyetinin ve istikbalın yegâne temeli budur.”* Atatürk: *Nutuk – Söylev*, ii, 1196.

73 Atatürk: *Nutuk – Söylev*, Bd. 1, 2-4.

74 Özakman: *Şu Çılgın Türkler*, 688: *“Sevgili gençler. İstiklal Savaşı dünyadaki en meşru, en ahlaklı, en haklı, en kutsal savaşlardan biridir. Emperyalizmi ve yamaklarını dize getiren, bir enkazdan yepyeni, çağdaş bir devlet kurmayı başaran atalarımızla gurur duyun, şehit ve gazi atalarımızın onurunu yalancılara çiğnetmeyin.”* Mit der Anrede an die „lieben jungen Leute“ (*sevgili gençler*), denen er das korrekte republikanisch-kemalistische Geschichtsbild vermitteln will, knüpft Özakman literarisch an die *Nutuk* und die darin enthaltene Adresse an die Jugend an.

75 Vgl. Fatma Müge Göçek: *The Transformation of Turkey: Redefining State and Society from the Ottoman Empire to the Modern Era*. London etc.: Tauris, 2011, 98-184; Dietrich Jung: *“The Sèvres Syndrome. Turkish Foreign Policy and its Historical Legacies”*, *American Diplomacy* (August 2003): [http://www.unc.edu/depts/diplomat/archives\\_roll/2003\\_07-](http://www.unc.edu/depts/diplomat/archives_roll/2003_07-)

Die narrative Figur mit ihrer Doppelung von Imperialismus und innerem Feind ist auf beiden Seiten tendenziell unspezifisch. Auf der Seite des Imperialismus kann der gesamte Westen stehen, aber auch spezifische Länder wie die USA oder Großbritannien oder Deutschland.<sup>76</sup> Der innere Feind kann gleichfalls sehr unbestimmt sein, auch wenn bestimmte Präferenzen existieren, etwa die nicht-muslimischen Minderheiten und ihre religiösen Institutionen. Auch die Gebiete, auf denen der vermutete Angriff gegen die türkische Republik stattfindet, oder die taktischen Mittel des hypostasierten Gegners sind höchst divers. Ein sicherlich extremes Beispiel hierfür bildet die Verurteilung der Verbreitung der Mode in der Türkei als einer Taktik der fünften Kolonne zur Zersetzung der nationalen Moral in einer propagandistischen Radiosendung des türkischen Militärs aus dem Jahr 1956.<sup>77</sup> In seiner Rede anlässlich der Eröffnung einer anthropologischen Konferenz an der Universität Yeditepe in Istanbul im Jahr 2008 warnte der frühere Bürgermeister von Istanbul, Bedrettin Dalan, vor den staatszersetzenden Aktivitäten ausländischer Anthropologen in der Türkei und beklagte, dass türkische Studierende der Anthropologie im Ausland mit Stipendien versehen würden, um durch ihre Forschungen über die Türkei gegen den türkischen Staat zu arbeiten, beispielsweise um die Kurden aufzuhetzen. Dieses Szenario diene Dalan zur Begründung seiner Forderung nach einer türkische Anthropologie. Die amerikanische Anthropologin Jenny White, aus deren Buch *Muslim Nationalism and the New Turks* dieses Beispiel stammt, weist auf die unterliegenden sozialpsychologischen Muster solcher Argumente hin: "Modernity entails a claim to self-definition: We are the definers, not the defined."<sup>78</sup>

---

[09/jung\\_sevres/jung\\_sevres.html](http://09/jung_sevres/jung_sevres.html) (12.5.2014); Guida: "The Sèvres Syndrome".

76 Vgl. Belge: *Militarist Modernleşme*, 703ff

77 Belge: *Militarist Modernleşme*, 700.

78 White: *Muslim Nationalism*, 54f, 57.

Sicherlich lassen sich die meisten Verschwörungsnarrative auf solche anthropologischen Basismuster herunterbrechen. Daneben sind sie aber auch – mehr oder weniger – spezifisch. So spielt das jüdisch-freimaurerische Narrativ in kemalistischen Verschwörungstheorien typischerweise keine tragende Rolle. Dagegen wurde der machtpolitische und ideologische Konflikt mit dem Islamismus in den 1990er Jahren vielfach in der Linie des Sèvres-Syndroms interpretiert, wodurch die Islamisten als Kollaborateure des Imperialismus erschienen. Dass die Verschwörungstheorie einer Allianz von reaktionären Kräften in der Türkei mit dem westlichen Imperialismus in der Türkei alles andere als marginal ist, wird nicht zuletzt durch die Tatsache belegt, dass sie durch Teile des akademischen Establishments in der Türkei Unterstützung erhält.

Als Beispiel sei hier ein Kapitel des renommierten Ankaraer Politikwissenschaftlers Sina Akşin über die politische Geschichte der Türkei von 1995 bis 2003 in dem von ihm maßgeblich mitherausgegebenen Geschichtswerk „Geschichte der Türkei“ (*Türkiye Tarihi*) zitiert:

*„Die Transformation des Kemalismus (Atatürkçülük) in eine Ideologie: Wie weiter unten dargelegt werden wird, ist der Kemalismus – von den Schariabefürwortern abgesehen – der gemeinsame Nenner der Türken. Ein Teil der Schariabefürworter strebt allerdings eine Verbindung mit dem Gazitum Atatürks an. Nun ist jedoch die Kristallisation des Kemalismus in eine ‚vollständige‘ Ideologie (*‘tam’ bir ideoloji*) ein verhältnismäßig neues Ereignis. Der Kemalismus kristallisierte sich als ‚vollständige‘ Ideologie auf der geistigen und politischen Ebene dadurch heraus, dass auf der einen Seite Philosophen (Akarsu, Sinanoğlu, Gökberk) die Aufklärungsdimension der Revolution hervorhoben und auf der anderen Seite als Reaktion auf den ‚Kemalismus‘ von Kenan Evren. Zusammen mit dieser [ideologischen] Kristallisation begann auch eine Bemühung um [institutionelle] Organisation. Die bedeutendste Organisation des*

Kemalismus, der Verein Atatürkischen Denkens (*Atatürkçü Düşünce Derneği*) wurde von Muammer Aksoy und seinen Kollegen am 19. Mai 1989 gegründet. Bevor der Verein ein Jahr alt war, wurde Muammer Aksoy das Opfer eines ungeklärten Mordanschlags. Im Jahr 1990 wurden Çetin Emeç, Turan Dur sun und Bahriye Üçok in gleicher Weise getötet. 1993 erlagen Uğur Mumcu, 1999 Ahmet Taner Kışlalı und 2002 Necip Hablmitoğlu Attentaten. Wir dürfen sagen, dass die Tatsache, dass nach Jahren einige von jenen, die die ersten dieser Verbrechen begangen haben, im Zuge der Ermittlungsoperation UMUT gefasst und verurteilt worden sind, nichts daran ändert, dass diese Taten letztlich unaufgeklärt bleiben. Denn es kam bisher nicht ans Tageslicht, von wem die Mörder ihre Befehle erhielten, und wer sie gedeckt hat, so dass sie über Jahre hinweg nicht gefasst werden konnten. Es ist vollkommen klar, dass die Reaktion (der Feudalismus, die auf Ağa- und Scheichtum beruhende Ordnung, die Schariabefürwortung, das Mittelalter) und ihr Hauptunterstützer, der Imperialismus den so getarteten Kemalismus als eine tödliche Gefahr für sich wahrnahmen. Somit tritt als die Hauptachse des politischen Kampfes die Achse Schariabefürwortung vs. Kemalismus zutage. Der Imperialismus und die Bewegung für die Zweite Republik (*İkinci Cumhuriyetçilik*) nehmen ihren Platz an der Seite der Schariatbefürworterfront ein. Der Indikator für ein enges Verhältnis des Imperialismus zur Schariabefürwortung und zur auf Ağa- und Scheichtum beruhenden Ordnung ist die Tatsache, dass Fethullah Gülen in den USA residiert, Cemalettin und Metin Kaplan in Deutschland sowie Esat Coşan in Australien. Bekanntlich sind diese Länder keine muslimischen Länder.

Als – in den 1980er Jahren - vollständig deutlich wurde, was die Atatürkische Revolution bedeutete, ergab sich noch etwas Anderes. Es wurde klar, dass die Atatürkische Revolution in der Periode nach 1950 erstarrt oder angehalten worden war, nachdem sich dies bereits in den Jahren 1945-1950 angekündigt hatte. Somit war unsere Republiksgeschichte, wie mit einem

Messer zerschnitten, in zwei Teile zerfallen. Die Epoche der Atatürkischen Revolution (1919-1950) und die Epoche der teilweisen Gegenrevolution (*Kısmi Karşıdevrim Dönemi*) (1950 bis heute). Die besagte Gegenrevolution ist eine teilweise, denn wäre sie eine vollständige Gegenrevolution, wären Sultanat, Kalifat, die Scharia, die alte Schrift usw. zurückgekommen.“<sup>79</sup>

Diese Ausbreitung eines kemalistischen Geschichtsbildes lässt nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrig. Der Kemalismus wird als ein aufklärerisches revolutionäres Programm verstanden, das mit dem Ende der Einparteienherrschaft der kemalistischen Staatspartei CHP nach ihrer Abwahl 1950 durch eine reaktionäre Gegenbewegung ersetzt worden sei, welche im Bündnis mit dem westlichen Imperialismus die alten feudalen Strukturen teilweise wieder restauriert habe. Daraus ergibt sich eine manichäische Bipolarität der türkischen Geschichte und Politik. Diese ausgeprägte Dichotomie der türkischen Politik in den 2000er Jahren ist immer wieder behauptet worden. Unter genau umgekehrt wertenden Vorzeichen findet sie sich etwa auch im 2008 erschienen Buch des FAZ-Korrespondenten Rainer Hermann, wo die kemalistische Elite als reaktionäres Netzwerk von Profiteuren und die Gegenseite der Zweiten Republik und der AKP als Hoffnungsträger sozialer und politischer Reform dargestellt wird.<sup>80</sup> Tatsächlich lässt sich einhergehend mit der von Sina Akşin erwähnten Ideologisierung des Kemalismus auch eine verstärkte Neigung ihrer Vertreter zur Verschwörungstheorie ausmachen. Sie findet sich in deutlichen Ansätzen auch in dem oben angeführten Zitat von Sina Akşin. Der tiefe Staat in dieser Lesart ist im wesentlichen ein Werk der imperialistischen Verschwörung, welche sich reaktionärer einheimischer Kollaborateure bedient. Wissenssoziologisch würde sich dies als eine ideologische Abwehrreaktion der

---

79 Sina Akşin: “Siyasal Tarih (1995-2003)”, 184-185.

80 Rainer Hermann: *Wohin geht die türkische Gesellschaft. Kulturkampf in der Türkei*. München: dtv, 2008.



durch die neuen islamistischen Eliten in ihrer Stellung bedrohten kemalistischen Eliten deuten lassen. Diese Erklärung mag mehr oder weniger plausibel sein, sie taugt allerdings nicht zur Falsifikation von konkret formulierten Verschwörungstheorien.

## Mischformen

Trotz seiner oben dargestellten Affinität zum Verschwörungsdenken hat der Kemalismus zunächst nichts mit der jüdisch-freimaurerischen Verschwörungstheorie zu tun. Allerdings legen bereits gewisse strukturelle Gemeinsamkeiten des Verschwörungsdenkens den Gedanken an die Existenz von Mischformen nahe. Necip Fazıl Kısakürek in dem genannten Buch über Abdülhamid II. nennt als Drahtzieher der Verschwörung gegen den Sultan beispielsweise „die Agenten des Juden- und Freimaurertums sowie des westlichen Imperialismus“ (*Masonluğun, Yahudiliğin ve Batı emperyalizması ajanları*) in einem Atemzug.<sup>81</sup>

Das gemeinsame Element mit kemalistischen Verschwörungstheorien ist hier der Imperialismus. Über diese Schiene finden auch Elemente der jüdisch-freimaurerischen Verschwörungstheorie Eingang in das Buch über Verschwörungstheorien von Erol Mütercimler, der an mehreren Istanbuler Stiftungsuniversitäten unterrichtet hat und dem kemalistischen Lager zuzurechnen ist.<sup>82</sup> Im Zusammenhang mit der Kritik von Mütercimler am Annan-Plan für die Wiedervereinigung Zyperns schreibt er über den ehemaligen Generalsekretär der Vereinten Nationen, er sei ein „erfolgloser aber charismatischer Diplomat, der sich mit Hilfe seiner Frau die Unterstützung der jüdischen Lobby und des globalen Kapitalismus gesichert habe und der Sohn eines afrikanischen Stammeschefs“ um dann seinen Lesern die rhetorische Frage zu stel-

---

81 Kısakürek: *Ulu Hakan*, 453. Vgl. auch *ibid.*, 587 u. oben Fn. 50.

82 Vgl. Herzog: „Small and Large Scale Conspiracy Theories“, 196 u. Bali: *A Scapegoat*, 324.

len: „Hätten Sie einem solchen Mann die Zukunft Zyperns und der Türkei anvertraut?“<sup>83</sup>

In Mütercimlers Interpretation wurde der Aufstieg von Annan durch die Tatsache ermöglicht, dass dessen zweite Frau Nane Maria Lagergren die Nichte des schwedischen Diplomaten Raoul Wallenberg ist. Zwar vermeidet Mütercimler hier allzu offene Worte, aber eine ironische Schreibweise („Schauen Sie, mit welch nützlichen Angelegenheiten sich unsere jüdischen und schwedischen Freunde in unserem Land befassen.“)<sup>84</sup> insinuiert, der internationale Einfluss der „jüdischstämmigen Wallenberg-Familie“<sup>85</sup> sei für die Ernennung Annans als Generalsekretär der Vereinten Nationen wesentlich gewesen und ihr geschäftliches Interesse an der Türkei bilde den Hintergrund für den Annan-Plan. „Die wichtigste Besonderheit dieser Familie ist es, weil sie Niederlagen nicht schätzt, stets auf beiden Seiten zu spielen.“<sup>86</sup> Während ein Sprößling der Familie, Raoul Wallenberg, sich bemüht habe, in Ungarn zehntausende von Juden vor den Nazis zu retten, habe die der Familie gehörende Bank Enskilda die Kriegführung der Nazis durch Kredite finanziert und ihre Munitionsfabriken hätten in riesigem Umfang Kriegsmaterial an die Deutschen geliefert. Auch heute sei die Familie international aktiv. So hätten sich etwa Recep Tayyip Erdoğan und Abdullah Gül im Januar 2003 auf dem Weltwirtschaftsforum in Davos mit Marcus Wallenberg und heimlich auch mit George Soros getroffen.<sup>87</sup> Mütercimler geht hier nicht auf Details ein und es braucht auch keine weiteren Einzelheiten, um den Lesern die Unterstellung zu sug-

---

83 Mütercimler: *Kompro Teorieleri*, 415. „Yahudi lobisi ve Global kapitalizmin desteğini karısı kanalıyla elde eden ve mason bir Afrikalı kabile şefinin oğlu olan [...] Kofi Annan [...] Siz olsanız Kıbrıs'ın ve Türkiye'nin geleceğini böyle bir adamın kalemine emanet eder miydiniz?“. Vgl. Herzog: „Small and Large Scale Conspiracy Theories“, 197.

84 Mütercimler: *Kompro Teorieleri*, 418: „Bakın görüyorsunuz Yahudi ve İsveçli dostlarımız ülkemizde ne kadar yararlı işlerle uğraşmakta“.

85 Mütercimler: *Kompro Teorieleri*, 418.

86 Mütercimler: *Kompro Teorieleri*, 419.

87 Mütercimler: *Kompro Teorieleri*, 419.

gerieren, dass hierbei finstere Geschäfte verhandelt worden sein müssen, die nicht im nationalen Interesse der Türkei gelegen haben können. Ohne großen Begründungsaufwand wird damit das narrative Muster von der Kooperation des äußeren mit dem inneren Feind reproduziert.

Die Ambivalenz, mit der sich Müttercimler zum Antisemitismus stellt, kommt auch an anderer Stelle zum Tragen. In einem Kapitel über die christliche Mission in der Türkei<sup>88</sup> wird auch der Antisemitismus als eine Form des paranoiden Verschwörungsdenkens abgehandelt, das nicht zuletzt aus dem Neid der deutschen Eliten auf die wirtschaftlich überaus erfolgreichen Juden erklärlich sei.<sup>89</sup> Der Schlussteil des Kapitels ist den türkischen Dönme gewidmet. Müttercimler stellt hier fest, die Dönme seien dreihundert Jahre lang loyale Untertanen des osmanischen Staates und Bürger der Republik gewesen. Allerdings hätten die osmanischen Juden sie stets abgelehnt, weil sie eine überaus erfolgreiche Konkurrenz für den jüdischen Handel dargestellt hätten. Auch die Tatsache, dass die Dönme in der Republik eine einflussreiche Rolle gespielt hätten, habe zu Hass geführt. Die Publikationswelle über diese Religionsgruppe in der Türkei in der ersten Hälfte der 2000er Jahre erklärt er damit, dass sie vom israelischen Geheimdienst im Rahmen einer langfristigen Strategie, sie zum Judentum zurückzuführen, finanziert sei. Die zugrundeliegende Logik ist offenbar diese, dass die meist gegen die Dönme gerichtete Literatur die türkische Öffentlichkeit zu negativen Reaktionen gegenüber den Dönme bewegen und diese dadurch der türkischen Gesellschaft entfremden solle. Dies wiederum nütze Israel.<sup>90</sup> Während sich der Autor auf der einen Seite also von der

---

88 Mission wird hier als ein Instrument der kulturellen „Entfremdung“ von Gesellschaften definiert und als essentielle religiöse Verpflichtung aller Christen charakterisiert. Müttercimler: *Kompla Teorieleri*, 420, 423.

89 Müttercimler: *Kompla Teorieleri*, 425-428.

90 Müttercimler: *Kompla Teorieleri*, 430.

antisemitischen Verschwörungstheorie distanziert, tauchen an anderer Stelle Elemente eben dieser Verschwörungstheorie auf, ohne dass sich der Autor die Mühe machte, sich hier argumentativ festzulegen.

Dieses rhetorische Spiel hat allerdings Methode. Mütercimler nimmt sich selbst im positiven Sinn als Verschwörungstheoretiker wahr und betrachtet Verschwörungstheorien im Wesentlichen als einen Bestandteil strategischer Studien, die er mit Geschichte gleichsetzt. Er reduziert Verschwörungstheorie auf das Entwerfen verschiedener Szenarios in einer Welt, in der es eigentlich nur Verschwörungen gibt.<sup>91</sup> Geschichte in seiner Perspektive besteht im Wesentlichen aus Komplotten, Attentaten, Provokationen und Revolten.<sup>92</sup> Die antisemitische Verschwörungstheorie in der Türkei ist also letztlich auch nur eine andere Verschwörung, hinter der im Fall der Dönme Israel steht.

Eine systematisch angelegte Synthese von kemalistischer und jüdisch-freimaurerischer Verschwörungstheorie liefert Yılmaz Dikbaş in seinem 2012 erschienenen Buch *Atatürkçüler Yenildi*. 1942 in Zonguldak geboren, studierte Yılmaz Dikbaş Ingenieurwissenschaften und verbrachte sein Arbeitsleben in diesem Bereich. Ansonsten trat er als Verfasser zahlreicher politischer Monographien und zweier literarischer Übersetzungen hervor.<sup>93</sup>

Im Vorspann zu seinem umfangreichen Buch *Atatürkçüler Yenildi* dankt er unter anderen einem Mitglied des Vereins zur Förderung kemalistischen Denkens (*Atatürkçü Düşünce Derneği*) sowie dem ehemaligen MSP-Justizminister İsmail Müftüoğlu.<sup>94</sup> Das Werk selbst ist eine umfassende historische Abrechnung mit den Kemalisten auf der Grundlage der jüdisch-freimaurerischen Verschwörungstheorie. Ein wei-

---

91 Mütercimler: *Komple Teorieleri*, xi-xii.

92 Vgl. Erol Mütercimler: *Aynadaki Tarih. Komplolar, Suikastlar, Provokasyonlar, İsyanlar*. Istanbul: Alfa, 2010, xii: "Her ülkenin olduğu gibi Türkiye'nin tarihi de ihtilaller, başkaldırıları, komplolar, suikastlar, provokasyonlar bütünüdür."

93 Dikbaş: *Atatürkçüler Yenildi*, 12.

94 Dikbaş: *Atatürkçüler Yenildi*, 13.

terer zentraler Baustein in Dikbaş's Buch ist die Kritik am US-Imperialismus, von dem er annimmt, dass er den türkischen Staat einschließlich des Militärs weitestgehend durchdrungen habe. Seine These fasst er in die prägnante Formulierung, dass die Türkei seit sechzig Jahren nicht mehr von den Türken regiert werde, sondern vom amerikanischen Geheimdienst und internationalen halb-geheimen Organisationen.<sup>95</sup>

Den Kemalisten wirft er mangelndes Geschichtsbewusstsein, oberflächliche Atatürk-Verehrung, unkritische Bewunderung des Westens und Überbetonung des kemalistischen Laizismus-Grundsatzes vor. Meist hätten sie noch nicht einmal *Nutuk*, die berühmte Rede Atatürks gelesen.<sup>96</sup>

Im ersten Teil des Buches behauptet Dikbaş nachzuweisen, dass im Gefolge des NATO-Beitritts der Türkei 1952 die gesamte türkische Armee und Zivilverwaltung von CIA-Agenten unterwandert und fortan weitgehend fremdgesteuert worden sei.<sup>97</sup> Der zweite Teil ist den Freimaurern gewidmet, die laut Dikbaş in den Schlüsselpositionen des türkischen Staates positioniert seien. Minutiös listet der Autor tatsächliche oder angebliche Freimaurer unter den Ministern in den Kabinetten der türkischen Republik auf und unter den Generälen und Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens in der Türkei. In einer nur 16 Titel umfassenden Bibliographie referenziert Dikbaş auch zwei Bücher Süleyman Yeşilyurts, darunter *Türkiye'nin Büyük Masonları*.<sup>98</sup> In seiner Charakterisierung des Freimaurertums stützt sich Dikbaş allerdings auf die Autorität des promovierten Juristen, Parlamentsabgeordneten, Justizministers und Mitstreiters Mustafa Kemals, Mahmut Esat Bozkurt (1892-1943), aus dessen Schriften gegen das Freimaurertum er zitiert, etwa:

---

95 Dikbaş: *Atatürkçüler Yenildi*, 19f.

96 Dikbaş: *Atatürkçüler Yenildi*, 17-19.

97 Dikbaş: *Atatürkçüler Yenildi*, 20-21.

98 Dikbaş: *Atatürkçüler Yenildi*, 696.

„Das Freimaurertum ist ein Mittel für Beraubung und Okkupation in der Hand der imperialistischen und großkapitalistischen Nationen. Es wird verwendet, um das Nationalbewusstsein zu betäuben und abzutöten. Es ist das Rachewerkzeug der zionistischen Juden.“<sup>99</sup>

Und an anderer Stelle: „Zusammengefasst ist das Freimaurertum [...] eine Falle und ein Werkzeug der zionistischen Juden.“<sup>100</sup> Es ist interessant zu sehen, dass Bozkurt, der als Linkskemalist gilt,<sup>101</sup> im Zusammenhang mit dem letzteren Zitat eine Leseempfehlung für Erich Ludendorffs *Weltkrieg droht auf deutschem Boden* (1930) ausspricht, das 1931 als *Yeni Bir Cihan Harbi* ins Türkische übersetzt wurde.<sup>102</sup> Das bedeutet natürlich nicht notwendigerweise, dass Bozkurt, der in der Schweiz promoviert hatte, die jüdisch-freimaurerische Verschwörungstheorie erst aus diesem Buch Ludendorffs übernommen hatte, aber wohl dass ihm die von Ludendorff präsentierte Variante zusagte. Dikbaş stützt seine verschwörungstheoretische Synthese jedenfalls direkt auf einen führenden zeitgenössischen Kemalisten und Weggefährten Atatürks.

Der gesetzlichen Schließung der türkischen Freimaurerlogen im Jahr 1935 durch Atatürk und seinen Justizminister Mahmut Esat Bozkurt stellt Dikbaş den Sündenfall ihrer Wiederzulassung unter Atatürks

---

99 Dikbaş: *Atatürkçüler Yenildi*, 163f. Dort in vereinfachter Form (“sadeleştirilmiş”) entnommen aus Bozkurt: *Masonlar*, 23. Diese Publikation ist eine 2005 publizierte Sammlung von anti-freimaurerischen Gelegenheitsschriften Bozkurts. Die hier zitierten Passagen wurden ursprünglich in der Zeitschrift *Anadolu* zwischen 18. und 20. Oktober 1931 veröffentlicht.

100 “Özetle Masonluk, uygulamada, Siyonist Yahudilerin bir tuzağı ve aletidir.” Dikbaş: *Atatürkçüler Yenildi*, 164; Dikbaş zitiert hier in aus Mahmut Esat Bozkurt, 28. Weitere Zitate ebd., 162-164.

101 Vgl. Hakkı Uyar: “Mahmut Esat Bozkurt.” In: *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*. Bd. 2: Kemalizm. Istanbul: İletişim, 2001, 214-219.

102 Jeneral Ludendorff: *1932 Senesinde Yeni Bir Cihan Harbi*. Übers. Muallim Mubahat. Istanbul: Resimli Ay Matbuası, 1931. Die türkische Übersetzung stützte sich wohl auf die noch 1931 erschienene französische Ausgabe: 1932. *La guerre*. Paris: Impr. Artra, 1931.

Nachfolger als Präsident der Republik, İsmet İnönü, im Jahr 1948 gegenüber.<sup>103</sup> Zu einem ersten Höhepunkt kam diese Entwicklung laut Dikbaş allerdings in der Menderesperiode. Im letzten Kabinett von Adnan Menderes vor dem Putsch von 1960 seien von 18 Ministern 14 Freimaurer gewesen.<sup>104</sup>

Der dritte Teil des Buches ist der Abrechnung mit der CHP gewidmet, die nicht mehr die Partei Atatürks sei, sondern die sechs Grundprinzipien des Kemalismus verraten habe.<sup>105</sup> Der vierte Teil behandelt die angeblich geplante Besetzung Syriens durch die USA. Im fünften und letzten Abschnitt schließlich behandelt der Autor seine Sicht des zwanzigjährigen Geschichtsabschnitts vom Beginn des Unabhängigkeitskriegs 1919 bis zum Tod Atatürks 1938 und liefert eine Abrechnung mit verschiedenen kemalistischen Autoren. Insbesondere behauptet er, mit der Unterzeichnung des Fulbright-Abkommens zwischen den USA und der Türkei im Jahr 1949 habe letztere die Hoheit über ihr Erziehungssystem vollständig in amerikanische Hände gelegt.<sup>106</sup> Wenn also beispielsweise Turgut Özakman, der Verfasser von *Çılgın Türkler* das Scheitern der historischen Erziehung beklage, dann tue er dies wider besseren Wissens. Denn er sei sehr wohl davon informiert, dass die von ihm kritisierte mangelnde Vermittlung der Werte des Unabhängigkeitskriegs und der kemalistischen Republik an die türkische Jugend nicht auf das Scheitern der maßgeblichen türkischen Erziehungsbehörden zurückzuführen sei, sondern das Ergebnis der amerikanischen Einflussnahme auf das türkische Bildungswesen darstelle, wage aber nicht, dies öffentlich auszusprechen.<sup>107</sup>

---

103 Dikbaş: *Atatürkçüler Yenildi*, 167-169.

104 Dikbaş: *Atatürkçüler Yenildi*, 191.

105 Dikbaş: *Atatürkçüler Yenildi*, 22-23.

106 Dikbaş: *Atatürkçüler Yenildi*, 588.

107 Dikbaş: *Atatürkçüler Yenildi*, 593-596.

Zum Ende seines Buches trifft Dikbaş eine terminologische Unterscheidung zwischen Kemalismus (*Kemalizm*) und Atatürkismus (*Atatürkçülük*). Ihm zufolge besteht der Unterschied darin, dass die Atatürkisten – im Gegensatz zu den echten Kemalisten, unter die Dikbaş auch Atatürk rechnet – die Prinzipien des Antimperialismus, der nationalen Souveränität und des Revolutionismus aufgegeben hätten. Daher kommt er zu seinem Schluss, die Atatürkisten seien deshalb besiegt worden, weil sie keine Kemalisten seien.<sup>108</sup>

## Schluss

Dass es in der Türkei Verschwörungen gibt, sowohl solche, die eine imperialistische Handschrift tragen als auch solche, die in Lance DeHaven-Smiths Terminologie als *state crimes against Democracy* klassifizierbar, also von Mitgliedern der türkischen Eliten hausgemacht sind, steht wohl außer Frage. Die Klassifizierbarkeit der Verschwörungen in der Türkei ist zudem damit sicher nicht erschöpft. Über diese Verschwörungen, die vielfach einen außerordentlich gewalttätigen Charakter tragen, nachzudenken, ist naheliegend und legitim, weshalb die pejorative Konnotation des Begriffs „Verschwörungstheorie“ nicht unproblematisch ist. Es wurde hier deshalb eine Konzeption von Verschwörungstheorie zugrunde gelegt, die möglichst allgemein gefasst ist und eine politische Diffamierung allein durch die Begrifflichkeit ausschließen soll. Es wurde weiter der Vorschlag gemacht, kleinformatige, auf Einzelfälle bezogene Verschwörungstheorien als eine eigene Kategorie zu betrachten, obwohl sie in der Regel an großformatige Verschwörungstheorien gekoppelt sind. Allerdings handelt es sich dabei um eine lose Kopplung, denn die den Rahmen abgebenden großformatige Verschwörungstheorien erweisen sich tendenziell als austauschbar, jedenfalls so-

---

108 Dikbaş: *Atatürkçüler Yenildi*, 693-695.



lange die Hintergründe und Kontexte der kleinformatigen Verschwörung nicht geklärt sind. Das bedeutet jedoch keinesfalls, dass die Anbindung an andere Fälle von Verschwörungen und das Suchen nach einer übergeordneten und verbindenden Verschwörungstheorie schon im Prinzip irrational wären. Im Gegenteil, es war und ist vernünftig und naheliegend anzunehmen, dass zum Beispiel die Mordserie an türkischen Intellektuellen in den 1990er Jahren *nicht* eine zufällige Verkettung von Einzelverbrechen ohne komplizierten Zusammenhang war. Damit ist aber nun nicht gesagt, dass die Präferenz für eine der beiden profiliertesten Großverschwörungstheorien in der Türkei, die jüdisch-freimaurerische Weltverschwörungstheorie und das Sèvres-Syndrom, eine rationale Notwendigkeit darstelle. Die jüdisch-freimaurerische Verschwörungstheorie, die eng an den Antisemitismus gekoppelt ist, bzw. dessen typische Ausdrucksform darstellt, ist als westlicher Importartikel interpretiert worden.<sup>109</sup> Soweit sie sich im islamistischen Milieu findet ist deshalb die Bezeichnung „islamisierten Antisemitismus“ vorgeschlagen worden.<sup>110</sup> Für die Türkei ist dabei freilich zu berücksichtigen, dass diese These eine erhebliche Adaption erfahren hat, also keineswegs durchweg als eine reine Übernahme europäischer Vorbilder zu kennzeichnen ist. Am deutlichsten wird dies an der Tatsache, dass in der türkischen Variante der jüdisch-freimaurerischen Verschwörungstheorie die Dönme gerade im islamistischen Kontext eine wichtige Rolle spielen.

Das Sèvres-Syndrom kemalistischer Provenienz ist eine verschwörungstheoretische Ausbildung eines nationalistischen Antiimperialismus. Es existieren typische Muster in der narrativen Grundstruktur, etwa in der spezifischen Kombination von äußeren Feinden und inneren Kollaborateuren, die Parallelen zur jüdisch-freimaurerischen Ver-

---

109 Hepkon: *Komple Teorileri Tarihi*, 175; vgl. ferner Bernard Lewis: *Semites and Anti-Semites. An Inquiry Into Conflict and Prejudice*. New York, etc.: W. W. Norton, 1986, 138.

110 Kiefer: „Antisemitismus?“, 306.

schwörungsthese aufweisen. Es überrascht von daher nicht, dass es Mischungsformen beider Großverschwörungstheorien gibt.<sup>111</sup>

Schließlich muss betont werden, dass die narrativen Muster, die sich typischerweise in Verschwörungstheorien finden lassen, nicht ausreichen, um diese Verschwörungstheorien hinsichtlich ihres behaupteten Wahrheitsgehalts zu verwerfen.<sup>112</sup> Sicherlich sind die beiden hier erwähnten Typen in ihren starken Formen als absurdistisch zu bezeichnen, nicht aber notwendig in bestimmten schwachen Formen. In bestimmten Zusammenhängen von einer zionistischen Lobby zu sprechen muss nicht a-priori antisemitisch sein,<sup>113</sup> ebenso wie die Behauptung von bestimmten als imperialistisch zu bezeichnenden verdeckten Aktivitäten des CIA nicht notwendigerweise mit Antiamerikanismus zu erklären ist. Hier führt im Prinzip nichts um die Prüfung der Plausibilität von konkret behaupteten Zusammenhängen herum. Angesichts der ungleichen Kostenverteilung zwischen Produktion und Prüfung von Verschwörungstheorien und dem Umstand, dass das Vorhandensein von Verschwörungstheorien in der Regel weitere nach sich zieht, ist diese Aussicht allerdings ausgesprochen mühsam.

## Literatur

Akpınar, Köksal: *Kanlı Çukur. Muhsin Yazıcıoğlu Suikastının Perde Arkası*. Istanbul: Granada Yayınları, 2013.

Akşin, Sina: "Siyasal Tarih (1995-2003)." In: *Türkiye Tarihi*. Bd. 5: *Bugünkü Türkiye*. 5. Aufl. Istanbul: Cem, 2004, 163-186.

Atatürk, Gazi Mustafa Kemal: *Nutuk – Söylev*. 2 Bde. Ankara: TTK, 1981.

---

111 Zu einem Beispiel für Antisemitismus im Umfeld Atatürks s. Cemil Koçak: "‘Ey Tarihçi, Belgen Kadar Konuş!’ Belgesel Bir Teşkilâtı Mahsusa Öyküsü." *Tarih ve Toplum. Yeni Yaklaşımlar* 3 (Bahar 2006), 171-214, hier 212-214.

112 Vgl. Pipes: *Conspiracy*, 38-50.

113 Vgl. Kiefer: „Antisemitismus?“, 277ff für die Darstellung kontroverser Forschungspositionen zur Frage des „Neuen Antisemitismus“.

- Baer, Marc David: *The Dönme. Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks*. Stanford, Cal.: Stanford Univ. Press, 2010.
- Bali, Rifat N.: *A Scapegoat for All Seasons: The Dönmes or Crypto-Jews of Turkey*. Istanbul: Isis, 2008.
- Bali, Rifat N.: *Musa'nın Evlatları, Cumhuriyet'in Yurttaşları*. Istanbul: İletişim, 2001.
- Bali, Rifat N.: "The Protocols of the Elders of Zion in Turkey." In: *The Global Impact of the Protocols of the Elders of Zion: A Century-Old Myth*. Hg. Esther Webman. London etc.: Routledge, 2011, 220-228.
- Belge, Murat: *Militarist Modernleşme. Almanya, Japonya ve Türkiye*. Istanbul: İletişim, 2011.
- Berridge, G.R.: *Gerald Fitzmaurice (1865-1939), Chief Dragoman of the British Embassy in Turkey*. Leiden - Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2007.
- Bieberstein, Johannes Rogalla von: *Der Mythos von der Verschwörung. Philosophen, Freimaurer, Juden, Liberale und Sozialisten als Verschwörer gegen die Sozialordnung*. Wiesbaden: Matrix Verlag, 2008.
- Bozkurt, Mahmut Esat: *Masonlar Dinleyiniz!* Istanbul: Kaynak Yayınlar, 2005.
- Bratlich, Jack Z.: *Conspiracy Panics. Political Rationality and Popular Culture*. Albany, NY: State Univ. of New York Press, 2008.
- Butter, Michael; Reinkowski, Maurus; (eds.): *Conspiracy Theories in the United States and the Middle East. A Comparative Approach*. Berlin: de Gruyter, 2014.
- DeHaven-Smith, Lance: *Conspiracy Theory in America* (Austin: Univ. of Texas Press, 2013).
- DeHaven-Smith, Lance: "When Political Crimes Are Inside Jobs: Detecting State Crimes Against Democracy." *Administrative Theory & Praxis* 28.3 (2006), 330-355.

- De Poli, Barbara: "The Judeo-Masonic Conspiracy: The Path from the Cemetery of Prague to Arab Anti-Zionist Propaganda." In: *Conspiracy Theories in the United States and the Middle East. A Comparative Approach*. Hg. Michael Butter & Maurus Reinkowski. Berlin [etc.]: De Gruyter, 2014, 251-271.
- Dikbaş, Yılmaz: *Atatürkçüler Yenildi*. Istanbul: Enki Yayınları, 2012.
- Dunst, Alexander: "The Politics of Conspiracy Theories: American Histories and Global Narratives." In: *Conspiracy Theories in the United States and the Middle East. A Comparative Approach*. Eds. Maurus Reinkowski & Michael Butter. Berlin: de Gruyter, 2014, 293-310.
- Fenster, Mark: "Against the Cure." In: *Conspiracy Theories in the United States and the Middle East. A Comparative Approach*. Eds. Maurus Reinkowski & Michael Butter. Berlin: de Gruyter, 2014, 333-344.
- Fromkin, David: *A Peace to End All Peace. The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East*. 2nd ed. New York: Holt, 2009.
- Groh, Dieter: „Die verschwörungstheoretische Versuchung oder: Why do bad things happen to good people?“. In: id., *Anthropologische Dimensionen der Geschichte*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992, 267-304.
- Günay, Tuncer: *Sahibini Arayan Cinayetler ve Necip Hablemitoğlu Suikastı*. Ankara: Berikan, o.J.
- Guida, Michelangelo: "The Sèvres Syndrome and 'Komplo'. Theories in the Islamist and Secular Press." *Turkish Studies* 9 (March 2008), 37-52.
- Hepkon, Haluk: *Jön Türkler ve Komplo Teorileri*. Istanbul: KırmızıKedi, 2012.
- Hepkon, Haluk: *Komplo Teorileri Tarihi*. Istanbul: Kaynak, 2007.
- Herzog, Christoph: "Small and Large Scale Conspiracy Theories and Their Problems: An Example from Turkey." In: *Conspiracy Theories in the United States and the Middle East. A Comparative Approach*.

- Eds. Maurus Reinkowski & Michael Butter. Berlin: de Gruyter, 2014, 194-211.
- Jaworski, Rudolf: „Verschwörungstheorien aus psychologischer und aus historischer Sicht.“ In: *Verschwörungstheorien: Anthropologische Konstanten - historische Varianten*. Hg. Ute Caumans u. Mathias Nien-dorf, Osnabrück: fibre, 2001, 11-30.
- Keeley, Brian L.: “Of Conspiracy Theories.” *The Journal of Philosophy* 96.3 (March 1999), 109-126.
- Kedourie, Elie: *Arabic Political Memoirs and Other Studies*. London: Frank Cass, 1974.
- Kiefer, Michael: „Islamischer, islamistischer oder islamisierter Antisemitismus?“ *Welt des Islams* 46.3 (2006), 277-306.
- Kısakürek, Necip Fazıl: *Ulu Hakan II. Abdülhamîd Han*. 4. Aufl. Istanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1981.
- Knight, Peter: “Plotting Future Directions in Conspiracy Theory Research.” In: *Conspiracy Theories in the United States and the Middle East. A Comparative Approach*. Eds. Maurus Reinkowski & Michael Butter. Berlin: de Gruyter, 2014, 345-69.
- Landau, Jacob M.: “The Dönmes: Crypto-Jews under Turkish Rule.” *Jewish Political Studies* 19.1-2 (2007), 109-118.
- Mütercimler, Erol: *Komplex Teorileri. Aynanın Ardında Kalan Gerçekler*. Istanbul: Alfa, 2005.
- Özakman, Turgut: *Şu Çılgın Türkler*. Istanbul: Bilgi, 2005.
- Parla, Taha; Davison, Andrew: *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey: Progress or Order?* Syracuse, NY: Syracuse Univ. Press, 2004.
- Pfahl-Traugher, Armin: „Bausteine‘ zu einer Theorie über ‚Verschwörungstheorien‘: Definitionen, Erscheinungsformen, Funktionen und Ursachen.“ In: *Verschwörungstheorien. Theorie, Geschichte, Wirkung*. Hg. Helmut Reinalter. Innsbruck etc. Studien Verlag, 2002, 30-44.

- Pipes, Daniel: *Conspiracy. How the Paranoid Style Flourishes and Where it Comes From*. New York etc.: Free Press, 1997.
- White, Jenny B.: *Muslim Nationalism and the New Turks*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 2013.
- Whitson, Jennifer A.; Galinski, Adam D.: "Lacking Control Increases Illusory Pattern Perception." *Science* 322 (3 October 2008), 115-117.
- Yeşilyurt, Süleyman: *Türkiye'nin Büyük Masonları*. 3. Aufl. Ankara: Yeşilyurt Yayinevi, 2001.



# KUPPELN UND MINARETTE IN MITTELEUROPA: AKTUELLE FRAGEN VOR DEM HINTERGRUND DER ARCHITEKTURGESCHICHTE

Lorenz Korn

Das Stichwort „anatolische Bauformen“, das im Sendlinger Moscheestreit des Jahres 2006 fiel, charakterisiert eine Debatte über Religion und Gesellschaft in Deutschland, in die städtebauliche und architektonische Aspekte einbezogen werden, ohne sie jedoch ausführlich und auf fachkundiger Grundlage zu diskutieren. Kategorien der Baukunst erlangen im Rahmen dieser Diskussion einen Stellenwert im öffentlichen Bewusstsein, der ihnen sonst nur selten zuteil wird. Im Rahmen einer politischen Agenda wurden architektonische Begriffe als Argumente oder als Untermauerung gebraucht. Die bisherigen Untersuchungen zum Moscheebau im mitteleuropäischen Kontext konzentrieren sich aber auf die politischen Aspekte, während die baukünstlerischen und funktionalen Aspekte eher in den Hintergrund gerieten. Dabei wäre es wert zu fragen, wie eine Moschee im Europa des 21. Jahrhunderts aussehen soll.

Vor der Moschee-Debatte war religiöse Architektur in deutschsprachigen Medien über mehrere Jahrzehnte kaum thematisiert worden. Hingegen stellt der Umgang mit Sakralbauten, insbesondere mit Kirchenbauten, für die Kunstgeschichte ebenso wie für Teile von Religionswissenschaft und Theologie, ein vertrautes Terrain dar, auf dem zentrale Begriffe geklärt sind. Allerdings hat die Architektur von Moscheen auch in diesem Kontext bislang kaum eine Rolle gespielt; sie galt oftmals als Reservat einer kulturhistorisch ausgerichteten Islamwissenschaft. Der vorliegende Beitrag soll den Moscheebau der Gegenwart,



insbesondere in der mitteleuropäischen Diaspora, aus kunsthistorischer Sicht charakterisieren und problematisieren.

Die Studie wurde angeregt durch einen Vortrag, den ich im Rahmen der Ringvorlesung des Zentrums für Interreligiöse Studien der Universität Bamberg im Sommersemester 2010 hielt. Unter dem Titel „Eingewandert, ausgewandert. Erfahrung und Gestaltung von Migration in Judentum, Christentum und Islam“ thematisierte die Ringvorlesung verschiedene Ausprägungen von Religion und Gesellschaft unter den Bedingungen der Diaspora. Nahezu gleichzeitig fanden an der Universität Bamberg anlässlich der „Hegelwoche“ vom 15. bis 17. Juni 2010 Diskussionen über Architektur und Städtebau aus philosophischem Blickwinkel statt. Der Titel dieser Veranstaltung „Bauen, Wohnen, Leben. Architektur als Spiegel der Gesellschaft“ legt die Auffassung nahe, dass Bautätigkeit und architektonisches Gestalten nahezu direkte Rückschlüsse auf gesellschaftliche Verhältnisse zulassen. Dieser Beitrag versucht, in der Rückschau eine Brücke zwischen den Themen der ansonsten vollkommen unverbundenen Veranstaltungen zu schlagen.<sup>1</sup>

Nach einigen einleitenden Bemerkungen zu den jüngeren Mediendebatten wird aufgezeigt, welche Verbindung architektonische Formen und Funktionen im Bautyp der Moschee eingegangen sind. Ein Vergleich mit dem Kirchenbau des 20. Jahrhunderts kann möglicherweise für die Einordnung zeitgenössischer Moscheearchitektur aufschlussreiche Vergleichsbeispiele liefern. Am Ende soll die Frage im Mittelpunkt stehen, welche Rolle bestimmte Bauformen in der Wirklichkeit des Moscheebaus heute spielen und inwiefern sie mit Bedeutungen assoziiert werden können.

---

1 Ausgehend von der Konzeption des Vortrags in der Ringvorlesung, jedoch unter Einbeziehung weiterer Aspekte und erweiterten Materials wurde der Text völlig neu geschrieben. Das Manuskript wurde im Februar 2013 in der jetzigen Form fertiggestellt. – Für die wohlwollend-kritische Lektüre danke ich Stephan Albrecht, Gerlinde Bäuerle und Miriam Kühn.

## Moscheen als Thema der Mediendebatte in westlichen Gesellschaften

In den letzten Jahren hat sich in der deutschsprachigen Medienlandschaft eine Debatte um den Moscheebau entwickelt, die zum Teil polemisch geführt wurde und sich durch überregionale Beteiligung und Wahrnehmung auszeichnete. Das ist bemerkenswert, denn architektonische Themen wurden in den letzten Jahren meist regional diskutiert; nur wenn Großprojekte von nationaler Bedeutung in Frage stehen, weitet sich die Debatte auf die Ebene des Bundes aus. Fast immer jedoch geht es in diesen Fällen um Architektur, die sehr starke städtebauliche Aspekte aufweist. Im Falle der Moschee-Streitigkeiten ist die überregionale Beteiligung und die Heftigkeit der Äußerungen vor allem dadurch zu erklären, dass grundlegende, wenn auch nicht immer ausgesprochene, Meinungsverschiedenheiten auf dem Gebiet der politisch brisanten Themen „Immigration“ und „Integration“ stellvertretend über eine Architekturdebatte ausgetragen wurden. Als sich 2006-2007 die Diskussion um eine repräsentative Moschee am Gotzinger Platz in München-Sendling zuspitzte, kam diese Verquickung deutlich zum Vorschein.<sup>2</sup> Auch an den Äußerungen des damaligen bayerischen Innenministers Beckstein lässt sich nachvollziehen, dass in der Debatte ästhetische, politische und verfahrensrechtliche Fragen vermischt wurden: Einerseits äußerte er, dass „die anatolische Bauform“ nicht nach Sendling passe;<sup>3</sup> andererseits unterstrich er, dass die muslimische Gemeinde ein Recht darauf habe, eine Moschee zu bauen. Schon zuvor hatte er betont, dass deutsches Baurecht auch in diesem Fall voll zur Anwendung

---

2 Vgl. Lauterbach, Burkhard – Lottermoser, Stephanie: *Fremdkörper Moschee? Zum Umgang mit islamischen Kulturimporten in westeuropäischen Großstädten*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009, 120-124.

3 Münchner Merkur, zit. nach Lauterbach/Lottermoser: *Fremdkörper Moschee?*, 112.

zu bringen sei.<sup>4</sup> Der Plan für eine Moschee am Gotzinger Platz wurde Anfang 2010 von der Gemeinde aus finanziellen Gründen aufgegeben; eine wichtige Rolle dürfte die fehlende Unterstützung der Dachorganisation DITIB (Diyanet İşleri Türk-İslam Birliği) gespielt haben.<sup>5</sup>

Wohl noch heftigere Debatten löste die Planung einer großen DITIB-Zentralmoschee in Köln-Ehrenfeld aus, für die 2006 ein Architektenwettbewerb ausgerichtet wurde.<sup>6</sup> Die Bürgerinitiative „pro Köln“ scheiterte mit ihrem Anliegen, ein Bürgerbegehren gegen den Moscheebau zu initiieren. Im Plan des Moscheebaus sah der Publizist Ralph Giordano, der sich in die Reihe der „Islam-Kritiker“ gestellt hatte, „ein Zeichen der Landnahme auf fremdem Territorium, das Symbol einer integrationsfeindlichen Identitätsbewahrung, eine Kriegserklärung“ (sc. der DITIB).<sup>7</sup> In der Tat wird hier sichtbar, dass die Kontroverse nicht so sehr über die Bauform der Moschee geführt wurde. Der im Wettbewerb erstplatzierte Entwurf des Büros Paul und Gottfried Böhm sah einen flach gelagerten Block vor, auf den eine Kuppel gesetzt ist; die Oberfläche der im Scheitel 35 m hohen Kuppel wird in einem Wechsel von Beton und Glas in bewegten Konturen „aufgebrochen“. Zwei Minarette mit gespitzten Enden ragen zu beiden Seiten der Kuppel bis zu einer Höhe von 55 m empor. Die Kritiker des Moscheebaus führten zwar auch städtebauliche Kriterien wie die Höhe der Minarette an, jedoch dominierten andere Faktoren die Debatte. Diese Schwerpunktsetzung ent-

---

4 Pressemitteilung des Bayerischen Ministeriums des Inneren vom 19.07.2006; vgl. <http://allPR.de/55820/Moschee-Muenchen-Sendling.html> (Abrufdatum 05.05.2012).

5 Vgl. [http://de.wikipedia.org/wiki/Moschee\\_Sendling](http://de.wikipedia.org/wiki/Moschee_Sendling) (Abrufdatum 05.05.2012).

6 Vgl. Leggewie, Claus: „Warum es Moscheekonflikte gibt und wie man sie bearbeiten kann“. In: Beinhauer-Köhler, Bärbel – Leggewie, Claus: *Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung. Mit einem Essay von Alen Jasarevic und einem Foto-Essay von Mirko Krizanovic*. München: Beck, 2009, 117-218, hier 146-160.

7 Ralph Giordano: „Der Islam ist das Problem“. *Focus*, 26.09.2007; vgl. auch Giordano, Ralph: „Nicht die Moschee, der Islam ist das Problem“. In: *Der Moscheestreit. Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration*. Hg. Franz Sommerfeld. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2008, 37-51.

spricht den Intentionen der Moschee-Kritiker: Laut Ralph Giordano sei „nicht die Moschee, sondern der Islam das Problem“.<sup>8</sup>

Dasselbe lässt sich auch bei der Auseinandersetzung um den Bau von Minaretten beobachten, die 2009 in der Schweiz in eine Volksabstimmung mündete. Offensichtlich bestand der Anlass nicht in einem drängenden Problem der Bauordnung, denn in der Schweiz gibt es bislang nur vier Moscheen, die ein Minarett besitzen, und es bestand auch kein großer Druck zum Bau neuer Minarette.<sup>9</sup> Bezeichnend sind die öffentlichen Äußerungen der Minarett-Gegner, die in ihrer Polemik kaum verhehlten, dass sie auf eine Diffamierung von „Islam“ ganz allgemein abzielten: „Das Minarett hat nichts mit Religion zu tun. Das Minarett ist ein politisches Herrschaftssymbol. Wo das Minarett dominiert, ist auch der Ruf nach Steinigungen nicht weit.“<sup>10</sup> Dazu passt es, dass der Satz, über den abgestimmt wurde, auf architektonische und städtebauliche Fragen gar nicht erst eingeht. Der neu beschlossene Zusatz zum Artikel 72 („Kirche und Staat“) der Bundesverfassung lautet: „Der Bau von Minaretten ist verboten“. Was ein Minarett im Sinne dieses Artikels sein soll, bleibt unklar. Braucht es eine bestimmte Form? Muss es von einer Mondsichel gekrönt sein? Auch ein Gesetzesvorbehalt fehlt.

Es dürfte deutlich sein, dass die aktuellen Debatten um den Moscheebau, wie sie seit den 1990er Jahren im deutschsprachigen Raum zunächst in verschiedenen Städten und dann überregional in den Medien dargestellt wurden, nur stellvertretend bzw. im Kontext einer größeren Auseinandersetzung um Immigration, Fremdheit und Integration

---

8 Ebd.

9 An vier Orten, nämlich Zürich, Genf, Winterthur und Wangen bei Olten wurden zwischen 1967 und 2009 Minarette gebaut; 2009 lagen Baurechtsgesuche für drei Minarette vor; vgl. [http://de.wikipedia.org/wiki/Schweizer\\_Minarettstreit](http://de.wikipedia.org/wiki/Schweizer_Minarettstreit) (Abrufdatum 05.05.2012).

10 Volksinitiative gegen den Bau von Minaretten, <http://www.minarette.ch> (Abrufdatum 28.05.2010).

geführt werden. Zugespitzt: Man sprach über die Moschee und meinte die Immigranten.<sup>11</sup>

Dennoch ist die Frage in der Substanz berechtigt, wie eine zeitgenössische Moscheearchitektur in ‚westlichen‘ Gesellschaften aussehen kann.<sup>12</sup> Aus städtebaulicher und architektonischer Sicht besteht hier Klärungsbedarf, vielleicht auch Gestaltungsspielraum. Daraus ergeben sich Anschlussfragen: Auf welchen Grundlagen werden Moscheen in einer Demokratie gestaltet? Wer sind die Akteure? Nach welchen ästhetischen Präferenzen handeln sie? In dieser Hinsicht könnten Äußerungen in der Moschee-Debatte durchaus auch als Katalysator einer Diskussion über architektonische Fragen dienen. So behauptete etwa die Islam-Kritikerin Necla Kelek: „Wenn über Moscheebau diskutiert wird, muss darum die Frage gestellt werden, welche Möglichkeiten der gleichberechtigten Teilhabe die Frauen haben. Solange aber Moscheen archaische und patriarchalische Strukturen befördern, sind solche Häuser für mich nicht akzeptabel.“<sup>13</sup> Der Satz ist nicht nur als politische Meinungsäußerung gegen eine als rückschrittlich bewertete Form reli-

---

11 Vgl. die folgende Literatur: Schmitt, Thomas: *Moscheen in Deutschland. Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung*. Flensburg: Deutsche Akademie für Landeskunde, 2003; Hüttermann, Jörg: *Das Minarett. Zur politischen Kultur des Konflikts um islamische Symbole*. Weinheim: Juventa, 2006; Sommerfeld, Franz (Hg.): *Der Moscheestreit. Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2008; Beinhauer-Köhler, Bärbel – Leggewie, Claus: *Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung. Mit einem Essay von Alen Jasarevic und einem Foto-Essay von Mirko Krizanovic*. München: Beck, 2009. – Diese Werke gehen jeweils vom politischen Konflikt aus; Aspekte der Architekturform werden eher nachrangig behandelt. Vgl. die dagegen eher kulturwissenschaftliche Perspektive in: Lauterbach/Lottermoser: *Fremdkörper Moschee?*.

12 Als bislang einzige architekturhistorisch angelegte Untersuchung zeitgenössischer Moscheearchitektur vgl. Kraft, Sabine: *Islamische Sakralarchitektur in Deutschland. Eine Untersuchung ausgewählter Moschee-Neubauten* (Ästhetik – Theologie – Liturgik; 21). Münster: LiT, 2002. Diese Arbeit geht allerdings von einer stark schematisierten Basis in der islamischen Architekturgeschichte aus und ist durch nachfolgende Bauten (Duisburg-Marxloh, Penzberg, München, Köln) bereits teilweise überholt. Eine Aktualisierung wird hergestellt durch Kraft, Sabine: „Moscheearchitektur zwischen Nostalgie und Moderne“. In: Sommerfeld (Hg.): *Moscheestreit*, 171-176.

13 Necla Kelek: „Das Minarett ist ein Herrschaftssymbol“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 05.06.2007

göser und gesellschaftlicher Organisation ernst zu nehmen; er ist auch insofern interessant, als er eine innige Verbindung zwischen den Strukturen gesellschaftlicher Diskurse und architektonischen Formen als gegeben annimmt. Ob es eine solche Verbindung in der Gegenwart überhaupt gibt, wäre zu untersuchen – dies ist eine Frage der Ikonographie bzw. Ikonologie von Architektur.

## Architektur-Ikonographie

Die Ikonographie von Architektur ist vor allem für zurückliegende Epochen untersucht worden. Architektur erscheint dabei als Instrument zur Darstellung von Herrschaft oder als Repräsentation religiöser Inhalte. Architektur-Ikonographie kann die Zuordnung bestimmter Bautypen und Bauformen zu bestimmten Werten, Aussagen und Inhalten klarstellen.<sup>14</sup> Diese Zuordnung war für die jeweiligen Zeitgenossen oftmals nicht explizit, sondern nur stillschweigend gegeben; jedoch konnte die architektonische Repräsentation gesellschaftlicher oder kosmologischer Ordnungsvorstellungen diese häufig auch als Werte vorgeben oder für verbindlich erklären. Dies liegt nicht zuletzt im funktionalen Charakter von Architektur begründet: Bewohner einer Stadt, die man durch einen Torbau mit dem Wappen des Landesherren über dem Torbogen betrat, ordneten sich zwangsläufig dessen Herrschaftsbereich zu; Rathaus und herrscherliche Residenz waren nicht nur durch ihre Lage im Stadtgefüge, sondern auch aufgrund ihrer Bautypen auf den ersten Blick erkennbar. Die alltägliche Benutzung der architektonischen Infra-

---

14 Wegweisend hierzu Krautheimer, Richard: „Introduction to an ‚Iconography of Medieval Architecture‘“. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5 (1942) 1-33; Bandmann, Günther: „Ikonologie der Architektur“, In: *Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 1 (1951), 67-109, repr. in: *Politische Architektur in Europa*. Hg. Martin Warnke. Köln: duMont, 1984, 19-71; Bandmann, Günther: *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1951. – Vgl. auch zusammenfassend: Warnke, Martin: Einführung. In: *Politische Architektur in Europa*. Hg. Martin Warnke. Köln: duMont, 1984, 7-18.

struktur ging mit einer Akzeptanz dieser Gegebenheit einher – sei sie nun freiwillig, erzwungen oder unbewusst.

Neben dieser basalen Ebene architektonischer Bilder, die auf der Grundlage von Präsenz und Identifikation durch Schlüsselmerkmale funktioniert, existiert eine Ebene der gestalterischen Mittel, die für gezieltere Aussagen eingesetzt werden. Durch mehr oder weniger auffällig eingesetzte Stilmittel kann ein Bauwerk pointierte Aussagen im Hinblick auf Religion, Politik und Gesellschaft treffen. Beispielsweise kopierten die Baumeister zahlreicher mittelalterlicher Kirchen bestimmte Merkmale der Jerusalemer Grabeskirche und übertrugen somit einen Teil von deren Segenskraft auf ihren Neubau.<sup>15</sup> Als Beispiel aus dem 20. Jahrhundert ist bekannt, dass sich Architekten im Dritten Reich durch den Entwurf von Wohnsiedlungen mit Giebeldächern von den Bauhaus-Idealen der Weimarer Avantgarde absetzten und sich auf diese Weise als regimetreu positionierten.<sup>16</sup>

Die Verbindung von Gesellschaftsideal und Städtebau reicht weit in die frühe Neuzeit zurück.<sup>17</sup> Im 20. Jahrhundert verband sich die architektonische Moderne allerdings besonders innig mit der Idee bestimmter Gesellschaftsformen, sei es mit egalitärer, sei es mit elitärer Stoßrichtung oder in technokratisch-futuristischer Heilserwartung. Jedoch erscheinen die Vorstellungen vom Charakter der Architektur-Ikonomie in demokratischen Gemeinwesen vergleichsweise verschwommen: Funktionalität, Effizienz, auch religiöse Neutralität scheinen in der Gestaltung von Verwaltungsgebäuden, Schulen, Verkehrsbauwer-

---

15 Vgl. Untermann, Matthias: *Der Zentralbau im Mittelalter. Form, Funktion, Verbreitung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, 52-77.

16 Vgl. Warnke, Martin: „Bau und Gegenbau“. In: *Architektur als politische Kultur: philosophia practica*. Hg. Hermann Hipp, Ernst Seidl. Berlin: Reimer, 1996, 11-18.

17 Vgl. Goudeau, Jeroen: „A Typology for the Well-Ordered Society – Nicolaus Goldmann on Public Buildings“. In: *Public Buildings in Early Modern Europe*. Hg. Konrad Ottenheim, Krista De Jonge, Monique Chatenet (Architectura Moderna. Architectural Exchanges in Europe, 16th-17th Centuries; 9). Turnhout: Brepols, 2010, 13-26, und andere Beiträge im selben Band.

ken ihren angemessenen Niederschlag gefunden zu haben. Ob es jedoch eine Architektur der Demokratie gibt, scheint noch unsicher – zumindest fällt es schwer, Werte wie „Partizipation“ oder gar „Menschenrechte“ in der Architektur adäquat „darzustellen“ und funktional lebbar zu machen. Ein häufiges Postulat, dass ein Parlamentsgebäude, das gewissermaßen die Institution eines demokratischen Gemeinwesens schlechthin repräsentiert, Ausdruck von „Transparenz“ sein solle, hat sich in der Praxis als kaum erfüllbar erwiesen. Im Falle des Deutschen Bundestages ist die Symbolik der Transparenz durch mehrere Epochen hindurch bemüht und für den Umbau des Berliner Reichstagsgebäudes geradezu ins Mythische gesteigert worden. Eine Verbindung der Ikonographie der Transparenz mit den Handlungen, die im Gebäude stattfinden, ist aber nicht notwendig gegeben. Sie ist auch nicht funktional verankert.<sup>18</sup> Im Gegenzug findet sich die Verwendung der axial platzierten Kuppel als Würdezeichen ebenso in demokratischen wie in autoritären Staaten. Die Form des Parlamentsgebäudes kann also weder die Abläufe der Institution abbilden, noch unterscheidet sich die Repräsentation demokratisch legitimierter Macht grundlegend von der Architektur-Ikonographie in autoritären Staaten.

Auf der basalen Ebene der Präsenz und der Dimensionen von Bauwerken ist die Darstellung von Macht auch im gegenwärtigen Städtebau wirksam. – man denke nur an die notwendige finanzielle Potenz, die die Errichtung von Gebäuden für Banken oder Versicherungsgesellschaften erfordert, und die Konsequenzen, die sich fast zwangsläufig daraus für die Gestaltung eines Stadtbildes ergeben.<sup>19</sup> Darüber hinaus sind jedoch kaum Formen architektonischer Gestaltung zu ermitteln,

---

18 Vgl. Körner, Sabine: *Transparenz in Architektur und Demokratie*. Diss. Universität Dortmund 2003, insbes. 134-140.

19 Diese strukturellen Rahmenbedingungen „politischer Architektur“ unterstreicht Gottschall, Walter: *Politische Architektur. Begriffliche Bausteine zur soziologischen Analyse der Architektur des Staates* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXXVII Architektur, Bd. 5). Bern et al.: Peter Lang, 1987.



die irgendwelche Inhalte, und seien es auch nur „Macht“ oder „Herrschaft“, schlüssig vermitteln. Die verbindliche Erkennbarkeit und Deutbarkeit der Form hat in der Geschichte des Bauens durch Historismus, Moderne und Postmoderne jedenfalls abgenommen.<sup>20</sup>

Für den Moscheebau hat diese Entwicklung Konsequenzen, die weiter unten diskutiert werden sollen. Für den Augenblick soll es genügen, noch einmal die Grundfrage der Architektur-Ikonographie zu unterstreichen: In welcher Hinsicht repräsentiert oder ‚symbolisiert‘ Architektur Werte ihrer Auftraggeber, oder die Ordnung einer Gesellschaft? Können bestimmte architektonische Formen mit bestimmten Inhalten verknüpft werden? Andersherum: Inwiefern ist die formale Gestaltung eines Bauwerks eine Frage des Geschmacks? Auf die Moschee angewendet, heißt das gegenwärtig: Kann man eine „europäische Moschee“ postulieren, die charakteristische Merkmale eines zeitgenössischen, „modernen“ oder „europäischen“ Islam widerspiegelt? Mit welchen Bauformen ist die islamische Minderheit in europäischen Gesellschaften in der Lage, sich als Gruppe im Erscheinungsbild der Städte darzustellen?

## **Die Moschee als Bautyp oder als Bündel von Bautypen**

Das Zusammenspiel von Formen und Funktionen in der Architektur konstituiert Bautypen. Bestimmte funktional definierte Bauaufgaben können bereits die Entstehung des Typus vorwegnehmen, wie sich im Falle von Verkehrsbauten, etwa Bahnhof oder Flughafen, beispielhaft verdeutlichen lässt: Ob etwa das Empfangsgebäude eines Bahnhofs an

---

20 Vgl. Kallmeyer, Lothar: „Zur Symbolsprache der Architektur heute“. In: *Die Wahrheit der Kunst. Wider die Banalität*. Hg. Monika Leisch-Kiesl, Enrico Savio. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1989, S. 111-119; von Beyme, Klaus: „Politische Ikonologie der Architektur“. In: *Architektur als politische Kultur: philosophia practica*. Hg. Hermann Hipp, Ernst Seidl. Berlin: Reimer, 1996, 19-34, hier: 31.

der Längsseite der Gleise oder Quer zu ihnen liegt, wird (unter anderem, aber wesentlich) von der technischen Gegebenheit von Durchgangs- oder Kopfbahnhof bestimmt. Der Typus bildet sich also in diesen Fällen über die Funktion heraus.<sup>21</sup> In anderen Fällen sind es eher „weiche“ Faktoren, die einen Typ ausmachen: Ob etwa in einem städtischen Adelspalast des 17. Jahrhundert der Hof dem mittleren Flügel vorgelagert war, wie es der französischen Gewohnheit entsprach, oder ob der Gebäudeflügel die Straßenfront einnahm und der Hof dahinter lag, wie in Italien üblich, hatte nicht entscheidend mit der Funktion des Gebäudes als repräsentativer Wohnsitz zu tun. Genauso wenig lässt sich funktional begründen, warum eine mittelalterliche dreischiffige Stadtpfarrkirche in einem Fall mit Fenstern in der Hochwand des Mittelschiffs (als Basilika) oder anders mit geschlossenen Wänden (als Hallenkirche) erbaut werden konnte. Ästhetische und konstruktive Erwägungen, Verfügbarkeit von Material und regionale Baugewohnheiten müssen daher neben funktionalen Aspekten für die Entstehung von Bautypen in Betracht gezogen werden.

Diesen Überlegungen lässt sich jedoch entgegenen, dass es in Wirklichkeit nur Bauwerke gibt; ihre Gruppierung in Typen ist sekundär und findet allein aufgrund menschlicher Wahrnehmung statt.<sup>22</sup> Man kann dahingehend argumentieren, dass der Typ aufgrund serieller Wahrnehmung in der Vorstellung gebildet wird und eine Art ‚Urbild‘ repräsentiert, in dem sich die gemeinsamen Eigenschaften der Vertreter eines ‚Typs‘ sammeln. Auf eines der oben genannten Beispiele angewendet, würde das bedeuten: Bei einer Beschreibung der Stadtpaläste

---

21 Vgl. Seidl, Ernst: „Der Bautypus als Ordnungsprinzip der Architekturgeschichte“. In: *Lexikon der Bautypen. Funktionen und Formen der Architektur*. Hg. Ernst Seidl. Stuttgart: Reclam, 2006. 11-18, hier: 7; vgl. auch die Beiträge in Ottenheim et al. (Hg.): *Public Buildings*.

22 Vgl. Albrecht, Stephan: „Against Building Typology: Why a Town hall doesn't have to look like a Town Hall. A Case Study on the Town Halls of Augsburg and Nueremberg“. In: Ottenheim et al. (Hg.): *Public Buildings*, 93-104, hier: 104.

des 17. Jahrhunderts in Paris und in Genua könnte der Betrachter nach der Lage von Haupttrakt und Hof auf den Gedanken kommen, Gruppen zu bilden, die ‚Typen‘ repräsentieren, die recht gut mit den beiden Städten kongruieren. Genauso gut könnte er aber auch die Zahl der Schornsteine zum Kriterium machen und damit zu ganz anderen Gruppierungen gelangen. Ob man diese Art der typologischen Idealisierung in einer hermeneutischen Herleitung von Vorverständnis und Wahrnehmung in einem Gadamer’schen „Zirkel des Verstehens“ verankern will, ist wohl eher zweitrangig. Es bleibt festzustellen: Die Typenfrage ist letztlich eine Angelegenheit der Wahrnehmung und gedanklichen Ordnung, die eng mit den Präferenzen und Strategien menschlicher Ästhetik zusammenhängt.

In der Literatur zur Architektur taucht der Bautyp zuerst als rein funktional definierte Größe bei Vitruv auf; durch Leone Battista Alberti und die Architekturtheoretiker des Barock wurde er mit der ästhetischen Wahrnehmung verknüpft.<sup>23</sup> Seit den Anfängen der Architekturgeschichte konkurriert außerdem die typologische Kategorisierung mit der chronologischen Ordnung durch die Stilgeschichte. Häufig wird selbst in kunsthistorischen Abhandlungen beides vermischt.<sup>24</sup> Wichtig bleibt jedoch auch hier: Erst vor dem Hintergrund des Typs gewinnt der einzelne Bau seine Bedeutung als individuelles Werk.

Für die Einschätzung der Situation im zeitgenössischen Moscheebau, insbesondere mit Bezug auf das ‚christliche‘ Europa, ist die Frage nach dem Bautyp von besonderer Bedeutung. Denn hier geht es um Identität und Erkennbarkeit. Das gilt zum einen im Hinblick auf das Verhältnis von Tradition und Moderne: Unbestreitbar ist das Bedürfnis,

---

23 Zur Verwendung von Typen bei Alberti vgl. Hipp, Hermann: „Public Buildings in the Early Modern Period“. In: Ottenheim et al. (Hg.): *Public Buildings*, 3-12.

24 Vgl. die kritische Anmerkung zu Nikolaus Pevsners „History of Architecture“ bei Seidl: „Bautypus als Ordnungsprinzip“, 16. – In populärwissenschaftlichen Darstellungen wird zwischen Typ und Stil häufig nicht differenziert; eine Kuppelmoschee wird demnach als Moschee „im osmanischen Stil“ bezeichnet.

dass man eine Moschee als solche erkennen solle, auch dann vorhanden, wenn traditionelle Bauformen aufgrund neuerer Entwicklungen in der Architektur scheinbar obsolet geworden sind – dies war im Laufe des 20. Jahrhunderts bei vielen anderen Bautypen der Fall. Zum anderen bekommen Identität und Erkennbarkeit im Kontext der Diaspora-Situation der Muslime in Europa ganz ohne Zweifel besonderes Gewicht. Die Frage, woran sich islamische Gemeinden als Bauherren orientieren können oder sollen, ist bekanntlich immer wieder im Sinne eines bestimmten Bautyps entschieden worden; erst in jüngerer Zeit hat man die Orientierung an der osmanisch geprägten Kombination von Kuppel und bleistiftförmigem Minarett in Frage gestellt.<sup>25</sup>

Die Typengeschichte der Moschee stellt sich im Überblick als ein Verhältnis von recht konstanten funktionalen Anforderungen zu gewandelten formalen Ausprägungen dar. Jedenfalls scheint es auf den ersten Blick so, als habe sich die Funktion, die islamische Gemeinde bei ihrem Gebet zu beherbergen, durch fünfzehn Jahrhunderte nicht verändert. Jedoch sind hierbei verschiedene kulturelle Faktoren zu berücksichtigen, die die Funktion von Moscheen beeinflusst und verändert haben. So hat sich beispielsweise der sakrale Charakter der Moschee durch die Jahrhunderte immer deutlicher ausgeprägt. Zwar ist auch heute noch gültig, dass eine Moschee kein „Haus Gottes“ darstellt, insofern als in ihr nicht wie in einem Tempel die Dauerpräsenz Gottes gedacht wird; es findet auch keine ‚Weihe‘, sondern ein feierlicher Beginn der Nutzung statt. Jedoch gilt die Ehrfurcht der Gläubigen sehr wohl auch dem Moscheeraum. Selbst wenn die Erklärung für das Ausziehen der Schuhe häufig rein pragmatisch vorgetragen wird – („Sauberkeit“), so bildet sich hier doch eine Parallele zum alttestamentlich vorgebildeten Motiv der Ehrfurcht des Menschen vor der Präsenz Gottes. Weitere Gebote –

---

25 Vgl. Jasarevic, Alen: „Anders! Das Islamische Forum in Penzberg. Meine Erfahrungen als Architekt einer Moschee“. In: Beinbauer-Köhler/Leggewie: *Moscheen in Deutschland*, 99-111, hier: 102-103.

etwa das Vermeiden von lauter Unterhaltung, von Musik usw. – drücken ebenfalls den Respekt vor dem Ort des Gebets aus.<sup>26</sup>

In jedem Fall ist die Architekturgeschichte vor die Aufgabe gestellt zu erklären, wie sich gegenüber dem in der Zeit des Propheten verankerten Typs der ‚arabischen‘ Pfeilerhallenmoschee die Innovationen der Transeptmoschee, der Vier-Iwan-Hofmoschee und der Kuppelmoschee jeweils durchsetzen konnten, und welche Veränderungen diese Innovationen für die Funktionalität mit sich brachten.<sup>27</sup>

Die Pfeilerhallen-Moscheen der Frühzeit sind zunächst im Irak und auf der Arabischen Halbinsel belegt und breiteten sich im 2./8. Jahrhundert über Nordafrika, Andalusien und Iran aus,<sup>28</sup> während in Syrien von Damaskus ausgehend die Variante der Transeptmoschee vorherrschte. Obwohl die Baumeister auch auf die vorislamischen Traditionen der Sakralarchitektur im Vorderen Orient bzw. auf der Arabischen Halbinsel zurückgreifen konnten (Tempel, Synagogen und Kirchen), kann die Baugestalt der frühen Moschee vor allem aus der funktionalen Anforderung erklärt werden, die Gemeinde für das Gebet zu beherbergen (Abb. 1).

---

26 Vgl. Pedersen, Johannes: s. v. „Masdjid“. In: *Encyclopaedia of Islam*, New Edition. Leiden: Brill, 1960-2009, Bd. 6 (1991), 644-677, insbes. 654-655. – Dennoch finden sich auch in neuerer Literatur wiederholt die pauschalisierende Aussage, dass der Moscheebau keine Heiligkeit beanspruche; vgl. etwa Zemke, Reinhold: *Die Moschee als Aufgabe der Stadtplanung. Städtebauliche, baurechtliche und soziale Aspekte zur Integration des islamischen Gotteshauses in die Stadt und ihre Gesellschaft; ein Handlungsleitfaden für Planer, Architekten und Bauherren*. Münster: LiT, 2008, 9.

27 Als Überblick zur Moscheearchitektur insgesamt vgl. Frishman, Martin – Khan, Hasan-Uddin: *Die Moscheen der Welt [The Mosque]*, London 1994. Frankfurt am Main: Campus, 1995; Korn, Lorenz: *Die Moschee. Architektur und religiöses Leben*. München: Beck, 2012. – Die typologische Dreigliederung in Pfeilerhallenmoschee (mit der Sonderform der Transeptmoschee), Vier-Iwan-Moschee und Kuppelmoschee ist herausgearbeitet bei Vogt-Göknil, Ulya: *Die Moschee. Grundformen Sakraler Baukunst*, Zürich: Artemis, 1978, allerdings mit Kurzschlüssen von der Form zur Deutung.

28 Vgl. Ewert, Christian – Wisshak, Jens-Peter: *Forschungen zur almohadischen Moschee*, I: Vorstufen (Madrider Beiträge 9). Mainz: Zabern, 1981; Finster, Barbara Finster: *Frühe iranische Moscheen. vom Beginn des Islam bis zur Zeit salgüischer Herrschaft* (Archäologische Mitteilungen aus Iran, Ergänzungsband 19). Berlin: Reimer, 1994.



Abb.1: Kairo, al-Azhar-Moschee, Inneres (2010, Foto: L. Korn).

*Minbar* und *miḥrāb*, die innerhalb des ersten islamischen Jahrhunderts die Ausstattung der Moschee bereicherten, können liturgisch erklärt werden. Vor allem der *minbar* ist als Predigtkanzel funktional, während der *miḥrāb* als architektonische Hervorhebung des Vorbeters die Liturgie des Gebets eher symbolisch unterstreicht. Dadurch ist er bereits in stärkerem Maß als bedeutungstragendes Element anzusehen. Der *minbar* ging unmittelbar auf die Kultpraxis des Propheten zurück. Der *miḥrāb* griff in seiner Form als leere Nische, meist von Säulen flankiert und mit muschelförmiger Kalotte, auf das verbreitete spätantike Hoheitsmotiv zurück; hier musste das Prophetengedenken über eine symbolische Form vermittelt werden. Außerdem konnte der *miḥrāb*, versehen mit spezifischen ikonographischen Verweisen, Assoziationen zum Gottesgleichnis nach Koran 24:35 herstellen.

Nach der Machtübernahme der Abbasiden, im späten 2./8. bis frühen 3./9. Jahrhundert, setzte sich der Bau von Minaretten als unentbehrliches Element von Freitagsmoscheen durch. Das Minarett ist weniger aus der technischen Funktion als erhöhter Ort des Gebetsrufes zu erklären denn als Landmarke. Es zeigte die Präsenz islamischen Glaubens und islamischer Herrschaft weithin sichtbar an. Das lässt sich unter anderem an Minaretten ablesen, die weit höher und in größerer Zahl gebaut wurden, als es für die Verbreitung des Gebetsrufes notwendig wäre.

Die spätere Ausgestaltung der Pfeilerhallen-Moscheen mit architektonischen Mitteln war noch stärker von Bedeutungen bestimmt, die sekundär an das Freitagsgebet herangetragen wurden: Die Hierarchisierung des Betsaals, gestaltet unter anderem durch die Betonung der Mittelachse und des Vormihrab-Jochs lässt sich wohl einerseits als Inszenierung des herrscherlichen Auftritts in der Moschee interpretieren, wie schon Jean Sauvaget herausgearbeitet hat. Andererseits scheint es, dass nicht nur die Präsenz des Herrschers die starke Hervorhebung des zentralen Bereichs der Moschee motivierte. Architektonische Mittel der Hierarchisierung waren sowohl Abmessungen (Arkadenweite, Überhöhung) als auch Bauformen (Verdichtung von Architekturelementen und Baudekor). Schon das Transept der Umayyadenmoschee von Damaskus betonte den Mittelteil der Moschee, in dem der Kalif das Gebet leitete, weithin sichtbar mit einem großen Dreiecksgiebel. Für die differenzierte Gestaltung des Vormihrab-Jochs, das häufig überkuppelt wurde, entwickelten sich im Mittelmeerraum zwischen Damaskus und Jerusalem, Kairouan und Córdoba verschiedene aufwendige und reizvolle Lösungen.

Im Iran wurden die Pfeilerhallen-Moscheen seit dem 5./11. Jahrhundert durch Sonderformen modifiziert, die regional verwurzelt waren, aber breite Wirkung entfalteten. In Isfahan fügte man um

479/1086–87 in den Vormihrab-Bereich der bestehenden Moschee ein überkuppeltes Zentralbau-Element ein. Von früheren Vormihrab-Kuppeln des Mittelmeerraumes unterscheidet sich dieser Kuppelraum durch seine Abmessungen, seine Konstruktion und die dominierende Rolle, die er im Raumgefüge des Betsaals spielt. Mit Sicherheit lässt er sich auf eine einheimische, iranische Tradition des Kuppelbaus zurückführen. Noch durchgreifender wandelte sich der Bautyp der Moschee mit der Umgestaltung des Hofes zur Vier-Iwan-Anlage (Abb. 2).



Abb. 2: Ardistan (Iran), Große Moschee. Überblick (2011, Foto: L. Korn).

Sie kann wahrscheinlich als Übernahme aus der Tradition iranischer Palastarchitektur erklärt werden. Zentrum der Anlage ist der Hof, auf den sich die umgebenden Pfeilerhallen in den Hauptachsen jeweils durch einen *īwān*<sup>29</sup> öffnen. Die Verbindung von Iwan-Hof und Kuppel-

<sup>29</sup> *Īwān* (arab.-pers.): Zum Hof in voller Höhe und Breite geöffnete Halle.



saal wurde bestimmend für den Moscheebau im Iran, teilweise auch in Zentralasien, bis ins 19. Jahrhundert.<sup>30</sup> Im Hinblick auf das Verhältnis von Form und Funktion ist festzustellen, dass die Einschaltung von Iwanen in die Pfeilerhallen des Betsaals und der seitlichen *riwāqs*<sup>31</sup> durch ihre trennenden Wände die Einheit der Gemeinde durchbrechen. In vielen Fällen können im Betsaal der Qiblaseite<sup>32</sup> nicht einmal ansatzweise geschlossene Reihen (*ṣufūf*) gebildet werden, die doch für die Konstitution des Ritualgebets der Männer eine wichtige Rolle spielen. In den überdachten Teilen des Betsaals wird die Gemeinde physisch zerteilt. Andererseits bewirken die Iwane, die die Mittelachsen der Hoffassaden betonen, eine Zentrierung des Gebäudes auf die Hofmitte. Wenn – etwa an Feiertagen – der gesamte Hof mit Betern besetzt ist, kann der architektonische Rahmen somit vereinend und zentrierend wirken. Jedoch bleiben auch in diesem Fall die Betenden im Kuppelraum und in den Pfeilerhallen räumlich getrennt von denen im Hof.

Die Einfügung des Kuppelraumes und die häufig mit der Iwan-Hof-Anlage einhergehende Ausstattung mit Doppelminaretten, wie sie seit der Seldschukenzeit im Iran üblich geworden ist, haben darüber hinaus noch einen weiteren Effekt: Im Stadtbild wird die Moschee aus der Ferne nicht nur ‚punktförmig‘ durch den Standort eines einzelnen Minaretts sichtbar, sondern wird als Volumen (durch die Kuppel des Vormih-rabbereichs) und mit einer Richtung (durch die Stellung der Doppelminarette) angezeigt. Diese städtebauliche Komponente der iranischen Moscheearchitektur ist bislang kaum untersucht worden, könnte aber für das Verständnis des dort vorherrschenden Bautyps mit entschei-

---

30 Vgl. Wilber, Donald N.: *The Architecture of Islamic Iran: The Il Khānīd period*. Princeton: University Press, 1969; Golombek, Lisa – Wilber, Donald: *The Timurid Architecture of Iran and Turan*. Princeton: University Press, 1988; Ritter, Markus: *Moscheen und Madrasabauten in Iran 1785–1848. Architektur zwischen Rückgriff und Neuerung*. Leiden: Brill, 2006.

31 *Riwāq* (arab.): Pfeilerhalle, Arkadenreihe, Portikus.

32 *Qibla* (arab.): Die Gebetsrichtung nach Mekka.

dend sein. Unabhängig davon war die iranische Prägung des Bautyps mit einem monumentalen Kuppelraum an zentraler Stelle mitentscheidend für die Entwicklung in benachbarten Regionen, in Indien wie in Anatolien.



Abb. 3: Istanbul, Yeni Valide Camii. Hofansicht (2012, Foto: L. Korn).

Der dritte der an dieser Stelle relevanten Moscheetypen ist die osmanische Kuppelmoschee. Sie entstand ab dem 14. Jahrhundert aus iranisch beeinflussten Vorformen und nahm seit der türkischen Eroberung von Konstantinopel 1453 eine formal vielfältige Entwicklung. Dabei spielte die Auseinandersetzung mit der Hagia Sophia eine zentrale Rolle; das Gewölbeschema des byzantinischen Baues wurde zitiert und variiert (Abb. 3-4). Im Innenraum konkurrierte der Zentralbaucharakter mit der funktional bestimmten Ausrichtung nach der *qibla*. Schon für die nicht mehr erhaltene Moschee Mehmeds II. ist rekonstruierbar, dass



Abb. 4: Istanbul, Yeni Valide Camii. Gewölbe (2012, Foto: L. Korn).

sich der Konflikt zwischen der zentralisierenden Hauptkuppel und der Ausrichtung des Raumes nach Südosten nicht auflösen ließ. Hinzu kam die Abtrennung der Seitenschiffe durch Arkaden, selbst wenn diese weit genug waren, um die Reihen der Beter miteinander zu verbinden. Im Stadtbild wirkten die mächtige Kuppel über seitlichen Schildwänden und einer angefügten Halbkuppel zusammen mit den schlanken Minaretten zeichenhaft; die Holzschnitte des Pieter Coecke van Aelst und des Melchior Lorich zeigen die Wirkung der Bauten in der Silhouette von Istanbul. Durch das 16. und 17. Jahrhundert hindurch entstanden zahlreiche Moscheen, in denen das Schema der Kuppelmoschee mit schlanken Minaretten variiert wurde. Dem Baumeister Sinan gelang es in seinen monumentalen Großbauten der Şehzade Camii und der Süleymaniye Camii, das von der Hagia Sophia übernommene Ge-

wölbeschema mit der Staffelung von Hauptkuppel und angefügten Halbkuppeln auf Räume zu übertragen, die trotz eingestellter Pfeiler weitgehend einheitlich wirken.

In kleineren Bauten experimentierte Sinan mit verschiedenen Stütz- und Wölbsystemen. Die Tendenz zum Einheitsraum fand ihren Höhepunkt in der Selimiye Camii in Edirne, in der die Aufgabe des überkuppelten Raumquadrats durch die Verwendung von acht Hauptpfeilern gelöst wurde. In Kauf genommen wurde der Gegensatz zwischen dem Gewölbesystem, das auch die Raumgestalt beeinflusst, und der Liturgie des Ritualgebets. Die Anordnung der Beter und ihre Ausrichtung nach der Qiblawand widersprechen der Form des Zentralbaus, der die Mitte überhöht.

Wie die osmanenzeitlichen Auftraggeber und Architekten diesen Widerspruch auffassten, ist nicht durch schriftliche Äußerungen bezeugt. Möglicherweise empfand man den Vorteil des die Gemeinde umhüllenden Einheitsraumes und der markanten Silhouette stärker als den Konflikt zwischen der Orientierung nach der *qibla* und der Zentrierung des Raumes durch die Kuppel. Jedenfalls verhinderte dieser Konflikt nicht den durchschlagenden Erfolg der Kuppelmoschee.

Die weiteste Verbreitung erlangte der Typ der Kuppelmoschee mit kleineren Abmessungen, bei dem die Kuppel über Trompen unmittelbar von den Wänden des Raumkubus ohne freistehende Pfeiler getragen wird. Das spitze Minarett, bei Sultansstiftungen auch zwei oder mehr Minarette, war von Beginn an unentbehrlicher Bestandteil der Silhouette dieser Moscheen.<sup>33</sup> Unter osmanischer Herrschaft verbreitete sich dieser Typ des überkuppelten Kubus mit spitzem Minarett von Ungarn bis Ägypten und von Tunesien bis nach Ostanatolien, wobei archi-

---

33 Vgl. Goodwin, Godfrey: *A History of Ottoman Architecture*. New York: Thames & Hudson, 1987; Necipoğlu, Gülru: *The Age of Sinan. Architectural culture in the Ottoman Empire*. Princeton: University Press, 2005; Kiel, Machiel: *Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans*. Aldershot: Variorum, 1990.

tektonische Einzelheiten durchaus lokal gefärbt sein konnten. Nach dem Untergang der Osmanen setzte sich die Erfolgsgeschichte der osmanischen Kuppelmoschee fort; sie erlangte über das ehemalige osmanische Herrschaftsgebiet hinaus Beliebtheit und wurde geradezu zur Ikone. Moscheebauten in Jakarta, Karachi, Masqat, London und New York folgen dem Typ der osmanischen Kuppelmoschee.<sup>34</sup>

Selbstverständlich ist mit der Ausprägung der osmanischen Kuppelmoschee nicht die Geschichte der Moscheearchitektur an ihr Ende gelangt. Jedoch scheint es, dass mit dem Übergang der islamischen Architektur in Phasen der Selbstreflexion und des Historismus zunächst keine neuen Typen mehr geprägt wurden. Ob dies auch für die Phase der Integration in die internationale Moderne und für die Gegenwart gilt, bleibt zu untersuchen.

Im Hinblick auf die Geschichte der Moscheearchitektur kann stark vereinfachend formuliert werden, dass sich der Typenwandel im Verhältnis von Form und Funktion gut beschreiben lässt: Die Pfeilerhallenmoschee der ersten islamischen Jahrhunderte, wenn auch bereits stark angereichert mit bedeutungstragende Elementen, löste sich von ihren funktional geprägten Ursprüngen ab, als sie zur persischen Vier-Iwan-Moschee umgestaltet wurde – die liturgische Funktionalität wurde entscheidend zugunsten bedeutungstragender Strukturen eingeschränkt. Die Entstehung der osmanischen Kuppelmoschee bedeutet einen weiteren entscheidenden Wandel, weil das Spektrum der liturgischen Nutzung einerseits mit dem überdachten Einheitsraum erweitert wurde; andererseits fand erneut ein Richtungskonflikt Eingang in die Bauform. Insgesamt war die Schlüssigkeit von der Funktion zur Form in der Architekturgeschichte der Moschee eher locker. Am Rande sei vermerkt,

---

34 Zur modernen Moscheearchitektur vgl. Serageldin, Ismail – Steele, James (Hrsg.): *Architecture of the Contemporary Mosque*, London: Adacemy Editions, 1996; Holod, Renata – Khan, Hasan-Uddin: *The Mosque and the Modern World. Architects, patrons and designs since the 1950s*. London: Thames & Hudson, 1997.

dass das Minarett essentieller Bestandteil aller drei Bautypen geworden war – nach mehreren Jahrhunderten der Baupraxis auch für die ‚arabische‘ Pfeilerhallenmoschee. In allen beschriebenen Bautypen ist eine Ikonisierung zu beobachten, die mit Sicherheit eine gute Wiedererkennbarkeit zur Folge hatte. Das brachte wahrscheinlich auch eine gesteigerte Möglichkeit zur Identifizierung mit sich – schon durch den Bautyp konnte sich die muslimische Gemeinde darstellen.

## **Religiöse Architektur der Moderne: Kirchenbauten des 20. Jahrhunderts**

Die Ausprägung der architektonischen Moderne zu Beginn des 20. Jahrhunderts formulierte den Traditionsbruch mit der radikalen Abkehr von historischen Stilen, mit dem Verzicht auf Ornament und mit der Hinwendung zur Materialgerechtigkeit. Damit ging auch eine Abkehr von traditionellen Bautypen einher. Im Kirchenbau entwickelte sich vor diesem Hintergrund schrittweise eine neue Formensprache.<sup>35</sup> Neben den Entwicklungen in der Architektur spielten dabei gesellschaftliche und innerkirchliche Prozesse eine entscheidende Rolle. Zunächst betrafen sie noch nicht das Verhältnis von Kirche und Staat, und die starke zahlenmäßige Entkirchlichung des späten 20. Jahrhunderts war noch weit entfernt. Vielmehr war es das Verlangen nach gesteigerter Spiritualität im Verbund mit gesellschaftlichen Reformbewegungen, das sich auf die Sakralarchitektur auswirkte. Die neuen technischen Möglichkeiten des Bauens zusammen mit den von der Moderne errungenen formalen Freiheiten verhalfen diesen Bewegungen im Kirchenbau zum Erfolg.<sup>36</sup>

---

35 Vgl. (auch im Folgenden): Schnell, Hugo: *Der Kirchenbau des 20. Jahrhunderts in Deutschland. Dokumentation, Darstellung, Deutung*. München/Zürich: Schnell & Steiner, 1973; Kahle, Barbara: *Deutsche Kirchenbaukunst des 20. Jahrhunderts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

36 In Kahles Darstellung wird diese Einbindung in die Strömungen der modernen Architektur nur sehr knapp thematisiert, während die geistigen Grundlagen der

Die „Liturgische Bewegung“ mit ihrer Suche nach Geistigkeit, Gemeinschaft und Erlebbarkeit von Christentum, im Gegensatz zu Formelhaftigkeit und Beschränkung auf das Wort, war zunächst nur teilweise in die offiziellen Strukturen der Amtskirchen eingebunden – aufgrund einflussreicher Vertreter konnte sie jedoch auch innerkirchlich ihre Anliegen formulieren und teilweise durchsetzen. Die Auffassung von Kirche als Gemeinde und die Zentrierung des Gottesdienstes auf die Eucharistie („Mahlgemeinschaft“) wurde bereits in der Zeit zwischen den Weltkriegen stellenweise in der Kirchenarchitektur umgesetzt. Schon in frühmodernen Kirchen vom Anfang des Jahrhunderts hatte man das Ornament reduziert, hatte man im Sinne von Geschlossenheit und Klarheit stützenfreie oder flach gewölbte Räume geschaffen, was durch den Gebrauch von Stahlbeton möglich wurde. Dabei orientierten sich die Einzelformen auch an frühchristlichen und romanschen Vorbildern. In der Zwischenkriegszeit ging man weiter: Erste Sichtbeton-Bauten entstanden, und gemeindeorientierte Grundriss-Schemata sollten „Gottesdienstgemeinschaft herstellen und darstellen“.<sup>37</sup> Das Bauwerk sollte also zugleich theologische Inhalte symbolisieren und im Geiste des Symbols die Kultpraxis formen. Als Architekten dieser Epoche sind unter anderem Dominikus Böhm, Martin Weber, Rudolf Schwarz und Otto Bartning zu nennen, die nach einer „symbolischen Raumform“ strebten.<sup>38</sup> Dabei stellte sich die Verbindung von Zentralraum, dem Ideal der Gemeindekirche, und gerichtetem Raum, vorgegeben durch die Orientierung auf den Altar, als theoretisches und gestalterisches Hauptproblem. Soweit es sich bei den modernen Bauten um katholische Kirchen handelt, nahmen sie bereits Auf-

---

Liturgischen Bewegung detailliert zur Sprache kommen.

37 Otto Bartning, zit. nach Schnell: *Kirchenbau*, 45; den Verweis auf das Zitat verdanke ich Kahle: *Kirchenbaukunst*, 36.

38 Kahle: *Kirchenbaukunst*, 39.

fassungen vorweg, die erst durch das zweite Vatikanische Konzil in höchstem kirchlichem Beschluss festgelegt werden sollten.<sup>39</sup>

Weitere Schritte der ‚Modernisierung‘ gingen die Kirchen nach dem zweiten Weltkrieg. Zentralisierende Raumformen dominierten; man versuchte, die Gestaltungsmöglichkeiten des Werkstoffs Beton auszuschöpfen. Dabei zeigt sich, dass nicht die Grundrissform entscheidend für die Anlage und Wirkung des Raumes ist, sondern dass Wandaufbau, Dachform und Lichtführung prägend wirken. Meist waren die Kirchen von innen nach außen konzipiert. Jedoch konnten sich Konstruktion und Gestalt auf sehr verschiedene Weise zueinander verhalten: In Egon Eiermanns Pforzheimer Matthäuskirche von 1952-53 dominiert der rechte Winkel, mit sparsamen gestalterischen Mitteln wirkt sie logisch und wie eine Verkörperung der nüchternsten Bauauffassung.<sup>40</sup> Dagegen stehen Bauten, die mit bewegten Formen und stark plastischen Elementen wie symbolisch aufgeladen erscheinen, wie z. B. St. Alban in Köln von Hans Schilling, 1957-59 (Abb. 5-6).<sup>41</sup> Ein einflussreiches, aber auch umstrittenes Beispiel für diese Tendenz hatte 1955 Le Corbusier mit seiner Wallfahrtskirche Notre Dame du Haut in Ronchamp gegeben. Der Umgang mit dem Licht variierte zwischen großen klaren Fensterflächen, die die Umgebung mit in den Kirchenraum einbeziehen, über Wände aus Glasbausteinen, die einen diffus durchlichtete-

---

39 Van Bühren, Ralf: *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Konziliengeschichte; B12). Paderborn: Schöningh, 2008, passim. – Die architekturgeschichtliche Entwicklung schildert van Bühren ähnlich wie Kahle: *Kirchenbaukunst*. Aus seiner Darstellung geht implizit hervor, dass neue Praktiken sich bereits in den ersten zwei Dritteln des 20. Jahrhunderts ausbreiteten und erprobt waren, bevor sie dann durch das Zweite Vatikanum sanktioniert und neu formuliert wurden – auch wenn van Bühren in seinen Zusammenfassungen jeweils die wegbereitende Funktion der Konzilspapiere unterstreicht. Vgl. auch Schnell: *Kirchenbau*, 80-86, 177-183.

40 Schnell: *Kirchenbau*, 167, Abb. 93, 119, 120; Kahle: *Kirchenbaukunst*, 139, Abb. 70.

41 Schnell: *Kirchenbau*, 215, Abb. 141, 163-164; Kahle: *Kirchenbaukunst*, 161-163, Abb. 80, 89.



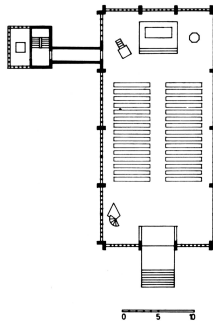
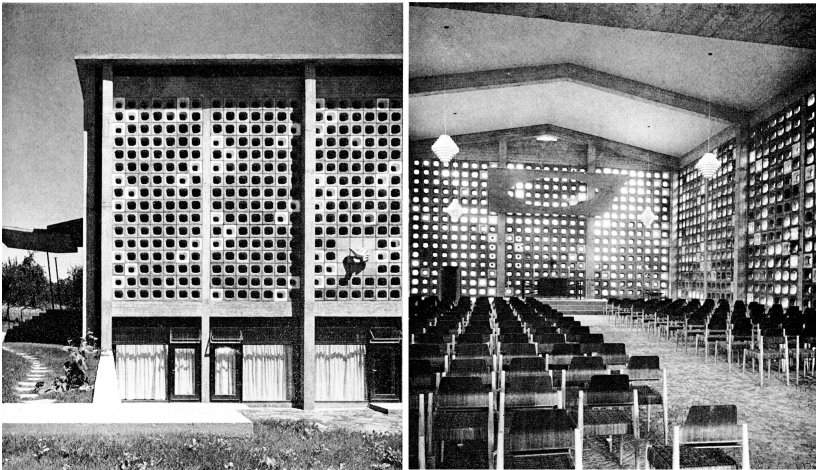


Abb. 5: Pforzheim, Matthäuskirche. Ansicht, Inneres, Grundriss (nach Schnell 1973).

ten Raum ergeben, zu farbigen Verglasungen, die zu einem ‚glühenden‘ oder ‚mystischen‘ Raumeindruck beitragen können.

Das funktionale Problem konkretisierte sich in der Verteilung von Altar, Ambo, Tabernakel und Taufe als den „liturgischen Hauptorten“ im Verhältnis zur Gemeinde. Jedoch geben die funktionalen Anforde-

rungen keinen Typus vor.<sup>42</sup> In vielen Fällen wurde eine Verbindung von Zentral- und Längsbau angestrebt.

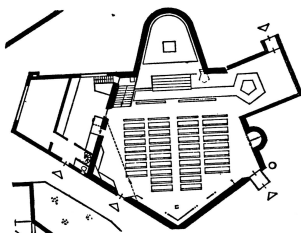
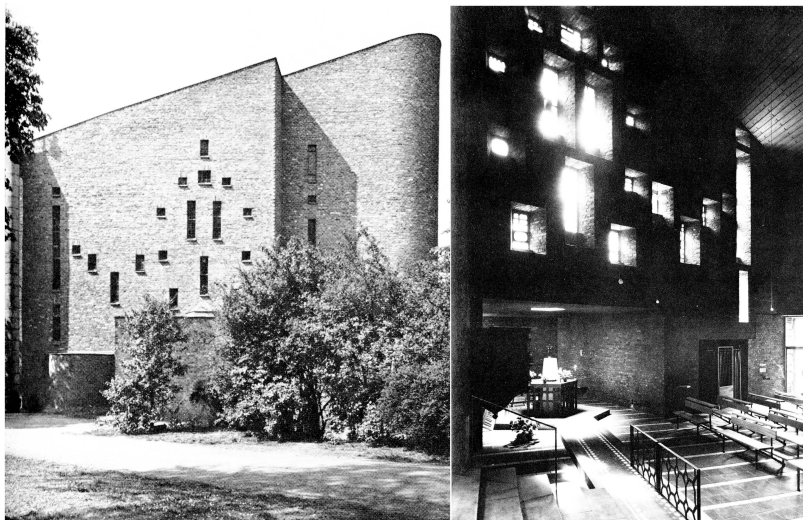


Abb. 6: Köln, St. Alban. Ansicht, Inneres, Grundriss (nach Schnell 1973).

42 „Wer beginnt, eine Kirche zu planen, merkt sogleich, daß die Liturgie ihm keine Angaben für seinen Entwurf macht. Sie reicht ihm große Weisungen ... und entläßt ihn damit in seine Freiheit.“ (Rudolf Schwarz: *Kirchenbau. Welt vor der Schwelle*, Heidelberg: Kerle, 1960, 325-326, zit. nach Kahle: *Kirchenbaukunst*, 87).

Entgegen der in der architektonischen Moderne sonst gerne betonten funktionalen Nüchternheit zielten viele Architekten auf eine symbolische Wertigkeit der Kirchenarchitektur, die den sakralen Charakter ausdrücken, hervorheben oder erzeugen sollte: „Vor allem die Architekten der älteren Generation halten an der Vorstellung fest, daß die gebaute Kirche eine Ahnung geben soll von der transzendenten Wirklichkeit Gottes, von dem Geheimnis, das uns umgibt. Sie verstehen ihre Aufgabe als Hinführung zum geistigen Gehalt über die Brücke der Sinne, als Errichtung eines erkennbaren Zeugnisses der Gottesverehrung, des Glaubens. In diesem Sinne ist die Kirche weniger ein Versammlungshaus unter anderen Häusern als ein aus dem ‚Profanen‘ ausgegrenzter Bereich, ein ‚Sakralbau‘, dessen Sonderstellung alle architektonisch-künstlerischen Möglichkeiten zur Steigerung und Abhebung zu legitimieren scheinen.“<sup>43</sup>

Funktionen des Gottesdienstes und Inhalte des Glaubens können im Kirchenbau des 20. Jahrhunderts sowohl betont rational als auch mystifizierend verstanden, umgesetzt und ausgedrückt werden. In einzelnen Fällen erscheinen Kirchenbauten als Expression des ‚Einbruchs des Göttlichen in die Welt‘ (St. Bonifatius in Frankfurt-Sachsenhausen, 1925–27, von Martin Weber) oder als Hilfe zur Andacht auf das Mysterium Gottes hin (Wallfahrtskirche in Neviges, 1964–68 von Gottfried Böhm). Häufig jedoch ist die Formensprache eher zurückhaltend und konzentriert bedeutungstragende Elemente auf die Anordnung der Funktionen im Raum und auf wenige gestaltende Materialien wie z. B. die Verglasung. An überlieferten Formen hielt die Kirchenarchitektur nur noch sehr entfernt fest. Das Verhältnis zur Tradition wurde gelo-

---

43 Kahle: *Kirchenbaukunst*, 81 – „Sakralbau“ steht hier zu Recht in Anführungszeichen, weil es sich nicht um das *sacrum* im antiken und mittelalterlichen Sinn handelt. Weihe signalisiert dem modernen Menschen nicht notwendig die Gegenwart und unmittelbare Segenskraft Gottes, sondern Konzentration auf das Geistige; vgl. auch Schnell: *Kirchenbau*, 183-186.

ckert, aber nur in den seltensten Fällen ungebunden: So blieb die Kombination von Kirchenbau und Turm weiterhin prägend. Funktional ‚notwendig‘ ist der Turm keinesfalls, er hat eine zeichenhafte Funktion, die aber einem historischen Wandel unterworfen war, denn die Assoziation mit ‚Macht‘ ist geschwunden: „Der Turm kann nach dem heutigen Verständnis nicht mehr Krönung der Stadtsilhouette sein, sondern dient eher der Standortmarkierung.“<sup>44</sup>

Zusammenfassend kann man postulieren, dass die Geschichte der Kirchenarchitektur in Deutschland im 20. Jahrhundert insgesamt als ‚Erfolg‘ anzusehen ist, weil sie produktiv und kreativ war – sie hat vielfältige Formen hervorgebracht –, weil sie funktional angemessen war – die Kirchen waren für die gedachten Zwecke nutzbar und ökonomisch tragbar –, und weil sie für Erkennbarkeit und Identifikation sorgte. Über die genannten Kategorien hinaus symbolisierte die moderne Kirchenarchitektur noch eine weitere Eigenschaft: Die Modernität der Kirche im demokratischen Gemeinwesen, die sich insbesondere nach den Erfahrungen des Dritten Reiches im Bestehen auf der Einhaltung von Menschenrechten, in der evangelischen Kirche auch in erweiterter Partizipation äußerte.

Können dieselben Maßstäbe für Moscheebauten gelten?

## Moscheebauten des 20. Jahrhunderts

„Der europäische Moscheebau befindet sich in etwa da, wo die Kirche in den 60er Jahren stand. Ich glaube, wir sind gerade am Anfang einer weitreichenden Entwicklung.“<sup>45</sup> Dieser Ausspruch des erfolgreichen Kirchenarchitekten Paul Böhm, der auch den Entwurf für die Kölner Großmoschee geliefert hat, legt nahe, dass die Moscheearchitektur die

---

44 Kahle: *Kirchenbaukunst*, 195.

45 Böhm, Paul: „Auf dem gesellschaftlichen Parkett angekommen“ [Interview mit Christian Hümmeler]. In: Sommerfeld (Hg.): *Moscheestreit*, 153-160, hier: 158.

Entwicklungen im Kirchenbau des 20. Jahrhunderts nachvollziehe, oder dass dies womöglich so erfolgen müsse. Die gesellschaftliche Rolle islamischer Religion in Deutschland insgesamt, insbesondere die Tatsache, dass islamische Verbände eine Anerkennung als privilegierte religiöse Gemeinschaft vergleichbar der katholischen und der evangelischen Kirche anstreben, legt einen solchen Schluss wohl nahe. Jedoch ist die Ausgangssituation der muslimischen Gemeinden als Bauherren in Europa eine andere als die der Kirchen. Auch die bisherige Entwicklung der Moscheearchitektur lässt es durchaus fraglich erscheinen, ob sie sich weiter analog zur Kirchenarchitektur vollziehen muss. Die Frage nach der Parallele zum Kirchenbau stellt sich im Hinblick auf das Verhältnis von traditionellen zu ‚modernen‘ Bautypen und in Bezug auf weitere gestalterische Elemente unterhalb der Ebene des Bautyps. Sie schließt die Ikonographie des Sakralbaues mit ein. Letztlich ist also danach gefragt, ob es für die Moschee ‚zeitgemäße‘ Bauformen gibt, ob etwa eine Moscheearchitektur denkbar ist, die die Einbindung in die demokratische Gesellschaft zum Ausdruck bringen kann.

Bis zum zweiten Weltkrieg gab es in Europa nur wenige, vereinzelte Moscheebauten, die repräsentativ gestaltet waren. Die Moscheen in St. Petersburg und in Paris zitierten in ihrer Architektur des späten Historismus die Architektur der bereits längere Zeit zuvor eroberten Gebiete Nordafrikas und Zentralasiens. In kolonialer Aneignung repräsentierten sie die Architektur der ‚Eroberten‘, bemächtigte sich die Metropole des Materials aus der Peripherie. Allerdings betonen Lauterbach und Lottermoser zu Recht, dass diese Aneignung eben auch für die Metropolen nicht folgenlos blieb. Die „kolonial herrschende Gesellschaft“ wurde, wie bereits Edward Said festgestellt hatte, ihrerseits durch die Berührung mit der fremden Kultur geprägt.<sup>46</sup> Die erste in Deutschland

---

46 Zur Moschee in Paris vgl. Holod/Khan: *The Mosque and the Modern World*, 228-230; Lauterbach/Lottermoser: *Fremdkörper Moschee?*, 16-18, 23-24, 35-36.

für den Zweck islamischen Gebets errichtete Moschee im Wünsdorfer „Halbmondlager“ für muslimische Kriegsgefangene während des ersten Weltkriegs war von der nahen Metropole Berlin zu stark abgeschirmt, um breitere Wirkung auszuüben, und bestand nur etwas 15 Jahre lang.<sup>47</sup> Mit demselben Historismus wie in St. Petersburg und Berlin baute die Ahmadiya-Gemeinde in Berlin in den 1920er Jahren ihre Moschee in Formen des moghulzeitlichen Indien.

Nachdem sich Staaten des Vorderen Orients aus kolonialer Abhängigkeit befreit hatten, hielt auch die architektonische Moderne verstärkt Einzug. Allerdings drängten nationalistische Orientierungen den Moscheebau vorerst an den Rand – die öffentlichen Bauaufgaben lagen zunächst auf anderen Gebieten. Erst mit dem Aufschwung der Golfstaaten durch den Ölboom und mit dem islamischen Revival seit den 1970er Jahren veränderte sich die Situation grundlegend: Nun wurden auch große staatliche Bauaufträge für Moscheen vergeben. Der Wettbewerb um einen Entwurf für die Große Moschee von Bagdad (1982; Siegerentwurf Rassem Badran), die Faisal-Moschee in Islamabad (Vedat Dalokay, fertiggestellt 1986) und die Istiklal-Moschee in Jakarta (fertiggestellt 1984) bilden Marksteine dieser Entwicklung.<sup>48</sup> An diesen drei Fällen wird deutlich, dass der Bautyp der Kuppelmoschee mit flankierendem Minarett (bzw. im Falle Islamabads umstellt von vier Minaretten) sich international durchgesetzt hatte – selbst in Regionen, in denen die osmanische Kuppelmoschee zuvor nicht beheimatet war. Jedoch unterscheiden sich die Entwürfe in den Einzelheiten der Umsetzung bzw. Adaption dieses Typs und in der Anbindung an ein zugrundeliegendes Raumschema, das die Funktion der Moschee sicherstellen soll. Wäh-

---

47 Gussone, Martin: „Die Moschee im Wünsdorfer ‚Halbmondlager‘ zwischen Gihad-Propaganda und Orientalismus“. In: *Beiträge zur Islamischen Kunst und Archäologie*. Hg. Ernst-Herzfeld-Gesellschaft. Wiesbaden: Reichert, 2010, 204-231.

48 Vgl. Holod/Khan: *The Mosque and the Modern World*, 64-68 (Jakarta), 76-80 (Islamabad), 84-91 (Bagdad).

rend der Entwurf für die Bagdader Moschee mit der additiven Reihung von Raumeinheiten stark am Typ der Pfeilerhallenmoschee orientiert war, bildet der Betsaal der Großen Moschee in Jakarta einen großen Hallenraum, in dem die schlanken Stützen unter dem Kuppelrund einen zentralen Kreis einbeschreiben, der aber von allen Seiten Durchblick gewährt. Besonders ‚modern‘ wirkt die Faisal-Moschee von Islamabad dadurch, dass anstelle der Kuppel ein achtflächiges Zeltdach über vier Giebeln den Baukörper dominiert. Dadurch wurde die Kurvatur der Kuppel vermieden; dennoch folgt der Entwurf dem Schema des Zentralbaues auf quadratischem Grundriss mit vier Minaretten an den Ecken, wie es in Sinans Selimiye in Edirne vorgebildet ist. Die Raumschale wird allerdings an den Nähten der Dachflächen durchbrochen und in den vier Giebeln durch die Schrägstellung der Betonlamellen geöffnet, so dass der Raum noch stärker durchlichtet ist als das Meisterwerk Sinans.

Schon an diesen drei Beispielen wird sichtbar, dass im Moscheebau in Vorder- und Südasien, zumindest bei besonders prestigeträchtigen Bauten, durchaus Prinzipien der modernen Architektur in einer Weise zum Tragen kamen, die von denen des modernen Kirchenbaues in Europa nicht weit entfernt ist. Auch hier waren bei der Überführung traditioneller Bautypen in moderne Architektur formale Vielfalt, Funktionalität und Erkennbarkeit erreicht worden. Von Bedeutung ist dabei, dass der kreative Umgang der Architekten mit bestimmten Motiven in Grundrissbildung, Wandaufbau und Dachformen zwar häufig von überlieferten Elementen aus vergangenen Jahrhunderten der Moscheearchitektur ausging, aber mehrfach zu Lösungen kam, die nicht mehr einem der drei historisch etablierten Bautypen zugeordnet werden können.<sup>49</sup>

Entgegen diesem Trend zur Erneuerung können auch Beispiele angeführt werden, in denen an tradierten Typen festgehalten wurde, ja so-

---

49 Zahlreiche weitere Beispiele bei Holod/Khan: *The Mosque and the Modern World*.

gar Einzelheiten von Architektur und Baudekor in geradezu historistischer Manier aus zurückliegenden Epochen übernommen wurden. Als prominente Beispiele sind etwa die 1993 fertiggestellte Große Moschee König al-Ḥasans II. in Casablanca, die Kocatepe Camii in Ankara von 1987 und die Moscheen des Architekten Abdel-Wahed El Wakil (‘Abd al-Wāḥid al-Wakīl) an mehreren Orten in Saudi-Arabien (vor allem in Medina und Ğidda) zu nennen.<sup>50</sup> Während die Große Moschee in Casablanca und die Kocatepe Camii in Ankara zwar historische Bauformen der almohadischen Moschee und der osmanischen Kuppelmoschee relativ getreu zitieren, wäre ihre Konstruktion ohne die Verwendung von Stahlbeton nicht denkbar. Dafür sorgen die Dimensionen ebenso wie planerische Eigenheiten wie z. B. das aufschiebbar Dach der Moschee von Casablanca und ein Einkaufszentrum im Sockel der Kocatepe Camii. In den architektonischen Details entspricht die Moschee in Casablanca weitgehend Vorbildern der Almohaden- und Mebrinidenzeit, wie beispielsweise der Kutubīya-Moschee in Marrakesch oder der Madrasa Bū ‘Ināniya in Fes. Bei der Kocatepe Camii lässt sich beobachten, dass die Details zwar in vielen Fällen aus der Architektursprache Sinans entlehnt sind, dabei aber in den Proportionen verändert, vergrößert und schematisiert werden, so dass sie ihrem ursprünglichen Sinn nicht mehr entsprechen können. Im Gegensatz zu den beiden Großbauten von Casablanca und Ankara sind die meist kleiner dimensionierten Bauten El Wakils zu großen Teilen in traditionellen Techniken des Ziegelbaus ausgeführt, der nur stellenweise durch Stahlarmierungen verstärkt wird. Die Einzelheiten entsprechen weitgehend historischen, meist mamlukenzeitlichen Vorbildern.

Die Architektur von Moscheen, die nach dem zweiten Weltkrieg in der europäischen Diaspora gebaut wurden, spiegelt die Tendenzen in

<sup>50</sup> Serageldin/Steele: *Contemporary Mosque*, 46-59 (Ĝidda), 96-97 (Casablanca), 108-111 (Ankara); Holod/Khan: *The Mosque and the Modern World* 37-41, 134-139 (Ĝidda), 54-61 (Casablanca), 99-100 (Ankara).



mehrheitlich islamischen Ländern nur zum Teil wider. Dafür sorgte bereits andere Situation der Auftraggeber, meist landsmannschaftlich organisierte Moscheevereine, die aber in einzelnen Fällen finanziell von außen stark unterstützt wurden. Einen Sonderfall bildet das Islamische Zentrum in Rom, das 1975–1996 nach Plänen von Paolo Portoghesi errichtet wurde. Hier beteiligten sich mehrere islamische Staaten, vornehmlich Pakistan und Saudi-Arabien, als Auftraggeber. Der Moscheebau in Rom kann zu den Versuchen gerechnet werden, den Typ der Kuppelmoschee auf Grundbestandteile zu reduzieren und dabei Konstruktion und Material offen zu zeigen bzw. deren geometrisches System aus sich überkreuzenden Bögen zu einer attraktiven Wirkung zu bringen. Das Ergebnis lässt sich wiederum in postmoderner Weise als formale Anspielung auf die Große Moschee von Córdoba lesen. Darin könnte man die Aussage erkennen, dass die Moschee in Rom einen ‚europäischen‘ Islam vertreten soll, der womöglich an das friedliche Zusammenleben verschiedener Religionen in al-Andalus (dort unter islamischer Herrschaft) anknüpft.<sup>51</sup> Es fällt auf, dass selbst bei diesem Bau Kuppel und Minarett als augenfällige Elemente des Baukörpers das äußere Bild bestimmen. Der Typ der Kuppelmoschee hat sich also in seiner internationalen Verbreitung längst vom Osmanischen Reich abgelöst – sowohl was den geographischen Raum, als auch was die Identität der Auftraggeber und deren mögliche historische Bezugsgrößen angeht. Ebenso wichtig ist die Feststellung, dass zwischen den Gestalten verschiedener Kuppelmoscheen derartig breite Variationsmöglichkeiten bestehen, dass man kaum noch von einem Typus sprechen kann.

---

51 Serageldin/Steele: *Contemporary Mosque*, 151-152; Holod/Khan: *The Mosque and the Modern World*, 241-248.

Dies verdeutlichen auch drei Londoner Moscheen.<sup>52</sup> Im Regent's Park wurde 1969–1977 nach einem Entwurf von Frederick Gibberd die London Central Mosque errichtet. Die Anordnung von Hof und überkuppeltem Betsaal folgt dem traditionellen Schema. Auch die Kielbögen der Fassadenöffnungen und Blendnischen spielen auf historische Architekturen an, die zwischen dem fatimidischen Ägypten und dem mogulzeitlichen Indien aber eher unbestimmt bleiben. Eine ‚moderne‘ Anmutung erhält der Bau durch die Verwendung von Sichtbeton und durch die Reduktion des Dekors. Kuppel und Minarett sind dagegen gestalterische Zutaten, die eine allgemein ‚islamische‘ Zugehörigkeit signalisieren sollten. Allerdings erinnert das Profil der Kuppel an safavidenzeitliche Bauten in Iran, und die goldfarbene Verkleidung könnte als Anspielung auf die schiitischen Schreine von Qum und Mašhad verstanden werden – Bezüge, die in den Augen der Londoner Moscheegemeinde wohl eher sinnwidrig erscheinen.<sup>53</sup>

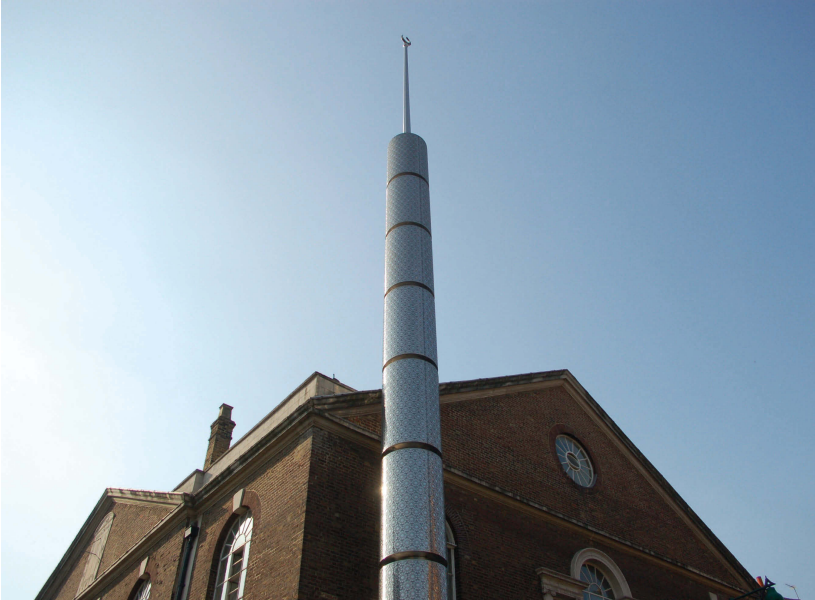
Auch andere britische Moscheen zitieren architektonische Merkmale, die nicht unbedingt die religiöse Zuordnung oder den Migrationshintergrund der Gemeindemehrheit widerspiegeln. Die East London Mosque in der Whitechapel Road, erbaut 1982–1985 mit Hilfe saudischer Spenden, bezieht sich mit dem Doppelminarett über dem Portal und den Kielbögen ihrer Fassade eher auf iranische Vorbilder. Doch war wohl auch hier nur eine allgemeine Bezugnahme auf ‚islamische‘ Architektur intendiert. 2002–2004 wurde die Moschee zum London Muslim Centre erweitert; eine erneute Erweiterung wurde 2009 begonnen. Die beiden Erweiterungen schaffen aber vor allem Büro- und Veranstal-

---

52 Zu den Moscheen in London vgl. Eade, John: „Nationalism, Community and the Islamization of Space in London“. In: *Making Muslim Space in North America and Europe*. Hg. Barbara Daly Metcalf. Berkeley et al.: University of California Press, 1996, 217-233.

53 Vgl. Serageldin/Steele: *Contemporary Mosque*, 165-167; Holod/Khan: *The Mosque and the Modern World*, 230-233.

tungsräume, die nach außen hin kaum Möglichkeiten zur spezifischen formalen Gestaltung bieten.



*Abb. 7: London, Brick Lane Mosque (2010, Foto: L.Korn).*

Bei der Moschee in der Londoner Brick Lane ist der Verzicht auf die Kuppel in der Bau- und Nutzungsgeschichte leicht erklärbar, denn der Backsteinbau im georgianischen Stil war 1743 als „neuve église“ der Hugenottengemeinde errichtet worden (Abb. 7). Nach verschiedenen anderen Nutzungen, unter anderem als große Synagoge der jüdischen Spitalfields-Gemeinde bis 1950, wurde das Gebäude 1976 als Moschee neu eröffnet. Die Gemeinde wurde vor allem von hanafitischen Muslimen aus Bangla Desh gebildet. Lange Zeit war die Beschilderung über dem Eingang das einzige äußere Merkmal, das die Moschee als solche auswies.

Erst vor wenigen Jahren wurde an der Straßenfassade ein Mast aus metallenen Röhrensegmenten aufgestellt, der in einer schlanken Spitze endet. Er überragt die benachbarten Häuser mit seiner Bekrönung aus Mondsichel und Stern und signalisiert damit über einige Entfernung die Präsenz der Moschee. Das Minarett ist in diesem Fall wohl kaum als Herrschaftszeichen zu interpretieren; vielmehr erklärt es sich aus dem Bedürfnis, die Identität des Baues als Moschee erkennbar zu machen. Formal nimmt der schlanke Turm auf gängige Typen von Minaretten Bezug – selbst wenn er nicht begehbar ist und weder Treppe noch Umgang besitzt.

## Moscheebauten in Deutschland

In Deutschland wurden Moscheen über mehrere Jahrzehnte vor allem in unscheinbarer Form, häufig zunächst durch Umnutzung bestehender Bauten eingerichtet. Neben diesen fast schon sprichwörtlichen ‚Hinterhofmoscheen‘ wurden seit den 1960er Jahren kleine und anspruchslose Bauwerke gezielt für die Nutzung als Moschee errichtet.<sup>54</sup> Aufgrund der Arbeitsmigration aus der Türkei war und ist die ganz überwiegende Mehrheit der islamischen Gemeinden in Deutschland türkisch geprägt.<sup>55</sup> Auch für den Moscheebau ist die türkische Abstammung der meisten Muslime in Deutschland bestimmend, obwohl es bedeutende Ausnahmen gibt. Gerade für die frühesten repräsentativen Moscheebauten spielten die nicht türkisch dominierten Moschee-Gemeinden eine wichtige Rolle. Zu nennen sind die Aachener Bilal-Moschee, die Imam-Ali-Moschee in Hamburg und die Moschee des Islamischen Zentrums in München-Freimann.<sup>56</sup>

---

54 Vgl. den Katalog der Auslandsmoscheen des türkischen Religionsministeriums: *Yurtdışı Camiler Albumü*, (Türk Diyanet Vakfı Yayınları 234), Ankara 1997.

55 Vgl. Spuler-Stegemann, Ursula: *Muslimen in Deutschland*. Freiburg i. Br.: Herder, 1998.

56 Vgl. Kraft: *Islamische Sakralarchitektur*, 70-114, 164-180.

Seit der Mitte der 1980er Jahre kam es zu einer Verstärkung des Moscheebaus, obwohl die Einwanderung von Muslimen ihren Höhepunkt längst überschritten hatte. Als Grund könnte man die wirtschaftliche Konsolidierung der muslimischen Haushalte und demzufolge eine gestiegene Spendenbereitschaft annehmen. Vor allem aber dürfte sich bei vielen türkischen Muslimen die Erkenntnis durchgesetzt haben, dass eine Rückwanderung unrealistisch geworden war. Das Bewusstsein, in einer religiös definierten Gemeinschaft in einer Diaspora-Situation zu leben, begann sich auch im Moscheebau auszuwirken. Die ‚heimatverbundene‘ und ‚nostalgische‘ Religiosität der Einwanderungsjahre wandelte sich hin zu einer etablierten, verwalteten und zugleich durch jüngere Generationen bereicherte Realität. Dabei verhinderte die starke Rolle des türkischen Religionsministeriums zunächst, dass in Deutschland die nationale Bindung des Islam an die Türkei abgestreift wurde.

Bei den Moscheebauten in Deutschland kann das Festhalten am Kuppelbau vor allem aus der Türkei-Bindung erklärt werden, selbst wenn sich in der internationalen Moscheearchitektur die Kuppelmoschee von der Identifikation mit ihrem ursprünglichen osmanischen Kontext bereits abgelöst hatte. Dies wird auch durch andere gestalterische Elemente in deutschen Moscheen untermauert, die von osmanischen Vorbildern entlehnt oder kopiert wurden, wie beispielsweise die Verwendung von Fliesen mit Motiven aus der Iznik-Keramik oder bestimmte Einzelheiten der Ausmalung. Die Fatih-Moschee in Pforzheim, 1990–92 errichtet, kann als Beispiel dafür gelten, wie der Gedanke der Kuppelmoschee im bautechnischen Standard der Zeit umgesetzt wurde.<sup>57</sup> In den quaderförmigen, querrechteckig zur *qibla* orientierten Baukörper ist die Kuppel über dünnen Stützen eingestellt. Der Zuschnitt des Grundstücks und die Orientierung des Gebäudegrundrisses haben zur Folge, dass der Zugang durch die Schmalseite erfolgt und

---

<sup>57</sup> Vgl. *Yurtdışı Camiler*, 197; Kraft 2002, S. 181-198.

seine Achse im rechten Winkel zur *qibla* liegt; der Eintretende hat sich im Betsaal nach rechts zu wenden. Die Waschräume sind dagegen im Untergeschoss der Moschee untergebracht. Im Betsaal kontrastiert die großformige Einteilung in glatte Wandflächen und hohe Fensteröffnungen mit der detailreichen Ausmalung in Blau- und Rottönen und mit der plastischen Wirkung des verhältnismäßig großen, vollständig mit Fliesen ausgekleideten Mihrabs. Die spezifischen, als Dekor entworfenen Elemente bilden eine Applikation auf der Oberfläche eines Saalbaues, in dem die Kuppel räumlich dominiert, aber mit der übrigen Außenhaut nahezu unverbunden bleibt.

Auf andere Weise ging der Architekt der Mannheimer Yavuz Sultan Selim-Moschee mit der Anforderung des Kuppelbaues um:<sup>58</sup> Die Lage auf einem Eckgrundstück nutzte er im Sinne einer städtebaulichen Gelenkfunktion aus, um einen reinen Zentralbau zu schaffen. Die gerundete Fassade lässt diesen Charakter des Baues in der Straßenansicht deutlich erkennen, selbst wenn die eigentliche Kuppel von einem nahen Betrachterstandpunkt aus nicht zu sehen ist. Aus der Fassadenmitte springt prismenartig ein Keil vor, der die Mihrabnische enthält – sie wird somit auf ungewohnte Weise am Außenanbau der Moschee markiert. Der Innenraum erscheint stark hierarchisiert, weil der überkuppelte Mittelteil der Rotunde durch Arkaden mit Segmentbögen über schlanken Pfeilern vom äußeren Bereich abgegrenzt und durch die Fenster im Tambour hell beleuchtet wird. Dagegen wirkt der weniger gut beleuchtete umliegende Bereich mit seiner niedrigeren Flachdecke untergeordnet. Der Architektur entspricht die Steigerung des malerischen Dekors zur Kuppel hin. Aus der verhältnismäßig konsequenten Realisierung des Zentralbaugedankens in der Mannheimer Moschee erwächst ein merkwürdiger Konflikt bei der Nutzung, denn in der überkuppelten Rotunde erscheint der Mihrab marginalisiert. Er liegt im ar-

---

<sup>58</sup> Vgl. Kraft: *Islamische Sakralarchitektur*, 131-161.

chitektonisch niedriger bewerteten äußeren Bereich, wie in einem Umgang um das herausgehobene Zentrum des Baues. Auch die Ordnung der Beter in Reihen lässt sich mit der runden Grundrissform nur unvollkommen in Einklang bringen.



*Abb. 8: Duisburg-Marxloh, Merkez-Moschee. Ansicht (2010; Foto: -ani-).*

In der 2008 fertiggestellten DITIB-Merkez-Moschee von Duisburg-Marxloh (Abb. 8-9) ist eine viel unmittelbarere Anlehnung an ein osmanisches Vorbild zu sehen. Der Außenbau wird allseitig durch die zentrale Kuppel dominiert, an die vier Halbkuppeln angesetzt sind. Gegenüber dem Dachbereich bleiben die Außenwände mit ihrer gequadereten Natursteinverkleidung und den hohen Rundbogenfenstern verhältnismäßig unauffällig. Auch die etwas niedrigere, mit fünf Kuppeln überdachte Vorhalle und ein ebenso gestalteter rückwärtiger Trakt tragen zum Gesamteindruck der Kuppelpyramide bei. Durch diese beiden angelagerten Trakte wird der Grundriss vom quadratischen Betsaal zum Rechteck erweitert.

Im Innern kontrastieren die glatten Wände mit dem relativ niedrig angesetzten Gewölbesystem der vier Halbkuppeln und der Hauptkuppel. Vier Rundpfeiler tragen die Stahlbeton-Pendentifs, auf denen die Hauptkuppel sitzt und an die die Halbkuppeln anschließen. Der Übergang von den Wänden zu den Halbkuppeln erfolgt unvermittelt, die Kuppelbasis hängt in den Raumecken über. Unter drei Halbkuppeln ist eine Empore zwischen die Kuppelpfeiler und die Außenwand eingehängt und legt sich U-förmig um den Raum. Licht fällt ungefähr gleichmäßig auf allen Ebenen in den Raum; dafür sorgen neben den hohen Rundbogenfenstern der Außenwände die jeweils sieben Fenster in der Basis der Halbkuppeln und die sechzehn Fenster der Hauptkuppel. Die ornamentale Ausmalung im Farbakkord Rot – Blau – Taubenblau – Gold bedeckt nahezu die gesamte Gewölbezone mit Arabesken, großformigen Flechtsternen und Schriftbändern. Dagegen wurde an den Wänden fast vollständig auf Ornament verzichtet, wodurch die Beziehungslosigkeit zwischen Wand- und Gewölbezone noch unterstrichen wird.

Es steht außer Frage, dass der Betsaal der Marxloher Moschee die funktionalen Anforderungen, die das Ritualgebet stellt, erfüllen wird (lediglich in Bezug auf die Heizkosten sind Zweifel angebracht). Durch das getreue Zitieren des Gewölbeschemas eines bekannten osmanischen Vorbildes, der Istanbuler Şehzade Camii von 1548, wird die Identität der Gemeinde als türkisch-hanafitisch signalisiert. Weniger eindeutig ist der Sinn einer historischen Rückbindung an die Glanzzeit des Osmanischen Reiches. Er lässt sich weder mit dem Leben der Muslime in Duisburg noch mit der Bindung an das Religionsministerium der Republik Türkei sinnvoll in Einklang bringen, sondern wirkt nostalgisch. Immerhin geht der Entwurf der Gefahr eines imperialen Anspruchs dadurch aus dem Weg, dass der Silhouette des Kuppelbaues nur ein





Abb. 9: Duisburg-Marxloh, Merkez-Moschee. Inneres (2009, Foto: Zairon).

einzelnes Minarett hinzugefügt wurde. In Bezug auf die Vorbildtreue lässt sich anmerken, dass die Übersetzung des osmanischen Kuppelschemas in die zeitgenössische Bautechnik es mit sich brachte, dass die Subtilitäten des Vorbildes in Bezug auf wechselnde Rhythmen, Formen der Wandöffnungen, Übergänge zwischen Pfeilern, Bögen und Flächen allesamt vernachlässigt wurden.

Im oberbayerischen Penzberg wurde die Moschee der islamischen Gemeinde (Islamisches Forum) im Jahr 2005 mit finanzieller Unterstützung des Emirs von Sharja (aš-Šāriqa, VAE), Sulṭān ibn Muḥammad al-Qāsimī, fertiggestellt (Abb. 10-11). Architekt war Alen Jasarevic.<sup>59</sup> Obwohl er auf eine Kuppel verzichtet, weist sich der mit Na-

<sup>59</sup> Vgl. Jasarevic: „Anders! Das Islamische Forum in Penzberg“.

turstein verkleidete kubische Baukörper durch besondere Elemente nach außen hin als Moschee aus: Ein typisch ‚islamisches‘ Flechtsternmuster verziert das Glas der großflächigen Fenster. Das Portal auf der Straßenseite wird von zwei Betontafeln flankiert wie ein aufgeschlagenes Buch, in dem Koranzitate zu lesen sind. Den Blickfang bildet jedoch das Minarett an der südlichen Ecke des Gebäudes. Es ist als hohler Blechturm aus vierkantigen Schäften zusammengesetzt, aus denen Elemente arabischer Kalligraphie in assoziativer Gruppierung ausgeschnitten sind. Wird das Minarett bei Dunkelheit von innen beleuchtet, so ergibt sich durch die Silhouetten der kalligraphischen Elemente ein malerischer Effekt.

Die Südostwand der Moschee ist vollständig als Glasfront ausgebildet. Im Innern des Betsaals entfaltet die blaue Tönung des Bruchglases eine starke Wirkung. Das farbige Leuchten wird jedoch gemildert, weil in den Seitenwänden farbloses Fensterglas zwischen Betonlamellen eingesetzt ist. Der Raumeindruck des Betsaals wird von der Geschossteilung zwischen Erdgeschoss und Empore bestimmt, durch die breit proportionierte Raumteile entstehen. Der Baudekor ist hier auf ein Minimum reduziert: Nur ein zartes Flechtsternmuster, das durch die Politur des rauen Sichtbetons entsteht, überzieht die Deckenflächen und die Lamellen der Seitenwände.

Im Bereich vor der Qiblawand, wo die Empore endet, wird die volle Raumhöhe wirksam. Hier befindet sich die Ausstattung mit Mihrab, Minbar und Lesepult, die wiederum das Motiv der ausgeschnittenen Silhouetten und Flechtsternmuster aufgreifen. Die Penzberger Moscheegemeinde ist für ihren Mut, auf die Kuppel zu verzichten und eine Moschee zu bauen, die dem herrschenden Bautyp widerspricht, vielerorts gelobt worden.<sup>60</sup> Der Hallenbau bleibt typologisch zunächst

---

60 Beinhauer-Köhler, Bärbel: „Moscheen in Deutschland und im islamischen Orient“. In: Beinhauer-Köhler/ Leggewie: *Moscheen in Deutschland*, 9-40, hier: 37.



Abb. 10: Penzberg, Moschee. Eingangportal (2008, Foto: L. Korn).

unbestimmt, schließt wohl in sehr allgemeiner Form an Pfeilerhallenmoscheen der ersten islamischen Jahrhunderte an, arbeitet jedoch da-



*Abb. 11: Penzberg, Moschee. Inneres, Empore (2008, Foto L. Korn).*

bei ostentativ mit zeitgenössischem Baumaterial. Durch die jeweils spezifische Verwendung der Materialien Beton, Stahl und Glas werden deren besondere Eigenschaften hervorgekehrt. Die Formsprache ist insgesamt nüchtern, ohne dass gänzlich auf formale Raffinesse und spielerischen Einsatz von Dekoration verzichtet würde.

Die umstrittene Moschee in Köln-Ehrenfeld, deren politische Brisanz bereits oben angesprochen wurde, verwendet dagegen das Motiv der Kuppel, das jedoch in ungewohnter Weise ‚aufgebrochen‘ wird. Die Kuppelschale, im Wettbewerbsentwurf auf einen flach gelagerten Quader gesetzt, ist in mehrere Teile zerlegt, die in fließenden Konturen miteinander verzahnt sind. Im Ausführungsentwurf (Abb. 12-14) erwächst der gesamte Kuppelbau aus flankierenden Schalen, zwischen denen wiederum verglaste Lücken klaffen, durch die Lichteinfall und Sichtver-



Abb. 12: Köln-Ehrenfeld, DITIB-Zentralmoschee, Entwurfsansicht (Bild: DITIB).

bindung möglich sind. Durch die seitlichen Anbauten an die Kuppel erhält der Baukörper eine Orientierung; sein Inneres wird als Breitraum wirken, auch wenn der Mittelteil stark überhöht ist. Zwei Minarette, gebildet aus eingerollten und oben schräg gespitzen Flächen, rahmen den Baukörper des Kuppelraumes ein. Sie erreichen eine Höhe von 55 m.

Der Entwurf des Büros Gottfried und Paul Böhm wirkt ungewöhnlich, weil das Aufbrechen der Kuppel mit den flankierenden Schalen einen dynamischen und aufgelockerten Eindruck erzeugt. Die Metapher der Knospe könnte ‚Wachstum und kommende Blüte‘ assoziieren, während ‚Offenheit‘ und ‚Transparenz‘ tatsächlich zu den Eigenschaften des Bauwerks gehören. Auch die Durchlichtung des Bauwerks wird durch die locker angefügten Schalen erleichtert. Paul Böhm ist von

wohlwollend-kritischen Kollegen vorgeworfen worden, den Typus der Kuppelmoschee mit seinem Entwurf nicht in Frage gestellt zu haben.<sup>61</sup> In der Tat kann man in seinem Entwurf für die Kölner Moschee eine Bekräftigung des Kuppelmotivs als Erkennungszeichen der Moschee sehen. Allerdings kann die Zerlegung der Außenhaut auch so interpretiert werden, dass die Selbstverständlichkeit hinterfragt wird, mit der in anderen Moscheebauten eine Kuppel-Kalotte auf einen mehr oder weniger blockhaften Unterbau gesetzt wird. Gerade der Vergleich mit der Duisburg-Marxloher Moschee macht deutlich, welche Kluft sich zwischen dem Böhm'schen Entwurf und einer affirmativen Ausgestaltung des Kuppelmoschee-Typs auftut. Es ist es legitim zu fragen, ob nicht eine vollständige Abkehr von der Kuppelmoschee der Funktionalität des Bauwerks noch angemessener wäre und ‚Modernität‘ anzeigen könnte, wo doch von den muslimischen Verbänden in Deutschland Signale der Integrationsbereitschaft erwartet werden. Jedoch würde es wahrscheinlich in die Irre führen, im Sinne eindeutiger Widerspiegelungen zu erwarten, dass eine konservativ geprägte Gemeinde traditionelle Bautypen bevorzugt, während architektonische Transparenz auf Liberalität hindeute. Wie kann man von der ‚aufgebrochenen‘ Kuppel der Kölner Moschee auf das Geschehen im darunterliegenden Betsaal schließen?

Im Überblick stellt sich die zeitgenössische Moscheearchitektur mit einer breiten Palette von Möglichkeiten dar, die vom verlängerten Historismus bis zur Experimentierfreude reichen. Teilweise werden überlieferte Typen kopiert und in heutiger Bautechnik mit vereinfachten Formen ausgeführt. Eine vergleichbare Erscheinung im Kirchenbau wären Werke im „Heimatstil“ des frühen 20. Jahrhunderts, die teilweise bereits in Beton ausgeführt waren, aber noch auf die Wirkung einer traditionellen Formensprache setzten und auf historische Vorbilder anspiel-

---

61 Vgl. Gatermann, Dörte: „Die Dialektik von Inhalt und Form“ [Interview mit Christian Hümmeler]. In: Sommerfeld (Hg.): *Moscheestreit*, 161-170, hier: 162-163.

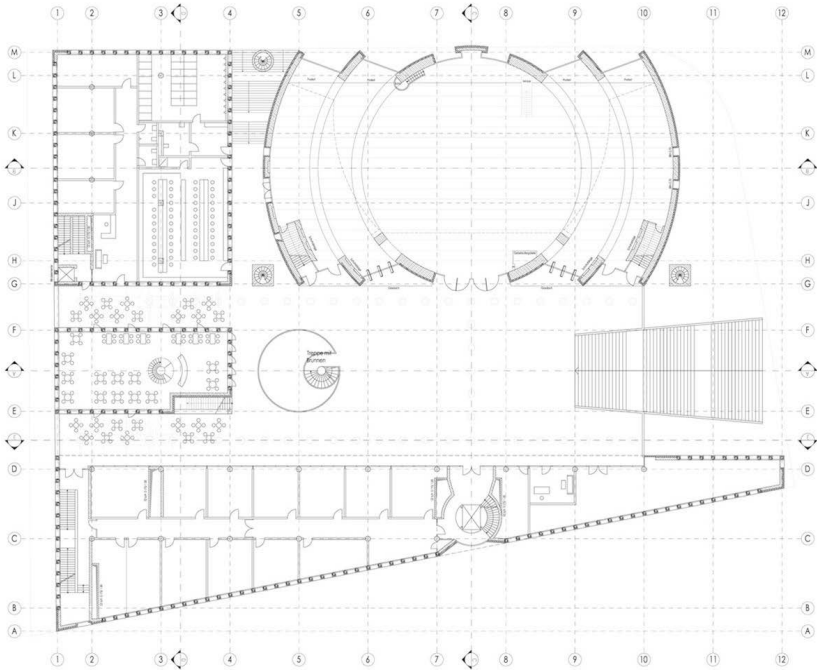


Abb. 13: Köln-Ehrenfeld, DITIB-Zentralmoschee, Grundriss (Bild: DITIB).

ten. Die zweite Kategorie bilden Bauwerke, die nur noch Grundzüge älterer Typen beibehalten, ihre zeitgenössische Bautechnik aber nicht kaschieren und in Einzelheiten eine modernisierte Formensprache aufweisen; vergleichbar wären etwa die konservativeren Entwürfe für Kirchenbauten von Hans Schilling in Westfalen und im Rheinland oder die Bartning-Notkirchen. Demgegenüber stehen in einer dritten Gruppe als ‚fortschrittlich‘ empfundene Moscheen in ihrer Ablösung von traditionellen Bautypen etwa zwischen den Kirchenbauten von Egon Eiermann, Olaf Andreas Gulbransson und Le Corbusier.<sup>62</sup>

<sup>62</sup> Vgl. auch die Klassifizierung in drei Gruppen bei Kraft: *Islamische Sakralarchitektur*,

Paul Böhms oben zitierter Vergleich mit dem Kirchenbau scheint also für die Einordnung der Moscheearchitektur sinnvoll: Hier wie dort geht es um Sakralbauten, die in einer weitgehend säkularisierten Gesellschaft entstehen und die mit der Tradition umgehen müssen, dass Typen etabliert sind, die fast immer mit historischen Bezügen arbeiten. Allerdings ist einzuwenden: Der Kirchenbau in den 1960er Jahren konnte auf zwei Generationen der Auseinandersetzung mit der archi-



Abb. 14: Köln-Ehrenfeld, DITIB-Zentralmoschee, Entwurfsansichten (Bild:DITIB).

tektionischen Moderne zurückblicken, ja die architektonische Moderne war vom Kirchenbau mitgestaltet worden. Außerdem hatte seit dem frühen 20. Jahrhundert eine intensive Diskussion über die liturgischen Funktionen des Kirchenraumes und über den Ausdruck christlicher Glaubensinhalte durch das Bauwerk stattgefunden. Bei der Moschee ist eine solche Diskussion nicht in vergleichbarem Maß geführt worden. Architektonische Moderne, Postmoderne und weitere Strömungen haben die urbane Umgebung deutscher Moscheen geprägt; sie haben auch die Moscheearchitektur im internationalen Rahmen erreicht und sind stellenweise auch durch Moscheebauten vorangetrieben und berei-

---

204, und Kraft: „Moscheearchitektur zwischen Nostalgie und Moderne“.



chert worden. Die Moscheearchitektur in Deutschland jedoch blieb bisher überwiegend rückwärtsgewandt. Ein weiterer Unterschied liegt in der Situation der Religionen als Mehrheits- oder Minderheitenphänomen: Die Kirchenbauten des 20. Jahrhunderts wurden ganz überwiegend von Kirchen in Auftrag gegeben, die sich auf einen breiten Anteil in der Bevölkerung stützen konnte und die seit Jahrhunderten in Deutschland etabliert waren. Dies ist bei den Moscheebauten nicht der Fall; im Gegenteil: Die Situation islamischer Gemeinden in Deutschland ist mit der Intensivierung der Mediendebatte um Islam und Integration umstrittener geworden. Somit steht jeder Moscheebau unter dem Vorzeichen des Kampfes der Gemeinden um Akzeptanz in ihrer Diaspora-Situation.

Zugespitzt könnte man die Gegenbehauptung aufstellen: Der Moscheebau in Deutschland steht auf derselben Stufe wie der Synagogenbau um 1900. Natürlich ist dieser Vergleich *cum grano salis* zu nehmen; jedoch prägen in beiden Fällen historische und exotische Bezugnahmen das Bild.<sup>63</sup> Wichtiger erscheint demgegenüber, dass das ikonographische Potenzial von Moscheen bislang nicht ausgeschöpft ist. Seine Wahrnehmung beschränkt sich meist auf die Kuppel- und Minarettfrage. Welche möglichen Verknüpfungen von Bauform und Bedeutung es darüber hinaus geben könnte, bleibt noch zu diskutieren.

## **Die Frage nach Typ, Stil und Bedeutung im zeitgenössischen Moscheebau**

Es ist deutlich geworden, dass die Bauaufgabe der Moschee im Laufe der Geschichte durch Ausprägung ganz verschiedener Typen gelöst worden ist. Die funktionalen Anforderungen für das Gemeindegebet

---

63 Zum Historismus und Exotismus in der Synagogenarchitektur vgl. Künzl, Hannelore: *Islamische Stilelemente im Synagogenbau des 19. und frühen 20. Jahrhunderts* (Judentum und Umwelt; 9). Frankfurt et al.: Lang, 1984.

waren dabei weitgehend dieselben geblieben. Dagegen spielten für den Wandel der Formen sowohl regionale Traditionen als auch formale Präferenzen der Auftraggeber eine Rolle, die mit Sinn erfüllt wurden. So konnten architektonische Elemente der Moschee als Bedeutungsträger fungieren und beispielsweise die Rolle des Auftraggebers hervorheben. Mit dem grundlegenden Wandel der technischen Bedingungen für die Bauausführung im 20. Jahrhundert sind formale Gestaltungen möglich geworden, die die Grenzen der früher etablierten Bautypen weit überschreiten. Beispielsweise stellen die Stützenabstände, die traditionell an die Tragfähigkeit von Balken oder Bögen gebunden waren, für die Errichtung einer flach gedeckten Halle keinen wirklich limitierenden Faktor mehr dar. Auch die Liturgie des Freitagsgebets lässt dem Architekten große Freiheit, ganz ähnlich wie dies auch im Kirchenbau der Fall ist. Die Wahl eines Bautyps kann also weitgehend nach den Präferenzen des Auftraggebers, nach bedeutungsgebenden Kriterien erfolgen. Die Vermittlung von Identität (auch im Sinne von Kontinuität) hat im Moscheebau des 20. Jahrhunderts eine bedeutende Rolle gespielt. In mehrheitlich islamischen Ländern könnte die mit dem Stichwort vernacular bezeichnete Architektur künftig eine bestimmende Rolle bei der Entscheidung für oder gegen bestimmte Bautypen spielen.<sup>64</sup> Lokal und regional verankerte Bautraditionen, die mit relativ geringem technischem Aufwand auskommen, können vor allem bei Bauvorhaben, die nicht von staatlichen Institutionen organisiert werden, leicht angewandt werden und für eine starke Identifikation von Gemeindemitgliedern mit ihrem Moscheebau sorgen. Von einer solchen möglichen Re-Regionalisierung würden allerdings Moscheebauten der muslimischen Diaspora in Europa naturgemäß kaum erfasst werden, da hier keine ein-

---

64 Vgl. beispielsweise Damluji, Salma Samar: *The valley of mud brick architecture. Shibām, Tarīm & Wādī Ḥaḍramūt*. Reading: Garnet, 1992.

heimische Tradition existiert. Die Typenfrage stellt sich also hier mit besonderer Schärfe.

Die Kategorie des Stils scheint dagegen weitgehend obsolet geworden zu sein. Sofern sie sich auf die Art und Weise des Einsatzes bestimmter Motive in der Architektur bezieht, ist fast jeder Architekt auf seine eigene Fähigkeit angewiesen, diese mit dem Gesamtkonzept seines Entwurfs in Einklang zu bringen. Stil wird daher kaum noch als übergreifendes Merkmal einer Epoche, sondern als Handschrift eines Architekturbüros zu begreifen sein. Die Moschee in Duisburg-Marxloh folgt sicherlich einem osmanischen Typ; da aber fast alle historischen Motive auf ihre Grobform reduziert sind und Einzelformen aus dem heutigen Baumarkt-Repertoire stammen, könnte man ihren Stil eher als synthetisch bezeichnen. Schon die Frage, ob der Penzberger Moscheebau einen nüchternen Stil pflegt, ist angesichts der dekorativ gestalteten Einzelheiten an Minarett und Minbar, der Buch-Ikonographie des Eingangsportals und der blau leuchtenden Glasfläche der Qiblawand nicht eindeutig zu beantworten. Dagegen erscheint die Aussage berechtigt, dass der Böhm'sche Entwurf für die Kölner Moschee barockbewegt wirkt. Allerdings bleibt die Frage, wie diese besonderen Formen zu unserem Verständnis des jeweiligen Moscheebaues beitragen können. Wie hängen sie mit islamischen Glaubensinhalten allgemein, mit der Gemeinde als Auftraggeber, ihren Präferenzen, ihrem Selbstverständnis zusammen?

Die Bedeutung, die ein Moscheebau vermitteln soll, ist – ähnlich wie in der modernen Kirchenarchitektur – erst im Zusammenspiel von Auftraggeber und Architekt zu bestimmen. Schon die Tatsache, dass es sich beim Auftraggeber meist um juristische Personen handelt, nicht um Herrscher oder Staatsoberhäupter, ist von Bedeutung. Wenn der Moscheebau sie repräsentiert, so tut er es als Zeichen ihrer Präsenz in einer Gesellschaft, die auch von ganz anderen, nicht-religiösen Faktoren

geprägt ist, die sich ebenfalls im Bild zeitgenössischer Städte verwirklichen. Die Kirchenarchitektur des 20. Jahrhunderts hat einen Teil ihrer Kreativität darein gesetzt, Themen wie „Kirche als Gemeinde“, „Gott in der Welt durch Christus“ oder „Licht in der Dunkelheit“ architektonisch darzustellen – Letzteres bereits eine sprachliche Metapher für theologische Inhalte. Analog ist zu fragen: Welche Themen betonen die Muslime in der Gegenwart? Als theologischen Auffassungen, die im Moscheeraum umgesetzt werden könnten, liegen „Einheit und Ewigkeit Gottes“, „Offenbarung durch den Propheten und durch den Koran“ sowie „Gemeinde“ sicherlich nahe; jedoch ist es Sache der jeweiligen Bauherren, wie dies im Einzelnen nuanciert wird. Eines der größten Probleme im zeitgenössischen Moscheebau liegt vermutlich darin, dass keine Klarheit darüber herrscht, welche Themen in einem Moscheebau artikuliert werden sollen. Daher wird auch leicht der Versuchung nachgegeben, fertige Lösungen zu suchen und in recht unverbindliche Anspielungen auf historische Vorbilder zu verfallen. Auf der anderen Seite besteht bei einer stark symbolistischen Umsetzung von Inhalten, die durch architektonische Form ‚ausgedrückt‘ werden, die Gefahr einer platten Widerspiegelung, die schnell ermüdet. Am Ende könnte die Erkenntnis stehen, dass eine Moschee kein Rebus ist; sie soll ohne Schwierigkeiten benutzt werden und dabei auf Dauer ästhetisch befriedigen. Für die Entwicklung von formal gelungenen Moscheebauten wäre es vermutlich von Vorteil, wenn ihre Architektur explizit unter gestalterischen Gesichtspunkten diskutiert würde. Denn letztlich überfordert es die Architektur, wenn sie vor allem als Ausweis der Integration einer muslimischen Gemeinde in die Gesellschaft dienen soll.

Für eine Diskussion religiöser Inhalte, die beim Bau von Moscheen zum Tragen kommen und die Anliegen der Gemeinden repräsentieren sollen, stellt die Situation in der Diaspora eine besondere Herausforderung dar. Da ihre Präsenz im öffentlichen Raum einer durch ehemals

christliche Mehrheiten geprägten Gesellschaft nicht selbstverständlich akzeptiert ist, sehen sich muslimische Gemeinden – zumal angesichts der ausländischen Herkunft bzw. des ‚Migrationshintergrundes‘ vieler ihrer Mitglieder – vor die Anforderung gestellt ist, ihre Identität und ihre kulturellen Ansprüche zu definieren, die Form ihrer religiösen Praxis explizit zu machen und in manchen Fällen eigens zu begründen. Diese Anforderungen können als Katalysator für die Diskussion um Funktion, Form und Bedeutung für die Moscheearchitektur wirken. Es könnte sein, dass sich aufgrund der Themen, die für muslimische Gemeinden in der Diaspora im Vordergrund stehen, eine ganz andere Architektur herausbildet als es in den muslimischen Mehrheitsgesellschaften in Nordafrika und Asien der Fall ist.<sup>65</sup> Letztlich wäre es sogar möglich, dass aus der Diaspora Anregungen für diese Diskussion in mehrheitlich islamischen Ländern ausgehen.

## Literatur

- Albrecht, Stephan: „Against Building Typology: Why a Town hall doesn’t have to look like a Town Hall. A Case Study on the Town Halls of Augsburg and Nueremberg“. In: *Public Buildings in Early Modern Europe*. Hg. Konrad Ottenheim, Krista De Jonge, Monique Chatenet (Architectura Moderna. Architectural Exchanges in Europe, 16th-17th Centuries; 9). Turnhout: Brepols, 2010, 93–104.
- Bandmann, Günther: *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1951.
- Bandmann, Günther: „Ikonologie der Architektur“, In: *Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 1 (1951), 67–109, repr. in:

---

<sup>65</sup> Vgl. Metcalf, Barbara Daly: „Introduction. Sacred Words, Sanctioned Practice, New Communities“. In: *Making Muslim Space in North America and Europe*. Hg. Barbara Daly Metcalf. Berkeley et al.: University of California Press, 1996, 1-27, insbes. 18-22.

- Politische Architektur in Europa. Hg. Martin Warnke. Köln: duMont, 1984, 19–71.
- Beinhauer-Köhler, Bärbel: „Moscheen in Deutschland und im islamischen Orient“. In: Beinhauer-Köhler, Bärbel – Leggewie, Claus: *Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung. Mit einem Essay von Alen Jasarevic und einem Foto-Essay von Mirko Krizanovic*. München: Beck, 2009, 9–40.
- von Beyme, Klaus: „Politische Ikonologie der Architektur“. In: *Architektur als politische Kultur: philosophia practica*. Hg. Hermann Hipp, Ernst Seidl. Berlin: Reimer, 1996, 19–34.
- Böhm, Paul: „Auf dem gesellschaftlichen Parkett angekommen“ [Interview mit Christian Hümmeler]. In: *Der Moscheestreit. Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration*. Hg. Franz Sommerfeld. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2008, 153–160.
- Bühren, Ralf van: *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Konziliengeschichte; B12). Paderborn: Schöningh, 2008.
- Damluji, Salma Samar: *The valley of mud brick architecture. Shibām, Tarīm & Wādī Ḥaḍramūt*. Reading: Garnet, 1992.
- Eade, John: „Nationalism, Community and the Islamization of Space in London“. In: *Making Muslim Space in North America and Europe*. Hg. Barbara Daly Metcalf. Berkeley et al.: University of California Press, 1996, 217–233.
- Ewert, Christian – Wisshak, Jens-Peter: *Forschungen zur almohadischen Moschee, I: Vorstufen* (Madrider Beiträge 9). Mainz: Zabern, 1981.
- Finster, Barbara Finster: Frühe iranische Moscheen. vom Beginn des Islam bis zur Zeit salgūqischer Herrschaft (Archäologische Mitteilungen aus Iran, Ergänzungsband 19). Berlin: Reimer, 1994.
- Frank, Joachim: „Klimawandel zwischen den christlichen Kirchen und den islamischen Verbänden“. In: *Der Moscheestreit. Eine exemplari-*

- sche Debatte über Einwanderung und Integration*. Hg. Franz Sommerfeld. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2008, 193–214.
- Frishman, Martin – Khan, Hasan-Uddin: *Die Moscheen der Welt [The Mosque]*, London 1994]. Frankfurt am Main: Campus, 1995.
- Gatermann, Dörte: „Die Dialektik von Inhalt und Form“ [Interview mit Christian Hümmeler]. In: *Der Moscheestreit. Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration*. Hg. Franz Sommerfeld. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2008, 161–170.
- Giordano, Ralph: „Nicht die Moschee, der Islam ist das Problem“. In: *Der Moscheestreit. Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration*. Hg. Franz Sommerfeld. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2008, 37–51.
- Golombek, Lisa – Wilber, Donald: *The Timurid Architecture of Iran and Turan*. Princeton: University Press, 1988.
- Goodwin, Godfrey: *A History of Ottoman Architecture*. New York: Thames & Hudson, 1987.
- Gottschall, Walter: *Politische Architektur. Begriffliche Bausteine zur soziologischen Analyse der Architektur des Staates* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXXVII Architektur, Bd. 5). Bern et al.: Peter Lang, 1987.
- Goudeau, Jeroen: „A Typology for the Well-Ordered Society – Nicolaus Goldmann on Public Buildings“. In: *Public Buildings in Early Modern Europe*. Hg. Konrad Ottenheim, Krista De Jonge, Monique Chatenet (Architectura Moderna. Architectural Exchanges in Europe, 16th-17th Centuries; 9). Turnhout: Brepols, 2010, 13–26.
- Gussone, Martin: „Die Moschee im Wünsdorfer ‚Halbmondlager‘ zwischen Ğihād-Propaganda und Orientalismus“. In: *Beiträge zur Islamischen Kunst und Archäologie*. Hg. Ernst-Herzfeld-Gesellschaft. Wiesbaden: Reichert, 2010, 204–231.

- Hipp, Hermann: „Public Buildings in the Early Modern Period“. In: *Public Buildings in Early Modern Europe*. Hg. Konrad Ottenheim, Krista De Jonge, Monique Chatenet (Architectura Moderna. Architectural Exchanges in Europe, 16th-17th Centuries; 9). Turnhout: Brepols, 2010, 3–12.
- Hipp, Hermann – Seidl, Ernst (Hrsg.): *Architektur als politische Kultur: philosophia practica*. Berlin: Reimer, 1996.
- Holod, Renata – Khan, Hasan-Uddin: *The Mosque and the Modern World. Architects, patrons and designs since the 1950s*. London: Thames & Hudson, 1997.
- Hüttermann, Jörg: *Das Minarett. Zur politischen Kultur des Konflikts um islamische Symbole*. Weinheim: Juventa, 2006.
- Jazarevic, Alen: „Anders! Das Islamische Forum in Penzberg. Meine Erfahrungen als Architekt einer Moschee“. In: Beinbauer-Köhler, Bärbel – Leggewie, Claus: *Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung. Mit einem Essay von Alen Jazarevic und einem Foto-Essay von Mirko Krizanovic*. München: Beck, 2009, 99–111.
- Kahle, Barbara: *Deutsche Kirchenbaukunst des 20. Jahrhunderts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
- Kallmeyer, Lothar: „Zur Symbolsprache der Architektur heute“. In: *Die Wahrheit der Kunst. Wider die Banalität*. Hg. Monika Leisch-Kiesl, Enrico Savio. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1989, S. 111–119.
- Kiel, Machiel: *Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans*. Aldershot: Variorum, 1990.
- Korn, Lorenz: *Die Moschee. Architektur und religiöses Leben*. München: Beck, 2012.
- Körner, Sabine: *Transparenz in Architektur und Demokratie*. Diss. Universität Dortmund 2003.



- Kraft, Sabine: *Islamische Sakralarchitektur in Deutschland. Eine Untersuchung ausgewählter Moschee-Neubauten* (Ästhetik – Theologie – Liturgik; 21). Münster: LiT, 2002.
- Kraft, Sabine: „Moscheearchitektur zwischen Nostalgie und Moderne“. In: *Der Moscheestreit. Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration*. Hg. Franz Sommerfeld. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2008, 171–176.
- Krautheimer, Richard: „Introduction to an ‚Iconography of Medieval Architecture‘“. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5 (1942) 1–33.
- Künzl, Hannelore: *Islamische Stilelemente im Synagogenbau des 19. und frühen 20. Jahrhunderts* (Judentum und Umwelt; 9). Frankfurt et al.: Lang, 1984.
- Lauterbach, Burkhard – Lottermoser, Stephanie: *Fremdkörper Moschee? Zum Umgang mit islamischen Kulturimporten in westeuropäischen Großstädten*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.
- Leggewie, Claus: „Warum es Moscheekonflikte gibt und wie man sie bearbeiten kann“. In: Beinhauer-Köhler, Bärbel – Leggewie, Claus: *Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung. Mit einem Essay von Alen Jasarevic und einem Foto-Essay von Mirko Krizanovic*. München: Beck, 2009, 117–218.
- Metcalf, Barbara Daly: „Introduction. Sacred Words, Sanctioned Practice, New Communities“. In: *Making Muslim Space in North America and Europe*. Hg. Barbara Daly Metcalf. Berkeley et al.: University of California Press, 1996, 1–27.
- Necipoglu, Gülru: *The Age of Sinan. Architectural culture in the Ottoman Empire*. Princeton: University Press, 2005.
- Pedersen, Johannes: s. v. „Masdjid“. In: *Encyclopaedia of Islam*, New Edition. Leiden: Brill, 1960–2009, Bd. 6 (1991), 644–677.

- Ritter, Markus: *Moscheen und Madrasabauten in Iran 1785–1848. Architektur zwischen Rückgriff und Neuerung*. Leiden: Brill, 2006.
- Schmitt, Thomas: *Moscheen in Deutschland. Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung*. Flensburg: Deutsche Akademie für Landeskunde, 2003.
- Schnell, Hugo: *Der Kirchenbau des 20. Jahrhunderts in Deutschland. Dokumentation, Darstellung, Deutung*. München/Zürich: Schnell & Steiner, 1973.
- Seidl, Ernst: „Der Bautypus als Ordnungsprinzip der Architekturge-schichte“. In: *Lexikon der Bautypen. Funktionen und Formen der Architektur*. Hg. Ernst Seidl. Stuttgart: Reclam, 2006. 11–18.
- Serageldin, Ismaïl – Steele, James (Hrsg.): *Architecture of the Contemporary Mosque*. London: Adacemy Editions, 1996.
- Sommerfeld, Franz (Hrsg.): *Der Moscheestreit. Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2008.
- Spuler-Stegemann, Ursula: *Muslimen in Deutschland*. Freiburg i. Br.: Herder, 1998.
- Untermann, Matthias: *Der Zentralbau im Mittelalter. Form, Funktion, Verbreitung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989
- Vogt-Göknil, Ulya: *Die Moschee. Grundformen Sakraler Baukunst*. Zürich: Artemis, 1978.
- Warnke, Martin: „Einführung“. In: *Politische Architektur in Europa*. Hg. Martin Warnke. Köln: duMont, 1984.
- Warnke, Martin: „Bau und Gegenbau“. In: *Architektur als politische Kultur: philosophia practica*. Hg. Hermann Hipp, Ernst Seidl. Berlin: Reimer, 1996, 11–18.
- Wilber, Donald N.: *The Architecture of Islamic Iran: The Il Khānid period*. Princeton: University Press, 1969.

*Yurtdışı Camiler Albumü* (Türk Diyanet Vakfı Yayınları 234). Ankara: Türk Diyanet Vakfı, 1997.

Zemke, Reinhold: *Die Moschee als Aufgabe der Stadtplanung. Städtebauliche, baurechtliche und soziale Aspekte zur Integration des islamischen Gotteshauses in die Stadt und ihre Gesellschaft; ein Handlungsleitfaden für Planer, Architekten und Bauherren*. Münster: LiT, 2008.

## **Bildnachweis**

1, 2, 3, 4, 7, 10, 11: Foto L. Korn. – 5, 6: Schnell, H.: *Der Kirchenbau des 20. Jahrhunderts in Deutschland. Dokumentation, Darstellung, Deutung*. München/Zürich 1973; Kahle 1990. – 8, 9: Wikimedia Commons. – 12, 13, 14: Mit freundlicher Genehmigung der DITIB, Köln.

# DIE MADRASA MIR-I ARAB: ARCHITEKTUR UND REPRÄSENTATION IN BUCHARA UNTER UBAYDALLAH B. MAHMUD SULTAN\*

Mustafa Tupev

„...wir werden den Platz für die Tempel im nobelsten und berühmtesten Teil der Stadt finden, fern von ehrlosen Orten und auf einem schönen und schmuckreichen Platz, in den viele Straßen münden, von denen her der Tempel in all seinen Teilen und in seiner Würde gesehen werden kann, was bei jeglichem Betrachter Frömmigkeit und Bewunderung weckt. Wenn es in der Stadt Hügel gibt, dann wird man deren höchsten Platz wählen. Aber wenn es solche hoch gelegenen Plätze nicht gibt, dann wird man die Plattform des Tempels so hoch über die Stadt legen, wie das angemessen erscheint, und man wird zu ihm über Stufen aufsteigen, denn solch ein Aufstieg wird der Frömmigkeit und der Majestät (des Tempels) dienlich sein. Die Fronten des Tempels soll man so einrichten, dass sie auf den größten Teil der Stadt blicken, damit sichtbar wird, dass die Religion zum Wächter und Beschützer der Bürger eingesetzt ist.“<sup>1</sup>

---

\* Der Aufsatz geht aus der Mitarbeit des Verfassers im DFG-Projekt „Denkmal und Kontext in Buchara: Öffentliche und private Architektur in Buchara in der Zusammenschau von islamischer Kunstgeschichte, Restaurierungswissenschaft und Bauforschung“ (DFG-Förderung 2008–2011) hervor. Das Forschungsprojekt wurde von Prof. Dr. Lorenz Korn (Otto-Friedrich-Universität Bamberg), Prof. Dr.-Ing. Rainer Drewello (Otto-Friedrich-Universität Bamberg), Prof. Dr.-Ing. Manfred Schuller (Technische Universität München), Dr. Florian Schwarz (Österreichische Akademie der Wissenschaften) geleitet und in Kooperation mit der Zentralen Denkmalbehörde von Usbekistan und dem Staatsmuseum Buchara durchgeführt. Für die kritische Lektüre des Textes bin ich Anja Heidenreich und Shayan Gharevi zu Dank verpflichtet. Für die Erlaubnis, im Archiv der GGIpO in Taschkent Unterlagen über die Baugeschichte der Madrasa Mir-i Arab einzusehen wie auch Pläne und historische Fotos reproduzieren zu dürfen, bin ich A. R. Rakhmonov sehr dankbar.

1 Andrea Palladio: *Die vier Bücher zur Architektur*. Wiesbaden: Marix, 2009, 281.

Gegenstand der vorliegenden Studie ist die Geschichte und Architektur der Madrasa Mir-i Arab in Buchara. Der Bau wird in zahlreichen Übersichtswerken zur Baukunst Mittelasiens als Meisterwerk erwähnt, ohne bis jetzt in einer eigenen Untersuchung gewürdigt worden zu sein.<sup>2</sup> Ungeachtet dieser Einstufung fanden bis 1970 lediglich begrenzte und notwendige Sicherungsmaßnahmen an der Anlage statt. Die Ergebnisse von bauforscherischen Untersuchungen während der sowjetischen Zeit blieben unpubliziert. Bis vor kurzem hat das Gebäude einen Großteil der ursprünglichen Dekoration bewahren können.<sup>3</sup> Erst im Jahr

- 
- 2 Vgl. die folgende Literatur: V. Šiškin: *Architekturnyje pamjatniki Buchary*. Taškent: Komitet nauki UzSSR, 1936, 58–59; B. P. Denike: *Architekturnyj ornament Srednej Azii*. Moskva-Leningrad: Akademija architektury SSSR, 1939, 186–188; B. N. Zasyppin: *Architektura Srednej Azii*. Moskva: Akademija architektury SSSR, 1948, 124–125; Galina A. Pugačenkova, Lazar I. Rempel': *Istorija iskusstv Uzbekistana*. Taškent: Iskuststvo, 1965, 327–328; dies.: *Vydajuščiesja pamjatniki architektury Uzbekistana*. Taškent: Chudožestvennaja literatura UzSSR, 1958, 82; Lazar I. Rempel': *Architekturnyj ornament Uzbekistana. Istorija razvitija i teorija postroenija*. Taškent: Chudožestvennaja literatura UzSSR, 1961, 341–346; Miloš Hrbas, Edgar Knobloch: *Die Kunst Mittelasiens*. Prag: Artia, 1965, Abb. 96–103; N. V. Baranov u. a.: *Vseobščaja istorija architektury v 12-ti tomach*, 12 Bde. Moskva: Literatura po stroitel'stva, 1969, Bd. 8, 307–309; V. Voronina: *Architectural Monuments of Middle Asia. Bukhara, Samarkand*. Leningrad: Avropa, 1969, 11; 28–29; Galina A. Pugachenkova: *Samarkand, Buchara*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1975, 63; Burchard Brentjes: *Mittelasien. Kunst des Islam*. Leipzig: E. A. Seemann, 1982, 117–118; Sheila S. Blair, Jonathan M. Bloom: *The Art and Architecture of Islam (1250–1800)*. New Haven/London: Yale Univ. Press, 1994, 200; Thomas Leisten: „Die islamische Architektur in Usbekistan“. In: *Usbekistan: Erben der Seidenstraße*. Hg. Johannes Kalter, Margareta Pavaloi. Stuttgart: Edition Hansjörg Mayer, 1995, 96–97; A. Mirbabajev u.a.: *Madrasa Maverannachra i Chorasana*. Dušanbe: Meros, 1998, 93–94; Sergej Chmelnizkij: „Architektur der Schaibaniden und Khanfürstentümer“. In: *Islam, Kunst und Architektur*. Hg. Markus Hattstein, Peter Delius. Köln: Könemann, 2000, 436–437; Pierre Chuvin, Gerard Degeorge: *Samarkand, Bukhara, Khiva*. Paris: Flammarion, 2001, 124–127; Edgar Knobloch: *Monuments of Central Asia. A Guide to the Archaeology, Art and Architecture of Turkestan*. London u. a.: Tauris, 2001, 124–125; Anette Gangler, Heinz Gaube, Attilio Petruccioli: *Bukhara. The Eastern Dome of Islam. Urban Development, Urban Space, Architecture and Population*. Stuttgart-London: Edition Axel Menges, 2004, 90–91; 144–146.
- 3 Berichte über die Reparaturarbeiten, die zwischen 1920–1951 und 1952–1979 durchgeführt wurden, werden im Archiv der „Glavnaja Gosudarstvennaja Inspekcija po Ochrane i Ispol'zovaniju Ob'ektov kul'turnogo nasledija“ (Archiv GGIpO) in Taschkent, Usbekistan aufbewahrt. Hierüber A. S. Bornegin: *Kratkaja istoričeskaja spravka i arhitekturno-kompozicionnaja charakteristika medrese Miri Arab*. (Signatur Nr. 2045/ B 48, 1951); I. Israilov u.a.: *Issledovanija pamjatnika architektury pered načalom restavracionnych rabot. Medrese Miri Arab* (Signatur Nr. 4356/ B 79), 17–20.

1997 wurden die gesamte Außenfassade der Anlage, das Dach und mehrere Dekorfelder, darunter die der Kuppel und im Innenhof, erneuert, mit wenig Rücksicht auf die ursprüngliche Erscheinung und das Inschriftprogramm.<sup>4</sup>

Für das Verständnis der Architekturgeschichte im abulkhairidischen<sup>5</sup> Machtbereich kommt der Madrasa Mir-i Arab eine große Bedeutung zu. Die zentrale Lage und die Monumentalität des Gebäudes, die axiale Anordnung zur Freitagsmoschee von Buchara, die Exklusivität der Dekoration, die ausgeklügelten Raumlösungen und innovativen Wölbungstechniken: All dies deutet auf einen hohen künstlerischen Anspruch. Die Bauzeit lässt sich anhand schriftlicher Quellen näher bestimmen. Die Stiftungsurkunde der Anlage, datiert Dezember 1527 ist erhalten und wird im Zentralnyj Gosudarstwennyj Archiw Respubliki Usbekistana (ZGA) in Taschkent, Fond I-323 mit Nr. 16 aufbewahrt.<sup>6</sup> In der Nische des südlichen Hof-Iwans ist neben einer Koran-Inschrift eine Jahresangabe (937 H.: 1530–1531) zu lesen. Ein geschnitzter hölzerner Kenotaph ohne Inschriften kennzeichnet das Grab des arabischen Sayyids im Mausoleum der Madrasa. Südlich davon befinden sich zwei weitere Kenotaphe, die mit Fliesenmosaik dekoriert sind. Die Namen der Begrabenen sind nicht erhalten, dafür die Daten ihres Todes: 937 H./ 1530–1531 und Ramadan 942 H./ Februar–März 1536.<sup>7</sup> Zwei Chronisten aus dem 16. Jahrhundert setzen die Fertigstellung des Gebäudes in das Jahr 942 H. (1535–1536).<sup>8</sup> Die *in situ* erhaltenen Grab-

---

4 Baxtiyor Babadzhanov u.a.: *The Masterpieces of Architectural Epigraphy of Uzbekistan*. Taschkent: Fund Forum, 2011, Bd. 1, 227.

5 S. Anm. 20.

6 Darüber G. A. Džuraeva: *Vakfnye gramoty kak istočnik po sozial'no-ekonomičeskoj istorii Buchary v 16–17 vv.* Avtoreferat. Taškent 1985, 8.

7 Darüber Baxtiyor Babadjanov, Ashirbek Muminov, Jürgen Paul: *Schaibanidische Grabinschriften*. Wiesbaden: Reichert, 1997, 116.

8 Hasan Khoja Nissariy: *Muzakkiri Ahbob*, übersetzt von Ismail Bekzhon, Taschkent: Abdulla Kadiri, 1993, 28; Mulla Sharaf ad-Din A'lam: *Tarikh-i Mir Saiyid Sharif Raqim*, (MS RAS Persian 162, Library of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 105–106a), Übersetzung Florian Schwarz. Über die Datierung des Gebäudes in der

und Bauinschriften bestätigen, dass die dekorative Ausstattung nicht lange nach der Errichtung der Madrasa angebracht wurde. Anhaltspunkte für wesentliche bauliche Veränderungen zu einem späteren Zeitpunkt sind weder überliefert noch erkennbar.

Während der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts wurden in Buchara mehrere Madrasabauten errichtet.<sup>9</sup> Dazu gehört der Komplex Ghaziyan entlang der Straße von Taq-i Sarrafan (Kuppel der Geldwechsler) zum Karakul-Stadttor, erbaut zwischen 1535 und 1542 im gleichnamigen Stadtviertel.<sup>10</sup> Die Errichtung einer weiteren Madrasa, die zwischen 1527 und 1533 fertig gestellt wurde, befahl Mulla Mirak Latif Divan, Wesir in der Regierungszeit von Ubaydallah b. Mahmud Sultan (1512–1540).<sup>11</sup> Die Lehranstalt befand sich südlich der Taq-i Tilpak Furushan (Kuppel der Mützenverkäufer), entlang der Hauptstraße zur Taq-i Ord Furushan (Kuppel der Granatäpfel-Verkäufer) im Viertel von Mulla Amiri, unmittelbar neben der Moschee des gleichen Auftraggebers.<sup>12</sup> Ubaydallah Khans Sohn und Nachfolger Abd al-Aziz Khan (reg.

---

zweiten Handschrift vgl. B. Rozen: *Opisanije rukopisej Instituta Vostočnych Jazykov*, Bd. 3, 1896, 127.

- 9 Über die physische Erscheinung der Stadt: Attilio Petruccioli: „Bukhara and Samarkand“. In: *The City in the Islamic World*. Hg. Salma H. Jayyusi u.a. Leiden u. a.: Brill, 2008, Bd. 1, 499–514; Gangler u.a.: „Bukhara“, 68–81; Yuri Bregel: *An Historical Atlas of Central Asia*. Hg. Denis Sinor, Nicola di Cosmo. Leiden u. a.: Brill, 2003, 81. Zu den Investitionen der ersten Abulkhairiden in Infrastrukturprojekte seitens der ersten Abulkhairiden vgl. V. Filimonov, E. Nekrasova: „L'ensemble architectural de Taq-e Sarrafan à Boukhara“. In: *Cahiers d'Asie Centrale* 5–6 (1998); Yelizaveta Nekrasova: *Die Basare von Buchara. Das Antlitz einer Handelsstadt im Wandel*. Berlin: Das Arabische Buch, 1999.
- 10 Der Komplex aus zwei Lehrbauten (Ghaziyan Kalan und Ghaziyan Khurd mit einem Wasserbecken dazwischen) rechneten Reisende im 19. Jahrhundert, darunter Khanikov (1843) und Kapitän Poslavskij (1891) zu den bedeutendsten der Stadt. Auf der Karte von Parfenov-Fenin sind die Anlagen unter den Nummern 183, 184 und 185 aufgelistet. Vgl. Gangler u.a.: „Bukhara“, 69; 156; 159; 164. Ein Grundriss der Madrasa Ghaziyan Kalan publizierte Lazar I. Rempel: *Dalekoe i blizkoe. Stranicy byta, stroitel'nogo dela, remesla i iskusstva staroy Buchary*. Taškent: Literaturny i iskusstvo imeni Gafura Guljama, 1981, 141. Stiftungsurkunden der Madrasa Ghaziyan mit den Nr. 12, 1194/2, datiert 1535, und Nr. 1186/5, datiert 1542 sind im ZGA in Taschkent, Fond I-323 erhalten.
- 11 Tarikh-i Raqim, MS Edinburgh, f.101b–102a (Übersetzung Florian Schwarz).
- 12 Nekrasova, „Die Basare“, 34–38, Abb. 3. Petruccioli: „Bukhara and Samarkand“, 499–500; P. P. Ivanov: *Chozjajstvo Džujbarskich šejchov. K istorii feodal'nogo*

1540–1550) gab ebenfalls eine im Jahre 1544 erbaute Madrasa in Auftrag, deren Lage nicht bekannt ist.<sup>13</sup> In der Nähe der Moschee Khoja Zainuddin, südwestlich der Freitagsmoschee von Buchara, befand sich im Jahr 1554 die Madrasa-i Nau, also eine „neue Madrasa“. Das Gebäude wird in der Verkaufsurkunde Nr. 87 aus dem Archiv der Juybari Scheiche erwähnt.<sup>14</sup> Über die Architektur und Dekoration der fünf Lehranstalten ist nichts Näheres bekannt.

Heute ist die Madrasa Mir-i Arab das einzige erhaltene Beispiel einer Madrasa aus der Epoche der ersten Abulkhairiden in Buchara. Aus diesem Grund zählt die Lehranstalt zu den wichtigsten materiellen Quellen, die Auskunft über die Baukunst der damaligen Zeit liefern. Für die Klärung von zentralen Fragen der Architekturgeschichte, etwa zur Rolle des Auftraggebers, zur Beziehung zwischen dem ausführenden Architekten und dem Bauherrn, zu den künstlerischen Anregungen für den Entwurf und nicht zuletzt zu den stilistischen Einflüssen auf die dekorative Ausstattung, besitzt die Madrasa eine herausragende Stellung unter den Sakralbauten des 16. Jahrhunderts, wirft aber auch selber Fragen auf.

In der islamischen Kunstgeschichte gilt die timuridische Epoche gemeinhin als Glanzperiode der Architektur Mittelasiens.<sup>15</sup> Die Anziehung und Ausstrahlung der timuridischen Hofhaltung und Kunst auf die der Safawiden, Moghulen und gar Osmanen ist allgemein be-

---

*zemlevladienija v Srednej Azii v 16–17 vv.* Moskva u. a.: AN SSSR, 1954, Verkaufsurkunde Nr. 36, 114–115.

13 Robert McChesney: „Central Asia VI: in the 16th–18th Centuries“, in *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 5, 181.

14 Ivanov: „Chozjajstvo“, 145–146.

15 Galina A. Pugačenkova: *Pamjatniki Architektury Srednej Azii epochi Navoi*. Moskva: SAGU, 1958; dies.: *Mečet Anau*. Ašchabad: AN TuSSR, 1959; dies.: *Zodčestvo Zentral'noj Azii 15 v. Vedušičie tendencii i čerty*. Taškent: Literaturny i iskusstvo imeni Gafura Guljama, 1976; Bernard O'Kane: *Timurid Architecture in Khurasan*. Costa Mesa: Mazda Publishers, 1987; Lisa Golombek, Donald Wilber: *The Timurid Architecture of Iran and Turan*. Princeton: University Press, 1990.



kannt.<sup>16</sup> Im Kontrast dazu wird in der einschlägigen Literatur den Abulkhairiden (als Nachfolger) bestenfalls die Rolle von Epigonen zugewiesen.<sup>17</sup> In der historischen Beschäftigung mit Mittelasien ist bereits auf die Tatsache hingewiesen worden, dass die politische Geschichte der Region im 16. Jahrhundert einer eigenen Dynamik und Logik folgte.<sup>18</sup> Ein Versuch, das Verhältnis der Abulkhairiden zur Vorgängerdynastie auf dem Gebiet der Baukunst zu bestimmen, ist dagegen bislang nicht unternommen worden.<sup>19</sup> Nichtsdestotrotz wird der timuridische Beitrag als maßgeblich für die Architekturentfaltung im 16. Jahrhundert betrachtet. Weitere tragende Faktoren der Architekturentwicklung, darunter die Tätigkeit von wandernden Werkstätten oder die enge Verknüpfung zwischen Bautätigkeit und der turbulenten politischen Geschichte der Region, werden dagegen kaum beachtet. Eine Revision die-

- 
- 16 Gülru Necipoğlu: „From International Timurid to Ottoman. A Change of Taste in Sixteenth-Century Ceramic Tiles“. In: *Muqarnas* 7 (1990), 136–170; Thomas W. Lentz: „The Timurid Resonance“. In: *Timur and the princely vision. Persian art and culture in the fifteenth century*. Hg. Thomas W. Lentz, Glenn D. Lowry. Los Angeles: Smithsonian Institution Press, 1989, 303–327; Lisa Golombek, Maria E. Subtelny: *Timurid Art and Culture. Iran and Central Asia in the Fifteenth Century*. Leiden: Brill, 1992; Maria E. Subtelny: „The Timurid Legacy. A Reaffirmation and a Reassessment“. In: *Cahiers d'Asie Centrale* 3–4 (1997), 9–19.
- 17 Folgende Aussagen wie die von Henry H. Howorth: *History of the Mongols. The so-called Tartars of Russia and Central Asia*, Bd. 2.2, London 1880, 741, so überholt sie auch sind, wirken weiterhin nach: „There was naturally nothing like the amount of culture existing under the Timurids to be found under the Sheibanids“. Werturteile über das 16. Jahrhundert in Hrbas/Knobloch: „Die Kunst Mittelasiens“, 27; Pugačenkova: „Istorija iskusstv“, 322–329; dies.: „Vydajuščiesja pamjatniki“, 48; Lentz: „The Timurid Resonance“, 304; Blair/Bloom: „The Art and Architecture“, 199; Andrew Petersen: *Dictionary of Islamic Architecture*, London–New York: Routledge, 1996, 38.
- 18 Florian Schwarz: *Unser Weg schließt Tausend Wege ein. Derwische und Gesellschaft im islamischen Mittelasien im 16. Jahrhundert*, Berlin: Klaus Schwarz, 2000, 82–83.
- 19 Ansätze dazu gibt es in der Fachliteratur zu Buchproduktion und Buchkunst Mittelasiens im 16. Jahrhundert Vgl. Ernst J. Grube: *The Classical Style in Islamic Painting*. Lugano: Edizioni Oriens, 1968, Abb. 40–56; Mukaddima M. Ašrafi: *Bucharskaja škola miniatjurnoj živopisi (40–70 gody 16 v.)*. Dušanbe: Doniš, 1974; dies.: „The School of Bukhara to c. 1550“. In: *The Arts of the Book in Central Asia*. Hg. Oleg Akimushkin. Paris: Unesco, 1979, 249–272; Oleg Akimuškin: „Biblioteka Šibanidov v Buchare 16 v.“, in: *Bamberger Zentralasienstudien: Konferenzakten ESCAS IV* (Bamberg 8.-12. Oktober 1991). Hg. Ingeborg Baldauf, Michael Friedrich. Berlin: Klaus Schwarz, 1994, 325–341.

ser gängigen Positionen sollte die Madrasa Mir-i Arab einbeziehen, die als handgreiflicher Überrest anschauliche Informationen über die Zeit der ersten Abulkhairiden birgt.

## Die Epoche von Ubaydallah b. Mahmud Sultan (1512–1540)

Das korporative Khanat der Abulkhairiden<sup>20</sup> beherrschte im Laufe des gesamten 16. Jahrhunderts weite Teile Mittelasiens.<sup>21</sup> Trotz der großen Bedeutung für die Geschichte des islamischen Ostens fällt die Beschäftigung mit den Nachkommen von Abu'l Khair Khan und ihrer Herrschaft in den islamhistorischen Disziplinen eher bescheiden aus.<sup>22</sup> Dies gilt insbesondere für den kunst- und bauhistorischen Bereich. Die abulkhairidische Baukunst wird bislang vornehmlich aus der Perspektive der Vorgängerdynastie betrachtet. Dabei wird von einer geradlinigen Stilentwicklung nach dem Fall der timuridischen Dynastie ausgegangen, bei der es viele Übereinstimmungen zwischen dem sunnitischen

---

20 Der Begriff wurde geprägt, damit der Klan von anderen chingisidischen Gruppen unterschieden werden kann. Hierüber Henry H. Howorth: *History of the Mongols from the 9th to the 19th century*. London: Longmans, Green, and Co, 1880, Bd. 2.2, 686; Yuri Bregel: „Abu'l-Khayrids“, in *Encyclopaedia Iranica*, Online Ausgabe, 20 Februar 2009, [www.iranicaonline.org/articles/abul-khayrids-dynasty](http://www.iranicaonline.org/articles/abul-khayrids-dynasty); Robert D. McChesney: *Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine (1480–1889)*, Princeton 1991, 53; ders.: „Shibanids“. In: *EI<sup>2</sup>*, Bd. 9, Leiden: Brill, 1997, 428–431. Zur Geschichte Mittelasiens im 16. Jahrhundert wegweisend Howorth: „History of the Mongols“, 686–128; Robert D. McChesney: „Central Asia VI“, 176–192; Audrey Burton: *The Bukharans. A Dynastic, Diplomatic and Commercial History (1550–1702)*. New York: Curzon Press, 1997.

21 Zum Herrschaftsgebiet zählten Transoxanien, die alte Kulturlandschaft zwischen den Flüssen Amu Darya und Syr Darya, Turkestan oder die Territorien nördlich des Syr Darya mit den Städten Taschkent, Yassi und Signaq und der Region südlich des Amu Darya bis zum Verlauf des Murghab und Hindukusch. Zeitweise beherrschen die Abulkhairiden auch Teile der historischen Landschaften Khwarazm, Khorasan, Kuhistan, Badakhschan und Tokharistan. Darüber Bregel: „An Historical Atlas“, 48–55.

22 Yuri Bregel: *Notes on the Study of Central Asia*. Bloomington: Indiana Univ. Research Institute for Inner Asian Studies, 1996, 58. Richard C. Foltz: *Mughal India and Central Asia*. Karachi u.a.: Oxford Univ. Press, 1998, XV.

Mittelasien und dem schiitischen Iran gebe. Zu bedenken ist allerdings, dass weder die Architekturgeschichte Irans unter den ersten Safawiden noch die Entwicklung in Mittelasien unter den Abulhairiden als ausreichend erforscht gelten kann.<sup>23</sup>

In der historischen Forschung zu Mittelasien herrschte lange Zeit die Meinung, die Eroberungen Shibani Khans bedeuteten das Ende einer in der Geschichte der Region nie gekannten Glanzzeit. Hiernach sei die Kulturgeschichte Mittelasiens von einem kulturellen „Hochstand“ in eine Phase „allmählichen Herabsinkens“ übergegangen. Als Ursache hierfür wurde eine angebliche Abtrennung des unter abulhairidischer Herrschaft stehenden Mittelasiens von einer postulierten „gemeinsamen Kulturentwicklung“ im perso-islamischen Kulturraum angeführt.<sup>24</sup>

Moderne Untersuchungen hinterfragen den allgemeinen Niedergangsdiskurs durch neue Argumente. Die eigenen Charakteristiken der Epoche nach den Timuriden werden nun unterstrichen, die Bedeutung der Abulhairiden als eine staatliche Großmacht, neben den drei klassischen Staaten der „islamischen Neuzeit“, anerkannt.<sup>25</sup> Die Kulturge-

---

23 Das Hauptaugenmerk zur safawidischen Architektur gilt der Bautätigkeit im Zusammenhang mit der Verlagerung der Hauptstadt von Qazwin nach Isfahan unter Shah Abbas I (1587–1629). Sakralbauten aus der Regierungszeit von Shah Ismail (1500–1524) und dessen Nachfolger Shah Tahmasp (1524–1576) wurden bislang unzureichend bekannt gemacht. Dazu Robert Hillenbrand: „Safavid Architecture“. In: *The Cambridge History of Iran. The Timurid and Safavid Periods*. Hg. Peter Jackson, Laurence Lockhart. London: Cambridge Univ. Press, 1986, 759–843; Sussan Babaie: „Building on the Past. The Shaping of Safavid Architecture“. In: *Hunt for Paradise. Court Arts of Safavid Iran (1501–1576)*. Hg. Jon Thompson, Sheila R. Canby. Milano: Skira Editore 2003, 27–48. Stephen P. Blake: *Half the World. The Social Architecture of Safavid Isfahan (1590–1722)*, Costa Mesa: Mazda Publishers, 1999; Sheila R. Canby: *Shah Abbas. The Remaking of Iran*. London: British Museum Press, 2009. Neue Ansätze in Kishwar Rizvi: *The Safavid Dynastic Shrine. Architecture, Religion and Power in Early Modern Iran*. London u. a.: Tauris, 2010.

24 Diese Konzeption wurde in zwei Überschriften zusammengefasst: „Der Umschwung in Innerasiens Schicksal um 1500“ und „Die Ausschaltung Innerasiens aus der ‚Weltgeschichte‘“. Vgl. Berthold Spuler: *Geschichte Mittelasiens seit dem Auftreten der Türken*. Leiden und Köln: Brill. 1966, 232–236.

25 Wegweisend hierzu Maria E. Subtelny: „The Timurid Legacy“, 9–19; Schwarz: „Unser Weg“, 5–19.

schichte der Region nach 1500 ist ansatzweise rehabilitiert worden, paradoxerweise durch die Betonung eines timuridischen Erbes.<sup>26</sup>

Am 29. November 1510 wurde Muhammad Shibani Khan<sup>27</sup>, Eroberer von Transoxanien, Khwarazm und Khorasan, und Gründer des chinggisidischen Khanats auf den militärisch erworbenen Territorien in einem Gefecht mit den Safawiden bei Marw getötet.<sup>28</sup> Zahir ud-Din Babur, einer der letzten timuridischen Prinzen, erkannte die Gunst der Stunde für seine eigene Agenda. Mit militärischer Unterstützung durch Shah Ismail startete er nun einen Versuch, das Reich seiner Ahnen zurückzuerobern.<sup>29</sup> Währenddessen bemühte sich Ubaydallah Sultan, der junge, aber kampfproben Neffe<sup>30</sup> des verstorbenen Shibani Khan, nach

- 
- 26 A. Semenov: „Kul'turnyj uroven' pervych Šejbanidov“. In: *Sovetskoe vostokovedenje* 3 (1956); Annemarie Schimmel: „Some Notes on the Cultural Activity of the First Uzbek Rulers“. In: *Journal of the Pakistan Historical Society* 8.3. (1960), 149–166; Maria E. Subtelny: „Art and Politics in Early 16th Century Central Asia“. In: *Central Asiatic Journal* 27 (1983), 121–148.
- 27 A. Semenov: „Pervye Šejbanidy i bor'ba za Maverannachr“. In: *Trudy AN TaSSR* 12.1 (1954), 111–150; Nurten Kılıç: „Change in Political Culture. The Rise of Sheybani Khan“. In: *Cahiers d'Asie Centrale* 3–4 (1997), 57–68; Robert D. McChesney: „Shibani Khan“. In: *EP*, Bd. 9. Leiden: Brill, 1997, 426–428; ders.: „Central Asia“, 178–180; ders.: „The Chinggisid Restoration in Central Asia (1500–1785)“. In: *The Cambridge History of Inner Asia. The Chinggisid Age*. Hg. Nicola di Cosmo, Allen J. Frank, Peter B. Golden. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2009, 291–293.
- 28 V. V. Bartol'd: „Otčet o komandirovke v Turkestan“. In: *Sočinenija*, Bd. 8. Moskva: Vostočnaja literatura, 1973, 144; N. Veselovskij: „Podrobnosti smerti uzbekogo chana Muhammeda Šajbani“. In: *Trudy vos'mogo archeologičeskogo s'ezda v Moskve 1890 g.* Bd. 3. Moskva, 1897, 290–297; R. G. Mukminova: K istorii agrarnych otnoženij v Uzbekistane 16. v. Po materialam „Vakf-name“. Taškent: Nauka, 1966, 228; Ulrich Haarmann: „Staat und Religion in Transoxanien im frühen 16. Jahrhundert“. In: *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 124 (1974), 333; Babadjanov u.a.: „Schaibanidische Grabinschriften“, 67.
- 29 C. N. Seddon: *A Chronik of the Early Safawis, being the Ahsanu't-Tawarikh of Hasan-i Rumlu*. Baroda: Oriental Institute, 1934, Bd. 2, 58–60; N. Elias, E. Denison Ross: *The Tarikh-i Rashidi of Mirza Muhammad Haidar, Dughlat. A History of the Moghuls of Central Asia*. Patna: Book Traders, 1973, 243–247; Riazul Islam: *Indo-Persian Relations. A Study of the Political and Diplomatic Relations between the Mughul Empire and Iran*. Teheran, 1970, 192–194.
- 30 Über das Ansehen von Ubaidallah Sultan als militärischer Anführer bereits im Jahr 1509 vgl. Ursula Ott: *Transoxanien und Turkestan zu Beginn des 16. Jahrhunderts*. Das Mihmān-nāma-yi Buhārā des Faḍlallāh b. Rūzbihān Ḥunḡī. Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz, 1974, 76–80.

der desaströsen Niederlage bei Marw eine gemeinsame Front gegen die Okkupation Transoxaniens zu organisieren, was von verwandten Mitgliedern des abulkhairidischen Klans mit Spott zurückgewiesen wurde.<sup>31</sup> Angesichts einer scheinbar übermächtigen timuridisch-safawidischen Koalition gaben die Abulkhairiden sämtliche eroberten Territorien auf und zogen sich auf das Gebiet nördlich des Syr Darya zurück.

Im Frühling des Jahres 1512 leitete Ubaydallah Sultan eine kleine Truppe auf einem Erkundungszug südlich des Syr Darya. Unweit von Buchara, bei Kul-i Malik, wurde der Prinz von der zahlenmäßig überlegenen Armee Zahir ud-Din Baburs gestellt. Völlig unerwartet gelang dem chingisidischen Prinz hier eine glanzvolle militärische Leistung. Sein Gegner, der spätere Gründer des Moghul-Reiches wurde ausmanövriert und gezwungen, Buchara und das Zarafshan-Tal zu räumen.<sup>32</sup> Kurze Zeit später floh der Timuride mit seiner Familie von Samarkand und entsandte von Hissar aus eine Bitte um militärische Unterstützung an Shah Ismail.<sup>33</sup>

In diesem kritischen Moment mahnte Mir-i Arab, führendes Mitglied der Ulema unter Shibani Khan, die Unterstützung der abulkhairidischen Prinzen im Kampf gegen die Feinde an.<sup>34</sup> Um der bevorstehenden Invasion zu begegnen, setzte sich Ubaydallah Sultan in Karschi fest. Erst jetzt versammelte sich die Armee der Abulkhairiden in Ghijduwan, wo sie von der feindlichen Koalition angegriffen wurde. Ubay-

31 Haarmann: „Staat und Religion“, 337; Bachtiyor Babadžanov: „Mir-i Arab“. In: *Kul'tura kotčevnikov na rubeže vekov (19–20, 20–21 w.)*: *Problemy genezisa i transformacii (materialy meždunarodnoj konferencii g. Almaty, 5–7 ijunja 1995 g.)*. Hg. N. Sachanova. Almaty: Parallel, 1995, 93–94; Mansura Haidar: *Central Asia in the sixteenth Century*. New Delhi: Manohar, 2002, 143.

32 Haidar Dughlat: „Tarikh-i Rashidi“, 260; Muhammad Yusuf Munsch: *Tarikh-i Mukim Khani*. Hg. A. A. Semenov. Taškent: AN UzSSR, 1956, 54; Howorth: „History of the Mongols“, 686–128; Haarmann: „Staat und Religion“, 339; McChesney: „Central Asia“, 180.

33 Zajn ad-Din Vasifi: *Bada'i al-Vaqa'i*. Hg. A. N. Boldyrev. Moskva: Vostočnaja literatura, 1961, Bd. 1, 43; Haidar: „Central Asia“, 146.

34 A. N. Boldyrev: *Zajnaddin Vasifi: Tadžikskij pisatel' 16 v. Opyt tvorčeskoj biografii*. Dušanbe, 1985, 118–119.

dallah Sultan eilte zu Hilfe, um kurze Zeit später erneut zu triumphieren. Am 12. November 1512 wurden die verbündeten safawidisch-timuridischen Truppen in einer offenen Schlacht unweit der Stadt von den versammelten militärischen Kräften der Abulkhairiden besiegt und Transoxanien zurückerobert.<sup>35</sup>

Nach dem entscheidenden Sieg über die Safawiden und Timuriden versammelten sich die Nachkommen von Abu'l Khair Khan und ihre wichtigsten militärischen und religiösen Würdenträger in Samarkand. Auf der Staatsversammlung wurde Küchkündji Sultan, das älteste Mitglied des chingisidischen Klans, zum Nachfolger von Shibani Khan gewählt. Den Familien, die ihre Abstammung auf Abu'l Khair Khan zurückführten, wurden weitgehend unabhängige und erbliche Apanagen zugeteilt. Die einzelnen Apanagen unterstanden einer eigenen Hierarchie, erkannten jedoch die nominelle Hoheit des Khans an. Der Herrscher verfügte über wichtige Privilegien, zu denen das Recht auf Münzprägung, die Erwähnung seines Namens in der Freitagspredigt und die Ausrufung und Leitung von Staatsversammlungen gehörten. Er residierte in Samarkand, doch seine politische Macht erstreckte sich nicht über die Grenzen seiner eigenen Apanage. Auf der Ratsversammlung wurden die Rahmenbedingungen beschlossen, nach denen das neu gegründete Khanat regiert wurde, und ein Präzedenzfall für die Wahl von zukünftigen Herrschern geschaffen. Das neu eingeführte Senioratsprinzip und die territoriale Einteilung erfreuten sich einer weitgehenden Akzeptanz und sollten erst 30 Jahre später von Mitgliedern des herrschenden Klans in Frage gestellt werden.<sup>36</sup>

---

35 Hasan-i Rumlu: „Ahsan at-Tawarikh“, 59–62; Haidar Dughlat: „Tarikh-i Rashidi“, 259–261. Eine Zusammenfassung der Ereignisse zwischen 1510–1512 in Haarmann: „Staat und Religion“, 336–339; Schwarz: „Unser Weg“, 67–76.

36 McChesney: „Waqf in Central Asia“, 51–64; ders.: „The Chinggisid Restoration“, 280–282; 293–294; ders.: „Central Asia“, 176–180; Haarmann: „Staat und Religion“, 335–336; Martin B. Dickson: *Shah Tahmasb and the Uzbeks: The Duel for Khurasan with Ubayd Khan (1524–1540)*. Ann Arbor: UMI, 1958, 24–37.

Der Name von Ubaydallah Sultan wird in der Geschichtsschreibung Mittelasiens mit den Feldzügen in Verbindung gebracht, die er anführte, um Khorasan, die Provinz, die im Jahre 1510 an die Safawiden verloren ging, zurückzuerobern.<sup>37</sup> Seinen Zeitgenossen ist der Fürst als energischer und fähiger Feldherr in Erinnerung geblieben.<sup>38</sup> Ubaydallahs Bestreben, in Anerkennung seiner herausragenden militärischen Leistungen und für die Wiederherstellung der abulkhairidischen Autorität über Transoxanien die Herrscherwürde zu bekommen, erfüllte sich jedoch nicht. Für die Kulturgeschichte Mittelasiens sollte dies unvorhergesehene Folgen haben. Da er nach der Wahl von Küchkündji Sultan keine Aussichten mehr darauf hatte, in Samarkand - seit Timur das Machtzentrum Transoxaniens - residieren zu dürfen, machte sich Ubaydallah daran, in seiner Residenzstadt Buchara eine Hofhaltung nach Herater Tradition zu schaffen.<sup>39</sup>

Zur selben Zeit lösten die religiöse Intoleranz der Safawiden und die Verfolgung gegen die sunnitische Bevölkerung von Khorasan einen wahren Flüchtlingsstrom nach Transoxanien aus. Von den urbanen Zentren der Abulkhairiden übte vor allem Buchara eine starke Anziehungskraft auf die Auswanderer aus.<sup>40</sup> Mit der Ambition, kulturell führend zu sein, wurden in der Residenzstadt von Ubaydallah Sultan neue Infrastrukturprojekte angefangen und zahlreiche Neubauten gestiftet.<sup>41</sup> Insbesondere nach den Feldzügen in Khorasan von 1528 sollen vermehrt Künstler und Handwerker auf Befehl des Herrschers nach Bu-

---

37 Dickson: „Shah Tahmasb“, 24–37.

38 Haidar Dughlat: „Tarikh-i Rashidi“, 283; Zajn ad-Din Vasifi: „Bada'i al-Vaqa'i“, Bd. 1, 47; Hasan Khoja Nissariy: „Muzakkiri Ahbob“, 21–31; V. V. Bartol'd: „Istorija kul'turnoy Žizni Turkestana“. In: *Sočinenija*, Bd. 2, Teil 1. Moskva: Vostočnaja literatura, 1963, 269; ders.: „Otčet o komandirovke v Turkestan“, 148; C. V. Bachrušina, V. Ja. Nepomnina, V. A. Šiškina: *Istorija narodov Uzbekistana*. Taškent: AN UzSSR, 1947, Bd. 2, 51; Haarmann: „Staat und Religion“, 336–339.

39 Augenzeugenberichte von Haidar Dughlat: „Tarikh-i Rashidi“, 283 und Hasan Khoja Nissariy: „Muzakkiri Ahbab“, 21–31.

40 Haarmann: „Staat und Religion“, 347; Zajn ad-Din Vasifi: „Bada'i al-Vaqa'i“, 132–133.

41 S. Anm. 7.

## Die Madrasa Mir-i Arab

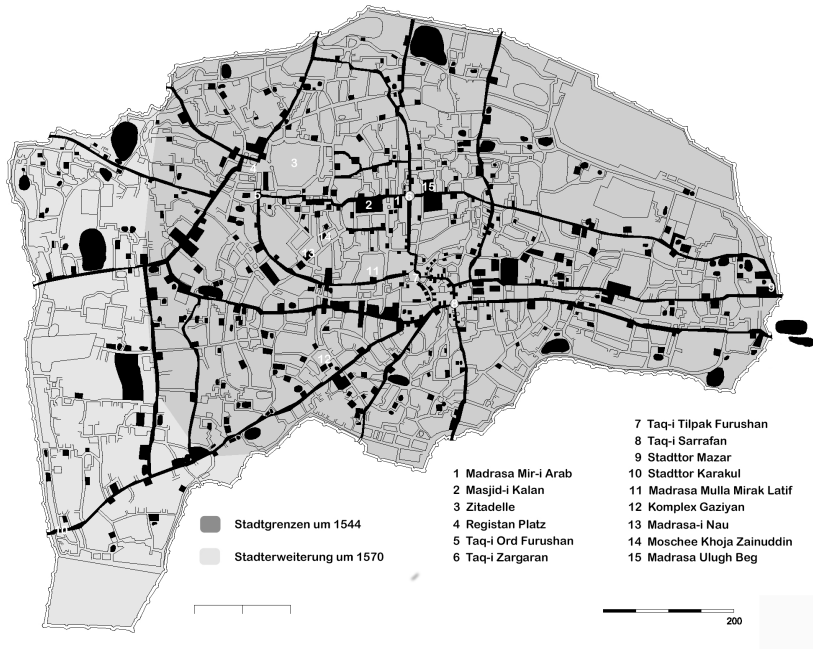


Abb. 1: Buchara. Entwicklungsphasen der Stadt im 16. Jahrhundert.

chara umgesiedelt worden sein.<sup>42</sup> Man kann es als Folge dieser Kulturpolitik Ubaydallah Sultans ansehen, dass Samarkand von Buchara als führendes kulturelles Zentrum nördlich des Amu Darya abgelöst wurde.<sup>43</sup> Kurioserweise sind die Architekturdenkmäler, die sichtbarsten An-

42 Rempel: „Architekturnyj ornament“, 341. Eine penible Rekonstruktion der Feldzüge gegen Khorasan, mit einer Darstellung der Ereignisse zwischen 1526–1528, der Invasion zwischen 06.1529 – 08.1531 und der Kampagne zwischen 1532–1533 lieferte Martin B. Dickson: „Shah Tahmasb“, 85–92; 98–115; 145–165; 212–237. Befehle von Ubaidallah Sultan, die khorasanischen Handwerker nach Buchara mitzunehmen finden darin keine Erwähnung.

43 Über die literarische Tätigkeit am Hof von Ubaidallah Sultan im Allgemeinen Janos Eckmann: „Die tschagataische Literatur“. In: *Philologiae Turcicae Fundamenta*. Hg. Louis Bazin u. a. Wiesbaden: Steiner, 1959–1960, Bd. 2, 364–368; Schimmel: „Some Notes“, 158–161; Subtelny: „Art and Politics“, 140–141.



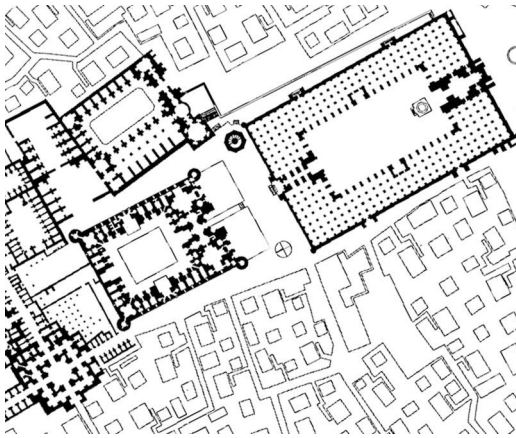


Abb. 2 a: Das Zentrum von Buchara mit dem Komplex Po-i Kalan.

zeichen dieser Politik, bis heute nicht Thema einer eigenen Untersuchung geworden.<sup>44</sup>

## Die Lage der Madrasa Mir-i Arab und ihre nächste Umgebung

Eine der wichtigsten Straßen in der Altstadt von Buchara verläuft zwischen der Zitadelle und dem Mazar-Stadttor im Osten (Abb. 1). Bereits im 15. Jahrhundert entstanden bedeutende Bauten entlang dieser Achse, darunter die Madrasa Ulugh Beg und die Masjid-i Kalan (Abb. 2 a-b), die drittgrößte mittelasiatische Freitagsmoschee nach der „Bibi Kha-

---

<sup>44</sup> Ganz im Gegensatz dazu steht die Architektur aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, vgl. V. M. Dmitriev: „Kompozicionnye osobennosti bucharskoj architektury vtoroj poloviny 16 v. In: *Materialy po istorii i teorii architektury Uzbekistana* 1, Taškent: Akademija architektury SSSR, 1950, 31–45. Robert D. McChesney: „Economic and Social Aspect of the Public Architecture of Bukhara in the 1560's and 1570's". In: *Islamic Art* II (1987), 217–242.

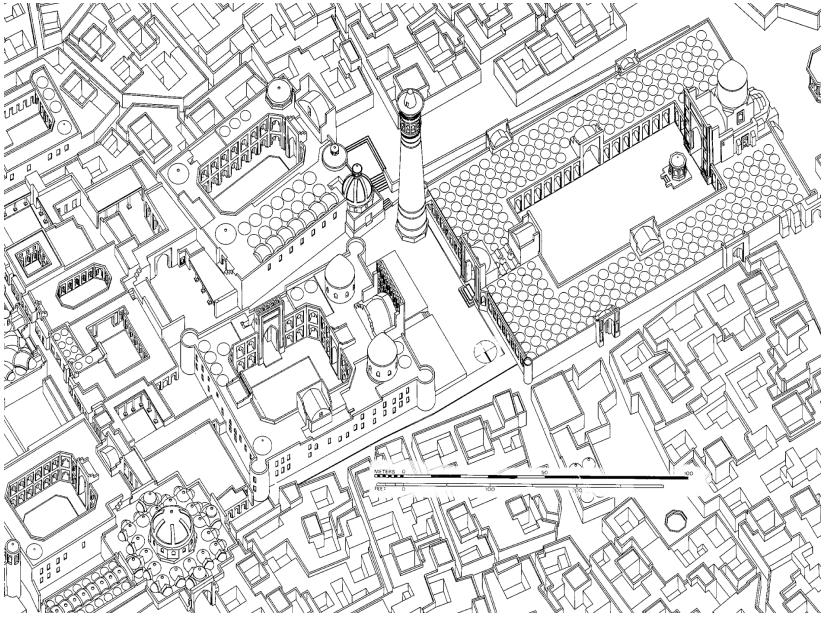


Abb. 2 b: Komplex Po-i Kalan. Isometrie.

num“ in Samarkand und der Masjid-i Juma von Herat.<sup>45</sup> In der islamischen Kunstgeschichte herrscht ein Konsens darüber, dass die Freitagsmoschee von Buchara an der Stelle des karachanidischen Vorgängerbau von Muhammad b. Sulayman Arslan Khan (1102–1129) errichtet worden ist. Das Minarett Kalan östlich der Moschee (Baujahr 1127) ist ein Überrest aus dieser Epoche.<sup>46</sup> Von der oben erwähnten ost-westlichen Verkehrsachse zweigt ein geräumiger Platz nach Süden ab, zu dem sich die Hauptfassade der Moschee, fertig gestellt im Jahr 1514<sup>47</sup>,

45 Nekrasova: „Die Basare von Buchara“, 22–23.

46 Ernst Cohn-Wiener: Turan. *Islamische Baukunst in Mittelasien*. Berlin: Ernst Wasmuth, 1930, 13–14.

47 Die Überreste einer Bauinschrift nennen das Datum, aber nicht den Auftraggeber. Nach Koran (17:1, 4:39, 62:1–11, 9:18) und ein Hadith (Der Prophet (sas) sagte: Falls ihr Zeuge werdet, dass jemand die Moschee in Stand hält, dann bezeugt, er gehört zu den

wendet. Die Grenzen des Platzes nach Süden werden vom Minarett und einem daran angeschlossenen Bauwerk markiert.<sup>48</sup> Die Lage der Madrasa Mir-i Arab, errichtet auf einer erhöhten Plattform, ist äußerst privilegiert: die Anlage befindet sich zwischen dem Taq-i Zargaran (Kuppel der Goldschmiede) im Osten und dem Registan-Platz vor der Zitadelle im Westen.

Ähnlich wie die Freitagsmoschee grenzt die längsrechteckige Lehranstalt an die Hauptstraße im Norden an. Zusammen bilden die zwei Bauten ein Paar (pers. *Kosch*).<sup>49</sup> Archäologische Ausgrabungen in- und außerhalb des Gebäudes, durchgeführt in den Jahren 1952–1955 von S. Jurenev, förderten die Überreste von Lehmziegelbauten, Keramiköfen und Fehlbränden aus dem 15. Jahrhundert zu Tage, was zu der Schlussfolgerung führte, hier habe sich kein repräsentativer Vorgängerbau befunden.<sup>50</sup> Neben der Monumentalität der beiden Anlagen, geplant und errichtet entlang einer gemeinsamen Längsachse, weisen weitere Architekturelemente auf die Verbindung zwischen den Sakralbauten hin. Die ähnliche Portalbauten flankieren symmetrische Seitenflügel und formen gemeinsam repräsentative Außenfassaden. Zahlreiche sehr ähn-

---

Gläubigen!) folgt „...Er führte die vorzügliche Restaurierung dieses Gebäudes durch, nachdem es im Laufe der Zeit zerstört wurde ... in den letzten Monaten des Jahres 910 H.“. Darüber V. A. Šiškin: „Nadpisi na portale Bol’šoj mečeti v Buchare“. In: *Bjulleten AN UzSSR* 8, (1947), 25-26; ders.: „Firman 1541 na portale Bol’šoj Sobornoj mečeti Buchary. In: *Istorija Material’noj kul’tury Uzbekistana*, Bd. 5. Taškent: Nauka, 1964, 161-167; Babadzhanov: „The Masterpieces“, 185–209.

48 Die Funktionen und Errichtungszeit des abgetragenen Baus, noch sichtbar auf historischen Fotos vom Ende des 19. Jahrhunderts, bleiben ungeklärt.

49 V. A. Lavrov: *Gradostroitel’naja kul’tura Srednei Azii*. Moskva: Architektura i gradostroitel’stvo, 1950, 146–160.

50 Die Tagebücher des Ausgräbers und eine Zusammenfassung der Ergebnisse werden im Archiv GGIPO aufbewahrt. S. Jurenev: *Dnevnik raskopok šurfov u Mir-i Araba* (Signatur Nr. B 371/ Ju 69, Nr. B 372/ Ju 69); *Predvaritel’nyj otčet o raskopke šurfov vozle medrese Mir-i Arab* (Signatur Nr. B 374/ Ju 69); *Dnevnik rabot po poniženiju urovnja i perestilke pola v Gur-chane Mir-i Araba* (Signatur Nr. B 378/ Ju 69); *Dnevnik i otčet ob archeologičeskich raskopkach v Gur-chane Medrese Mir-i Arab* (Signatur Nr. B 380/ Ju 69, Nr. B 381/ Ju 69, Nr. B 383/ Ju 69); *Dnevnik rabot na ploščadi meždu mečet’ju Kaljan i medrese Mir-i Arab* (Signatur Nr. B 387/ Ju 69); *Archeologičeskich raboty v Buchare za 1952–1955, materialy k dokladu* (Signatur Nr. B 400/ Ju 69).

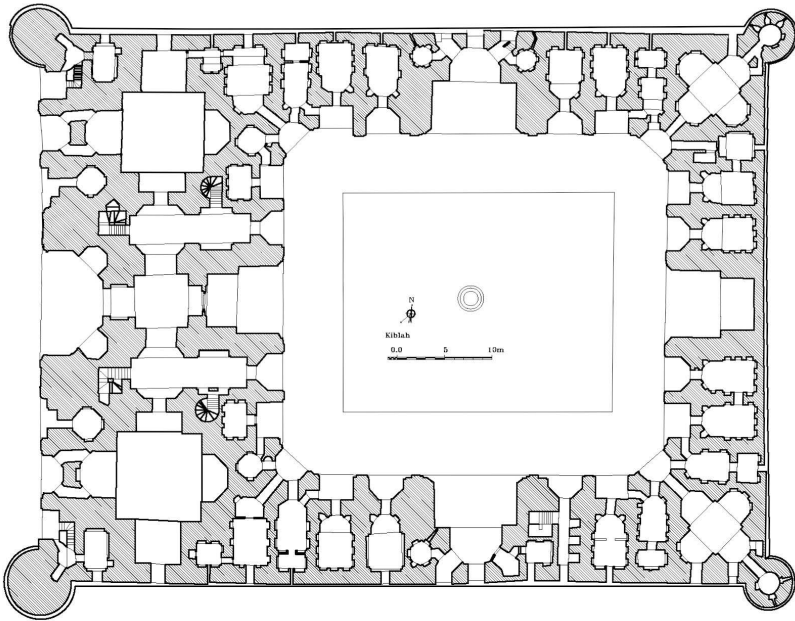


Abb. 3: Grundriss im Erdgeschoss.

lich gestaltete Ornamentfelder, die die Hauptfassaden dekorieren, verstärken zusätzlich den geplanten Bezug der Sakralbauten aufeinander. Heute ist der Baukomplex mit der axialen Anordnung der Madrasa zur Freitagsmoschee eine der wenigen fassbaren Spuren einer planmäßigen Umgestaltung der Stadt während der Regierungszeit von Ubaydallah b. Mahmud.

## Die Architektur der Madrasa

Die Madrasa Mir-i Arab ist ein zweigeschossiger, rechteckiger Bau (73 × 55 m) mit runden Ecktürmen und einem axialem Portalbau auf der Westseite. In ihrer Planung folgt die Anlage einem Grundrisschema

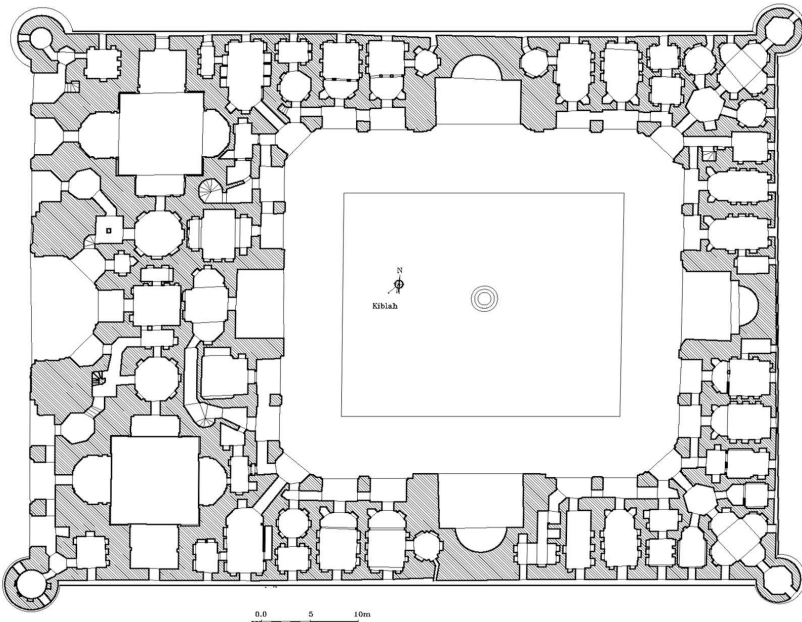
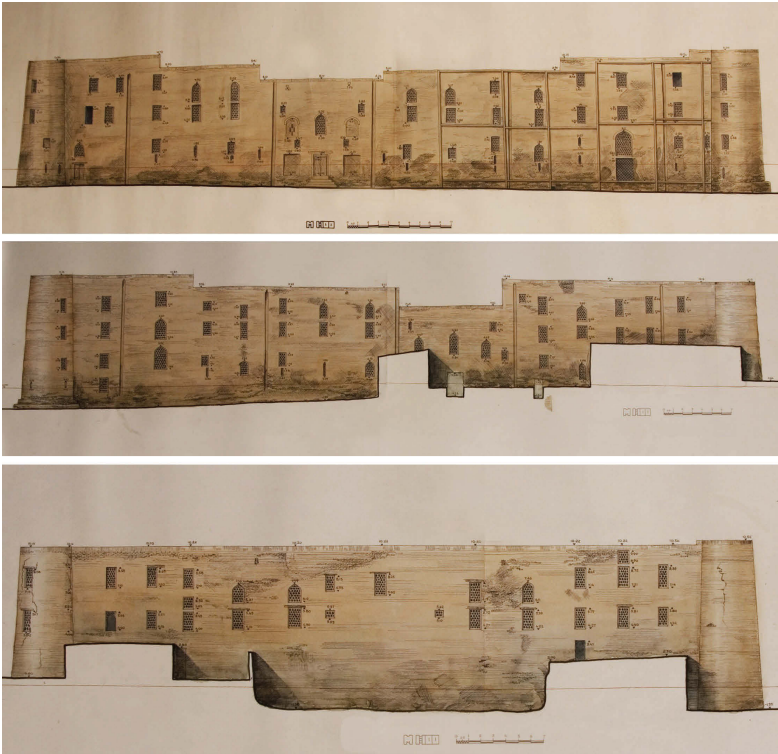


Abb. 4: Grundriss im Obergeschoss.

mit vier um einen rechteckigen Innenhof ( $37 \times 33$  m) gruppierten Iwanen (Abb. 3-4). Die Außenfassaden der Anlage zur Hauptstraße im Norden, nach Osten und Süden sind schlicht gestaltet (Abb. 5 a-c). Die Hauptfassade, mit dem monumentalen Portalbau in der Mitte ist nach Westen, zum Platz gerichtet (Abb. 6). Je sechs spitzbogige Blendnischen, von denen die unteren höher ausfallen als die oberen, flankieren den Portalrisalit. Ein flacher Spitzbogen mit um  $45^\circ$  abgeschrägter Laibung leitet von der Stirnseite des Portals zum zurückgesetzten, halbachteckigen Joch mit dem Haupteingang, der in das Innere des Gebäudes führt und ebenfalls unter einen Spitzbogen gestellt ist. Seitlich davon sind tief gesetzte Nischen unter Spitzbögen angebracht.

## Die Madrasa Miri Arab



*Abb. 5 a-c: Aufriss Außenfassade.*

Der Einteilung im unteren Register folgen drei Nischen über dem Eingang, die eine Loggia bilden und somit die Gliederung des ersten Registers in einer etwas abgewandelten Form wiederholen. An den Rändern des halbachteckigen Joches setzen leicht eingetieft und sehr hohe Spitzbögen an, in denen die Nischen im zweiten Geschoss eingefügt werden (Abb. 7 b). Die Fassadenflügel bilden zweigeschossige Blendarkaden zu je drei Jochen mit Blendbogen. Die mittleren Arkaden wurden über halbachteckigen Nischen errichtet und sind sowohl höher als auch



Abb. 6: Hauptfassade.

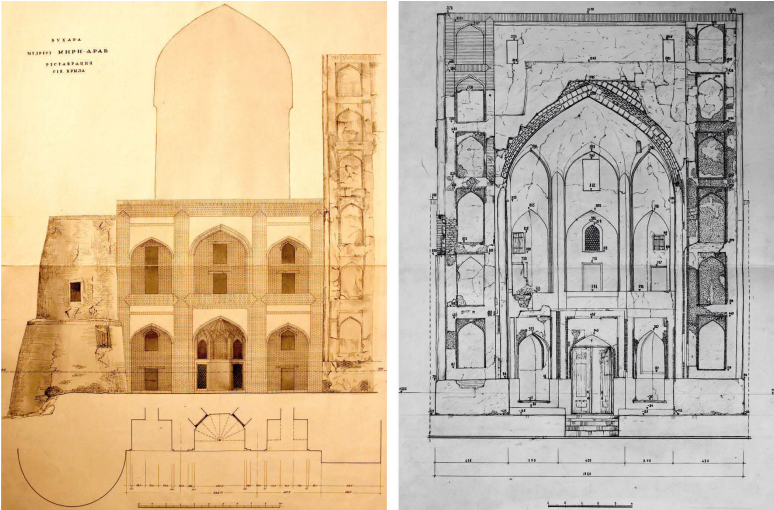


Abb. 7 a-b: Hauptfassade. Aufriss, Seitenflügel und Hauptportal.

breiter als die Bögen an deren Seiten. Massive Dreivierteltürme schließen an den Seiten an (Abb. 7 a).

Das Portal führt in einem U-förmigen Gang um den westlichen Hof-Iwan zum geräumigen Innenhof. Seitlich des Eingangstraktes befinden sich zwei Säle mit quadratischer Grundform. Die Räume, die eine Größe von  $8,20 \times 8,20$  m haben, bekommen durch vier tiefe Nischen eine Kreuzform. Mehrere Kenotaphe im Nordwest-Raum und eine flache Gebetsnische im Südwest-Raum ermöglichen es, die Räume als Mausoleum und Moschee zu identifizieren. Zweischalige Kuppelkonstruktionen mit einer Gesamthöhe von 26,30 m und 9,40 m im Durchmesser (äußere Abmessungen) deuten von außen auf die Kulträume hin (Abb. 8).

Zwei breite, parallel verlaufende Bögen, die sich mit zwei weiteren Bögen rechtwinklig kreuzen, formen das Tragesystem der Kuppelkonstruktionen.<sup>51</sup> Die äußere Kuppelschale wird von einem hohen Tam-

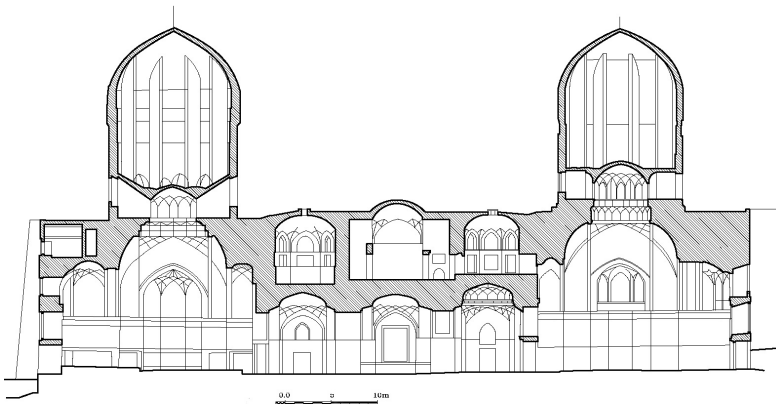


Abb. 8: Querschnitt des Eingangsbaus und der Kuppelräume.

51 Über die Kuppelkonstruktionen des 16. Jahrhunderts K. S. Krjukov: Progressivnyye tendencii zodčestva Srednej Azii 16 v. Avtoreferat. Taškent, 1965, 9–15.



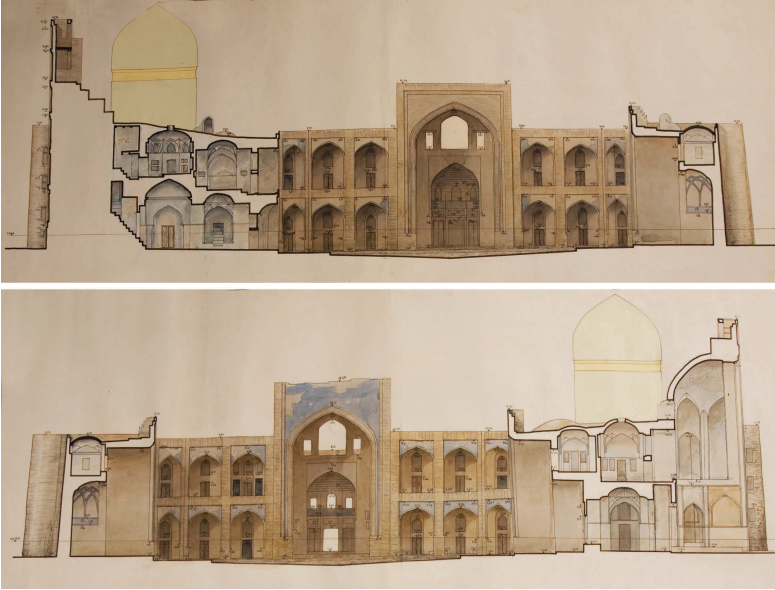


Abb. 9 a-b: Längsschnitt, Blick nach Norden (links); Blick nach Süden (rechts).

bour getragen, der wiederum von acht spitzbogigen Fensternischen durchbrochen wird. Radiale Lamellen über der inneren Kuppel verleihen der Konstruktion zusätzliche Stabilität. Die Hoffassaden sind symmetrisch angeordnet. Zweigeschossige Arkaden, die sich zu funktional bedingten Unterkunftsräumen in verschiedener Form und Größe öffnen, flankieren die vier Iwane (Abb. 9 a-d). Schräg gestellte, über halbachtckigen Nischen errichtete Arkaden verbinden die Hoffassaden und führen durch Korridore zu weiteren Unterkunftsräumen dahinter. Die Form der Nischen wechselt. Die Arkaden seitlich der Hof-Iwane sind halbachtckig im Grundriss, diejenigen dazwischen rechteckig. Neben den Wohnzellen schließen sich auf der Ostseite zwei im Winkel von 45° gedrehte quadratische Räume an, die durch vier halbachtckige tiefe Ni-

## Die Madrasa Miri Arab

schen eine Kreuzform bekommen. Mit ihren 110 Wohnzellen blieb die

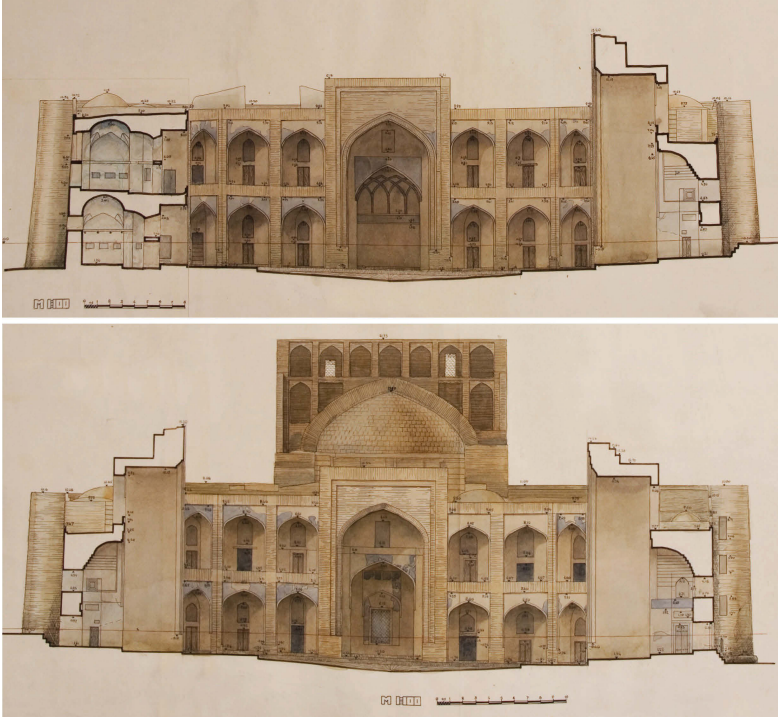


Abb. 9 c-d: Querschnitt, Blick nach Osten (links); Blick nach Westen (rechts).

Anlage bis in die Frühneuzeit die zweitgrößte Madrasa von Buchara.<sup>52</sup> Die Iwane auf der Querachse, breiter gestaltet als die Iwane auf der Längsachse, werden durch halbachteckige Nischen vertieft. Drei Türen im Norden und Süden führen nach außen.

<sup>52</sup> Nikolaj Khanikoff: *Bokhara. Its Amir and its People*. London, 1845, 106.

## Die Dekoration

Das heutige Erscheinungsbild der Haupt- und Hoffassaden ist das Ergebnis umfassender Restaurierungen und Rekonstruktionen. Bereits am Ende des 19. Jahrhunderts war die Dekoration stark in Mitleidenschaft gezogen.<sup>53</sup> Ältere fotografische Aufnahmen lassen jedoch wenig Zweifel daran, dass ursprünglich fast alle Flächen der Hauptfassade mit Fliesenfeldern verkleidet waren.<sup>54</sup> Dekorflächen aus Fliesenmosaik waren in die Epoche Ubaydallah Sultans für den Gesamteindruck der Madrasa bestimmend.<sup>55</sup> Die Zwickel über den Arkaden der Fassadenflügel schmückten Mosaike in einem einheitlichen Entwurf: zwei schwarze



Abb. 10 a-b: Dekor an der Hauptfassade. Fliesenmosaikfeld über der mittleren Nische (oben). Ziegelglasur über der mittleren Nische (unten).

Medaillons auf dunkelblauem Hintergrund in den Ecken mit dazwischen verlaufenden dünnen Ranken. Den Dekor an den Seitenarkaden vervollständigen Koran-Inschriften in viereckigen Feldern über den Zwi-

53 I. Javorskij: *Putešestvie russkago posol'stva po Afganistanu i Bucharskomu chanstvu v 1878–79 g.* Bd. 1. S.-Peterburg, 343–345.

54 Archiv GGIpO, Album 507: Buchar. Architekturnye pamjatniki. Iz kolekcii Ermakova.

55 Über die Technik des Fliesenmosaiks G. N. Tomaev: *Reznaja majolikovaja mozaika v arhitekture Srednej Azii (14–15 v.)*. Moskva: Literatura po stroitel'stvo i arhitektury, 1951; E. V. Sajko: *Sredneaziatskaja glasuovannaja keramika 12–15 v.* Dušanbe: Doniš, 1969; ders.: *Technika i tehnologija keramičeskogo proizvodstva Srednei Azii v istoričeskom razvitii*. Moskva: Nauka, 1982.

ckeln (Abb. 10 a). Die mittleren Arkaden über den halbachteckigen Nischen sind mit glasierten Ziegeln ausgemauert. Unterhalb des Scheitels werden geknickte Drachenvierecke von sich kreuzenden Rippen, die in einen Stern münden, geformt (Abb. 10 b). Für die Stirnseite des Hauptportals wurde ein unendlicher Rapport aus gelben Blättern und weißen Blüten in abwechselnder Form gewählt (Abb. 11 a). Die Zwickel über dem Eingang und die flankierenden Nischen seitlich davon dekorieren Mosaiken mit dem gleichen Entwurf wie die an den Fassadenflügeln. Mosaik schmückt auch die Laibungen der Seitennischen: ein Motiv aus abwechselnden schwarzen Medaillons auf dunkelblauem Hintergrund, während über den Haupteingang eine spiralförmige blaue Ranke mit weißen Kompositblüten und Knospen auf orangefarbigem Hintergrund gewählt wurde (Abb. 11 b-c).

Die Dekoration der Kuppeltamboure, die vom Platz her sichtbar sind, ist in mehrere Register unterteilt. Über einer niedrigen, nicht dekorierten Sockelzone leitet ein vertikal verlaufendes Band aus glasierten und unglasierten Ziegeln zum ersten Register über. Nach oben wird es von einem dünnen Streifen aus glasierten Ziegeln abgeschlossen. Vertikal und horizontal verlaufende Bänder teilen den Bereich um die spitzbogigen Fensteröffnungen in breitere und schmalere Rechtecke. Die Fenster mit vorgesetzten Gittern und Zwickeln mit vegetabilem Dekor aus Fliesenmosaik nehmen die schmalen Vierecke ein. Die Partien darüber füllen mehrere, sich wiederholende Koranschriften aus. Die flachen Spitzbögen des Registers dekorieren breite Vierecke in *banna'i* (Flächenmuster aus glasierten und unglasierten Ziegeln)<sup>56</sup>. Die Zwickel darüber sind mit Mosaik verkleidet. Ein Inschriftenband mit einem Rand aus spiralförmigen Ranken und schmale horizontal geordnete Vierecke, die den Tambour umlaufen, bilden das zweite Register. Zwei

56 Lisa Golombek: *The Timurid Shrine at Gazur Gah*. Toronto: University of Toronto Press, 1969, 58–59; Golombek/Wilber: „The Timurid Architecture”, 127–128; O’Kane: „Timurid Architecture”, 67–68.



*Abb. 11 a: Hauptfassade. Fliesenmosaik.*

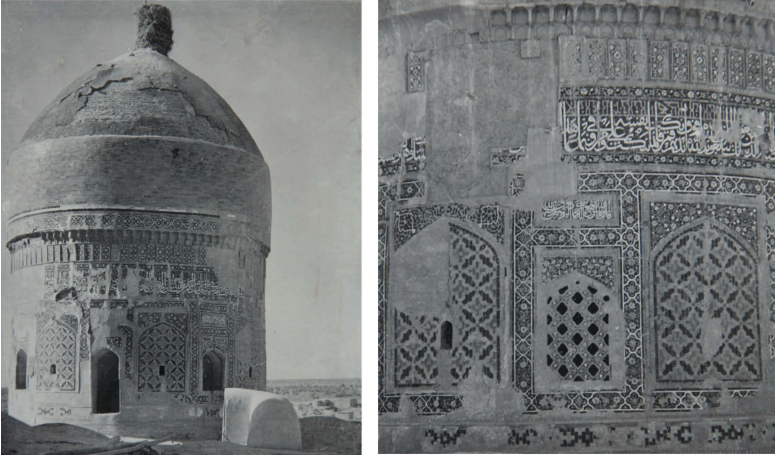
abwechselnde, axialsymmetrische Ranken aus Fliesenmosaik füllen die Vierecke aus. Nach oben wird das zweite Register von einem Muqarnas-

Die Madrasa Miri Arab



Abb. 11 b-c: Hauptfassade. Fliesenmosaik.

fries und einem Band aus kleinen Medaillons in abwechselnder Form abgeschlossen. Sie dienen gleichzeitig als Übergangszzone zur leicht vorspringenden äußeren Kuppel. Die Verkleidung der Kuppel aus blauen Fliesen blieb wahrscheinlich unvollendet (Abb. 12 a-b).



*Abb. 12 a-b: Nordwestkuppel. Dekoration.*

Die dekorative Ausstattung der Hofzugänge mit einer Kombination aus geschliffenen unglasierten Ziegeln und Glasurziegeln steht in vollem Kontrast zur Gestaltung der Hauptfassade. Durch die Form der Netzrippenwölbungen erhalten die einzelnen Joche eine Differenzierung. Das Foyer hinter dem Haupteingang mit dem Torjoch zeichnet sich durch eine steile Netzwölbung mit sich kreuzenden Rippen in den Kappen aus. Die Rippen tragen einen 16-eckigen Stern. Die Seitenjoche sind ähnlich, jedoch nicht identisch gestaltet. Variierend sind auch die Joche in den Räumen vor dem Hof. Ein Sterne- und Polygone-Design wurde für das Joch im Südwesten gewählt, in dessen Zentrum bzw. im Scheitel der Wölbung sich ein achteckiger Stern befindet. Ein zwölf-eckiger Stern, an dem sich mehrere Fünfecke anschließen, liegt im Scheitel der Wölbung im Nordwesten. Unterschiedlich sind ebenfalls die Entwürfe der Glasurziegeldekore an den Gurtbögen zwischen den Jochen ausgeführt (Abb. 13 a-b).

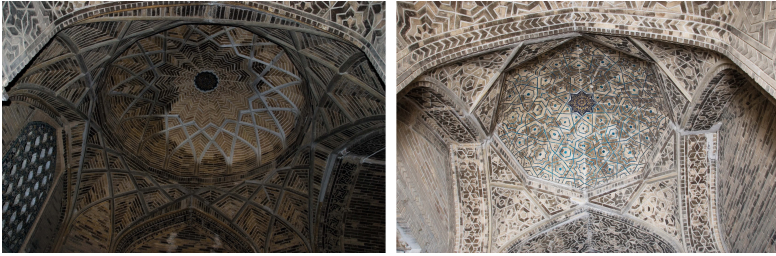


Abb. 13 a-b: Eingangsbereich. Glasurziegeldekor.

Am besten erhalten ist die Fliesendekoration im Innern des Mausoleums, während die Malereien der Wand- und Wölbzone weitgehend verschwunden sind. Die Sockelzone schmücken kunstvoll angefertigte Fliesenmosaikfelder, für deren Entwurf eine streng geometrische, polygonale Matrix zu Grunde gelegt wurde (Abb. 14 a). Diese Art von Dekoration, weit verbreitet in Transoxanien, Khorasan und im Iran ab dem 15. Jahrhundert., wird in der kunsthistorischen Literatur auch als „Stern- und Polygonen-Muster“ oder *girih* (pers. 'Knoten') bezeichnet. Als Pendant fungierten die *islimi*-Motive, abgeleitet aus spiraligen Wein- oder Efeuranken.<sup>57</sup> Die Farbpalette der monochromen Fliesen im Mausoleum ist abwechslungsreich: Schwarz, Weiß, Grün, Türkis, Blau, Orange und Mangan-Violett. Die Ränder der Paneele umläuft eine spiralförmige Ranke mit Arabesken-Komposition aus ockerfarbigen Gabelblättern, parallel dazu eine zweite, türkisfarbige Ranke mit orangefarbenen Zweigen und weißen Blüten. Im Zentrum des geometrischen Entwurfs steht ein schwarzer zwölfzackiger Stern, in dessen Mitte ein sechseckiger Wirbel eingefügt ist (Abb. 14 b).

Die Wandzone wird von einem vorspringenden Hauptgesims abgeschlossen. Die Zwickel zwischen den vier tragenden Bögen sind mit

<sup>57</sup> Gülru Necipoğlu: *The Topkapi Scroll. Geometry and Ornament in Islamic Architecture*. Santa Monica: The Getty Center for the History of Art and the Humanities, 1995, 9.





Abb. 14 a-b: Mausoleum. Sockelzone.

Muqarnas gestaltet, das oben in Riefen übergeht. Am Übergang zur Wand wird das Muqarnas flach und nimmt die Form von Blendnischen in Zeilen an. Vier Zwickel, die mit Gittern aus sich kreuzenden Rippen gestaltet sind, bilden sich über den Scheitel der sich kreuzenden Bögen. Die Rippen formen geknickte Drachenvierecke, die an der Oberkante angeschnitten werden, so dass für das abschließende Gesims ein Sechzehn-Eck resultiert. Muqarnaszellen, die ebenfalls in Riefen übergehen, leiten zur kleinen Kuppel in der Mitte des Raumes über (Abb. 15). Unterhalb des abschließenden Frieses über der Wandzone und unmittelbar darauf, an der Stirnseite der Bögen über die Seitennischen, sind Überreste von Malerei in Form von zwei breiten Bändern erkennbar. Kaum sichtbare, stark verwitterte weiße Buchstaben auf blauem Hintergrund und dazwischen kleine vegetabile Elemente in roter Farbe deuten darauf hin, dass es sich dabei um Inschriften gehandelt hat.

Im Hof dominieren die vier Iwane die zweigeschossige Fassade. In ihrer Erscheinung unterscheiden sie sich sowohl in ihrer Grundrissform als auch in ihrer Höhe. Die Iwane auf der Querachse (Nord-Süd) sind wesentlich höher und werden durch tiefe, halbachteckige Nischen mit Spitzbögen, die ebenfalls reich dekoriert werden, ausgedehnt. Der

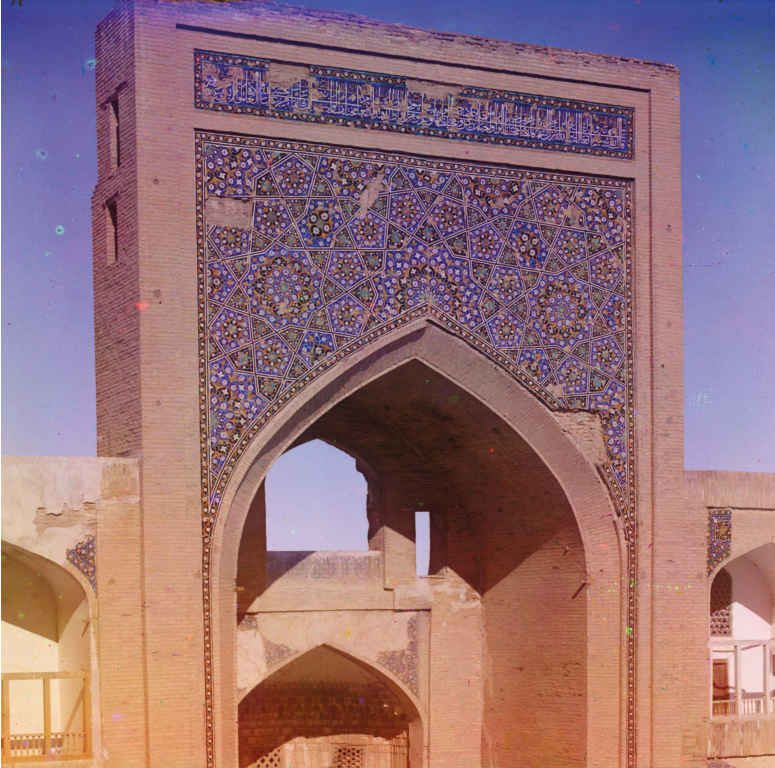
## Die Madrasa Mir-i Arab



*Abb. 15: Mausoleum. Gliederung der Wand- und Wölbzone.*

Dekor der niedrigeren Iwane auf der Längsachse (Ost-West) ist stark restauriert. Rechteckige Nischen und reich dekorierte Spitzbögen darüber erweitern sie. Identische Arkaden zu beiden Seiten der Iwane erzielen eine harmonische und einheitliche Wirkung der Hoffassade. Eine farbige Abbildung, aufgenommen von Gorskij (um 1915), hat die

ursprüngliche Verkleidung an der Stirnseite des Süd-Iwans festgehalten. Ein hervorragend ausgeführtes Fliesenmosaik, in dessen Entwurf ähnlich wie in den Fliesenfeldern im Mausoleum eine polygonale Matrix zu Grunde gelegt wurde, füllt den Zwickel aus, während ein Schriftband die Dekorzone nach oben abschließt (Abb. 16 a).



*Abb. 16 a: Süd-Iwan. Ursprüngliche Dekoration.*

Die spitzbogigen Nischen im Süden und Norden wurden gleichartig dekoriert. Vom zweiten Register wird die Sockelzone durch ein Inschriftband aus Fliesenmosaik getrennt. Ein flaches Muqarnas in drei

Reihen, die an den Seiten leicht hervorspringen, geht in die Wandzone über. Mehrere identische Medaillons in unterschiedlicher Größe, die sich von oben nach unten vergrößern und in drei Reihen angeordnet sind, gruppieren sich um einen achteckigen Stern aus Fliesenmosaik im Scheitel des Bogens. Auffällig ist der Entwurf des Zwickels über der Nische, das von denen der anderen Iwane abweicht: In den Ecken türkisfarbige Medaillons auf dunkelblauem Hintergrund und orangefarbene wellenförmige Arabesken dazwischen, aus denen dünne türkisfarbige Ranken mit weißen Kompositblüten und Knospen hervorsprossen (Abb. 16 b-c).

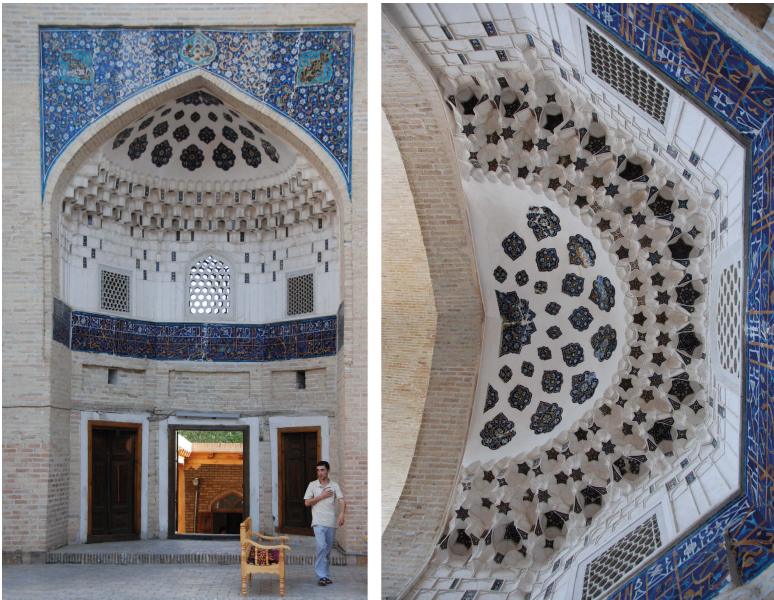


Abb. 16 b-c: Südwand. Dekor des Tympanums (oben). Fliesendekor in der Nische (unten).



*Abb. 17 a-b: Ost-Iwan. Fliesenmosaik in der Nische.*

In Kontrast zu den anderen zwei werden die Iwane auf der Längsachse mit abweichenden Entwürfen für die Dekoration versehen. An der Stirnseite des Ost-Iwans füllen dünne doppel-spiralförmige Ranken, die aus großen Blumensträußen hervorspriessen, das Mosaik aus. Die Nische darunter ist in drei Register gegliedert. Ein Inschriftband über der undekorierten Sockelzone leitet auch hier zu der reich dekorierten Wandzone über. Bänder aus Fliesenmosaik unterteilen die Wand in sechs gleich große Felder, die von flachen Muqarnaszellen ausgefüllt werden. Die Bänder kreuzen sich und formen Drachenvierecke in unterschiedlicher Größe. Medaillons aus Fliesenmosaik sind in der Mitte der Drachenvierecke eingefügt. Um einen zwölfeckigen Stern im Scheitel des Bogens gruppieren sich drei Reihen von weiteren Medaillons (Abb. 17 a-b). Im West-Iwan ist eine Fensteröffnung, eingerahmt von einem flachen Blendbogen, in der Mitte der Nische eingelassen. Die Dekoration der Nische ist um die Fensteröffnung konzentriert. Eine dickstämmige Ranke verläuft an den Seiten des spitzbogigen Fensters

und verzweigt sich darüber. Darauf folgt ein unendlicher geometrischer



Abb. 18 a-b: West-Iwan. Fliesenmosaik.

Rapport, organisiert um zwölfzackige Sterne mit spiralförmigen Wirbeln in der Mitte. Ein Rand aus zwei spiralförmigen Ranken umgibt das Fliesenfeld. Die Dekoration wird von einem kalligraphierten Feld im *nastaliq* Duktus unterhalb des Scheitels der Nische abgeschlossen (Abb.18 a-b).

## Inschriften<sup>58</sup>

Durch die Restaurierung im Jahr 1997 wurden massive Veränderungen an dem ursprünglichen Inschriftprogramm der Anlage vorgenommen. Viele der historischen Felder und Inschriften wurden durch neue Entwürfe ersetzt, die keine Rücksicht auf die ursprüngliche Erscheinung der alten Felder, auf die Duktus der Kalligraphen oder die beabsichtigte Wirkung auf den Betrachter nahmen. Kurioserweise wurden die In-

<sup>58</sup> Für die Mithilfe bei der Entzifferung der arabischen und persischen Inschriften, wie auch für die Bestimmung der Koranverse danke ich Kourosh Rashidi.

schriften aus der Restaurierungsphase publiziert<sup>59</sup>, während die originalen Inschriften, festgehalten auf historischen Abbildungen, unberücksichtigt blieben. Zu den bekannten historischen Inschriften an der Madrasa Mir-i Arab gehören:

1. Grabinschriften. Lediglich die Daten, ohne den Namen des Verstorbenen, sind bekannt.<sup>60</sup>
2. Memorialtafel im Mausoleum mit persischer Dichtung:  
„An dem Tag, an dem der Tod den Saum meines Lebens freigibt//  
Wenn diese dunkle Erde den Faden löst, der mich zusammenhält//  
Oh Herr, schütze Du den Glauben dessen, der an meinem Grab//  
sitzt und für mich betet!“.<sup>61</sup>
3. In der Nische unterhalb des Süd-Iwans, neben einer Koraninschrift eine Jahresangabe (937/ 1530–1531).

In größerem Umfang haben religiöse Inschriften des Ursprungsbaus die Zeit überdauert.

1. Haupteingang. Holztafel im Türflügel links, Koran, 15:46.<sup>62</sup>
2. Inschrift über dem Tympanum in der Nische links vom Hauptportal. Nach der erwähnten Renovierung im Jahr 1997 Koran, 19:36.<sup>63</sup>
3. Inschrift am oberen Tambourrand der nordwestlichen Kuppel. Koran, 48:10–12, mit einem *Sadaqallah* am Ende. In den recht-

---

59 Babadzhanov: „The Masterpieces“, Bd. 1, S. 227-253.

60 S. Anm. 12.

61 Übersetzung des persischen Textes: Roja Dehdarian.

62 Babadzhanov: „The Masterpieces“, Bd. 1, 237.

63 Ebd.: 233.

eckigen Feldern über den Fensternischen ein Teilzitat von Koran 40:15. Nach der Renovierung im Jahr 1997 Koran, 17:1–8.<sup>64</sup>

4. In der Nische unterhalb des Süd-Iwans Koran, 2:33–34. Auf der Stirnseite des Iwans Koran, 35:27–28. Nach der Renovierung im Jahr 1997 Koran, Sure 1.<sup>65</sup>
5. In der Nische unterhalb des Ost-Iwans Koran, 2:255.
6. In der Nische unterhalb des West-Iwans Hadith: Der Prophet (Gott segne ihn und schenke ihm Heil) sagte: Gewiss, die Gelehrten sind die Erben der Propheten. Sie haben weder Dinare noch Dirhams hinterlassen, sondern Wissen! Und derjenige, der solch ein Vermächtnis bekam, hat ein großes Los gezogen. Der Liebling Gottes sagt die Wahrheit!<sup>66</sup>

Signaturen der zuständigen Kalligraphen wurden nicht eindeutig identifiziert. Für die Behauptung, die kalligraphischen Felder seien das Werk des berühmten Kalligraphen Mir Ali Fathabadi findet sich in den schriftlichen Überresten an der Madrasa keine Bestätigung.<sup>67</sup>

## Vergleich

Die Frage, ob in der Baukunst Mittelasiens nach den Timuriden eine Fortführung oder ein Bruch mit der Tradition festzustellen ist, erweist sich aus zwei Gründen als schwierig zu beantworten. Als erstes ist die schlechte Erhaltung von Madrasabauten aus der Zeit von Sultan Husain Baiqara (1470-1506) zu nennen. Aus diesem Grund werden häufig Vergleichsbeispiele herangezogen, die zwischen 1460 und 1470 datiert werden und nicht in Herat, sondern in der Provinz gebaut wurden – wie

---

64 Ebd.: 249.

65 Ebd.: 247.

66 Ebd.: 239.

67 Ebd.: 239–241.



die Madrasa in Khargird<sup>68</sup> –, oder gar außerhalb des timuridischen Herrschaftsbereichs liegen – wie die Madrasa in Bidar, Indien<sup>69</sup>. Von der spärlichen Erhaltung der Lehranstalten aus der Anfangsphase der abulkhairidischen Herrschaft in Buchara wurde bereits berichtet. Ähnlich dürftig ist auch die Erhaltung von überlieferten Madrasabauten aus anderen urbanen Zentren der Abulkhairiden, gebaut im ersten Viertel des 16. Jahrhunderts Kurz nach der Eroberung von Samarkand finanzierte Shibani Khan eine Madrasa, die erst nach seinem Tod von seiner Schwiegertochter Mihr Sultan Khanum fertig gestellt werden konnte. Im Auftrag der kasachischen Prinzessin wurde wenige Jahre später neben der ersten eine zweite Madrasa gebaut.<sup>70</sup> Über die Architektur und Dekoration dieser doppelten Anlage ist nichts bekannt.<sup>71</sup>

Kunsthistorische Vergleiche zwischen Denkmälern, deren Bauzeit mehr als 50 Jahre auseinanderliegen, erscheinen aus mehreren Gründen problematisch. Zum einen setzen sie eine lineare Entwicklung der Architektur voraus, deren Verlauf auf der Basis der erhaltenen Bauten „rekonstruiert“ wird. Zum anderen zeichnen sich ab die Anlagen der Nachfolger, in diesem Fall die der Abulkhairiden, bei solch einer Gegenüberstellung nicht als das Resultat einer eigenständigen Entwicklung, sondern lediglich als das Ergebnis der vorangegangenen Zeit. So führt die Betrachtung aus dem Blickwinkel des voranstehenden Zeitraumes häufig zu Feststellungen, die Architektur und Baudekoration der Abulk-

68 Bernard O’Kane: „The Madrasa al-Ghiyasiyya at Khargird“. In: *Iran* 14 (1976), 79–92.

69 Thalia Kennedy: *Sultanate Architecture of South Asia (1386–1526)*. Diss. SOAS 2006, 166–170; John Burton-Page: *Indian Islamic Architecture: Forms and Typologies, Sites and Monuments*. Leiden-Boston: Brill, 2008, 102.

70 Die Stiftungsurkunde in Mukminova: „K istorii agrarnykh otnošenij“, 103–224.

71 Nach einer Restaurierung unter den Manghiten verlor die doppelte Madrasa ihre prachtvolle Erscheinung. Eine Beschreibung der rekonstruierten Anlage findet sich in Abu Tachir Choža: *Samarija. Opisanie drevnostej i musulmanskich svjatyn' Samarkanda*. Hg. V. Vjatkin, Samarkand, 1899, 243–244. Die Überreste wurden am Ende des 19. Jahrhunderts für eine geplante Straßenerweiterung abgetragen, konnten allerdings mit einem Grundriss, einem Querschnitt und Abbildungen dokumentiert werden. Vgl. *Turkestanskij al'bom. Čast archeologičeskaja* 1.2. Hg. A. L. Kun, N. V. Bogaevskij, 1871–1872, Taf. 126–127.

hairiden sei epigonenhaft, im besten Fall konservativ, und keinesfalls mit den innovativen Errungenschaften der timuridischen Epoche vergleichbar. Solche Werturteile gilt es zu hinterfragen. Aufgrund mangelnder Alternativen müssen als Vergleichsbeispiele Anlagen herangezogen werden, die in spättimuridische Zeit datiert werden und zu anderen Gattungen gehören, wie etwa Memorialbauten oder Freitagsmoscheen.

Eine axiale Anordnung von Freitagsmoschee und Madrasa in der timuridischen Architektur ist nicht bekannt. Zu den timuridischen Präzedenzfällen von zwei axial angeordneten Sakralbauten werden die Khanaqah und Madrasa des Gur-i Mir<sup>72</sup>, neben der Vier-Iwanen Madrasa und Khanaqah von Shakh Rukh<sup>73</sup> in der Nähe der Zitadelle von Herat gezählt. Weitere Anregungen für den Entwurf der Madrasa Mir-i Arab in Buchara könnten Sultan Husain Baiqaras Ikhlasiyya-Komplex<sup>74</sup> oder der damals noch intakte Baukomplex von Ulugh Beg in Samarkand<sup>75</sup> geliefert haben. Die Betonung der Schauseite eines Gebäudes durch zweischalige Kuppelbauten auf hohen Tambouren war unter den Timuriden allem Anschein nach geläufig, wie die Madrasa Do Dar in Mashhad vor Augen führt.<sup>76</sup> Die Gestaltung der Eingangsnischen in der

72 I. Pletnev: Problemy issledovaniya i opyt restavracii arhitekturnogo kompleksa „Gur-Emir“. Avtoreferat, Leningrad, 1969, Abb. 1; Golombek/Wilber: „The Timurid Architecture“, Katalog Nr. 29, 260–263.

73 Terry Allen: *A Catalogue of the Toponyms and Monuments of Timurid Herat*. Cambridge: Aga Khan Program for Islamic Architecture at Harvard Univ. u. a., 1981, 138–141.

74 Der Text der erhaltenen Stiftungsurkunde in Terry Allen: „A Catalogue“, 94–97. Vgl. auch Maria E. Subtelny: „A Timurid Educational and Charitable Foundation. The Ikhlasiyya Complex of Ali Shir Nava'i in 15th-Century Herat and its Endowment“. In: *Journal of the American Oriental Society* 111.1 (1991), 38–61. Über die Architektur der Anlage Golombek/Wilber: „The Timurid Architecture“, Katalog Nr. 77, 314–315; O'Kane: „Timurid Architecture“, Katalog Nr. 54, 339–343. Eine von Pugachenkova vorgeschlagene „Rekonstruktion“ des zerstörten Baus steht im Widerspruch zur Beschreibung des Komplexes in der Stiftungsurkunde aus der Gründungszeit. Vgl. Pugachenkova: „Zodčestvo“, 96.

75 Eine zeitgenössische Beschreibung der Khanaqah von Ulugh Beg hinterließ Zahir ud-Din Babur. Vgl. *The Baburnama. Memoirs of Babur, Prince and Emperor*. Hg. Wheeler M. Thackston. New York Oxford University Press, 1996, 84–85.

76 Die Madrasa, in Standartwerken über die Architektur der Region als timuridisch

Form eines Halbachtecks, wie die der Masjid-i Kalan und Mir-i Arab, findet sich wieder in der Ausformung des Portals von Gazurgah.<sup>77</sup> Der Aufbau der Hauptfassade mit einem Portal in der Mitte und Fassadenflügeln mit akzentuierten Nebenachsen an dessen Seiten ist in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts geläufig, wie die bereits erwähnte Madrasa in Khargird verdeutlicht. Die Vier-Iwan Anordnung mit einem Eingangstrakt um den Hof-Iwan war den Baumeistern Transoxaniens nicht unbekannt, wie die Erscheinung der Madrasa von Ulugh Begh in Samarkand deutlich macht. Parallelen für die Dekoration aus Fliesenmosaik finden sich ebenfalls in erhaltenen Bauten aus der spätmuridischen Zeit, darunter an der Freitagsmoschee von Herat<sup>78</sup> und in den Heiligtümern von Mashhad und Gazurgah. Die Dekoration einer Nische mit Muqarnas, in denen Fliesenfragmente eingebaut wurden, existierte ebenfalls in Khorasan unter den Spätmuriden, zu den erhaltenen Beispielen gehört die Anlage von Abrandabad.<sup>79</sup> Die reiche Gestaltung des Eingangsbereichs von Mir-i Arab mit Glasurziegeldekoration findet dagegen ihre nächsten Entsprechung in bucharischen Bauten aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, darunter die Madrasa Kulkaldash (1568-1569), die Madrasa von Ulugh Begh (rest. 1586) und die Madrasa von Abdallah Khan (1589-1591).

---

identifiziert, ist nicht durch Bauinschriften datiert. Berichte, die unterschiedliche Bauten im Komplex von Imam Reza den Chinggisiden aus Zentralasien zuschreiben, wurden bislang entweder ignoriert oder nicht ernsthaft überprüft. Vgl. O’Kane: „Timurid Architecture“, Katalog Nummer 15, 179–187; Golombek/Wilber: „The Timurid Architecture“, Katalog Nr. 94, 333–334.

77 Die Datierung des Portalbaus ist ungewiss. Mehrere erhaltene Bauinschriften deuten hin auf Reparaturen des Komplexes nach der Gründungszeit (unter anderem im Jahr 1562 und zwischen den Jahren 1605–1606). Trotzdem wurde die Möglichkeit, dass der Eingangsbereich unter Husain Baiqara, unter Shah Tahmasp oder am Anfang des 17. Jahrhunderts fertiggestellt worden sein konnte nicht in Betracht gezogen. Vgl. Golombek: „The Timurid Shrine“, 84–92.

78 Lisa Golombek: „The Resilience of the Friday Mosque. The Case of Herat“. In: *Muqarnas* 1 (1983), 95–102.

79 Golombek/Wilber: „The Timurid Architecture“, Katalog Nr. 128, 358.

Die Planung der Madrasa als Teil eines Komplexes mit der Freitagsmoschee, die Lage im Zentrum der Altstadt und die Monumentalität der Lehranstalt deuten auf einen hohen künstlerischen Anspruch. Der Rückgriff auf spättimuridische Bau- und Dekorformen weist unmissverständlich darauf hin, dass der Architekt mit dem Baukanon aus der Zeit von Husain Baiqara bestens vertraut war.

## Der Architekt

Der Entwurf, die Gliederung der Hauptfassade, die Gestaltung des Eingangsbereichs, die Lage der Kulträume mit den innovativen Kuppelkonstruktionen darüber, der Innenhof mit den schräg gestellten Arkaden in den Ecken und nicht zuletzt die dekorative Ausstattung der Madrasa Mir-i Arab scheinen das Produkt einer khorasanischen Werkstatt zu sein, die in der Residenzstadt Ubaydallah Khans tätig war. Die Namen der Baumeister am Hof von Buchara sind nicht bekannt.<sup>80</sup> Zu den wenigen Baukundigen, dessen Namen überliefert sind, gehört Sayyid Nizam al-Din Amir Sultan Mahmud, bekannt auch als Mirak-i Sayyid Ghiyas.<sup>81</sup> Der Auswanderer aus Herat ist als der Landschaftsarchitekt identifiziert worden, der einen Garten für Ubaydallah Khan südwestlich der Stadtmauer von Buchara anlegte und pflegte.<sup>82</sup> Sein Verhältnis mit dem Herrscher scheint ein freundliches gewesen zu sein. Nach dem Tod von Abd al-Aziz Khan, Sohn und Thronfolger von Ubaydallah im Jahr 1550,

---

80 Die Erklärung dafür wurde in dem niederen sozialen Stand gesucht, dem Architekten und Handwerker angehören sollen. Vgl. darüber Pugačenkova, G. A., Sadovo-parkovoe iskusstvo Srednei Azii v epochu Timura i timuridov, in: *Trudy Sredneaziatskogo gosudarstvennogo universiteta*, vyp. 23 (1951), 144.

81 Hasan Khoja Nissariy: „Muzakkiri Ahbob“, 152–153.

82 Subtelny, E.M., Mirak-i Sayyid Ghiyas and the Timurid Tradition of Landscape Architecture, in: *Studia Iranica* 24 (1994), 19-60. Englische Übersetzung des Textes von Khoja Nissari, S. 29-30: „On account of persecution by the Qizilbash, (he left his homeland) and came to Bukhara, where his Excellency ‘Ubaidallah Khan showed him great favor and untold patronage. In Bukhara he constructed a very fine garden (bagh) for the khan and planted it with all kinds of aromatic plants, flowers and fruit trees“.

verfasste Amir Sultan Mahmud ein Chronogramm.<sup>83</sup> Der Chronist Hasan Khoja Nissari kannte den Baumeister persönlich und lässt wenig Zweifel daran, dass er Mirak-i Sayyid Ghiyas für den führenden Architekten seiner Zeit hielt. Er bescheinigt ihm überdurchschnittliche Fähigkeiten im Bauwesen und bestätigt seine ehemals leitenden Funktionen in Herat.<sup>84</sup> Amir Sultan Mahmud starb zwischen 1550 und 1558 in Buchara und wurde im Khiyaban Viertel, neben dem Grab des berühmten Theologen Fazlallah b. Ruzbikhan Khunji bestattet, was seinen hohen sozialen Status belegt. Bald darauf emigrierte sein Sohn Sayyid Muhammad nach Indien. Kurz nach seiner Ankunft wird ihm die Errichtung des Mausoleums für den verstorbenen Moghul-Herrscher Humayun anvertraut.<sup>85</sup> Diese Tatsache scheint zu bestätigen, dass Amir Sultan Mahmuds Name weit über die Grenzen Transoxaniens hinaus bekannt war. Im spätmittelalterlichen Islam war die Tradierung von handwerklichen Fähigkeiten und spezialisiertem Wissen von Vater zu Sohn üblich, so dass der Sohn vom väterlichen Ruhm als Baumeister profitieren konnte. Eine frühere Zuschreibung der Madrasa Mir-i Arab als das Werk von Amir Sultan Mahmud<sup>86</sup> ist infrage gestellt worden, da in der Chronik der Name des Meisters ausschließlich mit dem Garten in Verbindung gesetzt wird.<sup>87</sup> Stilistische Merkmale der Architektur, die guten Verbindungen zum Herrscher in Buchara und die schnelle Karriere des Sohnes in Indien sprechen indes für die Madrasa Mir-i Arab als Entwurf von Amir Sultan Mahmud.

---

83 Hasan Khoja Nissari: „Muzakkiri Ahbob“, 47.

84 „He was a well-known sayyid and was highly respected in Herat. His prestige was so great that no one laid a brick (*khisht*) on the ground without his knowledge. (...) He was without equal in the fertile valley of construction (*imarat*) and agriculture (*zira'at*)...” Zitiert nach E. M. Subtelny, „Mirak-i Sayyid Ghiyas“, 29-30.

85 Ebd., 31-34.

86 Begley, W. E., Ghiyas, Mirak Mirza, in: *Macmillan Encyclopedia of Architects*, New York 1982, Bd. 2, 194.

87 Subtelny, E. M., Mirak-i Sayyid Ghiyas, 28-29, Fußnote 52.

## Der Auftraggeber

Als Auftraggeber der Anlage in Buchara geht die Literatur bislang einstimmig von Mir-i Arab aus. Derselbe Auftraggeber stiftete in Sauran eine andere Madrasa, bis vor kurzem lediglich aus zeitgenössischen Beschreibungen bekannt.<sup>88</sup> Diese frühere Madrasa des Mir-i Arab wurde im Jahr 1514 fertig gestellt. Überreste davon blieben bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts erhalten. Dazu gehören die zwei Minarette, die das Portal flankierten, von P. I. Pashino und A. K. Chains beschrieben und gezeichnet<sup>89</sup> und im Jahr 1866 von M. K. Priorov fotografiert.<sup>90</sup> Erst neuere archäologische Ausgrabungen ermöglichten Aussagen über die ursprüngliche Erscheinung der Anlage.<sup>91</sup> Die ausgegrabenen Überreste werfen jedoch weitere Fragen auf, darunter über die Ursache für die bautypologischen Unterschiede zwischen den zwei Bauten. So kann die Architektur der Madrasa in Sauran durchaus als traditionell bezeichnet werden. Hingegen zeichnet sich die Lehranstalt in Buchara durch Bauelemente aus, die eine deutliche khorasanische Konnotation aufweisen, die dem damaligen Betrachter vermutlich nicht verborgen blieb. Lassen sich diese Unterschiede mit der Persönlichkeit des Auftraggebers erklären?

Über den Namenspatron des Gebäudes, Shams ad-Din Abdallah al-Arabi al-Yamani al-Hadramauti, bekannt auch als Mir-i Arab, ist in der historischen Wissenschaft einiges bekannt. Der Name des Würdenträgers wurde von B. B. Rozen und W. W. Bartol'd mit Bautätigkeit und Infrastrukturprojekten in Sauran aus dem ersten Viertel des 16. Jahr-

88 Boldyrev: „Zajnaddin Vasifi“, 162–166.

89 Pugačenkova, G. A., Sauranskije bašni, in: *Trudy Sredneaziatskogo gosudarstvennogo universiteta*, Vyp. LVII, 163-167, Taškent 1954.

90 Turkestanskij al'bom. Čast archeologičeskaja 1.1, Taf. 2.

91 Baipakov, K. M., Akylbek, S. Š.: „Medrese srednevekovnogo Saurana“, in: *Archeologija stepnoi Evrazii*, 56-79, Kemerovo-Almaty 2008; Baipakov, K. M.: *Islamskaja archeologičeskaja arhitektura i archeologija Kazachstana*, Almaty-Samarkand 2012, 31-36, mit einem Grundriss der ausgegrabenen Madrasa, Abb. 13, 247.

hundreds in Verbindung gebracht.<sup>92</sup> Eine Liste der Bauten, die ihm zugeschrieben werden, publizierte S. Ayni.<sup>93</sup> Die größte Aufmerksamkeit erregte allerdings die politische Tätigkeit des Mir-i Arab.<sup>94</sup> Der einflussreiche arabische Sayyid aus dem Hadramaut war im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts nach Mittelasien ausgewandert. In Samarkand machte er die Bekanntschaft von Khoja Ahrar, doch es ist zweifelhaft, ob er ein Mitglied der Naqshbandiyya geworden ist.<sup>95</sup>

Mir-i Arab pflegte einen engen Umgang mit Shibani Khan sowohl während der Wanderungen des chingisidischen Prinzen nach der Auflösung des Khanats seines Großvaters als auch während des anschließenden Aufenthalts in Buchara. Während der Feldzüge von Shibani Khan gegen die Städte Turkestans unterstützte ihn Mir-i Arab nach Kräften. Allmählich zog sich der Scheich aus dem politischen Leben zurück und ließ sich am Anfang des 16. Jahrhunderts in Sauran nieder. Zeitgenössische Berichte überliefern, dass er im Februar 1509 am Hof von Shibani Khan dennoch ein großes Ansehen genoss.<sup>96</sup> Sein politisches Prestige setzte der Sayyid in der undurchsichtigen Situation nach 1510 für Ubaydallah Sultan ein. Die zaghafte Unterstützung der abulhairidischen Prinzen im Kampf gegen Babur und die Safawiden kritisierte er offen.<sup>97</sup> In einer Auseinandersetzung zwischen Sewinch Khoja Sultan und Ubaydallah Sultan nach der Rückeroberung Transoxaniens ergriff Mir-i Arab erneut Partei für den jungen Neffen von Shibani Khan.

---

92 Rozen: „Opisanije rukopisej“, 127; V. V. Bartol'd: „K istorii orošenija Turkestana. Syr-Darja. In: *Sočinenija*, Bd. 3. Moskva: Vostočnaja literatura, 1965, 225–226.

93 Sadraddin Ayni: „Mir Arab imoratlari“. In: *Maorif va Ukituvči* 5 (1927), 34–36.

94 G. A. Džuraeva: „Mir-i Arab i političeskaja žizn' na Bližnem i Srednem Vostoke v period feodalizma“. In: *Bartol'dovskie Čtenija 1982*. Moskva 1985. Vereinzelt Informationen über den Würdenträger finden sich in Boldyrev, „Zajnaddin Vasifi“, 336–337; Fußnote 267. Vgl. auch Babadžanov: „Mir-i Arab“, 88–102.

95 Hasan Khoja Nissarij: „Muzakkiri Ahbob“, 22. Babadžanov: „Mir-i Arab“, 93; Schwarz: „Unser Weg“, 119.

96 Ott: „Transoxanien“, S. 101–102.

97 Boldyrev: „Zajnaddin Vasifi“, 118–119.

In Folge dessen wurde auf Befehl des Herrn von Taschkent das Anwesen Mir-i Arabs in Sauran zerstört und geplündert. Daraufhin ließ sich der Scheich in Buchara nieder (1514).<sup>98</sup> Über sein Leben und seine Position am Hof von Ubaydallah Sultan ist weit weniger bekannt. Selbst über das Todesdatum sind sich die Forscher uneinig.<sup>99</sup> Die Ereignisse kurz vor seinem Tod lassen sich dagegen relativ genau rekonstruieren. Auf Einladung von Ubaydallah Sultan war der führende Scheich der Naqshbandiyya, Khoja Ahmad b. Jalal al-Din Kasani, bekannt als Makh-dum-i Azam, zu Besuch nach Buchara gekommen. Während des Aufenthalts brachen heftige Auseinandersetzungen zwischen den Anhängern von Makh-dum-i Azam und dem Gefolge des arabischen Sayyids aus. Der inzwischen 75 Jahre alte Shams ad-Din Abdallah al-Arabi wurde in einem Handgemenge übel zugerichtet und starb kurz darauf an den Folgen.<sup>100</sup> Mir-i Arab wurde unter einem hölzernen, nicht beschrifteten Kenotaph im Mausoleum der Madrasa bestattet, die heute seinen Namen trägt.

Es erscheint zweifelhaft, ob ein Sufi-Scheich, sei er noch so bedeutend wie Shams ad-Din Abdallah al-Arabi, Einfluss auf den Entwurf des Architekten nehmen konnte. Dies würde unter anderem eine verblüffende Kenntnis der zeitgenössischen Architektur voraussetzen. An der Gleichsetzung des Sayyids mit dem Bauherrn lassen sich also Zweifel anmelden. Auch konnte die Errichtung der Madrasa gegenüber der Freitagsmoschee gewiss nicht ohne die Zustimmung von Ubaydallah Sultan vonstatten gehen. Vermutlich hat der damals schon über 70 jährige Mir-i Arab das Ende der Bauarbeiten an der Madrasa im Jahr 1536

---

98 Boldyrev: „Zajnaddin Vasifi“, 162–166; Schwarz: „Unser Weg“, 76–77.

99 Als Todesjahr des Würdenträgers werden die Jahre 1525, 1527–1531, 1530–1533, 1546 und gar 1563 angegeben. Vgl. darüber *Fazlallah b. Ruzbichan Isfahani: Michman-name-i Buchara*. Hg R. P. Džalilova. Moskva: Vostočnaja literatura, 1976, Fn. 73; Džuraeva: „Vakfnye gramoty“, 8; dies.: „Mir-i Arab“, 78; Babadžanov: „Mir-i Arab“, 97; Schwarz: „Unser Weg“, 121.

100 Hasan Khoja Nissariy: „Muzakkiri Ahbob“, 226; Babadžanov: „Mir-i Arab“, 97.



nicht mehr erleben können.<sup>101</sup> Nach seinem Tod trat der mächtige Ubaydallah Sultan (ab 1533 Khan im korporativen abulkhairidischen Staat) als Vormund für Muhammad Baqir, der minderjährige Sohn des Sayyids auf. Der Erklärungsversuch, die Bauarbeiten an der Madrasa seien unter der Leitung von Muhammad Baqir fortgesetzt worden erscheint aus diesem Grund wenig glaubwürdig.<sup>102</sup> Daher bietet sich der Herrscher über Buchara für die Rolle eines Auftraggebers an. Es ist keineswegs zwingend, dass er als solcher offen auftreten musste.

In der Literatur wird die Instandsetzung der Freitagsmoschee von Buchara Ubaydallah zugeschrieben, obwohl dafür weder explizite Hinweise in zeitgenössischen Texten, noch erhaltene historische Inschriften existieren. Seine Verbindung zur Madrasa Mir-i Arab dagegen wurde nie näher betrachtet, obwohl bekannt war, dass er Mittel für den Bau zu Verfügung stellte.<sup>103</sup> Während der Khorasan-Feldzüge hatte Ubaydallah b. Mahmud Gelegenheit, die spätmuridischen Bauten sowohl in Herat als auch in Mashhad, Khargird und Abrandabad persönlich kennenzulernen. Ein glaubwürdiges und nachvollziehbares Motiv für Ubaydallah, diesen Komplexes im Zentrum von Buchara zu errichten, kann in dem Bestreben gesehen werden, eine würdige Residenzstadt mit Hofhaltung nach Herater Tradition zu schaffen. Dies konnte am besten durch repräsentative Bauten zum Ausdruck gebracht werden. In einem Brief an Shah Tahmasp aus dem Jahr 1530 verweist der Herrscher persönlich auf seine Rolle als Mäzen für die Restaurierung von timuridischen Bauten in Herat und auf die Errichtung von Madrasabauten. Diese Bautätigkeit bekräftigte den rechtmäßigen Anspruch auf

---

101 Babadžanov: „Mir-i Arab“, Fn. 20.

102 Džuraeva: „Mir-i Arab“, 78. Nach V. Filimonova wurde das zweite Stockwerk der Anlage in schnellerem Tempo und in minderer Qualität als das erste Stockwerk errichtet. Darüber in Babadžanov: „Mir-i Arab“, 91; Schwarz: „Unser Weg“, 121.

103 Rempel: „Architekturnyj ornament“, 34; Pugachenkova: „Samarkand, Bukhara“, 63; Haidar: „Central Asia“, 155; 177; Fußnoten 45-46; Babadžanov: „The Masterpieces“, 227.

Khorasan.<sup>104</sup> In diesem Sinne kann auch die Architektur der Madrasa in Buchara als das Ergebnis einer „Politik mit Ziegeln“ interpretiert werden.

## Zusammenfassung:

Die vorgestellte Madrasa ist unter Ubaydallah b. Mahmud Sultan geplant und gebaut worden. Die Bautätigkeit fand zwischen 1527-1536 statt. Ihre Bedeutung erhält die Lehranstalt auch durch die Tatsache, dass es sich um das letzte erhaltene Beispiel von ursprünglich mehreren Madrasa-Bauten dieser Zeit handelt. Zu betonen ist hier die exklusive Lage des Baus im Herzen der Altstadt, gegenüber der Freitagsmoschee auf einer erhöhten Plattform, was als Hinweis auf die politische Vormachtstellung des Auftraggebers gedeutet werden muss. Ubaydallah b. Mahmuds Bestreben nach kultureller Führung in Transoxanien, kombiniert mit dem territorialen Anspruch auf Khorasan, spiegeln sich wider im ausgewählten Bautyp und in einzelnen Bau- und Dekorelementen, die ihren Ursprung in Khorasan hatten. Die Tätigkeit des Herrschers als Mäzen der Künste und seine anhaltenden militärischen Feldzüge in der umstrittenen Provinz prägten die gesamte erste Hälfte des 16. Jahrhunderts dieser Epoche und dem Herrscher persönlich setzte der Architekt mit dem Architekturmeisterwerk in Buchara ein würdiges Denkmal.<sup>105</sup>

## Literatur

Abu Tachir Choža: *Samarija. Opisanie drevnostej i musulmanskich svjaty-n' Samarkanda*. Hg. V. Vjatkin, Samarkand, 1899.

---

104 Haidar: „Central Asia“, 170–171.

105 Petruccioli: „Bukhara and Samarkand“, 509; Voronina: „Architectural Monuments“, 11; 28–29.

- Akimuškin, Oleg: „Biblioteka Šibanidov v Buchare 16 v.”, in: *Bamberger Zentralasienstudien: Konferenzakten ESCAS IV* (Bamberg 8.-12. Oktober 1991). Hg. Ingeborg Baldauf, Michael Friedrich. Berlin: Klaus Schwarz, 1994, 325–341.
- Ašrafi, Mukaddima M.: *Bucharskaja škola miniatjurnoj živopisi (40–70 gody 16 v.)*. Dušanbe: Doniš, 1974.
- dies.: „The School of Bukhara to c. 1550”. In: *The Arts of the Book in Central Asia*. Hg. Oleg Akimushkin. Paris: Unesco, 1979, 249–272.
- Allen, Terry: *A Catalogue of the Toponyms and Monuments of Timurid Herat*. Cambridge: Aga Khan Program for Islamic Architecture at Harvard Univ. u. a., 1981, 138–141.
- Babadzhanov, Baxtior u.a.: *The Masterpieces of Architectural Epigraphy of Uzbekistan*. Taschkent: Fund Forum, 2011, Bd. 1.
- Babadžanov, Baxtior: „Mir-i Arab”. In: *Kul'tura kotčevnikov na rubeže vekov (19–20, 20–21 w.): Problemy genezisa i transformacii (materialy međunarodnoj konferencii g. Almaty, 5–7 ijunja 1995 g.)*. Hg. N. Sachanova. Almaty: Parallel, 1995.
- Babadjanov, Baxtior; Muminov, Ashirbek; Paul, Jürgen: *Schaibanidische Grabinschriften*. Wiesbaden: Reichert, 1997.
- Sussan Babaie: „Building on the Past. The Shaping of Safavid Architecture”. In: *Hunt for Paradise. Court Arts of Safavid Iran (1501–1576)*. Hg. Jon Thompson, Sheila R. Canby. Milano: Skira Editore 2003, 27–48.
- Baipakov, K. M., Akylbek, S. Š.: „Medrese srednevekovnogo Saurana”, in: *Archeologija stepnoi Evrazii*, 56-79, Kemerovo-Almaty 2008.
- Baipakov, K. M.: *Islamskaja archeologičeskaja arhitektura i archeologija Kazachstana*, Almaty-Samarkand 2012.
- Bachrušina, C. V.; Nepomnina, V. Ja.; Šiškina, V. A.: *Istorija narodov Uzbekistana*. Taškent: AN UzSSR, 1947, Bd. 2.

- Baranov, N. V. u. a.: *Vseobščaja istorija arhitektury v 12-ti tomach*, 12 Bde. Moskva: Literatura po stroitel'stva, 1969, Bd. 8.
- Bartol'd, V. V.: „Istorija kul'turnoy Žizni Turkestana”. In: *Sočinenija*, Bd. 2, Teil 1. Moskva: Vostočnaja literatura, 1963.
- ders.: „K istorii orošenija Turkestana. Syr-Darja. In: *Sočinenija*, Bd. 3. Moskva: Vostočnaja literatura, 1965.
- ders.: „Otčet o komandirovke v Turkestan”. In: *Sočinenija*, Bd. 8. Moskva: Vostočnaja literatura, 1973.
- Blair, Sheila S.; Bloom, Jonathan M.: *The Art and Architecture of Islam (1250–1800)*. New Haven/London: Yale Univ. Press, 1994.
- Blake, Stephen P.: *Half the World. The Social Architecture of Safavid Isfahan (1590–1722)*, Costa Mesa: Mazda Publishers, 1999.
- Boldyrev, A. N.: *Zajnaddin Vasifi: Tadžikskij pisatel' 16 v. Opyt tvorčeskoj biografii*. Dušanbe, 1985.
- Bregel, Yuri: *An Historical Atlas of Central Asia*. Hg. Denis Sinor, Nicola di Cosmo. Leiden u. a.: Brill, 2003.
- ders.: „Abu'l-Khayrids”, in *Encyclopaedia Iranica*, Online Ausgabe, 20 Februar 2009, [www.iranicaonline.org/articles/abul-khayrids-dynasty](http://www.iranicaonline.org/articles/abul-khayrids-dynasty)
- ders.: *Notes on the Study of Central Asia*. Bloomington: Indiana Univ. Research Institute for Inner Asian Studies, 1996.
- Brentjes, Burchard: *Mittelasien. Kunst des Islam*. Leipzig: E. A. Seemann, 1982.
- Burton, Audrey: *The Bukharans. A Dynastic, Diplomatic and Commercial History (1550 – 1702)*. New York: Curzon Press, 1997.
- Burton-Page, John: *Indian Islamic Architecture: Forms and Typologies, Sites and Monuments*. Leiden-Boston: Brill, 2008.
- Canby, Sheila R.: *Shah Abbas. The Remaking of Iran*. London: British Museum Press, 2009.

- Chmelnizkij, Sergej: „Architektur der Schaibaniden und Khanfürstentümer”. In: *Islam, Kunst und Architektur*. Hg. Markus Hattstein, Peter Delius. Köln: Könemann, 2000.
- Chuvin, Pierre; Degeorge, Gerard: *Samarkand, Bukhara, Khiva*. Paris: Flammarion, 2001.
- Cohn-Wiener, Ernst: *Turan. Islamische Baukunst in Mittelasien*. Berlin: Ernst Wasmuth, 1930.
- Dmitriev, V. M.: „Kompozicionnye osobennosti bucharskoj architektury vtoroj poloviny 16 v. In: *Materialy po istorii i teorii architektury Uzbekistana 1*, Taškent: Akademija architektury SSSR, 1950, 31–45.
- Denike, B. P.: *Architekturnyj ornament Srednej Azii*. Moskva-Leningrad: Akademija architektury SSSR, 1939.
- Martin B. Dickson: *Shah Tahmasb and the Uzbeks: The Duel for Khurasan with Ubayd Khan (1524–1540)*. Ann Arbor: UMI, 1958.
- G. A. Džuraeva: „Mir-i Arab i političeskaja žizn' na Bližnem i Srednem Vostoke v period feodalizma”. In: *Bartol'dovskie Čtenija 1982*. Moskva 1985.
- dies.: *Vakfnye gramoty kak istočnik po sozial'no-ekonomičeskoj istorii Buchary v 16–17 vv. Avtoreferat*. Taškent 1985.
- Eckmann, Janos: „Die tschagataische Literatur”. In: *Philologiae Turcicae Fundamenta*. Hg. Louis Bazin u. a. Wiesbaden: Steiner, 1959–1960, Bd. 2.
- N. Elias, E. Denison Ross: *The Tarikh-i Rashidi of Mirza Muhammad Haidar, Dughlat. A History of the Moghuls of Central Asia*. Patna: Book Traders, 1973.
- Fazlallah b. Ruzbichan Isfachani: Michman-name-i Buchara*. Hg R. P. Džalilova. Moskva: Vostočnaja literatura, 1976.
- V. Filimonov, E. Nekrasova: „L'ensemble architectural de Taq-e Sarrafan à Boukhara”. In: *Cahiers d'Asie Centrale* 5–6 (1998).

- Foltz, Richard C.: *Mughal India and Central Asia*. Karachi u.a.: Oxford Univ. Press, 1998.
- Gangler, Anette; Gaube, Heinz; Petruccioli, Attilio: *Bukhara. The Eastern Dome of Islam. Urban Development, Urban Space, Architecture and Population*. Stuttgart-London: Edition Axel Menges, 2004.
- Golombek, Lisa; Wilber, Donald: *The Timurid Architecture of Iran and Turan*. Princeton: University Press, 1990.
- Golombek, Lisa; Subtelny, Maria E.: *Timurid Art and Culture. Iran and Central Asia in the Fifteenth Century*. Leiden: Brill, 1992.
- Golombek, Lisa: *The Timurid Shrine at Gazur Gah*. Toronto: University of Toronto Press, 1969.
- „The Resilience of the Friday Mosque. The Case of Herat”. In: *Muqarnas* 1 (1983).
- Grube, Ernst J.: *The Classical Style in Islamic Painting*. Lugano: Edizioni Oriens, 1968.
- Haarmann, Ulrich: „Staat und Religion in Transoxanien im frühen 16. Jahrhundert”. In: *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 124 (1974).
- Haidar, Mansura: *Central Asia in the sixteenth Century*. New Delhi: Manohar, 2002.
- Hasan Khoja Nissariy: *Muzakkiri Ahbob*, übersetzt von Ismail Bekzhon, Tashkent: Abdulla Kadiri, 1993.
- Hillenbrand, Robert: „Safavid Architecture”. In: *The Cambridge History of Iran. The Timurid and Safavid Periods*. Hg. Peter Jackson, Laurence Lockhart. London: Cambridge Univ. Press, 1986, 759–843.
- Howorth, Henry H.: *History of the Mongols from the 9th to the 19th century*. London: Longmans, Green, and Co, 1880, Bd. 2.2.
- Hrbas, Miloš; Knobloch, Edgar: *Die Kunst Mittelasiens*. Prag: Artia, 1965.

- Islam, Riazul: *Indo-Persian Relations. A Study of the Political and Diplomatic Relations between the Mughul Empire and Iran*. Teheran, 1970.
- Ivanov, P. P.: *Chozjajstvo Džujbarskich šejchov. K istorii feodal'nogo zemlevladienija v Srednej Azii v 16–17 vv.* Moskva u. a.: AN SSSR, 1954.
- Kennedy, Thalia: *Sultanate Architecture of South Asia (1386–1526)*. Diss. SOAS 2006.
- Khanikoff, Nikolaj: *Bokhara. Its Amir and its People*. London, 1845.
- Kılıç, Nurten: „Change in Political Culture. The Rise of Sheybani Khan”. In: *Cahiers d'Asie Centrale* 3–4 (1997), 57–68.
- Knobloch, Edgar: *Monuments of Central Asia. A Guide to the Archaeology, Art and Architecture of Turkestan*. London u. a.: Tauris, 2001.
- Krjukov, K. S.: *Progressivnye tendencii zodčestva Srednej Azii 16 v.* Avtoreferat. Taškent, 1965.
- Turkestanskij al'bom. Čast archeologičeskaja 1.2.* Hg. A. L. Kun, N. V. Bogaevskij, 1871–1872, Taf. 126–127.
- Lavrov, V. A.: *Gradostroitel'naja kul'tura Srednei Azii*. Moskva: Arhitektura i gradostroitel'stvo, 1950, 146–160.
- Leisten, Thomas: „Die islamische Architektur in Usbekistan”. In: *Usbekistan: Erben der Seidenstraße*. Hg. Johannes Kalter, Margareta Pavaloi. Stuttgart: Edition Hansjörg Mayer, 1995.
- Lentz, Thomas W.: „The Timurid Resonance”. In: *Timur and the princely vision. Persian art and culture in the fifteenth century*. Hg. Thomas W. Lentz, Glenn D. Lowry. Los Angeles: Smithsonian Institution Press, 1989, 303–327.
- McChesney, Robert D.: „Economic and Social Aspect of the Public Architecture of Bukhara in the 1560's and 1570's”. In: *Islamic Art II* (1987), 217–242.
- ders.: *Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine (1480–1889)*, Princeton 1991.
- ders.: „Shibanids”. In: *EI<sup>2</sup>*, Bd. 9, Leiden: Brill, 1997, 428–431.

- „Shibani Khan“. In: *EI<sup>2</sup>*, Bd. 9. Leiden: Brill, 1997, 426–428;
- ders.: „Central Asia VI: in the 16th–18th Centuries“, in *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 5.
- ders.: „The Chinggisid Restoration in Central Asia (1500–1785)“. In: *The Cambridge History of Inner Asia. The Chinggisid Age*. Hg. Nicola di Cosmo, Allen J. Frank, Peter B. Golden. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2009.
- Mirbabajev, A. u.a.: *Madrasa Maverannachra i Chorasana*. Dušanbe: Meros, 1998.
- Muhammad Yusuf Munschi: *Tarikh-i Mukim Khani*. Hg. A. A. Semenov. Taškent: AN UzSSR, 1956.
- Mukminova, R. G.: K istorii agrarnych otnošenij v Uzbekistane 16. v. Po materialam „Vakf-name“. Taškent: Nauka, 1966.
- Necipoglu, Gülru: „From International Timurid to Ottoman. A Change of Taste in Sixteenth-Century Ceramic Tiles“. In: *Muqarnas* 7 (1990), 136–170.
- dies.: *The Topkapi Scroll. Geometry and Ornament in Islamic Architecture*. Santa Monica: The Getty Center for the History of Art and the Humanities, 1995.
- Nekrasova, Yelizaveta: *Die Basare von Buchara. Das Antlitz einer Handelsstadt im Wandel*. Berlin: Das Arabische Buch, 1999.
- O’Kane, Bernard: „The Madrasa al-Ghiyasiyya at Khargird“. In: *Iran* 14 (1976), 79–92.
- ders.: *Timurid Architecture in Khurasan*. Costa Mesa: Mazda Publishers, 1987.
- Ott, Ursula: *Transoxanien und Turkestan zu Beginn des 16. Jahrhunderts*. Das Mihmān-nāma-yi Buḥārā des Faḍlallāh b. Rūzbihān Ḥuṅgūi. Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz, 1974.
- Palladio, Andrea: *Die vier Bücher zur Architektur*. Wiesbaden: Marix, 2009.



- Petersen, Andrew: *Dictionary of Islamic Architecture*, London–New York: Routledge, 1996.
- Petrucchioli, Attilio: „Bukhara and Samarkand”. In: *The City in the Islamic World*. Hg. Salma H. Jayyusi u.a. Leiden u. a.: Brill, 2008, Bd. 1, 499–514.
- Pletnev, I.: Problemy issledovanija i opyt restavracii arhitekturnogo kompleksa „Gur-Emir”. Avtoreferat, Leningrad, 1969.
- Pugačenkova, G. A., Sadovo-parkovoe iskusstvo Srednei Azii v epochu Timura i timuridov, in: *Trudy Sredneaziatskogo gosudarstvennogo universiteta*, vyp. 23 (1951).
- dies.: Sauranskije bašni, in: *Trudy Sredneaziatskogo gosudarstvennogo universiteta*, Vyp. LVII (1954).
- dies.: *Pamjatniki Arhitektury Srednej Azii epochi Navoi*. Moskva: SAGU, 1958.
- dies.: *Mečet Anau*. Aščabad: AN TuSSR, 1959.
- dies.: *Samarkand, Buchara*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1975.
- dies.: *Zodčestvo Zentral'noj Azii 15 v. Veduščie tendencii i čerty*. Taškent: Literaturny i iskusstvo imeni Gafura Guljama, 1976.
- Pugačenkova, Galina A.; Rempel', Lazar I.: *Istorija iskusstv Uzbekistana*. Taškent: Iskusstvo, 1965.
- dies.: *Vydajuščiesja pamjatniki arhitektury Uzbekistana*. Taškent: Chudožestvennaja literatura UzSSR, 1958.
- Rempel', Lazar I.: *Arhitekturnyj ornament Uzbekistana. Istorija razvitija i teorija postroenija*. Taškent: Chudožestvennaja literatura UzSSR, 1961.
- ders.: *Dalekoe i blizkoe. Stranicy byta, stroitel'nogo dela, remesla i iskusstva staroy Buchary*. Taškent: Literaturny i iskusstvo imeni Gafura Guljama, 1981.

- Rizvi, Kishwar: *The Safavid Dynastic Shrine. Architecture, Religion and Power in Early Modern Iran*. London u. a.: Tauris, 2010.
- Rozen, B.: *Opisanije rukopisej Instituta Vostočnych Jazykov*, Bd. 3, 1896.
- Ayni, Sadraddin: „Mir Arab imoratlari”. In: *Maorif va Ukituvči* 5 (1927).
- Sajko, E. V.: *Sredneaziatskaja glasurovannaja keramika 12–15 v.* Dušanbe: Doniš, 1969.
- ders.: *Technika i tehnologija keramičeskogo proizvodstva Srednei Azii v isto-ričeskom razvitii*. Moskva: Nauka, 1982.
- Schwarz, Florian: *Unser Weg schließt Tausend Wege ein. Derwische und Gesellschaft im islamischen Mittelasien im 16. Jahrhundert*, Berlin: Klaus Schwarz, 2000.
- Schimmel, Annemarie: „Some Notes on the Cultural Activity of the First Uzbek Rulers”. In: *Journal of the Pakistan Historical Society* 8.3. (1960), 149–166.
- Seddon, C. N.: *A Chronik of the Early Safawis, being the Ahsanu't-Tawarikh of Hasan-i Rumlu*. Baroda: Oriental Institute, 1934, Bd. 2.
- Semenov, A.: „Pervye Šejbanidy i bor'ba za Maverannachr”. In: *Trudy AN TaSSR* 12.1 (1954), 111–150.
- ders.: „Kul'turnyj uroven' pervych Šejbanidov”. In: *Sovetskoe vostokovede-nije* 3 (1956).
- Šiškin, V. A.: *Architekturnye pamjatniki Buchary*. Taškent: Komitet nauki UzSSR, 1936.
- ders.: „Nadpisi na portale Bol'šoj mečeti v Buchare”. In: *Bjulleten AN UzSSR* 8, (1947).
- ders.: „Firman 1541 na portale Bol'šoj Sobornoj mečeti Buchary. In: *Isto-rija Material'noj kul'tury Uzbekistana*, Bd. 5. Taškent: Nauka, 1964.
- Spuler, Berthold: *Geschichte Mittelasiens seit dem Auftreten der Türken*. Lei-den und Köln: Brill. 1966.
- Subtelny, Maria E.: „Art and Politics in Early 16th Century Central Asia”. In: *Central Asiatic Journal* 27 (1983), 121–148.

dies.: „A Timurid Educational and Charitable Foundation. The Ikhlasiyya Complex of Ali Shir Nava'i in 15th-Century Herat and its Endowment". In: *Journal of the American Oriental Society* 111.1 (1991), 38–61.

dies.: Mirak-i Sayyid Ghiyas and the Timurid Tradition of Landscape Architecture, in: *Studia Iranica* 24 (1994), 19–60.

dies.: „The Timurid Legacy. A Reaffirmation and a Reassessment". In: *Cahiers d'Asie Centrale* 3–4 (1997), 9–19.

*The Baburnama. Memoirs of Babur, Prince and Emperor*. Hg. Wheeler M. Thackston. New York Oxford University Press, 1996.

Tomaev, G. N.: *Reznaja majolikovaja mozaika v arhitektуре Srednej Azii (14–15 v.)*. Moskva: Literatura po stroitel'stvo i arhitektury, 1951.

Voronina, V.: *Architectural Monuments of Middle Asia. Bukhara, Samarkand*. Leningrad: Avrora, 1969.

Veselovskij, N.: „Podrobnosti smerti uzbeskogo chana Muhammeda Šajbani". In: *Trudy vos'mogo archeologičeskogo s'ezda v Moskve 1890 g.* Bd. 3. Moskva, 1897.

Yavorskij, I.: Putešestvie russkago posol'stva po Afganistanu i Bucharskomu chanstvu v 1878–79 g. Bd. 1. S.-Petersburg.

Zajn ad-Din Vasifi: Bada'i al-Vaqa'i. Hg. A. N. Boldyrev. Moskva: Vostočnaja literatura, 1961, Bd. 1.

Zasyppkin, B. N.: *Arhitektura Srednej Azii*. Moskva: Akademija arhitektury SSSR, 1948.

## **Abbildungsnachweise:**

Abb. 1: Zeichnung Buchara-Projekt, Uni Bamberg. Plangrundlage Parfenov-Fenin (nach Gangler, Gaube und Petruccioli, *Bukhara*, S. 69).

Abb. 2 a-b: Aus Herdeg, K.: Bukhara, Turkistan and Two Houses in Bukhara, in: „Formal Structure in Islamic Architecture of Iran and Turkistan", New York 1990, S. 59-61.

- Abb. 3-4: Aufmaß A. Bogoduchov, R. Tochtæv, A. Chalikov (1978). Archiv der GGIpO, Inv. Nr. 5460/ M 59; 5461/ M 59. Nachgezeichnet von K. Rashidi.
- Abb. 5 a-c: Aufmaß A. Bogoduchov, R. Tochtæv, A. Chalikov (1978). Archiv der GGIpO, Inv. Nr. 5463/ M 59; 5464/ M 59.
- Abb. 6: Foto M. Tupev, aufgenommen 2010.
- Abb. 7 a: Aufmaß A. Berššcein und K. Krjukov (1951). Archiv der GGIpO, Inv. Nr. 2329-35/ M 59.
- Abb. 7 b: Aufmaß N. Veselovskij (1938). Archiv der GGIpO, Inv. Nr. 2288/ M 59.
- Abb. 8: Aufmaß M. Ginzburg (1938). Archiv der GGIpO, Inv. Nr. 2291/ M 59. Nachgezeichnet von K. Rashidi.
- Abb. 9 a-d: Aufmaß A. Bogoduchov, R. Tochtæv, A. Chalikov (1978). Archiv der GGIpO, Inv. Nr. 5466/ M 59; 5465/ M 59.
- Abb. 10 a: Foto Anonym, aufgenommen 1937. Archiv der GGIpO. Bild Nr. 13353/ 82-3.
- Abb. 10 b: Foto V. Giršberg, aufgenommen 1955. Archiv der GGIpO. Bild Nr. 9204/ 16-12.
- Abb. 11 a: Zeichnung K. Krjukov (1951). Archiv der GGIpO. Inv. Nr. 2330/ M 59.
- Abb. 11 b-c: Foto M. Tupev, aufgenommen 2010.
- Abb. 12 a-b: Foto V. Giršberg, aufgenommen 1955. Archiv der GGIpO. Bild Nr. 9217/ 60-12; 9219/ 60-12.
- Abb. 13 a-b: Foto M. Tupev, aufgenommen 2008.
- Abb. 14 a-b: Foto M. Tupev, aufgenommen 2010.
- Abb. 15: Foto M. Tupev, aufgenommen 2010.
- Abb. 16a: Foto Prokudin-Gorskij, aufgenommen 1905-1915. Library of Congress Prints and Photographs Division. Views in Central Asia, Russian Empire, LOT 10338, no. 240. LC-DIG-prok-11876.
- Abb. 16 b-c: Foto M. Tupev, aufgenommen 2010.

Mustafa Tupev

Abb. 17 a-b: Foto M. Tupev, aufgenommen 2010.

Abb. 18 a-b: Foto M. Tupev, aufgenommen 2010.

## **DIE AUTORINNEN UND AUTOREN**

### **Patrick Bartsch**

Studium der Turkologie, Iranistik und Islamwissenschaft an der Universität Bamberg (Promotion 2008). Seit 2008 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Turkologie in Bamberg. Forschungsschwerpunkte: Kultur und Geschichte der Republik Türkei, Übersetzung türkischer Literatur ins Deutsche

### **Lale Behzadi**

Studium der Nahostwissenschaft, Deutschen Philologie und Iranistik an den Universitäten Halle-Wittenberg, Göttingen und Kairo. Promotion 1995: experimentelle ägyptische Kurzprosa; Habilitation 2004: klassisch-arabische Sprachphilosophie. Seit 2009 Professorin für Arabistik an der Universität Bamberg. Forschungsschwerpunkte: Arabische Literatur- und Geistesgeschichte, Geschichte der arabischen Rhetorik und Literaturtheorie, Phänomene der arabischen Gegenwartsliteratur, Literaturtheorie in der Arabistik.

### **Patrick Franke**

Studium der Islamwissenschaft, Rechtswissenschaft und Semitistik in Bonn sowie der Arabistik in Aleppo. Promotion Bonn 1999. Nach einer Assistentur am Institut für Orientalistik der Universität Halle (1999-2006) Lehrstuhlvertretungen in Hamburg, Leipzig und Jena. 2008 Habilitation in Halle mit einer Arbeit zum islamischen Denken in der frühen Neuzeit. 2008/09 Heisenberg-Stipendium, seit 2009 Inhaber des Lehrstuhls für Islamwissenschaft der Universität Bamberg. Forschungsschwerpunkte: Geschichte des islamischen Denkens in der frühen Neuzeit, politische, soziale und intellektuelle Geschichte der Stadt Mekka, die Idee des „Heiligen Raums“ im vormodernen Islam, sexualethische

Konzepte des Islams und ihr Wandel in der Gegenwart, moderne schiitische Gruppierungen.

### **Roxane Haag-Higuchi**

Studium der Islamwissenschaft und Ethnologie in Freiburg i.Br. und Isfahan. Seit 1989 Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Iranistik der Universität Bamberg. Forschungsgebiete: Literatur und Kulturgeschichte Irans im 19. und 20. Jahrhundert mit Schwerpunkt auf Fragen des Kulturkontakts und kultureller Wandlungsprozesse, darüber hinaus Beschäftigung mit neuerer und neuester Geschichte Irans sowie religionsgeschichtlichen Themen.

### **Geoffrey Haig**

Studium der Allgemeinen Sprachwissenschaft, Germanistik und Anglistik an der Universität Kiel, Turkologie und Iranistik an der Universität Bamberg. Nach der Promotion (1997, Kiel) tätig in Bielefeld, Canberra, Uppsala und Kiel. Seit 2010 Professor für Allgemeine Sprachwissenschaft an der Universität Bamberg. Forschungsschwerpunkte: Sprachen des mittleren Ostens, insbesondere das Kurdische und das Türkische, Sprachkontakt, Sprachdokumentation, diachrone Syntax der iranischen Sprachen.

### **Barbara Henning**

Studium der Islamwissenschaft, Arabistik und Ethnologie (B.A.) sowie Turkologie (M.A.) in Halle, Bamberg, Paris und Seattle. Promoviert derzeit im Rahmen eines DFG-Projektes an der Universität Bamberg zur Geschichte der Bedirhani-Familie in spätoomanischer und post-imperialer Zeit. Schwerpunkte ihrer Arbeit liegen dabei in der Biographieforschung und qualitativen Netzwerkanalyse.

## **Christoph Herzog**

Studium der Islamwissenschaft sowie Neueren und Neuesten Geschichte in Freiburg und Istanbul. Zwischen 2004 und 2008 als wissenschaftlicher Referent am Orient Institut Istanbul. Seit 2008 Professor für Turkologie an der Universität Bamberg. Forschungsschwerpunkte: spätosmanische Geschichte und Biographienforschung, türkische Memoirenliteratur und Historiographie.

## **Birgitt Hoffmann**

Studium der Islamwissenschaft, Germanistik und Volkskunde an der Universität Freiburg im Breisgau (Promotion 1985). Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Orientalischen Seminar der Universität Freiburg und am Institut für Iranistik der FU Berlin. Wissenschaftliche Assistentin/Oberassistentin am Lehrstuhl für Iranistik der Universität Bamberg (Habilitation 1995, Lehrbefugnis Islamwissenschaft und Iranistik). 1997-2005 Professorin für Islamwissenschaft an der Universität Bonn. Seit 2005 Professorin für Iranistik an der Universität Bamberg. Forschungsschwerpunkte: Geschichte und Kultur persisch geprägter Gesellschaften, Historiographie, Hagiographie, Selbstzeugnisse, symbolische Kommunikation.

## **Nana Kharebava**

Studium der Georgistik an der Universität Tiflis. Studium der Iranistik und Islamwissenschaft an der Universität Bamberg (Promotion 2012). Forschungsstipendium für Postdoc-Projekt an der Universität Bamberg (2013). Forschungsschwerpunkte: Diplomatie, safavidisch-kaukasische Beziehungen, Fiskalwesen.



## **Lorenz Korn**

Studium der Islamwissenschaft, Kunstgeschichte und Politikwissenschaft in Tübingen sowie von Islamic Art and Archaeology in Oxford. Promotion Islamwissenschaft, Tübingen 1999. Aga Khan Postdoctoral Fellow in Islamic Art and Archaeology, Harvard University. Seit 2003 Professor für Islamische Kunstgeschichte und Archäologie an der Universität Bamberg. Forschungsschwerpunkte: Geschichte der Architektur in der Kernländern der Islamischen Welt und in Zentralasien, islamische Metallarbeiten aus dem iranischen Raum, arabische Epigraphik.

## **Johannes Rosenbaum**

Studium der Islamwissenschaft, Südasienswissenschaft und Volkswirtschaftslehre in Halle. Arbeitet seit 2009 an einer Dissertation zum Ehediskurs unter südasiatischen Muslimen. Seit 2011 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Islamwissenschaft an der Universität Bamberg. Forschungsschwerpunkte: zeitgenössischer Islam in Nordindien, islamische Ethik, Ehe und Sexualität im Islam, iranische Geistesgeschichte

## **Susanne Talabardon**

Susanne Talabardon, geboren und aufgewachsen in Berlin/Ost; studierte evangelische Theologie an der Humboldt-Universität zu Berlin. Ihre Promotion befasste sich mit der jüdischen Rezeption der Deutung Moses als Prophet; die Habilitation widmete sie der chassidischen Hagiographie. Von 1997 bis 2008 war sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Religionswissenschaft der Universität Potsdam. Seit 2008 hat sie die Professur für Judaistik an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg inne.

## **Mustafa Tupev**

Studium der Turkologie, Islamischen Kunstgeschichte und Archäologie sowie Bauforschung und Baugeschichte an der Universität Bamberg. Seit 2014 Projekt-Mitarbeiter am Lehrstuhl für Islamische Kunstgeschichte und Archäologie in Bamberg. Forschungsschwerpunkte: Islamische Archäologie, Architekturgeschichte Zentralasiens und Irans in der post-mongolischen Zeit. Promotionsprojekt: Architektur in Zentralasien im 16. Jahrhundert: Historische und kunsthistorische Untersuchungen an Sakralbauten der Abulkhairiden.

## **Andreas Wilde**

Studium der Iranistik, Islamwissenschaften und Arabistik in Leipzig, Bamberg und Teheran (1997-2005). Zwischen 2006 und 2010 Junior Researcher am Zentrum für Entwicklungsforschung in Bonn und Mitarbeit im Projekt *Local Governance and Statehood in the Amu Darya Borderlands*. 2012 Promotion im Fach Islamwissenschaften an der Universität Bonn. Seit April 2012 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Iranistik der Universität Bamberg. Forschungsschwerpunkte: Geschichte Irans, Afghanistans und Zentralasiens (18. und 19. Jahrhundert), hier v.a. Fragen von Macht, Herrschaft und sozialer Ordnung; sowie Sklavenhandel und Piraterie im Persischen Golf (19. Jh.).



University  
of Bamberg  
Press

Der Band versammelt insgesamt vierzehn Beiträge von Mitgliedern des Instituts für Orientalistik der Otto-Friedrich-Universität Bamberg zu verschiedenen Forschungsthemen. Das Institut umfasst sieben Professuren/Lehrstühle: Allgemeine Sprachwissenschaft (Prof. Dr. Geoffrey Haig), Arabistik (Prof. Dr. Lale Behzadi), Iranistik (Prof. Dr. Birgitt Hoffmann), Islamische Kunstgeschichte und Archäologie (Prof. Dr. Lorenz Korn), Islamwissenschaft (Prof. Dr. Patrick Franke), Judaistik (Prof. Dr. Susanne Talabardon) und Turkologie (Prof. Dr. Christoph Herzog). Bei den Artikeln handelt es sich um Forschungsbeiträge zur Sprachgeographie Ostanatoliens (Geoffrey Haig), der türkischen (Patrick Bartsch), persischen (Roxane Haag-Higuchi) und arabischen (Lale Behzadi) Literatur, der Religionswissenschaft (Patrick Franke, Johannes Rosenbaum, Susanne Talabardon), zu verschiedenen Aspekten der Geschichte des Nahen und Mittleren Ostens (Birgitt Hoffmann, Nana Kharebava, Andreas Wilde, Barbara Henning, Christoph Herzog) sowie zur islamischen Architektur (Lorenz Korn, Mustafa Tupev).



eISBN 978-3-86309-287-0



9 783863 092870

[www.uni-bamberg.de/ubp](http://www.uni-bamberg.de/ubp)