ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE, 825. BAND

VERÖFFENTLICHUNGEN ZUR IRANISTIK
HERAUSGEGEBEN VON BERT G. FRAGNER UND VELIZAR SADOVSKI
NR. 63

ŞEVKET KÜÇÜKHÜSEYIN

SELBST- UND FREMDWAHRNEHMUNG IM PROZESS KULTURELLER TRANSFORMATION

Anatolische Quellen über Muslime, Christen und Türken (13.–15. Jahrhundert)

Verlag der
Österreichischen Akademie
der Wissenschaften

Wien 2011

Vorgelegt von w. M. Bert G. Fragner
in der Sitzung am 13. März 2011

Die verwendete Papiersorte ist aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff hergestellt,
frei von säurebildenden Bestandteilen und alterungsbeständig.

Alle Rechte vorbehalten

ISBN 978-3-7001-7070-9

Copyright © 2011 by
Österreichische Akademie der Wissenschaften
Wien

Druck: Prime Rate kft., Budapest

http://hw.oeaw.ac.at/7070-9
http://verlag.oeaw.ac.at

VORWORT

Die folgende Studie wurde im Februar 2009 als Dissertation der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn vorgelegt. Die Disputation erfolgte am 28. August 2009.

Dies, lieber Leser, sind die letzten Zeilen, die ich an diesem Buch schreibe, und ich tue das mit großer Freude. Einerseits, weil eine lange, oft auch schwierige Phase intensiver Arbeit hiermit endlich ihr gebührendes Ende findet. Andererseits aber auch, weil sich mir nun die Gelegenheit bietet, jenen gegenüber meinem Dank Ausdruck zu geben, die mich auf diesem Weg begleitet und in vielfältiger Weise unterstützt haben.

Am Anfang, im Verlauf und am Ende dieser Arbeit steht meine vielgeachtete Doktormutter Frau Prof. Dr. Birgitt Hoffmann. Sie gab mir nicht nur den Mut und die Zuversicht, dieses Projekt zu beginnen, sondern opferte seiner Entwicklung und Umsetzung auch viel, sehr viel Zeit, und wohl auch einige Nerven. Ihr außergewöhnliches, keineswegs selbstverständliches Engagement und ihr großes Vertrauen gehören zu den wesentlichen Triebkräften, die diese Arbeit ermöglicht haben. Sie stand mir immer zur Seite, setzte sich für mich ein, eröffnete mir in vielen Beziehungen neue Perspektiven, Einsichten und Möglichkeiten. Dabei gestand sie mir stets die Freiheit zu eigenen Entscheidungen zu und war offen für meine Meinungen und Interpretationen. Es stimmt aber auch, dass ein Großteil hiervon sich erst in vielen Gesprächen mit ihr entwickelte, in denen sie mich mit ihrem Wissen, ihren wegweisenden Überlegungen und kreativen Ideen immer wieder zum Denken und Hinterfragen anregte, mir aber auch die Kraft gab, mich zu entscheiden. Sie ist ein großartiger Mensch, dem ich sehr viel verdanke!

An dieser Stelle sei es mir erlaubt, jenen Personen und Institutionen zu danken, die mir die Möglichkeit boten, mich dieser Arbeit zu widmen, sie zu einem Ende zu führen und schließlich als Buch in der Hand zu halten. Verpflichtet bin ich der Gerda Henkel Stiftung, die mir ihr Vertrauen geschenkt und mich in den ersten zwei Jahren des Projekts mit einem großzügigen Stipendium unterstützt hat, übrigens bei voller Forschungsfreiheit. Hierfür, aber auch für die unkomplizierte und persönliche Art der Kommunikation sei ihr und insbesondere Frau Dr. Angela Kühnen mein herzlicher Dank ausgesprochen. Nicht minder danke ich der Deutschen Forschungsgemein-

schaft für die Aufnahme in das Schwerpunktprogramm 1173 „Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter“, das für mich Herausforderung und Chance zugleich war. Es erlaubte mir nicht nur, mich ohne drängende Sorgen um den alltäglichen Lebensunterhalt meinem Projekt zu widmen. Vielmehr hat die Integration in das SPP Spuren hinterlassen auch in dieser Arbeit. Das Arbeitsforum C und die uns gestellte Aufgabe – mit beiden habe ich mich anfangs recht schwer getan – haben sich für mich als Glücksfall heraus gestellt. Auf viele der Fragen und Antworten, die sich hieraus ergaben, wäre ich, allein auf mich gestellt, wohl gar nicht gekommen. So sei auch meinen Mitstreitern im Arbeitsforum C für ihre Anregungen und Kritiken, für ihr Verständnis und vor allem ihre Geduld gedankt. Dies gilt insbesondere für Dr. Daniel König, der mir mit den Jahren von einem geachteten Kollegen zu einem teuren Freund wurde.

Nicht zuletzt danke ich Herrn Prof. Dr. Bert Fragner und Herrn Dr. Velizar Sadovski herzlich für die freundliche Aufnahme dieser Studie in die „Veröffentlichungen zur Iranistik“.

Ich hatte das Glück, mich der wohlwollenden Anteilnahme und Unterstützung vieler Menschen zu erfreuen, die mit Ermunterungen, Anregungen, Ratschlägen, konstruktiven Kritiken und vielem anderen mehr zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen haben. Mein Dank gilt Herrn Prof. Dr. Stephan Conermann für seine Hinweise, die Bereitstellung eines angenehmen Arbeitsplatzes und seine Bereitschaft, die Tätigkeit des Zweitgutachters zu übernehmen. Zu danken habe ich auch Frau PD Dr. Roxane Haag-Higuchi, Herrn Prof. Dr. Klaus Kreiser, Frau Prof. Dr. Christine Noelle-Karimi und den Herrn Prof. Dr. Jürgen Paul und Prof. Dr. Semih Tezcan. Besonders verpflichtet bin ich indes Frau Dr. Hedda Reindl-Kiel und Herrn Prof. Dr. Machiel Kiel. Ihr untrüglicher Sinn für das Machbare und das nicht Machbare haben wesentlichen Anteil daran, dass diese Arbeit nicht nur gedacht, sondern auch geschrieben wurde.

Frau Roswitha Braun, dem Herz der Bamberger Iranistik, danke ich für ihre endlose Geduld und dass sie mich in all den Jahren wie selbstverständlich vor allem was auch nur ansatzweise nach Verwaltung roch, geschützt hat. Meinen Freunden Jérôme A. Padilla und Dr. Nadir Purnaqcheband danke ich für viele intensive Gespräche, Rückmeldungen und Einsichten, nicht nur was das wissenschaftliche Arbeiten betrifft, ebenso, wie Dr. Roman Siebertz und Dr. Jens Bakker. Besondere Ehre gebührt indes Georg

Danckwerts. Er hat über mehrere Jahre hinweg nicht nur geduldig meine Monomanie ertragen und für steten Nachschub an Koffein und Nikotin gesorgt, sondern auch einen Großteil der Korrekturen erledigt.

Die lange Zeit in der dieses Buch entstand, war angefüllt mit einigen Höhen und vielen Tiefen. Das ich sie alle einigermaßen heil überstanden habe und schließlich auch noch eine hoffentlich brauchbare Arbeit habe vorlegen können, ist ohne meine Freundin und Ehefrau Schayan E. Gharevi schlichtweg undenkbar.

Bamberg, am 6. Januar 2010 Şevket Küçükhüseyin

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG 1

I. DIE METHODISCHEN GRUNDLAGEN 11

I.1. DIE BEDEUTUNG DER LEBENSWELT UND DIE FRAGE NACH MENTALITÄT 11

I.1.1. Das Konzept der Lebenswelt 11
I.1.2. Zum Begriff der kollektiven Identität 18
I.1.3. Zum Begriff der Mentalität und der Mentalitätsgeschichte 20
I.1.4. Mentalität oder kollektive Identität? 30
I.1.5. Zum Verständnis narrativer Quellen 32
I.1.6. Stereotype als Teil des Wissensvorrats 36
I.1.7. Die Rolle von Erinnerung im Prozess der Identitätsbildung 42

I.2. HISTORIOGRAPHIEN, VOLKSROMANE UND HAGIOGRAPHIEN ALS MENTALITÄTSGESCHICHTLICHE QUELLEN 44

I.2.1. ZUM AUSSAGEWERT HISTORIOGRAPHISCHER QUELLEN ODER: GESCHICHTSSCHREIBUNG ALS GESCHICHTSINTERPRETATION 44

I.2.2. EPISCHE TEXTE UND VOLKSROMANE 57

I.2.2.1. Einleitung 57
I.2.2.2. Zur Historizität der Überlieferungen des Volksromans 60
I.2.2.3. Zur erzieherischen Funktion des Volksromans 65
I.2.2.4. Anatolisch-türkische Volksromane als historische Quellen 66
I.2.2.5. Das Verhältnis des Volksromans zum Geschichtsbewusstsein 74
I.2.2.6. Zur Frage der Rezipienten 75

I.2.3. ZUR HAGIOGRAPHIE 81

I.2.3.1. Zum hagiologischen Forschungsstand 81
I.2.3.2. Zur sozialen Funktion der Hagiographie 93
I.2.3.3. Zur Aussagekraft hagiographischer Quellen 101
I.2.3.4. Zusammenfassung 104

II. DIE FALLBEISPIELE 109

II.1. ZUM KONTEXT MUSLIMISCHER GESCHICHTSSCHREIBUNG IM SELDSCHUKISCHEN ANATOLIEN 109

II.2. DIE HISTORIOGRAPHISCHEN WERKE DER POSTSELDSCHUKISCH-VOROSMANISCHEN ÄRA UND IHRE VERFASSER 132

II.2.1. AL-ḤUSAYN B. MUḤAMMAD B. ʻALĪ AL-ǦAʻFARĪ AR-RUǦADĪ, GENANNT IBN BĪBĪ: AL-AWĀMIR AL-ʻALĀʼĪYA FĪʼL-UMŪR AL-ʻALĀʼĪYA 132

II.2.1.1. Der Verfasser 132
II.2.1.2. Zur Entstehung des Werks und seiner Charakteristiken 138
II.2.1.3. Die Quellen Ibn Bībīs 153
II.2.1.4. Die Inkonsequenzen Ibn Bībīs 163
II.2.1.5. Zur Programmatik des Werks 172
II.2.1.6. Die Bewertung historischer Akteure und des Geschichtsverlaufs 177

II.2.2. MAḤMŪD B. MUḤAMMAD AL-MUŠTAHIR BIʼL-KARĪM AL-AQSARĀʼĪ: MUSĀMARAT AL-AḪBĀR WA-MUSĀYARAT AL-AḪYĀR 199

II.2.2.1. Der Verfasser 199
II.2.2.2. Die Perspektive Aqsarāʼīs 213
II.2.2.3. Zum Werk 224
II.2.2.4. Der Autor und sein Widmungsträger 226
II.2.2.5. Die historiographische Konzeption Aqsarāʼīs 234
II.2.2.6. Die didaktischen Mittel Aqsarāʼīs 237
II.2.2.7. Aqsarāʼīs Verhältnis zu Ibn Bībī 242

II.3. DER VOLKSROMAN BAṬṬĀLNĀME 249

II.3.1. Einleitung 249
II.3.2. Zur zeitlichen Verortung 250
II.3.3. Forschungsstand 252
II.3.4. Zu den Entstehungsbedingungen des Baṭṭālmythos 255
II.3.5. Zur Figur des al-Baṭṭāl und Sayyid Baṭṭāl Ġāzī 260
II.3.6. Zur sozialen Verortung der Quelle 269
II.3.7. Das Baṭṭālnāme als Medium der Selbstvergewisserung 284

II.4. ŠAMS AD-DĪN AḤMAD-I AFLĀKĪ-I ʻĀRIFĪ: DIE HAGIOGRAPHIENSAMMLUNG MANĀQIB AL-ʻĀRIFĪN 313

II.4.1. Einleitung 313
II.4.2. Zum Wert der Quelle 316
II.4.3. Der Verfasser 322
II.4.4. Schreibanlass und Zielsetzung des Manāqib al-ʻĀrifīn 335

III. AUSWERTUNG 349
III.1. Einleitung 349
III.2. Der Prozess der Transformation 350
III.3. Der Bezug zum Raum Rūm 357
III.4. Die Identität als Muslime und die Islamizität Rūms 362
III.5. Die Haltung zum christlichen Glauben 381
III.6. Stereotype Verhaltensweisen der Christen 386
III.7. Die Bewertung von Christen vor ihrem ethnischen Hintergrund 403
III.8. Das Bild des Türken 411

IV. RESÜMEE 419

V. BIBLIOGRAPHIE 425
V.1. Abkürzungsverzeichnis 425
V.2. Quellen 428
V.3. Literatur 432

Abstract 461
Register 463

EINLEITUNG

Die Islamisierung und Turkisierung Kleinasiens war ein langer Prozess, der sich über einen Zeitraum von mehr als drei Jahrhunderten hinzog. Die große Zeitspanne zeigt, dass die Herauslösung des Landes aus der byzantinisch-christlichen Welt und seine Integration in einen (türkisch-)islamischen Zusammenhang keiner planvollen Absicht der *Zuwanderer* folgte, sondern sich sukzessive ergab. Im Laufe der Entwicklung wurde die durch die tiefgreifenden desintegrativen Entwicklungen erschütterte autochthone Bevölkerung jedoch schließlich politisch, religiös und kulturell derart überlagert, dass das türkische Bevölkerungselement „spätestens im 15. Jahrhundert ein absolutes Übergewicht“[1] erhielt. Aber auch die Zuwanderer veränderten sich. Die rasche Etablierung eigener dynastischer Herrschaften (Dānišmendiden, Rūmseldschuken) löste unter einem Großteil von ihnen einen tiefgreifenden soziokulturellen Wandel aus. Viele gaben das Wanderleben, das sie als Hirtennomaden bzw. kämpfende Verbände geführt hatten, auf und wurden sesshaft, die tribalen Bande lockerten sich, nicht wenige – unter ihnen die Eliten – ließen sich in den Städten nieder.

Diese enorme Anpassungsleistung führte jedoch genauso wenig wie die mannigfaltigen politischen Bündnisse und Heiratsverbindungen mit der christlichen Bevölkerung – die zahlenmäßig lange weit überlegen blieb – dazu, dass die türkischen Zuwanderer in religiöser und sprachlicher Hinsicht in der vorgefundenen *Mehrheitsgesellschaft* aufgegangen wären. Im Gegenteil, während die kulturelle Begegnung zwischen Konfrontation und Kompromiss oszillierte, schritt die Islamisierung und Turkisierung der anatolischen Bevölkerung unaufhaltsam voran.

Die Begriffe Turkisierung und Islamisierung verführen zu der Annahme, dass der nichttürkischen/nichtislamischen Bevölkerung ein monolithischer türkisch-islamischer Block gegenüberstand, dem es durch starke binnenintegrative Kräfte gelang, die autochthone Bevölkerung politisch, religiös und kulturell zu überlagern und im Laufe der Entwicklung aufzusaugen. Das Gegenteil war jedoch der Fall. Die politische und ethnische Landschaft Anatoliens war derart komplex, dass „von einem ‚türkisch-muslimischen’ Lager

[1] Klaus Kreiser, Der Osmanische Staat 1300–1922, (Oldenbourg Grundriss der Geschichte; 30), München 2001, S. 5.

[…], das Byzanz in großer Geschlossenheit gegenüber stand“, nicht die Rede sein kann.[2] So verliefen die gesellschaftlichen Bruchlinien mit der Zeit nicht nur zwischen *Urbevölkerung* und *Zuwanderern*, sondern auch und in verstärktem Maße zwischen den Vertretern sesshafter Kultur und den weiterhin in der nomadischen Lebensweise verbliebenen bzw. halbsesshaften Stammesgruppen.

Das seldschukische Anatolien beherbergte eine ansehnliche Anzahl von Städten, die zwar nicht an Knotenpunkte wie Konstantinopel, Kairo, Bagdad oder Damaskus heranreichten, jedoch immerhin relativ bedeutende Zentren politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebens darstellten, welche ihrerseits einen großen Einfluss auf die Integration der kleinasiatischen Bevölkerung in einen (türkisch-)islamischen Zusammenhang hatten. Konya, Aksaray, Niğde, Kayseri, Sivas u.a. Städte entwickelten sich seit dem ausgehenden 12. Jahrhundert zu Anziehungspunkten für iranische, iranisierte türkische und arabische Gelehrte und Intellektuelle, die in der Folge in immer stärkerer Zahl das kulturelle, administrative und religiöse Leben innerhalb des seldschukischen Machtbereichs dominierten. Dieses sich etablierende städtisch-hochislamische Kulturelement wurde durch weitere Migrationswellen im 13. Jahrhundert gestärkt. Die durch die Mongolen hervorgerufene Fluchtwelle ließ jedoch nicht nur Teile der mittelasiatischen und iranischen städtischen Bevölkerung nach Anatolien emigrieren, sondern führte auch zu einem weiteren Höhepunkt der Einwanderung nomadischer Stammesgruppen.

Die ökonomische, politische und soziale Situation dieser Stammesgruppen in Anatolien hatte sich indes im Laufe der Etablierung der seldschukischen Zentralherrschaft stark verändert. Wie seinerzeit die Großseldschuken gingen auch die Seldschuken von Rūm dazu über, die nomadischen Gruppen, die immer auch ein herrschaftszersetzendes Element darstellten, an die Grenzen ihres Machtbereichs abzudrängen. Spätestens seit dem ersten Viertel des 13. Jahrhunderts, als die Seldschuken ihre türkischen Konkurrenten besiegten, ihre Position im internationalen Handel festigten und mit ihren byzantinischen Nachbarn zu einem friedlichen Modus Vivendi fanden, nahm die Marginalisierung dieses Bevölkerungsteils erheblich zu. Die Folge war ein zunehmender Loyalitätsverlust gegenüber der seldschuki-

---

[2] Vgl. Kreiser, ebd., S. 7.

schen Herrschaft bei den Turkmenen. Verstärkt wurde diese Diskrepanz durch die Orientierung der sedentarisierten seldschukischen Eliten an der persisch-hochislamischen Kultur, eine Entwicklung, an der die einfachen Stammesgenossen nicht oder nur in sehr begrenztem Maße teilnahmen. Auch nahmen die seldschukischen Machthaber für sich die Schutzherrschaft über den Islam sunnitischer Prägung in Anspruch. Das turkmenische Element hingegen orientierte sich weiterhin an seiner althergebrachten Kultur und einer heterodoxen Form des Islam, die wenig mit den elaborierten Formen des städtischen Gesetzesislam zu tun hatte.[3] Die komplexen Differenzen zwischen Sesshaften und Nichtsesshaften wogen so bisweilen schwerer als diejenigen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen und trugen nachhaltig zur Integration der sesshaften muslimischen und christlichen Bevölkerung Anatoliens bei.

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der spektakulären Islamisierung und Turkisierung Kleinasiens ist stark geprägt von der disziplinären (und bisweilen auch weltanschaulichen) Prägung der Gelehrten. Das hat zum einen mit der sprachlichen Vielfalt der Quellen zu tun. In Frage kommen griechische, lateinische, arabische, syrische, armenische, persische und türkische Quellen sowie solche in den mittelalterlichen bzw. frühneuzeitlichen europäischen Volkssprachen. Byzantinisten, Turkologen, Osmanisten oder Mediävisten haben aufgrund ihrer fachspezifischen, philologischen Präferenzen oft einen verengten Blick. Ins Gewicht fällt aber auch, dass die Umwandlung Kleinasiens von einem vornehmlich griechisch-christlichen in ein mehrheitlich türkisch-muslimisches Gebiet sich aus der Sicht eines Byzantinisten als Desintegrationsprozess ausnehmen muss, während umgekehrt der Turkologe oder Islamwissenschaftler eine glanzvolle Integrationsleistung erkennt. Brisant wird dieses Problem, wenn als weitere Komponente eine Verwurzelung der betreffenden Wissenschaftler in nationalistische Diskurse der Gegenwart ins Spiel kommt. Dann wird aus der Desintegration eine traumatische Erfahrung und aus der Integration ein zivilisatorischer Glücksfall. Stellvertretend für die beiden Lager seien genannt der türkische

[3] Vgl. z.B. Gary Leiser, (Übers.), Mehmed Fuad Köprülü, Islam in Anatolia after the Turkish Invasion (Prolegomena), Salt Lake City 1993.

Historiker Osman Turan[4] und der amerikanisch-griechische Kulturhistoriker Speros Vryonis.[5]

Turan gehörte zu den türkischen Historikern, die ab den Vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts die Seldschukenforschung zu ihrer Domäne machten und ihre Aufgabe darin sahen, der jungen türkischen Nation eine Identität zu stiften. Dies geschah zum einen durch Abgrenzung vom trikontinentalen und als dekadent wahrgenommenen Vielvölkerreich der Osmanen und andererseits durch die Unterstellung, dass sich im kleinasiatischen Seldschukenreich der moderne türkische Nationalstaat gleichsam präfigurierte. Vryonis deutete demgegenüber den Transformationsprozess aus einer dezidiert philhellenischen Perspektive und betont insbesondere den zerstörerischen und desintegrativen Charakter der türkischen Landnahme. Eine ausgewogene Position nimmt dagegen Claude Cahen in seinem in mehreren Redaktionen erschienenen Standardwerk *Pre-Ottoman Turkey* ein.[6] Er be-

---

4 Vgl. z.B. Osman Turan, Türk Cihân Hakimiyeti Mefkûresi Târihi. Türk Dünyâ Nizâmının Millî, İslâmî ve İnsânî Esasları (Die Geschichte des Ideals der türkischen Weltherrschaft. Die nationalen, islamischen und menschlichen Grundlagen der türkischen Weltordnung), c. 1–2, 13. Aufl. İstanbul 2000; Ders., Selçuklular Zamanında Türkiye. Siyâsi Tarih: Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071–1328), (Anadolu'da Türk Vatanı (1071, Malazgirt) ve Türk Devleti (1075, İznik)'nin Kuruluşu 900. Yıl Dönümü Hatırasına Armağan; No: 5), 7. Aufl. İstanbul 2002. Zum Komplex der Instrumentalisierung von Sprach- und Geschichtswissenschaft im Dienste des nationalen Selbstfindungs- und Selbstbestimmungsprozesses in der Türkischen Republik vgl. Michael Knüppel, Hasan Reşit Tankut und der türkische Ursprung der Mayas, MT 22 (2001), S. 153–172. Der Artikel widmet sich den *extremsten Ausformungen* der 30er und 40er Jahre. Eine zusammenfassende Darstellung bis zum Ende der 70er Jahre bietet die ausführliche Untersuchung von Martin Strohmeier, Seldschukische Geschichte und türkische Geschichtswissenschaft, Die Seldschuken im Urteil moderner türkischer Historiker, (Islamkundliche Untersuchungen; 97), Berlin 1984. Eine hervorragende Ergänzung liefert die fundierte Analyse von Etienne Copeaux, der anhand türkischer Lehrmaterialen für den Geschichtsunterricht die ideologische Funktionalisierung der Historie durch den türkischen Staat bis in die 90er Jahre hinein darlegt. Etienne Copeaux, Espaces et Temps de la Nation Turque: Analyse d'une Historiographie Nationaliste, 1931–1993, Paris 1997.

5 Speros Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century, Berkeley u.a. 1971.

6 Claude Cahen, Pre-Ottoman Turkey. A General Survey of the Material and Spiritual Culture and History c. 1071–1330, London 1968; Ders., La Turqie Pré-Ottoman, Istanbul/Paris 1988; bearbeitet, übersetzt und neu herausgegeben von Peter M. Holt, Claude

tont zwar den spezifisch türkischen Charakter des rūmseldschukischen Staates, weist aber auch auf die ausgesprochen symbiotische Konstellation der Gesellschaft des vorosmanischen türkisch-islamischen Kleinasiens und auf die bedeutenden Anteile griechischer und persischer Elemente hin.

Welchen Anteil der Glaubenseifer, der Wunsch, dem Islam neue Territorien zu erschließen, an der Landnahme hatte, ist umstritten. Während sich die Bedeutung dieser Frage für die Entstehungsgeschichte des Osmanischen Staates einer regen wissenschaftlichen Beschäftigung erfreut[7], sind diesbezügliche Betrachtungen zur seldschukischen Periode rar. Breiter Konsens herrscht dagegen in der Einschätzung des Niemandslandcharakters weiter Regionen Kleinasiens während der Transformationsphase.[8] Das komplexe Verhältnis zwischen byzantinisch und türkisch beherrschtem Land in Kleinasien wurde seinerzeit u.a. von Honigmann[9] und Wittek[10] dargestellt. Eine monographische Bearbeitung des Islamisierungsprozesses fehlt dagegen weiterhin. Einen Diskussionsansatz zu diesem Thema liefert Victor L.

Cahen, The Formation of Turkey. The Seljukid Sultanate of Rūm: Eleventh to Fourteenth Century, Harlow u.a. 2001.

7 Vgl. hierzu die Übersicht und Diskussion der unterschiedlichen Forschungsmeinungen bei Cemal Kafadar, Between Two Worlds, The Construction of the Ottoman State, Berkeley 1995; siehe auch Kreiser, Der Osmanische Staat, S. 116ff.

8 Vgl. z.B. Paul Wittek, Von der byzantinischen zur türkischen Toponymie, Byzantion 10 (1935), S. 11–64; Leiser (Übers.), Islam in Anatolia, ebd.; Cahen Pre-Ottoman Turkey, ebd.; Ernst Werner, Die Geburt einer Grossmacht – Die Osmanen (1300–1481). Ein Beitrag zur Genesis des türkischen Feudalismus, 2. verb. u. erw. Aufl. Wien u.a. 1972; Vryonis, Decline, ebd.; Rudi Paul Lindner, Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia, (Uralic and Altaic Series; 44), Bloomington 1983; Michael Hendy, Studies in the Byzantine monetary economy c. 300–1450, Cambridge 1985; Ralph-Johannes Lilie, Twelfth-Century Byzantine and Turkish States, in: Anthony Bryer und Michael Ursinus (Hrsg.), Manzikert to Lepanto. The Byzantine World and the Turks 1071–1571. Papers given at the Nineteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1985, (Byzantinische Forschungen; 16), Amsterdam 1991, S. 35–51; Julian Chrysostomides, The Byzantine Empire from the Eleventh to the Fifteenth Century, in: Kate Fleet (Hrsg.), The Cambridge History of Turkey, Vol. I: Byzantium to Turkey, 1071–1453, Cambridge 2009, S. 6–50.

9 Ernst Honigmann, Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches, von 363 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen, (Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae; 3/ Byzance et les Arabes; Tome III), Bruxelles 1935.

10 Vgl. Wittek, Toponymie.

Ménage in seinem Artikel *The Islamization of Anatolia*.[11] Weitere Beiträge zu den Faktoren, die die Transformation begünstigten, liegen u.a. aus byzantinistischer Perspektive vor.[12] Die mannigfachen Wechselbeziehungen zwischen den unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen im Anatolien der Transformationsperiode und zwischen „Byzantinern", „Türken" und „Lateinern" sind Gegenstand einer Reihe von turkologischen, byzantinistischen und mediävistischen Arbeiten.[13] Trotz unterschiedlicher Perspektiven weisen alle auf starke Wechselbeziehungen und eine hohe Permeabilität der Grenzen zwischen Christen und Muslimen hin. Von statischen Grenzen, sowohl im politischen als auch im kulturellen Bereich, kann demnach für Kleinasien in der Transformationsphase keine Rede sein.

Dennoch lassen sich für das islamisch dominierte Anatolien während der Phase der Turkisierung und Islamisierung mindestens drei übergeordnete gesellschaftliche Gruppen identifizieren: 1. die Angehörigen und Träger der persophonen, am sunnitischen Islam orientierten seldschukischen Stadtkultur, 2. die autochthone sesshafte christliche Bevölkerung und 3. die in Stammesgruppen organisierten nomadischen bzw. halbsesshaften Turkmenen. Diese standen in vielfältigem Kontakt miteinander, wobei das Spektrum der Interaktionen sich von kriegerischen Auseinandersetzungen bis zu

---

11 Victor L. Ménage, The Islamization of Anatolia, in: Nehemia Levtzion (Hrsg.), Conversion to Islam, New York 1979, S. 52–67.

12 Vgl. hierzu Kap. II.1., Anm. 2.

13 Beispielhaft seien hier genannt: Anthony Bryer, Greeks and Türkmens. The Pontic Expedition, DOP 29 (1975), S. 113–149; Michel Balivet, Derviches, Papadhes et Villageois: Note sur la Pérennitè des Contacts Islamo-Chrétiens en Anatolie Centrale, JA 3–4 (1987), S. 253–263; Alain Ducellier, L'Islam et les Musulmans vues de Byzance au XIV siécle, Byzantina 12 (1983), S. 93–134; Klaus Belke, Phrygia between Byzantines and Seljuks, in: Bryer/Ursinus (Hrsg.), Manzikert to Lepanto, S. 159–166; Kate Fleet, Turkish-Latin relations at the end of the of the 14th century, AOH 4, 1–2 (1996), 131–137; Klaus-Peter Matschke, Der Übergang vom byzantinischen Jahrtausend zur Turkokratie und die Entwicklung der südosteuropäischen Region, JGKS 1 (1999), S. 11–38; Keith Hopwood, Nomads or bandits? The pastoralist/sedentarist interface in Anatolia, in: Bryer/Ursinus (Hrsg.), Manzikert to Lepanto, S. 179–194; Ernst Werner, Wandel im Osten. Das Sultanat Konya im 13. Jahrhundert, ByzF 4 (1972), S. 220–230; Clive Foss, The Defense of Asia Minor against the Turks, GOTR 27 (1982), S. 145–205; Alexis G. C. Savvides, Kilidj Arslan I of Rum, Byzantines, Crusaders and the Danishmendids A.D. 1092–1107, Byzantina 21 (2000), 365–377; Nevra Necipoğlu, The Coexistence of Turks and Greeks in Medieval Anatolia (11th -12th Centuries), HMEIR 5, 1999–2000, S. 58–76.

gegenseitiger Akzeptanz und fruchtbarer Koexistenz erstreckte. Die Interaktionsmuster waren indes stark an die in dem jeweiligen Gebiet bestehenden Herrschaftsverhältnisse gebunden.[14]

Sowohl die gesellschaftliche Marginalisierung der Turkmenen als auch die durch eine Reihe von Entwicklungen und Bedingungen bestimmte Integration der städtischen Bevölkerung haben dabei zur Entwicklung je eigener identitätsstiftender Merkmale geführt. Die verschiedenen historisch-politischen Konstellationen und soziokulturellen Konfigurationen bedingten unterschiedliche Medien- und Symbolwelten, die ihrerseits innerhalb des jeweiligen lebensweltlichen Rahmens Möglichkeiten der Selbstvergewisserung und Identifikation boten und den Mitgliedern der jeweiligen Gruppe halfen, sich innerhalb des historischen Geschehens zu verorten. Für die kriegerisch aktiven Turkmenen waren das etwa die unter ihnen kursierenden Heldenerzählungen, in denen sie ihre kriegerische Kultur und Grenzermentalität verherrlichten. Einen Einblick in diese Vorstellungswelt vermittelt der Volksroman *Baṭṭālnāme* [zu deutsch etwa „Die Erzählung vom Helden Baṭṭāl"]. Historiographische Quellen wie Ibn Bībīs *al-Awāmir al-ʻAlāʼīya fīʼl-Umūr al-ʻAlāʼīya* [„Die ʻalāʼīdischen Befehle über die ʻalāʼīdischen Angelegenheiten"] und Aqsarāʼīs *Musāmarat al-Aḫbār wa-Musāyarat al-Aḫyār* [„Die Kunde (bzw. nächtliche Erzählung) vom Berichtenswerten und der Werdegang der Vortrefflichen"] lassen wiederum mitten hinein in die Vorstellungswelt der etablierten Kreise der um die Fürstenhöfe zentrierten Gesellschaft bzw. der städtischen Eliten blicken. Das Genre der Hagiographie lässt schließlich auch Blicke in solche gesellschaftlichen Bereiche zu, die von den anderen Quellen kaum oder nur ganz unzulänglich beleuchtet werden. Im Zusammenhang mit der Transformation Anatoliens

[14] „Die politische Landschaft Anatoliens des 13. Jahrhunderts war so unübersichtlich, daß man von verschiedenen, sich teilweise überlagernden Schichten von Herrschaft gesprochen hat. Cemal Kafadar hat ein plausibles Modell […] vorgeschlagen: 1. das mongolische Ilchanat bzw. seine Statthalter, 2. das seldschukische Sultanat, im Süden und Südwesten Kleinasiens das mamlukische Sultanat, 4. (stellenweise) seldschukische Fürsten, 5. sogenannte ucbegs („Grenzherren"), die von den Mongolen oder Seldschuken eingesetzt oder zumindest geduldet wurden, 6. Stammesführer, die zum Teil als ucbegs handelten, 7. heiligenmäßige Männer mit ihrer Anhängerschaft, 8. Emporkömmlinge, die ein eigenes Beglik anstrebten.", Kreiser, Der Osmanische Staat, S. 7.

ist die Hagiographiensammlung *Manāqib al-'Ārifīn* [„Die Großtaten der Gotteskenner"] des Mawlawī-Derwischs Aḥmad-i Aflākī von besonderer Bedeutung. Dem Orden der Mawlawiyya gelang die Anhängerwerbung insbesondere unter der städtischen Mittelschicht, wobei er seinen Einfluss auch auf die herrschenden Eliten auszudehnen und zu festigen verstand. In dieser Stellung kam der Mawlawiyya eine besondere Funktion im Bereich der sozialen und religiösen Integration zu. Der Orden profitierte dabei von der Funktion der Städte als Orte sozialer und kultureller Kontinuität; auf der einen Seite gestaltete er sie aktiv mit, auf der anderen Seite war er als Vertreter dieser Kontinuitätsvorstellungen und Identitätskonstrukte über lange Zeit- und große geographische Räume auch missionarisch tätig.

Diese Arbeit widmet sich den Wahrnehmungs- und Deutungsmustern, die zur Anwendung kommen, wenn in muslimischen narrativen Quellen des 13.–15. Jahrhunderts die hybriden lebensweltlichen Verhältnisse der multipolaren und multikulturellen Kontakt- und Konfliktzone Kleinasien verarbeitet werden. Gegenstand sind die bereits genannten vier Quellen: 1. Ibn Bībīs *al-Awāmir al-'Alā'īya fī'l-Umūr al-'Alā'īya*, 2. Aqsarā'īs *Musāmarat al-Aḫbār wa-Musāyarat al-Aḫyār*, 3. der Volksroman *Baṭṭālnāme* und 4. Aḥmad-i Aflākīs Hagiographiensammlung *Manāqib al-'Ārifīn*. Im Mittelpunkt stehen die Aussagen zu den drei *großen Gruppen*: 1. die Angehörigen und Vertreter der persophonen, am sunnitischen Islam orientierten Stadtkultur, 2. die christliche Bevölkerung und 3. die Turkmenen (Türken).

Die Texte werden als repräsentative Stellungnahmen von Angehörigen verschiedener gesellschaftlicher Gruppierungen zum historischen Geschehen und als Kataloge gruppenspezifischer Wertungs- und Deutungsmuster mit lebensweltlich relevantem Gebrauchsanweisungscharakter gewertet. Im Vordergrund steht hierbei die Frage nach den Formen und Figurationen des jeweils „Eigenen" und „Anderen". Dabei werden auch zeitgenössische Vorstellungen über Prozesse der Vergangenheit und Deutungen der jeweiligen Gegenwart ermittelt. Der Wahrheitsgehalt der historischen Überlieferung ist dabei zweitrangig. Wichtig sind die *‚Bilder in den Köpfen'*, die in den Texten zum Ausdruck kommen. Hierbei wird auch die Frage berührt, inwieweit die Quellen der komplexen Realität überhaupt Rechnung tragen oder ob sie nur quasi-autistische, ‚milieuzentrisch' verzerrte Wahrnehmungen bieten, die lediglich von einem zweidimensionalen Weltbild von ‚Wir' und ‚die Anderen' bzw. ‚Gut' und ‚Böse' ausgehen.

Um die Texte auf das scheinbar nebensächliche und unreflektierte, kollektiv geteilte Wissen hin zu untersuchen, wurde folgendes Frageraster zu Grunde gelegt:

Inwieweit spielt der Transformationsprozess eine Rolle? Werden der Zerfall der alten und der Aufbau der neuen Ordnung explizit thematisiert?

Welche Rolle spielt Rūm als Identitätsraum?

Welche Kriterien der Differenz bzw. Kategorien von Identität und Alterität werden in den Quellen artikuliert, z.B. Muslim – Christ, Muslim – Türke, Türke – Christ, Städter – Nichtstädter?

Werden Solidaritäten und Loyalitäten über die jeweiligen Gruppengrenzen hinweg thematisiert?

Welche Prägekraft hatte insbesondere die religiöse und lebensweltliche Differenz für die Herausbildung von Stereotypen?

Wird der islamische Glaube als übergeordnetes, gruppenübergreifendes Identitätsmuster vorgestellt oder kommt es zu grundlegenden ‚innerislamischen' Differenzierungen?

Welche Rolle spielt das Christentum als Religion, welcher Status wird Christen zugewiesen oder eingeräumt? Überwiegen hierbei Ablehnung, Abgrenzung, die Thematisierung von Gemeinsamkeiten oder schlichte Indifferenz und welche muslimischen Selbstbilder werden parallel hierzu entworfen?

Die Arbeit ist in drei Abschnitte gegliedert. Im ersten Teil wird das methodische Instrumentarium dargelegt. Grundlegend ist hierbei das von Alfred Schütz und Thomas Luckmann dargelegte Konzept der Lebenswelt. Im Anschluss hieran erfolgt eine Diskussion des mentalitätsgeschichtlichen Ansatzes, wobei auch auf die Unterschiede zwischen den Begriffen *Mentalität* und *kollektive Identität* eingegangen wird. Es schließt sich eine Diskussion der funktionalen Bedeutung des Stereotyps für die Identitätsbildung und -sicherung an. Anschließend wird die Rolle von Erinnerung im Prozess der Identitätsbildung hinterfragt.

Da sich die Untersuchung auf die unterschiedlichen Genres Historiographie, Volksroman und Hagiographie stützt, erfolgt eine Diskussion dieser Gattungen: 1. vor dem Hintergrund ihrer Auswertbarkeit als mentalitätsgeschichtliche Quelle, 2. vor dem Hintergrund ihrer Bewertung als Träger und Vermittler gruppenidentitätsstiftender und Gruppenidentitäten widerspiegelnder Überzeugungen und Aussagen. Dies ist auch in Bezug auf die jewei-

ligen Sichtbeschränkungen der Quellen und die Frage nach deren genremäßiger bzw. milieuspezifischer Bedingtheit von Bedeutung.

Der zweite Teil der Arbeit ist den untersuchten Quellen gewidmet. Der erste Schritt gilt – soweit greifbar – der Person des Autors, dessen Werdegang und Lebensumstände vorgestellt und auf etwaige Rückwirkungen auf das entsprechende Werk hinterfragt werden. In engem Zusammenhang hiermit steht die milieumäßige Verortung der Quelle, d.h. wer gehörte zu den Rezipienten des Textes, aber auch wer nicht. Geklärt wird zudem, welche grundlegende Absicht dem jeweiligen Text zugrunde liegt und inwieweit die darin enthaltenen Aussagen, Deutungen und Bilder als repräsentativ zu werten sind.

Ein weiterer Punkt ist die Frage, wie nah bzw. fern sich die Rezipientenkreise der verschiedenen Quellen standen. Dies dient der Beantwortung der Frage, ob und wenn ja, wieweit unterschiedliche Gruppen und gesellschaftliche Schichten ähnliche oder gar gleiche Vorstellungen miteinander teilten oder ob von grundsätzlich unterschiedlichen Vorstellungen und Maßstäben auszugehen ist. Dies erlaubt Rückschlüsse auf die Frage nach dem Wandel von Vorstellungsmustern, etwa aufgrund historischer Entwicklungen oder jeweiliger lebensweltlicher Bedingungen. Schließlich wird diskutiert, wieweit milieu-, insbesondere aber genrespezifische Sichtbeschränkungen Einfluss auf die Verfasstheit und den Inhalt des jeweiligen Textes hatten.

Im dritten Teil erfolgt schließlich die zusammenfassende Darstellung der jeweiligen Vorstellungsmuster.

I. DIE METHODISCHEN GRUNDLAGEN

I.1. DIE BEDEUTUNG DER LEBENSWELT UND DIE FRAGE NACH MENTALITÄT

I.1.1. Das Konzept der Lebenswelt

Die Frage nach Selbst- und Fremdwahrnehmung, den historischen Bewusstseinslagen und der Subjektivität von Menschen vergangener Epochen ist unmittelbar mit der Frage der Mentalität der betreffenden Gruppen verbunden. Mentalität wiederum ist nachhaltig bedingt durch einen ganz bestimmten äußeren Rahmen, die so genannte Lebenswelt.

Um historische Quellen und ihren Aussagegehalt einordnen zu können, ist ein Blick auf die lebensweltlichen Bedingungen und Verhältnisse der Verfasser und des von ihnen jeweils angesprochenen Publikums unerlässlich. Denn „*die Wissenschaften, die menschliches Handeln deuten und erklären wollen, müssen mit einer Beschreibung der Grundstrukturen der vorwissenschaftlichen, für den – in der natürlichen Einstellung verharrenden – Menschen selbstverständlichen Wirklichkeit beginnen. Diese Wirklichkeit ist die alltägliche Lebenswelt. Sie ist der Wirklichkeitsbereich, an der der Mensch in unausweichlicher, regelmäßiger Wiederkehr teilnimmt. Die alltägliche Lebenswelt ist die Wirklichkeitsregion, in die der Mensch eingreifen und die er verändern kann, indem er in ihr durch die Vermittlung seines Leibes wirkt.*“[1]

Nach Schütz/Luckmann ist mit (alltäglicher) Lebenswelt aber nicht nur jener „Wirklichkeitsbereich“ gemeint, an dem der Mensch in *„unausweichlicher, regelmäßiger Wiederkehr teilnimmt* [sondern auch jener, in dem] *sich eine gemeinsame kommunikative Umwelt konstituieren“* kann.[2] Luhmann lehnte den Schütz’schen Lebensweltbegriff ab, da er lediglich einen „*Austauschbegriff für Alltagswelt oder für funktional nicht spezifiziertes Erleben und Handeln*“ darstelle, dem jedoch ansonsten eine „*elaborierte Begriff-*

---

1 Alfred Schütz/Thomas Luckmann, Strukturen der Lebenswelt, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1979, S. 25.

2 Ebd.

lichkeit für die Einheit der Differenz“[3] abgehe. Nach seiner Definition sei die Welt *„mehr als die bloße Summe aller Möglichkeiten, sinnhafte Verweisungen nachzuvollziehen. Sie ist nicht nur die Summe, sie ist die Einheit dieser Möglichkeiten. Das heißt vor allem: dass der Welthorizont jeder Differenz ihre eigene Einheit als Differenz garantiert. Damit hebt er auch die Differenzen aller Einzelsystemperspektiven auf, indem für jedes System die Welt die Einheit der eigenen Differenz von System und Umwelt ist. In je bestimmten Vollzügen fungiert die Welt somit als „Lebenswelt“. Sie ist so zugleich das momentan Unbezweifelte, das Vorverständigtsein, die unproblematische Hintergrundüberzeugung und diese tragende Meta-Gewißheit, dass die Welt irgendwie alles Auflösen und alles Einführen von Unterscheidungen konvergieren läßt. Sie ist momentan und überhaupt vorauszusetzende Geschlossenheit der Zirkularität sinnhafter Selbstreferenz.“*[4]

Lebenswelt ist hiernach als jener Raum zu verstehen, in dem sich eine spezifische Gesellschaft durch „*immer schon praktizierte konkrete Sinnstiftung subjektiver Intentionen*“[5] einrichtet und ausdifferenziert und dessen Grenzen durch „*die Schranke zwischen bekannt und unbekannt, vertraut und unvertraut*“[6] markiert werden. Sie ist somit die Welt gemeinsamer Erfahrungen und Auslegungen.

Voraussetzung für eine gemeinsam empfundene lebensweltliche Wirklichkeit ist eine auf gemeinsamen Grundlagen stattfindende Sozialisation, die den Mitgliedern einer Gruppe erlaubt, davon auszugehen, dass ihre alltäglichen Erfahrungen, Begrifflichkeiten und Wahrnehmungen einem Bezugsschema, d.h. einem Wissensvorrat entsprechen, den sich die Mitglieder

---

3 Vgl. Niklas Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1992, S.101f., Anm. 49. Zur Systemtheorie sei hier nur kurz verwiesen auf Bernhard Miebach, Soziologische Handlungstheorie. Eine Einführung, 2. grundlegend überarb. u. erw. Aufl. Wiesbaden 2006 [3. Aufl. Wiesbaden 2010]; Helmut Willke, Systemtheorie I: Eine Einführung in die Grundprobleme der Theorie sozialer Systeme, 6. Aufl. Stuttgart 2000; Ders., Systemtheorie II: Interventionstheorie. Grundzüge einer Theorie der Intervention in komplexe Systeme, 3. Aufl. Stuttgart 1999; Ders., Systemtheorie III: Steuerungstheorie. Grundzüge einer Theorie der Steuerung komplexer Sozialsysteme, 3. Aufl. Stuttgart 1999.

4 Niklas Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. 1987, S. 106.

5 Luhmann, Wissenschaft der Gesellschaft, ebd., S. 711.

6 Ebd., S. 161.

einer Gruppe (unbewusst) teilen. Der Begriff der lebensweltlichen Wirklichkeit bezeichnet folglich vorrangig den Wissensvorrat einer Kultur oder eines Teils von ihr und bezieht sich dabei auf die Rahmenbedingungen alltäglicher Erfahrungen. Diese umfassen alle grundlegenden Strukturen, die das welterkennende Subjekt betreffen, wie gemeinsame Normen, Werte, Vorstellungen und Meinungen, Präsuppositionen also, auf denen soziales Handeln beruht.[7] In diesem Sinn stellt sie als sozialer Bezugsrahmen von Individuen „*sowohl den Schauplatz als auch das Zielgebiet*“[8] des unhinterfragten individuellen und gemeinschaftlichen Handelns, oder mit anderen Worten, eine „*sedimentierte Gruppenerfahrung, die […] vom einzelnen nicht auf ihre Gültigkeit nachgeprüft werden muß*“, dar.[9] Sie ist somit die „Vorzugsrealität“, in der „wechselseitige Verständigung“ aufgrund der Tatsache, dass „*ich sowohl Ziele als auch Mittel zur Verwirklichung dieser Ziele* [mit ganz bestimmten und keineswegs beliebigen anderen] *gemeinsam habe*“[10], nicht nur möglich, sondern die alltägliche Erfahrung ist. Lebenswelt ist folglich keine individuelle Angelegenheit, sondern ein in höchstem Maße intersubjektiver, gesellschaftlicher Sachverhalt.

Der einer Gruppe von Menschen als gemeinsam vorausgesetzte Interpretationsrahmen erstreckt sich auf die unterschiedlichsten Bereiche des Sozialen und konstituiert sich vor dem Hintergrund der Annahme, dass die Mitglieder der Gemeinschaft, in welcher sich ein Individuum bewegt und handelt, die „*wechselseitigen Beziehungen in einer Weise erfahren, die der, in welcher ich* [im Sinne des Individuums] *sie erfahre, für alle praktischen Zwecke hinreichend ähnlich ist.*“[11]

Diese alltägliche und gemeinsam geteilte lebensweltliche Erfahrung ist allerdings kein reflexiv wahrgenommenes Interpretationsmuster der realen Wirklichkeit, sondern stellt eine unhinterfragte und als gegeben angenommene Wirklichkeit per se, d.h. die „vornehmliche Realität“[12] dar. Die jeweiligen gruppenspezifischen Deutungs- und Wahrnehmungsmuster führen

---

7 Vgl. Thomas Luckmann und Peter L. Berger, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt a. M. 2002.

8 Vgl. Schütz/Luckmann, Strukturen der Lebenswelt, S. 28.

9 Ebd., S. 30.

10 Ebd., S. 62.

11 Ebd., S. 27.

12 Ebd.

dabei zur Entstehung bestimmter sozialer Wirklichkeiten, die bezogen auf ein und dasselbe Ereignis zu völlig unterschiedlichen Schlüssen und Interpretationen führen können. So erklärt sich etwa auch die Tatsache, dass in den dieser Arbeit zu Grunde gelegten Quellen historische Ereignisse von verschiedenen Gruppen unterschiedlich gedeutet werden konnten, und dass diese Deutungen durch die Rezipienten als Wahrheit akzeptiert wurden, da sie in das jeweilige lebensweltliche Bezugsschema fraglos hineinpassten. Betont werden muss, dass es sich hierbei nicht etwa um vordergründig motivierte Wunschvorstellungen einer bestimmten Gruppe, sondern um die jeweils spezifische Wahrnehmung von (historischer) Wahrheit und der Rolle des Eigenen in der konstruierten Realität, d.h. Geschichte (und damit auch in der jeweiligen Gegenwart und Zukunft) handelt.

Diese Grundannahme liegt der vorliegenden Untersuchung narrativer muslimischer Texte aus dem spätmittelalterlichen Anatolien, vor dem Hintergrund der in ihnen durchscheinenden Selbst- und Fremdbilder zu Grunde. Es wurden hiermit Quellen ausgewertet, die nicht nur unterschiedlichen Genres entstammen – Historiographie, Volksroman und Hagiographie –, sondern auch unterschiedliche Widerspiegelungen von Welterfahrung bergen. Die Erfahrungsräume der Verfasser der Texte und ihrer Rezipienten unterschieden sich zum Teil stark voneinander, da sie einerseits in einem Zeitraum entstanden, der sich durch starke Diskontinuitäten ausweist und andererseits innerhalb des Erfahrungs- und Auslegungshorizonts verschiedener sozialer Gruppen formuliert wurden, deren Konstitutionen ihrerseits maßgeblich von dieser Diskontinuität mitgeprägt waren. Sie wurden von dieser sowohl verändert – im Fall der rūmseldschukischen bzw. ilḫānischen Elite – oder etablierten sich innerhalb dieser Diskontinuität – etwa im Fall der Gruppen, für die das Motiv des Glaubenskampfs von tragender Bedeutung war. Auf der anderen Seite wirkten diese *Akteure* auch auf die Entwicklung dieser Diskontinuität ein und gestalteten sie z.T. aktiv mit.

Dass innerhalb einer Phase politischer, sozialer, ethnischer, kultureller und religiöser Umbrüche und Veränderungen im Anatolien des 13. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts[13] eine „überhaupt vorauszusetzende Geschlos-

[13] Vgl. Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, 2 Bde., Ankara 1999; Halil İnalcık, The Ottoman Empire, The Classical Age 1300–1600, London 1973; Vryonis, Decline.

senheit der Zirkularität sinnhafter Selbstreferenz“[14] nur im Rahmen relativ kleiner gesellschaftlicher Gruppen, die innerhalb der Diskontinuität Kongruenz bieten konnten, zu finden war, ist leicht einzusehen. Denn das Fehlen übergeordneter, verschiedene Gruppen einigen könnender Verlässlichkeiten zwingt Mitglieder kleinerer Gruppen, die auf der Grundlage jeweils eigener lebensweltlicher Wirklichkeiten agieren, dazu, innerhalb des Horizonts der Unüberschaubarkeiten feste Punkte zu etablieren, an denen die alltäglichen Erfahrungen und das Handeln sinnhaft orientiert werden können. An diesem Punkt offenbart sich die Bedeutung der Lebenswelt für die Wahrnehmung und Deutung von Wirklichkeit.

Die unreflektierten Interpretationsmuster bzw. das nicht hinterfragte Wissen bezeichnen Schütz/Luckmann als „*das fraglos Gegebene*“[15], als „*einen Kern der schlichten und inhaltlichen Bestimmtheit*“ bzw. als „*gewohnheitsmäßigen Besitz*“[16], der innerhalb verschiedener und auslegungsbedürftiger Herausforderungen eine (nicht als solche erfassbare) Selbstverständlichkeit in der Problemlösung bietet. Diese Selbstverständlichkeit ist allerdings nur so lange gegeben, als die Deutung von Vorkommnissen und Erfahrungen ansatzlos in das bereits bestehende und relevante Interpretationsschema hineinpasst und so (unbewusst) die „*Gültigkeit des Erfahrungshorizonts*“ bestätigt.[17] Schließlich erlangt der alltäglich und gemeinschaftlich verwandte Wissensvorrat seine Bedeutung vornehmlich vor dem Hintergrund seiner pragmatischen Anwendbarkeit, denn „*die [im] Wissensvorrat sedimentierten Auslegungen haben den Status von Gebrauchsanweisungen: Wenn die Dinge so und so liegen, dann werde ich so und so handeln.*“[18] Dieser Gedanke behält seine Berechtigung, solange bei den Mitgliedern einer Gruppe ein Höchstmaß an Sicherheit darüber herrscht, dass die anderen Gruppenmitglieder sich dasselbe Verständnis teilen, d.h., wenn „*Kommunikation und intersubjektiv bezogenes Handeln die Regel sind.*“[19] Dies kann natürlich nur gelingen, wenn der Teil der Welt, der beschrieben wird, auch

---

14 Vgl. Schütz/Luckmann, Strukturen der Lebenswelt, S. 53.
15 Vgl. ebd., S. 30–37.
16 Ebd., S. 31.
17 Ebd., S. 32.
18 Ebd., S. 37. Für den Fall der Hagiographien gilt jedoch der Imperativ: Wenn die Dinge so und so liegen, dann hast du so und so zu handeln.
19 Schütz/Luckmann, Strukturen der Lebenswelt, ebd., S. 53.

in der aktuellen Reichweite der Gruppe liegt. Diese „Wirkzone“ wird in den Quellen selbstverständlich nicht explizit artikuliert. Schließlich gehört das Wissen um sie zum vorausgesetzten und nicht artikulierten Wissensbestand, dessen Besitz die Verfasser der Quellen bei ihrem Publikum voraussetzten.[20]

Der Lebensweltbegriff bezeichnet folglich ein im wesentlichen handlungstheoretisches Phänomen[21], dass zwar vornehmlich zukunftsorientiert ist, dessen Relevanzstrukturen aber nicht unwesentlich durch Erinnerung an ganz bestimmte Ereignisse und Vorkommnisse der Vergangenheit gebunden sind und durch deren Interpretation mitbestimmt werden.

Besonders deutlich tritt dieser „Gebrauchsanweisungscharakter“ bei hagiographischen Texten zu Tage, die Jürgen Paul treffend als *Vermittlung von Wissen für den spirituellen Weg* charakterisierte.[22] Hierbei handelt es sich um die Vermittlung eindeutiger und nicht zu hinterfragender normativer Vorgaben für ein folgerichtiges Handeln, die wesentlich von der lebensweltlichen Wirklichkeit, innerhalb derer die Gruppe dachte und handelte, geprägt war. An dieser Stelle wird die Reziprozität zwischen dem Einfluss der lebensweltlichen Wirklichkeit auf die Deutung von Welt einerseits und der handlungsmäßigen Normen auf die Interpretation der lebensweltlichen Erfahrung andererseits deutlich. Denn die normativen Vorgaben für ein folgerichtiges Handeln, welche den Mitgliedern einer Gruppe, die sich in die Verehrung eines Heiligen teilte, in hagiographischen Überlieferungen angedient wurden, konnten nur auf entsprechende Rezeption hoffen, solange sie mit dem bereits „fraglos Gegebenen“, das einer potentiellen Hörer- oder Leserschaft eigen war, übereinstimmten und sich auch dazu eigneten, in der alltäglichen Routine angewandt zu werden. Dies soll jedoch nicht heißen, dass die Vorgaben der Texte in jeder Beziehung bereits Geltendes nur repetierten. Vielmehr orientierten sie sich an einem nicht-beliebigen Sinn. Unter Sinn wird hier keinesfalls „*eine Qualität gewisser ausgezeichneter im Bewusstseinsstrom auftauchender Erlebnisse bzw. der darin konstituierten Gegenständlichkeiten* [verstanden,] *vielmehr das Resultat* [von] *Auslegung vergangener Ereignisse, die von einem aktuellen Jetzt und von einem aktuell*

---

20 Vgl. ebd., S. 137ff.

21 Vgl. hierzu aber auch ebd., S. 88f.

22 Vgl. Jürgen Paul, Hagiographische Texte als historische Quelle, Saeculum 41 (1990), S. 17–43.

gültigen Bezugsschema reflektiv in den Griff genommen werden“[23]. Das heißt, dass erst der auf seine Konstitution befragte und innerhalb des jeweils geltenden Bezugsschemas ausgelegte Inhalt des Erinnerten durch seine (normative und formative) Relevanz für das Handeln der Subjekte in der lebensweltlichen Realität sinnvoll wird. Sowohl die Erinnerung, also die Vergegenwärtigung eines bestimmten Wissens, als auch die für die einzelnen Subjekte hieraus resultierenden Verhaltensvorgaben haben eine konnektive Wirkung. Sie erst strukturiert Lebenswelt als etwas grundsätzlich Intersubjektives, in dem die einzelnen Subjekte einer Gesellschaft hinsichtlich ihrer Sinn-Selbstverständlichkeiten bei den anderen Mitgliedern ihrer Gesellschaft von einem prinzipiellen Verständnis bzw. einer „*prinzipiellen Erfahrbarkeit durch* [ebendiese] *Mitmenschen*“[24] ausgehen können. Dieses Vorverständnis – im Sinne von „ich weiß, dass er weiß, dass ich weiß“[25] – macht das Verhalten der einzelnen Subjekte erst berechenbar und verstehbar. Insofern ist Lebenswelt durchaus auch als ein „*Ordnungssystem mit bestimmten Verhältniskonstanten*“ zu verstehen, in welchem die Überzeugungen und Handlungen eines Mitglieds derselben durch ein anderes „*prinzipiell verstehbar*“ sind.[26] Die auf die Produktion von Selbst- und Fremdbildern zu untersuchenden Texte boten ihren zeitgenössischen Rezipienten folglich nicht unbedingt wirklich Neues, sondern stellen die verschriftlichte Form bereits geltender Vorstellungen dar und waren somit Mittel und Wege zur Vergewisserung der jeweiligen Rezipientengruppen.

Der soziogene Charakter der Lebenswelt und die Orientierung von Wahrnehmung und Handeln an unbewussten und gemeinschaftlich geteilten Bezugsschemata verweist auf die konnektiven Strukturen dieser Wahrnehmungs- und Deutungsmuster, die verschiedene Individuen überhaupt erst dazu befähigen, eine Wahrnehmung ihrer selbst als Teile einer Gesellschaft, als Träger einer kollektiven Identität zu entwickeln. Besondere Bedeutung kommt hier dem Umstand der Unbewusstheit bei der Anwendung eines gegebenen Wissensvorrats zu, denn es handelt sich bei ihm nicht etwa um ein „*logisch integriertes System, sondern* [um] *die Totalität* […] *sedimentierte*[r] *situationsbedingte*[r] *Auslegungen, die außerdem teilweise aus* [indivi-

---

23 Schütz/Luckmann, Strukturen der Lebenswelt, S. 38.
24 Ebd., S. 40.
25 Ebd., S. 39.
26 Ebd., S. 41.

duellen], *teilweise aus sozial übermittelten »traditionellen« Problemlösungen bestehen.*“[27] Hiermit nähern wir uns der Frage nach den Grundlagen und der Bedeutung kollektiver Identität.

I.1.2. Zum Begriff der kollektiven Identität

Für die vormoderne Zeit gilt, dass Gesellschaftlichkeit die Grundstruktur menschlicher Existenz darstellte.[28] Persönliche Identität speiste sich nicht etwa aus der subjektiven Wahrnehmung des Selbst in Gegenüberstellung zu einem sozialen Umfeld, sondern war eine gesellschaftliche Gegebenheit mit mehr oder weniger klar definierten Regeln. Sie wurde also in erster Linie „von gesellschaftlichen Lebensformen geprägt und getragen“[29] und zwar dergestalt, dass es dem Einzelnen „schwierig [wenn nicht gar unmöglich] war, sich eine Existenz außerhalb dieser Normen vorzustellen“.[30] Gemeinschaftliches Handeln bzw. die Reflexion des eigenen Handelns vor dem Hintergrund möglicher Reaktion der anderen Gruppenmitglieder war demnach eine bestimmende Konstante im lebensweltlichen Alltagsgeschäft. Grundlegend war ein von der Gemeinschaft vorgegebener Handlungs- und Verständnisrahmen, innerhalb dessen das eigene Verhalten zu einem an Sinn, d.h. an Prinzipien und Maximen orientierten Handeln werden konnte.[31]

Die Zugehörigkeit zu einem solchen sozialen Konstrukt oder funktionierenden Symbolsystem verläuft jedoch in erster Linie unbewusst. „Erst durch Bewußtmachung – z.B. durch [das Feiern des Eigenen in Form von ritualisierten oder profanen Vorträgen über die eigene Vergangenheit, das Leben und Wirken exemplarischer Persönlichkeitsideale wie Helden oder als heiligmäßig verehrter Gestalten] oder Bewußtwerdung – z.B. durch die Begeg-

---

27 Ebd., S. 36.

28 Vgl. z.B. Patricia Crone, Die vorindustrielle Gesellschaft. Eine Strukturanalyse, München 1992.

29 Thomas Luckmann, Persönliche Identität, soziale Rolle und Rollendistanz, in: Odo Marquard und Karlheinz Stierle (Hrsg.), Identität, (Poetik und Hermeneutik; 8), München 1979, S. 293–313, hier S. 294.

30 Crone, Die vorindustrielle Gesellschaft, S. 133.

31 Vgl. hierzu Bernhard Giesen, Codes kollektiver Identität, in: Werner Gephart und Hans Waldenfels (Hrsg.), Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus, Frankfurt a. M. 1999, S. 13–43; vgl. auch Ders., Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit, Frankfurt a. M. 1993, S. 27–48.

nung mit andersartigen Gesellschaften und Lebensformen – können diese Zugehörigkeiten sich zu Wir-Identitäten steigern."[32] Das Bewusstsein um eine Wir-Identität ist bei seinen Trägern folglich nicht permanent vorhanden, sondern tritt vielmehr als fallweise gemeinsames Bewusstsein zu Tage.[33] Zudem sind solche Wir- oder kollektiven Identitäten keine starren, unwandelbaren Einheiten, sondern unterliegen einem beständigen Konstruktionsprozess, der einerseits auf Veränderungen der lebensweltlichen Realität rekurriert, diese Wandlungen andererseits jedoch auch mitgestaltet. Grundlegend für dieses Bewusstsein sozialer Zugehörigkeit ist das Wissen um einen gemeinsamen Sinnhorizont, der sicherstellt, dass die Mitglieder der Gruppe sich über ein und dasselbe in ein und derselben Form verständigen und dass die einzelnen Mitglieder sich sicher sein können, bei den anderen Mitgliedern ein hohes Maß an Übereinstimmung hinsichtlich ihrer Gewissheiten und Bewertungen finden zu können. Kollektive Identität ist folglich zu verstehen als *„reflexiv gewordene gesellschaftliche Zugehörigkeit"*.[34] Diese Zugehörigkeit ist das Ergebnis eines steten Kommunikationsprozesses, der sowohl Ursache als auch Folge der Etablierung eines gemeinsamen Erfahrungs-, Erwartungs- und Handlungsraums ist, in welchem sich die Mitglieder einer Gruppe durch die gemeinsame Annahme eines Bestandes an Regeln und Werten aneinander binden. Die Etablierung einer kollektiven Identität verläuft jedoch nicht allein auf der Ebene des Normativen, sondern hat auch eine zeitliche Dimension: Diese verweist die Mitglieder der Wir-Gruppe über die stete Ausformung sie gemeinsam prägender Erfahrungen und Erinnerungen an eine gemeinsam bewohnte Vergangenheit und ver-

---

[32] Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 4. Aufl., München 2002, S. 134.

[33] Vgl. Giesen, Codes.

[34] Assmann nimmt eine Unterscheidung zwischen kollektiver und kultureller Identität vor. In Analogie zur kollektiven Identität als reflexiv gewordene gesellschaftliche Zugehörigkeit definiert er kulturelle Identität als *„reflexiv gewordene Teilhabe an bzw. das Bekenntnis zu einer Kultur."*, Assmann, Kulturelles Gedächtnis, S. 34. Ich folge hier dieser Unterscheidung nicht, sondern fasse letzteres als Bestandteil der kollektiven Identität auf.

leiht dem jeweils Eigenen im Rahmen seiner Gruppe eine weit über das Gegenwärtige hinausreichende Kontinuität und Zusammengehörigkeit.[35]

I.1.3. Zum Begriff der Mentalität und der Mentalitätsgeschichte

Im Mittelpunkt dieser Untersuchung steht die Frage nach den historischen Bewusstseinslagen, der historischen Subjektivität der Angehörigen muslimischer Gruppen im spät- und nachseldschukischen bzw. frühosmanischen Anatolien. Schütz/Luckmann stellten 1979 fest, dass *„die historische Forschung* […] *selten direkt am Bewusstseinsleben des historischen Subjekts interessiert* [ist]*“*. Gleichzeitig verwiesen sie aber auch darauf, *„daß historische Quellen, Dokumente usw. immer einen Rückverweis solcher Art gestatten, da sie Erfahrungen der sozialen Wirklichkeit seitens des zeichensetzenden Subjekts voraussetzen und weitergeben.“*[36] Historische narrative Quellen sind demnach von zeitgenössischen Mentalitäten geprägt und können diese bei einer entsprechenden Herangehensweise auch offenbaren.

Die Mentalitätsgeschichte als Teil der historischen Forschung[37] fand ihren Ausgangspunkt in der u.a. von Marc Bloch und Lucien Febvre begründeten Schule der Annales[38], die sich verstärkt seit den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts der Geschichte der materiellen Kultur annahm.[39] Bloch widmete sich den religiösen und politischen Vorstellungen, der *„Interpretation der Tatsachen der sozialen Organisation von innen“*[40], d.h. dem

---

35 Vgl. dazu Assmanns Darstellung dieser beiden „konnektiven Strukturen“ als Resultat und Funktion kollektiver Erinnerungsleistung, die er anschließend in die beiden Typen des kommunikativen und kulturellen Gedächtnisses aufteilt. Ebd., S. 48–66.

36 Schütz/Luckmann, Strukturen der Lebenswelt, S. 121.

37 Ulrich Raulff (Hrsg.), Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse, Berlin 1987.

38 Zur Entwicklung der Mentalitätsgeschichte in den Annales vgl. André Burguière, Der Begriff der Mentalitäten bei Bloch und Febvre: zwei Auffassungen, zwei Wege, in: Raulff, Mentalitäten-Geschichte, S. 33–49.

39 Für eine Zusammenfassung – vor allem der französischen – Diskussion vgl. Burguière, Begriff der Mentalitäten; Ulrich Raulff, Vorwort Mentalitäten-Geschichte, in: Ders. (Hrsg.), Mentalitäten-Geschichte, ebd., S. 7–17; Ders., Die Geburt eines Begriffs. Reden von ›Mentalität‹ zur Zeit der Affäre Dreyfus, ebd., S. 50–68; Dominick LaCapra und Stephen L. Kaplan (Hrsg.), Geschichte denken. Neubestimmungen und Perspektiven moderner europäischer Geistesgeschichte, Frankfurt a.M. 1988.

40 Vgl. Burguière, Begriff der Mentalitäten, S. 40.

das soziale und materielle Leben beeinflussenden Unbewussten, der Mentalität von Gruppen. Febvre dagegen richtete sein Augenmerk auf die *„Untersuchung des Bewusstseins des in der Gesellschaft lebenden Menschen“*.[41] Er deutete das Individuum als *„Zeugen wie auch als Produkte der kollektiven Bedingtheit“*[42]. Beiden gemein war die Überzeugung, dass die Entwicklung von Gesellschaften nur durch die Untersuchung von Kollektivphänomenen beschrieben werden kann und dass „nicht der einzelne Mensch, nie der einzelne Mensch, immer die menschlichen Gesellschaften, organisierte Gruppen“[43] im Zentrum der Betrachtung stehen müssen, wenn es gilt, die Entwicklung kollektiver Einstellungen und Identitäten zu beschreiben. Blochs Weg der Geschichte der Kollektivvorstellungen ist in der Folge von der mentalitätsgeschichtlichen Forschung ungleich stärker rezipiert worden als die historische Psychologie Febvres.

Spätestens seit den 1990er Jahren kann auch in der deutschen Mediävistik eine zunehmende Hinwendung zu historisch-anthropologischen[44] oder mentalitätsgeschichtlichen Ansätzen konstatiert werden, was selbstverständlich auch zu einer weiten Auffächerung dieses Forschungsgebiets führt. Eine generelle Übersicht über die verschiedenen Arbeitsbereiche der Mentalitätsgeschichte bietet ein Aufsatzband von Peter Dinzelbacher.[45] Grundlegende Betrachtungen zum Thema lieferten auch Otto Gerhard Oexle[46], Volker Sellin[47] und Hagen Schulze[48].

---

41 Ebd.; vgl. auch Roger Chartier, Intellektuelle Geschichte und Geschichte der Mentalitäten, in: Raulff (Hrsg.), Mentalitäten-Geschichte, S. 69–96.

42 Chartier, Intellektuelle Geschichte, S. 77.

43 Lucien Febvre, La terre et l’évolution humaine, 1922, zit. n. Burguière, Begriff der Mentalitäten, S. 39.

44 Als Einführung, wie auch zur Klärung des Begriffs und der entsprechenden Teilbereiche der Historischen Anthropologie vgl. Richard van Dülmen, Historische Anthropologie. Entwicklungen, Probleme, Aufgaben, 2. Aufl. Köln u.a. 2001; Oskar Köhler, Versuch einer historischen Anthropologie, Saeculum 25 (1974), S. 129–246; Wolf Lepenies, Geschichte und Anthropologie. Zur wissenschaftshistorischen Einschätzung eines aktuellen Disziplinenkontakts, GuG 1 (1975), S. 325–43; Thomas Nipperdey, Kulturgeschichte, Sozialgeschichte, historische Anthropologie, VSW 55/H.2 (1968), S. 145–164.

45 Peter Dinzelbacher (Hrsg.), Europäische Mentalitätengeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1993.

46 Otto Gerhard Oexle, Die Wirklichkeit und das Wissen. Ein Blick auf das sozialgeschichtliche Oeuvre von Georges Duby, HZ 232 (1981), S. 61–91.

47 Volker Sellin, Mentalität und Mentalitätsgeschichte, HZ 241 (1985), S. 555–598.

Hiernach beschäftigt sich Mentalitätsgeschichte vorrangig mit „kollektiven Einstellungen“[49], mit den „Grundhaltungen, Gesinnungen und Glaubensgewissheiten“[50] bzw. mit der „allgemeinen Geschichte des kollektiven Bewusstseins“[51]. Das Anliegen der Mentalitätsgeschichte ist folglich, „die Prozesse, durch die Menschen zu dem wurden, was sie jeweils waren, zu ergründen“ und zu hinterfragen „welchen Anteil der Mensch als denkendes, fühlendes, wünschendes Wesen an diesen Prozessen genommen hatte.“[52] Es gilt das Verhalten von Menschen vergangener Zeiten aus den ihr Bewusstsein bestimmenden Vorstellungen und Denkweisen, die in ihrer Umwelt vorhanden waren und diese prägten, zu deuten[53], d.h. eine Antwort auf die Frage der historischen Subjektivität[54] zu geben.

Neben die Frage nach dem „Inhalt von Meinungen“ tritt die nach der „Struktur des Denkens“.[55] Das selbstverständliche und unhinterfragte Wissen, das sich eine Gesellschaft teilt, macht den gesellschaftlichen Wissensvorrat aus,[56] der den Mitgliedern einer Gruppe oder Individuen hilft, auf neue und unbekannte Situationen zu reagieren, in dem er diese in einen Vertrautheitsrahmen, eine „unmittelbare Sinngewissheit“[57] setzt. Diese Sinngewissheiten wiederum können aus dem „geistigen Werkzeug“[58] (outil-

---

48 Hagen Schulze, Mentalitätsgeschichte – Chancen und Grenzen eines Paradigmas der französischen Geschichtswissenschaft, GWU 36 (1985), S. 247–270.

49 Sellin, Mentalität und Mentalitätsgeschichte, S. 571; vgl. auch Peter Dinzelbacher, Zur Theorie und Praxis der Mentalitätsgeschichte, in: Ders. (Hrsg.), Europäische Mentalitätengeschichte, S. XV–XXXVII, hier S. XXI.

50 Sellin, Mentalität und Mentalitätsgeschichte, S. 560.

51 Schulze, Mentalitätsgeschichte, S. 254f.

52 Raulff, Vorwort, S. 8.

53 Vgl. Sellin, Mentalität und Mentalitätsgeschichte, S. 571 u. 576ff.

54 Vgl. Raulff, ebd.

55 Peter Burke, Stärken und Schwächen der Mentalitätengeschichte, in: Raulff, Mentalitäten-Geschichte, S. 127–145, hier S. 127; vgl. auch Oexle, Wirklichkeit und Wissen, S. 62f.; Schulze, Mentalitätsgeschichte, S. 266.

56 Vgl. Sellin, Mentalität und Mentalitätsgeschichte, S. 593.

57 Ebd., S. 587.

58 Nach Febvre entspricht jeder Zivilisation „ihr eigenes geistiges Werkzeug; mehr noch: jeder Epoche einer bestimmten Zivilisation, jedem Fortschritt der Techniken oder der Wissenschaften, der sie kennzeichnet, ein erneuertes Werkzeug, das für bestimmte Verwendungen entwickelter ist als für andere. Ein geistiges Werkzeug, das diese Zivilisation, durchaus nicht mit Sicherheit den nachfolgenden Zivilisationen und Epochen gänzlich

lage mental), d.h. der Sprache, den Institutionen, Symbolsystemen, dem gegebenen Vorrat an Ideenmaterialien und Deutungsmustern einer Gesellschaft gewonnen werden.[59] Dieses „geistige Werkzeug" ermöglicht es dem Menschen, sich in seiner komplexen lebensweltlichen Wirklichkeit zu orientieren, zu positionieren und neue Einflüsse zu verarbeiten.

Die Verfasser jener Quellen, die heute zur Rekonstruktion von Denkmustern und Vorstellungswelten vergangener Epochen dienen, schrieben weder für die Ewigkeit, noch für den heutigen Leser, der sich mit einem historischen Erkenntnisinteresse den schriftlichen Zeugnissen zuwendet.[60] Ihre Texte waren in erster Linie – wenn nicht ausschließlich – für ihre Zeitgenossen gedacht, mit denen sie je nach sozialer und Milieuzugehörigkeit die gleichen Gewissheiten, Überzeugungen und Verständnismöglichkeiten teilten, den gleichen Verständnisrahmen besaßen.[61] Die Quellen fungierten somit nicht allein als Mittel der Informationsübertragung oder als Medium zur Vergewisserung und Vergegenwärtigung des gemeinsam geteilten Wissens. Vielmehr trugen sie auch den Charakter einer Gebrauchsanweisung[62], in

---

weitergeben kann; es kann Verstümmelungen, Rückschritte, beträchtliche Deformationen erfahren. Oder aber auch Fortschritte, Bereicherungen, neue Verfeinerungen. Es nützt der Zivilisation, die es hervorgebracht hat; es nützt der Epoche, die es verwendet; es nützt weder für alle Ewigkeit noch für die gesamte Menschheit: ja nicht einmal für eine begrenzte innere Zivilisationsentwicklung.", Lucien Febvre, Le problème de l'incroyance au XVIième siècle. La religion de Rabelais, 1942, Neuaufl. Paris 1968, S. 141f., zit. n. Chartier, Intellektuelle Geschichte, S. 74; Zum geistigen Werkzeug (outillage mentale) vgl. Chartier, Geistesgeschichte oder *histoire des mentalités*?, in: LaCapra/Kaplan, Geschichte denken, S. 11–44, hier S. 16–18.

59 Vgl. Schulze, Mentalitätsgeschichte, S. 266.

60 „Ein Mensch des 16. Jahrhunderts muß nämlich nicht auf uns, sondern in Bezug auf seine Zeitgenossen verständlich sein." Lucien Febvre, Amour sacré, amour profane. Autor de l'Heptaméron. 1944, Neuaufl. Paris 1971, S. 10, zit. n. Chartier, Intellektuelle Geschichte, S. 75.

61 Nach Febvre unterschieden sich die Mentalitäten der sozialen Gruppen vorrangig an der Verwendung der verfügbaren Instrumente, da die Schlauesten „sich fast die Gesamtheit der vorhandenen Wörter und Begriffe zunutze [machen], die Unbedarftesten [dagegen] verwenden nur einen winzigen Teil des geistigen Werkzeugs ihrer Epoche und schränken damit gegenüber ihren Zeitgenossen ein, was zu denken ihnen möglich wäre." Chartier, Intellektuelle Geschichte, S. 76.

62 Vgl. Schütz/Luckmann, Strukturen der Lebenswelt, S. 37.

dem sie dem Einzelnen u. a. mitteilten, „welche Ziele er verfolgen soll und welche Mittel dazu tauglich sind; [damit] er weiß, wie er die Wirklichkeit ordnen soll in Freund und Feind, Nützlich und Unbrauchbar, Richtig und Falsch, Gut und Böse“.[63] Diesen Umstand macht sich die Mentalitätsgeschichte zu Nutze, wenn sie danach fragt, wo und wie sich in den Deutungen und Äußerungen in historischen Texten zu bestimmten Prozessen und Ereignissen geistige Bilder (*images mentales*)[64] erkennen lassen. Dabei gilt es jedoch, den Texten und ihren Aussagen „weder anachronistische Kategorien anzuhängen, noch sie an der Elle des *outillage mentale* des 20. [bzw. des 21.] Jahrhunderts zu messen“.[65]

Was allerdings ist nun mit dem abstrakten Begriff der „Mentalität“ konkret gemeint? Als aktueller Konsens kann derzeit festgehalten werden, dass der Begriff „Mentalität“ „das unreflektierte Einstellungs- und Deutungsmuster, das Geflecht unmittelbarer Sinngewissheiten, das jeder von uns benötigt, um in der alltäglichen Lebenswelt zurechtzukommen[, als] „Wissensvorrat“, der als Reservoir von „Gewißheiten“ zu verstehen ist,“ bezeichnet.[66]

Bei näherer Betrachtung fällt auf, dass er häufig mit kollektiver Identität gleichgesetzt wird, wobei etwaige Unterschiede zwar anerkannt, aber nicht weiter verifiziert werden.[67] Grund für die Überschneidung der Begriffe ist,

---

63 Sellin, Mentalität und Mentalitätsgeschichte, S. 580.

64 Vgl. Oexle, Wirklichkeit und Wissen, S. 62.

65 Chartier, Intellektuelle Geschichte, S. 75.

66 Tânia Ünlüdağ, Umrisse einer mentalitätsgeschichtlichen Biographie, in: Wolfgang Bergem u.a. (Hrsg.), Metapher und Modell. Ein Wuppertaler Kolloquium zu literarischen und wissenschaftlichen Formen der Wirklichkeitskonstruktion, Trier 1996, S. 173–184, hier S. 174; Vgl. dazu die skeptische Haltung Ulrich Gotters, „Akkulturation“ als Methodenproblem der historischen Wissenschaften, in: Wolfgang Eßbach (Hrsg.), wir / ihr / sie, Identität und Alterität in Theorie und Methode, (Identitäten und Alteritäten; 2), Würzburg 2000, S. 373–406, hier S. 388, Anm. 49.

67 Beispielhaft sei hier Gerhard Winter zitiert: „Es mag sein, dass Identität mehr dem Innenaspekt einer Persönlichkeitsbeurteilung entspricht, Mentalität mehr dem Außenaspekt einer Betrachtung; doch dieser Unterschied wird nicht weiter erörtert.“ Ders., Traditionelle psychologische Modellvorstellungen zu Charakter, Mentalität, Identität, in: Heinz Hahn (Hrsg.), Kulturunterschiede. Interdisziplinäre Konzepte zu kollektiven Identitäten und Mentalitäten, (Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Analyse interkultureller Beziehungen; 3), Frankfurt a. M. 1999, S. 271–293, hier S. 272; vgl. dazu die Kritik an der Vermengung von Mentalität und Identität durch Heinz-Günter Vester, Mentalitätsfor-

dass es sich sowohl bei der kollektiven Identität als auch der Mentalität um kollektive Phänomene handelt, die im Rahmen sozialer Interaktion geschaffen und geformt werden und sowohl auf emotionaler als auch auf kognitiver Ebene Auswirkungen auf die Gesellschaft, die sie hervorbringt, haben.

Der Unterschied zwischen den beiden Phänomenen liegt in der Dimension ihrer Bewusstheit und ihrer jeweiligen sozialen bzw. individuellen Komponente. Während sich kollektive Identität auf den Prozess des Sich-Identifizierens mit anderen bezieht, also „auch eine Sache des Bewusstseins [bzw.] reflexiv gewordene gesellschaftliche Zugehörigkeit“[68] ist, bezeichnet Mentalität „etwas langfristiger und in tieferen Schichten des (Un-)Bewusstseins Angelegtes, das vor allem auch Affekte und Emotionen einbezieht“[69]. Der Begriff meint also „die Summe eingelebter, routinisierter, über Generationen hinweg stabiler Glaubensüberzeugungen und Sinngewissheiten mit alltäglicher Handlungsrelevanz [die] in der Regel die unreflektierte Grundlage allen sozialen Handelns im alltäglichen Lebensvollzug“[70] bilden. Dabei überformt Mentalität „alle individuellen charakterlichen Unterschiede als eine bei allen Mitgliedern einer Gruppe gleiche Verhaltensdisposition“[71] und stellt somit die Grundlage jeglicher gesellschaftlicher Handlungs- und Kommunikationsprozesse dar. Insofern hat Chartier recht, wenn er im Zusammenhang mit Mentalität von einem „tyrannische[n] Primat des Gesellschaftlichen“[72] spricht. Im gleichen Sinn ist Le Goff zuzustimmen, wenn er das Kollektive „von vornherein“ als Gegenstand der Men-

---

schung in Deutschland – ein mentales Problem, in: Hahn (Hrsg.), ebd., S. 435–450, hier S. 438.

68 Assman, Das kulturelle Gedächtnis, S. 131.

69 Vgl. Heinz-Günter Vester, Kollektive Identitäten und Mentalitäten. Von der Völkerpsychologie zur kulturvergleichenden Soziologie und interkulturellen Kommunikation, Frankfurt a. M. 1996, S. 10f.

70 Ulrike Heß-Meining, Der Habitusbegriff. Ein soziologischer Ansatz zur Erfassung kollektiver Charaktere, Identitäten, Mentalitäten, in: Hahn, Kulturunterschiede, S. 199–216, hier S. 200.

71 Karl-Hermann Beeck, Leistung und Bedeutung des mentalitätsgeschichtlichen Ansatzes in der Kirchengeschichte, in: Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland (Hrsg.), Mentalitätsgeschichtlicher Ansatz und regionalgeschichtliche Forschung, Düsseldorf 1989, S. 3–31, hier S. 4.

72 Chartier, Intellektuelle Geschichte, S. 73; vgl. auch Ders., Geistesgeschichte oder histoire des mentalités?, ebd., S. 22.

talitätsgeschichte verstanden wissen will, da „die Mentalität eines historischen Individuums […] gerade in dem, was es mit anderen Menschen seiner Zeit gemeinsam hat" liege.[73] Problematisch wird dieses Diktum allerdings, wenn den Menschen vergangener Epochen leichtfertig *eine* Mentalität untergeschoben wird, ohne auch schicht- bzw. gruppenspezifische Zusammenhänge zu beachten oder wenn Mentalität lediglich als das verstanden wird, was sich Menschen vergangener Zeiten trotz ihrer unterschiedlichen sozialen Zugehörigkeiten und lebensweltlichen Wirklichkeiten teilten. Solch eine Fehlinterpretation liegt etwa dann vor, wenn Mentalität mit dem gleichgesetzt wird, *„was Cäsar mit dem letzten Soldaten seiner Legionen, Ludwig der Heilige mit dem Bauern seiner Ländereien, Christoph Columbus mit den Matrosen seiner Caravellen gemein hat"*.[74]

Dies verweist auf eines der hauptsächlichen Probleme der mentalitätsgeschichtlichen Analyse historischer Texte. Man ist oft verleitet, den intellektuellen Konsens einer bestimmten historischen Gesellschaft zu überschätzen, da die Fremdheit der untersuchten Gesellschaft dazu verführt, „alle möglichen Einstellungen, die […] fremd sind, als homogene Teile einer einheitlichen Mentalität zu behandeln."[75] Für den Fall des spätmittelalterlichen Anatoliens gilt jedoch, dass von der Existenz einer geschlossenen und homogenen *anatolisch-muslimischen Gesamtgesellschaft* von vornherein nicht die Rede sein kann. Vielmehr sind die vorhandenen und dieser Arbeit zu Grunde gelegten Quellen Zeugnisse und Erzeugnisse unterschiedlicher Mentalitäten von sozialen Gruppen und bestimmten Vergesellschaftungen, die sich während der Transformationsperiode im kleinasiatischen Raum konfigurierten und betätigten und dabei bestimmte Bewusstseinslagen generierten. Selbstverständlich kann auch hier die Frage gestellt werden, ob alle Angehörigen etwa eines bestimmten Derwischordens die Welt ausschließlich durch die Brille der in entsprechenden hagiographischen Produktionen vermittelten Glaubensgewissheiten wahrgenommen haben oder ob nicht innerhalb solcher geschlossener sozialer Systeme stets auch alternative Modelle von Weltverständnis zu Gebote standen. Darauf kann erwidert werden, dass die Quellen Auskunft geben zumindest über das, was die Angehö-

---

[73] Jaques Le Goff, Eine mehrdeutige Geschichte, in: Raulff, Mentalitäten-Geschichte, S. 18–32, hier S. 19.

[74] Ebd., S. 21.

[75] Burke, Stärken und Schwächen, S. 133.

rigen einer Gruppe – nach Ansicht des als Verfasser eines Textes aus der Menge seiner Zeitgenossen herausgetretenen Individuums – zu glauben hatten bzw. was die etablierte Meinung einer ganz spezifischen Gruppe war, seien es bestimmte höfische Kreise, die Anhänger eines Ordens usw. Denn nur über den offensichtlichen Konsens *einer ganz bestimmten* Gruppe, über ihren Gewissheitsrahmen und die allgemeinen Überzeugungen, die eben durch die Hand eines ihrer Angehörigen (oder jemandes, der über die spezifischen Bewusstseinslagen und Erwartungen wusste, etwa eines beauftragten Autors) schriftlich fixiert wurden, können die Quellen Auskunft geben. Allerdings muss auch hier bedacht werden, bei der Untersuchung und Bearbeitung der Quellen nicht einer „voreiligen Empathie“ zu unterliegen[76], denn „natürlich erscheinen Gesellschaften je homogener, je weniger Information man über sie hat.“[77] Etwaige Forderungen jedoch, die Texte lediglich als „individuelle Variationen zu berücksichtigen“[78], werden in dieser Schärfe als unbegründet verworfen. Denn die Texte, die uns heute vorliegen, enthalten einerseits das Selbstverständnis und Fremdbild jener Gruppen, aus denen die Verfasser stammten und fungieren andererseits als Mittel zur Selbstvergewisserung dieser Gruppen. Dabei sind die Texte keine von der lebensweltlichen Erfahrung und dem Wissensbestand der Gruppe, aus der der Verfasser stammte, losgelösten Zeugnisse nur eines Individuums, sondern die verschriftlichte Form bereits geltender Wirklichkeitserfahrung, die durch ihre Verschriftlichung eine zusätzliche Autorisierung erfuhr.[79] Es handelt sich bei den zu Grunde gelegten Quellen um Texte, die sich an ein ganz spezifisches Publikum wenden, um diesem einerseits eine verbindliche Deutung von Geschichte anzudienen und andererseits bindende Anweisungen für adäquates Verhalten und Handeln in Gegenwart und Zukunft zu vermitteln.[80] So sind etwa die muslimischen Hagiographien *Vermittlung des Wis-*

---

76 Ebd., S. 132f.

77 Gotter, Akkulturation, S. 387.

78 Vgl. Burke, Stärken und Schwächen, S. 133f.

79 Vgl. Christoph Daxelmüller, Literarisierte Mündlichkeit – Mündliche Schriftlichkeit. Anmerkungen zum Weltbild und zur Weltdeutung mittelalterlicher und nachmittelalterlicher Exempelautoren, in: Lutz Röhrich und Erika Lindig (Hrsg.), Volksdichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit (ScriptOralia; 9), Tübingen 1989, S. 125–145, hier S. 134.

80 Dass die angebotenen Wahrnehmungs- und Deutungsmuster, etwa in den osmanischen Chroniken, mitunter miteinander konkurrieren oder im Laufe der Zeit zu Gunsten ande-

sens für den spirituellen Weg[81] und damit kanonisches Bildungsgut einer ganz spezifischen Gruppe, dessen explizit oder implizit dargelegte Verhaltensleitlinien für alle ihre Mitglieder verbindlich waren. Überlieferung über Leben und Taten von Helden wiederum sind die verschriftlichte Form mündlicher Überlieferungen von Gruppen, die sich in die Verehrung eines solchen Heldenbildes teilten. Allerdings sind hier Veränderungen, die durch die schriftliche Fixierung bedingt sind, in Betracht zu ziehen.[82] Die *Fixierer* der Überlieferungen bzw. die Verfasser der Epen hätten mit *ihrem* Werk wohl kaum Anklang gefunden bei einem Publikum, das sich mit seinen Vorstellungen von der eigenen Geschichte in den Schilderungen nicht wieder gefunden hätte. Gleiches gilt auch für die Chroniken, die ebenfalls schlichtweg ignoriert oder zumindest in vernichtender Weise abgelehnt worden wären, wenn sie nicht in elementarer Weise mit den Glaubensgewissheiten, aber auch ästhetischen Vorstellungen etwa der höfischen Kreise übereingestimmt hätten. Wie stark z.B. allein der literarische Geschmack der Zeitgenossen Form und Inhalt eines solchen Textes beeinflussen konnte, zeigt das Schicksal der Seldschukengeschichte des Ibn Bībī. Dieser hatte sich in der hochelaborierten, nicht nur dem Dörfler oder Nomaden dekadent anmutenden seldschukischen Hofkultur derart verstiegen, dass er einen verbosen, rhetorisch überfrachteten Text vorlegte, der selbst von der kleinen Bildungselite als zu ermüdend und langatmig abgelehnt wurde. Noch zu Lebzeiten des Verfassers wurde daher eine Epitome in Auftrag gegeben, die den

---

rer Interpretationen verworfen werden konnten, ist kein Argument gegen den „Gebrauchsanweisungscharakter“ dieser Texte, sondern ein Hinweis auf die gesellschaftliche Dynamik, die zur Produktion neuer Interpretationen anhielt. Vgl. hierzu Colin Imber, The Ottoman Dynastic Myth, Turcica 19 (1987), S. 7–27.

81 Paul, Hagiographische Texte, S. 18.

82 So sind die zahlreichen Verweise auf den streng sunnitischen Glauben der Helden des Baṭṭālnāme, Dānišmendnāme und insbesondere Ṣaltuqnāme das Ergebnis osmanischer Redaktionen.
Zur Frage des Übergangs von Mündlichkeit und Schriftlichkeit sei auf die Veröffentlichungen des Freiburger Sonderforschungsbereichs 321 „Übergänge und Spannungsfelder zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit“ verwiesen: Röhrich/Lindig, Volksdichtung, ebd.; Wolfgang Raible, (Hrsg.), Symbolische Formen – Medien – Identität. Jahrbuch 1989/90 des Sonderforschungsbereichs „Übergänge und Spannungsfelder zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit“, (ScriptOralia; 37), Tübingen 1991; Ursula Schaefer (Hrsg.), Schriftlichkeit im frühen Mittelalter, (ScriptOralia, 53), Tübingen 1993.

Text in eine sprachlich schlichtere Gestalt brachte. Wie Ibn Bībī auf diese Missachtung seiner literarischen Künste reagierte, ist leider nicht überliefert. Doch aus der Epitome geht mehr hervor als der Hinweis auf die Langatmigkeit des Originals. Sowohl Aufgabe als auch Anspruch des Werks werden dargelegt, die darin bestanden hätten, jedermanns Wissensdurst zu stillen und der Allgemeinheit von Nutzen zu sein.[83] Der Nutzen wiederum besteht in der Vermittlung von Kenntnissen über Begebenheiten und Kriegszüge, von Einschätzungen und Bewertungen sozialer, ethnischer und religiöser Gruppen, einzelner Herrscher und Angehöriger der Hofelite und der steten Selbstvergewisserung desjenigen elitären Kreises der spät- bzw. postseldschukischen Nomenklatura, aus dem auch der Verfasser stammte und für den er schrieb. Die zweifellos von Individuen verfassten Darstellungen und Deutungen historischer Begebenheiten oder als wahr dargestellte Konstruktionen von Vergangenheit sind also keinesfalls als Ergebnisse eines rein individuellen Interpretationsrasters aufzufassen. Vielmehr verbergen sich hinter den Gewissheiten der einzelnen Verfasser jeweils ganz spezifische Interpretationsmuster, die jener kulturellen Prägung entsprangen, welche das Ergebnis kollektiver, nicht hinterfragter, sedimentierter Grundwahrheiten und Wahrnehmungsmuster, d.h. Mentalitäten sind. Wollte man die Texte dagegen allein als individuelle Äußerungen der Autoren auffassen, dann wird ihr Wert als Träger und Vermittler gruppenidentitätsstiftender und Gruppenidentitäten widerspiegelnder Überzeugungen und Aussagen grundsätzlich in Frage gestellt. Dies allerdings wird durch Zugehörigkeit der Autoren zu sozialen Gruppen und deren Wirkungskraft auf die Vorstellung der ihnen zugehörenden Individuen untergraben. Dennoch darf bei alledem die Persönlichkeit, die Lebenserfahrung und die ganz individuelle Einstellung des jeweiligen Verfassers und die Möglichkeit auch rein individuelle Willens- und Vorstellungsäußerungen antreffen zu können, nicht außen vor gelassen werden. In Ibn Bībīs Werk etwa scheinen die Erfahrungen des Autors und seiner Familie an manchen Stellen einen Einfluss auf die Darstellung ausgeübt zu haben, wenn es z.B. um die Charakterisierung

[83] Jedermann ist dabei derjenige, der erstens der persischen Sprache und zweitens des entsprechenden Sprachstils mächtig war, womit im Grunde nur Vertreter der höfischen Kultur, also der Gruppe, aus der der Verfasser stammte und für die er schrieb, gemeint waren. Dem Rezipienten wird dabei suggeriert, Geschichte im Sinne von „wie es gewesen ist“ präsentiert zu bekommen, was als impliziter Wahrheitsanspruch zu deuten ist.

von Personen geht, die in der Familiengeschichte des Verfassers eine besondere Rolle gespielt hatten. Und auch Aqsarā'īs Darstellung ist ohne Zweifel auch das Ergebnis seines ganz besonderen Lebenswegs. Schließlich scheinen die Verfasser der altosmanischen Chroniken mehr oder weniger demselben Milieu zu entstammen, sind dabei aber in ganz bestimmter Beziehung alles andere als gleich, sondern zeigen stellenweise ganz eigene (individuelle?) Interpretationen historischen Geschehens. Doch auch hier gilt, dass *„die Kategorien biographischer Artikulation […] nicht Rahmenbedingungen der lebensweltlichen Situation, sondern Möglichkeiten der Lebensführung innerhalb dieser Situation* [sind]. *Da sie* [aber] *als sinngebende Themen für subjektive Lebenspläne wirken, werden sie in konkrete Selbstverständlichkeiten der Selbst- und Fremdauffassung eingeschmolzen."*[84] Das heißt, die konkreten Selbstverständlichkeiten sind neben den persönlichen Erfahrungen und der Deutungsleistung des Autors vor allem abhängig von den lebensweltlichen Bedingungen und den aus diesen entstehenden Deutungs- und Wertungsmustern. Die Aussagen eines Individuums sind also durchaus nicht als strikt von den Vorstellungen und Interpretationen der Gruppe, der es angehörte, getrennte individuelle Äußerungen zu verstehen. Denn „*für die soziale Ausformung der Biographie sind nicht nur die Typisierungen der Biographie selbst relevant, sondern auch die in ihnen im System der Typisierung übergeordneten wertenden Deutungen der Sozialwelt, die sich in Legitimierungen der sozialen Institutionen, Gesetzen und Handlungsrezepten ausdrücken und soziales Handeln auf verschiedenen Ebenen der Anonymität* [sowie die] *Bewertungen »sozialer Positionen« regeln"*[85].

I.1.4. Mentalität oder kollektive Identität?

Der Unterschied zwischen Mentalität und kollektiver Identität besteht in der unterschiedlichen Gewichtung der sozialen bzw. der subjektiven Komponente.

Der Begriff der Bewusstheit, der mit dem Ausdruck Identität verbunden ist, verweist auf die Bedeutung des Individuellen, Subjektiven und auf die handlungsrelevante Funktion von Identität für den Einzelnen in der Orien-

---

[84] Schütz/Luckmann, Strukturen der Lebenswelt, S. 126.
[85] Ebd.

tierung innerhalb seiner jeweiligen Lebenswelt. Mentalität dagegen wirkt sich auf einer gesellschaftlichen, sozialen Ebene aus, insofern mit ihr prinzipiell unreflektierte Einstellungen, Denkweisen und Verhaltensnormen, überlieferte, erlernte und unhinterfragte Vorstellungen und Gewissheiten, die das Denken von Gruppen und die ihnen eigene Wahrnehmung der Umwelt bestimmen, gemeint sind.[86] Gleichwohl sind diese sedimentierten Sinngewissheiten auch Bestandteil kollektiver Identität.

Sinngewissheiten sind jedoch keinesfalls als monolithische und nicht wandelbare Einheiten zu verstehen. Sie ergeben sich vielmehr im Laufe eines steten Konstruktionsprozesses, in dem sich die jeweiligen diskursiven Formationen und kulturellen Symbole verändern können. Dieser Wandel ist bedingt durch und findet statt in dem jeweiligen sozialen Kontext einer Gruppe, der sich seinerseits konstitutiv auf die Konstruktion kollektiver Identitäten auswirkt.[87] Allein, die Bildung einer kollektiven Identität setzt erstens die Identifikation von Merkmalen als Basis zur Entwicklung eines Zusammengehörigkeitsgefühls voraus. Zweitens benötigt der Prozess der Identitätsbildung ein Alter, das Bild eines Anderen oder Fremden, dem gegenüber eine sich als (Wir-)Gemeinschaft identifizierende Gruppe überhaupt erst eine die Mitglieder der Gruppe einbeziehende und einende Solidarität entwickeln kann.

Mentalität hingegen benötigt nicht zwingend ein alteres Gegenüber, da sie sich an den geltenden Normen und Werten der das Individuum umgebenden, direkten äußeren, sozialen Welt orientiert und diese unhinterfragt annimmt, ohne erst ihre Geltungsberechtigung zu bestätigen oder ihre Vorzüglichkeit im Vergleich mit einem Fremden oder Anderen zu konstatieren. In diesem Sinn werden die zu Grunde gelegten Quellen nicht auf Hinweise für die Formierung und Konstruktion kollektiver Identitäten, sondern auf die mentalen Dispositionen verschiedener sozialer Gruppen im spätmittelalterlichen Anatolien hinterfragt. Das besondere Augenmerk gilt dabei den Selbst- und Fremdbildern, die in den Texten aufgezeigt werden.

---

86 Vgl. Sellin, Mentalität und Mentalitätsgeschichte, S. 584.

87 Zur Frage „ob Identität Autonomie gegenüber oder Determinierung durch den Kontext der Sozialisierung bedeute“ vgl. Peter Wagner, Fest-Stellungen. Beobachtungen zur sozialwissenschaftlichen Diskussion zur Identität, in: Aleida Assmann/Heidrun Friese (Hrsg.), Identitäten, (Erinnerung, Geschichte, Identität; 3), Frankfurt a. M. 1998, S. 44–72.

I.1.5. Zum Verständnis narrativer Quellen

Grundsätzlich gilt, dass narrative Quellen wie Werke der Hofgeschichtsschreibung und andere Formen der Historiographie, Heldenerzählungen und Hagiographien aus unterschiedlichen Deutungen von Geschichte, d.h. vom vermeintlich faktischen Ablauf der Ereignisse, hervorgingen. Die in ihnen vermittelte Wirklichkeit ist folglich eine konstruierte Wirklichkeit.[88] Das bedeutet, dass sich diese Quellen nur bedingt einem faktengeschichtlichen Zugriff öffnen. Die Zusammenhänge jedoch, der Kontext des Gesagten, kann Aussagen über die Form dieses Ereignisablaufs erlauben. Hier gilt es, die Aussagen der Texte in ihren Zusammenhang zu stellen bzw. Zusammenhänge aus der Verbindung derjenigen Fakten zu erkennen, die in den Texten überhaupt geboten werden. Dabei kann eine konkrete Aussage nach dem Motto „wie es eigentlich gewesen ist" häufig nicht getroffen werden, wohl aber wie historische Abläufe gedeutet und bewertet wurden.[89] Dass Aussagen eben dieser Art, wenn überhaupt, nicht zu den primären Absichten der Verfasser gehörten, spielt dabei keine Rolle.[90] Ihre diesbezüglichen

---

88 Vgl. Jürgen Straub, Geschichten erzählen, Geschichte bilden. Grundzüge einer narrativen Psychologie historischer Sinnbildung, in: Ders. (Hrsg.), Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte; (Erinnerung, Geschichte, Identität; 1), Frankfurt a. M. 1998, S. 81–169, hier S. 84; vgl. dazu auch Assmann, der mit Bezug auf Maurice Halbwachs feststellt, dass „Vergangenheit […] nicht von selbst [entsteht], sondern [das] Ergebnis einer kulturellen Konstruktion und Repräsentation [ist]; sie wird immer von spezifischen Motiven, Erwartungen, Hoffnungen, Zielen geleitet und von den Bezugsrahmen einer Gesellschaft geformt. [Das heißt, dass sie] gruppenbezogene Kontinuitätsfiktionen darstellen." Assmann, Kulturelles Gedächtnis, S. 88; siehe hierzu auch Franklin R. Ankersmith, Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language, Den Haag u.a. 1983.

89 Für eine Kritik an dieser Einstellung vgl. Ulrich Gotter, Akkulturation.

90 Vgl. Humphreys, der in seiner Diskussion der Werke Ibn Taġribirdis und Baihaqīs feststellt: „If we want to construct an independent interpretation, we must approach them in a highly conscious manner. First, we need to decide precisely what we want to know, quite apart from our sources have chosen to tell us; when we read these texts, we need to bring with us a questionnaire of our making. We cannot of course learn things concerning which they are utterly silent, but at least we will have an independent perspective on the information they do contain. Second, we need to understand the conceptual and literary structures within which is this information is imbedded. On a certain level, their data can never really be disengaged from these structures; in a sense it exists only in the context given it by these historians. On the other hand, to know the concepts, values, and purposes

Angaben stellen lediglich Begleitumstände dar, die nicht ausdrücklich erklärt werden, sondern aufgrund des impliziten Wissens als selbstverständliche Mitteilungen unbewusst formuliert und in ebensolcher Weise wahrgenommen wurden.[91] Diese Begleitumstände, die an das implizite Wissen der Rezipienten anschlossen, entsprachen jenem kollektiven Gedächtnis mit all seinen Grundwahrheiten, Deutungen, Stereotypen und Vorurteilen, das sich der jeweilige Verfasser mit der von ihm als Rezipient anvisierten Gruppe teilte. Zwar unterstand die Auswahl, Darstellung und Interpretation vermeintlicher „Tatsachen" durchaus auch der Verantwortung der individuellen Autoren.[92] Allerdings waren auch sie durch ihre jeweilige Teilhabe an bestimmten kollektiven bzw. Wir-Identitäten mit ihren spezifischen Grundwahrheiten vorgeprägt. Zudem mussten die im Text getroffenen Aussagen positive Rückwirkungen erhalten, d.h. verstehbar und akzeptabel sein, denn sie waren „history designed to be persuasive rather than simply to convey facts." Es gilt jedoch auch: „To persuade, a narrative must be convincing, that is, it must appear to be true."[93]

Dieses in den Überlieferungen tradierte und zu Tage tretende Wissen, die Vorstellung vom tatsächlichen Ablauf der (eigenen) Geschichte, von Richtig und Falsch, Gut und Böse, fußt auf einem Sinnfundament, das seinerseits maßgeblich durch die lebensweltlichen Konstellationen bestimmt ist. Dieses Sinnfundament ist nicht reflektiertes Wissen, sondern implizites, nicht hinterfragtes, d.h. selbstverständliches Wissen, das es aus den Überlie-

---

which have governed the selection and shaping of a body of facts means that we can use them in ways which their authors did not imagine. To some degree, we can guess what they have left out and imagine the original contexts of the data they do supply.", R. Stephen Humphreys, Islamic History. A Framework for Inquiry. Rev. ed. London/New York 1991, S. 137.

91 Vgl. Jürgen Pauls Deutung hagiographischer Texte, wonach „die in diesen Begleitumständen mitgeteilten Zustände […] den Autoren wie den Hörern und Lesern selbstverständlich [sind und] gewissermaßen unwillkürlich in die Erzählung mit ein[gehen]. Eben die Begleitumstände, etwa eines Diktums oder einer Wundertat, sind in ihrer Masse eher aufschlussreich als die eigentlich intendierten Berichte." Ders., Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert, (Studien zur Sprache, Geschichte, Geschichte und Kultur des Islamischen Orients/Neue Folge; 13), Berlin/New York 1991, S. 14.

92 Vgl. hierzu Julie Scott Meisami, Persian Historiography to the End of the Twelfth Century, Edinburgh 1999, S. 289.

93 Ebd.

ferungen herauszuschälen gilt. Hieraus folgt, dass die in den Quellen dargebotene Wirklichkeit in erster Linie „das Ergebnis einer kulturellen Konstruktion und Repräsentation“ ist.[94] Die Aussagen der Texte sind somit als „soziale[…] Rekonstruktionen […] gruppenbezogene[r] Kontinuitätsfiktionen, [die] immer von spezifischen Motiven, Erwartungen, Hoffnungen, Zielen und von den Bezugsrahmen einer Gegenwart geformt“ sind, zu bewerten.[95] Die Feststellungen über den vermeintlichen Ereignisablauf, der die jeweils eigene Geschichte formiert habe, erscheinen in diesem Sinne als das Resultat von in Erfahrung gegründeten Konstruktionen dieses Prozesses. Als solche spiegeln die Texte die intentionalen Zustände der beteiligten Akteure, d.h. des Verfassers und der Rezipienten, ihrer Hoffnungen und Überzeugungen, ihrer Bewertungen von Welt und Welterfahrung wider.[96]

Wenn nun gilt, dass das in den Texten artikulierte Wissen um historische Abläufe, um das Leben und Wirken von Helden oder Heiligen stets innerhalb gruppeneigener Erfahrungshorizonte und Verständnisrahmen stattfand, dann bedeutet das, dass die Quellen nur durch die jeweilige Subjektivität der hieran Beteiligten verstehbar sind. Es ist dieser Umstand, der einen fundierten Einblick in das soziale Befinden und die mentale Disposition, in das „mental climate“ von Gruppen einer bestimmten Zeit, erlaubt.[97] Die Implikationen der Texte können somit Rückschlüsse auf soziale Prozesse wie z.B. die Beziehungen einzelner gesellschaftlicher Gruppen oder Segmente zueinander und deren Deutungsmuster bzw. Realitätsinterpretationen erlauben.

---

94 Assmann, Kulturelles Gedächtnis, S. 88.

95 Ebd.

96 Vgl. Donald E. Polkinghorne, Narrative Psychologie und Geschichtsbewußtsein. Beziehungen und Perspektiven, in: Straub (Hrsg.), Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein, S. 12–45, hier S. 16; vgl. auch Gerhild S. Williams, Geschichte und die literarische Dimension. Narrativik und Historiographie in der anglo-amerikanischen Forschung der letzten Jahrzehnte. Ein Bericht, DVLG 63 (1989), S. 315–392; Marco Schoeller, Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft, Prolegomena, Wiesbaden 2000, hier S. 74.

97 Vgl. z.B. Werner Schiffer, Theorien der Geschichtsschreibung und ihre erzähltheoretische Relevanz (Danto, Habermas, Baumgartner, Droysen), (Studien zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft; 19), Stuttgart 1980; Hartmut Eggert u.a. (Hrsg.), Geschichte als Literatur. Formen und Grenzen der Repräsentation von Vergangenheit, Stuttgart 1990; L. B. Cebik, Understanding Narrative Theory, HT, Beiheft 25/4 (1986), S. 58–81.

Eine der Schwierigkeiten, die bei der Bearbeitung historischer narrativer Quellen vor dem Hintergrund ihrer identitätsstiftenden Relevanz auftauchen, ist der Umstand, dass sie den Angehörigen der jeweiligen Gruppe, die den Text konsumierte, nur selten explizit Regeln und Erinnerungsformen vorgaben. Die Verbindlichkeit der Aussagen und Bewertungen ergab sich vielmehr aus der unhinterfragten Routine. Traditionale Identität, die ja in den Überlieferungstraditionen implizit bestärkt wird, beruht auf spezifischen lokalen lebensweltlichen Regeln und steht unhinterfragt im Mittelpunkt der gruppeneigenen Erinnerung und Tradition.[98] Die Vergegenwärtigung dieses „Wissens" vollzog sich innerhalb eines ritualisierten Rahmens, in den Außenstehende nicht aufgenommen wurden oder an dem sie aufgrund fehlender Vorbedingungen nicht teilnehmen konnten. Um z.B. einem Vortrag am Hof lauschen zu können, konnte es beizeiten nicht genügen, wenn ein Individuum lediglich Mitglied der herrschenden Elite war; das Beherrschen des Persischen, die Kenntnis literarischer Formen und Konventionen und eine gewisse Intimität mit literarischen und religiösen Texten musste vorhanden sein, um an diesen Erinnerungs*ritualen* teilnehmen zu können. Noch deutlicher tritt dies im Fall der Hagiographie in Erscheinung. Bei dieser Gattung handelt es sich ja ausdrücklich nicht um Literatur, und schon gar nicht um Unterhaltungstexte, sondern um ganz spezifische, u. U. sogar chiffrierte Codes der Wissensvermittlung. Interessant ist hierbei der Stellenwert des identitätsstiftenden Moments hagiographischen Materials, denn Sinn und Zweck dieser Gattung ist keinesfalls die Stiftung, Tradition und Stärkung von Identität. Dies ist vielmehr das Nebenprodukt einer in literarisierte, narrative Formen eingefassten Vermittlung von Verhaltensmaßregeln für Angehörige des Ordens. Hagiographien sind als mehr oder weniger normative Texte zu verstehen, die von ihrer Konzeption her nicht in die Kategorie des Geschichtsbewusstseins gehören, wie dies bei historiographischem und in weitestem Sinne epischem Material ausdrücklich der Fall ist.

Eine Gemeinsamkeit der drei Textgattungen ist, dass sie ihrer ursprünglichen Konzeption nach keine Lese- sondern Vortragstexte sind. Die konkrete Form der Vergegenwärtigung des in diesen Texten vermittelten Wis-

[98] Vgl. Giesen, Codes kollektiver Identität, S. 27.

sens fand in einem gemeinschaftlichen, einem ritualisierten Rahmen statt. Im Fall der Hagiographie könnte man diesen ritualisierten Rahmen, in Analogie zum Epos, als „hagiographischen Anlass" bezeichnen. Die Träger dieses Anlasses sind der Rezitator auf der Einen und das Publikum auf der anderen Seite. Selbstverständlich hat die Vergegenwärtigung des von diesen Personen gemeinsam geteilten Wissens konnektive Wirkung. Der identitätsstiftende Aspekt des gemeinsam geteilten, weil gemeinsam besessenen pseudosakralen Wissens, setzt allerdings stabilisierende Momente, d.h. eine von jedem Mitglied der Gruppe nachvollziehbare, lebensweltlich eingebettete Darreichungsform, voraus. Dies wird durch den biographischen Charakter der Texte gewährleistet. Es ist diese pseudohistorisierende Einbettung des spezifischen Wissens in biographische Formen, die die Botschaft verstehbar, weil nachvollziehbar macht. Denn die vermeintliche lebensweltliche Realität der historischen Figur, die als exemplarisches Persönlichkeitsideal gefeiert wird, wird retrospektiv und im Sinne der jeweils aktuellen Verstehbarkeit konstruiert und strukturiert.

Der für den Historiker positive Nebeneffekt ist, dass die Vergegenwärtigung von Vergangenheit, das Beschwören einer historischen Bühne auf welcher der eigene Heilige als Hauptfigur das Geschehen bestreitet, einen Plot, Akteure, Statisten und einen Ereignisfaden benötigt, vor deren Hintergrund die Gestalt und das Wirken des exemplarischen Persönlichkeitsideals Konturen gewinnen kann.[99] Der kommemorative Effekt der Texte ist von der Konzeption her also keinesfalls eine der zentralen Absichten des Genres, sondern ihr nebensächliches Produkt.

I.1.6. Stereotype als Teil des Wissensvorrats

Gerade im Hinblick auf die Beziehungen zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen und ihre unterschiedlichen Weltwahrnehmungs- und Deutungsmuster und der Entwicklung von Selbst- und Fremdbildern kommt dem Stereotyp als integraler Bestandteil des jeweiligen gesellschaftlichen Wissensvorrats eine tragende Rolle zu. Denn der einer Gruppe eigene Wissensvorrat *„schließt natürlich auch ein Geflecht von Typisierungen von*

[99] Vgl. ebd.

Menschen im allgemeinen, ihrer typisch-menschlichen Motivierungen, Handlungsmuster, Planhierarchien usw. ein.“[100]

Den ersten Anstoß zur Stereotypenforschung lieferte der amerikanische Publizist Walter Lippmann mit seiner Arbeit „Public Opinions“ aus dem Jahre 1922[101], in der er Stereotypen als „Bilder in Köpfen“ charakterisierte und auf den Unterschied zwischen den „(inneren) Vorgängen des Wahrnehmens und Denkens und den (äußeren) Vorgängen in der Umwelt“[102] hinwies. Lippmann erkannte in diesen „Bildern in den Köpfen“ bestimmte Denkprodukte, die es dem Individuum ermöglichen, Wirklichkeit zu ordnen, ohne bzw. bevor es bestimmte Erfahrungen empirisch gesammelt hat und die es zudem ermöglichen, die eigenen Werte und Vorstellungen auf das Geschehen zu projizieren.[103] Stereotype sind demnach keine vollständigen Bilder der Umwelt, sondern bieten „das Bild einer möglichen Umwelt, auf das wir uns eingestellt haben“[104]. Sie erfüllen folglich die Funktion eines Orientierungssystems: Sie dienen der Orientierung, indem sie eine komplexe und unüberschaubare Realität stark vereinfachen und als (notwendiges) Hilfsmittel der Entscheidungsfindung die Positionierung des Eigenen in Bezug zum Anderen erleichtern.[105]

Lippmanns Konzept ist in der Folge vor allem von der Sozialpsychologie, aber auch von ethnologischer und linguistischer Seite aufgenommen wor-

---

100 Schütz/Luckmann, Strukturen der Lebenswelt, S. 96.

101 Walter Lippmann, Public Opinion, New York 1922, deutsch: Die öffentliche Meinung, München 1964.

102 Waldemar Lilli, Grundlagen der Stereotypisierung, Göttingen 1982, S. 3.

103 „It is the projection upon the world of our own sense, of our own value, our own position and our own rights.“, Lippmann, Public Opinion, S. 71.

104 Lilli, Grundlagen der Stereotypisierung, S. 3.

105 Lippmann stellte hierzu fest: “They may not be a complete picture of the world, but they are a picture of a possible world to which we are adapted. In that world people and things have their well-known places, and do certain expected things. We feel at home there. We fit in. We are members. We know the way around. There we find the charm of the familiar, the normal, the dependable; its grooves and shapes are where we are accustomed to find them. And though we have abandoned much that might have tempted us before we creased ourselves into that mould, once we are firmly in, it fits as snugly as an old shoe.” Und weiter: “Our stereotyped world is not necessarily the world we should like it to be. It is simply the kind of world we expect it to be.”, Lippmann, Public Opinion, S. 58.

den, wobei sich die Forschung in erster Linie dem Gruppen- und weniger dem Individualaspekt widmete.[106]

Aus sozialpsychologischer und psychoanalytischer Sicht sind Stereotype vornehmlich als „Systeme zur Aufrechterhaltung des Selbst“[107] gewertet worden. Sie tragen demnach nicht nur zur Umweltorientierung und zum gruppeninternen Zusammenhalt bei, sondern auch zur Selbstverankerung des Individuums in seiner Umwelt.[108] Eine einhellige Definition des Begriffs findet sich jedoch nicht. So handelt es sich nach einer Darstellung um „verfestigte, schematische, objektiv weitgehend unrichtige kognitive Formeln, die zentral entscheidungserleichternde Funktion in Prozessen der Um- und Mitbewältigung haben“ und somit als „‚Beurteilungen' [und] damit Voraussetzungen für die Umweltassimilation in das eigene Bezugssystem“ fungieren.[109] Eine andere Definition bezeichnet Stereotype als Folge sozialer Interaktionen, als soziale Haltungen bzw. ihre, in besonderem Maße durch Emotionalität gekennzeichnete Widergaben, die sich durch mehrere Generationen erhaltende Langlebigkeit, d.h. Dauerhaftigkeit (persistence) und gegen Veränderungen relativ resistente sozio-psychologische Organisation der persönlichen Erfahrung, d.h. Starrheit (rigidity) auszeichnen.[110] Eine wiederum andere (und wertende) Deutung erkennt im Stereotyp das Ergebnis eines niederen Prozesses der Urteilsbildung, der dem Prinzip der Denkökonomie, d.h. der geringsten Anstrengung unterliege.[111] Hier wird das Stereotyp als Typ des Umgangsdenkens definiert. Es wäre demnach das Resul-

---

106 Für eine Diskussion der verschiedenen Theorieansätze bis 1980 vgl. Adam Schaff, Stereotypen und das menschliche Handeln, Wien 1980. Eine sehr knappe und zusammenfassende Übersicht über die verschiedenen Ansätze liefert auch der Volkskundler Klaus Roth in seinem Artikel "Bilder in den Köpfen". Stereotypen, Mythen, Identitäten aus ethnologischer Sicht, in: Valeria Heuberger/Arnold Suppan/Elisabeth Vyslonzil (Hrsg.), Das Bild vom Anderen. Identitäten, Mentalitäten, Mythen und Stereotypen in multiethnischen europäischen Regionen, Frankfurt a. M. u.a. 1998, S. 21–43.

107 Lilli, Grundlagen der Stereotypisierung, S. 8.

108 Vgl. ebd.

109 Reinhold Bergler und Bernd Six, Stereotype und Vorurteile, in: Carl-Friedrich Graumann (Hrsg.), Handbuch der Psychologie 7/2: Sozialpsychologie, Göttingen 1972, S. 1371.

110 Vgl. Forrest La Violette und K. H. Silvert, A Theory of Stereotyps, SoFo 29/3 (1951), S. 257–262, hier S. 259.

111 Vgl. Samuel I. Hayakawa, Recognizing Stereotypes as Substitutes for Thought, EJ 38/3 (1949), S. 155f.; siehe auch Emory S. Bogardus, Stereotypes versus Stereotypes, SSR 34 (1950), S. 286–291.

tat von Wunschdenken, das als Schutzmechanismus[112] oder als Beobachtungsersatz[113] fungiere. Ähnliche Vorstellungen lieferte auch die Ethnologie, die Stereotype u.a. als „unkritische Verallgemeinerungen, die gegen Überprüfung abgeschottet, gegen Veränderungen relativ resistent sind [und] als wissenschaftliche[n] Begriff für eine unwissenschaftliche Einstellung" deutete.[114] Eine extreme Haltung nahm Adam Schaff ein, wonach Stereotypen „gegen Erfahrungen immun" bzw. „in ihrem Funktionieren weitgehend von der Erfahrung unabhängig" seien. Das Entscheidende sei „nicht ihr äußerst dürftiger intellektueller Inhalt, sondern ihr emotionaler Gehalt, der einer intellektuellen Argumentation grundsätzlich unzugänglich"[115] sei.

Der in diesen Definitionen durchscheinenden negativen Konnotation des Stereotypenbegriffs widerspricht die Haltung Vinackes, der in ihnen lediglich ein Begriffssystem (concept-system) erkannte „with positive as well as negative functions […] serving to organize experience as do other concepts."[116] Auch er wies damit auf die entscheidungserleichternde Funktion des Stereotyps hin, das es Menschen ermöglicht, die komplexe lebensweltliche Realität zu vereinfachen und in das eigene Bezugssystem nahtlos einzufügen. Einen Schritt weiter gingen Stroebe und Insko, die das Stereotyp als sozial bindendes Element definierten, das „a set of beliefs about the personal attributes of a group of people"[117] sei. In diese Richtung argumentierte auch die Linguistin Uta Quasthoff. Nach ihrer einleuchtenden Definition, bezieht sich der Begriff des Stereotyps vorrangig auf soziale Gruppen. Dabei handle es sich beim Stereotyp um „die verbale Äußerungsform von Überzeugungen, die sich auf soziale Gruppen beziehen"[118] bzw. um den „verbale[n] Ausdruck einer auf soziale Gruppen oder einzelne Personen als deren

---

112 Vgl. Bogardus, ebd., S. 286.

113 Vgl. Hayakawa, ebd., S. 208.

114 Hermann Bausinger, Stereotypie und Wirklichkeit, JDF 14 (1988), S. 157–170, hier S. 160.

115 Schaff, Stereotypen, S. 84.

116 W. Edgar Vinacke, Stereotypes as Social Concepts, JSP 46 (1957), S. 229–243, hier S. 229.

117 Wolfgang Stroebe und Chester A. Insko, Stereotype, Prejudice and Discrimination: Changing Conceptions in Theory and Research, in: Daniel Bar-Tal u.a. (Hrsg.), Stereotyping and Prejudice, New York 1989, S. 3–34, hier S. 5.

118 Uta Quasthoff, Soziales Vorurteil und Kommunikation – Eine sprachwissenschaftliche Analyse des Stereotyps. Ein interdisziplinärer Versuch im Bereich von Linguistik, Sozialwissenschaft und Psychologie, Frankfurt a. M. 1973, S. 27.

Mitglieder gerichtete Überzeugung. Es hat die logische Form eines Urteils, das in ungerechtfertigt vereinfachender und generalisierender Weise, mit emotional wertender Tendenz, einer Klasse von Personen bestimmte Eigenschaften oder Verhaltensweisen zu- oder abspricht."[119]

Trotz der verschiedenen Ansätze und unterschiedlichen Perspektiven lassen sich Gemeinsamkeiten erkennen. Allen Deutungen ist zu entnehmen, dass Stereotype eine stark vereinfachende, generalisierende Wahrnehmung der Wirklichkeit beinhalten, die dem Einzelnen unabhängig von seinen eigenen Erfahrungen durch sein Milieu, seine Gruppe, seine Sozialisation vermittelt wird und sich durch ein hohes Maß an Widerstandskraft gegenüber Veränderungen und Modifikationen auszeichnen. Diese Dauerhaftigkeit und Unveränderlichkeit bedingt eine über Generationen hinweg anhaltende Vitalität und stete Rekapitulation von Stereotypen, die sich häufig als Generalisierungen von Einzelbeobachtungen erkennen lassen, welche entweder nicht (voll) mit der Wirklichkeit übereinstimmen, oder nur ein Körnchen Wahrheit (kernel of truth) enthalten und eine wertende und emotionalisierende Tendenz und Funktion haben.

Stereotype haben somit eine starke Wirkung auf die Motivation menschlichen Handelns und auf die Entwicklung von Gruppen und Gruppenidentitäten. Sie beeinflussen die emotionale Haltung des Einzelnen, seine Meinungen, Ängste, Vorlieben und gehören zu den unbewussten Faktoren des menschlichen Handelns. Diese Unabhängigkeit von individueller Erfahrung und Abhängigkeit von emotioneller Ladung ist eine der Bedingungen der Dauerhaftigkeit und Widerstandskraft des Stereotyps. Gleichzeitig verweist dieser Umstand auf die hochgradig wertende und entscheidungserleichternde Funktion des Stereotyps. Seine wertende Funktion bringt es mit sich, dass das Stereotyp stets eine – häufig negative, aber bisweilen auch positive – emotionale Ladung trägt. Fragt man nach dem Wahrheitsgehalt eines Stereotyps, dann zeigt sich häufig, dass es nur ein Körnchen Wahrheit trägt, wenn es ihr nicht sogar ganz widerspricht. Doch auch im letzteren Fall stellt sich für die Anwendbarkeit des Sterotyps kein Problem, denn „the fiction is taken for truth because the fiction is badly needed."[120] Das Vorhandensein eines solchen „Körnchens von Wahrheit" dagegen, erzeugt oft den Anschein

[119] Ebd., S. 28.
[120] Lippmann, Public Opinion, S. 15.

einer vollen Wahrhaftigkeit, insbesondere dann, wenn es von Zeit zu Zeit vermeintlich tatsächliche Bestätigung findet.

Die tragende Funktion von Stereotypen zeigt sich in der Rolle, die sie bei der Entwicklung sozialer Integration, von Handlungsbereitschaft und Gesellschaftshandeln spielen, denn „die Konstituierung eines gesellschaftlichen Wertesystems [erfordert häufig] das Vorhandensein stereotyper Überzeugungen".[121] Sie dienen der „Verteidigung von Gruppeninteressen [und] Integrierung von Individuen in eine soziale Gruppe durch Internalisierung der Normen und Werte dieser Gruppe."[122] Dies umso mehr, je komplexer die Verfasstheit der Umwelt ist. Oft ist diese Komplexität derart unüberschaubar, dass sie als solche nicht verarbeitet werden kann, sondern in gewisser Weise reduziert, handhabbar gemacht werden muss. Je höher der Grad der Komplexität einer Gesellschaft oder lebensweltlichen Wirklichkeit ist, umso höher erscheint für die Akteure das Bedürfnis, ja die Notwendigkeit, diese auf einige Grundstrukturen zu reduzieren.

Wie stark diese Komplexität z.B. in den anatolischen Städten, allen voran der rūmseldschukischen Hauptstadt Konya gewesen sein muss, verdeutlicht ein Blick in die Quellen.[123] Die hochkomplexe soziale Gemengelage der Stadt war neben der in ihr herrschenden ethnischen Vielfalt, die sich aus Türken, Iraniern, Arabern, Griechen, Armeniern, Franken[124], einigen wenigen Juden[125] u.a. zusammensetzte, auch durch unterschiedliche religiöse Bekenntnisse, soziale Schichtungen und verschiedene Vergesellschaftungs-

---

121 Vgl. Schaff, Stereotypen, S. 92.

122 Ebd., S. 85.

123 An erster Stelle ist hier die Hagiographiensammlung Aflākis zu nennen, dicht gefolgt allerdings von Ibn Bībīs Seldschukengeschichte.

124 Ibn Bībī gibt eine gute Übersicht über die weit reichende militärische Bedeutung der fränkischen (und anderer christlicher) Kontingente im rūmseldschukischen Staat, zumindest des 13. Jahrhunderts. So erwähnt er im Zusammenhang mit der Schlacht von Yassı Çimen (1230) folgende Truppenteile: Türken, Uğī – womit türkische Hilfskontingente aus den Grenzmarken gemeint sind –, Rūmī – wobei es sich offensichtlich um aus Griechen zusammengesetzte Truppenteile handelt –, Gurğī, 'Arab, Rūs und nicht zuletzt Franken. Ähnliche Auflistungen finden sich auch in Bezug auf die Schlachten von Akça Derbend (1234) und Kösedağ (1243) und im Zusammenhang mit der Niederschlagung des Bābā'i-Aufstands 1239/40, wobei stets die hohe Bedeutung der fränkischen Kontingente betont wird.

125 Vgl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 191, 214.

formen, allen voran die mystischen Orden gekennzeichnet. All diese Zeitgenossen mussten je nach Relevanz in eine bestimmte Beziehung zum jeweils Eigenen gestellt, d.h. in die Sozialwelt integriert werden.[126] Diese Typisierung des jeweils Anderen, die hier als Stereotypisierung verstanden wird, schafft die Möglichkeit, ihm „*bestimmte Attribute, bestimmte Funktionen, bestimmtes Verhalten*“[127] zuzuschreiben und ihn so auf der Grundlage des unreflektierten Wissen, der sedimentierten Grunderfahrung, in die Sozialwelt zu integrieren und ihm somit einen Platz in den jeweiligen gruppenspezifischen sozialen Kontexten einzuräumen. Die soziale Funktion des Stereotyps besteht also in erster Linie darin, „die von der Gesellschaft oder der Gruppe akzeptierten Werte und Urteile, deren Internalisierung als verbindliche soziale Norm die Voraussetzung für die Integration des Individuums in die Gruppe ist, zu verteidigen“.[128] Es handelt sich um „kognitive Formeln, verfestigte Überzeugungen, die der Umweltassimilation und der Lebensbewältigung dienen. Es sind historisch-wandelbare, aber doch ziemlich stabile Alltagskategorisierungen, Typisierungen der Umwelt, die aber dadurch, dass sie Verhalten steuern, auf die Realität zurückwirken, Realität beeinflussen und erzeugen können.“[129]

I.1.7. Die Rolle von Erinnerung im Prozess der Identitätsbildung

Der Begriff der Erinnerung verleitet zu der Annahme, dass der Blick der sich Erinnernden sich in erster Linie in die Vergangenheit richtet. Das Gegenteil ist jedoch Fall. Erinnerung, im Sinne der Vergegenwärtigung von Vergangenheit, d.h. einer retrospektivischen Konstruktion historischer Kontinuität, dient vor allem dazu, einer aktuellen Gemeinschaft eine integrative Basis zu bieten, auf der sie sich den lebensweltlichen Veränderungen entsprechend modifizieren kann und auf der die Individuen auf etwaige Veränderungen oder Anforderungen adäquat, im Sinne der Gruppe reagieren können. Die von den Texten gestiftete Vorstellung einer Kontinuität des Eigenen, also der eigenen Gruppe über die Grenzen der vom Einzelnen

---

126 Schütz/Luckmann betonen, dass der „*Wissensvorrat von der Sozialwelt überhaupt aus Typisierungen besteht.*“ Schütz/Luckmann, Strukturen der Lebenswelt, S. 107.

127 Ebd.

128 Schaff, Stereotypen, S. 86.

129 Roth, Bilder in den Köpfen, S. 23.

erfahrbaren Zeit hinaus, dient dabei in erster Linie dazu, in diesem zukunftsorientierten Sinne gestalterisch tätig sein zu können. Die Vergangenheit dient dabei als Projektionsfläche für lebensweltliche Planspiele. Es kommt also gar nicht so sehr auf die faktische Realität einer Anekdote, eines sinnhaften Exempels von Daseinsbewältigung eines exemplarischen Persönlichkeitsideals oder eines besonderen Ereignisses an, als welches der gefeierte Ordensmeister oder Heilige, der Held oder Herrscher usw. fungiert. Entscheidend ist vielmehr die entscheidungserleichternde Funktion dieser pseudohistorischen *Tatsachenberichte*.

I.2. Historiographien, Volksromane und Hagiographien als mentalitätsgeschichtliche Quellen

I.2.1. Zum Aussagewert historiographischer Quellen oder: Geschichtsschreibung als Geschichtsinterpretation

Kollektive Identität ist auf Geschichte, auf eine für alle ihre Träger gemeinsame (gemeinsam bewohnbare) Vergangenheit angewiesen. Sie ist jedoch mehr als nur gemeinsame Erinnerung und Vergegenwärtigung vergangener Ereignisse oder die Verknüpfung von Erzählungen über Vergangenes. Sie ist vor allem auch das Ergebnis übereinstimmender Interpretation. Schließlich zeigen sich „*je nach der gewählten Perspektive […] in dem durch narrative Organisation erzeugten historischen Gegenstand verschiedene Wahrheitsmomente, die […] grundsätzlich […] auf das intersubjektive Kriterium des Consenses bezogen sind.*“[1] Bereits geltende kollektive Einstellungs-, Deutungs- und Wertungsmuster, die als unbewusste und vorgängige Raster die Weltwahrnehmung von Menschen mitbestimmen, sind die Grundlage einer solchen Übereinstimmung.

Ein historiographisches Werk präsentiert sich hiernach als ein vermittelndes Medium, welches zwar „beschreibt, was von einem bestimmten Punkt an vor sich geht und wozu dies schließlich führt. [Es] beschreibt jedoch nicht nur, was passiert, sondern […] klärt, plausibilisiert und erklärt uno actu, wie und warum geschah, was mit Notwendigkeit oder Wahrscheinlichkeit so kommen musste oder zumindest so kommen konnte.“[2] Geschichte konstituiert sich also „im Erzählen von Ereignissen und nicht in den Ereignissen selbst“[3]. Sie ist folglich das Ergebnis einer retrospektiven Auswahl und tritt somit prinzipiell als ein soziales Konstrukt in Erscheinung. Die in

---

1 Hans Michael Baumgartner, Narrative Struktur und Objektivität. Wahrheitskriterien im historischen Wissen, in: Jörn Rüsen (Hrsg.), Historische Objektivität. Aufsätze zur Geschichtstheorie, Göttingen 1975, S. 48–67, hier S. 61.

2 Jürgen Straub, Geschichten erzählen, Geschichte bilden, S. 148f.

3 Baumgartner, Narrative Struktur, S. 56f.; vgl. hierzu auch Jerome S. Bruner, Vergangenheit und Gegenwart als narrative Konstruktionen. Was ist gewonnen und was verloren, wenn Menschen auf narrative Weise Sinn bilden?, in: Straub (Hrsg.), Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein, S. 46–80, hier S. 76f.

historiographischen Werken präsentierte Wirklichkeitserfahrung erweist sich hierdurch „als ein durch die Erzählintention produziertes Realitätskonstrukt“.[4] Historiographien bilden folglich nicht eine ‚faktische’ historische Realität ab[5], sondern etablieren vielmehr bestimmte Vorstellungen vom historischen Ablauf. Nach dieser Interpretation geben die Quellen „bestenfalls […] Konstruktionen von Wirklichkeit“ wieder.[6] Genau dies ist allerdings von Interesse, wenn es gilt, einer konkreten Quelle Aussagen über die Weltwahrnehmung derjenigen Menschen zu entnehmen, für die sie Relevanz besaß. Ausgangspunkt einer solchen Fragestellung ist die Grundannahme, dass „historischer Sinn die Bedingungen der […] Anschlussfähigkeit erfüllen [muss], mit der subjektive Konstruktionen von objektiven Vorgaben im deutenden Umgang mit der menschlichen Vergangenheit ausgehen und sich im Verhältnis zu ihnen und zugleich im Verhältnis zu den Bedürfnissen der von ihnen bestimmten Subjekte geltungsstark entwickeln.“[7]

---

4 Baumgartner, Narrative Struktur, S. 56; Zur praktischen Umsetzung dieser Vorstellung vgl. Halil İnalcık, Osman Ghazi’s Siege of Nicaea and the Battle of Bapheus, in: Elizabeth A. Zachariadou (Hrsg.), The Ottoman Emirate (1300–1389), Halcyon Days in Crete I. A Symposium Held in Rethymnon 11–13 January 1991, Rethymnon 1993, S. 77–103.

5 Zum Objektivitätsproblem in der Geschichtswissenschaft vgl. den Aufsatzband von Rüsen (Hrsg.), Historische Objektivität, hier insb. Adam Schaff, Der Streit um die Objektivität der historischen Erkenntnis, S. 33–47; vgl. auch Reinhard Koselleck/Wolfgang J. Mommsen/Jörn Rüsen (Hrsg.), Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft, (Beiträge zur Historik; 1), München 1977.

6 Stephan Conermann, Historiographie als Sinnstiftung. Indo-persische Geschichtsschreibung während der Mogulzeit (932–1118/1516–1707), (Iran – Turan; 5), Wiesbaden 2002, S. 9f., vgl. hierzu auch Marshall G. S. Hodgsons Bemerkungen zu aṭ-Ṭabarī und Abū'l-Faḍl ‘Allāmī, M. G. S. Hodgson, Two Pre-Modern Muslim Historians: Pitfalls and Opportunities in Presenting them to Moderns, in: John Nef (Hrsg.), Towards World Community, (World of Art and Science; 5), The Hague 1968, S. 53–68, hier S. 62f.; Jörn Rüsen, Geschichte im Kulturprozeß, Köln/Weimar/Wien 2002, S. 100; Zur praktischen Auswirkung dieser Vorstellung vgl. Marilyn Robinson Waldman, Toward a Theory of Historical Narrative. A Case Study in Perso-Islamicate Historiography, Columbus 1980; Meisami, Persian Historiography; E. A. Poliakova, The development of Literary Canon in Medieval Persian Chronicles: The Triumph of Etiquette, IrS 17 (1984), S. 237–256.

7 Jörn Rüsen, Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte, Köln/Weimar/Wien 2001, S. 28; Conermann stellt mit Bezug auf die Arbeiten von Peter Hardy, hier insbesondere seine Dissertation: Historians of Medieval India. Studies in Indo-Muslim Historical Writing, London 1960 fest, dass „*bei der Darstellung von Ereignissen* […] *es somit in erster Linie nicht um die exakte Wiedergabe von Handlungsabläufen oder um die Erklä-*

Dies mag zu dem Schluss führen, dass es bei der narrativen Ausgestaltung historischen Wissens zu bewusster Unterschlagung realhistorischer Fakten oder zur Hinzudichtung *nicht wahrer* Sachverhalte kommt. Dies ist jedoch nicht unbedingt von Belang. Die Fiktion, hier verstanden als das Ergebnis einer jeweils spezifischen Sichtweise und Deutung vom Ablauf des historischen Geschehens, ist zumindest im Bewusstsein derer, für die die Interpretation gilt, real, im Sinne von *so und nicht anders hat es stattgefunden* bzw. *so und nicht anders hat es stattgefunden zu haben*.[8] Schließlich besteht *„die Spezifik des historischen Erzählens* […] *darin, dass die narrativ verknüpften Vorkommnisse als real in der Vergangenheit geschehene angesehen werden."*[9]

Der in den Narrationen konkret geäußerte Inhalt des historisches Bewusstseins und Wissens generiert jedoch erst Sinn, indem er im Bereich praktischer Lebensbezüge den einzelnen Subjekten als Teilen einer Gemeinschaft auf den mentalen Operationsebenen der 'Wahrnehmung', 'Deu-

---

rung struktureller Zusammenhänge [gehe]*, sondern darum, gute, also lehrreiche Geschichten zu erzählen. So ist auch die Indifferenz* [der bei Hardy untersuchten] *Geschichtsschreiber gegenüber menschlicher Individualität und kollektiven Bewußtseinsänderungen zu sehen. Weder werden von ihnen menschliche Charaktere und deren Entwicklungen im Zuge gemachter Erfahrungen skizziert, noch sind sie an einer Beschreibung gesellschaftlichen Wandels interessiert.*", Conermann, Historiographie als Sinnstiftung, S. 24. Diese Feststellung trifft sicherlich auf die bei Hardy thematisierten Historiographen zu. Bei näherer Betrachtung des Werks des anatolischen Autors Ibn Bībī zeigt sich dagegen, dass dieses Schema nicht so ohne weiteres auf jedes mittelalterliche persische historiographische Werk angewandt werden kann. Auch dies ist wohl einer Gründe, die Hillenbrand dazu bewogen, Ibn Bībī Seldschukengeschichte als *„eine Seltenheit in der seldschukischen Geschichtsschreibung"* zu bezeichnen. Carole Hillenbrand, Some reflections on Seljuq historiography, in: Antony Eastmond (Hrsg.), Eastern Approaches to Byzantium, Papers from the Thirty-third Symposium of Byzantine Studies, University of Warwick, Coventry, March 1999, (Society for the Promotion of Byzantine Studies, Publications; 9), Aldershot u.a. 2001, S. 73–88, hier S. 76.

8 „Man muß die narrative Erklärung nicht mit einer fiktiven Projektion der Werte und Anliegen des Erzählers gleichsetzen. Narratives Denken kann als Vehikel dafür angesehen werden, eine Kluft zu überbrücken, nämlich die Kluft zwischen dem Wunsch, zu wissen, was in der Vergangenheit geschah, und dem Wunsch, die Bedeutung dieser vergangenen Ereignisse für die Gegenwart zu kennen." Donald E. Polkinghorne, Narrative Psychologie und Geschichtsbewusstsein. Beziehungen und Perspektiven, in: Straub (Hrsg.), Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein, S. 12–45, hier S. 44.

9 Rüsen, Zerbrechende Zeit, S. 54.

tung', 'Orientierung' und 'Motivation' zu einer auch von den anderen Subjekten nachvollziehbaren Handlungsfähigkeit verhilft.[10] Auf diesen Operationsebenen ist „*eine als bloß fiktional eingesehene Erinnerung […] für die praktischen Lebenszwecke, denen sie dienen soll* [nämlich das Subjekt und die Gemeinschaft von Subjekten, die sich eine kollektive Identität teilen, zu einen]*, untauglich. [Denn] einer Illusion sind nur wenige bereit die Wirklichkeit ihres Lebens anzuvertrauen.*"[11] Das charakteristische Element der historischen Erzählung ist folglich *„its aim to be truthful – to reconstruct reality in a "factual" way, that is, to be free from fictivity to the extend that it is good history*"[12].

Die hier zu Grunde gelegten Historiographen bzw. ihre Werke verfolgten alle das Ziel, eine auf ihre jeweilige Rezipientengruppe zugeschnittene gemeinsame, für das Kollektiv sinnhafte Vergangenheit zu entdecken, darzustellen und zu etablieren und aus der Narration heraus Wahrnehmungs- und Handlungskonzepte zu formulieren, die in einem vorgängigen Sinn bereits unbewusst vorhanden waren, nun jedoch sozusagen schwarz auf weiß ausformuliert, auch im Bereich „mentaler Vorgänge der Daseinsorientierung"[13] Wirkungsmacht erlangen konnten. Dies geschieht nicht nur anhand des Bestandes an Informationen, der sich in der Reichweite des jeweiligen Verfassers befand, sondern gewiss auch über den Weg der „drei Dimensionen der historischen Sinnbildung"[14], die Rüsen beschreibt als: a) „politische Strategie der kollektiven Erinnerung", b) „kognitive Strategie der Erzeugung historischen Wissens" und c) „ästhetische Strategie der Poetik und Rhetorik historischer Repräsentation"[15].

In Bezug auf die Geschichtsschreiber Rāwandī und Nišāpūrī bemerkt Meisami treffend: „Should the fact that they feature recognizable narrative strategies, conscious emplotment, direct discourse, recurrent topoi and so on lead us to view them as "fiction"? […] non of our authors set out to write "fiction" […] nor would their audiences, but their meaning was geared both

---

10 Hierzu vgl. ebd., S. 21ff.
11 Ebd., S. 18.
12 Waldman, Toward a Theory of Historical Narrative, S. 17.
13 Rüsen, Geschichte im Kulturprozess, S. 126.
14 Rüsen, Zerbrechende Zeit, S. 64; vgl. auch Straub, Geschichten erzählen, Geschichte bilden, insb. S. 143–169.
15 Rüsen, Zerbrechende Zeit, S. 64; vgl. auch Polkinghorne, Narrative Psychologie, S. 24.

to contemporary and to general concerns. The fact fulling them is part and parcel of the historian's task. It is the purpose, and hence the manner, of their telling that is important for our historians and their audiences. Were these accounts not „true," the purpose behind their telling would, arguably, be lost; but were they not told in the most effective manner, their meaning – and their message – might not be clearly grasped."[16]

Die Art der Verknüpfung der Informationen und der Ausgestaltung und Darreichung der Erzählung, also die äußeren, ästhetischen Parameter, treten, wenn auch nicht zwingend als autoritatives, so doch immerhin als ein solches Moment in Erscheinung, das der Erzählung ein entsprechendes Maß an Rezeptionsfähigkeit sichert.[17] Dies bezieht sich nicht allein auf den „literarischen Geschmack" der Adressaten. Denn die ästhetische Strategie selbst orientiert sich an bestimmten Interpretationsmustern, Stereotypen und Topoi, die dazu dienen, das Gesagte innerhalb bestimmter Kategorien, Bilderkataloge abzuspeichern.[18] Sie ist sozusagen der Übersetzungsmodus, in dem das Gesagte, also bewusst mitgeteilte, kollektiv Vergegenwärtigte, auch zum individuell Gedachten, zumindest Denkbaren werden kann.

Was nun die ‚faktischen' Aussagen narrativer historischer Texte angeht, so gilt gewiss, dass sie auch (oder etwa vor allem?) vom Erkenntnisinteresse des sie Lesenden abhängen. Je weiter der zeitliche Abstand und je größer

---

16 Julie Scott Meisami, History as Literature, IrS 33/1–2 (2000), S. 15–30, hier S. 29f; Keine Narration kann per se den Status einer Wahrhaftigkeit in Anspruch nehmen, sondern muss ihre Tatsächlichkeit untermauern. Dem modernen Historiker stehen hierfür die verschiedenen Verfahren der Erkenntnissicherung und Quellenkritik zur Verfügung. Die Beweise der Historiographen spätseldschukischer und frühosmanischer Zeit sind der Verweis auf eigene Augenzeugenschaft oder auf (akzeptable) Gewährsmänner, die die Tatsächlichkeit des Gesagten verbürgen. Sowohl dieser Bezug auf ganz bestimmte, keineswegs beliebige Gewährsmänner, als auch die moralischen und ästhetischen Implikationen, Elemente des vorgegebenen prä-narrativen Sinnverständnisses also, gehören zu denjenigen Kriterien, mit denen sich die Texte auch sozial verorten lassen.

17 Wobei die „Rhetorik der Faktizität [den] empirischen Gehalt [von Tatsachenbehauptungen] häufig eher suggeriert als verbürgt.", Straub, Geschichten erzählen, Geschichte bilden, S. 127; Vgl. auch Polkinghorne, Narrative Psychologie, S. 29.

18 „In der Perspektive einer Poetik, Ästhetik und Rhetorik des historischen […] Geschichtenerzählers erscheint das Erzählen nicht zuletzt als jene Sprachform, in welche die Faktizitätsansprüche historischer Wirklichkeitskonstruktionen notwendigerweise gekleidet sind.", Straub, ebd., S. 127.

die Entfremdung des jeweils Lesenden von den lebensweltlichen Bedingungen des Verfassers und dessen anvisierter Rezipientengruppe ist, desto schwieriger wird es, die Quellen im Sinne ihrer Verfasser und vornehmlichen Adressaten zu interpretieren. Sowohl um des einen als auch des anderen individuelle und/oder kollektive Motivation können wir nicht wirklich wissen. So sind wir in der Interpretation auch von Ahnungen und Mutmaßungen geleitet, die wir aufgrund vorformulierter Methoden wissenschaftlich-objektiver Erkenntnissicherung ‚Verknüpfen von Fakten' und ‚Herstellen von Zusammenhängen' nennen.[19] Letztlich gilt jedoch, dass „*Bedeutungen* [von Aussagen] *sich in der Dynamik einer sozialen Begegnung* [entwickeln]*: im Zuge gegenseitiger Unterstellungen von Intersubjektivität, durch die Erfordernisse der Praxis, durch die Bezugnahme auf normative Maßstäbe*[, und] *dass das Zuschreiben von Bedeutung* [selbst] *durchtränkt ist von »Alltagspsychologie«, vom Praktischen des Handelns und von den Normen der* [jeweils] *eigenen Kultur*."[20]

Grundlage der Analyse narrativer historischer Erzählungen aus spätseldschukischer bzw. frühosmanischer Zeit bildet somit die Feststellung, dass die konkrete Quelle als Medium historischer Erinnerung[21] in erster Linie ein Produkt der Einflüsse der lebensweltlichen Bedingungen der Autoren und ihrer sozialen Umwelt ist und somit aus dieser und primär für diese spricht. Aus diesem Grund gestatten die Quellen eine Beantwortung der Frage nach den ideologisch-kulturellen Vorurteilen, den literarischen Konventionen, politischen und wirtschaftlichen Interessen usw., die über das einzelne Individuum (d.i. der jeweilige Verfasser) hinaus zum Wissensbestand einer ganzen Gruppe gehörten oder als machtpolitisch geleitete und zielgerichtete Interpretationsvorgabe einer Narration zu Grunde lagen.[22] Eine Antwort auf die Frage, ‚wie es eigentlich gewesen ist', lassen die Quellen aus demselben

---

19 Einen diesbezüglich herausfordernden aber lohnenden Ansatz bietet Imber, Ottoman Dynastic Myth, ebd. und Ders., The Ottoman Empire 1300–1481, Istanbul 1990. Auf die fragwürdige Eignung der frühosmanischen Chroniken für eine faktenhistorische Darstellung der frühesten Geschichte der Osmanen geht auch Cemal Kafadar ein. Vgl. Ders., Between Two Worlds, S. 60–117.

20 Jerome S. Bruner, Vergangenheit und Gegenwart, S. 46f.

21 Erinnerung wird hier verstanden als „eine partielle Rekonstruktion der Vergangenheit, die Gedächtnisspuren nach Maßgabe gegenwärtiger Bedürfnisse und Deutungen berücksichtigt und verknüpft.", Polkinghorne, Narrative Psychologie, S. 24.

22 Vgl. etwa Williams, Geschichte und die literarische Dimension, ebd.

Umstand heraus kaum zu, denn es wird *„keinesfalls erzählt, wie es gewesen ist, noch sind wir in der Lage, uns in die Zeit unseres historischen Objekts so intensiv zurückzuversetzen, dass die Erfahrung unserer Vergangenheit mit derjenigen unserer Gegenwart identisch wird; der Weg dahin ist uns verstellt.“*[23] Was bleibt, ist die Gewissheit, dass lediglich „aus der Perspektive der dritten Person Erzählungen über das Leben anderer Leute“[24] produziert werden können.

Bei der Bewertung der den Quellen zu entnehmenden Aussagen und der Einschätzung ihrer möglichen gesellschaftlichen Auswirkungen sind die Ergebnisse der Narrativitätsforschung hilfreich. Hier gilt, dass die narrative Strukturierung historischen Wissens *„eine Operation [ist], die nachträglich – retrospektiv – abläuft. Sie dient dem Zweck, die potentielle narrative Bedeutung von Handlungen und Ereignissen, welche ursprünglich auf einer prä-narrativen Ebene bereits als bedeutungsvoll erschienen, auszumachen. Die narrative Strukturierung führt zu narrativen Produkten, die in ihrem Aufbau kulturelle Plots und Charakterisierungen verwenden.*“[25]

Retrospektivität meint hier die Tatsache, „dass der Zugang zur Erfahrung der Vergangenheit durch Zukunftsprojektionen bestimmt ist, die dazu tendieren, den Horizont der Erfahrung der Vergangenheit zu überschreiten“.[26] Rüsen nennt neben Retrospektivität drei weitere Phänomene, die er zusammen als kommunikative Qualifikationen historischen Wissens bezeichnet. Neben Retrospektivität seien dies Perspektivität, Selektivität und Partikularität.[27] Perspektivität bringe dabei „das konstitutive Verhältnis zwischen Vergangenheit und Gegenwart, das Geschichte ausmacht, zur Geltung[. Sie realisiere] die Abhängigkeit des historischen Sinns und der historischen Bedeutung der Vergangenheit vom Standpunkt der Historiker im

---

23 Conermann, Historiographie als Sinnstiftung, S. 14; Leichter gesagt als getan stellt sich so die Forderung Bruners dar, nach der es gilt, „sich eine Kultur anzueignen, mit all den verbundenen, »nicht-rationalen« Sinnbildungen und Bedeutungskonstruktionen, die zu einer kulturellen Praxis gehören.“, Bruner, Vergangenheit und Gegenwart, S. 51f.

24 Polkinghorne, Narrative Psychologie, S. 38.

25 Ebd.

26 Rüsen, Geschichte im Kulturprozess, S. 112.

27 Ebd., S. 112f.

sozialen Leben ihrer Zeit."[28] Die Konsequenz aus Retrospektivität und Perspektive sei Selektivität, d.h. die an geltenden Normen und Werten orientierte Auswahl von Informationen aus dem Bestand an historischem Wissen, die „den subjektiven Vorgaben von Sinn und Bedeutung der Vergangenheit für die Orientierungsprobleme der jeweiligen Gegenwart entsprechen [und so] Vergangenheit als Geschichte" überhaupt erst erkennen lassen.[29] Partikularität schließlich stehe für den identitätsbildenden Aspekt von Geschichte. So wie „Identität grundsätzlich partikular [ist, ist] auch das historische Wissen als schöpferischer Spiegel der Identitätsbildung stets partikular". Historisches Wissen werde somit „auf grundsätzliche Weise [für] die Zwekke der Identitätsbildung durch historische Erinnerung" genutzt.[30] Als ein Sinn von Geschichte erscheint folglich, dass „etwas, was geschehen ist [oder geschehen sein soll] und als wichtig und bedeutsam erfahren wurde, in dieser Wichtigkeit und Bedeutsamkeit [für das Eigene] durch Erinnerung gegenwärtig"[31] gehalten wird.

Geschichte erscheint also nicht im Licht einer Fortschreibung oder ungebrochenen Kontinuität historischen Wissens, sondern im Gegenteil als das Produkt von Brüchen und der Versuche, diese zu überbrücken. Sie besteht nicht aus einem unwandelbaren, starren Katalog festgeschriebener Episoden aus ‚der' Vergangenheit, die lediglich um jüngere Ereignisse erweitert werden und ihrer gleichsam kanonischen Interpretationen. Sie präsentiert sich vielmehr als (freilich unbewusste) Auswahl aus der Fülle der res gestae und deren (ebenso unbewussten) Auslegungen. Diese weist ihrerseits eine starke raum-, zeit- und damit identitätskonkrete Abhängigkeit auf.

Sowohl im Fall eines Kontinuums als auch des erklärungsbedürftigen Bruchs steht am Anfang einer historischen Narration die Wahrnehmung „*zeitlicher Alterität*[, die] *den Menschen mit einer Differenz von Damals und Heute*" konfrontiert, der er sich – „*neugierig, beunruhigt, überrascht, beängstigt, sehnsüchtig, in jedem Fall interessiert – zuwendet,* […] *um sie sich anzueignen*."[32] Interesse und Aneignung verweisen indes auf die absolute Zeitgebundenheit von Aussage und Interpretation. Im Blick des Historio-

28 Ebd., S. 112.
29 Ebd., S. 112f.
30 Ebd., S. 113.
31 Rüsen, Zerbrechende Zeit, S. 17.
32 Ebd., S. 78f.

graphen und der ursprünglichen Adressaten seines Werks fungiert die Vergangenheit somit als ein Pool von Erklärungsmöglichkeiten für die Verfasstheit der Gegenwart und als in die Zukunft weisende Informationsquelle. Das Interesse orientiert sich also eigentlich an der Gegenwart und Zukunft. Denn Vergangenheit tritt „*erst in den Horizont der Betrachtung, wenn es darum geht,* [diesen selbst] *zu heilen*“[33], also Brüche und Diskontinuitäten mit (akuter) Gegenwartsrelevanz oder möglicher Zukunftsbedeutung, zu erklären.[34] Auffassungen vom Ablauf von Geschichte sind daher nicht konstant, sondern unterliegen den unterschiedlichen Interpretationsmodellen sozialer Einheiten, die sich im Ablauf von Zeit selbst verändern.[35] Wenn „Vergangenheit als Erinnerungsinhalt“ bereits vor ihrer narrativen Vergegenwärtigung „da“ ist, dann nicht per se schon als ein miteinander verknüpftes und in einem sinnhaften, d.h. gegenwartsrelevanten Zusammenhang stehendes Geschehen. Vielmehr steht sie in „*einer eigentümlichen Augenblickshaftigkeit,* [sie ist also da] *als Augenblick der Vergangenheit, als Moment, als Bild, als Geste, als Einfall*“.[36] Erst die motivierte Erzählung ordnet diesen Wust an ‚Wissen‘, stellt die einzelnen Augenblicke in einen Zusammenhang und legt sie in Bezug auf die jeweilige Gegenwart aus. Der kommemorative oder besser kommunikative Effekt des Wissens von der Vergangenheit kommt folglich erst in den unterschiedlichen Formen narrativer Performanz zur Geltung. Durch sie eröffnet sich den Teilhabern an einem spezifischen historischen Wissen die Möglichkeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (des Eigenen) sinnhaft miteinander zu verschränken und, was als das eigentlich Wesentliche erscheint, die Ausgangsbasis

---

33 Ebd., S. 79.

34 Vgl. hierzu auch Jürgen Straub, Über das Bilden von Vergangenheit. Erzähltheoretische Überlegungen und eine exemplarische Analyse eines Gruppengesprächs über die „NS-Zeit“, in: Jörn Rüsen (Hrsg.), Geschichtsbewusstsein. Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde, (Beiträge zur Geschichtskultur; 21), S. 45–113, hier S. 45.

35 Vgl. Schütz/Luckmann, Strukturen der Lebenswelt, S. 40 und Straub, Geschichten erzählen, Geschichte bilden, S. 160f; vgl. hierzu auch Astrid Möller, Die Gegenwart töten, in: Hans-Joachim Gehrke und Dies. (Hrsg.), Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewußtsein, (ScriptOralia; 90), Tübingen 1996, S. 1–8.

36 Rüsen, Zerbrechende Zeit, S. 85.

eines die Mitglieder einer Gruppe einigenden prinzipiellen Selbstverständnisses zu etablieren.[37]

Die kollektive Erinnerung, die bewusste Vergegenwärtigung dessen, was als (eigene) Vergangenheit gilt, ist folglich „*ausschließlich auf den Standpunkt einer wirklichen und lebendigen Gruppe bezogen*“[38]. Wirkliche und lebendige Gruppen sind immer und stets da, immer und stets gehen sie jedoch auch unter, verschwinden und geben ihre Stelle meist sukzessiv an neue wirkliche und lebendige Gruppen ab, deren konkreter Raum-, Zeit- und Identitätsbezug ein anderer ist als der des Vorgängerkollektivs oder sich zumindest nicht in jeder Beziehung mit diesem deckt. Als Erfahrung kann Geschichte folglich nicht außerhalb der Subjekte gedacht werden, die sich jene erzählen. Sie existiert nicht an sich, „*sondern ist das Ergebnis einer kulturellen Konstruktion und Repräsentation*[, die] *von den Bezugsrahmen einer Gegenwart geformt*“[39] sind.

Genauso wenig wird Geschichte „um ihrer selbst willen erinnert“[40]. Sie fungiert vielmehr „*als Motor der Entwicklung, oder* […] *Fundament der Kontinuität*“[41]. Geschichte erscheint so stets an Relevanzstrukturen, Erwartungsvorgaben und Verstehensvermögen derjenigen Gegenwart gebunden, in der sie vergegenwärtigt wird. Ein Umstand, der dazu führt, dass „*narrative Konstruktionen* […] *kontinuierlich nachjustiert werden [müssen], bis man mit ihnen – aus der gegenwärtigen Perspektive des gegenwärtigen Standpunkts – als adäquaten symbolischen Transformationen* [von] *Erfahrung zufrieden ist*“[42]. In der Konsequenz bedeutet das, dass „each age rewrites the

---

37 Hier wird vorausgesetzt, dass historisches Erzählen „pragmatische Rationalität in moralischer und politischer Ausprägung“ erfüllen muss, deren eine Zweckbestimmung die Etablierung von Legitimität, also Gehorsamsbereitschaft ist; vgl. Rüsen, Zerbrechende Zeit, S. 96f. Praktisch lässt sich dies nachvollziehen an der Insistenz, mit der die frühosmanischen Chronisten, trotz oder gerade aufgrund scheinbar vorhandener Zweifel(!) ihr Publikum auf die prinzipielle Friedens- und Gerechtigkeitsliebe der Osmanen und der (positiven) Rolle des Herrscherhauses im Plan Gottes hinwiesen.

38 Assmann, Kulturelles Gedächtnis, S. 39.

39 Ebd., S. 88.

40 Ebd., S. 75.

41 Ebd.

42 Polkinghorne, Narrative Psychologie, S. 23. Der Verfasser spricht hier aus individualpsychologischer Sicht.

past in the image of its present".[43] Dabei kommt den *Autoritäten*, d.h. den aktiv an der Wissensspeicherung und -Vermittlung beteiligten Personen, zu denen eben die Historiographen zählen, besondere Bedeutung zu, denn sie bestimmen und selektieren, was erinnert wird und was nicht.[44]

In diesem Zusammenhang tritt Geschichte als das in Erscheinung „was Historiker tun"[45]. Anders ausgedrückt, Geschichte verdankt sich „wem sonst[,] dem Historiker"[46]. Er ist es, der Geschichte innerhalb narrativer Strukturen präsentiert. Wer wann welche Ereignisse auswählt, um sie in einer bestimmten Form einem von ihm ins Auge gefassten Publikum darzubieten, ist dabei keinesfalls eine Sache der Beliebigkeit oder des Zufalls, denn „*Geschichten*[47] müssen *Antworten auf Fragen sein, die Erzähler und Adressat gemeinsam haben, wenn sie im Kommunikationszusammenhang zwischen ihnen ‚Sinn' haben und machen sollen*."[48]

Trotz dieser grundlegenden Reziprozität fungieren Verfasser historiographischer Texte also als *Schleusenwärter* historischen Wissens. Ihre Werke sind es, die uns heute Informationen über die Vorstellungswelten ihrer Zeit und sozialen Umwelt vermitteln. Nicht vergessen werden darf dabei, dass die Verfasser keinesfalls nur dokumentierten, sondern selbst tatkräftig interpretierend ans Werk gingen. Dies nicht nur, indem sie auch eigene Wertungen in die Erzählungen einbauten, sondern auch, indem sie dem umfangreichen Bestand an Wissen solche Teile entnahmen, die sich in die sozusagen vorbestimmte Aussage einfügen ließen.

Bei aller Auswahl- und Gestaltungsmöglichkeit, die den Verfassern zugestanden werden muss, gilt jedoch, dass die implizite Pädagogik der Historie eher konservativ denn innovativ ist. Wenn also in der historischen Erzählung

---

43 Julie Scott Meisami, The Past in Service of the Present: Two Views of History in Medieval Persia, PoeT 14 (1993), S. 247–275, hier S. 247.

44 Vgl. ebd., S. 248.

45 „History is what historians do.", Isaiah Berlin, History and Theory: The Concept of Scientific History, HT 1 (1960/61), S. 1–31, hier S. 1.

46 Hermann Lübbe, Zur Identitätspräsentationsfunktion der Historie, in: Marquard/Stierle (Hrsg.), Identität, ebd., S. 277–292, hier S. 292.

47 „‚Geschichte' als vergegenwärtigte Vergangenheit hat grundsätzlich die Form einer Erzählung, und historisches Denken folgt grundsätzlich der Logik des Erzählens.", Rüsen, Zerbrechende Zeit, S. 44.

48 Ebd., S. 36.

„*valorative und normative Standpunkte und Richtungen eine Rolle*“[49] spielen, dann geschieht dies über den Rekurs an bereits Gegebenes und Akzeptiertes oder durch den Rückgriff auf ‚Wahrheiten', die sich mit dem gegebenen und unhinterfragt geteilten Bestand an Wissen entweder nahtlos oder durch ein Geflecht von Argumentationen vereinbaren lassen. Zu einem wirklichen Bruch mit dem etablierten, sozial abgesicherten Bestand an Gewissheiten kann es zwar durch traumatische Erfahrungen kommen, die durch das Alte weder erklärt, noch sinnhaft – d.h. durch Rekurs auf eben den akut hinfällig gewordenen Sinn – gedeutet werden können. Doch auch in solchen Fällen gestalten sich die daraus entstehenden „*Neuanfänge, Renaissancen, Restaurationen* […] *immer in der Form eines Rückgriffs auf die Vergangenheit*“.[50]

Festzuhalten ist, dass kollektive Momente die nachhaltigste Wirkung auf dasjenige Sinnverständnis haben, das im Rahmen einer historischen Erzählung Auslegungs- und Bewertungshilfen vermittelt. Folglich steht die historische Erzählung nicht am Beginn eines Prozesses von Sinnstiftung, sondern fungiert als Mittel und Medium der Tradierung und Aufrechterhaltung von Sinn, indem sie grundsätzlich auf ein aktuell bestehendes Sinnverständnis rekurriert.[51] Wirksam wird diese Feststellung vor dem Hintergrund, dass zu

---

49 Straub, Geschichten erzählen, Geschichte bilden, S. 131.

50 Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, S. 32. Vgl. hierzu den angeblichen Ausspruch Osmans, der mit der seldschukischen Vergangenheit bricht, sie als Instrument der Legitimation rüde abschafft und statt dessen auf eine weiter entfernte, nämlich ältere (oğuzische) Vergangenheit zurückgreift. Hierdurch wird nicht nur der legitimistische Abgrund, mit dem sich die Osmanen konfrontiert sahen, überbrückt. Vielmehr werden die Seldschuken zu einem im Prinzip illegitimen Interludium, mindestens jedoch zu einem Element des Traditionsbruchs selbst herabgestuft, da sie eine Unterbrechung der legitimen Herrschaft des Stammes Kayı darstellen.

51 „Dazu bedienen sich beide, das Kollektiv und der Einzelne, des Archivs der kulturellen Traditionen, des Arsenals der symbolischen Formen, des [sic] „Imaginaires“ der Mythen und Bilder, der „Großen Erzählungen“, der Sagen und Legenden, Szenen und Konstellationen, die nur immer im Überlieferungsschatz eines Volkes lebendig und reaktivierbar sind.“, [Jan Assmann, Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, 2. Aufl., München 2004, S. 18.] Die Bedeutung dieser Feststellung wird deutlich, wenn man bedenkt, das „kulturelle Formationen […] vielfältig, […] vor allem polymorph und polysystemisch [sind. Und dass] innerhalb einer Kultur als einer Makro-Formation […] es eine Menge kultureller Sub-Formationen“ gibt. [Assmann, Kulturelles Gedächtnis, S. 140.] Vor dem Hintergrund des spätseldschukischen bzw. frühosmanischen Anatolien ruft das die Frage

einer gegebenen Zeit mehr als eine Sicht der Dinge herrscht und dass Teile hiervon seitens einzelner Vertreter unterschiedlicher Gruppen in Form verschrifteter Narrationen hinterlassen wurden. Zu betonen ist ferner, dass es sich bei diesen Produktionen von Geschichtsschreibung „*auch im Selbstverständnis* [der Verfasser] – *keineswegs ausschließlich um eine Verschriftlichung bereits existierender mündlicher Traditionen* [handelte]*. Bei aller Anlehnung an die* [jeweilige] *Tradition gab es* […] *offenbar ein Bedürfnis nach singulärer, auf die jeweils eigene Geschichte bezogene Ausprägung des Geschichtswerks, die sich in solcher Vielfalt wiederum nur in schriftlicher Form verwirklichen ließ.*“[52] So lässt sich zwar die Frage stellen, welche Vorstellungsmuster zu einer gegebenen Zeit existierten. Der Anspruch, eine erschöpfende und endgültige Darstellung des ‚mental climate' liefern zu wollen, das zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Region geherrscht hat, kann allerdings nicht erhoben werden.

---

nach der Existenz und der Beschaffenheit eben einer solchen Makro-Formation einerseits und andererseits entsprechender Sub-Formationen hervor. Mit Blick auf epische Quellen, gleich welchen sozialen Hintergrunds, scheint sich dabei die Einschätzung Yorgos Dedes' zu bewahrheiten, wonach es sich bei ihnen um die literarische Ausgestaltung dessen handelt, „what one might call the matter of Rūm“. [Yorgos Dedes (ed., transkr., übers. und komm.), Battalname, (SOLL; 33/Turkish Sources; 30), Harvard 1996, S. 48.] Bei den historiographischen Quellen möchte ich dies jedoch bezweifeln, es sei denn, dass bereits die Zugehörigkeit zum Islam und der in allen Quellen anzutreffende Bezug auf diesen Glauben als identitätsstiftendes und Interpretationsmodelle lieferndes Moment, also als vorgängige Makro-Struktur aufzufassen sind.

52 Hans-Werner Goetz, Verschriftlichung von Geschichtskenntnissen. Die Historiographie der Karolingerzeit, in: Ursula Schaefer (Hrsg.), Schriftlichkeit im frühen Mittelalter, (ScriptOralia; 53), Tübingen 1993, S. 229–253, hier S. 238. Ausdrückliche Formulierungen hierzu finden sich z.B. in den Konzeptmonologen des Aḥmedī und des Anonymus (Giese).

I.2.2. Epische Texte und Volksromane

I.2.2.1. Einleitung

Das Phänomen des epischen Helden ist in allen Kulturen anzutreffen. Trotz unterschiedlicher Sinnsysteme und Medienwelten haben sich dabei analoge Formen entwickelt. Vertreter verschiedenster Disziplinen versuchten und versuchen, diese Gemeinsamkeiten und Konstanten zu fassen und zu benennen. Das Augenmerk liegt hierbei immer wieder auf der Typologie des Helden, der Beziehung des heldischen Ideals zu der Gesellschaft, die es hervorgebracht hat und pflegt, den Funktionen der Heldenerzählungen und ihrem Umgang mit historischen Personen, Ereignissen und Konstellationen, sowie den diversen Genres der Heldenerzählung.[1]

---

[1] Als grundlegendes Werk sei hier auf die umfassende Untersuchung von Cecil M. Bowra, Heroic Poetry, London 1952, 1961[2] (deutsch: Heldendichtung, Eine vergleichende Phänomenologie der heroischen Poesie aller Völker und Zeiten, übers. v. Hans G. Schürmann, Stuttgart 1964) verwiesen. Als Auswahl aus den zahlreichen vergleichenden Untersuchungen der verschiedenen Disziplinen zum Genre der Heldenerzählung vgl.: Henri Grégoire, L'Epopée Byzantine et ses Rapports avec l'Epopée Turque et l'Epopée Romane, (BARB 5[e] série; 8), Bruxelles 1931, S. 463–493; Walter Ruben, Ozean der Märchenströme, Teil I: Die 25 Erzählungen des Dämons (Vetālapancaviṃśati). Mit einem Anhang über die 12 Erzählungen des Dede Korkut, (FF Communications No: 133), Helsinki 1944. Eine Kritik an Rubens Vorgehensweise findet sich bei Wolfram Eberhard/Pertev Naili Boratav, Typen Türkischer Volksmärchen, (Akademie der Wissenschaften und der Literatur; Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission; 5), Wiesbaden 1953, S. 23–26; Joseph Campbell, The Hero with a Thousand Faces, (Bollingen Series; 18), Princeton/New York, 1949 (deutsch: Der Heros in Tausend Gestalten, übers. v. Karl Koehne, Frankfurt a. M. 1978); Tahir Alangu, Bizans ve Türk Kahramanlık Eposlarının Çıkışı Üzerine, TD 2/20 (1953), S. 541–557; Vassilios Christides, An Arabo-byzantine novel 'Umar b. Al-Nu'mān compared with Digenes Akritas, Byzantion 49 (1962), S. 94–109; Cecil M. Bowra, The Meaning of a Heroic Age, in: Geoffrey S. Kirk (Hrsg.), The Language and Background of Homer: Some recent Studies and Controversies, Cambridge/New York 1964, Neudr. 1967, S. 22–47; Udo Steinbach, Ḏāt al-Himma, Kulturgeschichtliche Untersuchungen zu einem arabischen Volksroman, (Freiburger Islamstudien; 4), Wiesbaden 1972; Peter Burke, Popular Culture in Early Modern Europe, London 1976 (deutsch: Helden, Schurken, Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit, übers. von Susanne Schenda, Stuttgart 1981); Felix J. Oinas (Hrsg.), Heroic Epic and Sa-

Unstrittig ist, dass der epische Held als eine Figur mit historischer Gestaltungskraft erscheint, denn das Hauptinteresse dieser Texte ist Geschichte im Sinne von Historie. Es handelte sich für die zeitgenössischen Rezipienten folglich nicht um Abenteuererzählungen oder -romane, sondern um Überlieferungen der ureigenen Geschichte. Infolgedessen vermitteln epische Narrationen einen unmittelbaren Einblick in die Vorstellungswelt derjenigen sozialen Gruppen, die ein spezifisches Heldenbild hervorgebracht haben und verehren. Das in solchen Quellen präsentierte Material fußt auf einem Bestand an mythischen Überlieferungen, Legenden sowie historischen oder pseudohistorischen Darstellungen von Vergangenheit, d.h. auf dem von einer Gruppe gemeinsam geteilten Bestand an „historischem" Wissen. Die narrative Ausgestaltung dieser Gewissheiten orientierte sich an den Vorstellungswelten, Werten und den sozialen und politischen Bedingungen, kurz den lebensweltlichen Realitäten der entsprechenden Gruppen.[2]

Wolfram Eberhard definierte das Epos in Anlehnung an Pertev Naili Boratav als eine „repräsentative" Literaturform, die gebunden ist an eine bestimmte Gesellschaftsform und mit dem Ende dieser Gesellschaft verschwindet". Ihre hauptsächliche „soziale Funktion" liege in der Formulie-

---

ga: An Introduction to the World's Great Folk Epics, Bloomington 1978; Astérios Argyriou, L'Épopée de Digénis Akritas et la littérature de polémique et d'apologétiques islamo-chrétienne, Byzantina 16 (1991), 7–34; Remke Kruk, Warrior Women in Arabic popular Romance: Qannāṣa bint Muzāḥi and other Valiant Ladies, JAL 24 (1993), S. 213–230; Christine Reinle, Exempla weiblicher Stärke? Zu den Ausprägungen des mittelalterlichen Amazonenbildes, HZ 270 (2000), S. 1–38; Annette Zgoll, Eine Typologie des epischen Helden anhand antiker mesopotamischer Quellen, Saeculum 59/1 (2008), S. 1-27.

[2] In Bezug auf den arabischen Volksroman bietet Udo Steinbach eine durchaus auch auf die türkischen anatolisch-islamischen Produktionen übertragbare Charakterisierung: *„Im Mittelalter aus dem Volk gewachsen, deutlicher Reflex faßbarer geschichtlicher Ereignisse und Personen, infolgedessen charakterisiert durch lokale und geographische Eigenheiten, war der Volksroman Niederschlag der Summe von Lebensumständen, religiösen Anschauungen und Wertungsweisen der mittelalterlich-arabischen Gesellschaft."* Desweiteren streicht er die „zutiefst charakteristische Konfrontation von Islam und Nicht-Islam" als ein das Genre bestimmendes Element heraus und weist damit auf einen religiösen Gehalt des Volksromans hin. Vgl. Steinbach, Ḏāt al-Himma, S. 3 und 26. Mit Fug und Recht kann diese Charakterisierung auch als unabdingbares Merkmal der türkisch-anatolischen bzw. -rumelischen Volksromane Baṭṭālnāme, Dānişmendnāme und Ṣalṭuqnāme geltend gemacht werden.

rung des gruppeneigenen Vorzüglichkeitsanspruchs.[3] Als „Vorbedingung für die Existenz und das Fortleben des Epos in einer Gesellschaft" identifiziert er die Schriftlosigkeit. Das Aufkommen von Schriftlichkeit dagegen bedeute den „Beginn des Todes des Epos."[4]

Der Stoff schwindet zwar nicht gänzlich aus dem Bewusstsein, doch die epische Performanz[5] in welcher die Überlieferung dargeboten wurde, wird zu Gunsten anderer Formen aufgegeben. „Aus dem „Sänger der Epen" wird ein freier „Volkssänger" oder gar „Volkserzähler", [dessen] Sprache […] nicht mehr die epische Sprache, aber auch nicht die Sprache des täglichen Lebens"[6] ist. Auf das Wirken dieser „Volkserzähler", welche den Erzählstoff nicht mehr in gehobener Sprache darboten, führt Eberhard die Entstehung des Volksromans zurück. Dies insofern, als Vertreter der „gebildete[n] Klasse […] durch die Volkserzähler oder nur durch die Themen, die diese erzählen, angeregt werden und sie in einer Sprache, die ihresgleichen, also andere Gebildete, verstehen und lieben, aufschreiben."[7]

Die schriftliche Form, in der wir heute über diese Konstrukte und Deutungen von geschichtlicher Wahrheit und Kontinuität historischer Gruppen verfügen, geht also auf mündliche Traditionen zurück, die in ganz bestimmten sozialen Zusammenhängen entstanden sind und auch in jeweils ganz spezifischen Zusammenhängen tradiert wurden. Lebensweltliche Veränderungen kultureller, religiöser, sozialer, politischer Art fanden dabei ihren Niederschlag in der jeweils aktuellen Komposition der Überlieferung.[8] Die

---

3 Vgl. Wolfram Eberhard, Zum Epos in China, in: Walther Heissig (Hrsg.), Die Mongolischen Epen. Bezüge, Sinndeutung und Überlieferung (Ein Symposium), (Asiatische Forschungen; 68), Wiesbaden 1979, S. 200–206, hier S. 201.

4 Vgl. ebd., S. 202.

5 Hier verstanden als der rein aus dem Gedächtnis heraus gestaltete mündliche Vortrag.

6 Eberhard, Zum Epos in China, S. 202.

7 Ebd.; Dies war offensichtlich der Fall beim Dānišmend- und Ṣalṭuqnāme, wobei hier weniger Vertreter der gebildeten Klasse, als vielmehr Herrscher (‘Izz ad-Dīn Keyqawūs II.) bzw. Prinzen (Ǧem Sulṭān) den Ausschlag zur Niederschrift gegeben haben (sollen).

8 Das augenfälligste Beispiel ist hier die stete Betonung der sunnitischen Rechtgläubigkeit von Helden wie Seyyid Baṭṭāl Ġāzī, Melik Aḥmad Dānišmend und sogar Ṣarı Ṣaltuq in den *osmanischen* Redaktionen der Erzählungen, den einzigen Formen, über die wir heute noch verfügen. Über das Bild des heiligmäßigen Helden Ṣarı Ṣaltuq und seinen sunnitischen bzw. heterodoxen Charakter, wie er in den mündlichen Überlieferungen, die Abū'l-Ḫayr-i Rūmī gesammelt und als Vorlage *seines Werks* verwandt hat, dargestellt wurde, können wir nur Mutmaßungen anstellen. Helfen könnte hier ein Vergleich mit den ha-

Perspektive ist dabei immer die des Erzählers, was auf den Vortragscharakter der Texte schließen lässt. Es gibt weder Rückblenden noch Einschübe und nur sehr selten Erklärungen: der Inhalt der Erzählungen war dem Publikum im Prinzip bekannt, und der Vortragende konnte ad hoc, je nach Bedarf auf entsprechende Einwürfe, Fragen, Gemütsregungen reagieren. Die Handlung folgte dabei häufig einem kontinuierlich weitergesponnen Faden.[9] Die Erzählungen bilden einen jeweils in sich geschlossenen Kreis, in dem allerdings einzelne Episoden, zum Teil auch recht unvermittelt, nebeneinander stehen können.[10]

I.2.2.2. Zur Historizität der Überlieferungen des Volksromans

Der in dieser Arbeit herangezogene Vertreter dieses Genres aus dem türkisch-islamischen Anatolien ist eine romanhafte Darstellung der (als die eigene interpretierten) Geschichte. Der Held der Erzählung nimmt als exponierter Vertreter des Eigenen, d.h. als exemplarisches Persönlichkeitsideal im als historisch angenommenen Ereignisablauf Platz. Volksroman[11] ist

---

giographischen Überlieferungen über Leben und Wirken des Seyyid ʻAlī Sulṭān und des Otman Bābā, da die Rezipienten dieser Überlieferungen sich mit hoher Wahrscheinlichkeit unter jenen Gruppen befanden, unter denen Abū'l-Ḫayr-i Rūmī sein Material sammelte. Zur lebensweltlichen Einordnung Otman Bābās im Rumelien des 15. Jahrhunderts und seiner potentiellen Anhängerschaft vgl. İnalcık, Dervishes and Sultans.

9 Zur verhältnismäßig einfachen Erzählstruktur als Hinweis auf den ursprünglich mündlichen Vortragscharakter, siehe Walter Haug, Art. Epos, in: Kurt Ranke u. a. (Hrsg.), Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Bd. 4, Berlin/New York 1984, S. 70–96, hier S. 84f. Hiernach werden „komplexe Strukturentwürfe" erst durch die Verschriftlichung möglich, da der mündliche Vortrag auf Geradlinigkeit ausgerichtet sei. Es können jedoch auch „schriftlich tradierte Epen […] Züge mündlicher Technik" tragen, was sowohl auf ein „Nachwirken der älteren Technik auf schriftlicher Stufe" als auch auf ein zeitweiliges „Nebeneinander von mündlicher und schriftlicher Überlieferung unter gegenseitigem Geben und Nehmen" hinweisen könne. Vgl. ebd., S. 85.

10 Vgl. Jan de Vries, Heldenlied und Heldensage, Bern 1961, S. 213; Dies wird insbesondere im Kitāb-ı Dede Korkut deutlich.

11 Zum Übergang von Epos zu Roman bzw. zum Verständnis des (Volks-)Romans als „Übergangstypus" vgl. Haug, Epos, ebd., S. 75f.; Das Problem des Gattungsbegriffs bzw. der eindeutigen Zuordnung der Texte behandeln Wolfgang Kosack, Der Gattungsbegriff „Volkserzählung", Fabula 12 (1971), S. 18–47 und Wolfgang Raible, Was sind Gattungen,

das Baṭṭālnāme in dem Sinn, „dass der Stoff […] tatsächlich das Eigentum der Überlieferung [eines relativ großen Teils der anatolisch-islamischen Bevölkerung des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit war. Denn] wer hat diesen Stoff durch die Jahrhunderte bewahrt, wenn nicht eine unabsehbare Reihe von Trägern einer [vielen] gemeinsamen Volkstradition, die das eine Mal nur den auswendig gelernten Text vortrugen, das andere Mal mit mehr oder minder Talent [dem Stoff] eine neue Form zu verleihen bestrebt waren?“[12] Folglich sind Erzählungen wie das Baṭṭālnāme anonyme Schöpfungen, die in einem bestimmten sozialen und/oder ethnischen Kontext entstanden und sich innerhalb dieses Kontextes fortentwickelten.[13] Es handelt sich bei den Überlieferungen folglich nicht um spontane Schöpfungen, sondern um Produkte, die aus dem sedimentierten Wissensbestand einer bestimmten Gruppe im Laufe längerer Zeitperioden hervorgegangen sind. Der genaue Übergang dieses Wissens in die bestehenden Formen des Heldenepos, der Heldensage oder des Heldenliedes ist indes nicht genau auszumachen. In gewisser Weise dichten sich die Texte selbst, im Sinne einer nicht planvollen Entwicklung des im kollektiven Gedächtnis einer Gruppe verankerten Stoffes. Dem entspricht auch die Tatsache, dass die Texte geeignet sind, breitere Massen zu unterhalten und für bestimmte Wertvorstellungen und Weltbilder zu begeistern. Sie stellen nur geringe intellektuelle Ansprüche an das Publikum und zeichnen sich zumeist durch leichte Verständlichkeit aus.[14] Es finden sich weder große Einleitungen und Erläuterungen noch konzeptuelle Erörterungen des dargestellten Geschehens.[15]

Poetica 12 (1980), S. 330–349; Grundlegendes zur gattungsmäßigen Einordnung des islamischen Volksromans bieten Steinbach, Ḏāt al-Himma und Claudia Ott, Metamorphosen des Epos. Sīrat al-Muğāhidīn (Sīrat al-Amīra Ḏāt al-Himma) zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, (CNWS Publications; 119), Leiden 2003.

12 Jan de Vries, Heldenlied und Heldensage, S. 226. Diese Einschätzung gilt auch für das Danišmendnāme, das Ṣalṭuqnāme und in begrenztem Masse auch für das Kitāb-ı Dede Korkut.

13 Vgl. Steinbach, Ḏāt al-Himma, S. 9; Pertev Naili Boratav, L’Épopée et la „Ḥikāye“, in: PTF Bd. 2, S. 11–44, hier S. 14ff.

14 Vgl. Steinbach, Ḏāt al-Himma, S. 9.

15 Bei den Volksromanen weist lediglich das Dānišmendnāme einen Anteil gekünstelter, gedrechselter Sprache oder Reimprosa auf, der jedoch in keinem Verhältnis zu den Dialog- und Lobliedern des Kitāb-ı Dede Korkut steht. Zwar ist das Aufkommen von Vers-

Hauptgegenstand der Volksromane Baṭṭālnāme, Dānišmendnāme und Ṣaltuqnāme ist der Glaubenskampf gegen das Christentum oder die islamische Erschließung Kleinasiens bzw. des Balkans. Entsprechend der vordergründigen Absicht der Texte, einen oder mehrere Kriegerhelden als exemplarische Vertreter des Eigenen zu verherrlichen, ist den Darstellungen von Kämpfen, Waffen, Kampfplätzen usw. breiter Raum gewährt; insgesamt bildet die Darstellung von Handlungen und Ereignisabläufen, die im Zusammenhang mit der islamischen Eroberung Kleinasiens stehen, die Basis. Während die Erzählsammlung Kitāb-ı Dede Korkut aus einzelnen, nicht oder kaum zusammenhängenden Episoden zusammengesetzt ist, bilden die Volksromane „durch den allen gemeinsamen Nachdruck auf Helden und heroische Kriegstaten und durch den unbezähmbaren Drang nach zyklischer Ausweitung ein einheitliches Genre. Ein Ereignis führt zum anderen, eine Schlacht zur anderen, ein Krieg zum anderen und so fort“.[16]

Was die Historizität der Angaben angeht, gilt ähnlich wie beim Stereotyp, dass zumindest ein Kern an Wahrheit anzutreffen ist – der allerdings stark durch fiktionale Elemente verzerrt bzw. überdeckt ist. Zwar können die Texte in gewissem Umfang auch Anhaltspunkte im Sinne eines historischen Berichts liefern[17], die dargestellten Ereignisse müssen jedoch nicht zwingend auf ereignisgeschichtliche Fakten zurückgehen. Denn grundsätzlich gilt: „The […] image of the hero is more important than his historical personality.“[18] Wichtiger und aussichtsreicher als die Frage nach einer möglichen Historizität der dargestellten Ereignisse erscheint diejenige

---

elementen im Dānišmendnāme sehr begrenzt, doch der Verfasser der ältesten vorhandenen Handschrift [‘Ārif ‘Alī?] weist ausdrücklich auf solche Bestandteile in seiner Vorlage hin. Dies kann auf eine ursprünglich auch mündliche Tradierung des Stoffes hindeuten. Eine Nähe zu den literarischen Produktionen der persophonen literaten Oberschicht der seldschukischen bzw. postseldschukischen Städte lässt sich anhand dieser Stilmittel jedenfalls nicht nachweisen.

16 Peter Heath, Arabische Volksliteratur im Mittelalter, in: NHL, S. 423–439, hier S. 432.

17 Vgl. dazu Irène Mélikoff, La Geste de Melik Dānişmend, Étude critique du Dānişmendnāme, 2 Bde., Paris 1960; siehe auch die Diskussion bei Karl Reichl, Singing the Past. Turkic and Medieval Heroic Poetry, Ithaca/London 2000, S. 136–143.

18 Roy Porter, Heroes in the Old Testament: The Hero as seen in the Book of Judges, in: Hilda R. E. Davidson, The Hero in Tradition and Folklore. Papers read at a Conference of the Folklore Society held at Dyffryn House, Cardiff, July 1982, (Mistletoe Series; 19), London 1984, S. 90–111, hier S. 90.

nach der Beziehung, in welcher die Erzählungen zu denjenigen Gruppen standen, die im Text ihre Selbst- und Weltwahrnehmung artikulierten.[19]

Man könnte die Texte jedoch auch von einer anderen Seite aus betrachten. So könnte man sie als grundsätzlich unhistorische Texte werten, „die mit einer gewissen pseudo-historischen und -historiographischen Tünche überzogen sind."[20] Dann stünde nicht mehr das ursprünglich tatsächliche historische Ereignis im Vordergrund, sondern allein die Vermittlung eines spezifischen Persönlichkeitsideals oder die Konstruktion der eigenen Vorzüglichkeit durch die freilich ebenso konstruierte historische Kontinuität des Eigenen. Der Held und seine Geschichte wären dann als Destillat des Eigenen und dessen historischer Kontinuität zu werten. Der historische Plot erscheint aus dieser Perspektive lediglich als ein konstruierter, dem (zeitlich im Grunde ungebundenen) Heldenbild aufoktroyierter Kontext. Der historische Kern des Stoffes wäre zwar nicht gänzlich in Frage gestellt, aber sehr stark relativiert.

Die Schilderung des Geschehens im Volksroman baut im Vergleich zu den verschiedenen Formen der reinen Heldendichtung (Heldenepos, Hel-

---

19 Cecil M. Bowra etwa lehnt die Heldendichtung als Quelle historischer Erkenntnis a priori ab: „Heldendichtung scheint also aufs Ganze gesehen ein nur armseliger Ersatz für die Geschichtsschreibung zu sein." Dafür verweist er aber auf ihren Wert auf anderem Gebiet: Sie „hat […] dennoch große Bedeutung auch für die Geschichtsschreibung, wenn auch in einem anderen Sinne. Sie zeichnet niemals treu und brav das auf, was wirklich geschah, sondern demonstriert oder erläutert, was die Menschen glaubten und fühlten." Bowra, Heldendichtung, S. 590f.; Ausgehend vom faktenhistorischen Aussagegehalt einer Quelle kam Ulrich Haarmann zu der weniger konzilianten Bewertung, dass „der Volksroman […] den historischen Sachverhalt selbst" verfälsche. Vor dem Hintergrund einer mentalitätsgeschichtlichen Fragestellung relativiert sich diese kritische Haltung allerdings unverzüglich. Vgl. Ulrich Haarmann, Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit, Diss. Freiburg i. Breisgau 1969, S. 167, zit. n. Steinbach, Ḏāt al-Himma, S. 26, Anm. 7; vgl. auch Wienker-Piepho, die die Entschlüsselung des Vorgangs der kollektiven Adaption kultureller Symbole in der Arbeit mit epischen Texten in den Vordergrund stellt. Vgl. Sabine Wienker-Piepho, Frauen als Volkshelden: Geschichtlichkeit, Legendenbildung und heroische Typologie im Grenzbereich zwischen Vertextung und mündlicher Überlieferung, in: Lutz Röhrich und Erika Lindig (Hrsg.), Volksdichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, (ScriptOralia; 9), Tübingen 1989, S. 147–162, hier S. 150.

20 Heath, Arabische Volksliteratur, S. 432.

denlied, Heldensage)[21] jedoch strenger auf ereignishistorischen Tatsachen auf. Zwar können auch hier heterogene Bestandteile auftauchen, wie etwa der Kampf mit mythischen Wesen, Hexen, Drachen, das Motiv des Zauberpferds oder des Zauberschwerts usw., doch auch diese Elemente werden stets zielorientiert in den Gesamtablauf der Erzählung eingesponnen, so dass ihre wesensfremde Herkunft überdeckt wird.[22]

Die „Zuhörer mündlich vorgetragener Heldendichtung sind in der Regel davon überzeugt, einem Tatsachenbericht zu lauschen“[23], denn „die Heldenlieder schöpften aus der Geschichte, dem Privatleben, eigener Erfindung und vorhandenem Erzählgute.“[24] Aufgrund dieser Tatsache ist das Genre des Epos bzw. des Volksromans in der Lage, Beiträge zur Kenntnis und zum Verständnis der Wertorientierung und der Wahrnehmungsmuster einer bestimmten ethnisch, sozial, religiös, kulturell oder anderweitig definierten Gruppe von Menschen zu leisten, die sich in die Verehrung des in den Texten dargebotenen Heldenbildes teilte. Denn die Überlieferungen zeigen, was dem entsprechenden Publikum als wesentlich erschien, sowohl was ihr näheres Umfeld als auch größere Zusammenhänge wie die Entwicklung des politischen Geschehens, Kriege, Beziehungen zwischen gesellschaftlichen Segmenten etc. anging. In diesem Sinne ist der Volksroman als eine Form des Ausdrucks „der Ideale und der Mentalität eines Volkes“ aufzufassen, der sich „zur Analyse der inneren Kräfte, der ideellen Wirkkraft, […] des Verständnisses der Menschen von ihrer eigenen politischen und kulturellen Gemeinschaft und deren Zielen“ weit besser eignet als „historische[…] Berichte[…] im technischen Sinne.“[25]

---

21 Zur Begriffsbestimmung vgl. z.B. Günther Schweikle und Irmgard Schweikle (Hrsg.), Metzler Literatur Lexikon. Begriffe und Definitonen, 2. überarb. Aufl., Stuttgart 1990, S. 193–196.

22 Vgl. Steinbach, Ḍāt al-Himma, S. 10.

23 Bowra, Heldendichtung, S. 560.

24 Andreas Heusler, Geschichtliches und Mythisches in der germanischen Heldensage, in: Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften, Berlin 1909, S. 920–945, Repr. ed. v. Stefan Sonderegger, Andreas Heusler, Kleine Schriften, 2 Bde. Berlin 1969, hier Bd. 2, S. 495–517, hier S. 515.

25 Steinbach, Ḍāt al-Himma, S. 21.

I.2.2.3. Zur erzieherischen Funktion des Volksromans

Unzweifelhaft liegt also das hauptsächliche Interesse des Volksromans in der Abbildung einer konkreten Wirklichkeit, die freilich ein Konstrukt der Träger des spezifischen Geschichtsbewusstseins ist. Damit tritt die erzieherische Funktion als ein weiteres und wesentliches Merkmal dieser Überlieferungen in Erscheinung. Anhand der Formulierung eines exemplarischen Persönlichkeitsideals vermitteln die Texte einem entsprechenden Publikum in eindrucksvoller Weise eine Vorstellung von adäquatem Handeln, von Richtig und Falsch. Auf der anderen Seite sind die Überlieferungen auch aus dem Bedürfnis hervorgegangen, das jeweilige aktuelle Geschehen/die jeweilige Gegenwart in einen über die Zeit hinaus geltenden Sinnrahmen zu stellen. Dies wird gerade auch durch die religiöse Sinngebung, die den Überlieferungen zu Eigen ist, erreicht. Die Akteure des epischen Anlasses wie auch ihre gegenwärtige Welt sind zumindest während der konkreten Performanz nicht mehr unmotivierte Bestandteile einer Ansammlung singulärer Ereignisse. Vielmehr stehen sie in der Folge eines nahezu heilsgeschichtlichen Ablaufs. Das Publikum der Vorträge ist mindestens in dem Moment der Performanz immer ein Bestandteil dessen, wofür der Held steht. Dieser vollführt stellvertretend für die Gruppe, die ihn verehrt, einen Daseinskampf, dessen Motivation sich mit der Vorstellungswelt und den Wertemustern seiner Verehrer deckt. Die Bewältigung von Dasein durch den oder die Helden findet zwar stets auf eine außergewöhnliche Art und Weise statt, jedoch nur insoweit, als sie im Prinzip bereits geltende Handlungsmuster und Haltungsvorgaben in einer fraglos konsequenten, ja vielleicht sogar dem einfachen Menschen unmöglichen Weise ausführen. Folglich sind die Erzählungen nicht nur maßgeblich von den lebensweltlichen Bedingungen und der Vorstellungswelt der Rezipienten geprägt, vielmehr wird letztere im Gegenzug durch die Erzählungen tradiert und gestützt. Die eigene Ordnung der jeweiligen Rezipientengruppe, die das eigentliche Fundament der Überlieferung bildet, erscheint in diesem Licht als gottgewollte Ordnung: Der Held verteidigt genau diese nicht um ihrer Selbst willen, sondern als höheren Wert, als von Gott gestiftete Ordnung, die es im Diesseits durchzusetzen gilt. Hiermit wirkt der Held über die Zeit hinaus sinnstiftend und bietet eine Legitimationsgrundlage für die eigene Wahrnehmung von Richtig und Falsch und für das eigene Handeln.

Unbestritten ist, „dass ein großer Teil des in der Heldendichtung Überlieferten nicht wahr sein kann“[26], denn „historical poetry is not primarily historiography but poetry“[27]. Dennoch bleibt die Frage, ob ein historiographisches Werk auf positive Rückwirkung hoffen konnte, wenn es in seinen Schilderungen nicht den Darstellungen und Gewissheiten der mündlichen (bzw. verschrifteten) epischen Überlieferungen folgte. Diese waren nicht nur Quellen der frühen osmanischen Geschichtsschreibung, vielmehr wird die Übereinstimmung historiographischer Werke mit mündlichen Überlieferungen ein wesentliches Element ihrer Authentizität gewesen sein.[28]

I.2.2.4. Anatolisch-türkische Volksromane als historische Quellen

Was die Bedeutung und den Wert der Volksromane des Baṭṭāl-, Dāniš-mend- und Ṣalṭuqnāme sowie der Sammlung oġuzisch-turkmenischer epischer Erzählungen Kitāb-ı Dede Korkut ausmacht, sind keinesfalls die in ihnen vorkommenden pseudohistorischen, scheinbar faktischen Angaben über Ereignisse, Schlachten und Eroberungen, die dem jeweiligen Helden zugeschrieben werden, sondern die zeitgenössische Perspektive auf die Vergangenheit, der Geist, in dem diese Vergangenheit dargestellt wird, und die identitätsstiftende und identitätsstützende Bedeutung der Überlieferung.[29]

---

[26] Bowra, Heldendichtung, S. 562.

[27] Reichl, Singing the Past, S. 71.

[28] Insbesondere Aḥmedī, aber auch Enwerī schauten bei der Abfassung ihrer „Dastāns“ wohl sehr stark dem Volk als auch den herrschenden Gruppen, und in begrenztem Maße dem Herrscher selbst aufs Maul. Die Produktion eines Textes bzw. einer Darstellung der Vergangenheit derjenigen Gruppen, über und für die sie schrieben, die unter Umständen andere Formen und Interpretationen hatte, welche mit den bereits vorhandenen nicht übereinstimmten, erscheint demzufolge als ein Ding der Unmöglichkeit. Dies gerade auch vor dem Hintergrund, dass wir es bei Aḥmedī und Enwerī nicht mit Persönlichkeiten wie Ibn Bībī oder Ğuwaynī zu tun haben, für die die Abfassung eines solchen Werks nicht über ihr Wohl und Wehe entschied. Aḥmedī und Enwerī erhofften sich von ihren Werken vielmehr handfeste ökonomische Vorteile, was die Tatsache, dass hier die Kunst nach Brot ging, nur noch offensichtlicher zu Tage treten lässt.

[29] In Bezug auf das Rolandslied stellt Bowra fest: „Was der Dichter hier geleistet hat, läuft im Grunde darauf hinaus, die Erfahrungen der ersten Kreuzzüge in einer einzigen großen Schlacht zusammenzufassen. Er verpflanzte einige der Geschehnisse und *vor allem den Geist* [eigene Hervorhebung], der ganze Generationen in den Kämpfen gegen die Sarazenen in Palästina beherrscht hatte, nach Roncesvalles. Sein Gedicht ist bedeutsam nicht

Ähnlich wie bei der Bildung des Stereotyps findet auch hier ein unbewusster Prozess der Komplexitätsreduzierung, der Vereinfachung statt.

Das Moment der Vereinfachung[30] ereignishistorischer Tatsachen wird im Baṭṭālnāme gut deutlich. Hier werden unterschiedlichste Ereignisse und Personen aus verschiedenen Zeitperioden in die pseudohistorische Biographie eines Helden gepackt, der als Prototyp des glaubenskämpferischen Helden, als Superheld fungiert. Baṭṭāl ist der Kristallisationspunkt des anatolisch-türkischen Glaubenskämpfertums, so wie Anatolien einen nahezu rein vom Glaubenskampf gekennzeichneten Kosmos darstellt. Vereinfachung bedeutet hier auch Idealisierung. Diese führt das heterogene historische Geschehen einerseits auf einen homogenen sinnhaften Ursprung zurück und richtet den Blick andererseits auf einen ebenso sinngebenden Endpunkt hin aus. Die Vielfalt des tatsächlichen Geschehens wird zur Einheit in der Vielfalt verdichtet[31], in dem alles auf den übergeordneten Zweck des Glaubenskampfes, bzw. des zu Ehren Gottes vollzogenen Kampfes wider den christlichen Unglauben in und um Kleinasien bezogen wird.

Wie diese Erzählungen in ihren frühesten (anatolisch-türkischen) Formen inhaltlich gestaltet waren, wie die Kämpfe um und in Anatolien dargestellt wurden, ob die zentralasiatische Herkunft, die Beziehung zum seldschukischen Herrscherhaus, zur oġuzischen Vergangenheit etc. eine Rolle spielte und wie sehr das jeweilige Publikum auf die Form und den Inhalt der konkret dargebotenen Überlieferung Einfluss hatte, entzieht sich unserer Kenntnis. Folglich muss „unser Weg zum Verständnis der Rezeption [der] Texte […] von der Evidenz des Textes – und zwar der handschriftlichen Evidenz – über theoretische Erkenntnisse von mündlicher Überlieferung – und

---

deswegen, weil es von Karl dem Großen erzählt […], sondern weil es den Geist des zwölften Jahrhunderts und den Geist der Kreuzzüge vor allem widerspiegelt. Eine einzige Schlacht wird hier der Archetyp aller Schlachten gegen die Heiden, und was die Helden hier leisten, demonstriert, wozu christliche Krieger fähig sind, wenn sie für ihren Glauben kämpfen. […] Das *Rolandslied* ist ein bedeutendes Dokument der europäischen Geschichte, nicht weil es wichtige Fakten enthielte, sondern weil es den Geist zum Ausdruck bringt, in dem die Ritter der Kreuzzüge sich ihren kriegerischen Aufgaben widmeten." Bowra, Heldendichtung, S. 573f.

30 Vgl. Steinbach, Ḍāt al-Himma, S. 6f.

31 Vgl. ebd., S. 24.

zwar einschließlich der Performanz – zur gesellschaftlichen Funktion des Textes führen“[32].

Zwar gab es einen festen Bestand an Überlieferungen, dennoch kann man wohl behaupten, „dass jeder Vortrag zugleich eine dichterische Neuschöpfung [war]. Der Ehrgeiz führte die Vortragenden dazu, ihre Lieder anders zu gestalten als sie diese früher einmal gelernt haben. Dazu verwenden sie das Mittel der «Aufschwellung» […]; stereotype Situationen werden breiter ausgeführt; Episoden werden hinzugefügt, ob diese von anderswoher übernommen worden sind oder nach bereits feststehenden Schematas [sic] selbst ersonnen[…]: der Sänger trägt keine bekannten Lieder vor, sondern er behandelt einen bekannten Stoff.“[33] Dennoch war der Vortragende innerhalb des epischen Anlasses keinesfalls ein Geschichtenerzähler im Sinne eines Unterhalters, sondern eher Berichterstatter im Sinne eines Überlieferers historischer Wahrheit. Er war weniger meddāḥ als vielmehr quṣṣāṣ oder qiṣṣaḫ^{w}ān[34], da er der spezifischen Gruppe, die Teil des epischen Anlasses war, ihre angenommene, eigene Vergangenheit vor Augen führte.

Die schriftlich fixierte Form dieser Überlieferung lässt also lediglich eine der Möglichkeiten erkennen, wie der Stoff wiedergegeben werden konnte. Dabei können manche durch die Bedingungen der Verschriftlichung entstandene/sich ergebende Einflüsse erklärt und eventuell ausgesondert werden. Dies gilt z.B. für die antischiitische Polemik, welche in den genannten Volksromanen anzutreffen ist und ein Ergebnis osmanischer Redaktionen

---

[32] Franz H. Bäuml, Verschriftlichte Mündlichkeit und vermündlichte Schriftlichkeit. Begriffsprüfungen an den Fällen Heliand und Liber Evangeliorum, in: Schaefer (Hrsg.), Schriftlichkeit im frühen Mittelalter, S. 254–266, hier S. 256f.

[33] De Vries, Heldenlied und Heldensage, S. 238ff.; vgl. hierzu auch Kosack, Der Gattungsbegriff „Volkserzählung“. Franz H. Bäuml, der den Einfluss des Übergangs von mündlicher zu schriftlicher Überlieferungskultur auf die konkrete Ausgestaltung der Texte aus der Perspektive mediävistischer Epenforschung diskutierte, stellt hierzu ebenfalls fest, dass die „Überlieferungstreue“ der Tradenten „im Stofflichen, nicht im Wörtlichen“ liegt. Franz H. Bäuml, Der Übergang mündlicher zur artes-bestimmten Literatur des Mittelalters. Gedanken und Bedenken, in: Norbert Voorwinden und Max de Haan (Hrsg.), Oral Poetry. Das Problem der Mündlichkeit mittelalterlicher epischer Dichtung, (Wege der Forschung; 555), Darmstadt 1979, S. 238–250, hier S. 240.

[34] Zur Unterscheidung zwischen meddāḥ und qiṣṣaḫ^{w}ān vgl. Helga Uplegger, Das Volksschauspiel, in: PTF, Bd. 2, S. 147–170.

ist.[35] Auf der anderen Seite lassen die schriftlich fixierten Versionen dieser Überlieferung die grundlegenden Erzählschablonen durchaus weiter erkennen. Unter diesen abwandelbaren und sich dem jeweiligen Kontext fügenden Schablonen sind „groups of ideas regularly used in telling a tale" zu verstehen.[36] Hierbei handelt es sich jedoch nicht um beliebige oder allein als stilistische Mittel verwandte Versatzstücke, die zum performativen Repertoire eines berufsmäßigen Erzählers gehörten, sondern um Elemente aus dem unhinterfragten Bestand an Gewissheiten, die eine eindeutige Interpretation des zu Schildernden bereits vorwegnahmen.[37] Denn wie jede Literatur waren auch die Volksromane für Rezipienten bestimmt. Die Interpreten (und Verschriftlicher) der Texte mussten sich bei der Tradierung des Stoffes und bei seiner konkreten Darbietung in Übereinstimmung mit der jeweiligen Gruppe von Zuhörern befunden haben, „sonst würde eine solche Kunst nicht ‚funktionieren'."[38]

Indes kann die Identifizierung dieser Erzählschablonen, welche die Volksromane bestimmen, dazu beitragen, die grundlegenden Traditionen der Selbst- und Fremdwahrnehmung (und der Selbstverortung) der die Helden verehrenden Gruppen innerhalb des historischen Geschehens heraus-

---

35 Zu solchen Entwicklungen stellt Sabine Wienker-Piepho fest: „Solche kontextabhängigen Heldenmetamorphosen sind der Regelfall, denn alle Heroen unterliegen als Projektionsfiguren den wechselhaften Wunschvorstellungen und Übertragungen eben jenes Kollektivs, das im Zentrum des […] Interesses steht. […] Wenn eine individuelle, historische Gestalt auf ihrem Wege zur weithin anerkannten Volksheldenfigur Akzentverlagerungen erfährt, darf man diese als Indikatoren für kulturelle [aber auch politische] Trendwenden der Vergangenheit und Gegenwart interpretieren, und in ihnen durchaus konkrete Anhaltspunkte z. B. für Mentalitätsgeschichte sehen.", Wienker-Piepho, Frauen als Volkshelden, S. 152.

36 Vgl. Bäuml, Der Übergang, S. 239f.

37 Vgl. ebd., S. 240.

38 Norbert Voorwinden und Max de Haan, Einführung, in: Dies. (Hrsg.), Oral Poetry, S. 1–10, hier S. 6; vgl. auch die Bemerkung Eberhard/Boratavs über die Motivschöpfungen der Märchenerzähler: „Wohl sind viele Motive aufgrund soziologischer Voraussetzungen entstanden, zahlreiche andere dagegen sind nichts weiter als Erfindungen der Erzähler, die nach dem Vorbild eines bereits vorhandenen Motivs geformt sind. […] Immerhin, […] der Künstler [ist] nicht absolut frei: stets muß er sich die soziologischen Bedingungen der Gesellschaft, für die er tätig ist, vor Augen halten und danach sowohl seine Neuschöpfungen als auch seine Adaptionen gestalten; darin besteht seine soziale Funktion.", Eberhard/Boratav, Typen Türkischer Volksmärchen, S. 22.

zuarbeiten. Auch wenn die bisherigen Feststellungen in erster Linie für rein epische Überlieferungen gelten, scheinen in Bezug auf die Volksromane doch unmittelbare Anknüpfungspunkte zu bestehen. Die Verschriftlicher der Texte schrieben nicht aus sich heraus eine neue „Geschichte", sondern transformierten bereits bestehendes und weithin Bekanntes in schriftliche Form. Bei näherer Betrachtung fällt denn auch auf, dass die Texte die geschilderten Ereignisse nicht vom Blickpunkt des Schriftkundigen, sondern aus der Perspektive des mündlichen Überlieferers und Vortragenden präsentieren, sich also in der Komposition der Texte stark der Formeln und Schablonen der mündlichen Überlieferung bedienen.

Es wäre allerdings falsch zu behaupten, dass wir es beim Baṭṭāl-, Dānišmend- oder Ṣalṭuqnāme in erster Linie mit Gedächtnisstützen für den mündlichen Vortrag zu tun haben, wie dies vermutlich beim Kitāb-ı Dede Korkut der Fall ist, oder um die rasche Niederschrift eines mündlichen Vortrags, wie dies Tezcan für das Topkapı-Manuskript des Oğuznāme des Yazıcıoğlu 'Alī vermutet.[39] Interpreten, die sich auf rein mündliche Traditionen verließen, also Erzähler, wie sie etwa von Ibn Bībī kritisiert wurden, gab es weiterhin. Allerdings ist die Funktion der ältesten verschriftlichten Formen dieser ursprünglich mündlichen Überlieferungen als ein „Übergangsstadium" zu betrachten, und zwar in dem Sinn, dass „ein mündlich-formulaischer Text […] schriftlich gestaltet [wird], um von einem an mündliche Dichtung gewohnten Publikum aufgenommen zu werden".[40]

---

[39] Vgl. Semih Tezcan, Art. Oğuznameler, Türk Edebiyatı Tarihi, Bd. 1, Ankara 2006, S. 610.

[40] Bäuml, Der Übergang, S. 246. Ausgehend von der Verschriftlichung von Sagen und Märchen aus der irischen Überlieferung bemerkte James H. Delargy: „Die literarischen Sagen in der Form, wie sie uns in den Pergamenthandschriften des 12. bis 15. Jahrhunderts aufbewahrt sind, stellen in Wirklichkeit nur verkürzte Geschichten dar, welche das wesentliche Rahmenwerk und die wesentlichen Einzelheiten enthalten, die der Erzähler entfaltet, wenn er die Erzählungen von [sic] einer Zuhörerschaft vorträgt, keine mittelalterliche Zuhörerschaft mit ihrem geschärften Sinn für eine gute Erzählung, der im achten Jahrhundert ebenso ausgesprochen war wie heutzutage, hätte sehr lang dem Erzähler zugehört, wenn er Erzählungen in der Form vorgetragen hätte, wie sie auf uns gekommen sind. Einige dieser handschriftlichen Erzählungen würden einen Leser oder Vortragenden nicht länger als fünfzehn oder zwanzig Minuten beanspruchen.", James H. Delargy, The Gaelic Story-teller. With some Notes on Gaelic folk tales, (Proceedings of the British Academy; 31), London 1945, zit. n. Paul Gaechter, Gedächtniskultur in Irland, (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft; 2), Insbruck 1970, S. 35. Bäuml bemerkt jedoch an anderer Stelle, dass auch im Falle des Vortrags einer verschrifteten Version „die Si-

Die Fixierung der Überlieferungen führte allerdings auf Dauer zu einer „Versteifung" des Stoffes. Die uns heute vorliegende Form dieser Texte, d.h. die *versteiften* Versionen können dazu verleiten, den in diesen Handschriften vorliegenden Formen einen Absolutheitsanspruch zuzusprechen. Dieser Anspruch erscheint unhaltbar, da wir weder wissen, welcher konkreten Ausgestaltung alternative Formen der Überlieferung vom Leben und Wirken dieser idealisierten Personen folgten und inwieweit die uns vorliegenden Fixierungen den frei kursierenden Formen entsprachen. Dass der Text der Volksromane auch (und vor allem?) in Form mündlicher Überlieferung verbreitet war und tradiert wurde, steht außer Frage.[41] Die durch die Verschriftlichung der Texte bedingte Kanonisierung einer ganz bestimmten Aussage, Formulierung, Deutung oder Wertung mag für andere Rezipientengruppen (die an der Verschriftlichung nicht teilhatten) nicht in jeder Beziehung nachvollziehbar gewesen oder sogar auf Ablehnung gestoßen

---

tuation, in der die Rezeption stattfindet, noch immer die einer Performanz [ist]. […] Es ist auch nicht unwahrscheinlich, dass gerade schriftliche Texte in mündlich-stereotypem Stil geübten Sängern zu freierem Vortrag dienten, denn sie stellen den Sänger sowie das Publikum vor gewohnte Formulierungen. Hier stünde man also nicht nur vor einer Rückwirkung der Schriftlichkeit auf die Mündlichkeit, sondern man könnte, was die Performanz und die Rezeption des Textes betrifft, von einer Vermündlichung der Schriftlichkeit sprechen. Dies um so mehr, als auch auf Grund anthropologischer Beobachtungen die Performanz in der mündlichen Tradition als ein Mittel zur Wahrung sozialer Bindungen zu betrachten ist. Es ist die Performanz als Ganzes, die Interaktion zwischen Sänger, Text und Publikum, die zur Erhaltung der Gruppenidentität beiträgt.", Bäuml, Verschriftlichte Mündlichkeit, S. 263.

41 Aspekte der „theory of oral-formulaic composition", wie sie die mediävistische Epenforschung betrieb, finden z.B. bei Karl Reichls Untersuchungen zu turksprachigen Epen Verwendung. Gleichwohl weist er ausdrücklich darauf hin, dass es nicht seine Absicht sei, „to prove the orality of a particular medieval work on the basis of its form. My concern is rather with questions of context and function". Vgl. Reichl, Singing the Past, S. 10; Vgl. auch Ders., Turkic Oral Epic Poetry: Traditions, Forms, Poetic Structure, (Albert Bates Lord Studies in Oral Tradition; 7), New York 1992; Zu Kritik und Weiterentwicklung des von Milman Parry und Albert Lord geebneten Wegs der „theory of oral-formulaic composition" vgl. z.B. Voorwinden/de Haan (Hrsg.), Oral Poetry; John Miles Foley, The Theory of Oral Composition: History and Methodology. Bloomington 1988; Einen vagen Zusammenhang zu anatolisch-türkischen Volkserzählungen stellt Wolfgang Eberhard her. Vgl. Eberhard, Zum Epos in China.

sein.[42] Dies gilt insbesondere für den Fall, wenn nicht allein danach gefragt wird, ob die Schriftversion etwa der Erzählungen des Kitāb-ı Dede Korkut so und nicht anders von allen Angehörigen desjenigen Kreises, für den die Fixierung angefertigt wurde, akzeptiert wurde, sondern auch und vor allem dann, wenn es darum geht, ob für die originalen Träger dieser Erzählungen, d.h. die im Übergang von nomadischer zu sesshafter Lebensweise befindliche turkmenische Bevölkerung[43] die osmanischerseits verschriftlichte bzw. redigierte Form tragbar war. Schließlich gilt, dass „das Verhältnis zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit […] sich nicht […] auf einer imaginären Ebene 'immanenter Werte' [abspielt], sondern […] gesellschaftliche, auch

---

[42] Ein gutes Beispiel hierfür liefert das Ṣalṭuqnāme. Das durch die Fixierungsleistung Abū'l-Ḫayr-i Rūmīs quasi „kanonisierte" Ṣalṭuqnāme wird in dieser Form keinesfalls das Bild dieses Heiligen und die Vorstellung seines Wirkens bei allen ihn verehrenden Gruppen wiedergegeben haben, was auch aus den bis heute lebendigen und zum Teil stark divergenten Überlieferungen über das Leben des Ṣarı Ṣalṭuq in Bulgarien, Albanien und anderswo hervorgeht. Vgl. hierzu z.B. Ahmet Y. Ocak, Sarı Saltık. Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki Destanî Öncüsü (13. Yüzyıl), Ankara 2002; Grace M. Smith, Some Türbes/Maqâms of Sarı Saltuq: An early Anatolian Turkish gâzî-saint, Turcica 14 (1982), S. 216–225; Hasan Kaleshi, Albanische Legenden um Sarı Saltık, Actes du Premier Congrès International Balcanique et du Sud-Est Européen, Sofia 1971, S. 815–828; Maria Batca, Romanya-Dobroudja Türk topluluğunun toplumsal hafızasında Sarı Saltık Baba, Babadağ şehrinin kuruluş efsanesi, I. Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyâları Kongresi Bildirileri, Ankara 1988, S. 75–84.
Für literarisierte Gesellschaften gilt jedoch, dass „die schriftliche Tradition, oder besser: das durch die Verschriftlichung Autorisierte, […] zur Richtschnur der Wirklichkeitserfahrung [gerät]". [Daxelmüller, Literarisierte Mündlichkeit, S. 134.] Dies wiederum verweist auf die unterschiedliche Form von Wirklichkeitserfahrung in den beiden Fraktionen der auf Schriftlichkeit bzw. Mündlichkeit setzenden gesellschaftlichen Gruppen des spätmittelalterlichen bzw. frühneuzeitlichen Anatoliens.

[43] De Planhol wies auf den transitionalen Charakter des Kitāb-ı Dede Korkut hin, der auf den zum Zeitpunkt der Verschriftlichung laufenden Prozess des Übergangs der Träger dieser Überlieferungen vom nomadischen zum sesshaften Leben zurückzuführen sei. Vgl. Xavier de Planhol, La signification géographique du Livre de Dede Korkut, JA 254 (1966), S. 225–244; Auf den Begriff der *Transitionality* als einer Form der Wechselbeziehung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit geht ein Bäuml, Verschriftlichte Mündlichkeit.
Die Bedeutung der historischen Situation für die Verschriftlichung des Kitāb-ı Dede Korkut und die politischen Implikationen diskutierte u. a. John E. Woods, The Aqquyunlu. Clan, Confederation, Empire. A Study in 15th/9th Century Turco-Iranian Politics, 2. überarb. u. erw. Aufl. Salt Lake City 1999.

politische Phänomene [darstellt], indem es dabei um die Festigung sozialer Macht geht."[44]

Diese Feststellung kann dabei helfen die Tragweite der Aussagen der Texte zu bewerten. Wollten wir ihnen nämlich eine anatolienweite Rezeption zusprechen, dann würde die Falle, auf die Burke hinwies, zuschnappen. Die Verlockung, den intellektuellen Konsens einer bestimmten historischen Gesellschaft zu überschätzen, da die Fremdheit der untersuchten Gesellschaft dazu verführt „alle möglichen Einstellungen, die […] fremd sind, als homogene Teile einer einheitlichen Mentalität zu behandeln"[45], wäre allzu verführerisch. Weder gab es eine solche homogene Wertestruktur und Weltwahrnehmung im islamischen Anatolien des Bearbeitungszeitraums, noch kann man ausgerechnet ausgehend vom Material der Heldenüberlieferungen auf eine solche schließen. Was bleibt, ist das Aufzeigen von Bildern in zeitgenössischen schriftlichen Quellen, die sich in einem auch, vielleicht sogar vor allem von mündlichen Überlieferungstraditionen historischer Wissensvermittlung geprägten Raum entwickelten.

Dennoch muss bedacht werden, dass die Verschriftlichungen keine Neuerfindungen sind. Die Literarisierung bedeutete für den Erzählstoff, bis auf einige wenige in den Erzählablauf eingefügte Interpretationen, vermutlich kaum einen tief greifenden Bruch. Die Überlieferungen bildeten ja bereits einen festen Korpus an Informationen, der zudem durch die formgebende Kraft der mündlichen Überlieferer, der Sänger bereits in derart hohem Maße kodifiziert war, dass sie, wenn auch nicht in der Ausformung jedes epischen Anlasses, so doch zumindest in einer gewissen kanonischen Form festgelegt waren, die freilich „in immer edlerer Form gestaltet"[46] werden konnte. Andernfalls wäre ihr Überleben über so große Zeit- und geographische Räume hinweg kaum möglich gewesen, denn „stories which are not put into poetic form are more liable to become obscured and forgotten."[47] Dies gilt insbesondere für die Erzählungen des Kitāb-ı Dede Korkut, in welchem

---

44 Bäuml, Verschriftlichte Mündlichkeit, S. 255.

45 Burke, Stärken und Schwächen, S. 133.

46 Vgl. Annemarie von Gabain, Die alttürkische Literatur, in: PTF, Bd. 2, S. 211–243, hier S. 218.

47 H. Munro Chadwick, The Heroic Age, Cambridge 1912, Repr. 1974, S. 110.

die Verse und zahlreichen Dialoglieder „als Reste älterer Epen aufzufassen sind“.[48]

In diesem Sinne folgen die verschriftlichten Formen der Überlieferungen in ihrem Bestand an Ereignissen, Wertungen und Wahrnehmungsmustern einem bereits vorgefundenen Raster, das durch die Verschriftlichung nicht grundlegend entstellt worden sein kann. Vielmehr findet sich auch hier eine Vorstellung von historischer Wahrheit, die nach Überzeugung bestimmter Gruppen eine Schilderung dessen war, was gewesen zu sein hatte. Der Sinn und die Bedeutung des Volksromans erschließt sich also vor dem Hintergrund der Frage nach der geglaubten Wirklichkeit.[49] „Was geschehen ist, ist [dabei] nicht so erheblich als wie es hätte geschehen müssen.“[50] Richtig ist der Geschichtsablauf in diesem Sinne nur dann, wenn er in die eigenen Bezugs- und Interpretationsschemata passt. Als solche sind die Überlieferungen Ausdruck der Ideale und Mentalität der entsprechenden Gruppen[51] und können Hinweise auf das Geschichtsbild und die Selbst- und Fremdwahrnehmung bestimmter Gruppen bzw. des untersuchten Volks[52] bieten.[53]

I.2.2.5. Das Verhältnis des Volksromans zum Geschichtsbewusstsein

Epische Überlieferungen und Heldenerzählungen gehören demzufolge in erster Linie zur Kategorie des Geschichtsbewusstseins.[54] Es handelt sich bei ihnen um die schriftliche Fixierung ursprünglich rein mündlich tradierter Überlieferungen von Ereignissen einer mythischen Vorzeit oder von historischen Ereignissen oder historisch nachvollziehbaren Prozessen, die zum Schauplatz einer Erzählung gemacht werden. Trotzdem (oder gerade des-

---

48 Vgl. Ruben, Ozean der Märchenströme, S. 196; Boratav, Folklor ve Edebiyat, Istanbul 1939, S. 59ff; Tezcan, Oğuznameler, S. 607.

49 Vgl. Steinbach, Ḍāt al-Himma, S. 29.

50 Ebd., S. 10.

51 Vgl. ebd., S. 21, Anm. 25.

52 Vgl. z.B. Lutz Röhrich, Sage, Stuttgart 1966.

53 Nach Speros Vryonis handelt es sich bei den anatolisch-türkischen Heldenerzählungen um Texte mit pathologischer Aussagekraft, die lediglich Illustrationen derjenigen psychologischen Disposition seien, „which called for the destruction of the enemies of the faith“. Vryonis, Decline, S. 171.

54 Steinbach geht so weit, das „Geschichtsbewusstsein als die eigentliche Entelechie der Volksromane“ zu bezeichnen. Vgl. Ders., Ḍāt al-Himma, S. 21.

halb) spiegeln sie keineswegs den tatsächlichen Ereignisablaufs wider. Vielmehr haben wir es bei den Darstellungen, Bewertungen und Interpretationen von scheinbar historischen Abläufen mit Bildern in den Köpfen derer zu tun, die dieses vermeintlich faktische Wissen teilten. Allerdings muss auch hier von einem reziproken Verhältnis ausgegangen werden. Die strukturierten Überlieferungen stabilisierten das Wissen um die Vergangenheit, wenngleich die Interpreten im konkreten Akt der Vergegenwärtigung dieses Wissens durchaus kreativ vorgehen konnten.[55] Dies gilt jedoch (nur) für die performative Seite des Vortragsgeschehens, nicht für den eigentlichen Inhalt des Vortrags bzw. die Bewertungen und Deutungen, die sich in höchstem Maße mit dem vorhandenen Wissen decken mussten.[56] Volksromane sind somit als Reflexe eines gemeinsamen Selbstbewusstseins und Selbstverständnisses einer Gemeinschaft und der durch diese hervorgerufenen und aufrechterhaltenen Dynamik zu verstehen. Es handelt sich bei diesen Texten um Medien zur Konstruktion von Kontinuität. Durch das Stiften einer Einheit des Hier und Jetzt mit der Vergangenheit wurde ein ursächlicher Zusammenhang des aktuellen Geschehens hergestellt, dem zeitgenössischen Geschehen historische Tiefe verliehen.[57] Die Darstellung des oder eines (pseudo-)historischen Ereignisablaufs passte dabei in das jeweilige Bezugsschema der Gruppe, die den Text tradierte. Folglich bieten die wertenden und erklärenden Elemente in den Überlieferungen auch Hinweise zu ihrer Mentalität, zum Katalog der unhinterfragten und allseits geteilten Wertvorstellungen und Weltdeutungen.

I.2.2.6. Zur Frage der Rezipienten

Mit den drei Volksromanen des Baṭṭāl-, Dānišmend- und Ṣalṭuqnāme verfügen wir über relativ umfangreiche Volksüberlieferungen in frühosmanischer (ehemals auch vorosmanischer) Prosa, die sich ursprünglich eindeutig an ein schlichtes, weniger an ein gebildetes Publikum wandten. Dies sagt noch nichts über das soziale Spektrum der Rezipienten. Denn auch für Vertreter

---

55 Vgl. hierzu Kosack, Der Gattungsbegriff „Volkserzählung“, S. 31ff.; Bowra, Heldendichtung, S. 328f.

56 Vgl. Norbert Voorwinden und Max de Haan, Einführung, in: Dies. (Hrsg.), Oral Poetry, S. 1–10, hier S. 6.

57 Vgl. hierzu Karl Reichl, Singing the Past, S. 153–163.

der militärischen Oberschicht (bisweilen sogar der Fürsten) galt mitunter, dass sie „oft nicht mehr als eine elementare Bildung“ hatten.[58] Folgt man den Angaben über die Entstehung der ältesten schriftlichen Versionen des Baṭṭālnāme, des Dānišmendnāme oder des Ṣalṭuqnāme, dann sind es gerade diese Kreise bzw. Herrscherfiguren, von denen die Initiative für die Verschriftlichung ausging. Dass insbesondere in seldschukischer/ vorosmanischer Zeit die Überlieferungen und ihre schriftliche Aufzeichnung innerhalb höfischer Kreise nicht zwingend von allen Vertretern der Elite angenommen wurden, wird durch Ibn Bībī unterstrichen. Und auch Aqsarā'is Darstellung der Anfänge der Seldschukenherrschaft in Kleinasien lässt vermuten, dass episch verbrämte Überlieferungen über die Vorzeit für diesen Autor keine Rolle spielten.

Allein die Tatsache, dass ein Text die „Kultur von Städtern [widerspiegelt][59], die, auch wenn sie selbst ungebildet waren, auf verschiedene Weise in Kontakt kamen mit der Kultur der Gebildeten“[60], bedeutet also noch lange nicht, dass die Texte auch von den Gebildeten rezipiert wurden. Bei Ibn Bībī oder Aqsarā'i haben wir es mit Vertretern einer elitären Bildungsschicht zu tun, die allem Anschein nach nicht zu den vornehmlichen Rezipienten dieser populären Überlieferungen gehörten.[61] Sie orientierten sich in erster

---

58 Vgl. J.T.P. de Bruijn, Die persische Volksliteratur im Mittelalter und ihr Verhältnis zur klassischen Literatur, in: NHL, S. 464–474, hier S. 464.

59 So orientiert sich die eigentliche Lebenswirklichkeit des Seyyid Baṭṭāl, aber auch des Melik Dānišmend zweifelsohne an der Vorstellungswelt städtisch-sunnitisch-hochislamischer Kultur.

60 J.T.P. de Bruijn, Die persische Volksliteratur im Mittelalter und ihr Verhältnis zur klassischen Literatur, S. 465.

61 Ibn Bībīs Kritik an den Berichten der Überlieferer galt nicht allein dem Dānišmendnāme, sondern dem gesamten Genre der mündlichen Heldenerzählung. Was er kritisiert, identifiziert Bowra als ein konstantes Element der Heldendichtung bzw. als eine von mehreren „kompositorische[n] Besonderheiten“. Demnach können „die Bedingungen des mündlichen Vortrags […] früher oder später dazu führen, dass ein Dichter sich widerspricht oder sonst etwas in seiner Erzählung durcheinanderbringt. […] Es besteht immer die Aussicht, dass ein solches Versehen nur von geringer Bedeutung ist und keine Folgen hat, weil nämlich, wenn der Dichter es nicht bemerkt, mit großer Wahrscheinlichkeit auch das Publikum es nicht bemerken wird.“, Bowra, Heldendichtung, S. 328f. Genau dies ist aber scheinbar bei diversen Vorträgen von Dānišmendnāmes geschehen. Zumindest sind die Unterschiede Ibn Bībī aufgefallen, der als Angehöriger einer streng literaten Kultur offenbar eine andere Einstellung zu Historie und Historizität hatte, als sie bei den üblichen

Linie an der geschriebenen Literatur persischer oder arabischer Prägung, die „außer durch Hofdichter, durch Kanzleibeamte und durch Mitglieder des geistlichen Standes getragen“[62] wurde. Und auch der Held des Ṣalṭuqnāme (und damit das gesamte Werk, in dem seine Taten verherrlicht wurden?) konnte trotz seiner Verehrung durch Angehörige elitärer Kreise oder gar Angehörige der Herrscherfamilie in den Augen von Vertretern des hochgebildeten osmanischen religiösen Establishments suspekt erscheinen.[63]

Für die frühosmanische Zeit gilt, dass eine klare Trennung der Sphären der Hoch- und der Volksliteratur nicht vorgenommen werden kann. Hier konnten Werke volkstümlicher Gattungen aus der Oralität in die literarischen Formen gebildeter Schichten übergehen, verschriftlichtes Bildungsgut wiederum konnte durchaus „in die orale Tradition zurück“ kehren.[64] Denn insgesamt waren Texte der Volksliteratur „weder radikal anders als die Literatur der Gebildeten, noch waren sie völlig durch diese bestimmt.“[65]

Die Überlieferungen aufgrund ihrer oralen Herkunft einer niederen Volkskultur zuzuweisen und damit der literaten Hochkultur der „herrschenden Klasse“ praktisch gegenüberzusetzen, erscheint folglich als nicht gerechtfertigt. Einerseits, da die Texte durchaus eine auch städtische Rezi-

---

Konsumenten solcher Überlieferung anzunehmen ist. Ibn Bībī als Angehöriger einer literaten Hochkultur steht seinerseits mit seiner Ablehnung in einer alten Tradition von „ernsthaften Gelehrten“, bei denen die farbigen Erzählungen der Volkssage bzw. des Volksromans „auf heftige Abneigung stießen“. Vgl. Steinbach, Ḏāt al-Himma, S. 14 und ebd., Anm. 9.

62 De Bruijn, Die persische Volksliteratur, S. 465.

63 Einen Hinweis hierzu liefert z.B. die Fatwa des Šayḫ al-Islām Abū Su‘ūd Efendi über Ṣarı Ṣalṭuq, der die historische Gestalt als einen an übertriebener Askese verstorbenen christlichen Mönch deutete. Vgl. Tayyip Okiç, Sarı Saltuk’a ait bir fetvā, AÜİFD 1/1 (1952), S. 48–58. Vgl. dazu auch die anschließende Kontroverse zwischen Okiç und Yusuf Z. Yörükan. Yusuf Z. Yörükan, Bir fetvā münasebetiyle: Fetvā müessesesi, Ebussuud Efendi ve Sarı Saltuq, AÜIFD 1/2–3 (1952), S. 137–160; Tayyip Okiç, Bir tenkidin tenkidi, AÜIFD 2/2–3 (1953), S. 250–290; Zur historischen Gestalt Ṣarı Ṣalṭuq vgl. Ocak, Sarı Saltık, 64–84.

64 Barbara Flemming, Das Verhältnis von Hoch- und Volksliteratur im Türkischen, in: NHL, S. 475–481, hier S. 477; Zur Reziprozität zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit vgl. Bäuml, Verschriftlichte Mündlichkeit.

65 Flemming, Hoch- und Volksliteratur im Türkischen, ebd.

pientengruppe erkennen lassen.[66] Auf der anderen Seite sind die heute vorliegenden Handschriften des Baṭṭālnāme, Dānišmendnāme, Ṣalṭuqnāme und des Kitāb-ı Dede Korkut auf Veranlassung höchster Kreise oder durch die Annahme des Stoffes durch Vertreter literater und gebildeter Schichten zustande gekommen. Ob das heute vorliegende Material allein den Zustand ex post wiedergibt, oder ob es auch schon vor der Verschriftlichung in dieser Form vorlag, ist nicht zu klären. Zumindest im Fall des Dānišmendnāme ist die Angabe des (mutmaßlichen) Bearbeiters/Verfassers ʻĀrif ʻAlī überliefert, wonach er einen von ihm vorgefundenen Bestand erst einer kritischen Bearbeitung unterziehen musste, damit der Text überhaupt erst verständlich wurde.[67] Ob hiermit allein sprachliche Eigenheiten gemeint waren oder auch die Notwendigkeit, den Inhalt und die Aussagen des Textes mit dem Zeitgeist oder den Anforderungen des Auftraggebers bzw. der politischen Gemengelage in Einklang zu bringen, wird von ihm nicht explizit erklärt. Dennoch liefern die zahlreichen ausdrücklichen Verweise auf die sunnitische Rechtgläubigkeit der Helden oder Bezüge zu Ereignissen und Entwicklungen, die eindeutig späteren Zeiten als der ursprünglichen Entstehungszeit der Überlieferungen zugewiesen werden können, Hinweise auf solche Bearbeitungsprozesse. Die Quellen offenbaren hierdurch, dass es sich bei ihnen keineswegs um reine Unterhaltungsliteratur handelte, sondern dass sie einen Bestand an Wissen mit durchaus politischer Bedeutung, ja vielleicht sogar Brisanz darstellten.

Mit der Verschriftlichung scheint sich die grundlegende soziale Funktion der konkreten Überlieferung zu wandeln. Trug sie ehedem (d.h. vor der Kanonisierung einer bestimmten Form mit jeweils zeitgebundenen und von lebensweltlichen Bedingungen beeinflussten Aussagen und Bewertungen), neben einem durchaus ernst zu nehmenden Unterhaltungswert, vor allem eine selbstvergewissernde und kontinuitätsstiftende Funktion[68] innerhalb

---

66 Denn die Helden Seyyid Baṭṭāl, Melik Dānišmend und Ṣarı Ṣalṭuq erscheinen zumindest im Prinzip als Vertreter städtisch-hochislamischer Kultur.

67 Vgl. Mélikoff, La Geste, Bd. 2, S. 289f.

68 „In its cultural context it [i.e. the heroic epic] functions primarily not as entertainment or instruction, but rather as a way of identifying with one's own roots, one's past and culture, one's ancestors, and the deeds of the heroic age.", Reichl, Singing the Past, S. 142f. Allerdings hat Reichl hier turksprachige Epen aus halb-nomadischen Milieus des 19. und 20. Jahrhunderts vor Augen und bewertet ihre Aussagen vor der lebensweltlichen Situation

eines größeren – islamischen – Rahmens (Vertreter des Islam gegen den Unglauben), so wurde die sozialisierende und binnenintegrative Rolle des Textes durch die motivierte Verschriftlichung einerseits erweitert, andererseits aber auch verengt. Der Begriff des Islam stand nun nicht mehr unhinterfragt als gottgefällige Form der Lebensgestaltung dem ontologischen Bösen in Form des Christentums gegenüber. Vielmehr wurde das Alteritätsspektrum auch um muslimische Gruppen erweitert, was als Reaktion auf die soziopolitische, zur Zeit der Fixierung aktuelle Gemengelage im geographischen Rezeptionsraum der Überlieferung zu werten ist. Auf eine solche Entwicklung spielt Franz H. Bäuml an, wenn er feststellt, dass „ein Kanon […] regulative Funktionen [hat]: er fördert die Festigung der Macht durch normierende Setzung von Werten und Bewertungen […]. Indem solche Bewertungen durch gemeinsames Interesse einer Gruppe institutionalisiert werden, fungieren sie kanonisch, d.h. sie werden zu Normen.“[69]

Die ereignisgeschichtliche Entwicklung der Transformation des christlich-byzantinischen Kleinasien (bzw. des Balkan) in ein türkisch-islamisch dominiertes Land lässt sich anhand der Volksromane ganz gewiss nicht nachzeichnen, zumal die Quellen den prozesshaften Charakter des Geschehens nicht wiedergeben. Die Abfolge der Ereignisse stellt sich in ihnen nicht als Entwicklung mit einem Anfang und einem endgültigen Ende dar, sondern bietet quasi-biographische „pseudohistorische“ Berichte über Leben und Taten exemplarischer Persönlichkeitsideale, deren Daseinsbewältigung sich innerhalb dieses Geschehens abspielte. Dabei gestaltet der jeweilige Held nicht etwa den Ablauf dieses Prozesses. Dieser, also der Eroberungs- und Transformationsprozess Kleinasiens wird nicht als ein kontinuierlicher Entwicklungsstrang, sondern als ein in sich geschlossener Kosmos gezeichnet,[70]

---

dieser Gruppen, die von „annihilation through outer enemies, or with dissolution through social changes such as enforced sedentary life, collectivization, urbanization, and Russification“ bedroht sind. [ebd.] Im Gegensatz dazu argumentieren die anatolisch-türkischen Volksromane wie auch das Kitāb-ı Dede Korkut aus einer Position der Stärke heraus. Die heroische Zeit ist zum Greifen nah, denn die Superiorität des Islam gegenüber dem Christentum war lebensweltliche und alltäglich erfahrbare Realität!

69 Vgl. Bäuml, Verschriftlichte Mündlichkeit, S. 259.

70 Vgl. dazu die Feststellung von Hatto, nach der „in the oral heroic epic a clan, a tribe, a people finds its cosmos.“, Arthur T. Hatto, Eine allgemeine Theorie der Heldenepik.

dessen scheinbar einzige Kontinuität der Kampf wider einen – allerdings recht stereotyp gezeichneten – ontologischen Feind ist. An dieser Konstante richtet sich denn auch das gesamte Geschehen aus. Die Koordinaten der Daseinsbewältigung sind auf diesen einzigen Sinn ausgerichtet. Zwar wird in den Volksromanen beständig die „Islamisierung" des Landes als handlungsleitendes Motiv ausdrücklich artikuliert; bei näherer Betrachtung scheint dies jedoch keinesfalls als Ergebnis der Betätigung des Helden einzutreten. Im Gegenteil, der Kampf ist nicht Motor und Gestaltungselement innerhalb einer ereignisgeschichtlichen Entwicklung, sondern Selbstzweck des heldischen Lebens.

In diesem Sinne ist Steinbachs Diktum, dass der Volksroman weniger als „Mittel zu einem übergeordneten Zweck", d.h. als ereignisgeschichtlich relevante Quelle, sondern vielmehr als Erscheinung der Geistesgeschichte aufzufassen sei, richtungsweisend. Es kommt folglich darauf an, „die Beziehung zu eruieren, in der der Volksroman zu dem ihn produzierenden sozialen Milieu und seiner Selbstauffassung steht, und wie er diese reflektiert."[71] Dabei gilt es noch einmal zu betonen, dass der Gehalt solcher Überlieferungen nicht notwendig auf ereignisgeschichtliche Tatsachen zurückgehen muss. All dies ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass die Volksromane ausdrücklich in die Kategorie des Geschichtsbewusstseins gehören und sich für mentalitätsgeschichtliche Fragestellungen in besonderer Weise anbieten.

Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 307, Opladen 1991, S. 10.

[71] Steinbach, Ḏāt al-Himma, S. 8

I.2.3. Zur Hagiographie

I.2.3.1. Zum hagiologischen Forschungsstand

Die Probleme, die die Verwendung hagiographischen Materials im Rahmen allgemein-historischer, kultur- und mentalitätsgeschichtlicher Forschungen mit sich bringt, werden in der europäischen Mediävistik und Literaturwissenschaft seit langem intensiv diskutiert.[1] Von Frankreich ausgehend entwickelten sich methodische Herangehensweisen und ein neues Quellenverständnis, welche die Hagiographie als Gegenstand historischer, soziologischer oder gesellschaftspsychologischer Forschung etablierten.[2] Die vernich-

---

[1] Vgl. z.B. Rolf Sprandel, Gesellschaft und Literatur im Mittelalter, Paderborn u. a. 1982; Werner Röcke, Literaturgeschichte – Mentalitätsgeschichte, in: Helmut Brackert und Jörn Stückrath (Hrsg.), Literatur-wissenschaft. Ein Grundkurs, Hamburg 1992, S. 639–649; Wolfgang Ch. Schneider, Literarische Werke als historische Quellen, in: Michael Maurer (Hrsg.), Aufriß der Historischen Wissenschaften in sieben Bänden, Bd. 4: Quellen, Stuttgart 2002, S. 102–125.

[2] Vgl. Klaus Herbers, Hagiographie, in: Michael Maurer (Hrsg.), Aufriß der Historischen Wissenschaften, ebd., S. 190–214, hier S. 198; Als Auswahl von Untersuchungen, die sich entgegen positivistischer Tendenzen hagiographischem Material und seiner Auswertbarkeit widmeten, sei hier verwiesen auf: Stefan Czarnowski, Le Culte des Héros et ses Conditions Sociales, Paris 1919; Hyppolite Delehaye, Cinq Leçons sur la Méthode Hagiographique, (Subsidia Hagiographica; 21), Brüssel 1934; René Aigrain, L'Hagiographie: Ses Sources – Ses Méthodes – Son Histoire, Paris 1953, Nachdruck 2000; Marc Bloch, Apologie der Geschichte oder der Beruf des Historikers, (Anmerkungen und Argumente zur historischen und politischen Bildung; 9), Stuttgart 1974; Lucien Febvre, La Sensibilité et l'Histoire Sociale. Comment econstituer la vie affective d'autrefois?, AHS 3 (1941), S. 5–20; Georges Duby, Histoire des mentalités, in: Charles Samaran (Hrsg.), L'Histoire et ses méthodes, Paris 1961, S. 937–966; František Graus, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit, Praha 1965. Letzterer bietet auch einen Überblick über die hagiographische Forschung bis 1965; Ders., Hagiographische Schriften als Quellen der »profanen« Geschichte, in: Hans-Jörg Gilomen u.a. (Hrsg.), František Graus. Ausgewählte Aufsätze (1959–1989), (Vorträge und Forschungen/Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte; 55), Stuttgart 2002, S. 29–47. Für jüngere Erkenntnisse vgl. Marc van Uytfanghe, Die Vita im Spannungsfeld von Legende, Biographik und Geschichte, in: Anton Scharer (Hrsg.), Historiographie im frühen Mittelalter, (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung; 32), Wien u.a. 1994, S. 194–221; Stephanie Coué,

tenden Urteile, die noch Ende des 19. Jahrhunderts in den Heiligenviten „ganz werthlose Wundererzählungen“ erkannten, die „historisch unbrauchbares Zeug enthalten“[3], haben hierbei ihre Bedeutung verloren. Der vor etwa einem Vierteljahrhundert berechtigten Kritik, dass eine „Klärung wichtiger Voraussetzungen“ zur Erschließung des Materials noch ausstünde[4], begegnen heute mehrere wissenschaftliche Zirkel, die sich die Entwicklung von Methoden zur Aufarbeitung dieser Quellengattung zum Ziel gemacht haben.[5] Die Intensität dieser Arbeiten hat sogar zur Etablierung einer eigenen Arbeitsrichtung „Hagiologie“ geführt[6], deren Forschungsergebnisse u. a. in den Zeitschriften „Hagiographica“ und „Beiträge zur Hagiographie“ verfolgt werden können. Hier wird nun nicht mehr gefragt, „ob etwas wahr oder falsch sei, sondern die Autoren interessieren sich für hagiographische Quellen als Zeugnis einer Lebenswirklichkeit”[7]. Zu den Themenbereichen dieser Richtung historischer Forschung gehören etwa „Fragen zur Mentalität von sozialen Gruppen [oder] zu religiösen Vorstellungen wie Jenseits-

---

Hagiographie im Kontext. Schreibanlass und Funktion von Bischofsviten aus dem 11. und vom Anfang des 12. Jahrhunderts, (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung; 24), Berlin/New York 1997, S. 2–23.

3 Oswald Holder-Egger, Die Monumenta Germaniae und ihr neuester Kritiker. Eine Entgegnung. Hannover 1887, S. 20, zit. n. Herbers, Hagiographie, S. 198.

4 Zu klären waren demnach „Entstehungsbedingungen, formgeschichtliche Analyse, literarhistorische Zuordnung und eindeutige Abgrenzung gegenüber der Historiographie“, Friedrich Lotter, Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen, HZ 229 (1979), S. 298–356, hier S. 306.

5 Hagiographic Society in den USA, Associazone italiana per lo studio della santità in Italien, Atelier belge d’études sur la santité in Belgien. In Deutschland ist dies der „Arbeitskreis für hagiographische Fragen“, der mit der Zeitschrift „Hagiographica“ (1994ff.) vertreten ist. Für eine erste Bilanz der Forschungsergebnisse vgl. Klaus Herbers, Hagiographie im Kontext – Konzeption und Zielsetzung, in: Dieter R. Bauer und Klaus Herbers (Hrsg.), Hagiographie im Kontext. Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung, (Beiträge zur Hagiographie; 1), Stuttgart 2000, S. IX–XXVIII.

6 Der Begriff der Hagiographie wird in diesen Arbeitskreisen vornehmlich „für das Schreiben der Quellen in ihrer Entstehungszeit“ verwendet. Für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesem Quellenmaterial setzt sich zunehmend der Begriff der Hagiologie durch. Vgl. Herbers, Hagiographie, S. 199; Zur Unterscheidung in Hagiographie und Hagiologie vgl. Guy Philippart, Hagiographes et hagiographie, hagiologes et hagiologie: des mots et des concepts, Hagiographica 1 (1994), S. 1–16.

7 Herbers, Hagiographie, S. 198f.

und Mirakelglaube", „»Herrschen mit den Heiligen« »Politik und Heiligenverehrung« oder »fonctions des saints«"[8].

Ein Ergebnis dieser textkritischen Beschäftigung ist, dass der europäischen Mediävistik der Begriff „Hagiographie" als Definition einer einheitlichen Gattung zunehmend als problematisch gilt.[9] Dies liegt auch an der Aufteilung des christlichen hagiographischen Materials in die vier Teilbereiche (Genera) der „Viten, Mirakel, Translationsberichte und der Heiligenverzeichnisse"[10], wofür es im islamischen Kulturraum in dieser Form keine direkte Entsprechung gibt. Im Kontext des türkisch-islamischen Anatolien begegnen uns Vertreter des ‚Faszinationstyps Hagiographie' unter der Bezeichnung ‚Manāqibnāme', ‚Vilāyetnāme' oder ‚Karāmāt'.[11] ‚Manāqibnā-

---

8 Vgl. ebd., S. 198, 205; Ders., Hagiographie im Kontext, hier insbesondere S. XXVIIf.

9 Vgl. Herbers, Hagiographie, S. 196; Gattungs- und strukturtheoretische Überlegungen liefert u. a. Hans Ulrich Gumbrecht, der den Ausdruck ‚Hagiographie' als „Verlegenheitsbegriff" bezeichnet. In Anlehnung an Hugo Kuhn ersetzt er die literaturtheoretischen „Synonyma ›Gattung‹ und ›Typ‹" als Bezeichnung für „institutionalisierte Zusammenordnungen von Funktionen und Strukturen" durch den Begriff des Faszinationstyps. Unter diesem versteht Gumbrecht „das Verhältnis zwischen einem reflexiv nicht erfaßten Gerichtetsein auf je bestimmte Probleme und Phänomene und der Gesamtheit der strukturalverschiedenen Präsentationsformen ebendieser Probleme und Formen […]. Vom Begriff ›Faszinationstyp‹ werden fixierte Einstellungen (statt historisch spezifischer Funktionen) an weite Stoffbereiche (statt determinierter Strukturformen ihrer Präsentation) gebunden". Vgl. Ders., Faszinationstyp Hagiographie. Ein historisches Experiment zur Gattungstheorie, in: Christoph Cormeau (Hrsg.), Deutsche Literatur im Mittelalter. Kontakte und Perspektiven, Hugo Kuhn zum Gedenken, Stuttgart 1979, S. 37–84, hier S. 43ff.; vgl. hierzu auch Raible, Was sind Gattungen?, hier insb. S. 339; František Graus, Funktionen spätmittelalterlicher Geschichtsschreibung, in: Hans Patze (Hrsg.), Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im späten Mittelalter, (Vorträge und Forschungen; 36), Sigmaringen 1987, S. 11–55, hier S. 14 und 25f. Ein Blick auf die unübersehbaren Parallelen und Verschränkungen der frühosmanischen Chroniken zum Volksroman ‚Baṭṭālnāme' und ‚hagiographischen' Texten, als auch die grundsätzliche Frage Gumbrechts nach der Auswirkung der sozialhistorischen Situation auf Funktion und Struktur der Heiligenlegende [vgl. Gumbrecht, Faszinationstyp Hagiographie, S. 61–64], machen deutlich, dass seine Betrachtungen nicht nur vor dem Hintergrund der europäischen Literatur des 15. Jahrhunderts (und späterer Epochen) fruchtbar sein können.

10 Herbers, Hagiographie, S. 192; vgl. auch Ders., Hagiographie im Kontext, S. XVI.

11 Kissling spricht von „Derwischevangelien". Vgl. Hans Joachim Kissling, Ša'bān Velī und die Ša'bānijje, in: Ders. (Hrsg.), DOBC, S. 99–121, hier S. 99; Die Bezeichnung ‚Vilāyetnāme' bezieht sich in erster Linie auf die bektaschitischen Produktionen ab dem späten 15. Jahrhundert. Die Verwendung dieses Titels durch die Autoren mag an einem quasi

me'[12] lässt sich übersetzen als ‚Buch oder Erzählung von den Tugenden' oder ‚bemerkenswerten Taten' (der Gottesfreunde[13]), ‚Vilāyetnāme'[14] wiederum als ‚Buch oder Erzählung (von den Beweisen) der Gottesfreundschaft'. ‚Karamāt' schließlich kann schlicht mit Mirakel(-Bericht) wiedergegeben werden.[15] Die Begriffe wurden häufig synonym verwendet, wobei sich unter allen Bezeichnungen mehr oder weniger dasselbe verbirgt: Die Darstellung der größtenteils wundersamen Daseinsbewältigung einer mit besonderer Wirkmächtigkeit und Gottesnähe (‚Gottesfreundschaft') ausgestatteten Symbolfigur und die Aufzählung der vom Heiligen gewirkten Wunder.

Dennoch sei hier auf einige mögliche Unterschiede hingewiesen. Während sich ‚Vilāyetnāme' oder ‚Karamāt' per Definition ausschließlich auf die

---

vorformulierten Anspruch der Gruppe auf das Valītum des jeweils verherrlichten Meisters zurückzuführen sein. Hinzu kommt das spezifische Verständnis von Valītum, das als eine Fortführung bzw. Nachfolgeschaft des Prophetentums betrachtet wurde. Den deutlichsten Fall bietet die Hagiographie des bektaschitischen Spiritus Rector Ḥağğı Bekṭāš, das auch als das ‚Vilāyetnāme' schlechthin bekannt ist. Vgl. hierzu A. Yaşar Ocak, Kültür Tarihi Kaynağı olarak Menâkıbnâmeler. Metodolojik bir Yaklaşım, (TTKY, VII. Dizi – Sa. 140), 2. Aufl., Ankara 1997, S. 3–6.

12 Arab. „مناقب" = Tugenden, hervorragende Eigenschaften; Ruhmestaten, vgl. Wehr, Arabisch-Deutsch, S. 1303; Zum Wandel des Bedeutungsinhalt des Begriffs ‚manāqib' als Ausdruck für besondere Tugenden oder Vorzüge zum Synonym für Wunderwirksamkeit („كرامات" – karāmāt) in hagiographischen Texten aus dem Sufi-Milieu vgl. Haşim Şahin, Menākıbname, DİA, Bd. 29, S. 112ff., hier S. 112. Zum Begriff ‚manāqibnāme' und seiner Verwendung im türkisch-islamischen Zusammenhang vgl. Ocak, Menâkıbnâmeler, S. 27–39.

13 Zum Konzept der Vilāya, der Gottesfreundschaft, als islamischem Pendant zum Heiligenbegriff vgl. Richard Gramlich, Die Wunder der Freunde Gottes. Theologie und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders, (Freiburger Islamstudien; 11), Stuttgart 1987, hier insbesondere S. 58–73; Bernd Radtke, Walī (mit umfangreicher Bibliographie), EI², Bd. 11, S. 109–120; Halil İnalcık, Dervish and Sultan. An Analysis of the Otman Baba *Vilāyetnāmesi*, in: Ders. (Hrsg.), The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire. Essays on Economy and Society, Bloomington 1993, S. 19–36; Annemarie Schimmel, Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus, Frankfurt a. M./Leipzig 1995, S. 284–302; A. J. Arberry, Sufism. An Account of the Mystics of Islam, (Ethical and Religious Classics of East and West, No. 2) London 1950, S. 99–102.

14 Von arab. „ولى", walīy = nahe; „ولى الله", walīy-ullāh = der Freund Gottes, Wehr, ebd., S. 1438.

15 Zum Begriff ‚karāma, karāmāt' vgl. Süleyman Uludağ, Kerâmet, DİA, Bd. 25, S. 265–268.

Beschreibung des wundertätigen Wirkens von als heilig verehrten Gestalten beziehen, kann ‚Manāqibnāme' auch die Lebensbeschreibung profaner Persönlichkeiten meinen, deren Tugenden nicht zwingend mit Wundertätigkeit oder Heiligkeit in Zusammenhang stehen müssen, sondern auch weltliche, wenngleich religiös konnotierte Verhaltensmuster zum Gegenstand haben, wie etwa kriegerischen Mut (insbesondere im Kampf gegen Ungläubige) oder Gerechtigkeitsliebe.[16] Unter dem Begriff ‚Manāqibnāme' können somit auch religiös-heroische Erzählungen gemeint sein, die ihren Ursprung in einer Mischung aus volkstümlicher türkischer Heldenepik und Texten aus islamischer hagiographischer Tradition haben.[17] Deren spezifische Bedeutung als historische Quelle besteht wiederum darin, dass sie als mehr oder weniger säkulare Substrate hagiographisch-historiographischer Darstellungen nicht wie die reine Heiligenvita auf ein verhältnismäßig eng umrissenes Publikum, d.h. den jeweiligen Orden und sein gesellschaftliches Weichbild

---

[16] Dies gilt z.B. für die Herrscherbiographie, die auch „den Helden [idealisiert], indem sie entweder als Gedenkschrift seine historischen Taten und Leistungen herausstreicht oder als reine Laudatio in Wesen und Taten die Tugenden sichtbar macht.", Lotter, Methodisches, S. 311.

[17] İnalcık identifiziert „popular Turkish epics [and] the Islamic tradition of maghāzī, siyar, and menāqib-i-evliyā literature" als wesentliche Elemente dieser Gattung. Vgl. Halil İnalcık, The Rise of Ottoman Historiography, in: Bernard Lewis und Peter M. Holt (Hrsg.), Historians of the Middle East, (Historical Writing on the Peoples of Asia; 4), London u. a. 1962, S. 152–179, hier S. 156; Hierzu gehören etwa auch die als ‚Ġazavātnāme' (‚Berichte über denkwürdige Kriegszüge') bezeichneten Texte, die die Darstellung besonderer kriegerischer Ereignisse oder ausgesuchter historischer Persönlichkeiten (und ihrer kriegerischen Taten) zum Gegenstand haben. Vgl. Mustafa Erkan, Gazavātnāme, DİA, Bd. 13, S. 439f; Als Beispieltexte für diese Literaturgattung seien genannt Mustafa Yıldız (Hrsg.), Ġazavāt-ı Ḫayreddīn Paşa, Aachen 1993; Halil İnalcık und Mevlūd Oğuz (Hrsg.), Gazavāt-ı Sultān Murād b. Mehemmed Hān, Izladi ve Varna Savaşları (1443–1444) üzerinde anonim Gazavātnāme, (TTKY XVIII. Dizi – Sa. 1) Ankara 1978. Zu dieser Quelle vgl. auch Halil İnalcık, Gazavāt-ı Sultan Murad, DİA, Bd. 13, S. 438f. Im Anhang des von İnalcık/Oğuz edierten Textes findet sich eine Version des ‚Menāqıbname-i Maḥmūd Pašā'. Anhand dieser Quelle diskutierte Hedda Reindl-Kiel beispielhaft die Möglichkeiten der Auswertung dieser Textgattung. Vgl. Hedda Reindl-Kiel, The Tragedy of Power. The Fate of Grand Vezirs according to the *Menakıbname-i Mahmud Paşa-ı Veli*, Turcica 35 (2003), S. 247–256.

zugeschnitten waren, sondern gruppen- und schichtübergreifend Wirkung entfalten konnten.[18]

[18] Diese auf ursprünglich mündliche Überlieferungen zurückgehende Form literarischer Darstellung von Leben und Taten verehrungswürdiger Personen folgt in erster Linie der Konzeption von Vortragstexten und war insbesondere in den westlichen Grenzgebieten Anatoliens, den ūğ, verbreitet. Hier herrschte eine lebendige Grenzer- und Kriegermentalität vor, in der Texte der Gattung ‚Menāqıbnāme' oder ‚Ġazavātnāme' zum alltäglichen und gängigen Kulturgut gehörten [vgl. İnalcık, Ottoman Historiography, S. 156f]. Die Rezeption dieser Texte war jedoch keinesfalls auf aktiv kämpfende Teile der muslimischen Bevölkerung begrenzt. İnalcık nennt eine Qāḍī-Amtseintragung aus Bursa, aus der hervorgeht, dass Kaufleute mit eigenen Mitteln Krieger ausstatteten. [Vgl. İnalcık, Rise of Ottoman Historiography, S. 157.] Leider gibt İnalcık weder die Quelle, noch das Jahr der Eintragung an.
Abgesehen von dem Hinweis auf die lebensweltlich relevante Wahrnehmung des Kampfes wider die Ungläubigen bei einem kämpferisch passiven Teil der (türkisch-)islamischen Bevölkerung liefert dieses realhistorische Faktum m. E. auch eine Möglichkeit zur Einschätzung der Popularität der Gattung Ġazavātnāme. Der mögliche Rezipientenkreis war nicht klar umrissen, was auch aus der recht einfachen und volkstümlichen Sprache der Texte hervorgeht. So können die ‚Manāqıbnāme' durchaus als Widergabe der Gefühle des kleinen Mannes gewertet werden, wenn hiermit der einfache Bürger mittelständischer städtischer Schichten, der einfache Krieger, aber vermutlich auch Bauern und Nomaden gemeint sind. Der Vortrag etwa an öffentlichen Plätzen oder im Basar mag nicht unwesentlich zur Motivierung der in der Registereintragung artikulierten Solidarität beigetragen haben. Das diese Überlieferungen keinesfalls auf den volkstümlichen Vortrag im Basar und anderen öffentlichen Plätzen oder am Lagerfeuer der Krieger begrenzt waren, zeigen die Anleihen sowohl der frühosmanischen Volkschroniken ['Āšıqpāšāzāde, Urūğ b. Ādil, Anonymus (Giese)] als auch der ‚Hofgeschichtsschreibung' [Aḥmedī, Enwerī] an dieser populären Form literarischer Binnenintegration.
Zur Hagiographie als zentrale historische Subgattung innerhalb einer umgreifenden Gattung Historiographie vgl. Gumbrecht, Faszinationstyp Hagiographie. Die Zugehörigkeit hagiographischer Überlieferung in die Kategorie des Geschichtsbewusstseins zeigt sich in Bezug auf die frühosmanische Geschichtsschreibung vor allem in ihrer bedeutenden Rolle als Informationslieferant. Vgl. hierzu İnalcık, ebd., S. 153–157; Ders., How to read Aşık Paşazāde, in: Colin Heywood und Colin Imber (Hrsg.), Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage, Istanbul 1994, S. 139–156; Vgl. auch Röckelein, die in ähnlicher Weise für das karolingerzeitliche Sachsen feststellt, dass „bevor Historiographie sui generis entstand, die historiographische Erzählung ausschließlich im Gewande der Hagiographie" auftrat. Hedwig Röckelein, Das Gewebe der Schriften. Historiographische Aspekte der karolingerzeitlichen Hagiographie Sachsens, in: Bauer/Herbers (Hrsg.), Hagiographie im Kontext, S. 1–25, hier S. 8.

Im Gegensatz zum christlichen Heiligenkult werden dessen Ursprünge im islamischen Zusammenhang nicht „hauptsächlich im Märtyrerkult gesucht“[19]. Während die Überwindung des Bösen (oder zumindest des Widersachers des Rechten) im christlichen Märtyrerkult gerade durch die – allein augenscheinliche – körperliche Niederlage der verehrten Figur angezeigt wird[20], die im Gegenzug allerdings einen geistigen Sieg apostrophiert, kann von einer körperlichen Niederlage der verehrungswürdigen Figur in den anatolisch-islamischen Heiligenviten keine Rede sein.[21] Hier ist es der Heili-

---

19 Herbers, Hagiographie, S. 192.

20 Und zwar dergestalt, dass „die Antwort der Märtyrerakten auf die Frage nach der Erlangung des Glücks […] sich […] ausschließlich durch den Erweis der Tunlichkeit radikaler Verachtung auch des schlimmsten diesseitigen Unglücks im Hinblick auf jenseitigen Lohn“ vollzieht. Vgl. Gumbrecht, Faszinationstyp Hagiographie, S. 58.

21 Vgl. z.B. Hans Joachim Kissling, der auf einen gewichtigen Unterschied zwischen christlichen und denjenigen islamischen Heiligen, die dem hagiographischen *Kosmos Rūm* entstammen, hinweist: „Im großen und ganzen darf die Behauptung gewagt werden, dass der hervorstechendste Zug des christlichen Heiligen […] die Sanftmut ist, und wenn von einstigen Kriegern berichtet wird, sie seien aufgrund dieses oder jenes inneren oder äußeren Erlebnisses Heilige geworden, so setzt der Christ als beinahe selbstverständlich voraus, dass der zum Heiligen Gewandelte dem Schwerte und überhaupt jeglicher Gewalt entsagt hat. […] Auf keinen Fall […] darf bei der sittlichen Bewertung des betreffenden Heiligen seine kriegerische Tätigkeit das wichtigste Merkmal sein. Ganz anders liegen die Dinge im islamischen Heiligenwesen [Anatoliens und des Balkans], wo wir nur allzu häufig Heilige mit durchdringenden kriegerischen […] Eigenschaften antreffen, wobei es just die kriegerischen Taten sind, die den besonderen Ruhm und überhaupt die eigentliche ‚Heiligmäßigkeit’ des Betreffenden ausmachen. (…) Es ist unbestreitbare Tatsache, dass wir im Islam, und insbesondere im südosteuropäischen Islam, zahlreichen Heiligen begegnen, deren ‚Wahrzeichen’ der Streitkolben oder eine andere mörderische Waffe ist und deren ‚Tatenberichte’ (menāqib) voll sind von Erzählungen über zahllose von ihnen erschlagene Ungläubige u.ä.“. Kissling fügt jedoch auch hinzu, „dass alle diejenigen […] islamischen Heiligen, die als mit den türkischen Eroberern gekommen einerseits und als Derwisch-Heilige andererseits bezeichnet werden, einem Heiligentypus zuzurechnen sind, der primär mit den späteren Derwischorden nichts zu tun hat, sondern den Typ des nachträglich verheiligten Kriegers (ghāzī) darstellt.“, Hans Joachim Kissling, Zum islamischen Heiligenwesen auf dem Balkan, vorab im thrakischen Raume, in: DOBC, S. 278–292, hier S. 278f. und 284. Dieser Einwand ist insofern notwendig, als sich Kissling in besonderem Maße mit Heiligen aus dem heterodoxen Bereich, d.h. der Bekṭāšīya und ihres Weichbildes beschäftigte. Für Beispiele heiliger Lebensbewältigung in (lateinisch-)christlichen Hagiographien sei verwiesen auf Daniel König, Bekehrungsmotive. Untersuchungen zum Christianisierungsprozess im römischen Westreich und seinen roma-

ge, der körperlich überwindet oder schlicht unverwundbar ist oder dessen geistige Überlegenheit und göttliche Auserwähltheit ihm die Autorität und Fähigkeit auch der physischen Überwindung des echten oder vermeintlichen Gegners (oder Konkurrenten!) sichert. Zwar gibt es auch Fälle, in denen der Heilige überwältigt und z.B. gefesselt wird, dies steigert sich jedoch nicht bis zum tödlich endenden Martyrium. Vielmehr geht der Heilige aus der entsprechenden Notlage als lebendiger Sieger hervor, wobei seine diesseitige Position durch das Ereignis oft gestärkt und seine Anhängerschaft vermehrt wird.

Eine ähnliche Mischung aus Parallele und Unterschied zwischen lateinisch-christlichen und anatolisch-islamischen Heiligenviten besteht in der häufigen Betonung der vornehmen Abkunft der gefeierten Figur. Der anatolisch-türkische Raum kannte keinen dem europäischen vergleichbaren Feudaladel. Die vornehme Abkunft des Heiligen leitet sich denn auch zumeist nicht durch die Zugehörigkeit zu einem weltlich-adligen Geschlecht ab, sondern geht aus einer konstruierten legitimistischen Genealogie hervor, an deren Anfang meist Figuren aus der islamischen Frühzeit (‘Alī oder Abū Bakr) oder der im mystischen Milieu ruraler Gebiete Anatoliens nahezu omnipräsente Aḥmad Yaṣawī stehen.[22] Zwar gibt es auch heiligmäßige Figuren, die als Abkömmlinge weltlicher Fürsten oder Herren bezeichnet werden[23], doch handelt es sich hierbei nicht um den spezifischen Typus des

---

nisch-germanischen Nachfolgern (4.–8. Jahrhundert), (Historische Studien; 493), Husum 2008.

22 Als Standardwerk zu Aḥmad Yaṣawī und der sich auf ihn berufenden mystischen Tradition im anatolischen Islam galt bislang M. F. Köprülüs ‚Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar’ aus dem Jahr 1918. Durch die zunehmende Beschäftigung mit Fragen der Islamisierung Zentralasiens und der bedeutenden Rolle der historischen Figur des Aḥmad Yaṣawī und der Yaṣawiyya innerhalb dieses Prozesses beginnt das Werk Köprülüs jedoch zunehmend seinen – insbesondere in der Türkei geltenden ikonengleichen – Status einzubüßen. Eine fundamentale Kritik an Köprülüs wissenschaftlichem Erstlingswerk liefert Devin DeWeese, für den grundlegende Arbeiten zur „Yaṣawiyya“-Frage, insbesondere im Hinblick auf die Wirkung Köprülüs, weiterhin ein Desiderat sind. Vgl. Mehmed Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 9. Aufl., Ankara 2003. Zur Kritik an Köprülü und einer Einschätzung der gegenwärtigen Forschungslage vgl. Devin DeWeese, Foreword, in: Gary Leiser und Robert Dankoff (Hrsg./Übers.), Mehmed Fuad Köprülü. Early Mystics in Turkish Literature, London/New York 2006, S. iix–xxvii.

23 So z.B. Qayġusuz Abdāl, der als Sohn eines namentlich nicht genannten Sandschakbegs von ‘Alā’iya bezeichnet wird. „Ehl-i ṭarīḳ içinde ma’rûf u meşhûr "Dil-güşâ" ṣâḥibi

„Adelsheiligen“ wie ihn etwa Karl Bosl diskutierte.[24] Die entsprechende Abkunft eines islamischen Heiligen bedeutete nicht, „hierdurch die ganze Familie, das gesamte Adelsgeschlecht auf eine neue Stufe zu heben.“[25] So evoziert etwa die ‚Hubertus'-Episode der Bekehrung des Qayġusuz Abdāl[26] vielmehr die Vorstellung einer Superiorität geistiger Führer vor weltlichen Herrschern.[27] Es scheint, dass die entsprechende Gruppe an dieser Stelle einen durchaus politisch gefärbten, wenn nicht Herrschaftsanspruch, so doch zumindest den auf eine gesellschaftliche Autonomie artikulierte. Diese in vielen Viten anzutreffende, starke sozio-politische Komponente weist die Hagiographie bzw. den hagiographischen Anlass als Medium und Forum auch gesellschaftlicher Diskurse aus. Dazu weiter unten mehr.

Den diskursiven Charakter der Hagiographien als Texte gesellschaftlicher Selbstvergewisserung offenbart auch der z. T. heftige Widerstand von Vertretern der etablierten hochislamischen (Rechts-)Gelehrsamkeit gegen den Anspruch der Heiligkeit (Gottesfreundschaft) und Wunderwirksamkeit, was in allen im Rahmen dieser Untersuchung gesichteten Viten Anlass zu heftiger Polemik gegen diese besondere gesellschaftliche Gruppe ist.[28] Hier verdeutlicht sich ein weiterer Unterschied zum Christentum, in welchem die Hagiographie und der Heiligen- und Wunderglaube nicht allein ein volksre-

---

Ḳayġusuz Baba Sulṭân "Ḳaddesa'llahü sırrehü'l-'alâ" Alâiya sancaġı beği'nün oġlı idi.“, zit. n. Abdurrahman Güzel (Hrsg.), Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi, (TTKY XVIII. Dizi-Sayı 11), Ankara 1999, S. 90.

24 Vgl. Karl Bosl, Der „Adelsheilige“. Idealtypus und Wirklichkeit, Gesellschaft und Kultur im merowingerzeitlichen Bayern des 7. und 8. Jahrhunderts. Gesellschaftsgeschichtliche Beiträge zu den Viten der bayerischen Stammesheiligen Emmeram, Rupert und Korbinian, in: Clemens Bauer u.a. (Hrsg.), Speculum Historiale, Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung, Freiburg/München 1965, S. 167–187.

25 Vgl. Herbers, Hagiographie, S. 201.

26 D.h. seine Abkehr von weltlichen Belangen und sein Bekenntnis zum spirituellen Meister Abdāl Mūṣā mit all seinen Folgen.

27 Vgl. hierzu die Episode der Bekehrung Qayġusuz Abdāls und des Streits zwischen seinem Meister Abdāl Mūṣā und seinem Vater um ihn. Güzel, Kaygusuz Abdal, S. 89–98; Vgl. auch die Darstellung in der Vita des Abdāl Mūṣā. Abdurrahman Güzel (Hrsg.), Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi, (TTKY XVIII. Dizi-Sayı 15), Ankara 1999, S. 141–144.

28 Zum Widerstand der Gelehrsamkeit wider den Heiligenkult und den unterschiedlichen Vorstellungen sunnitischer und heterodoxer Kreise vgl. z.B. Gramlich, Wunder der Freunde Gottes, passim.

ligiöses Moment bildeten (und bilden), sondern auch Teil der Hochreligion wurden.[29]

Der häufige Verweis auf Erkenntnisse der europäisch-mediävistischen Hagiologie deutet auf ein bedeutendes Problem der islamwissenschaftlichen „hagiologischen" Forschung hin. Verglichen mit der beeindruckenden Zahl hagiologischer Arbeiten in der europäischen Mediävistik[30] nimmt sich der diesbezügliche Output der islamhistorischen Disziplinen eher bescheiden aus. Dies, obwohl z. B. Mehmed Fuad Köprülü bereits in den Vierziger Jahren des letzten Jahrhunderts eindrücklich auf die Bedeutung hagiographischer Texte als historische Quellen für die Erforschung der seldschukischen Periode Kleinasiens hinwies.[31] Zu nennen wäre auch Hans Joachim Kissling, der seinerseits 1957 den historisch wichtigen Aussagegehalt dieser Quellengattung betonte. Er merkte an, dass es in keinem Fall angehe, Lebensdaten, Wirkungsgebiete und politische Ereignisse, die in diesen Quellen auftreten, „einfach deshalb anzuzweifeln, oder für verdächtig zu halten, weil sie in einem heilsbotschaftlichen Schriftchen stehen."[32] Zwar wurde in der Folge auch im Rahmen der Islamwissenschaft hagiographisches Material als Lieferant sozial- und religionshistorisch verwertbarer Informationen herangezogen[33], grundsätzliche methodische Betrachtungen zum Typ Hagiographie im

---

29 Vgl. Herbers, Hagiographie, S. 200–208.

30 Vgl. die umfangreiche Bibliographie in: Bauer/Herbers (Hrsg.), Hagiographie im Kontext; Dies., Hagiographie und Historiographie. Ein Tagungsbericht, Hagiographica 2 (1995), S. 309–312.

31 Vgl. M. F. Köprülü, Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları, Belleten 7 (1943), S. 379–522.

32 Hans Joachim Kissling, Die Wunder der Derwische, in: DOBC, S. 223–236, hier S. 225.

33 Beispielhaft seien hier genannt John K. Birge, The Bektashi Order of Dervishes, London 1937; Tuncer Baykara, Türkiye Selçukluları Devrinde Konya, Ankara 1985; Halil İnalcık, Dervish and Sultan; Denise Aigle, Charismes et rôle social des saints dans l'hagiographie médiévale persane (X^{e}–XVe siécle), BEO 47 (1995), S. 15–36; E. Geoffroy, Entre hagiographie et hagiologie: les Laṭā'if al-minan d'Ibn 'Aṭā' Allāh (m. 709 – 1309), AIsl 32 (1998), S. 49–66; Giovanna Calasso, La dimension religieuse individuelle dans les textes musulmans médiévaux, entre hagiographie et littérature de voyages: les armes, les émotions, l'expérience, StudIsl 91 (2000), S. 39–58; Speros Vryonis, The economic and social worlds of Anatolia in the writings of the Mawlawî (Mevlevî) Dervish Eflâkî, in: Jayne L. Warner (Hrsg.), Cultural Horizons. A Festschrift in Honour of Talat S. Halman, 2. Bde., Syracuse 2001, hier Bd. I, S. 188–197.

islamischen Kontext finden sich jedoch nur vereinzelt[34]: Jürgen Paul filtert bei der Lektüre hagiographischer Quellen Elemente zur Rekonstruktion sozialer lebensweltlicher Phänomene heraus und orientiert sich seinerseits wiederum am methodischen Instrumentarium der europäischen Mediävistik. Gleiches gilt für A. Yaşar Ocak, wobei sein Erkenntnisinteresse von religionswissenschaftlichen Fragestellungen geleitet wird.[35] Devin DeWeese wiederum vertritt einen mentalitätsgeschichtlichen Ansatz. Er hinterfragt die Texte auf vorbewusste Deutungsmuster und Verstehensmodelle und ihre Rolle als Stifter gesellschaftlicher Integrität und Identität.

Der Vergleich der Erkenntnisse mediävistischer und islamwissenschaftlicher Hagiologie bestätigt zwar die Feststellung Friedrich Lotters, dass *„der Maßstab einer Definition der Auffassung von Heiligkeit* […] *kein allgemeinverbindlicher sein* [kann, sondern] *vielmehr variabel* [ist].“[36] In Bezug auf die Ausgestaltung der hagiographischen Produktionen der beiden Kul-

---

34 Z.B. Orhan Köprülü, Tarihi Kaynak olarak XIV. ve XV. Yüzyıllarda Anadolu'da bazı Türkçe Menâkıbnâmeler, (İÜEFTSK, nr. 512) İstanbul 1953; Jürgen Paul, Hagiographische Texte als historische Quelle, Saeculum 41 (1990), S. 17–43; Ders., Art. Hagiographic Literature, EIr, Bd. 11, S. 536–539; A. Yaşar Ocak, Menâkıbnâmeler; Devin DeWeese, Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition, Pennsylvania 1994; Ders., Yasavian Legends on the Islamization of Turkestan, in: Denis Sinor (Hrsg.), Aspects of Altaic Civilization III. Proceedings of the thirtieth Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, 30. Indiana University, Bloomington, India, June 19–25, 1987, (Indiana University Uralic and Altaic Series; 145), Bloomington 1990, S. 1–19; Thierry Zarcone, L'hagiographie dans le monde turc, in: Denise Aigle (Hrsg.), Saints Orientaux, (Hagiographies Médiévales Comparées; 1), Paris 1995, S. 55–67.

35 Ocak, Menâkıbnâmeler. Ocak, der sich vor allem auf die älteren Arbeiten des belgischen Historikers und Bollandisten Hyppolite Delahaye stützt, bietet eine Analyse des anatolisch-islamischen Heiligenkultes („Velî Kültü“). Neben Begriffsbestimmungen liefert er eine Liste von Kriterien, die zum Nachweis der Existenz eines solchen Kultes dienen. Als solche identifiziert er das Vorhandensein eines dem Heiligen zugeschriebenen Grabmals oder ihm zugeschriebener „Dinge“ („relique“). Hinzu komme eine vom Grab(-mal) oder den „Reliquien“ ausgehende Wunderwirksamkeit(!) und ein Besuchsverkehr von Verehrern, die sich zum Zweck der Verwirklichung eines Wunsches oder um Heilung von Krankheit usw. an den Heiligen wenden und vor Ort auch Opferhandlungen vollziehen. Als letztes Indiz verweist er auf die Existenz von Überlieferungen über den Heiligen, die auch gebetsmäßigen Charakter haben können. Vgl. ebd., S. 8ff.

36 Lotter, Methodisches, S. 315; zur von Bloch eingeforderten „Geschichte der Heiligkeit“ vgl. Stephanie Coué, S. 3f. und ebd. Anm. 14–17.

turräume und ihrer bestimmenden Elemente bestehen jedoch auch unübersehbare Gemeinsamkeiten. Diese sind zum einen das religiös-aretologische Grundprinzip, zum anderen das Vorhandensein und die Bewertung von Wunderwirksamkeit, die dem Heiligen als Mittel der Bewältigung diesseitigen Lebens zur Verfügung steht.[37] Bereits 1941 wies D. B. Macdonald in seinem Artikel „Derwīsh" im Handwörterbuch des Islam auf das interessante Feld der Derwischwunder hin und implizierte die Frage, ob es sich bei den übernatürlichen Ereignissen, die in den Hagiographien einen bedeutenden Platz einnehmen, ausschließlich um Schwindeleien handele, oder ob

[37] Im Gefolge Franz Babingers prägte Kissling den Begriff der ‚utraquistischen' Heiligen für jene wunderwirksamen historischen Integrationsfiguren, deren Kultstätten auf den Überresten vorislamischer Heiligtümer gründen und bis heute sowohl von Muslimen als auch Christen frequentiert werden. Der Kult des Ṣarı Ṣalṭuq etwa konnte so stellenweise mit dem des Hl. Nikolaus zusammenfallen, während der islamische Nothelfer par excellence Ḫıḍr mit dem Hl. Georg in Personalunion treten konnte. Ein weiteres Beispiel bietet das Grabmal der heiligen Thekla, das von Muslimen als das eines gewissen Toqlu Dede verehrt wurde. Vgl. Kissling, Zum islamischen Heiligenwesen. Der Balkanologe Jan L. Perkowski führt das Beispiel der bis heute frequentierten Kultstätte des Demir Bābā in der Nähe des bulgarischen Razgrad an: „As a place of pilgrimage, healing, and prayer it differs little from the shrine of a Christian saint. Perhaps it is, since the crypt roof was once topped by a forged emblem combining both a cross and a crescent and it is regularly visited by Christians and Moslems alike. Feast days of the Christian Saints Elijah, *George* […], and *Dimitry* are regularly celebrated there. Such syncretism and cultural borrowing are hallmarks of the entire Balkan region.", Jan L. Perkowski, On the Legend of Demir Baba, the Iron Father, ZBalk 34 (1998), S. 214–221, hier S. 214; Zum Übergang vorislamischer Wundervorstellungen Anatoliens und des Balkans in islamische Hagiographien vgl. auch Kissling, Das islamische Derwischtum als Bewahrer volksreligiöser Überlieferung, in: DOBC, S. 349–364; Ders., Aus dem Derwischwesen Südosteuropas, ebd., S. 365–379; Als unverzichtbare Bestandsaufnahme dieser bi-religiösen Kulte und Kultstätten im europäischen Teil des Osmanischen Staates gilt immer noch F. W. Haslucks Untersuchung ‚Christianity and Islam under the Sultans', 2 Bde., Oxford 1929, hier insb. Bd. 1, S. 63–97. Weiteres Material und eine Diskussion der christlichen Elemente in der islamischen Heterodoxie des Balkans bektaschitischer Prägung bietet John K. Birge, The Bektashi Order of Dervishes, London 1965. Der Vollständigkeit halber sei auch hier der phänomenologische Vergleich Ocaks genannt, der zumindest das Vorhandensein ähnlicher Wundervorstellungen in den Viten heterodoxer Qalandari-Derwische und christlicher Heiliger aufzeigt. [Vgl. Ocak, Menâkıbnâmeler.] Ich halte die Schlüsse Ocaks allerdings für etwas überzogen, wenn er etwa in der Verwandlung von Wasser in Blut oder der Wirksamkeit von Flüchen eine Übernahme eindeutig christlicher Wundervorstellungen erkennen zu können glaubt.

ihnen nicht sogar eine reale Grundlage vorliege.[38] Auch Kissling thematisierte dieses rational nur schwer greifbare Phänomen. Er begnügte sich jedoch damit, einige dieser Wunderformen mit Berichten der parapsychologischen Forschung über übernatürliche Ereignisse in verschiedenen Kulturen zu vergleichen und auf weitere von der Kultur- und Religionsgeschichte zu leistende Arbeiten zu verweisen.[39] Eine umfassende typologische Bestandsaufnahme und Diskussion der in islamischen Heiligenviten auftretenden Wunderphänomene leistete schließlich Richard Gramlich mit seinem Werk ‚Die Wunder der Freunde Gottes'.[40]

I.2.3.2. Zur sozialen Funktion der Hagiographie

Vor einer mentalitätsgeschichtlichen Fragestellung erscheint die Typologie der Wunder jedoch als zweitrangig. Wichtiger ist die Frage nach der Bedeutung des Wunders als konstitutives Element der Vorzüglichkeit und nach dem jeweiligen Rahmen, in welchen die übernatürliche Wirkmächtigkeit der Symbolfigur gesetzt wird: Die Hagiographie *„will von der Macht Gottes zeugen, die sich durch das Medium eines begnadeten Menschen als hilfreiche – oder auch strafende – Tat oder auch nur als einfache Demonstration übernatürlicher Kräfte offenbart. Bei aller Verschiedenartigkeit der Formen ist das Grundschema doch einfach: Die Wunderepisode stellt zunächst eine Krisensituation dar, in der Regel mit Angaben der beteiligten Personen, von Ort und Zeit: die Rahmenhandlung. Darauf folgt dann die Schilderung vom Eingreifen des Heiligen, das die Krise löst: die Heilstat als hagiographische Pointe."*[41] Wie im christlichen Heiligenkult wird das Wunder nicht als Ausdruck einer dem Heiligen eigenen Machtvollkommenheit gewertet. Vielmehr ist die Fähigkeit Wunder zu wirken ein Zeichen göttlicher Auser-

---

38 Vgl. D. B. Macdonald, Art. Derwīsh, in: HBWI, S. 93ff.

39 Kissling, Wunder der Derwische. Als kulturübergreifende Phänomene identifiziert er z.B. „die bewußte oder unbewußte Entsendung des „fluidalen Leibes" und „die Feuerfestigkeit der Derwische". Vgl. ebd. S. 233–236.

40 Gramlich, Wunder der Freunde Gottes; siehe auch Rudolf Kriss und Hubert Kriss-Heinrich, Volksglaube im Bereich des Islam, Bd. 1: Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung, Wiesbaden 1960, Bd. 2: Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen, Wiesbaden 1962, hier Bd. 1.

41 Lotter, Methodisches, S. 328.

wähltheit der verehrten Figur, dass heißt: *„Wunder bewirken die Heiligkeit nicht, aber sie beweisen sie.“*[42]

Die vom Gottesfreund gewirkten Huldwunder[43] stehen somit an vorderster Stelle der narrativen Elemente, die zur Aufrechterhaltung und Untermauerung des Vorzüglichkeitsanspruchs und der Autoritätssicherung des Heiligen dienen. Ocak bringt es auf den Punkt, wenn er die (islamische) Hagiographie als „veliliği ispat edici kerâmetleri toplayan kitap“, d.h. als ein ‚die Heiligkeit beweisende Wundertaten versammelndes Buch' definiert.[44]

In den hagiographischen Texten, die im Zuge dieser Arbeit gesichtet wurden, finden sich diverse Typen von Huldwundern. Verschiedene Formen von Hilfswundern kommen ebenso vor, wie Wiederherstellungswunder, präkognitive und telepathische Wunder, sowie Gefäß- und Tierwunder usw.[45] In Bezug auf Hagiographien aus dem heterodoxen Milieu haben einige Forscher hierbei Hinweise auf das Fortbestehen schamanistischen Gedankenguts bei den turkmenischen Bābā erkannt. Diese Feststellung scheint jedoch etwas überzogen.[46] Die Hagiographien eignen sich nicht dazu, etwas

---

42 Lotter, Methodisches, S. 318; Vgl. hierzu auch Gramlich, Wunder der Freunde Gottes, S. 127–137.

43 Zur Natur der von den Gottesfreunden gewirkten Wunder und die Unterscheidung von Machtwundern, die den Propheten vorbehalten sind und Huldwundern, die von ‚Heiligen' geleistet werden können vgl. Gramlich, ebd., S. 16–73.

44 Ocak, Menâkıbnâmeler, S. 52, Anm. 54.

45 Für eine umfassende Bestandsaufnahme *islamischer* Wundertypen vgl. Gramlich, Wunder der Freunde Gottes, insbesondere S. 145–385; siehe auch Kissling, Wunder der Derwische.

46 Allen voran ist hier der Name M. F. Köprülüs zu nennen. In jüngerer Zeit ist es Ocak, der bei seinen Untersuchungen sehr schnell schamanistisches oder christliches Gedankengut und Traditionen erkennen zu können glaubt. Der Fehler, der Ocak meines Erachtens unterläuft, ist, dass er den Bābās selbst den Besitz solcher Vorstellungen per se unterstellt. So stellt er etwa fest: Angesichts der Tatsache, dass „Hacı Bektaş, Hacım Sultan, Abdal Musa u.a. neben ihrem Muslimsein auch turkmenische Babas waren, die einer von schamanistischen und anderen Bräuchen [„şamanist vs.“] geprägten Umwelt entstammten, erscheint die Identifikation des Schamanismus als Basis dieser (Wunder-)Motive [nur] natürlich.“ A. Yaşar Ocak, Bektaşi Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri, İstanbul 1983, S. 97 (e. Ü.). Gehörte eine solche Grundlage tatsächlich zu den religiösen Vorstellungen, die seitens der Bābās unters Volk gebracht wurden, oder handelt es sich bei diesen Motiven nicht vielmehr um populäres Gedankengut jener Gruppen, aus denen die Autoren der Hagiographien hervorgegangen sind? Es handelt sich bei solchen Feststellungen vermutlich um Reste der in der republiktürkischen Geschichtswissenschaft

über die von den jeweiligen Meistern konkret vermittelten Glaubensinhalte auszusagen. Allein die Überzeugungen jener Gruppen, die zur Zeit der Abfassung der Viten den Meister verehrten, spiegeln sich in den Quellen. Zu bedenken ist hierbei, dass die Viten auch im islamischen Bereich eine Art liturgischen Textes bilden konnten, insofern sie – für den Kreis der Gläubigen, die in einem Orden organisiert waren[47] – bei den Zusammenkünften der Anhängerschaft vorgetragen wurden und Bestandteile der zeremoniellen Vergegenwärtigung und des Gedenkens der gefeierten Figur waren.[48] Hierbei boten die Überlieferungen Rechtleitung, indem sie den Anhängern und Sympathisanten eines spirituellen Meisters die (im vermeintlichen Sinne des Meisters) folgenswerten Verhaltensmaßregeln zur Erlangung von Seelenheil andienten, d.h. als Vermittler von *Wissen für den spirituellen Weg*[49] fungierten. Schließlich gilt auch hier, dass der Heilige „zum Subjekt der narrativen Entfaltung eines Katalogs vielfältiger Tugenden"[50] stilisiert werden konnte. Andererseits versprachen die Texte auch ganz konkrete Hilfe bei der Bewältigung von Leben. Denn als „ethischer Virtuose" tritt der

---

verfolgten Absicht, die Türken Kleinasiens mit ihrem vermeintlichen Ursprung zu verbinden. Schließlich zeigt sich hinsichtlich derjenigen Wundermotive, die als Beweise für das Weiterleben schamanistischen Gedankenguts herhalten müssen, dass sie auch bei den Kulten christlicher Heiliger anzutreffen sind. Vgl. hierzu auch Kriss/Kriss-Heinrich, Volksglaube, Bd. 1, passim.

47 „Die Zahl der Vollderwische, d.h. derjenigen Ordensmitglieder, die dauernd im Kloster leben, [ist] verhältnismäßig gering. Wir könnten diese Gruppe als den „inneren Kreis" der Ordensmitglieder bezeichnen. Daneben gibt es Ordensmitglieder, die nicht so weit gehen, sondern durchaus ein weltliches und privates Leben führen, jedoch zu den religiösen Übungen im Kloster erscheinen, wohl auch gelegentlich einmal einen längeren Zeitraum dort verbringen, um dann wieder in ihr gewöhnliches Leben zurückzukehren. Wir nennen diese, gemessen an den Angehörigen des „inneren Kreises" erheblich zahlreichere Gruppe zweckmäßig den „äußeren Kreis". Außerdem gehört zum Orden noch der große Kreis der organisatorisch nicht oder nur wenig gebundenen Anhänger oder Sympathisierer, die naturgemäß am zahlreichsten sind und oft ganze Landstriche beherrschen.", Kissling, Die islamischen Derwischorden, in: DOBC, S. 243–258, hier S. 247.

48 Vgl. hierzu François Dolbeau, Les hagiographes au travail: Collecte et traitement des documents écrits (IXe–XIIe siècles. Avec annexe: Une discussion chronologique du XIIe siècle), in: Martin Heinzelmann (Hrsg.), Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes, (Beihefte der Francia; 24), Sigmaringen 1992, S. 49–72.

49 Paul, Hagiographische Texte als historische Quelle, S. 18.

50 Gumbrecht, Faszinationstyp Hagiographie, S. 59.

Heilige nicht nur als ein *„zur Nachfolge einladendes Vorbild für Lebensbewältigung durch* [freilich gruppenspezifisch definiertes] *gerechtes Handeln"*[51] auf. Vielmehr erscheint er in seiner Rolle als *„magischer Helfer* [auch als] *Garant für* [erfolgreiche] *Lebensbewältigung durch Rekurs auf übernatürliche Mächte"*[52]. Diese gemeinsame Teilhabe am gruppenspezifischen Wissen um die Rolle des Meisters als magischer Helfer, verweist neben der normativen Funktion der Texte, auf ihre gleichzeitig nicht zu unterschätzende formative Bedeutung. Führte doch die bildhafte Darstellung der Vorzüglichkeit des Meisters den Rezipienten im gleichen Atemzug auch die Vorzüglichkeit des jeweils Eigenen, der spezifischen Wir-Gruppe vor Augen und hatte somit auch eine stark binnenintegrative Funktion.

Der hagiographische Anlass[53] tritt vor diesem Hintergrund als ein kommunikativer Prozess in Erscheinung, an dem die Mitglieder der Wir-Gruppe sowohl bewusst als auch unbewusst teilnehmen. Die vermittelten Informationen lassen Regungen entstehen, die mittel- und unmittelbar Einfluss auf die Wahrnehmung der Rezipienten haben (hier verstanden als Filter der Wahrnehmung des Eigenen und Anderen). Die Wirklichkeitserfahrung der Rezipienten referiert dabei kurz- wie langfristig auf das Mitgeteilte, das selbst abhängig ist vom hagiographischen Kausalnexus einerseits und dem Verständnisvermögen der Rezipienten andererseits. Es kommt folglich auch hier, wie in der Frage des epischen Anlasses – allerdings mit graduellen Verschiebungen – zu einer Rückkopplung zwischen Vortrag(stext) und Zuhörern, zwischen Botschaft und Rezipient. Dieses reziproke Verhältnis zwischen Text und Rezipient ist dergestalt, dass die Gemeinschaft Einfluss auf die Ausgestaltung der literarischen Fixierung des Wissens nimmt. Schließlich sind zur Vergegenwärtigung der Heiligkeits- d.h. Vorzüglichkeitsbeweise nachvollziehbare (historische, lebensweltliche etc.) Bezüge vonnöten.[54] Der Sinn hagiographischer Überlieferungen liegt allerdings nicht in der

---

51 Vgl. Gumbrecht, ebd., S. 54.

52 Gumbrecht, ebd.; vgl. hierzu auch die von Ocak aufgeführten Kriterien, siehe oben Anm. 35.

53 Ich benutze den Begriff in Anlehnung an den des ‚epischen Anlasses'.

54 Vgl. Wolfgang Ludwig Schneider, Gedächtnis, Interpretation und Organisation im Kontext religiöser Kommunikation, in: Cornelia Bohn und Herbert Willems (Hrsg.), Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthematisierung in soziologisch-historischer Perspektive, Konstanz 2001, S. 263–289.

Vermittlung historischen Wissens, sondern in der Bildung und Etablierung eines ideellen Gemeinguts, einer bestimmten Sicht der Dinge, die durch den konkreten hagiographischen Text nicht erst gestiftet, sondern durch ihn im Sinne dauerhafter Rezeption gestützt wird. Somit erscheint auch die Hagiographie als eine rekonstruktive Gattung, d.h. als eine narrative Gattung, in der historische Realität rekonstruiert (bzw. konstruiert) wird. Die meinungsbildende Kraft der Legende ist demzufolge abhängig von bereits bestehenden Vorstellungen von Heiligkeit, Männlichkeit, gerechter oder ungerechter Herrschaft oder dem Ablauf historischer Prozesse usw. Die literarischen Darstellungen vom Leben heiligmäßiger Männer sind somit kanonisierte Illustrationen bereits geltender normativer Standards, die es für die einzelnen Individuen der Wir-Gruppe zu erfüllen gilt. Die Vorstellung, dass „diejenigen die die Macht haben, die Geschichte zu erzählen, […] auch die Macht [haben] zu definieren, was Männlichkeit und Wissen sind“[55], verweist somit weniger auf die meinungsbildende ‚Macht' des konkreten Verfassers, als vielmehr auf die ‚Macht' der jeweils kollektiven Vorstellungswelt, die ein ganz bestimmtes Bild des Heiligen verlangt und durchsetzt. Und zwar ein solches, das sich mit dem gemeinsamen Bestand an Wissen, Erfahrungen und Erwartungen der Gruppe verknüpfen lässt.[56]

Dennoch wäre es falsch, die Episoden, in denen die repräsentativen Stellungnahmen der integrativen Symbolfigur präsentiert werden, als ‚Erfindungen' der Ordensangehörigen (der Entstehungszeit der Texte) zu betrachten. Schließlich setzen die Überlieferung und ihre Interpretation durch den Hörer oder Leser bereits eine Vorstellungswelt voraus, in die sich die dargebotenen Bilder und Idealtypen adäquat einfügen lassen können.[57] Folglich

---

[55] Maisun Sharif, ‚We are men, and we are able to bear' – Die (De)Konstruktion von Männlichkeit in Bram Stokers Dracula, AAA 27 (2002), S. 15–35, hier S. 19.

[56] Denn „die Erzählung ist jener Modus, mit dem die Menschen die Kohärenz ihres Lebens sichern, indem sie die Ereignisse, in die sie verstrickt waren und sind, in einen Handlungszusammenhang bringen.“, Daniel Fulda, Erschrieben oder aufgeschrieben? Zu einigen Problemen der aktuellen Historiographieforschung, HJ 120 (2000), S. 301–316, hier 305; vgl. dazu auch David Carr, Time, Narrative and History, (Studies in Phenomenology and Existential Philosophie) Bloomington 1986, hier insb. S. 45–72.

[57] „'Any interpretation […] which is to contribute understanding, must already have understood what is interpreted.' […] There is no idea or distinct object of awareness that is not rendered discursive.“, Ralph Pordzik, After the Linguistic Turn. Neo-Pragmatist Theories of Reading and the Interpretation of Modern Literature, AAA 27 (2002), S. 3–14,

erscheint die in der Erzählung *„repräsentierte Wirklichkeit* [als] *eine sinn- oder bedeutungsstrukturierte Welt. Sie beruht auf Deutungs- oder Interpretationsleistungen; und sie ist nur dem zugänglich, der Verstehensleistungen vollbringt.“*[58]

Die hagiographischen Texte, die in ihnen enthaltenen Aussprüche des Meisters und das Beispiel seines Tuns und Unterlassens, seiner Billigung und Missbilligung, seiner Kommentierung und seines Schweigens, seiner Beziehung zu bestimmten Gruppen und Personen prägten das Leben des ihm folgenden Ordensmannes soweit, dass dessen alltägliche Erkenntnis davon maßgeblich mitbestimmt wurde. Denn, sich außerhalb des vom Meister abgesteckten Rahmens zu bewegen, bedeutete buchstäblich, den von ihm vorgezeigten Weg zu verlassen. Dies meint allerdings nicht, dass die Rechtleitung durch die Vita die individuelle Handlungsfreiheit im alltäglichen Leben beschränkte. Vielmehr bot die hagiographische Erzählung die Möglichkeit des ‚Outsourcing' praktischer Erkenntnis. Bedenkt man, dass *„der Prozess der praktischen Erkenntnis* […] *zugleich ein Prozess der Realisierung von Einsichten, der Ausbildung von Haltungs- und Handlungskonstanz, von personaler Identität* [ist]*, die sich findet über die immer reflektiertere Orientierung an Handlungsbeispielen, angeleitet und zurechtgewiesen durch sie“*[59], wird deutlich, welche Rolle dem Beispiel des Meisters zukommt, nämlich die fallweise Vorwegnahme dieses Prozesses. Sein Beispiel (er-)klärt die Welt und die einzunehmende Position und Haltung des einzelnen Gefolgsmannes in und zu ihr.[60] Die binnenintegrative, gruppenidentitätsstiftende Wirkung der symbolischen Narration über Tun und Lassen des Meisters ging somit einher mit einer entscheidungserleichternden Funktion, indem sie *jedem* einzelnen Mitglied der entsprechenden Wir-Gruppe verbindliche Vorgaben auch in Bezug auf die im gesamtgesellschaftlichen Kontext einzu-

---

hier S. 4. Vgl. hierzu auch Max L. Baeumer (Hrsg.), Toposforschung (Wege der Forschung, Bd. 395), Darmstadt 1973; Lothar Bornscheuer, Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft, Frankfurt a. M. 1976.

58 Straub, Geschichten erzählen, Geschichte bilden, S. 84.

59 Günther Buck, Über die Identifizierung von Beispielen – Bemerkungen zur ‚Theorie der Praxis', in: Marquart/Stierle (Hrsg.), Identität, S. 61–81, hier S. 61.

60 Vgl. hierzu Hansjürgen Verweyen, Erstphilosophie nach dem „Linguistic Turn“, TuP 75 (2000), S. 226–235, hier S. 234f.

nehmende Position gaben. Die gemeinsame bewusste und auch unbewusste Teilhabe an diesem spezifischen Wissensvorrat war Ausgangspunkt einer „sedimentierte[n] Gruppenerfahrung, die […] vom einzelnen nicht auf ihre Gültigkeit nachgeprüft werden"[61] musste. Somit stellte sich diese durch die gemeinsame Verehrung einer vorbildhaften Figur definierte soziale Umwelt (d.h. die Gemeinschaft derer, die den in der Hagiographie präsentierten Meister verehrte) für den Einzelnen (durch zumindest im Prinzip im alltäglichen Leben steten Rekurs auf die genannten Vorgaben) als ein Teil jenes alltäglichen Wirklichkeitsbereichs dar, an dem der Mensch in „unausweichlicher, regelmäßiger Wiederkehr teilnimmt [und in dem] sich eine gemeinsame kommunikative Umwelt [konstituiert]"[62], d.h. als gemeinsame lebensweltlich erfahrene Wirklichkeit. Infolgedessen liefert der ‚Faszinationstyp Hagiographie' sozusagen aus erster Hand Einblicke in die religiösen Grundlagen derjenigen Gruppen, die die jeweilige Überlieferung hervorgebracht hat. Gleichsam als Nebenprodukt bieten die Texte jedoch auch die nichtsakrale Vorstellungswelt der Rezipienten, da das Beschriebene, die Heiligkeitsbeweise, in einem von der entsprechenden Gruppe lebensweltlich nachvollziehbaren Rahmen stehen. Diese Kontextualisierungsleistung wird besonders deutlich bei der Frage nach der Beziehung des Meisters zu weltlichen Führungspersonen. Entsprechende Episoden spielen in den hagiographischen Produktionen des islamischen Anatolien des 14. und 15. Jahrhunderts eine prominente Rolle. Einer der Gründe hierfür war die Vielzahl miteinander konkurrierender mystischer Gemeinschaften und ihr Bedürfnis nach Legitimation des jeweiligen Heiligen und der Verbreitung seines Kultes. Der in den Viten propagierte Vorzüglichkeitsanspruch diente zur Stiftung einer Kontinuität und Legitimität des Ordens im jeweils thematisierten Gebiet und zur Untermauerung der Legalität der im Besitz des Ordens befindlichen Güter. Dies gelingt etwa durch die Betonung einer starken Beziehung der Symbolfigur zu weltlichen Herren, denen die Meister in geistigen und weltlichen Angelegenheiten – auch bei militärischen Aktionen – hilfreich zur Seite stehen und von denen sie hierfür mit Schenkungen bedacht werden.

---

61 Schütz/Luckmann, Strukturen der Lebenswelt, S. 30.
62 Schütz/Luckmann, ebd., S. 25.

In Aflākīs Werk *Manāqib al-ʻĀrifīn* z.B. werden dermaßen viele Würdenträger unterschiedlicher Ränge von der seldschukischen bis in die Beğlikperiode genannt und in Beziehung zum jeweiligen Ordensmeister gesetzt, dass sich das Werk wie eine Prosopographie der herrschenden und administrativen Elite des muslimischen Anatolien des 13. und 14. Jahrhunderts ausnimmt. In den Viten des Abdāl Mūṣā und seines berühmten Jüngers Qayġusuz Abdāl spielen der Beg von Teke bzw. der Sandschakbeg von ʻAlā'iyya eine besondere Rolle. Der Aufenthalt des Qayġusuz Abdāl in Ägypten wiederum führt, gemäß dem stereotypen Muster der besonderen Beziehung des geistigen Meisters zu Herrschern bzw. Vertretern der herrschenden Elite, zu einem starken Einfluss des Heiligen auf den Herrscher jenes Landes (mıṣr pādišāhı).[63] In Otman Bābās Vita ist Mehmed II. die dominierende weltliche Persönlichkeit, dessen Wohl und Wehe ganz vom Heiligen abhängt und dessen Unterwerfungsgesten gegenüber dem Meister eine prominente Rolle spielen. Seyyid ʻAlī Sulṭān und sein nicht minder heiliger Genosse Seyyid Rüstem Ġāzī wiederum stehen in enger Beziehung zu Bāyezīd I. und fungieren als seine maßgeblichen Helfer bei der Eroberung Rumeliens. Was allerdings verrät die Betonung einer solchen Beziehung zwischen Heiligen und Herrschern?

Die in Frage kommenden Episoden sind keineswegs dazu geeignet, den Verfügungsanspruch weltlicher Herrscher über Menschen und Ressourcen zu stützen. Vielmehr erweisen sich die Vertreter des Faszinationstyps Hagiographie als Instrumente und Medien einer jeweils städtisch oder ländlich orientierten kulturellen (und bisweilen auch politischen) Autonomie bzw. des Anspruchs auf eine solche. Dies drückt sich etwa darin aus, dass die Autoren *„letztlich nicht die historische Realität, sondern die Idee des Heiligen vergegenwärtigen* [und] *bei der Darstellung von Ereignissen und Handlungen auch politischer Natur die sonst vorauszusetzende politisch-logische Motivierung in der „hagiologischen Perspektive" vielfach durch einen „hagiologischen Kausalnexus"* [64] ersetzen. Der Heilige wird somit zum Dreh-

[63] So öffnet sich das geistige Auge des Sultans durch die Wundertätigkeit des Gottesfreundes, der ihm daraufhin eine Klause errichten lässt. Vgl. Güzel, Kaygusuz Abdal, S. 26–30, 113. Zu dieser Kultstätte auf dem Kairiner Muqattam-Berg vgl. auch Kriss/Kriss-Heinrich, Volksglaube, Bd. 1, S. 64–67.

[64] Lotter, Methodisches, S. 345; Kissling stellt hierzu fest: „Mag [der in den Vilāyetnāme dargebotene Stoff] rein geschichtlich meist kaum verwendbar sein, mögen die Topoi noch

und Angelpunkt des diesseitigen historischen Geschehens, indem er als eigentliche Kraft hinter bestimmten politischen oder militärischen Ereignissen und Prozessen oder dem Schicksal weltlicher Führungsgestalten steht.[65] Durch die hagiographische Vergegenwärtigung der Wirkmächtigkeit und Gestaltungskraft des Meisters feiert sich die Anhängerschaft somit als Erbengemeinschaft der dem Heiligen von Gott zugestandenen (jen- und diesseitigen) Vorzüglichkeit. Demzufolge artikuliert die Vita keinesfalls nur einen auf die Wir-Gruppe bezogenen Kodex von Verhaltensmaßregeln, sondern auch einen gesellschaftlichen Gestaltungs- und Geltungsanspruch.

I.2.3.3. Zur Aussagekraft hagiographischer Quellen

Die Hagiographien beleuchten zwar in erster Linie das Leben der „mystischen Organisation, deren Meister im Mittelpunkt steht."[66] Sie sind jedoch nicht nur internes Medium der Wissensvermittlung und Selbstvergewisserung, sondern auch ein Mittel der Propaganda und Werbung. Infolgedessen lässt der vorherrschende lebensweltliche Rahmen der Handlungen Rückschlüsse auf die als Gegenstand der Werbung in Frage kommenden Bevölkerungsgruppen zu. Ist der Heilige Träger städtischer Kultur und läuft seine Daseinsbewältigung innerhalb städtischer Konstanten ab, so können wir davon ausgehen, dass der Text nicht für ein rurales oder nomadisch geprägtes Publikum gedacht war. Ebenso wird ein von städtisch-hochislamischer Kultur geprägter Mensch einige Bilder aus den heterodoxen Hagiographien nicht oder nur schwer mit seiner Lebenswirklichkeit in Einklang gebracht haben können.[67] Insofern lassen die propagandistischen Mittel Rückschlüsse

---

so sehr das Gefühl einer öden Eintönigkeit bezeugen, so ist doch nicht zu leugnen, dass manche Heiligenwunder eine sichtbare Tendenz aufweisen, sei es, dass mit ihnen geistesgeschichtliche Vorgänge versinnbildlicht oder gewisse Ereignisse oder Handlungen durch sie – wenn auch meist ex post facto – begründet bzw. gerechtfertigt werden.", Hans Joachim Kissling, Zur Geschichte des Derwischordens der Bajrâmijje, in: DOBC, S. 191–222, hier S. 192f.

65 Zur kosmischen Rolle des Heiligen bzw. des Qutb vgl. İnalcık, Dervish and Sultan; Ahmet T. Karamustafa, God's unruly Friends: Dervish Groups in the Later Islamic Period (1200–1550), Salt Lake City 1994.

66 Paul, Hagiographische Texte, S. 21.

67 Dies wird für die frühosmanische muslimische Stadtbevölkerung in geringerem Maße gegolten haben als für die Bewohner des seldschukischen Anatolien, da die Bedeutung

auf Lebensbedingungen, Werte und Ansichten der in Frage kommenden Bevölkerungsgruppe zu. Diese Annahme wird durch die Tatsache gestützt, dass die mystischen Gruppen auch in Anatolien „einen nicht zu vernachlässigenden Anteil am organisierten gesellschaftlichen Leben hatten“[68].

Zwar bieten die hagiographischen Quellen im Hinblick auf ereignisgeschichtlich verlässliche Fakten nur ausnahmsweise Material, „um so unübersehbarer ist jedoch der Ertrag an ‚repräsentativen Daten’, die exemplarisch Zustände und Vorgänge insbesondere in den Lebensräumen der unteren Schichten und damit den sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Bereichen ihrer Epoche geradezu blitzartig beleuchten.“[69] Zu den mannigfachen Erkenntnissen, die dieses Textmaterial vermitteln kann, gehören Aussagen über religiöse, soziale, politische und wirtschaftliche Bedingungen und Ereignisse ihrer Entstehungszeit, über die Formen der Etablierung der Orden und über den gesellschaftlichen Autoritätsanspruch der anhand der Lebensbeschreibung einer zentralen Symbol- oder Identifikationsfigur fassbaren Gruppe. Aufgrund ihrer Verortung in die unteren sozialen Schichten bieten die Texte, etwa im Gegensatz zu Hofchroniken, zudem häufig alternative Perspektiven auf die Geschehnisse ihrer Zeit, die zur ebenso alternativen Beleuchtung einer Epoche beitragen können. So verwenden Hagiographien meist auch implizite Verweise auf innerreligiöse und innergesellschaftliche Abläufe und Konstellationen als Thema oder als Hintergrund der Betätigung und Weltbewältigung des Heiligen. Im anatolischen Zusammenhang sind insbesondere Viten aus dem heterodoxen Bereich[70] geeignet, Aussagen über die Zustände am Rande der etablierten Gesellschaft zu gewinnen, da

---

der heterodoxen Derwische in den spät- und postseldschukischen Grenzregionen eine ungleich größere war als in den Städten des rumseldschukischen Anatolien.

68 Paul, Hagiographische Texte, S. 21.

69 Lotter, Methodisches, S. 338.

70 Wobei bedacht werden muss, dass „kein Derwischorden […] im Sinne des Hochislam“ orthodox war. Kissling, Die soziologische und pädagogische Rolle der Derwischorden im Osmanischen Reiche, in: DOBC, S. 180–190, hier S. 181; Zur Frage der Kategorien ‚Heterodoxie’ und ‚Orthodoxie’ bzw. ‚hoher’ und ‚niederer’ Tradition vgl. Ahmet T. Karamustafa, Early Sufism in Eastern Anatolia, in: Leonard Lewisohn (Hrsg.), Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi, London 1993, S. 175–198, hier S. 175f. Vgl. auch Tilman Nagel, Das Problem der Orthodoxie im frühen Islam, in: Ders. u.a. (Hrsg.), Studien zum Minderheitenproblem im Islam 1, (Bonner Orientalistische Studien; 27/1), Bonn 1973, S. 7–44.

wir es hier häufig mit einer massiven Perspektivverschiebung gegenüber offiziellen Berichten oder Quellen aus dem städtischen Bereich zu tun haben.[71]

Trotzdem sich hagiographische Quellen und Texte mit historiographischer Konzeption bisweilen in der „vielfach ganz ähnlich[en] Deutung von Menschen und deren Handlungen im Sinne der Heilsgeschichte“[72] überschneiden, liegen die grundsätzlichen Absichten der Hagiographie in der Weitergabe speziellen spirituellen Wissens und darin, den jeweiligen Heiligen und seinen Kult zu propagieren, zu etablieren und zu stabilisieren.[73] Indes geben beide Textgruppen nur „Auffassungen von Geschehnissen“ wieder.[74] Die Trennlinien zwischen hagiographischer Überlieferung und historischem Bericht erscheinen daher häufig fließend.[75] In der Hagiographie ist die Darstellung historischer Ereignisse und Zustände allerdings der spezifischen hagiographischen Zielsetzung untergeordnet. Hier tritt der Heilige als Held der Überlieferung primär nicht als historische Persönlichkeit auf, sondern als sakrale Gestalt. So kann es etwa durchaus geschehen, dass die Figur des Meisters in seiner Vita *„auf Kosten der historischen Realität, des individuell-menschlichen Kolorits und der chronologischen Ereignisfolge* […] *in eine isolierte, fast schon zeitlose Sphäre des Übermenschlichen“*[76] entrückt wird.

---

71 Zur Klassifizierung des hagiographischen Materials aus dem türkisch-islamischen Anatolien anhand ihrer sozialen Verbreitung vgl. Ocak, Menâkıbnâmeler, S. 19–26.

72 Herbers, Hagiographie, S. 196; Heinz Hofmann, Artikulationsformen historischen Wissens in der lateinischen Historiographie des hohen und späten Mittelalters, in: H. R. Jauß u.a. (Hrsg.), Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters, Bd. 11.1, Heidelberg 1987, S. 355–687.

73 Vgl. Lotter, Methodisches, S. 307. Dennoch gilt: „Betrachtete man die […] Hagiographie ausschließlich als Propagandainstrument des Kultus und als Medium der Darstellung eines überzeitlichen moralischen Exemplums, so würde man ihrer Bedeutung […] nicht gerecht.“, Röckelein, Das Gewebe der Schriften, S. 8. Diese sich auf frühmittelalterliche sächsische Hagiographien beziehende Feststellung, kann durchaus auch für anatolisch-islamische Produktionen geltend gemacht werden.

74 Vgl. Lotter, Methodisches, S. 301.

75 Grundsätzliches zur Frage der Hierarchisierung und Abgrenzung von frühmittelalterlicher europäischer Hagiographie und Historiographie und eine Übersicht der Forschungsdebatte bietet Röckelein, Das Gewebe der Schriften.

76 Vgl. Lotter, Methodisches, S. 345.

Infolgedessen können sich die Aussagen der Texte auf Werte- und Bildungsideale auf Heiligkeitskonzeptionen oder das Bild des gerechten Herrschers zur Zeit der Abfassung des jeweiligen Werks beziehen. Hinzu kommen Informationen zur Wahrnehmung historischer charismatisch-religiöser Führerfiguren und der funktionalen Verortung ihrer Anhängerschaft innerhalb historischer Prozesse. Ähnlich wie beim Kontrast volkstümlicher Geschichtsüberlieferung und dem domestizierten historiographischen Bericht kann die Gegenüberstellung von Quellen aus dem marginalen Milieu heterodoxer Gruppen mit Quellen der offiziellen Geschichtsschreibung oder städtisch-hochislamischer Gruppen Einblick in die propagandistische Selbstdarstellung etablierter Herrschaften und Dynastien[77] bzw. in die von Gruppen am Rande der etablierten Gesellschaft geben. Dies etwa, wenn man danach fragt, was in der Quelle eines bestimmten Milieus hervorgehoben und was nicht thematisiert oder welche Wahrnehmung bestimmter historischer Ereignisse und Personen im Text artikuliert wird. Die Texte können Aufschluss geben über Geschlechterbild, spezifische Welt- und Gegenwartswahrnehmung, Selbst- und Fremdbild bestimmter Gruppen oder die Beziehung gesellschaftlicher Gruppen und Segmente zueinander.

I.2.3.4. Zusammenfassung

Historische Quellen wie Hagiographien, Volksromane oder Werke der Hofgeschichtsschreibung, Texte also, die eine bestimmte Wahrheit oder eine Wahrnehmung des konstruierten und als historisch wahr dargestellten Vergangenen vermitteln, sind maßgeblich von den Bedingungen ihrer Zeit, dem Standpunkt des Autors (bzw. des Auftraggebers) und unter Umständen auch des jeweiligen Hörer- bzw. Leserkreises beeinflusst. Die dargestellten Ereignisse und Verhaltensmodi sind nicht losgelöst vom lebensweltlichen Rahmen und Verständnisvermögen der jeweiligen Gruppe, innerhalb derer die Überlieferung tradiert wird. Das Wissen um den Heiligen, den Helden oder historische Abläufe findet demnach innerhalb des gruppeneigenen Erfahrungshorizonts und Verständnisses statt. Derlei Quellen sind somit nur durch die jeweilige, wiederum durch die lebensweltlichen Bedingungen bestimmte Subjektivität der daran Beteiligten verstehbar. Aufgrund dieses

[77] Ein Beispiel hierfür liefert Röckelein, Das Gewebe der Schriften, S. 11–16.

Umstandes bieten sie einen fundierten Einblick in das soziale Befinden und die mentale Disposition der Zeit und der jeweiligen Gruppe. Folglich können die Implikationen der Texte Rückschlüsse auf soziale Prozesse, wie z.B. die Beziehungen einzelner gesellschaftlicher Gruppen oder Segmente zueinander, erlauben.

Das in den Überlieferungen tradierte Wissen fußt auf einem Sinnfundament, das seinerseits durch die lebensweltlichen Konstellationen bestimmt ist. Dieses Sinnfundament ist nicht reflektiertes Wissen, sondern implizites, selbstverständliches Wissen, das es aus den Überlieferungen herauszuschälen gilt. In ihrem Licht können unter Umständen Vorstellungen von Identität und Alterität oder von einem gottgewollten und mustergültigen Leben einerseits und der Formierung und Integration sozio-politischer Einheiten andererseits dargestellt und verstanden werden. Hagiographische Texte wiederum stellen Überreste dar, die auch solche Bereiche erfassen und beleuchten, die von anderen Quellen, z.B. der Hofgeschichtsschreibung kaum oder nur ganz unzulänglich beleuchtet werden: *„Albeit based on blurred historical facts, the whole genre of menakıbnames represents a fairly reliable source for the spiritual needs of vast groups, the "mute" part of population, whose grievances were never directly communicated in written form. If we extend cultural history beyond the circles of ruling and intellectual elite then we must definitely give closer consideration to this field of literature."*[78]

Die Manāqib- oder Vilāyetnāme sind erst nach dem Tode der Meister, deren Leben im Mittelpunkt der Erzählung steht, entstanden. Nach dem Ableben der Führerfigur wurden die profanen Ereignisse und Taten aus seinem Leben seitens seiner Schüler und Anhänger in einen heilsgeschichtlichen Rahmen gestellt. Dies stärkte den Prozess der Binnenintegration des Ordens bzw. der jeweiligen Gruppe. Die Überlieferung fungierte dabei auch als eine Form der Selbstdarstellung und Selbstvergewisserung und bringt somit das Selbstverständnis der jeweiligen Gruppe zum Ausdruck. Sie konnte folglich auch einen politisch oder sozial erwünschten Zustand imaginieren und zur Verbreitung dieses Entwurfs beitragen, indem z.B. eine ideale Vergangenheit, eine „gute, alte Zeit" konstruiert oder eine Form der Lebens-

[78] Reindl-Kiel, The Tragedy of Power, hier S. 256.

führung als besonders ehren- oder mannhaft dargestellt wurde.[79] Im anatolischen Zusammenhang kann sich das etwa auf den Kampf oder andere Formen der sozialen Auseinandersetzung mit „Ungläubigen“ beziehen, auf das Verhältnis verschiedener gesellschaftlicher Segmente zueinander oder auf die Wahrnehmung staatlicher Autorität usw.

Manchen der mündlichen Traditionen gelang der Sprung in die Schriftlichkeit, andere gingen mit der Zeit verloren. Jene Viten jedoch, die schriftlich fixiert weitertradiert wurden, konnten über lange Zeit und geographische Räume hinweg prägend auf ein mögliches Auditorium oder eine Leserschaft einwirken und liefern uns heute einen Einblick in die mentale Haltung dieser Gruppen im jeweiligen Zeitraum ihrer Entstehung. Dabei sind die anfänglich mündlichen Überlieferungen vom Leben heiligmäßiger Männer mit Darstellungen angeblicher Wundertaten der Meister, d.h. mit „propagandistisch“ wertvollen Elementen angereichert worden, um den eigenen Heiligen im Gegensatz zu anderen Ordensführern zu überhöhen, ihm und damit seinem Orden mehr Wirkmächtigkeit zuzusprechen und ihn dadurch für eine potentielle Anhängerschaft attraktiver zu machen. Zudem schaffte die Verschriftlichung der Überlieferung, die den gemeinsamen Wissensvorrat der Gruppe ausmachte, ein reflexives, normativ stabilisiertes Gedächtnis über „Geschehnisse“ der Vergangenheit. Das dadurch entstandene koordinierte Erinnern, das im Falle der Hagiographien vor allem im Rahmen ritueller Zusammenkünfte der Anhänger zelebriert wurde, schaffte Gewissheit über die eigene Vergangenheit bzw. über die Rolle der Gruppe innerhalb der Zeitläufte oder gar der Heilsgeschichte, denn der gefeierte Meister war der Anhängerschaft nicht nur historische Realität, sondern auch und in besonderem Maße heilsgeschichtliche Figur. Dadurch wurde nicht allein das geschilderte Geschehen, sondern auch die eigene Position mit ebensolchen Komponenten angereichert.

In den hagiographischen Quellen wird mithin auch der Zusammenhang zwischen Überlieferung und der Formierung und Integration sozio-politischer, -kultureller und -religiöser Einheiten greifbar, insofern das Textmaterial einerseits Selbstbilder reflektiert, die ihrerseits wiederum auf die Wahrnehmungs- und Vorstellungswelt der betreffenden Gruppe rück-

[79] Vgl. Kenneth J. Gergen, Erzählung, moralische Identität und historisches Bewußtsein. Eine sozial-konstruktionistische Darstellung, in: Straub (Hrsg.), Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein, S. 170–202.

wirkten und das kulturelle Gedächtnis entsprechend modellierten.[80] Demnach kommt den Wahrnehmungs- und Deutungsmustern in den hagiographischen Quellen zweierlei Bedeutung für die Identitätsbildung zu: Erstens nahmen sie eine formativ-erzieherische Funktion ein, indem sie auf die Gruppenidentität und Binnenintegration der Gruppe wirkten. Zweitens eine normative, insofern sie der Gruppe und ihren Mitgliedern verbindliche Vorgaben für ein (folge-)richtiges Handeln im Sinne der Gruppe in Gegenwart und Zukunft andienten. Sie waren Mittel und Medien zur Bewahrung, Aktualisierung und Weitergabe des Vorrats an Wissen und Gewissheiten. Bei der Befragung der Texte etwa nach Formen von Identität und Alterität ist folglich zu ermitteln, wer oder was und warum aus dem dargelegten Vertrautheitsrahmen herausfällt bzw. wer oder was und warum sich innerhalb dieses Rahmens befindet. Denn Konstruktion des Eigenen und des Anderen bzw. Fremden ist eine kollektive Leistung, *„ein kommunikativer Vorgang, in dem die Mitglieder einer sozialen Gruppe sich darüber verständigen, wie sie ein ‚aus dem Rahmen fallendes' Merkmal oder Verhalten interpretieren und beantworten sollen."*[81]

Auch wenn die Ereignisse und Begebenheiten, die in den anekdotenhaften Darstellungen der Lebensbewältigung der verherrlichten Meister geschildert werden, nicht historisch sind, bieten sie dennoch wichtige Hinweise auf die Wahrscheinlichkeiten, die seitens der Gruppe als Geschehen akzeptiert werden konnten. Die Erzählungen liefern also ein Bild dessen, was nach Auffassung der Gruppe sich sehr wohl hätte ereignen können.

---

[80] Vgl. hierzu Karl-Joachim Hölkeskamp, *Exempla* und *mos maiorum*, in: Gehrke/Möller (Hrsg.), Vergangenheit und Lebenswelt, S. 301–338.

[81] Jörg Bergmann, Kommunikative Verfahren der Konstruktion des Fremden, in: Bohn/Willems (Hrsg.), Sinngeneratoren, S. 35–56, hier S. 39.

II. DIE FALLBEISPIELE

II.1. ZUM KONTEXT MUSLIMISCHER GESCHICHTSSCHREIBUNG IM SELDSCHUKISCHEN ANATOLIEN

Die ersten Übergriffe turkmenischer Kriegergruppen[1] in das christliche Kernland Kleinasien[2] fanden bereits vor der Mitte des 11. Jahrhunderts

---

[1] Zur Charakterisierung der Turkmenen und der Seldschuken vgl. Stanley Lane-Poole, The Mohammadan Dynasties: Chronological and Genealogical Tables with Historical Introductions, (Orientalism: early sources; 2), London 1925 (Reprint London 2002), hier S. 149; Claude Cahen, The Turkish Invasion: The Selchükids, in: Kenneth M. Setton und M. W. Baldwin (Hrsg.), A History of the Crusades, Bd. I: The First Hundred Years, Philadelphia 1955, S. 136–176.

[2] Zur religiösen Demographie des mittelbyzantinischen Kleinasien vgl. Peter Charanis, Observations on the Demography of the Byzantine Empire, in: Ders., Studies on the Demography of the Byzantine Empire (Collected Studies), London 1972, S. 1–19; Ders. The Transfer of Population as a Policy in the Byzantine Empire, Comparative Studies in Society and History 3/2 (1961), S. 140–54; Ders. On the Ethnic Composition of Byzantine Asia Minor in the Thirteenth Century, Studies offered in Honour of St. Kyriakides (Prosphora Eis Stilpona P. Kyriakiden), Thessalonica 1953, S. 140–147; Speros Vryonis, Byzantium: The Social Basis of Decline in the Eleventh Century, GRBS 2 (1959), S. 157–175.
Bevölkerungsschätzungen liefern z.B. Warren T. Treadgold, A History of the Byzantine State and Society, Stanford 1997; Ders., The Byzantine state finances in the eigth and ninth centuries, (Byzantine series; 2/East European monographs; 121), New York 1982, hier besonders S. 54f. Treadgold gibt für das 9. Jahrhundert und für 1143 eine Bevölkerung von ca. 10 Mio., für 1204 von ca. 9 und für 1281 von ca. 5 Mio. an, ohne hierfür stichhaltige Beweise zu liefern. Vgl. auch Josiah Cox Russel, Late Ancient and Medieval Population, (Transactions of the American Philosophical Society; 48,3), Philadelphia 1958, hier S. 99 und 148. Bei diesen Berechnungen ist allerdings zu bedenken, dass sie sich nicht allein auf (das byzantinische) Kleinasien beschränken, sondern auch die Entwicklungen im europäischen Reichsteil einbeziehen. Grundsätzlich ist bei demographischen Studien aus der Byzantinistik jedoch Kritik angebracht. Vgl. hierzu Angeliki E. Laiou, The Human Resources, in: Dies. (Hrsg.), The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century, Dumbarton Oaks 2002, S. 47–55. Laiou stellt z.B. kategorisch fest, dass "none of these estimates are more than educated guesses", ebd. S. 48. Zur Frage des Verhältnisses von muslimischer und nichtmuslimischer Bevölkerung in Zeitraum der Transformation vgl. Ménage, The Islamization of Anatolia; Speros Vryonis, Nomadization and Islamization in Asia Minor, DOP 29 (50), S. 41–71. Vgl. hierzu aber auch Hopwood, Nomads or bandits, S. 184, Anm. 27.

statt.[3] Allerdings müssen diese Aktionen als unkoordinierte Sondierungsversuche einzelner akephaler Gruppen[4] aufgefasst werden.[5] Wieweit die Kenntnisse der Seldschuken selbst oder der unter ihrem nominellen Oberkommando stehenden Turkmenen[6] über den kleinasiatischen Raum zu Beginn der Invasionen reichten, ist ungewiss. Detailliertes Wissen über die Gesamtbedingungen des Landes lag wahrscheinlich kaum vor.[7] Eine Ausnahme bildete sicherlich der ost- und südanatolische Raum, der aus Sicht der islamischen Welt bereits gut erschlossen war. Gerade im Osten standen türkischsprachige Krieger schon vor der Ankunft der Seldschuken im Dienst lokaler Herrschaften.[8] Alles in allem war das Wissen der Turkmenen über

---

3 Vgl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 66–72.

4 Vgl. ebd., S. 67.

5 Zur oghuzischen/turkmenischen Stammesorganisation, den einzelnen Stämmen, ihrer Geschichte und Verbreitungsgebiete vgl. z.B. Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler). Tarihleri – Boy Teşkilatı – Destanları, 5. Aufl. İstanbul 1999; Auf die Entwicklung der seldschukischen Macht und die Rolle der Turkmenen gehen u.a. ein: Cahen, The Turkish Invasion; Sencer Divitçioğlu, Oğuz'dan Selçuklu'ya, (Boy, Konat, Devlet), (Yapı Kredi Yayınları; 1324), 2. Aufl. İstanbul 2000; vgl. auch Sergej G. Agadzanov, Seldjukiden und Turkmenien im 11. und 12. Jahrhundert, (dt. Übersetzung) Hamburg 1986; Werner, Geburt einer Grossmacht, S. 23–40; Vryonis, Decline, S. 258–85; Ders. Nomadization and Islamization; Hopwood, Nomads or Bandits.

6 „What alone is almost certain ist that […] the penetration into Asia Minor like the whole Seljukid invasion was made by mixed bands outside the framework of the large tribal groupings." Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 80.

7 Dass den turkmenischen Stammeskriegern die jahrhundertealten geographischen Kenntnisse der Araber über Anatolien zur Verfügung standen, ist zu bezweifeln. Cahen bezeichnet Anatolien aus groß-seldschukischer Perspektive treffend als „dark spot". [Cahen, Turkish Invasion, S. 152]. Zwar bezieht er sich hierbei auf die Bedeutung des Landes für renitente Turkmenen, die vor der seldschukischen Zentralherrschaft flohen. Dieselbe Feststellung lässt sich jedoch auch über die Kenntnisse über den kleinasiatischen Raum treffen.

8 Über die Situation im byzantinischen Ostanatolien vor 1071 informiert ausführlich das alte, aber immer noch unübertroffene Werk von Honigmann, Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches, hier insb. S. 136–177. Bei den türk. „Dēlumiten" (Dailamiten) Honigmanns [ebd. S. 136ff.] handelt es sich vermutlich um jene türkischsprachigen Gruppen, die noch vor der seldschukischen Migrationswelle in Aserbeidschan siedelten und unter dem Kommando lokaler Fürsten (Musāfiriden, Šaddādiden) standen. [vgl. ebd., S. 164 und passim; Clifford E. Bosworth, The New Islamic Dynasties. A chronological and genealogical manual, Edinburgh 1996, S. 148f.; S. 151f.] Zum Emirat der Ḥamdāniden vgl. Marius Canard, Sayf ad-Daula. Receuil de Textes Relatifs à l'Émir Sayf ad-Daula le

Kleinasien dennoch sehr begrenzt. Allein, die Tatsache, dass die ersten Stosstrupps und Beutezüge kaum nennenswertem Widerstand begegneten, wird sich rasch herumgesprochen haben.[9] Ebenso die äußerst günstigen geographischen Bedingungen, welche den Turkmenen im Vergleich zu den begrenzten Weideflächen Irans ungleich angemessenere Bedingungen boten.[10] Kleinasien war zudem bis auf einige Grenzregionen im Osten und

---

Hamdanide, (Bibliotheca Arabica; 8), Alger 1934; Ders., Ḥamdānides, EI², Bd. 3, S. 126–131; Carole Hillenbrand, Mayyāfāriḳīn, EI², Bd. 4, S. 930ff.; Dies., Marwānids, EI², Bd. 6, S. 626f.; Dies., Malāzgird, EI², Bd. 6, S. 243f.; siehe auch Stefan Heidemann, Die Renaissance der Städte in Nordsyrien und Nordmesopotamien. Städtische Entwicklung und wirtschaftliche Bedingungen in ar-Raqqa und Ḥarrān von der Zeit der beduinischen Vorherrschaft bis zu den Seldschuken, (Islamic History and Civilization; 40), Leiden u.a. 2002; Vladimir L. Minorsky, Adharbaydjān; EI², Bd. 1, S. 188–191; Eine übersichtliche Darstellung der ersten Phase der turkmenischen Übergriffe bietet Claude Cahen, La première pénétration turque en Asie-Mineure. (Seconde motié du XI[e] s.), Byzantion 18 (1948), S. 5–67.

9 Vgl. Honigmann, Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches, S. 164, 177ff.; Einflussreich mag sich der Zug des Afšīn ausgewirkt haben, eines seldschukischen Emirs, der seinen Vorgegebenen Gümüštegin erschlug und sich vor der Bestrafung nach Anatolien absetzte. Auf seinen dortigen Plünderungen zog er über Neokaisarea/Niksar bis nach Amorion „incredibly far to the west, in western Anatolia", [Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 71]. Nach diesem unglaublichen Erfolg traute er sich vor Alp Arslān, der ihm Pardon gewährte. Es ist anzunehmen, dass Afšīns und seiner Gefolgsleute Bericht vom Inneren Anatoliens, seinen geographischen Gegebenheiten und der nur mäßigen Gegenwehr für weitere Turkmenen äußerst verlockend war. Vgl. hierzu auch Matthäus v. Edessa: Hrand D. Andreasyan (Übers.), Urfalı Mateos vekayi-namesi (952–1136) ve Papaz Grigor'un zeyli, (TTKY 2. dizi; No. 21), Ankara 1962, S. 133–137 (siehe für eine englische Alternative auch Ara E. Dostourian (Übers./Hrsg.), Armenia and the Crusades: Tenth to Twelfth Centuries. The Chronicle of Matthew of Edessa, Lanham u.a. 1993).

10 Die Begrenztheit der Weideressourcen in Aserbeidschan sollte sich im 13. Jahrhundert ungünstig für Anatolien auswirken, als der künftige Īlḫān Hülägü das Gebiet für sich und seine Truppen einforderte und den mongolischen Heerführer Bāyǧū zum Ausweichen nach Anatolien zwang. Vgl. z.B. Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 184; Charles Melville, Anatolia under the Mongols, in: Kate Fleet (Hrsg.), The Cambridge History of Turkey, Vol. I: Byzantium to Turkey, 1071–1453, Cambridge 2009, S. 51–101, hier S. 57f. Auf die topographischen Bedingungen Kleinasiens und deren Attraktivität für die turkmenischen Nomaden geht ein: Xavier de Planhol, Kulturgeographische Grundlagen der islamischen Geschichte, Zürich/München 1975, hier S. 226–258. Von besonderem Interesse ist an dieser Stelle auch Michael Hendy, Studies in the Byzantine monetary economy c. 300–1450, Cambridge 1985, S. 40–130; Es erscheint mir kaum denkbar, dass die Turkme-

Südosten ohne muslimische Bevölkerung.[11] So begegneten die Turkmenen anfänglich keinen innermuslimischen Einwänden gegen ihre Überfälle in dieses nichtislamische Gebiet. Dies gilt auch für die großseldschukische Zentralherrschaft, die anfänglich nur geringes Interesse für die Entwicklungen in Anatolien zeigte, da es für ihre weit reichenden Pläne vorerst nicht von primärer Bedeutung war.[12] So steht die Islamisierung und Turkisierung

---

nen bei geringen Erfolgsaussichten in Aserbaidschan und Anatolien nach Ägypten hätten ausweichen können, wie dies von Togan behauptet wurde, vgl. Zeki V. Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, 3. Aufl., İstanbul 1981, S. 193.

11 Hierzu vgl. Honigmann, Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches, passim; Vryonis, Decline, S. 42–55; Charanis, Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century, DOP 12 (1959), S. 23–44; Ders., Studies on the Demography, ebd.; A. Yaşar Ocak, Social, cultural and intellectual life, 1071–1453, in: FLEET (Hrsg.), The Cambridge History of Turkey, S. 353–422, hier S. 360–65.

12 Die Jahre bis 1071 sehen eine Vielzahl von Übergriffen der nomadischen Krieger, die entweder auf eigene Faust oder unter der Leitung seldschukischer Emire und Angehöriger des Herrscherclans bis weit nach Zentralanatolien heerten. Die Erfolge der Turkmenen setzten Tuġrıl Beg jedoch rasch unter Zugzwang, so dass er aus Gründen der Machtdemonstration und zur Sicherung seines Herrschaftsanspruchs persönlich in Anatolien erschien, [vgl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 23]. Die Expeditionen nach Kleinasien verstärkten sich unter Alp Arslan, der 1062 Tuġrıl in der seldschukischen Oberherrschaft folgte. Er folgte dem weitgesteckten Ziel seines Onkels, die Herrschaft über die islamische Welt zu erringen. Die Bedeutung Rūms für die Großseldschuken veränderte sich unter ihm nicht. Allerdings nutzte auch er, wie bereits Tuġrıl 1054 Einfälle in christliches Gebiet, um seine Macht und Stellung als gerechtfertigter Herrscher unter den Turkmenen zu demonstrieren und zu festigen, [vgl. hierzu auch die Haltung Matthäus v. Edessas, Andreasyan, Urfalı Mateos, S. 100–106]. Die Eroberung Anis 1063 brachte ihm seitens der muslimischen Welt keinen Nachteil, bot aber dafür die Möglichkeit, zentrifugale Kräfte zu binden und eine Pufferzone zwischen seinem und dem byzantinischen Herrschaftsbereich zu errichten. In diesem Sinne sind auch die Beziehungen Tuġrıls etwa zu den Ḥamdāniden u.a. nordsyrischen bzw. nordmesopotamischen Fürstentümern zu interpretieren. Die Razzien der Turkmenen in Kleinasien gingen unterdessen weiter. Ständig kamen neue Krieger nach, vor allem um Beute zu machen. Diese Konstellation sollte sich mit der Etablierung der rūmseldschukischen Herrschaft weiter nach Westen verlagern. Eine punktgenaue Charakterisierung der Turkmenen im Anatolien des 12. und 13. Jahrhunderts liefert Wittek. Diese seien „dem Anschein nach friedliche Hirten [gewesen], aber sowie sich die Gelegenheit dazu [bot], verwegene Räuber, die den Städten den Lebensatem [abschnürten], bis sich diese den seldschukischen Herrschern [ergaben], die als einzige Retter [erschienen].“, Wittek, Toponymie, S. 44; Die uneinheitliche Haltung Byzanz' gegenüber der rūmseldschukischen Zentralherrschaft und den Turkmenen in der

Kleinasiens zwar in einem ursächlichen Zusammenhang mit der Expansion der Großseldschuken in Iran. Die weitere Entwicklung Kleinasiens, der dortigen Turkmenen und der unter ihnen entstandenen dynastischen Herrschaften[13] ist dagegen ein weitgehend eigenständiges Phänomen, das zwar auch von den Entwicklungen im Bereich der bis dahin islamischen Welt beeinflusst wurde, aber dennoch getrennt zu betrachten ist.[14] Das Gleiche kann auch für die Entwicklung der anatolisch-muslimischen Geschichtsschreibung geltend gemacht werden.[15]

Eine genuin anatolisch-islamische Geschichtsschreibung setzt erst über zwei Jahrhunderte nach der Schlacht von Manzikert (1071) ein. Der Zeitraum vom 11. bis zum letzten Drittel des 13. Jahrhunderts ist folglich aus der Perspektive anatolisch-muslimischer Historiographie ins Dunkel gehüllt. Erst ab dem 13. Jahrhundert entstanden auch in Anatolien narrative Quellen zur islamischen Geschichte des Landes aus muslimischer Feder, die einer mentalitätsgeschichtlichen Untersuchung zugänglich sind.[16] Auffällig ist,

---

zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts wird übersichtlich dargelegt in Hendy, Studies, z.B. S. 126–130.
Insgesamt verfügte die großseldschukische Zentralherrschaft in Rūm kaum über ein nennenswertes Durchsetzungspotential und begnügte sich - wenn überhaupt - mit Unterwerfungsgesten bzw. Loyalitätsbekundungen der lokalen turkmenischen Fürsten und Führer. Vgl. hierzu auch Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 2f. Eine der großseldschukischen Haltung ähnliche Einstellung findet sich auch bei den Mongolen im Jahr 1243, vgl. ebd., S. 173.

13 Zu den verschiedenen türkischen Herrschaften, die sich in der Frühphase der seldschukischen Periode im kleinasiatischen Raum etablierten, vgl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 72–110 (passim); Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Târihi. Saltuklular, Mengücikler, Sökmenliler, Dilmaç Oğulları ve Artukluların siyasî tarih ve medeniyetleri, 6. Aufl., İstanbul 2001.

14 Vgl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 55; siehe hierzu auch de Planhol, Kulturgeographische Grundlagen, S. 247.

15 Vgl. Cahen, ebd., S. 194f.; Carole Hillenbrand, Some reflections on Seljuq Historiography, in: Antony Eastmond (Hrsg.), Eastern Approaches to Byzantium, Papers from the Thirty-third Symposium of Byzantine Studies, University of Warwick, Coventry, March 1999, (Society for the Promotion of Byzantine Studies, Publications; 9), Aldershot u.a. 2001, S. 73–88.

16 Den historischen und soziokulturellen Aussagegehalt dieses Materials diskutiert der ältere, aber immer noch unübertroffene Artikel von M. F. Köprülü, Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları, ebd. Zur persischsprachigen Literatur aus Anatolien vgl.

dass die anatolisch-islamische Geschichtsschreibung, wie im Fall der Großseldschuken, keine eigene historiographische Tradition aufzuweisen hat.[17] Der Feststellung Cahens, dass die Seldschuken Zeit ihrer Herrschaft keinen wirklichen Geschichtsschreiber hervorgebracht hätten[18], ist also weiterhin voll zuzustimmen.

Das späte Entstehen einer genuin anatolisch-islamischen Geschichtsschreibung kann auf mehrere Umstände zurückgeführt werden: Einerseits auf das weitgehende Fehlen einer autochthonen muslimischen Bevölkerung. Aber auch darauf, dass die ersten türkisch-muslimischen ‚Zuwanderer' illiterate Turkmenen waren, die keine schriftlichen Zeugnisse hinterlassen haben.[19] Hinzu kommt, dass die Ereignisse in diesem Teil der Welt im 11. und auch im 12. Jahrhundert für den islamischen Raum nur eine untergeordnete Bedeutung besaßen. Eine Folge davon ist, dass die kleinasiatischen Entwicklungen kein zentraler Gegenstand nicht-anatolischer muslimischer Schriftzeugnisse aus diesem Zeitraum sind.[20] In solchen Werken liegt der Focus auf

---

auch Charles A. Storey, Persian Literature. A Bio-Bibliographical Survey, 2 vols., London 1958–1977, hier Bd. I.1, S. 408–422.

17 Folgerichtig findet sich im Band *Historians of the Middle East* zwar ein Artikel zur (groß-)seldschukischen und osmanischen Historiographie, jedoch keiner zur Geschichtsschreibungstradition im vorosmanischen Anatolien. Hillenbrands Feststellung, dass „the Persian historiographical tradition formed the framework for the writing of history in Seljuq Anatolia", bezieht sich folglich auf Werke der postseldschukischen Ära.

18 Claude Cahen, The Historiography of the Seljuqid Period, in: Lewis/Holt (Hrsg.), Historians of the Middle East, S. 59–78, hier S. 60.

19 „In Asia Minor, there was not, among the invading Turkish peoples, any department for official correspondence, nor among the indigenous population any Muslim element accustomed to this kind of correspondence with the Islamic capitals, [so] it is easy to understand that the [non-anatolian muslim] chroniclers who based their writings on such documents were in fact ignorant of most of the events that occured in the country." Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 55.

20 Eine Ausnahme bilden Darstellungen der Schlacht von Manzikert durch muslimische Autoren. Diese entsprechen jedoch weniger einem historiographischen Interesse als der Absicht, das Ereignis als symbolhafte Begegnung des Islam mit dem Christentum zu interpretieren. Aufschlussreich sind hier die Diskussionen über Darstellungen der mongolischen Eroberung Bagdads 1258 bei Anja Pistor-Hatam, Ursachenforschung und Sinngebung. Die mongolische Eroberung Bagdads in Ibn Ḫaldūns zyklischem Geschichtsmodell, in: Dies. und Stephan Conermann (Hrsg.), Die Mamluken. Studien zu ihrer Geschichte und Kultur. Zum Gedenken an Ulrich Haarmann (1942–1999), Hamburg 2003, S. 313–

denjenigen Territorien, die bereits traditionell zum Bereich des Islam gehörten, d.h. auf Syrien, Mesopotamien, Palästina und der Übergangszone zwischen Ostanatolien und Westiran. Kleinasien spielt in diesen Zeugnissen nur dann eine Rolle, wenn die dortigen politischen Entwicklungen für diejenigen Räume bedeutsam waren, in denen die Verfasser der Texte lebten. Trotz der raschen Errichtung turkmenischer Herrschaften blieb das Land demnach für die islamische Welt bis ins 13. Jahrhundert hinein bestenfalls Peripherie. Für die Großseldschuken selbst war es vornehmlich der Raum, in den unliebsame Turkmenenstämme gelenkt werden konnten oder in den sich unbotmäßige Emire vor Bestrafung flüchteten.[21] Folglich stammen die ältesten Berichte aus Anatolien über die turkmenische Einwanderung und

334; Stefan Heidemann, Das Aleppiner Kalifat (AD 1261). Vom Ende des Kalifates in Bagdad über Aleppo zu den Restaurationen in Kairo, Leiden u. a. 1994, S. 12–17 und 61–69; Stephan Conermann, Die Einnahme Bagdads durch die Mongolen im Jahre 1258. Zerstörung-Rezeption-Wiederaufbau, in: Andreas Ranft und Stephan Selzer (Hrsg.), Städte aus Trümmern. Katastrophenbewältigung zwischen Antike und Moderne, Göttingen 2004, S. 54–100. Eine umfassende Untersuchung der Vorbedingungen der Schlacht von Manzikert, des eigentlichen Kampfgeschehens und der unmittelbaren Folgen - vor allem aus byzantinischer Perspektive bietet Alfred Friendly, The Dreadful Day. The Battle of Manzikert 1071, London 1981. Die die byzantinische Niederlage begünstigenden Faktoren der diskutiert Jean-Claude Cheynet, Mantzikert un désastre militaire? Byzantion 50 (1980), S. 410–438; siehe auch Michael Angold, The Byzantine State on the Eve of the Battle of Manzikert, ByzF 16 (1991), S. 9–34 und Speros Vryonis, A Personal History of the Battle of Manzikert, in: Nikolaos Oikonomides (Hrsg.), Byzantine Asia Minor (6th–12th c.), Athens 1998, S. 225–244; Einen Vergleich unterschiedlicher Quellen bietet ebenfalls Vryonis, The Greek and Arabic Sources on the Battle of Manzikert, in: Ders. (Hrsg.), Byzantine Studies. Essays on the Slavic World and the Eleventh Century, New Rochelle/New York 1992, S. 25–140. Vgl. auch Vryonis' Bemerkungen zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Schlacht in seiner apologetischen Stellungnahme: The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century. The Book in the Light of Subsequent Scholarship, 1971–98, in: Eastmond (Hrsg.), Eastern Approaches, S. 1–15, hier S. 13ff.; Die muslimischen Berichte zu Manzikert sind zusammengefasst in: Faruk Sümer und Ali Sevim, İslam kaynaklarına göre Malazgirt savaşı. Metinler ve çevirileri, Ankara 1971. Eine Auswertung bietet Claude Cahen, La campagne de Mantzikert d'aprés les sources musulmanes, Byzantion 9 (1934), S. 613–642; siehe jetzt auch die Monographie von Carole Hillenbrand, Turkish Myth and Muslim Symbol. The Battle of Manzikert, Edinburgh 2007.

21 Vgl. z.B. Cahen, Turkish Invasion, S. 163.

Landnahme aus der Feder anatolischer Nichtmuslime.[22] Doch auch hier müssen Einschränkungen beim Aussagepotential gemacht werden. Diese Quellen können zwar dazu beitragen, die faktengeschichtliche Entwicklung des Landes in der Transformationsperiode zu rekonstruieren. Abgesehen von ihren eigenen Fremdzuschreibungen bieten sie jedoch keine verlässlichen Informationen über die Identitäts- und Alteritätskonstrukte der Zuwanderer bzw. neuen Herren. Die Berichte von armenischen und jakobitischen Geistlichen[23], byzantinischen Beamten, Berufschronisten und -Literaten und Angehörigen des Hofes[24] oder lateinische (Kreuzzugs-) Be-

---

[22] Einen Überblick über das umfangreiche nichtmuslimische, d.h. byzantinische, armenische, syrisch-jakobitische, georgische aber auch lateinische Quellenmaterial bieten Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 56–61 und 430–441; Ders., La Syrie du Nord à l'Époque de Croisades, Paris 1940; Ders., Quelques Textes Négligés Concernant. Les Turcomans de Rūm au Moment de l'Invasion Mongole, Byzantion 14 (1939), S. 131–139; Lewis/Holt, Historians of the Middle East, insb. die Art. von Runciman, Dowsett und Segal; Wittek, Toponymie, passim; Franz Taeschner, Über das anatolische Wegenetz nach osmanischen Quellen, (Türkische Bibliothek; 22–23), Bd. 1–2, Leipzig 1924–26; Wilhelm Tomaschek, Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter, (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse; 8), Wien 1891; Gyula Moravczik, Byzantinoturcica I: Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Turkvölker, (Berliner byzantinistische Arbeiten; 10, 3), unveränd. Aufl., Berlin 1983. Alexis G. C. Savvides, Late Byzantine and Western Historiographers on Turkish Mercenaries in Greek and Latin Armies. The Turcopoles/Tourkopouloi, in: Roderick Beaton und Charlotte Roueché (Hrsg.), The Making of Byzantine History. Studies dedicated to Donald M. Nicol, (Publications/Centre for Hellenic Studies; 1), Aldershot u.a. 1993, S. 122–136; Ders., Byzantium in the Near East. Its relations with the Seljuk sultanate of Rum in Asia minor, the Armenians of Cilicia and the Mongols A.D. c. 1192–1237, (Byzantina keimena kai meletai; 17), Thessalonike 1981; Bruno Lehmann, Die Nachrichten des Niketas Choniates, Georgios Akropolites und Pachymeres über die Selčuqen in der Zeit von 1180 bis 1280 n. Chr., Leipzig 1939; Nevra Necipoğlu, The coexistence of Turks and Greeks in medieval Anatolia (11–12th century), HMEIR 5 (1999–2000), S. 58–76.

[23] Vgl. die Bibliographie bei Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 430–439.

[24] Zu einer monographischen Bearbeitung des umfangreichen byzantinischen Materials vor der Frage des Bildes der Zuwanderer ist es bislang nicht gekommen. Die umfassendste (leider unübersichtliche) Bearbeitung dieses zum Teil disparaten Quellenbestandes bietet Vryonis in seiner Monographie zum Niedergang des kleinasiatischen *Hellenismus*. Die Bedeutung byzantinischer historiographischer Quellen für die ‚türkische Zeit' bis ca. 1500 unter besonderer Berücksichtigung des 15. Jahrhunderts legt u.a. dar: Melek Delilbaşı, Türk Tarihinin Bizans Kaynakları, Cogito 17 (1999), hier 5. Aufl. März 2005, S. 339–351. Unverzichtbar ist weiterhin Moravcsik, Byzantinoturcica. Hinsichtlich des faktenhistori-

richte bieten zwar insgesamt ein perspektivisch heterogenes Material mit unterschiedlichem Informationsgehalt. Dafür sind sie aber auch vor dem Hintergrund des jeweiligen komplexen Beziehungsgeflechts zu interpretieren, in dem die entsprechenden Gemeinschaften, sowohl zu den Zuwanderern als auch zu anderen nicht-muslimischen Gruppen standen.[25] Die positive Auffassung, die etwa Matthäus von Edessa von der großseldschukischen Herrschaft unter Malikšāh vermittelt[26], ist nicht etwa Folge der wohlwollenden Aufnahme der Turkmenen seitens der armenischen Bevölkerung. Im Gegenteil, die freundlichen Worte des Chronisten über den großseldschukischen Souverän[27] sind das Ergebnis zweier Bedingungen: Zum einen führte der seldschukische Sieg über die Byzantiner zu einem völligen Machtverlust

---

schen Aussagewerts byzantinischer Quellen bemerkt Wittek: „Da [das] «stillschweigende» Hinübergleiten [von Regionen und Städten] aus der byzantinischen in die seldschukische Oberhoheit sich ganz allmählich vollzog, ohne von (nennenswerten) Kampfhandlungen und einem Abtretungsakt begleitet zu werden, wobei man in Byzanz sich sicher Zeit liess, die vollzogene Tatsache anzuerkennen, darf man sich nicht wundern, in der byzantinischen Geschichtsschreibung vergeblich nach der Aufzählung oder gar den Daten dieser Verluste zu suchen. Verschleiert wurden diese Verluste ja auch durch den Fortbestand des kirchlichen Zusammenhanges.“, Ders., Toponymie, S. 44.

25 Zur Rolle der Armenier und ihrer demographischen Bedeutung und Verteilung im byzantinischen Staat vgl. Charanis, The Armenians in the Byzantine Empire, in: Ders., Studies on the Demography, S. 196–240; Speros Vryonis, Problems in the History of Byzantine Anatolia, TAD 1 (1963), S. 113–133, hier S. 115f.

26 Eine Verortung Matthäus' im Kontext armenischer historiographischer Traditionen bietet Robert W. Thompson, The Concept of ‚History' in Medieval Armenian Historians, in: Eastmond (Hrsg.), Eastern Approaches, S. 89–99, hier S. 96. Auch für Matthäus gilt die Feststellung Spulers, dass den klein- und großarmenischen Quellen „der christliche Ausgangspunkt ihrer Betrachtungsweise“ gemein ist. Bertold Spuler, Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220–1350, 4. verb. u. erw. Aufl., Leiden 1985, S. 10.

27 So sei das Herz Malikšāhs von Milde gegen die Christen erfüllt [Andreasyan, Urfalı Mateos S. 171], er sei großmütig [S. 176], barmherzig und überhaupt ein Vater aller Menschen gewesen [S. 178]. Seine Emire (z.B. Aq Sunqūr, Vater des ʿImād ad-Dīn Zangī, und Buzān) waren folgerichtig friedliebend, stellten die Ordnung wieder her und boten den Massakern an den Armeniern Einhalt [S. 171–174]. Die Darstellung der ilḫānischen Ära lässt ähnliche Muster erkennen. Das liegt allem Anschein nach daran, dass die kleinarmenischen Schriftsteller, „in einem besondern, wenn auch abhängigen Staatswesen lebend, dessen Geschichte in den Mittelpunkt stellen und die Mongolen [wie vorher den Herrscher Malikšāh u.a. großseldschukische Würdenträger] als dessen Beschützer und Helfer werten.“ Spuler, Mongolen in Iran, S. 14.

Ostroms im östlichen Kleinasien, was Armeniern und anderen christlichen Gruppen die lang ersehnte Möglichkeit bot, sich von der verhassten Herrschaft der Byzantiner zu befreien.[28] Andererseits bedeuteten die turkmenischen Aktionen innerhalb des hierdurch entstandenen Machtvakuums eine nicht geringere Belastung für die Armenier als vor 1071, so dass von „Dankbarkeitsgefühlen der Nicht-Muslime“ gegenüber den turkmenischen Eindringlingen nicht die Rede sein kann.[29] Vielmehr zeichnete sich die großseldschukische Zentralherrschaft in den Augen des Chronisten als Sicherheitsfaktor aus, der innerhalb seines Machtbereichs stets versuchte, Übergriffe der Turkmenen auf die Steuer zahlende sesshafte Bevölkerung zu

[28] Obwohl Matthäus einerseits der Bedrückung durch das „schlechte Volk“ der verhassten Griechen [vgl. Andreasyan, Urfalı Mateos, z.B. S. 87–91, 123f., passim] und andererseits ihrer Feigheit vor dem Feind [z.B. S. 110f., 138, passim] nicht weniger Raum einräumt als den Gräueltaten der Turkmenen, wird seine allenthalben durchscheinende Antipathie gegen die Byzantiner bzw. die griechisch-orthodoxe Kirche auf interessante Art durch eine quasi-messianistische Vorstellung vom Wiedererstarken des (gerechten) Kaisertums und der Befreiung der Christenheit von der Türkenherrschaft durch den Kaiser höchstpersönlich konterkariert, vgl. ebd., z.B. S. 59–65. Thompson führt die Vorstellung auf die Apokalypse des Pseudo-Methodios zurück, vgl. Thompson, Concept of ‚History’, S. 97. Zu dieser Quelle und der Gestalt des Endzeitkaisers vgl. z.B. Norman Cohn, Das neue irdische Paradies. Revolutionärer Millenarismus und mystischer Anarchismus im mittelalterlichen Europa, Reinbek b. Hamburg 1988, z.B. S. 29f., 72-76; Gerrit J. Reinink, Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios, 2 Bde., (Corpus scriptorum Christianorum Orientalum; 540–541/Scriptore syri; 220–221), Leuven 1993.

[29] Dies behauptet z. B. Osman Turan in seinem Werk Türk Cihân Hakimiyeti Mefkûresi Târihi, hier Bd. 2, S. 138–144. Turan stützte sich hierbei u.a. auf Matthäus von Edessa. Dasselbe tut auch Vryonis, der allerdings zu einem genau entgegengesetzten Schluss kommt. Vgl. Vryonis, Decline, z.B. S. 159f. Gerade bei diesen beiden Autoren zeigt sich, wie sehr die Aussagen narrativer historischer Quellen, je nach weltanschaulicher und politisch-ideologischer Haltung des Interpreten aus dem Zusammenhang gerissen, zur Bestätigung völlig gegensätzlicher Behauptung führen können. Es sei jedem selbst überlassen, diese Vorgehensweisen als das Ergebnis von Blauäugigkeit oder Unlauterkeit zu interpretieren. Im Übrigen verwundert es, dass sich Turan bei seiner Behauptung auf Matthäus stützte und nicht etwa auf Michael den Syrer, der sich in lobenden Worten über den Rūmseldschuken ‘Izz ad-Dīn Qılığ Arslān II. äußerte und seine Kontakte zu diesem Herrscher hervorstrich. Er sei von ‘Izz ad-Dīn besucht worden, der ihm zudem Briefe geschrieben und die Restaurierung des Klosters Mar Bar-Sauma veranlasst habe, [vgl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 213]. Turans Gründe mögen darin liegen, dass den Worten des Chronisten eine allzu christenfreundliche Haltung des Sultans zu entnehmen ist, die dem republiktürkischen Historiker an dieser Stelle wohl zu weit ging.

unterbinden und eine nachhaltige, verlässliche Verwaltung aufrechtzuerhalten.[30]

Zu den Faktoren der späten Entwicklung einer anatolisch-muslimischen Geschichtsschreibung gehört auch, dass es in den ersten Jahrzehnten der Zuwanderung an einer fest etablierten Staatlichkeit fehlte, der notwendigen Voraussetzung für breites Schrifttum.[31] Doch selbst nach der Errichtung einer solchen staatlichen Ordnung wurde die Konsolidierung des rūmseldschukischen Staates erst an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert abgeschlossen, als der seldschukische Herrscher ʻIzz ad-Dīn Qılıč Arslān II. (550–588/1155–1192) der dānišmendidischen Herrschaft ein endgültiges Ende bereitete (1175/1178)[32] und mit dem byzantinischen Nachbarn nach der Entscheidungsschlacht von Myriokephalon (1176) zu einem tragbaren Status Quo fand.[33] Auf diese begünstigenden Bedingungen stützte sich die Herrschaft ʻAlāʾ ad-Dīn Kayqubāds I. (616–634/1220–1237), dessen Regierungszeit als Höhepunkt rūmseldschukischer Machtentfaltung gilt.[34] Allein,

---

30 Zur diesbezüglichen Perspektive armenischer, jakobitischer und koptischer Autoren vgl. insb. Cahen, Turkish Invasion, S. 158f.; siehe auch Werner, Geburt einer Grossmacht, S. 34; Charanis, Armenians in the Byzantine Empire, S. 239. Weitere Hinweise liefert auch Alan Harvey, Economic Expansion in the Byzantine Empire 900–1200, Cambridge u.a. 1989.

31 Vgl. etwa Melville, Anatolia under the Mongols, S. 136.

32 Zu den inneranatolischen Auseinandersetzungen zwischen Dānišmendīden und Seldschuken vgl. Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 21–46; vgl. auch Irène Mélikoff, Dānishmendids, EI², Bd. 2, S. 110f.; Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, S. 112–118 und 132–205. Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass Turans Buch streckenweise aus einer unkommentierten Übersetzung der Seldschukengeschichten Ibn Bībīs und Aqsarāʾīs besteht.

33 Zur Konsoliierung unter ʻIzz ad-Dīn Qılıč Arslān II. vgl. das Kapitel ‚The crisis of growth' in Holt/Cahen, Formation of Turkey, S. 38–46; Vgl. auch Savvides, Kilidj Arslan I of Rum; zu den Folgen der Schlacht von Myriokephalon vgl. Hendy, Studies, S. 126–130 und 146–154; Ralph-Johannes Lilie, Die Schlacht von Myriokephalon (1176), REB 35 (1977), S. 257–75.

34 Vgl. dazu auch die summarische Darstellung der Regierungszeiten der einzelnen Seldschukenherrscher bei Aqsarāʾī (Turan), S. 29–33. Über ʻAlāʾ ad-Dīn Kayqubād I. weiß der Verfasser zu berichten, dass seine segensreichen Taten auf den Seiten der Zeit heller als die Sonne strahlen. [Vgl. Aqsarāʾī, S. 33] Die Darstellung der Herrschaftszeiten seiner Vorgänger und Nachfolger fallen dagegen nüchterner aus.

diese Feststellung gilt in erster Linie für die politische Geschichte. Aus kultureller Perspektive markiert die Periode der Konsolidierung und des Ausbaus des Staates (außenpolitische und militärische Erfolge, teilweise Neutralisierung der mächtigen Emire) unter ʻAlāʼ ad-Dīn Kayqubād I. jedoch keinesfalls einen einsamen Höhepunkt.[35] Die Herrschaft der Sultane von Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusraw I. (588–593/1192–1197 und 601–607/1205–1211) bis ʻAlāʼ ad-Dīn Kayqubād I. bildeten vielmehr die Grundlage für eine kulturelle und wirtschaftliche Entwicklung, die auch nach der Niederlage der Seldschuken gegen die Mongolen (1243) anhielt und erst durch die besonders im letzten Drittel des Jahrhunderts grassierende Misswirtschaft ilḫānischer Statthalter und Steuereintreiber erheblich relativiert wurde.[36] Das Paradoxe ist, dass es in der Periode der selbständigen seldschukischen Herrschaft und ihrer höchsten Machtentfaltung zu keiner eigenen historiographischen Produktion kam, die die glänzenden Leistungen der Dynastie glorifiziert hätte.[37] Ebenfalls bemerkenswert ist, dass das einzige bekannte historiographische Werk, das einem rūmseldschukischen Sultan gewidmet wurde – Rāwandīs

---

[35] Vgl. hierzu Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 52–56; mit Einschränkung auch Emine Uymaz, Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubâd Dönemine (1220–1237) Bir Bakış, Cogito 29 (2001), S. 121–130. Zur kulturellen Verfasstheit Rūms in vormongolischer Zeit vgl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 248–260.

[36] Vgl. z.B. Werner, Wandel im Osten; zur infrastrukturellen Entwicklung und baulichen Maßnahmen in seldschukischer Zeit vgl. trotz massiver Schwächen im historischen Teil: Tamara Talbot Rice, Die Seldschuken, Köln 1963; Klaus Erdmann, Das anatolische Karawansaray des 13. Jahrhunderts, 2 Bde., Berlin 1961; Osman Turan, Selçuk Kervansarayları, in: Ders. (Hrsg.), Selçuklular ve İslâmiyet. Anadolu'da Türk Vatanı (1071, Malazgirt) ve Türk Devleti (1075, İznik) nin Kuruluşu 900. Yıl Dönümü Hatırasına Armağan; No: 4, 5. Aufl. İstanbul 1999, S. 93–116; Ders., Selçuk Devri Vakfiyeleri I., Şemseddin Altun-Aba, Vakfiyyesi ve Hayatı, Belleten 11/41–44 (1947), S. 197–235; Ders., Selçuk Devri Vakfiyeleri II., Mübârizeddin Er-Tokuş ve Vakfiyesi, Belleten 11/41–44 (1947), S. 415–429; Ders., Selçuk Devri Vakfiyeleri III., Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri, Belleten 12/45–48 (1948), S. 17–170; Zur Entwicklung unter der mongolischen Herrschaft vgl. z.B. Ders., Selçuklular Zamanında Türkiye, S. 505–650.

[37] Krawulsky weist zwar darauf hin, dass der islamische Kulturraum vor dem Erscheinen der Mongolen keine Tradition der Dynastiegeschichtsschreibung gekannt habe. Die Werke Bayhaqīs, Nišāpūrīs und Rāwandīs sind jedoch streng genommen Vertreter dieses Genres. Den Rūmseldschuken waren damit zumindest Vorbilder literarischer Darstellungen von Historie bekannt, in deren Zentrum die Geschichte einer Dynastie stand. Vgl. Dorothea Krawulsky, Mongolen und Ilkhâne – Ideologie und Geschichte, 5 Studien, 1. Aufl., Beirut 1989, passim.

Rāḥat aṣ-Ṣudūr (wa Āyat as-Surūr) –, keine Darstellung rūmseldschukischer Geschichte und Herrschaftsausübung, sondern (u.a.) eine Verherrlichung des iranischen Zweigs der Herrschersippe ist.[38] Dies wird nicht wenig dazu beigetragen haben, dass das Werk in Rūm kaum Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat.[39] Beredt ist die Geschichte der Widmung des Werks. Der Verfasser eignete es nach dem Untergang seiner eigentlichen Herren in Iran im Jahre 1194, zuerst dem Rūmseldschuken Rukn ad-Dīn Sulaymān II. (1197–1204) zu. Als auch dieser das Zeitliche segnete, kapitulierte Rāwandī keineswegs, sondern widmete es kurzerhand dem neuen (alten) Herrscher Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusraw I. (zweite Regentschaft: 601/1205–608/1211). So war seine Arbeit zumindest nicht vergeblich. Dennoch, die Herrscher von Rūm waren für ihn keineswegs von primärem Interesse, wenn man von der Frage wirtschaftlicher Notwendigkeit absieht.[40] Daran ändert auch die Tatsache der Identität der rūmseldschukischen Sultane als überzeugte Persophone[41] nichts. Man mag in Rāwandīs Tun mit Hillenbrand ein klares Zeichen dafür erkennen, „that early thirteenth-century Persian writers con-

---

38 Eine Übersicht über das Werk und das Salǧuqnāma seines „Vorgängers" Nišāpūrī bietet Hillenbrand, Seljuq Historiography.

39 Cahen, Historiography of Seljuqid Period, S. 76; vgl. auch ders., Pre-Ottoman Turkey, S. 256f.

40 Rāwandī selbst gibt zwar an, es sei sein Wunsch gewesen, dass sein Werk im Namen eines seldschukischen Sultans erscheine, die Passagen über die Ahnherren der Rūmseldschuken kommen jedoch als Konzessionen „for the sake of his patron" [Cahen, Historiography of Seljuqid Period, S. 75] nicht in Betracht. Ganz offensichtlich haben ökonomische Gründe wesentlich zur eigenartigen Widmungsgeschichte des Werks beigetragen. Leider war Rāwandī nicht so offenherzig wie der über zweieinhalb Jahrhunderte später schreibende Dichter Enwerī, der seine Hoffnung auf Lohn offen zu Wort brachte. Vgl. Enverī (Öztürk), 139B-5.

41 Zur Frage der ‚Persophonie' vgl. Bert G. Fragner, Die „Persophonie". Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens, Berlin 1999 und Bertold Spuler, The Evolution of Persian Historiography, in: Lewis/Holt (Hrsg.), Historians of the Middle East, S. 126–132. Zur Bedeutung des Arabischen in Anatolien bemerkt Cahen: „As a general rule the leading men in Rūm did not know Arabic. This fact obviously reduced the influence, or at least the direct influence, of [arab scholars] to a relatively narrow circle. On the other hand most of the leading men, and even a good number of townsmen, understood Persian. Works written in Persian and the part played by the Iranians consequently acquired a wider significance. […] It is a fact that, in several cases, history bears witness to some sort of Turco-Persian symbiosis, whereas it never achieved a Turco-Arab one." Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 256f.

sidered the Anatolian Seljuq dynasty to be the new champions of Sunni Islam, and Konya the centre for the continuation of Persian scholarly traditions“[42]. Angesichts dessen erscheint es allerdings umso erstaunlicher, dass kein anatolisch-muslimischer Autor sich in den folgenden acht Jahrzehnten kultureller Kontinuität am Hof in Konya der Mühe unterzog, eine Vorstellung vom Ablauf der Geschichte aus der Perspektive der Rūmseldschuken niederzuschreiben. Selbst bei Berücksichtigung der Bruderkämpfe nach der Herrschaft ʻIzz ad-Dīn Qılıč Arslāns II. war es doch so, dass der Höhepunkt seldschukischer Machtentfaltung Anatolien erst noch vorbestand, bis die Niederlage gegen die Mongolen 1243 dieser jungen Blüte ein jähes Ende bereitete.

Einer der Gründe für den kulturellen Aufschwung liegt, neben den politisch-militärischen Erfolgen, in der massiven Zunahme des kulturschaffenden Potentials persisch-hochislamischer Prägung.[43] Zwar hatten die Fluchtbewegungen persophoner, hochislamisch geprägter Intellektueller aus Mittelasien und Iran Anatolien zum Ziel. Der Grund hierfür war jedoch nicht etwa der, dass das Land und die dortige türkisch-islamische Herrschaft als neuer Hort persisch-islamischer Hochkultur angesehen wurden. Vielmehr ließen die (geostrategisch und politisch gesehen) wurmfortsatzartige Position des Landes, seine relativ geringe Verflechtung mit den Geschehnissen in den östlichen Regionen der islamischen Welt[44] und der hier geltende Stellenwert persischer Kultur es als einzigen adäquaten Ruhepol für den genannten Personenkreis erscheinen. Das Gebiet der Rūmseldschuken wurde so erst von den vielen Exilanten, die vor den Mongolen flüchteten, in denjenigen Rang erhoben, der der Wahrnehmung Rāwandīs und anderer persischer Intellektueller des 13. Jahrhunderts zugesprochen wird. Dies bedeutet keineswegs, dass Anatolien vor der von den mongolischen Eroberungen bedingten verstärkten Zuwanderung persophoner Gelehrter ein intellektu-

---

42 Hillenbrand, Seljuq Historiography, S. 77.

43 Die lange geltende Vorstellung von der nahezu alleinigen Geltung des persischen Elements relativierte Ahmet T. Karamustafa, der den Einfluss arabischer Gelehrter, insbesondere im religiösen Bereich schlüssig nachwies, vgl. Ders., God’s unruly friends. Dervishes Groups in the Islamic Later Period 1200 – 1250, Salt Lake City 1994.

44 Vgl. hierzu Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 163.

elles Niemandsland gewesen sei.[45] Immerhin stellt sich jedoch die Frage, welches Exil sich den Flüchtlingen denn sonst bot, wenn sie sich nicht in Gebiete mit arabischer Kulturdominanz hätten begeben wollen.[46] Die mongolischen Eroberungen hatten so für Anatolien zwei gegensätzliche Folgen: Einerseits die Hebung des allgemeinen islamischen Kulturniveaus durch die enorme Zunahme hoch qualifizierter Fachleute, die den Seldschuken erst zu ihrer höchsten kulturellen Blüte verhalfen. Andererseits aber auch den Beginn einer dreißig Jahre andauernden politischen Agonie, an deren Ende der endgültige Untergang seldschukischer Herrschaft und schließlich das Verschwinden der Dynastie standen.

Eine Stelle im Werk Aqsarā'īs mag die Wahrnehmung dieser zweigleisigen Entwicklung verdeutlichen. Der Verfasser beschreibt das Schicksal Rūms in ilḫānischer Zeit mit Verbitterung:

> „Wie sehr Rūm auch ein Asyl der Bedrückten, ein Ort der Zufriedenheit und Ruhe ist, so ist es doch auch die Geliebte des Tages der Not. Wo immer auch in den Ecken und Winkeln Aserbaidschans und Iraks und Ḫorāsāns jemandem der Wunsch nach Herrschaft und Größe in den Sinn kommt, dieser jedoch den Stempel seines Begehrens der Stirn der Bevölkerung jener Gegenden nicht aufzudrücken vermag, so streckt er seine habgierige Hand nach dem Sattelriemen der Würde Rūms aus und setzt seinen Fuß der Begierde auf die Pfade der Verwirrung und des Aufruhrs dieses Landes. Er will die Brüche im Damm seines Ansinnens hier verbinden und die Fesseln aller Bedrängnisse, die er woanders erfahren hat, hier lösen. Und hat er in den Wüsten der Grenzgebiete der Länder auch tausend Parasangen hinter sich gebracht, so entzündet er die Fackel seiner herausfordernden Begierde doch in den Plätzen und Etappen Rums."[47]

Wenngleich Aqsarā'ī in seiner Polemik auch an den anti-ilḫānischen Diskurs seiner Zeit (erstes Drittel des 14. Jahrhunderts) anknüpfte, gibt seine Darstellung dennoch Bilder von Rūm zu erkennen, wie sie einerseits die Wahrnehmung seiner (muslimisch-städtischen) Habitanten und andererseits das Image des Landes in den östlichen Gebieten des persisch geprägten Islams

---

[45] Eine prosopographische Auflistung der administrativen und religiösen Nomenklatur Rūms vor der Herrschaft 'Alā' ad-Dīn Kayqubāds liefert 'Aqsārā'ī, vgl. z.B. S. 89ff.; Vgl. auch Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 216–265.

[46] Vgl. hierzu insbesondere Fritz Meier, der in dieser Beziehung auch auf die Rolle der in Anatolien dominanten Ḥanafiyya hinweist. Fritz Meier, Bahā'-i Walad. Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik, (Acta Iranica III; Textes et Mémoires 14) Leiden 1989, S. 42f.

[47] Vgl. Aqsarā'ī, S. 190, (e. Ü.). Melville übersetzt diesen Zustand treffend mit: „Rum has been dubbed the Mongol *Wild West*", Ders., Anatolia under the Mongols, S. 52.

bestimmten: Rūm ist, oder besser war *ein Asyl der Bedrückten, ein Ort der Zufriedenheit und Ruhe*. Noch zur Zeit Aqsarā'īs war also die Tatsache, dass das Land eine Vielzahl von Exilanten aufnahm und das Ziel unterschiedlicher Migrantengruppen war, ein integraler Bestandteil des Verständnisses von Rūm seitens seiner nunmehr eingesessenen städtisch-muslimischen Bevölkerung. Zur *Geliebten des Tages der Not* ist es erst durch die mongolische Bedrückung geworden, insbesondere nach dem endgültigen Verlust der staatlichen Eigenständigkeit (1277) und der Einsetzung korrupter Statthalter und Provinzbeamter im Dienste der ilḫānischen Oberherrschaft. Nun kamen keine Flüchtlinge mehr, die das kulturelle Niveau Rūms hoben oder Handwerk und Handel belebten, kurz, das städtische Leben bereicherten. Stattdessen fanden sich in mongolischen Diensten stehende Beamte ein, die zwar ebenfalls mittelasiatischer oder iranischer Herkunft waren, für die Rūm aber lediglich eine auszubeutende Pfründe darstellte. Rūm blieb so zwar weiterhin Gegenstand des Interesses von Landfremden, allein Motivation und Auswirkung dieser Aufmerksamkeit hatten sich ins Gegenteil verkehrt.

Der am nachhaltigsten wirksame und über die Grenzen der islamischen Welt bekannteste derjenigen Flüchtlinge, die nach Aqsarā'ī als Bedrückte in Anatolien ein Asyl und einen Ort der Zufriedenheit und Ruhe fanden, ist sicherlich der Mystiker *Mawlānā* Ǧalāl ad-Dīn Rūmī, der am Beginn des nach ihm benannten Ordens der Mawlāwīya steht. Gerade bei dieser Persönlichkeit und seinem Wirken offenbart sich die Besonderheit Rūms. Er wuchs auf und wurde sozialisiert in einem Land, das eine in der gesamten islamischen Welt einzigartige soziokulturelle Gemengelage aufwies, in der die zwei Großkulturen des Islam und des Christentums nicht nur aufeinander prallten, sondern sich in einem diffusen Beziehungsgeflecht sowohl auf politischer als auch im Besonderen auf kultureller Ebene miteinander verbanden und gegenseitig bedingten.[48] Rūmī war (auch) ein Produkt des Landes und dieser spezifischen soziokulturellen Gemengelage. Die Besonderheit des Mystikers liegt einerseits in seiner Reaktion auf diese Pluralität und

[48] Cahen betont zwar den spezifisch türkischen Charakter des rumseldschukischen Staates, weist aber auch auf die ausgesprochen symbiotische Konstellation der Gesellschaft des vorosmanischen türkisch-islamischen Kleinasien und auf die bedeutenden Anteile griechischer und persischer Elemente hin. Vgl. Pre-Ottoman Turkey, S. 370.

andererseits in dem nachhaltigen Einfluss des sich aus seinen Lehren entwickelten Ordens. Dieser vermochte sich als religiöse Institution insbesondere der städtischen Mittelschichten zu etablieren und maßgeblichen Einfluss auf den Ausgleich zwischen Islam und Christentum und den Prozess der Islamisierung zu nehmen.

Rūmī ist an dieser Stelle in so weit von Interesse, als er der bekannteste Vertreter der unübersichtlichen Gruppe eingewanderter Intellektueller aus Mittelasien und Iran ist, die durch ihr Wirken Anatolien erst zu einem Hort persisch-hochislamischer Kultur werden ließen. Einem anderen Vertreter dieser ‚Flüchtlingsgruppe' sollte es überlassen bleiben, die erste in weitestem Sinne historiographische Darstellung der seldschukischen Herrschaft in Anatolien zu verfassen. Die Rede ist von Ibn Bībī, dem Verfasser der Seldschukengeschichte *Al-Awāmir al-'Alā'īya fī'l-Umūr al-'Alā'īya*.

Für die intellektuellen Zuwanderer des 13. Jahrhunderts, die sich Anatolien zum Exil wählten, dort heimisch wurden und das kulturelle Leben derart beeinflussten und prägten, dass es zu einem Hort persisch-hochislamischer Kultur wurde, weisen die Familien Rūmīs und Ibn Bībīs exemplarische Werdegänge auf: Beide Personen stammen aus dem persophonen Mittelasien und die Migration beider Familien ist eng mit den politisch-sozialen Ereignissen verknüpft, die ihre Herkunftsregionen unmittelbar vor und während der mongolischen Invasion veränderten und prägten.[49]

Rūmīs Vater Baḥā' ad-Dīn Walad[50] verließ mit seiner Familie, wahrscheinlich aus Furcht vor den Mongolen[51], um das Jahr 616/1219 seine Hei-

---

[49] Vgl. hierzu Birgitt Hoffmann, Iran unter mongolischer Herrschaft: Die Ilchane, in: Stephan Conermann und Jan Kusber (Hrsg.), Die Mongolen in Asien und Europa, (Kieler Werkstücke, Reihe F: Beiträge zur osteuropäischen Geschichte; 4), Frankfurt a. M. 1997, S. 103–119, hier S. 105, Anm. 4.

[50] Zu Leben und Werk vgl. Meier, Bahā'-i Walad; Arthur J. Arberry, Aspects of Islamic Civilizations as Depicted in the Original Texts, New York 1964, S. 227–255.

[51] Balḫ wurde von ihnen 618/1221 erobert und zerstört. Die Darstellung Aflākīs, nach der Bahā' ad-Dīn Walad nicht unter der Herrschaft des Ḫʷarazmšāhs 'Alā' ad-Dīn Muḥammad Tekeš (1200–1220) leben wollte, da dieser und sein „Intimus" Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī tadelnswerte Neuerer gewesen seien, ist ein Ergebnis der opportunistischen Haltung der Mawlawiyya gegenüber den Mongolen und gleichzeitig ein Mittel hagiographischer Dramaturgie und Legitimation. So erscheinen nicht die Mongolen, sondern die ḫʷarazmische Dynastie als eigentliche Übeltäter. Die mongolische Invasion wird dagegen

matprovinz Balḫ und gelangte über Umwege (Bagdad, Mekka, Syrien) nach Anatolien.[52] Nach hagiographischer Überlieferung war die seldschukische Hauptstadt jedoch keineswegs sein erstes Ziel.[53] Den weit bekannten Theologen und Mystiker zog es mit seiner Familie über Malatya zuerst an den Hof der Mengüčekiden nach Erzincan. Von dort siedelte er wiederum nach Akşehir über, wo er vier Jahre gelebt haben soll.[54] Danach ging die Familie immer noch nicht nach Konya, sondern ins provinzielle Lāranda[55], das ihr für weitere sieben Jahre Obdach bot. Anatolien war zu jener Zeit bereits kein ‚Geheimtipp' mehr für fluchtwillige mittelasiatisch-persophone Intellektuelle. Im Gegenteil, Bahā' ad-Dīn traf vermutlich auf eine nicht geringe Zahl von Landsleuten und Schicksalsgenossen, die vielleicht sogar ein lockeres Exilantennetzwerk gebildet hatten. In Lāranda traf er z.B. auf den Gelehrten Šaraf ad-Dīn Lālā'-i Ṣamarqandī[56] der „wie er, Flüchtling aus dem Osten"[57], ebenfalls nicht in Konya oder einer anderen namhaften Stadt des muslimischen Anatolien lebte. Mit dessen Tochter Gawhar Ḫātūn verheiratete Bahā'-i Walad seinen später weithin berühmten Sohn Ǧalāl ad-Dīn. Die aus dieser Ehe hervorgegangenen Söhne Sulṭān Walad und 'Alā' ad-Dīn wurden ebenfalls in Lāranda geboren. Erst nach all diesen Erfahrungen, Aufenthalten und familiären Entwicklungen soll um 1228 die Einladung des rūmseldschukischen Herrschers 'Alā' ad-Dīn Kayqubād I. nach Lāranda

---

als Strafe Gottes für den Ḫ^{w}arazmšāh dargestellt, da dieser Bahā'-i Walad das Leben schwer gemacht habe. Zu den widersprüchlichen Angaben Aflākīs über die Gründe der Migration Bahā' ad-Dīn Walads vgl. M. Nazif Şahinoğlu, Bahâeddin Veled, DİA, Bd. 4, S. 460ff. Ähnliche Muster mögen auch dazu geführt haben, den Konflikt zwischen Bahā'-i Walad und Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī als Anlass zu überliefern. Vgl. hierzu die Diskussion bei Meier, Bahā'-i Walad, S. 15–35.

52 Vgl. hierzu Meier, ebd., S. 29–35, 427.

53 Zu den diesbezüglichen Unterschieden in den Darstellungen der beiden Mawlawī-Hagiographen Sipahsalār und Aflāki vgl. Şahinoğlu, Bahâeddin Veled.

54 Für Diskussion der Reiseroute und der einzelnen Stationen Bahā'-i Walads von seinem Auszug in Zentralasien bis zu seiner Niederlassung in Konya vgl. Meier, Bahā'-i Walad, S. 36–41.

55 Zu Lāranda, dem heutigen Karaman, bemerkt Annemarie Schimmel lediglich, dass die Stadt für ihre „delikaten Pfirsiche" berühmt gewesen sei. Dies., Rumi. Ich bin Wind und Du bist Feuer. Leben und Werk des großen Mystikers, Kreuzlingen/München 2003, S. 13.

56 Vgl. Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik, 2. Aufl. İstanbul 1983, S. 29; vgl. hierzu auch die Angaben Aflākīs (O'Kane), S. 20f., 471f.

57 Schimmel, Wind und Feuer, S. 13.

ergangen sein und erst daraufhin sei die Familie nach Konya umgesiedelt. Nach kurzem zweijährigen Wirken an einer Madrasa starb Bahā'-i Walad hochgeachtet in der seldschukischen Hauptstadt.[58] Es war ihm also keineswegs eingefallen, direkt nach Konya zu ziehen, sich am Hof vorzustellen und um eine Sinekure zu bitten oder sich um eine seinen Fähigkeiten und Kenntnissen entsprechende Stelle im direkten Umfeld der Stadt zu bemühen. Dass es schliesslich der seldschukische Herrscher war, der das mit seiner Person (angeblich) verbundene Prestige erkannte und ihn gewissermaßen an seinen Hof holte, um seine Herrschaft zu schmücken, ist jedoch auch nicht zweifelsfrei zu belegen.[59] Fest steht lediglich, dass Konya bedeutender

---

[58] Schimmel spricht vom Wirken Bahā'-i Walads „an einer der zahlreichen Medresen" Konyas. Richtig ist dagegen Meiers Darstellung, wonach „der fürst […] ihn huldvoll [empfing] und […] ihm die damals einzige madrasa Konyas zu wohnung [gab], die madrasa-i Āltūnpā". Vgl. Schimmel, Wind und Feuer, S. 14; Meier, Bahā'-i Walad, S. 38; Turan, Selçuk Devri Vakfiyeleri I., Şemseddin Altun-Aba, S. 200f.

[59] Es sei hier auch auf Meiers Einschätzung hingewiesen: Bahā'-i Walad hatte „keinen zielbewussten kurs auf Konya. Es ist eher ein nomadisieren. Man hat den eindruck: Niemand tut dem alten mann etwas, aber auch niemand sucht ihn.", Meier, Bahā'-i Walad, S. 40. Der Hagiograph Aflākī stellt die Situation selbstverständlich ganz anders dar. In seiner Hagiographiensammlung liegt die Initiative – wie es sich für eine Hagiographie gehört – beim Scheich, der die An- und später Übersiedlung nach Konya ablehnt, da der Sultan sich angeblich dem Trunk und Harfenspiel hingab. Der Meister habe es als unter seiner Würde angesehen, einem solchen Mann ins Angesicht zu blicken. Erst als der Sultan der Musik abschwört und sich zu seinem Gefolgsmann erklärt, ist Bahā'-i Walad für den Umzug bereit. Vgl. Aflākī (O'Kane), S. 21ff.
Beispielhaft für die Vielzahl an Migranten sei hier der Dichter Bahā' ad-Dīn Aḥmad b. Maḥmūd aṭ-Ṭūsī („Qāni-'ī Tūsī") genannt. Er erkannte die Möglichkeiten, die sich ihm am seldschukischen Hof in Konya boten. Auch er war ein Flüchtling, stammte aus Ḫorasān, trat um 618/1221 in den Dienst 'Alā' ad-Dīn Kayqubāds I. [Vgl. Köprülü, Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları, S. 394; Charles Melville, The Early Persian Historiography of Anatolia, in: Judith Pfeiffer und Sholeh A. Quinn (Hrsg.), History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East. Studies in Honor of John E. Woods, Wiesbaden 2006, S. 135–166, hier S. 136] und diente als Hofdichter dessen drei Nachfolgern. Für den ersteren Herrscher soll er ein Salğuqnāma verfasst haben, über das allerdings nichts bekannt ist. Cahen äußerte dennoch die Vermutung, dass auch dieses sich nur mit den östlichen seldschukischen Herrschaften beschäftigte, da Qāni-'ī Tūsī nur hierbei auf älteres Material hätte zurückgreifen können. Er stützt sich hierbei auf Ibn Bībīs Bemerkung über das Fehlen historiographischer Quellen zur rūmseldschukischen Geschichte, [Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 257]. Kurtuluşs Behauptung, dass Ibn Bībī aus diesem Salğuqnāma geschöpft habe, entbehrt einer belastbaren Grund-

war als das stille und provinzielle Lāranda und dass es letztlich die Söhne Bahā'-i Walads waren, die ihn „gedrängt haben, das glück in konya selbst zu versuchen."[60]

Starke Parallelen hierzu weist die Vita der Familie Ibn Bībīs auf: Auch diese war in Mittelasien beheimatet. Sowohl der Vater als auch die Mutter Ibn Bībīs standen in den Diensten des Ḫʷarazmšāhs. Der Vater stand zudem unter der Protektion des Šams ad-Dīn Muḥammad (b. Bahā' ad-Dīn Muḥammad), Finanzminister der Ḫʷarazmšāhe 'Alā' ad-Dīn Muḥammad (596–617/1200–1220) und Ǧalāl ad-Dīn Mangubertī (617–62/1220–1231) und Großvater der später berühmten Ǧuwaynībrüder 'Alā' ad-Dīn Aṭā Malik und Šams ad-Dīn[61], eine Verbindung, die sich später auch nachhaltig auf Ibn Bībī auswirken sollte. Der Vater gelangte durch seine Beziehungen in den Genuss einer Ausbildung zum Munšī, einem Sekretär der Staatskanzlei. Die Mutter, nach der sich Ibn Bībī lesbar stolz benannte, war geachtete Hofastrologin.[62]

---

lage. Vgl. Rıza Kurtuluş, Kanîî-i Tûsî, DİA, Bd. 24, S. 307; Vgl. auch Köprülü, ebd., S. 394f. Das hohe Ansehen, dass der Dichter auch in anderen gesellschaftlichen Gruppierungen, namentlich der persophonen Mittelschicht Konyas, genoss, geht aus dem Werk Aflākīs hervor. Der Hagiograph bezeichnet ihn als „König der Dichter" oder als „Ḫāqānī der Zeit" [Vgl. Aflākī (O'Kane), S. 153] und führt den „König der Dichter, Amīr Bahā' ad-Dīn Qāni'ī" als beispielhaften Vertreter der „angesehenen Persönlichkeiten" Konyas auf, vgl. ebd. S. 408. Zu weiteren Persönlichkeiten des kulturellen und religiösen Lebens vgl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 257f. Turans Ausführungen bleiben dagegen oberflächlich und dienen in erster Linie der Verherrlichung des ‚türkischen' Herrschers 'Alā' ad-Dīn Kayqubād I. Vgl. Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, insb. S. 389–402.

60 Meier, Bahā'-i Walad, S. 40.

61 Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 3; Zu den Ǧuwaynībrüdern vgl. Mīrzā Muḥammad Ibn 'Abdu'l-Wahhāb-i Qazwīnī (Hrsg.), The Ta'rīkh-i-Jahān-Gushā of 'Alā-u d-Dīn 'Aṭā Malik-i-Juwaynī (Composed in A.H. 658 = A.D. 1260), E.J.W. Gibb Memorial Series 16, Bd. I-III, Leiden, London 1912, 1916, 1937, hier Einleitung in Bd. I, S. XIII–XCIII; Barthold, Wilhem[/John A. Boyle], Djuwaynī, ʿAlā al-Dīn, EI^2, Bd. 2, S. 606f.; Edward G. Browne, A Literary History of Persia, Bd. 2: From Firdawsí to Saʻdí, Cambridge u.a. 1971 (Nachdr. der Originalausg., erschienen unter dem Titel ‚A History of Persian Literature', Cambridge 1906), S. 434f. und Bd. 3: The Tartar Dominion (1265–1502), Cambridge u.a. 1984 (Nachdr. der Originalausg. , A History of Persian Literature, 1265–1502', Cambridge 1902), S. 65ff.

62 Er stellt in seinem Werk fest: „Da die Befassung mit den Wissenschaften bei den Frauen etwas Sonderbares und Überraschendes ist, wurde sie sehr bewundert.", Ibn Bībī (Duda), S. 2.

Beide gelangten im Gefolge des letzten Ḫʷārazmšāh Ǧalāl ad-Dīn, der sich nach den Niederlagen gegen die Mongolen anschickte, in Iran eine neue Herrschaft zu erobern[63], im Jahre 1229 ins ostanatolische Aḫlāt.[64] Der rūmseldschukische Emir Kamāl ad-Dīn Kāmyār[65] lernte während einer Gesandtschaftsreise in das dortige Lager des Ḫʷarazmšāh im selben Jahr das Paar kennen und soll die Mutter bei seiner Rückkehr dem rūmseldschukischen Sultan ʻAlāʼ ad-Dīn Kayqubād I. (als Astrologin) empfohlen haben. Nach der Niederlage Ǧalāl ad-Dīns gegen die vereinigten Heere des Rūmseldschuken und des Ayyubiden al-Malik al-Ašraf Muzaffar ad-Dīn Mūṣā (626–634/1229–1237) in der Schlacht von Yassıçimen (1231)[66] gelangten die Eltern an den Hof des Letzteren nach Damaskus, wo sie eine ehrenvolle Aufnahme fanden.[67] Auch sie erreichte jedoch schließlich der Ruf ʻAlāʼ ad-Dīns, so dass das Paar um 1231–32 nach Konya umzog.[68] Es gelangte hier rasch in Amt und Würden; sie als Astrologin, er als „Mušrif (Intendant) der großherrlichen Kleider- und Gerätekammer“[69]. Der berufliche Erfolg der Bībī eröffnete ihrem Gatten alsbald die Gelegenheit, in den

---

63 Zu den verworrenen Herrschaftsverhältnissen in Iran in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts vgl. Spuler, Mongolen in Iran, S. 117–138.

64 Die letzten Jahre der Eltern im Dienst des Ḫʷārazmšāh waren wahrscheinlich alles andere als einfach, wenn man die Umstände in denen sich Ǧalāl ad-Dīn bewegte bedenkt: „The son of the Khwārazm-Shāh Muḥammad, whom the Mongols had driven out of his realm, he had reassembled around himself the bands of tough warriors who had formerly brought about the expansion of his father's possessions. Fleeing the Mongols, reduced to conquering in order to survive, profiting from the break-up of the Iranian powers, he carved out for himself an empire“. Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 58.

65 Zu Kamāl ad-Dīn Kāmyār, einem der wenigen rūmseldschukischen Emire, die des Arabischen mächtig waren, vgl. Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Metin, Tercüme ve Araştırmalar, (TTKY VII, 32a), 2. Aufl. Ankara 1988, S. 74–82.

66 Zu den Hintergünden dieser Allianz vgl. Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 55f.

67 Der Aufenthalt der Eltern in Syrien muss für diese sehr angenehm gewesen sein, denn es findet sich im gesamten Werk keine einzige despektierliche Stelle über al-Ašraf. Dabei ist insbesondere die Schilderung der Ereignisse, die zum Bruch ʻAlāʼ ad-Dīn Kayqubāds I. mit dem Ayyūbīden führten, besonders aufschlussreich, da sich Ibn Bībī einer gewissen Kritik an der seldschukischen Expansionspolitik in Syrien nicht enthielt und durchaus Sympathien für den Ayyūbīden erkennen lässt.

68 Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 4.

69 Ebd.

Rang eines „Munšī, eines Sekretärs beim Sultan“[70] aufzusteigen. Im Laufe seines Lebens wurde er zudem mit dem Titel eines Tarğumān „für etliche diplomatische Missionen verwendet“, bevor er „hochbetagt im Ša'ban des Jahres 670/März 1272“[71], vermutlich in Konya, starb.[72]

Die Parallelen zwischen der Familie Rūmīs und Ibn Bībīs sind unübersehbar. Beide gehören zur großen Gruppe mittelasiatischer, persophoner Exilanten, die mit ihrem mitgebrachten Know-how und vitalen Verbindungen Konya und dem Staat der Rūmseldschuken erst zu dem Renommee verhalfen, dass sie in der Folge – wenn auch nur für kurze Zeit – erhalten sollten. Hierfür spricht auch die relativ späte Akkreditierung der Rūmseldschuken am abbasidischen Hof in Bagdad. Diese erfolgte erst im Jahre 1221 und geht vermutlich auch auf sicherheitspolitische Erwägungen[73] des Kalifen an-Nāṣir li-Dīn Allāh (575–622/1180–1225) zurück.[74]

Dass die Zuwanderer ein gewisses Maß an Lokalpatriotismus pflegten, oder mindestens weiterhin von ihrer lokalen Herkunftskultur geprägt waren, beweisen die exemplarischen Hinweise Aflākīs auf entsprechende Bekenntnisse bzw. regionaltypische Ausdrucksweisen Rūmīs.[75] Hiermit korrespondiert auch die Bemerkung von Cahen/Holt, derzufolge Ğalāl ad-Dīn Mangubertī trotz des Schreckens, den er mit seinen ẖʷārazmischen Horden verbreitete, in Anatolien durchaus auch Bewunderung hervorrief. Bei den Turkmenen sei dies zurückzuführen auf „some feeling of ethnic kinship,

---

70 Ebd.

71 Ebd., S. 3.

72 Ebd., S. 4.

73 In diesem Zusammenhang sei auch auf die Verleihung des Titels „Nāṣir Amīr al-Mu'minīn“ durch den Kalifen al-Mustanṣir bi'llāh (623–640/1226–1242) an Šams ad-Dīn Iletmiš (Iltutmiš) (607–633/1211–1236), den eigentlichen Begründer des Delhi-Sultanats, im Jahre 626/1229 hingewiesen.

74 Wenngleich unklar bleibt, von wem die Initiative hierzu ausging. Einen Eindruck von dem enormen Prestigegewinn, den die formelle Anerkennung durch den Kalifen mit sich brachte, vermittelt Ibn Bībī. Vgl. Ibn Bībī (Duda), z.B. S. 101–104. Nach Aqsarā'ī empfingen bereits Mas'ūd I. (1116–1156) und Rukn ad-Dīn Sulaymānšāh (1196–1203) Beglaubigungsschreiben und Hoheitszeichen aus Bagdad. Vgl. Aqsarā'ī, S. 29, 31.

75 Vgl. Aflākī (O'Kane), 105f. (64), 263f. (314), 311 (416), 352f. (495). Auf den Bezug zu Rūm als identitätsstiftendes Element in Aflākīs Hagiographiensammlung wird im Auswertungsteil der Arbeit eingegangen.

which was clearer than in the neighbouring states“[76]. Viel interessanter und zutreffender erscheint mir allerdings die Interpretation der Haltung der mittelasiatischen Zuwanderer zu den Ḫʷārazmiern. Auch bei ihnen wurde eine positive Auffassung konstatiert. Diese sei jedoch auf lokalpatriotische Gründe zurückzuführen: „it was because of the country whence [Ǧalāl ad-Dīn Mengüberti] came, that of their ancestors, the memory of which was revived by the numerous new refugees in flight before Jalāl al-Dīn[!] himself or his Mongol adversaries.“[77]

All dies soll keineswegs in Abrede stellen, dass sich im Kleinasien des 13. Jahrhunderts eine spezifisch ‚anatolisch'-islamische Identität, auch und insbesonders unter der persophonen Bevölkerung, entwickelte. Die eigentlichen Voraussetzungen, Rūm als eigenen kulturellen Kosmos und als Hort persisch-hochislamischer Kultur wahrzunehmen und zu gestalten, ergaben sich jedoch in endgültiger Konsequenz erst sukzessive durch die fortgesetzte Zunahme entsprechender Multiplikatoren, deren kulturellen Importe und Kompetenzen im weithin befriedeten Raum rūmseldschukischer Herrschaft, besonders unter ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubād I., auf fruchtbaren Boden fielen.

---

[76] Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 58; Dieses Gefühl der Verwandtschaft relativierte sich allerdings allzu schnell als ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubād I. Teilen der Ḫʷārazmier Weidegründe in Anatolien zuwies.

[77] Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 58; Ibn Bibī erwähnt, wie ein von Ṣāḥib Šams ad-Dīn Muḥammad Iṣfahānī verfasstes Konzept des Siegesschreibens – anlässlich des Sieges ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubāds I. über den Ḫʷarazmšāh – an den begteginidischen Fürsten von Irbil (Gökböri Abū Sa’īd Muẓaffar ad-Dīn 563–630/1168–1233) „bei den [Kanzlei-]Sekretären Kritik auslöste […] weil darin der Ḫvārezmšāh Ǧalāluddīn, der sich um die muslimische Sache verdient gemacht habe, vorzüglich im Kampfe gegen die Tataren, […] als maḫḏūl und maġhūl (niedrig und [von] unbekannt[er Herkunft]) bezeichnet worden“ sei. Ibn Bībī (Duda), S. 332, Anm. 119, siehe auch ebd. S. 170.

II.2. Die historiographischen Werke der postseldschukisch-vorosmanischen Ära und ihre Verfasser

II.2.1. Al-Ḥusayn b. Muḥammad b. ʻAlī al-Ǧaʻfari ar-Ruġadī, genannt Ibn Bībī: Al-Awāmir al-ʻAlāʼīya fīʼl-Umūr al-ʻAlāʼīya[1]

II.2.1.1. Der Verfasser

Wie bereits erörtert, ist kein einziges narrativ-historiographisches Werk aus der Zeit zwischen der Begründung der Herrschaft der Rūmseldschuken (ca. 1081) und dem Verlust ihrer Souveränität im Jahre 1243 aus der Hand eines anatolischen Muslims überliefert. Die älteste zur Verfügung stehende Quelle ist die so genannte Seldschukengeschichte des Ibn Bībī *al-Awāmir al-ʻAlāʼīya fīʼl-Umūr al-ʻAlāʼīya* [„Die ʻalāʼīdischen Befehle über die ʻalāʼīdischen Angelegenheiten“]. Obgleich die Quelle recht gut bekannt ist, seien hier einige Worte über den Verfasser und sein Werk gesagt.[2]

Sämtliche Informationen über Ibn Bībī und seine Familie gehen auf das von ihm verfasste Werk und eine hiervon noch zu seinen Lebzeiten angefertigte Epitome zurück. Der familiäre Hintergrund Ibn Bībīs wurde bereits im vorgehenden Kapitel erörtert. Die Angaben, die das Original über ihn selbst birgt, sind im Vergleich dazu recht spärlich. Aufschlussreicher ist die Epitome. Aus dieser geht hervor, dass er mit vollem Namen „al-Ḥusayn ibn Muḥammad ibn ʻAlī al-Ǧaʻfarī ar-Ruġadī“[3] hieß und zu Beginn der 1280er

---

1 Original: Adnan Sâdık Erzi/Necati Lugal (Hrsg.), Ibn Bîbî, el-Evâmirü'l-'Alâ'iyye fi'l-'Umûri'l-'Alâiyye, Ankara 1956; Epitome: M. Th. Houtsma (Hrsg.), Histoire des Seldjoucides d'Asie Mineure d'après l'abrégé du Seldjouknameh d'Ibn-Bîbî, (Receuil des Textes relatifs à l'Histoire Seljoukide, Bd. 4), Leiden 1902, im Folgenden Ibn Bîbî (Houtsma); Ibn Bîbî (Duda).

2 Herbert W. Duda widmet sich im Vorwort seiner deutschen Übersetzung der Epitome, die dieser Arbeit zu Grunde liegt, eingehend der Person und dem Werk Ibn Bībīs. An gleicher Stelle bietet er auch eine knappe Übersicht und Bewertung der verschiedenen Handschriften und jeweiligen Editionen. Vgl. Ibn Bībī (Duda), Einleitung S. 1–15.

3 „Die Nisba ar-Ruġadī lässt nicht unbedingt darauf schließen, daß Ibn Bībī etwa in Ruġad in Māzenderān geboren wurde, da die Nisba ja nicht zu seinem eigenen Namen Ḥusain gehören muß.“ Ibn Bībī (Duda), S. 2.

Jahre den nicht unbedeutenden Posten des Vorstehers der Kanzlei des rūmseldschukischen Staatssekretariats inne hatte.[4] Über den genauen Karriereweg Ibn Bībīs ist nichts bekannt. Fest steht, dass er schon aufgrund seiner Herkunft in höchstem Maße für eine Karriere bei Hofe prädestiniert war. Schließlich war er schon seit seiner Kindheit oder Jugend[5] ein integrales Mitglied der ausgesuchten und vermutlich eingeschworenen Elite der rūmseldschukischen Zentralbürokratie und kam hierdurch auch in den Genuss einer entsprechend hoch qualifizierten Ausbildung. Aufgrund dessen tritt uns in der von ihm verfassten Quelle nicht allein die Perspektive eines einzelnen individuellen Mitglieds dieser Gemeinschaft entgegen, sondern auch die eines Zeitzeugen, der in besonderem Maße die Perspektive seiner sozialen Schicht wiedergab[6], für die allein er schrieb.[7]

Die Wahrnehmungs- und Interpretationsmuster Ibn Bībīs und seiner Berufs- und Standesgenossen waren in erster Linie durch die hochislamische Kultur persischer Prägung dominiert. Persisch war die Sprache nicht nur des Hofes, sondern auch anderer – wenn auch nicht elitärer, so doch immerhin exklusiver – Kreise wie der städtischen Notabeln und Intellektuellen, aber auch vieler sich in Anatolien etablierende oder entwickelnder mystischen Orden. In vielen rūmseldschukischen Städten stellte die persische Sprache die gängige Lingua franca dar.[8] Dies gilt insbesondere für die Hauptstadt Konya, von der Ibn Bībī behauptet, dass „eine Stunde des Lebens in ihr besser sei als tausend Monate in anderen Ländern“[9].

---

4 Ebd. Zur Bestimmung der Ämterbezeichnungen im Werk Ibn Bībīs vgl. A.C. Schaendlinger, Ämter und Funktionen im Reiche der Rūmseltschuken nach der „Seltschukengeschichte des Ibn Bībī, WZKM 62 (1969), S. 172-192.

5 Das Geburtsdatum Ibn Bībīs bzw. sein Alter bei der Abfassung des Werks ist unbekannt. Ebenfalls unbekannt ist, ob er schon vor der Ansiedlung der Eltern in Anatolien geboren oder ein gebürtiger Anatolier war.

6 Gleichwohl finden sich im Text Stellungnahmen und Bewertungen zu und von Personen, wie ʻAṭā Malik Ǧuwaynī oder dem Ayyubiden al-Malik al-Ašraf, die durch die Erfahrungen Ibn Bībīs und seiner Familie geprägt waren.

7 Vgl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 57.

8 Das zeitgenössische türkische Sprichwort „türk iti şehre gelicek farsice ürer“ – „Wenn der türkische Hund in die Stadt geht, bellt er auf Persisch“, vermittelt eine Vorstellung vom Status des Persischen als Sprache der Städter.

9 Ibn Bībī (Duda), S. 40.

Für das seldschukische Anatolien gilt, dass „das Persische […] neben dem Arabischen bis ins [späte] 13. Jahrhundert die wichtigste Bildungssprache“[10] war. Dies geht sogar so weit, dass es „*alles andere als vorhersagbar* [war]*, dass sich* [aufgrund der zersplitterten Sprachlandschaft] *aus den verschiedenen Varianten des Türkischen* […] *eine einheitliche osmanische Schriftsprache entwickeln würde, geschweige denn, dass auch anatolische Christen, insbesondere Griechen in Mittelanatolien und Armenier zum Türkischen als Haus- und Umgangssprache übergehen würden.*“[11]

Unzweifelhaft war Arabisch auch eine wichtige „Bildungssprache“, die von großen Teilen der Intelligenzia und Beamtenschaft beherrscht wurde. Ähnliches gilt auch für den christlichen Bevölkerungsteil, unter dem „neben Griechisch und Armenisch auch Syrisch und Arabisch“[12] von Relevanz waren. Zudem fanden sich auch geborene Araber in den rūmseldschukischen Städten, insbesondere im Bereich der orthodox-islamischen Gelehrsamkeit. In der gesellschaftlichen Bedeutung kam die Sprache des Koran allerdings nicht an das Persische heran. Die Herrscher etwa verfügten, wenn überhaupt, nur über sehr begrenzte Kenntnisse des Arabischen.[13] Spätestens mit Beginn des 13. Jahrhunderts war Persisch neben Türkisch ihr Hauptidiom, wobei einzelne Herrscher auch des Griechischen mächtig waren.[14]

---

10 Kreiser/Neumann, Kleine Geschichte, S. 53.

11 Ebd., S. 54.

12 Ebd., S. 53.

13 Nach Ibn Bībīs Darstellung war das sogar bei ʻAlāʼ ad-Dīn Kayqubād I. der Fall, unter dem die Rūmseldschuken wohlgemerkt ihren Höhepunkt erlebten. So musste der Herrscher bei einem Gespräch mit al-Malik al-Ašraf die Dolmetscherdienste des Emirs Kamāl ad-Dīn Kāmyār in Anspruch nehmen. Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 165; Zur Bedeutung der persischen und arabischen Sprache vgl. auch Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 256f.

14 Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāw I., Sohn einer griechischen Mutter, verständigte sich nach Ibn Bībī sowohl mit dem byzantinischen Kaiser als auch dem byzantinischen Aristokraten Mavrozomes auf Griechisch. Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 27f., 37. Bei ʻIzz ad-Dīn Kaykāwūs II., ebenfalls Sohn einer griechischen Mutter, dürfen Griechischkenntnisse gleichfalls vorausgesetzt werden. Dass insbesondere in Konya das Griechische eine der Verkehrssprachen war, geht aus Aflākīs Hagiographiensammlung deutlich hervor. So berichtet der Hagiograph in einer Episode, wie der seldschukische Küstenkommandeur (Malik as-Sawāḥil) Bahāʼ ad-Dīn-i Baḥrī während eines Besuchs Mawlānās in seinem Hause mit seinen griechischen Dienern in ihrer Sprache verkehrt. Vgl. O’Kane, 237 (272). Leider machen weder Ibn Bībī noch Aflākī Angaben zur ethnischen Herkunft dieses Emirs. Jedenfalls führen sie, wie auch Aqsarāʼī ihn unter den Geachteten des Reichs. Vgl. Ibn Bībī

Wie aus seinem Werk eindeutig hervorgeht, verfügte Ibn Bībī selbst über ausgefeilte sprachliche und literarische Fähigkeiten. Dies gilt in erster Linie für seine Muttersprache, das Persische. Zwar kann anhand seines Werks nicht unmittelbar erschlossen werden, wie weit seine Arabischkenntnisse reichten, denn die eingefügten Koranzitate und allenthalben anzutreffenden arabischen Verse gehörten zum Bildungsgut insbesondere der administrativen Elite. Dennoch lassen einige Umstände die Vermutung zu, dass er auch in dieser Sprache nicht unwesentlich bewandert war. Dies sind einerseits seine mütterliche Abkunft von Kamāl ad-Dīn Simnānī, dem Vorstand der Šāfi'itengemeinde von Nišapūr und dem Rechtsgelehrten Muḥammad b. Yaḥyā[15] und andererseits die Tatsache, dass die Eltern sich bereitwillig in den Dienst der arabophonen Ayyubiden von Damaskus begaben, was die Vermutung zulässt, das beide Eltern gut Arabisch konnten. Der Vater Maǧd ad-Dīn wurde höchstwahrscheinlich aufgrund eben dieser Arabischkenntnisse mit dem Titel eines Tarǧumān „für etliche diplomatische Missionen verwendet"[16]. Es ist anzunehmen, dass beide Eltern Wert darauf legten, dass ihr Sohn diese wichtige Bildungssprache auch erlernte. Ob Ibn Bībī Grie-

(Duda), S. 312f; Aflākī, ebd.; Aqsarā'ī, S. 74 und 122. Zu den höchsten Emiren des Staates gehörten auch geborene Griechen wie z.B. Iḫtiyār ad-Dīn Ḥasan b. Gavras, Mubāriz ad-Dīn Ertoquš (b. Abdallāh) oder Ǧalāl ad-Dīn Qaratāy (b. Abdallāh).

15 Ibn Bībī (Duda), S. 2; Muḥammad (Abū Sa'īd) b. Yaḥyā (476–548/1083–1153), der Großvater Ibn Bībīs, war Schüler al-Ġazzālīs und Leiter der Nizāmīya in Nišāpūr. Er wurde während des oġuzischen Überfalls im Jahre 1153, bei dem der großseldschukische Sultan Sanǧar gefangen genommen und Marw, Ṭūs und Nišāpūr aufs Schrecklichste heimgesucht wurden, grausam zu Tode gefoltert. Vgl. Richard W. Bulliet, The Patricians of Nishapur, A Study in Medieval Islamic Social History, (Harvard Middle Eastern Studies, Bd. 16), Cambridge 1972, S. 77 und 255. Trotz seiner starken Ablehnung der Türken erwähnt Ibn Bībī dieses Ereignis nicht.

16 Ibn Bībī (Duda), S. 4.; In einer qaṣīda aus dem Dīwān Sulṭān Walads taucht er unter dem Namen „Majd ad-Din Ali b. Muhammad" auf. Vgl. Herbert W. Duda, Ibn Bībī, EI², Bd. 3, S. 737f.; Die einzige bislang aufgefundene archivalische Quelle, die die Angaben Ibn Bībīs zu seinem Vater ergänzt, soll eine Stiftungsurkunde des Ǧalāl ad-Dīn Qārāṭāy aus dem Jahre 651/1253–54 sein, in der er als einer der Zeugen auftrete. Erzi behauptet mit Verweis auf diese Urkunde, dass Ibn Bībīs Urgroßvater Ḥasan geheißen habe. In der von Turan angefertigten Edition taucht eine Person solchen Namens allerdings nicht auf. Turan erkennt vielmehr in dem Zeugen Muḥammad b. 'Alī den Vater Ibn Bībīs. Vgl. Adnan Sâdık Erzi, Ibn Bibi, İA, Bd. 5/2, S. 712–718, hier S. 713; Turan, Selçuk Devri Vakfiyeleri III. Celâleddin Karatay, S. 87.

chisch oder eine andere von autochthonen Gruppen Anatoliens gesprochene Sprache beherrschte, scheint unwahrscheinlich. Einen gewissen Hinweis hierzu liefert eine Angabe bei der Darstellung des Schicksals Ġiyaṯ ad-Dīn Kayḫusrāws I. (erste Regentschaft 588/1192, zweite Regentschaft 601–608/1205–1211), der vor seinem Bruder Rukn ad-Dīn Sulaymān II. (593–600/1197–1204) über Umwege nach Konstantinopel floh. Als drei Emire der Grenzmarken, Parteigänger des Flüchtigen, diesen zur Rückkehr bewegen wollen, senden sie den Ḥağīb (Kämmerer)[17] Zakarīyā. Dieser war nach Ibn Bībī „durch die Kenntnis fremder Idiome und Sprachen bekannt“[18], weshalb er sich für den Auftrag besonders geeignet habe. Der Autor meint an dieser Stelle die Griechischkenntnisse des Kämmerers. Die Art und Weise, wie er von dessen Sprachkenntnissen spricht, erweckt den Eindruck, dass er selbst des Griechischen nicht nur nicht mächtig war, sondern das die Kenntnis dieser Sprache für ihn als etwas Kurioses, Außergewöhnliches erschien, was angesichts der Existenz griechischstämmiger Emire und Würdenträger etwas verwundert. Das Ibn Bībī zumindest in begrenztem Maße Türkisch verstand, kann aus einem Indiz abgeleitet werden, auf das weiter unten einzugehen ist.

Was die religiöse Disposition des Autors anbelangt, kann davon ausgegangen werden, dass er der šāfi‘itischen Rechtsschule folgte. Dies ist auch vor seinem erläuterten familiären Hintergrund wahrscheinlich. Zudem lässt er anlässlich der Diskussion der Frömmigkeit ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubāds I. seine Vorstellung von der Vorzüglichkeit der Šāfi‘īya vor dem ḥanafitischen Maḏhab, dem die türkischen Herrscher folgten, durchscheinen: Mit Verweis auf den Gewährsmann Ǧalāl ad-Dīn Qaraṭāy zeichnet Ibn Bībī das Bild eines Herrschers mit fester Glaubensstärke. Dies äußert sich etwa darin, dass ‘Alā’ ad-Dīn I. „ohne rituelle Waschung […] keinesfalls ein Regierungsdekret [vollzog und] dauernd […] das Buch ‚Elixier der Glückseligkeit‘ und das Buch ‚Die Lebensläufe der Könige‘ des Niẓām ul-Mulk“[19] las. Seine diesbezügliche Vorzüglichkeit zeigte sich nach Ibn Bībī jedoch vor allem darin, dass „so sehr er auch die Institutionen der Rechtsschule des Imām Abū

[17] Vgl. Schaendlinger, Ämter und Funktionen; siehe auch Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 216–234.
[18] Ibn Bībī (Duda), S. 37.
[19] Ibn Bībī (Duda), S. 100f.

Ḥanīfa […] als geboten und notwendig erachtete, […] er sich, was das Frühgebet betrifft, nach der Rechtsschule des *gewaltigen* Imām Šāfi'ī"[20] richtete.[21]

Religiöser Eifer oder Frömmelei sind dem Werk Ibn Bībīs jedoch, abgesehen von einigen (notwendigen) topischen Elementen, völlig abhold und auch das Motiv des Glaubenskampfes wird von ihm nur sehr selten bedient. Ibn Bībīs Werk steht hiermit im Gegensatz nicht nur zum Volksroman Baṭṭālnāme, sondern auch zu den osmanischen Historiographien, sei es in Form der Hofchroniken oder der volkstümlichen Überlieferungen. Explizite Ausweise religiöser oder frommer Haltung sind ebenso rar, wenn man einmal von den allenthalben in den Text eingestreuten Koranzitaten absieht. Diese dienen jedoch vor allem dem Zweck, eine Handlung zu erklären oder zu bewerten bzw. die Recht- oder Unrechtmäßigkeit einer Absicht zu verdeutlichen. Sie erfüllen zudem die Funktion eines literarischen Stilmittels. Gleichzeitig belegen sie die Bildung des Verfassers und sollten wohl auch dem Publikum schmeicheln.

---

[20] Ebd., S. 100.

[21] Es handelt sich bei dieser Episode um eine der äußerst seltenen Stellen, in welcher ein Herrscher oder eine andere Person bei der Verrichtung ritueller Handlungen gezeigt werden. Die weitaus häufigste Situation, in welcher die Akteure anzutreffen sind, ist vielmehr das fürstliche Gelage. Zu den wenigen Episoden, in denen 'Alā' ad-Dīn Kayqubād I. betend dargestellt wird, gehören die Schilderung der Schlacht von Yassıçimen und der Todestag des Sultans, an dem er es sich allerdings wieder nicht nehmen lässt, ein Gelage auszurichten. Vgl. Ibn Bībī, S. 170, 172, 198. Der hier angegebene Gewährsmann Ğalāl ad-Dīn Qaraṭāy folgte offensichtlich der ḥanafitischen Rechtsschule. Die Stiftungsurkunde seiner Madrasa lässt zwar Studenten aller vier sunnitischen Rechtsschulen zu, besteht aber darauf, dass der Professor ein Ḥanafit zu sein hat. Die Satzung der Gök-Medrese in Sivas fordert dagegen einen šāfi'itischen Professor, was zeigt, dass ihr Stifter und seinerzeit oberste Verwalter des rūmseldschukischen Staates Ṣāḥib Faḫr ad-Dīn 'Alī selbst Šāfi'it war. Vgl. Turan, Selçuk Devri Vakfiyeleri III., Celâleddin Karatay S. 75. Was das hier angesprochene Morgengebet angeht, besteht zwischen der ḥanaftischen und der šāfi'itischen maḏhab ein nur geringer Unterschied. Bei beiden besteht der Pflichtteil des Morgengebets aus zwei Raka. In der zweiten dieser Gebetseinheiten sieht die Šāfi'īyya im Gegensatz zur Ḥanafiyya allerdings den sogenannten Qunūt-Passus vor, in welchem der Betende seine Gottergebenheit besonders zum Ausdruck bringt. Das morgendliche Farḍ-Gebet der Šāfi'īyya nimmt also (unwesentlich) mehr Zeit in Anspruch und zeichnet sich durch eine besondere (obligatorische) Demutsgeste aus.

II.2.1.2. Zur Entstehung des Werks und seiner Charakteristiken

Ibn Bībī vollendete sein Werk vermutlich im Jahr 680/1281–82.[22] Zu einer Zeit also, als die Oberherrschaft der Mongolen seit bereits knapp vier Jahrzehnten anhielt und ihr mehr oder weniger strenges Protektorat seit der Hinrichtung des Parwāna Mu'īn ad-Dīn Sulaymān[23] im Jahr 1277 sich zu einem „system of direct administration"[24] gewandelt hatte.[25] Eine Besonderheit der Quelle ist ihre Entstehungsgeschichte. Die Initiative zur Abfassung des ältesten überlieferten Werks, das (Teilen) der rūmseldschukischen Geschichte gewidmet ist, kam keinesfalls aus den Reihen spät- bzw. postseldschukischer, d.h. *anatolisch*-muslimischer Eliten, sondern vom ilḫānischen Staatsmann 'Alā' ad-Dīn 'Aṭā Malik (623–681/1226–1283).[26] Dieser Vertreter des alten persischen Hochbeamtengeschlechts der Ǧuwaynīs ist der Nachwelt weniger aufgrund seines staatsmännischen Wirkens als vielmehr als Autor der ältesten Mongolenchronik „Tarīḫ-i Ǧahān Gušā", der „Geschichte des Welteroberers" ein Begriff.[27] Auf die alten und engen Beziehungen zwischen der Familie des Ibn Bībī und dem Geschlecht der Ǧuwaynīs wurde bereits hingewiesen. Ibn Bībī charakterisiert dieses Verhältnis im Vorwort zu seiner Seldschukengeschichte mit der eher vagen, letztlich jedoch sehr aussagekräftigen Formulierung, „daß er von 'Ala'uddīn 'Aṭā Malik, ebenso wie sein Vater von dessen Großvater, stets Gutes erfahren"[28] habe. Wohlgemerkt, in beiden Fällen handelt es sich ausdrücklich um ein außerseldschukisches Protektionsverhältnis: Der Vater war Günstling eines ḫwārazmischen Beamten, Ibn Bībī selbst wurde von einem ilḫānischen

---

22 Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 6.

23 Vgl. Carole Hillenbrand, Mu'īn al-Dīn Sulaymān Parwāna, EI², Bd. 7, S. 479f. Ausführlicher Nejat Kaymaz, Pervâne Mu'înü'd-dîn Süleyman, (AÜDTCFY; 202), Ankara 1970.

24 Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 292.

25 Vgl. hierzu Barbara Flemming, Landschaftsgeschichte von Pamphylien, Pisidien und Lykien im Spätmittelalter, (AKM; 36,1), Wiesbaden 1964, S. 1–66.

26 Zu Leben und Werk vgl. die Einleitung in: Qazwīnī (Hrsg.), Ta'rīkh-i-Jahān-Gushā; Barthold/Boyle, Djuwaynī, ʿAlā' al-Dīn; Storey, Persian Literatur, Bd. I/1, S. 260–266; Browne, Literary History of Persia, Bd. 2, S. 434f. und 3, S. 65ff.; Hend Gilli-Elewy, Bagdad nach dem Sturz des Kalifats. Die Geschichte einer Provinz unter ilḫānischer Herrschaft (656–735/1258–1335), (Islamkundliche Untersuchungen; 231), Berlin 2000, S. 57–75; Hoffmann, Iran unter mongolischer Herrschaft, S. 114.

27 Qazwīnī (Hrsg.), Ta'rīkh-i-Jahān-Gushā.

28 Ibn Bībī (Duda), S. 6.

Würdenträger protegiert. Der Autor stand also in einem – nicht näher erklärten – Verhältnis zu diesem hohen Beamten des ilḫānischen Staates[29], ob Zeit seines Lebens, sei dahingestellt. Jedenfalls bezeugt dieser Umstand, dass mit der Ansiedlung der Familie Ibn Bībīs in Anatolien und ihrer Einbindung in die rūmseldschukische Nomenklatur ihre Kontakte zu Mittelasien und Iran keineswegs gekappt waren. Vielmehr blieben die Verbindungen zumindest in dieser einen Beziehung vital. Ob und inwieweit der Verfasser der Seldschukengeschichte hiervon profitierte, geht aus der oben zitierten Bemerkung zwar nicht eindeutig hervor. Es scheint jedoch, dass die sukzessive Implementierung der ilḫānischen Oberherrschaft nach 1243 für die „Perser" in Rūm nicht zwingend negative Folgen hatte. Im Fall Ibn Bībīs wird sich allerdings das *Wendejahr* 676/1277[30] besonders förderlich ausgewirkt haben. Am 17. September dieses Jahres wurde Šams ad-Dīn Ǧuwaynī, der Bruder des Chronisten und langjähriger oberster ilḫānischer Beamter, zum Ṣāḥib Dīwān Anatoliens ernannt[31], um gegen die dortigen Missstände vorzugehen und ein effizientes Steuerwesen einzurichten.[32] Bei seinem Ab-

---

29 Auf seine Statthalterschaft in Irak geht ein: Heidemann, Aleppiner Kalifat, S. 12–17, 61–69, mit weiterführender Bibliographie.

30 Auffällig ist, dass Aqsarā'ī den Tod vieler Geistesgrößen, die bereits vorher verstorben waren wie z.B. Ǧalāl ad-Dīn Rūmī (st. 1273) und Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī (st. 1274), erst im Zusammenhang mit der Schilderung der Ereignisse dieses Jahres aufzählt. Vgl. Aqsarā'ī, S. 117–123.

31 Vgl. Spuler, Mongolen in Iran, S. 354; nach Rašid ad-Dīn am „7. Rabī' II 676 d. H. = 7. September 1277", Karl Jahn (Hrsg.), Ta'rīḫ-i-mubārak-i-Ġāzānī des Rašīd al-Dīn Faḍl Allāh Abī-l-Ḫair: Geschichte der Ilḫāne Abāġā bis Gaiḫātū (1265–1295), (Central Asiatic Studies; 2), 's-Gravenhage 1957, S. 22.

32 In der Epitome der Ibn Bībīschen Seldschukengeschichte liest sich der Auftrag wie folgt: „[Es] erging ein großherrliches Jarlīġ, daß der Ṣāḥib Dīwān des Reiches – Gott möge erhöhen seinen Rang [er war also zu dieser Zeit noch am Leben] – nach Rūm gehen solle, um die Untertanen zu trösten, das Land wieder aufzubauen, das Reich in Ordnung zu bringen, die Rechnungen der Finanzämter und der Liegenschaften durchzusehen, das Verdorbene auszubessern, die Neider zu erniedrigen, die flüchtig Umherirrenden wieder zu sammeln und die Widersetzlichen zu entfernen.", Ibn Bībī (Duda), S. 317. In der Epitome Ibn Bībīs findet sich, wohl aufgrund der zeitlichen Nähe zu den Maßnahmen, keine explizite Bewertung des Wirkens des Ṣāḥib Dīwān. Aufschlussreich ist an dieser Stelle das überschwängliche Lob Šams ad-Dīns, das Aqsarā'ī unter dem Eindruck der verheerenden Missstände in den folgenden knapp vierzig Jahren anlässlich der Klage über den Tod 'Alā' ad-Dīn 'Aṭā Maliks äußert. Er vergibt an den Wesir das ehrende Attribut „Helfer und Stütze der Rūmīs", der das Land mit „segensreichen und schönen Werken ge-

zug ließ er seinen Sohn Šaraf ad-Dīn Hārūn zurück, „damit er die pflichtgemäße Ausführung der notwendig gewordenen Anordnungen überwache“[33]. Bezeichnenderweise fand die „Dynastie“ der Ǧuwaynīs ihr Ende ebenfalls in Anatolien, als 689/1290 Nawrūz[34], ein weiterer Sohn Šams ad-Dīns und zugleich letzter Vertreter seines Geschlechts, durch die Hand ilḫānischer Häscher dem Pogrom an der Familie zum Opfer fiel.[35]

Die Beziehungen der Ǧuwaynīs nach und in Anatolien waren also vielschichtig. Unter diesen Umständen verwundert es nicht, das Ibn Bībī einen besonders guten Kontakt zu dieser Familie im Allgemeinen und zu ‘Alā’ ad-Dīn ‘Aṭā Malik, seines Zeichens ilḫānischer Statthalter im Irak, im Besonderen aufrechterhalten konnte. Es lässt sich gar mutmaßen, dass er seinen Posten als „Malik-i-Dīwān aṭ-Ṭuġrā (Nebenform für Ṣāḥib Dīwān aṭ-Ṭuġrā) oder Amīr-i-Dīwān aṭ-Ṭuġrā […], was soviel wie der Vorsteher der Kanzlei des Staatssekretariats, des Dīwān ar-Rasā’il wa’l-Inšā’“[36] bedeutet, letztlich diesem Verhältnis schuldete.[37] Wahrscheinlich ist er sogar von Šams ad-Dīn persönlich während dessen Anwesenheit in Rūm in diesen Rang erhoben worden.

Dass Ibn Bībī entgegen dieser Darstellung nur von seinem Verhältnis zu ‘Alā’ ad-Dīn ‘Aṭā Malik spricht[38], liegt in der Natur der Sache. Schließlich findet die Erwähnung dieser weit reichenden Beziehung im Zusammenhang

---

schmückt“ habe. [Aqsarā’ī, S. 140.] Mehr als mit dem Propheten Elias sei er mit dessen Alter Ego, dem islamischen Nothelfer par excellence „Ḫıḍr“, zu vergleichen. [Ebd., S. 81.] Der Tod des Paradiesbewohners Šams ad-Dīn selbst habe schließlich zu den desolaten Verhältnissen in der administrativen und finanziellen Verwaltung Rūms geführt, vgl. ebd., S. 144f.

33 Ibn Bībī (Duda), S. 319, vgl. auch ebd., Anm. 461.

34 Auch über ihn äußert sich Aqsarā’ī sehr positiv. Vgl. Aqsarā’ī, S. 140.

35 Vgl. Tahsin Yazıcı, Cüveynî, Şemseddin, DİA, Bd. 8, S. 144ff.

36 Ibn Bībī (Duda), S. 2. Der „Ṭuġrā’ī [war] als Leiter der Staatskanzlei […] für den gesamten Schriftverkehr des Herrschers und der Regierung verantwortlich. Besondere Schreiben wurden von ihm selbst verfaßt.“, Schaendlinger, Ämter und Funktionen, S. 190f. Vgl. hierzu Ibn Bībī, S. 342, Anm. 364.

37 Könnte es sich hierbei gar nur um eine Sinekure handeln? Dies könnte auch einer der Gründe sein, warum Aqsarā’i, dessen Werk stellenweise ausgesprochen prosopographische Züge trägt, kein einziges Wort über Ibn Bībī verliert.

38 Nicht wenige Kapitel des Originals enden mit Lobpreisungen oder Segenswünschen für den mit verschiedenen Ehrentiteln (Ḫidiv-i ‘Āẓam, ’Uluġ-i Humāyūn, ’Inanğ ’Uġurlu Ḫwāğa-i Ğahān u.v.a.m.) bedachten Auftraggeber.

mit der Erklärung für die Abfassung des Werks statt: Die maßgebliche Initiative hierfür ging vom *Historiker* Ǧuwaynī aus, dem das Werk dann schließlich auch gewidmet ist! Eine Tatsache, die sich bereits im Titel des Werks *„al-Awāmir al-ʻAlāʼīya fīʼl-Umūr al-ʻAlāʼīya"* niederschlug. Herbert W. Duda entschlüsselte ihn treffend: „[D]er von ʻAlāʼuddīn ʻAṭā Malik Ǧuwainī erteilte Auftrag zur Abfassung des Werkes, nunmehr in die Tat umgesetzt […] über die Regierungszeit des ʻAlāʼuddīn Kaiqobād I."[39]. Ebenso folgerichtig ist seine Interpretation, nach der diese Titelgebung nichts anderes ist als eine „artige Aufmerksamkeit für den Anreger, Auftraggeber und für den, dem das Werk schließlich gewidmet ist, nämlich für ʻAlāʼuddīn ʻAṭā Malik Ǧuwainī"[40]. Vor diesem Hintergrund erst erschließt sich dann auch die literarisch-stilistische Gestaltung des Werks. ʻAlāʼ ad-Dīn ʻAṭā Malik Ǧuwaynī wurde von seinen Zeitgenossen nicht nur als hochkultiviert und in seiner Eigenschaft als Förderer von Dichtung und Gelehrsamkeit gepriesen; sein „Taʼrīḫ-i Ǧahān Gušā" galt vielmehr selbst als „unrivalled model of style"[41]. So nimmt es nicht Wunder, dass Ibn Bībī sich in der sowohl literarischen wie auch inhaltlichen Ausgestaltung seines Werks am Beispiel seines Gönners und Auftraggebers orientierte. Ursache hierfür war vermutlich sein Bedürfnis, sich des Vertrauens, das Ǧuwaynī in ihn und seine literarischen und historiographischen Fähigkeiten gesetzt hatte, würdig zu erweisen. Mit der Ġaznawidenchronik Bayhaqīs[42] und den Dynastiegeschichten Nišāpūrīs[43] und Rāwandīs[44] gab es bereits Beispiele des Genres, die dem offensichtlich hoch gebildeten und literarisch beflissenen Iranier und Vertreter der anatolisch-islamischen Elite Ibn Bībī gewiss bekannt waren, auf die er also hätte zurückgreifen können. Er orientierte sich jedoch am Beispiel seines renommierten Protektors. Dies geschah auf zweierlei Weise: Einerseits durch die sprachliche Ausgestaltung des Werks bzw. die Gewichtung der literarischen Komponente und andererseits durch die Thematisierung eines zeitlichen

---

39 Ebd.

40 Ebd.

41 Barthold/Boyle, Ḏjuwaynī, S. 606.

42 Grundlegend ist hier die Untersuchung von Marylin R. Waldman, Toward a Theory of Historical Narrative. A Case Study in Perso-Islamicate Historiography, Columbus 1980.

43 Eine kurze Charakterisierung des Werks bietet Hillenbrand, Seljuq Historiography.

44 Auf das Schicksal des Rāhat aṣ-Ṣudūr in Anatolien wurde bereits im vorgehenden Kapitel eingegangen.

und regionalen Raums, für den der Verfasser sich auf – zumindest als solche suggerierte – belastbare Quellen stützen konnte.[45]

Wenden wir uns erst der literarischen Seite des Werks zu. „Getaucht in den Glanz der hochislamischen Bildung des 13. Jahrhunderts“[46] präsentierte Ibn Bībī seinen Zeitgenossen eine Darstellung rūmseldschukischer Geschichte „im literarischen Stile der Zeit“[47], der selbst wiederum nicht unwesentlich von Ǧuwaynīs Werk beeinflusst war.[48] Wie die Geschichte des Welteroberers ist auch die Seldschukengeschichte stark vom elitären Sprachgebrauch der Kanzlisten geprägt. So zeigt sich bereits bei Ibn Bībī deutlich der Zug zu literarischer Überfrachtung[49], die spätestens mit Waṣṣāf zu einem Merkmal persischer Historiographie wurde.[50] Es wäre ungerecht, dies als schlichtes Ergebnis gefallsüchtigen Übereifers des Verfassers gegenüber seinem Auftraggeber zu erklären. Schließlich handelt es sich bei dieser extensiven Umsetzung literarischer Konvention nicht allein um Ausweise sprachlicher Virtuosität und eloquenter Stilsicherheit, sondern auch und im Besonderen um eine eindeutige soziale und damit lebensweltliche Positionsbestimmung.[51]

---

45 Nur an sehr wenigen Stellen gibt der Verfasser namentlich mündliche Zeugen an. Bei der Charakterisierung und der Beschreibung der Glaubenstreue des ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubād nennt er den Emir Qaraṭāy. Bei einer anderen Gelegenheit bezieht er sich auf namentlich nicht näher genannte „vertrauenswürdige[…]“ Überlieferer, vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 100 u. 216.

46 Ebd., S. 1.

47 Ebd.

48 Dies soll keineswegs bedeuten, dass Ǧuwaynī eine solche Tradition begründet habe. Schließlich gilt bereits für frühere Zeiten, dass „muslim historical matters were part of the life of letters; and many historians were conscious of style, more conscious of being ‘literary’ than most modern historians.“ [Waldman, Historical Narrative, S. 15f.] Es trifft aber ebenfalls zu, dass mit den mongolischen Eroberungen im Mittleren Osten ein Wandel einsetzte, der in gewisser Weise durch Ǧuwaynīs komplizierten Schreibstil markiert wurde. Vgl. Spuler, Evolution of Persian Historiography, S. 131.

49 Duda spricht von „stark angeschwollene[m] rhetorischen Ballast“, Ibn Bībī (Duda), S. 9.

50 Vgl. Spuler, Evolution of Persian Historiography, S. 132.

51 Dies wird durch die Kritik an der mündlichen Überlieferung, wie z.B. im Dānišmendnāme, das anderen gesellschaftlichen Identitätsmodellen folgte, gestützt. Die Ablehnung der historischen Darstellungen gesellschaftlicher Gruppen, die nicht zur Gruppe Ibn Bībīs gehörten, ist ebenfalls eine Positionsbestimmung. Den „niederen“ Traditionen wird eine Berechtigung abgesprochen und das Eigene als das Richtige hervorgehoben. Das

Der Verfasser offenbart durch die stilistische Ausgestaltung seines Werks nicht nur sein Selbstverständnis als integrales Mitglied einer ganz spezifischen, lebensweltlich fest umgrenzten Gemeinschaft, als welche sich die elitäre Hofgesellschaft mit ihrer hoch spezialisierten Sprache und ihrem komplexen zeremoniellen und beziehungsmäßigen Gefüge verstand. Seine Formgebung ist auch das Ergebnis sozialer Reflexion. Sein Werk orientierte sich in ausgesprochenem Maße am exklusiven Selbstverständnis seines Milieus und dessen literarischen Eitelkeiten. Ibn Bībī kokettierte somit nicht allein mit seiner eigenen exzellenten Bildung, sondern wollte auch dem Geschmack seiner Standesgenossen schmeicheln, die – neben seinem Auftraggeber, der demselben Milieu angehörte – seine eigentlichen Adressaten waren. Angesichts der anhaltenden Krisensituation im islamischen Anatolien, die sich gerade im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts verstärkte, des zunehmenden Wegfalls der alten Strukturen und Gewissheiten und des Erstarkens der turkophonen Peripherien, Vorboten der sich ankündigenden Beğlik-Periode, lässt sich dieser kommunikative Aspekt auch als Versuch einer binnenintegrativen Selbstvergewisserung werten.

Zu seinem Pech – und unserem Glück – hat sich Ibn Bībī im Bewusstsein der Hochkultur allerdings derart verstiegen, dass sein letztlich verboser und rhetorisch überfrachteter Text selbst von der winzigen Bildungselite als zu ermüdend und langatmig abgelehnt wurde. Um das Wesentliche in den Vordergrund treten zu lassen, wurde eine Epitome in Auftrag gegeben, die das Werk in eine Abendgesellschaften angenehm unterhaltende Form bringen sollte, und um „die in diesem Buche geschriebenen Begebnisse und Kriegszüge ohne Weitschweifigkeit in den Beschreibungen und ohne sich in dichterischen Vergleichen zu verlieren[!], vorzulegen“[52]. Es bedurfte nach Meinung der Adressaten also nicht der komplexen literarischen Kunstfertigkeit, wie sie Ibn Bībī gepflegt hatte. Viel interessanter erschien der konkrete historiographische Wert des Werks. Dass dieser ausdrücklich anerkannt wurde, erweist sich durch das Zustandekommen der Epitome. Die Angehörigen der Hofgesellschaft erschienen dabei mehrheitlich als eine Einheit von (mehr oder weniger) Gleichen, so zumindest der Epitomator in seinem Vorwort. Er gibt als Ursache für seine Bearbeitung an, dass „die

heißt, allein die Programmatik des Werks, seiner Quellen und seiner Darstellungsweise ist bereits soziale Stellungsnahme!

52 Ibn Bībī (Duda), S. 16.

Vereinigung der Brüder[53] (der Freunde) wegen seines [d.h. des Originals] großen Umfangs Klage führte und von der Lektüre und Nutznießung ausgeschlossen blieb“[54]. Als Initiator wird hier nicht ein bestimmter hoher Würdenträger oder eine kleine Gruppe ausgesuchter Persönlichkeiten als ausschlaggebend genannt, sondern die Gesamtheit der geschichtsinteressierten Angehörigen der Hofgesellschaft, die hier als eine Gemeinschaft von Gleichrangigen dargestellt wird.

Wie Ibn Bībī auf die Klage seines Publikums reagierte, ist leider nicht überliefert. Immerhin ist bekannt, dass er sich zur Zeit der Fertigstellung des Muḫtaṣar noch unter den Lebenden befand.[55] Dies geht unter anderem aus den einleitenden Worten des Epitomators[56] hervor, der der Nennung des Originalverfassers, d.h. „des Inhabers des Diwans der Ṭuġrā, des Nāṣir al-millah wa’d-dīn al-Ḥusain b. Muḥammad, bekannt als Ibn al-Bībī“, die ehrende Floskel „dauern mögen seine vortrefflichen Eigenschaften“[57] anfügte. Die hierauf folgende Erklärung, wie und warum es zur Epitome kam, war vermutlich weniger als Information für das Publikum, sondern vielmehr als versöhnliche Geste in Richtung des Urhebers gedacht, der aller Wahrscheinlichkeit nach der ersten (und letzten?) Präsentation der „abgespeckten“ Version seiner Mühen beiwohnte. Schließlich wird sein Selǧuqnāme, „eine der Schriften der höchstgelehrten Rarität der Epochen“ (eben Ibn Bībī), als ein Buch bezeichnet, „das seinesgleichen nicht hat. Und kein Künstler wäre wohl imstande, in der Methode, die er verfolgt hat, und in der Art, mit der er das Geschenk des Wortes dargeboten hat, mit ihm zu wetteifern und sich mit ihm zu messen.“[58] Ibn Bībīs literarische Fähigkeiten wurden also durchaus als respektable Leistung gewürdigt. Allein, es fehlte an einem Herrscher, der sich vor anderen Potentaten hätte rühmen können, nicht nur über ein Werk zur Geschichte seiner Dynastie in dieser Eloquenz

---

53 Nach Duda bezeichnet die im Text befindliche Formulierung *ǧamāʿat-i iḫwān* „wohl nur das gebildete interessierte Publikum“, ebd., S. 16, Anm. d.

54 Ebd. Für eine Vorstellung vom Umfangsverhältnis zwischen Original und Epitome vgl. ebd., S. 13f.

55 Ebd., S. 16. Zum Sterbedatum Ibn Bībīs (nach 684/1285) und der Abfassungszeit der Epitome (683–684/1284–1285) vgl. ebd., S. 8–11.

56 Zur Diskussion um die Identität desselben vgl. ebd., S. 10.

57 Ebd., S. 16.

58 Ibn Bībī (Duda), S. 16.

zu verfügen, sondern auch noch den kunstfertigen Verfasser desselben unter seine Höflinge und Beamte zu zählen.[59] Auch der Auftraggeber selbst war zur Zeit der Abfassung der Epitome, die zwischen 683/1284 und 684/1285 erfolgte[60], nicht mehr am Leben. Er erlag bereits im Frühjahr 681/1283 einem Schlaganfall.[61] Was seinen Bruder Šams ad-Dīn angeht, so hatte dessen Stern, wenn er zur Zeit der Auftragsvergabe an den Epitomator nicht bereits hingerichtet war[62], seinen Glanz eingebüßt. Ibn Bībī vollendete zwar sein Werk, der Wegfall seiner alten Gönner bedeutete jedoch, dass als Rezipienten nur noch seine Standesgenossen übrig blieben, von denen er sich, mit Ausnahme der obersten Würdenträger, lediglich graduell unterschied.

Die seldschukischen Throninhaber zur Zeit der Abfassung von Original und Epitome, Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāw III. (663–681/1265–1282) und Ġiyāṯ ad-Dīn Mas'ūd II. (erstes Sultanat 681–683/1282–1284), übten keine faktische Herrschergewalt aus und werden weder im Original noch in der Epitome in irgendeiner Weise angerufen. Den Mittelpunkt der höfischen Gesellschaft, der Ibn Bībī und der Epitomator angehörten, bildete bis zu seiner Hinrichtung im Jahre 1277 vielmehr der Regent bzw. „true dictator"[63] Parwāna Mu'īn ad-Dīn Sulaymān. Nach dessen Tod wurden auch bedeutende Posten von der ilḫānischen Machtzentrale mit eigenen Beamten besetzt, was sich insbesondere im Bereich der Finanzverwaltung und Steuererhebung zunehmend bemerkbar machte. Der zu Zeit Ibn Bībīs bedeutendste Schritt in diese Richtung war die bereits genannte Entsendung Šams ad-Dīn Ǧuwaynīs als Ṣāḥib Dīwān zum Zweck des „Wiederaufbau[s] der zerstörten Gebiete und zur Einrichtung des Steuerwesens".[64] Es gelang dem Wesir gar, seinen Sohn kurzfristig in das lukrative Amt des Parwāna unter Mu'īn ad-Dīn einzusetzen. Dennoch konnte sich die seldschukische Elite einen gewis-

---

59 Zur legitimatorischen Rolle persischer Geschichtsschreibung vgl. Meisami, Persian Historiography.

60 „Der Muḫtaṣar ist […] wohl in den Monaten zwischen Oktober 1284 und Dezember 1285 n. Chr. abgeschlossen worden.", Ibn Bībī (Duda), S. 10.

61 Vgl. Barthold/Boyle, Djuwaynī, ʿAlā al-Dīn, S. 606.

62 Zur Zeit der Fertigstellung des Muḫtaṣar war Šams ad-Dīn Ǧuwaynī bereits tot. Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 10. Er wurde im 4. Ša'bān 683/16. Oktober 1284 auf Befehl Arġūns hingerichtet. Vgl. Spuler, Djuwaynī, Shams ad-Dīn Muḥammad b. Muḥammad, EI², Bd. 2, S. 607.

63 Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 222.

64 Spuler, Mongolen in Iran, S. 354.

sen Grad innerer Homogenität bewahren. So konnte sich in der Zeit der Abfassung des Originals Muğīr ad-Dīn Muḥammad, der Sohn des ehemals mächtigen Beglerbegi Tāğ ad-Dīn Mu'tazz, die Pfründe des obersten ilḫānischen Steuereintreibers sichern und sich hierbei wie bereits sein Vater auf ein großherrliches yarlıġ stützen.[65] Die obersten Ämter des Nā'ib des Īlḫān und des seldschukischen Sultans blieben ebenso wie das des Beglerbegi gleichfalls im Besitz rūmischer Würdenträger.[66] Noch waren also die katastrophalen Zustände, welche Aqsarā'ī knapp vierzig Jahre später in elegischen Worten beklagte, nicht eingetreten.

Aqsarā'ī, der zu dieser Zeit aller Wahrscheinlichkeit nach bereits als subalterner Beamter in der Finanzverwaltung seinen Dienst versah, spricht im Hinblick auf die Regierungszeit Abāqas (1265–1282) und die Anwesenheit Šams ad-Dīn Ğuwaynīs vielmehr von sprichwörtlich paradiesischen Zuständen.[67] Der Bruch, der durch die Auflösung der seldschukischen Selbständigkeit eingetreten war, wurde – so scheint es – in gewisser Weise durch die Einbindung der „Seljuqid old guard"[68] in die Herrschaft über das Land überbrückt. Hinzu kam, dass sich mindestens auf der Ebene des zivilen Beamtentums Verbindungen zu Angehörigen außeranatolischer persophoner Eliten durchaus positiv auswirken konnten, wie das Beispiel Ibn Bībīs zeigt. Die gemeinsame Sprache, kulturelle Ausrichtung und das gegenseitige Verständnis für intellektuelle und administrative Traditionen zwischen der elitären Beamtenschaft des rūmseldschukischen Staates und ausgesuchten Teilen der zivilen Nomenklatur des Ilḫān-Reiches mögen ersteren das Ende der selbständigen rūmseldschukischen Reichsherrlichkeit erträglicher gestaltet haben. In diesem Lichte erscheinen die relativ verhaltene Kritik Ibn Bībīs gegenüber der mongolischen Fremdherrschaft wie auch die hin und wieder anzutreffende heftige Bekrittelung rūmseldschukischer Herrscher –

---

65 Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 210.

66 Ebd.

67 Nach Aqsarā'īs (Pseudo-)Eulogie herrschte unter Abāqas glücklicher und gerechter Herrschaft Eintracht zwischen Wolf und Schaf, Falke und Sperling und das Land war mit dem Wohlgeruch von Ruhe und Frieden erfüllt. Vergleichbar habe sich auch die Anwesenheit Šams ad-Dīn Ğuwaynīs ausgewirkt. In dessen Zeit sei die Last, die ein jeder schultern musste, nicht drückender gewesen als das Scherflein, das die Nachtigall zu tragen hat. Vgl. Aqsarā'ī, S. 78–81.

68 Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 216.

einschließlich des verherrlichten Sultans ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubād I. – verständlich. Wohlgemerkt, Ibn Bībī beendete sein Werk zu Beginn der 1280er Jahre. In der jüngeren Vergangenheit hatten die tatkräftigen und umsichtigen Maßnahmen eines Ǧalāl ad-Dīn Qarāṭāy[69] und Parwāna Faḫr ad-Dīn ‘Alī (Ṣāḥib ‘Aṭā)[70] nicht nur den Anschein einer eigenständigen staatlichen Struktur aufrechterhalten können.[71] Vielmehr hatte sich Rūm unter der Leitung eigener Staatsmänner sogar ein hohes Maß an Eigenständigkeit bewahren und auch nach 1243 noch entsprechende Außen- und Sicherheitspolitik betreiben können.

Einige Hinweise, die die Vorstellung einer Kontinuität rūmseldschukischer Eigenart und Identität rechtfertigen,, wie sie meines Erachtens die Wahrnehmung und das Werk Ibn Bībīs bestimmen, liefert der Chronist Aqsarā’ī. Zu dessen Zeit[72] hatte sich die Position der landeseigenen Elite grundlegend verschlechtert. Auswärtige Beamte, d.h. keine Rūmīs, waren nun mit der Verwaltung des Landes beauftragt und schröpften es als Pfründe aus.[73] Erschwerend kam hinzu, dass sie keine genaue Kenntnis der Gepflogenheiten Rūms und seiner offensichtlich ganz eigenen Bedingungen und Anforderungen hatten. Aqsarā’ī, der an ihnen kein gutes Haar lässt, erregt sich furchtbar über die offensichtliche fachliche Inkompetenz und kulturelle Ignoranz dieser Leute. Die Wut und Verzweiflung darüber, dass Rūm zum Opfer von in seinen Augen korrupten Kretins wurde, durchzieht sein ganzes Werk. Ein besonders anschauliches Beispiel bietet seine Darstellung des Ṣāḥib Faḫr ad-Dīn Qazwīnī, ilḫānischer Gouverneur Rūms der Jahre 1288–1290.[74] Dieser Iraner in mongolischen Diensten folgte dem letzten großen rūmseldschukischen Würdenträger Faḫr ad-Dīn ‘Alī (st. 687/1288) ins Amt des obersten zivilen Beamten Rūms. Wiewohl er gute Kenntnisse und Fähigkeiten im Finanz- und Steuerwesen mitbrachte und

---

69 Vgl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, z.B. S. 272–275; Aydın Taneri, Celâleddin Karatay, DİA, Bd. 7, S. 251f.

70 Zu Person und Leben vgl. Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, passim.

71 Vgl. Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 175–207.

72 Aqsarā’ī beendete sein Werk im Jahr 723/1323.

73 Vertreter der alten Garde, die sich mit den Mongolen arrangierten und ihren eigenen Vorteil zu wahren wussten, werden von Aqsarā’ī im Prinzip verachtet, vgl. Aqsarā’ī, z.B. S. 149.

74 Zu seinem Wirken vgl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 296f.

durchaus auch freigebige Züge hatte[75], ist das Urteil, das Aqsarā'ī über ihn fällt, letztlich negativ. Zwar verfasst er anlässlich seines gewaltsamen Todes den Zweizeiler:

> „Was vermag schon das seerosenfarbene Schwert jenem Leib anzutun?
> Denn dessen Schuld besteht ja darin nach Seerosen zu duften."[76]

Der Grund hierfür ist jedoch weniger in seiner Sympathie für Qazwīnī zu suchen. Vielmehr bewegte Aqsarā'ī der Umstand, dass die Exekution auf das maßgebliche Wirken des ilḫānischen Wesirs Sa'd ad-Dawla zurückzuführen war.[77] Dessen jüdische Herkunft und die Tatsache, dass er „im Einverständnis mit dem eifrigen Buddhisten und Mohammedanerfeind Arġūn […] schon nach wenigen Monaten scharf gegen die Muslime vor[ging] und […] zugleich eine maßlose Vetternwirtschaft"[78] betrieb, mögen Aqsarā'ī dazu bewogen haben, Qazwīnī wegen seines unglücklichen Endes zu bedauern.[79] Festzuhalten bleibt jedoch, dass es sich hierbei wohl eher um die Parteinahme eines überzeugten und frommen Muslims für einen Glaubensgenossen handelt, der durch die Hand eines Juden gleichsam zum Märtyrer wurde.[80] Innerhalb des anatolischen Kontextes dagegen lässt der Chronist für Qazwīnī letzten Endes nur wenig Gutes gelten. Da wäre zum einen seine unmäßige Gier, die nicht nur zu einer unverhältnismäßigen steuerlichen Belastung der einfachen Bevölkerung[81], sondern auch der Beamten geführt habe. Erschwerend kommt hinzu, dass den Letzteren ihre angestammten Vorrechte – womit der Chronist vermutlich bestimmte Steuerfreiheiten meinte – vorenthalten wurden.[82] Auf der anderen Seite thematisiert Aqsarā'ī die unzureichende Bildung Qazwīnīs, die ihn für das Amt des Ṣāḥib Dīwān grundsätzlich disqualifizierte, woran auch seine schöne Kanzleihandschrift

---

75 Aqsarā'ī stellt zuerst fest, dass ihm Freigiebigkeit und Adel abgingen, um ihn dann später in der ihm eigenen inkonsequenten Haltung gar als „Ḥātam-i Ṭāyī" zu verklären. Vgl. Aqsarā'ī, S. 151 und S. 161.

76 Aqsarā'ī, S. 162.

77 Vgl. Aqsarā'ī, S. 161; Zu Sa'd ad-Dawla vgl. Spuler, Mongolen in Iran, S. 84f.

78 Spuler, ebd., S. 85.

79 Zu Aqsarā'īs mehr als deutlichen Worten über Sa'd ad-Dawla vgl. Aqsarā'ī, S. 156f.

80 Vgl. die eindrücklichen Worte Aqsarā'īs zum Ende Qazwīnīs und zum Schicksal seines Leichnams, ebd., S. 161f.

81 Vgl. ebd., S. 149 und S. 151–155.

82 Vgl. ebd., S. 151.

nichts geändert habe.[83] Besonders verhängnisvoll und gravierender als seine persönliche Disposition wirkte sich nach Aqsarā'ī jedoch die korrupte Entourage Qazwīnīs aus, die sich mehrheitlich aus Iranern zusammensetzte.[84] Der Chronist hat für sie lediglich Verachtung übrig. Allenthalben lässt er seiner Wut darüber freien Lauf, dass Rūm in die Hände von Männern geriet, „deren Angesichte tumber und ausdrucksloser als eine [weiße] Wand" und deren Herzen gerade einmal „schmuckvoller als der Hintern eines Esels" waren.[85]

Zu den Argumenten, die der Finanzbeamte gegen diese landfremde Beamtenschaft hervorbringt, gehören deren fehlende fachliche Eignung im Allgemeinen und ihre Unkenntnis der spezifischen Bedingungen und Anforderungen Rūms im Besonderen. Aqsarā'ī bemängelt nicht nur, dass die von ihnen verfassten Dokumente und Eingaben in den Dīwān fehlerhaft und unvollständig waren, sondern auch, dass sie keinen Schimmer von den fiskalischen Besonderheiten Rūms, insbesondere der Ǧizya[86] besaßen, obwohl diese doch „den wichtigsten Posten in der Steuergesetzgebung Rūms ausmachte".[87] So nimmt es nicht Wunder, wenn er den landfremden Ṣāhib Qazwīnī als eine „Null"[88] bezeichnet und seine Herrschaft als eine Zeit besonderen Unglücks für Rūm darstellt.

Im Bericht Ibn Bībīs finden sich solche Klagen über ilḫānische Bevormundung und Misswirtschaft in dieser Form nicht. Sein Bild von Šams ad-Dīn Ǧuwaynī, dem ersten ilḫānischen Wesir, der direkt mit der Betreuung Anatoliens beauftragt war, wie auch von seinem Bruder ʻAṭā Malik Ǧuwaynī ist äußerst positiv. Einerseits, weil Ǧuwaynīs Wirken sich tatsächlich günstig auf das Land auswirkte, andererseits aber auch, weil der kulturell-intellektuelle Hintergrund dieses Würdenträgers sich mit dem Ibn Bībīs und der anatolischen Hofgesellschaft deckte. Ein Fauxpas, wie er Qazwīnī unterlief, der einen Koranrezitator aufforderte, ein „ʻarš" (arab. Thron) – statt eines „ʻašr" (zehn Koranverse) – vorzutragen[89], wäre Ǧuwaynī ganz sicher

---

83 Vgl. ebd.
84 Ebd., S. 149.
85 Ebd., S. 160.
86 Vgl. Cahen, Djizya, EI², Bd. 2, S. 559–562.
87 Aqsarā'ī, S. 153.
88 Vgl. ebd., S. 149.
89 Ebd., S. 151.

nicht unterlaufen. Und selbst wenn, so hätten sich wohl eher die Anwesenden verhört, als dass der hoch geehrte Wesir sich verhaspelt hätte. Die geneigte Haltung, die Ibn Bībīs Werk gegenüber Ǧuwaynī offenbart, ist demnach auf zweierlei Faktoren zurückzuführen: Zum einen auf den positiven Einfluss seines Wirkens und seine Zugehörigkeit zur persischsprachigen intellektuellen Elite, die sich – jenseits der Unterschiede konkreter regionaler und herrschaftlicher Zugehörigkeit – auf die Gewissheit einer gemeinsamen kulturellen Grundlage und eines ebenso gemeinsamen intellektuellen Selbstverständnisses stützte; zum anderen war zur Zeit Ibn Bībīs noch eine weitgehende Geschlossenheit der rūmseldschukischen administrativen Elite gegeben.

Hillenbrand stellt hinsichtlich der persischen Historiographie generell fest: „It is difficult to identify the audience for such works.“[90] Es sei allerdings zu vermuten, „that these works were intended for a Persian-speaking intellectual elite, in Iran and later in Anatolia.“[91] In Bezug auf Ibn Bībīs Werk erübrigt sich diese Erwägung. Es ist sicher, dass Seinesgleichen, nämlich Angehörige der persophonen rūmseldschukischen Elite, nicht die vornehmlichen, sondern einzigen Adressaten Ibn Bībīs waren. Ungewiss bleibt lediglich der Anteil der zivilen und militärischen Würdenträger, wobei erstere wohl in der Überzahl waren.

Aus den Angaben des Muḫtaṣar, wie auch aus der Tatsache, dass es überhaupt zu seiner Abfassung kam, geht indes mehr hervor, als der schlichte Hinweis auf die Langatmigkeit des Originals. Der Epitomator legt sowohl Aufgabe als auch Anspruch des Originals dar: Diese hätten darin bestanden, jedermanns Wissensdurst zu stillen und der Allgemeinheit von Nutzen zu sein.[92] Der Nutzen wiederum besteht in der Vermittlung von Kenntnissen über „Begebnisse und Kriegszüge“[93], aber auch von Einschätzungen und Bewertungen sozialer, ethnischer und religiöser Gruppen und der steten Selbstvergewisserung desjenigen elitären Teiles des spät- bzw. postseldschukischen Kreises, aus dem auch der Verfasser stammte. Dass der diesbezügliche Gehalt des Werks, d.h. sein konkreter historiographischer Wert aus-

90 Hillenbrand, Seljuq Historiography, S. 75.
91 Ebd.
92 Vgl. hierzu auch Kap. I.1.3. Anm. 83.
93 Ibn Bībī (Duda), S. 16.

drücklich anerkannt wurde, erweist sich durch das Zustandekommen der Epitome auf Anregung der Hofgesellschaft. Fest steht jedenfalls, dass der Epitomator nahezu jede konkrete Information des Originals übernahm.[94] Seine Aufgabe bestand also lediglich darin, das sprachlich zu anspruchsvolle Werk in eine gefällige Form zu bringen und nicht etwa auch Inhalt und Aussage redaktionell zu bearbeiten oder gar zu verändern. Die diesbezüglichen Ausführungen Ibn Bībīs wurden folglich als nachvollziehbare und den Fakten entsprechende Deutungen akzeptiert. Der Wert der Quelle offenbart sich folglich erst durch die Epitome und den Umgang ihres Verfassers mit den faktischen Informationen des Originals.[95]

Das Originalwerk wurde demnach, bevor es in die Form des Muḫtaṣar gekürzt wurde, einer Kritik unterzogen, Inhalt und Aussagen als relevant und annehmbar befunden. Allein die Form der Darbietung wurde abgelehnt. Man kann also als gesichert annehmen, dass die Quelle nach Aussage und Wertung nicht nur dem Zeitgeschmack, sondern auch der Weltsicht, den historischen Gewissheiten und deren Interpretation seitens der Standes- und Zeitgenossen Ibn Bībīs vollends entsprach. Wäre sein Werk nicht angenommen worden oder hätte es grundsätzliche Kritiken gegeben, so wäre entweder die Epitome erst gar nicht in Auftrag gegeben worden oder es würden sich zwischen Original und Bearbeitung in der Aussage und in den Bildern fundamentale Unterschiede finden lassen. Dies ist jedoch ausdrücklich nicht der Fall. Ibn Bībīs Darstellung präsentierte somit keine neuen Kenntnisse und Einsichten über und in die rūmseldschukische Geschichte. Vielmehr repetierte der Verfasser bereits größtenteils Bekanntes und dessen ebenfalls etablierte Deutungen. Er fungiert somit als exemplarisches Gedächtnis seiner Zeit- und Standesgenossen. Assmanns Feststellung, dass „das Publikum [vom Barden] das Vertraute erwartet, vom Autor [aber] das Unerwartete“[96], steht im Übrigen nicht im Gegensatz zum hoch literaten Ibn

---

94 Vgl. hierzu Köprülü, Anadolu Selçukluları Tarihi’nin Yerli Kaynakları, S. 389; Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 57 und Ibn Bībī (Duda), Einleitung, S. 8.

95 Diese Feststellung rechtfertigt meines Erachtens die Zugrundelegung des Muḫtaṣar in dieser Arbeit in ausreichendem Maß. Köprülü bezeichnete die Epitome gar als „Anadolu Selçukluları tarihî için âdeta biricik kaynak“, als „gleichsam einzige Quelle“ zur Geschichte der Rūmseldschuken. Köprülü, ebd. Sein Beweggrund war indes, dass bis dahin lediglich der Muḫtaṣar im Druck vorlag.

96 Assmann, Kulturelles Gedächtnis, S. 98.

Bībī und seinem fraglos ebenso an Schriftkultur orientierten Werk. Wie u.a. Wolfgang Raible[97] darlegte, bilden die Konzepte von Mündlichkeit und Schriftlichkeit keine starre Dichotomie. Vielmehr bestehen zwischen diesen beiden Extrapolen gleitende Übergänge, die in der unterschiedlichen Orientierung des konzeptionellen und medialen Aspekts eines Textes erkennbar werden können. So kann ein konzeptionell schriftlicher Text durchaus mündlich realisiert werden und umgekehrt. Es besteht kein Zweifel, dass es sich bei Ibn Bībīs Werk um einen konzeptionell schriftlichen Text handelt, der allerdings vornehmlich mündlich realisiert, d.h. vorgelesen wurde![98] Was

---

97 Vgl. Wolfgang Raible, Orality and Literacy, in: Hartmut Günther u.a. (Hrsg.), Schrift und Schriftlichkeit – Writing and its Use. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung, (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft; 10.1), Berlin, New York 1994, S. 1–17; Peter Koch und Wulf Österreicher, Schriftlichkeit und Sprache, ebd., S. 587–604; Wulf Österreicher, Verschriftlichung und Verschriftung im Kontext medialer und konzeptioneller Schriftlichkeit, in: Schaefer (Hrsg.), Schriftlichkeit im frühen Mittelalter, ebd., S. 267–292; Bäuml, Verschriftlichte Mündlichkeit. Es sei an dieser Stelle darauf verwiesen, dass sich gerade die im Rahmen des Tübinger Sonderforschungsbereichs 321 veröffentlichten Untersuchungen mehrheitlich mediävistischen Fragestellungen, beispielsweise dem Komplex „Monastische Schriftkultur“ oder dem „Umgang mit kanonistischer Tradition im frühen Mittelalter“ [Eckhard Wirbelauer, ebd., S. 207–228] widmen. Vgl. auch Röhrich/Lindig (Hrsg.), Volksdichtung; Raible (Hrsg.), Symbolische Formen. Auf die Frage der Übertragbarkeit der Ergebnisse dieser mehrheitlich innerhalb der europäischen Philologien angesiedelten Forschungen auf islamwissenschaftliche Fragestellungen (hier insbesondere im Bereich der arabischen Epik) geht kritisch ein: Ott, Metamorphosen, hier insb. S. 138–189. Ott erkennt unbezweifelbare Gefahren „in der Versuchung, die aus diesen Forschungen hervorgegangenen Ergebnisse, Begrifflichkeiten und methodischen Instrumentarien an eine Literatur heranzutragen, die ein grundsätzlich anderes Verhältnis zu Faktoren wie Konzeption, Auktoralität und textueller Kohärenz“ voraussetzt. Ebd., S. 139.

98 Paul Goetschs Theorie der „fingierten Mündlichkeit“, d.h. der „Rückwendung zur Mündlichkeit in literarischen Werken [als einer] Komponente des Schreibstils und oft auch der bewussten Schreibstrategie des jeweiligen Autors“, die sich eben in *fingierten* direkten Ansprachen an ein ebenso *fiktives* Publikums äußern, mag in ihrer Schlüssigkeit dazu verleiten, den Ibn Bībīschen Text sowohl auf der konzeptionellen wie auch auf der medialen Ebene in den Bereich der Schriftlichkeit zu verorten. Die eigentliche Bestimmung des Werks scheint jedoch vornehmlich im Vortrag vor dem exklusiven Hofpublikum gelegen zu haben, ohne dabei das individuelle „Studium des Buches“ auszuschließen. Vgl. Paul Goetsch, Fingierte Mündlichkeit in der Erzählkunst der entwickelten Schriftkulturen, Poetica 17 (1985), S. 202–218; Ibn Bībī (Duda), Vorwort bzw. Konzeptmonolog des Epitomators, S. 16f.

den Inhalt, d.h. die „in diesem Buche geschriebenen Begebnisse und Kriegszüge“[99], Anekdoten und Charakterstudien anbelangt, so entsprangen sie nicht der autonomen Feder des Verfassers. Dieser bediente sich vielmehr des Bestandes historischer Gewissheiten, die er sich mit seinen Standesgenossen teilte. Es handelt sich somit auch nicht um die originellen Interpretationen Ibn Bībīs. Sein Verdienst lag vielmehr in der Sammlung, Kontextualisierung und literarischen Ausgestaltung der Erinnerungen seiner Standesgenossen und der bei Zusammenkünften unter ihnen kursierenden Überlieferungen. Ibn Bībī war also nicht „allein mit sich und seinem Herzen“ und musste nicht „sein innerstes Selbst auswringen“[100]. Denn mit der „Schriftlichwerdung von Überlieferung“ in seiner Seldschukengeschichte verfolgte er keinesfalls die Schaffung von „etwas Eigenem und Neuem“, das im Gegensatz zur Tradition stand.[101] Sein Werk sollte sich vielmehr in völliger Übereinstimmung mit der ganz spezifischen Tradition seines Milieus befinden.

II.2.1.3. Die Quellen Ibn Bībīs

Ibn Bībīs Seldschukengeschichte umfasst den Zeitraum von 588/1192 bis 679/1280, wobei er keine Chronik im engeren Sinne verfasste.[102] Vielmehr handelt es sich um den zeitgenössischen Bericht eines Vertreters der spätseldschukischen Elite, in dem exemplarisch die Wahrnehmung der (mehr oder weniger glorreichen) Vergangenheit und der damals jüngsten Ereignisse innerhalb des rūmseldschukischen Herrschaftsgebiets wiedergegeben wurden. Ibn Bībīs Werk fehlt jegliche auktoriale Attitude und er will keinesfalls belehren wie andere Verfasser persischer Historiographien, zu denen

---

99 Ebd., S. 16.

100 Assmann, Kulturelles Gedächtnis, S. 99.

101 Ebd.

102 Spuler macht hier aus der Not eine Tugend und bezeichnet das Werk in Ermangelung einer treffenderen Bezeichnung als historische Spezialgeschichte, deren „Darstellung der kleinasiatischen Verhältnisse durchaus auf eigenen Füßen steht und hohen Wert besitzt.“, vgl. Ders., Mongolen in Iran, S. 10 und ebd. Anm. 2; vgl. auch Hillenbrand, Seljuq Historiography, S. 76; zur muslimischen Memoirenliteratur und zur Bewertung des Einflusses der Persönlichkeit Ibn Bībīs auf seine Geschichtsschreibung vgl. Lutz Richter-Bernburg, Der syrische Blitz. Saladins Sekretär zwischen Selbstdarstellung und Geschichtsschreibung, (Beiruter Texte und Studien; 52), Beirut 1998.

auch der spätere Aqsarā'ī gehört. Die Absicht Ibn Bībīs war vielmehr, Überlieferungen über vergangene Zeiten zu sammeln und sie, gemeinsam mit Betrachtungen zu den jüngsten Geschehnissen seiner Zeit, in informativer und (standesgemäß) unterhaltsamer Art und Weise zu präsentieren. Bedeutsam ist in dieser Beziehung seine Bemerkung, dass er sich anhand fehlender und verlässlicher Quellen außerstande gesehen habe, den eigentlichen Auftrag Ğuwaynīs, nämlich die Abfassung einer Historiographie zur gesamten Geschichte der Rūmseldschuken in die Tat umzusetzen. Darum habe er ein historisches Werk verfasst, das sich mit demjenigen Teil der rūmseldschukischen Geschichte befasst, der sich in sowohl zeitlicher als auch sozialer Hinsicht in seiner aktuellen und erlangbaren Reichweite befand.[103] Dieser erstreckt sich auf jenen Zeitraum, für den er – mangels schriftlicher Quellen – auf entsprechende mündliche Quellen, auf Informanten zurückgreifen konnte.[104] Er stützt sich auf Zeitzeugen, die entweder die Ereignisse in der thematisierten Periode persönlich miterlebt hatten und aus erster Hand berichten konnten, oder auf solche Gewährsmänner, die über den Weg gruppeninterner Überlieferung (vermeintlich) verlässliches Wissen über Geschehnisse und Entwicklungen im rūmseldschukischen Gebiet und das Wirken der Reichsoberen vermitteln konnten.

Ibn Bībīs Behauptung, dass er bei den Recherchen für sein Werk keine belastbaren, d.h. für ihn glaubwürdigen Quellen zur seldschukischen Frühzeit, weder in schriftlicher noch in mündlicher Form, vorgefunden haben will, hat mehrere Seiten.[105] Zum einen lässt sich hier ein impliziter Wahrheitsanspruch erkennen: Bei seinem Werk will er sich in aufrichtiger Weise nur jener Zeiträume angenommen haben, zu denen er über (vermeintlich) gesicherte Informationen verfügte und die er in ebenso wahrheitsgetreuer Manier wiedergegeben habe. Es stellt sich jedoch die Frage, wer seine Gewährsmänner waren. Wer war für ihn glaubwürdig, wer konnte es für ihn überhaupt sein?

Sicher scheint, dass er sich auch auf Erzählungen seiner Eltern stützte, deren Vorstellungen und Deutungen gewiss nicht im Gegensatz zum Rest

---

[103] Vgl. Schütz/Luckmann, Strukturen der Lebenswelt, S. 137.

[104] Adnan Sâdık Erzi meint, dass dieser Umstand den historischen Aussagegehalt und den Wert der Quelle für die Zeit vor Ibn Bībī stark relativiere. Vgl. Ders. İbn Bîbî, S. 713.

[105] Zur Frage der Quellen Ibn Bībīs vgl. ebd.; Melville, Early Persian Historiography of Anatolia, S. 142ff.

der Hofgesellschaft standen. Deutlich wird dies z.B. an dem Bild des vormaligen Patrons der Eltern, des Ayyubiden al-Malik al-Ašraf. Ibn Bībī zeichnet sowohl von dieser Person als auch anderen Vertretern der ayyubidischen Herrschersippe ein grundsätzlich positives Bild, was sicherlich auch mit den familieninternen Erzählungen über das wohltätige Wirken al-Ašrafs zu Gunsten der Eltern zusammenhängt. Dies geht so weit, dass er seldschukische Begehrlichkeiten gegenüber ayyubidischem Territorium als ungerecht und treulos bezeichnet, so z.B. bei der Bewertung des Charakters und der Expansionsgelüste 'Izz ad-Dīn Kaykāwūs' I. (608–616/1211–1220). Als der Herr von Aleppo al-Malik aẓ-Ẓāhir Ġiyāṯ ad-Dīn (582–613/1186–1216) nach seinem Tod einen unmündigen Sohn hinterließ und die Regentschaft von der Mutter des Knaben ausgeübt wurde, die wiederum die Schwester des von Ibn Bībī hochverehrten al-Malik al-Ašraf war, „hielt Kay Kāwūs dies für eine gute Möglichkeit sich beständig in Syrien festzusetzen."[106] Die Emire raten ab, nicht allein aus strategischem Kalkül, sondern auch aufgrund moralischer Bedenken:

> „Wenn nämlich auch jenes Kind in allzu geringem Lebensalter in der Residenz des Reiches seines Vaters Herrscher geworden ist, so hatten sich doch seine Vorfahren und Großväter immer der Zuneigung und Liebe zu dieser unserer Dynastie gerühmt, Gaben und Geschenke und zur Zeit des Hilfebegehrens Truppen gesandt. Und jetzt, da er als Waise zurückgeblieben, wird er, wenn ihn irgend ein anderer angreift, auch unsere Macht um Hilfe anflehen und bei ihr Schutz suchen. […] Würde nun Euere Hoheit die unheilvolle Sichel schärfen, um die Saatfelder der Länder jenes Nachfolgers abzumähen, so würde dies bei den großen und gewaltigen Königen und Sultanen der Zeit keinen Gefallen finden."[107]

Der Sultan verschließt sich jedoch und stellt in seiner Unbesonnenheit fest:

> „Sobald ein Sultan sich mit der Rüstung der Macht bekleidet und das Roß der Welteroberung unter den Sattel zwingt, weicht er vom Wege der Freundschaft ab."[108]

Durch das Eingreifen al-Ašrafs zu Gunsten seines Neffen wurden die Seldschuken in Nordsyrien allerdings entscheidend geschlagen. Das ganze Unternehmen ging für 'Izz ad-Dīn Kaykāwūs I. also unglücklich aus und er verlor alle seine bisherigen Eroberungen in der Region (Marzbān, Rāban und

---

106 Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 52; vgl. auch Cahen Pre-Ottoman Turkey, S. 123f.
107 Ibn Bībī (Duda), S. 82.
108 Ebd.

Tell Bašīr).[109] Ibn Bībī verbirgt seine Bestürzung über diesen Eroberungsversuch des Sultans nicht.[110] Sowohl diese Aktion als auch die anschließende hinterhältige und grausame Todesstrafe, die ‘Izz ad-Dīn über zahlreiche seiner Emire verhängte[111], da er sie für die Niederlage verantwortlich machte, prangert der Chronist ausdrücklich als unbesonnenes und sündhaftes Vergehen an. Zwar bereut der Sultan, doch

> „Wenn das Glas der Hand entfallen und die Karaffe zerschellt ist,
> Was nützt es da, die Lippe zu beißen und die Hand zu reiben!“[112]

Kurz hernach stirbt der Sultan, nachdem ihm „aus der unsichtbaren Welt im Traume gar viele Vorwürfe gemacht“ wurden und er daraufhin von den „Leiden des hektischen Fiebers“ überfallen wurde.[113] Ibn Bībī schließt das

---

109 Vgl. Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 52.

110 Ibn Bībī zitiert gar Malik al-Ašraf, wie dieser vor der Schlacht seine Truppen mit den Worten „Herbei, ihr Muslime!“ zum Kampf anfeuert. Der Verfasser unterstreicht hiermit drastisch die Verfehlung ‘Izz ad-Dīns, der gegen Muslime in den Krieg zieht! Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 87.

111 Er ließ sie allesamt „mit auf den Nacken gelegter Turbanbinde und gefesselten Händen in ein Haus […] tun, rings um das Haus herum […] Feuer anzünden und jene *Schuldlosen* zu verbrennen.“, Ibn Bībī (Duda), S. 89, Hervorhebung von mir.

112 Ebd.

113 Ebd. Es handelt sich hierbei um ein Topos, das uns in der zweiten Hälfte des Werks ein weiteres Mal begegnet und zwar im Zusammenhang mit der Säuberungsaktion, die der Parwāna Mu‘īn ad-Dīn Sulaymān, nach der zweiten Flucht ‘Izz ad-Dīn Kaykāwūs II. an dessen Parteigängern vollführte. Ibn Bībī hält mit seinem Urteil nicht hinter dem Berg, wenn er berichtet, dass Mu‘īn ad-Dīn, der nach den hier geschilderten Aktionen zur herausragenden Persönlichkeit des Reiches avancierte, „alle hervorragenden Persönlichkeiten und Amtswalter […], die sich der Zuneigung zu Sultan ‘Izzuddīn gerühmt hatten […], zu Alīğāq [sandte], damit man alle den Grad der Märtyrerschaft erreichen lasse. Als diese Schar wider das Recht zur Hinrichtung geführt worden war, erhielt Alīğāq im Traume aus der übernatürlichen Welt eine so strenge Zurechtweisung, dass er aus Entsetzen darüber erwachte, und er sah überirdisches Licht über den letzten Ruhestätten jener Getöteten, denen (von Gott) verziehen worden war. Bestürzt sprach er zürnende Worte gegen den Pervāne.“ Ibn Bībī (Duda), S. 286. In beiden Fällen dient das Bild des Traumes dazu, die Unrechtmäßigkeit einer vollzogenen Tat, hier jeweils der Mord an ‚unschuldigen’ Emiren, zu verdeutlichen. Im ersten Fall wird der Schuldige eindeutig benannt und die göttliche Strafe folgt auf dem Fuß. Im hier zitierten zweiten Beispiel erhält lediglich Alīğāq, als der konkrete Ausführende die Belehrung, während der Parwāna sozusagen unbehelligt davonkommt. Durch seine Wortwahl identifiziert der Autor Mu‘īn ad-Dīn als den Hauptschuldigen. Zu Alīğāqs verwandtschaftlichen Beziehungen siehe z.B. Togan, Umumî

Kapitel mit den Worten: „Es steht zu hoffen, dass die guten Werke der ersten Zeiten seines Lebens auslöschen werden die Sünden seiner letzten Zeit“[114], was seine (und seines Auditoriums) eindeutige Haltung zum gesamten Geschehen einerseits und zur Persönlichkeit des Herrschers andererseits klar zum Ausdruck bringt.[115] Gewiss stützte sich Ibn Bībī hierbei nicht allein auf die Erzählungen und Einschätzungen seiner Eltern.[116] Das erste Kriterium, das seine Informanten zu erfüllen hatten, war die spezifische Schichtzugehörigkeit. Das heißt, sie mussten aus der Perspektive des Hofes berichten können. Denn Ibn Bībīs Seldschukengeschichte ist eine Darstellung des höfischen Lebens und der hohen Politik. Ereignisse, die sich jenseits der Staatsgeschäfte oder außerhalb des Lebensbereichs der herrschenden Elite abspielten, interessierten ihn nicht oder nur insoweit, als sie für diesen Personenkreis von Bedeutung waren. So ist der gesamte Text von der Perspektive der Emire und Würdenträger und ihrer Kultur geprägt.

Zu den Besonderheiten der höfischen Kultur gehört das Gelage. So ist es kein Wunder, wenn der Leser die Akteure immer wieder bei einem vom Sultan selbst oder einem seiner Emire ausgerichteten, zuweilen auch kräftigeren Umtrunk antrifft.[117] Überraschend ist allerdings, dass die Zechereien

---

Türk Tarihi’ne Giriş, S. 235f., 246. Vgl. auch die Angaben Rašīd ad-Dīns in: Jahn, Ta’rīḫ-i-mubārak-i-Ġāzānī, passim.

114 Ibn Bībī (Duda), S. 90.

115 Dies soll keinesfalls bedeuten, dass Ibn Bībī eine grundsätzlich ayyubidenfreundliche Haltung hatte. Der Fall al-Kāmil Nāṣir ad-Dīn Muḥammads (615–635/1218–1238) und seines erfolglosen Invasionsversuchs ist hier beispielhaft. [Vgl. hierzu auch Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 63f.] Ibn Bībīs Stellungnahme zu al-Kāmil und seinen Absichten ist eindeutig: „Im Jahre 630 [1232–33] beschränkte sich Malik Kāmil aus Unverstand und reiner Unverschämtheit nicht auf den Besitz von Ägypten und auf die Herrschaft über Jemen, vielmehr wollte er durch Angliederung auch das Land Rūm in Besitz nehmen und Verwandtschaft und Freundschaft in Grausamkeit und Fremdheit verwandeln.“ Ibn Bībīs Behauptung, dass in der anschließenden Schlacht auf seldschukischer Seite allein ein Franke gefallen sei, während die „Armee Syriens ganz und gar“ geschlagen wurde und viele Tote zu beklagen hatte, dient als endgültiger Beweis, dass in diesem Fall das Recht sich auf seldschukischer Seite befand. Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 184–187.

116 Ibn Bībīs Vater, hätte, wäre er nicht vorher gestorben, auch zur Hörerschaft gehört.

117 Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 68, 70, 104, 117, 129, 133, 141, 146, 163–166, 173f., 178, 198, 208ff., 243, 252, 292. Bei der Häufigkeit der im Texte vorkommenden Gelage wird man leicht an jene Bestimmung des Ilḫān Ġāzān erinnert, wonach dem Herrscher Konzepte von Urkunden aus der Staatskanzlei zur Unterschrift oder Einfügung von Zusätzen und

auch an ‚heiligen' Tagen, etwa im Ramadan[118] bzw. zum Ramadanfest[119] stattfinden. Hinzu kommt, dass über ebendiese – nicht immer feucht*fröhlichen* – Zusammenkünfte mit unverblümter Selbstverständlichkeit berichtet wird. Gewiss, das Gelage gehört zu den topischen Elementen der Darstellung fürstlicher Lebensgestaltung und höfischen Geschehens. Es wäre jedoch überzogen, diese Szenen als rein narratives Element zu bewerten. Im Gegenteil, die Häufigkeit und bisweilen nüchtern-detailträchtige Schilderung Ibn Bībīs, wie auch die Tatsache, dass das Gelage oft Schauplatz wichtiger Entscheidungen und Auseinandersetzungen innerhalb des Dīwāns ist, zeigt, dass wir es hier auch mit der Widerspiegelung realer Verhältnisse zu tun haben. Bis auf eine Stelle geht der Text im Übrigen nicht auf die Unvereinbarkeit zwischen Weingenuss und religiösem Gesetz ein.[120] Bei dieser Stelle handelt es sich um den offensichtlich allabendlichen Schlaftrunk des Malik al-Umarā' Ḥusām ad-Dīn Amīr Čobān.[121] Amir Čobān leitete als Feldherr das (seldschukische) „Heer des Islam"[122] in der Kampagne gegen die heidnischen „Qifǧāq" und „Rūs"[123], die mit der Eroberung der Stadt Suġdāq/Soldaïa auf der Krim im Jahre 1225 endete.[124] Nach siegreicher Schlacht,

> „zur Nacht, als sich der goldgekleidete Sultan auf das Lager tiefschwarzer Seide begab[125], wandte sich der Malik al-Umarā', stark gemacht durch Gott[!], durch das strahlende Herrscherglück des Sultans und durch die Macht des Heeres, zum Ruheort. Nachdem er die Mahlzeit eingenommen hatte, dachte er an den Wein und sagte: „Da die Erde vom Blute des Übelwollenden ganz trunken geworden ist, muß man das Blut des Weingefäßes,

---

Änderungen nur vorzulegen waren, „wenn dieser nicht betrunken war.", Spuler, Mongolen in Iran, S. 291.

118 Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 173.

119 Ebd., S. 174.

120 Ganz andere Töne entnehmen wir dagegen der Darstellung Aqsarā'īs. Vgl. hierzu das folgende Kapitel.

121 Zu den Čobāniden vgl. Bosworth, Islamic Dynasties, S. 231.

122 Ibn Bībī (Duda), S. 137.

123 Vgl. ebd., S. 130–139.

124 Hierzu vgl. z.B. A. C. S. Peacock, The Saljuq Campaign against the Crimea and the Expansionist Policy of the Early Reign of 'Alā' al-Dīn Kayqubād, Journal of the Royal Asiatic Society 16/ii (2006), S. 133–149; siehe auch Spuler, Die Goldene Horde. Die Mongolen in Rußland 1223–1502, 2. erw. Aufl., Wiesbaden 1965, S. 15f., Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 125f.; Svat Soucek, Sughdaḳ, EI², Bd. 9, S. 773f.

125 D.h. als die Sonne untergegangen war.

obwohl es verboten ist, zur Wohlfahrt des Leibes für erlaubt halten; denn vom Blut des Feindes ist weder das Klare noch der Bodensatz mehr da."[126]

Allein an dieser Stelle wird explizit auf das islamische Alkoholverbot Bezug genommen, um es dann allerdings aus therapeutischen Erwägungen gleich wieder fallen zu lassen.

Ob der Emir nun tatsächlich nach erfolgreich verrichteter Arbeit trank oder nicht, ist – abgesehen von der Unmöglichkeit eines Nachweises – zweitrangig. Ebenso unklar bleibt, ob Ibn Bībī die Information einem Gewährsmann verdankte, oder ob es sich hierbei nicht doch nur um ein topisches Element handelt, das der Illustration des wohlverdienten Feierabends des Kriegsmanns dient.[127] Was übrig bleibt, ist ein weiterer Hinweis zur Eingrenzung der Rezipientengruppe. Die prominente Rolle des Gelages oder zumindest des Weingenusses und seine Erwähnung im Zusammenhang mit sakralen Tagen oder Ereignissen und Handlungen mit auch religiöser Konnotation[128], kurz die Darstellung auch derjenigen Seiten des höfischen Lebens, die mit dem religiösen Gesetz unvereinbar waren[129], zeigt, dass Mitglieder des religiösen Establishments vom Genuss des Werks weitgehend ausgeschlossen waren. Umgekehrt kann man hierin auch einen Hinweis darauf erkennen, dass Vertreter dieser sozialen Gruppe nicht zu den (vorrangigen) Gewährsmännern Ibn Bībīs zählten.

---

126 Ibn Bībī (Duda), S. 137 (Hervorhebung von mir).

127 Es sei im Übrigen darauf hingewiesen, dass die Szene ansonsten keine weitere Bedeutung für das geschilderte Gesamtgeschehen hat.

128 Die Schilderung der Suġdāq-Kampagne birgt auch Elemente des Glaubenskampfes. Das seldschukische Heer ist das „Heer des Islam", das „stark gemacht [wird] durch Gott", die gegnerischen Truppen dagegen „ungehorsame[…] Ungläubige". Beim Einzug des siegreichen Heerführers in Suġdāq legt sich dieser „den heiligen Koran auf goldenem Teller […] auf das Haupt […]. Von einer erhöhten Stelle ließ dann der Mu'eḏḏin den Gebetsruf erschallen. Das Schlagholz des Gesetzes der Jesusanhänger wurde aber in kleine Stücke zerbrochen. In weniger als zwei Wochen errichteten sie eine Moschee […] Und man setzte Mu'eḏḏine, Prediger und Kadis ein." Vgl. ebd., S. 134–139.

129 Selbst Eidleistungen werden bei Ibn Bībī mit Wein begossen. Genannt wird in diesem Zusammenhang das Friedensabkommen zwischen Seldschuken und den Resten des ḫʷārazmischen Heeres. Der seldschukische Emir Sinān ad-Dīn Qımaz „zog […] den Reisekoran aus der Umhüllung, legte die Hand auf ihn und schwor […]. Qyrḫān […] und die übrigen Emire [der ḪʷārazmIer] kamen alle zusammen und beschworen[, dass sie heimlich und offen mit dem Sultan gemeinsame Sache machen würden]. Dann bot man Wein an.", ebd., S. 181.

Die Beherrschung der persischen Sprache scheint eine weitere Bedingung gewesen zu sein, die ein Gewährsmann Ibn Bībīs zu erfüllen hatte. Es ist allerdings wahrscheinlich, dass Ibn Bībī auch des Türkischen mächtig war. Dies ergibt sich aus seiner Ablehnung der mündlichen Vorträge über die Ereignisse der dānišmendīdischen und seldschukischen Frühzeit in Anatolien. Der Epitomator hebt diese negative Haltung ausdrücklich hervor. Als Begründung für den vergleichsweise kurzen Berichtszeitraum, auf den sich das Gesamtwerk erstreckt, und als Erklärung für die Tatsache, dass die turkmenische Landnahme, die Etablierung der türkisch-islamischen Herrschaften und Fürstentümer in Anatolien und ihr Verhältnis untereinander völlig ignoriert werden, führt er an, dass

> „die Art und Weise der Herrschaft des Sultan Sulaimān b. Qutlumuš b. Isrā'īl und die näheren Lebensumstände seiner großen Emire, wie Emir Mengüček und Emir Artuq und Emir Dānišmend nicht genau bekannt wären, es an historischen Werken für jene Epoche vollständig mangelte, und man den Worten der Überlieferer und den Erzählungen der gewerbsmäßigen Erzähler, die jener Epoche bereits fern standen, schon aufgrund ihrer widerspruchsvollen Überlieferungen nicht trauen könnte“[130].

Das letztere Argument gab hier wohl den entscheidenden Ausschlag. Es gab also durchaus Vorträge auch bei Hofe, in denen die Zeit der Landnahme überliefert und auch verherrlicht wurde. Vermutlich handelte es sich hierbei um jenes Material, über das wir heute in Form des Dānišmendnāme verfügen. Ob die heute vorhandene, aus osmanischer Zeit stammende Version dieses Volksromans tatsächlich auf eine in seldschukischer Zeit erstellte Vorlage zurückgeht, wie vom osmanischen Historiker Gelibolulu Muṣṭafā ʻAlī (948–1008/1541–1600) behauptet, sei einmal dahin gestellt. Aus Ibn Bībīs Bemerkung geht jedenfalls hervor, dass es zumindest mündliche Vorträge über die entsprechende Zeit gab. Diese scheint er selber gekannt und beim Publikum entsprechende Kenntnis – einschließlich der Übereinstimmung mit ihm in ihrer Ablehnung – vorausgesetzt zu haben.

Woher nahm er aber die Sicherheit, diese als für einen historiographischen Bericht scheinbar unqualifizierten Quellen abzulehnen? Handelte es sich bei den Widersprüchen zwischen den einzelnen Vorträgen zum selben Thema etwa um die Auswirkungen der formgebenden Kraft der mündlichen

[130] Ebd., S. 16f.

Überlieferer, wie sie im Kapitel zum Volksroman (Kap. I.2.2.) angesprochen wurden? Lieferte also die Tatsache, „dass jeder Vortrag zugleich eine dichterische Neuschöpfung [war und] der Ehrgeiz der Vortragenden […] sie dazu [führte], [ihren Stoff] anders zu gestalten als sie diese früher einmal gelernt“[131] hatten, Ibn Bībī das Hauptargument zur Ablehnung dieses (mündlichen!) Überlieferungsguts? Angesichts der Vorlage, der er folgte, und der Art und Weise, wie Ğuwaynī mit seinem Quellenmaterial umging, scheint dies durchaus wahrscheinlich. Es ging Ibn Bībī also u.a. darum, verlässliche – weil sich nicht widersprechende – Informationen zu verarbeiten. Schließlich ist zu betonen, dass sich das Werk – unter der zweifellos dicken Kruste literarischer Konvention – in seinen konkreten Aussagen und in der Darstellung durch ein respektables Maß an Nüchternheit auszeichnet.

Bei Berücksichtigung einerseits der streng literaten Grundhaltung, die Ibn Bībī offenbart, und der stilistischen Form der mündlichen Vorträge andererseits, wie sie der Volksroman des Dānišmendnāme erkennen lässt, zeigt sich, dass Überlieferungen der letzteren Art von den Angehörigen des Milieus Ibn Bībīs grundsätzlich auch aufgrund ihres *unedlen* Stils abgelehnt werden konnten, wobei wir allerdings nicht um die jeweilige konkrete Performanz der Vorträge wissen, die ja letztlich dem Können des jeweiligen Erzählers überlassen blieb. Mit einiger Wahrscheinlichkeit kann zudem davon ausgegangen werden, dass der überwiegende Teil dieser Überlieferungen über die kriegerischen Taten der heldenhaften Führergestalten der frühen Landnahmezeit überwiegend in türkischer Sprache formuliert war[132]: aus Sicht der mehrheitlich persophonen administrativen Hofclique ein weiteres Gegenargument. Selbst im Fall, dass die Überlieferungen in einem mehr oder weniger elaborierten Persisch vorgetragen wurden, kann davon ausgegangen werden, dass sie dem literarischen Geschmack der persophonen und hochgebildeten Elite nicht entsprachen. Zudem besteht die Möglichkeit, dass Ibn Bībī die seinem kulturellen Horizont nicht entsprechende Form des Volksromans aufgrund der Fülle ihrer phantastischen, ahistorischen und anachronistischen Bestandteile als zweifelhafte Elemente min-

131 De Vries, Heldenlied und Heldensage, S. 238ff.

132 Necati Demir äußert die Vermutung, dass der ursprüngliche (d.h. seldschukische) Text des Dānišmendnāme zwar viel stärker als die spätere osmanische Redaktion vom Persischen geprägt war, dabei aber dennoch den Regeln türkischer Syntax folgte. Vgl. Dānišmendnāme (Demir), Bd. 3, S. 33.

derwertiger Abendunterhaltung ablehnte.[133] Schließlich darf nicht vergessen werden, welche Programmatik er seinem eigenen Werk zu Grunde legte.

---

[133] Vgl. hierzu auch Kap. I.2.2. Anm. 61. Falls die Behauptung Gelibolulu Muṣṭafā ʻAlīs, die Niederschrift des Dānišmendnāme sei erstmals vom seldschukischen Sultan ʻIzz ad-Dīn Kaykāwūs II. (1246–1249) veranlasst worden, zutrifft, dann bedeutet dies, dass Ibn Bībī nicht allein die mündlichen Vorträge von „gewerbsmäßigen Erzählern" ablehnte, sondern eben auch dieses „literarische" Werk. Schließlich handelt es sich beim Dānišmendnāme nicht um eine genuine literarische Schöpfung, sondern um die Niederschrift eines bereits mündlich (in unterschiedlichen Versionen) kursierenden Überlieferungstextes, so zumindest die Behauptung der osmanischen Redaktion. Vgl. Melikoff, La Geste, Bd. 2, z.B. S. 194, 234. Beispielhaft für die äußerst zweifelhafte Darstellung der historischen Ereignisse, der Entstehung und des Geschicks der dānišmendīdischen und der rūmseldschukischen Herrschaft bietet sich hier die Darstellung des Beginns der islamischen Erschließung Kleinasiens durch die Begründer der beiden Dynastien sowie ihres gegenseitigen Verhältnisses im Dānišmendnāme an: *„Der Kalif […] sprach ein Gebet für Melik Dānišmend. Dann befahl er, Sendschreiben nach Ḫorasān zu verfassen. Diese sandten sie zu den Selčūqen. Zu der Zeit hatte Melik Ṭuġrul* [!] *die Herrschaft über Ḫorasān inne. Als nun das Schreiben ankam, da sahen sie* [die Selčūqen]*, dass der Kalif sie nach Rūm rief (mit den Worten): „So kommet und erobert Rūm." Da befahl Melik Ṭuġrul dem Sultan Sulaymān Šāh* [!]*, dass er mit seinem türkischen Heere mit Kind und Kegel nach Bagdad zöge. Der Kalif empfing sie* [die Führer] *(ehrenvoll), ließ sie sich niedersetzen und bewirtete sie. Darauf ersuchte Sulaymān Šāh den Kalifen um ein Bittgebet und um Unterstützung. Dieser gab ihm den Melik Ġāzi bei und erläuterte den Sachverhalt* [d.h. die Angelegenheit der Eroberung Rūms]. *Sulaymān Šāh hatte aber eine Schwester, diese forderte der Kalif für den Melik Ġāzi. Sulaymān Šāh willigte ein und man feierte Hochzeit und gab sie dem Melik Ġāzi. Dann sandte der Kalif den Sulaymān Šāh auf die Jagd und beglückwünschte sie zu der Hochzeit. Sulaymān Šāh verlieh unter der Anwesenheit des Kalifen das Amt des Heermeisters an den Ġāzi Beg.* [Dann sprach der Kalif]*: „So zieht nun hin und Gott möge eure Sache richten" und sandte* [die beiden] *gen Rūm. Sulaymān Šāh sprach da seinerseits den Vorsatz zum Glaubenskampfe aus und sie zogen mit ihrem türkischen Heere aus."*, Vgl. ebd., S. 281f. (e. Ü.).
Wie abenteuerlich, wenn nicht gar als bodenlose Faselei sich diese Darstellung für ein Publikum mit einem einigermaßen vitalen Interesse an der tatsächlichen Geschichte ausgenommen haben muss, kann ein Vergleich dieser Episode mit den wenigen Angaben des Aqsarāʼī zur Ankunft des Süleyman b. Qutalmıš und der Etablierung der rūmseldschukischen Herrschaft verdeutlichen: *„Als Qutalmıš den Tod Sultan Tuġrıls vernahm, wollte er den Wunsch zur Herrschaft in die Tat umsetzen und sagte: „Die Herrschaft steht mir zu, schon mein Vater ließ an diesem Tor* [auf diesem Wege] *sein Leben."* [Daraufhin sprach Alp Arslān]*: „Es ist nicht angebracht, Sulaymān Šāh, den Sohn des Qutalmıš und sein Gefolge innerhalb der Grenzen der Herrschaft zu beherbergen, denn sie könnten zur Ursache von Verwirrung werden." Niẓām al-Mulk* [antwortete]*: „Sie sollen*

Ganz gewiss wollte er unterhalten. Abgesehen von seiner literarischen Ambition stand im Zentrum seines Bemühens jedoch auch ein eindeutiger Nutzeffekt, d.h. die Vermittlung von (vermeintlich gesichertem) Wissen über vergangene Zeiten.

II.2.1.4. Die Inkonsequenzen Ibn Bībīs

Es lässt sich bei Ibn Bībī eine gewisse Inkonsequenz, sowohl was seine Verarbeitung von Quellen, als auch den von ihm (vermeintlich) darstellbaren Zeitraum angeht, nicht übersehen.

Das Jahr 1192, mit dem Ibn Bībī sein Werk beginnen ließ, ist gleichzeitig das Todesjahr ʿIzz ad-Dīn Qılıč Arslāns II. (551–588/1156–1192). Desjenigen Sultans, in dessen Regierungszeit die ersten Weichen für die kommenden Jahrzehnte der Prosperität im Reich der Rūmseldschuken gelegt wurden. Die zweifellos bedeutendsten Ereignisse seiner Regentschaft waren zwei ‚außenpolitische Erfolge' mit immenser Tragweite: Einerseits ging ʿIzz ad-

---

an die Grenzen des Reiches gesandt und in den Grenzmarken angesiedelt werden. Und ihnen sollen die Eigenschaften des Melik- und Emirtums aberkannt werden, auf das sie ihr Leben in Not verbringen [das sie verachtet werden]. *So gab man ihnen ein Gebiet zwischen Diyār Bekr und Bire und Ruha, und sandte den Sulaymān Šāh mit seinen Verwandten und seinem Gefolge dorthin. Da lebten sie dann eine Zeitlang in Not.*", Aqsarā'ī, S. 16. In Anbetracht der ahistorischen Darstellung im Dānišmendnāme wird die kritische Haltung Ibn Bībīs durchaus verständlich, zumal er hiermit offensichtlich nicht allein stand. In ungleich harscher Ablehnung kanzelte z.B. der arabische Historiker und šāfiʿitische Gelehrte Ibn Kaṯīr (st. 774/1373) ein knappes Jahrhundert später die pseudobiographischen Überlieferungen im Volksroman „Sīrat Ḏat al-Himma wa'l-Baṭṭāl" als reine Lüge ab: „*Das, was das gemeine Volk sich über al-Baṭṭāl erzählt, wie z.B. die sīra, die auf Dalhama und al-Baṭṭāl und den amīr ʿAbd al-Wahhāb und den qaḍī ʿUqba bezogen wird* […]*, ist Lug und Trug und albernes Geschreibsel, Dummheit und widerwärtiges Gestammel, das nur bei Dummen und verächtlichen Schwachköpfen Absatz findet*". Abu'l-Fidā ʿImād ad-Dīn Ismāʿīl Ibn Kaṯīr, Al-Bidāya wa-n-nihāya, Bayrūt, Riyāḍ 1966, Bd. IX, S. 334, zit. n. Ott, Metamorphosen des Epos, S. 47. Aus dem osmanischen Bereich ist in diesem Zusammenhang auf Aḥmad Bīḡān zu verweisen, der sich in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts ebenfalls gegen die Überlieferungen von Baṭṭāl Ġāzī und anderer Helden wendet, wobei seine Kritik vor allem den mythologischen Elementen gilt. Auch seiner Meinung nach „entbehren [diese Geschichten] jeglicher Grundlage", doch seien sie „erdacht, *um die hohen Herren zu ergötzen*". Laban Kaptein (Hrsg./Bearb.), Ahmed Bican Yazıcıoğlu, Dürr-i Meknûn. Kritische Edition mit Kommentar, Asch 2007, S. 134f., § 3.127–3.131, hier S. 134, § 3.127, (Hervorhebungen von mir).

Dīn II. siegreich aus der Schlacht von Myriokephalon gegen den byzantinischen Kaiser Manuel I. im Jahre 1176 hervor.[134] Auf der buchstäblich anderen Seite gelang ihm 1178 mit der Einnahme Malatyas die endgültige Auflösung auch des letzten Rests der alten dānišmendidischen Konkurrenzherrschaft.[135] Ereignisse, die dazu beigetragen haben mögen, dass Ibn Bībī ihn als „glückhaften Sultan“[136] stilisierte.[137]

Allerdings hinterließ dieser Herrscher seinen Nachfolgern eine schwere Hypothek. Er teilte das Reich bereits 1188 unter seine zahlreichen Söhne auf.[138] Dies führte letztlich zu extremen Spannungen, insbesondere zwischen dem Herrscher und seinem ältesten Sohn Malik Quṭb ad-Dīn. Die letzten Jahre des Sultanats ʿIzz ad-Dīns II. waren daher alles andere als glücklich. Schließlich ernannte der Herrscher seinen jüngsten Sohn Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāw I., Sohn einer Griechin[139], zum Nachfolger in der Herrscherwür-

---

134 Vgl. hierzu Hendy, Studies, S. 127–131 und 146–154. Auch wenn Myriokephalon kein strahlender Sieg der Seldschuken war, sicherte ʿIzz ad-Dīn mit diesem Erfolg doch die westliche Grenze seines Herrschaftsgebietes. Dass der Seldschuke primär nicht an weiteren Gebietsgewinnen, sondern an einer Stabilisierung der Grenze und des Verhältnisses zum byzantinischen Nachbarn interessiert war, beweist der Umstand, dass der anschließende Vergleichsfriede von ihm und keinesfalls vom unterlegenen Kaiser ausging. Zum seldschukisch-byzantinischen Friedensvertrag im Anschluss an Myriokephalon und den außenpolitischen Auswirkungen der Niederlage für Byzanz vgl. Lilie, Schlacht von Myriokephalon; vgl. auch Ders., Twelfth-Century Byzantine and Turkish States. Für die Auswirkungen auf seldschukischer Seite vgl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 100–106; Vryonis' effekthascherische Darstellung gibt einen Einblick in die Deutung des Kampfgeschehens auf zeitgenössischer byzantinischer Seite. Vgl. Vryonis, Decline, S. 122–127.

135 Zum rūmseldschukisch-dānišmendidischen Verhältnis vgl. Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 21–32; eine knappe Übersicht bietet Werner, Geburt einer Grossmacht, S. 49f.

136 Ibn Bībī (Duda), S. 17.

137 Die für die Seldschuken unrühmlichen Ereignisse im Verlauf des Dritten Kreuzzugs, die in der Plünderung Konyas gipfelten, werden von Ibn Bībī ignoriert. Zu den Beziehungen zwischen dem Deutschen Kaiser und dem seldschukischen Sultan und dem Marsch des Dritten Kreuzzugs durch Anatolien vgl. unten Anm. 140.

138 Die Beweggründe ʿIzz ad-Dīns sind letztlich unklar. Fest steht allein das Ergebnis: Familienzwist und Machtkämpfe, hierzu vgl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 111.

139 Über die genaue Abkunft der Mutter Ġiyāṯ ad-Dīns ist nichts Gesichertes bekannt. Nach osmanischen Überlieferungen des 17. Jahrhunderts soll die Errichtung des Grabmals des Baṭṭāl Ġāzī auf einen Traum der Mutter ʿAlāʾ ad-Dīn Kayqubāds I. zurückgehen. Eine im Zuge der Restauration der Türbe durch Bāyezīd II. im Jahre 1511 angebrachte Inschrift gibt dagegen das Jahr 1207/08 als Baujahr an und verweist das Gebäude damit in die Zeit

de. Aus den hierauf folgenden Thronfolgestreitigkeiten ging, nach dem Tod Quṭb ad-Dīns, des mächtigsten der Prinzen, Rukn ad-Dīn Sulaymān II. als Sieger hervor, was zur erwähnten Flucht Ġiyāṯ ad-Dīns nach Konstantinopel führte.

Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāws I. Bestätigung findet dies z.B. durch das Pilgerhandbuch „Kitāb az-Ziyārāt“ des Syrers ʻAlī b. Abū Bakr al-Ḥarawī (st. 611/1215), der sein Kapitel über Rūm mit der Erwähnung des Grabmals beginnt. Vgl. Janine Sourdel-Thomine (Übers.), Abū'l-Ḥasan ʻAlī b. Abī Bakr al-Harawī. Guide des Lieux de Pèlerinage, Damaskus 1957, hier S. 131. Die Geschichte der traumseherischen Grabfindung kann durchaus auf einen realen Ursprung zurückgehen. Die christlich-griechische Herkunft (und eventuell weiterhin christliche Identität) der Mutter Ġiyāṯ ad-Dīns I. spricht im Übrigen nicht dagegen, dass ausgerechnet sie den Ort des Grabes dieses (türkisch-)islamischen Kriegerhelden (im Traum) identifizierte. Schließlich war al-Baṭṭāl als historische Gestalt in Byzanz nicht unbekannt und wurde auch hier, wie in der türkisch-islamischen Tradition, mit dem für Byzanz traumatischen Ereignis der arabischen Eroberung und Plünderung Amorions im Jahre 838 in Zusammenhang gebracht. Es mag sein, dass die Sultansfrau am seldschukischen Hof Zeugin der Verehrung dieser heroischen Gestalt wurde, die ihr selbst bis dahin unter anderem Vorzeichen nicht unbekannt war. Die Frage der islamischen Glaubenszugehörigkeit der Sultansfrau und –Mutter wird durch das Traumereignis jedenfalls nicht ausreichend geklärt. Islamisierte Griechen waren nicht selten und hatten nicht unwesentlichen Anteil an der Staatslenkung, wie das Beispiel des Wesirs ʻIzz ad-Dīns II., Iḫtiyār ad-Dīn Hasan b. Gavras und vieler anderer bezeugt. Ġiyāṯ ad-Dīn aber begegnete bei seiner Rückkehr nach Konya 1205 Widerständen aus orthododox-islamischen Kreisen. Ursache war vielleicht nicht allein sein aus islamischer Sicht unkonformes Verhalten im Exil. Es mag durchaus sein, dass er auch durch seine mütterliche Abkunft kompromittiert wurde. Nach einem von Ibn Bībī überlieferten Gutachten soll der Konyaer Qāḍī Ṭirmiḏī Ġiyāṯ ad-Dīn die Sultanswürde aberkannt haben, da dieser in Konstantinopel „mit den Ungläubigen freundschaftliche Beziehungen angeknüpft und in ihren Landen Verstöße gegen das religiöse Gesetz verübt“ habe. [Ibn Bībī (Duda), S. 43] Von einer „voreiligen Aufwallung [übermannt], die niemandem gefiel“ ließ der designierte Herrscher den Gelehrten hinrichten. Ibn Bībī geißelt diese Notfallreaktion des Sultans als unheilvolles und ungerechtfertigtes Blutvergießen, dass von der höheren Macht mit einem dreijährigen Ernteausfall bestraft wurde. [S. 43f.] Abgesehen von dem Abscheu des Verfassers vor herrscherlicher Willkür und der Missachtung der Gelehrten bezeugt die diesbezügliche Stellungnahme aber auch seine Übereinstimmung mit dem Vorwurf der laxen Haltung Ġiyāṯ ad-Dīns I. gegenüber dem islamischen Religionsgesetz und seiner fehlenden Abneigung gegenüber christlichen Verhaltensweisen. Dies könnte durchaus auch das Ergebnis seiner mütterlichen Erziehung sein. Demnach könnte die Mutter ihren christlichen Glauben durchaus beibehalten haben können.

Es ist nun allerdings kaum vorstellbar, dass Ibn Bībī für die Zeit ʻIzz ad-Dīn Qılıǧ Arslāns II. nicht über detaillierte Informationen verfügte, jedenfalls nicht in dem Maße, wie vom Epitomator zur seldschukischen Frühzeit angemerkt. Einerseits hatte der Verfasser in seiner Funktion als Chef der Staatskanzlei Zugang zum Staatsarchiv, so dass er auch mit Unterstützung dort befindlicher Dokumente und Akten zumindest Teile der Herrschaftszeit ʻIzz ad-Dīns II. hätte rekonstruieren können.[140] Andererseits waren die

[140] Gemeint ist hiermit etwa der Vertrag zwischen ʻIzz ad-Dīn Qılıǧ Arslān II. und Manuel I. vom Jahr 1162, in dem der Sultan „sich verpflichtete, alle von ihm eroberten Städte zurückzugeben und seine Vasallität gegenüber dem Reich anzuerkennen. Er durfte keine Plünderungen nomadischer Scharen auf byzantinischem Reichsgebiet mehr zulassen. Die Freunde von Byzanz sollten seine Freunde und die Feinde seine Feinde sein. Daher gelobte er, mit Heeresmacht dem Kaiser im Kriegsfalle beizustehen, auch gegen islamische Staaten.“ [Werner, Geburt einer Grossmacht, S. 49]. Nicht zu vergessen ist auch der für die Seldschuken ungleich günstigere Friedensvertrag im Anschluss an die Schlacht von Myriokephalon. Hinzu kommt der diplomatische Verkehr der Kanzleien des Sultans und des Kaisers Friedrich I. Barbarossa, der in die Zeit vor 1178 zurückreicht. [Vgl. Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 40]. Mit einiger Sicherheit gelangten Nachrichten von der Umgänglichkeit des Seldschuken durch Heinrich den Löwen, des dem Kaiser nahe stehenden Herzogs von Sachsen und Bayern, in das Reich. Dieser begegnete dem Sultan auf dem Rückweg von seiner Pilgerfahrt ins Heilige Land im Jahre 1174 in Aksaray und wurde von diesem fürstlich empfangen und beschenkt. [Eine ausführliche Darstellung des Pilgerzugs Heinrichs des Löwen bietet Einar Joranson, The Palestine Pilgrimage of Henry the Lion, in: James L. Cate und Eugene N. Anderson (Hrsg.), Medieval and Historiographical Essays in Honour of James Westphal Thompson, Port Washington 1938, Reprint 1966, S. 146–225.] Im Jahre 1188 befand sich schließlich eine Gesandtschaft des Kaisers unter der Leitung Gottfrieds von Wiesenbach am Hof in Konya, die dem Herrscher seine Zustimmung zum Durchzug des Kreuzheeres (einschließlich sicherer Verpflegungsmöglichkeiten) durch seldschukisches Gebiet abgewann. Aufgrund der realen Machtverhältnisse in den westlichen Grenzregionen und der bereits genannten innenpolitischen Krise zum Ende der Herrschaft ʻIzz ad-Dīn Qılıǧ Arslān II. entpuppte sich der Vertrag jedoch als Makulatur. Das Heer der Kreuzritter begegnete entgegen der Abmachung Angriffen der turkmenischen Grenzkrieger. [Vgl. Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 40]. Hinzu kommt, dass Quṭb ad-Dīn, der älteste damals noch lebende Sohn des Sultans, sich an die Spitze einer dieser autokephalen Kriegergruppen setzte – die sich nach einer früheren Führerfigur als Rustamlu, d.h. die Mannen des Rustam benannten [vgl. hierzu Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 110f.] – und das Kreuzritterheer angriff. Die Kreuzritter schlugen sich jedoch erfolgreich bis zur seldschukischen Hauptstadt durch, die sie Anfang 1190 erreichten, und holten sich nun mit Gewalt, was ihnen ursprünglich vertraglich zugesichert war. Die Verständigungsversuche des Sultans blieben vorerst er-

Ereignisse und Entwicklungen während des Sultanats ‘Izz ad-Dīn Qılığ Arslāns II. für das weitere Schicksal des Reiches derart entscheidend, dass mit hoher Wahrscheinlichkeit auch von der Existenz entsprechender, zumindest mündlicher Überlieferungen innerhalb der seldschukischen Hofelite auszugehen ist. Dass Ibn Bībī aufgrund seiner vorzüglichen rhetorischen Fähigkeiten durchaus in der Lage war, trotz geringfügiger faktischer Informationen einen veritablen, d.h. literarisch anspruchsvollen Text zu produzieren, beweist sein ganzes Werk. Dennoch überging er die bewegte Herrschaft ‘Izz ad-Dīn Qılığ Arslāns II., die nahezu die gesamte zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts ausfüllte. Dies mag mehrere Gründe haben:

Das Ende der Herrschaft ‘Izz ad-Dīns II. war nicht nur, wie bereits kurz dargelegt, alles andere als glücklich.[141] Vielmehr stürzte der Tod des alten Herrschers den seldschukischen Staat in eine tiefe Krise, in der die einzelnen Prinzen sich als autonome Fürsten gerierten, eigene Münzen schlugen und sich gegenseitig die Herrschaft streitig machten. Es kam sogar dazu, dass sich der Prinz Muġīṯ ad-Dīn mit Sitz in Albistan vor den Angriffen des mächtigsten Bruders Quṭb ad-Dīn, einzig dadurch zu schützen wusste, dass er sich zum Vasall Leons II. (als König Leon I.), des Fürsten von Kleinarmenien erklärte, ein(e) Verhalten(sweise), die sich nicht unbedingt dazu eignete, den Ruhm der Dynastie zu besingen. Doch auch die Zeit der aktiven Herrschaft ‘Izz ad-Dīns II. weist Elemente auf, die nur schwer mit der

folglos. Er musste sich in die Zitadelle zurückziehen und hilflos der Plünderung Konyas zusehen. Schließlich gelang es ihm, den Kaiser von seiner Schuldlosigkeit und der Unbotmäßigkeit seines Sohnes Quṭb ad-Dīn zu überzeugen und ihn nach der Überstellung von Geiseln zum Weiterzug gen Syrien zu bewegen. Vgl. die knappe Zusammenfassung bei Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 39ff. Ekkehard Eickhoff schreibt in einem Artikel, dass Barbarossa bei seinem Marsch durch Anatolien in „fünf offenen Feldschlachten […] die seldschukischen Reiterarmeen“ schlug. Es handelte sich jedoch keinesfalls um seldschukische Reiterarmeen, sondern um Gruppen freier turkmenischer Grenzkrieger, die auch dieses Mal ausschließlich zum eigenen Gewinn und ausdrücklich gegen den Befehl des damaligen seldschukischen Herrschers agierten. Die Wortwahl Eickkoffs, so unzutreffend sie aus „seldschukischer“ Sicht auch ist, gibt aber wohl genau die Befindlichkeit der Angegriffenen wieder. Vgl. Ekkehard Eickhoff, Die Bedeutung der Kreuzzüge für den deutschen Raum, in: Württembergisches Landesmuseum Stuttgart (Hrsg.), Die Zeit der Staufer. Geschichte – Kunst – Kultur, Katalog der Ausstellung, Bd. III – Aufsätze, Stuttgart 1977, S. 239–247, hier S. 245.

141 Cahen weist ausdrücklich auf den Widerspruch zwischen historischer Realität und historiographischer Deutung hin. Vgl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 114.

Superiorität seldschukischer Macht in Anatolien in Einklang zu bringen sind. Hierzu gehört die (realpolitisch adäquate, in der Rückschau jedoch vielleicht friedensheischend erscheinende) Fahrt des Sultans an den byzantinischen Hof (1162)[142], die mit der Anerkennung Manuels I. als Oberherrn endete, ebenso wie die unrühmliche Episode der Plünderung Konyas durch die Ritter des Dritten Kreuzzugs (1190), der der Sultan, eingesperrt in der Zitadelle, hilflos zusehen musste.

Auf der anderen Seite muss auch die verhältnismäßig lange und ereignisreiche Regierungszeit dieses Herrschers im multipolaren Kleinasien in Rechnung gestellt werden. Ebenso die Tatsache, dass die Zeit seines Vorgängers Rukn ad-Dīn Mas'ūd I. (510–551/1116–1156) sich für die Angehörigen der persophonen Elite zu Zeit Ibn Bībīs als eine Art turkmenisches Vorspiel ausnahm, das selbst keine nennenswerten Anknüpfungspunkte an ihre lebensweltliche Realität bot. Konkrete Elemente persisch-hochislamischer Kultur am rūmseldschukischen Hof lassen sich dagegen erst in der zweiten Hälfte der Regierungszeit 'Izz ad-Dīn Qılığ Arslāns II. ausmachen.[143] Hinzu kommt, dass die Dānišmendiden insbesondere unter dem Schwiegervater Mas'ūds, (Amir Ġāzī) Gümüštegin (497–529/1104–1134), in einer weitaus stärkeren Machtposition waren als die Seldschuken[144], was sich auch in der Verleihung des Titels eines *malik* an Gümüštegin durch den Kalifen al-Mustaršid (512–529/1118–1135) niederschlug. Gümüštegin stieg hierdurch

---

142 Bereits 1146 hatte der Basileus eine Expedition gegen Konya geleitet und die Umgegend der Stadt plündern lassen. Erst die Nachricht von der Ankunft des Zweiten Kreuzzugsheers bewegte ihn zum Friedensschluss mit dem Vater 'Izz ad-Dīns, Rukn ad-Dīn Mas'ūd I.

143 „It is difficult to follow the rhythm and progress of the cultural development of Muslim Asia Minor. Here again, it was only in the second half of the twelfth century that any clear signs of it appeared, and in the thirteenth that it produced works that were to be important and win recognition.", Cahen, ebd., S. 248; Zur kulturellen Entwicklung und „Iranisierung" der Rūmseldschuken vgl. ebd., S. 248–252.

144 Vgl. ebd., S. 94. Allerdings änderte sich das Machtverhältnis zwischen Dānišmendiden und Seldschuken nahezu schlagartig mit dem Tod Muḥammads, des Sohnes Gümüštegins im Jahre 536/1142, der die Teilung der dānišmendidischen Herrschaft in die Linien von Sivas (seldschukische Eroberung 570/1174) und Malatya/Albistan (seldschukische Eroberung 573/1178) mit sich brachte. Während Cahen für das Jahr 1128 noch feststellt: „Gümüshtegin was in control of the situation in Asia Minor", bemerkt er für die Zeit nach 1143 über Mas'ūd: „Henceforward he was the most the powerful figure in Asia Minor.", ebd., S. 95 und 97.

in die Riege der offiziell legitimierten muslimischen Souveräne auf. Eine Anerkennung, die in dieser Form erst dem Seldschuken ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubād I. zuteil werden sollte.[145] Dies sind Informationen, die Ibn Bībī gewiss nicht unbekannt waren. Allein, sie eigneten sich nicht für sein Vorhaben.

In Anbetracht der historischen Umstände scheint es, dass Ibn Bībī auf eine Darstellung der Zeit zumindest von ‘Izz ad-Dīn Qılığ Arslān II. nicht etwa deshalb verzichtete, weil er über keine oder zu wenig Quellen verfügte, sondern im Gegenteil, weil er zu viel über diese Periode wusste und dieses Wissen auch bei seinen Standesgenossen voraussetzen konnte. Die Zeit vor 1192 wurde vom Verfasser also einfach verschwiegen, oder besser ignoriert.

Warum verzichtete Ibn Bībī jedoch nicht gänzlich auf das Andenken ‘Izz ad-Dīns II.? Das Ende der Herrschaft dieses Sultans markiert einen gewissen Wendepunkt in der Geschichte der Seldschuken Rūms: Alle Herrscher, die auf ihn folgten, stammten in direkter Linie von ihm ab. Er war der Vater von Rukn ad-Dīn Sulaymān II., dessen Herrschaft sich – einschließlich des kurzen Sultanats seines noch unmündigen Sohnes ‘Izz ad-Dīn Qılığ Arslān III. (600–601/1204–1205) – in der Darstellung Ibn Bībīs als eine Art usurpatorisches Zwischenspiel ausnimmt.[146] ‘Izz ad-Dīn Qılığ Arslān II. war aber auch der Vater von Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāw I., von dem wiederum die beiden Herrscher ‘Izz ad-Dīn Kaykāwūs I. und ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubād I. – letzterer ist die zentrale Herrschergestalt im Werk Ibn Bībīs – abstammten. In gewisser Weise schrieb der Verfasser somit auch eine Geschichte der Söhne von ‘Izz ad-Dīn Qılığ Arslān II.

---

145 „It is difficult to think that a Seljukid of Rūm, either Mas‘ūd or a predecessor, had not at some time received some grant of title at least equivalent to this, but we have no knowledge of it“. Ebd., S. 95.

146 Zwei der vier Kapitel, die sich Rukn ad-Dīn Sulaymān II. widmen, sind wie folgt übertitelt: „Bericht wie sich die Brüder [des Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāw II.] bei Malik Rukn ad-Dīn versammeln und ihn zum Streit [gegen den designierten Thronfolger] aufreizen“ [Ibn Bībī (Duda), S. 19ff.]; „Bericht wie Sultan Rukn ad-Dīn den Tod des Vaters [‘Izz ad-Dīn Qılığ Arslān II.] vernimmt und sich Mühe nimmt, die Herrschaft der sie haltenden Faust des Bruders zu entwinden“ [S. 21]. In der Druckfassung des Muḫtaṣar nimmt die Darstellung der Herrschaft Rukn ad-Dīn Sulaymāns II. ca. 6½ Seiten ein, [vgl. Ibn Bībī (Houtsma), S. 7 und 18–23]. Allein die Schilderung der Odyssee Ġiyāṯ ad-Dīns II. und seiner Taten im Exil erstreckt sich dagegen auf bereits 11 Seiten [vgl. ebd., S. 7–18], zu denen dann noch die Kapitel über seine souveräne Herrschaftszeit kommen, vgl. ebd., S. 24–39.

Die angesprochene Inkonsequenz Ibn Bībīs offenbart sich darin, dass er sein Werk weder mit einer zumindest paraphrasierenden Übersicht über die Erfolge ʻIzz ad-Dīn Qılığ Arslāns II. beginnt, noch sich damit begnügt, die Thronbesteigung ʻAlāʼ ad-Dīn Kayqubāds I. – der ja im Zentrum des Werks steht – oder die sich kurz hiervor zugetragenen Ereignisse an den Anfang seines Werks zu stellen. Stattdessen dienen die Machtergreifung Rukn ad-Dīns und die anschließende Odyssee Ġiyāṯ ad-Dīns durch Armenien, Syrien und „die Länder des Maġrib“[147] nach Konstantinopel als eigentlicher Auftakt des Geschehens. Der Verfasser geht bisweilen detailliert auf die Erfahrungen des Exilanten in seinen einzelnen Stationen ein, die in der Darstellung eines nahezu heldenhaften Zweikampfes Ġiyāṯ ad-Dīns mit einem fränkischen Söldner am byzantinischen Hof einen deftigen Höhepunkt haben.[148] Wie bereits beim Abschiedsgespräch zwischen Sultanvater und Sohn

[147] Ibn Bībī (Duda), S. 27. Nach Angabe des Originals sei er hier mit den Fürsten der Berber in Berührung gekommen. Vgl. ebd., Anm. 13. Ġiyāṯ ad-Dīn schiffte sich nach Ibn Bībī allerdings in Nordanatolien (Ġanīk) ein und es ist sehr unwahrscheinlich, dass ihn der „Wind von dem her, der den Wind schafft“ [ebd. S. 27] tatsächlich bis an die Küste Nordafrikas verschlug. Vielleicht handelt es sich hier um ein Missverständnis Ibn Bībīs, der von seinem Gewährsmann lediglich die Angabe „Maġrib“ erhielt und dies mit der landläufig gemeinten Region identifizierte, während der Gewährsmann aber eigentlich die westliche Küstenregion des Schwarzen Meers meinte. Ibn Bībīs anachronistische Behauptung, dass der Seldschuke durch die Fürsorge des „bekanntesten Vertreter[s] der Almohaden-Dynastie ʻAbd al-Muʼmin b. ʻAlī“ (524–558/1130–1163) „sicher [war] vor der unheilvollen List der Tage“ ist ein weiterer Beleg hierfür. Ibn Bībī (Duda), S. 27 und ebd. Anm. a.

[148] Der fränkische Gegner war demnach „bekannt durch Männlichkeit und Tapferkeit, berühmt durch Mut und Kühnheit, der ganz allein gegen tausend Krieger losging und kämpfte“. Sein (für einen Franken notorisch) ungebührliches Verhalten gegenüber dem Kaiser und ihn selbst bestraft der Sultan erst mit einem Faustschlag aufs Ohr, der ihn bewusstlos zu Boden wirft. Im anschließenden Zweikampf bringt Ġiyāṯ ad-Dīn den fränkischen „Verehrer des Hufes des Esels Jesu“ – mit Unterstützung des Erzengels Gabriel – „mit einem vernichtenden Stoß zu Fall[, so] dass sein Stöhnen bis zu den Inwohnern der tiefsten Hölle drang. Dem Pferde des Franken blieb wegen des Keulenschlags nichts anderes übrig als zu fliehen und der Franke hing besinnungslos und bewusstlos herunter, da er sich an das Pferd fest angebunden hatte. Die (anwesenden) Muslime, der Basileus, die Kaufleute und Großwürdenträger, die zugegen waren, ließen Beifallsrufe zum höchsten Himmel gelangen. [Nur] die Franken waren sehr enttäuscht“. Ibn Bībī weiß allerdings auch zu berichten, dass „die Einwohner [Konstantinopels], Groß und Klein, Gebildet und Ungebildet, Muslime und Andersgläubige, […] in zwei Haufen geteilt […] dem Kampfe

gibt Ibn Bībī auch in diesen Episoden der direkten Rede der Akteure breiten Raum und suggeriert so eine gewisse Authentizität und Unmittelbarkeit seiner Darstellung. Bei der detaillierten Schilderung des genannten Zweikampfes unterlässt er es jedoch, seine Quellen anzugeben. Es ist anzunehmen, dass er sich hierbei auf mündliche Überlieferungen stützte, die ursprünglich von den damaligen, mit diesem zurückgekehrten Begleitern Ġiyāṯ ad-Dīns kolportiert wurden und als autoritatives Wissen lebendig blieben. Die Identität der Gewährsmänner scheint dem Auditorium dabei bekannt gewesen zu sein, weshalb auf ihre explizite Nennung verzichtet werden konnte.[149] Angesichts der nicht verifizierbaren und originellen Darstellung stellt sich allerdings die Frage, worin genau der Unterschied zwischen diesen Anekdoten und den von Ibn Bībī abgelehnten mündlichen Überlieferungen über die rūmseldschukische Frühzeit liegt.

Das primäre Argument liefert auch hier die Identität der Überlieferer, d.h. ihre Zugehörigkeit zur Wir-Gruppe der staatlichen Würdenträger. Die

---

zu [sahen], eine Anzahl mit ihrer Neigung auf der Seite des Sultans, eine Menge mit der Neigung auf Seiten des Franken." Ebd., S. 29f. In unsere heutigen Verhältnisse übersetzt haben wir es hier mit einer filmreifen Actionszene zu tun: Auch seinerzeit wird diese Episode wohl mehr aufgrund ihres unterhalterischen, denn informativen Gehalts Anklang gefunden haben.

149 Es ist durchaus möglich, dass der Freigelassene Ġiyāṯ ad-Dīns I., spätere Gouverneur der südlichen Küstenregion um Kalonoros/'Alā'iyya (heute Alanya) und Atabeg Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāws II. (1237–1246) Mubāriz ad-Dīn Ertoquš (b. Abdallāh) einer dieser Gewährsmänner war. Nach Ibn Bībī gehörte er zur Leibwache Ġiyāṯ ad-Dīns I. und verrichtete „in der Fremde den Dienst am grossherrlichen Steigbügel", d.h. er begleitete seinen Herrn ins Exil. [Ibn Bībī (Duda), S. 46]. Aqsarā'īs Behauptung, dass er in Konya verblieben sei, kann angesichts seiner unmittelbar anschließenden falschen Angabe, Rukn ad-Dīn sei vor dem Rückkehrer nach Aksaray geflohen, getrost verworfen werden. [Vgl. Aqsarā'ī, S. 32.] Ibn Bībī charakterisiert den gebürtigen griechischen Christen Ertoquš, der jahrzehntelang zu den einflussreichsten Persönlichkeiten des rūmseldschukischen Staatsapparats gehörte, als „alte[n] Diener des Sultanates" [ebd., S. 142] und lässt damit keinen Zweifel an seiner Integrität zu. Des Weiteren betont der Verfasser, dass zwischen Mubāriz ad-Dīn Ertoquš und dem griechischen Burgherrn von Kalonoros' Kir Farid eine „herzliche[…] Beziehung" bestand, die durch „Nachbarschaft und häufige Besuche […] gestärkt" war und weist ihm eine bedeutende Mittlerrolle in der Eroberung der Stadt zu. [vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 105ff.] Seinen Pflichten als einer der einflussreichsten Emire des Reiches (und als frommer Muslim) kam Mubāriz ad-Dīn Ertoquš auch in Form frommer Stiftungen nach. Vgl. hierzu Turan, Selçuk Devri Vakfiyeleri II. Mübârizeddin Er-Tokuş; Flemming, Landschaftsgeschichte, S. 8f.; Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 103.

eindrücklich gestaltete Schilderung der Erlebnisse Ġiyāṯ ad-Dīns in seinen Reisestationen und die nahezu burleske Zweikampfszene erscheinen vor diesem Hintergrund nicht als originäre Schöpfungen des Autors, sondern als (zu) formvollendete literarische Ausschmückung scheinbar faktischer historischer Gewissheiten, die bis dahin in Form lediglich mündlicher Überlieferung bei abendlichen Zusammenkünften des genannten Personenkreises vorgetragen wurden. Auch diese Episoden weisen somit auf den Umstand hin, dass Ibn Bībī sich bei der Abfassung seines Werks vor allem auf solche mündlichen Überlieferungen stützte, die unter dieser Personengruppe kursierten.

II.2.1.5. Zur Programmatik des Werks

Mit dem Beginn der Seldschukengeschichte markiert Ibn Bībī auch einen Teil der (versteckten) Programmatik seines Werkes. Den Einstieg markiert die Sterbebettszene ʻIzz ad-Dīn Qılıč Arslāns II. mit dessen letzten Worten an den designierten Thronfolger, die sich als eine Unterweisung in gerechter Herrschaft und Frömmigkeit erweisen. Dieser einleitenden Szene ist jedoch nicht nur zu entnehmen, dass Giyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāw I. den Großen des Staates zur Zeit Ibn Bībīs als seinerzeit rechtmäßiger Thronfolger galt.[150] Vielmehr offenbart diese Eröffnung auch eine grundlegende Thematik des Werkes, nämlich die Bedingungen gerechter und besonnener Herrschaft und legitimer Königswürde darzulegen und die einzelnen Herrscherfiguren an diesem Maßstab zu messen bzw. die bereits bestehenden Deutungen und

[150] Ibn Bībī zitiert den sterbenden Herrscher mit den deutlichen Worten: „Oh Sohn, wisse, dass ich aus diesem Vorhofe der Vergänglichkeit fortgehe […]. Du aber bist – Preis sei Gott – die köstlichste Frucht des königlichen Gartens und die Blüte des Haines der göttlichen Huldbezeigungen. Da es für den Thron keinen besseren Inhaber als dich gibt und dir niemand als Träger der Krone vorgezogen werden kann, habe ich aus diesen Gründen dich deinen Brüdern vorgezogen; denn dich habe ich würdig des Königtums gesehen.“ Den hiernach (!) zusammengerufenen Emiren schärft er ein: Sein „Antlitz ist geschmückt mit königlichem Anstand, und im Wettlauf auf dieser Rennbahn ist er den Brüdern und Königen anderer Länder glänzend überlegen. Ihm habe ich die Thronfolge gegeben und ihm darin die Macht geöffnet und seinen Befehl noch zu eigenen Lebzeiten […] gültig gemacht. Ihn habe ich also zum Erben von Krone und Siegelring gemacht […]. Es ist nötig, dass ihr ihm nun huldigt und in der Liebe und Freundschaft zu ihm unerschütterlich wie hartes Felsgestein seid.“ , Ibn Bībī (Duda), S. 17f.

Wertungen, die auch zu Ibn Bībīs Gewissheiten gehörten, wiederzugeben.[151] Neben den standardisierten Forderungen nach Frömmigkeit[152], zitiert Ibn Bībī den sterbenden Sultan mit den Worten: *„Und verziehe nicht deine Wange gegenüber den Menschen und geh nicht auf der Erde unbekümmert dahin, denn fürwahr, Gott liebt keinen Stolzen, Prahlenden."*[153] In Anbetracht des Gesamteindrucks des Werks handelt es sich bei den hier genannten Menschen, denen gegenüber der Herrscher freundlich und bescheiden aufzutreten hat, in erster Linie um die Emire und Würdenträger. Um jene Menschen also, die in der unmittelbaren Nähe von Herrschern weilen und als erste den Gefahren ihrer Willkür ausgesetzt sind. Entscheidend ist auch hier die Perspektive der primären Rezipientengruppe, aus deren Reihen gleichzeitig auch die relevanten Informationen stammen. Dies wird durch eine weitere Sterbebettszene, die Ibn Bībī zum Ende seines Werks anführt, untermauert. Es handelt sich um die letzten väterlichen Ratschläge 'Izz ad-Dīn Kaykāwūs' II.[154] an seinen Sohn Ġiyāṯ ad-Dīn Mas'ūd II.[155], bevor sein Leben im Jahre 677/1277–78 im Exil auf der Krim ein Ende fand.[156] Ibn Bībī ‚zitiert'[157]:

---

151 Es sei noch einmal darauf hingewiesen, dass Ibn Bībī keinesfalls ein Handbuch gerechter Herrschaft verfasste!

152 „Geselle Gott keinen Genossen zu, fürwahr die Vielgötterei ist ein gar gewaltiges Vergehen. […] Verrichte das Kultgebet und tue das Wohlgefällige und laß ab von dem Mißbilligten.", Ebd.

153 Ebd.

154 Alleinherrscher 644–646/1246–1248; Teilherrscher 646–654/1248–1256 und 655–660/1257–61.

155 Erstes Sultanat 681–683/1282–1284; zweites Sultanat 683–692/1284–1294. Über ihn sagt Ibn Bībī lediglich, dass er „gegenwärtig Sultan von Rūm" sei. Ibn Bībī (Duda), S. 322. Vgl. hierzu aber auch Spuler, Die Goldene Horde, S. 62. Hiernach kann die im Folgenden angegebene Unterredung zwischen Vater und Sohn, welche die Sultanswürde des Letzteren vorweg nimmt, nicht stattgefunden haben.

156 In Ibn Bībīs fingiertem Zitat findet er im Übrigen wenig freundliche Worte für diejenigen, die ihm dort Asyl gewährten, also für Berke und die Mongolen der Blauen Horde. Diese hätten ihm „nur trügerische Hoffnungen und lügenhafte Versprechungen" gemacht. [Ibn Bībī (Duda), Anm. 480.] Angesichts der Tatsache, dass 'Izz ad-Dīn Kaykāwūs II. sich etwa fünfzehn Jahre auf der Krim aufhielt, von Berke die alte seldschukische Eroberung Suġdāq als iqṭā' zugewiesen bekam, welches er auch noch unter dessen Nachfolger Möngke Temür innehatte und „seine Stellung [zudem] durch die Heirat mit Berkes Tochter Urbāi Ḫātūn gefestigt hatte" [Spuler, Die Goldene Horde, S. 55], handelt es sich

„Oh geliebter Sohn, wisse [nach dem Tod meines Vaters] setzten mich die Emire des Staates auf den Thron und ich wuchs unter ihrer trefflichen Erziehung heran. Solange ich ihre Ratschläge anhörte, war das Reich blühend und das Volk frohgemut. Als ich [aber] einige Schritte weiterging, mich eigenen Wünschen hingab, mich […] jeder moralischen Verpflichtung frei dünkte, Ansehen und Wert der alten Emire zerbrach, Niedrige und Toren heranzog und jeden gewöhnlichen Kerl […] zum Emir und Militärgouverneur machte […], da verdiente ich Erniedrigung und Absetzung. Hüte dich, hüte dich davor!“[158]

---

bei diesem ‚Zitat' wohl eher um einen Effekt des ‚ilḫānischen' Hintergrunds, vor dem der Text produziert wurde.

157 Auch hier ohne Angabe einer Quelle!

158 Ibn Bībī (Duda), S. 322f.; Ibn Bībī zeichnet ein meist ungünstiges Bild von der Herrscherwürde ‘Izz ad-Dīn Kaykāwūs' II. Zwar behauptet er an einer Stelle, dass „er sich eigentlich durch Milde auszeichnete“. [S. 276.] Weitaus häufiger streicht er allerdings seine charakterlichen Schwächen hervor. Demnach lebte er „in Saus und Braus und leerte den Staatsschatz. Auch fanden bei ihm minderwertige Menschen freien Zugang und Auszeichnung. Den Emiren erschien diese Lebensweise, die bei Sultanen sonst nicht üblich war, nicht lobenswert“. [S. 264.] Nach der Niederlage seiner Emire gegen Bāyḡū im Oktober 1256 in der Nähe von Aksaray flieht ‘Izz ad-Dīn nach Antalya „und ließ Konya vernachlässigt und verlassen zurück.“ [S. 273.] Bei den altgedienten Emiren des Reiches war er bereits verhasst, da er „sich ganz und gar minderwertigen Leuten ausgeliefert hatte und […] der Regierungsgeschäfte, wie des Ausfertigens von Urkunden, des öffentlichen Gerichthaltens und der Vorsorge um das Wohl der Untertanen, müde geworden war“. [S. 273.] Zum Schluss der Geschichte ‘Izz ad-Dīns, den es am Ende seines bewegten Lebens auf die Krim verschlagen hatte, bemerkt Ibn Bībī: „Der Abschluss der Geschichte aber wird an der entsprechenden Stelle noch berichtet werden.“ [S. 285.] Das oben angeführte Zitat markiert diesen Abschluss. Zwar bezeichnet ihn Ibn Bībī am Schluss als „verewigte[n] Padišāh“ [S. 322], das oben angeführte (fiktive) Zitat des Sultans ist jedoch mehr als eine Rekapitulation seiner Taten als Herrscher zu werten und nicht als der Versuch einer nachträglichen Rehabilitierung. Zu den Niedrigen und Toren gehört u. a. Sayf ad-Dīn Türkeri, der „einer der großen Emire und Dienstmannen des Sultanates war [er bekleidete das Amt des Čāšnīgīr und war seinerzeit Subāšı von Kayseri] und in dessen Charakter Tyrannei, Unrechttun, Spott und Torheit gewaltig überwogen“. Er machte den jungen Sultan „kühn und fürwitzig im Trinken von Wein, im Glücksspiel […] in der Entehrung des Harems und der Schleier. [Des Weiteren] brachte er den Sultan so weit, dass er ganz gewöhnliche Burschen heranzog und jedem einzelnen Würden und Emirate verlieh.“ [S. 262.] Allerdings findet sich auch eine gewisse Inkonsequenz in der Darstellung. So bezichtigt Ibn Bībī an anderer Stelle den Parwāna Mu‘īn ad-Dīn und Šaraf ad-Dīn Mas‘ūd b. Ḫaṭīr, ‘Izz ad-Dīn Kaykāwūs II. beim mongolischen Kommissar Alīḡāq verleumdet zu haben, was letztlich zur Flucht des „unschuldigen“ Sultans und zur Einigung des Reichsge-

Die offensichtliche Kritik, die Ibn Bībī an diesem Sultan zur Sprache bringt, geht also weniger auf dessen Versäumnisse als Herrscher zurück[159], sondern

biets (freilich in der Hand des Parwāna) führte. Der Sohn des Ḫaṭīr, dem „Unruhestiften, Verleumdung und List" zu Eigen waren, wurde für diesen treulosen Dienst das Amt des Beglerbeg und Niğde als iqṭā' übertragen. Vgl. ebd., 287f.

159 Ein Beispiel für vorbildliche Pflichterfüllung liefert dagegen der Wesir (Ṣāḥib) Šams ad-Dīn Muḥammad Iṣfahānī. Dieser Großwürdenträger gelangte in seiner Karriere vom Vorsteher der Staatskanzlei (Ṭuġrā'ī) über das Amt des Stellvertreters des Sultans (Nā'ib) zum Wesir. Einflussreich war hierbei auch seine erfolgreiche Mission zum damaligen mongolischen Befehlshaber im Westen Bātū (im Text als Ṣāyin Ḫān bezeichnet), der ihn mit einem entsprechenden Yarlıġ zu seinem „Hochkommissär im Reiche von Rūm" ernannte. Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāw II. seinerseits stattete ihn nach dieser Mission ebenfalls mit den höchsten Vollmachten bzw. unbedingter Befehlsgewalt im zivilen wie im militärischen Bereich aus. [Vgl. ebd., S. 237.] Nach dem Tod dieses Sultans fiel Iṣfahānī – mit vier seiner engsten „Genossen" – die Rolle des Königsmachers zu. Ganz im Gegensatz zu Zeit 'Alā' ad-Dīn Kayqubād I. geht mit der Wahl des Sultans die Macht nicht an diesen über, sondern bleibt in den Händen der Emire, hier Šams ad-Dīn Iṣfahānīs, der für kurze Zeit zum bestimmenden starken Mann wurde. Ein Umstand, den Ibn Bībī in mehreren Kapiteln ausführlich darlegt. [Vgl., ebd., S. 239–253]. Hierunter ist der „Bericht über die Unabhängigkeit des Ṣāḥib Šamsuddīn auf dem Throne der Macht" [ebd., S. 250–257] von besonderem Interesse, da er dem Leser nicht nur einen Einblick in das Hofzeremoniell, sondern auch in die Bedingungen würdiger Herrschaftsausübung gewährt. Der Ṣāḥib folgt den religiösen Pflichten peinlich genau. Unter seiner Herrschaft „erhoben sich groß und klein *einmütig*" zum Gebet. Gewissenhaft liest und korrigiert er täglich die neuverfassten „Bestallungsurkunden und Befehlsschreiben", bevor sie dem Sultan zur Unterschrift vorgelegt werden. Ebenfalls täglich „ließ man die ihr Recht Heischenden zum Richterspruch gelangen." Nach der Erledigung der dringendsten Regierungsgeschäfte pflegte er „Gespräche auf dem Gebiete verschiedener Wissenschaften" oder Kalligraphie zu führen. Das Gelage, das sonst einen bestimmenden Platz im sultanischen Alltagsleben einnimmt, findet bei ihm nach dem Abendgebet statt und selbst da „pflegte er Qaṣīden von feingebildeten Persern und Arabern, die von fern und nah Gunst heischend hergekommen waren, Freitagspredigten und Abhandlungen anzuhören." Vgl. ebd., S. 240 und 251f. Solch einen detaillierten und vorbildlichen Tagesplan führt Ibn Bībī für keinen der dargestellten Sultane auf!

Zweifel an der (legitimen) Regentschaft des Ṣāḥib Šams ad-Dīn Iṣfahānī lässt Ibn Bībī nicht aufkommen. Seine eindeutige Haltung gegenüber dieser Person, die „weder Frau noch Sohn, noch Verwandte und Angehörige besaß" und „alle Zeit, die ihm von den Dīvāngeschäften übrig blieb, dem Bücherstudium und dem Zusammensein mit Gelehrten und Frommen zu widmen pflegte" verpackt er in einem der zahlreichen fingierten Zitate, wonach sie „durch das Vermächtnis des Sultan Ġijāṯuddīn […] Herr über das Reich und

auf seine Missachtung derjenigen Emire, als deren späte Vertreter sich Ibn Bībī und sein Publikum verstanden, d.h. hier der alten Garde der hochislamisch-persophonen (dabei aber anatolisch sozialisierten) Würdenträger.[160] Gewiss, unser Verfasser bekundet des Öfteren seine Loyalität gegenüber der rūmseldschukischen Dynastie[161] und rühmt sie als das vorzüglichste

Garant für die Angelegenheiten des Sultan ‘Izzuddīn“ gewesen sei. Vgl. ebd., S. 240–247. Über die kurze Phase seiner Regentschaft vgl. Cahen, Pre-Ottman Turkey, S. 269–272.

160 Nichtsdestoweniger spielt auch der ilḫānische Hintergrund, vor dem Ibn Bībī schrieb, eine bedeutende Rolle in der Bewertung ‘Izz ad-Dīn Kaykāwūs’ II. Immerhin widersetzte sich dieser Teilherrscher den mongolischen Plänen zur Zukunft des Seldschukenstaates. Während sein Bruder Rukn ad-Dīn Qılığ Arslān IV. der Prätendent derjenigen Gruppierungen war, die sich für eine bedingungslose Unterwerfung gegenüber den Mongolen aussprachen, versuchte ‘Izz ad-Dīn Kaykāwūs II. „einen Rest der alten Reichsherrlichkeit zu retten“. [vgl. Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 182.] Zu dem eigentlichen Problem des Widerstandes gegen die mongolische Oberherrschaft, die Ibn Bībī schwerlich hätte rechtfertigen können, kam die Tatsache hinzu, dass sich ‘Izz ad-Dīn Kaykāwūs II. bei seinen Widerstandsversuchen auf Kräfte stützte, die aus Ibn Bībīs Perspektive zumindest in einem dubiosen Licht erscheinen. Der Verfasser argumentiert hier vor allem vor dem Hintergrund der erfolglosen Schlacht, die die Partei ‘Izz ad-Dīn Kaykāwūs’ II. am 23. Ramaḍān 654/15. Oktober 1256 in der Nähe von Aksaray dem mongolischen Heerführer Bāyğū lieferte. Die Hauptkräfte des Seldschuken bestanden hierbei aus „indigenen Griechen“ unter der Führung des späteren Basileus Michael VIII. Palaiologos und turkmenischen Stammeskontingenten der westlichen Grenzmarken. [Vgl. ebd., S. 185; Vryonis, Decline, S. 234.] Gleichzeitig darf nicht vergessen werden, dass die Emire nach dem Tod Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāws II. alles andere als einig waren über den weiteren Fortgang der Dinge und sich jede Partei, ja jeder einflussreiche Emir sich durch die Unterstützung der einen oder anderen Position die jeweils größeren (ökonomischen) Vorteile zu sichern suchte. Der einzige Würdenträger, der sich – so scheint es zumindest in der Darstellung Ibn Bībīs, aber auch Aqsarā’īs – aufrichtig um den Fortbestand des seldschukischen Staates bemühte, war Ǧalāl ad-Dīn Qarāṭāy. Folglich bewertet Ibn Bībī nicht allein die Haltung der Söhne Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāws II. vor einem zweifellos pro-ilḫānischen Hintergrund (der den lebensweltlichen und politischen Notwendigkeiten seiner Gegenwart entsprang), sondern auch die einzelnen Emire und ihre Fraktionen. Cahen bezeichnet sie als „troublemakers“ [Vgl. Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 183]. Sie bestimmten die weitere Entwicklung im nun zunehmend mongolisch dominierten Rūm für die Zeit bis 1277. Vgl. hierzu ebd., S. 179–191.

161 Ibn Bībī zeigt den Wesir Muhaḏḏab ad-Dīn ‘Alī ad-Daylamī, Vater des späteren ‚Parwāna’ Mu‘īn ad-Dīn Sulaymān, wie er nach der Schlacht von Kösedağ mit Bāyğū die Friedensbedingungen aushandelt. Nachdem der Staatsmann den Sieger auf das weiterhin vitale militärische Potential der Rūmseldschuken hinweist und von einer direkten Besetzung abrät, stellt er fest, dass „die Herrschaft über Rūm […] nur an die Sultane aus dem

Herrschergeschlecht. So spricht er von den „reinen Lenden und der glänzenden Nachkommenschaft des Sultan Qylyǧ Arslān“[162] und gibt der Hoffnung Ausdruck, dass „das Haus Seltschuk […] zum einstigen Glanz zurückfinden“[163] möge. Dies hält ihn jedoch nicht davon ab, die einzelnen Herrschergestalten durchaus differenziert zu betrachten, etwaige Charakterschwächen und staatsmännisch unkluge oder unangemessene Verhaltensweisen offen zur Sprache zu bringen. Schließlich können die Handlungen der Herrscher aufgrund ihrer (ihnen von den Würdenträgern vergebenen!) Machtfülle fatale Folgen für das Reich haben, die auch von den Angehörigen des alten Dienstadels nicht mehr rückgängig zu machen sind. Fest steht, dass Wohl und Wehe des Staates für Ibn Bībī weniger „im strahlenden Herrscherglück“[164] als vielmehr im Wirken der Emire und der entsprechenden Folgsamkeit der Herrscher begründet liegt. Das Werk erscheint so nicht nur als Darstellung der Herrschaft der Sultane, sondern insbesondere auch als Bericht über das Wirken der eigenen Gruppe und Einzelner ihrer hervorragenden Mitglieder. Mehr noch, es zeugt vom starken Selbstbewusstsein dieser Elite und ihrem Selbstbild als eigentliche Garanten des Reichs und seiner Integrität. Die Herrscher selbst dagegen erscheinen beizeiten als nahezu relative Größe, denn die Bewertungsparameter sind stets an die Bedingungen der Zustimmungsfähigkeit des Publikums gebunden, das sich selbst nicht in der (vermeintlichen Integrations-) Figur des Sultans, sondern in den Vertretern ihrer eigenen Klasse wiederfindet.

II.2.1.6. Die Bewertung historischer Akteure und des Geschichtsverlaufs

Im Mittelpunkt des Ibn Bībīschen Werks steht nun die Regierungszeit des Sultans ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubād I.[165] Seine Herrschaft markiert nicht nur die Periode der höchsten Blüte des Reichs, sondern auch die Zeit, in der die

---

Hause Seltschuk geknüpft werden [kann], und nur im Gehorsam zu ihnen […] das Herz der Untertanen Ruhe [finde].“ Ibn Bībī (Duda), S. 232.

162 Ebd., S. 77.

163 Ebd., S. 328, Anm. 38.

164 Ebd., S. 137.

165 616–634/1220–1237.

elitäre Kultur der hochislamisch-persophonen Oberschicht ihren vorerst höchsten Grad an Gestaltungskraft entwickelte.[166]

Bereits bei der Darstellung der Thronbesteigung dieses Herrschers illustriert Ibn Bībī deutlich die übermächtige Rolle der Emire als Königsmacher.[167] Eine Tatsache, die nach dem Verlust der seldschukischen Souveränität im Jahre 1243 ihren Höhepunkt erlebt. Es erscheint durchaus verständlich, dass Ibn Bībī bei der Konzeption seines Werks die Periode ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubāds I. ins Zentrum stellt. Schließlich ließ sich gerade an dieser Persönlichkeit die Größe des einstmals selbständigen Sultanats am deutlichsten vor Augen führen.[168] Doch auch hier unterlässt es der Verfasser nicht, die anfänglichen Bedenken einzelner Würdenträger anzugeben. Bei der Frage der Wahl eines neuen Sultans heißt es über den Aspiranten: *„Er ist böswillig und hochfahrend, neidisch und grob. Er wird so in Zukunft jedermann Wunden schlagen, die durch keine Salbe Heilung finden dürften.“*[169] Schließlich müssen die Bedenkenträger *„wohl oder übel“* einlenken und die Emire schließen *„ein gegenseitiges Abkommen über das Sultanat des Malik ‘Alā’uddīn.“*[170]

---

166 Vgl. Werner, Wandel im Osten. Noch für die Zeit Rukn ad-Dīn Sulaymāns stellt Cahen fest: „Perhaps the annexation of Christian territories [in Western Asia Minor] was of little interest to [the Seljukids], since they did not possess sufficient Muslim administrators to organize them.“, Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 121.

167 Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 90–95. Im Vergleich dazu erscheint die Thronbesteigung seines Vaters, an der auch maßgeblich einige Große des Reiches beteiligt waren, in einem anderen Licht. Nach Ibn Bībīs Darstellung wird mit der Thronbesteigung Ġiyāṯ ad-Dīns ein Fehler berichtigt und der eigentliche Weg der Geschichte wieder eingeschlagen, nach dem sein Bruder gewaltsam den Thron usurpiert hatte. Zur die Rolle der Emire zu Beginn der Herrschaft ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubāds I. vgl. Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, S. 339.

168 Es sei im Übrigen noch einmal darauf hingewiesen, dass der von Ǧuwaynī erteilte Auftrag sich keinesfalls wie im (Arbeits-)Titel Ibn Bībīs angegeben auf eine Darstellung der Herrschaft ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubāds I. beschränkte.

169 Ibn Bībī (Duda), S. 92. Eine wortgleiche Einschätzung aus dem Mund des Emirs Šams ad-Dīn Altın-Aba (Altınbe) überliefert Ibn Bībī im Übrigen auch über Sa‘d ad-Dīn Köpek, auf den weiter unten genauer eingegangen wird.

170 Ebd.; Zum Widerstand einiger Emire gegen die Wahl ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubāds vgl. Holt/Cahen, The Formation of Turkey, S. 52f.

Die Wahl ist glücklich, denn ‘Alā’ ad-Dīn erweist sich als alexandergleicher[171] Herrscher:

> „Fürwahr, das Banner des Islam schattete über keinem Sultan, der durch persönlichen Erwerb und durch Erbschaft besser in Sachen der Religion, aufrichtiger im festen Glauben, von breiterem Wissen, unermesslicher an Reichtum, gewaltiger an Macht, geehrter durch rühmende Erwähnung, höher an Rang und fester in der Enthaltsamkeit, erlauchter an Majestät, vollkommener in Ausrüstung und Kriegswerkzeug, erhabener im Königtum und der Herrschaft und fürchterlicher mit Schwert und Lanze war, der ein größerer Beschützer für den Islam und seine Anhänger und ein größerer Gegner des Polytheismus und dessen Bekenner gewesen wäre als er.“[172]

Diese Auflistung vermeintlicher Eigenschaften Sultan ‘Alā’ ad-Dīns kann getrost in den Bereich des Topos verortet werden. Dies geht aus dem ausdrücklichen Quellenverweis Ibn Bībīs hervor, nach dem „dieser Abschnitt von al-‘Utbī“, nach Duda „wohl aus dessen Werk Ta’rīḫ-i Jamīnī“[173] stammt. Dass Ibn Bībī sich bei der Lobpreisung ‘Alā’ ad-Dīns I. ausgerechnet dieses Autors bedient, verwundert nicht. Einerseits verfolgte auch al-‘Utbī einen rhetorisch hoch anspruchsvollen Stil und ließ sich so leicht in das Werk Ibn Bībīs integrieren. Andererseits bezieht sich die von Ibn Bībī übernommene Herrschereulogie al-‘Utbīs eigentlich auf Maḥmūd von Ġazna, der in der perso-islamischen Überlieferung zum Inbegriff des gerechten Herrschers hochstilisiert wurde. Ibn Bībīs ausdrückliche Angabe seiner Quelle ließe sich als Hinweis interpretieren, dass ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubād I. in der rūmseldschukischen Geschichte ebenso hervorragt, wie Maḥmūd von Ġazna

---

171 Ibn Bībī (Duda), S. 98.

172 Ebd., S. 99.

173 Ebd., S. 329, Anm. 60. Abū Nāṣr Muḥammad b. ‘Abd al-Ǧabbār al-‘Utbī (geb. 350/961, gest. 427/1036 oder 431/1040). Vgl. Meisami, Persian Historiography, S. 53–66; Theodor Nöldeke, Über das Kitab Jamini des Abu Nasr Muhammad ibn ‘Abd al-Gabbar al-‘Utbi, in: Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Classe 23 (1857), S. 15–102; C. E. Bosworth, Al-‘Utbī, EI², Bd. 10, S. 945; insbesondere zur Frage des Stils al-‘Utbīs vgl. Roberto Rubinacci, Upon the « al-Ta’rīkh al-Yamīnī » of Abū Naṣr al-‘Utbī, in: Aldo Gallotta und Ugo Marazzi (Hrsg.), Studio Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata, (Istituto Universitario Orientale – Seminario di Studi Asiatici, Series Minor; 19), Napoli 1982, S. 463–467. Das Ta’rīḫ-i Yamīnī ist eine in arabischer Sprache verfasste Chronik der Ġaznawiden bis ins Jahr 411/1020–21. Ibn Bībī zitiert hier übrigens aus dem in arabischer Sprache verfassten Original und nicht aus der um 602/1205–06 erstellten persischen Übersetzung.

in der islamischen. Ein anderes Motiv, das Ibn Bībī zu dieser für sein Werk ansonsten untypischen Quellenangabe veranlasste, kann aus einer weiteren Parallele der beiden Werke abgeleitet werden. Clifford E. Bosworth stellt bezüglich der ‚Ġaznawidengeschichte' al-'Utbīs fest: „Despite its eulogies of the Ghaznawid rulers and their exploits, the [Ta'rīḫ-i] *Yamīnī* is by no means neglectful of the darker sides of their reigns."[174] Diese Charakterisierung trifft auch auf unsere Seldschukengeschichte zu. So lässt sich dieser explizite Verweis auf die weitbekannte und geachtete Quelle auch als Hinweis auf einen Teil der grundlegenden Thematik des Ibn Bībīschen Werks lesen: es geht eben nicht allein um die Lobpreisung der Sultane des nunmehr so gut wie untergegangenen Reiches, sondern auch und im Besonderen um eine kritische Bewertung ihrer charakterlichen Eigenschaften und ihres Wirkens vor dem Hintergrund der Werte- und Interpretationsmuster der staatsmännisch-intellektuellen Elite der Zeit.

Anders als Ibn Bībī verzichtete der Epitomator im Anschluss an das oben angeführte al-'Utbī-Zitat jedoch auf weitere strapaziöse Anforderungen an die Geduld des Publikums und setzte es recht zügig in Kenntnis der eigentlichen Vorzüge 'Alā' ad-Dīn Kayqubāds I.:

> „In den Angelegenheiten der Staatskasse pflog er eingehende Prüfung und genaue Untersuchung. Er zeigte jedoch andererseits Übermaß und Großzügigkeit im Austeilen von Schätzen der Freundlichkeit und war in der aufmerksamen Behandlung von Gästen und Gesandten wogendes Meer und strömende Wolke. Gegenüber der geringsten Unbedachtheit, die dem größten Heerführer unterlaufen konnte, ging er mit Tadel, ja mit empfindlicher Bestrafung vor, ja es ereignete sich, dass er den Baum ihrer Existenz […] von der Wurzel abhieb und […] Strafe […] ihnen gegenüber ausführte. Zweifellos wurde dadurch, dass er diese Gewohnheit hatte, die Loyalität im Wesen der Statthalter der Gebiete zur Charaktereigenschaft, und die Finanzbeamten sind gewissenhaft und verlässlich geworden."[175]

Der Epitomator kommt also nach einer mehr oder weniger standardisierten Eulogie recht rasch auf jene Eigenschaften 'Alā' ad-Dīns zu sprechen, die

---

[174] Bosworth, Al-'Utbī, ebd.

[175] Ibn Bībī (Duda), S. 99f.; Zum überschwänglichen Lob, das 'Alā' ad-Dīn Kayqubād I. in der Historiographie zukommt, bemerkt Cahen: „This glorious reputation he propably owed in part to the fact that he was the last of the Seljukids to die in independence, but also to the indisputable successes of his policy […]; in any case, what is unquestioned is the constant attention by means of which he succeeded in keeping the greatest of his emirs within bonds.", Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 124.

für das spezifische Publikum interessant waren: Seine Ernsthaftigkeit im Finanz- und Steuerwesen, seine königliche Freigebigkeit, sein Auftreten gegenüber Gesandten und Botschaften und sein für die Stärkung der Zentralgewalt nachhaltiges Wirken.[176] Neben den stereotypen Lobpreisungen der körperlichen Vorzüge, kriegerischen Tugenden, der Glaubensfestigkeit und des diplomatischen Geschicks und Weitblicks des Sultans werden dem Publikum an dieser Stelle also Informationen mitgeteilt, die einerseits dessen eigentliche Interessenlage widerspiegeln, andererseits aber auch eindeutiger mit den Mitteln ihrer entsprechend gegenwärtigen lebensweltlichen Vorstellungswelt nachvollziehbar waren.

Auch dieser Herrscher kommt nicht völlig kritiklos davon. Nur ist diese Kritik gut verpackt und nicht durch eindeutige Begriffe gekennzeichnet, wie wir sie etwa in der Charakterisierung seines Sohnes und Nachfolgers Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāw II. finden. So nimmt der Verfasser im *„Bericht wie der Sultan* ['Alā' ad-Dīn Kayqubād] *die Grossemire in Kayseri ergreift und bestraft"*[177], eine zwar zwischen den Zeilen versteckte, jedoch nicht weniger eindeutige Haltung ein.[178] Ibn Bībī weist ausdrücklich darauf hin, dass die entsprechenden Emire *„über beträchtlichen Reichtum und über viele Un-*

---

[176] „He was always concerned to keep great and potentially dangerous emirs in obedience, and he strictly limited their means. It may be that his policy of conquest was a response at one and the same time to aims inherited from his predecessors, and to a desire for prestige among monarchs and for the redirection of the activities of such emirs towards external benefits.", Holt/Cahen, Formation of Turkey, S. 53; zu 'Alā' ad-Dīn Kayqubāds I. Herrschaft und Wirken vgl. die übersichtliche Darstellung in Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 124–133; Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, S. 339–342 und 395–402.

[177] Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 116–122.

[178] Zum Machtkampf zwischen 'Alā' ad-Dīn Kayqubād I. und den Emiren – hier vor allem dem Truchseß (Čāšnīgīr) Sayf ad-Dīn Ay-Aba (Aybe), dem Marschall (Amīr-i Aḫūr) Zayn ad-Dīn Bišārā, dem Zeremonienmeister (Amīr-i Maǧlis) Mubāriz ad-Dīn Bahrāmšāh und Bahā' ad-Dīn Qutluġġa – vgl. Turan, ebd., S. 339–342. Besonders interessant ist in dieser Episode die Darstellung der Zusammenkunft der Emire im Hause des Sayf ad-Dīn Aybe zum Zweck der Anschlagsvorbereitung. Die Verschwörer schmieden ihre Ränke „am Rande der Trunkenheit". Indes, ihre Unbesonnenheit zeigt sich darin, dass sie bei ihrer Gasterei auch unzuverlässige Personen niedrigeren Standes zulassen: „Ein Bursche, der Zeuge ihrer geheimen Abmachung war, verließ wegen übergroßer Trunkenheit jenes Gelage und ging sinnlos betrunken in das Haus des [Getreuen des Sultans] Saifuddīn, Sohn des Ḥoqqabāz und plauderte den Gedanken der Emire aus." Ibn Bībī (Duda), S. 117.

tertanen und Gefolgsleute verfügten, [dass sie hierüber] *den Weg der Anmaßung und Überheblichkeit* [einschlugen] *und* […] *dem Sultan gegenüber den Herrn* [spielten]. *Emir Saifuddīn hatte* [gar] *die Zügel absoluter Befehlsgewalt* […] *in seine Hand genommen*[, so dass] *es unmöglich war, sich seine*[n] *Anweisung*[en] *zu widersetzen.“*[179] Er liefert mit dieser Darstellung im Grunde genügend Argumente, die die feindliche Haltung des Monarchen einleuchtend erklären. Gegen alle Erwartung fällt dann allerdings seine anschließende Bewertung der Maßnahmen aus, mit denen der Sultan seinen absoluten Autoritätsanspruch durchsetzt oder wie Ibn Bībī es ausdrückt, *„die Grundfesten der Stellung der Emire* […] *erschütter*[t]*“*.[180] Er beschreibt die grausame Behandlung der Würdenträger nicht ohne Mitleid für die Empörer[181] und unterlässt es auch nicht, die Hartnäckigkeit und Unbarmherzigkeit zu unterstreichen, mit welcher der anhaltend von Misstrauen erfüllte

---

179 Ebd., S. 116f.

180 Ebd., S. 117.

181 Sayf ad-Dīn Aybe lässt er köpfen, Zayn ad-Dīn Bišārā „tat man in einen Raum und verrammelte die Tür, damit er aus übermächtigem Hunger sich aus den eigenen Gliedern Nahrung mache“, Mubāriz ad-Dīn wurde eingekerkert und Bahā’ ad-Dīn Qutluġġa entehrt und nach Tokat verbannt. Insbesondere bei der Gestalt des Čāšnīgīr Sayf ad-Dīn Ay-Aba (Aybe) findet Ibn Bībī die Möglichkeit, die unbarmherzige (und ungerechte) Härte des Sultans anzuprangern. Sayf ad-Dīn Ay-Aba gehörte zu den engsten Gefolgsmännern Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāws I. und begleitete diesen und seine beiden Söhne (d.h. ‘Izz ad-Dīn Kaykāwūs I. und ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubād I.) ins byzantinische Exil. Ibn Bībī zitiert den Emir, wie er den Sultan mit dem Gedenken an diese für ihn opfervolle Zeit zu erweichen versucht. Schließlich würde er nie wieder einen so aufrichtigen Getreuen finden, wie er es gewesen sei: „Sicherlich wird der Sultan keinen so zärtlich zugetanen Diener mehr haben wie mich. Und solltest du einst in verzweifelter Lage sein, so wird Reue nichts nützen. […] Du wirst gewiß mit den Zähnen knirschen vor Reue, wenn du dich eines Tages an einige meiner Charakterzüge erinnerst.“ [Ebd., S. 119.] Man vergleiche diese Stelle und den Hinweis auf die Nutzlosigkeit später Reue mit dem Schicksal ‘Izz ad-Dīn Kaykāwūs’ I., der kurz nach vollbrachter Missetat (d.h. der Ermorderung seiner Emire) seine Schuld erkennt und im Schock der Erkenntnis vom hektischen Fieber befallen wird und stirbt. Vgl. oben S. 156f.

Zwar bleibt ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubād I. dieses Schicksal erspart. Dennoch bezieht Ibn Bībī allein durch seine Wortwahl entsprechende Stellung. Die den Sultan der Undankbarkeit und Untreue anklagende Ansprache des Sayf ad-Dīn Aybe kennzeichnet er als „feine[…] Worte“. Als diese jedoch „zum Gehör des Sultans gelangt waren“, zuckt dieser nicht nur mit keiner Wimper, vielmehr „wurde die Härte und Rauheit seines Herzens noch stärker.“ Ibn Bībī (Duda), S. 119.

Herrscher nach dem Verderben weiterer Emire trachtet. Dieser befiehlt schließlich, *„dass man sämtliche Gefolgsmannen, Burschen und sämtlichen Anhang der getöteten Emire hinrichten solle“*[182]. Während der Sohn des Ḥoqqabāz[183] diensteifrig zur Ausführung schreitet, gelingt es dem griechischstämmigen Emīr Komnīnos[184], den Sultan zur Aufhebung des schändlichen und schädlichen Urteils zu bewegen. Ibn Bībī liefert auch hier ein fingiertes Zitat, das uns erlaubt, seine Haltung zu dem ganzen Geschehen zu überschauen. Emir Komnīnos spricht:

> „Der Nā'ib Saifuddin [Sohn des Ḥoqqabāz] hat wohl die Erlaubnis erlangt, die Anhänger und Burschen der Emire zu vernichten. Als meine Mannen dies hörten, waren sie sehr betroffen und sagten: ‚Wenn morgen an dir [d.h. am Emir Komnīnos] irgendein Vergehen zutage tritt, das Grund für eine Hinrichtung sein könnte, wird über uns dasselbe Urteil gesprochen werden. Es ist daher besser, wir bemühen uns, noch vor Eintritt eines solchen Unglücksfalles Vorsorge für unsere Lage zu treffen.‘“[185]

Ibn Bībī gibt in diesen Worten der Einschätzung Ausdruck, dass der Sultan bei seinem Versuch, die herrscherliche Macht zu stärken, über das Maß hinausgeschossen sei. Auch vergisst er nicht, die negativen Auswirkungen seines Handelns zu thematisieren, nämlich den möglichen Vertrauensverlust des Anhangs der Emire in diese, was letztlich zu unregierbaren Zuständen geführt hätte. Erst die mutige und besonnene Haltung des (weisen und christlichen!) Ratgebers Komnīnos konnte ihn vor der Ausführung dieser Untat bewahren. Bei der Bewertung des letztgenannten Befehls wendet Ibn Bībī im Übrigen einen besonderen Trick an, indem er den Sultan selbst indirekt zitiert und damit seine eigene Einstellung gegenüber dessen Vorgehensweise zweifelsfrei erkennen lässt: Der Sultan sieht nach den weisen Worten des Emir Komnīnos ein, dass sein Befehl zur Tötung des Anhangs der Emire schlichtweg „unsinnig gewesen sei.“[186]

---

182 Ebd., S. 121.

183 Sayf ad-Dīn Abū Bakr b. Ḥoqqabāz wurde aufgrund seiner Loyalität gegenüber dem Sultan vom Subāšī von Kayseri zum Nā'ib des Sultans befördert. Vgl. Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, S. 328, 340. Ibn Bībī bezeichnet ihn explizit als ‚Sohn des Gauklers', was sich als Hinweis auf die Abneigung gegenüber dieser Figur werten lässt.

184 Vgl. Paul Wittek, L'Épitaphe d'un Comnene à Konia, Byzantion 10 (1935), S. 505–515; Ders., Encore l'épitaphe d'un Comnene à Konia, Byzantion 12 (1937), S. 207–211.

185 Ibn Bībī (Duda), S. 121f.

186 Ebd., S. 122.

In gewisser Weise schließt sich mit dieser Episode ein Kreis. Als die Emire über die Sultansherrschaft ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubāds I. berieten, waren es ausgerechnet Sayf ad-Dīn Ay-Aba (Aybe) und Mubāriz ad-Dīn Bahrāmšāh, die die Bedenken der anderen in den Wind schlugen und sich für die Ernennung ‘Alā’ ad-Dīns zum Sultan aussprachen. Nun bewahrheitete sich jedoch die böse Ahnung der Zweifler, denn tatsächlich fügte der Sultan diesen seinen einstigen Parteigängern jene Wunden zu, „die durch keine Salbe Heilung finden“[187] sollten.

Wenn z.B. wenig später über den Mengüčekiden ‘Alā’ ad-Dīn Dāwūdšāh[188] geurteilt wird, er sei „dünkelhaft“ gewesen und habe sich mit Männern ohne „Einsicht und Erfahrung“ umgeben[189], mag dies zwar auch als Versuch zu werten sein, die Auflösung der Selbständigkeit dieser Dynastie zu Gunsten der Seldschuken zu rechtfertigen.[190] Doch der hier genannte Fürst diskreditierte sich insbesondere dadurch, dass er daran ging, „die Emire seines *eigenen* Landes zu verfolgen und zu töten.[191] So tötete er einige und eine Anzahl setzte er gefangen. Eine Reihe von ihnen verließ aus Todesangst Hab und Gut [und] wählte die Auswanderung“[192]. Diese Vorkommnisse am Hof des Mengüčekiden unterscheiden sich im Prinzip nicht von jenen, über die Ibn Bībī im Zusammenhang mit ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubād I. berichtet. Es ging an dieser Stelle auch um die prinzipielle Frage, wie ein Herrscher zu bewerten war, wenn er sich den Großen des Staates gegenüber in einer Art und Weise verhielt, wie es – in der leichteren Variante – vom

---

187 Vgl. ebd., S. 96 und unten Anm. 195.

188 Herrscher über Erzincan und Kemah 622–625/1225–1228.

189 Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 144.

190 Die Linie von Erzincan fiel im Jahre 625/1228 seldschukischen Begehrlichkeiten zum Opfer. Der Zweig in Divriği hielt sich noch bis nach 640/1242. Vgl. Cahen, Mengüček, EI², Bd. 6, S. 1016f.; Faruk Sümer, Mengücüklüler, DİA, Bd. 29, S. 138–142; Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Târihi, S. 55–79.

191 Wenngleich auch von weiteren Charakterschwächen berichtet wird. Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 144ff., Hervorhebung von mir. Vgl. hierzu auch das Urteil Ibn Bībīs über den Ḫʷārazmšāh Ǧalāl ad-Dīn, der im Zorn über die Flucht seiner Vorhut vor seldschukischen Kräften diese und „die übrigen Anführer“, insgesamt „siebenhundert freie, schuldlose Männer aus seinem Heere [ergreifen ließ. Er] ließ sie in Nackenblöcke spannen und befahl, alle zu enthaupten. Solche Schmach, Gemeinheit, Untaten und Niedrigkeit, die bis zum Tage des Jüngsten Gerichtes dauern werden, nahm er […] auf sich und wurde so bei diesem Werke sich selbst zum größten Feinde.“, Ebd., S. 169f.

192 Ebd., S. 144.

Mengüčekiden ‘Alā’ ad-Dīn Dāwūdšāh berichtet wird, oder aber auch in der extremen Form von ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubād I. bekannt war.[193]

Nach den Schilderungen von Schlachten, Eroberungen und diversen anderen Taten und Vorkommnissen, die den Ruhm der seldschukischen Dynastie im Allgemeinen und des Sultans im Besonderen mehren, findet sich der Leser allerdings unvermittelt mit dem Tod ‘Alā’ ad-Dīns I. konfrontiert und die ganze Geschichte nimmt eine neue Wendung. Auffallend ist, dass die Darstellung mit zunehmender zeitlicher Nähe des Verfassers und seines Publikums zu den geschilderten Ereignissen immer kleinteiliger und nüchterner wird.[194] Dies bestätigt die abschließenden Worte des Verfassers, dass *„dieser geringe Diener und Sohn eines Dieners in diesem Kompendium das, was sich in den Jahren und Monaten in den Ländern von Rūm zugetragen hat, auf Grund des Gehörten und Gesehenen zu Papier gebracht* [und hierbei] *größtmöglichen Eifer dargelegt“*[495] hat. Es sind denn auch insbesondere diejenigen Teile gewesen, die auf den persönlichen Erfahrungen und Anschauungen des Verfassers gründen, welche Duda veranlassten, diese Seldschukengeschichte als „Memoiren-Werk“[196] zu bezeichnen.

---

193 Die durchaus kritische Haltung Ibn Bībīs gegenüber ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubād I. zeigt sich später noch bei der Episode der Ermordung des Sa‘d ad-Dīn Köpek. Von diesem angestiftet habe der Sultan seinerzeit den Mušrif (Finanz- und Verwaltungsinspektor) von Qubādābād namens Kamāl hinrichten lassen und seine Leiche in einem Käfig zur Schau gestellt. Dieses Ereignis wird sich wohl im Rahmen der „Säuberungsaktion“ ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubāds I. unter seinen Emiren und ihrem Anhang im Jahre 1223 abgespielt haben. Der Leichnam soll bis zur Ermordung Köpeks im Jahre 1240 weiterhin ausgestellt geblieben sein. Als nun letzterer getötet wurde, steckte man „seine zerstückelten Glieder […] in einen eisernen Käfig und hängte ihn an den Galgen, an den einst Sultan ‘Alā’uddīn den […] Kamāl auf böswilliges Anstiften des Köpek hin hatte aufhängen lassen. Dessen Leichnam war bis zu diesem Zeitpunkt noch dort geblieben und zwar aus dem Grunde, weil der Sultan Reue gefühlt hatte. So sehr auch Kamāls Anverwandte bittstellig wurden, ihn herabnehmen zu dürfen, hatte Sultan ‘Alā’uddīn Kaiqobād es nicht erlaubt und befohlen, dass, solange man nicht dessen Neider [d.h. Köpek] dahin gebracht haben würde, sie ihn nicht abnehmen sollten. […] *Und das ist eine von den trefflichen Taten, die über Sultan ‘Alā’uddīn erzählt werden.*“, Ebd., S. 209 (Hervorhebung von mir).

194 Vgl. hierzu auch Erzi, İbn Bîbî, S. 713f.

195 Ibn Bībī (Duda), S. 326.

196 Vgl. ebd., S. 1.

Der Memoirenschreiber verfügt bereits über eine klare und gefestigte Vorstellung von seiner sozialen Rolle als aktives und mitgestaltendes Mitglied der Gesellschaft und macht diese zur Basis seiner Darstellung.[197] Im Falle Ibn Bībīs spielt sein eigenes, aktives Handeln keine Rolle.[198] Er übernimmt vielmehr selbst als exemplarischer Vertreter seiner Standes- und Berufsgenossen die Rolle des wertenden Zeugen und nimmt stellvertretend für sein Publikum die Einschätzung und Beurteilung des Handelns der jeweiligen Entscheidungsträger und ihrer sozialen Rollenträgerschaft vor.

Bei diesen Akteuren stehen bis zum Tode ʻAlāʼ ad-Dīn Kayqubād I. die Sultansfiguren im Vordergrund, während die nachfolgenden Herrscher ihre bestimmende Rolle weitgehend einbüßen. Dies korrespondiert mit der historischen Entwicklung, da nach dem Verlust der seldschukischen Selbständigkeit die Herrschaft des Sultans zunehmend nur mehr formeller Natur war und die eigentlichen Träger der Macht sich aus der Emirschaft rekrutierten. Folglich steht im Werk Ibn Bībīs insbesondere für die Zeit nach ʻAlāʼ ad-Dīn Kayqubād I. auch diese Personengruppe und die Auseinandersetzungen unter ihren verschiedenen Fraktionen im Vordergrund. Die Figur des Sultans verliert dagegen ihren Status als (vermeintliche) Integrationsfigur bzw. Kristallisationspunkt.

Wenn allerdings der Tod ʻAlāʼ ad-Dīn Kayqubāds I. im Jahre 1237 bei Ibn Bībī den grundlegenden Wendepunkt in der seldschukischen Geschichte markiert, dann geschieht dies nicht einfach aus dem Grund, dass die Seldschuken unter seinem Sohn den Mongolen unterlagen, sondern weil er Ġiyāṯ

197 Vgl. Bernd Neumann, Identität und Rollenzwang. Zur Theorie der Autobiographie, Frankfurt am Main 1971, S. 12.

198 Nur selten tritt Ibn Bībī als aktiver Beamter in Erscheinung. So behauptet er von sich, die Verträge bezüglich der von den Mongolen bestimmten Reichsteilung unter die Brüder ʻIzz ad-Dīn Kaykāwūs II. und Rukn ad-Dīn Qılığ Arslān IV. verfasst zu haben, wonach „zum Wohle von hoch und niedrig Ruhe und Frieden eingetreten sei“. Vgl. Ibn Bībī (Duda), Anm. 364. An anderer Stelle berichtet er, die Schenkungsurkunde, mit der sich der Parwāna Muʻīn ad-Dīn Sinop gesichert habe, verfasst zu haben: „Der Pervāne […] kam zum Verfasser dieser Erzählung, Sajjid Muḥammad Ǧaʻfar, und befahl ihm, die Schenkungsurkunde über Sinop zu verfassen.“, ebd., Anm. 379. Die Wortwahl Ibn Bībīs lässt vermuten, dass er hiermit auch die Eigenmächtigkeit des Parwāna anprangerte. Beide Angaben sind übrigens nicht in die Epitome übernommen worden!

ad-Dīn Kayḫusrāw II.[199] nicht nur als einen unerfahrenen, sondern insbesondere auch als einen un- bzw. schlechtberatenen Herrscher darstellt.[200] Es ist keinesfalls die Niederlage am Kösedağ (1243), die für diese Einschätzung den Ausschlag gibt. Die Niederlage erscheint vielmehr als Folge des gottlosen Treibens Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāws II., den Ibn Bībī mit den Worten des mengüčekidischen Herrn von Koġonia/Šebin Qarahiṣār Malik Muzaffar ad-Dīn Muḥammad als „ruchlos und verwirrten Sinnes“[201] charakterisiert. Anlass für diese und andere herben Worte jenes Fürsten war das Gesuch, mit dem ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubād I. für seinen Sohn um die Hand einer mengüčekidischen Prinzessin anhielt.[202] Ibn Bībī verurteilt die anschließende schnöde Abfuhr seitens des potentiellen Brautvaters keineswegs. Vielmehr äußert er sich in respektvoller Weise über den Mengüčekiden und unterstreicht sogar, dass die höchst ehrverletzende Zurückweisung des Heiratsersuchens[203] keinerlei negative Folgen für ihn hatte, *„da man ihn achtete und ehrte“* und dass auch *„nach seinem Tode* […] *seine Söhne in den Augen der Sultane von Rūm mit dem Blicke der Hochachtung angesehen“*[204] wurden. Diese Feststellung lässt die Zustimmung Ibn Bībīs zum Urteil Malik Muzaffar ad-Dīn Muḥammads über Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāw II. zumindest erah-

199 634–644/1237–1246.

200 „Die Angelegenheiten von Reich und Volk gerieten von jenem Tage [d.h. vom Todestag ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubāds I.] an in Niedergang und Verwirrung, und die wie eine Perlenkette wohlgefügte Ordnung des Sultanates löste sich auf. […] Die Lage der Länder von Rūm geriet in Verwirrung und durch keine Kehle rann in diesen (einst) mit Annehmlichkeiten erfüllten Ländern, die ein Asyl für die Fremdlinge und ein Zufluchtsort für die Schwachen gewesen waren, ein wohlbekömmlicher Trank, ohne dass nicht hunderttausend Ströme von Blut aus Herz und Seele hervorgeflossen wären.“ Ibn Bībī (Duda), S. 199; vgl. hierzu auch Aqsarā’ī, S. 190.
Wenn Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāw II. an einer Stelle als „salomogleiche[r] Herrscher“ bezeichnet wird, dann ist dies lediglich das Ergebnis literarischer Notwendigkeit. Denn die Titulation findet im Zusammenhang mit der Heimführung seiner georgischen Braut statt, die in ebenso literarischer Weise als „Bilqīs des Zeitalters“ bezeichnet wird. Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 210.

201 Ebd., S. 152.

202 Ebd.

203 „Er ist nicht würdig, Schwiegersohn unserer Dynastie zu werden“! Ebd.

204 Ebd., S. 153. Nach der seldschukischen Eroberung Koġonīyas erhielt der Mengüčekide „Rammān und Nahr Kālī […] zum Eigentum. Ferner verlieh [Sultan ‘Alā’ ad-Dīn] ihm das wohlbehütete Kırşehir als lasten- und sorgenfreies Iqṭā‘-Lehen.“ Ebd., S. 152.

nen. Doch damit nicht genug. Ibn Bībī bescheinigt diesem Sultan auch mit seinen eigenen Worten *„ein* Übermaß *an Unverstand und Unerfahrenheit, die die Eigentümlichkeiten des Knaben- und Jünglingsalters sind“*[205]. Er spielt hiermit auf das tatsächlich junge Alter des Thronfolgers von etwa 16 Jahren an und verweist damit auf seine altersbedingte Disposition, die den auf das Reich zukommenden Herausforderungen nicht gewachsen war. Es handelt sich also eindeutig um eine retrospektive Bewertung. Hinzu kommt die usurpatorische Art seiner Thronbesteigung, die das Testament des verehrten Herrschers ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubād I. missachtete. Ibn Bībī unterstreicht dies mit den zornerfüllten Worten des Emirs Ḥusām ad-Dīn Qımrı (Qaymarī), die auch die Zustimmung Qırḫāns, des Oberhaupts der Reste des ḫwārazmischen Heeres[206] und des Emirs Kamāl ad-Dīn Kāmyār finden:

> „Der Malik ‘Izzuddīn [der jüngere Bruder Ġiyāṯ ad-Dīns und Sohn einer ayyubidischen Prinzessin] sitzt in Kaiqobādīja[207]. Wir sollten die vertragliche Abmachung mit dem verblichenen Sultan beachten und jenen zum Sultan einsetzen und jeden, der sich (dem) widersetzt, mit Schwerthieben ganz und gar vernichten. Die Armee ist mit uns und der [legitime] Thronfolger in unserer Hand. Diese Schmach sollten wir niemals auf uns nehmen, und wenn die, die zu Ġijāṯuddīn halten, Widerstand leisten, so werden wir ihre Wünsche durch Belagerung im Keim zunichte machen.“[208]

Allein Kamāl ad-Dīn „zauderte und machte Ausflüchte“[209] und so kam es schließlich zur folgenreichen Sultanschaft des – nach Ibn Bībī[210] – charakter-

---

[205] Ebd., S. 201, Hervorhebung von mir. Vgl. dazu die Charakterisierung des Sultans in der gesamten Köpek-Episode, S. 201–210 und im Zusammenhang der Schlacht am Kösedağ, S. 224–230. Als der Sultan sich nach verlorener Schlacht mit verweinten Augen ratsuchend an den Čašnīgīr Čawlı wendet, erwidert jener: „Zur Zeit des Überlegens hast du dich der Rede der Dienstmannen nicht zuzuneigen geruht. Was bleibt uns augenblicklich noch zu überlegen?“ Ebd., S. 229. Das letzte Urteil über Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāw II. übermittelt Ibn Bībī vom Wesir Muḥaḏḏab ad-Dīn ‘Alī ad-Daylamī, der in einer Beratung mit dem Qāḍī von Amasya Faḫr ad-Dīn über die Frage von Friedensverhandlungen mit dem siegreichen Bāyğū äußert, dass „die Sache des Sultanates wegen der Jugendlichkeit und Unwissenheit des Sultans in diese schändliche Lage geraten“ sei. Ebd., S. 231.

[206] Qırḫān erhielt nach der Niederlage bei Yassıçimen mit seinen Mannen Aufnahme bei ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubād und Erzincan „als Lehen“. Ebd., S. 184.

[207] Das Lustschloss ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubāds I. bei Kayseri.

[208] Ebd., S. 200.

[209] Ebd.

[210] Aqsarā’ī, der sonst kein Blatt vor den Mund nimmt, weiß über Ġiyāṯ ad-Dīn II. lediglich zu berichten, dass er den Mongolen unterlag, acht Jahre regierte und dass nach ihm die

losen und beeinflussbaren Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāw II. und der (Schreckens-)Herrschaft der grauen Eminenz Sa'd ad-Dīn Köpek. Dieser Emir, der bis zu seinem gewaltsamen Tod im Jahr 637/1239–40[211] mit nahezu herrscherlichen Vollmachten agierte, ist dabei eine besondere Projektionsfläche des Hasses Ibn Bībīs.[212] Was den Fall besonders interessant macht: Ibn Bībīs Werk ist – mit Ausnahme einiger Bemerkungen bei Bar Hebraeus und dem Dominikaner Simon de Saint-Quentin – die einzige Quelle, aus der wir näheres über die Figur Sa'd ad-Dīn Köpeks bzw. ihre Darstellung erfahren. Die Deutungshoheit über jene Periode der seldschukischen Geschichte im Allgemeinen als auch über Sa'd ad-Dīn Köpek im Besonderen liegt also unzweideutig bei Ibn Bībī. Letztlich macht er Köpek für die Verwirrung im Reich und für den Verlust der Loyalität der Emire gegenüber dem Sultan, die schließlich zur Niederlage gegen die Mongolen geführt haben, verantwortlich. Was allerdings diskreditiert diesen Emir? Es kann nicht seine Kompromisslosigkeit bei der Durchsetzung von Recht und Ordnung gewesen sein, denn Ibn Bībī unterschlägt keineswegs, dass er

> „in der Betreuung der Untertanen und in der Handhabung der Justiz einzigartig [war]. In der Freigebigkeit schlug er höhere Wogen als das Meer und ließ reichlicher regnen als die Wolke. Und […] im privaten Beisammensein mit Freunden und Zechgenossen [war er] wie die lachende Rose."[213]

Herrschaft auf seine Söhne überging. Auch vergisst er nicht, Gottes Segen auf ihn herabzurufen, vgl. Aqsarā'ī, S. 33 und 36.

211 Ibn Bībī hat die Szenen seiner Ermordung in sehr dramatischer Weise beschrieben und es ist ein weiterer Ausweis auch der literarischen Fähigkeiten des Epitomators, dass diese Episode in seiner Bearbeitung nichts von ihrer Lebendigkeit verloren hat, vgl. unten Anm. 227.

212 Zu seinem Leben und Wirken vgl. Osman Turan, Sa'd al-Dīn Köpek, İA, Bd. 10, S. 32–35 und Carole Hillenbrand, Sa'd al-Dīn Köpek b. Muḥammad, EI², Bd. 8, S. 704f.

213 Ibn Bībī (Duda), S. 207. Die straffe Ordnung, die mit Köpek Einzug hielt, illustriert Ibn Bībī mit folgender Darstellung: Dies „ist einer von seinen vielen sonderbaren Justizakten: Einmal war bei einem der Feldzüge eines der Lastkamele der Kriegsleute in das Saatfeld eines Bauern hineingelaufen. Jammernd stellte sich der Bauer bei seinem Zelttor ein. Er befahl sofort den Eigentümer des Kamels aufzugreifen. Man rief es im ganzen Lager aus. Jedoch hatte niemand den Mut, sich zum Besitz des Kamels zu bekennen. Als (so) der Besitzer des Kamels nicht festgestellt werden konnte, befahl er, das Kamel auf dem Weidenbaum […], der am Rande jenes Saatfeldes gewachsen war, aufzuhängen. – Auch wenn jemandem auf der Landstraße der Blick auf etwas, was heruntergefallen dalag, fiel, so

Was Sa'd ad-Dīn Köpek den – durch Ibn Bībī tradierten[214] – Hass der Angehörigen der Elite einbrachte, war der Terror, den er unter den Großwürdenträgern verbreitete und der heimtückische Mord an den letzten Vertretern der „alten Garde"[215], allen voran am Parwāna Tāğ ad-Dīn Mu'tazz[216] den er – mit Unterstützung der „führenden Rechtsgelehrten und Richter" – wegen eines angeblichen Sexualdeliktes[217] steinigen ließ. Auch Kamāl ad-Dīn

---

hatte er nicht die Kühnheit, es aufzuheben. Man gab vielmehr den mit dem Aufsammeln der in Verlust geratenen Dinge beauftragten Leuten Nachricht, dass sie es zum Tore des Sultanspalastes brächten. Wenn es Kleidungsstücke oder dergleichen waren, hängten sie sie auf Zeltleinen auf, und wenn es ein Tier war, so trug man (dafür) Obsorge. Und im Heere gingen Ausrufer umher (mit dem Rufe): „Wer hat die und die Sache verloren?" Der Eigentümer hörte es, erbrachte ein Besitzzeugnis und nahm das Gut mit sich.", ebd., S. 206f.

214 Es sei an dieser Stelle noch einmal darauf verwiesen, dass Ibn Bībī die einzige Quelle ist, die die Ereignisse unter Köpek nicht nur beleuchtet, sondern auch deutet. Turan übernimmt in seiner Monographie „Selçuklular Zamanında Türkiye" völlig kritiklos die Position Ibn Bībīs und bezeichnet Köpek als „Haupt der Zwietracht" („Fesâdın başı olan Sa'deddin Köpek"), zumal die entsprechenden Teile seines Buches meist aus wortgetreuen Übersetzungen aus Ibn Bībī und Aqsarā'ī bestehen, die als solche nicht kenntlich gemacht sind. [Vgl. Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, hier S. 407–416.] Eine neutrale Haltung nimmt dagegen Cahen ein, der lediglich darauf hinweist, dass es sich bei Köpek um einen „ambitious emir" handelte. Zudem verschweigt er auch nicht, dass es sich bei den von Köpek verfolgten Emiren auch und vor allem um jene handelte, die gegen die Ernennung Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāws II. zum Sultan waren. Vgl. Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 65f.

215 Ibn Bībī führt eine Botschaft Ġiyāṯ ad-Dīns II. an den Amir Ğāndār Ḥusām ad-Dīn Qarağa, Militärgouverneur von Sivas an, wonach Sa'd ad-Dīn „die Säulen des Sultanates […] eine um die andere vernichtet" habe. Ibn Bībī (Duda), S. 209; vgl. hierzu auch Hillenbrand, Sa'd al-Dīn Köpek.

216 Immerhin gibt Ibn Bībī zu, dass hierüber „niemand Abscheu und Missbilligung zeigte". Vielmehr hätten „die Herzen der meisten Emire, *teils aus Neigung* und teils aus Furcht, sich für Zuneigung und Loyalität gegenüber [Köpek] entschieden […]. [Allein] den Großwürdenträgern [sei] aus Furcht vor ihm kein süßer Schlaf mehr in das die Welt sehende Auge" gekommen. Ibn Bībī (Duda), S. 205, Hervorhebung von mir.

217 Er habe in Akşehir „eine Musikantin von den Sängerinnen des Fürsten von Harput, ohne dass sie ihm irgendwie verkauft worden wäre, auf das Lager des Beischlafs gezogen". Ebd., S. 204.

Kāmyār[218] und Ḥusām ad-Dīn Qımrı (Qaymarī) fielen seinen ‚Intrigen' zum Opfer.[219]
Ibn Bībī führt in knapper Weise noch weitere Gründe auf, die Köpek diskreditieren. So habe er es schließlich auf den Thron abgesehen und kolportiert, ein (illegitimer) Seldschukensproß zu sein.[220] Auch habe er versucht, Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāw II. beim Kalifen in Ungnade fallen zu lassen, indem er den Sultan dahin brachte, *„dass jener die schwarze Farbe des Baldachins in* [türkisches?] *Blau umändern ließ, damit zum erlauchten Kalifen die Nachricht gelange, dass der Sultan von Rūm sich des Wahrzeichens der Dynastie der 'Abbasiden schäme und aus Niedertracht aus seinem Baldachin ihre Farbe entfernt habe"*[221].

Diese beiden durchaus schwergewichtigen Argumente dienen jedoch dazu, die negative Haltung gegenüber dieser Person zu untermauern und nicht erst hervorzurufen. Die Gestalt des Köpek war ein Grauen für eben jene Klientel, für die Ibn Bībī schrieb. Die in Bezug auf die einfache Bevölkerung positiven Auswirkungen seiner straffen Durchsetzung von Rechtsnormen werden vom Verfasser zwar durchaus anerkannt. Sie spielen aber so gut wie keine Rolle für das letztliche Urteil, das seine Rezipientengruppe zu fällen hat, nämlich dass er *„aus schlechtem Charakter und bösem Sinn heraus* [V]*erwerfliches"*[222] tat. Ausschlaggebend sind *„der siedende Haß des Köpek*[, der] *von Tag zu Tag mehr um sich griff und die Blitzstrahlen strenger Strafen und seine vernichtende Gewalttätigkeit* [die] *allstündlich das Erntegut des Lebens der Menschen* [d.h. der Vertreter der Elite] *in Brand steckte"*[223]. Es sind also die Folgen für die elitäre Klasse, auf die es ankommt und

---

[218] „Der zu den Großen der Zeit und zu den Vortrefflichen des Jahrhunderts und in der Rechtswissenschaft zu denen gehörte, die Kenntnisse geschöpft hatten". Ebd., S. 207. Man erinnere sich an dieser Stelle auch der Vermittlerschaft dieses Emirs, durch die Ibn Bībīs Eltern an den seldschukischen Hof kamen!

[219] Vgl. Ebd., Kapitel: „Bericht wie Köpek es unternimmt, die Grossen des Reiches von Rūm zu töten", S. 202f., 204f. und 207f.

[220] Vgl. ebd., S. 205.

[221] Ebd.

[222] Ebd., S. 201.

[223] Ebd., S. 208.

die für die Wahrnehmung und Deutung Köpeks als ein Hund[224] oder ein „Verfluchter“[225] mit *„schmutzige*[r] *Seele und* […] v*erruchte*[m] *Geist“*[226] verantwortlich sind. Und so hat der Leser das seltene Vergnügen, die dramatischen Szenen des gewaltsamen Todes Sa‘d ad-Dīn Köpeks en détail präsentiert zu bekommen, die Ibn Bībī mit offensichtlicher Zufriedenheit und aller Wahrscheinlichkeit nach auch zur Freude seines anvisierten Publikums zum Besten gibt.[227]

Ein weniges nach der Ermordung des Köpek führt uns der Verfasser in Übereinstimmung mit der historischen Chronologie auf das Schlachtfeld von Kösedağ, auf dem das Ende der seldschukischen Unabhängigkeit besiegelt wird. Die historische Zäsur wird jedoch nicht durch das Waffenglück der Mongolen herbeigeführt, sondern durch die Unberatenheit und mangelhaften Führungsqualitäten des Sultans, der nicht in der Lage ist, die Reibungen zwischen den gegensätzlichen Machtfraktionen zu unterbinden und diese in der kritischen Situation zu einen.[228] Das Präludium zu Kösedağ lie-

---

[224] Vgl. ebd., S. 202. Vermutlich handelt es sich hierbei um eine despektierliche Umdeutung seines eigenen Namens Köpek, mit dem er sich in der Inschrift an der von ihm erbauten Karawanserai zwischen Konya und Aksaray (Zazadın hanı) verewigen ließ. Vgl. Turan, Sa‘d al-Dīn Köpek, S. 32f.

[225] Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 208.

[226] Ebd., S 209.

[227] „Als Köpek [aus dem Raum in dem das allabendliche(?) königliche Gelage stattfand] herauskam, stand [der Amīr Ğāndār Ḥusām ad-Dīn Qarağa, der zum Vollstrecker des geheimen Todesurteils auserkoren war,] zum Zeichen der Ehrerbietung auf und als er vorüber war, wollte er ihm den Schädel mit der Schlachtkeule einschlagen, traf aber die Schulter. Jener verkrallte sich in den Hals des Amīr Ğāndār. Ṭoġan, der Amīr-i-Alam [Träger der grossherrlichen Standarte], zog das Schwert und schlug dem Köpek auf die Knieflechse. Aus Todesangst stürzte sich dieser in den Weinkeller des Sultans. Als die Kellermeister ihn blutbesudelt sahen, fielen sie insgesamt mit Messern, Schwertern und Knüppeln über ihn her und schleuderten seine schmutzige Seele und seinen verruchten Geist, von der Hülle befreit, in die tiefsten Tiefen der Hölle. Nachdem man seine Seele in die siebente Hölle gesandt hatte, befahl der Sultan, dass man seinen unreinen Körper an einer erhöhten Stelle aufhänge, damit das den Einsichtigen als Exempel diene. Seine zerstückelten Glieder taten sie in einen eisernen Käfig und hängten ihn an einen Galgen“, ebd.

[228] Schon vor der eigentlichen Schlacht wird die Niederlage vorweg genommen. Erneut wird der Sultan durch die Reden seiner engsten Gefolgsleute, unter ihnen ein gewisser Niẓām ad-Dīn Suhrāb und der Kammerdiener Ġurbat – Ibn Bībī wünscht, dass „ihnen gegeben werden [möge], was sie verdienen!“ – zu unklugen Entscheidungen „verführt“. Als es

fert dabei die Expedition des mongolischen Heerführers Bāyǧū gegen das seldschukische Erzurum. Ibn Bībī geißelt dieses Vorkommnis ausdrücklich als nicht zu rechtfertigendes Gewaltverbrechen. Bāyǧū habe lediglich *„zu eigenem Nutzen und Frommen* [danach getrachtet], *bei der allesbezwingenden Dynastie* [d.h. der Dschingisiden] *Ruhm zu erringen“*. Der Verfasser, der ansonsten keine offen ausgesprochene anti-mongolische Haltung offenbart[229], benützt bei der Darstellung dieses Ereignisses Formulierungen, die an den Bericht der Eroberung Bagdads im Jahre 1258 aus der Feder Nāṣir ad-Dīn Tūṣīs erinnern[230] und die „autonome“ Aktion Bāyǧūs in Analogie hierzu als grausamen Gewaltakt geißeln.[231]

---

schließlich zwischen den verschiedenen Lagern zu Auseinandersetzungen über die Vorgehensweise kommt, in denen der genannte Niẓām ad-Dīn Suhrāb einen christlichen Heerführer auch aufgrund seiner religiösen Herkunft der Feigheit zeiht, offenbart sich den erfahrenen und besonnen Emiren die dräuende Katastrophe, so dass sie „verwirrt und betroffen [aus dem Beratungszelt hinausgingen] und begannen, über den Untergang und das Dahinschwinden des Reiches zu weinen und zu klagen.“ Ebd., S. 227. Ibn Bībī unterlässt es im Übrigen nicht, die Niedertracht des genannten Niẓām ad-Dīn Suhrāb zu unterstreichen. Während er noch vor der Schlacht den Christen wegen seiner angeblichen Feigheit beleidigt und in gotteslästerlichen Worten mit seinem eigenen Kampfesmut prahlt, zeigt der Verfasser während des Kampfes, wie er, „um nicht bemerkt zu werden, seine Feldzeichen zu Boden [senkte] und […] den Weg der Flucht ein[schlug].“ Ebd., S. 228. Er benennt ihn hier allerdings nicht nach seinem Vater Muẓaffar ad-Dīn, sondern – vermutlich in despektierlicher Absicht – nach seiner Mutter als „Sohn der Sulwe“. [Ebd. und ebd. Anm. a.] Da diese Person nur in diesem im Zusammenhang mit seinem Muttternamen genannt wird, scheint er dem Publikum gut bekannt gewesen zu sein. Ebenso ist davon auszugehen, dass das vom Verfasser über ihn gefällte Urteil als solches zum festen Wissensbestand seines Publikums über die Schlacht von Kösedağ und den damit im Zusammenhang stehenden Umständen gehörte. Auch an dieser Stelle rekurriert Ibn Bībī also eindeutig auf das allgemeine Wissen, das er mit seinem Publikum teilte.

229 Es sei denn im Rahmen eines ‚fingierten' Zitats.

230 „Bāiǧū sagte [zum Militärgouverneur von Erzurum Sinān ad-Dīn Yāqūt]: „Da du so viel Vermögen besaßest, warum hast du kein Heer angeworben, denn weißes Silber […] ist für den schwarzen Tag bestimmt.“ Er gab zur Antwort: „Da es der Taglohn für dich hat sein sollen, wie hätte ich es da dafür verwenden können?“ Ebd., S. 224. Vgl. hierzu das Gespräch zwischen Hülāgü und dem Kalifen in Nāṣir ad-Dīn Ṭūṣīs Darstellung der Eroberung Bagdads in: Qazwīnī (Hrsg.), The Ta'rīkh-i-Jahān-Gushā, Bd. III, S. 280–292, hier S. 290; vgl. auch die englische Übersetzung von John A. Boyle, The Death Of The Last 'Abbasid Caliph: A Contemporary Muslim Account, JSS 6 (1961), S. 145–161. Zur Wahrnehmung und Deutung der mongolischen Eroberung Bagdads in der arabischen und persischen Historiographie vgl. z.B. Conermann, Die Einnahme Bagdads; Pistor-

Wenngleich der Tod ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubāds I. im Ibn Bībīschen Werk eine bedeutende Zäsur darstellt, setzt der „zweite Teil“ des Werks eigentlich erst mit dem Beginn der mongolischen Periode ein, die durch Bāyḫūs Aktion eingeleitet wird. Mit Ausnahme der Köpek-Episode, die einen eigenen Platz im Planwerk Ibn Bībīs einnimmt, steht die Herrschaft Ġiyāṯ ad-Dīn

---

Hatam, Ursachenforschung und Sinngebung; Heidemann, Das Aleppiner Kalifat, S. 12–17 und 61–69, alle drei mit weiteren bibliographischen Hinweisen.

231 Die Figur Bāyḫū spielt im Beziehungsgeflecht zwischen den Rūmseldschuken und Mongolen eine besondere Rolle. Bāyḫū erscheint als Mongole mit eigenen Interessen, der den Seldschuken zwar nicht grundsätzlich feindlich gesinnt ist, aber unberechenbar bleibt, und vor dem letztlich auch Befehls- und Beglaubigungsschreiben des Großkhans (Möngke) nicht schützen. Vgl. den „Bericht über den Grund, warum Bāiḫū zum zweiten Male in die Länder von Rūm einmarschierte und über die Vorkommnisse, die sich in jenen Tagen ereigneten“. Ibn Bībī (Duda), S. 269–273. Ibn Bībī unterschlägt in seiner Darstellung den eigentlichen Grund für Bāyḫūs Zug des Jahres 1256, nämlich den Druck Hülāgüs, der die von Bāyḫū bis dahin innegehabten Weidegründe der Muġan-Steppe für sich beanspruchte und den bisherigen Statthalter im Kauskasus zwang, nach Anatolien auszuweichen. Zwar bemerkt Ibn Bībī, dass Bāyḫū sich neben „zahlreichen Truppen [und] Gefolgsmannen“ auch mit „Herden, Frauen und Kindern […] in diese Länder aufgemacht“ habe, stellt das gesamte Ereignis allerdings allein als Folge von Entwicklungen am rūmseldschukischen Hof dar und unterschlägt völlig die innermongolische Ursache. Nach Ibn Bībīs Darstellung wurde Bāyḫū von ‘Izz ad-Dīn Kaykāwūs II. und seinen Emiren geradezu gezwungen, als diese sich zum ‚Ilḫān’ [so in Dudas Übersetzung, im Original steht ḥaḍrat, vgl. ebd., z.B. S. 269; Ibn Bībī (Houtsma), S. 283.] begeben und dort einen Yarlıġ erhalten, womit die „Willkürakte“ des Heerführers, dessen „Sendboten […] im Reiche von Rūm unaufhörlich ein- und ausgingen und alljährlich zahllose Summen für die Kosten ihrer Visitationen ausgegeben wurden“, unterbunden werden sollen. Bāyḫū reagiert ungehalten und meint: „Schließlich hätte man für meinen Einblick in das Reich von Rūm eine Lücke offenlassen müssen. So wird es für euch gewiß unheilvoll werden, mich auszuschließen.“ [Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 269f.] Ibn Bībī blendet hier die eigentlichen faktenhistorischen Zusammenhänge weitgehend aus. Seine retrospektive Interpretation realer Ereignisse – hier eben des Versuchs der Ansiedlung bzw. des militärischen Zugs Bāyḫūs – folgt stets einer rūmozentrischen Retrospektive. Eine ebenfalls ganz eigene Interpretation dieses Ereignisses bietet der Hagiograph Aflākī, in dessen Werk dieser Zug Bāyḫūs in genrespezifischer Notwendigkeit völlig im hagiographischen Konnex aufgeht. [Vgl. Aflākī (O’Kane), 179 (169), 180 (170), 503 (24).] Eine im Vergleich zu diesen beiden Quellen stärker an der historischen Realität orientierte Darstellung bietet Aqsarā’ī. Er weist ausdrücklich darauf hin, dass Bāyḫū im Prinzip friedliche Absichten hatte und auf der Suche nach Weideplätzen war, vgl. Aqsarā’ī, S. 41.

Kayḫusrāws II. denn auch im Schatten dieses Ereignisses und präsentiert sich als eine Art Zwischenstadium, in welchem sich der Wandel von machterfüllter Herrschaft zu – vorerst mehr oder weniger unterworfenem – Vasallentum vollzieht.[232]

Auf den Tod Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāws II., der im Übrigen ohne besondere Regungen zur Kenntnis genommen wird[233], folgt eine unruhige Zeit, in der die Frage der herrscherlichen Nachfolge, die Beziehung der Emire untereinander, das Verhältnis zu den Mongolen, die Auseinandersetzung zwischen den seldschukentreuen Emiren mit jenen, die sich leichter mit der mongolischen Suzeränität arrangieren können und zuletzt das Erstarken der turkmenischen Stammesgruppen eine bedeutende Rolle spielen.[234] Diese

---

[232] Bei alledem muss stets betont werden, dass Ibn Bībīs ‚Seldschukengeschichte' die Hauptquelle jeglicher faktenhistorischer Rekonstruktion der rūmseldschukischen Geschichte bis zum Ende der Herrschaft Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāws II. darstellt. Andere Quellen dienen meist dazu, seine Angaben zu bestätigen oder Lücken zu schließen. Folglich muss Ibn Bībī auch in seiner Darstellung dieses Umbruchs, der Verwaltung der Niederlage und der Reorganisation einer größtmöglichen zentralstaatlichen Autorität nebst endgültiger Übernahme des Regierungsgeschäfts durch die Emirschaft bzw. einzelner ihrer Vertreter gefolgt werden. Dieser Umschwung setzt unmittelbar nach Kösedağ ein. Nach Ibn Bībīs Darstellung begab sich der Wesir Muhaḏḏab ad-Dīn ʿAlī ad-Daylamī selbständig, d.h. ohne expliziten Auftrag des Sultans zu Bāyḫū und handelte einen erträglichen Frieden aus. Als dieser vom Hof Bāyḫūs zurückkehrt, stellt sich auch der Nā'ib (Ṣāḥib) Šams ad-Dīn Iṣfahānī aus Syrien wieder in Konya ein, worauf der Sultan „die Zügel der Verwaltung jenen beiden einzigartigen und klugen Alten überlassen hatte". Ibn Bībī (Duda), S. 236. Immerhin spricht Ibn Bībī Ġiyāṯ ad-Dīn II. noch einige Befehlsgewalt zu. Im Bericht über die Periode seiner Söhne und Nachfolger dagegen rückt das Wirken der Emire endgültig in den Mittelpunkt. So nehmen nach dem kurzen „Bericht wie der Sultan ʿIzzuddīn Kaikāūs [II.] den Thron des Sultanats besteigt" die Regierung der Emire und die Auseinandersetzungen unter ihnen einen geraumen Platz ein und erstrecken sich über sechs umfangreiche Kapitel, unter denen der „Bericht über Emir Ǧalāl ad-Dīn Qaraṭaj und über die Tage, da seinen Anordnungen gehorcht wurde" einen besonderen Platz einnimmt. Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 241–264; zur obigen Einschätzung vgl. auch die Diskussion bei Erzi, İbn Bîbî, S. 714.

[233] „Als [die seldschukischen Truppen nach der Strafexpedition gegen das kleinarmenische Königreich] am Hofe angelangt waren, war es gerade der siebente Tag, dass der Sultan in die Gefilde des Jenseits heimgegangen war. Sie gaben sich der Trauer und dem Weinen hin und traten nach drei Tagen zur Beratung zusammen." Ibn Bībī (Duda), S. 239. Bezeichnenderweise schließt auch dieses Kapitel mit Segenswünschen für den Auftraggeber und keinesfalls für den verblichenen Seldschuken. Vgl. ebd., Anm. 225.

[234] Vgl. ebd., z.B. S. 257–264.

sich innerhalb der herrschenden Elite abspielenden Ereignisse beschreibt der Verfasser in zum Teil minutiöser Detailfolge. Der zweite Teil beinhaltet nicht allein die Darstellung dieses Umbruchs, der Verwaltung der Niederlage und der Reorganisation einer größtmöglichen zentralstaatlichen Autorität[235], nebst endgültiger Übernahme des Regierungsgeschäfts durch die Emirschaft bzw. einzelner ihrer Vertreter, sondern auch Bewertungen der charakterlichen Eigenschaften einzelner Emire und die ihnen (angeblich) innewohnenden Absichten.[236] Besonderes Augenmerk widmet Ibn Bībī hierbei der Periode der Herrschaft des Parwāna Mu'īn ad-Dīn Sulaymān, der nahezu zwei Jahrzehnte lang bis zu seinem gewaltsamen Tod im Jahre 1277 als „wahrhaftiger Diktator unter mongolischem Protektorat"[237] die Geschikke des Landes leitete. Dieser Zeitraum, der sowohl Ibn Bībī als auch den Angehörigen der Hofgesellschaft zur Zeit der Abfassung des Werks als lebendige Erinnerung gegenwärtig war, zeichnete sich zwar durch zahllose Intrigen aus, denen geachtete bzw. von Ibn Bībī als solche dargestellte Emire ebenso zum Opfer fielen wie die beiden Seldschukensultane 'Izz ad-Dīn Kaykāwūs II. und Rukn ad-Dīn Qılığ Arslān IV. Der erste musste flüchten und beendete sein Leben im Exil, während sein Bruder die Machtsicherung des Parwāna letztlich mit seinem Leben bezahlte. Ibn Bībī lastet dem Parwāna an, dass er *„niedrige*[…]*, unbekannte*[…] *türkische*[…] *Söldner* [habe] *hochkommen"* lassen.[238] Auf der anderen Seite markiert die Herrschaft des Parwāna[239] aber auch die letzte Phase einer relativen seldschukischen Eigenständigkeit.[240] Das fragile Gleichgewichtssystem, dass er zwischen der zentralen Leitung und den türkischen Emiren einerseits und zwischen diesen und (den an Einfluss stetig zunehmenden) mongolischen

---

235 Cahen beschreibt die Entwicklungen nach der erfolgreichen Gesandtschaft des Šams ad-Dīn Iṣfahānī an den Hof Bātūs mit den treffenden Worten: „The Seljukid state was continuing to exist or starting once again.", Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 270.

236 Was noch nichts darüber aussagt, ob seine Darstellung und Interpretation mit den tatsächlichen Gegebenheiten und persönlichen Absichten der Akteure übereinstimmt.

237 Vgl. Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 138.

238 Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 288f.

239 Mu'īn ad-Dīn Sulaymān „continued to be known usually by the title under which he first obtained recognition, but it was not as *pervane* that he obtained all his power." Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 138.

240 Vgl. hierzu ebd., S. 196–207.

Machtträgern und Zuwanderern andererseits aufgebaut hatte[241], sollte nach seinem Tode unwiederbringlich in sich zusammenfallen. In Folge dieser Entwicklungen erklärt sich auch die scheinbar inkonsequente Haltung Ibn Bībīs. Denn als es um die abschließende Bewertung des Parwāna geht, ändert sich die Diktion. Plötzlich erscheint der „berühmte Emir Muʿīnuddīn Sulaimān b. ʻAlī ad-Dailamī“ als Ausbund an „Ernsthaftigkeit, Wissen und Fähigkeiten“. Weiter heißt es, dass seine Freigebigkeit und „sein Wohltun […] im ganzen Reich wie die Sonne bei jedem Fenster herein“ gestrahlt habe. Nicht zuletzt wird er gar als Märtyrer bezeichnet, immerhin wurde er von heidnischen Mongolen hingerichtet.[242]

Dieser Wandel lässt einige Interpretationsmöglichkeiten zu. Zum einen sei noch einmal an die Charakterisierung Saʿd ad-Dīn Köpeks erinnert, dem ja auch durchaus positive Eigenschaften zugesprochen werden. Auf der anderen Seite markiert der Tod Muʿīn ad-Dīn Sulaymāns das endgültige Ende der Eigenstaatlichkeit Rūms, das unwiderruflich dem nunmehr ilḫānischen Staatsverband eingegliedert wurde. Gleichzeitig zeigt sich jedoch eine weitere verhängnisvolle Entwicklung, die Ibn Bībī allerdings in ihrer ganzen Tragweite noch nicht absehen konnte.[243] Es handelt sich hierbei um das Erstarken der turkmenisch dominierten Peripherien und die Etablierung turkmenischer Herrschaftsgebilde, deren kulturelle Ausrichtung in zum Teil eklatantem Widerspruch zur Mentalität eines Ibn Bībī und seines Publikums stand. In diesem Zusammenhang ist denn auch das letzte Wort über den Parwāna zu verstehen. Es handelt sich um einen arabischen Vierzeiler, den der Verfasser dem „gewaltige[n] Ṣāḥib Divān Šamsuddīn“ Ǧuwaynī anlässlich des Todes Muʿīn ad-Dīns in den Mund legt:

> „Als ich den unversehenen Ausfall der Türken (aus dem Lande) Sabā’ gesehen hatte,
> Die keinen Verstand und keine Religion hatten,
> Rezitierte ich traurig das, was in der Vorzeit gesagt worden ist:
> Salomon ist nicht mehr und entfesselt sind die Teufel.“[244]

---

241 Vgl. Hillenbrand, Muʿīn al-Dīn Sulaymān Parwāna, S. 479.
242 Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 307f.
243 Die aber dafür das gesamte Werk Aqsarā’īs prägt.
244 Ibn Bībī (Duda), S. 308.

In diesen abschließenden Zeilen, in denen Mu'īn ad-Dīn Sulaymān mit seinem Namensvetter Salomo gleichgesetzt wird, offenbart sich der Grund für die abschließende Bewertung. Dem Parwāna war es in seiner zwanzigjährigen Herrschaft nicht nur gelungen, den Zersetzungserscheinungen des Staates zu begegnen und die Fremdherrschaft durch seine Beziehungen zur mongolischen Führung erträglicher zu gestalten, sondern auch, die Türken (Turkmenen) in Schach zu halten und die Herrschaft der traditionellen, persophonen Eliten aufrecht zu erhalten. Dennoch wäre es in Anbetracht der vorhergehenden Darstellung verfehlt, Ibn Bībī eine grundsätzlich positive Haltung gegenüber Mu'īn ad-Dīn Sulaymān zu attestieren. Alles in allem scheint das von ihm zuletzt angeführte Zitat die Einstellung wiederzugeben, dass die Herrschaft des Parwāna, angesichts der auf ihn folgenden Entwicklungen, das weitaus kleinere Übel darstellte. Was auf ihn folgte, waren die unaufhaltsam und nur mit schwersten Verlusten niedergeschlagenen ‚Empörungen' der Karamanen und anderer Turkmenen.[245]

In seiner ‚Jetztzeit' angekommen beschließt der Autor sein Werk, nicht ohne seiner Hoffnung Ausdruck zu geben, dass auch wieder bessere Zeiten kommen werden:

> „Der segensreiche und erhabene Schöpfer lasse den Ausgang und das Ende der Werke und Taten aller, die da hoffen, mit Gutem und Schönem in Erfüllung gehen und schütze und bewahre sie vor Enttäuschung, Hoffnungslosigkeit, Unsegen und Verlassenheit. Den Untertanen und Ländern aber möge er […] vollständige Ruhe und echte Sorglosigkeit spenden."[246]

[245] Die Einstellung gegenüber dieser Gruppe wird ebenfalls im Vierzeiler Ǧuwaynīs in sozusagen kondensierter Form wiedergegeben.

[246] Ebd., S. 325.

II.2.2. Maḥmūd b. Muḥammad al-Muštaḥir bi'l-Karīm al-Aqsarā'ī: Musāmarat al-Aḫbār wa-Musāyarat al-Aḫyār[1]

II.2.2.1. Der Verfasser

Vom Verfasser des nächsten historiographischen Werks, Maḥmūd b. Muḥammad al-Muštahir bi'l-Karīm al-Aqsarā'ī wissen wir nur soviel, wie aus dem von ihm verfassten Werk hervorgeht.[2] Wie seine Nisba erkennen lässt, stammte Karīm ad-Dīn Maḥmūd aus dem zentralanatolischen, an der Handels- und Heerstraße zwischen Konya und Kayseri gelegenen Aksaray, dem ehemals byzantinischen Archelais.[3] Offenbar blieb der Verfasser seiner Heimatstadt Zeit seines Lebens eng verbunden, da die Geschehnisse in und um Aksaray einen prominenten Platz in seinem Werk einnehmen.[4] Über die

---

1 Osman Turan (Hrsg.), Müsâmeret ül-Ahbâr. Mogollar (sic) zamanında Türkiye Selçukluları Tarihi. Aksaraylı Mehmed oğlu Kerîmüddin Mahmud, (TTKY III. Seri – No. 1), Ankara 1944, 2. Aufl. Ankara 1999, im Folgenden Aqsarā'ī. Turan beschäftigt sich in seiner Einleitung eingehend mit dem Verfasser, seinen Quellen und dem Quellenwert des Textes. [Vgl. ebd., Einleitung, S. 28–61, im Folgenden Turan, Einleitung (Aqsarā'ī).] Unverzichtbar ist auch die Analyse dieses Werks und dessen paraphrastische Übertragung (Inhaltsangabe) ins Deutsche durch Fikret Işıltan, Die Seltschuken-Geschichte des Aḳserāyī, Leipzig 1943. Es sei jedoch angemerkt, dass die Arbeit Işıltans einige Unstimmigkeiten und offensichtliche Fehlinterpretationen aufweist, auf die im Folgenden an entsprechenden Stellen eingegangen wird. Türkische Übersetzungen bieten M. Nuri Gencosman und F. Nafız Uzluk, Selçukî Devletleri Tarihi, (Anadolu Selçukileri gününde Tarih Bitikleri; 2), Ankara 1943 und Mürsel Öztürk, Kerîmüddin Mahmud-i Aksarayî, Müsâmeretü'l-Ahbâr, (TTKY II. Dizi – Sayı 38), Ankara 2000. Für eine Bewertung der Übersetzung von Uzluk/Gençosman vgl. Turan, Einleitung (Aqsarā'ī), S. 30.

2 Eine Ausnahme bildet eine Stelle im Werk *‚al-Walad aš-Šafīq'* von Qāḍī Aḥmad Nikidī. Bei der Angabe seiner Quellen zur Geschichte der Abbassiden spricht der Verfasser vom Werk des „verstorbenen Ḫwāğa Karīm ad-Dīn, des Kastellans von Aqsarāy, des Vortrefflichsten der Dīwānangehörigen", wobei anzunehmen ist, dass es sich hierbei um unseren Autor handelt. Vgl. Turan, Einleitung (Aqsarā'ī), S. 44, Anm. 2.

3 Vgl. Franz Taeschner, Aḳ Sarāy, EI², Bd. 1, S. 312; hierzu auch Vryonis, Decline, S. 19f., 32, 139.

4 Mehrmals geht er z.B. auf das Schicksal der Honoratioren der Stadt ein, die von īlḫānischen Steuereintreibern ausgeplündert werden. Die Ausmaße einer Dürre im Jahr 699/1300 und der anschließenden Teuerung untermalt er mit Schilderungen kannibalischer Vorkommnisse in Aksaray. Vgl. Aqsarā'ī, S. 269.

Herkunft seiner Familie machte der Autor keine Angaben. Es ist allerdings wahrscheinlich, dass sie sich erst in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in der Stadt niederließ, nachdem ʻIzz ad-Dīn Qılığ Arslān II. sie im Jahre 1170–1171 wiederbeleben und als militärisches Zentrum ausbauen ließ.[5] Zuwanderer aus Westiran und Aserbaidschan sollen sich daraufhin dort angesiedelt haben.[6] Es kann durchaus sein, dass auch die Familie unseres Autors sich unter diesen Migranten befand. Das Elternhaus Aqsarā'īs scheint einigermaßen vermögend gewesen zu sein. Aqsarā'ī genoss offensichtlich auch eine gute Erziehung und Bildung, so dass er neben Persisch, dem Hauptidiom der Städter, auch des Arabischen zumindest im schriftlichen Gebrauch in mehr oder weniger eloquenter Weise mächtig war.[7] Dies wird auch dazu beigetragen haben, dass er schon recht früh die Beamtenlaufbahn einschlagen konnte und hierin – wie aus seinem Werk hervorgeht – mindestens 46 Jahre seines Lebens verbrachte. Letztlich ungewiss ist dagegen die ethnische Zugehörigkeit Aqsarā'īs. Fikret Işıltan mutmaßte zwar, dass er „höchstwahrscheinlich türkischer Herkunft war"[8]. Dies lässt sich jedoch nicht zweifelsfrei belegen. Es ist lediglich anzunehmen, dass er zu jener türkischstämmigen Bevölkerung des seldschukischen Anatoliens gehörte, die völlig in dem von persischer Sprache und hochislamischer Kultur sunnitischer Prägung dominierten sozialen Amalgam der Städte aufgegangen war.

---

5 Vryonis schlussfolgert einleuchtend: „The fact that Kīlīdj II Arslan (sic) rebuilt Coloneia Archelais (Aksaray) would seem to imply […] that it […] had suffered devastation." Vryonis, Decline, S. 164; vgl. G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate. Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Moslem conquest to the time of Timur, Cambridge 1905 (Repr.1976), S. 149; Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 125; Aqsarā'ī, S. 30.

6 Vgl. Abdülkerim Özaydın, Kılıcarslan II, DİA, Bd. 25., S. 399–403, hier S. 402.

7 Auch Aqsarā'ī war ein überzeugter Persophoner, dem das Arabische durchaus eine wichtige Bildungssprache war. Die Bedeutung des Arabischen relativierte sich allerdings recht schnell vor dem Hintergrund ihrer Verwendung in Angelegenheiten insbesondere der Staatsverwaltung. Dies geht aus einer Bemerkung Aqsarā'īs hervor, in der er den Wesir Faḫr ad-Dīn ʻAlī ob seiner Veranlassung der Übersetzung von Dokumenten aus dem Arabischen ins Persische preist und ihn hierob mit dem Kalif ʻAlī vergleicht. Vgl. Aqsarā'ī, S. 64.

8 Işıltan, Seltschuken-Geschichte, S. 16.

Die Lebensdaten Aqsarā'īs lassen sich ebenfalls nicht genau ermitteln. Wahrscheinlich ist, dass er noch in der ersten Hälfte bzw. um die Mitte des 13. Jahrhunderts geboren wurde.[9] Dies legt seine Angabe über sich selbst nahe, der zufolge er im Jahr 1277 mit der Zählung der Bevölkerung seiner Heimatstadt beauftragt wurde.[10] Er wird zu dieser Zeit seine Ausbildung bereits weit hinter sich gelassen und als erfahrener Beamter gegolten haben, was darauf schließen lässt, dass er damals „an die 30 Jahre alt war."[11] Auch das exakte Todesjahr Aqsarā'īs ist nicht eindeutig bestimmbar. Der Schreiber der im Jahre 734/1334 angefertigten Handschrift ‚Ayasofya 3143'[12] bedachte den Autor zwar mit der Wunschformel „Er möge seine Hoffnungen erreichen und seine Lebensumstände schön gestalten können"[13], was dazu verleitet, ihn zu jener Zeit noch am Leben zu wähnen. Osman Turan wies allerdings nach, dass Qāḍī Aḥmad Nikidī in seinem im Jahre 733/1333 verfassten Werk al-Walad aš-Šafīq von Aqsarā'ī als von einem bereits Verstorbenen sprach.[14] Es verhält sich bei der obigen Handschrift also so, dass „der Abschreiber […] den Archetypus wortgetreu wiedergab"[15], während der Verfasser schon längst das Zeitliche gesegnet hatte. Die Deutung Işıltans, wonach er noch vor 728/1327 gestorben sein soll, leuchtet allerdings nicht wirklich ein.[16] Was übrig bleibt, ist die Feststellung, dass Aqsarā'ī im Zeitraum zwischen 1323, dem Abfassungsdatum der Quelle, und 1333 verstarb und damit ein hohes Alter von ungefähr achtzig Jahren erreicht hat.

Ungleich detaillierte Kenntnisse vermittelt das Werk allerdings über Lebensweg und Status des Verfassers: Karīm ad-Dīn Maḥmūd al-Aqsarā'ī war kein unbedeutender Mann. Wie sein ‚Vorgänger' Ibn Bībī war auch er ein Mitglied der bürokratischen Elite. Allerdings gehörte er nicht zur höfischen Nomenklatur, sondern zum spät- bzw. postseldschukischen Verwaltungsap-

---

9 Aqsarā'ī, S. 33.
10 Vgl. unten Anm. 23.
11 Işıltan, Seltschuken-Geschichte, S. 22.
12 Zu den einzelnen Handschriften des Werks vgl. ebd., S. 4f.
13 Vgl. ebd., S. 22.
14 Vgl. oben Anm. 2. Zum Walad aš-Šafīq vgl. z.B. A. C. S. Peacock, Ahmad of Niğde's al-Walad al-Shafīq and the Seljuk Past, AS 54 (2004), S. 95–107.
15 Işıltan, Seltschuken-Geschichte, S. 22.
16 Vgl. ebd.

parat, in welchem er lange Zeit als subalterner Beamter tätig war und mit der Zeit in bedeutende Posten gelangte. So finden wir ihn im Laufe seiner Erzählung immer wieder in engem Kontakt zu den Spitzen der Staatsverwaltung, zu ilḫānischen Beamten, Steuerkommissaren und Heerführern bzw. im Umfeld wichtiger Ereignisse, die nicht nur das politische Leben Anatoliens zu Anfang des 14. Jahrhunderts mitbestimmten.

Aqsarā'ī erklärt in seiner Einleitung, dass er in verschiedenen Dīwānen tätig gewesen sei[17] und führt im Laufe des Werks einzelne Stationen seines Karrierewegs an. Er verbrachte sein Leben mitnichten in der Schreibstube: Das älteste der Dienstverhältnisse, von denen Aqsarā'ī seine Leserschaft unterrichtet, ist seine Tätigkeit im Dīwān des Šaraf ad-Dīn Mas'ūd b. Ḫaṭīr.[18] Aqsarā'ī behauptet, dass er zur Zeit des Aufstands dieses Beglerbegs im Jahre 1276 als Sekretär in dessen Dienst stand.[19] Er unterstreicht, dass er die Niederschlagung dieses Aufstands schadlos überstand, da er sich nicht wie andere an dem zusammengerafften Beutegut bereichert und ihn Gott daher ob dieser frommen Haltung beschützt habe.[20] Wenn seine diesbezügliche Angabe nun stimmt und er tatsächlich nicht allein deshalb ungeschoren blieb, weil er schlicht zu unbedeutend war, dann war er zu jener Zeit den īlḫānischen Kommissaren bereits als Beamter bekannt.[21] In der Folge seines Lebens wurde der Verfasser jedenfalls von der ilḫānischen Provinzverwaltung Anatoliens mit verschiedenen Aufgaben innerhalb der Steuer-, iqtā'- und Stiftungsverwaltung betraut.

Die erste Amtshandlungen Aqsarā'īs in mongolischen Diensten war indes die bereits angesprochene Zählung der Bevölkerung seiner Heimatstadt

---

17 Aqsarā'ī, S. 34.

18 Zum Aufstand des Ḫaṭīroġlu vgl. Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 194f. und mit einigem Vorbehalt auch Turan, Selçuklular zamanında Türkiye, S. 526–549; siehe auch Işıltan, Seltschuken-Geschichte, S. 67–70.

19 Er sah sich allerdings bemüßigt zu betonen, keine Sympathien für diese Empörung gehabt und von dem Aufständischen zum Dienst gezwungen worden zu sein. Vgl. Aqsarā'ī, S. 110.
Auf die Haltung Aqsarā'īs gegenüber Šaraf ad-Dīn b. Ḫaṭīr, die sich fundamental von der Ibn Bībīs unterscheidet, und seine Behauptung, nicht freiwillig im Dienste des Aufständischen gewesen zu sein, wird weiter unten eingegangen.

20 Aqsarā'ī, ebd.

21 Turans zutreffende Vermutung, dass er nicht zur ersten Garde der Würdenträger Ibn Ḫaṭīrs gehörte, widerspricht dem nicht. Vgl. Turan, Einleitung (Aqsarā'ī), S. 34.

Aksaray, die er 1277 im Auftrag des Bruders Abāqas und seines Zeichens mongolischen Statthalters in Anatolien Qunġurtāy[22] vornahm.[23] Sein wohl wichtigster Dienstherr, zu dessen fester Entourage er in den Jahren 1286–1298 gehört zu haben scheint[24], war indes Muğīr ad-Dīn Muḥammad (Amīršāh), der im Jahr 679/1280–81 von den Mongolen zum Schatzmeister Rūms (er trug den Titel eines Nā'ib) bestellt worden war.[25] Gerade im Zu-

---

22 Vgl. Spuler, Mongolen in Iran, S. 354.

23 Aksaray wurde während der Wirren des Aufstands des Ğimrī und der Karamanen 1277 von einem eigentlich in mongolischen Diensten stehenden Steuerbevollmächtigten (muqṭā') für die Region namens Qızıl Ḥamīd mit Hilfe turkmenischer Krieger eingenommen und geplündert [vgl. Aqsarā'ī, S. 125]. Als Qızıl Ḥamīd schließlich getötet und die Stadt entsetzt wurde, ordnete Qunġurtāy seinerseits eine Plünderung der Stadt an, um sich so für unlängst entstandene mongolische Verluste schadlos zu halten. Der von ihm hier an Aqsarā'ī vergebene Auftrag war dazu gedacht, den hierdurch entstandenen Bevölkerungsverlust und die sich daraus ergebenden Verschiebungen in der Steuerlast der Stadt zu ermitteln. Nach Aqsarā'ī bezifferte sich die Zahl der getöteten und versklavten Menschen auf 6000. [Vgl. Aqsarā'ī, S. 127f.] Offensichtlich verlor auch Aqsarā'ī bei dieser Strafmaßnahme enge Angehörige, denn er beklagt in einem arabischen Vers verbittert den Tod seiner (?) Lieben. [Vgl. ebd., S. 128.] Von diesem immensen Blutzoll hat sich die Stadt, auch angesichts der Wirren der folgenden Jahrzehnte, wahrscheinlich nicht wieder erholt. Ein osmanisches Register aus dem Jahr 1501 gibt für sie eine Bevölkerungszahl von 5.000–5.500 an. Vgl. İlhan Şahin, Aksaray, DİA, Bd. 2, S. 291f.
Die drastischen Worte, mit denen Aqsarā'ī den Empörer Qızıl Ḥamīd bedenkt, geben im Übrigen einen guten Eindruck von seinem Stil. So habe Qızıl Ḥamīd sein Geschick an den glücklosesten aller Sterne gebunden und sei einer der schlimmsten Feinde gewesen. Ehrlos wie er wahr, sei ihm jeder Sinn für Verhältnismäßigkeit abgegangen. Solcherart dem Verfall und der Erniedrigung preisgegeben, sei er schließlich in die Stadt eingezogen, wo er drei Tage verblieb. Aqsarā'ī, S. 125f.

24 Vgl. Işıltan, Seltschuken-Geschichte, S. 21.

25 Vgl. Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 210, 214ff. und 222. Das Amt des Nā'ibs des Sultans ist ihm nach Aqsarā'ī von Ġiyāṯ ad-Dīn Mas'ūd II. verliehen worden. [Vgl. Aqsarā'ī, S. 138.] Auffällig ist, dass Aqsarā'ī an diesem seinem Herrn keinerlei Kritik erkennen lässt. So wie er dessen Gefolgschaft als segenbringend bezeichnet, erscheint der Herr selbst stets als kluger und vorausschauender Mann, dessen Maßnahmen zu Freundschaft, Aufhebung von Hass und Feindschaft, Vermeidung von Betrug usw. führten. Besonders aufschlussreich ist auch seine Eulogie auf diesen Mann, in welcher er ihn ob seiner Großzügigkeit (gegenüber seinen Gefolgsleuten) rühmt, vgl. Aqsarā'ī, S. 210–213, 255, 292f.; zu inğü, dem mongolischen Begriff für Krongüter vgl. John A. Boyle, Indjū, EI², Bd. 3, S. 1208; zum Begriff muqāṭa'āt (Pachtlehen) vgl. Spuler, Mongolen in Iran, S.

sammenhang mit seiner Tätigkeit im Dīwān Muğīr ad-Dīns geht Aqsarā'ī des öfteren auf seine eigene nicht geringe Position ein. So etwa im Zusammenhang der Darstellung der Ereignisse des Jahres 689/1290, als sein Dienstherr wegen Unstimmigkeiten in der Verwaltung Rūms und innenpolitischer Auseinandersetzungen im Īlḫān-Reich (Aqsarā'ī streicht die Intrigen des īlḫānischen Wesirs Sa'd ad-Dawla hervor)[26] nach Tabrīz beordert wurde. Während sein Mitregent Faḫr ad-Dīn Qazwīnī enthauptet wurde, überlebte Muğīr ad-Dīn die Untersuchung dank seiner Beziehungen und des Todes des Īlḫān Arġūn.[27] Aqsarā'ī erklärt nun nicht nur, seinen Herrn begleitet zu haben, sondern bezeichnet sich an dieser Stelle selbst als jemanden, der sowohl Befehle erteilte als auch empfing und der sowohl Dienste in Anspruch nahm als auch verrichtete.[28] Er gibt zudem an, dass er Muğīr ad-Dīn Amīršāh bereits früher im Jahre 685/1286–87 ebenfalls ins Hoflager Arġūns[29] begleitet habe und beim Ausbruch des Aufstands Bāltūs (1296–97) seinem Herrn auf der Flucht zum Hoflager Ġāzāns gefolgt sei.[30] Es lässt sich

---

327–332; Ann K. S. Lambdon, Eqtā, EIr, Bd. 8, S. 520–533; zu bališ vgl. Spuler, Bālish, EI², Bd. 1, S. 996.

26 Vgl. Aqsarā'ī, S. 156f., 161–166.

27 Vgl. ebd., S. 166f.; Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 217 und 221.

28 Vgl. Aqsarā'ī , S. 162f.

29 Vgl. Aqsarā'ī, S. 148. Muğīr ad-Dīn Amīršāh sei bei dieser Gelegenheit zum „Amīr" erhoben worden, während Faḫr ad-Dīn Qazwīnī, der Aqsarā'ī besonders verhasst war, das Amt des Wesirs (Ṣāhib) erhielt. Seine positive Haltung gegenüber Muğīr ad-Dīn kommt auch hier zwischen den Zeilen zum Ausdruck. Aqsarā'ī erklärt nämlich, dass Faḫr ad-Dīn Qazwīnī mit einer Unzahl von landfremden Leuten in seinem Schlepptau nach Rūm gekommen sei, denen er dann besonders einträgliche Posten übertragen habe. [Aqsarā'ī führt Leute aus Tabrīz, Hamadān, 'Irāq, Iṣfahān, Ḫuškān, Ḫurāsān, Marand und Tiflīs, zudem Georgier und Alanen auf, vgl. Aqsarā'ī, S. 149; Ḫuškān steht wohl für Ḫūsīkān/Uğan in Aserbaidschan. Vgl. hierzu Paul Schwarz, Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen, Teil 1–9, Nachdruck Hildesheim/New York 1969, hier Teil 3., S. 182.] Über Muğīr ad-Dīn berichtet er lediglich, dass dieser die ehemaligen Männer seines Vaters und seine eigene Gefolgschaft um sich versammelt habe. [Vgl. Aqsarā'ī, S. 149.] Über die Herkunft dieser Entourage schweigt er sich dagegen aus, wobei anzunehmen ist, das auch diese sich nicht ausschließlich aus Rūmīs zusammensetzte. Im Gegensatz zu Qazwīnī habe sich die Herrschaft seines Herrn für die ihm unterstehenden Regionen (er nennt die Städte Sivas, Tokat, Kastamonu, Sinop und Samsun) sehr vorteilhaft ausgewirkt. Vgl. Aqsarā'ī, S. 154.

30 Vgl. ebd., S. 198f.

also schließen, dass Aqsarā'ī zum inneren Kreis des Gefolges dieses ‚Nā'ibs' gehörte.

Für kurze Zeit (695/1295–96[31]) war der Verfasser dem landfremden īlḫānischen Beamten Kamāl ad-Dīn Tiflīsī wohl als eine Art Verbindungsmann unterstellt[32], wobei er ausdrücklich betont, dieser selbst habe ihn zum Dienst bestimmt und ihm dabei manch schwere Stunde bereitet.[33] Tiflīsī war einer von vier ilḫānischen Steuerinspektoren, die nach 1292 unter verschiedenen Titeln nach Rūm kamen, um die fiskalischen Angelegenheiten des Landes neu zu ordnen.[34] Das seldschukische Gebiet wurde zu diesem Zweck in vier große Steuerbezirke unterteilt und den einzelnen Beamten unterstellt.[35] Aqsarā'ī schildert nun im Folgenden in jeweils eigenen längeren Abschnitten und mit detailreichen Bildern das verheerende Wirken dieser vier ‚Gestalten', die sich nach seiner Darstellung hemmungsloser Raffgier schuldig machten. Dabei geht er auch auf ihren jeweiligen Beamtentross ein, der genauso wie sie aus Nichtanatoliern bestand[36] und über den er ebenfalls

---

31 Vgl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 343.

32 Vgl. Aqsarā'ī, S. 216, 221.

33 Vgl. unten Anm. 39 und 44. Dies erinnert allerdings stark an seine Behauptung, zum Dienst im Dīwān des Šaraf ad-Dīn Ḫaṭīr gezwungen worden zu sein. Es ist ein Charakteristikum Aqsarā'īs, stets jede Verantwortung von sich zu weisen.

34 Zur vorhergehenden Situation der öffentlichen Mittel im Ilḫān-Reich, insbesondere des „finanziellen Unvermögens" Gayḫātūs und der Reformmaßnahmen Ġāzāns vgl. Spuler, Mongolen in Iran, S. 86–89, 92f.

35 Vgl. dazu Aqsarā'ī, S. 209–217. Mu'īn ad-Dīn Muḥammad wurde, wie sein ehemals mächtiger Vater Mu'īn ad-Dīn Sulaymān, zum Parwāna ernannt. Auf ihn entfiel der Raum um Kastamonu. [Vgl. Aqsarā'ī, S. 217; Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 210.] Kamāl ad-Dīn Tiflīsī erhielt das Amt des Nā'ibs des Sultans und die Region Amasya *„bis an die Grenzen des Gebiets von Samsun".* [Vgl. Aqsarā'ī S. 219.] Šaraf ad-Dīn 'Uṯmān gelangte als Finanzgeneralinspektor (mustawfī) in die Region Niğde. [Ebd., S. 223.] Ğamāl ad-Dīn Muḥammad schließlich wurde zum Wesir (Ṣāhib) ernannt; ihm oblag offenbar die Steuererhebung im Gebiet von Diyār Bakr. [Ebd., S. 226.] Seine Haltung gegenüber diesen vier Gestalten lässt Aqsarā'ī jedoch schon vor der Diskussion ihres jeweiligen Wirkens und Charakters eindrücklich in Erscheinung treten, etwa wenn er sie allesamt als ‚Hundsfotte' (kāne) bezeichnet. Aqsarā'ī, S. 209f.

36 Aqsarā'ī führt aus dem Gefolge des Ğamāl ad-Dīn namentlich einen gewissen Iṣfahānī, sowie einen Hamadānī und einen Ḫutanī an, die er allesamt als verkommene Subjekte verteufelt. Überhaupt hätten drei Viertel der (fremden) Beamtenschaft im Gebiet von Diyār Bakr eine niederträchtige Gesinnung gehabt. Vgl. Aqsarā'ī, S. 226.

nichts Gutes zu berichten weiß.[37] Einen etwas breiteren Raum nimmt hierbei die Darstellung Tiflīsīs ein: Dieser kam ebenfalls unter dem Titel eines Nā'ib[38] nach Rūm und soll sich bei der Bevölkerung rasch durch unpopuläre Maßnahmen und überzogene Steuerforderungen äußerst unbeliebt gemacht haben.[39] Aqsarā'ī erklärt, dass Tiflīsī auf seinem Weg nach Amasya[40] eine Anzahl prominenter Kanzlisten und Beamter um sich geschart habe, um – wie er nahelegt – sich wichtiger zu machen, als er tatsächlich war.[41] Ob Aqsarā'ī selbst zu diesen bekannten und ehrenwerten Fachmännern gehörte, geht aus dem Text zwar nicht hervor, ist aber sehr wahrscheinlich. Er erklärt, Tiflīsī habe ihn (vermutlich) wegen nicht aufzufindender Rechnungsbücher arg bedrängt, was man als Hinweis auf die Kompetenzen des Verfassers deuten kann.[42] Typisch für Aqsarā'īs Darstellungsweise ist auch der ausdrückliche Hinweis darauf, dass Tiflīsī äußerst geizig gewesen sei und ein schmarotzerhaftes Wesen besessen habe. So habe niemand – einschließlich der Beamten, womit der Verfasser insbesondere sich selbst meint – einen Nutzen von ihm gehabt.[43]

Abgesehen von der nicht immer lukrativen Auswirkung[44] soll ihm seine exponierte Stellung innerhalb der Steuerverwaltung einmal sogar fast das Genick gebrochen haben. Dies geschah vermutlich zwischen 1297 und

---

37 Vgl. Aqsarā'ī, hier insb. S. 209–239.

38 Die mit den jeweiligen Titeln und Amtsbezeichnungen verbundenen Kompetenzen der Amtsträger in Rūm zur Zeit der īlḫānischen Herrschaft sind indes nicht genau zu klären. Vgl. hierzu Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 346.

39 Tiflīsī habe z.B. den Getreidezehnten vor der Ernte erhoben und unverhältnismäßig hohe „neue" Steuern eingeführt – Aqsarā'ī nennt konkret die Steuerformen 'awāriḍ, taklīfāt und ma'unāt-i qismāt. [Vgl. Aqsarā'ī, S. 220 und Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 249.] Auch habe er in Samsun die Beamten der Präge zur Ausgabe von Münzen mit minderen Gehalt erpresst. Ein Missbrauch, dessen Korrektur später (1298–99) Muğīr ad-Dīn Amīršāh beschäftigen sollte. [Vgl. Aqsarā'ī, S. 256.] Aqsarā'ī scheint Muğīr ad-Dīn hierbei nach Samsun begleitet zu haben. Für Aqsarā'īs Darstellung des Wirkens Kamāl ad-Dīn Tiflīsīs vgl. insb. S. 216–223 und 236.

40 Tiflīsī unterstand die Region Amasya *„bis an die Grenzen des Gebiets von Samsun".* Ebd., S. 219.

41 Ebd.

42 Ebd., S. 216.

43 Vgl. ebd., S. 222f.

44 Er betont an einer Stelle, dass ihm seine Dienste in der ilḫānischen Finanzverwaltung wenig Sympathien seitens der Bevölkerung einbrachte. Vgl. ebd., S. 229.

1298[45], als die mongolischen Heerführer Ayāğī, Bāytīmūr und ʻArab (der Sohn des Samāqār[46] Noyan) von ihm Rechenschaft über den Staatsschatz und die entsprechenden Register verlangten.[47] Angesichts der oben geschilderten Verhältnisse konnte von einer ordentlichen Buchführung jedoch keine Rede sein. So habe der Verfasser „manche Stunde der Angst überstanden“[48], wobei er andeutet, dass die Kontrolleure es auch auf ihn abgesehen hätten.[49] Ein Sturm habe jedoch das Lager, in dem die Untersuchung stattfand, verwüstet und die Dokumente in alle Winde verstreut, was ihm das Leben rettete.[50] Die Ernsthaftigkeit, mit der Aqsarā'ī indes an seinem Berufsethos hing, veranlasste ihn dazu, diese Episode nicht einfach mit seiner Errettung abzuschließen, sondern auch die Nachteile, die hieraus für den Staat erfolgten, zu thematisieren: So hätten alle Steuerbeamten das Verschwinden der Beweismittel zur Unterschlagung der von ihnen eingezogenen Gelder genutzt.[51] Auch diese Episode zeigt, dass es sich beim Verfasser zu diesem Zeitpunkt nicht mehr nur um einen subalternen Finanzbeamten handelte.[52]

---

45 Aqsarā'ī geht nicht immer chronologisch vor. Das von ihm an dieser Stelle geschilderte Ereignis platzierte er zwischen die Berichte über den im Jahre 696/1296–1297 stattgefundenen Aufstand Bāltūs [vgl. ebd., S. 201–206] und der Rebellion des Sülemīš, die im Herbst 698/1298 begann und erst im Sommer 1299 durch Amīr Čūbān niedergeschlagen werden konnte. Vgl. ebd., S. 239–247.

46 Noch dem osmanischen Historiographen Nešrī ist der Sohn Samāqārs bekannt; er zählt einen seiner Nachkommen unter denjenigen „tatarischen“ Führern auf, die der Karamane ʻAlā ad-Dīn in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts gegen den Osmanen Murād I. ins Feld führt. Vgl. Faik Reşit Unat und Mehmed A. Köymen (Hrsg.), Mehmed Neşri, Kitâb-ı Cihan-Nümâ. Neşrî Tarihi, 2 Bde., (TTKY III. Dizi – Sa. 2[a2]), 3. Aufl. Ankara 1995, hier Bd. 1, S. 218, 68a (11–13). Handelt es sich bei Nešrīs Barāmbāy etwa um einen Nachkommen des bei Aqsarā'ī Bāranbāy (walad-i Sutāy) genannten īlḫānischen Heerführers, der zu den Unterstützern Īrīnğīns gehörte und vor Čūbān zu seinem Vater in die Gegend von Diyār Bakr flüchtete? Vgl. Aqsarā'ī, S. 322.

47 Ebd., S. 230. Zum Anatolienzug dieser drei Kommandeure vgl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 298f.

48 Işıltan, Seltschuken-Geschichte, S. 20.

49 Aqsarā'ī, S. 230.

50 Vgl. ebd. Hier hätten wir dann *eine* Erklärung für das weitgehende Fehlen entsprechenden Urkundenmaterials aus jener Epoche.

51 Vgl. ebd., S. 231.

52 Vgl. hierzu auch Turan, Einleitung (Aqsarā'ī), S. 37; Işıltan, Seltschuken-Geschichte, S. 21.

Aqsarā'ī war es auch, der nach der Flucht des seldschukischen Sultans 'Alā' ad-Dīn Kayqubād III.[53] aus der Bewachung Ābišġā Noyans im Jahre 1301 mit der Inventur seiner Hinterlassenschaften beauftragt wurde.[54] Das für ihn vermutlich wichtigste und auch einträglichste Amt war indes seine auf großherrlichen Befehl Ġāzāns erfolgte Berufung zum Verwalter der Stiftungen des seldschukischen Reichsgebiets.[55]

Es ist dem speziellen Berufsfeld Aqsarā'īs zu verdanken, dass er sein Augenmerk neben den machtpolitisch relevanten Ereignissen, vor allem auf Entwicklungen und Vorkommnisse innerhalb der Steuerverwaltung und -erhebung richtet. Allenthalben finden sich im Text Bezüge auf die von einer Provinz oder Stadt zu leistenden Abgaben, bzw. über unrechtmäßig oder unverhältnismäßig hohe Steuerforderungen einzelner īlḫānischer Provinzverwalter und Steuerkommissare sowie auf anderweitige Unordnungen im Bereich der Verwaltung und Regierung Rūms. Dabei geht Aqsarā'ī mit zum Teil großer Detailbesessenheit vor. Dies wiederum untermauert seinen expliziten Verweis auf seine Zeit- und Augenzeugenschaft als Angehöriger (verschiedener) Dīwāne[56] und die Behauptung, er beziehe sich bei seiner Darstellung auf das von ihm selbst Erlebte.[57] Es fällt allerdings auch auf, dass Aqsarā'ī auf manche Vorkommnisse wiederum nur sehr oberflächlich eingeht, andere schlichtweg übergeht oder sogar uminterpretiert, zumindest

---

53 Vgl. Faruk Sümer, Keykubad III, DİA 25, S. 360f.; Cahen, Kayḳubād III, EI², Bd. 4, S. 818; zu den Vorwürfen Aqsarā'īs gegen diesen Throninhaber vgl. Aqsarā'ī, S. 282f., 297.

54 Vgl. ebd., S. 289.

55 Vgl. ebd., S. 304. Aus den Angaben Aqsarā'īs geht nicht eindeutig hervor, wann dieser Yarlıġ ausgestellt wurde. Wenn dies tatsächlich in der Zeit Ġāzāns erfolgte, dann wohl kurz vor dem Tod des Herrschers (703/1304), da Aqsarā'ī davon spricht, dass im selben Jahr der Prinz Īrīnǧīn nach Rūm kam [vgl. ebd. S. 299] bzw. die Herrschaft über Rūm innehatte. [Vgl. ebd. S. 304.] Dieser wurde jedoch erst von Ulǧāytū, dem Nachfolger Ġāzāns zum Statthalter ernannt. [Vgl. Spuler, Mongolen in Iran, S. 107, 354; Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 225.] Über Īrīnǧīn vermutet Spuler, dass er „wohl, wie seine Schwester, Ölǧäitüs Mutter, Christ war". [Vgl. Spuler, ebd., S. 222, Anm. 8; siehe auch ebd., S. 186, Anm. 8.] Aflākī führt in seiner Hagiographiensammlung ein Gespräch zwischen dem „Amīr Kabīr" Īrīnǧīn und Sulṭān Walad an, in welchem der Mongole als etwas begriffstutziger *Schamanengläubiger* erscheint. Allerdings konvertiert er aufgrund der für einen Polytheisten unwiderstehlichen Argumentation Sulṭān Walads zum Islam und wird natürlich Gefolgsmann des Scheichs. Vgl. Aflākī (O'Kane), S. 556 (12).

56 Vgl. Aqsarā'ī, S. 34f.

57 Vgl. ebd., S. 7 und 34.

wenn man seine Darstellung z.B. mit der ‚anonymen Seldschukengeschichte' vergleicht.[58]

Aqsarā'īs Werk ist von dessen eigener persönlicher Disposition, von seinen Wertemustern und seiner Vorstellungswelt geprägt. Die Darstellung ist unmissverständlich von der Perspektive eines in erster Linie befehlsempfangenden zivilen Beamten des Finanzapparats dominiert, den *„das Wohlergehen der Dīwānsekretäre, zu denen er selbst gehört, mehr als* [manch andere] *unentbehrliche Angabe* [interessiert]. *Für ihn ist das Verhalten irgendeines Großen gegenüber seinen Sekretären häufig der Maßstab für die Bewertung, die er ihm in seiner Darstellung zuteil werden lässt. Seitenlange Ausführungen über das seiner Schilderung nach verheerende Wirken der höheren Finanzbeamten* […] *sind wohl eher seiner persönlichen Erbitterung zuzuschreiben, als aus einer lehrhaften Tendenz zu erklären."*[59]

Angesichts der Karriere Aqsarā'īs ist es nicht verwunderlich, dass er es zu einem beachtlichen Vermögen bringen konnte. Über seine wirtschaftlichen Verhältnisse unterrichtet der Verfasser den Leser nun durch einige wenige, aber aussagekräftige Angaben. So erklärt er, dass sich die unweit seiner Heimatstadt Aksaray gelegene Festung Sālima in seinem „Privatbesitz" befand.[60] Zudem war er in der Lage, die beiden Türme der von 'Alā' ad-Dīn Kayqūbād I. zwischen Konya und Aksaray errichteten Karawanserei (Sultan Hanı) restaurieren zu lassen, nachdem diese von den Karamanen zerstört worden waren. Diese „fromme Tat"[61] habe ihn 10.000 'adad[62] gekostet. Er

---

58 Dies gilt z.B. für die Episode der Erhebung des Siyāwūš [Malik Rukn ad-Dīn Qılığ Arslān], Bruder Ġiyāṯ ad-Dīn Mas'ūds II. und Sohn 'Izz ad-Dīn Kaykāwūs' II. im Jahre 1291. Vgl. dazu Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 219–222 und die Darstellung Aqsarā'īs, S. 170–179. Cahen verwirft den ausführlichen Bericht Aqsarā'īs als wenig verlässlich, vgl. Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 221f. Ein weiterer Unterschied zeigt sich bei der Darstellung der Person 'Alā' ad-Dīn Kayqūbāds III. Aqsarā'ī verunglimpft den Seldschukenspross als des Thrones unwürdig und wirft ihm einen liederlichen Lebenswandel vor, der letztlich zu seiner Absetzung und Verbannung nach Isfahan geführt habe. Qāḍī Aḥmad Nikīdī stellt diesen Sultan dagegen als das Opfer der Emīre dar. Vgl. Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, S. 634; siehe auch Sümer, Keykubad III, S. 361.

59 Işıltan, Seltschuken-Geschichte, S. 14f.

60 Der Verfasser spricht ausdrücklich von Eigentum, vgl. Aqsarā'ī, S. 306. Es handelte sich also nicht nur um eine Pfründe!

61 Vgl. ebd., S. 305.

betont ausdrücklich, sich vorher des Einverständnisses der obersten Beamten durch Erhalt von yarlıġ und āltamġā[63] versichert und dann die Kosten aus seiner Privatschatulle bestritten zu haben. Er hatte allerdings darauf spekuliert, die Ausgaben aus den Einnahmen der Stiftungen begleichen zu können.[64] Nach etwas mehr als zwei Jahren habe sich jedoch ein türkischer Emir in der Karawanserai erfolgreich gegen Īrīnǧīn Noyan, den damaligen mongolischen Statthalter in Anatolien, verschanzt.[65] Für die bei der Belagerung entstandenen Verluste habe Īrīnǧīn schließlich Aqsarā'ī verantwortlich gemacht und 6.000 'adad Blutgeld von ihm eingefordert, das er dann auch wohl oder übel entrichtet habe.[66] Er erklärt jedoch an keiner Stelle, dass diese horrenden Ausgaben seine finanziellen Mittel überstiegen hätten oder er verarmt zurück geblieben sei. Im Gegenteil, bei der Aufzählung der Ungerechtigkeiten, die zu einem späteren Zeitpunkt der ‚Herrschaft' Īrīnǧīns durch den Sohn des Šangīt-i Aqsarā'ī[67] verübt wurden[68], erklärt der Verfasser, dass auch seine Habe, wie die vieler anderer Honoratioren Aksarays der Plünderung zum Opfer gefallen sei.[69]

---

62 Gemeint sind Dirham, vgl. Ibn Bībī (Duda), z.B. S. 269, Anm. f. und S. 313, Anm. e. Über den Kaufwert eines Dirhams während Šams-i Tabrīzīs Anwesenheit in Rūm erklärt der Hagiograph Aflākī, dass ein (sulṭānī) Dirham einhundertzwanzig pūl ausgemacht habe. Ein Pūl sei indes der Preis für einen Fladen Weizenbrot gewesen, vgl. Aflākī (O'Kane), S. 433 (23). Vgl. hierzu auch Walther Hinz, Lebensmittelpreise im mittelalterlichen Vorderen Orient, WO 2 (1954–59), S. 52–70, (allerdings ohne Angaben über das seldschukische resp. īlḫānische Anatolien). Zur wirtschaftlichen Entwicklung Anatoliens in īlḫānischer Zeit vgl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 317–325.

63 Vgl. hierzu Gerhard Doerfer, Āl Tamġā, EIr, Bd. 1, S. 766ff.

64 Vgl. Aqsarā'ī, S. 304. Die Deutung Işıltans, wonach es sich hierbei um eine von Aqsarā'ī gewährte *Anleihe* handelte, lässt sich anhand des Textes nicht belegen. Vgl. Işıltan, Seltschuken-Geschichte, S. 21.

65 Vgl. Aqsarā'ī, S. 299.

66 Für Aqsarā'ī gehört dieses Ereignis zu den „Absonderlichkeiten jener Zeit": Nach den Bestimmungen des Islam und der Staatsführung könne ein Stiftungsverwalter aufgrund zerstörerischer Werke zur Rechenschaft gezogen werden; zur Zeit Īrīnǧīns dagegen seien Werke des Aufbaus bestraft worden. Vgl. Aqsarā'ī, S. 305.

67 Aqsarā'ī stellt ihn als eine Art ‚Verbindungsmann' des Statthalters dar. Es handelt sich hierbei wohl um den Sohn des ehemaligen Parteigängers des aufständischen Qızıl Ḥāmīd.

68 Vgl. hierzu ebd., S. 304–309.

69 Vgl. ebd., S. 306.

Es stellt sich hier nun die berechtigte Frage nach der Herkunft des umfassenden Vermögens Aqsarā'īs. Immerhin betont er stets, sich niemals bereichert oder von den geschilderten Missbräuchen in irgendeiner Weise profitiert zu haben. Das angezeigte Vermögen kann Aqsarā'ī allerdings auch nicht erst im Laufe seiner Tätigkeit als Stiftungsverwalter angehäuft haben. Dafür liegen seine Berufung in dieses Amt und die Ankunft Īrīnǧīns in Anatolien zeitlich zu eng beieinander. Sowohl die Burg als auch der besagte bewegliche Besitz sind demnach Erwerbungen, die auf frühere Stadien seiner Karriere zurückgehen. Dies legt insbesondere sein offensichtlich vertrauliches Verhältnis zu seinem ehemaligen Dienstherrn Muǧīr ad-Dīn Amīršāh nahe, der im Übrigen die meistgenannte Person im Text ist und über die Aqsarā'ī ausschließlich Positives zu berichten weiß. So sei Muǧīr ad-Dīn Amīršāh nicht nur eine loyale Stütze des seldschukischen Herrscherhauses gewesen. Vielmehr hätte er einen vorteilhaften Einfluss auf die Geschicke des Landes gehabt, zumal er sich in einem einverständigen Verhältnis zu Faḫr ad-Dīn 'Alī, dem von Aqsarā'ī durchaus verehrten langjährigen Wesir befand.[70] Als einer der obersten īlḫānischen Beamten Rūms, der sein Amt über lange Jahre (ca. 1280–1302) innehatte, war Muǧīr ad-Dīn Amīršāh mit höchsten Befugnissen ausgestattet.[71] So war er, unter Berücksichtigung der steuerlichen Interessen der ilḫānischen Zentralregierung, durchaus berechtigt, iqṭā'āt zu vergeben oder seinen Untergebenen die Verwaltung (der Einkünfte) von Grundeigentum oder anderer Formen von Immobilien zu übertragen. Es gelang ihm z.B., den aufständischen Turkmenen Badr ad-Dīn (walad-i Buġdīn) mit dem Angebot, ihm die Burg Salīma als iqṭā' zu vergeben, aus seinem Versteck zu locken. Allerdings geschah dies nur, um ihn und sein Gefolge sofort hinzurichten und das von ihm erbeutete Gut dem „Staatsschatz", der in diesem Fall wohl eher seinem persönlichen Säckel

---

70 Vgl. ebd., S. 138ff. An der Person des langjährigen Wesirs Faḫr ad-Dīn 'Alī zeigen sich die Bedingungen, die Aqsarā'ī zu einer positiven Bewertung bewogen: „In him there passed away the last important survivor of the Seljukid old guard. […] His was a prestige increased by his longevity, rare among politicians, and *his influence both realist and traditionalist for moderation* towards both the Mongols' adversaries and themselves, and for fidelity to Islam". Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 216 (Hervorhebungen von mir). Zu Aqsarā'īs Bild von Faḫr ad-Dīn 'Alī vgl. Aqsarā'ī, insb. S. 149f. Wie bei nahezu jeder Charakterzeichnung Aqsarā'īs, findet sich allerdings auch bei dieser Person Nachteiliges, vgl. ebd., S. 94.

71 Vgl. oben Anm. 25.

entsprach, einzuverleiben.[72] Die enormen Geldmittel, über die dieser Chef Aqsarā'īs verfügte, lassen sich aus einer weiteren Episode erahnen. Muhaḏḏab ad-Dīn Mas'ūd, Herr von Sinop und Enkel des ehemaligen Parwāna Mu'īn ad-Dīn Sulaymān, wurde nach dem Verfasser im Jahre 698/1298 von einem „fränkischen" Überfallkommando entführt und gegen Zahlung eines Lösegelds von „900.000 Dirham" freigelassen.[73] Im Anschluss bemühte sich der solcherart Geschröpfte erfolgreich um die Hand der Tochter Muğīr ad-Dīns, um sich, wie Aqsarā'ī nahelegt, vor dem völligen Bankrott zu retten.[74] Ein weiteres Mal schildert Aqsarā'ī, wie der Wesir Niẓām ad-Dīn Yaḥya'[75], der „mit der Aufgabe betraut war, die Steuern zu erheben, die Einkommen abzuschätzen und die Durchführung der Gesetze zu überwachen", neben anderen auch Muğīr ad-Dīn Amīršāh um 100.000 Dirham erleichterte.[76] Anlässlich seines Todes gedenkt Aqsarā'ī Muğīr ad-Dīn Amiršāhs zudem als eines äußerst großzügigen Herrn. Sein Dahinscheiden im Jahre 1302[77] habe die Augen jener, die durch seine Freigiebigkeit erstrahlten, (wieder) verdunkeln lassen.[78] Es ist anzunehmen, dass Aqsarā'ī sich selbst zu diesen ‚Leidtragenden' zählte, hatte er mit ihm doch seinen langjährigen Gönner und Protektor verloren.

Zwar liefert der Text keinen entsprechenden Beleg, es lässt sich aber zumindest mutmaßen, dass Aqsarā'ī die Festung Sālima von Muğīr ad-Dīn seinerzeit – wenn auch nur treuhänderisch – übertragen wurde. Mit der Einsetzung des Verfassers zum obersten Stiftungsverwalter Rūms, und bedingt durch den Tod Muğīr ad-Dīns einerseits und der zunehmenden Wirren zu Beginn des 14. Jahrhunderts andererseits, ging sie dann vermutlich schleichend in seinen Besitz über. Das offensichtlich umfangreiche bewegliche

---

72 Vgl. Aqsarā'ī, S. 254f.

73 Vgl. ebd., S. 256f., bei Işıltan „9000 Dirhem", vgl. Ders., Seltschuken-Geschichte, S. 104; siehe hierzu auch İsmail H. Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri, (TTKY VIII. Dizi – Sa. 2[a2]), 4. Aufl. Ankara 1988, S. 148f.

74 Vgl. Aqsarā'ī, S. 257. Der Vorteil Muğīr ad-Dīns durch diese Heirat war die Neutralisierung Muhaḏḏab ad-Dīns, wodurch dessen Übergriffe in Paphlagonien unterbunden wurden. Vgl. ebd.

75 Dieser hatte wie sein Großvater 'Izz ad-Dīn Ṭāhir und sein Vater Ḫwağa Wāğīh ad-Dīn das Amt des Wesirs von Ḫorāsān inne.

76 Vgl. Aqsarā'ī, S. 259f.

77 Vgl. hierzu das Ta'rīḫ, ebd., S. 293.

78 Ebd., S. 292f.

Vermögen Aqsarā'īs muss wiederum sowohl eine Folge seiner langjährigen Tätigkeiten im Finanzwesen als auch seiner Zugehörigkeit zur Entourage Muğīr ad-Dīns sein. Dies legen die Lobpreisung der Freigebigkeit des Letzteren und die Ächtung des Geizes von Leuten vom Schlage des Kamāl ad-Dīn Tiflīsī oder Šaraf ad-Dīn 'Uṭmāns nahe. Inwieweit nun den Beteuerungen des Verfassers, sich niemals an unlauterem Gut bereichert zu haben, Glauben zu schenken ist, bleibt dem Urteil des Lesers überlassen.

Es wäre allerdings verkehrt, Aqsarā'īs positive Stellungnahmen zu Muğīr ad-Dīn Amīršāh allein von dessen wohlwollender Zuwendung und Protektion abzuleiten. Im Gegenteil, was Aqsarā'ī zu dieser über den Tod seines ehemaligen Herrn hinausreichenden Loyalitätsbekundung bewog, waren dessen Amtsführung und die Tatsache, dass es sich bei Muğīr ad-Dīn um einen Beamten handelte, der nach Aqsarā'īs Darstellung im Sinne Rūms wirkte, d.h. im weitesten Sinne als ein seldschukischer Beamter gelten kann.[79] Diese Vorstellung ist jedoch auch nur bedingt aufrecht zu erhalten: *„Each high official paid court directly to the Īlkhān instead of attending to some sort of uniformity of management for Rūm, so it became ever less possible to speak of real government of Asia Minor."*[80]

II.2.2.2. Die Perspektive Aqsarā'īs

Letzteres beschreibt ziemlich genau das Problem, welches Aqsarā'ī vorrangig beschäftigte. Der Verfasser versah seinen Dienst in einer äußerst prekären Zeit der Fremdherrschaft, in welcher die von den Mongolen eingesetzten obersten zivilen Beamten Rūms sich weniger um die Prosperität des Landes als um die Anhäufung privater Reichtümer sorgten.[81] Aqsarā'ī macht in seinem gesamten Werk keinen Hehl aus seinen tiefen Antipathien vor allem gegenüber der landfremden zivilen Beamtenschaft, die, seit der Hinrichtung des Parwāna Mu'īn ad-Dīn von der ilḫānischen Zentrale direkt bestimmt, nach Rūm gelangten. Zwar endete mit dem Jahr 1277 endgültig auch die nominelle Eigenständigkeit des Seldschukenstaates.[82] Der Verfas-

---

79 Vgl. hierzu auch Kap. II.2.1., S. 147.

80 Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 223.

81 Vgl. hierzu Aqsarā'ī, insbesondere S. 217–229.

82 Die eigentliche Zäsur in dieser Beziehung markiert das Jahr 1261–62 als Rukn ad-Dīn Qılığ Arslān II. nach der Flucht seines Bruders 'Izz ad-Dīn Kaykāwūs II. als alleiniger

ser meint jedoch, dass schon vor diesem Zeitpunkt die Grundfesten des Staates, Friede, Sicherheit und Gerechtigkeit, ja das Gute überhaupt durch die Misswirtschaft der Staatswürdenträger erschüttert waren.[83] Der Tod verschiedener Geistes- und Glaubensgrößen, er nennt namentlich Ǧalāl ad-Dīn Rūmī und Ṣadr ad-Dīn Qunawī, habe das Land zudem ihrer segenspendenden Anwesenheit beraubt.[84] Aber selbst nach deren Ableben sei in Rūm die Gewohnheit der Wohltätigkeit gepflegt worden, bis auch sie im genannten Schicksalsjahr ihr Ende gefunden habe.[85] Aqsarā'īs Darstellung ist vor dem Hintergrund seiner Haltung zur mongolischen Oberherrschaft allerdings alles andere als konsistent. Den eigentlichen Wendepunkt markiert für ihn nämlich nicht das Jahr 1277, sondern der Tod Šams ad-Dīn Ǧuwaynīs (1284), mit dem die erste Phase der „systematischen Einverleibung und Umstellung [Anatoliens] auf das mongolische System"[86] ihr Ende fand.[87] Die hierauf folgende Periode war geprägt vom „innenpolitischen Verfall, der hiernach im Īlḫān-Reich einsetzte"[88] und in Rūm eine Zeit der Gewaltherrschaft einleitete, die durch das willkürliche und unterdrückerische Regime häufig wechselnder Statthalter und Steuereintreiber gekennzeichnet war. In diese von Misswirtschaft und Korruption, politischen Unruhen und dem Erstarken neuer Machtträger, d.h. der turkmenischen Emirate[89], geprägten Krisenperiode[90] fällt nun der größte Teil der aktiven Wirkungszeit des Verfassers und es gelingt ihm gut, diese Epoche anschaulich zu illustrieren. Allerdings geschieht dies nahezu ausschließlich aus der Perspektive eines Be-

Sultan übrig blieb. „Bei seiner abhängigen Stellung bedeutete dies, dass hiermit die Mongolen Herren des gesamten Seldschukengebiets wurden, die lediglich die Fiktion der Sultansherrschaft und deren Verwaltungsapparat noch aufrechterhielten." Flemming, Landschaftsgeschichte, S. 27, 54–66.

83 Vgl. Aqsarā'ī, S. 92.

84 Vgl. ebd., S. 119.

85 Vgl. ebd., S. 99.

86 Flemming, Landschaftsgeschichte, S. 54.

87 Vgl. die blumige Eulogie Aqsarā'īs auf Šams ad-Dīn Ǧuwaynī, dem er immerhin ein eigenes Kapitel widmete, Aqsarā'ī, S. 79ff.

88 Flemming, Landschaftsgeschichte, ebd., vgl. auch Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 299.

89 Vgl. hierzu die hervorragende Übersicht bei Flemming, Landschaftsgeschichte, S. 27–61; Osman Turan, Anatolia in the Period of the Seljuks and the *Beyliks*, in: CHI, Bd. 1A, S. 231–262, hier S. 248–253 und Halil İnalcık, The Emergence of the Ottomans, ebd. S. 263–291, hier S. 263–273; Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 303–314.

90 Vgl. hierzu Werner, Geburt einer Grossmacht, S. 78–84.

amten, der in einen Großteil der geschilderten Ereignisse und Entwicklungen entweder eingebunden war oder sie aus nächster Nähe beobachtete. Hiermit tritt das Werk – ähnlich dem des Ibn Bībī – aus dem Bereich des einfachen historiographischen Berichts heraus und präsentiert sich dem Leser mit zunehmender Nähe der geschilderten Ereignisse in die Zeit der aktiven Beamtenschaft des Verfassers ebenfalls als ein Memoirenwerk.[91] Der Verfasser versucht mitnichten, ein Bild der gesamten Lage Anatoliens abzubilden, sondern konzentriert sich auf die Darstellung von Abläufen, Ereignissen und Personen in denjenigen Regionen des Landes, in die er selbst als Beamter des postseldschukisch-īlḫānischen Verwaltungsapparats Einblick hatte. Besonders auffällig wird dies, wenn turkmenische Aktionen thematisiert werden. Nahezu ausnahmslos beschränkt sich Aqsarā'ī dabei auf die Turkmenen im Süden und Südwesten des Landes, während etwa die mit den Turkmenen Paphlagoniens in Zusammenhang stehenden Entwicklungen und Ereignisse so gut wie keine Rolle spielen.[92] Cahen vermutet die Ursache hierfür in dem schlichten Umstand, dass „the [seljukid] capitals were not so close to them [and] the Mongol-Seljukids and they left each other in more quiet."[93]

Grundsätzlich ist der Blick Aqsarā'īs also auf das Wirken der īlḫānischen Entscheidungsträger und die Entwicklungen im ehemals seldschukischen Kerngebiet gerichtet. Anders als bei Ibn Bībī dringt in diesem Werk jedoch auch etwas von den Befindlichkeiten der unteren Schichten an die Oberfläche, etwa wenn er die Zahl der Verschleppten Aksarays angibt oder die Auswirkungen der Willkür der Steuereintreiber thematisiert. Letzteres geschieht nicht nur durch die Diskussion der Widrigkeiten, die einer anonymen Masse widerfahren, wie etwa der Bevölkerung eines bestimmten Gebiets, die z.B. zur Landflucht getrieben wurde[94], sondern auch anhand indi-

---

91 Vgl. hierzu Aqsarā'īs eigene Erläuterung, S. 35; Turan, Einleitung (Aqsarā'ī), S. 39.

92 Vgl. Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 223. Selbst die Gefangennahme des Sultans Ġiyāṯ ad-Dīn Mas'ūd II., dem Ibn Bībī noch die Erfüllung der „schönen Versprechen" des Ilḫāns wünschte [vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 325], durch Turkmenen in der Region Kastamonu wird von ihm nicht erwähnt. Auch berichtet er nichts von den Čepni-Turkmenen, die wie Ibn Bībī in selten turkmenenfreundlicher Weise bemerkt, einen Angriff des Komnenenkaisers auf Sinop zurückgeschlagen hatten [vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 321]. Zu diesem „Toten Winkel" vgl. Bryer, Greeks and Türkmens, S. 126.

93 Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 223.

94 Vgl. Aqsarā'ī, S. 217–228, für weitere Beispiele S. 151f., 185, 247f.

vidualisierter Beispiele. So spricht Aqsarā'ī etwa das Schicksal namentlich angeführter Einzelpersonen an, deren Kenntnis er bei seinem Publikum offenbar voraussetzte, wie etwa im Falle des Qāḍī von Tokat namens Ṣadr ad-Dīn, dessen Harem in Haft genommen und dessen Bibliothek geplündert wurde, und der zudem mit einer horrenden, ungerechtfertigten Steuernachzahlung belegt wurde.[95] Hierbei ging es Aqsarā'ī aber keinesfalls um eine Schilderung der Leiden des Volkes. Seine diesbezüglichen Informationen dienen lediglich dazu, das negative (und bisweilen auch positive) Image, das er den jeweiligen īlḫānischen Funktionsträgern zuschreibt, an konkreten Fallbeispielen zu verdeutlichen.

An den Koordinaten der von Aqsarā'ī eingenommen Binnenperspektive offenbaren sich gleichzeitig auch die Stützen seiner Persönlichkeit: Als erstes und das Werk nachhaltig prägendes Element tritt seine Profession als Finanzbeamter und Verwaltungsfachmann in Erscheinung. In nahezu jeder Episode finden sich Bezüge zu Missbräuchen im fiskalischen Bereich und zu fehlender Professionalität bzw. Eignung der von der īlḫānischen Zentrale entsandten Steuerbeamten, die Aqsarā'ī stets auch mit deren angeblich grundsätzlichen moralischen Unzulänglichkeiten in Zusammenhang setzt. Letzteres untermauert er zumeist mit einem passenden Koranzitat, einem lehrhaften Vers oder einem entsprechenden Gleichnis. Dabei offenbart er jedoch keine grundsätzlich anti-īlḫānische Einstellung. Als vordergründiges Argument dient ihm vielmehr das Fehlen einer nachhaltigen Politik, die die Sicherheit und Prosperität im ehemals seldschukischen Reichsgebiet gewährleistet. Seine Diskussion der fiskalischen, verwaltungsmäßigen, machtpolitischen und kulturell-religiösen Entwicklungen im nunmehr īlḫānischen Rūm ist dabei stets von der Perspektive des aktiven Beamten geprägt, der nicht nur direkten Einblick in die Vorgänge und ihre Hintergründe hat, sondern sie auch stets auf ihre nachhaltigen Wirkungen hinterfragt.

Ein weiteres grundsätzliches Identitätsmerkmal des Verfassers ist seine Herkunft aus der persophonen städtischen Bevölkerung, die von einer unmissverständlichen Zugehörigkeit zum sunnitischen Gesetzesislam sekundiert wird. Işıltans Deutung, nach der *„die Verwendung von manchen in der Taṣawwuf-Literatur so häufig vorkommenden termini technici, wie „Ahl-i-*

[95] Vgl. ebd., S. 259, für weitere Beispiele S. 248, 280ff., 307.

Dil", „Ahl-i-Ṣafā" und „Ṣāhib-i-Kešf-i-Rabbānī" […] *vermuten* [läßt], *daß* [Aqsarā'ī] *den der islamischen Mystik nahestehenden Kreisen angehört hat*[, wovon] *seine große Verehrung für die berühmten Mystiker, so für Ğelāluddīn Rūmī, Šaiḫ Ṣadruddīn Qonewī* […] *beredtes Zeugnis"*[96] ablege, ist eine krasse Fehlinterpretation.[97] Es trifft zu, dass den mystischen Orden seit spätseldschukischer Zeit, d.h. ab dem 13. Jahrhundert eine zunehmend bedeutende Rolle im gesellschaftlichen Leben insbesondere der Städte zukam. Unter diesen waren gerade die auf Muhyī ad-Dīn b. 'Arabī zurückgehende und von Ṣadr ad-Dīn Qunawī (st. 673/1274) strukturierte ‚Bewegung' der Akbariyya[98] und die sich langsam nach dem Tode Ğalāl ad-Dīn Rūmīs (st. 672/1273) formierende Mawlawiyya bzw. Ğalāliyya von großer gesellschaftlicher Bedeutung.[99] Der Gebrauch sogenannter „Termini technici" aus dem mystischen Bereich im Werk Aqsarā'īs sagt jedoch noch nichts über seine diesbezüglichen Präferenzen aus. Im Gegenteil, angesichts der prominenten Rolle verschiedener mystischer Gruppierungen mit durchaus unterschiedlichen Haltungen zum Islam der Rechtsgelehrten und ihres sich jeweils auf die verschiedenen gesellschaftlichen Stufen erstreckenden Einflusses ist es mehr als wahrscheinlich, dass Begriffe und Wendungen aus dem „[bedeutenden] *mystisch-theologischen Schrifttum in arabischer und persischer Sprache"*[100] das Sprach- und Wortgut insbesondere der gebildeten Schichten des damaligen muslimischen Anatolien nachhaltig prägten.

---

96 Işıltan, Seltschuken-Geschichte, S. 24.

97 Vgl. in diesem Sinn auch Turan, Einleitung (Aqsarā'ī), S. 30.

98 Vgl. hierzu W. C. Chittick, Ibn Arabī and His School, in: Seyyed Hossein Nasr (Hrsg.), Islamic Spirituality, World Spirituality; 19–20), Bd 1: Foundations, London, New York 1987, Bd. 2: Manifestations, London, New York 1991, hier Bd. 2, S. 49–79.

99 Zur Beziehung zwischen diesen beiden Gruppierungen vgl. z.B. Ocak, Social, cultural and intellectual life, S. 394–97; Michel Balivet, Islam mystique et révolution armée dans les Balkans ottomans: vie du Cheikh Bedreddîn le „Hallâj des Turcs" (1358/59–1416), (Cahiers du Bosphore; 12), İstanbul 1995, S. 5–18; Nasrollah Pourjavady, Rūmī und die Sufischule in Khurāsān, Iranistik 1 (2002), S. 87–99. Zur Bedeutung der mystischen Orden im seldschukischen Anatolien vgl. Ahmet T. Karamustafa, God's unruly friends. Dervishes Groups in the Islamic Later Period 1200–1250, Salt Lake City 1994. Für eine knappe Übersicht vgl. auch Ahmet Yaşar Ocak, Mevlânâ Dönemi Anadolu'sunda Tasavvuf Akımları ve Mevlânâ, in: Ders. (Hrsg.), Türkiye'de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Sufiliğine Bakışlar. Yaklaşım, yöntem ve yorum denemeleri, 6. Aufl. İstanbul 2002, S. 88–97.

100 Kreiser/Neumann, Kleine Geschichte, S. 62.

Aqsarā'ī schrieb demzufolge in der Sprache seiner Zeit und seines Milieus. Die Verwendung solcher Begrifflichkeiten ist nicht auf die individuelle Disposition oder eventuelle Zugehörigkeit des Verfassers zu einer mystischen Wir-Gruppe zurückzuführen. Sie ist vielmehr Ausdruck der zeitgenössischen Mentalität der von persischer Sprache, islamischer Hochkultur und auch gelehrter Mystik geprägten Städter des seldschukischen Anatolien.

Ebenso unhaltbar ist die Interpretation, nach der Aqsarā'īs positive Haltung zum Parwāna Mu'īn ad-Dīn Sulaymān auf dessen angebliche Anhängerschaft zu Faḫr ad-Dīn 'Irāqī oder seines Verkehrs *„im Kreise der berühmten Mystiker, wie Ǧelāluddīn Rūmī und Ṣadruddīn Qonewī"*, ergo auf *„die Gleichheit der religiösen Anschauungen* [Aqsarā'īs] *und der des Perwāne"* zurückzuführen sei.[101] Der rege Kontakt des zentralen politischen Machtträgers Parwāna Mu'īn ad-Dīn Sulaymān mit diesen gesellschaftlich hochaktiven Gruppierungen, als welche die mystischen Gemeinschaften zu jener Zeit nun einmal zu bewerten sind, eignet sich nur schwer als Argument einer etwaigen Nähe oder gar Affiliation des Regenten zu bzw. in diesen Gemeinschaften. Angesichts der multiplikatorischen Rolle der mystischen Orden und ihrer Führungspersonen, die sie zu überaus wichtigen Vermittlern zwischen der politischen-administrativen Herrschaft und den verschiedenen Ebenen der städtischen muslimischen und bisweilen, wie im Fall der Mawlawiyya, auch nichtmuslimischen Bevölkerung machte, war die Förderung dieser inoffiziellen Funktionsträger, etwa durch die Stiftung eines Ordenshauses, durch Geldgeschenke, Steuerbegünstigungen etc. und durch die Aufrechterhaltung persönlicher Kontakte doch wohl eher ein Gebot politischer Räson. Diesem Gebot unterwarfen sich im Übrigen nicht nur die seldschukischen bzw. īlḫānischen Machtträger, sondern (nolens volens) auch die verschiedenen turkmenischen Fürsten der Folgezeit. Damit soll keineswegs in Abrede gestellt werden, dass die Beziehungen des Parwāna zu mystischen Kreisen auch in einem aufrechten religiösen Gefühl gründen konnten. Dies ist jedoch weder zu beweisen, noch entkräftet es das Argument der politischen Notwendigkeit. Vor diesem Hintergrund steht auch diejenige kurze Sequenz in Aqsarā'īs Werk, in der er das „Verscheiden der Großen" (wafāt-i akābir)[102], hier insbesondere von Ǧalāl ad-Dīn Rūmī und Ṣadr ad-Dīn

[101] Işıltan, Seltschuken-Geschichte, S. 25.
[102] Vgl. Aqsarā'ī, S. 116–123.

Qunawī und anderer Größen des Glaubens beklagt, bei denen es sich allesamt um intime Genossen des Parwāna gehandelt habe („ǧumla ǧalīs wa anīs-i parwāna būdand“)[103]. Diese Einschätzung findet schließlich im Rahmen des retrospektiven Versuchs statt, den allgemeinen Niedergang in Rūm nach dem Tod des Parwāna in größere kausale Zusammenhänge zu setzten.[104]

Auf der anderen Seite sind die Äußerungen des Verfassers bezüglich der mystischen Kreise selbst weitaus aussagekräftiger als die wenigen respektbekundenden Stellungnahmen zu den Ausnahmeerscheinungen Ṣadr ad-Dīn Qūnawī und Ǧalāl ad-Dīn Rūmī. Bei Qunawī unterstreicht Aqsarā'ī mitnichten dessen Qualitäten auf mystischem Gebiet. Der Erinnerung wert sind für ihn weit mehr die Fähigkeiten des „*Šayḫ al-Islām*“ auf dem Gebiet der (Rechts-) Gelehrsamkeit und Hadīṯkunde.[105] Im Übrigen findet die erste Erwähnung Ṣadr ad-Dīn Qunawīs nicht etwa im Rahmen einer Vorstellung gelehrter Männer oder geistlicher Führer statt, sondern inmitten einer Aufzählung der Inhaber der verschiedenen offiziellen Ämter zur Zeit Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāws III. (663–681/1265–1282), angefangen vom Amt des Wesirs, über das des Parwāna, des Nā'ib, des Beglerbegs und anderer Emirswürden bis hin zu den Richtern der einzelnen seldschukischen Reichsstädte (*quḍḍāt al-mamālik*).[106] Zwar unterschlägt Aqsarā'ī die Rolle Qūnawīs als Mystiker nicht grundsätzlich, wenn er etwa (wie nebenbei) bemerkt, dass sich „vor innerer Reinheit strahlende“ Ordensmänner wie der Akbariyya-Šayḫ Sa'īd ad-Dīn al-Farġānī[107] oder der berühmte Faḫr ad-Dīn 'Irāqī[108], neben vielen anderen aus allen Teilen der Welt stammende Šayḫe um den „Šayḫ al-Islām Ṣadr ad-Dīn“ geschart hätten.[109] Auffällig ist allerdings, dass Aqsarā'ī auch im Zusammenhang mit dem Tod Qūnawīs vor allem dessen Eigenschaften

---

103 Vgl. ebd., S. 119.

104 Vgl. hierzu Straubs Ausführungen, wonach ein historiographisches Werk nicht nur beschreibt, „sondern […] klärt, plausibilisiert und […] uno actu [erklärt], wie und warum geschah, was mit Notwendigkeit oder Wahrscheinlichkeit so kommen musste oder zumindest so kommen konnte.“, Straub, Geschichten erzählen, Geschichte bilden, S. 148f.

105 Vgl. Aqsarā'ī, S. 90.

106 Vgl. ebd., S. 89–93.

107 Vgl. Mahmud Erol Kılıç, Fergânî, Saîduddin, DİA, Bd. 12, S. 378–382, mit umfangreicher Bibliographie.

108 Vgl. H. Massé, 'Irāḳī, EI², Bd. III, S. 1269f.

109 Aqsarā'ī, S. 91.

auf dem Gebiet der Hadīṯ- und Rechtwissenschaft herausstreicht und ihn mit dem Begründer der ḥanafitischen Rechtsschule (Abū Ḥanīfa) Nuʿmān (st. 150/767) vergleicht.[110]

Ein Großteil der Informationen, die wir über die Art und Weise des Kontakts des Parwāna zu mystischen Kreisen besitzen, stammt vor allem aus der etwa dreißig Jahre nach Aqsarā'īs Werk niedergeschriebenen Hagiographiensammlung des Mawlawī-Derwischs Aflākī. Aufgrund der genrespezifischen Besonderheiten hagiographischen Materials sind die in dieser Quelle gebotenen Angaben bezüglich der Glaubenswelt des Parwāna und seiner Beziehung zu namhaften Mystikern folglich durch die entsprechende quellenkritische Brille zu betrachten. Dennoch liefert gerade Aflākīs Werk einige durchaus konkrete Hinweise auf die Haltung Aqsarā'īs zu mystischen Gruppierungen, insbesondere zur Mawlawiyya in Anatolien im ersten Viertel des 14. Jahrhunderts: Bei der bereits angesprochenen Aufzählung der bedeutenden politischen, administrativen und religiösen Funktionsträger zu Zeit Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāws III. rühmt Aqsarā'ī nicht nur die namentlich aufgeführten Richter der einzelnen Reichsstädte, die er allesamt als „*muǧtahid*“ bezeichnet, sondern geht auch auf die bedeutenden Mystiker ein. Dies dient jedoch vor allem der Untermauerung seiner heftigen Kritik an den Vertretern dieser Gruppen, die zur Zeit der Abfassung des Werks in Anatolien wirkten. So bezeichnet Aqsarā'ī die Inhaber der Richterstühle seiner Gegenwart despektierlich als „Unfähige“ und „Ahnungslose“, die in Fragen des Glaubens und des Rechts sich auch nicht annähernd mit ihren Vorgängern hätten messen können: „nicht den Tellerwäscher in ihrer Küche wären sie würdig“.[111] Noch heftiger fällt sein Urteil über die Ordensmänner aus, die er als „heuchlerische Bande“ verunglimpft, welche sich großspurig als Mystiker aufspielen würde.[112] Wen er hiermit unter anderen meinen könnte, lässt sich durch eine weitere Stelle konkretisieren: Im Zusammenhang mit seiner Klage über die verheerenden Auswirkungen der Herrschaft

[110] Vgl. ebd., S. 119.
[111] Ebd., S. 90f.
[112] Ebd., S. 91.

des islamfeindlichen Īlḫān Bāydū (1295)[113] der „zum letzten Mal die Islamgegner zu einen suchte“[114], geht Aqsarā'ī auch auf das Schicksal der mystischen Gemeinschaften ein. Während sich die Bevölkerung vor Bāydū und seinen Mannen in Höhlen und andere sichere Plätze zurückgezogen habe, sei durch dessen (vermutlich christenfreundliche) Haltung der Glanz der Medresen verloschen. Die Versammlungsorte der Šayḫe und Gläubigen, die *zawāyā* und *ḫawānīq*, seien zu Nestern unzüchtiger Christen (*baṭārīqa*, Pl. von *baṭrīq*) und Schamanen (bzw. buddhistischer Priester: *baḫšīyān*)[115], die Gebetsplätze der Muslime zu Treffpunkten der Weinsäufer verkommen. Die wahren Gottesmänner seien unter die Füße der (christlichen) Priester geraten und fast sei es den Ungläubigen gelungen, Gebetsruf und (islamischen) Gottesdienst zu vertilgen und die Moscheen in Götzentempel zu verwandeln.[116] Aus zahlreichen Episoden in Aflākīs Hagiographiensamm-

---

[113] Aqsarā'ī spricht allerdings nicht von der Herrschaft, sondern der Rebellion des Bāydū (*ḫurūğ-i Bāydū*). Vgl. ebd., S. 183–186. Zur Person Bāydūs vgl. Bertold Spuler, Bāydū, EIr, Bd. 3, S. 887f.

[114] Spuler, Mongolen in Iran, S. 13 und S. 19[5]. Bāydū soll allerdings kein „so heftige[r] Gegner des Islams wie Arġūn“ gewesen sein. Ebd., S. 241. Vgl. hierzu auch Dimitri A. Korobeinikov, Orthodox Communities in Eastern Anatolia in the Thirteenth to Fourteenth Centuries. Part 2: The Time of Troubles, Al-Masaq 17/1 (2005), S. 1–29.

[115] Vgl. hierzu z.B. Peter Zieme, Gab es buddhistische Vorbilder für Yunus Emres Gedankenwelt, in: Barbara Kellner-Heinkele und Ders. (Hrsg.), Studia Ottomanica: Festgabe für György Hazai zum 65. Geburtstag, (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica; 47), Wiesbaden 1997, S. 223–231, hier S. 224ff.

[116] Vgl. Aqsarā'ī, S. 185f. Der Verfasser entwirft hier ein Bedrohungsszenario, mit dem er gleichzeitig Stellung zu den apartheidlichen Maßnahmen von Timūrtāš bezieht. Dieser hatte, wohl noch vor seiner Selbsternennung zum Mahdī im Jahre 1322 nach dem Vorbild des vermeintlichen „Vertrags ‘Umars“ Bekleidungsvorschriften für Juden und Christen erlassen und ein allgemeines Weinverbot angeordnet. Nach Aqsarā'ī handelt es sich hierbei um den Ausweis der Führungsstärke des „gläubigen Herrschers“. Bis dahin hätten sich Juden, Christen und Muslime in ihrer äußeren Erscheinung derart geglichen, dass man den Gläubigen vom Ungläubigen nicht habe unterscheiden können. Durch den Erlass von Timūrtāš mussten sich aber nun Juden und Christen ein Stück Stoff (*ġiyār*) an das Gewand heften und eine spitze Haube (*kulāh*) mit gelber Turbanbinde (*dastār-i zard*) tragen. Hierdurch sei der Unterschied zwischen ihnen und den Muslimen (endlich) deutlich und die Verirrten (Ungläubigen) weiter erniedrigt worden, während die Stellung des Islam weiter gestärkt worden sei. Vgl. Aqsarā'ī, S. 327. Siehe hierzu auch Antoine Fattal, Le Statut Légal des Non-Musulmans en Pays d'Islam, Beirut 1958; Albrecht Noth, Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nichtmuslimen. Die “Bedingungen ‘Umars

lung geht nun hervor, dass die Šayḫe der Mawlawiyya in durchaus regem Kontakt zu christlichen Priestern und Mönchen standen und es auch mit dem Weinverbot nicht allzu streng hielten. Sicherlich sind die entsprechenden Stellen nicht dazu geeignet, der Mawlawiyya eine dezidiert christenfreundliche Haltung zuzuschreiben, wird doch der Glaube der Jesusanhänger auch im Werk Aflākīs oft genug als Unglaube oder Verirrung bezeichnet. Aber es finden sich eben auch häufig apologetische Formulierungen, die die zum Teil sehr engen Beziehungen zwischen den Oberen dieses Ordens mit ihren christlichen Kollegen zu rechtfertigen versuchen. Solche Rechtfertigungen finden sich indes vermehrt in jenen Teilen des Werks, die die Zeit des Amīr ʻĀrif (Čalabī) (st. 719/1320) und seines Bruders Šams ad-Dīn Amīr ʻĀbid (st. 739/1338), beides Enkel Ǧalāl ad-Dīn Rūmīs, behandeln.[117] Das Wirken dieser beiden pragmatisch orientierten Protagonisten mawlawitischer Missionierung fällt justament in die Zeit, in der Aqsarā'ī sein Werk verfasste. Aflākī sah sich aus offensichtlich gegebenem Anlass mehrmals bemüßigt, polemischer Kritik hinsichtlich des Weinkonsums seines Herrn Amīr ʻĀrif[118] als auch bezüglich dessen inniger Kontakte zu christlichen Mönchen und Priestern zu begegnen. In einer der Überlieferungen Aflākīs finden wir Čalabī Amīr ʻĀrif in Gemeinschaft mit den Höflingen Ġāzāns und den Söhnen des seldschukischen Wesirs Faḫr ad-Dīn ʻAlī beim Genuss eines „ausgezeichneten alten Weins". Etwaiger Kritik kommt der Šayḫ dabei mit der Feststellung zuvor, dass er erstens nicht zum einfachen Volk gehöre, auf welches der Koranvers „Sie sind (stumpfsinnig) wie Vieh"[119] passe und zweitens keinen ‚verbotenen' Wein tränke. Als der Hagiograph den Trunk kostet, stellt er denn auch fest, dass es sich dabei um ein

(aš-šurūṭ al-ʻumariyya)" unter einem anderen Aspekt gelesen, Jerusalem Studies in Arabic and Islam 9 (1987), S. 290–315; Clifford E. Bosworth, The Concept of *Dhimma* in Early Islam, in: Benjamin Braude und Bernard Lewis (Hrsg.), Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society, Vol. I, The Central Lands, New York/London 1982, S. 37–51, hier insb. S. 45ff..

117 Für eine Übersicht über Leben und Wirken dieser beiden Hauptprotagonisten mawlawitischer Missionierung vgl. Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, S. 65–98.

118 Die Angaben Aflākīs führten auch den Mawlawīderwisch und -Kenner Abdülbâki Gölpınarlı zu der Feststellung: „Der Çelebi ist dem Wein sehr verfallen und trinkt nahezu immer." Vgl. ebd., S. 77 (e. Ü.).

119 Koran 7,179, zit. n. Rudi Paret, Der Koran, 4. Aufl., Stuttgart u.a. 1985, S. 123.

„reines Getränk aus Sauerampfer“, und nicht um Wein handelt.[120] An anderer Stelle überliefert Aflākī ein Ereignis, das in den (sakrosanten) ersten zehn Tagen des Monats Ḏū'l-Ḥiğğa, also zur Zeit des Opferfestes bzw. zum Höhepunkt der Pilgersaison stattgefunden haben soll. Drei Tage und Nächte lang soll sein Šayḫ mit den Mönchen des bei Konya gelegenen Platos-Klosters freudige Feste gefeiert haben. Dabei verbittet sich der Ordensmeister jegliche Kritik und fordert vom zweifelnden Burgvogt der Feste Kavala Nağm ad-Dīn, dass er sich nicht um die Angelegenheiten andere Leute kümmern solle.[121] In einer anderen Episode besucht Amīr ʻĀrif die Mawlawī-Dependance in Lādīq (Denizli).[122] Nachdem der Meister seine beiden dort befindlichen Söhne und die Derwische beurlaubt, setzen sich zwanzig Jünger im Ordenshaus zum Weintrinken zusammen und geben sich dabei einer festlichen Stimmung *„in der Art Jesu“* hin. Amīr ʻĀrif schläft indes im selben Raum. Als nach einem Drittel der Nacht nur noch ein Krug Wein übrig ist, wacht der Meister auf und wirkt ein entsprechendes Gefäßwunder: Der Wein in diesem einen letzten Krug versiegt nicht mehr, so dass alle Derwische trinken und schließlich berauscht einschlummern. Aflākī will den Krug übrigens aufbewahrt und Kranke aus ihr haben trinken lassen, worauf diese – hagiographisch folgerichtig – stets schnell genasen.[123]

Abgesehen vom lehrhaften Inhalt bzw. vom erbaulichen und binnenintegrativen Hinweis auf die Wunderwirkmächtigkeit des Šayḫs scheinen diesen Episoden doch reale Ereignisse zu Grunde zu liegen, die nicht nur die Mawlawī-Derwische beschäftigten, sondern auch Uneingeweihten, wie etwa Aqsarā'ī, bekannt waren. Die Leistung des hervorragenden Propagandisten Aflākī besteht nun darin, dass er diese dem Religionsgesetz widerstrebenden Handlungen und die zu jener Zeit offenbar nicht von allen Teilen der muslimischen Stadtbevölkerung unterstützte freundschaftliche Kontaktpflege mit der christlichen Bevölkerung, die scheinbar nicht zu leugnen war, in hervorragender Weise in den hagiographischen Rahmen zu integrieren verstand. Damit mag er die Zweifel der Ordensangehörigen behoben und ihnen ein entsprechend argumentatives Rüstzeug an die Hand gegeben haben. Ein Kritiker wie Aqsarā'ī, der fest auf dem Boden des Gesetzesislam stand, blieb

---

120 *„dīdam ke šarāb-i ḫummāḍ-i ḫāṣṣ būd“*, Aflākī (O'Kane), S. 619 (38).
121 Ebd., S. 632 (51).
122 Vgl. Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, S. 78.
123 Vgl. Aflākī (O'Kane), S. 656 (80).

gegen eine solche Beweisführungen allerdings immun. Vor diesem Hintergrund scheint sich die Bemerkung Aqsarā'īs, dass die Gebetsplätze der Muslime zu Treffpunkten der Weinsäufer verkommen seien, meines Erachtens auch auf das Ordenshaus der Mawlawiyya zu beziehen.

Einen weiteren Hinweis auf unterschiedliche Werteorientierung des Verfassers und der mystischen Gruppen, hier insbesondere der Mawlawiyya, zeigt ein Vergleich der unterschiedlichen Bewertung einzelner Persönlichkeiten. Die Person des Konyaer Qāḍīs und šāfi'itischen Rechtsgelehrten Sirāǧ ad-Dīn Urmawī ist hier von besonderem Interesse: Während Aqsarā'ī diese Person anlässlich seiner Klage um dessen Tod u.a. als „Sonne am Himmel des Religionsgesetzes" (*ḫuršīd-i āsmān-i šarī'at*) und „Zentrum der Sphären der (göttlichen) Wahrheit und des Weges (zu Gott)" (*markaz-i muḥīṭ-i ḥaqīqat wa-ṭarīqat*)[124] feiert, überliefert Aflākī Episoden, die die Nichtigkeit des Wissens des ‚verbohrten Rechtsgelehrten' Sirāǧ ad-Dīn Urmawī unterstreichen. So wird er etwa von Ǧalāl ad-Dīn Rūmī in herablassender Weise bedauert, weil er nicht zum mystischen Wissen vorzudringen vermag.[125] An anderer Stelle untersteht sich der Gelehrte, den Meister auf die Probe zu stellen, verliert dabei aber fast den Verstand. Schließlich findet er seine Rettung in der Unterwerfung und wird ein aufrichtiger Anhänger Rūmīs.[126] Dieses Beispiel verdeutlicht meines Erachtens eindeutig die Unvereinbarkeit der Vorstellungswelt und Wertemuster Aqsarā'īs mit denen der Mawlawiyya, zumal er diesen – als Orden der städtischen Mittelschicht – als unter seiner Würde ansah.

II.2.2.3. Zum Werk

Das Werk Aqsarā'īs besteht aus vier Teilen, von denen sich insbesondere der letzte der anatolisch-islamischen Geschichte ab ca. 1249 widmet. Der erste, aus lediglich zweieinhalb Seiten bestehende Abschnitt beschäftigt sich mit den verschiedenen in der islamischen Welt verwendeten Kalendersystemen.[127] Der zweite Bereich widmet sich auf ca. 62 Seiten der islamischen Geschichte, angefangen vom Propheten über die vier rechtgeleiteten Kali-

[124] Aqsarā'ī, S. 121.
[125] Vgl. Aflākī (O'Kane), S. 190 (187).
[126] Vgl. Ebd., S. 283 (350).
[127] Aqsarā'ī, S. 6; vgl. hierzu auch B. van Dalen, Ta'rīkh, EI², Bd. 10, S. 264–271.

fen, die Umayyaden und Abbasiden bis zur Eroberung Bagdads durch die Mongolen 1258.[128] Der dritte Teil besteht aus einem ebenfalls sehr paraphrastischen Überblick über die Geschichte der Seldschuken in Iran bis zu ihrem Ende im Jahre 1194 sowie der Rūmseldschuken bis zum Ende der Herrschaft Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusraws II. 1246.[129] Den vierten und weitaus umfangreicheren Teil seines Werks, der Gegenstand dieser Arbeit ist, widmete der Verfasser schließlich der anatolischen Geschichte der Jahre 1249 bis 1323, wobei die Periode nach dem Tode des Īlḫān Ġāzān im Jahre 1304 aufgrund der sehr oberflächlichen und kurzen Darstellung kaum ins Gewicht fällt.

Obgleich die vorliegende Quelle der Fachwelt als „*Musāmarat al-Aḫbār wa-Musāyarat al-Aḫyār*“[130] bzw. als „*Taḏkira-i Aqsarā'ī*“[131] bekannt ist, hat der Verfasser selbst seinem Werk weder einen Titel vorangestellt noch im laufenden Text einen solchen erkennen lassen.[132] Turan führte allerdings den Titel „*Musāmarat al-Aḫbār wa-Musāyarat al-Aḫyār*“, der einer der vorhandenen Handschriften vorangestellt ist[133], mehr oder weniger auf den Verfasser selbst zurück. Es sei unwahrscheinlich, dass dem Werk eine solche Überschrift nachträglich beigefügt worden ist.[134] Gleichzeitig meinte Turan hierin aber auch eine Verschreibung zu erkennen und schlug die Alternative „*Musāmarat al-Aḫyār wa Musāmarat al-Aḫbār*“ vor. Der Verfasser könnte seinem Werk demnach tatsächlich den durchaus programmatischen Titel *„Die nächtliche Zusammenkunft der Edlen und der Werdegang der Geschichte“* verliehen haben.[135]

---

128 Aqsarā'ī, S. 7.
129 Ebd.
130 Kunde (auch: nächtliche Erzählung) vom Berichtenswerten und Werdegang der Vortrefflichen.
131 Erinnerungswerk des Aqsarā'ī.
132 Vgl. z.B. Işıltan, Seltschuken-Geschichte, S. 7, Anm. 1; Turan, Einleitung (Aqsarā'ī), S. 31.
133 Hier das Exemplar Yeni Câmi Nr. 827.
134 Turan, Einleitung (Aqsarā'ī), S. 31.
135 Vgl. ebd.

II.2.2.4. Der Autor und sein Widmungsträger

Aqsarā'ī schrieb seine *Anatolische Geschichte* nach eigener Aussage im Jahre 733/1323[136] und widmete das Werk dem damaligen zentralen Machthaber in Anatolien Tīmūrtāš b. Čūbān. Dieser, ein Sohn des mächtigen īlḫānischen Generals Amīr Čūbān, des „eigentlichen Herren des [Īlḫān-]Reiches"[137], erlangte im Jahre 1316 das Amt des īlḫānischen Statthalters in Rūm[138], nachdem sich sein Vater, vermutlich wegen der Gegnerschaft des Prinzen Īrīnǧīn dort nicht hatte halten können.[139] Allein, im Jahre 722/1321 revoltierte auch Timūrtāš gegen die Zentralregierung und rief sich zum Herrscher über Rūm aus, wobei er für sich, mutmaßlich aus politischen Gründen, den Titel des Mahdī reklamierte.[140] Timūrtāš wurde allerdings von

---

136 Vgl. Aqsarā'ī, S. 5f.

137 Vgl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 301.

138 Vgl. Spuler, Mongolen in Iran, S. 355.

139 Vgl. hierzu auch Charles Melville, The Fall of Amir Chupan and the Decline of the Ilkhanate 1327–37: A Decade of Discord in Mongol Iran, Bloomington 1999.

140 Vgl. Cahen Pre-Ottoman Turkey, S. 301f. Nach Flemming ließ sich Timūrtāš zu dieser Zeit lediglich „allzu eigenmächtige[s] Vorgehen" zu Schulden kommen und soll sich auch erst „später" als Mahdī bezeichnet haben. Spätestens im Abfassungsjahr des Werks 1323 muss dies jedoch bereits geschehen sein, da Aqsarā'ī sonst schwerlich auf die „Anzeichen des Mahdītums" in Timūrtāšs Herrschaft Bezug genommen hätte. [Vgl. Flemming, Landschaftsgeschichte, S. 74; Aqsarā'ī, z.B. S. 326.] Es ist an dieser Stelle allerdings auch nach dem Einfluss der frühen Ṣafawiyya zu fragen. So ist „anzunehmen, dass Čoban und Ṣafī ad-Dīn sich nicht fremd waren". Nach der Hagiographie Ṣafī ad-Dīns ‚*Ṣawfat aṣ-Ṣafā*' von Ibn Bazzāz (st. n. 759/1358) habe der Scheich Timūrtāš in dessen Hoflager in Qarabāġ aufgesucht, worauf sich Letzterer „zu ihm bekehrt" habe. Zudem seien Angehörige der Sulduz, deren Stammesfürst Čūban war, „scharenweise" Ṣafī ad-Dīn zugeströmt, als er sich am Urmia-See befand. [Vgl. Sohrweide, Der Sieg der Ṣafaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert, Der Islam 40 (1965), S. 95–223, hier S. 111f.] Sohrweide unterstreicht die starke Abneigung dieses Scheichs gegen das nicht šarī'ā-konforme Verhalten der Mongolen und Türken sowie dessen missionarische Absichten. So bietet das ‚*Ṣawfat aṣ-Ṣafā*' eine Episode, in welcher Ṣafī ad-Dīn bei einer Reise nach Marāġa Zeuge des Irrglaubens und der Ketzerei von Türken und Mongolen wird. Diese werden im Übrigen als „Menschen charakterisiert, die äußerlich zwar Muslime […] innerlich aber Gefährten von Dämonen […] seien". Ṣafī ad-Dīn forderte denn auch seinen eigenen Scheich (Zāhid) dazu auf, „in alle Richtungen Stellvertreter [zu] entsenden, um die Menschen zum (islamischen) Glauben und zur Einhaltung der kultischen Pflichten zu bekehren.", Ebd., S. 106. Zur missionarischen Tätigkeit Scheich Ṣafī ad-Dīns und zum Quellenwert des ‚Ṣawfat aṣ-Ṣafā' vgl. Erika Glassen, Die frühen Sa-

seinem eigenen Vater unterworfen und vor den Īlḫān Abū Sa'īd gebracht. Dieser verzieh und ließ ihn wieder als Statthalter nach Kleinasien zurückkehren.[141]

Dort scheint Timūrtāš hernach seitens der īlḫānischen Zentralregierung ziemlich unbehelligt geherrscht zu haben, wohl auch, da er „neue Gebiete Kleinasiens unmittelbar der mongolischen Herrschaft unterworfen und so die letzte Ausdehnung des persischen Mongolenreiches erreicht[e]"[142]. Nach dem Fall seines Vaters im Jahr 727/1327[143] revoltierte Timūrtāš ein zweites Mal, konnte sich allerdings nicht halten und floh an den mamlukischen Hof nach Kairo, wo er schließlich aus nicht endgültig geklärten Gründen im August 1328 hingerichtet wurde.[144] Zur Zeit der Niederschrift des Werks war Timūrtāš jedenfalls im (erneuten) Besitz der Gunst des Īlḫān und waltete als ‚Herrscher' (Statthalter) in Rūm.

Warum aber widmete Aqsarā'ī ihm sein Werk? Dies allein mit der Absicht des Verfassers zu erklären, sich beim Herrscher „in Gunst zu setzen"[145], erscheint allzu formalistisch. Weit wahrscheinlicher ist die Deutung, dass Aqsarā'ī tatsächlich an die Möglichkeit eines dauerhaften Erfolgs Tīmūrtāšs glaubte und große Hoffnungen in sein zukünftiges Wirken zu Gunsten der Etablierung einer neuen starken anatolisch-islamischen Zentralregierung setzte, die sich erfolgreich einerseits gegen die benachbarten turkmenischen Herrschaften und gegen mongolische Hegemonialansprüche durchzusetzen vermochte und andererseits auch zur neuerlichen Stärkung der städtisch-

---

fawiden nach Qāżī Aḥmad Qumī, Freiburg i. Br. 1968, S. 18f., 21–52. Zur Person und ‚Herrschaft' des Timūrtāš in Anatolien vgl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 301f.; Spuler, Mongolen in Iran, S. 121–125, 355; Flemming, Landschaftsgeschichte, S. 74ff. Zur Lobrede Aqsarā'īs auf Timūrtāš b. Čūbān vgl. Aqsarā'ī, S. 4ff., 312, 315, 319, 324–327.

141 Vgl. Spuler, Mongolen in Iran, S. 122. Aqsarā'ī glorifiziert diese Verzeihung Abū Sa'īds und die Wiedereinsetzung Timūrtāšs zum Statthalter Rūms als Zeichen göttliche Gnade. Vgl. Aqsarā'ī, S. 322.

142 Spuler, Mongolen in Iran, S. 121; vgl. auch Flemming, Landschaftsgeschichte, S. 74f.

143 Er wurde auf Befehl Abū Sa'īds vermutlich im November 1327 in Herat hingerichtet. Zum Fall Amīr Čūbāns vgl. Spuler, Mongolen in Iran, S. 123ff.; Melville, The Fall of Amir Chupan.

144 Vgl. hierzu etwa die Darstellung Ibn Baṭṭūṭas. H. A. R. Gibb (Hrsg.), The Travels of Ibn Baṭṭūṭa, A.D. 1325–1354. Translated with Revisions and Notes from the Arabic Text edited by C. Defrémery and B. R. Sanguinetti, (The Hakluyt Society/Second Series; 117), Bd. 2, Cambridge 1962, S. 339.

145 Işıltan, Seltschuken-Geschichte, S. 7 und 22.

islamischen Hochkultur persischer Prägung beitragen konnte. Mit Timūrtāš gebot ein Mann über das ehemals seldschukische Reichsgebiet, der Aqsarā'ī in ungleich größerem Maße als irgendeiner der vorhergegangenen īlḫānischen Machtträger in Anatolien Identifikationspotential bot. Zur Klärung dieses Sachverhalts lohnt sich ein Vergleich des Wirkens und der Maßnahmen Timūrtāšs mit denen vorhergehender mongolischer Statthalter einerseits und andererseits der Wertungen, mit denen Aqsarā'ī den jeweiligen mongolischen Machtträgern in Rūm begegnet.

Als drittes Vergleichsmotiv muss schließlich auch die Haltung Aqsarā'īs zu den diversen anti-zentralistischen bzw. anti-īlḫānischen Aufständen näher betrachtet werden:

Das spätseldschukische bzw. īlḫānische Anatolien erlebte eine Reihe von Aufständen sowohl seldschukischer Würdenträger (z.B. Šaraf ad-Dīn b. Ḫaṭīr) als auch īlḫānischer Statthalter und Militärführer. An dem (anti-zentralistischen) Aufstand des Šaraf ad-Dīn b. Ḫaṭīr im Jahre 1276 nahm Aqsarā'ī persönlich teil. Zwar versichert er seiner Leserschaft, nur unter Zwang den Dienst eines Schreibers im Dīwān des Beglerbeg versehen und ansonsten keine Sympathien für die Empörung gehabt zu haben. Das Gegenteil scheint allerdings der Fall gewesen zu sein. Ganz im Gegensatz zu Ibn Bībī, der an der Person des Šaraf ad-Dīn b. Ḫaṭīr kein gutes Haar lässt und dessen Erhebung in deutlichen Worten diskreditiert[146], liefert Aqsarā'ī nicht nur eine durchaus positive Stellungnahme zumindest zur Person seines damaligen Dienstherrn, sondern führt dessen (angebliches) Siegesschreiben[147], das dieser nach den ersten Erfolgen gegen die damals lediglich īlḫānisch dominierte seldschukische Zentralregierung aufsetzen und verbreiten ließ, im angeblichen Wortlaut auf.[148] Im Anschluss daran behauptet er zwar, dass es sich hierbei um ein lügenhaftes Schriftstück („*īn fatḥnāma-i muzawwar*“[149]) handelte, doch der Vergleich der Aussage des Siegesschreibens mit seiner eigenen im gesamten Werk deutlichen Haltung zeigt eindeutige Parallelen sowohl im Feindbild als auch in der Bewertung der politischen Umstände und der zur Veränderung der Gesamtlage not-

146 Vgl. Ibn Bībī (Duda) z.B. S. 288, 300f., 308f.

147 Melville nennt es „the *Fatḥnāma* of “the victory that didn't happen”, Early Persian Historiography of Anatolia, S. 149.

148 Vgl. Aqsarā'ī, S. 105f.

149 Vgl. ebd., S. 106.

wendigen Schritte. Der von Aqsarā'ī zitierte Text ist ein klares Bekenntnis zur Islamizität Anatoliens. Der Widerstand gegen die Ungläubigen – womit hier in erster Linie die nicht pro-islamisch eingestellten mongolischen Herren gemeint sind – und die Stärkung der Sache des Islam sind oberstes Gebot. Er gibt seiner Hoffnung Ausdruck, dass „von Tag zu Tag die Banner des Islam erhöht, das Fundament des [islamischen] Glaubens gefestigt und die Grundfesten des Unglaubens und der Irrlehre erschüttert [werden], und das Feuer der verfluchten Ungläubigen erlöschen möge". Das Schreiben endet zudem mit dem Wunsch, dass sich die „Gesamtheit des Volkes in Ruhe seiner [eigenen] Angelegenheiten [d.h. Handel und Wandel] widmen"[150] möge. In diesen wenigen Sätzen konzentriert sich im Grunde das Hauptanliegen Aqsarā'īs. Gewiss, Aqsarā'ī bezeichnet den Ḫaṭīrsohn ebenfalls despektierlich als einen „Aufsässigen" („*ān sar-kašte*")[151], doch der Grund hierfür ist weniger in seiner tatsächlichen Haltung gegenüber seiner Person zu suchen als vielmehr in der Tatsache, dass es sich bei ihm um einen nicht erfolgreichen Aufständischen handelte. Zum Ende dieser Episode sucht er die Vorzüglichkeit des Anführers noch mit einer Probe von dessen Dichtkunst zu verdeutlichen und empfiehlt ihn dabei der Barmherzigkeit Gottes an.[152] Den Grund für die Niederlage findet Aqsarā'ī in dem Umstand, dass sich die Männer und Emire des Šaraf ad-Dīn b. Ḫaṭīr Raub und Plünderung zu Schulden kommen ließen.[153]

Die Charakterisierung der diversen aufständischen īlḫānischen Statthalter unterscheidet sich indes überwiegend sowohl von der Šaraf ad-Dīn b. Ḫaṭīrs als auch – verständlicherweise – von der Timūrtāšs. Aqsarā'ī geht hier in nahezu stereotyper Weise vor. Alle sind demnach durch den ungerechtfertigten Willen zur Herrschaft verblendet. Sicherlich gibt es Unterschiede in ihrem individuellen Grundcharakter und Verhalten: Bei Bāydū betont der Verfasser anfänglich eine zu zauderhafte Haltung, die ihn günstige Gelegenheiten verpassen lässt.[154] Das eigentlich Verwerfliche an ihm ist jedoch

---

150 Vgl. ebd.

151 Vgl. ebd., S. 107; vgl. auch Aqsarā'īs harsche Worte auf S. 100–104.

152 Vgl. ebd., S. 109f.

153 Vgl. dazu oben Anm. 19 und 20.

154 Dies bezieht sich auf seine unentschlossene Haltung bei der Annahme seiner Wahl zum Īlḫān (1291), die letztlich Kayġātū den Thron sicherte. [Vgl. Spuler, Mongolen in Iran, S. 87.] Aqsarā'ī spricht Bāydū hier eine übervorsichtige Haltung zu. So habe er zwar einer-

seine dann erfolgte Usurpation des īlḫānischen Throns[155] und sein Mord an Kayġātū (1295), der die besonderen Sympathien des Verfassers genießt.[156] Plötzlich wird aus dem anfangs übervorsichtigen Bāydū die Verkörperung des mythischen Antagonisten aus dem Šāhnāma Ḍaḥ(ḥ)āk, der sich blutdürstend auf den gerechten Weltenherrscher Ǧamšīd (Kayġātū) stürzt.[157] Das positive Urteil über Kayġātū ist nicht verwunderlich, hatte dieser sich doch während seiner Statthalterschaft in Anatolien (1284–1291) „durch seine an Verschwendung grenzende Freigiebigkeit eine ziemliche Anzahl von Anhängern verschafft.“[158] Ausschlaggebend scheint für Aqsarā'ī allerdings dessen Sorge um Rūm und sein Kampf wider die „aufständischen Türken“ der Grenzmarken gewesen zu sein.[159]

Der mongolische Heerführer Tuġačar[160] unterliegt aufgrund seines Hochmuts, aber auch wegen des (stereotypen!) Umstands, dass er nicht gegen Misswirtschaft und Unterschlagungen der Beamten vorgeht.[161] Bāltū allein erscheint anfänglich in einem ausgesprochen positiven Licht. Dennoch lädt auch er mit der Auflehnung gegen den Herrscher (Ende 1296 bis 1297) Schuld auf sich.[162] Schließlich folgt der Aufstand des Sülemīš (Herbst 1298 bis Sommer 1299)[163], dem ein besonders negatives Urteil zuteil wird. Er und sein Gefolge seien verstockt und unverständig gewesen, wie die Kinder Israels, über die es im Koran heißt, sie seien „blind und taub“ gewesen.[164] Auch vergleicht er ihn mit der Schwärze der Nacht oder einem im Sumpf

---

seits tatsächlich nach dem Thron geschielt, andererseits aber durch seine Nachdenkerei die sich bietenden Gelegenheiten verpasst. Vgl. Aqsarā'ī, S. 168.

155 Aqsarā'ī spricht von der „Empörung des Bāydū“ (*ḫurūǧ-i Bāydū*) und erkennt damit dessen kurzzeitige Herrschaft als Īlḫān (694/1295) nicht an. Vgl. ebd., S. 183.

156 Wenngleich er ihm durchaus auch eine gewisse Naivität unterstellt. Vgl. hierzu den in Gedichtform wiedergegebenen fiktiven Dialog Kayġātūs mit dem Wesir Šams ad-Dīn Lakūšī („Aḥmad Ṣāḥib Dīwān“), ebd., S. 238.

157 Vgl. ebd., S. 183.

158 Spuler, Mongolen in Iran, S. 87. Seine Freigiebigkeit, gerade auch als Īlḫān(!), wird von Aqsarā'ī besonders hervorgehoben. Vgl. Aqsarā'ī, S. 168.

159 Vgl. hierzu Flemming, Landschaftsgeschichte, S. 57, 60f., 64.

160 Vgl. Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 224f.

161 Er verhindert z.B. nicht, dass sich der sonst so tugendhafte Beglerbeg ʻAzīz ad-Dīn unrechtmäßig bereichert, vgl. Aqsarā'ī, S. 192.

162 Vgl. ebd., S. 196–200, hier 196f.

163 Vgl. Sümer, Keykubad III; Spuler, Mongolen in Iran, S. 97.

164 Aqsarā'ī, S. 240.

eingesunkenen Esel.[165] Die Gründe für diese Einschätzung sind, dass Sülemīš einerseits das Land mit eigenmächtig erhobenen Steuern belastet habe, während seine ehrlosen Emissäre („*īlčiyān-i maḫḍūl*“) die gesamte Ernte raubten.[166] Andererseits verbündete er sich mit den Karamanen, die Aqsarā'ī besonders zuwider sind.[167] Seinen Tod nimmt der Verfasser übrigens mit Genugtuung zur Kenntnis. Hierbei mag auch die Tatsache, dass ausgerechnet Timūrtāšs Vater Čūbān die tragende Rolle bei der Bekämpfung des Sülemīš spielte, von Einfluss gewesen sein.[168]

Was Timūrtāš von all diesen Aufständischen unterschied, war allerdings nicht nur, dass er bis zur Zeit der Abfassung des Werks der einzig Erfolgreiche unter ihnen war. Er stützte sich letztlich auf eine andere Klientel und verfolgte eine zunächst recht erfolgreiche Politik der Integration des muslimischen Anatolien unter seiner Ägide. Gewiss war er dazu auch in der Lage, weil ihn die „mongolische Regierung […] nicht [hinderte], als er […] offenbar mit eigenen Herrschaftsplänen, gewaltsam gegen die türkischen Emirate vorging.“[169]

Bereits Timūrtāšs Vater Amīr Čūbān ging um 1314 erfolgreich gegen die Turkmenen im Westen des seldschukischen Gebiets vor, als diese, durch die Erfolge der Karamanen ermutigt, einen anti-īlḫānischen Aufstand unternahmen, bei dem Konya in die Hand der Karamanen fiel.[170] Die Worte Aqsarā'īs, nach denen „alle Regionen der Lande Rūms erbebten“[171], vermitteln einen Eindruck von dem Schrecken, den das Erstarken der Turkmenen bei den Trägern der seldschukischen Kultur, d.h. der städtischen hochislamisch-persophonen Bevölkerung, verursacht haben mag. Diese Einschätzung wird weiter dadurch unterstützt, dass Aqsarā'ī in Čūbāns Anwesenheit in Rūm nicht etwa nur eine Stärkung der Position der īlḫānischen Zentralregierung erkennt und damit auch jener Verwaltungsstruktur, der er selbst

165 Vgl. ebd., S. 241.
166 Vgl. ebd., S. 240.
167 Vgl. ebd., S. 270; Flemming, Landschaftsgeschichte, S. 65; vgl. hierzu aber auch İnalcık, Bapheus, S. 81f.
168 Vgl. Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 225.
169 Flemming, Landschaftsgeschichte, S. 75.
170 Vgl. hierzu Spuler, Mongolen in Iran, S. 113.
171 Aqsarā'ī, S. 311.

angehört. Er stellt vielmehr fest, dass sich der ‚*Nuyan-i A'ẓam*' aus Gründen der Gewährleistung der Sicherheit und des Friedens der Muslime und zur Sicherung der Grenze zum Turkmenengebiet[172] nach Rūm begeben habe und dabei so erfolgreich gewesen sei, dass sich im ganzen Lande der Schatten des Wohlwollens ausbreitete.[173] Čūbān gelang es tatsächlich, eine Reihe von turkmenischen ‚Fürsten' (*umarā'-i atrāk*) und den König von Kleinarmenien (*malik al-Armān takfūr*) in sein Winterlager in Qarānbūk (zwischen Erzincan und Sivas) zu zitieren und ihnen die Unterwerfung unter den Īlḫān aufzuzwingen. Aqsarā'ī liefert eine Liste der Unterworfenen: Er nennt „Falak ad-Dīn Dundār Ḥamīd aus Burġlū, die Ešref-Söhne aus Ġorġurūm, die Enkel des Ṣāḥib Faḫr ad-Dīn aus Qaraḥisār-i Daula, die Emire der Germiyan und die Söhne des 'Alīšīr aus Kütahya und den Burgen jener Grenze, dazu Sulaimān Paša aus Qaṣṭamūnīya"[174]. Allein die Karamanen versäumten willentlich die Gelegenheit zur Unterwerfung, wofür sie, wie Aqsarā'ī mit Befriedigung feststellt, von Čūbān im folgenden Frühjahr (1315) blutig bestraft worden seien, nachdem er die „Hauptstadt Konya aus ihren Fängen und von ihrer Besatzung befreite"[175]. Hierbei scheint es sich jedoch um einen Wunschtraum Aqsarā'īs zu handeln. Denn nicht nur all die botmäßigen Emire wurden „wohlwollend empfangen und in ihrem Besitz unbehelligt gelassen", sondern auch die Karamanen wurden von Čūbān nicht „ernstlich geschädigt". Zwar wurden die im Besitz der Karamanen befindlichen Städte Konya und Lāranda tatsächlich von ihm belagert, die ‚Hauptstadt' scheint sich allerdings erst „aus Hunger"[176] ergeben zu haben. Bereits 1319 befand sich die Stadt jedoch erneut im Besitz der Karamanen.[177] Timūrtāš indes,

---

[172] Aqsarā'ī benützt hier anstatt des Begriffs *ūğ* das arabischen Wort *ṭuġūr* was in diesem Zusammenhang ebenfalls die westliche Grenzregion, in der sich die verschiedenen Beğliks formierten meint. Spuler erklärt, Čūbān sei die Befriedung des Landes „nur mit georgischer Hilfe" gelungen. Allerdings geht aus der entsprechenden Stelle weder hervor, ob es sich hierbei um mongolische Kontingente, die im Kaukasus stationiert waren oder um georgische Hilfstruppen handelt, noch ob sich dies nur auf die Befreiung Malatyas bezieht oder auch Konya mit einschließt. Bei Aqsarā'ī findet sich dazu keine Aussage. Vgl. Spuler, Mongolen in Iran, S. 112f.

[173] Vgl. Aqsarā'ī, S. 311.

[174] Ebd., zit. n. Flemming, Landschaftsgeschichte, S. 69.

[175] Aqsarā'ī, S. 112.

[176] Vgl. Flemming, Landschaftsgeschichte, S. 70.

[177] Vgl. ebd.

dem sein Vater im Jahr 1316 die ‚Herrschaft' über Rūm übertragen hatte, ging erst nach seiner offiziellen Loslösung vom Īlḫān-Reich zielstrebig gegen die turkmenischen Partikularfürsten vor.[178]

Die bis dahin vergangene Zeit scheint Timūrtāš zur Konsolidierung seiner Position genutzt zu haben. Gewiss setzte er die īlḫānische Verwaltung zunächst fort und dehnte sie aus, doch im Gegensatz zur „traditionellen mongolischen Anatolien-Politik"[179] betätigte sich Timūrtāš außergewöhnlich islamfreundlich. Vermutlich erkannte er das große politische Potential, das ihm eine solche Vorgehensweise bot, denn insbesondere der zivile administrative Apparat Rūms war von Muslimen dominiert. Das Gleiche kann auch für die ehemals seldschukischen Städte behauptet werden, die zwar eine religiös heterogene Bevölkerung aufwiesen, in denen aber das gesellschaftliche Schwergewicht auf muslimischer Seite lag. Aqsarā'ī wiederum vermittelt den Eindruck, das sich das christliche Moment in einer Phase der Emanzipation befand, wobei der Anteil der Polemik nicht zu unterschätzen ist. Die Ursache seiner diesbezüglichen Haltung ist wohl eher die Tatsache, dass die īlḫānische Herrschaft in Anatolien bis in die Zeit Timūrtāšs sich weder durch eine ausdrücklich islamfreundliche noch eine christenfeindliche Politik auszeichnete.

Timūrtāšs Selbstproklamation zum Mahdī kann vor dem Hintergrund der von Aqsarā'ī beschriebenen Krisenerfahrungen der anatolischen (muslimischen) Bevölkerung in den letzten drei Jahrzehnten folglich einerseits das Ergebnis seiner eigenen (Timūrtāšs) Einschätzung der politischen Möglichkeiten im Lande, andererseits aber auch auf den Einfluss eines mehrheitlich, wenn nicht ausschließlich muslimischen Verwaltungsapparats zurückzuführen sein. Die Bezüge, die Aqsarā'ī zum Widmungsträger herstellt, erschöpfen sich denn auch nicht in stereotypen Lobhudeleien und Glorifizierungen. Vielmehr finden sich im Text Formulierungen, die als implizite Stellungnahmen und Reflexionen des Verfassers zu bestimmten Maßnahmen und Vorgehensweisen des Regenten zu deuten sind. Besonders deutlich wird dies am Schluss des Werks, wenn Aqsarā'ī aus einem vermeintlichen Brief Muḥyī ad-Dīn b. ʿArabīs an den seldschukischen Sultan ʿIzz ad-

[178] Vgl. ebd., S. 73–76; Halil İnalcık, The Question of the Emergence of the Ottoman State, IJTS 2 (1980), S. 71–79, hier S. 73f.

[179] Vgl. Flemming, Landschaftsgeschichte, S. 74.

Dīn Kaykāwūs I. die Passagen über die den Ungläubigen gegenüber einzunehmende Haltung des Herrschers zitiert.[180]

II.2.2.5. Die historiographische Konzeption Aqsarā'īs

Aqsarā'ī erklärt in seinem Konzeptmonolog recht deutlich, was er mit seinem Werk bezweckt:

> „Der Nutzen der Geschichte (Geschichtsschreibung) offenbart sich darin, dass die Könige der Zeit und weltbeherrschenden Fürsten in ihren Mußestunden und wehmütigen Augenblicken sich den Überlieferungen, Hinterlassenschaften und Erzählungen vom Vergangenen zuwenden. Die Geschichte belehrt sie über die Ereignisse und Geschehnisse der Welt, wie ein über die Denkwürdigkeiten unterrichteter Freund und Vertrauter. Und sie [d.i. Werke der Geschichtsschreibung] beinhalten Kundschaften in der Art von: »Jener war ein solcher und wurde zu einem solchen; jener andere tat dies und ging solcherart von dannen; ein jeder der Könige und Sultane der Welt verfügte dies und das und hinterließ am Ende dieses und jenes; und schließlich auch, wie ein Jeder den Lohn für seine guten wie schlechten Taten erhielt.« Mit solcherart Kundschaften wird die Intelligenz der

[180] Vgl. Aqsarā'ī, S. 327f. Demnach gehörte es zu den Pflichten des Herrschers, das Glockenläuten zu unterbinden, den Unglauben zu vertilgen, den Rang des Islam zu erhöhen und die Sitten und Gebräuche der Ungläubigen aufzuheben. Hiernach folgen „direkte" Zitate aus den Bestimmungen 'Umars in arabischer Sprache. Demnach sei es den Nichtmuslimen verboten, im Umfeld der Städte Kirchen, Klöster und Eremitenklausen zu errichten. Auch sollen ihre verfallenen Gotteshäuser nicht erneuert werden. Muslimen sei der Eintritt und das Verweilen darin für drei Tage zu gestatten. Den Ungläubigen sei es untersagt ihre Kinder den Koran zu lehren (!) oder sich öffentlich zur Trinität zu bekennen. Zu den gemeinschaftlichen Zusammenkünften der Muslime seien sie dagegen zugelassen, wenn sie mit diesen freundlichen Verkehr zu pflegen wünschten und ihnen (gebührenden) Respekt erwiesen. In Kleidung, Kopfbedeckung, Schuhwerk und Barttracht hätten sich die Ungläubigen von den Muslimen zu unterscheiden. Auch seien ihnen muslimische Namen, das Reiten mit Sattel (auf Pferden?), das Tragen jeglicher Waffe und das Verwenden von Siegeln mit arabischer Schrift untersagt. Sie dürften keinen Weinhandel betreiben und müssten stets ihre (d.i. die ihnen vorgeschriebene) Kleidung, wie auch den *zunnār* (az-zanānīr), d.i. einen härenen Leibgürtel tragen. Öffentliche Prozessionen, bei denen sie ein Kreuz oder ihre Heiligen Bücher vor sich her trügen, seien ihnen genau so wenig erlaubt, wie die laute Klage beim Begräbnis eines der ihren. Auch sei ihnen untersagt, ihre Toten vor den Muslimen herzutragen. Vgl. diese Angaben auch mit Noth, Abgrenzungsprobleme, S. 291ff. Zum Briefwechsel zwischen Ibn 'Arabī und Kayqawūs I. vgl. z.B. Ahmet Ates, Art. Ibn al-'Arabī, EI², Bd. 3, S. 707–11, hier S. 708; M. Erol Kılıç, Art. İbnü'l-Arabî, DİA, Bd. 20, S. 493–516, hier S. 494f.; Ibn Bībī weiß im Übrigen nichts von diesem Ibn 'Arabīs an Kayqawūs I. zu berichten!

> Weltenherrscher erweckt und wach gehalten. Auf diese Weise werden sie vor (nachteiligen) Geschehnissen und Hindernissen gewarnt, verstehen, was dem Menschen widerfahren kann und beschäftigen sich mit den Dingen des Jenseits [d.i. mit im Jenseits als lobenswert anzurechnenden Taten].“[181]

Ein weiterer Nutzen der Historiographie sei, dass die Namen derer, die Gutes verrichteten und die Namen derer, welche Schlechtes taten, auch hiermit in die Geschichte eingehen und dass ihrer dementsprechend gedacht werde.[182] Seinen Anspruch, nur Selbsterlebtes zu berichten, bekräftigt der Verfasser mit der Feststellung, dass er sich ausschließlich damit begnügt habe, das von ihm selbst Erlebte zu berichten, und bekräftigt dies mit dem Sinnspruch „eine (gehörte) Nachricht ist nicht das Gleiche wie das Selbstgesehene“.[183] Er erhebt in diesen einleitenden Worten einen unmissverständlichen Anspruch auf Deutungshoheit und bringt damit auch seinen impliziten Wahrheitsanspruch zur Geltung. Er gibt vor nicht *eine*, sondern *die* Geschichte wiederzugeben. Er stellt die Ereignisse, Entwicklungen und Personen nicht einfach nur dar, sondern klärt die Leser und das Auditorium über die ihnen gegenüber einzunehmende Haltung auf, indem er die jeweiligen Positionen definiert und die Schuldigen von den Unschuldigen, die Ungerechten von den Gerechten trennt. Alle Ereignisse haben sich demnach so zugetragen, wie sie von ihm dargelegt werden und alle beschriebenen Gestalten haben genau den Platz, den er ihnen in der (seiner) Geschichte zuweist, denn er ist ein Insider. Er kennt das Beschriebene aus nächster Nähe und weiß um die eigentlichen Beweg- und Hintergründe, um die Qualitäten und Disqualitäten der jeweils Beteiligten und um die eigentliche Beschaffenheit der Vorkommnisse.[184] Sein Selbstverständnis ist also primär nicht das des Erzählenden, sondern das des Berichtenden.[185] Sein Vorhaben ist folglich auch nicht die Darstellung *der Vergangenheit*, sondern ihre auf einen moralischen Endpunkt ausgerichtete Interpretation. Er expliziert diese auktoriale Grundhaltung folgendermaßen:

---

[181] Ebd., S. 4.
[182] Vgl. ebd., S. 5.
[183] Vgl. ebd., S. 35.
[184] Vgl. hierzu aber z.B. oben Anm. 58.
[185] Ich folge hiermit der aphoristischen Formulierung Dietrich Webers, wonach „Erzählen […] den Verlauf [und] Berichten das Ergebnis des Geschehens [akzentuiert].“, Ders., Erzählliteratur. Schriftwerk – Kunstwerk – Erzählwerk, Göttingen 1998, S. 62.

Dem aufrichtig Lauschenden würden Werke der Geschichtsschreibung (also insbesondere das seinige) Mittel und Wege aufzeigen, sich dem Guten zuzuwenden und vor dem Schlechten zu schützen, Anfang und Ende einer Unternehmung abzuschätzen und Auswege aus Notlagen zu erkennen. Ein solcherweise Beratener würde sich Umsicht und reife Überlegung zur Richtschnur machen und seine Mittel und Ziele daran ausrichten. Das Ergebnis der Aneignung dieses Wissens über die Abläufe der Zeit und die Veränderungen, die sie mit sich bringen, sei schließlich, dass man mit Bedacht und Vorsicht an seine Werke gehe.[186] Der eigentliche Berater ist indes niemand anderer als Aqsarā'ī selbst. Dieses pädagogische Programm prägt das gesamte Werk und ist meines Erachtens die eigentliche Triebfeder des Verfassers. Wie hoch er dabei sein Werk einschätzt, mag aus seinen folgenden Ausführungen hervorgehen:

> „Der Zweck dieser Worte und dieser schriftlichen Darstellung ist es, des vergangenen Lebens des Erzählers und Verfassers und seiner verloren gegangenen [Lebens-]Zeit zu gedenken. Außerdem [der Leserschaft] für die Tage der kommenden Monate ein abschreckendes Beispiel [zu bieten] und das Gefühl der Zerknirschung einzuimpfen, die Leser und Hörer aufzurütteln und ihre Belehrung zu gewährleisten. Denn die Ursache der Darstellung des Vergangenen im Koran ist, dass die Gemeinschaft [der Gläubigen] aus diesen Offenbarungen eine Lehre ziehe."[187]

Aqsarā'ī bietet nicht nur eine bestimmte Wahrnehmungsposition bzw. ein Deutungsraster an, mit dem die jüngste ‚eigene' Vergangenheit ins Gedächtnis gerufen, erfahren, verstanden und verarbeitet werden kann. Vielmehr setzt er auch verbindlich voraus, dass sein Publikum seine Vorgaben und Wertungen akzeptiert. Er verfasste folglich einen in hohem Maße subjektiven Bericht, der von seinen persönlichen Ansichten, Meinungen, Wahrnehmungen und Deutungsmodellen geprägt ist, die sich ihrerseits innerhalb seines eigenen Erfahrungshorizonts formierten. Die Grenzen dieses Erfahrungshorizonts sind maßgeblich vom lebensweltlichen Verständnisvermögen eines hochislamisch-persophonen Vertreters der spät- bzw. postseldschukischen (finanz-)bürokratischen Elite bestimmt.[188]

---

[186] Vgl. Aqsarā'ī, S. 5.

[187] Ebd., S. 35.

[188] Vgl. hierzu die Stellen im Text, in denen sich Aqsarā'ī explizit zu den Verhältnissen im Steuer- und Wirtschaftswesen im īlḫānischen Anatolien äußert. Ebd., S. 89, 135, 144–147, 149, 151f., 154, 180–183, 210, 217f., 220, 223f., 227f., 231f., 234f., 239, 243, 248, 250f., 257f.

Ein möglicher Hinweis auf die Akzeptanz seiner Interpretationen durch die Rezipientengruppe findet sich in dem eingangs aufgeführten Zitat des Qādī Aḥmad Nikidī, nach welchem es sich beim *„verstorbenen Ḫwāǧa Karīm ad-Dīn, des Kastellans von Aqsarāy,* [um den] *Vortrefflichsten der Dīwānangehörigen"*[189] handelte. Aqsarā'ī war demzufolge nicht nur ein bekannter, sondern auch weit geachteter Mann. Diese schriftlich fixierte Stellungnahme geht auf die Zeit nach dem Tod unseres Autors, also nach Erscheinen seines Werkes zurück. Es lässt sich folglich durchaus darauf schließen, dass Aqsarā'ī hinsichtlich seiner Urteile und Deutungen dem Zuspruch seiner Standes- und Milieugenossen begegnete.

II.2.2.6. Die didaktischen Mittel Aqsarā'īs

Der didaktische Impetus Aqsarā'īs zeigt sich besonders deutlich an der schieren Unzahl von Koran- und Hadīṯzitaten, Proben persischer und arabischer Dichtung, Sprichwörtern, Redewendungen und angeblichen Zitaten „kluger Leute"[190], die auf nahezu jeder Seite anzutreffen sind. Literarische Konvention und das Bedürfnis des Verfassers, seine Belesenheit und literarischen Fähigkeiten unter Beweis zu stellen, spielten hierbei eine gewiss nicht unbedeutende Rolle. Man mag zudem urteilen, dass diese dauernden Einschübe den Lesefluss aufhalten und den Blick auf die eigentliche historiographische Darstellung verstellen.[191] Damit würde jedoch ihr primärer Zweck verkannt, der darin besteht, einen Zustand, eine charakterliche Disposition bzw. die nachhaltige Wirkung einer Handlung oder Haltung bewertend zu verdeutlichen und die hieraus gezogene Schlussfolgerung dem Leser (als zwingend verbindlich) nahezulegen. Dies wird besonders in jenen zum Teil umfangreichen Passagen deutlich, die der Verfasser als feingeistige Belehrung („*nukta*")[192] bzw. Ermahnung („*tanbīh*")[193] kennzeichnet. Diese

261, 280, 283, 299. Zum Tribut Kleinasiens an die īlḫānische Verwaltung in den Jahren 1243/44, 1254, 1277 und 1335, vgl. Spuler, Mongolen in Iran, S. 326.

189 Vgl. oben Anm. 2.

190 Meist nach dem Schema „*'uqalā gufte and ke*".

191 Vgl. hierzu etwa die positivistisch verengte Sicht Turans, Einleitung (Aqsarā'ī), S. 47.

192 Vgl. Aqsarā'ī, S. 68, 133, 190, 192, 200, 212f., 216f., 218, 222, 233, 237, 255, 263, 269, 272, 283, 292, 297, 316, 327.

193 Vgl. ebd., S. 129, 189, 233, 302.

bisweilen moralistisch anmutenden Interpretationshilfen, Ermahnungen und angedienten Handlungsmaximen beziehen sich zumeist auf Sachverhalte der Herrschaft und Verwaltung und sind mehr oder weniger als direkte Ansprache an den Widmungsträger zu verstehen. Es geht dabei allerdings seltener um das adäquate Gebaren des Herrschers[194] als vielmehr um die Notwendigkeit einer straffen zentralen Ordnungsinstanz, die in der Lage ist, Missbräuche – insbesondere innerhalb der zivilen Administration – zu unterbinden und eine nachhaltige, Prosperität und Sicherheit garantierende Politik zu gestalten und zu gewährleisten. Aqsarā'ī stellt somit nicht nur die Geschehnisse der jüngsten Vergangenheit aus seiner ganz persönlichen Perspektive heraus dar, sondern benützt sie selbst als Beispiele für schlechte oder gute Staatsführung. Er präsentiert Timūrtaš somit einen Leitfaden für gerechtes und nachhaltiges Handeln. Oft verweist er auf anonyme Dichter, auf weise, kluge oder vorzügliche Menschen und verwendet Formulierungen wie „man sagt", „es heißt" usw.[195] Häufiger handelt es sich jedoch um seine eigenen dichterischen oder ermahnenden Ergüsse, die er als solche zu kennzeichnen nicht versäumt.[196] Er bedient sich auch anerkannter literarischer Autoritäten, von denen er namentlich Ḫāqānī[197], al-Mutanabbī[198], Amīr Mu'izzī[199], Firdawsī-i Ṭūsī[200], Qābūs b. Wušmagīr[201] bzw. das Qābūsnāma[202],

194 Etwa wenn es heißt: „Der Weingenuss ist dem Herrscher verboten, denn er ist der Wächter des Landes. Es geziemt sich nicht, dass ein Wächter eines anderen Wächters bedarf." Aqsarā'ī, S. 326. Vgl. hierzu die Haltung Ibn Bībīs!

195 Vgl. Aqsarā'ī, z.B. S. 79, 81, 84, 238, 319.

196 Vgl. ebd. z.B. S. 66, 78f., 92, 107, 148, 208, 216f., 227, 228f., 233, 250–253, 263f., 269, 274, 284, 293, 209, 310, 316f.

197 Afḍāl ad-Dīn Ibrahīm (Abū Badīl) b. 'Alī b. 'Uṯmān al-Ḫāqānī, 520(?)–595/1126(?)–1199. Vgl. B. Reinert, Ḫaḳānī, EI², Bd. 4, S. 915–916; Aqsarā'ī, S. 23, 125.

198 Abū'l-Ṭayyib Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Ǧu'fī al-Kindī al-Mutanabbī, 303–354/915–965, arabischer Dichter und Hofpoet des ḥamdānidischen Emīrs Sayf ad-Dawla in Aleppo. Vgl. R. Blachère-[Ch. Pellat], Al-Mutanabbī, EI², Bd. 7, S. 769–772; Aqsarā'ī, S. 4.

199 Abū Abd Allāh Muḥammad b. Abd al-Malik, Amīr Mu'izzī (ca. 440–521/1048–1127), persischer Panegyriker aus Nišāpūr, Hofpoet der Großseldschuken Malik Šāh und Sanǧar. Vgl. Julie S. Meisami, Mu'izzī, EI², Bd. 7, S. 489f.; Aqsarā'ī, S. 91.

200 Abū al-Qāsim Ḥasan al-Firdawsī, ca. 329–411/940–1020, persischer und schiitischer Dichter, Verfasser des persischen Königsbuchs ‚Šāhnāme'. Vgl. Cl. Huart-[H. Massé], Firdawsī, EI², Bd. 2, S. 918–920; Aqsarā'ī, S. 191, 277.

201 Qābūs b. Wušmagīr Abū'l-Ḥasan Šams al-Ma'ālī, ziyāridischer Herrscher von Tabaristān und Gurgān, regierte von 367–371/978–81 und 387–402/997–1012. Vgl. Bosworth, New Is-

Maḥmūd-i Warrāq[203], Sanā'ī[204], al-'Uṭbī[205], aṣ-Ṣābī[206] und einen gewissen Raḍī Bābā[207] aufführt. Es scheint, dass Aqsarā'ī gleichzeitig auch seine eigene Bildung, auf die er offensichtlich große Stücke hielt, unter Beweis stellen wollte. Er benützt die unterschiedlichen Autoritäten, angefangen vom Koran bis zu den namentlich genannten Literaten und Gnomikern, um seine eigenen Interpretationen oder Empfehlungen abzustützen. In diesem Sinne sind auch die Proben geistreicher Dichtung zu verstehen, die er anlässlich der Klage um den Tod von ihm persönlich geschätzter, aber anscheinend nicht unumstrittener Figuren zitiert.[208]

---

lamic Dynasties, S. 166f.; Ders., Ḳābūs b. Wushmagīr b. Ziyār, EI², Bd. 4, S. 357f.; Aqsarā'ī, S. 159, 208.

202 Qābūsnāma, Prototyp persischer Fürstenspiegel, verfasst im Jahre 475/1082–83 von Kaykāwūs b. Iskandar 'Unṣūr al-Ma'ālī, Enkel des o.g. und letzter (selbständiger) ziyāridischer Herrscher in Tabaristān und Gurgān. Vgl. Bosworth, Kay Kā'ūs b. Iskandar, EI², Bd. 4, S. 815; Aqsarā'ī, ebd.

203 Gemeint ist wahrscheinlich Maḥmūd b. al-Ḥasan al-Warrāq an-Naḫḫās (st. um 230/845), Dichter paränetischer und gnomischer Verse. Vgl. GAS, Bd. 2, S. 574 und G. J. H. van Gelder, Al-Warrāḳ, EI², Bd. 11, S. 151; vgl. Aqsarā'ī, S. 207.

204 Maǧdūd b. Ādam al-Ġaznawī as-Sanā'ī, 437(?)-525(?)/1045–1131, persischer Dichter und Panegyriker, besonders bekannt durch sein didaktisches Werk *‚Ḥadīqat al-ḥaqīqa wa šarī'āt al-ṭarīqa'* (Der Garten der Wahrheit und das Gesetz des rechten Wegs). Vgl. J. T. P. de Bruijn, Sanā'ī, EI², Bd. 9, S. 3–5; Aqsarā'ī, S. 289.

205 Vgl. Kap. II.2.1. Anm. 173; Aqsarā'ī, S. 290.

206 Abū Ishāq Ibrāhīm b. Hilāl al-Ḥarrānī, aṣ-Ṣābī (313–384/925–994); christlich-arabischer Literat, Mathematiker, Astronom, Vorsteher der Staatskanzlei unter den Buyiden Abu'l-Ḥusayn Mu'izz ad-Dawla (334–356/945–967) und Abū Manṣūr 'Izz ad-Dawla (356–367/967–978). Aqsarā'ī erwähnt ihn lediglich, um die dichterischen Fähigkeiten des Sāḥib Maǧd ad-Dīn Muḥammad zu verdeutlichen. Zu aṣ-Ṣābī vgl. GAS, Bd. 2, S. 592 und Bd. 5, S. 314; siehe auch Klaus v. Hachmeier, Die Briefe Abū Ishāq Ibrāhīm b. Hilāl aṣ-Ṣābī's (st. 384/994 A.H./A.D.), Untersuchungen zur Briefsammlung eines berühmten arabischen Kanzleischreibers mit Erstedition einigen seiner Briefe, (Arabische Texte und Studien; 14), Hildesheim u.a. 2002.

207 Vgl. Aqsarā'ī, S. 249; Nach Turan handelt es sich hierbei um den Statthalter Abāqas in Diyār Bakr Raḍī ad-Dīn Bābā, vgl. ebd., Anm. 3. Rašīd ad-Dīn erklärt dagegen, dass Abāqā ihm (die Steuerverwaltung von) Iṣfahān übergab. Vgl. Jahn, Ta'rīḫ-i-mubārak-i-Ġāzānī, S. 11.

208 Dies gilt z.B. für Šaraf ad-Dīn b. Ḫaṭīr, vgl. Aqsarā'ī, S. 109f. und den Wesir Šams ad-Dīn Iṣfahānī, vgl. ebd., S. 116.

Zwar präsentiert sich Aqsarā'īs Werk als „Mischtypus zwischen referierender und pragmatischer Geschichtsschreibung“[209]. Das Schwergewicht liegt hierbei jedoch eindeutig auf der pragmatischen Seite. Die Widmung und die den gesamten Text prägenden Hin- und Verweise auf gerechte Herrschaftsausübung und nachhaltige Staats- und insbesondere Wirtschaftsführung sowie die Untermauerung seiner Behauptungen und Empfehlungen mit Ermahnungen, Belehrungen, passenden Zitaten allseits be- und anerkannter literarischer Autoritäten, Prophetenworten und Koranversen verleihen dem Werk meines Erachtens den Charakter eines (verkappten) Fürstenspiegels bzw. Handbuchs der Staatsführung[210], das allerdings vordergründig nicht mit der Präsentation von Handlungsmaximen, sondern mit der Darstellung und Diskussion abschreckender Beispiele arbeitet. Aqsarā'ī versteht sein Werk in diesem Sinne als ein dem Herrscher gebührendes Geschenk: Es sei eine alte und erprobte Sitte, dass die Beherrschten den Herrschenden und Großen des Reiches verschiedene angemessene Geschenke darbrächten. Da er jedoch über keine entsprechende Gabe verfüge[211], habe er eine Sammlung historischer Berichte (*maǧmū'ā*) verfasst, auf das sie von den Tugendhaften

---

209 Işıltan, Seltschuken-Geschichte, S. 13.

210 Ich schließe mich hierbei der Einschätzung Turans an. Vgl. Ders., Einleitung (Aqsarā'ī), S. 47.

211 Dies kann als eine an die Adresse Timūrtāšs gerichtete Erklärung über die Begrenztheit seiner finanziellen Mittel gewertet werden. In diesem Sinne wäre dann auch seine Erklärung über die teure Restauration der Karawansereitürme und die Zwangskontribution Īrīnǧīn Noyans zu verstehen. Auf der anderen Seite kann sich die Betonung der Ungerechtigkeiten, die er durch Īrīnǧīn erleiden musste, auch auf das Verhältnis zwischen diesem īlḫānischen Prinzen und Amīr Čūbān, dem Vater Timūrtāšs beziehen. Über die Gegnerschaft dieser beiden īlḫānischen Würdenträger unterrichtet Spuler, Mongolen in Iran, S. 120f. Die Niederschlagung der Empörung Īrīnǧīns gegen den Īlḫān Abū Ṣa'īd, die ihre Ursache in der Begnadigung und Wiederaufnahme des Generals hatte, wird von Aqsarā'ī ganz im Sinne einer Umdeutung der Geschichte zu Gunsten des Widmungsträgers dargestellt. Bei ihm kämpft allein Čūbān aus einer rein loyalen Haltung dem Īlḫān gegenüber gegen den verräterischen und verblendeten Empörer Īrīnǧīn. Spuler, der sich auf andere Quellen stützt, erklärt dagegen ausdrücklich, dass erst „durch ein persönliches Eingreifen Abū Sa'īds […] die Schlacht zu seinen Gunsten entschieden“ wurde, wobei sich „Čoban und viele andere Emire […] an seiner Seite“ lediglich ausgezeichnet hätten. Ders., Mongolen in Iran, S. 102.

(in der Umgebung des Herrschers Timūrtāš) gelesen und ihr Inhalt dem Herrscher zu Gehör gebracht werde.[212]

Aqsarā'ī selbst war zur Zeit der Regentschaft des Timūrtāš bereits ein altgedientes und integrales Mitglied des postseldschukischen Finanz- und Verwaltungswesens. Er offenbart sich als überzeugter Persophoner mit einer streng am Primat des sunnitischen Gesetzesislam orientierten offenkundig lokalpatriotischen Haltung. Allenthalben zeigt sein gesamtes Werk allerdings den starken Einfluss, den die stetig steigende Desintegration staatlicher Ordnung und Nachhaltigkeit auf sein Weltbild hatte. In diesem Sinne findet der Verweis Jürgen Straubs auf die Bedeutung von Krisenerfahrung als motivationale Wurzeln der Identitätserfahrung[213] im Werk Aqsarā'īs seine volle Bestätigung. Es scheint, dass der Verfasser sich – im Rückblick – mit der Tatsache konfrontiert sah, dass die für die Aufrechterhaltung einer identitätsstützenden Gewissheit notwendige (unbewusste) Vorstellung von der grundsätzlichen Gültigkeit und Beständigkeit der Lebenswelt, d.h. des idealen „Und-so-weiter"[214] im größten Teil seines Lebens nicht gegeben war: die Durchsetzungsfähigkeit des gegebenen Wissensvorrats und die Voraussetzungen der ungebrochenen Ausführbarkeit von erfolgreichem Handeln innerhalb dieser lebensweltlichen Struktur hatten sich nicht ohne weiteres bestätigt. Die aus diesem Verlust der „Idealität des »Ich-kann-immerwieder«"[215] geborene tiefe Depression und Enttäuschung bildet daher auch den bestimmenden Unterton seines Werks. Bewertungen der von ihm beschriebenen Periode als „[un-]vergleichliche Tage der Zwietracht" oder als „Nacht der mit [schrecklichen] Ereignissen schwangeren Zeit"[216], sind nur wenige der zahllosen Beispiele, mit denen er dieser Haltung Ausdruck gab. Aqsarā'ī stand mit dieser Einschätzung gewiss nicht allein.

---

212 Vgl. Aqsarā'ī, S. 4. Dass Aqsarā'ī dem Statthalter Īrīnǧīn Grausamkeit vorwirft und seine Zeit als eine Periode der Zwietracht und Verwirrung bezeichnet [so geschehen in der Kapitelüberschrift S. 304], ist also nicht verwunderlich, zumal er die knapp zehn Jahre andauernde Präsenz dieses Prinzen relativ zügig abhandelt, um auf die Herrschaft Abū Sa'īds (1316–1335) bzw. die ‚Statthalterschaft' Tīmūrtāšs (1316–1328) einzugehen.

213 Vgl. Straub, Geschichten erzählen, Geschichte bilden, hier insb. S. 143–162.

214 Schütz/Luckmann, Strukturen der Lebenswelt, S. 29.

215 Ebd.

216 Vgl. Aqsarā'ī, S. 130.

II.2.2.7. Aqsarā'īs Verhältnis zu Ibn Bībī

In der Forschungsliteratur wurde die Frage, warum Aqsarā'ī seinen ‚Vorgänger' Ibn Bībī und dessen Werk mit keinem Wort erwähnte, bereits formuliert. Fikret Işıltan stellte fest, „daß das Werk des Ibn Bībī von [Aqsarā'ī] anscheinend nicht benutzt wurde." Es sei allerdings „sehr unwahrscheinlich, daß [Aqsarā'ī] *seinen großen Zeitgenossen und dessen wichtige*[s] *Geschichtswerk* nicht gekannt habe. […] Da [er] überhaupt keine Quellen für seine Angaben nennt, könnte man annehmen, daß er sich eben auch über dieses *höchst wichtige Werk* ausgeschwiegen habe. Er hätte allerdings in seiner Darstellung, die *alle Berühmtheiten der Zeit* und sogar manch unbedeutendere Männer als Ibn Bībī erwähnt, diesen nicht ganz ungenannt lassen *dürfen*. Diese Haltung des [Aqsarā'ī] gegenüber Ibn Bībī vermag ich nicht zu deuten."[217] In ähnlicher Weise reagierte auch Osman Turan, wobei er sich überzeugt zeigt, dass Aqsarā'ī zumindest das Werk des Älteren nicht gekannt habe.[218] Sein Erstaunen geht indes in eine andere Richtung: Er bezeichnet es als äußerst verwunderlich, dass Aqsarā'ī nichts von Ibn Bībī und seinem Werk gehört zu haben scheint.[219] Diese „Unkenntnis" des Werks Ibn Bībīs erkennt er im Übrigen auch bei Qāḍī Aḥmad Nikīdī, der den älteren Autor und seine Seldschukengeschichte ebenfalls mit keinem Wort erwähnt.[220] Schließlich verweist auch Claude Cahen auf den selbständigen Charakter der Werke Ibn Bībīs und Aqsarā'īs und behauptet schlicht: „There is no ground for thinking that [Aqsarā'ī] knew Ibn Bībī".[221]

Ein Vergleich der Werke Ibn Bībīs und Aqsarā'īs, der Art ihrer Darstellung, der verwendeten Bilder, ihrer Interpretationen und durchscheinenden religiösen Grundhaltung lassen jedoch auch eine andere Deutung zu. Erstens scheint es unwahrscheinlich, dass Aqsarā'ī Ibn Bībī nicht kannte. Ibn Bībīs Amt war im Prinzip sehr bedeutend, wobei wir allerdings nicht wissen, ob es sich in seinem Fall nicht doch nur um eine Sinekure handelte, die ihm von seinem Gönner Ğuwaynī zugeschanzt wurde.[222] Der bisweilen prosopo-

---

217 Işıltan, Seltschuken-Geschichte, S. 11. Hervorhebungen von mir.
218 Vgl. Turan, Einleitung (Aqsarā'ī), S. 43.
219 Vgl. ebd., S. 44.
220 Vgl. Ebd. Es sei an dieser Stelle noch einmal an die positive Haltung Qāḍī Aḥmad Nikīdīs gegenüber Aqsarā'ī erinnert.
221 Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 353 und Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 264f.
222 Vgl. hierzu Kap. II.2.1, S. 140f.

graphische Charakter des Werks Aqsarā'īs bezeugt zudem, dass sein Autor sehr gute Kenntnisse des administrativen, religiösen und kulturellen Personals des spätseldschukischen respektive īlḫānischen Anatoliens besaß und folglich auch wusste, wer zu Beginn der 1280er Jahre den Posten des Vorstehers der Kanzlei des Staatssekretariats innehatte. Cahens Einwand erscheint somit zwar hinfällig, die Frage der fehlenden Rezeption ist allerdings noch immer nicht hinreichend geklärt. Die Gründe müssen somit an anderer Stelle gesucht werden.

Ibn Bībī scheint kein politischer Mensch gewesen zu sein, der sich wie z.B. Aqsarā'ī mit einer anti-zentralistischen bzw. anti-īlḫānischen Aufstandsbewegung (hier der Aufstand des Šaraf ad-Dīn Mas'ūd b. Ḥaṭīr) solidarisch oder der īlḫānischen Oberherrschaft gegenüber besonders kritisch gezeigt hätte. Er vertrat vielmehr den legalistischen Standpunkt eines integralen Mitglieds der anatolischen persophonen Hofgesellschaft, die sich relativ leicht mit dem Wechsel von seldschukischer (Halb-)Selbständigkeit zu īlḫānischer Botmäßigkeit arrangieren konnte. Wie bereits im Kapitel zu Ibn Bībī erläutert, brachte die īlḫānische Herrschaft für die persophone Oberschicht nicht zwingend negative Folgen mit sich. Zumal bedeutete die Entsendung Šams ad-Dīn Ǧuwāynīs nach Anatolien nicht nur den Beginn der Einverleibung des rūmseldschukischen Gebiets in den īlḫānischen Staatsverband, sondern schwächte auch die zahlreichen Zersetzungserscheinungen im wirtschaftlichen und politischen Leben des Landes vorerst ab. Aqsarā'ī dagegen scheint sich tatsächlich aus einem Gefühl des rūmischen Patriotismus heraus der Bewegung Ibn Ḫaṭīrs angeschlossen zu haben. Wie stark der Riss innerhalb der spätseldschukischen Administration war, lässt sich an der Darstellung bzw. Bewertung dieser Erhebung und der Person ihres Anführers Šaraf ad-Dīn Mas'ūd b. Ḫaṭīr durch Ibn Bībī und Aqsarā'ī erkennen. Ibn Bībī wirft dem Aufständischen u.a. „Unruhestiftung, Verleumdung und List“[223] vor. Durch diese Missetaten habe er den Rang eines Militärgouverneurs von Niğde erhalten und sei *„vom Erdenstaub bis zu den Plejaden und vom Fisch* […] *bis zu den Fischsternen* [d.h. zum Sternbild der Fische emporgestiegen]. *Da es aber ein Rang war, der bei ihm nicht am Platze war, und er eine Stelle innehatte, die er nicht verdiente und die ihm nicht zukam, ging er über seine Stellung hinaus.* […] *Die Notabeln des Lan-*

[223] Vgl. Ibn Bībī (Duda), 287f.

des missbilligten sein Walten[, er aber] *schritt den Weg der Eigenwilligkeit und Widerspenstigkeit weiter.*"[224] Hiermit nicht genug, bezichtigt Ibn Bībī Ibn Ḫaṭīr des Mordes an Rukn ad-Dīn Qılığ Arslān IV.[225] und unterstreicht seine exponierte Stellung im Komplott gegen den verehrten Wesir Ṣaḥib Faḫr ad-Dīn ʻAlī.[226] Bei der Darstellung des späteren Aufstands des Ibn Ḫaṭīr macht Ibn Bībī seiner Verachtung noch deutlicher Luft. *„Von Tag zu Tag* [wuchsen] *Hochmut und Dummheit des Šaraf; gegenüber den Großwürdenträgern des Staates übte er unverschämte Anmaßung* […]. *Alltäglich tauchten auf dem Wege von Syrien kommend Boten mit der fingierten Nachricht auf, daß der Bunduqdārī* [aẓ-Ẓāhir Ruknuddīn Baibars I.] *an dem und dem Tage mit einem gewaltigen Heere kommen werde. So verbreiteten* [die Aufständischen] *aufschneiderische Freudennachrichten.*"[227] Diese Freudennachricht ist indes nichts anderes als das von Aqsarā'ī in aller Ausführlichkeit seinem Werk beigefügte Fath-Nāma des Šaraf ad-Dīn b. Ḫaṭīr.[228] Die Haltung Aqsarā'īs zu Ibn Ḫaṭīr bzw. seinem Aufstand und die Implikationen des Zitats des Siegesschreibens sind bereits erläutert worden.[229] Fest steht, dass Aqsarā'ī letztlich nicht in das Urteil Ibn Bībīs über den Aufständischen einstimmt.[230] Er zeiht den mamlukischen Sultan der Saumseligkeit und wirft ihm vor, den Aufständischen seine Hilfe versagt zu haben, was letztlich zu ihrer Niederlage geführt habe. Aus dem entsprechenden Passus ist auch ein Bedauern um den Misserfolg herauszuhören.[231]

Dass Ibn Bībīs Darstellung (in der Form des Muḫtaṣar) ein hohes Maß an Übereinstimmung mit der Vorstellungswelt seines primären Rezipientenkreises aufwies, wurde bereits im entsprechenden Kapitel eingehend diskutiert. Aqsarā'īs Darstellung und Bewertung unterscheidet sich nun – wenn auch erst bei genauerem Hinsehen – von der des Seniors. Hinzu kommt, dass Aqsarā'īs Teilhabe an dem Aufstand auch bei Hofe in Konya nicht verborgen geblieben sein dürfte. Ausgehend von Ibn Bībīs Einschät-

---

224 Ebd.
225 Vgl. ebd., S. 290.
226 Vgl. ebd., S. 291–294.
227 Ebd., S. 300.
228 Vgl. Aqsarā'ī, S. 105f.
229 Vgl. oben S. 228f.
230 Vgl. Aqsarā'ī, S. 109.
231 Vgl. ebd.

zungen ist anzunehmen, dass Aqsarā'ī deshalb dort nicht unbedingt zu den beliebten Persönlichkeiten gehörte. Gesetzt den Fall, die beiden Chronisten haben sich persönlich gekannt und sind gar bei der einen oder anderen Gelegenheit in Konya zusammengekommen, wäre ihr Verhältnis wohl eher gespannt gewesen. Hierbei mag auch der Unterschied in Stand und Herkunft zwischen beiden eine Rolle spielen: Hier ein alter Mann höchster literarischer Bildung, mit exzellenten Kontakten zur īlḫānischen Reichsführung und aus ehrwürdigem Hause, dessen Eltern schon dem hochverehrten 'Alā' ad-Dīn Kayqubād I. beachtliche Dienste erwiesen hatten, ein integrales Mitglied der höfischen Gesellschaft, das sowohl das Gelage als auch andere höfische Zerstreuungen zu schätzen wusste und einen insgesamt eher sinnenfreudigen Charakter gehabt zu haben scheint. Dort ein subalterner Finanzbeamter vermutlich unbedeutender Herkunft, mit frömmlerischem Charakter und eher durchschnittlich hoher Bildung, der auf Ibn Bībī wohl eher den Eindruck eines moralinsauren Besserwissers und Emporkömmlings machen musste. Falls sie sich kannten, war ihr Verhältnis vermutlich von gegenseitiger Geringschätzung und Verachtung geprägt. Ganz gewiss wusste aber Aqsarā'ī um den Älteren und sein Werk. Das Gegenargument Turans, die Darstellung der Herrschaftszeiten der seldschukischen Sultane bis einschließlich Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāw II. (st. 1246) durch Aqsarā'ī wäre in diesem Fall weitaus detaillierter ausgefallen, da er sich ja auf Ibn Bībīs Werk hätte stützen können, ja müssen, ist verfehlt. Denn erstens entspricht die Diskussion dieser Periode nicht seiner primären Absicht, nämlich der Darstellung der Entwicklungen im mongolisch dominierten Anatolien. Und zweitens beachtet dieses Argument nicht das angesprochene mögliche psychologische Moment, welches die Beziehung Aqsarā'īs zu Ibn Bībī bestimmte.

Es ist nun nicht eindeutig zu klären, ob Aqsarā'ī der Lesung des Ibn Bībīschen Originalwerks beiwohnte oder Zeuge der Präsentation des Muḫtaṣar war. Zwar wissen wir nichts Genaues über seine Tätigkeit im Zeitraum zwischen 1277, d.h. nach seiner *Teilhabe* am Aufstand des Ibn Ḫaṭīr bzw. seiner Zählung der Bevölkerung Aksarays im Auftrage Qunġurtāys und seiner Aufnahme in den Dīwān Muğīr ad-Dīn Amīršāhs im Jahre 1286. Da sein Engagement im Dīwān Ibn Ḫaṭīrs aber keine langfristig negativen Folgen für ihn zeitigte, spricht nichts gegen die Vermutung, dass er im genannten Zeitraum auch Zugang zur ‚Hofgesellschaft' in Konya hatte. Fraglich ist allerdings, ob Aqsarā'ī als damals noch subordinater Beamter der Finanz-

verwaltung auch Einlass zu jener „Vereinigung der Brüder“ hatte, die der Verfasser der Epitome als Publikum des Ibn Bībīschen Werk identifizierte.

Auf der anderen Seite darf nicht außer Acht gelassen werden, dass sich das Werk Ibn Bībīs offenbar keiner besonderen Resonanz erfreute. Es kann also angenommen werden, dass es nach der jeweils ersten Rezitationen des Originals bzw. der Epitome nicht noch einmal vorgetragen wurde und dem Vergessen anheimfiel. Wenn nun Ibn Bībī als „großer Zeitgenosse“ Aqsarā'īs und seine Seldschukengeschichte als „wichtiges Geschichtswerk“ bzw. „höchst wichtiges Werk“ bezeichnet werden[232], dann trifft dies nicht den Kern der Sache. Wir

Wissen nicht mit Sicherheit, welches Renommee der Autor der älteren Seldschukengeschichte zu seinen Lebzeiten bei seinen Standesbrüdern genoss und wodurch er sich – außer der Abfassung eines vor allem literarisch ambitionierten, langatmigen und ermüdenden historischen Überblicks – auszeichnete. Das von ihm verfasste Werk gar aus der Perspektive Aqsarā'īs als wichtig oder höchst wichtig zu bezeichnen, entbehrt jeglicher historischen Grundlage. Sicherlich ist das Werk für die heutige Geschichtswissenschaft von unschätzbarem Wert, wenn auch nur, weil wir über keine vergleichbare Quelle aus dem Anatolien des späten 13. Jahrhunderts oder früherer Zeiten verfügen. Es ist wichtig, weil es bis zur späteren anonymen Seldschukengeschichte und dem Werk Aqsarā'īs das einzige erhaltene Geschichtswerk ist. Dass es von den Zeitgenossen Ibn Bībīs nicht mit heller Begeisterung aufgefasst wurde, beweist ja bereits das Zustandekommen der Epitome. Es spricht meines Erachtens nichts gegen die These, dass Aqsarā'ī das ältere Werk kannte, es aber bewusst überging. Er missachtete das Werk einerseits aufgrund seines Verfassers und andererseits aufgrund des seiner Meinung nach geringen inhaltlichen Aussagewerts, wenig frommen Grundcharakters und unzureichender bzw. nicht vorhandener didaktischer Qualität.

Im Werk Aqsarā'īs finden wir keine Erwähnung des bei Ibn Bībī so häufig mit elitärem Selbstbewusstsein aufgeführte Hofgelages, dagegen aber ständig wiederkehrende moralische Ermahnungen und Aufrufe zur Frömmigkeit, die bei Ibn Bībī in dieser Form nicht anzutreffen sind. Auf der anderen Seite ergeht sich Ibn Bībī ausführlich über das heldenhafte Gebaren

[232] Turan, Einleitung (Aqsarā'ī), S. 43f.

der alten Herrscher, von Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāw I. bis ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubād I. Nach Aqsarā’īs Diktion entbehrt eine solche Darstellung einer konkreten Nutzanwendung und dient lediglich der Unterhaltung. Und gerade das gehört seiner Ansicht nach nicht zu den vornehmen Aufgaben der Geschichtsschreibung, die er ja ausführlich in seinen einleitenden Worten darlegte.

Ein weiteres Argument kann für die Geringschätzung des Ibn Bībīschen Werks durch Aqsarā’ī angeführt werden: Ibn Bībī behauptete, für die Zeit vor Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāw I. über keine glaubwürdigen Quellen zu verfügen, weshalb er seine Darstellung erst mit diesem Herrscher begonnen habe. Aqsarā’ī hingegen weiß im dritten Teil seines Werks nicht nur die Anfänge der Rūmseldschuken zu beschreiben, sondern sogar den Beginn der seldschukischen Macht überhaupt mehr oder weniger detailliert darzustellen, wobei er ausdrücklich auch auf die „Seldschuken von Iran“ eingeht.[233] Auf die Gründe Ibn Bībīs, die Werke Bayhaqīs, Nišāpūrīs und Rāwandīs nicht als Quellen zu Rate zu ziehen, wurde bereits eingegangen. Aqsarā’īs Darstellung der Geschichte der frühen Rūmseldschuken und ihre Charakterisierung als nomadische Underdogs, die vom hochverehrten Großseldschuken Alp Arslān aufgrund ihres aufrührerischen Charakters ins Niemandsland abgeschoben wurden, zeugt hingegen von einem historiographischen Selbstbewusstsein, dass auch vor der Vermittlung unvorteilhafter Bilder nicht zurückschreckte.[234] Gewiss stützte sich Aqsarā’ī hierbei wohl auch auf das *‚Ǧāmi‘ at-Tawārīḫ’* Rašīd ad-Dīn Faḍl Allāhs und nutzte das *‚Niẓām at-Tawārīḫ’* Bayḍāwīs’[235], beides Quellen, die Ibn Bībī bei seiner Arbeit nicht vorlagen. Dies mag in den Augen Aqsarā’īs jedoch noch keine Entschuldigung dafür gewesen sein, dass Ibn Bībī das in den Werken der drei älteren Autoren (Bayhaqī, Nišāpūrī, Rāwandī) gebotene Material über die frühen Rūmseldschuken schlichtweg leugnete oder zumindest verschwieg. Zu der möglichen persönlichen Animosität Aqsarā’īs und seines (möglichen) Vor-

---

233 Vgl. Aqsarā’ī, S. 10–33.

234 Vgl. dazu das Kapitel über Alp Arslān und sein Verhältnis zu Sulaymān b. Qutalmıš, welches Aqsarā’ī zum größten Teil aus Rašīd ad-Dīns *‚Ǧāmi‘ at-Tawārīḫ’* abgeschrieben hat. Vgl. Aqsarā’ī, S. 15f. und Ǧāmi‘ at-Tawārīḫ, hier ed. v. Ahmed Ateş, Raşīd al-Dīn Fażlallāh, Cāmi‘ al-Tavarīḫ (Metin), II. Cild, 5. Cüz, (TTKY III. Dizi – Sayı 6^{1}), 2. Aufl. Ankara 1999, S. 27f.

235 Vgl. Turan, Einleitung (Aqsarā’ī), S. 41. Zu den Quellen Aqsarā’īs vgl. ebd., S. 41–44.

wurfs an Ibn Bībī, ein rein unterhaltendes Werk ohne pädagogischen Mehrwert verfasst zu haben, mag sich so auch noch der Vorwurf der unsauberen historiographischen Arbeit hinzugesellt haben.

II.3. Der Volksroman Baṭṭālnāme

II.3.1. Einleitung

Das einzige Genre, das die islamisch-christliche Auseinandersetzung in und um Kleinasien als – zumindest oberflächlich betrachtet – geschichtliches Spektakel vorführt, ist der Volksroman. Das *Baṭṭālnāme*[1] ist der älteste und einflussreichste Vertreter dieser Gattung aus dem türkisch-islamischen Anatolien. Es steht am Beginn eines Zyklus religiös verbrämter Heldenüberlieferungen, dessen nächste Glieder die Volksromane des *Dānišmendnāme* und des *Ṣalṭuqnāme* sind.[2] Die drei Quellen bilden eine chronologische Folge. Das Baṭṭālnāme hat die arabisch-byzantinischen Auseinandersetzungen des vortürkischen Anatolien zum Gegenstand. Das *Dānišmendnāme* widmet sich den Ereignissen während der frühen türkischen Landnahmezeit und der Etablierung der dānišmendidischen Herrschaft in Kappadokien im ausgehenden 11. und frühen 12. Jahrhundert. Das *Ṣalṭuqnāme* trägt die islamisch-christlichen Auseinandersetzungen schließlich auch auf den Balkan und die Gebiete nördlich und westlich des Schwarzen Meeres. Diese Chronologie ist nicht nur als äußeres Ordnungsschema von Bedeutung. Sowohl der Held des Dānišmendnāme als auch derjenige des Ṣalṭuqnāme stehen explizit in genealogischer und funktionaler Nachfolgeschaft des Sayyid Baṭṭāl Ġāzī.[3] Gemeinsam ist den Werken der Gegenstand des Glaubenskampfs. Die literari-

---

1 Grundlage dieser Untersuchung ist die transkribierte Baṭṭālnāme-Edition von Yorgos Dedes, Battalname. Introduction, English Translation, Turkish Transkription, Commentary and Facsimile, (SOLL 33, Turkish Sources; 30), Harvard 1996. Zitationen, Verweise auf den Primärtext und Anmerkungen des Bearbeiters erfolgen durch: „Baṭṭālnāme“ mit Seitenangabe des Transkriptionstextes (Bd. 2), in Klammern die Seitenzahl der englischen Übersetzung (Bd. 1), nach dem Schrägstrich die Angabe der Handschriftenstelle. Der Verweis auf die Einführung (in Bd. 1) erfolgt mit: Dedes, Einführung. Zitate werden stets in der Transkription von Dedes wiedergegeben.

2 Vgl. hierzu Köprülü, Anadolu Selçuklu Tarihi'nin Yerli Kaynakları, S. 425–441; Mélikoff, La Geste, Bd. 1, S. 41–52; Kafadar, Between, S. 66ff., 94; Dedes, Einführung, S. 1, 14ff.

3 Nach dem Dānišmendnāme ist der Begründer der dānišmendidischen Dynastie Melik Ahmed Dānišmend ein Schwestersohn des Sayyid Baṭṭāl Ġāzī. Ṣarı Ṣaltuq wiederum, der heiligmäßige Held des Ṣaltuqnāme, erscheint als ein direkter männlicher Nachfahre des Sayyid Baṭṭāl Ġāzī. Vgl. hierzu Mélikoff, La Geste, Bd. 2, S. 9; Ocak, Sarı Saltık, S. 38f.

sche Gestalt des Sayyid Baṭṭāl Ġāzī stellt dabei den Prototyp eines spezifisch anatolisch-türkischen glaubenskämpferischen Heldenideals dar.[4]

Der erste, der auf den unmittelbaren Zusammenhang zwischen diesen drei den Glaubenskrieg verherrlichenden Volksromanen hinwies, war Mehmed Fuad Köprülü. In seiner bis heute weitgehend maßgeblichen Diskussion des historischen Quellenmaterials aus dem vorosmanischen (!) Anatolien deutete er diese drei Werke als hervorragende Beispiele der literarischen Erzeugnisse der grenzkriegerischen Mentalität des 15. Jahrhunderts.[5] Die Bedeutung des Baṭṭālname wird zudem dadurch unterstrichen, dass die Überlieferungen über den Helden Sayyid Baṭṭāl Ġāzī starken Einfluss sowohl auf hagiographische als auch auf im weitesten Sinn historiographische Produktionen der frühosmanischen Zeit hatten.

II.3.2. Zur zeitlichen Verortung

Fraglich ist, wann die schriftliche Festlegung des Baṭṭālmythos stattfand. Die Anfänge der türkischen Überlieferung reichen in dānišmendidische Zeit zurück, d.h. in den Zeitraum von ca. 1100 bis 1178. Die Verschriftung des ursprünglich wohl nur mündlich tradierten Überlieferungsguts geht vermutlich auf rūmseldschukische Initiative zurück. Hinweise hierauf liefert das Dānišmendname. Die heute vorhandene älteste Redaktion dieses Werks geht auf eine Niederschrift aus osmanischer Zeit zurück, welche die schriftliche Fixierung der mündlichen Überlieferung in das Jahr 1245/46 verlegt.[6] Die zahlreichen Parallelen dieser Quelle zum Baṭṭālname lassen die Vermu-

---

4 Irène Mélikoff, Al-Baṭṭāl (Sayyid Baṭṭāl Ghāzī), EI², Bd. 1, S. 1103f., hier S. 1104.

5 Vgl. Köprülü, ebd.

6 Ahmet Yaşar Ocak meint, dass dieses Datum zweifelsfrei als Jahr der Abfassung bzw. Niederschrift des Dānišmendname identifiziert worden sei, („643'te (1245–46) yazıldığı kesin olarak bilinen"). Ders., Battalname, DİA, Bd. 2, S. 206. Die Datierung und sämtliche Angaben über die angebliche „Urschrift" und ihren vermeintlichen Verfasser, den Festungskommandanten (Dīzdār) von Tokat 'Arif 'Alī gehen jedoch auf das Werk „*Mirqāt al-Ǧihād*" des osmanischen Historikers und Dichters Gelibolulu Muṣṭafā 'Alī (geb. 1541, gest. 1599) zurück. Von einer zweifelsfrei belegten Datierung kann folglich keine Rede sein. Vgl. hierzu auch Mélikoff, La Geste, Bd. 1, S. 54–64. Vgl. auch Ali Akar, Melik Dânişmend Ahmet Gazi Cenklerini Anlatan Eserlerden Mirkâtü'l Cihâd, in: Melik Ahmet Danişmend Gazi ve Danişmendname Sempozyumu Tebliğleri, 10–11 Haziran 1995 Niksar, Tokat 1995, S. 34ff.

tung zu, dass schon zur Zeit der Abfassung des Dānišmendnāme eine schriftliche Fassung des Baṭṭālnāme existierte, die als Vorlage für das spätere Werk diente.[7] Dennoch muss betont werden, dass es sich beim Baṭṭālnāme in seiner heute vorhandenen Form weder um ein dānišmendidisches noch um ein seldschukisches Werk handelt.[8] Die älteste vorliegende und hier zu Grunde gelegte Handschrift dieses Volksromans stammt vielmehr aus dem Jahre 840/1436–37, also ebenfalls aus osmanischer Zeit. Unklar ist dabei, um die wievielte Abschrift einer welchen Kopie es sich handelt.[9] Nachvollziehbar erscheint die Deutung von Yorgos Dedes, derzufolge die konkrete schriftliche Fixierung des Baṭṭālnāme zwischen der

---

7 Die Parallelen zwischen Baṭṭāl-, Dānišmend- und Saltuqnāme bringen z.B. Ocak zu dem Schluss, dass es sich bei den Heldengestalten des Melik Aḥmed Dānišmend Ġāzī und des Ṣarı Ṣaltuq lediglich um umbenannte Variation des Sayyid Baṭṭāl Ġāzī handelt: „Melik Dânişmend Gazi ve Sarı Saltuk, Battal Gazi'nin isim değiştirmiş şekillerinden başka bir şey değildir", Ders., Battalnâme, S. 207. Vgl. hierzu auch die Literatur in Anm. 2. Die Gleichsetzung von Sayyid Baṭṭāl Ġāzī, Melik Dānišmend und Ṣarı Ṣaltuq erscheint allerdings zu voreilig, solange nicht auch die jeweiligen Heiligkeitsentwürfe dieser Quellen miteinander verglichen werden. Sicherlich stehen Melik Dānišmend und Ṣarı Ṣaltuq in der Nachfolge des Baṭṭāl, worauf in den entsprechenden Quellen ja auch an mehreren Stelle explizit hingewiesen wird. Es gibt jedoch grundelegende Unterschiede zwischen Sayyid Baṭṭāl und Melik Dānišmend auf der einen und Ṣarı Ṣaltuq auf der anderen Seite. Letzterer handelt in der *bewussten* Überzeugung seiner Gottesnähe, wovon die von ihm bewirkten Wunder lebhaften Ausdruck geben. Zwar kommen auch Sayyid Baṭṭāl und Melik Dānišmend öfters in den Genuss des Beistands des Deus ex Machina Ḫıḍr, doch zeigt sich hier ein deutlicher Unterschied zu der Art des Beistandes, den der Nothelfer dem (heldischen) Heiligen Ṣarı Ṣaltuq zuteil werden lässt. Ṣarı Ṣaltuq ist im ausdrücklichen und selbständigen Besitz göttlicher Erkenntnis und Gottesnähe. Die beiden anderen Helden hingegen sind zwar auch in erster Linie Krieger um Gottes willen, aber sowohl der Anteil übernatürlicher Kräfte als auch ihr unbeugsamer Kampfeswille entspringen nicht ihrer bewussten Gottesnähe, sondern ist eine ihnen eingegebene Eigenschaft, ja zwanghafte Konsequenz des göttlichen Plans. Auch stehen sie eher in einem Protektionsverhältnis zu Ḫıḍr, während die Beziehung des Ṣarı Ṣaltuq zu Ḫıḍr eher dem Verhältnis zwischen Muḥammad und dem Erzengel Gabriel, also einer intimen Vertrauensbeziehung entspricht. Für weitere Unterschiede zwischen Baṭṭāl- und Dānišmendnāme siehe auch Ocak, Dânişmendnâme, DİA, Bd. 8, S. 478ff., hier 479; Necati Demir (Hrsg./Bearb.), Dānişmend-Nāme, 4 Bde., (SOLL; 33, Turkish Sources; 47), Harvard 2002, Bd. 3, S. 8ff. An dieser Stelle danke ich Frau Dr. Helga Anetshofer, die mir in freundlicher Weise ihre Teiltranskription des Ṣaltuqnāme zur Verfügung gestellt hat.

8 Vgl. Pertev N. Boratav, Battal, İA, Bd. 2, S. 344–351, hier S. 348.

9 Zu dieser Frage vgl. Mélikoff, La Geste, Bd. 1, S. 47; Boratav, ebd., S. 348.

Mitte des 14. und dem Beginn des 15. Jahrhunderts anzusetzen ist[10], wobei die „irrecoverable oral narratives“ auf das 12. Jahrhundert zurückgehen.[11]

II.3.3. Forschungsstand

Aufgrund seiner weiten Verbreitung und gesellschaftlichen Bedeutung ist das Baṭṭālnāme bereits seit dem 19. Jahrhundert Gegenstand wissenschaftlicher Forschung.[12] Zu den ersten Orientalisten, die sich mit dem Werk beschäftigten, gehören Heinrich L. Fleischer und Hermann Ethé. Fleischer erkannte in dem Werk einen „türkischen Volksroman“.[13] Sein Schüler Ethé, der 1871 eine kongeniale Übertragung ins Deutsche anfertigte, charakterisierte es als „alttürkischen Volks- und Sittenroman“.[14] Beide sahen in dem Text ein genuin anatolisch-türkisches Werk mit dem Zweck der Verherrlichung des Glaubenskampfes. Dieser Interpretation widersprach in Teilen Martin Hartmann. Er wies als erster unmissverständlich auf den starken Einfluss des arabischen Volksromans „*Sīrat Ḏāt al-Himma wa'l-Baṭṭāl*“[15] (im Folgenden Ḏāt al-Himma) hin.[16] Georg Hüsing, der seinen Focus vor allem

---

[10] Dedes schließt sich hier Fleischer an, „der die Abfassung […] oder wenigstens Fixierung seiner gegenwärtigen Form zwischen das 14. und 15. Jahrhundert verlegt“. Hermann Ethé, Die Fahrten des Sejjid Batthâl. Ein alttürkischer Volks- und Sittenroman, 2. Bde., Leipzig 1871, S. IX.

[11] Vgl. Dedes, Einführung, S. 14; Mélikoff, Al-Baṭṭāl, S. 1104; Boratav, Battal, S. 348.

[12] Eine Bibliographie zum Thema Baṭṭāl der Jahre 1848–1988 (mit Schwerpunkt auf türkischen Untersuchungen) bietet Türker Acaroğlu, Battal Gazi ve Türkçe „Battal-Name“ler Kaynakçası, in: Mehmet Yardımcı, Tahir K. Makal (Hrsg.), İnönü Universitesi III. Battal Gazi Ve Malatya Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu (Tebliğler), Malatya 19–21 Ekim 1988, Istanbul 1989, S. 12–28; bis 1982: Köksal, Tip ve Motif, S. 23–29; siehe auch die Diskussion zur relevanten Sekundärliteratur bei Dedes, Einführung, S. 1–84.

[13] Vgl. Heinrich L. Fleischer, Über den türkischen Volksroman Sireti Sejjid Battal, Berichte der Leipziger Gesellschaft der Wissenschaften des Jahres 1848, Bd. I, S. 35–41, 150–169; Kleine Schriften, Bd. III, S. 226–254.

[14] Vgl. Ethé, Die Fahrten des Sejjid Batthâl.

[15] Neben den zahlreichen Untersuchungen des Byzantinisten Henri Grégoire in der Zeitschrift Byzantion zu dieser Quelle sei hier auf die ausführliche Untersuchung Udo Steinbachs, Ḏāt al-Ḥimma, verwiesen.

[16] „Es ist merkwürdig, dass Niemandem die Gleichheit des Baṭṭāl-Romanes mit dem arabischen Delhemma-Kreise aufgefalle ist. Heute ist ja dieses Stück der arabischen Chanson-de-geste-Litteratur ganz ausser Mode. Einst muss es sich grosser Beliebtheit erfreut ha-

auf die mythologischen Elemente richtete, kam wiederum zu dem Schluss, dass es sich um eine türkische Neubearbeitung der persischen Rostamsage handeln müsse.[17] Diese Deutung fand jedoch keine weitere Beachtung. Vielmehr gelang Marius Canard und Henri Grégoire, die sich beide in zahlreichen Untersuchungen u.a. dem literaturhistorischen Vergleich byzantinischer und arabischer Überlieferungen widmeten, der endgültige Nachweis enger Verbindungen zwischen dem arabischen Ḏāt al-Himma und dem türkischen Baṭṭālnāme.[18] Dennoch sind die Zuordnungen von Fleischer, Ethé und Hüsing nicht schlichtweg von der Hand zu weisen. Dies geht aus den Arbeiten Irène Mélikoffs hervor. Mélikoff betont ausdrücklich den heterogenen Charakter u.a. auch des Baṭṭālnāme. Dabei verweist sie auf eine zweistufige Entwicklung, deren Beginn sie in die Phase der Islamisierung der Oġuzen in Zentralasien verlegt. Hier habe sich eine spezifische, türkisch-iranische epische Tradition religiöser Färbung entwickelt, die durch die Migration der islamisierten Oġuzen, d.h. Turkmenen, nach Kleinasien gelangte.[19] Im Abū Muslimnāme[20] und Ḥamzanāme[21] erkannte sie die prominenten

---

ben. In jedem Falle hat es die Türken besonders berührt; sie haben unter allen Erzeugnissen dieser Litteraturgattung nur ihm, scheint es, eine Stätte in ihrem Erzählungsschatze gegeben.“, Martin Hartmann, Der „alttürkische Volks- und Sittenroman“ von Sejjid Baṭṭāl, OLZ 4 (1899), S. 103f. Vgl. auch Werner, Geburt einer Grossmacht, S. 89, Anm. 51.

17 Georg Hüsing, Beiträge zur Rostahmsage (Sejjid Baṭṭāl), (Mythologische Bibliothek; V, 3), Leipzig 1913, hier insb. S. XIII.

18 Vgl. z.B. Henri Grégoire, L'Épopée byzantine et ses rapports avec l'épopée turque et l'épopée romane, BARB 17, Bruxelles 1931, S. 463–493, vgl. hierzu auch die kritischen Anmerkungen von Mélikoff, La Geste, Bd. 1, S. 135ff.; Marius Canard, Les Expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'Histoire et dans la Légende, JA 208 (1926), S. 61–121, hier insb. S. 116–121; Ders., Un personnage de Roman Arabo-Byzantine, in: Actes du IIième Congrès National des Sciences Historiques, Alger 1932; Ders., Delhemma Sayyid Battal et Omar al-No'man, Byzantion, 12 (1937), S. 183–188.

19 Vgl. hierzu Irène Mélikoff, Abū Muslim, le «Porte-Hache» du Khorassan dans la Tradition Épique Turco-Iranienne, Paris 1962, S 29–43; Dies., La Geste, Bd. 1, S. 41–44.

20 „Le Roman […] est une oeuvre maîtresse de la littérature populaire, qui a influencé toute la littérature épique turque ainsi […] l'hagiographie“. Mélikoff, La Geste, Bd. 1, S. 44.

21 Weit stärker als in der arabisch-muslimischen Überlieferung erlangte dieser Onkel des Propheten in der persisch-türkischen epischen Literatur eine besondere Verehrung. Zur Frage der historischen Vorbilder des Helden des Ḥamzanāme und der Unterschiede zwischen persischen und arabischen Überlieferungen vgl. auch G. M. Meredith-Owens,

und für die Entwicklung des Baṭṭālnāme wichtigen Vertreter dieser Tradition. Im Zuge der Landnahme in Kleinasien und der Etablierung im Südosten des Landes kamen die Turkmenen jedoch auch in Kontakt mit den lokalen, arabischen Überlieferungen des Ḏāt al-Himma, das ebenfalls ein bestimmtes Kriegerideal mit religiösem, glaubenskämpferischem Charakter präsentiert und somit nicht allzu schwer in die Vorstellungswelt der kriegerischen Turkmenen integriert werden konnte. Das aus der Verschmelzung dieser Elemente hervorgegangene Baṭṭālnāme repräsentiert wiederum den „Prototyp" anatolisch-türkischer epischer Literatur.[22]

Festzuhalten bleibt, dass das Baṭṭālnāme aus einem Amalgam persischer Traditionen, genuin türkischer Vorstellungen vom Helden und Überlieferungen aus dem syrisch-mesopotamisch-byzantinischen Grenzgebiet hervorgegangen ist.[23] Es handelt sich hierbei nicht allein um eine eklektizistische Aneinanderreihung disparater Elemente, wenngleich auch dies stellenweise zutrifft, insbesondere was die bisweilen freie Verwendung von Namen etwa aus dem Šāhnāme anbelangt. Vielmehr ist das Baṭṭālnāme auch und insbesondere das Ergebnis eines erfolgreichen Integrationsprozesses. Dies gilt sowohl für die Zusammenführung der unterschiedlichen epischen Traditionen zu einer neuen anatolienspezifisch-türkischen Tradition, als auch für die Selbstwahrnehmung der turkophonen Träger dieser Überlieferungen, die sich offensichtlich rasch mit dem neuen Land identifizierten. Die Entstehung des Baṭṭālnāme ist somit das Ergebnis nicht nur der spezifischen Islamizität der turkophonen Bevölkerung, sondern auch ihrer reflexiven Wahrnehmung des Prozesses der Landnahme, der hiermit in Verbindung stehenden Jahrhunderte andauernden kriegerischen Dynamik in Rūm und der aus turkmenischer Sicht eigenen Rolle innerhalb dieses historischen Ablaufs.

Ḥamza b. ʻAbd al-Muṭṭalib, EI², Bd. 3, S. 152ff. Die diesbezüglichen Elemente im Baṭṭālnāme folgen der persischen Tradition.

22 Mélikoff weist ausdrücklich darauf hin, dass das Ḏāt al-Himma und das türkische Baṭṭālnāme trotz aller Ähnlichkeit sich nicht gegenseitig beeinflusst hätten. Dies., Al-Baṭṭāl, S. 1104, siehe hierzu aber auch Dedes, Baṭṭālnāme, S. 92.

23 Vgl. Mélikoff, La Geste, Bd. 1, S. 44–52; Dies., Abū Muslim, S. 64f.

II.3.4. Zu den Entstehungsbedingungen des Baṭṭālmythos

So zutreffend die oben genannten Ausführungen Mélikoffs auch sind, sie verführen dennoch nur allzu rasch zu der Annahme, dass die Turkmenen in ihrer Mehrheit bereits vor der Einwanderung nach Kleinasien von einem glaubenskämpferischen Impetus erfüllt waren, den es für die seldschukische Leitung lediglich in die rechte Richtung, d.h. Kleinasien zu kanalisieren galt.[24] Nach dieser Deutung erscheint das Argument des Glaubenskampfes nicht etwa nur als Instrument der Legitimation von Beutezügen, Landnahme und der sich rasch etablierenden türkisch-muslimischen dynastischen Herrschaften, sondern als geradezu ursächlicher Antrieb der turkmenischen Migration, der zwangsläufig in die Eroberung des christlich-byzantinischen Kleinasien und zu seiner Transformation in ein islamisches Land mündete.[25] Letztlich wissen wir jedoch nicht, wes Geistes Kind die Turkmenen waren, die im Laufe der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts in lockeren Stammesgruppen aus ihren angestammten Gebieten in Transoxanien nach Kleinasien migrierten und einen Jahrhunderte andauernden, tief greifenden Transformationsprozess auslösten. Der Gedanke des Glaubenskampfes mag neben vielen anderen Elementen eine Rolle gespielt haben.[26] Diese Annahme

---

[24] Vgl. hierzu auch Cahen, The Turkish Invasion; Ders., Pre-Ottoman, S. 8 und Divitçioğlu, Oğuz'dan Selçuklu'ya.

[25] Solche Vorstellungen wurden vor allem von türkeitürkischen Historikern vertreten. Das prominente Beispiel ist hier erneut Osman Turan. Turan betont in seinen Arbeiten stets den glaubenskriegerischen Eifer der turkmenischen Landnehmer und spricht im Zusammenhang der latenten kriegerischen Situation und konkreter Kriegszüge und Schlachten zumeist von „gazâ". Gleichzeitig postuliert er einen von der großseldschukischen Leitung zielstrebig verfolgten Plan der Erschließung Kleinasiens für die turkmenische Bevölkerung. Seine Argumente bezieht Turan aus historiographischen Quellen arabischer, persischer, syrischer und armenischer Herkunft, die er sich jedoch offensichtlich wider besseres Wissen und unter Missachtung der gebotenen Quellenkritik zurechtlegte. Vgl. hierzu Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye; Ders., Selçuklular ve İslâmiyet, 5. Aufl. İstanbul 1999.

[26] Speros Vryonis will – mit Bezug auf Paul Wittek – erkannt haben, dass Anatolien auch zu Zeit der türkischen Landnahme seinen Status als eine „province of the dar al-harb" beibehalten habe. Er bezieht diese *Feststellung* keinesfalls nur auf die Sichtweise der seit Jahrhunderten in kriegerische Auseinandersetzungen mit Byzanz verwickelten nordsyrisch-mesopotamischen arabisch-islamischen Bevölkerung, sondern auch auf die türkischen Landnehmer. Vgl. Vryonis, Decline, S. 70f. Angesichts des Fehlens von Quellen, die auch etwas über die Vorstellungswelt der kriegerischen turkmenischen Stammes-

stützt sich eben vor allem auf die Tatsache, dass Überlieferungen über das heldenhafte Kriegerleben und -wirken historisch-legendärer Gestalten aus der islamischen Geschichte bereits vor der Migrationsbewegung zum kollektiven Wissensbestand der Migranten gehörten. Diese brachten in ihrem Gepäck folglich einen umfassenden eigenen Bestand an Heldenüberlieferungen mit, in denen auch das Motiv des Glaubenskampfes bzw. das eines religiös konnotierten Kriegers vorkam. Entscheidend für die Herausbildung eines spezifisch anatolisch-türkischen Bildes vom glaubenskämpferischen Helden war jedoch der Umstand, dass Teile der kriegerischen Stammesgruppen als Träger einer nicht intellektuell reflektierten islamischen Identität, denen es in erster Linie auf Beute und Weideland ankam, im Südosten Anatoliens in Kontakt zu arabisch-islamischen Volksüberlieferungen kamen. Noch stärker als die ihnen bekannten Heldenlegenden beschworen diese Überlieferungen das Bild des Glaubenskriegers wider einen greifbaren ungläubigen Feind, das christliche Rūm (Byzanz), herauf.

Ihre Entstehung verdankt diese Tradition der jahrhundertelangen Geschichte kriegerischer Auseinandersetzungen zwischen christlichem Byzanz und islamischen Arabern. Dabei hatte sich im südostanatolisch-nordsyrischen Raum ein Niemandsland entwickelt, das über lange Zeiträume hinweg relativ stabil blieb und sich zu einem eigenen grenzkriegerischen

---

gruppen, also der vermeintlichen Träger dieser postulierten glaubenskämpferischen Haltung, vermitteln könnten, geht die *Feststellung* Vryonis' kaum über das Maß einer pauschalisierenden und somit scheinbar den Sachverhalt auf einen ursächlichen Sinnzusammenhang zurückführenden Kategorisierung hinaus. Vgl. hierzu auch die Ausführungen in Kap. I.1.6. Es sei noch hinzugefügt, dass Vryonis bei seiner *Beweisführung* mit keinem Wort die Erfolge der byzantinischen Reconquista unter den Kaisern Nikephoros II. Phokas (963–969), Johannes I. Tzimiskes (969–976) und Romanos III. Argyros (1028–1034) in Südostanatolien und Syrien erwähnt. Die Eroberungen Antiochias (969), das immerhin seit über dreihundert Jahren in muslimischem Besitz war, Damaskus' (975) und Edessas (1032) mögen zumindest bei der ansässigen muslimischen Bevölkerung zur Aufrechterhaltung der Vorstellung eines weiterhin anhaltenden Kriegszustands zwischen ‚Islam' und ‚Rūm' beigetragen haben. Hierbei spielt es im Übrigen keine Rolle, ob etwa Nikephoros II. „mit seiner Auffassung […] eines heiligen Krieges gegen den Islam […] nur eine Minderheitenmeinung in Byzanz" vertrat. Ralph-Johannes Lilie, Byzanz. Das zweite Rom, Berlin 2003, S. 239. Andere Aspekte der Umstände und Ursachen des Phänomens der turkmenischen Einwanderung, die mitunter von größerer Bedeutung waren, werden diskutiert z.B. von de Planhol, Kulturgeographische Grundlagen, S. 247–256 und Divitçioğlu, Oğuz'dan Selçuklu'ya.

Soziotop entwickelte.[27] Die gemeinsame Lebenswelt auf christlicher und muslimischer Seite führte hier zur Herausbildung von Heldenbildern und -überlieferungen, die sich stark ähnelten. Der berühmteste dieser Helden auf christlicher Seite ist zweifellos die literarische Gestalt des byzantinischen Grenzkriegers *Digenis Akrites*.[28] Der Name dieses Helden ist bereits Programm: Digenis, d.i. der Zwiegeborene, weist auf die gemischte christlich-muslimische Herkunft des Helden hin. Akrites wiederum bedeutet nichts anderes als ‚Grenzkämpfer', vom griechischen Wort ‚*akron*' für Ende, Grenze.[29] Die Araber bezeichneten diese Marken als ‚*ṯuġūr*' bzw. ‚*'awāṣim*'. Während ṯuġūr sich auf die äußerste Grenzzone bezieht, meint der Begriff ʻawāṣim vornehmlich Städte und Festungen die zwar im Hinterland der ṯuġūr, aber immer noch weit genug in der Grenzregion lagen, dass sie insbesondere als Bollwerke gegen militärische Angriffe von Bedeutung waren. Der Begriff ‚ṯuġūr' trägt einen deutlich offensiven Charakter, ‚ʻawāṣim' ist dagegen explizit defensiv konnotiert. Diese Zweiseitigkeit, mit der die muslimischen Araber des Hochmittelalters die Grenzzone zwischen islamischem

---

27 Vgl. z.B. Marius Canard, Al-ʻAwāṣim, EI², Bd. 1, S. 761f.; Charles E. Bosworth, Al-Thughūr, EI², Bd. 10, S. 446f.; John F. Haldon und H. Kennedy, The Arab-Byzantine Frontier in the Eighth and Ninth Centuries: Military Organization and Society in the Borderlands, in: Michael Bonner (Hrsg.), Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times, (The Formation of the Classical Islamic World; 8), Aldershot 2004, S. 141–178. Zu den islamischen Konzepten von Grenze vgl. Michael Bonner, The Naming of the frontier: ʻAwāṣim, Thughūr, and the Arab Geographers, BSOAS 57, 1 (1994), S. 17-24; Ralph W. Bauer, Boundaries and Frontiers in Medieval Muslim Geography, (Transactions of the American Philosophical Society; 85,6), Philadelphia 1995, hier S. 12. Die byzantinische Perspektive beleuchtet kurz Jean-Claude Cheynet, La conception militaire de la frontière orientale (IXe–XIIIe siècle), in: Eastmond (Hrsg.), Eastern Approaches to Byzatium, S. 57–69. Eine Übersicht über den mediävistischen Forschungsstand bietet Nora Berend, At the Gate of Christendom, Jews, Muslims and ‚Pagans' in Medieval Hungary c. 1000–c. 1300, Cambridge 2001, S. 6–17.

28 Vgl. John Mavrogordato (Hrsg./Übers.), Digenis Akrites, Oxford 1956. Für eine Diskussion dieses Heldenbildes vgl. z.B. Mieke Penninck, Two Heroes, Two Lives in the Grottaferrata Digenes, BMGS 31/1 (2007), S. 32–52; zu den historischen Grundlagen vgl. George Huxley, Antecedents and Context of Digenes Akrites, Greek, RBS 15/3 (1974), S. 317–338.

29 Mavrogordato übersetzt den Heldennamen denn auch treffend als „Twyborn the Borderer". Vgl. Ders., Digenis Akrites, S. iii.

und byzantinisch-christlichem Machtbereich bezeichneten, ist kennzeichnend für die historische Situation.

Zwischen dem 7. und 9. Jahrhundert kam es immer wieder zu groß angelegten Angriffen der Araber auf byzantinisches Gebiet, die sie in den Jahren 674–678 und 717–718 bis vor Konstantinopel führten, freilich ohne weiteren Erfolg.[30] Die letzte große militärische Aktion der Araber im Jahr 838 führte zu einer schweren byzantinischen Niederlage im nordanatolischen Dazimon in der Nähe des heutigen Tokat und zur Einnahme bzw. Plünderung von Amorion (‘Ammūriya), einer Stadt und Festung von großer strategischer Bedeutung im westlichen Zentralanatolien. Insbesondere das letzte Ereignis grub sich fest in das historische Bewusstsein sowohl der Byzantiner als auch der arabischen Glaubenskämpfer ein.[31] Die über Jahrhunderte andauernden Eroberungs- und Beutezüge führten allerdings nicht zu einer Eroberung Kleinasiens durch die Araber. Vielmehr gelang es den Byzantinern ab der Mitte des 8. Jahrhunderts mehrmals den Druck abzumildern und schließlich zu Beginn des 10. Jahrhunderts selbst zum Angriff überzugehen. Im Zuge dieser Reconquista stärkten die Byzantiner erneut ihre Herrschaft in Kleinasien und drangen bis ins muslimische Syrien vor. Gipfel dieser Rückeroberungen waren die Einnahme von Antiochia 969 und Edessa 1031.

---

30 Im Zusammenhang mit dem Baṭṭālnāme ist von Interesse, dass insbesondere die Erfolglosigkeit des letzten Zuges sich in der Legende ins Gegenteil verkehrte. Vgl. Gernot Rotter, Maslama b. ‘Abd al-Malik b. Marwān, EI², Bd. 6, S. 740; siehe auch Stéphane Yérasimos, La fondation de Constantinople et de Saint-Sophie dans les traditions turques, Paris 1990.

31 Vgl. z.B. Marius Canard, ‘Ammūriya, EI², Bd. 1, S. 449; Ders., Les Expédition des Arabes, ebd., S. 80–88. Auch das türkische Baṭṭālnāme tradiert die Erinnerung an dieses Ereignis bzw. an die Bedeutung dieser Stadt. Vgl. 341 (103), 352 (108), 378 (127)/A43f., 544 (272)/A332. Siehe hierzu auch Boratav, Battal, S. 349; Grégoire, L’Épopée byzantine. Zur byzantinischen Perspektive vgl. z.B. Lilie, Byzanz. S. 199f. Ibn Bībī weiss über Amorion lediglich zu berichten, dass „dessen Eroberung dem Kalifen Mu‘taṣim (*billāh*) gelungen war“. Von al-Baṭṭāl oder Baṭṭāl Ġāzī fällt dabei kein Wort. [Vgl. Ibn Bībī, S. 319.] Selbstverständlich war al-Baṭṭāl auch Ibn Bībī ein Begriff. Dies ist aus seiner Angabe zu schliessen, dass die Truppen Bāyḫūs bei der Eroberung Kayseris „ihr Unwesen auch im Masḫid-Baṭṭāl-Gebirge“ trieben. [Ibn Bībī (Duda), S. 336, Anm. 202.] Vgl. hierzu auch Ronald C. Jennings, Ḳayṣariyya, EI², Bd. 4, S. 842–846, hier S. 845. Siehe hierzu auch al-Ḥarawīs Itinerarium, nach dem es in Kayseri eine „*Baṭṭāl-Moschee*“ gab. Sourdel-Thomine, Al-Ḥarawī, S. 132f.

In der langen Phase der kriegerischen Konfrontation zwischen Byzanz und Islam bilden diese einzelnen militärischen Großaktionen jedoch die Ausnahme. Weit prägender für das Verhältnis der beiden Macht- und Kulturblöcke war die Etablierung der über lange Zeiträume hinweg relativ stabilen Grenzregion im südostanatolisch-nordsyrischen Raum. Diese Grenze ist jedoch nicht als Demarkationslinie zu denken.[32] Vielmehr entstand hier ein lebenweltlicher Raum, der ein eigenes soziokulturelles Gepräge aufwies:

> „Mit der Zeit entstand so eine Bevölkerung, die sich deutlich von der ihres jeweiligen Hinterlandes unterschied, sowohl ökonomisch als auch kulturell. Ausgerüstet mit Privilegien und Wehrbauerngütern, entwickelte sich bei ihnen eine kriegerische Gesinnung, die sich von der friedlichen Weltanschauung des binnenländischen Bauern scharf unterschied. Die Anführer dieser Grenzer, kleine und mittlere Provinzadlige, bauten sich starke Positionen gegenüber der Zentralgewalt aus. Sie forderten von ihr Steuerfreiheit und Verfügungsgewalt über die Beute. Dies traf für die christliche wie die islamische Seite in gleichem Maße zu, zwischen denen es durch Überläufer, Gefangene usw. einen intensiven Austausch gab."[33]

Diese Verhältnisse unterschieden sich im Großen und Ganzen nicht von denen, die zu gleicher Zeit an der südwestlichen Peripherie Europas herrschten. Hierzu erklärt José Ortega y Gasset aus christlicher Sicht: Dieser Kampf war

> „gewiß kein Kampf für Ideen […], vielmehr ein Kampf für das handgreifliche Stück Land, und nicht gegen den Halbmond, sondern gegen einen bestimmten Mauren im Grenzgebiet, der bei seinen Raubzügen die Saatfelder verbrennt"[34].

Dies gilt durchaus auch für die Grenzregion zwischen Byzanz und Islam am Vorabend der türkischen Invasion.

Beide Seiten, die christliche wie die muslimische, entwickelten innerhalb dieser ähnlichen Lebenswelten mündliche und schriftliche Formen der Selbstvergewisserung, die ihren deutlichsten Niederschlag in der Herausbildung und literarischen Festschreibung exemplarischer Persönlichkeitsideale

---

[32] Vgl. hierzu auch Honigmann, Ostgrenze.

[33] Werner, Geburt einer Grossmacht, S. 31; zur geistigen Situation in diesem Raum vgl. Wittek, Deux Chapitres de l'Histoire des Turcs de Roum, Byzantion XI (1936), S. 285–319, hier S. 290f; Cahen, Pre-Ottoman, S. 64ff.

[34] Jose Ortega y Gasset, Die Schrecken des Jahres Eintausend. Kritik an einer Legende, Leipzig 1992, S. 83.

fand.[35] Dem byzantinischen Grenzerhelden par excellence Digenis Akrites setzten die arabischen Muslime u.a. die Heldengestalt des al-Baṭṭāl gegenüber.

II.3.5. Zur Figur des al-Baṭṭāl und Sayyid Baṭṭāl Ġāzī

Baṭṭāl bedeutet im Arabischen (in unserem Zusammenhang) soviel wie mutiger Krieger, Held.[36] Zweifelsohne geht die Heldenfigur des al-Baṭṭāl auf eine historische Gestalt des 8. Jahrhunderts zurück.[37] Die arabische Geschichtsschreibung erkannte in ihm u.a. den umayyadischen Emir Abū Muḥammad (oder Abū'l-Ḥusayn oder Abū Yaḥyā) ʻAbd Allāh ibn Ḥusayn (oder ibn ʻAmr) al-Baṭṭāl al-Antāqī (oder aš-Šāmī), der an verschiedenen Eroberungszügen des Kalifen Muʻāwiya b. Hišām (105–125/724–743) in Anatolien teilnahm und bei der Belagerung des westzentralanatolischen Akroïnon (122/740) im Kampf mit byzantinischen Truppen sein Leben verlor.[38] Diese historische Gestalt avancierte im Laufe der Zeit zu einem der Hauptakteure des arabischen Volksromans Ḏāt al-Himma. Dieser versetzt al-Baṭṭāl in die abbasidische Zeit und lässt ihn unter dem Emir von Malatya ʻAmr ibn ʻUbayd Allāh al-Aqṭāʻ kämpfen. Auch diese Figur ist historisch belegt: Der Emir unterlag im Jahre 863 einer byzantinischen Gegenoffensive in der Schlacht von Marǧ al-Usqūf im östlichen Kappadokien.[39] Canard nimmt an, dass die ersten Legenden um al-Baṭṭāl kurz nach dieser Niederla-

---

35 Auf die grundlegenden ethischen Unterschiede zwischen Digenis-Akrites-Epos und den arabischen Volksromanen geht ein Steinbach, Ḏāt al-Himma, insb. S. 126–132. Die Unterschiede zum türkischen Baṭṭālnāme werden angesprochen bei Tahir Alangu, Bizans ve türk kahramanlık eposlarının çıkışı üzerine, TD 2/20 (1953), S. 541–557; vgl. auch Werner, Geburt einer Grossmacht, S. 30f., 88f.

36 Vgl. Wehr, Arabisch-Deutsch, S. 96; siehe auch Canard, Al-Baṭṭāl, ʻAbd Allāh, EI², Bd. 1., S. 1102f.

37 Vgl. hierzu Canard, ebd.

38 Zu den Angaben arabischer Historiographen wie al-Masʻūdī oder Ibn ʻAsākir über al-Baṭṭāl vgl. Boratav, Battal, S. 344ff.; Canard, Al-Baṭṭāl, S. 1103; Dedes, Baṭṭālnāme, S. 4ff.; Köksal, Tip ve Motif, S. 36–43.

39 Vgl. Honigmann, Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches, S. 45, Anm. 9; Marius Canard, Question Epiques I. – Delhemma, Épopée arabe des guerres arabo-byzantines, Byzantion 10 (1935), S. 283–300; Henri Grégoire, Comment Sayyid Baṭṭāl, Martyr Musulman du VIIIe siècle, est-il devenu dans la légende le contemporain d'Amer (†863)?, Byzantion 11 (1936), S. 571–575; Dedes, Einführung, S. 4, Anm. 14 und S. 7.

ge – sozusagen als kompensatorischer Gegenentwurf („after-effect") – entstanden.[40] Sie seien jedoch erst im Laufe des 10. Jahrhundert schriftlich fixiert worden.[41] Die endgültige Ausgestaltung der literarischen Figur des *arabischen* al-Baṭṭāl, der zur Vorlage des *türkischen* Sayyid Baṭṭāl Ġāzī werden sollte, verlegt Canard dagegen in das 11. Jahrhundert und die Kreuzzugszeit, in welcher das Ḍāt al-Ḥimma seine endgültige Form angenommen habe.[42] Hier erscheint al-Baṭṭāl erst im zweiten Teil und fungiert nicht als Hauptheld. „Ausgangspunkt und Nebenthema des Romans ist die Geschichte der Rivalitäten zwischen den Bānū Kilāb und Bānū Sulaym, zwei qaisitischen Stämmen des Ḥiğāz."[43] Dieses Thema bestimmt jedoch nur den ersten

---

40 Canard, Al-Baṭṭāl, S. 1103; vgl. auch Dedes, Einführung, S. 6–9.

41 Vgl. Canard, ebd.

42 Vgl. Canard, Question Epiques; Ders., Delhemma, Sayyid Battâl et 'Omar al-No'mân, Byzantion 12 (1937), S. 183–188. Auch im vorliegenden Baṭṭālnāme finden sich Hinweise auf die Kreuzzugszeit. So etwa das Vorhandensein zahlloser Franken, die die stärksten Unterstützer des byzantinischen Kaisers und schlimmsten Feinde Baṭṭāls bzw. des Islam sind. Einige ihrer Namen können zudem auf historische Personen zurückgeführt werden. So scheint z.B. die Person des Ūğ-i Firenk mit Hugue le Maisné, Graf von Valois und Vermandois in Verbindung zu stehen. Ūğ-i Firenk taucht erst in der letzten Episode auf. Baṭṭāl Ġāzī lässt sich, nachdem alle Feinde vernichtet und dem Kaiser Tribut auferlegt wurde, in Medina nieder. Er muss aber ein letztes Mal ausziehen, als ein Muslim aus Rūm ihm berichtet, dass der Kaiser den Ūğ-i Firenk zu Hilfe gerufen habe. Dieser habe alle Muslime vertrieben und marschiere auf Malatya. Selbstverständlich siegt Baṭṭāl auch diesmal, stirbt aber durch Gottes Willen auf der Jagd nach dem Kaiser in der Qal'a-i Masīḥ [vgl. Baṭṭālnāme, S. 605 (329)/A447–451, 662, Anm. zu A 452]. Bemerkenswert ist, dass Hugue de Vermandois als erster unter den Führern des 1. Kreuzzugs Alexios I. den Vasalleneid leistete und damit „einen Präzedenzfall für alle späteren Kreuzfahrer" [Lilie, Byzanz, S. 349] schuf. Ein anderer prominenter Gegner der Muslime hört auf den Namen Serğāyīl, der unter die großen Fürsten der Ungläubigen [„*ulu kāfir begleri*", Baṭṭālnāme, S. 451 (187)/A165] gezählt wird. Grégoire vermutet hinter diesem Namen Raimond de St.-Gilles, Graf von Toulouse und später auch von Tripolis. Vgl. Grégoire, L'Épopée byzantine; Anna Komnene nennt ihn „Isangelês". Vgl. Alexias, Anna Komnene, übers. v. Diether R. Reinsch, Köln 1996, z.B. Buch XI, Kap. 1, § 1–7, passim. Schließlich wäre noch Falaqrāṭ-ı Firenk zu nennen, ein starker und wüster Ungläubiger [„*yavuz mel'ūn idi*", Baṭṭālnāme, S. 550 (277)/A344]. Falls dies nicht doch eine Umwidmung des griechischen Namens Philokrates ist, könnte es sich hierbei um Robert II. (1093–1111), Graf von Flandern handeln, der von Anna Komnene ‚Flantras' genannt wird. Vgl. Alexias, XI, 6, 8. Hüsing erkennt dagegen den deutschen Namen ‚Volkrat'. Ders., Beiträge zur Rostahmsage, S. XII. Zu Falaqrāṭ vgl. auch Anm. 203.

43 Steinbach, Ḍāt al-Himma, S. 4.

und kürzeren Teil des Ḏāt al-Himma. Der zweite Teil widmet sich den Taten der beiden (mehr oder weniger geeinten) Stämme im Glaubenskrieg gegen Byzanz, beginnend in der Zeit des ʻUmayyaden ʻAbd al-Malik b. Marwān (65–86/685–705)[44] bis zum Kalifat des Abbasiden al-Wāṯiq billāh (227–232/842–847). Die Helden des Volksromans sind der Kilābit aṣ-Ṣaḥṣāḥ, seine Tochter Ḏāt al-Himma und ihr Sohn ʻAbd al-Wahhāb. Alle drei Gestalten sind hervorragende Protagonisten des Glaubenskampfes, der nach der Anerkennung der Abbasiden durch die beiden konkurrierenden Stämme erneut ausbricht. Im Verlauf des Glaubenskriegs gelingt es den nunmehr verbündeten Stämmen, die Stadt Malatya einzunehmen, sich dort niederzulassen und sie zur Ausgangsbasis der Glaubenszüge wider den christlichen Hauptfeind auszubauen. Im Verlaufe dieser gemeinsamen Aktionen entzweien sich die beiden Stämme jedoch wieder.[45] Unter den Bānū Sulaym taucht der listige ʻUqba auf, ein „Gesinnungschrist“ und verkappter Parteigänger des christlich-byzantinischen Feindes, der das „absolut Böse“[46] verkörpert. Es gelingt ʻUqba, sich durch seine Verschlagenheit zum Richter seines Stammes aufzuschwingen. Daraufhin schickt er sich an, unter dem Schein eines guten Muslims den Islam, wo es nur irgend geht, zu schwächen und den Christen zum Sieg zu verhelfen.[47] Erst in diesem Zusammenhang taucht al-Baṭṭāl auf. Dieser, wie ʻUqba ein Angehöriger der Bānū Sulaym, ist ursprünglich ein zwar schlauer, aber feiger Jüngling, dem aufgrund seiner Untauglichkeit zum Kriegsdienst die Laufbahn eines Gelehrten zugedacht ist. Er begibt sich in die Lehre des ʻUqba, hat ein wundersames Erweckungserlebnis[48], das in ihm kriegerische Qualitäten wachruft, und widmet sich fortan dem Dienst am Islam in Form des Glaubenskampfs.[49] Seine hervorragenden Eigenschaften sind jedoch weiterhin Schläue und Verschlagenheit. Beides stellt er nunmehr in den Dienst der gerechten Sache, d.h. des Sieges

---

[44] Unter seiner Herrschaft fällt Malatya an Byzanz und wird mit Armeniern und arabischen Christen besiedelt. Zur bewegten Geschichte und strategischen Bedeutung von Melitene/Malatya vgl. Honigmann, Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches; Ders., Malaṭya, EI², Bd. 6, S. 230f.

[45] Vgl. Steinbach, Ḏat al-Himma, S. 56f.

[46] Vgl. ebd., S. 29. Auch im Baṭṭālnāme taucht ʻUqba in dieser Rolle auf. Vgl. hierzu die Diskussion bei Köksal, Tip ve Motif, S. 118–122.

[47] Zur Gestalt des ʻUqba vgl. Steinbach, Ḏāt al-Himma, passim.

[48] Vgl. ebd., S. 110.

[49] Vgl. hierzu ebd., S. 100, Anm. 6.

des Islam. Der *arabische Odysseus* schließt sich in seinem neuen Lebensabschnitt den Bānū Kilāb an, da er die Verräterschaft seines Stammesgenossen und ehemaligen Lehrers ʻUqba erkennt. Der Kampf der Muslime, vornehmlich vertreten durch die Bānū Kilāb mit ihrem städtischen Zentrum Malatya, gegen den Unglauben, präsentiert durch den äußeren Feind Byzanz und den Feind im Inneren, d.h. ʻUqba und die Bānū Sulaym, stellt somit das Thema des Volksromans dar, ausgeschmückt durch zahlreiche einzelne Abenteuerepisoden der individuellen Heldengestalten.

Die verschiedenen Ebenen, auf denen der Volksroman des Ḏāt al-Himma spielt, und die zahlreichen Bezüge auf historische Personen und Ereignisse deuten auf einen langen Entstehungszeitraum hin.[50] Die ältesten Elemente sind offensichtlich vorislamischen Ursprungs. Insbesondere der zweite Teil verweist wiederum auf die Zeit des Ḥamdāniden Sayf ad-Dawla (303–356/916–967)[51], in welcher die byzantinische Reconquista unter den Basileis Romanos I. Lakapenos (920–944), Nikephoros II. Phokas (963–969) und Johannes I. Tzimiskes (969–976) beachtliche Erfolge in Kleinasien und Syrien erfuhr. Weitere Spuren verweisen auf das 11. Jahrhundert.[52] Gänzlich unklar ist dagegen, wann die Figur des al-Baṭṭāl zum Hauptthelden einer eigenen Erzählung aufsteigt, der eigentlichen Vorlage des Baṭṭālnāme. Der türkische Literaturhistoriker Pertev N. Boratav machte hierfür arabische Erzähler und Bearbeiter aus der Region Malatya verantwortlich.[53] Im Gegensatz dazu vertrat Canard den Standpunkt, dass es türkische Bearbeiter waren, die den Stoff des Ḏāt al-Ḥimma seinem ursprünglichen Zusammenhang entfremdeten und al-Baṭṭāl zu ihrem Hauptthelden erkoren.[54] Am Ende der verworrenen Entwicklungsgeschichte des Baṭṭāl-Mythos erscheint die Gestalt auf jeden Fall als eine Art Lokalheld fest mit Malatya und dessen

---

50 Vgl. ebd., S. 6, 22–26.

51 Vgl. z.B. Canard, Delhemma, Delhemma, Sayyid Battâl et ʻOmar al-Noʼmân. Vgl. hierzu Kap. II.1., Anm. 8.

52 Vgl. Steinbach, Ḏāt al-Himma, S. 7, S. 46 und 48.

53 Vgl. Boratav, Battal, S. 348f.

54 Vgl. Canard, Delhemma Sayyid Battal et Omar al-Noʻman, S. 186f.

Region verbunden.[55] Malatya wiederum blickt bei der Ankunft der Türken bereits auf eine jahrhundertealte Geschichte als Stadt der Grenzzone zurück.[56] Seit der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts war die Stadt zwischen Byzantinern und Muslimen umkämpft. Im Jahre 934 fiel sie erneut in byzantinischen bzw. christlichen Besitz[57], bis sie mit der dānišmendidischen Einnahme 1102 endgültig unter muslimische Herrschaft kam.[58]

Hier nun kamen die Migranten und neuen Herren mit der Vorstellung des al-Baṭṭāl, als eines vorzüglichen Vertreters des Islam in einem glaubenskriegerischen Gewand in Kontakt. Das etablierte Bild dieses *Ġāzī-Helden* muss auf sie eine starke Anziehungskraft ausgeübt haben, denn sie nahmen es rasch in ihre eigene Vorstellungswelt auf. Dabei „formten [sie das Bild al-Baṭṭāls] für ihre Zeit um und versahen ihn mit Ideen und Vorstellungen, die ihren Zeitgenossen vertraut und geläufig waren.“[59] Ungefähr zeitgleich mit dieser Entwicklung müssen auch die Dānišmendiden die hohe Attraktivität des sich bereits im Prozess der Wandlung in einen *türkisch*-islamischen Helden befindlichen Baṭṭāl-Bildes und dessen hohes gesellschaftliches Integrationspotential erkannt haben. Dies führte sie dazu, eine Genealogie zu konstruieren, die sie mitunter auch mit dem in Entstehung befindlichen Sayyid Baṭṭāl Ġāzī verband. Ihre Festschreibung fand diese Konstruktion im Dānišmendnāme.[60] Herbei muss es sich um einen reaktiven Akt handeln, der dazu diente, der Herrschaft der Dynastie sowohl mit Blick auf ihre turkmenische Kriegerschaft als auch aus Sicht der bereits ansässigen arabisch-

---

55 Vgl. Grégoire, Comment Sayyid Baṭṭāl, S. 574; Mélikoff, Al-Baṭṭāl, S. 1103; Dedes, Einführung, S. 3–14. Zur Entwicklung des zweiten Teils des Ḏāt al-Himma bzw. der Baṭṭālüberlieferung in ein „geste méliténenne“ vgl. Dedes, Einführung, S. 6–9.

56 Wittek charakterisierte sie treffend als Stadt des Grenzkämpfertums schlechthin. Vgl. Ders., Deux chapitres, S. 295; vgl. auch Besim Darkot, Malatya, İA, Bd. 7, S. 225–232, hier S. 229.

57 Vgl. Honigmann, Malatya (EI²); Ders., Malatya (İA).

58 Turkmenische Streifscharen tauchten zum ersten Mal 1058 im Umland der Stadt auf. In den folgenden vier Jahrzehnten wurde Malatya mehrmals erfolglos belagert, bis die Bevölkerung die Stadt 1101 an den Dānišmendiden Gümüštegin übergab. Vgl. hierzu Honigmann, ebd.

59 Werner, Geburt einer Grossmacht, S. 89, Anm. 51; vgl. hierzu aber auch Kafadar, Between, S. 63. Auf die grundlegenden Unterschiede zwischen dem Ḏāt al-Himma und dem Baṭṭālnāme gehen ein Boratav, Battal, S. 348; Canard, Delhemma, Sayyid Battâl et ‘Omar al-No‘mân, S. 186f.; Steinbach, Ḏāt al-Himma, z.B. S. 76, Anm. 2, passim.

60 Vgl. Mélikoff, Al-Baṭṭāl, S. 1103; vgl. auch oben Anm. 7.

muslimischen Bevölkerung Legitimität zu verleihen.[61] Folglich ist die Erzählung vom glaubenskämpferischen Helden par excellence al-Baṭṭāl nicht allein als eine lokale arabische Form der Geschichtskonstruktion und Selbstvergewisserung zu werten, die von den Neuankömmlingen leicht in ihre eigene epische Tradition übernommen werden konnte. Sie ist insbesondere auch Ausdruck des ideologischen Humus', auf dem die Dānišmendiden ihre dezidiert am Ideal des Glaubenskampfes ausgerichtete Herrschaft begründeten.[62] Zu bedenken ist hierbei, dass sich religiöse Orientierung und politischer Pragmatismus für die kriegerischen Turkmenen und ihre dānišmendidische Führerschaft keinesfalls widersprachen. Angesichts der durch die Kreuzzüge zunehmend komplexer gewordenen politischen und militärischen Situation im südostanatolisch-nordsyrischen Raum muss vielmehr davon ausgegangen werden, dass sich beide Bereiche in starkem Maße gegenseitig bedingten. Diese Haltung ist im Übrigen keine Besonderheit der Dānišmendiden. Auch die Osmanen haben sich zum Zweck der Legitimation ihrer Praxis von Herrschaftssicherung und -ausbreitung weidlich des Glaubenskampfmotivs bedient, ganz gleich, ob sich ihre Begehrlichkeiten auf das Territorium christlicher oder muslimischer Nachbarn richteten.[63]

Es lässt sich folgern, dass die turkmenischen Migranten der frühen Landnahmezeit in erster Linie als kriegerische Hirten und nicht als Verteidiger oder Verbreiter irgendeines Glaubens nach Anatolien kamen. Erst die Auseinandersetzung mit einer straflos zu bedrängenden autochthonen nichtmuslimischen Bevölkerung im Verbund mit der Notwendigkeit, sich die Weidegründe Anatoliens zu sichern, wobei es auch den autochthonen, d.h. christlichen Widerstand zu brechen galt, und die Übernahme einer bereits

---

61 Vgl. Kafadar, Between, S. 66.

62 Vgl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 170; Wittek, Deux chapitres, S. 296; Rustam Shukurov, Turkoman and Byzantine Self-Identity. Some Reflections on the Logic of Title-Making in Twelfth- and Thirteenth-Century Anatolia, in: Eastmond (Hrsg.), Easter Approaches to Byzantium, S. 259–277; Steinbach, Ḏāt al-Himma, S. 33–92.

63 Klarheit vermittelt hier eine Gegenüberstellung der Bewertung der Osmanen in den frühosmanischen Chroniken, der Karamanenchronik des Šikārī und des *Bazm-u Razm* des 'Azīz b. Ardašīr Astarabādī. Eine Zusammenfassung des diesbezüglichen Forschungsstands liefert Kafadar, Between. Eine Diskussion der osmanischen Legitimationsstragien bietet Imber, Ottoman Dynastic Myth.

etablierten arabisch-islamischen Tradition des Feindbildes vom Christen gab ihnen ein spezifisches Bewusstsein ihrer Zugehörigkeit zum Islam.[64]

Wie sich dieses Bewusstsein en détail gestaltete, muss ungeklärt bleiben. Gleiches gilt für die Frage nach den Entwicklungsstationen und der Gestaltung der ältesten Verschriftungen der türkischen Baṭṭāl-Überlieferungen. Die älteste bislang zur Verfügung stehende Baṭṭālnāme-Handschrift ist ein Produkt osmanischer Zeit. Die zutreffende Einschätzung Ernst Werners, dass das Baṭṭālnāme „*nicht den Geist des Arabertums im 9. und 10.* [Jahrhundert]*, sondern die Vorstellungswelt des türkischen Ghāzītums im 14. und 15.*“[65] Jahrhundert ausstrahlt, weist gleichzeitig auch auf die dazwischen liegende Lücke von ca. drei Jahrhunderten hin, in denen sich die Transformation Anatoliens zum überwiegenden Teil abspielte. Das Baṭṭālnāme ist demzufolge nur bedingt als Quelle für die Selbst- und Fremdwahrnehmung turkophoner Muslime während dieses Zeitraums zu werten. Allein, der Vergleich mit dem Ḍāt al-Himma kann Rückschlüsse darauf zulassen, welche Bilder und Bewertungen den türkischen Rezipienten der al-Baṭṭāl-Überlieferung beachtens- und bewahrenswert erschienen. Doch auch hier gilt es, keiner voreiligen Empathie zu erliegen[66] und die verfügbare (älteste) Handschrift des Baṭṭālnāme als kanonische Version zu werten.[67] Denn die Verantwortung für die Verfasstheit des Baṭṭālnāme und der in ihm vermittelten Wertungen und Deutungen kann keinem einzelnen Bearbeiter oder gar Autor einer ganz bestimmten Periode zugewiesen werden.[68] Vielmehr ist das Werk das Ergebnis einer langen Entwicklung, in der das sukzessive islamisierte und turkisierte Anatolien seinerseits von tief greifenden Veränderungen bestimmt war. Innerhalb dieser Zeitspanne wurde das Wissen über den glaubenskriegerischen Helden Sayyid Baṭṭāl Ġāzī von einer Vielzahl an Erzählern einem ebenfalls unterschiedlichen Publikum dargeboten, das sich aus den unteren und mittleren Schichten der turkophonen Stadtbevölkerungen im seldschukischen und postseldschukischen Anatolien, der turkopho-

---

64 Sämtliche Feststellungen Steinbachs über das Christen- bzw. Feindesbild des Ḍāt a-Himma gelten uneingeschränkt auch für das Baṭṭālnāme.

65 Werner, Geburt einer Grossmacht, S. 89, Anm. 51.

66 Vgl. Burke, Stärken und Schwächen, S. 132f.

67 Vgl. Dedes, Einführung, S. 87.

68 Vgl. hierzu Michael M. Bachtin, Untersuchungen zur Poetik und Theorie des Romans, Berlin/Weimar 1986, S. 342.

nen ruralen Bevölkerung und nicht zuletzt aus den Kriegern in den sich stetig nach Westen verlagernden Grenzmarken zusammensetze. Das reziproke Verhältnis zwischen Text und Rezipient hat dabei unweigerlich zu Veränderungen in der Überlieferung geführt.[69] Vor diesem Hintergrund bietet die vorliegende osmanische Redaktion lediglich *ein* Standbild, das durch seine verschriftete Existenz offensichtlich jedoch von referentieller Bedeutung[70] für die Produktion späterer Handschriften war.[71] Beim gegenwärtigen handschriftlichen Bestand bleibt ungeklärt, wie ältere Formen beschaffen waren: ob sie alle Episoden des hier behandelten Baṭṭālnāme oder sogar weitere enthielten[72], und auch, ob die Gestalt des Helden stets aus der gleichen Mischung aus Krieger, Gelehrtem und quasi-Heiligem bestand und nicht mehr dem Bild des eher profanen Kriegerhelden des Dānišmendnāme entsprach.[73]

Die bislang geäußerten Annahmen ergeben sich aus der Einschätzung, dass mit dem Baṭṭālnāme ein mündlich-formulaischer Text vorliegt, der sich in erster Linie an ein an mündliche Dichtung gewohntes Publikum wandte. Die

---

69 Kafadar betont das Desiderat einer genaueren interdiszipliären Untersuchung der Transformation von Narrativen in Raum und Zeit anhand des Baṭṭālnāme. Vgl. ders., Between, S. 64. In unterschiedlichem Maße umgesetzt finden sich Ansätze hierzu z.B. bei Köksal, Tip ve Motif; Dedes, Einführung, S. 1–84.

70 Zur gesellschafts- und machtpolitischen Bedeutung von Verschriftung mündlichen Überlieferungsguts vgl. Kap. I.2.2., S. 60f., 76f.

71 Dedes meint hierzu: „The anonymous compiler of the Battalname would […] have to be mentioned as an example of a creative qissakhwan whose work was then performed and transmitted by mostly reproductive qissakhwans.“ Hierbei stützt er sich auf den Vergleich der Handschrift von 1436–37 mit späteren Versionen und kommt zu dem Schluss: „On the evidence of the text and manuscripts, the qissakhwans used texts that ‘reproduced’ the composition of the Battalname recorded in writing in 1436–7 (the date of the earlier manuscripts) without excessively recombining or adding similar material.“, Dedes, Einführung S. 76, 79. Zur Frage der *Versteifung* vgl. Kap. I.2.2., S. 70f.

72 Dies scheint insofern wahrscheinlich, als drei von Dedes zum Vergleich herangezogene Handschriften aus dem 16. und 17. Jahrhundert Episoden beinhalten, die in der älteren Handschrift fehlen. Diese gehen womöglich auf noch älteres Material zurück. Es sei zu bedenken, dass „later manuscripts are not necessarily inferior (recentiores non deteriores)“. Vgl. Dedes, Einführung, S. 86.

73 Vgl. hierzu auch ebd., S. 76ff.

Belege hierfür liefert der Text.[74] So sind einzelne, voneinander graphisch nicht abgesetzte Episoden[75] oft als *mağlīs* bezeichnet, d.h. als Sitzung, Zusammenkunft einer Hörergemeinschaft, die dem Vortrag des jeweiligen Kapitels oder einzelner Episoden lauscht.[76] Zudem finden sich im Text immer wieder Hinweise auf namentlich nicht identifizierte mündliche Gewährsmänner.[77] Gemeint ist hiermit die große anonyme Gruppe von Überlieferern, die Ibn Bībī verächtlich als gewerbsmäßige Erzähler diskreditierte. Auch finden sich Kapitel, deren einzelne Episoden keine fortlaufende Einheit bilden, sondern vom Erzähler in beliebiger Reihenfolge vorgetragen werden konnten, ohne dass sich dadurch der eigentliche Ablauf veränderte. Weitere Hinweise auf die konzeptionelle Mündlichkeit liefern auch die zahllosen dramatischen und bisweilen komischen Momente[78], die jeweils kurze aber eindrucksvolle Ausmalung der jeweiligen Szenerie, die zum Teil minutiöse Darstellung der Zweikämpfe des Helden[79], die Einschübe direkter

---

74 Zu den Elementen oraler und literater Tradition im Baṭṭālnāme vgl. Dedes, Einführung, S. 68–86, 89.

75 „The *meclis* headings […] do not formally introduce a break or a new story, but simply break the narrative". Dedes, Einführung, S. 91.

76 Vgl. hierzu auch die ausführliche Diskussion in ebd., S. 75f., 79–84 und insb. 89ff.

77 Baṭṭālnāme, vgl. z.B. S. 344 (104)/P1[7a], 390 (136)/A62, 403 (147)/A84, 439 (176)/A144, 447 (184)/A159, 457 (192)/A176, 486 (217)/A223, 497 (227)/A243, 518 (248)/A284, 545 (272)/A333. Auch der Held wird als Gewährsmann angeführt, etwa in der Episode, die seine Gefangenschaft in der „Höllengrube" („čāh-i ǧehennem") beschreibt. Vgl. S. 526 (255)/A300, 529 (257)/A304.
Der einzige namentlich genannte Überlieferer ist ein gewisser Abū 'l-Muḥḍif [aš-]Šāmī [vgl. Baṭṭālnāme S. 418 (159)/A110]. Dedes erkennt hierin einen Überlieferer bzw. Redakteur des Ḍāt al-Himma, dessen Name von den türkischen Bearbeitern übernommen wurde. Vgl. Baṭṭālnāme S. 635f., Anm. zu A 110.

78 Unter den zahllosen Beispielen sei hier verwiesen auf Baṭṭālnāme, S. 473 (205)/A202, 548 (275)/A340.

79 Insbesondere die Kampfszenen sind sehr lebendig und drastisch gezeichnet. Hier spritzen Ströme von Blut und Hirn, Körperteile fliegen durch die Luft, Menschen werden nicht nur in Stücke, sondern in Fetzen gehauen, der Held geht unter die Gegner wie die Sense in das Korn. So etwa Baṭṭālnāme, S. 363 (116)/P[17b]: *„Ca'fer* […] *kime kim qılıç ururdı iki pāre qılurdı kime kim gürz vursa ḫürd ü ḫaṣḫāṣ iderdi. Ṣağından ḫamle qılub kāfirüñ ṣolına çıqardı her qanqı alāya uğrasa ṭār ü mār iderdi."* Vgl. auch z.B. S. 342ff. (103ff.)/A5–P1[6b], 361 (114f.)/A22–24, 385 (131–2)/A53–54. Vgl. hierzu auch Tadeusz Majda, Stereotyped Expressions in Early Turkish Epic Poetry. Descriptions of Battle Com-

Rede[80] (auch des Helden), aber auch die nachdrücklichen Appelle an die Glaubensfestigkeit und rituelle Treue des Publikums.[81] Diese entfalten ihre Wirkung erst durch den lebendigen Vortrag, den zu leisten in erster Linie Sache geübter und gewerbsmäßiger Erzähler war, welche den Stoff gut kannten und ihr Publikum mindestens ebenso gut einzuschätzen wussten.[82] Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der anonyme Redakteur des vorliegenden Baṭṭālnāme selbst ein solcher *meddāḥ* oder *qiṣṣaḫʷān* war und aus einer Auswahl bekannter Episoden und Geschichten ein Vortragsmanuskript verfertigte.[83] Diese Vermutung wird auch durch zahlreiche Leerstellen im Manuskript, die für Illustrationen vorgesehen waren, unterstützt.[84]

II.3.6. Zur sozialen Verortung der Quelle

Der Begriff ‚Volksroman' ist weniger als gattungsmäßige Kategorie, sondern vielmehr als Hinweis auf die soziale Zugehörigkeit der entsprechenden

---

mencement, Preparing Armies for Attack, Withdrawal and Duels, ROr 58 (2005), S. 111–116.

80 Vgl. Baṭṭālnāme, z.B. S. 350 (107)/A8, 430 (170)/A131, 526 (255)/A300.

81 Hierzu gehört auch, dass Baṭṭāl Ġāzī vor und während eines Kampfs stets Gott und den Propheten anruft und seine Waffen im Namen Gottes und des Propheten schwingt. Erst hierdurch ist er in der Lage, auch die unüberwindlichsten Krieger zu besiegen, von denen es auf gegnerischer Seite nur so wimmelt. Dies geschieht etwa im Falle des Kibriyanos, der eine Keule von 500 Batman Gewicht schwingt. Sie schützt ihn allerdings nicht davor, dass Baṭṭāl Ġāzī sein Gehirn verspritzt. [Vgl. Baṭṭālnāme, S. 363 (116)/P^{17b}; zur Gewichtseinheit batman vgl. Walther Hinz, Islamische Masse und Gewichte, Handbuch der Orientalistik, Ergänzungsband 1, Heft 1, Leiden/Köln 1970, siehe unter Stichwort männ, S. 16–22.] Den berggleichen Ermiyanos, Bruder des Kibriyanos, reißt er gar mitsamt seiner Rüstung „wie einen Apfel aus dem Sattel", um ihn dann, in die Luft geworfen, mit dem Schwert in zwei Teile zu hauen. Vgl. ebd., S. 362 (116)/A24.

82 Zur Performanz der gewerbsmäßigen Erzähler vgl. Uplegger, Volksschauspiel; Özdemir Nutku, Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri, Ankara 1976; Ders., Meddah, DİA Bd. 28, S. 293f.; Dedes, Einführung, S. 51–62. Im Zusammenhang des Baṭṭālnāme vgl. auch Boratav, L'Épopée et la "Ḥikāye", in: PTF, Bd. 2, S. 11–44, hier S. 14.

83 Vgl. auch Dedes, Einführung, S. 77 und 79.

84 „Considering that the manuscript quite probably circulated among storytellers who would have performed in familiar settings not unlike those of later coffee-houses, it is possible that the illustrations would have been appreciated by the limited audience". Dedes, Einführung, S. 89.

Quelle zu verstehen.[85] So gelten die diesbezüglichen Bemerkungen Steinbachs zum arabischen Volksroman durchaus auch für das Baṭṭālnāme. Auch hier liegt ein Text vor, dessen Inhalt *„aus dem Volk gewachsen"*[86] ist und der eine *„romanhafte Darstellung von Ereignissen aus der* […] *Geschichte* [repräsentiert]*, welche geeignet* [ist]*, die breite Masse zu unterhalten und* […] *zu begeistern."*[87] Dass das Baṭṭālnāme ein Mosaik darstellt, welches Elemente aus verschiedenen Zeiten und Quellen zu einem Ganzen fügt[88], ist eine Folge dieses *Aus-dem-Volk-Wachsens*, wobei auch hier wieder auf die Rolle der Erzähler verwiesen sein muss. Schließlich waren letztlich sie es, die für die Amalgamierung unterschiedlicher Elemente bzw. die kunstvolle, sukzessive Integration der Vorstellungen und Wünsche ihrer jeweiligen Hörerschaft in einen bereits gegebenen Bestand an Überlieferungen verantwortlich waren. Neben den ursprünglichen Bestandteilen der arabischen Vorlage finden sich im Baṭṭālnāme so auch Elemente aus dem Šāhnāme[89] bzw. der

---

85 Es sei an dieser Stelle auch verwiesen auf Bachtin, Poetik und Theorie, hier S. 333–344 und 465–506.

86 Steinbach, Ḏāt al-Himma, S. 3; Für den Stellenwert religiös konnotierter Heldenüberlieferung, insbesondere auch der al-Baṭṭāl-Überlieferung für das religiöse Selbstverständnis breiter Massen der mittelalterlich-arabischen Gesellschaft vgl. Rudi Paret, Die Geschichte des Islams im Spiegel der arabischen Volksliteratur, Tübingen 1927; Ders., Die legendäre Maghāzi-Literatur, Tübingen 1930.

87 Steinbach, Ḏāt al-Himma, S. 10 und S. 21.

88 Vgl. Mélikoff, Baṭṭālnāme, S. 1104. Dies sind neben den Elementen der arabischen Vorlagen Einflüsse volkstümlicher türkischer Vorstellungen, persischer Abenteuergeschichten und Heldenerzählungen (fairy stories and epic tales), und popularisierten, volkstümlichen Versionen des Šāhnāme sowie heterodox-islamische Vorstellungen aus semireligiösen Volksromanen wie dem Abū Muslimnāme.

89 Baṭṭāl empfängt z.B. die Lanze des (Kay) Qawūs [Baṭṭālnāme, S. 340 (102)/A2], er trägt den Schild des Gūštasp [ebd., S. 361 (114)/A23], führt das Schwert Ḏaḥḥāks [passim] und eine Keule gleich der des Sām [z.B. S. 532 (260)/A310]. Auch wird er mit Rustam verglichen [z.B. 513 (243)/A274, hier aus dem Mund der byzantinischen Prinzessin Katāyūn] oder als fähiger denn tausend Rustams und Narimāns beschrieben [471 (204)/A199]. Im Falle von Ṭahamtan, eigentlich einer der Namen Rustams, und Suhrāb, im Šāhnāma Sohn Rustams, zeigt sich dagegen, dass die dem Šāhnāme entstammenden Namen durchaus auch willkürlich verwendet wurden. Der Grund hierfür ist wohl weniger in einer bewussten Absicht als vielmehr in den nur oberflächlichen Kenntnissen der Erzähler und ihrer Hörerschaft zu suchen, denen zwar der Namensbestand des Epos, nicht aber immer deren entsprechende Zuordnungen und Rollen bekannt gewesen zu sein scheinen. So wird im Baṭṭālnāme aus Ṭahamtan „einer der Söhne Rustams" und auch ein Parteigänger

persischen Mythologie[90], dem Abū Muslimnāme[91], dem Ḥamzanāme[92] und anderen persisch-islamischen Heldenerzählungen[93] sowie auch vorislamisch-oġuzische Vorstellungen[94]. Dies gilt insbesondere für die Fähigkeiten, Attri-

---

der Byzantiner, der wider die Muslime streitet [476 (208)/A209]. Ähnlich verhält es sich auch mit Ḥamīrān und dessen Tochter ʻĀden Bānū. Der Name Ḥamīrān geht auf den Landes- bzw. Herrschernamen (Dašt-e) Ḥamawīrān aus dem Šāhnāme zurück, dass vermutlich Jemen meint. Hieraus erklärt sich auch der ungewöhnliche Name der Tochter *ʻĀden Bānū*. Nichtsdestoweniger präsentiert das Baṭṭālnāme Vater und Tochter als Byzantiner, wobei ʻĀden Bānū schliesslich konvertiert und als dann muslimische Brunhilde zu einer bedeutende Stütze des Helden wird.

90 Dies ist z.B. der Fall bei Dämonen [Baṭṭālnāme, z.B. S. 503–506 (233–235)/A255–260], Hexen und Zauberern [z.B. S. 443 (180)/A152, 457–459 (192–193)/A176–179, 461–463 (195–197)/A182–185, 521–522 (250–252)/A289–292, 536–546 (264–274)/A318–336, 553–554 (281–282)/A352–353, 570–575 (298–302)/A388–396, 596–601 (321–325)/A436–440] und Feen bzw. guten Geistern [z.B. S. 574–576 (301–303)/A395–398, 590–591 (316–317)/A426–427, 600–607 (325–332)/A439–452]. Zwar finden sich solche Elemente auch in der koranischen Erzählung über Salomo, es ist jedoch wahrscheinlicher dies auf die Ǧamšīd-Sage des Šāhnāme zurückzuführen. Vgl. hierzu auch Hasan Özdemir, Die altosmanischen Chroniken als Quelle zur türkischen Volkskunde, (Islamkundliche Untersuchungen: 32), Freiburg 1975, z.B. S. 116f.

91 Der Kalif sendet zum Entsatz Malatyas den Schwestersohn des Abū Muslim namens ʻAlī b. Ḫwarazmī bzw. ʻAlī b. Miḍrāb. Dieser ist insoweit eine Ausnahmeerscheinung, als er, bedingt durch seine Abkunft von Abū Muslim, in der Lage ist, Baṭṭāl Ġāzī kurzzeitig im Kampf zu vertreten [Baṭṭālnāme, S. 425–427 (165–167)/A122–125, 531–532 (260)/A310]. Vgl. hierzu auch die Diskussion bei Mélikoff, La Geste, Bd. I, S. 161–167.

92 Baṭṭāl Ġāzīs Kriegsschrei wird als „ḥamzāvārī", d.h. gleich dem des Ḥamza, beschrieben [Baṭṭālnāme, S. 532 (261)/A311]. Er trägt die Waffen des *amīr al-muslimīn* (!) Ḥamza [z.B. S. 340 (102)/A2] und legt spontan und fehlerlos dessen komplizierte, aus insgesamt 36 Einzelteilen bestehende Rüstung an [S. 359 (112)/A19]. Zum Kriegsschrei und seiner Bedeutung bei den türkisch-mongolischen Nomaden vgl. Lawrence Krader, Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads, (Uralic and Altaic Series; 20), The Hague 1963, S. 327. An Baṭṭāl Ġāzīs allseits bekanntem Kriegsschrei (nāra) erkennen ihn die Gegner schon von weitem, werden eingeschüchtert oder verlieren gar die Besinnung. [Baṭṭālnāme, z.B. S. 363 (115)/D[19a], 402 (145)/A81, 532 (261)/A311.] Der genaue Wortlaut dieses Schreis wird im Text nicht genannt, vielleicht handelt es sich um eine besondere Anrufung Gottes oder das Einheitsbekenntnis? Vermutlich variierten die Erzähler diesen Ruf, je nach dem vor welchem Publikum der Vortrag stattfand.

93 Vgl. Mélikoff, La Geste, Bd. I. S. 41–47; Dedes, S. 36–42.

94 So etwa die Episode, in der Baṭṭāl zwei Prinzessinnen aus der Gewalt der Qıl Baraqlar befreit, eines hundsköpfigen Volkes, das auf einer unbekannten Insel lebt [vgl. Baṭṭālnāme, S. 568–575 (295–302)/A382–397]. Vgl. hierzu auch Karl Jahn, Die Geschich-

bute und Waffen Sayyid Baṭṭāl Ġāzīs, der in sich somit verschiedene, ursprünglich voneinander unabhängige, aber den Rezipienten im Einzelnen bekannte Heldenbilder vereint.[95] Dies geschieht freilich in einer bisweilen ans barocke grenzenden Form, die den Helden oft nur als Summe dieser Eigenschaften bzw. als Konzentrationspunkt verschiedener Qualitäten erscheinen lässt. Es drängt sich hier das Bild eines Weihnachtsbaums auf, der in kunstvoller, aber überladener Weise mit dem Adventsschmuck verschie-

---

te der Oġuzen des Rašīd ad-Dīn, (Forschungen zur Islamischen Philologie und Kulturgeschichte; 4), Wien 1969, S. 24ff. Die Attraktivität der Geschichte von den Kynocephalen belegt im Übrigen auch Yazığıoğlu Aḥmad Bīğān in seinem Dürr-i Meknūn. Er führt sie allerdings nicht unter der türkischen Bezeichnung Qıl Baraqlar auf, sondern verwendet das persische Wort „segsār", vgl. Kaptein (Hrsg./Bearb.), Dürr-i Meknûn, S. 159, § 6.41. Mélikoff erkennt in der Fähigkeit Baṭṭāl Ġāzīs die Elemente zu beschwören bzw. in der unmittelbaren Entsprechung Gottes auf ein diesbezügliches Gebet des Helden „Relikte schamanistischer Glaubensvorstellungen, heidnischer Gottheiten und die Überreste einer primitiven Geisterwelt, von denen die türkische epische Literatur" überquelle. Vgl. Mélikoff, La Geste, Bd. I, S. 162. Hierzu gehört vermutlich auch die Vorstellung von Aškar, dem sakrosankten Pferd des Ḥamza, das schließlich in den Dienst des Baṭṭāl Ġāzī gelangt. Aškar erscheint kaum als reelles Pferd, sondern als ein mit einer sakralen Aura umgebenes Reittier, das eher den Charakter eines Kampfgenossen trägt. [Vgl. hierzu Kafadar, Between, S. 63.] Eine Entsprechung hierzu bildet z.B. die Lobrede des Bamsı Beyrek, eines Helden aus dem KDK, an sein Pferd: *„Nicht Pferd nenn ich dich, sondern Bruder, besser als mein Bruder* […] *Gefährte nenn ich dich, besser als mein Gefährte"*. Vgl. KDK (Tezcan(Boeschoten), S. 82, (e. Ü.). Zum Motiv des Pferdes in der Tradition türkischer Epen vgl. z.B. Abdülkadir İnan, Dede Korkut Kitabındaki bāzı Motifler ve Kelimelere ait Notlar, in: Ders., Makaleler ve İncelemeler, (TTKY VII. Seri – Sa. 51), Ankara 1968, S. 173–190, hier S. 182ff.; Köksal, Tip ve Motif, S. 132–137; Julian Baldick, Animal and Shaman. Ancient Religions of Central Asia, New York 2000, z.B. S. 87. Ein u.a. auch aus bektāšitischen Hagiographien bekanntes Motiv ist das des Hirsches, der seinen Jäger zu einem Schatz, einer Person oder seinem Schicksal führt. [Vgl. Baṭṭālnāme, S. 339 (101)/A1, 341 (103)/A4]. Zur Herkunft dieses Motivs vgl. z.B. Ahmet Yaşar Ocak, Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri, (Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri), 2. erw. u. überarb. Aufl. İstanbul 2000, S. 207–220. Zu weiteren Motiven im Baṭṭālnāme, die auch auf volkstümliche oġuzische bzw. turkmenische Vorstellungen zurückgehen können vgl. Köksal, Tip ve Motif, passim.

[95] Nach seinem ersten großen Sieg über die Ungläubigen schickt der Kalif dem jungen Baṭṭāl Ġāzī auch noch den Turban des (amir al-mu'minīn!) Ḥusayn, das Schwert des Muḥammad (b. al-)Ḥanafī(ya), die Lanze des Landuḥ und das Banner des Kalifen 'Umar. Vgl. Baṭṭālnāme, S. 366 (118)/A28.

dener Epochen und Kulturen behängt ist und doch ein geschlossenes Bild abgibt.

Die Bezeichnung Baṭṭālnāme, d.h. das Buch oder die Erzählung von Baṭṭāl (arab. Held, Vorkämpfer) verleitet zu der Annahme, dass wir es bei diesem Volksroman mit einem festen Bestand kanonisierter, d.h. in einer bestimmten Form schriftlich fixierter Überlieferungen zu tun haben. Dies ist jedoch nicht der Fall. Die Überlieferungen über den Helden Sayyid Baṭṭāl Ġāzī tauchen unter verschiedenen Bezeichnungen auf, die zur Zu- bzw. Einordnung des in den Überlieferungen vermittelten Wissens beitragen. Verschiedene Handschriften des Textes sind betitelt als ‚*Manāqib-i Baṭṭāl Ġāzī*'[96], ‚*Sīret-i Baṭṭāl Ġāzī*'[97], ‚*Ḥikāyet-i Baṭṭāl Ġāzī*' oder ‚*Kitab-i Baṭṭāl Ġāzī*', wobei dem Namen des Helden oft auch ehrende Titel wie Sulṭān oder Ḥaḍrat vorgestellt sind.[98] Der Begriff Baṭṭālnāme ist demnach als eine Sammelbezeichnung für Überlieferungen aufzufassen, die die Vergegenwärtigung des heldischen und bisweilen quasi-heiligen, exemplarischen Persönlichkeitsideals Sayyid Baṭṭāl Ġāzī zum Gegenstand haben.[99] Die Verbreitung dieses spezifischen Heldenbildes über ganz Anatolien und darüber hinaus[100] bezeugt die starke Anziehungskraft dieser Heldenfigur über weite geographische und lange Zeiträume hinweg. Die konkrete Performanz dieses *Wissens* konnte dabei je nach Publikum und/oder Anlass unterschiedliche Gewichtungen aufweisen.

Sicher ist, dass Überlieferungen über das Leben und Wirken des Sayyid Baṭṭāl Ġāzi zum identitätsstiftenden und motivationalen Wissensbestand der turkophonen Grenz-, d.h. Glaubenskrieger gehörte. In diesem Zusammenhang gilt es zu betonen, dass das kulturelle Leben in den Grenzregionen des hoch- und spätmittelalterlichen Kleinasien vornehmlich von mündlichen

---

96 Zum Begriff ‚manāqib' vgl. Kap. I.2.3., Anm. 12.

97 Vgl. hierzu Steinbach, Ḍāt al-Himma, S. 93f.

98 Für eine Übersicht der Handschriften und Drucke vgl. Hasan Köksal, Battalnâmelerde Tip ve Motif Yapısı, (Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları; 59, Halk Edebiyatı Dizisi; 10), Ankara 1984, S. 17–21.

99 Dedes bemerkt hierzu: „The title *Battal-name* […] is not, as far as I could determine, used on any pre-seventeenth-century manuscript.", Dedes, Einführung, S. 86.

100 Vgl. z.B. M. F. Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 9. Aufl., Ankara 2003, S. 225, Anm. 74; Ocak, Battalnâme, S. 207; Ders., Battal Gazi, DİA, Bd. 2, S. 204f., hier 205.

Traditionen und Überlieferungen geprägt war. In den städtischen Regionen des ehemaligen Seldschukengebiets herrschte dagegen die Schriftlichkeit vor. Den eindrücklichsten Hinweis auf das Verhältnis dieser beiden kulturellen Sphären vermittelt Ibn Bībī mit seiner vehementen Ablehnung mündlicher Überlieferungen, die er mehr oder weniger als Lügenmärchen abkanzelt. Die kriegerischen Turkmenen fanden ihre Vorstellungs- und Lebenswelt dagegen vorzüglich in den mündlichen Überlieferungen über exemplarische Persönlichkeitsideale und ihre Bewältigung von Leben in einem vom Glaubenskampf geprägten Kosmos wieder.[101] Nicht zu unterschätzen ist hierbei auch die Auffassung vom Baṭṭālnāme als eines historischen Tatsachenberichts. Beredt ist in diesem Zusammenhang die zwanglose Verwertung von Teilen der Überlieferung durch die osmanische Geschichtsschreibung und Übertragungen von Motiven dieser Heldenerzählung auf andere heldisch-hagiographische Biographien. Die anonymen frühosmanischen Chroniken berichten etwa von einer Eroberung Konstantinopels durch (Harūn ar-Rašīd und) Baṭṭāl Ġāzī.[102] Ähnliches findet sich auch bei Evliya Çelebi, wobei anzunehmen ist, dass er seine Information dem Baṭṭālnāme und nicht den anonymen Chroniken entnahm. Denn Evliya bietet eine Darstellung, die über das vom Anonymus gesagte hinausgeht und eine direkte Entsprechung im Baṭṭālnāme hat.[103]

Auf der anderen Seite konnten die Überlieferungen aber auch einen stärker hagiographischen Charakter tragen, was sich mitunter darin zeigt, dass der Held zum Gegenstand kultischer Verehrung, insbesondere im Milieu der Qalandariyya und Bektāšiyya wurde.[104] Nicht zuletzt wird der Vortrag, denn es handelt sich beim Baṭṭālnāme um einen Vortragstext, aber auch schlicht der allgemeinen Erbauung und Unterhaltung gedient haben.[105]

---

[101] Zum kulturellen Leben in den Grenzregionen und zur Bedeutung mündlicher Überlieferungen, insbesondere historiographischer Art vgl. Kafadar, Between, S. 62.

[102] Vgl. Anonymus (Giese), S. 146; siehe auch Stéphane Yérasimos, La Fondation de Constantinople et de Saint-Sophie dans les Traditions Turques, Paris 1990, S. 46–47, 180–182.

[103] Vgl. Dedes, S. 23.

[104] Zur kultischen Verehrung Sayyid Baṭṭāl Ġāzīs und der zentralen Kultstätte vgl. Kafadar, Between Two Worlds, S. 92–93; Suraiya Faroqhi, Seyyid Gazi Revisited: The Foundation as Seen through the Sixteenth- and Seventeenth-Century Documents, Turcica 13 (1981), S. 90–112; Dedes, S. 16–22.

[105] Klaus Sagaster berichtet, wie Anfang der Achtziger Jahre ein Bauer und Zimmermann in Baltistan auf die Frage, warum die Geschichte des (buddhistischen) Kesar, der Züge des

Deutlich erkennbar ist aber auch der erzieherische Charakter des Werks. Die allenthalben in den Text eingearbeiteten Verweise auf die sunnitische Rechtgläubigkeit Baṭṭāl Ġāzīs und seiner engsten Genossen, wie auch die synonyme Verwendung des Ausdrucks ‚Sunnī' für Muslim verweisen wiederum auf die im Westanatolien des 14. und 15. Jahrhunderts allgemeine Entwicklung der von den Fürstenhöfen forcierten Stärkung des gelehrten Islams sunnitischer Prägung bei gleichzeitiger Orientierung an den Vorgaben des Gesetzesislam.[106] Das Iskendernāme des Aḥmedī ist z.B. Teil dieser Entwicklung. Auch das Aufkommen von religiösen Handbüchern (*'ilm-i ḥāl*) im Westanatolien des 14. und 15. Jahrhunderts, in denen die rechtlichen und ethischen Bestimmungen u.a. des Glaubenskampfs in einfacher türkischer Sprache dargelegt werden, die auch dem ungebildeten (Glaubens-)Krieger verständlich waren[107], oder das im 14. Jahrhundert verfasste Ġarībnāme des 'Āšıqpaša[108] sind Ausdruck des Versuchs gebildeter (turkophoner) Eliten, die an heterodoxen Vorstellungen orientierte rurale türkischsprachige Bevölkerung bzw. diejenige der kriegerischen Grenzregionen an die sunniti-

---

Dağğāl ausweist, so beliebt sei, folgende Antwort lieferte: „Wir erzählen die Geschichte […] immer wieder, um die muslimische Gemeinde zu warnen […]. Wir sollten immer bereit sein, uns zu verteidigen und die islamische Lebensweise zu schützen. Aber natürlich erzählen wir die Geschichte […] auch deshalb, weil sie so spannend ist und voller Abenteuer und Kampf.", Klaus Sagaster, Kesar der islamische Antichrist, in: Ders. und Michael Weiers, Doumenta Barbarorum, Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag, (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica; 18), Wiesbaden 1983, S. 341–348, hier S. 346.

106 Vgl. hierzu Kafadar, Between, S. 64f.

107 Vgl. hierzu etwa Şinasi Tekin, XIV. Yüzyılda Yazılmış Gazilik Tarikası „Gâziliğin Yolları" Adlı Bir Eski Anadolu Türkçesi Metni ve Gazâ/Cihâd Kavramları Hakkında, in: Carolyn I. Cross (Hrsg.), Gerhard Doerfer Festschrift. Essays presented to Gerhard Doerfer on his Seventieth Birthday by his Colleagues and Students, JTS 13 (1989), S. 139–204; zu diesem Themenbereich vgl. auch Kafadars, Between, S. 109–114.

108 'Alā' ad-Dīn 'Alī, genannt 'Āšıqpāšā (670/1272–733/1332–3). Zu Leben und Wirken vgl. Günay Kut und A. Y. Ocak, Âşık Paşa, DİA, Bd. 4, S. 1ff.; mit Einschränkung auch Fahir İz, 'Ashīḳ-Pasha, EI², Bd. 1, S. 698f.; İsmail E. Erünsal und A. Y. Ocak (Hrsg.), Elvan Çelebi, Menâkıbu'l-Kudsiyye Fî Menâsıbi'l-Ünsiyye. Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin Menkabevî Tarihi, (TTKY XVIII. Dizi – Sa. 12), Ankara 1995, S. LIX–LXIV. Das Ġarībnāme wurde herausgegeben von Kemal Yavuz, Âşık Paşa, Garib-nâme, (TTKY; 764), İstanbul 2000.

sche Orthodoxie der Städte heranzuführen.[109] Spätere Beispiele hierfür liefern die anonymen frühosmanischen Chroniken (Anonymus Giese)[110] und die Osmanengeschichte des Urūğ b. ʻĀdil[111]. Beide Werke legen z.B. großen Wert auf die Unterscheidung zwischen einem profanen Beutezug, der nicht religiös legitimiert ist, und dem göttlich sanktionierten Glaubenszug, der die selbstlose Unterwerfung des Einzelnen unter das göttliche Gebot und die Verachtung weltlichen Besitzes, d.h. möglicher Beute zur Voraussetzung hat. Eine etwas andere Perspektive nimmt dagegen ʻĀšıqpašazāde ein. In

---

[109] Die Gestalt des Wafāʾī-Scheichs und Literaten ʻĀšıqpaša hat hier exemplarischen Charakter. Die Einschätzung, dass es sich bei ʻĀšıqpaša um einen (mehr oder weniger) sunnitischen Mystiker handelt, geht zurück auf M. F. Köprülü. Ocak unterstreicht, dass sich Köprülü lediglich auf das noch nicht in ausreichendem Maße untersuchte Ġarībnāme stützte, und weist dagegen auf heterodoxes Gedankengut im apologetischen Werk *Manāqib al-Qudsiyya* des ʻĀšıqpaša-Verwandten und Wafāʾī-Scheichs Elwān Čelebi hin. Vgl. Erünsal/Ocak, Menâkıbu'l-Kudsiyye, S. XXIII–XXIV. In diese Richtung argumentierte bereits Björkmann. Er bemerkte, dass das Ġarībnāme zwar „im ganzen den sunnitischen Islam [zeige. Allerdings sei] die Frage, ob sich nicht doch heterodoxe Lehren darin spiegeln, […] noch nicht untersucht." Immerhin betont er, dass ʻĀšıqpaša, „obwohl […] Pantheist […], mit den Sunniten gut auszukommen" wußte. Walter Björkmann, Die altosmanische Literatur, in: PTF, Bd. 2, S. 403–426, hier S. 415. Dies deutet Ocak in einem jüngeren Artikel wiederum als das Ergebnis eines gesellschaftlichen (städtischen) Angleichungsprozesses, in dessen Zuge sich die Wafāʾiyya zunehmend orthodoxisiert habe, welcher spätestens zu Beginn des 15. Jahrhunderts als abgeschlossen gelten könne. Vgl. A. Y. Ocak, The Wafāʾī ṭarīqa (Wafāʾīyya) during and after the period of the Seldjuks of Turkey: A New Approach to the History of Popular Mysticism in Turkey, in: Gary Leiser (Hrsg./Übers.), Les Seldjoukides d'Anatolie, Mésogeios 25–26 (2005), Paris 2006, S. 209–248, hier S. 236. Leider beschäftigt sich Kemal Yavuz in seiner Ġarībnāme-Ausgabe nicht mit dieser Fragestellung. Auf die Orientierung der südwestanatolischen Beğliks Ḥamid, Ešref und Teke am sunnitischen Islam städtischer Prägung und ihre Beziehung zu Vertretern heterodoxer Vorstellungen, insbesondere der Bektāšiyya geht ein Flemming, Landschaftsgeschichte, vgl. z.B. S. 73f., 79f., 97, 116–119, passim. Die Begriffe Orthodoxie und Heterodoxie haben in diesem Zusammenhang zugegebenermaßen nur behelfsmäßigen Charakter. Eine Grenze zwischen Heterodoxie und Orthodoxie im Anatolien jener Zeit lässt sich so eindeutig, wie man sie sich wünscht, schlichtweg nicht ziehen. Vgl. hierzu Kap. I.2.3 Anm. 70.

[110] Friedrich Giese (Hrsg.), Die altosmanischen anonymen Chroniken, Band 1 (Text), Breslau 1922, Bd. 2 (Übers.), Leipzig 1925, im Folgenden Anonymus (Giese).

[111] Franz Babinger (Hrsg.), Die frühosmanischen Jahrbücher des Urudsch, (Quellenwerke des islamischen Schrifttums; 2), Hannover 1925.

seiner Chronik des Hauses Osman[112] vertritt er die Auffassung, dass jegliche militärische Aktion gegen Nichtmuslime grundsätzlich ein Glaubenskrieg sei. Die bei diesen Gelegenheiten eingebrachte Beute an Gut und Menschen wertet er als offenkundigen Beweis der göttlichen Gnade und als bereits diesseitige Belohnung für den heldenhaften Kampf im Dienste des Glaubens.[113] Hierbei ist zu bedenken, dass ʿĀšıqpašazāde (auch) die Stimme der traditionellen Glaubenskriegerschaft ergreift, die man im Zusammenhang mit den tief greifenden strukturellen Veränderungen zur Zeit Meḥmeds II. (1451–1481) und Bāyazīds II. (1481–1512) als Modernisierungsverlierer bezeichnen muss. Der Anonymus (Giese) und Urūğ sind in ihrer Ausrichtung dagegen weitgehend dem oben genannten zivilisatorischen Impetus ihrer Zeit verpflichtet. Das Baṭṭālnāme folgt ebenfalls dieser Diktion. Die Quelle erweist sich auch aus dieser Perspektive als Teil des im 14. und 15. Jahrhundert in Westanatolien herrschenden Zeitgeistes.

Ob und wieweit diese Haltung Bestandteil bereits älterer schriftlicher Versionen oder frei kursierender Formen von Baṭṭāl Ġāzī-Erzählungen war, ist beim gegenwärtigen handschriftlichen Bestand nicht zu bestimmen. Auch fehlen entsprechende Quellen aus früheren Epochen, die einen Vergleich zuließen. Kafadar bietet hierfür eine plausible Erklärung: *„It seems that as long as the frontiers were "in operation" as true frontiers, no one cared to put their "history" into writing. Whenever the central states believed they had reined in the centrifugal energies of the marches,* […] *they were keen to patronize the recording of frontier lore"*[114]. Es handelt sich beim vorliegenden Baṭṭālnāme demzufolge weniger um einen Text, der auf den Vortrag an den Lagerfeuern der Glaubenskrieger beschränkt war, sondern sich auch

---

[112] Friedrich Giese (Hrsg.), Die altosmanische Chronik des ʿĀšıḳpašazāde auf Grund mehrerer neuentdeckter Handschriften herausgegeben, Leipzig 1929, im Folgenden Apz (Giese); Richard F. Kreutel (Übers.), Vom Hirtenzelt zur Hohen Pforte. Frühzeit und Aufstieg des Osmanenreiches nach der Chronik „Denkwürdigkeiten und Zeitläufte des Hauses ʿOsman" vom Derwisch Ahmed, genannt ʿAşık-Paşa-Sohn, Graz, Wien, Köln 1959, im Folgenden Apz (Kreutel).

[113] Allenthalben spielt die auf den osmanischen Eroberungszügen auf dem Balkan erbrachte Beute, neben der idealisierten *Islamisierung*, d.h. osmanischen Eroberung des Gebiets, bei ʿĀšıqpašazāde die Hauptrolle.

[114] Kafadar, Between, S. 65.

(oder gar vor allem?) an ein städtisches Publikum wandte.[115] Dies mag auf den ersten Blick verwundern, da doch das Bild eines individuellen (glaubens-)kämpferischen Helden und die selbstbestätigende Darstellung seiner zahlreichen kriegerischen (und amourösen) Abenteuer im Mittelpunkt des Werks zu stehen und somit allein ein bestimmtes Kriegerideal abzubilden scheint. Dies ist jedoch nur bedingt der Fall. Steinbach betont, dass

> „die Helden nicht als Individuen nach ihren eigenen Zwecken und Absichten handeln, sondern als Ausdruck von Kräften eher funktionale Beziehungen haben. Auch da, wo sie bisweilen eigenen Impulsen folgen, bleiben sie – in der Liebe ausgenommen – doch in erster Linie Vollstrecker einer durch das Kollektiv ihnen übertragenen Aufgabe: Nicht so sehr im Heldentum an sich, in der reinen Äußerung tapferer ritterlicher Gesinnung, liegt die Wertschätzung des Heldentums, und nicht darauf gründet sich in erster Linie die Teilnahme des Lesers und Hörers; vielmehr liegt die Bedeutung erst in der Durchführung des Auftrags der Gesellschaft, in der Realisierung der dem Islam innewohnenden und von jedem einzelnen natürlich und sieghaft empfundenen Dynamik. Der Held ist schätzenswert durch die Anerkennung der Ansprüche der Gesellschaft.“[116]

Dies gilt ohne jede Einschränkung auch für das hier zu Grunde gelegte Baṭṭālnāme. So erklären sich denn auch die stete Betonung der Selbstlosigkeit des Baṭṭāl Ġāzī und seine Missachtung jeglichen weltlichen Besitzes, insbesondere des Beuteguts.[117] Letztere wird von ihm stets freigebig verteilt[118], wobei er gleichzeitig peinlich genau darauf bedacht ist, dem Kalifen den gebührenden Anteil, d.h. den Fünften, nebst den edelsten Stoffen und

---

[115] Ein Indiz, das diese Einschätzung nachhaltig stützt, sind die zahlreichen persischsprachigen Passagen.
Dass solche Vorträge unter diesem Bevölkerungsteil beträchtliche Solidaritätsbekundungen gegenüber der aktiven Kämpferschaft mobilisieren konnten, wurde u.a. von İnalcık aufgezeigt. Vgl. Ders., Rise of Ottoman Historiography, S. 157.

[116] Steinbach, Ḍāt al-Himma, S. 98.

[117] Solches Verhalten findet sich durchaus auch bei ʻĀšıqpaşazāde, der diese Tugend allerdings allein osmanischen Herrschern, insbesondere Murād II., zuschreibt. Er verfolgt hiermit indes weniger das Ziel, die jeweilige Herrschergestalt als allgemeines exemplarisches Persönlichkeitsideal zu präsentieren. Sein Interesse gilt der Kritik an den Zuständen der Gegenwart, wobei das Lob der guten, alten Zeit dazu dient, einen Kontrast zu den Verhältnissen seiner Gegenwart zu schaffen.

[118] So z. B. Baṭṭāl Ġāzīs Selbstaussage gegenüber dem Franken Falaqrāṭ, vgl. Baṭṭālnāme, S. 549 (276)/A341; Baṭṭāl Ġāzi verteilt die Beute an Derwische, vgl. S. 480 (211)/A211, siehe auch 384 (133)/A53, 403 (147)/A84).

Geschmeiden zukommen zu lassen.[119] Der Altruismus Baṭṭāls geht so weit, dass er seinen drei Söhnen, die ihn um ein Geschenk für ihren Lehrer bitten, lediglich seinen eigenen Mantel und Turban geben kann. Er entschuldigt sich hierfür und erklärt, dass er mehr zu bieten haben werde, wenn er vom nächsten Ġazā' zurückkommen werde.[120] Seine Frau Gül Endām, die bekehrte Tochter des byzantinischen Grossen Tāryūn, empört sich:

> „Oh Held, ist das denn die Möglichkeit, dass ein Mensch wie du, der auf Erden seinesgleichen nicht hat, an diesem Tage nicht einmal einen roten Heller hat, den er seinen Kindern zum Geschenk machen kann und stattdessen seinen eigenen Kaftan vom Rücken streift? Dies ist das Diesseits, wo es Tod und Krankheit gibt. Du hast (ja) keinen Besitz für den Fall der Fälle."[121]

Worauf ihr Baṭṭāl antwortet:

> „Oh Liebste, du hast wohl nicht vernommen, dass mein Prophet jeden Tag aus dem Land der Ungläubigen Unmengen an Gold und Silber erhielt, jedoch alles an die Derwische und Armen verteilte, so dass er zur Nacht nur das besaß, was er am Leibe trug. Auch 'Alī und Ḥamza handelten so, keiner von ihnen band sich an die Welt. Was immer sie auch taten, es geschah nicht um ihrer selbst willen, sondern zur Zufriedenheit Gottes. Ich wiederum stamme aus ihrem Geschlecht und werde nicht fehlen. Auch ich handle nur um Gottes willen. Sich um die Welt zu kümmern, ist meine Sache nicht."[122]

Es muss allerdings betont werden, dass das Motiv der Beute auch im Baṭṭālnāme grundsätzlich von großer Bedeutung ist. Die Unmengen an (rechtmäßig als Beute) eingebrachtem Gut, die der Held nach den meisten seiner Züge wider den Feind nach Malatya bringt, dienen auch hier als offenkundiger Beweis der Gnade und des Segens Gottes. Doch ist dieser Erfolg eben an die Selbstlosigkeit des kämpferischen Protagonisten gekoppelt und nicht allein an die Absicht, den Gegner, zu welchem Zweck auch immer, zu bekämpfen. Die Beute bezeugt somit augenscheinlich den Sieg des Helden im Einzelnen, im Prinzip jedoch den des Islam, was im Fall des konkreten epischen Anlasses die muslimische Zuhörerschaft gleichsam mit einbezieht. Das Baṭṭālnāme reflektiert somit auch weniger die islamische Erobe-

---

[119] Für diesen und weitere Beweise des Gehorsams gegenüber der (kalifalen) Obrigkeit vgl. Baṭṭālnāme, z.B. S. 365 (118)/A28, 384 (133)/A53, 389 (135)/A61, 441 (178)/A149, 483 (215)/A218), 510 (239)/A268.

[120] Ebd., S. 497 (277)/A243.

[121] Ebd., (e. Ü.).

[122] Ebd., A244, (e. Ü.).

rung und Transformation Kleinasiens, gleichwohl der Held im Verlauf der Erzählung immer wieder mit dem Ausspruch zitiert wird, es sei seine einzige und vornehme Aufgabe Rūm dem Islam zu zu führen. Vielmehr führt die Quelle dem Publikum in eindrucksvollen Bildern vor Augen, wie der gefeierte Held als exemplarisches Persönlichkeitsideal, die vielfältigen echten und vermeintlichen, d.h. idealerweise geforderten Ansprüche der Gesellschaft realisiert.

Die gesellschaftliche Ordnung wiederum, aus welcher der Held stammt und deren Ansprüche er zu verwirklichen sucht, entspricht in jeder Beziehung einer städtischen und vom sunnitischen Volksislam geprägten Lebenswelt. Sayyid Baṭṭāl Ġāzī stammt aus der Stadt Malatya und kehrt immer wieder in sie zurück. Er ist zudem der oberste Hüter der Sicherheit der Stadt, die wiederum den Schlüssel zum Herrschaftsbereich des Islam darstellt. Er verfügt in ausgezeichneter Weise über die Qualitäten eines hochislamischen, d.h. städtischen Gelehrten, worauf noch einzugehen sein wird. Dass sich das vorliegende Baṭṭālnāme in erster Linie an Städter wandte, bezeugt zudem jene merkwürdige Episode, in welcher der Held dem (turkmenischen?) Nomadenhäuptling Yuḥanna (bzw. Yuhañā) b. Afšīn begegnet.[123] Die Begegnung der beiden beginnt damit, dass Sayyid Baṭṭāl Ġāzī und sein Reisebegleiter Muḥammad b. Fellāḥ, auf dem Weg von Tarsus nach Malatya von unbekannten Reitern, vermutlich Wegelagerern, angegriffen werden. Auf die Frage Baṭṭāl Ġāzīs gibt sich der Führer der Angreifer als eben jener Yuḥanna b. Afšīn zu erkennen und bekennt sich als ‚Sunni-Muslim'[124]. Als er hört mit wem er es zu tun hat, steigt er von seinem Pferd, offenbart sich als Verehrer Baṭṭāls und erklärt: *„Ich bin ein Nomade, ein Zeltbewohner. Tausend Zelte (Häuser) zählen wir und sind allesamt Sunnis"*[125]. Daraufhin nimmt er den Helden mit in das Lager seines Stammes auf die Alm. Das Baṭṭālnāme bietet hier das Bild einer geradezu paradiesischen Umwelt: *„Da waren süße kühle Wasser* [und] *Weiden* [und] *Wiesen auf der Bergesalm."*[126] Doch lange hält es den Helden nicht in dieser fremden Welt. Einen Satz bzw. sieben Tage später bricht er erneut nach Malatya auf und

123 Baṭṭālnāme, S. 409 (150)/A94; Vgl. hierzu auch Dedes, S. 632, Anm. zu A 94.

124 „Seyyid qaqıdı, ilerü yöridi, eydür: „Kimsin?" Eyitdi: „Benem Yuḥannā bin Afşīn sunnī müslimānam.", Baṭṭālnāme, ebd.

125 „Ben göçkinciyem ḫargāh nişīnem. Biñ evüz qamumuz sünnīlerdür.", ebd.

126 „Ol ṭağ üstinde yaylada ḫoş ṣuvuq ṣular çīmenler.", ebd.

die nomadische Welt entschwindet nach diesem kurzen Zwischenspiel erneut dem Blick des Publikums. Einzig der Häuptling Yuḥannā b. Afšīn erscheint noch an zwei weiteren Stellen. Das erste Mal besucht er Malatya kurz nach der dortigen Ankunft Baṭṭāl Ġāzīs, um von den „Gläubigen" freudig begrüßt und alsbald an den Kalifen weitergereicht zu werden, der ihn seinerseits mit Ehrenkleidern ausstattet und nach einigen schmeichelhaften Lobreden wieder entlässt.[127] Das nächste Mal taucht er unverhofft unter einer Reihe kampfkräftiger Unterstützer des Helden auf, was ihm das Epitheton „Manṣūr" (der Siegreiche) einträgt.[128] Diese letzte Episode scheint auf die arabische Vorlage zurückzugehen, denn es wird erklärt, dass der Kaiser alle Bergpässe habe besetzen lassen, in der Hoffnung, Baṭṭal zu fangen oder zumindest am Übergang in christliches Gebiet zu hindern.[129] Hierbei kann es sich um eine Verarbeitung der Erfahrung der Araber mit den byzantinischen *kleisourarchiai*-Einheiten handeln, denen vom 7. bis 11. Jahrhundert die Besetzung und Verteidigung strategisch wichtiger Pässe oblag.[130] Dedes führt das Vorhandensein dieses Nomaden ebenfalls auf die arabische Vorlage zurück und erkennt hierin eine Reminiszenz an „the Turcomans [!] in Arab service"[131]. Es besteht auch die Möglichkeit, die Gestalt des (Manṣūr) Yuḥannā b. Afšīn als Erinnerungsrest an die byzantinischen Turkopolen zu deuten, worauf sein zweifellos christlicher Eigenname hinweist. Ausgehend von der Einschätzung Canards, dass das Ḏāt al-Himma seine endgültige Form erst im 11. Jahrhundert bzw. der Kreuzzugszeit erhielt, kann das Vorkommen dieser Figur somit auch auf jene heidnischen und christlichen turksprachigen Truppen aus dem Balkanraum zurückzuführen sein, die z.B. in der Schlacht von Manzikert aus dem byzantinischen ins seldschukische Lager übergingen.[132] Vor diesem Hintergrund scheint

---

[127] „Bir qaç gün soñra Yuḥannā Seyyide geldi. Mu'minler qarşu geldiler çoq 'izzet itdiler ṭoyladılar. Andan ḫālīfeye viribidiler. Ḫalīfe daḫı coq (sic) 'izzet eyledi ḫil'atladı dilnüvāzlıq idüp yine gönderdi.", ebd.

[128] Vgl. ebd., S. 431 (170)/A132.

[129] Vgl. ebd., 429 (168)/A129.

[130] Vgl. hierzu z.B. Honigmann, Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches, S. 43–51; für die Verhältnisse am Vorabend der türkischen Invasion siehe Cheynet, La Frontière Orientale.

[131] Baṭṭālnāme, S. 632, Anm. zu A 94.

[132] So berichtet z.B. Anna Komnene anschaulich von übergelaufenen Skythen, womit zumeist petschenegische Söldner gemeint sind. Vgl. Alexias, z.B. XV, 4, 1f.; XV, 6, 1f.. Was

denn auch der Nasab des explizit nomadischen Yuḥannā weniger mit dem abbasidischen General (Ḥaydar b. Kāwūs al-)Afšīn (st. 226/841)[133], der für die Niederschlagung des Ḫurramī-Aufstands verantwortlich war, als vielmehr mit dem seldschukischen Emir Afšīn in Verbindung zu stehen.[134]

In unserem Zusammenhang ist jedoch von größerer Bedeutung, dass im gesamten Werk mit dieser seltsam undeutlichen Gestalt das einzige Beispiel einer ausdrücklich nicht städtischem bzw. sesshaftem Milieu entstammenden Figur vorliegt. Zwar wird der Nomadenhäuptling als (Sunnī-)Muslim präsentiert und seine Parteinahme für die Wir-Gruppe unterstrichen, er bleibt dabei aber weiterhin ein Fremder. Der offen ausgesprochene Unterschied zwischen seiner Lebenswelt und derjenigen der hauptsächlichen Rezipienten erlaubt dem explizit als solchem gekennzeichneten Nomaden bestenfalls die Rolle eines ephemeren Helfers.

Anders verhält es sich dagegen mit zwei weiteren Figuren, bei denen zumindest davon ausgegangen werden kann, dass das Auditorium sie als Vertreter nicht-sesshafter Gruppen auffasste. Es sind dies „*Ḫalūq-ı Tātārī mürted*“ und „*Yalanmān-i Türki mürted*“[135], die zu den „großen Fürsten der

---

mit solchen Überläufern, jenen von Manzikert und späteren Zeiten geschah, bleibt unklar. Dass sie allesamt wieder auf den Balkan zurückzogen, ist zu bezweifeln. Gewiss sind mindestens Teile von ihnen in Anatolien verblieben, wobei allerdings auch ungeklärt bleibt, ob – und wenn ja, wie – sie in das dānišmendidische oder seldschukische System integriert wurden. Das dieser Frage auch mit der historischen Demographie nicht beizukommen ist, unterstrich Laiou, The Human Resources; Einschätzungen der Situation im vortürkischen Anatolien erlaubt Hans Ditten, Ethnische Verschiebungen zwischen der Balkanhalbinsel und Kleinasien vom Ende des 6. bis zur zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, (Berliner Byzantinistische Studien; 59), Berlin 1993; siehe auch z.B. Hendy, Studies, S. 40–130; Basile Skoulatos, Les personnage byzantins de l'Alexiade: analyse prosopographique et synthèse, (Receuil de Travaux d'Histoire et de Philologie; 6, 20), Louvain 1980; Moravczik, Byzantinoturcica, Bd. 1, hier insbesondere S. 88–92; Charles M. Brand, The Turkish Element in Byzantium, Eleventh-Twelfth Centuries, DOP 43 (1989), S. 1–25; Işın Demirkent, Tatikios (Türk Asıllı Bir Bizans Kumandanı), Belleten 248–250 (2003), S. 93–110.

133 So die Deutung z.B. von Dedes, Baṭṭālnāme, S. 632, Anm. zu A 94. Zu Ḥaydar b. Kāwūs al-Afšīn vgl. W. Barthold/H. A. R. Gibb, Afshīn, EI², Bd. 1, S. 241; Bosworth, Afšīn, EIr, Bd. 1, S. 589ff.

134 Zum Seldschuken Afšīn vgl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 71f.; Andreasyan (Übers.), Urfalı Mateos, S. 133–137.

135 Vgl. Baṭṭālnāme, S. 451 (187)/A165f.

Ungläubigen“[136] gehören. Ihre Identität als Tatare bzw. Türke verweist auch sie in den Bereich der nicht Sesshaften. Interessant ist das Prädikat „abtrünnig“ (*mürted*), wodurch die negative Potenz der beiden Figuren verstärkt wird. Handelt es sich somit doch um Verräter, die wider besseres Wissen, d.h. als ursprüngliche Muslime, dem Helden, d.h. der städtischen, sunnitisch-hochislamischen Wir-Gesellschaft in den Rücken fallen.

Der Begriff „*Tātārī*“ ist hierbei nicht als ethnische Kategorisierung aufzufassen, vielmehr dient er als Träger negativer Zuschreibungen, die typisch scheint, zumindest für osmanische Werke des 15. Jahrhunderts. Auch die Verfasser der frühosmanischen Volkschroniken bedienen sich dieses pejorativ konnotierten Stereotyps in ihren z.T. heftigen Polemiken gegen anatolisch-muslimische Gegner der Osmanen wie die Germiyan oder die Aqqoyunlu.[137] Anders verhält es sich mit dem Türken. Im Gegensatz zum Tataren, der zwar den muslimischen Namen *Ḫalūq* trägt, durch seine Identität als Tatare jedoch schon von vornherein negativ konnotiert ist, bedarf es beim Türken (Turkmenen) zusätzlich des ausgesprochen deklassierenden Eigennamens „*Yalanmān*“, was sich als Lügenmann übersetzen lässt. Während die Figur des *Ḫalūq-ı Tātārī* frühestens in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, d.h. zur Zeit der Einwanderung auch mongolischer Stammesgruppen nach Anatolien Eingang gefunden haben kann in bereits bestehende Baṭṭāl-Überlieferungen, kann die Gestalt des *Yalanmān*, ähnlich wie die des Yuḥannā b. Afšīn auf die vormongolisch-seldschukische Periode zurückgehen. Auf der einen Seite führt die Quelle einen Nomaden mit eindeutig christlichem Namen an, der sich überraschenderweise als „Helfer“ der Muslime herausstellt. Auf der anderen Seite taucht wiederum ein anderer Angehöriger der nomadischen Bevölkerung auf, dessen ehemalige Zugehörigkeit zur Wir-Gruppe einerseits betont wird (*mürted*), der aber auch eindeutig als Parteigänger des Anderen identifiziert wird. Dieses Vorkommnis kann durchaus mit der grundsätzlichen Abbildung einer gegenbildlichen Realität in der Quelle erklärt werden: jedem positiven Element hat ein negatives gegenüber zu stehen und umgekehrt. Es kann sich bei der Figur des *Yalanmān-ı Türkī* aber, wie auch bei Yuḥannā b. Afšīn, ebenso um die Wie-

[136] „ulu kāfir begleri“, ebd.

[137] Zur durchweg pejorativen Verwendung des Begriffs „Tatare“ bzw. „tatarisch“ vgl. Anonymus (Giese), Bd. 2, z.B. S. 28 (Aḥmedīs Osmanenchronik entnommen), 51, 151; Apz (Kreutel), z.B. S. 29, 72.

dergabe historischer Erfahrungen aus der Seldschukenzeit handeln[138]: Mit den abtrünnigen Türken werden jene religiös indifferenten Turkmenen und opportunistischen seldschukischen Emire versinnbildlicht, die zu den Byzantinern überliefen und somit offenen Verrat übten.[139]

Wie dem auch sei, fest steht, dass das vorliegende Baṭṭālnāme das Produkt einer städtischen muslimischen Gesellschaft ist und dass sich seine vornehmlichen Rezipienten aus Vertretern eben dieses Bevölkerungssegments rekrutierten.

II.3.7. Die Bedeutung des Baṭṭālnāme als Medium der Selbstvergewisserung

Grundlage dieser Untersuchung ist die Baṭṭālnāme-Ausgabe von Yorgos Dedes.[140] Der Text basiert auf der bislang ältesten bekannten Handschrift aus dem Archäologischen Museum Istanbul, datiert auf das Jahr 840/1436–37, der mit drei weiteren Handschriften aus dem 16. bzw. 17. Jahrhundert kollationiert wurde.[141] Im Basistext erkennt Dedes bereits die Kopie eines älteren Manuskripts.[142] Die Quelle ist in einfacher altosmanischer Umgangs-

---

138 Eine andere Möglichkeit bietet dagegen die *historische* Gestalt des Isḥāq-i Türkī (Isḥāḳ at-Turk), eines Führers der Ḫurramiyya. Vgl. hierzu Wilferd Madelung, Khurramiyya, EI², Bd. 5, S. 63ff.

139 Bedeutsam ist in dieser Beziehung evtl. die Tatsache, dass Afšīn vom Seldschukensultan Alp Arslān mit dem Auftrag nach Anatolien geschickt wurde, um seinen Schwager Erišgen, der sich zu den Byzantinern geflüchtet hatte, wieder nach Iran zu bringen. Vgl. hierzu Kap. II.1., Anm. 9. Anna Komnene berichtet von einer Reihe weiterer Fälle, in denen Turkmenen bzw. seldschukische Grosse zum Christentum konvertierten. Vgl. hierzu etwa die Fälle des „Siaus“ (Siyāwūš), eines Botschafters des Großseldschuken Melikšāh, der nach Empfang der „heilige[n] Taufe […] zum Dux von Anchialos ernannt“ wurde [Alexias, VI, 9, 4–6] und des Elchanes, seldschukischer Statthalter von Apollonia, der zu den Byzantinern übergeht und sich taufen lässt, vgl. Alexias, VI, 13, 4. Aussagekräftig ist auch die Bemerkung Anna Komnenes, dass sich solche byzantinischen Bekehrungserfolge nur auf Nomaden beziehen. Vgl. ebd. Ähnliches berichtet auch Johannes Kinnamos, vgl. Charles M. Brand (Übers.), Deeds of John and Manuel Comnenus by John Kinnamos, (Records of Civilization: Sources and Studies; 95), New York 1976, hier insb. S. 9.

140 Vgl. Anm. 1.

141 Vgl. Dedes, Einführung, S. 85–96.

142 „It is clearly itself a copy of an earlier manuscript.“, ebd., S. 85.

sprache verfasst[143] und entstammt offensichtlich nicht der Hand eines berufsmäßigen Schreibers[144], worauf u.a. zahlreiche „scribal errors“[145] hindeuten. Der Text besteht aus insgesamt 21 einzelnen, zumeist weitgehend voneinander unabhängigen Kapiteln[146], in denen der Held diverse Kriegs- und Liebesabenteuer stets erfolgreich bewältigt.[147] Die einzelnen Kapitel setzen sich wiederum aus einer Reihe von Einzelerzählungen bzw. Abenteuerepisoden zusammen. Zwar zeigt die Darstellung im Grossen und Ganzen die Biographie des Helden, eine Beschreibung seines Lebens und Wirkens von der Geburt bis zum Tod, die einzelnen Teile bauen jedoch nicht zwingend aufeinander auf. Einige Sequenzen könnten ohne weiteres an anderen Stellen des Textes platziert werden, ohne dass der Ablauf des Geschehens dadurch irgendwie gestört würde. Lediglich die einleitende Passage, die Schilderung der Erlebnisse des heranwachsenden Jünglings und seines ersten Abenteuers im Feindesland, und schließlich die Episode vom Tod des Helden haben ihren festen Platz. Digressionen, erklärende Exkurse und Retro-

---

143 Zu den sprachlichen Eigenschaften des Textes vgl. ebd., S. 85f., 96f. Siehe auch Ethé, der zu Recht feststellt, dass der sprachliche Stil des Baṭṭālnāme, der „einfachste von der Welt“ ist. Ders., Fahrten des Sejjid Batthâl, S. IX. Zu den persischsprachigen Anteilen vgl. Dedes, ebd., S. 92. Diese Einschübe beschränken sich nicht auf die jeweiligen Kapiteleinteilungen, sondern beziehen auch Passagen mit ein, die für den Ablauf der jeweiligen Erzählungen von besonderer Bedeutung sind. Vgl. hierzu Baṭṭālnāme, insb. S. 430 (170)/A131, 432 (171)/A133, 437 (175)/142, 471 (203)/A199, 473 (205)/A201, 487 (218)/A225, 493 (224)/A235, 495 (225)/A240, 546 (273)/A335–336.

144 Im Kolophon als „Ḥācī Seyyid b. Emīr el-Gülşehrī“ angegeben. Vgl. Baṭṭālnāme, S. 610.

145 Vgl. Dedes, Einführung, S. 85.

146 Vgl. hierzu ebd., S. 86.

147 Der Held verdankt seinen Erfolg meist seinen eigenen Kenntnissen und Fähigkeiten. Ab und an gerät er jedoch auch in ausweglose Situationen, aus denen ihm der Deus ex Machina Ḫıḍr hilft. Vgl. Baṭṭālnāme, z.B. S. 421 (161)/A114: Ḫıḍr argumentiert gegenüber Ungläubigen zu Gunsten Baṭṭāls, bringt ihn zum Propheten Elias, wo er von diesem ein spezielles Gebet lernt, mit dem man Tote erwecken kann. Ziel ist es, die Ungläubigen mit diesem „Wunder“ zu bekehren; 499 (229)/A247: wundersame Überquerung des Meeres; 539 (267–268)/A324: Errettung von einer einsamen Insel, wundersame Überquerung des Meeres; 542 (270)/A329: Hilfe gegen Dämonen; S. 571 (298–299)/A389: Schutz des muslimischen Heeres; S. 575 (302)/A397: Ḫıḍr stiftet Frieden zwischen Baṭṭāl und Ṭāmus-ı Peri, König der Elfen, der ihm später Hilfsdienste leistet; 600 (324–325)/A438–439: Ḫıdr errettet Baṭṭāl aus der Bedrängnis. Zu Ḫıḍr vgl. insb. die monographische Studie von Patrick Franke, Begegnung mit Khidr. Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam, (Beiruter Texte und Studien; 79), Beirut 2000.

spektiven zeichnen sich durch weitgehende Abwesenheit aus.[148] Vielmehr springt die Handlung von Einzeltat zu Einzeltat nach dem immer gleichen Muster, ohne dass immer eine zwingend logische Abfolge zu erkennen ist. Es gehört allerdings auch nicht zur Absicht des Baṭṭālnāme – wenngleich der Titel dies suggerieren mag – das Leben des Individuums darzustellen, als vielmehr aufzuzeigen, in welch mannigfacher, vorbildlicher und unterhaltsamer(!) Weise das präsentierte exemplarische Persönlichkeitsideal Leben im Dienste des Allhöchsten und damit im Dienst auch der eigenen Gruppe bewältigt.[149] Die biographische Komponente des Werks erschöpft sich in dem Umstand, dass es vordergründig das Leben und Wirken des Helden zum Gegenstand hat. Ansonsten existiert das Persönliche des Protagonisten – mit Ausnahme der Liebesepisoden – nahezu nicht. Die Gestalt geht vielmehr völlig in ihrer Funktion auf. Diese Funktion besteht in seiner Eigenschaft als Personifikation des Glaubenskampfs. Der Glaubenskampf ist denn auch keine Sache des eigenen Entschlusses des Helden oder seines bewussten und selbstbestimmten Bemühens, sondern erscheint geradezu als zwanghafte Notwendigkeit, als einzige Möglichkeit der heroischen Lebensgestaltung. So ist denn auch die Welt des Helden die Welt des Glaubenskampfs. Das Baṭṭālnāme folgt auch hiermit den Regeln der Heldenerzählung: *„Der Held und jene wunderbare* [glaubenskämpferische] *Welt, in der er agiert,* [sind] *aus einem Stück gemacht, es gibt zwischen ihnen keine Divergenz.* […] *Der Held ist in dieser Welt »zu Hause«* […]*; er ist ebenso wunderbar wie diese Welt: Wunderbar ist seine Herkunft, wunderbar sind die Umstände seiner Geburt, die Art und Weise seiner Kindheit und Jugend, wunderbar ist seine physische Natur usw. Der Held entstammt ganz und gar dieser wunderbaren Welt, und er ist ihr bester Vertreter.“*[150] In diesem Sinne sind auch die ‚Vertreter des Anderen', d.h. die ungläubigen Byzantiner und ihrer zahlreichen Helfer[151] nichts anderes als Träger bestimm-

---

148 Vgl. hierzu auch Kap. I.2.2., S. 60f.

149 Weiterführend und mit Blick auf das Baṭṭālnāme absolut zutreffend sind hier die Erkenntnisse Steinbachs zum Individuum im islamischen Volksroman. Ders., Ḏāt al-Himma, S. 93–113.

150 Bachtin, Untersuchungen zur Poetik und Theorie, S. 342.

151 Dieses sind diverse fränkische Könige und Krieger, der ungläubige König von Hindūstān, der jüdische König des Maġrib und der König von Čīn (Faġfūr). Desweiteren die Ās und Rūs, Tscherkessen, Krieger aus Mazandarān, Ḫutan, Samarqand, Transoxanien, Ṭaliqān.

ter Eigenschaften – hier des Minderwertigen, des zu Überwältigenden und des ontologischen Bösen. Das heißt, auch die (christlichen) Gegner sind, was sie sind, nicht aufgrund ihrer differenzierten Herkunft, Prägung oder Überzeugung, sondern aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum Anderen, der qua Definition keine positiven Eigenschaften aufzuweisen hat. Sie halten buchstäblich als Negativ des Helden wie unter einem Zwang an ihrem Afterglauben fest und müssen und werden vom ‚Vertreter des Eigenen' in bildgewaltiger Form für ihre notorische Frevelhaftigkeit bestraft. Falls ein ‚Vertreter des Anderen' doch über besondere, d.h. positive Qualitäten verfügt, so erweisen sie sich angesichts des Helden zumeist als wertlos oder sie führen letztlich schlicht und ergreifend zu dessen Übertritt zum Islam.[152] Eine dialektische Auseinandersetzung mit dem Anderen wird man hier denn auch vergeblich suchen.

Insgesamt herrscht „ein ewiges Hin und Her von Taten und Gegentaten, Listen-Gegenlisten, Schlachten und Intrigen. Kriegerische Verwicklungen –

Ferner eine Reihe von Abtrünnigen (mürted) und schließlich Hexer und Dämonen. Die zweifelsohne standfestesten und unerschütterlichsten, also verstocktesten Ungläubigen sind die Franken. Sie bilden die eigentliche (militärische) Stütze des Kaisers und verzagen niemals. So ist es denn auch der Frankenherrscher Serǧāyīl, der den Konvertiten Aḥmad Ṭurrān (Aḥmar Ṭarrān) auffordert, wieder zum christlichen Glauben zurückzukehren: *„Kann es sein, dass du, Kämpfer eines Herrn wie des Kaisers, dich gegen den Glauben deiner Vorväter wendest und dich einem Haufen Hungerleider anschließt? Lass mich für dich um Verzeihung bitten und tritt wieder deinem Glauben bei. Du weißt ja nicht, dass Baṭṭāl dich verhext hat. Lass mich dich zur Taufe bringen.“*, Vgl. Baṭṭālnāme, S. 383 (131)/A52, (e. Ü.). Auch sprechen fränkische Krieger dem Kaiser Mut zu und sind im Kampf die härtesten Gegner der Muslime. Schließlich gehören sie auch zur Streitmacht des Bābak. Vgl. Baṭṭālnāme, z.B. S. 441 (178)/A148, 531–538 (260–266)/A310–321, 550 (277)/A343–344, 592 (318)/A429. Auf eine nähere Betrachtung der Bābak-Episode im Baṭṭālnāme wird an dieser Stelle verzichtet, zumal sie eine relativ isolierte Stellung einnimmt. Eine weiterführende Diskussion derselben bietet Irène Mélikoff, Notes Turco-Cauvasiennes: Bābek le Ḫurramī et Seyyid Baṭṭāl, in: Dies., De l'Épopée au Mythe. Itinéraire Turcologique, (Analecta Isisiane; 15), Istanbul 1995, S. 1–11.

[152] Letzteres gilt vor allem für den tugendhaften und streitbaren byzantinischen Kämpen Aḥmar Ṭarrān, der aus Bewunderung für die Kriegskunst und moralische Haltung des junge Ǧa'far zum Islam übertritt und in der Folge sein engster Genosse wird. Er ist es, der dem Helden seinen *nom de guerre* Baṭṭāl verleiht und von diesem im Gegenzug den muslimischen Namen Aḥmad Turrān erhält. Vgl. Baṭṭālnāme, S. 370 (122)/A37. Eine weitere Ausnahmeerscheinung ist die Kampfjungfrau ʻĀden Bānū. Vgl. hierzu auch oben Anm. 104.

diese wiederum bestehen aus Schlachten und Listen – nehmen den größten Teil […] ein. Beschreibungen des Friedens gibt es so gut wie nicht, es fehlen Reflexionen oder Zustandsbeschreibungen von Menschen, Tieren, Sachen und Landschaften, die um ihrer selbst willen angestellt würden. In dieser Beschränkung auf zielgerichtetes Handeln gibt es kein ausruhendes Verhalten oder zweckfreies Tun, ebenso wenig wie reine Innerlichkeit."[153] Zwar beziehen sich diese Sätze Steinbachs auf das Ḏāt al-Himma, sie gelten jedoch im gleichen Maße auch für das Baṭṭālnāme.[154] Hier wie dort stiftet die Erzählung die Vorstellung einer rein gegenbildlichen Realität, in der die Komplexität der Welt auf eine simple Bipolarität reduziert wird, die geprägt ist vom Kampf des Guten, d.h. des Islam, gegen das Böse, als dessen prominentester Vertreter das Christentum in Gestalt Byzanz' fungiert.

Selbstverständlich gibt es auch grundlegende Unterschiede zwischen dem arabischen Vorgänger und dem türkischen Werk. Zwar folgt auch die türkische Version des Baṭṭāl-Mythos der Darstellung des Ḏāt al-Ḥimma, wonach der Held ein Krieger der abbasidischen Zeit war, verortet ihn aber nicht mehr innerhalb (arabischer) Stammeszusammenhänge[155], sondern deutet ihn allein als Vorkämpfer des Islam gegen die byzantinischen Christen, ohne dabei weder eine genaue stammesmäßige Bindung noch ethnische Zugehörigkeit zu thematisieren.[156] Der Held der Vorlage wurde also entethnisiert und in einen überethnischen, rein islamischen (d.h. in diesem Fall glaubenskämpferischen) Zusammenhang gebracht, was seinerzeit der Bedarfslage und Selbstwahrnehmung sowohl der danišmendidischen Dynastie als auch ihrer mehrheitlich turkmenischen kriegerischen Gefolgschaft entsprochen zu haben scheint.

Der wohl deutlichste Unterschied zwischen arabischer Vorlage und türkischer Weiterentwicklung ist aber wohl darin zu erkennen, dass das Baṭṭālnāme mitnichten das Ergebnis eines Bedürfnisses nach Kompensation erlittener militärischer Niederlagen und territorialer Gebietsverluste ist. Im Gegenteil, dieses Werk führt dem Publikum vielmehr den Beginn eines er-

---

153 Steinbach, Dāt al-Himma, S. 97.

154 Vgl. hierzu auch Boratav, Battal, S. 348.

155 Zur Verortung der Baṭṭāl-Legende innerhalb nordarabischer Stammesüberlieferungen vgl. Canard, Les principaux personnages du roman de chevalerie arabe Ḏāt al-Himma wa'l-Baṭṭāl, Arabica 8 (1961), S. 153–178; Dedes, Baṭṭālnāme, S. 7.

156 Vgl. hierzu auch Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, S. 225, Anm. 74.

folgreichen Eroberungsprozesses vor Augen, der zum Zeitpunkt der Niederschrift der vorliegenden Version als bereits weitestgehend abgeschlossen zu bewerten ist. Das Baṭṭālnāme präsentiert die islamische Eroberung Kleinasiens nicht nur als geschichtliches, sondern auch und im Besonderen als heilsgeschichtliches Spektakel. Hierzu braucht es allerdings nicht den gesamten Text. Vielmehr wird diese Vorstellung bereits in der Anfangssequenz, der einzigen retrospektiven Episode, dem Publikum vorgegeben:

Das Geschehen führt in die Zeit des Propheten. Dieser sitzt betrübt im Kreise seiner Genossen, da er seit drei Monaten und drei Tagen vergeblich auf den Erzengel Gabriel und weitere Offenbarungen wartet. Er wendet er sich an die Anwesenden und bittet um eine denkwürdige Erzählung, die die Zeit des Wartens zu verkürzen hilft. Da beginnt der Prophetengenosse ʻAbd al-Wahhāb vom Lande Rūm und seinen Vorzügen zu berichten.[157] Nach dem Lob seiner augenfälligen topographischen Verfasstheit geht ʻAbd al-Wahhāb auf die kulturgeographischen Vorzüge des Landes und den Charakter seiner eingeborenen Bevölkerung ein. Zwischen den zahlreichen Städten herrsche nur geringe Distanz, allenthalben gäbe es Brunnen, die Luft sei besonders gut und das Wildbret reich. Insgesamt sei dieses Land mit reichen Gaben gesegnet. Seine Menschen seien zudem, obwohl ungläubig, ausgesprochen (fremden-)freundlich. Seinen Bericht beendet ʻAbd al-Wahhāb mit der Hoffnung, dass das Land nach Gottes Ratschluss irgendwann islamisch werde.[158] Die Darstellung der Vorzüge dieses mit ungewöhnlichen Gaben gesegneten Landes bleibt nicht ohne Folgen. Der Prophet ist von der Erzählung derart beeindruckt, dass es ihn nach Rūm, (d.h. nach der Bekehrung dieses Landes zu seinem Glauben) verlangt. Just in dem Moment stellt sich Gabriel ein und verkündet ihm:

> „Oh Gesandter Gottes, [der Schöpfer] sendet dir Grüsse und Segen und erklärt: „Da der gesegnete Sinn Meines Gesandten sich gen Rūm wendet, vermache ich meinerseits das Land seiner Glaubensgefolgschaft, auf das sie die [dortigen] Klöster zerstören und Moscheen und Medresen an ihrer Statt errichten. Zweihundert Jahre nach deinem Tod wird deinen Nachkommen in der Stadt Malatya ein wackerer Sohn, namens Ğaʻfar geboren. Groß und von hübschem Angesicht wird er sein und gerade [gewachsen] wie ein Weizen-

[157] „Viele Länder habe ich bereist, doch keines dünkte mir so gut wie Rūm.“ [„čoq iqlīmler temāšā qıldum ammā dükeli gördüğüm yirlerde rūmdan yig hiç yir ve māqam görmedüm“], Baṭṭālname, S. 336 (99)/P1[1a].

[158] Vgl. ebd.

halm. Im Kriegertum wird er dem Ḥamza gleich sein, und listiger noch als ‘Umar b. ‘Umayya[159]. Allein wird er umherziehen und die vier Bücher vollständig kennen. [Er wird so mächtig sein, dass] wenn er ruft oder ein Stück [aus dem Koran?] rezitiert, die Vögel (tot) vom Himmel fallen. Er wird jenes Land [Rūm] erobern und anstelle der Kirchen Moscheen und Medresen errichten; [auch wird er] das Tor Istanbuls öffnen und die Leber der Priester am Spieß braten. Das gesegnete Herz meines Gesandten sei unbesorgt.“[160]

Im Anschluss an diese freudige Nachricht wird ‘Abd al-Wahhāb dazu bestimmt, am Leben zu bleiben, um den Speichel des Propheten[161] und einen Brief an den zukünftigen Held zu überbringen.[162]

Mit dieser programmatischen Einführung ist der Plot der Erzählung bereits geklärt. Das folgende Geschehen wird sich in Rūm, dem aktuellen Land der Zuhörer- und Verehrerschaft abspielen. Gegenstand der Erzählung ist die islamische Eroberung des Landes durch den angekündigten Prophetennachkommen namens Ğa‘far, einhergehend mit der Austilgung des Unglaubens (d.h. des Christentums) in diesem vorzüglichen Land. Dieser *Vorspann* deutet den historischen Vorgang der Desintegration des Landes aus einem christlichen Zusammenhang und seine Integration in die islamische Welt als einen quasi heilsgeschichtlichen Akt, als Erfüllung einer von Gott vorausbestimmten, da vom Propheten gewünschten Entwicklung. Das Werk stellt sich also bereits von Anfang an unmittelbar als ein ausgesprochen starkes Medium der Selbstvergewisserung der (turkophonen) muslimischen Hörerschaft dar. So wie das Ereignis der Eroberung und Islamisierung des Landes keine profane Erscheinung ist, sind auch diejenigen, die an der

---

159 „‘ayyārlıqda ‘Ömer bin Ümeyyeden ziyāde ola“, Baṭṭālnāme, S. 336 (100)/P1[1b]. Es handelt sich hierbei um den achten Umayyadenkalifen (Abū Ḥafṣ) ‘Umar (II.) b. ‘Abd al-‘Azīz (99–101/717–720), der als besonders fromm und gerecht galt und daher in sunnitisch(-abbasidisch)en Kreisen nicht mit dem ansonsten für die Umayyaden typischen Odium behaftet ist.

160 Baṭṭālnāme, S. 336f. (99f.)/P1[1a]–P1[1b].

161 Er bewahrt den Speichel in seiner Kehle auf. Durch das Schlucken des heiligen Speichels beherrscht der Held schlagartig 72 Sprachen und 12 Wissenschaften. Vgl. Baṭṭālnāme, S. 365 (117)/A27.

162 ‘Abd al-Wahhāb gehört somit zu den sogenannten „mu‘ammarūn“ (d.h. den Langlebigen). Gleiches wurde etwa auch für den Aḫī-Heiligen Aḫī Ewrān in Anspruch genommen. Vgl. Franz Taeschner, Kırşehir, ein altes Kulturzentrum aus spät- und nachseldschukischer Zeit, in: Necati Lugal Armağanı, (TTKY VII. Seri – Sa. 50), Ankara 1968, S. 577–592, hier S. 590; siehe hierzu auch G. H. A. Joynbull, Mu‘ammar, EI², Bd. 7, S. 258f.

Verwirklichung dieses Plans mitwirken, nicht Diener einer schnöden Sache, sondern Werkzeuge der Vorsehung. Die Zuhörerschaft wiederum steht in der Folge dieser Entwicklung. Ihre Identität als muslimische Bewohner Rūms ist Teil einer Kontinuität, deren Beginn das Versprechen Gottes an seinen Gesandten markiert, welches wiederum *faktisch*[163] durch den verherrlichten Helden umgesetzt wird.[164] Das jeweilige Auditorium ist somit Teilhaber an dieser heilsgeschichtlichen Entwicklung und gleichsam sakralisiert. Der von Gott angekündigte Held, der hier noch mit seinem Geburtsnamen Ǧa'far benannt ist, fungiert als Initialzündung dieses Prozesses und ist gleichzeitig die ideale Verkörperung des Werkzeugs der Vorsehung, welches eine Vielzahl an Tugenden in reinster Form in sich vereinigt.[165]

Die Grundvoraussetzung der Baṭṭālschen Vorzüglichkeit wurde in der Ankündigung des Erzengels bereits vorweggenommen. Er ist ein Nachkomme des Propheten bzw. ein Alide, was ihm den Ehrentitel des Sayyid einbringt.[166] Es ist denn auch dieser Ehrentitel, mit dem der Held im Text am häufigsten benannt wird.[167] Selbstverständlich ist es nicht die Abkunft allein, die den Helden prädestiniert[168], sondern auch seine (sich freilich auch aus seiner Abkunft ergebenden und ererbten) ihm eigenen geistigen und körperlichen Qualitäten. So zeigen sich schon in seinen Vorfahren unterschiedliche charakterliche Dispositionen und Eigenschaften, die der Held schließlich in vollendeter Form in sich vereinigen wird: Einer dieser Vorfahren flieht vor der 'umayyādischen bzw. *yazīdischen* Bedrückung aus Medina über Bagdad in das fest in islamischer Hand befindliche Malatya. Dort wird er ehrenvoll aufgenommen und erhält das Amt des Freitagspredigers. Die-

---

163 Vgl. Steinbach, Ḏāt al-Himma, S. 21, 26–29.

164 Dieser Anspruch, der von Baṭṭāl freilich nur initiiert und keineswegs vollendet wird, durchzieht das gesamte Werk. Vgl. Baṭṭālnāme, z.B. S. 340 (102)/A2, 350 (107)/A8, 361 (114)/A22, 365 (118)/A28, 394 (139)/A69, 441 (178–179)/A149, 445 (182)/A156.

165 Zum heldischen Tugendkatalog Baṭṭāls vgl. Dedes, Einführung, S. 49ff. Vgl. hierzu auch Inhalt des Prophetenbriefs an Ǧa'far, Baṭṭālnāme, S. 364f. (116f.)/A25f.

166 Die älteste Handschrift führt seine Herkunft auf eine Tochter 'Alīs zurück! Die Handschrift der Pariser Nationalbibliothek, Nr. 338 aus dem Jahre 997/1589 erklärt ihn zu einem Abkömmling des Zayn al-'Ābidīn.

167 Gleiches gilt auch für den heiligen Helden Ṣarı Ṣaltuq, der fast ausschließlich als Sayyid bezeichnet wird.

168 So nimmt z.B. ein anderer Nachkomme des Prophetenenkels Ḥusayn namens Iṣḥāq-ı Kūfī in einer grossen Schlacht auf der gegnerischen Seite Platz.

ses Amt geht später auf seinen Sohn über. Auf diesen folgen wiederum die Söhne Ḥasan und Ḥusayn. Letzterer ist der Vater unseres Helden. Ḥasan ist gelehrt und hat eine schöne Stimme. Ḥusayn dagegen ist ein mutiger Krieger. Sieben Mal gelingt ihm der Entsatz des von den Byzantinern bedrohten Malatya.

Als Ḥusayn eines Tages allein auf der Jagd ist, begegnet er in den syrischen Bergen einem Hirsch, der eine bestickte Atlasdecke trägt. Das Wild führt ihn zu einer Höhle und verschwindet darin. Ḥusayn findet dort ein falbes, „regenbogengleiches" Pferd. Am Sattel hängt ein Bündel, darin befinden sich zwei Locken Adams, der Schild Davids, das Wams Isaaks und die vollständige Rüstung des Ḥamza. Vor dem Pferd ist eine Lanze aufgepflanzt und eine großartige Keule. Ḥusayn will das Gut an sich nehmen, doch das Pferd scheut. Da erschallt eine Stimme aus dem Off und erklärt:

> „O Aškar, sei diesem Helden gefügig […] Dich hat Gott der Allmächtige dem Ǧa'far bestimmt, auf das jener auf Erden Glaubenskämpfe ausführen und die Welt aus der Finsternis des Unglaubens befreie."[169]

Wenig später wird dem Ḥusayn im Traum offenbart, dass der angekündigte Held Ǧa'far sein Sohn sei:

> „O Ḥusayn, frohe Kunde sei Dir beschieden, denn jener Ǧa'far ist dein Sohn. Bald wird er in Erscheinung treten, ganz Rūm zum Islam bekehren und Taten verrichten, wie sie noch kein Kämpe vor ihm getan."[170]

Ḥusayn kehrt hierauf freudig nach Malatya zurück. Der dortige Emir 'Umar ist ein vortrefflicher Sternkundiger. Als dem Ḥusayn die Geburt seines Sohnes mitgeteilt wird, erstellt jener ein Horoskop und erklärt:

> „O Ḥusayn! Dieser Knabe wird notwendig ein gewaltiger Krieger werden und starken Glaubens sein. Er wird Taten vollbringen, die bislang noch niemandes Hand hat vollbringen können. Er soll Ǧa'far heißen."[171]

Noch bevor also der Held selbst in Erscheinung tritt, vor seiner Geburt, ist er dem Publikum bereits deutlich vorgestellt worden. Man hat einen außergewöhnlichen Krieger zu erwarten, der alles bisher da Gewesene in den

---

169 Vgl. Baṭṭālnāme, S. 339 (101f.)/A1–A2.
170 Ebd., S. 340 (102)/A2.
171 Ebd., S. 341 (102)/A3.

Schatten stellen wird und dessen Leistung darin besteht, Rūm der Hand der Ungläubigen zu entreißen und es dem Islam zuzuführen.

Wie es sich für einen von der Vorsehung zum exemplarischen Persönlichkeitsideal bestimmten Menschen gehört, zeigen sich die ersten Anzeichen der Auserwähltheit des Ǧa'far denn auch schon im Kindesalter. *„Da ward* [Ǧa'far] *nun aufgezogen, und als er sein drittes Jahr erreicht hatte, da glaubte jeder, der ihn sah, er stehe bereits im siebenten; dabei war er von so schönen äußeren Formen, daß, wer immer ihn auf seinen Arm nahm, ihn gar nicht wieder loslassen wollte.'*[172] Mit der Geburt des Helden erübrigt sich die Existenz des Vaters. Dieser hat seine Aufgabe als Zeuge des Erwarteten erfüllt.

Auch die Umstände des nun anstehenden Todes Ḥusayns lassen bereits die Taten des Sohnes erahnen. Der Vater geht allein auf Jagd und verfolgt auch diesmal einen Schicksalshirsch, der eine kostbare Atlasdecke trägt.[173] Das Wild führt ihn schließlich bis vor die Stadt Amorion ('Ammūriya, im Text Ma'mūriya). Vor der dichtbevölkerten Stadt lagern 40.000 Kämpfer in kostbaren Zelten. Es stellt sich heraus, dass es der Heerbann des Mihriyāyīl ist, des Schwagers des Kaisers.[174] Ihm gehört auch der Hirsch, der sich vor Ḥusayn in sein Zelt flüchtet. Der christliche Fürst ist erbost und fordert den Jäger auf, von seinem Hirsch abzulassen. Ḥusayn jedoch, ganz unbeeindruckt von der Übermacht und unbeirrt seine Jagdabsicht verfolgend, erklärt, entweder den Hirsch zu erlegen oder den Mihriyāyīl zu töten. Der solcherart geschmähte und herausgeforderte christliche Fürst reagiert hierauf in einer Art und Weise, die sich im Folgenden als eine der stereotypen Verhaltensweisen des (byzantinischen) Christen im Allgemeinen und ihrer

---

172 Ethé, Die Fahrten, S. 10; vgl. hierzu auch Köksal, Tip ve Motif, S. 59.

173 Ein Motiv, das insbesondere in bektāšitischen Hagiographien von besonderer Bedeutung ist. Im Zusammenhang des Baṭṭālnāme bezeugt es den Einfluss volksislamischer Vorstellungen auf die Überlieferungen. Zum Hirschmotiv vgl. z.B. Ocak, İslam Öncesi İnanç Motifleri, S. 207–220.

174 Boratav erkennt in dieser Episode einen Nachhall des Ereignisses von Amorion. Unzweifelhaft ist ihre Herkunft aus dem Ḏāt al-Himma. Nach Boratav handelt es sich bei Mihriyāyīl um Kaiser Michael III. (842–867). Vgl. Boratav, Battal, S. 349. Zur Identifizierung historischer Ereignisse und Figuren im Baṭṭālnāme vgl. z.B. Boratav, ebd. und Grégoire, L'Épopée byzantine, ebd.; Ders., Héros epique méconnues: 1, Şârkân et Rumzân, 2. Katchatour – Asator, AIPHO 2 (1934), S. 451–463.

Fürsten im Besonderen herausstellen wird. Ihm stockt vor lauter Furcht das Blut und er lässt sein gesamtes Heer auf den einzelnen Krieger los.[175] Ohne Rüstung, aber ergeben in Gottes Ratschluss wirft sich Ḥusayn auf die Gegner, dringt bis in ihre Mitte vor und vergießt ihr Blut bis zum Abendgebet in Strömen.[176] Schließlich wird er, von seinen Wunden ermattet, gefangen und zum Märtyrer gemacht. Allein sein Pferd einzufangen gelingt den Feinden nicht. Es läuft blutüberströmt nach Malatya, wo der Emir und die Oberen erkennen, dass Ḥusayn vor Amorion nach heldenhaftem Kampf zum Märtyrer geworden ist. Man sendet einen Boten nach Bagdad und bittet den Kalifen *Ṭawāmiq b. Ma'd*[177] um Rat. Dieser sendet nach drei Tagen Trauer einen Brief des Inhalts, dass man sich vor Angriffen des Kaisers in Acht nehmen solle.[178] In Malatya wird ein Rat einberufen und man ernennt einen gewissen ʻAbd as-Salām zum Oberbefehlshaber, da Ǧaʻfar noch zu jung sei, um das Amt seines Vaters zu übernehmen. Es gehört wiederum zur angeborenen Tugend des noch frühreifen künftigen Helden, seinen Bewunderern auf die Frage, warum er nicht das ihm zustehende Erbe der Leitung beanspruche, zu entgegnen, dass es dafür noch zu früh sei. Er müsse erst Taten vollbrin-

---

175 Vgl. Baṭṭālnāme, S. 343 (103)/A5.

176 Vgl. ebd., A5f.

177 Das Baṭṭālnāme führt mehrere Kalifen und Kaiser an. Zu dem hier genannten Kalifen Ṭawāmiq b. Maʻad (oder Muʻīd), gesellt sich noch Baḫtiyār, angeblich ein Sohn al-Muʻtaṣims, der diesem auf dem Kalifenthron nachfolgt. Nichtfiktive Kalifen sind neben den Ḫulafā-i Rāšidīn auch al-Muʻtaṣim und sein (!) Sohn al-Ma'mūn. Tatsächlich handelt es sich hierbei um Brüder, wobei al-Ma'mūn dem al-Muʻtaṣim vorausging. Vgl. Baṭṭālnāme, S. 534 (263)/A314 und 544 (272)/A332. Die Figur des Kalifen ʻAbd al-Malik geht vermutlich auf ʻAbd al-Malik b. Ṣāliḥ zurück, einen Vetter der abbasidischen Kalifen Abu'l-ʻAbbās as-Saffāḥ und Abū Ǧaʻfar al-Manṣūr. Dieser leitete die arabischen Züge gegen Byzanz in den Jahren 174/790–91, 175/791–92, 181/797–98. Vgl. K. V. Zetterstéen, ʻAbd al-Malik b. Ṣāliḥ, EI², Bd. 1, S. 77f. Die Herkunft der Figur des Kalifen Ṭawāmiq b. Maʻad bleibt dunkel. Vielleicht lässt sie sich auf den vierten Fatimidenkalifen al-Muʻizz li-Dīn Allāh (Ma'add) (341–365/953–975) zurückführen. Ṭawāmiq könnte eine Verschreibung bzw. Verballhornung von Ṭawāriq (Tuareg) und somit Rest einer Erinnerung an die berberischen Haustruppen der Fatimiden sein, die freilich überwiegend Kutāma-Berber waren. Fiktive Kaiserfiguren sind Asāṭūr, Qanāṭūs und Takfūr. Letzte Bezeichnung wird hier als persönlicher Name des Herrn von Istanbul, d.h. des Kaisers angeführt. Vgl. hierzu auch Alexis Savvides, Tekfur, EI², Bd. 10, S. 413f.; Dedes, Baṭṭālnāme, S. 645, Anm. zu A 196. Historische Kaisernamen sind dagegen ʻArāqīl (Herakleios) und Qoṣṭānṭīn.

178 Baṭṭālnāme, S. 343 (104)/P1[6b].

gen, um seinen Anspruch mit berechtigtem Nachdruck vorbringen zu können.[179] Diese Forderung trägt wenig später auch ‘Abd as-Salām an ihn heran, der seinerseits den Posten nicht räumen will. Daraufhin besinnt sich der dreizehnjährige, d.h. noch unmündige Ğa‘far[180], seinen Vater an Mihriyāyīl zu rächen. Dieses Ereignis bildet den Auftakt der Heldentaten, die Ğa‘far resp. Sayyid Baṭṭāl Ġāzī im Folgenden leistet.

Dieser recht umfangreiche einleitende Teil, in welchem der Held noch nicht als kriegerisch handelnder Akteur in Erscheinung tritt, ist insofern von Belang, als ein weiteres stereotypes Element, das das gesamte Werk durchzieht, bereits ins Spiel gebracht ist. Gemeint ist hiermit die dauernde potentielle Bedrohung des Islam durch die Ungläubigen respektive den (byzantinischen) Kaiser und die Tatsache, dass Malatya als Bollwerk fungiert und die Kerngebiete des Islam, insbesondere Bagdad als Kalifensitz und Mekka als Haus Gottes, vor den Angriffen der Ungläubigen schützt, warnt doch der Kalif die Muslime ausdrücklich vor der latenten Gefahr. Nach dem Verständnis des Baṭṭālnāme befinden sich die Muslime ausschließlich in der Defensive, die Gegner hingegen sind immer voller Aggression. Hierbei handelt es sich unzweideutig um ein tragendes Element der arabischen Vorlage, dessen Wurzeln in der historischen Erfahrung der byzantinischen Rückeroberungen zu suchen sind. Dieses ständig artikulierte Moment der muslimischen Verteidigungshaltung ist keine dem Baṭṭālnāme vorbehaltene Einstellung. Auch das KDK folgt der Diktion einer steten christlichen Bedrohung. Gemein ist beiden Werken zudem die Einstellung, dass sich die Pläne des Feindes oft als eitel heraus stellen, da er meist nicht über den notwendigen Mut und ausreichende kriegerische Fähigkeiten verfügt, schlichtweg zu unberaten ist oder aber letztlich dem Mut und der geballten Kampfkraft des Vertreters des Eigenen nicht standhalten kann: Dies alles sind Eigenschaften, die seine aus der Ungläubigkeit geborene Minderwertigkeit potenzie-

---

[179] Vgl. ebd., S. 345 (105)/P[7a]. Vgl. aber auch die Worte des ‘Abd as-Salām, S. 346f. (106)/P[8a]. Eine Zurechtweisung ähnlichen Inhalts erhält im KDK auch der Held Ušun Qoğa oğlı Segrek durch den reifen Stammeskrieger Ters Uzamış, vgl. unten Anm. 223.

[180] Das Mannbarkeitsalter lag bei fünfzehn Jahren. So klagt z.B. im KDK Kazan Beg darüber, dass sein bereits sechzehnjähriger Sohn Uruz noch keine Reifebeweise vorgelegt habe, vgl. unten Anm. 222. Zur Frage des Mindestalters eines Kriegers in der islamischen Überlieferung vgl. z.B. Miklos Muranyi, Die Prophetengenossen in der frühislamischen Geschichte, (Bonner Orientalistische Studien; 28), Bonn 1973, S. 106f.

ren. Wenn nun der Hirte Qarağuq Čoban im KDK seinen christlichen Gegner als „faselnden, hündischen“ und „blindwütigen Ungläubigen verunglimpft, der mit Kötern Waschwasser aus einem Napf trinkt“[181], dann deckt sich das durchaus mit jenen Szenen im Baṭṭālnāme, in denen gefangenen und zur Konversion aufgeforderten christlichen Kriegern und Priestern meist nichts anderes einfällt als „unsinniges Zeug“ daher zu reden.[182] In beiden Fällen entgeht der Andere der strafenden Hand des Vertreters des Eigenen nicht und stirbt einen gewaltsamen Tod.[183] Zwar können auch die Ungläubigen beizeiten Erfolge verbuchen, diese sind jedoch immer nur von kurzer Dauer und verdanken sich meist der Abwesenheit des oder der Helden[184], aber auch der Nachlässigkeit oder Zwietracht und deviantem Handeln der Muslime.[185] Stets heißt es wachsam zu sein und Vorsicht walten zu lassen, da die Ungläubigen immer danach trachten, den wahren Glauben zu zerstören und die Macht des falschen Glaubens Jesu in Rūm zu restaurieren oder, um es mit den Worten des Kaisers zu sagen, „die Muḥammadis vom

---

181 „*Ilakırdı söylem*[e]*, mer*[e] *itüm kāfir! İtümi*[e] *bir yalaḳd*[a] *yundum içen azġun kāfir!*“, KDK (Tezcan(Boeschoten), S. 52; Die Formulierung des ersten Satzes findet sich sinngemäß in der Erzählung „Beġil oġlı Emren“ [vgl. ebd., S. 156–166] wieder, als der Held den Herold der Christen herausfordert: „*Herze merze söyleme, mere itüm kāfir*“, ebd., S. 162.

182 So etwa der Patriarch Serābīl, den Baṭṭāl köpft, als er „zu faseln beginnt“ [„*Bu la'īn herzeye başladı şol dem başın kesdi*“], Baṭṭālnāme, S. 395; das Gleiche geschieht auch Mihriyāyīl, vgl. S. 354 (109)/A14 und Mihrān, vgl. S. 398 (142)/A76.

183 Im Ḏāt al-Himma werden Mönche und Priester geschont. Steinbach deutet dies mehr als „Konsequenz eines rein göttlichen Gebots als eines die Gesinnung bestimmenden ethischen Imperativs“, da an mehreren Stellen gesagt werde, dass der „Prophet verboten habe, Mönche zu töten“. Steinbach, Ḏāt al-Himma, S. 71. Sayyid Baṭṭāl Ġāzī macht dagegen keinen Unterschied zwischen Laien und Geistlichen und tötet sie bei Bedarf ohne Ansehen ihres Standes oder Rücksicht auf ein – freilich nicht genanntes – prophetisches Wort. Beiden Werken ist jedoch die äußerst negative Darstellung von Mönchen und Priestern eigen. So heisst es über den Abt Serābīl, er sei der Vornehmste aller Verworfenen [„*Serābīl-i keşīş*[…] *ki Rūmda andan mu'teber devletsüz yoqdur*“]. Baṭṭālnāme, S. 390 (136)/A63.

184 Vgl. z.B. Baṭṭālnāme, S. 425 (165)/A122, 438 (176)/A143, 510 (239)/A268; vgl. auch KDK (Tezcan/Boeschoten), S. 51.

185 Etwa wenn Kazan Beg und sein Sohn Uruz in betrunkenem Zustand von den Gegnern aufgegriffen werden, vgl. KDK (Tezcan/Boeschoten), S. 98.

Erdboden zu vertilgen, die Welt von ihrem Unheil zu befreien und die Ehre des Messias wiederherzustellen.“[186]

Dass das Baṭṭālnāme hiermit durchaus den Zeitgeist wiedergibt, unterstreicht eine Stelle bei ʻĀšıqpašāzāde, der in gleichsam synonymer Weise seinem Publikum ins Gebetbuch schreibt:

> „Vertraue nur ja nicht dem Eide des Ungläubigen, Glaube nicht, du seist sicher, wenn du deinen Rücken (dem Wind zu)wendest,
> Das fließende Wasser wird nicht zur Wand, oh Bruder, und der Schatten nicht zum Polster, also lehn dich nicht an“.[187]

So finden wir die Ungläubigen im Baṭṭālnāme denn auch stets im Rat, wo sie immer neue Finten gegen den Islam aushecken und den wahren Glauben zu vernichten suchen, freilich immer ohne Erfolg.[188] Ihre infame Perfidie und Perversität zeigt sich etwa in jener Episode, in der der christliche Heerführer Ġaḍbān, Sohn des Šem’ūn, in einem Kloster in seiner Burg Maštirān mit anderen Grossen der Ungläubigen drei Tage lang eine „Synode“(!) abhält, bei der sie sich wie stets bis zur Besinnungslosigkeit betrinken und zur Belustigung zahllose gefangene Muslime mit mannigfachen Foltern zu Tode martern lassen.[189] Für diese und andere abwegige Verhaltensweisen[190] finden sich im KDK erneut Parallelen. Auch hier wird der christliche Gegner schlechthin als brutaler und verstandesloser Feind identifiziert[191], der einem

---

[186] „ʻArāqīl qayṣar nāme perākende qıldı […] da’vet eyledi eyitdi: “Gelüñ yir yüzinden Muḥammedileri götürelüm cihānı bunlaruñ şerrinden emīn idelüm.Yöriyelüm ne ḫalīfeyi ve ne Ḥicāzi ve ne Şām u Ṣāmātı qoyalum ḫarāb qılalum Kaʻbelerin oda yaqalum nār-ı nūruñ ve Meṣiḥüñ yüzi suyın yirine getürelüm” diyü”. Baṭṭālnāme, S. 449 (185)/A162.

[187] „saqın kāfirüñ ʻahdına inanma / yele arkañ virüb muḥkemsin ṣanma
aqar ṣu dīvār olmāz ey qarındāš / yā gölge yaṣdıq olmaz (sic) sen ṭayanma“. Apz (Giese), S. 105 (e. Ü.).

[188] Diese Haltung liegt den meisten Episoden zu Grunde. Vgl. Baṭṭālnāme, z.B. S. 375 (125)/P26a, 378 (127)/A43, 383 (131)/A52, 397 (141)/A74, 398 (142)/A76, 403 (147)/A84), 413 (155)/A101, 425 (165)/A122, 438 (176)/A143, 443 (180)/A152, 449 (185)/A162, 480 (211)/A211, 526 (255)/A300.

[189] Baṭṭālnāme, S. 404f. (146ff.)/A84ff.

[190] Das Baṭṭālnāme wirft dem Anderen neben notorischer Verlogenheit und Eidbruch [z.B. 534 (263)/A314, 382 (130)/A49] u.a. auch Päderastie [z.B. S. 354 (109)/A13] vor.

[191] So schmäht z.B. der Hirte Qarağuq Čoban seine Gegner als „ʻaqılsuz kāfir“ und „[u]ṣı yoq derneksüz kāfir“, KDK (Tezcan/Boeschoten), S. 62. Kazan Beg spricht gegenüber seinem Sohn Uruz vom „yaġı kāfir“, KDK (Tezcan/Boeschoten), S. 99.

hinfälligen und blutgierigen (Un-)Glauben anhängt[192], doch kennt das KDK auch den Vorwurf des Kannibalismus[193], worin sich die Vorstellung eines fundamental gegenbildlichen Verhältnisses zwischen dem Eigenen und dem Anderen in besonders drastischer Weise manifestiert. Selbstverständlich werden die Frevler durch Baṭṭāl Ġāzī stets in gebührender und ebenso stereotyper Weise abgestraft. Sie werden getötet, ihre Klöster – wie in der Offenbarung prophezeit – zerstört, und ihr Hab und Gut als Beute abgeführt.[194]

Bevor der Held jedoch in immer wiederkehrender Weise die Ränke der Christen zu ihrem eigenen Schaden wenden und seinerseits mit List und Kampfgewalt[195] die Herausforderungen seiner Aufgabe bewältigen wird, begegnet er uns als Knabe und Jüngling, in dem sich verschiedene Qualitäten manifestieren. Wie auch schon beim arabischen al-Baṭṭāl entwickeln sich bei Ǧa'far zuerst die geistigen Fähigkeiten. Bereits mit dreizehn Jahren kennt er die vier Bücher (Thora, Psalter, Neues Testament, Koran). Gleichzeitig wird er zu einem Meister der Koranrezitation, der Exegese und Hadīṯkunde.[196] Die ergreifenden Predigten des Jünglings, deren Wortlaut allerdings nie angeführt wird[197], rühren die Hörerschaft jedes Mal zu Trä-

---

192 Das KDK spricht z.B. von „azġun dinlü kāfir" [Vgl. KDK (Tezcan/Boeschoten), S. 42, 98ff., 102, 104] und „qānlu kāfir" [ebd., S. 45] und diffamiert den Gegner als „sası dīnlü" [S. 50f., 59, 82, 99, 120] und „dīni yoḳ 'aḳılsuz kāfir", ebd., S. 62.

193 „ol kāfirüñ […] ādem etin yaḫnı qılan ašbazı olur", KDK (Tezcan/Boeschoten), S. 100.

194 Vgl. Baṭṭālnāme, z.B. S. 402f. (145ff.)/A82ff., 412f. (155)/A100, 443 (180)/A152. Insbesondere das letzte Motiv bildet den stereotypen Abschluss einer Reihe von Episoden. Vgl. z.B. 413 (155)/A101, 438 (176)/A143, 543 (271)/A330. Entsprechend der Logik einer gegenbildlichen Realität verfolgen auch die Christen das Ziel, die islamischen Länder heimzusuchen und dem Erdboden gleichzumachen. Mehrmals wird der byzantinische Kaiser zitiert, der nicht eher zu ruhen gedenkt, bis er die Kaaba zerstört, den Kalifen an einem Strick um den Hals nach „Istanbul" geführt und die Ehre des Messias wieder hergestellt haben will, z.B. 352 (108), 358 (112), 365 (118)/A28, 378 (127)/A43f., 386 (133)/A56, 392 (137)/A65, 449 (185)/A162, 521 (250)/A290, 553 (280)/A351.

195 „'ayyār", der Listige, und „qattāl-ı kāfir", Ungläubigenschlächter, sind Zunamen Baṭṭāl Ġāzīs. Ein Dämon bezeichnet den Helden als „*Baṭṭāl qaṭṭāl, 'ayyār ṭarrār*" [Baṭṭāl der Schlächter, Listige, Gauner]. Vgl. Baṭṭālnāme, hier S. 557 (284)/A358. Zu dieser Begriffsbestimmung vgl. Redhouse, S. 1234 und 1329; zu 'ayyār siehe auch Franz Taeschner, 'Ayyār, EI², Bd. 1, S. 794 und Claude Cahen/W. L. Hanaway, 'Ayyār, EIr, Bd. 3, S. 159–163.

196 Ebd, S. 344 (104)/P[6b].

197 Theologische Ausführungen, wie sie das Ḏāt al-Himma bietet, finden sich in dieser Form im Baṭṭālnāme nicht. Vgl. hierzu Steinbach, Ḏāt al-Himma, S. 72–75.

nen, ganz gleich, ob es sich um ein muslimisches oder christliches Publikum handelt.[198] Hierzu trägt auch seine schöne Stimme bei. So verliebt sich die griechische Prinzessin Gül Endām in Baṭṭāl Ġāzī, als er, gefangen im Verlies der Burg ihres Vaters Tāryūn, den Koran rezitiert. Die anmutige Prinzessin befreit Baṭṭāl und lässt sich, durch ein Wunder des Helden überzeugt, zum Islam bekehren.[199] Genauso ergreifend wie den Koran kann Baṭṭāl Ġāzī allerdings auch die Bibel rezitieren. Es gelingt ihm hierdurch oft, seine Gegner über seine wahre Identität zu täuschen und sie dann umso leichter zu überwältigen.[200]

---

198 Vgl. Baṭṭālname, z.B. 344 (104)/P[6b], 393 (138)/A66, 436 (174)/A139. Diese Eigenschaft hat der Held im Übrigen an seinen literarischen Nachfolger und Erben Ṣarı Ṣaltuq weitergegeben. Zu diesem Motiv vgl. auch Steinbach, Ḏāt al-Himma, S. 63f., 86.

199 Ursprünglich versucht Gül Endam Baṭṭāl Ġāzī zum Christentum zu bekehren und erklärt: „Mein Glaube ist wahrer als der deine". Worauf Baṭṭāl in deutlichen Worten entgegnet: „Der (einzig wahre) Glaube ist derjenige Muḥammads. Was nützt der Jesus-Ritus angesichts der Religion Muḥammads?" [*„Qız eyitdi: „Benüm dīnüm senuñ dīnüñden ḫāqqdur.* […] *Seyyid eyitdi: „Dīn Muḥammed dīnidür. Anda ki Muḥammed dīni ola āyīn-i ʻİsā neye yarar?"*], e.Ü., Baṭṭālname, S. 447 (180)/A158–159. Als Beweis für die Überlegenheit des Islam fordert die Prinzessin von Baṭṭāl ein Wunder. Auf dessen Bittgebet öffnet sich eine Wand des Kerkers und es erscheint eine Platte mit köstlichem Essen und Brot. Das Mädchen geht sichtlich beeindruckt von dannen. Baṭṭāl gelingt es, sich von seinen Ketten zu befreien, aus dem Kerker zu graben und in das Zimmer der schlafenden Gül Endam zu gelangen. Just in dem Moment erscheint ihr der Prophet im Traum und fordert sie zum Glauben auf. Sie wacht auf, sieht Baṭṭāl vor sich und bekennt sich zum Islam. Nach weiteren Abenteuern gelangen die beiden, nunmehr als Mann und Frau, in islamisches Gebiet und die Prinzessin gebiert ihm einen Sohn namens Bašīr.

200 Vgl. Baṭṭālname, z.B. S. 392 (137)/A65: Baṭṭāl schleust sich als Mönch verkleidet in ein Kloster in Istanbul. Er hält eine Predigt in der Hagia Sophia, an der alle Grossen der Ungläubigen bzw. Glaubensfeinde teilnehmen. [*„ulu kāfirler dīn düšmanları ḫāḍır oldılar"*]; 396 (141)/A72: Baṭṭāl bittet als Mönch verkleidet um Einlass in die Burg des Christen Tuġānūš. Der Burgherr befürchtet, dass er der verkleidete Baṭṭāl ist. Dieser zeigt sich beleidigt und rezitiert herzergreifend aus der Bibel, worauf er tatsächlich eingelassen wird. In der Nacht erschlägt Baṭṭāl Tuġānūš und vierzig Mönche und entführt die christliche Jungfrau Nawrūz Bānū, um sie dem ʻAbd as-Salām zur Frau zu geben; 434 (172)/A136: Der ungläubige Kelib (Kelb) ist mit 50.000 Kriegern und in Begleitung von vierzig Möchen auf der Jagd nach dem verkleideten Baṭṭāl. Als er gestellt wird, leugnet er seine Identität und rezitiert mit der Stimme Davids die Bibel. Die Mönche brechen vor Rührung in Tränen aus und meinen, dies könne nicht Baṭṭāl sein. Zwar wird Baṭṭal doch entlarvt und gefangen, doch der Prophet erscheint dem Kelib im Traum, worauf dieser mit 50.000 Mann zum Islam übertritt und Baṭṭāl freilässt; 451 (187)/A166: Baṭṭāl gelangt mit der Behaup-

Was nun seine kriegerischen Fähigkeiten anbelangt, benötigt der türkische Baṭṭāl Ġāzī im Gegensatz zur arabischen Vorlage kein besonderes Erweckungserlebnis. Schon als Kind interessiert sich die Halbwaise für das Kriegshandwerk und geht in die Lehre des großen Kriegers Ġaḍbān. Rasch überflügelt er seinen Lehrer und ist bereits mit dreizehn Jahren Meister im Reiten, Lanzenwerfen, Kolbenschwingen und Schwertkampf.[201] Auch im Ringen kann es keiner mit ihm aufnehmen, was mitunter daran liegt, dass er zwanzig Ellen lang und äußerst kräftig gebaut ist.[202] Zur körperlichen Potenz kommt die Stärke seines Willens. Der junge Ǧa'far erweist sich als beherrschter Pläneschmied, der den richtigen Zeitpunkt für eine Aktion, zumeist Racheakte und Überfälle, abzuwarten weiß. Er ist auch ein Meister der Verstellung und Täuschung, sowohl was seine äußere Erscheinung als auch sein Verhalten anbelangt.[203]

---

tung, der Priester Yaḥūd (!) zu sein, in den Kaiserpalast. Sein Bibelvortrag löscht alle Zweifel. In der Zwischenzeit kommt der götzendienerische König von Indien mit seinen Brüdern Suhrap und Luhrasp, in Begleitung eines Heeres von 500.000 Kriegern und 500 Elefanten zur Verstärkung der Christen an. Heimlich tötet nun Baṭṭāl jede Nacht ein paar dieser Krieger und schwächt das Heer des Kaisers für die folgende Schlacht mit den Muslimen.

201 Vgl. Baṭṭālnāme, S. 345 (105)/P^{6b}-^{7a}. Baṭṭāl Ġāzī tritt fast nie als Bogenschütze in Erscheinung, sondern ist nahezu immer Nahkämpfer! Er befindet sich hiermit in Übereinstimmung mit seinem griechischen Gegenüber Digenis Akrites. Die *„klassischen Waffen* [auch dieses] *Helden und seines Gefolges* [sind] *Schwert, Speer, Keule und Schild.“*, Werner, Geburt einer Grossmacht, S. 30f. Der Bogen als Fernwaffe ist im Baṭṭālnāme in erster Linie den Ungläubigen, d.h. Byzantinern, Franken, Juden, Götzenanbetern, Dämonen vorbehalten, und unterstreicht ihren fehlenden kriegerischen Mut. Vgl. Baṭṭālnāme, S. 363 (116)/P1^{24b}, 385 (132)/A54, 535 (264)/A316. Unter den Muslimen greifen nur die ḫwarazmischen Sondertruppen des Kalifen unter ihrem Führer Mamlān, die dem Heer von Malatya in großer Not beistehen, zum Bogen. Vgl. 425 (165)/A122, 466 (199)/A191, 469 (202)/A196, 561 (288)/A367. Auffällig ist, dass die Quelle verschiedene von den Christen benützte Pfeiltypen aufführt [nāvek u zenberek, 363 (116)/P17^{b}], deren Kenntnis man folglich beim Publikum, insbesondere bei Grenzkriegern, voraussetzen muss. So etwa beim Publikum der anonymen Osmanenchronik, vgl. Anonymus (Giese), Band 1 (Text), S. 69.

202 Ebd., S. 345 (105)/P^{7a}.

203 Es gibt nahezu keine Episode im Leben des erwachsenen Helden, in welcher er sich nicht verkleidet in das Lager des Gegners begibt. Zumeist tarnt er sich als Byzantiner/Rūmī [passim], als Mönch bzw. Priester [vgl. z.B. S. 392 (137)/A65, 396 (141)/A72, 513 (242)/A273, 561 (289)/A368], als byzantinischer Heerführer [vgl. z.B. S. 550 (277)/A344]

Der arabische Volksroman präsentiert zwei positive Haupttypen, erstens „den Helden, der mit der Waffe den Sieg erkämpft [und zweitens] den Listenreichen, der ihn unterstützt, wobei er in seinem Effekt ebenbürtig an [die] Seite [des Ersten] tritt“[204]. Das türkische Baṭṭālnāme reduziert diese Dualität des positiven Heldenbildes zur Unität des Sayyid Baṭṭāl Ġāzī.[205] Dieser behält seine aus der arabischen Vorlage übernommene Rolle des Listigen bei, vereinigt hiermit aber auch die Funktion des vorzüglichsten Waffenhelden. Dabei stehen sich diese beiden „Naturen“ keinesfalls als nur schwer vereinbare Einheiten gegenüber, sondern bedingen sich vielmehr gegenseitig. Denn die List dient dem Helden, seine unglaublichen Waffentaten vorzubereiten oder bis ins Herz des Gegners vorzudringen, um ihn so an besonders empfindlichen Stellen zu treffen oder schlichtweg bloß zu stellen. Es mag sein, dass Teile des Publikums die nicht immer ritterlichen Verhaltensweisen und Finten nur schwer mit der Vorstellung des im offenen Kampf zumeist siegreichen Kämpen vereinbaren konnten. Besonders deutlich wird dies etwa im achten maǧlīs[206], in welcher der Held sich auf der Insel

---

oder exotischer Sendling [vgl. z.B. S. 549 (276)/A 341, hier als Sendbote des Faġfūr-i Čīn]. Die hierdurch eintretenden Situationen sind oft voller gleichwohl brutaler Komik. Herausragend ist jene Szene, in der sich Baṭṭāl Ġāzī das Aussehen des fränkischen Heerführers Falaqrāṭ gibt, denselben an einen Mühlstein bindet und sein Gesicht bis zur Unkenntlichkeit zerschlägt. Der Franke Falaqrāṭ ist bis dahin der stärkste Vertreter des Feindes, und der Einzige, der Baṭṭāl Ġāzī das Wasser reichen kann. Baṭṭāl gibt sich nun dem Kaiser gegenüber als Falaqrāṭ aus und behauptet, Baṭṭāl gefangen zu haben. Zwar beteuert der echte Falaqrāṭ seine Identität, doch der Kaiser, der festen Überzeugung, dass er Baṭṭāl sei, lacht ihn aus und sagt, dass ihm seine Ränke nun nichts mehr nützten. Der echte Baṭṭāl foltert daraufhin seinen Gefangenen weiter, lässt schließlich Holz bringen, es mit Öl übergiessen und den echten Falaqrāṭ zur Freude des Kaisers in einer Mühle verbrennen, worauf „seine Seele zur Hölle fährt“ [S. 549 (276)/A 341]. Ähnliche Bubenstücke leistet der Held auch in der Verkleidung eines Wasserträgers [S. 452 (188)/A167] oder Schweinehirten [vgl. z.B. S. 424 (166)/A124, 553 (280)/A351], als Krieger aus Čīn [S. 461 (195)/A182, 471 (204)/A199] und als Negerprinz aus Sansibar (Zangünbār), der den Christen bei der Vernichtung der Muslime beistehen will [S. 451 (187)/A166].

204 Steinbach, Ḍāt al-Himma, S. 99.

205 Vgl. hierzu auch Özdemir, Volkskunde, z.B. S. 227.

206 Baṭṭālnāme, S. 418–425.

Sāmūniyya im Maġrib[207] der erdrückenden Übermacht eines jüdischen(!) Heeres gegenübersieht und angesichts des im offenen Kampf unbezwingbaren gegnerischen Heerführers Hārūt[208] den Kampfplatz räumen muss. Dieser schmäht den Flüchtigen mit den Worten:

> „O Baṭṭāl, wohin fliehst du vor mir? Glaubst du denn, dass ich von dir ablasse, ohne dein Haupt abgeschlagen und dieses Land von deinem Unheil befreit zu haben? […] Ha, (offensichtlich) gibt es in Rūm keine beherzten Männer. Was glaubtest du, was dieses Maġrib sei, dachtest du etwa es sei Rūm [wo du nur auf feige Gegner triffst?]“[209]

Doch selbstredend wird auch dieser Feind überwältigt, allerdings erst nachdem es Baṭṭāl Ġāzī mit einer List gelingt, ihn vom Hauptheer zu trennen. Er verkleidet sich daraufhin als Hārūt und hängt dessen bis zur Unkenntlichkeit verunstalteten Kopf an seinen Sattel und behauptet, es sei der des Baṭṭāl. Mit dieser Finte kann er sich dem gegnerischen Heer „tollwütiger Hunde und verstockter Ungläubiger“[210] nähern und es zerstreuen. Als der siegreiche Held mit seiner Täuschungstat bei den befreiten Muslimen auf Verwunderung stößt, rechtfertigt er sein Verhalten mit den freimütigen Worten:

> „Die Männlichkeit (bzw. das Heldentum) besteht aus zehn Teilen, neun davon sind List und Täuschung.“ [211]

---

[207] Zum Westen bzw. „zamīn-i maġrib“ als „Wunderort“ stellt Yerasimos fest: „Chez les auteurs turcs, où toutes les merveilles et les malheur viennent de l’Occident, l’île est située dans cette partie du monde.“, Ders., La Fondation, S. 56. Überhaupt scheint die Episode auf der Insel Sāmūniyya auf die von Yerasimos vorgestellte (türkisch-)muslimische Überlieferung vom König Hiram als Gegner Salomos und Polytheist, der auf einer Insel im Westen residiert, zurück zu gehen. Vgl. ebd., S. 52–58.

[208] Der Schwager des Hārūt hört auf den bedeutungsschweren Namen Ǧālūt (Goliath). Die Disqualifikation des Anderen findet auch an vielen anderen Stellen des Werks über solche Benennungsakte statt. Zu Hārūt vgl. auch Georges Vajda, Hārūt wa Mārūt, EI², Bd. 3, S. 236f.

[209] Baṭṭālnāme, S. 419f. (160)/A112 (e. Ü.).

[210] *„yavuz itdür ve ṣarp mel’ūndur“*. Ebd., S. 413 (155)/A101. Konkret handelt es sich hierbei um die Charakterisierung des Firdaws Šāh, Herrschers des Landes Sāmūniyya.

[211] *„Erlik ondur ṭoquzı ḥīledür“*, ebd., S. 421 (161)/A114. Anders dagegen im Ḏāt al-Himma, in welchem der „Einfluss des Religiösen […] die Verbindlichkeit des Eides [gewährleistet].“ Steinbach, Ḏāt al-Himma, S. 70. Leider diskutiert der Art. Hile in der DİA das Thema nur unter dem handelsrechtlichen Aspekt und blendet die Bedeutung von Verstellung als ausdrücklich erlaubtes Mittel der Kriegsführung aus, vgl. Saffet Köse, Art. Hile, DİA, Bd. 18, S. 28f.

Es ist durchaus im Bereich des Möglichen, dass die Bearbeiter der Quelle mit diesem *Zitat* aus dem Munde des Helden auf Reaktionen aus dem Publikum reagierten, die in diesen Vorkommnissen einen vermeintlichen Gegensatz zum Idealbild des kampfkräftigen Helden erkannten. Mögliche Widerstände werden jedoch durch die Autorität des *Heldenzitats* aufgelöst. Auch die Verfasser der frühosmanischen Chroniken sahen sich zu ähnlichen rechtfertigenden Erklärungsmustern aufgefordert, wenn es Verhaltensformen der Altvorderen zu erklären galt, die u. U. im Gegensatz zur Erwartungshaltung ihres gegenwärtigen Publikums standen. Ein Paradebeispiel hierfür liefert ʿĀšıqpašazāde.

Bei der Darstellung des Lebens und Wirkens ʿOsmān Ġāzīs weist der Chronist zuerst auf die friedliche Koexistenz der Muslime mit ihren christlichen Nachbarn hin. Die Friedensliebe des Dynastiebegründers geht gar so weit, dass zwischen ihm und den christlichen Burgherren „gute Freundschaft“[212] herrscht und die Ungläubigen der Umgebung einmütig bekennen: „Dieser Türke ist gut und aufrichtig zu uns“, [worauf sie] volles Vertrauen zu ihm [hegen].“[213] ʿĀšıqpašazāde sah sich jedoch im Anschluss hieran genötigt, seinem Publikum den Sachverhalt zu deuten. Er interpretiert die versöhnliche Haltung der frühen Osmanen als ein rein taktisches Manöver, mit der Absicht, die Christen vorerst in Sicherheit zu wiegen, um sie dann um so leichter zu besiegen und das langfristige Ziel der Errichtung der Herrschaft des Islam zu verwirklichen. Denn *„man muss den Feind vorerst mit verstellter Freundlichkeit täuschen, um ihn dann zu beseitigen.“*[214] Dass es dieses Ziel nicht aus den Augen zu verlieren gilt, betont auch der Anonymus. Er weist sein Publikum ausdrücklich darauf hin, dass *„es* […] *sich dem Ungläubigen gegenüber* [geziemt]*, das man ihn bekriegt.“*[215] Die Aufzählung besonderer Heldentaten sucht man bei ihm allerdings vergeblich. Die Erfolge der Osmanen sind in seiner Darstellung zumeist das Ergebnis des Eingreifens

---

212 Vgl. Apz (Kreutel), S. 31.

213 Ebd., S. 32.

214 Ebd. Im Original: „ḥīle it düšmanā tā kim vire el / ki furṣat bulasın zinhār bašın āl“, Apz (Giese), S. 15.

215 Anonymus (Giese), Bd. 1, S. 28.

jenseitiger Mächte[216], der Unbedachtheit der christlichen Gegner, wohlüberlegter Täuschungen und plötzlicher Überraschungsangriffe.[217]

Es gibt jedoch auch weitere Erklärungen für die positive Verwendung des Motivs der List. Die entsprechenden Episoden bieten unbestreitbar ein hohes Unterhaltungspotential, da der Gegner als Opfer der Schlitzohrigkeit Baṭṭāl Ġāzīs und damit auch seiner eigenen Dummheit zumeist in besonders lächerlichen Posen vorgeführt wird. Allenthalben zelebriert das Baṭṭālnāme, ähnlich wie auch die frühosmanischen Chroniken, das Bild der in panischer Angst vor dem Helden Sayyid Baṭṭāl Ġāzī (bzw. den (osmanischen) Ġāzī-Helden) fliehenden ungläubigen Heere, die sich dabei gegenseitig töten oder von ihren eigenen Pferden totgetrampelt werden. Damit wird der Andere allerdings nicht nur in amüsanter Weise zum Gegenstand des allgemeinen Spotts[218], vielmehr erhöht sich hierdurch auch der Stellenwert des Eigenen, das angesichts des diminuierten Gegenübers als gleichsam gegenbildliche Entsprechung in selbstbestätigender Weise gefeiert wird. Dass sich die Erzähler, Bearbeiter und Autoren ganz bewusst dieses stilistischen Mittels bedienten, wird durch eine Erklärung des Anonymus eindrucksvoll unterstrichen: *„Einem, der seine wirkliche Bedeutung nicht kennt, gibt man das zu verstehen, indem man die Leute über ihn lachen lässt.“*[219]

Allerdings scheint das Motiv der List, das im Zusammenhang des Baṭṭālnāme unzweifelhaft der arabischen Vorlage geschuldet ist, jedoch nur der städtischen Vorstellung vom Helden zu entsprechen. Einen Hinweis hierauf liefert erneut das KDK, das einzige literarische Werk aus dem spätmittelalterlichen bzw. frühneuzeitlichen Anatolien, das zumindest Einblicke in die Vorstellungswelt der nomadischen Turkmenen vermittelt.[220] Zwar

---

216 Vgl. hierzu z.B. das direkte göttliche Einwirken bei der Eroberung der Festung Apollonia (tañrı yıkdıġı), Anonymus (Giese), Bd. 1, S. 35; das Eingreifen der Männer der Verborgenheit (ġayb erenleri) in der Schlacht von Warna, ebd., S. 92f.

217 Vgl. hierzu z.B. die Darstellung der Schlacht von Čirmen (ṣırf ṣındıġı), in der es „Hadschi Ilbegi [gelang,] das Heer von 50000 Ungläubigen mit vier Leuten [zu] vernichte[n] und in die Flucht [zu] schlagen“, ebd., Bd. 2, S. 33.

218 Vgl. z.B. Apz (Kreutel), S. 177.

219 Anonymus (Giese), Bd. 2, S. 64.

220 Genauer gesagt oszilliert die im KDK dargestellte Lebenswirklichkeit zwischen einer nomadischen und sesshaften Ordnung. Elemente beider Sphären bilden den alltagsweltlichen Rahmen der im Zentrum stehenden Gesellschaft, wobei das Übergewicht eindeutig

können „die Mutterliebe, die Gattenliebe, die ausharrende Liebe der Braut, die Sohnes- und Bruderliebe […] geradezu als Grundthemen der einzelnen Erzählungen [angesprochen werden], denen gegenüber die kriegerischen Heldentaten einen weitaus geringeren Raum einnehmen."[221] Es wird jedoch auch hier ein klar umrissenes Helden- und Männlichkeitsbild präsentiert. Als unabdingbare Eigenschaften des (mannhaften) Mannes werden hier Entschlusskraft und Kampfesmut, Waffenfähigkeit, das Abschlagen von Feindesköpfen und das Vergießen von Blut[222], aber auch karitative Handlungen zu Gunsten bedürftiger Vertreter des Eigenen, herausgestrichen.[223]

---

auf Seiten einer nomadisch geprägten Gesellschaftsordnung liegt. Vgl. hierzu auch de Planhol, La signification géographique.

221 Joachim Hein (Übers.), Das Buch des Dede Korkut. Ein Nomadenepos aus türkischer Frühzeit, Zürich 1958, S. 335.

222 Diese Vorstellung offenbart in unverschlüsselter Weise die Klage des Kazan Beg über die fehlenden Reifebeweise seines Sohnes Uruz:
„Komm her, mein Sohn, mein Füllen. Ich schaute nach rechts und sah meinen Bruder Kara Göne.
Er hat Köpfe abgeschlagen und Blut vergossen, er hat Preise gewonnen und sich einen Namen gemacht.
Ich schaute nach links und sah meinen Oheim Arus. Er hat Köpfe abgeschlagen und Blut vergossen,
er hat Preise gewonnen und sich einen Namen gemacht.
Als ich geradeaus schaute, sah ich dich. Dies ist der Grund, weshalb ich weine:
Mein Vater starb und ließ mich zurück und ich habe sein Land und seinen Haushalt geerbt.
Du bist jetzt sechzehn Jahre alt; Eines Tages werde auch ich hinfallen und sterben, und du wirst zurückbleiben.
Noch haben deine Arme keinen Bogen gespannt, um einen Pfeil abzuschießen,
du hast keine Köpfe abgeschlagen, kein Blut vergossen. Unter den strammen Oghusen hast du noch nie Beute ergattert.
Wenn morgen sich das Rad der Zeit so weit gedreht hat, dass ich sterbe und du zurückbleibst, werden sie dir meinen Thron und meine Krone nicht geben.
Ich dachte an mein Ende, deshalb weinte ich, Sohn.", Hendrik Boeschoten (Übers.), Das Buch des Dede Korkut. Heldenerzählungen aus dem türkischen Mittelalter, Stuttgart 2008, S. 111f. Vgl. KDK (Tezcan/Boeschoten), S. 97.

223 Egrek, der Bruder des Helden der Episode Segrek wird aufgrund seiner allzu stolzen Haltung im Stammesrat kritisiert. Schließlich habe er weder Köpfe abgeschlagen und Blut vergossen, noch Hungrige gespeist und Nackte bekleidet: „»He du, Sohn Uschun Kodschas! Die Herren, die hier sitzen, haben ihren Platz erobert mit ihrem Säbel, und mit dem Brot, das sie verteilt haben. Und du, hast du Köpfe rollen und Blut fließen lassen,

Als weiteres Attribut des vollgültigen oġuzischen Mannes, der mit seinen entscheidungsberechtigten Stammesgenossen auf gleicher Augenhöhe verkehren kann, führt die Sammlung auch die Elternschaft, insbesondere über männlichen Nachwuchs an.[224] Als gänzlich unmännliche Eigenschaft gelten jedoch List und Verschlagenheit, die zur weibischen Unart erklärt und damit als Mittel im (männlichen) Kampf verworfen werden.[225] Folglich sucht man im KDK opportunistische Verhaltensweisen, Täuschungsmanöver und taktisches Kalkül als positiv konnotierte Eigenschaften, die Sayyid Baṭṭāl Ġāzī ja in unvergleichlich meisterhafter Weise beherrscht, vergebens. So verweisen die diesbezüglichen konzeptionellen Unterschiede auf voneinander getrennte Traditionen oder zumindest auf Abweichungen in der Wertorientierung städtischer und nicht-sesshafter Gruppen, wobei ein Grossteil

---

hast du Hungrige gesättigt und Nackte bekleidet?« Egrek erwiderte: »Ach so, Ters-Usamisch, ist es etwa eine große Kunst, Köpfe rollen zu lassen und Blut zu vergießen?« Der andere sagte: »Ja, gewiss!«“, Boeschoten, Dede Korkut, S. 221. Vgl. KDK (Tezcan/Boeschoten), S. 167.

224 Insbesondere in den Erzählungen „Bay Büre Beg oġlı Bamsı Beyrek“ [KDK (Tezcan/Boeschoten), S. 68–95; Boeschoten, Dede Korkut, S. 65–109] und „Qāḍılıq Qoğa oġlı Yegenek“ [KDK (Tezcan/Boeschoten), S. 139–145; Boeschoten, Dede Korkut, S. 176–186] wird Nachkommenschaft, d.h. das Vorhandensein eines kampffähigen Sohnes, als eine der Grundbedingungen für ein erfülltes Leben aufgeführt. Kinderlosigkeit gilt dagegen als Gottesfluch.

225 So entgegnet Beyrek dem Aruz, der ihn mit List festzusetzen und zu ermorden trachtet: „Einen Mann durch Betrug zu ergreifen ist Weiberart. Hast du das von deiner Frau gelernt, [Hahnrei]?“, Boeschoten, Dede Korkut, S. 259; vgl. KDK (Tezcan/Boeschoten), S. 191. Gökyays Behauptung, dass im KDK die Frau die höchste Stellung in der Gesellschaft einnehme, lässt sich nicht rechtfertigen. Das Gleiche gilt für seine Aussagen zur „inneren Ordnung“ der türkischen Familie, die dem KDK deutlich abzulesen sei oder für die irrige Feststellung, dass es sich um eine monogame Gesellschaft handele. [Vgl. Gökyay, Dede Korkut, S. 79.] Es sei denn, man ließe die zahllosen christlichen Sklavinnen außer Acht, die mit ihren langen Zöpfen, schwarzen Augen und aufgerichteten Brustwarzen bei den Sitzungen der Männer als Weinschenk dienen und (als Beischläferinnen) ein besonderes Lustobjekt sind. Vgl. KDK (Tezcan/Boeschoten), z.B. S. 50 und Semih Tezcan, Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar, (İnceleme), (Yapı Kredi Yayınları; 1457), İstanbul 2001, S. 110, Anm. zu Drs. 20a, 10. Vgl. hierzu auch die Worte der Gefährtin des Qan Ṭuralı, der griechischen Prinzessin und Kampfjungfrau Selğān Ḫātūn an den Helden: „Edler Held, soll ein Mann sich nur brüsten, er ist ja ein Löwe. Für Frauen ist Aufschneiderei lügenhaft. Indem sie sich brüstet, wird eine Frau nicht zum Mann.“, Boeschoten, Dede Korkut, S. 172, vgl. KDK (Tezcan/Boeschoten), S. 136.

der Verantwortung für die Verfasstheit Sayyid Baṭṭāl Ġāzīs weiterhin in der arabischen Vorlage zu suchen ist, die jedoch auch in dieser Beziehung für die Rezipienten des Baṭṭālnāme offensichtlich traditionswürdig erschien.

Ein weiteres Ergebnis der Reduzierung der Heldenbilder des Ḏāt al-Himma auf die eine Heldengestalt des Sayyid Baṭṭāl Ġāzī zeigt sich in des Protagonisten Eigenschaft als quasi Heiliger bzw. Gottesfreund, wobei insbesondere an dieser Stelle auch ein Einfluss volksreligiöser Vorstellungen zu konstatieren ist.[226] So leistet Baṭṭāl Ġāzī diverse Huldwunder[227], beschwört Winde und Regen[228] und ist sogar in der Lage, mit Tieren zu sprechen.[229] Hinzu kommt das Wirken des Nothelfers Ḫiḍr, der ihm in besonders ausweglosen Situa-

[226] Vgl. hierzu z.B. Ocak, Alevî ve Bektâşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri, S. 164f.; Özdemir, Volkskunde, passim.

[227] Baṭṭālnāme, z.B. S. 421 (161)/A115, 422f. (163)/A118f.: Totenerweckung; 446f. (182ff.)/A157ff.: wundersame Bekehrung; 526f. (255)/A300f.: Bannzauber. Vgl. hierzu aber auch oben Anm 7.

[228] Mélikoff erkennt in solchen Episoden „Relikte schamanistischer Glaubensvorstellungen, heidnischer Gottheiten und die Überreste einer primitiven Geisterwelt, von denen die türkische epische Literatur“ überquelle. Der Held des Dānišmendnāme, Melik Aḥmad Dānišmend, wird einzig als Kriegerheld beschrieben und weist keine solchen (pseudo-)heiligmäßigen Eigenschaften auf. Der Umstand, dass das Dānišmendnāme weitgehend dem Vorbild *des* Baṭṭālnāme, d.h. älterer arabischer Überlieferungen nachgebildet ist, zeige, dass es sich bei den entsprechenden Episoden im Baṭṭālnāme um nachträgliche Einschübe der türkischen Bearbeiter handle. Vgl. Mélikoff, La Geste, Bd. 1, S. 162. Es finden sich jedoch bereits im arabischen Ḏāt al-Himma zahlreiche Wunderepisoden. Beide Werke teilen sich zudem die Polemik gegen Wundererscheinungen auf der Seite des Gegners, die stets als Menschenwerk, als Ergebnis fehlender *rationaler* Einsicht oder als Zauberei entlarvt werden. Vgl. Steinbach, Ḏāt al-Himma, z.B. S. 75f., 85–90. Für eine Diskussion der Herkunft der im Baṭṭālnāme verwendeten Motive vgl. auch Köksal, Tip ve Motif, passim und Mélikoff, Al-Baṭṭāl, S. 1104; vgl aber auch Baldick, Animal and Shaman, passim.

[229] Mit Hilfe des Walfisches Jonas' gelangt Baṭṭāl auf eine phantastische Insel, wo er den „Schwarzen Dämon“ [Qara Dīv] besiegt und einige Jungfrauen befreit. Held und Fisch führen während der Reise ein Gespräch. Später gelangt Baṭṭāl in das Land des götzendienerischen Königs von Haylān (Ceylon?). Dieser besitzt einen weißen Elefanten, der einst ʻAlī als Reittier diente, als er in dieser Gegend Glaubenskrieg führte. Baṭṭāl spricht mit dem Elefanten, gibt sich als Nachfahre von dessen einstigem, edlen Reiter zu erkennen und appelliert an seine Gläubigkeit. Der Elefant wirft sofort seinen ungläubigen Reiter Haylān mit seinem Rüssel in die Luft und zerschmettert ihn am Boden. Vgl. Baṭṭālnāme, S. 509 (239)/A266–A267.

tionen seinen Beistand gewährt.[230] Auch ʻAlī steht dem Helden bei, wenn er ihm im Traum einen Apfel zu essen gibt, worauf er alle Sprachen versteht.[231] Und selbstverständlich befindet sich auch der Prophet unter den Helfern und Beschützern Baṭṭāls. So erscheint er mehreren Christen im Traum und bewirkt ihre baldige Konversion, wodurch die Arbeit seines Nachkommen beträchtliche Unterstützung und Erleichterung erfährt, oder er bewirkt die Freilassung Baṭṭāls aus einer seiner zahllosen, aber nur vorübergehenden Gefangenschaften. In einem besonderen Fall greift der Prophet aber auch buchstäblich mit eigener Hand in das Geschehen ein: Als Baṭṭāl Ġāzī in Malatya vom bösen ʻUqba tödlich vergiftet wird, erscheint eine alte Frau namens Rābiʻa und flösst ihm ein Gegengift ein. Sie erklärt, dass sie ihr Leben am Grabe des Propheten verbringe. Da habe sie plötzlich dessen Stimme vernommen: *„Oh Rābiʻa, bringe diese Flasche rasch meinem Sohne Baṭṭāl“*, worauf ihr eine Hand aus dem Grabe eben die Flasche mit dem Heilmittel überreicht habe.[232] In der Zwischenzeit hatte der Kryptochrist ʻUqba den Kaiser über seine Meucheltat benachrichtigt und ihm die Eroberung Malatyas in Aussicht gestellt. Dieser erscheint denn auch in Begleitung von 100.000 Kriegern siegessicher vor der Stadt. Doch der Anschlag erweist sich als nichtig, der schon tot geglaubte Baṭṭāl ist durch die Hilfe des Propheten quasi auferstanden. In stereotyper Manier wird das christliche Heer erneut geschlagen, so dass der Kaiser sich mit gerade einmal zweitausend überlebenden Soldaten nur durch schmähliche Flucht retten kann.

Die ungläubigen Gegner können sich die Tatsache, dass Baṭṭāl Ġāzī jedem Anschlag entrinnt und jede Intrige gegen den Islam durchkreuzt, nur dadurch erklären, dass er mit dämonischen Mächten in Verbindung steht, ein Hexenmeister bzw. Führer von Unholden ist.[233] Auch dies ist jedoch nur ein weiterer Beweis dafür, dass die Ungläubigen das Wirken des wahren

---

230 Vgl. oben Anm. 145.

231 Vgl. Baṭṭālnāme, S. 566 (293)/A377. Auch dieses Vorkommnis deutet darauf hin, dass das Werk sich aus einzelnen Erzählungen zusammensetzt, die nicht zwingend aufeinander aufbauen. Ist es in der ersten Hälfte des Werks doch der Speichel des Propheten, der ihm diese Fähigkeit verleiht.

232 Vgl. Baṭṭālnāme, S. 482–483 (214)/A 216.

233 Auch die Bekehrung von hervorragenden christlichen Kriegern durch Baṭṭāl Ġāzī können sich seine Gegner nur durch dessen angebliche Zauberkünste erklären. Islamische Gebete haben wiederum oft die Funktion eines Gegenzaubers oder zeigen magische Wirkung. Vgl. Baṭṭālnāme, z.B. S. 377 (126)/A42, 479 (210)/A211b, 540 (268)/A324f.

Gottes nicht erkennen.[234] Vielmehr bedienen sie sich ihrerseits der Dienste von Zauberern und Hexen.[235] ʻUqba, der heuchlerisch fromme Richter und insgeheime Parteigänger der Christen[236] versteht sich selbst auf das Herstellen von Talismanen.[237] Doch keine Macht und keine List der Ungläubigen können dem Walten göttlicher bzw. wahrhaft heiliger Kräfte widerstehen und den Helden auf Dauer an der Erfüllung seiner Aufgabe hindern.

Gerade in diesem Aspekt verdeutlicht sich das flache und streng zweidimensionale Weltbild, das für die Quelle charakteristisch ist. Die Welt trennt sich hier in lediglich zwei Bereiche. Erstens denjenigen des Guten, der gleichzusetzen ist mit dem Islam, also der Wir-Gruppe und zweitens denjenigen des Bösen, d.h. des Nichtislam, der jede Gruppe miteinschließt, die nicht der Wir-Gruppe zugerechnet wird.

Wie bereits im Ḏāt al-Himma bildet sich auch im Baṭṭālnāme „die Individualität der islamischen Religion […] in der Frontstellung gegen andere Religionen; ihr Selbstverständnis gewinnt sie nur aus Vergleich und Distanzierung.“[238] Und auch hier ist „im Christentum diese andere Religion verkörpert“[239]. Das Baṭṭālnāme spricht in diesem Zusammenhang vom Glauben des Messias bzw. Jesu (*„mesīḥ dīni“, „ʻİsā dīni“*)[240] und dem Ritus Jesu (*„āyīn-i ʻIsā“, „ʻİsā āyīni“*)[241] oder schlichtweg vom Irrglauben (*„kufr bzw. kufr-i delālet“*)[242], dem der Glaube Muḥammads (*„Muḥammed dīni“*)[243] bzw. der Gott Baṭṭāls (*„Baṭṭāl teñrisi“*)[244] gegenüberstehe. Trotz gelegentlicher Erfolge der Ungläubigen ist der Sieg letztendlich immer auf der Seite des Islam. Eine stereotype Feststellung der Gegner, insbesondere des Kaisers

---

234 Vgl. hierzu die Ausführungen Steinbachs zum Bild von Islam und Christentum im Ḏāt al-Himma, S. 61–90.

235 Vgl. Baṭṭālnāme, S. 406 (149)/A89, 536 (264f.)/A318.

236 Das Baṭṭālnāme spricht von ihm als „illā kāfir“, was hier soviel wie hundertprozentiger oder unbedingter Ungläubiger bedeutet, ebd., S. 479 (211)/A 211c.

237 Ebd., S. 490 (221)/A230.

238 Steinbach, Ḏāt al-Himma, S. 75.

239 Ebd.

240 Vgl. Baṭṭālnāme, z.B. S. 433 (171)/A134, 435 (173)/A137, 468 (200)/A193, 546 (274)/A336.

241 Vgl. ebd., z.B. S. 393 (138)/A66, 429 (168)/A129, 447 (183)/A158.

242 Vgl. ebd., z.B. S. 445 (182)/A156.

243 Vgl. ebd., z.B. S. 437 (175)/A142 (persisch), 447 (183)/A158, 468 (200)/A193.

244 Vgl. ebd., z.B. S. 402 (146)/A83.

lautet denn auch, dass die Ehre des Messias bzw. der Essenz des Lichts („nār-i nūr“, wörtlich: Feuer des Lichts) durch die erfolgreichen Täuschungsmanöver und Schlachtensiege Baṭṭāls daniederliege. So klagt der ungläubige Kelib (Kelb): „Ach welch Unglück! Der Glanz der Religion Jesu‘ und des Gottesdienstes des *nār-i nūr* ist vergangen!“[245] Generell beschränkt sich der Glaube des Anderen auf die (falsche) Verehrung Jesu‘, dessen Hinfälligkeit durch die steten Erfolge Baṭṭāls – der notwendige Endsieg wurde ja durch die Offenbarung am Beginn des Textes bereits vorweggenommen – eindeutig bewiesen wird. Es gibt jedoch auch hier Steigerungen der negativen Potenz: den Feinden des Islam schließen sich nicht nur explizit als „Götzendiener“ bezeichnete Ungläubige an,[246] vielmehr bekennen sich höchste Vertreter der Byzantiner in ein und demselben Atemzug sowohl zum „Messias“ als auch zu den aus dem Koran bekannten Götzen Lāt und Manāt.[247] Die Hinfälligkeit und Lächerlichkeit des Glaubens und der Gottesvorstellung (!) des Gegners wird in jener Episode, in welcher sich Baṭṭāl Ġāzī als der Messias höchstpersönlich ausgibt, besonders greifbar.[248] Im Laufe einer großen Schlacht, in der sich Islam und Unglaube im Rahmen einer regelrechten Weltenschlacht gegenüberstehen, gelingt es dem (auch für die Mus-

---

245 Ebd., S. 441f. (178f.)/A 149, (e. Ü.).

246 „İrtesi sulṭān-ı Hindūstān […] irişdi. But perestidi.“, ebd., S. 451 (187)/A166.

247 So schilt etwa Rebi‘, vierter und jüngster Sohn des Kaisers ‘Arāqīl, seine Krieger angesichts der Niederlage gegen die Muslime, dass sie „Lāt und Manāt der Schande preisgegeben“ hätten. [*„Hāy nolduñuz Lāt ü Menātüñ yüzi ṣuyın yire dökdüñüz“*], ebd., S. 363 (115)/A24. Der Hexer Aqrīṭīs fragt angesichts der Kampfeswut Baṭṭāls die anwesenden Byzantiner, wer denn dieser jemand sei, der die „Gläubigen des Messias töte und die Ehre von Lāt und Manāt in den Staub“ stosse. *„Aqrīṭīs eyitdi: „Aceb uşbu gişi kim ola kim ṣol ṭağdan indi Mesīh qulların helāk eyledi, Lāt ü Menātüñ yüzi ṣuyın yire dökdi“ didi.“*, ebd., S. 463 (196)/A185.

248 Ebd., S. 473 (205)/A201. Interessant ist, dass dieses Motiv auch im christlichen Heiligenglauben vorkommt. Berichten doch Gregor von Tours und Sulpicius Severus von ähnlichen Vorkommnissen. Vgl. hierzu z.B. Daniel König, Bekehrungsmotive. Untersuchungen zum Christianisierungsprozess im römischen Westreich und seinen romanisch-germanischen Nachfolgern (4.–8. Jahrhundert), (Historische Studien; 493), Husum 2008, z.B. S. 162. Ob es solche Überlieferungen auch in Viten aus dem orthodoxen Bereich bzw. in Anatolien gab, ist mir nicht bekannt. Falls dies der Fall ist, wäre dies ein Hinweis darauf, dass die Erzähler auch faktisches Wissen über die Vorstellungs- und Glaubenswelt des Anderen verarbeiteten.

lime) unkenntlichen Baṭṭāl[249] und anderen muslimischen Kriegergrößen, das überwältigend große christliche Heer von 100 mal 100.000 Mann in Schach zu halten. Eines Nachts entführt Baṭṭāl den Kaiser aus seinem Feldlager auf einen Berg und peitscht ihn anschließend, sich als der leibhaftige Jesus ausgebend („ʿĪsā rūḥu-ʿllāham“)[250], unter Schimpfreden aus. Der Kaiser glaubt ihm und ist über das Zürnen seines Gottes erschüttert: „*Ich bin dein Knecht. Tag und Nacht wage ich mein Leben für dich. Warum tötest du mich?*“ Der falsche Jesus (Baṭṭāl) entgegnet: „*Oh du ungläubiger Hund, was hast du schon für mich getan? So viele meiner Männer hatte ich dir überantwortet, du (jedoch) hast so viele Herrscher vernichten lassen (und) keine meiner Forderungen verwirklicht.*“[251]

Zuletzt weissagt er dem Kaiser, dass er sich am anderen Tag höchstpersönlich Baṭṭāl stellen solle. Er werde ihm beistehen und sein Sieg sei gewiss. Wieder im Lager, berichtet der Kaiser seinen Grossen, Jesus habe ihn in den vierten Himmel enthoben und Mut zugesprochen. Anderntags kommt es tatsächlich zum Kampf, der für den Kaiser, wie nicht anders zu erwarten war, tödlich ausgeht.

Solche und ähnliche Bubenstücke des Helden und törichte Glaubensbekundungen der Christen sind keine Seltenheit. Es ist dies vielmehr ein dauernd wiederholtes und stereotyp ablaufendes Szenario, das einerseits unterhaltsame, teils belustigende Aspekte bietet, andererseits aber auch die moralische Hinfälligkeit des Anderen besonders deutlich zu Tage treten lässt. Das Christentum, als Synonym für den Unglauben, wird hier, entgegen der hochislamischen Vorstellung von einer geduldeten Religion des Buches, als Karikatur eines Glaubens vorgeführt. Dies ist typisch für den Volksroman. „*Ein theoretisches Exposé können wir [von diesem] nicht erwarten. Auf jener sozialen Stufe, deren Bewusstseinshöhe [er] ausdrückt, ist nicht die*

---

[249] Baṭṭāl befindet sich zu Beginn der Schlacht im Lager der Ungläubigen, wo er die Feinde in mehreren Verkeidungen täuscht und in die Irre führt. Er gibt sich in verschiedenen Situationen als Prinz aus Sansibar (zengübār), als Wasserträger und chinesischer Kämpe aus. Den Kaiser verstört er mit der falschen Meldung, einer seiner Generäle sei zum Islam übergetreten. Dieser verzweifelt ob der Nachricht und verliert den Verstand. Nun zeigt sich Baṭṭāl als Arzt und behandelt den Kaiser mit einer Salbe, von der jenem alle Haare ausfallen. Baṭṭālnāme, S. 464 (197)/A187. Es folgen weitere Verwechslungskomödien, vgl. oben etwa Anm. 203.

[250] Ebd., S. 475 (206)/A205.

[251] Ebd., (e. Ü.).

theoretische Erörterung das Mittel des Selbstausdrucks, sondern das anschauliche Bild einer simplifizierten Wiedergabe von Mensch, Geschichte und Umwelt.“[252] Folglich findet auch keine tiefergehende intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Glauben des Anderen statt. Zwar kennt auch das Baṭṭālnāme einige wenige christliche Riten, Vorstellungen und Gebräuche wie Taufe, Beichte, Sündenvergebung, Ikonenverehrung, Weihwasser oder ewiges Licht.[253] Das generelle Bild des christlichen Glaubens geht jedoch über das eines götzendienerischen Aberglaubens bzw. einer pervertierten Form des wahren Glaubens nicht hinaus. Gleichwohl wird dem christlichen Kultus und der Gläubigkeit des Gegners eine gewisse Restwürde nicht abgesprochen. Wenn z.B. vierhundert „große Äbte aus allen Weltgegenden“ in einem Kloster in *Istanbul* (!) zum Gottesdienst zusammenkommen, spricht der Text in durchaus anerkennenden Worten davon, dass sie „ihrem Glauben entsprechend Gottesdienst abhielten“.[254] Die überwiegende Zahl der Christen beweist eine bemerkenswerte Festigkeit im Glauben: Die meisten von Baṭṭāl Ġāzī bedrängten Ungläubigen sterben lieber einen grausamen Tod als das sie zum Islam übertreten. Dass die Messias-Knechte (*mesīḥ qulları*) hartnäckig an ihrem Glauben festhalten, ist jedoch keinesfalls eine lobenswerte Erscheinung oder Ausdruck einer tugendhaften Treue, sondern lediglich der offensichtliche Effekt ihrer Verstocktheit und grundlegenden Verworfenheit, wird doch die Superiorität des Islam allein schon durch seine dauernde Sieghaftigkeit jedem noch so Uneinsichtigen vor Augen geführt.

---

[252] Steinbach, Ḏāt al-Himma, S. 61.

[253] Vgl. Baṭṭālnāme, S. 375 (125)/P26a, 384 (131)/A52f., 437 (175)/141. Das Ḏāt al-Himma vermittelt im Vergleich zum Baṭṭālnāme genauere Kenntnisse des Christentums, oder aber auch ein stärkeres Interesse am Christentum. Vgl. hierzu Steinbach, Ḏāt al-Himma, S. 78–90. Siehe auch Dedes, Baṭṭālnāme, S. 620, Anm. zu P27a.

[254] „Dört yüz ulu keşişler her biri bir iqlımdan (sic) gelmişler ‘ibādet qılurlardı dīnlerince“. Baṭṭālnāme, S. 392 (137) /A65.

II.4. Šams ad-Dīn Aḥmad-i Aflākī-i ʻĀrifī: Die Hagiographiensammlung Manāqib al-ʻĀrifīn

II.4.1. Einleitung

Ein Paradebeispiel hagiographischer Überlieferung stellt das Werk *„Manāqib al-ʻĀrifīn“*, zu deutsch „Die Großtaten der Gotteskenner“[1], des Mawlawī-Derwischs Šams ad-Dīn Aḥmad-i Aflākī-i ʻĀrifī dar.[2] Aflākī bietet in neun Kapiteln eine genretypische Beschreibung des Lebens und der Taten der Ordensoberen der Mawlawiyya, angefangen bei Bahā'-i Walad[3], dem Vaters Ǧalāl ad-Dīn Rūmīs (im Folgenden Mawlānā), bis zum Enkel Mawlānās Amīr ʻĀbid (st. 739/1338)[4], die er nach allen Regeln hagiographischer Kunst erhöht, ja teilweise sogar vergöttlicht.[5] Im zehnten Abschnitt

---

1 Zum Begriff *ʻārif* vgl. Süleyman Uludağ, Ârif, DİA, Bd. 3, S. 361–362; siehe in diesem Zusammenhang auch Fritz Meier, Bahā'-i Walad. Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik, (Acta Iranica; 3/Textes et Mémoires; 14), Leiden 1989, S. 84f.

2 Şams al-Dīn Aḥmad al-Aflākī al-ʻĀrifī, Manāḳib al-ʻĀrifīn, ed. v. Tahsin Yazıcı, (TTKY III. Dizi – Sa. 3[c]), 2 Bde., 2. Aufl. Ankara 1976–80. Im Folgenden Aflākī (Yazıcı).

3 Bahā' ad-Dīn Muḥammad b. Ḥusayn b. Aḥmad-i Ḫaṭībī-i Balḫī, genannt Bahā'-i Walad (545–628/1150–1231). Bahā'-i Walad war kein Ordensmann und kein Meister der Mawlawiyya. Eine solche Einschätzung bzw. Vorstellung einer Kontinuität des Gedankenguts, welches später in die Mawlawiyya mündete, wird jedoch von Aflākī nahe gelegt. Grundlegend sei hier auf Fritz Meiers einschlägige Monographie [Bahā'-i Walad, ebd.] verwiesen. Zur Frage der Kontinuität zwischen Bahā'-i Walad und Ǧalāl ad-Dīn (Rūmī) vgl. ebd. S. 5ff. Zu Bahā'-i Walads Identität als Sufi vgl. ebd., S. 72–90.
Bereits hier, zu Beginn des Werks, zeigt Aflākī, wie er seine Absicht realisiert, die Meister der Mawlawiyya zu erhöhen. Beispielhaft ist die Darstellung des Verhältnisses Bahā'-i Walads zu Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī und zum Ḫ[w]arazmšāh. Nach Aflākī beanspruchte Bahā'i-Walad eine Überlegenheit gegenüber ar-Rāzī. Meier wies jedoch das Gegenteil nach, vgl. Meier, ebd. S. 20–23.

4 Zu Lebensdaten und Dauer der Ordensführerschaft der Mawlawī-Šayḫe vgl. Tahsin Yazıcı (Übers.), Ahmed Eflâkî, Ariflerin Menkıbeleri (Mevlânâ ve Etrafındakiler), 2 Bde., erw. Neudruck der 1. Aufl. von 1953–54, 4. Aufl. Istanbul 1986–87, hier Bd. 2, S. 37f. Vgl. auch Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik.

5 Meier stellt zu Recht fest, dass die “mawlawiyya […] in Mawlānā ihren halbgott verehrten” (sic), und kann sich hierbei vor allem auf das Werk Aflākīs stützen. Vgl. Fritz Meier, Abū Saʻīd-i Abū l-Ḫayr (357–440/967–1049), Wirklichkeit und Legende, (Acta Iranica;

werden schließlich in Form eines summarischen Anhangs weitere Mitglieder der *heiligen Familie* aufgeführt[6], womit der thematisierte Zeitraum von der ersten Dekade des dreizehnten bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts reicht. Im vorliegenden Fall ist jedoch der Entstehungszeitraum des *Manāqib al-'Ārifīn* von Bedeutung.

Aflākī erklärt, dass er im Jahre 1317 von seinem Meister, dem Mawlānāenkel Čalabī Amīr 'Ārif[7], den Auftrag erhielt, die von diesem geleisteten Beweise der Gottesfreundschaft in einem Buch zusammenzufassen.[8] Er begann diese Arbeit 1318 und soll binnen eines Jahres ein Werk mit dem Titel „*Manāqib al-'Ārifīn wa Marātib al-Kāšifīn"*, zu Deutsch etwa „die (Groß-)Taten der Gotteskenner und die Grade der (Gottes-)Erkenntnis" vorgelegt haben.[9] Amīr 'Ārif starb im Jahre 1320 kurz nach der Fertigstellung dieses ersten, wohl relativ knappen Werks. Auf dem Sterbebett beauftragte er Aflākī mit dessen Fortführung.[10] Der Hagiograph berichtet, wie der Sterbende ihn mit Nachdruck ermahnt habe, sich dieser Aufgabe zu widmen:

> „Sei [in der Sammlung der Überlieferungen über die Großtaten unserer Vorväter und Ahnen (manāqib-i ābā' wa aǧdādi mārā) und deren Niederschrift] nicht nachlässig, auf dass dein Angesicht [im Jenseits] vor unserem Ḫudāwandigār [d.h. Mawlānā] im stolzen Glanz erstrahle und die Gottesfreunde [d.h. die enge Gemeinschaft der Ordensleute] mit dir zufrieden sind."[11]

11/Textes et Mémories; 4), Leiden 1976, S. 488. Das Manāqib al-'Ārifīn liefert zahllose Belege für diese Grundhaltung. Für besonders deutliche Stellungnahmen vgl. S. 73 (19), 89 (42), 102 (58), 190 (187), 191 (188), 205 (212), 667 (92). Die Grundlage hierfür ist unter Umständen bei Bahā'-i Walad zu suchen. Vgl. hierzu Meier, Bahā'-i Walad, z.B. S. 89f.

6 Auf die grundlegenden Unterschiede zwischen den einzelnen biographischen Kapiteln und die Charakteristiken der jeweils im Zentrum stehenden Figur geht ein John O'Kane, Einführung, S. x–xv.

7 Zu diesem herausragenden Protagonisten der mawlawitischen Expansion vgl. Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, S. 65–95; Tahsin Yazıcı, Ârif Çelebi, DİA, Bd. 3, S. 363f.

8 Aflākī (O'Kane), S. 627 (47); vgl. hierzu S. 19ff.

9 Vgl. Yazıcı, Menâkıbü'l-Ârifîn, S. 114; vgl. hierzu auch Aflākī (Yazıcı), Bd. 1: türk. Vorwort, S. 11–18.

10 Aflākī (O'Kane), S. 675- 682, hier 679f. (101).

11 Ebd. und Aflākī (Yazıcı), Bd. 2, S. 970, Z. 14f.

In der Folge widmete sich Aflākī fast sein gesamtes verbleibendes Leben der Realisierung dieser Anordnung und beendete die Niederschrift vermutlich im Jahre 754/1353. Er arbeitete folglich etwa 35 Jahre an diesem Werk, wobei anzunehmen ist, dass er den Text mehrmals redaktionell bearbeitete und homogenisierte.

Aflākī begann sein Werk somit vierzig Jahre nachdem Ibn Bībī seine Seldschukengeschichte und etwa drei Jahre bevor Aqsarā'ī die Niederschrift seines Geschichtswerks vollendete. Er beendete es zu einer Zeit, in der sich die politischen Bedingungen in Anatolien grundlegend geändert hatten. Aqsarā'īs Hoffnungen auf ein hochislamisch-persophones Revival in Rūm hatten sich nicht bestätigt. Timūrtāš b. Čubān war 1327/28 sang- und klanglos von der Bühne Anatoliens verschwunden und der direkte īlḫānische Einfluss über Anatolien endete 1335 mit dem Tod Abū Sa'īds.[12] In die Konkursmasse teilten sich zahlreiche, mehrheitlich turkmenische Fürstentümer.[13] Die alte Seldschukenhauptstadt Konya, in der sich das Zentrum der Mawlawiyya befand, war nach einigen Unterbrechungen in den Besitz der turkmenischen Dynastie der Karamanen übergegangen.[14] Zwar war Konya

---

[12] Vgl. hierzu auch Irène Beldiceanu-Steinherr, Recherches sur les Actes des Règnes des Sultans Osman, Orkhan et Murad I., (Acta historica; 7), München 1967, hier S. 27–31.

[13] „Die Übergänge zur Beglik-Periode, der Zeit zahlreicher, teils kurzlebiger Kleinfürstentümer in Anatolien, sind fließend.", Kreiser, Der Osmanische Staat, S. 4. Hier sei neben den jeweiligen Artikeln zu den einzelnen Herrschaften in der EI² und DİA verwiesen auf: Himmet Akın, Aydınoğulları tarihi hakkında bir araştırma, (AÜDTCFY; 60), 2. erw. und verb. Aufl. Ankara 1968; Flemming, Landschaftsgeschichte; Halil İnalcık, The Rise of the Turcoman Maritime Principalities in Anatolia, Byzantium, and Crusades, in: Ders. (Hrsg.), The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire. S. 309–341; Kafadar, Between, vgl. S. 125–134; Paul Lemerle, L'Émirat d'Aydin. Byzance et l'Occident, Recherches sur « La Geste D'Umur Pacha », (Bibliothèque Byzantine, Études; 2), Paris 1957; Zerrin Günal Öden, Karası Beyliği, (TTKY VII. Dizi – Sayı 166), Ankara 1999; Mustafa Çetin Varlık, Germiyanoğulları Tarihi (1300–1429), (AÜEFY; 57), Ankara 1974; Werner, Geburt einer Grossmacht, S. 78–93; Paul Wittek, Das Fürstentum Mentesche. Studien zur Geschichte Westkleinasiens im 13.–15. Jahrhundert, (Istanbuler Mitteilungen; 2), İstanbul 1934; Elizabeth A. Zachariadou, Trade and Crusade: Venetian Crete and the Emirates of Menteşe and Aydın: 1300–1415, Venice 1983.

[14] Vgl. Faruk Sümer, Karaman-Oghulları, EI², Bd. 4, S. 619–625; Besim Darkot, Konya, İA, Bd. 6, S. 841–853, hier S. 847f.; Tuncer Baykara, Konya, DİA 26, S. 182–187, hier S. 184. Zur ablehnenden Haltung der Mawlawiyya gegenüber den Karamanen vgl. Aflākī (O'Kane), S. 229 (257), 633 (52), 647 (71).

weiterhin ein bedeutendes kulturelles Zentrum, doch von der alten Reichsherrlichkeit zeugten nur mehr die seinerzeit errichteten Gebäude.[15] Dennoch wird das *Manāqib al-ʻĀrifīn* von einer lebensbejahenden und zuversichtlichen Grundhaltung getragen, die sich im Vertrauen auf das durch die Meister vermittelte und versicherte Heil verdichtet. Im Sprachstil unterscheidet sich das Werk deutlich von demjenigen Ibn Bībīs und kommt der prosaischen Ausdrucksweise Aqsarā'īs nahe, wobei das Geschichtswerk des Letzteren es mit der Leichtigkeit des hagiographischen Textes nicht aufnehmen kann. Fritz Meier weist völlig zu Recht darauf hin, dass in Aflākīs Werk „oft von den »freuden« und »fröhlichkeiten« […], denen man sich hingab […] die rede ist"[16]. Die depressive Grundhaltung Aqsarā'īs ist dem Manāqib al-ʻĀrifīn fremd.

II.4.2. Zum Wert der Quelle

Führten uns die beiden historiographischen Werke mitten hinein in den etablierten Kreis der um den Fürstenhof zentrierten Gesellschaft bzw. der bürokratischen Elite des īlḫānisch dominierten Anatolien, so wird in Aflākīs Hagiographiensammlung in erster Linie der mystische Orden der Mawlawiyya (bzw. Ǧalāliyya, wie er in seinen Anfangszeiten benannt war[17]) fassbar. Dieser ist für die Geschichte Anatoliens insoweit von herausragender Bedeutung, als er am religiösen Ausgleich zwischen städtischem Islam und

---

15 Zu Konya in der seldschukischen und vorosmanischen Periode vgl. Darkot, ebd., S. 845–848; Baykara, ebd.; Ders., Türkiye Selçukluları Devrinde Konya, Ankara 1985; mit Einschränkungen auch Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, Bd. 1 (1243–1453), Istanbul 1999, passim; für die osmanische Zeit bzw. das 16. und 17. Jahrhundert vgl. z.B. Özer Ergenç, XVII. Yüzyıl Başlarında Ankara'nın Yerleşim Durumu Üzerinde Bazı Bilgiler, OsmAr 1 (1980), S. 85–108; Suraiya Faroqhi, Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia. Trade, Crafts and Food Production in an Urban Setting, 1520–1650, Cambridge u.a. 1984, insb. S. 199–218.

16 Meier, Abū Saʻīd, S. 485f. Vgl. hierzu z.B. Aflākī (O'Kane), S. 258 (302).

17 Yazıcı bemerkt hierzu: „Although not called by this name [i.e. Mawlawiyya], it appears that such a ṭarīḳa was formed already in the Mawlānā's time, and this view is reinforced by the existence of a group of disciples around Mawlānā, by his concern for their education and by his appointment of deputies to carry out this task during his absences." Vgl. Tahsin Yazıcı, Mawlawiyya, EI², Bd. 6, S. 883–887, hier S. 883.

autochthonem Christentum und dem Prozess der Islamisierung nachhaltig beteiligt war.[18]

Die Besonderheit des Manāqib al-'Ārifīn ist sein immens hoher Aussagegehalt, durch welchen es aus der Menge vergleichbarer Quellen herausticht. Sicherlich sind Sinn und Zweck auch dieser Hagiographiensammlung die *Vermittlung von Wissen für den spirituellen Weg*[19], die Erbauung und Selbstvergewisserung, nicht zuletzt aber auch die lehrreiche Unterhaltung der Ordensmitglieder.[20] Allein dies geschieht mit einer derartigen Detailfreudigkeit, dass sich das Werk als soziokulturelles und -politisches Itinerar Anatoliens und insbesondere Konyas[21] in der spät- bzw. postseldschukischen und Beglikperiode präsentiert. So tritt uns nicht nur der noch in Entwicklung begriffene Orden in seiner Organisation und Struktur, seinen religiösen und dogmatischen Grundlagen in eindrücklicher Weise entgegen. Vielmehr schildert Aflākī nahezu die gesamten Facetten der Gesellschaft, in der er und seine Zeit- und Ordensgenossen sich bewegten und lebten. Er gewährt tiefe Einblicke in die Alltagswelt seiner Zeitgenossen und in die Werteordnung und Normen, welche das Denken und die Wahrnehmung des Konyaer Städters im Allgemeinen und des Anhängers der Mawlawiyya im Besonderen in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts prägten. Dies geschieht eher unbeabsichtigt, „denn wie sehr auch immer ein hagiographischer Autor auf [eine] spirituelle Nutzanwendung abzielte, so musste er sie doch in einen Zusammenhang stellen, der örtlich, zeitlich und den Umständen nach zu

---

18 Vgl. hierzu Vryonis, Decline, S. 381–392; für eine diesbezüglich deutliche Stellungnahme vgl. Aflākī (O'Kane), 143 (117). Anzumerken ist allerdings, dass Vryonis die hagiographischen Narrationen Aflākīs oft relativ kritiklos für bare Münze nimmt bzw. zu verkaufen versucht.

19 Es kann sich hierbei auch um scheinbar banale Dinge mit Alltagsrelevanz handeln, wie die jedem Jünger obliegende Sorgfaltspflicht gegenüber dem Ordensgebäude. So klärt Aflākī z.B. die Frage, ob im Versammlungsraum Nägel in die Wand geschlagen werden dürfen [S. 250 (296)] oder ob es sich geziemt, statt Lampen mit Leinöl Wachskerzen zu verwenden [301 (394)]. Auch sollen sich die Derwische in Kalligraphie üben, fasten und hungern, die Meister aufsuchen und ihnen demütig zu Diensten sein [vgl. ebd., S. 374]. Für weitere explizite Vorgaben und Forderungen vgl. z.B. 450f. (57f.), 490 (2).

20 Vgl. hierzu auch O'Kane, S. xii und xix.

21 Peter M. Holt bezeichnet den Hagiographen denn auch berechtigter Weise als „the historian of Konya in the fourteenth century". Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 228 (Cahen schreibt lediglich, dass Aflākī in Konya im 14. Jahrhundert geschrieben habe. Vgl. Cahen, Pre-Ottoman, S. 303).

definieren war."[22] In diesem dem zeitgenössischen Publikum nachvollziehbaren lebensweltlichen Rahmen, in dem die Heiligen ihrer dauernden Wundertätigkeit nachgehen, erscheinen Herrscher und Vertreter der gesellschaftlichen Eliten neben Kaufleuten, Handwerkern, Bauern, Nomaden, Rechtsgelehrten und Vertretern anderer Orden.[23] Das Geschehen spielt sich ab in Moscheen, Medresen, Stiftungsgebäuden, Ordenshäusern und christlichen Klöstern, in Palästen, Gärten, auf Märkten, Straßen und Karawansereien. Allenthalben tauchen Dinge des täglichen Lebens und verschiedene

---

[22] Paul, Hagiographische Texte, S. 22.

[23] So erfahren die verschiedenen mystischen Gruppen, die sich zu jener Zeit in Anatolien betätigten, eine Bewertung und wir erfahren, zu welchen die Mawlawiyya in positiver Beziehung stand und welche von ihr abgelehnt wurden. So etwa hinsichtlich der Anhänger Ibn ʻArabīs [108 (73), 302 (397f.), 324 (443), 344 (479), 423 (4)], der Malāmatiyya [z.B. 288 (365), 423 (4), passim], verschiedener Qalandarī-Gruppen wie der Ḥaydariyya, Ğawlāqiyya [408 (584)] oder Ḥarīriyya [vgl. z.B. 170f. (158), 217 (235), 469 (79), 541 (25), 595 (23), 693 (8)] und der Rifāʼiyya [498 (16), 640 (61)]. Die Einschätzung, wonach etwa „Ibn ʻArabī verachtet und Rifāʼī mit scharfer Verurteilung erwähnt" werde, lässt sich in dieser kategorischen Form nicht aufrechterhalten. [Vgl. D. S. Margoliouth, Mawlawiyya (2. Relations with other Orders), EI², Bd. 6, S. 887f., hier 887, zit. n. Ders., Mawlawiyya, in: HBWI, S. 467.] So wird auch in Bezug zur Rifāʼiyya lediglich das Primat der Mawlawiyya betont. Auffällig ist, dass die z.T. harschen Ablehnungen anderer mystischer Gemeinschaften im Kapitel zu Mawlānā [vgl. etwa [498 (16)] durch ungleich konziliante Bewertungen im Kapitel zu Čalabī Amīr ʻĀrif abgelöst werden. Eine Erklärung hierfür ist, dass der Orden zur Zeit des Letzteren bereits weitgehend stabilisiert und über eine feste Gemeinschaft verfügte, die sich über weite Teile West-, Zentral- und Nordanatoliens erstreckte. Folglich kam es auch zu einer Klärung des jeweiligen Verhältnisses zu anderen Gruppen. Folgt man zudem der Diktion Aflākīs, dann bestand für eine scharfe Ablehnung der Rifāʼiyya kein Grund, wird sie in seinem Werk doch als kulturell minderwertiger Verbund gewertet, der sich zwar einer anderen Form sufischer Praxis bediente, zur Zeit Amīr ʻĀrifs jedoch weit davon entfernt war, in Konkurrenz zur Mawlawiyya zu treten, vgl. hierzu insbesondere Aflākī (O'Kane), S. 640 (61). Zur diesbezüglichen Gemengelage im Anatolien des späten 13. und 14. Jahrhunderts vgl. z.B. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 248–260, 347–360; Gary Leiser (Übers.), Mehmed Fuad Köprülü, Islam in Anatolia after the Turkish Invasion (Prolegomena), Salt Lake City 1993; A. Y. Ocak, Mevlânâ Dönemi Anadolu'sunda Tasavvuf Akımları ve Mevlânâ, in: Ders. (Hrsg.), Türkiye'de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Sufiliğine Bakışlar (Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri), 6. Aufl. İstanbul 2002, S. 88–97.

Waren auf, von Früchten und Speisen über Textilien bis zu Juwelen.[24] Und schließlich kommen Vertreter unterschiedlicher ethnischer Gruppen wie Griechen, Armenier, Araber, Franken, Mongolen, Türken (Turkmenen) und Juden vor, werden bewertet und – im Rahmen der hagiographischen Zielsetzung – sowohl zu den verherrlichten Meistern und damit zur Anhängerschaft der Mawlawiyya als auch zueinander in Beziehung gesetzt. Damit nicht genug, bietet Aflākīs Werk Material auch in Bezug auf das Frauenbild, auf die Vorstellungen von Familie und Elternschaft (so wie sie für die zeitgenössischen Anhänger der Mawlawiyya beispielhaft zu sein hatten) und noch vieles mehr.[25] Dieser Informationsreichtum macht das Manāqib al-ʻĀrifīn zu einer der unverzichtbaren, narrativen Quellen einer mentalitätsgeschichtlichen Untersuchung des zeitgenössischen Anatolien, ja es scheint nicht übertrieben, diese Hagiographiensammlung[26] als die wichtigste kultur-

---

[24] Vgl. hierzu insbesondere Speros Vryonis, The Economic and Social Worlds of Anatolia in the Writings of the Mawlawî (Mevlevî) Dervish Eflâkî, in: Jayne L. Warner (Hrsg.), Cultural Horizons. A Festschrift in Honour of Talat S. Halman, Syracuse 2001, S. 188–197.

[25] Vgl. hierzu mit gewissen Einschränkungen Speros Vryonis, The Muslim Family in 13th–14th Century Anatolia as reflected in the Writings of the Mawlawî-Dervish Eflâkî, in: Zachariadou (Hrsg.), The Ottoman Emirate, S. 213–223. Für weitere Möglichkeiten der Auswertung bzw. Nutzbarmachung vgl. z.B. Ders., The Political Thought of the Mevlevî dervish Order in Asia Minor (13th–14th Century) as reflected in the Writings of Eflaki, in: C. N. Constantinidis u.a. (Hrsg.), Phillhelen. Studies in Honour of Robert Browning, Venice 1996, S. 411–419; Ders., Economic and Social Worlds of Anatolia, ebd.; Helmut Ritter, Maulānā Ǧalāladdīn Rūmī und sein Kreis/Philologika XI, Islam 26 (1942), S. 116–158, 221–249; Cahen, Pre-Ottoman, passim; Schimmel, The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalāloddin Rumi, (Persian Studies Series; 8), London, The Hague 1978; Meier, Abū Saʻīd-i Abū L-Ḫayr, hier insb. S. 85, Anm. 29, S. 234, 248ff., 261, 263, 352, 386, 508; Aydın Taneri, Türkiye Selçukluları'nın Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Ariflerin Menkibeleri: Eflaki ve Eseri Hakkında, in: İran Şehinşahlığı'nın 2500. Kuruluş Yıldönümüne Armağan, İstanbul 1971, S. 413–464; Ders., Türkiye Selçukluları Kültür Hayatı (Manâkibü'l-arifin'in değerlendirilmesi), Konya 1977; Baykara, Türkiye Selçukluları Devrinde Konya, Ankara 1985; Tahsin Yazıcı, Manâkib al-ʻÂrifin'in Sanat Tarihi Bakımından Değeri, Belleten 36/143 (1972), S. 385ff.

[26] Jan Rypkas Beschreibung des Werks als „Aḥmad Aflākī's […] memoirs" ist, abgesehen von der Frage der genremäßigen Zugehörigkeit, insofern irreführend, als der überwiegende Teil Zeiträume umfasst, in denen der Verfasser noch nicht geboren war bzw. noch nicht zum Kreis der Anhänger gehörte. Vgl. Jan Rypka, History of Iranian Literature, Dordrecht 1968, S. 242; vgl. auch Ders., Poets and Prose Writers of the Late Seljuq and Mongol Periods, in: CHIr, Bd. 5, S. 550–625, hier S. 594.

und sozialgeschichtliche Quelle islamischer Provenienz aus dem vorosmanischen Anatolien zu bezeichnen.[27] In diesem Zusammenhang sei erneut auf den bereits mehrfach genannten Artikel Mehmed Fuad Köprülüs zu den anatolisch-muslimischen Quellen rūmseldschukischer bzw. vorosmanischer Geschichte hingewiesen. Köprülü unterstrich, wie vor ihm bereits Clément Huart[28], nachdrücklich den immensen Wert dieser Quelle und forderte ihre eingehende Untersuchung, wobei er das Augenmerk auch auf die ersten Ansätze der europäischen Hagiologie lenkte.[29] Sein diesbezüglicher Appell hat bislang jedoch zu keiner monographischen Arbeit über die Quelle und ihren Autor geführt.[30] Dies liegt in gewisser Weise, so paradox es auch klingen mag, daran, dass historische Untersuchungen, die sich dem Anatolien der spätseldschukisch-ilḫānischen bzw. Beglikperiode widmen, stets auch auf diese Quelle zurückgreifen. Das Manāqib al-ʻĀrifīn ist denn auch deshalb eine gut bekannte und häufig benützte Quelle. Diese augenscheinliche Bekanntheit mag mit dazu geführt haben, dass das Werk noch nicht in der ihm gebührenden Weise zum Gegenstand einer eigenen Arbeit geworden ist. Seiner Bedeutung entsprechend liegt das persischsprachige Werk in mittlerweile drei Gesamtübersetzungen in Französisch, Türkisch und Englisch vor.[31] Trotz dieses Lobs gilt es auch zu betonen, dass sich das Werk für

---

27 Vgl. hierzu auch die Einschätzungen von Clément Huart, De la Valeur Historique des Mémoires des Derviches Tourneurs, JA 19 (1922), S. 308–317; Köprülü, Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları, S. 423. Die Bewertungen des Manāqib al-ʻĀrifīn in diesen beiden alten Artikeln haben nichts von ihrer Berechtigung eingebüßt! Die Quelle ist insofern als vorosmanisch einzustufen, als die Osmanen bei Ende der Niederschrift sich erst in der Anfangsphase ihrer Entwicklung befanden und den für ihre Zukunft so wichtigen Schritt auf das europäische Festland noch nicht vollzogen hatten.

28 Vgl. Huart, De la Valeur Historique, ebd.

29 Vgl. Köprülü, Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları, S. 421ff.

30 Vgl. hierzu insb. O'Kane, Einführung, S. xviii. Es sei hier auch darauf hingewiesen, dass O'Kanes Arbeit nach der Monographie von Lewis erschienen ist. Die detaillierteste Analyse bieten dennoch weiterhin die Ausführungen Tahsin Yazıcıs in den beiden Bänden seiner türkischen Übersetzung. Vgl. Ders., Âriflerin Menkıbeleri, Bd. 1, S. 9–80, Bd. 2, S. 7–35. Ansonsten sei auf die Arbeiten und Artikel von Vryonis, Taneri und Baykara in oben Anm. 25 verwiesen.

31 Französische Übersetzung: Clément Huart, Les Saints des Derviches Tourneurs, 2 Bde., Paris 1918–1922. Diese Übertragung entsprach allerdings bereits zur Zeit ihrer Erscheinung nicht den gebotenen wissenschaftlichen Ansprüchen. Vgl. hierzu Yazıcı (Übers.), Ariflerin Menkıbeleri, Bd. 1, S. 66; Türkische Übersetzung: Yazıcı (Übers.), Ariflerin

eine ereignisgeschichtliche Untersuchung nur in sehr begrenztem Maße eignet, denn es ist zweifellos, neben vielen offenkundigen Fehldarstellungen, auch „reich an Anachronismen und Übertreibungen, [so] dass bei [seinen ereignisgeschichtlichen] Angaben grosse Vorsicht am Platze ist.“[32]

Menkıbeleri, ebd. Yazıcı unterwarf sich hierbei leider einer Selbstzensur. Außerdem enthält diese Version, wie der französische Vorgänger, nicht alle Episoden des Originals. Auch stimmt die Nummerierung der Episoden nicht immer mit derjenigen der Vorlage überein; Englische Übersetzung: John O'Kane, Shams al-Dīn Ahmad-e Aflākī. The Feats of the Knowers of God (Manāqeb al-ārefīn), Leiden u.a. 2002. O'Kanes Arbeit stellt die beste aller vorhandenen Übersetzungsleistungen dar. Annemarie Schimmel stellte hierzu fest: „O'Kanes rendering is so good that it can be used almost instead of the original.", Dies. (Rez.), Shams al-Dīn Aḥmad-e Aflākī: The Feats of the Knowers of God. Translated by John O'Kane, JIS 14ii (2003), S. 224f. Wie in allen im Rahmen dieser Arbeit verwendeten Übersetzungen wurde auch dieser Übersetzungstext mit dem des Originals kollationiert. Für weitere (Teil-)Übersetzungen vgl. z.B. Storey, Persian Literature, Bd. 1, 2, 938f.; vgl. auch T. Yazıcı, Menâkıbü'l-Ârifîn, DİA, Bd. 29, S. 114f.; Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, S. 14f.; Franklin D. Lewis, Rumi. Past and Present, East and West. The Life Teaching and Poetry of Jalâl ad-Din Rumi, Oxford 2000, S. 251.

32 Mawlawīya, in: HBWI, S. 467f, hier 467. Auch Fritz Meier weist auf „groteske[…] übertreibungen und geschichtliche[…] irrtümer[…]" im Manāqib al-'Ārifīn hin. Auch meint er, dass Aflākī „sich in diesen dingen [nicht nur] fortwährend" irre, sondern sogar flunkere. Vgl. Ders., Bahā'i Walad, S. 5, 29, hier S. 27 und S. 38ff. In Anbetracht der Absicht Aflākīs und der Implikationen des bereits diskutierten hagiographischen Kausalnexus fällt jedoch gerade die letzte Bemerkung zu scharf aus. Überzogen ist aber auch die ältere Deutung von Paul Wittek, der das Manāqib al-'Ārifīn zu einem „historisch sehr zuverlässigen, weil die geschichtlichen Nachrichten nur nebenbei bringenden Werke" erklärte. Wittek, Fürstentum Mentesche, S. 37. Diese beiden Standpunkte bilden jedoch nur oberflächlich betrachtet einen Widerspruch. Witteks Diktum beschränkt sich hier vor allem auf die Angaben Aflākīs bezüglich der westanatolischen Begliks in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, während sich Meier auf die das 13. Jahrhundert betreffenden Informationen, insbesondere über Bahā'-i Walad bezieht. Zu einigen der „historischen Irrtümer" Aflākīs vgl. Yazıcı (Übers.), Ariflerin Menkıbeleri, Bd. 1, S. 33–62, Bd. 2, S. 16–29 bzw. Aflākī (Yazıcı), Bd. 2, S. 1249–1334.
Trotz dieser Einschränkungen sei betont, dass eine historische Darstellung der Entwicklung der für Anatolien so bedeutsamen Mawlawiyya ohne Aflākīs Werk nicht denkbar ist. So stellt etwa E. G. Browne, im Anschluss an seine kurzen Ausführungen zu Ǧalāl ad-Dīn Rūmī fest: „It is unnecessary to say more about [his] life of which the most detailed and authentic account is that given by al-Aflákí in his "Acts of the Adepts," […] . It was […] compiled by a disciple living on the spot from the most authoritative information obtainable, at the express command of Jalálu'd-Dín's grandson, Chelebí Amír 'Árif". Browne, Literary History of Persia, Bd. 2, S. 519.

II.4.3. Der Verfasser

Wir wissen über Aflākī (fast) nur soviel, wie aus dem von ihm verfassten Werk hervorgeht. Seine genaue Herkunft bleibt ungeklärt. Er macht diesbezüglich keine Angaben, weder über seinen Geburtsort, noch wo er seine Kindheit und die ersten Jugendjahre verbrachte. Dass er kein gebürtiger Anatolier war, scheint sicher, denn er bezeichnet sich in seinem Werk Amīr ʻĀrif gegenüber ausdrücklich als Fremder, der außerhalb der engen Ordensgemeinschaft über keinen Rückhalt in Anatolien verfügt.[33] Über seine Herkunftsfamilie berichtet er lediglich, dass sein Vater am Hofe[34] des Herrschers der Goldenen Horde (Ġiyāṯ ad-Dīn Muḥammad) Özbeg Ḫān (713–741/1313–1341) in Saray, vermutlich im Jahre 1315 starb, nachdem er dort als Religionsgelehrter oder Prediger[35] Aufnahme und Protektion gefunden hatte.[36] Über seine Mutter schreibt Aflākī, auch in diesem Zusammenhang, nichts. Aflākī scheint selbst keine Familie gegründet zu haben, denn er erwähnt weder Ehefrau bzw. Kinder noch die Sorge um sie, wofür sich im Werk reichlich Gelegenheit geboten hätte. Der Orden war somit die weitaus stärkste integrative Kraft im Leben dieses „Vollderwischs", der – gemäß dem konzentrischen Modell Kisslings – zweifellos im innersten Kreis der Anhängerschaft Platz nahm[37] und den überwiegenden Teil seines Lebens als Mawlawī-Derwisch in Konya verbrachte.[38]

Wann und vor allem, warum er nach Anatolien übersiedelte und sich schließlich in der ehemaligen seldschukischen Hauptstadt niederließ, wird vom Verfasser nicht mitgeteilt. Die zeitlich älteste Zuordnung, die er für seine eigene Person leistet, weist ebenfalls in das Jahr 716/1315, in welchem er Amīr ʻĀrif auf dessen Reise an den Hof des Īlḫān Ūlğāytū (703–

---

33 Aflākī (O'Kane), S. 679 (101).

34 Nach Aflāki lebte sein Vater im Palast des Herrschers. Vgl. Aflākī, S. 651 (75).

35 Aflākī sagt über seinen Vater: *„Wahrlich, er war ein grosser Mann und einzigartiger Prediger"*, Vgl. Aflākī (O'Kane), S. 651 (75); siehe auch O'Kane, Einführung, S. ix; zu den Beziehungen zwischen der Goldenen Horde und Anatolien vgl. Spuler, Die Goldene Horde, passim; János Eckmann, Die kiptschakische Literatur, in: PTF, Bd. 2, S. 275–304, hier S. 297.

36 Vgl. Aflākī (O'Kane), S. 651 (75).

37 Vgl. Kissling, Die islamischen Derwischorden, S. 247; zu dieser Einteilung vgl. auch die Ausführungen von Meier, Abū Saʻīd Abu L-Ḫayr, S. 317–402.

38 Vgl. O'Kane, Einführung, S. ix. Zur Nummerierung der Episoden vgl. ebd., S. iv, Anm. 2.

715/1304–1316) nach Sulṭāniyya begleitete.[39] Er war zu diesem Zeitpunkt bereits ein festes Mitglied der Ordensgemeinschaft und gehörte zum engsten Jüngerkreis Amīr ʻĀrifs[40], der im Jahr 712/1312 seinem Vater Sulṭān Walad auf den Thron der Mawlawiyya folgte. Aus einigen Angaben im Werk lässt sich schließen, dass Aflākī Sulṭān Walad noch kennen gelernt hat[41] und bereits vor dessen Tod (712/1312) in Beziehung zur Mawlawiyya stand. Auf Grund dieser Annahme schätzt Tahsin Yazıcı, dass der Hagiograph zwischen 1286 und 1291 geboren wurde.[42] Er wäre beim Antritt Amīr ʻĀrifs somit zwischen 21 und 26 Jahren alt gewesen. Die Darstellung Aflākīs stützt diese Annahme. Er erklärt, dass er Amīr ʻĀrif auf den meisten seiner Missionsreisen begleitet habe, vermutlich sogar zu begleiten hatte.[43] Amīr ʻĀrif wurde bereits von seinem Vater in das turkmenische Westanatolien entsandt und kam hierbei auch in die Stadt Birgi. Dort sollen die ersten Kontakte zum Haus der Aydınoğlu geknüpft worden sein. Aflākī vergisst nicht mitzuteilen, dass die Stadt zu jenem Zeitpunkt bereits in türkischer Hand,

---

[39] Vgl. Aflākī (O'Kane), 600 (27). Die Reise beginnt laut Aflākī kurz nach dem Ramadan des Jahres 715. Voraus ging ein Befehl Sulṭān Walads an seinen Sohn, den Īlḫān von seinen Sunna-feindlichen Absichten abzubringen. Amīr ʻĀrif hatte es offensichtlich jedoch nicht allzu eilig, der Mühsal der Reise und den Gefahren, die von der herrscherlichen Willkür ausgehen mochten, zu begegnen. Mehr als zwei Jahre nach dem Tod Sulṭān Walads (712) machte er sich schließlich in Begleitung u.a. Aflākīs auf den Weg. Er nutzte die Reise offensichtlich auch dazu, dass bereits bestehende lockere Mawlawī-Netzwerk zu stärken und die Verhältnisse in den Städten, in denen sich Anhänger bzw. Vertreter befanden zu inspizieren. Über Kayseri, Sivas und Erzincan erreichten sie erst im Ramadan des folgenden Jahres das ostanatolische Bayburt, wo sie die Fastenzeit im Hause eines gewissen Aḫī Aḥmad verbrachten. Aflākī bezeichnet diesen als den örtlichen Statthalter Amīr ʻĀrifs. Ob sie auch einen Abstecher nach Tokat machten, wo die Mutter Amīr ʻĀrifs Kiraka in Gesellschaft der Witwen ehemaliger seldschukischer Reichsgrößen ein zurückgezogenes Leben führte [vgl. Aflākī, 623 (42)], geht aus dem Werk nicht hervor. In Aḫlāt erreichte die Reisegesellschaft schließlich die Nachricht vom Tod des Schiiten Ḫudābande. 47 Tage nach dem Tod des Īlḫān lässt Aflākī dann seinen Meister den noch unmündigen Abū Saʻīd trösten und zur Sunna bzw. Mawlawiyya bekehren. Vgl. Aflākī (O'Kane), S. 600 (27).

[40] So nennt er seinen Meister „ḥaḍrat-i ḫuḍāwandgār-zāḍe-i mā", vgl. Aflākī (Yazıcı), Bd. 2, S. 980, 7f.

[41] Vgl. Aflākī (O'Kane), z.B. S. 558 (13), 560 (17).

[42] Vgl. Yazıcı, Ahmed Eflâki, DİA, Bd. 2, S. 62.

[43] Vgl. hierzu Aflākī (O'Kane), S. 269 (321), 627 (47), 652 (76), 589 (19), 593 (21), 625 (45), 652 (76).

aber noch nicht im Besitz dieser Dynastie war und verweist somit auf den Zeitraum zwischen 703–707/1304–1308.[44] Gleichzeitig lässt er erkennen, dass er selbst nicht zur Reisegruppe gehörte.[45] Ausgehend von Yazıcıs Schätzung erscheint dies auch verständlich. Aflākī befand sich hiernach zu diesem Zeitpunkt im Alter zwischen 15–21 Jahren. Es scheint unwahrscheinlich, dass er bereits als Jugendlicher ein derart festes Verhältnis zu dem damals Mitte dreißigjährigen Amīr ʻĀrif hatte, als dass dieser ihn auf die äußerst wichtige Missionsreise mitgenommen hätte. Für den Orden handelte es sich schließlich um eine bedeutende Unternehmung, die der Kontaktaufnahme zu den jungen turkmenischen Fürstentümern im Westen Anatoliens diente. Die Ordensleitung verfolgte mit diesen Missionen klare und langfristige Ziele. Für sie galt es, „*die durch die grossartigen Eroberungen so wichtig gewordenen neuen Herrscherhäuser* […] *zu gewinnen.* […] *Diese Bemühungen um die Gewinnung der Fürsten der Uc hatten* […] *einen sehr realen Beweggrund. Die Hauspolitik der Familie des Mevlânâ, welche die geistige Führung der anatolischen Machthaber ausschliesslich in ihren Händen zu vereinigen trachtete, bedurfte grosser Mittel. Solche waren nirgends reichlicher und leichter als eben an den Grenzen zu erwarten, wo jetzt ausgedehnte Raubzüge zur See die Schätze von Kirchen, Klöstern, Edelsitzen, Städten und Handelsschiffen einbrachten.*“[46]

Fraglich ist letztlich auch, ob Aflākī sich zu dieser Zeit überhaupt in Konya aufhielt, ganz zu schweigen von einer Zugehörigkeit zur Mawlawiyya. Zu Vermuten bleibt, dass Aflākī erst nach dieser Reise Amīr ʻĀrifs, also um das Jahr 1308 ins Land kam und hier rasch in den Einflussbereich des Ordens geriet.

Die späte Anstellung des Vaters in Saray belegt, dass der Verfasser einem gelehrten Hause entstammte. So wird auch sein Beiname Aflākī, der ‚Sphä-

---

44 Vgl. hierzu Wittek, Mentesche, S. 37, 61.

45 Vgl. Aflākī (O'Kane), S. 663 (87).

46 Wittek, Mentesche, S. 62f. Für die neu entstehenden turkmenischen Fürstentümer im Westen brachte diese Verbindung Prestige, was ihren Legitimierungsbestrebungen in besonderer Weise entgegen kam. Vgl. hierzu etwa Flemming, Landschaftsgeschichte, S. 40f.; Vryonis, Decline, S. 391f. Vryonis' Argumentation gilt jedoch nur beschränkt auch für die Mawlawiyya. Dass die *maritimen* Begliks ihren Reichtum nicht allein Raubzügen verdankten, wurde dargelegt von Elizabeth A. Zachariadou, Trade and Crusade.

rische' oder Himmlische, zumeist als Indiz für dessen vermeintliche Kenntnisse in der Sternkunde (*'ilm al-falak, falakīyāt*) gewertet. Es ist jedoch nicht auszuschließen, dass es sich hierbei um einen Ehrentitel handelt, den er von Amīr 'Ārif für seine treuen Dienste und seinen überaus festen Glauben an die Heiligkeit des Meisters verliehen bekam.[47] Zumal der Verfasser sich nirgends in eigenen Worten der konventionellen Symbolik aus diesem Bereich bedient, so, wie sie z.B. das Werk Ibn Bībīs und in geringerem Masse auch dasjenige Aqsarā'īs prägen.[48]

In einer Episode zu Ende des Werks wird Aflākī von seinem Meister wiederum mit *„ḫʷāğa 'aṭṭār"*, d.i. Meister Drogist bzw. Parfumverkäufer angesprochen.[49] Möglich, dass er eine Zeit lang auch diesen Beruf ausübte oder sich zumindest einige Kenntnisse des Metiers aneignete. Womit Aflākī in seinen ersten Jahren in Konya seinen Unterhalt bestritt, ist anhand der Quelle nicht festzustellen.[50] Unbezweifelbar sind dagegen die literarischen

---

47 Eine andere Interpretation bietet Lewis, Rumi, S. 250. Dass Aflākī insbesondere diesem seinen eigenen Meister in völliger Ergebenheit nahestand, geht aus der Quelle eindeutig hervor. Besonders deutlich wird dies an jenen Stellen, in denen der Autor deviantem Verhaltensweisen Čelebi 'Ārifs, insbesondere seinem offensichtlich starken Weinkonsum, das Odium des Verwerflichen zu nehmen versucht.

48 In den wenigen Fällen handelt es sich um Übernahmen aus dem Dīwān-i Kabīr und dem Maṯnawī Mawlānās. Vgl. z.B. Aflākī (O'Kane) 65 (12), 75 (22), 674 (98).

49 Vgl. Aflākī (O'Kane), S. 645f. (68).

50 Als Vollderwisch erhielt er zur freien Kost wohl auch ein Tagegeld. Logis war hierin wohl nicht einbegriffen, denn Aflākī erklärt, dass ihn Amīr 'Ārif in seiner Privatwohnung aufgesucht habe, vgl. Aflākī, S. 650 (74). Es scheint allerdings möglich, dass Aflākī auch eigenes Geld verdiente, denn er berichtet, wie er eines Tages einen Dinar einsteckte, den er unter seines Meisters Matte fand. Diesem blieb das Vergehen aufgrund seiner Hellsichtigkeit natürlich nicht verborgen. Freundlich fragt er Aflākī nach einigen Tagen, was er mit dem Geld angefangen hat. Aflākī holt das Geldstück aus der Tasche und legt als Dankesgeschenk für die Verzeihung noch einiges zu, vgl. 655 (79). Dies wäre ihm schwerlich möglich gewesen, wenn er gänzlich auf die Zuteilungen des Ordens angewiesen wäre. Im Kapitel zu Čalabī Ḥusām ad-Dīn lässt Aflākī einen Einblick in die umfangreichen Versorgungsleistungen des Ordens zu. Neben dem zu gewährenden Schutz erhielten die Jünger zu Zeit Ḥusām ad-Dīns entsprechend ihrem Rang und ihrer Funktion Bargeld, Korn(?), Kleidung und Schreibzeug, Nahrungsmittelrationen und Kohle(?) [*„naqd wa ğins wa ğāme wa ḫāme* […] *wa zād wa zanād mīrisānīḏ"*]. Vgl. Aflākī (O'Kane), S. 541 (25); Aflākī (Yazıcı), Bd. 2, S. 777. Zur Zeit Mawlānās habe das Tagegeld einen halben Dinar betragen [302 (397)]. Šams-i Tabrīz habe jedoch in einem ganzen Jahr nur einen Dinar für seinen Unterhalt benötigt, da er lediglich alle sieben Tage etwas Brot in einer

Kenntnisse und Fähigkeiten des Verfassers, deren Grundlage wohl bereits auf seine elterliche Prägung und Erziehung zurückgeht. Diese befähigten ihn zu weiteren Lehren, die er vom ḥanafitischen Rechtsgelehrten ʻAbd al-Muʼmin at-Tūqātī[51], vermutlich in Tokat, erhalten haben will, was darauf schließen lässt, das er ursprünglich zu Studienzwecken nach Anatolien kam. Nach Auskunft Aflākīs gehörte dieser sein Lehrer (von dem Aqsarāʼī nichts zu berichten weiß) zur Schar der Sympathisanten Mawlānās bzw. zum Weichbild der sich entwickelnden Mawlawiyya. Dieser führte ihn wahrscheinlich auch in den Kreis der Anhänger Mawlānās ein. Dort erhielt er neue Lehrer, diesmal aus dem engeren Zirkel des Ordensgefolges. Einer hiervon war ein gewisser Niẓām ad-Dīn Arzinǧānī.[52] Allerdings teilt Aflākī nicht mit, was er bei ihm lernte. So auch im Fall des Sirāǧ ad-Dīn, eines Jüngers des Mawlawī-Meisters Ḥusām ad-Dīn[53], der sich u.a. als Rezitator des

---

Brühe von Schafsköpfen zu sich genommen habe [vgl. 433 (23–25)]. Die Verweise auf die Missachtung weltlichen Besitzes, insbesondere von Geld durch Mawlānā, dessen Freude über leere Küche und Vorratsräume oder seinen Zorn über Jünger, die von Essen und Trinken schwärmen, mag darauf hinweisen, dass sich die Ordensleitung zur Zeit Aflākīs Forderungen seitens der Jüngerschaft um höhere Bezüge oder bessere Verpflegung ausgesetzt sah, vgl. Aflākī (O'Kane), z.B. S. 261 (308), 303 (402), 323 (440).

51 Vgl. S. 386 (546). Aflākī bezeichnet diesen als „König der Lehrer, […] Meer des Wissens der rationalen und Überlieferungswissenschaften, Vereiniger der angewandten und theoretischen Rechtskunde, […] Meister der hervorragenden Männer der Wissenschaft […]. Er war bekannt als zweiter Nuʼmān […]. In den Dingen der (gesetzestreuen) Frömmigkeit und in [seiner] Tätigkeit als Rechtsgutachter war er ein zweiter Abū Yūsuf.", ebd. Nuʼmān steht für den Begründer der ḥanafitischen Rechtsschule Abū Ḥanīfa Nuʻmān (st. 150/767), Abū Yūsuf (Yaʻqūb, st. 182/798) ist dessen prominentester Schüler.

52 Vgl. S. 627f. (47). Hierbei kann es sich schwerlich um Niẓām ad-Dīn Aḥmad Arzinǧānī handeln, der eine Qaṣīda auf den Seldschukensultan ʻIzz ad-Dīn Kaykāwūs I. schrieb und nach Auskunft des Muḫtaṣar Ibn Bībīs dafür mit dem Amt des Generalzahlmeisters belohnt wurde. Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 56 und Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, S. 57f.

53 Čalabī Ḥusām ad-Dīn Ḥasan b. Aḫi Türk (st. 683/1283). Zu diesem Nachfolger Ǧalāl ad-Dīn Rūmīs auf dem *Scheichthron der Mawlawiyya* vgl. Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ Celâleddin. Hayatı, Eserleri, Felsefesi, Eserlerinden Seçmeler, 6. Aufl. Istanbul 1999, S. 114–123; Ders., Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik, S. 21–28; Tahsin Yazıcı, Ḥusām al-Dīn Čelebi, EI², Bd. 3, S. 602f.; Lewis, Rumi, S. 215–218. Die Entwicklung des regelrechten Ordens ist allerdings erst mit dessen Nachfolger Sulṭan Walad verknüpft: „The foundation and propagation of the Order, the first ritualistic customs of it's *samāʻ* must be all credited to Walad.", Rypka, History of Iranian Literature, S. 242. Vgl. hierzu Gölpınarlı,

Maṯnawī auszeichnete und daher den Laqab „Maṯnawī-Ḫ^{w}ān“ trug.[54] Hier lässt sich annehmen, dass das Studium der Werke Mawlānās den Hauptgegenstand des Unterrichts ausmachte. Dies mag mit zu Aflākīs intimen Kenntnissen der Schriften der Ordensoberen, insbesondere Mawlānās beigetragen haben.[55] Auch scheint der Verfasser mit diesem prominenten Ordensmitglied einen besonders engen Kontakt gepflegt zu haben, denn er ist einer seiner meist genannten Gewährsmänner, dessen er zudem stets in höchst ehrerbietiger Weise gedenkt.[56]

Aflākī schrieb sein Werk in unprätentiösem und dennoch eloquentem Persisch.[57] Er verkehrte, wie wohl auch weiterhin ein bedeutender Teil der städtischen Mittelschicht Konyas, hauptsächlich in diesem Idiom, zumal dies

---

Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, S. 62ff.; ausführlicher ist die Darstellung von Lewis, Rumi, S. 230–236, hier insb. S. 235; Vyonis, S. 385f., 392.

54 Vgl. Aflākī (O'Kane), S. 189 (185).

55 Die zahllosen Verse und Gedichte, mit denen das Manāqib al-'Ārifīn reich gespickt ist, sind einer Vielzahl dieser Werke entnommen. Nach O'Kane sind dies: das Maṯnawī-i Ma'nawī, der Dīwān-i Kabīr, das Kitāb Fīhī mā fīh, die Rubā'iyyat und Briefschaft (Maktubāt) Mawlānās. Ferner die Ma'ārif Bahā'-i Walads, der Dīwān-i Sulṭān Walad, sowie Vierzeiler Amīr 'Ārifs und Awḥād ad-Dīn Kirmanīs. Aflākī schöpfte auch aus dem Asrār at-Tawḥīd, der Hagiographie des Abū Sa'īd Abū'l-Ḫayr, aus Sa'dīs Gulistān und dem Šāhnāme Firdawsīs. Vgl. hierzu O'Kane, S. 754–765. Die von Aflākī nahezu in jede Episode eingebauten Verse dienen dazu, eine beschriebene Situation oder Handlung zu erklären oder zu bewerten, eine Person in ihrer für die Anhänger relevanten Bedeutung zu charakterisieren, und schließlich den eigentlichen Sinn des Berichteten herauszuarbeiten und zu unterstreichen. Vgl. hierzu O'Kane, Einführung, S. xviii–xix.

56 Vgl. Aflākī (O'Kane), S. 113 (78), 154 (134), 189 (185), 400 (572), 409 (587), 514 (2), 516 (3), 520 (4), 525 (10), 530 (530), 531 (16), 539 (22), 551 (6), 579 (6), 581 (9), 615 (36). Lewis meint, dass Aflākī auch zu 'Alā' ad-Dīn-i Amasyawī, einem Schüler und Jünger Čalabī Husām ad-Dīns, in einem Schüler-Lehrer-Verhältnis gestanden habe. Das Manāqib al-'Ārifīn bietet hierfür jedoch keine Anhaltspunkte. Vgl. Lewis, Rumi, S. 250.

57 Vgl. hierzu auch Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, S. 443. In diesem Zusammenhang gilt es insbesondere auch die Sprachfähigkeit der Bevölkerung Konyas und Anatoliens zu jener Zeit zu beachten. Die Persischsprachigkeit erfasste in unterschiedlichen Graden weiteste Teile der Bevölkerung in den seldschukischen Städten. Unwahrscheinlich ist dagegen, dass jeder Türke und Grieche, der sich im Alltagsgeschäft auch des Persischen zu bedienen hatte, die elaborierte Sprache der hochkultivierten persischen Dichtung zu verstehen und in seine eigene Gemüts- und Verstandeswelt umzusetzen in der Lage war. Dieser Ansatz müsste meines Erachtens auch bei der Frage nach dem von Mawlānā verwandten Sprachstil (über die poetisch-mystische Sprachanalyse hinaus) beachtet werden, was bislang in dieser Form nicht geschehen ist.

die interne Sprache des Ordens und wohl auch seine Muttersprache war.[58] Arabischkenntnisse sind bei ihm, auch aufgrund seines Studiums bei ʻAbd al-Muʼmin at-Tūqātī vorauszusetzen. Dass er des Türkischen mächtig war, bezeugen vier Gedichte in dieser Sprache, die von ihm überliefert sind.[59] Auch berichtet er, wie Mawlānā ein türkisches Sprichwort deutete.[60] Der hiermit beabsichtigte Nutzeffekt lässt im Übrigen darauf schließen, dass auch große Teile der Rezipientenschar Türkisch sprachen. Ob Aflākī in seiner neuen Heimatstadt auch Griechisch lernte, ist fraglich. In einer Episode berichtet er mit Verweis auf Bahāʼ ad-Dīn-i Baḥrī von dessen erster Begegnung mit Mawlānā und von einem Speisungswunder, das der Meister im Hause dieses Küstenkommandeurs geleistet haben soll.[61] Aflākī überliefert ausdrücklich, wie der Emir im Vorlauf des Wunders seinen Diener auf Griechisch[62] auffordert, Speisen herbei zu bringen. Dieser beteuert, dass die Töpfe schon leer sind und man bereits mit dem Abwasch begonnen habe. Mawlānā fordert, dass der Diener den Topf dennoch herbei bringt und siehe da, er ist gefüllt mit Fleisch und Reis. Mawlānā erklärt daraufhin dem erstaunten Emir, dass die Speise von Gott stamme und er also essen müsse. Bahāʼ ad-Dīn soll hierauf all seine Habe und seine Familie aufgegeben haben und ein Jünger Mawlānās geworden sein.[63] Ähnlich wie im Fall des Kämmerers Zakarīyā bei Ibn Bībī[64], nimmt sich auch hier der Besitz von

---

58 Vgl. hierzu auch Gölpınarlı, Mevlânâʼdan Sonra Mevlevîlik, S. 442f.

59 Vgl. ebd., S. 469–472.

60 Vgl. Aflākī (O'Kane), 257 (301). Mawlānā legt hier den Ausspruch „yavuz ḫu[y], yavuz yük", ([ein] schlechter Charakter [ist eine] schwere Bürde) aus.

61 Gemeint ist der ehemalige Malik aṣ-Ṣawāḥil Bahāʼ ad-Dīn Muḥammad der südlichen Küstenregion, der nach Ibn Bībī allerdings „nach Konya gehörte" und im Verlauf des Ğimrī-Aufstands 1277 sein Leben verlor. Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 310, 313; siehe auch Aqsarāʼī, S. 74, 122f. und Flemming, Landschaftsgeschichte, z.B. S. 32. Dass Aflākī diesen weit vor seiner Geburt gestorbenen angeblichen Sympathisanten Mawlānās als direkten Gewährsmann nennt, ist beispielhaft für seine Vorgehensweise, Informationen aus dritter und vierter Hand zu verwenden und ihnen durch die Nennung nur des jeweiligen „Augenzeugen" ein Höchstmaß an Zuverlässigkeit anzudichten.

62 Es handelt sich vermutlich um einen griechischen Sklaven.

63 Vgl. Aflākī (O'Kane), S. 237 (272). Weder Ibn Bībī noch Aqsarāʼī wissen von solch einem drastischen Wandel in der Gesinnung des Amīr-i Ṣawāhīl zu berichten.

64 Vgl. Kap. II.2.1., S. 136.

Griechischkenntnissen als etwas Erwähnenswertes aus (zumal der Umstand von keiner weiteren Bedeutung für die Episode ist).[65]

Aflākī war also nach allem, was man aus seinem Werk schließen kann, ein Mann mit breiter Bildung, der die beiden Kultursprachen des Islams seiner Zeit und zumindest in gewissem Masse auch das sich stetig weiter etablierende Türkisch[66] beherrschte. Er stand in dieser Beziehung sicher nicht hinter seinem teilweisen Zeitgenossen Aqsarā'ī zurück. Wenn jener professionelles Fachwissen aus der Finanzverwaltung vorzuweisen hatte, dann konnte Aflākī mit seinen intimen Kenntnissen der für die Mawlawiyya relevanten Schriften aufwarten. Eine Gemeinsamkeit zwischen beiden ist ihre unbedingte Zugehörigkeit zur städtischen Kultur, wobei Aflākīs Gunst unbedingt der Stadt Konya gilt. Dies vor allem, weil hier die Gebeine seiner Heiligen liegen, die der Stadt Harmonie, Schutz und die Gunst und Gnade Gottes sichern.[67] Anders als Ibn Bībī und Aqsarā'ī reflektiert Aflākī jedoch auch über die Stadt, zeigt sich als überzeugter Städter und legt die diesbezüglich einzunehmende Haltung der Anhängerschaft dar. Dies geschieht in vielen Episoden und durch eine Reihe von Stellungnahmen, in denen der lebensweltliche Raum „Stadt" als Lebensraum des Frommen und nach Gotteserkenntnis Trachtenden schlechthin präsentiert wird. Der deutlichste Fall liegt im Abschnitt zu Šams-i Tabrīzī vor, in welchem Aflākī ein Prophetenwort anführt:

> „Eines Tages sagte er [der Prophet]: „Zieht euren Nutzen aus der Stadt. Das heißt: Dienet einem Šayḫ der ein vollkommener Gotteskenner ist. Und weiter: „Haltet euch fern

---

65 Aflākī erwähnt nirgends explizit die bekannte Tatsache, dass Mawlānā selbst sich in dieser Sprache auszudrücken verstand. Das Wissen hierüber war unter der Anhängerschaft vermutlich selbstverständlich und brauchte nicht ausdrücklich angesprochen zu werden.

66 Vgl. hierzu z.B. Björkmann, Die altosmanische Literatur, S. 403–426; Alessio Bombaci, Histoire de la Littérature Turque, (Traduite par I. Melikoff, Préface de Louis Bazin), Paris 1968, S. 224–266; Barbara Flemming, Türkische Epik. Strukturbeschreibung des Mesnevi, in: NHL, S. 319–325.

67 Vgl. hierzu z.B. Aflākī (O'Kane), 181 (171), 229 (257), 559 (15), 503 (24), 559 (15) passim; vgl. hierzu auch Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, S. 40ff. Tatsächlich litt Konya weniger unter den diversen Strafaktionen in mongolischer Zeit als andere Städte. Das Schicksal von Kayseri, das die Mongolen 1243 grausam für den geleisteten Widerstand bestraften, blieb ihr ebenso erspart, wie dasjenige Aksarays, von dem Aqsarā'ī berichtet.

von den Dörfern.“ Das heißt: Haltet euch fern vom Umgang [ṣuḥba] mit den Minderwertigen.“[68]

Die in diesen Zeilen ausgedrückte Abneigung gegen dörfliche Sozialisation findet ihre Entsprechung auch in der folgenden lehrhaften Episode, die u.a. die Bedeutung von Selbstlosigkeit, Karitas und Bedürfnislosigkeit als Voraussetzung der Gotteserkenntnis betont[69]: Am Tage des Begräbnisses Mawlānās senden seine Anhänger sieben Ochsen in die zāwiya (langar) des Ǧawlāqī-Šayḫs Abū Bakr-i Nīksārī, damit dieser ihr Fleisch um des Toten Willen an Bedürftige verteilt. Der Šayḫ veranlasst auch ohne Verzug das Nötige. Sein Intimus Šayḫ ‘Umar-i Girīhi jedoch möchte ein wenig davon zum eigenen Nutzen zurückhalten. Abū Bakrs Reaktion auf dieses unfromme und eigennützige Ansinnen ist heftig und beredt:

„Was für eine Schande, dass dich die Bäurischkeit noch immer nicht verlassen hat. Wahrlich, du bist [und bleibst] ein Kind des Dorfes!“[70]

Auch in anderen Episoden dient die sprichwörtliche Bauernschläue der zumeist als Türken identifizierten Dörfler als anschauliches Beispiel der Gefahr, die geistige Beschränktheit, Unwissenheit und Selbstsucht für den Adepten auf dem Weg zur Gotteserkenntnis darstellen.[71]

Für Ibn Bībī und Aqsarā’ī bedurfte es solcher Beispiele nicht. Sie entstammten der gesellschaftlichen Elite und richteten ihren Blick in erster Linie auf die höfische Gesellschaft bzw. den Herrscher. Anders dagegen Aflākī, der nicht nur selbst der städtischen Mittelschicht Konyas, sondern auch einem Orden angehörte, dessen Jünger- und Anhängerschaft sich zum

---

68 Vgl. Aflākī (O’Kane), S. 456 (66). Aflākī bezieht sich hier womöglich auf das Ḥadīṯ „Dörfer sind Gräber“. Die Begriffe Stadt und Dorf bzw. Städter und Dörfler sind in der persischen Mystik oft gebrauchte Synonyme für den Grad der Emanzipation des Menschen von der Triebseele bzw. für Gottesnähe und -ferne. Auf die Symbolik der Stadt geht ein Meier, Bahā’-i Walad, vgl. S. 140ff., 442; siehe auch Annemarie Schimmel, Stern und Blume. Die Bilderwelt der persischen Poesie, Wiesbaden 1984, S. 46, 106.

69 Vgl. hierzu auch oben Anm. 50.

70 Vgl. Aflākī (O’Kane), 408 (584). Zur Ǧawlāqiyya und diesen beiden Personen vgl. z.B. A. Yaşar Ocak, Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV–XVII. Yüzyıllar), (TTKY VII. Dizi – Sayı 130[1]), 2. überarb. und erw. Aufl. Ankara 1999, S. 30–31, 59; Tahsin Yazıcı, Kalenderlere dair yeni bir eser: Manâkib-i Camâl al-din-i sâvi, in: Necati Lugal Armağanı, S. 784–797, hier S. 792ff.

71 Vgl. z.B. Aflākī (O’Kane), S. 274 (331), 417 (598), 456 (66), 502 (23).

überwiegenden Teil aus eben diesem und sogar niedereren gesellschaftlichen Segmenten, aus Handwerkern der unterschiedlichsten Berufe und Kaufleuten rekrutierte.[72] Dies brachte dem Orden im Übrigen keinesfalls die Sympathien der gesellschaftlichen Oberschicht und der orthodox-islamischen Gelehrsamkeit ein, zumal „vieles darauf hindeutet, dass gelehrte Typen [seitens der Mawlawiyya] nicht […] besonders erwünscht waren“[73]. Auch ist bei ihr ein „mehr oder minder stark ausgeprägte[r] Gegensatz zum Hochislam“[74] erkennbar. Ein Umstand, der sich wie ein roter Faden durch das Manāqib al-ʻĀrifīn zieht. Allenthalben thematisiert der Hagiograph die Opposition, um nicht zu sagen Feindschaft der hochislamischen Orthodoxie gegenüber dem Glaubensgut der Mawlawiyya und nicht zuletzt auch gegenüber ihrer rituellen Praxis. Gemäß den Gesetzen des Genres sind die Ordensmeister jedoch stets in der Lage, diese Widerstände zu überwinden. Im Falle Mawlānās, Šams-i Tabrīzīs oder Sulṭān Walads geschieht dies fast ausnahmslos durch Strafwunder[75] oder durch unwiderlegbare Schlussfolgerungen, deren Logik allerdings meist nur im hagiographischen Zusammenhang Gültigkeit beanspruchen kann. Im Kapitel zu Amīr ʻĀrif, in welchem Aflākī

---

72 Der bekannteste Fall ist der des Goldschmieds Ṣalāḥ ad-Dīn Zarkūb, der nach dem Tod Mawlānās die Führerschaft der Gemeinde übernahm. Andere Beispiele sind Steuereintreiber [151 (127)], Gerber [294 (374)], Maurer [328 (450)], Zimmermänner [168 (155), 301 (394)], Metzger [257 (301)], Henker [265 (315), 431 (19)], Hutmacher (kulāh-dūz) [415 (596)] und auch Prostituierte [259 (304)].

73 Kissling, Die islamischen Derwischorden, S. 248. Episoden, in denen nicht nur die Gegnerschaft der etablierten sunnitischen Rechtsgelehrsamkeit gegenüber Mawlānā und seiner Anhänger zu Tage tritt, sondern auch umgekehrt die Abneigung des Ordens gegenüber diesem spezifischen gesellschaftlichen Moment klar artikuliert wird, sind im Manāqib al-ʻĀrifīn Legion.

74 Ebd.

75 Die Strafwunder sind vielgestaltig. Oft wird ein Frevel oder eine despektierliche Haltung gegenüber den Meistern oder der Gemeinschaft mit Krankheit oder Tod bestraft [229 (256), 352 (495), 435 (29), 435 (30), 575 (34)]. Es geschieht allerdings auch, dass jemand all seine Habe bzw. sein gesellschaftliches Ansehen verliert [149 (124)] oder in Gefangenschaft gerät [92 (48)]. In einem besonders krassen Fall verschwindet das Geschlecht des Gegners und er wird zum Eunuchen. Schließlich bleibt ihm nichts anderes übrig, als Männer aus dem Pöbel zu dingen, die mit ihm den Geschlechtsakt vollziehen [130ff. (100)]. Es sei im Übrigen darauf hingewiesen, dass es sich bei den Opfern der Strafwunder zumeist um Vertreter der Rechtsgelehrsamkeit bzw. des sunnitischen Gesetzesislam handelt.

oft als Augenzeuge berichtet, finden sich dagegen, neben wundersamen und argumentativen Mitteln, vermehrt auch buchstäblich handfeste Vorgehensweisen, mit denen der Šayḫ sich erfolgreich gegen Konkurrenten und Kritiker durchsetzt.[76]

In diesem Zusammenhang sei an die kritisch-ablehnende Haltung Aqsarā'īs gegenüber der Mawlawiyya erinnert. Weit stärker als dieser muss es Ibn Bībī als unter seiner Würde betrachtet haben, in Kontakt mit dieser Gemeinschaft zu treten.[77] Aflākī selbst liefert auch hierfür einen entsprechenden Hinweis. Er berichtet, wie der Zeremonienmeister (*amīr-i maḥfil*) Kamāl ad-Dīn[78] sich bei einer samā'-Sitzung, die der Parwāna Mu'īn ad-Dīn einst zu Ehren Mawlānās ausrichtete, sich über dessen Umgang und Gefolgschaft mokierte: *„Was sind diese Anhänger Mawlānās doch für eigenartige Leute* ['ağā'īb mardumand]. *Die meisten von ihnen sind gewöhnliche Menschen, Handwerker und* [lediglich] *Stadtobere. Nur wenige Leute von Bildung sind mit ihm. Wo immer es einen Schneider, Stoffhändler und Krämer gibt, er nimmt sie alle als Jünger an."*[79] Mawlānās Reaktion auf diese despektierlichen Worte fällt, wie fast überall im Manāqib al-'Ārifīn, recht ungehalten aus.[80] Er schmäht den dünkelhaften Zweifler als *Bruder einer Hure* (ġar

---

[76] Vgl. z.B. 586 (17), 595 (22, 23, eine anschauliche Interpretation dieser Episode bietet Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, S. 73), 665 (90). Selbstverständlich finden sich auch bei Amīr 'Ārif die diesbezüglich notwendigen übernatürlichen Wirkmächte. Vgl. z.B. 593 (21), 605 (31), 608 (32), 633 (52), 649 (73), 666 (91) . Bemerkenswert ist, dass es im Falle Amīr 'Ārifs nicht etwa einer ausdrücklichen Gegnerschaft bedarf, um die Strafe des Todes zu erhalten. Selbst für Jünger und Sympathisanten genügt es, sich einer kurzfristigen Unachtsamkeit oder eines ungebührlichen Verhaltens schuldig zu machen, um der endgültigen Strafe zu verfallen. Besonders tragisch ist der Fall der Tochter des Awrayā, einer Konyaer Schönheit, die für Amīr 'Ārif ihr ganzes Hab und Gut aufgegeben hatte. 643 (66). Vgl. auch z.B. 644 (67), 650 (74).

[77] Dies gilt nicht für die Person Mawlānās, der offensichtlich in allen gesellschaftlichen Schichten Verehrer fand. Es muss hier also stets zwischen Mawlānā und der sich auf ihn berufenden Gemeinschaft unterschieden werden.

[78] Diese Person konnte nicht identifiziert werden.

[79] Aflākī (O'Kane), S. 105 (64).

[80] Eine Ausnahme bildet z.B. die Episode, in welcher der Parwāna Mu'īn ad-Dīn Sulaymān zwar Mawlānā als „unvergleichlichen König" [*„ḥaḍrat-i ḫudāwandigār pādišāh-i bīnāẓīr ast"*] ehrt, seine Gefolgschaft dagegen als schlechte und schlichte Leute ablehnt [*„ammā murīdānaš biġāyat mardumi buḍand wa fuḍūl-i nafs"*]. Mawlānās Entgegnung lautet in diesem Fall: „Wären meine Jünger gute Männer, dann würde ich ihr Schüler werden. Ich

ḫ^{w}āhar), ein nach Aflākī von Mawlānā häufig benützter, typisch ḫorasānischer Fluch[81], und weist darauf hin, dass schließlich auch andere große Mystiker Handwerker gewesen seien.[82] Es ist durchaus wahrscheinlich, dass diese Episode auf den Bericht eines Augenzeugen zurückgeht. Entscheidend ist jedoch, dass Aflākī mit dieser Anekdote auch auf offensichtlich latente Anfeindungen seitens Vertretern der gesellschaftlichen Oberschicht und auf einen entsprechenden Bedarf unter seinem primären Publikum, d.h. seinen Ordensgenossen, reagierte. Die Episode ist jedoch weniger als Argumentationshilfe wider mögliche Opponenten zu werten, sondern diente vorrangig der Selbstvergewisserung der geschlossenen Mawlawī-Gesellschaft (Konyas).

Aflākī beherrschte das Metier des Hagiographen in ausgezeichneter Weise und schenkte der Wir-Gemeinschaft, innerhalb derer er lebte, dachte und schrieb, mit seinem Werk nicht nur ein hervorragendes Instrument der Binnenintegration, sondern verhalf ihr auch zu einem dauerhaften kollektiven, d.h. zumindest für alle Mitglieder des innersten Kreises verbindlichen und *normativ* stabilisierten Gedächtnis. Dies brachte ihm gewiss die Achtung seiner Ordensbrüder ein, deren gegenseitiges Verhältnis allem Anschein nach nicht von ungebrochener Eintracht geprägt war. Aflākī spricht von ständigen Zänkereien und auch handfesten Auseinandersetzungen, die das Ansehen der Gruppe schmälerten und vor allem Sulṭān Walad und Amīr ʻĀrif beschäftigten.[83]

Wie sehr der Status Aflākīs einerseits von seiner hagiographischen Tätigkeit und andererseits von seinem Verhältnis zu seinem Meister Amīr ʻĀrif, dem er blind ergeben war, abhing, lässt sich gegen Ende des Kapitels zu Amīr ʻĀrif erahnen. Aflākī erklärt, wie er – offensichtlich im Beisein weiterer Zeugen – am Sterbebett seines Meisters stand und ihn nach seinem letzten Willen bezüglich der ebenfalls anwesenden Söhne des Scheichs Šāhzāda Amīr ʻĀlam und Čalabī Amīr ʻĀdil befragte. Nachdem der Ster-

---

habe sie (aber) als Jünger angenommen, weil sie schlechte Männer sind, auf dass sie sich wandeln und gut werden und unter den Guten und denjenigen die Gutes tun, Platz nehmen.“, Aflākī (O’Kane), S. 91 (46), vgl. auch 92 (47). Für ein angebliches Bekenntnis Mawlānās zur Handwerker- und Kaufmannschaft vgl. S. 170 (158).

81 Vgl. ebd., S. 311 (416), 352 (495).

82 Vgl. ebd., S. 105 (64).

83 Vgl. Aflākī (O’Kane), S. 286 (361), 286 (362), 627 (47), 650 (74).

bende erklärte, dass man sich um diese keine Sorgen zu machen brauchte, da sie unter dem Schutz des *Ḫudāwandigār* (Mawlānās) stünden, gedachte Aflākī auch seines eigenen Schicksals und sprach:

> „Was (aber) soll ich armer Fremdling nun tun, wohin soll ich mich wenden, nachdem ich [durch deinen Tod] verwaist und schutzlos zurückgelassen werde?“[84]

Amīr ʻĀrif habe ihm sodann den Dienst am Ordensschrein mit den Worten aufgetragen:

> „Kümmere dich um diese Aufgabe, so dass man [d.h. die Ordensgemeinschaft] sich auch um dich kümmert. Gehe nirgendwo anders hin und beschäftige dich mit dem, was ich dir auftrug“ [85],

d.h. mit der Niederschrift des Manāqib al-ʻĀrifīn. Aflākīs Position im Orden scheint zu diesem Zeitpunkt alles andere als gefestigt gewesen zu sein, so dass es eines ausdrücklichen Wortes des sterbenden Meisters bedurfte, um ihm weiterhin die Solidarität der Gemeinschaft zu sichern. Der im Beisein von Zeugen erteilte Dienst als Grabwächter ist als eine Art Arbeitsbeschaffungsmaßnahme zu verstehen, als ein letzter Dienst des scheidenden Meisters für seinen treuen Protegé. Es scheint, dass Aflākī mindestens bis zum Abschluss seines Werks auf diesem Posten verblieb. Die Fürsprache seines Meisters sicherte ihm auch den weiteren Zugang zur Ordensleitung, wenngleich diese Beziehungen nicht so innig gewesen zu sein scheinen wie die vormalige. Aflākī berichtet von einigen Diensten, die er auch Čalabī Amīr ʻĀbid, dem Bruder und Nachfolger Amīr Ārifs geleistet habe. Dieser habe ihn z.B. auf die unangenehme Mission in die westanatolischen Begliks mitgenommen, welche ihm vom damaligen Herrscher Rūms, Timūrtaš b. Čubān aufgezwungen wurde.[86] Aflākī berichtet auch, dass Amīr ʻĀbid ihn vorher noch zu Amīr (*amīr al-umarā*) Eretna, dem Statthalter Timūrtāšs[87] gesandt habe, um bei diesem die Rücknahme des unliebsamen herrscherlichen Rei-

---

84 Ebd., S. 679 (101).

85 Ebd., S. 679f. (101).

86 Zum Zweck dieses Auftrags vgl. Flemming, Landschaftsgeschichte, S. 75. Dieses Vorkommnis legt indes Zeugnis für den bereits sehr starken Einfluss der Mawlawiyya in den westanatolischen Begliks ab. Zum negativen Urteil der Mawlawiyya bzw. Aflākīs über Timūrtāš vgl. 684 (2).

87 Vgl. z.B. Cahen, Eretna, EI², Bd. 2, S. 705ff.; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, S. 155–161.

sebefehls zu erwirken, was freilich erfolglos blieb.[88] Immerhin unterstreicht dieser Bericht, dass Amīr ʻĀbid nicht auf die Erfahrungen Aflākīs im Umgang mit den Herrschenden, welche er sich im langjährigen Dienst bei Amīr ʻĀrif angeeignet hatte, verzichten konnte oder wollte.[89] Anzunehmen ist auch, dass Aflākī als Intimus Amīr ʻĀrifs einen fundierten Einblick in dessen langfristige Planung der Expansion des Ordens hatte und das Netzwerk der Mawlawiyya insbesondere in Westanatolien gut kannte. Aflākī diente seinem Orden daher wohl nicht nur als Hagiograph, Grabdiener und Emissär, sondern erwarb sich auch als Mitglied des Beraterstabs der Ordensleitung einige Verdienste. Nach langem und ergebenem Dienst starb Aflākī schließlich im Jahre 761/1360 in Konya, nach Auskunft seines Grabsteins am letzten Montag des Monats Raǧab, und wurde vermutlich in nächster Nähe seiner letzten Wirkstätte, dem Mausoleum der Ordensmeister, bestattet.[90] Die Grabinschrift lässt erahnen, dass er der Ordensgemeinschaft ein teures und über seinen Tod hinaus geachtetes Mitglied war.

II.4.4. Schreibanlass und Zielsetzung des Manāqib al-ʻĀrifīn

Wenn man einmal absieht vom immensen Umfang des Manāqib al-ʻĀrifīn und der Vielfalt der gebotenen Einblicke in die lebensweltliche Struktur, in welcher die Mawlawiyya sich entwickelte und eingebunden war, dann steht Aflākī mit seinem Werk ganz und gar nicht allein da. Sowohl in Sulṭān Walad als auch im Sipahsālār[91] hat er Vorgänger, die in ihren Werken die ersten Integrationsfiguren der Mawlawiyya verherrlichten und den Vorzüglichkeitsanspruch der Gemeinschaft zu untermauern suchten. *„Sie rühmen die*

---

88 Aflākī (O'Kane), S. 685 (3).

89 So scheint ihn Amīr ʻĀbid auch zu Audienzen bei Hofe mitgenommen zu haben. Zumindest berichtet Aflākī als Augenzeuge von einem Vorkommnis zwischen Amīr ʻĀbid und dem Statthalter Timūrtāšs Ẓāhir ad-Dīn Walad-i Tāǧ Qızıl. Vgl. Aflākī (O'Kane), S. 693 (8).

90 Vgl. Yazıcı (Übers.), Ariflerin Menkıbeleri, Bd. 1, S. 10.

91 Verfasst zwischen 719–729/1319–1329. Vgl. Saʻīd Nafīsī (Hrsg.), Risāla-i Farīdūn b. Aḥmad Sipahsālār dar aḥwāl-i Mawlānā Ǧalāl ad-Dīn-i Mawlawī, Teheran 1325/1946. Für weitere Informationen siehe auch Lewis, Rumi, S. 243–249, passim. Schimmel attestiert der Risāla des Sipahsālār das Vorkommen von „sober and reliable material", während Aflākī mit Vorsicht zu genießen sei, lässt dabei allerdings offen, worauf sich diese Einschätzung konkret bezieht. Vgl. hierzu Lewis, Rumi, S. 243, 249.

persönlichkeiten alle als unübertreffliche heilige, üben und dulden keine kritik an ihnen und lassen alle ihre gegner abfahren. Das ist einseitige propaganda, wie man sie von hagiografien gewohnt ist. Es kommt hinzu, dass den behandelten personen unglaubliche wundertaten angedichtet werden. Sulṭān Walad erklärt in seiner einleitung, dass er den tugenden und wundertaten der alten heiligen nun die ihnen ebenbürtigen qualitäten seines grossvaters und seines vaters sowie derer, die in ihrem kreise stünden, an die seite stellen und sie als nachahmenswerte muster der mystik empfehlen wolle. Sipahsālār möchte die grösse Bahās, Mawlānās und der anderen aus ihrem kreis vor dem vergessen bewahren, da die generationen, die sie noch erlebt habe, am aussterben sei. Aflākī will, ähnlich wie Sulṭān Walad, die herrlichen wunder, die im mawlānākreis geschehen seien, nach dem vorbild von ʻAṭṭārs Taḏkirat ul-awliyā sichtbar machen."[92] Diese Kontextualisierung des Manāqib al-ʻĀrifīn trifft zwar durchaus zu, lässt das Werk aber lediglich als Glied einer Kette von Texten mawlawitischer Produktion mit hagiographischem Impetus erscheinen. Zweifellos benützte Aflākī „*eine Reihe von Büchern und Informanten*" und füllte das Werk „*mit allem was er über Mevlānā [und seine Nachfolger und ihre] Umgebung fand, sah und hörte*"[93]. Neben zahllosen, meist mündlich genannten Gewährsmännern, die in den meisten Fällen der jeweiligen Episode vorangestellt sind, griff er so auch auf die weitaus knappere Hagiographie des Sipahsālār zurück, die durch das Manāqib al-ʻĀrifīn allerdings auf den Rang eines Breviers verwiesen wird. An weiteren schriftlichen Quellen sind zu nennen die *Maʻārif* Bahā'-i Walads, Mawlānās *Maṯnawī*, seine *Maqalāt-i Šams-i Tabrīzī*, der *Dīwān-i Kabīr* und die posthume Zusammenstellung seiner Aussprüche *Fīhi mā fīh*. Desweiteren Sulṭān Walads *Waladnāma* (*Ibtidānāma*), *Rababnāma*, *Intiḥānāma*, *Maʻārif* und schließlich das *Taḏkirat al-Awliyā* des Farīd ad-Dīn ʻAṭṭār. Aflākī liefert aber nirgends einen ausdrücklichen Verweis auf diese Quellen. Besonders auffallend ist, dass er seine hagiographischen Vorgänger, Sulṭān Walad und Sipahsālār verschweigt und sein Werk stattdessen als

---

92 Meier, Bahā'-i Walad, S. 424. Auch hier hadert der Autor mit der historiographischen Unzulässigkeit der Gattung Hagiographie. Er erklärt, dass alle drei „nicht ohne einseitige parteinahme und unglaubhafte wundergeschichten [auskommen] und […] so stark auseinander[gehen], dass einer den andern lügen straft und der leser bei keiner abweichung weiss, von welchem er jetzt wieder hinters licht geführt wird." Ders. ebd., S. 425.

93 Aflākī (Yazıcı), Bd. 1, Einführung, S. 18, (e. Ü.).

die Mawlawī-Hagiographie schlechthin präsentiert. Der Grund hierfür ist nicht etwa im Selbstbewusstsein des Autors zu suchen, sondern in der ursprünglichen Absicht, die dem Werk zu Grunde liegt.

Das Manāqib al-ʻĀrifīn verdankt seine Entstehung dem Auftrag Amīr ʻĀrifs. Aflākī berichtet auch wann, wo und unter welchen Umständen es hierzu kam: Der Jünger befindet sich am Vorabend des Opferfestes des Jahres 717/1317–18 im Gefolge Amīr ʻĀrifs im Haus der Mawlawī-Niederlassung in Sulṭāniyya. Amīr ʻĀrif hält ein Nickerchen, während Aflākī und die übrigen anwesenden Genossen mit Lesen und anderen Dingen beschäftigt sind. Plötzlich erwacht der Meister, lässt einen markerschütternden Schrei hören und versinkt erneut in Schlaf. Der Hagiograph berichtet, wie er später – selbstverständlich in der gebotenen demütigen Haltung – seinen Meister über den Grund des Ereignisses befragt. Amīr ʻĀrif erklärt:

> „Ich besuchte das Heilige Grab [d.h. das Mausoleum Mawlānās]. Dort sah ich, wie sich Nāṣir ad-Dīn-i Qaṭṭānī-i Mawlawī und Šuǧāʻ ad-Dīn-i Ḥannāqī, die beide zu den geachteten Genossen gehören[94], gegenseitig am Kragen fassten und sinnlos miteinander stritten. Ich rief die beiden zur Ordnung und sie ließen ihre Hände voneinander. Zwei Männer und eine fromme Frau sahen mich dabei.“[95]

Stets empfangsbereit für die Wundertaten seines Meisters, will Aflākī das Datum des Ereignisses notiert haben. Wieder in Anatolien befinden sich Meister und Jünger in der westanatolischen Stadt Lādīq, dem heutigen Denizli und treffen dort auf den besagten Nāṣir ad-Dīn. Dieser erklärt, wie es zum Streit mit Šuǧāʻ ad-Dīn kam und dass der Ruf Amīr ʻĀrifs sie zur Besinnung gebracht und voneinander getrennt habe. Aflākī erklärt weiter:

> „Hierauf blickte Čalabī [Amīr ʻĀrif] mich an und sagte: „Berichte diese Geschichte den Genossen, auf dass sie eine Vorstellung von unserer Gottesfreundschaft [faqr-i mā] erhalten.“ Als dieses Wunder in der Art und dem Zeitpunkt seiner Erscheinung berichtet wurde, da ließen die Genossen Rufe erschallen und zeigten ihre Freude und aus der unsichtbaren Welt erfüllte eine unendliche Glückseligkeit ihre Herzen. Hiernach sagte Čalabī: Bei der geheiligten Seele Mawlānās, ich mag es nicht, mich zu brüsten und bin nicht darauf aus, Wundertaten zu vollbringen. Von Zeit zu Zeit geschieht es aber, dass solche Kleinigkeiten dazu dienen, in den Genossen das Verlangen nach der unsichtbaren Welt

---

94 Dies wohl auf Grund ihres Alters und ihrer langen Zugehörigkeit zur Gemeinschaft. Zumindest weist die Nisba des Nāṣir ad-Dīn-i […] Mawlawī darauf hin, dass er sich bereits zur Zeit Mawlānās zu dessen Lehre bekannte.

95 Vgl. Aflākī (Yazıcı), Bd. 2, S. 896, (e. Ü.).

und dem Wissen um sie zu wecken. Nun, unser Šayḫ Aflākī liebt unsere Wunder und schreibt sie auf.“ [96]

Aflākī berichtet als Augenzeuge weiter:

„Als wir schließlich glücklich in Konya ankamen[97], erklärten Šayḫ Maḥmūd, der Sohn des Schreiners [walad-i naǧǧār], mein Lehrer Nizām ad-Dīn Arzinǧānī […] und Karīma Ḫātūn, die Tochter des Šayḫ Muḥammad-i Ḫādim […]: „Am Vortag [des Opferfestes] sahen wir Čalabī am Fuße des Grabes Bahā'-i Walads und hörten seinen erschütternden Schrei.“[98]

Aflākī behauptet also, schon vor einer ausdrücklichen Aufforderung Amīr ʻĀrifs, dessen Wundertaten aufgeschrieben und gesammelt zu haben. Der Meister habe dies zunächst als Marotte seines glühenden Jüngers abgetan. Auch habe er seiner sich in verschiedenen Formen zeigenden Wunderkraft keine übermäßige Bedeutung beigemessen, da sie sozusagen zu seinem Alltagsgeschäft gehörte.[99] So habe der Meister ursprünglich gar nicht an die Aufnahme seiner eigenen Wundertaten gedacht, sich dann aber mit Blick auf seine Fürsorgepflicht gegenüber seiner Herde dazu entschlossen, den ihm ergebenen Aflākī mit der Dokumentation zu beauftragen. Nach allem, was Aflākī berichtet, ist ein solches Understatement für Amīr ʻĀrif jedoch alles andere als wahrscheinlich.

Aflākī zeichnet von diesem Scheich der Mawlawiyya das Bild eines äußerst selbstbewussten und eigenwilligen Mannes, dessen Verhalten durchaus auch profilneurotische Züge aufweist.[100] Gefühle der Überforderung und Verzweiflung, wie sie sein Vater Sulṭān Walad im *Waladnāme* im Zusammenhang mit dem Tode seines spirituellen Mentors und Vorgängers Ḥusām ad-Dīn Čalabī und der hiermit für ihn einhergehenden Übernahme der welt-

---

96 Vgl. Aflākī (Yazıcı), Bd. 2, S. 896, (e. Ü.).

97 Nach dieser Darstellung führte die Rückreise von Sulṭāniyya über Lādīq nach Konya, was eine äußerst ungewöhnliche Route ist.

98 Aflākī (Yazıcı), Bd. 2, S. 896, (e. Ü.).

99 Der Hagiograph lässt hier das Objekt der Verehrung höchstselbst den Hinweis Richard Gramlichs bestätigen, dass *„der Heilige der Hagiographie als ein Mensch* [erscheint]*, mit dem es* […] *so weit kommt, „daß ihm die Durchbrechung der Gewohnheit zur Gewohnheit wird“.* Gramlich, Die Wunder der Freunde Gottes, S. 46. Das Manāqib al-ʻĀrifīn klärt auch den Unterschied zwischen den von Propheten geleisteten Machtwundern (*muʻǧizāt*) und den Huldwundern, die von den Gottesfreunden vollbracht werden (*karamāt*). Vgl. hierzu Aflākī, S. 247 (293); vgl. hierzu auch Gramlich, ebd., S. 41–73.

100 Vgl. etwa Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, S. 75–82; Lewis, Rumi, S. 436–440.

lichen und spirituellen Verantwortung für die Gemeinschaft äußerte[101], erscheinen bei Amīr Ārif kaum denkbar. Das Gleiche gilt für seines Vaters Bedürfnis nach einer geistigen Stütze, die er in dem alten Mawlānā-Gefolgsmann Karīm ad-Dīn b. Begtimūr gefunden zu haben scheint.[102] Der Amīr ʻĀrif des Manāqib al-ʻĀrifīn ist vielmehr Träger eines autonomen Geistes und überragenden Selbstbewusstseins, unter dessen Führung sich der Einflussbereich der Mawlawiyya stetig erweiterte und die Zahl der Niederlassungen in den Städten Anatoliens stetig zunahm. Dies war gleichzeitig auch das bedeutendste Erbe Sulṭān Walads, der der bis zu seinem Šayḫtum relativ lockeren Schar der Anhänger der Lehren Mawlānās zunehmend das Gepräge eines regelrechten Ordens gab, die Einrichtung von Dependenzen in ganz Anatolien forcierte, ‚Statthalter' (*ḫalīfa*) ernannte und sich als zentrale Leitfigur dieser Gemeinschaft etablierte. Amīr ʻĀrif wuchs in diesem Geist auf. Auch wurde er von seinem Vater mit diesbezüglich verantwortungsvollen Aufgaben betraut, wie seine bereits genannte Entsendung in die Westmarken zwischen 1304–1308 bezeugt. Allerdings erfolgte diese Expansion nicht immer gradlinig. Es entwickelten sich vielmehr zentrifugale Kräfte, die sich offenbar nach der Übernahme der Ordensleitung durch Amīr ʻĀrif verstärkt bemerkbar machten. Gleichwohl verstand es Aflākīs Meister, die nach dem Tod Sulṭān Walads auftretenden Autonomiebestrebungen diverser Mawlawī-Gruppen außerhalb Konyas, allem Anschein nach auch mit drastischen Mitteln[103], zu unterhöhlen und die sich stetig ausweitende Gemeinschaft stärker an Konya bzw. seine Person zu binden.[104] Eine Viel-

---

101 Vgl. Lewis, Rumi, S. 232.

102 Vgl. hierzu Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, S. 31ff.; Lewis, Rumi, S. 232ff.

103 Vgl. unten Anm. 116.

104 Das Manāqib al-ʻĀrifīn führt eine Reihe von aufsässigen ‚Statthaltern' (*ḫalīfa*) auf, die sich, zumeist bedingt durch die Wunderkraft Amīr ʻĀrifs, der Zentrale unterwerfen – oder aber sterben. Vgl. z.B. den Fall des Qāḍī Naǧm ad-Dīn in Lādīq, S. 605 (31) und 653 (78, hier unter dem Namen Qāḍī Naǧm ad-Dīn-i Qawṣara). Der Dependenz in Akşehir oktroyiert Amīr ʻĀrif einen gewissen Šayḫ ʻAlī aus Konya (von Beruf anscheinend Koch) zum Obmann. Aflākī lässt durchscheinen, dass dieser hochbetagte Mann und Jünger Sulṭān Walads streng auf Ordenslinie war. Vgl. S. 661 (85). Amīr ʻĀrif wählte ihn daher wohl gezielt aus, um mögliche Autonomiebestrebungen in dieser für den Orden wichtigen Stadt zu unterbinden. Akşehir gehörte zu dieser Zeit zum Ašraf-Emirat, „dessen Fürst, Mubāriz ad-Dīn Muḥammad, dem Orden sehr geneigt war". Flemming, Landschaftsgeschichte, S. 73.

zahl der Reisen Amīr ʻĀrifs in seiner Zeit als Ordensmeister[105] erfolgte nicht allein zu Missionszwecken, sie sind vielmehr als regelrechte Inspektionsreisen zu werten. All dies lässt auf eine große Zielorientiertheit und Durchsetzungskraft des Ordensoberhaupts schließen, der die Expansion des Einflussbereichs seiner Gemeinschaft äußerst pragmatisch und mit einem gehörigen Maß an politischem Opportunismus fortzuführen verstand.[106] Dies bezeugen insbesondere diejenigen Berichte, die die Beziehungen Amīr ʻĀrifs zu den turkmenischen Dynastien der Aydınoğlu und Ašrafoğlu zum Gegenstand haben.[107]

Ob die von Aflākī diesbezüglich gemachten Angaben der Wirklichkeit entsprechen, ist nicht zu bestimmen, wohl aber, welche Haltung sich die Ordensleitung gegenüber den turkmenischen Herrschaften zu eigen machte, wenn sie die Chance sah, die jeweils gegenseitigen Interessen miteinander zu verflechten. Dass der Hagiograph in diesen Episoden auch und insbesondere dem Geist seines Meisters entspricht, ist gewiss, denn seine unbedingte Loyalität hatte unweigerlich auch zur Folge, dass er die Vorstellungen Amīr ʻĀrifs übernahm und nach bestem Wissen und Gewissen wiedergab.

Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang die Angaben Aflākīs zum Motiv des Glaubenskampfs, welches verständlicher Weise erst in den Episoden, die ʻĀrif Čalabīs Reisen in die Ūğ zum Gegenstand haben, zum Tragen kommt, allerdings mit einer Ausnahme. In dieser berichtet Aflākī, wie eine

---

105 Vgl. z.B. Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, S. 69–73.

106 Es gibt eine schier unübersehbare Masse an Literatur zu Ğalāl ad-Dīn Rūmī, seinen Werken, seiner Sprache und mystischen Vorstellungswelt. Zu den älteren Arbeiten von Reynold A. Nicholson, Arthur J. Arberry, William C. Chittik, Annemarie Schimmel und Eva de Vitray-Meyerovitch gesellen sich diejenigen von Andrew Harvey, Coleman Barks, John Moyne und Franklin D. Lewis. Ein Ende der „Rumi-mania" scheint noch nicht absehbar. [Vgl. hierzu auch Lewis, Rumi, S. 1–5 und 528–643.] Auf die Frage nach einer wissenschaftlich ernstzunehmenden monographische Untersuchung der Entwicklung der Mawlawiyya von einer auf Konya begrenzten Gemeinschaft von Anhängern und Sympathisanten Ğalāl ad-Dīn Rūmīs zu einem anatolisch(-balkanisch)en respektive rūmischen Orden, der im Sinne Max Webers als eine Vergesellschaftung zu bezeichnen ist, ist in erster Linie immer noch auf Abdülbâki Gölpınarlıs ältere und stellenweise narrative Arbeit „Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik" zu verweisen. In diesem Zusammenhang ist Franklin D. Lewis' Arbeit (Rumi, ebd.) eine gute Ergänzung, aber kein Ersatz! Eine umfassende Arbeit, die sich auch an den Möglichkeiten orientiert, welche die jüngere Hagiologie aufzeigt, ist weiterhin ein Desiderat.

107 Vgl. Aflākī (O'Kane), 647 (70), 661 (85), 663 (87), 663 (88), 664 (89), 665 (90).

Gruppe christlicher Mönche und jüdischer(!) Geistlicher sich zu Mawlānā begab und diesen um eine Auslegung der koranischen Gebote bat. Mawlānā geht hierbei auch kurz auf den Glaubenskampf ein und erklärt, dass dieser der Glorifizierung des Islam diene.[108] Von Beute, Ausweitung des islamischen Herrschaftsgebiets und Unterwerfung der Nichtmuslime ist in dieser Unterweisung nicht die Rede.[109] Anders verhält es sich da mit den Einschätzungen, die Aflākī im Zusammenhang mit der Darstellung Amīr ʻĀrif erkennen lässt. Amīr ʻĀrif soll dem Aydınoğlu Muḥammad Beg den Titel eines „Sultans der Glaubensstreiter" verliehen, ja ihn sogar zum Glaubenskampf überhaupt aufgefordert haben.[110] Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang der Effekt der „Glaubenszüge" des Aydınoğlu Umur, von dem Aflākī seinen Ordensgenossen berichtet. Der „König der Emire, das Vorbild des Heldentums, der zweite Ḥamza, der göttliche Glaubenskämpfer und Einzigartige" Bahā' ad-Dīn Umur Paša habe sich die Eroberung der Insel Chios vorgenommen[111], nachdem er in einem Traum den Zuspruch Amīr ʻĀrifs erhalten habe. Auf die Aufzählung irgendwelcher kriegerischer Taten lässt sich Aflākī nicht ein. Bemerkenswert ist für ihn vielmehr, dass der Kriegsmann immense Mengen an Mastix erbeutet und der Insel zugleich den Ḫarāğ aufgedrückt habe, wodurch sie gleichsam in seinen Besitz übergegangen sei.[112]

---

108 Vgl. ebd., S. 418 (600).

109 Dies bedeutet nicht, dass Mawlānā in Aflākīs Werk sich etwa explizit gegen den Glaubenskampf bzw. Kriegszüge gegen nachbarliche christliche Herrschaften ausspricht. Das Gegenteil scheint vielmehr der Fall zu sein: Laut Aflākī spricht Mawlānā Unantastbarkeit ausschließlich jenen zu, die sich zur Zahlung der Ǧizya bereit erklären. Zur Bekräftigung führt Aflākī noch folgendes Prophetenwort an: „Wenn einer einen Ḏimmī anrührt, ist es, als tue er mir Gewalt an. Genau wie dem, der sich einem feierlichen Vertrag unterworfen hat.", vgl. Aflākī (O'Kane), S. 456 (66).

110 Ebd., S. 663 (88).

111 Vgl. ebd., S. 665 (89).

112 Es handelt sich hierbei um den Beutezug von 1329. Im selben Jahr hatten die Byzantiner die Insel von der Genueser Familie Zaccaria zurückerobert. Vgl. Irène Mélikoff, Le Destān d'Umur Pacha (Düstūrnāme-i Enverī), Textes, Traduction et Notes, (Bibliotheque Byzantine, Documents; 2), Paris 1954, S. 39f. Die geldwerte Bedeutung dieses Beuteguts wird deutlich, wenn man bedenkt, dass allein „dieses Wunderharz […] dem osmanischen Fiskus in den Jahren 1604–1607 über 2 Millionen *akçe* p. a. an Einnahmen" einbrachte. Vgl. Hedda Reindl-Kiel und Machiel Kiel, Kaugummi für den Sultan. Ein Beitrag zur Wirtschaftsgeschichte der Insel Chios im 17. Jahrhundert, JOttS 11 (1991), S. 181–209, hier S. 187; vgl. hierzu auch Michel Balard, Le Mastic de Chio, Monopole de la Mahone

Die Höhe der Zuwendungen, die der Orden nach diesem Erfolg des Aydınoğlu erhielt, lässt sich nur erahnen. Nach der elaborierten und weitschweifigen Eloge, die Umur Paša hier zu Teil wird[113], muss es sich jedoch um eine beträchtliche Höhe gehandelt haben.

Aflākī bietet auch einige Einblicke in die Art und Weise, wie sein Meister auf abweichendes Verhalten von Mawlawī-Dependenzen oder Kritiken von Vertretern des Ordens reagierte. Ein anschauliches Beispiel liefert die Diskussion der Person und des Schicksals des ʻAlāʼ ad-Dīn-i Amasyawī, eines Schülers des zweiten Nachfolgers Mawlānās Ḥusām ad-Dīn und ‚Statthalters' der Mawlawiyya in der nordanatolischen Stadt Amasya. Folgt man Aflākī, dann kam es zwischen diesem alten Gefolgsmann des Ordens und Amīr ʻĀrif zu heftigen Auseinandersetzungen, die unter anderem im unorthodoxen Lebenswandel des Letzteren gründeten.[114] So ist es denn auch kein Wunder, wenn der Hagiograph diesen Statthalter in einem denkbar ungünstigen Licht erscheinen lässt. Aflākī berichtet, dass Mawlānā ʻAlāʼ ad-Dīn sich eines Tages mit seiner Gefolgschaft an der Ordenszentrale in Konya einfand. Während der Zusammenkunft bat er Amīr ʻĀrif demütigst um einen Vortrag über die mystische Erkenntnis. Dieser entgegnete:

> „Von welchem Punkt soll ich denn nun mit der Erläuterung (der Dinge) der Erkenntnis beginnen? Von meinem eigenen Stand der Erkenntnis oder von dem deinen? Gehe ich von meiner Stufe aus, dann verfügen du und deinesgleichen doch gar nicht über die Kapazität, um etwas davon zu verstehen. […] Es gehört sich für mich nicht, von einer höheren Stufe auf eine niedrigere abzusteigen."[115]

Nach weiteren vernichtenden Vergleichen und Schmähungen berichtet Aflākī, wie sich alle Jünger des greisen Oppositionellen mit der Zeit von diesem abwandten und sein Konvent schließlich bis auf die Grundmauern abbrannte.[116] *„So verschwand dieser große Mann und seine Gefolgschaft*

Génoise, in: Raoul Curiel und Rika Gyselen (Hrsg.), Itinéraires d'Orient, Hommages à Claude Cahen (Res Orientales VI.), Bures-sur-Yvette 1994, S. 223–228.

113 An dieser Stelle zeigt sich, welcher Art der Prestigezuwachs war, den die Verbindung der turkmenischen Begliks zur Mawlawiyya mit sich brachte.

114 Vgl. Aflākī (O'Kane), S. 610 (34).

115 Vgl. Aflākī (Yazıcı), Bd. 2, S. 878, (e. Ü.); Aflākī (O'Kane), S. 614 (35).

116 Nach Aflākīs Darstellung handelt es sich hier selbstverständlich um eine göttliche Strafe. Eine in Auftrag gegebene Brandstiftung liegt allerdings auch im Bereich des Möglichen.

und es war, als hätte es sie nie gegeben."[117] Hierauf folgt eine weitere Episode, die das Geschehen in die Periode Čalabī Ḥusām ad-Dīns (st. 1284), also weit vor die Zeit Amīr ʻĀrifs verlegt und die Demontage des einstmals prominenten und für die Etablierung des Ordens in Nordanatolien wichtigen Protagonisten komplettiert. Aflākī stützt sich hier auf eine angebliche Überlieferung seines Lehrers Sirāǧ ad-Dīn Maṭnāwī-Ḫ^{w}ān und berichtet, wie ʻAlāʼ ad-Dīn-i Amasyawī sich seinerzeit von seinem Lehrer Ḥusām ad-Dīn trennte, ohne seine spirituelle Ausbildung vollendet zu haben. Nur widerwillig habe ihm der Meister das Beglaubigungsschreiben ausgestellt und nach seinem Weggang nach Amasya geklagt:

> "Oh Weh, die unreifen Trauben dieses Mannes haben [zwar] etwas Farbe bekommen, doch richtig süß sind sie noch nicht. […] Ich fürchte, dass er [eines Tages] dem Schlag eines eifernden Gotteskenners (ʻārifī-i ġayūrī, d.h. Amīr ʻĀrif) erliegt." Das Ende der Angelegenheiten dieses einmaligen Mannes war schließlich so, wie Čalabī [Ḥusām ad-Dīn] vorhersagte."*[118]*

Aflākī übernimmt schließlich auch die Auslegung des Schicksals des Verfemten.

> „Die Moral, die diese Erzählung für uns birgt, ist, dass man nicht mit den Männern Gottes streitet und wider sie ist, noch, dass man sich etwas auf seinen kümmerlichen eigenen spirituellen [Erkenntnis-]Grad zu Gute hält und selbständig handelt. Auf dem Pfad der göttlichen Wahrheit gibt es keinen unglücklicheren Frevel als Selbstherrlichkeit und Hochmut. […] Ohne die Rechtleitung der Gottesmänner ist niemand vor der Gefahr der Verfehlung gefeit und ohne ihren Schutz und ihr Vertrauen hat [noch] kein Reisender auf dem mystischen Pfad seinen Glauben retten können."[119]

Wer hier mit den Männern Gottes gemeint ist, ist klar: Die Nachkommen Mawlānās in der Linie Sulṭān Walads, insbesondere Amīr ʻĀrif. Mit Berichten und Stellungnahmen solcher Art verherrlichte Aflākī nicht nur die zentralen Ordensoberhäupter, sondern reagierte auch auf Ereignisse innerhalb des Ordens zur Zeit Amīr ʻĀrifs, die die Gemüter der Genossen bewegten. Dabei stellt er sein Werk in erster Linie in den Dienst der streckenweise gefährdeten Zentralisierung des Ordens und argumentiert wider jegliche Infragestellung der Autorität der Meister aus der heiligen Familie. Er ist

---

117 Aflākī (Yazıcı), ebd., S. 879, (e. Ü.).
118 Ebd., S. 880f., (e. Ü.).
119 Ebd., S. 881f., (e. Ü.).

dabei geschickt genug, auch sich selbst zum Gegenstand der Hellsichtigkeit und Wunderwirkmächtigkeit seines Meisters zu machen und somit dessen Gottesfreundschaft aus erster Hand zu *beweisen*. Beispielhaft hierfür ist die Episode, in welcher der Autor im Gefolge Amīr ʻĀrifs auf dem Weg nach Sulṭāniyya vom Tod seines Vaters und des ihn erwartenden Erbes hört. Dies geschieht, während Amīr ʻĀrif in seinem Sattel schlafend weiterreitet! Als Aflākī im Geheimen den Entschluss fasst, sich bei der Ankunft in Sivas von der Gruppe zu trennen und nach Saray zu fahren, um dort sein Erbe in Empfang zu nehmen, erwacht der Meister mit einem markerschütternden Schrei[120] und verbietet dem Jünger die Reise: *„Wir bedürfen jener Güter* [die du von deinem Vater geerbt hast] *nicht. Und solltest du dich ohne Erlaubnis entfernen, dann wirst du im Meer umkommen.“*[121] Angesichts des offenkundigen Wunders und aus Angst vor der Strafe für seine Verfehlung fällt Aflākī wimmernd vor dem Meister zusammen. Dieser ist jedoch schnell beruhigt und erklärt: *„Jage nichts nach solange ich am Leben bin, denn deine Jagdbeute* [d.h. das, was dir nützt] *bin ich.“*[122] Programmatisch ist auch der Bericht, in dem Aflākī seinen Meister bei einer Reise in die Westmarken begleitet. Auf dem Weg nach Lādīq lässt er sich „einen Fehler“, womit wohl ungebührliches Verhalten gemeint ist, zu schulden kommen. Der zornige Blick Amīr ʻĀrifs[123] führt zu heftigen, vierzig Tage anhaltenden Fieberanfällen. Trotz aller Abbitten zeigt sich der Meister unversöhnlich. Unterdessen gelangt die Gruppe nach Kütahya und nimmt in der dortigen *zāwiya* des Ordens Quartier.[124] Aflākī glaubt sich dem Tode nah und wird bettlägerig.

---

120 Dies ist eine typische Reaktion der Meister im Manāqib al-ʻĀrifīn auf Kritik, Ungehorsam oder ungebührliches Verhalten. Šams-i Tabrīzis Schrei ist in einem Fall sogar tödlich, vgl. Aflākī (O'Kane), S. 435 (30).

121 Ebd., S. 651 (75).

122 Ebd.

123 Zur Wirkkraft des Blicks vgl. Gramlich, Die Wunder der Freunde Gottes, S. 173–179.

124 Kütahya war neben Lādīq und (Afyon) Karahisar das dritte Standbein des Ordens in Westanatolien. Die Verbindungen der Mawlawiyya zu den Germiyān und dieser Stadt reichen in die Zeit Sulṭān Walads zurück, der sich sehr positiv über Kütahya äußerte [vgl. Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra, S. 42]. Der Einfluss des Ordens einerseits als auch die Beziehung zum Germiyānherrscher Yaʻqūb I. (im Text „walad-i ʻalīšīr“, 699–ca. 727/1299–ca. 1327) andererseits wurden offensichtlich jedoch erst unter Amīr ʻĀrif so weit gefestigt, dass der Gemeinschaft ein eigenes Gebäude zugewiesen wurde. [Vgl. hierzu Sevgi Parlak/Barihüda Tanrıkorur, Kütahya Mevlevîhânesi, DİA 27, S. 1ff.] Dennoch

Da erbarmt sich der Meister, tritt an sein Bett und sagt lächelnd: *„Steh auf, halt deine Ohren, hüpf dreimal auf und sage: „Herr! Wir haben gegen uns selber gefrevelt“*[125]*, Unrecht geschah. Sei gnädig, oh Du Gnadenreicher“.*“[126] Mit der ihm gleichzeitig aufgetragenen Rezitation des Maṭnawī und dem Vollzug des *samā‘* beginnen sich denn auch die Anzeichen der Genesung einzustellen.

---

erfährt dieser Herrscher im Manāqib al-‘Ārifīn eine recht ungünstige Bewertung. Aflākī berichtet als Augenzeuge, dass er Amīr ‘Ārif zwar beim Einzug in sein Heerlager persönlich entgegen gekommen sei und ihn höflich und freundlich behandelt habe. Bei der obligatorischen Koranrezitation und der Predigt Amīr ‘Ārifs habe er sich jedoch mit seinen Höflingen unterhalten, statt andächtig den Worten des Meisters zu lauschen. Er sei eben *„ein Türke ohne Sinn für Feierlichkeiten“* gewesen, der *„keine Ahnung von den Verhältnissen der Gottesfreunde“* hatte. Amīr ‘Ārif sei daraufhin wutschnaubend und dem Emir fluchend aus dem Lager geritten. Das obligate Strafwunder ist diesmal ein heftiger Sturm, der das Lager völlig zu zerstören droht. Bittsteller können ihn schließlich zur Rückkehr bewegen. Er verzeiht dem Germiyāniden schenkt ihm seine weiße (Mawlawī-)Kappe, die ihn in seinen Schlachten beschützen werde, solange er sie aufhabe (d.h. solange er dem Orden botmäßig sei). Diese für Amīr ‘Ārif sehr seltene gönnerhafte Haltung bleibt indes nicht ohne Folgen, schenkt ihm der Emir aus Dankbarkeit doch *„drei edle Pferde, zehn Rollen feinen Wollstoffs, fünf feinbestickte seidene und zehn wollene Gewänder,* [dazu] *dreitausend ‘adad* [Silbermünzen?] *in bar und fünfhundert ‘adad* [als Handgeld] *für die Jünger“*. [Aflākī (O’Kane), S. 661 (86); Aflākī (Yazıcı), Bd. 2, S. 945–946.] Ähnliches erhält er auch vom Menteşeherrscher Mas‘ūd (695–719/1296–1319). Dieser verschenkt jedoch nicht nur je *„zehn auserlesene Pferde und Wollkleider* [čuqā-i saqerlāṭ] *und zwanzig Stück feinen Wollstoffs* [ṣūf-i murabba‘]*“*, sondern als einziger auch je *„fünf männliche und weibliche Sklaven“*. Von seinem großen Reichtum, der sowohl aus dem Handel mit den italienischen Staaten als auch aus Beutezügen stammte, zeugt zudem die Menge an *„Golddukaten* (filūrī) *und geprägtem Silber“*, die er Amīr ‘Ārif zum Geschenk machte. [Vgl. Aflākī (O’Kane), 595 (22); Aflākī (Yazıcı), Bd. 2, S. 851–852.] Bei *saqerlāṭ* handelt es sich um die italienisch saccerlato genannte Textilie. Die Bezeichnung *ṣūf-i murabba‘* bezeichnet eine aus Angorawolle hergestellte Textilie, welche in osmanischer Zeit als Seidenersatz an Vertreter der religiösen Nomenklatur verschenkt wurde. Diesen Hinweis verdanke ich Frau Dr. Hedda Reindl-Kiel. Zu diesen ‚Geschenken’ vgl. auch Ghada Hijjawi Qaddumi, Book of Gifts and Rarities: Selections Compiled in the Fifteenth Century from an Eleventh-Century Manuscript on Gifts and Treasures (Kitab al-hadāyā wa altuḥaf), (Harvard Middle Eastern Monographs; 29), Harvard 1996; zur politischen Geschichte der Menteşeoğlu und ihren Handelsbeziehungen vgl. Wittek, Mentesche; Zachariadou, Trade and Crusade.

125 Koran (Paret) 7,23.

126 Aflākī (O’Kane), S. 667 (92).

Aflākī geht es in diesem beispielhaften Bericht keinesfalls allein um den Beweis der Gottesfreundschaft seines Herrn. Weit stärker wirkt sich der insbesondere im Kapitel zu Amīr ʻĀrif verfolgte deiktische Ansatz aus, der schließlich in eindeutig formulierten Handlungsvorgaben an das Publikum Gestalt annimmt. Er erklärt weiter:

> „[persisch:] So lange ich lebe, stehe ich im Dienst dieses herrscherlichen Hofes[127].
> [arabisch:] Die Dankbarkeit [als Vergeltung für erwiesene Wohltaten] ist die Jagdbeute des Jüngers und eine Verpflichtung für die Gottesknechte. Es geschieht nur was Er will.
> [persisch:] Was immer er auch fordert, sag: „Wir hören und gehorchen“[128]. Was immer du fürchtest, der Beschützer ist er, der Beschützer ist er.
> Zehntausend und hunderttausend Wunder dieser Art und Zeichen der Gottesfreundschaft zeigte er in jedem Zusammenhang. Manches Mal zeigte er sie [offen], ein ander Mal verbarg er sie vor Uneingeweihten [aġyār] und zeigte einem jeden, der mit dem Geheimnisvollen vertraut war.“ [129]

Abgesehen davon, dass Aflākī sich selbst in diesen Worten als jemanden darstellt, der Einblick in die Welt der Erkenntnisse und Geheimnisse der Gottesfreunde hat, spricht er hier der bedingungslosen Unterwerfung unter den Willen des Meisters (aus dem Hause Mawlānās) das Wort. Ungehorsam gegen ihn ist hiernach gleichbedeutend mit Ungehorsam gegen Gott. Für den Jünger ist der Meister gleichbedeutend mit Gott, denn *es geschieht nur was er will.*[130]

Es sind insbesondere Stellungnahmen dieser Art, die Aflākīs Werk auch und im Besonderen als Reaktion auf die nach Sulṭān Walad auftretenden Fliehkräfte in der Gemeinschaftsstruktur und die Widerstände gegen die dynastische Zentralisierung und als Medium der Legitimierung des Alleinherrschaftsanspruchs seines Meisters Amīr ʻĀrif und seiner Nachkommen erscheinen lassen.[131] Die enge Beziehung zu seinem Meister Amīr ʻĀrif und sein Wissen um dessen Pläne bezüglich der weiteren Gestaltung des Ordens, seine literarischen und argumentativen Fähigkeiten und nicht zuletzt seine intimen Kenntnisse der obligaten Ordensschriften prädestinierten ihn für die Absicht seines Meisters, ein propagandistisches Werk zur Hand zu ha-

---

127 D.h. der Nachkommenschaft Amīr ʻĀrifs auf dem Thron der Mawlawiyya.
128 Koran (Paret) 2,285.
129 Aflākī (O’Kane), S. 668 (92).
130 Vgl. hierzu auch Kap. I.2.3., S. 98f.
131 Vgl. hierzu auch Yazıcı, Mawlawiyya, EI², S. 883.

ben, das zur Festigung seines Autoritätsanspruchs und dem seiner (dynastischen) Nachfolger als Erben Bahā'-ī Walads, Mawlānās und Sulṭān Walads einerseits und zur (in diesem Sinne gestalteten) Binnenintegration des Ordens andererseits beitrug.[132] Vor diesem Hintergrund ist auch das Verschweigen der Risāla-i Sipahsālār zu verstehen: Der Verfasser dieser hagiographischen Schrift widmete Sulṭān Walad und seinen beiden Söhnen und Nachfolgern Amīr ʻĀrif und Amīr ʻĀbid insgesamt gerade einmal sechs Seiten, während z.B. Ṣalāḥ ad-Dīn Zarkūb und Ḥusām ad-Dīn, die beiden Nachfolger Mawlānās, die nicht zur *heiligen Familie* gehörten, von ihm mit jeweils sieben Seiten bedacht wurden.[133] In Aflākīs Werk dagegen ist das Kapitel zu Amīr ʻĀrif nach dem zu Mawlānā das längste und nimmt mehr Raum ein, als diejenigen zu Ṣalāḥ ad-Dīn Zarkūb, Čalabī Ḥusām ad-Dīn und Sulṭān Walad zusammengenommen.[134]

Das Manāqib al-ʻĀrifīn erweist sich somit auch und im Besonderen als eine nach innen gerichtete Propagandaschrift, deren Ziel es war, die Gemeinschaft im Sinne des von Amīr ʻĀrif, und seinen direkten Nachfolgern, verfolgten Weges einzunorden und sie auf diese Integrationsfiguren auszurichten. Aus Sicht der Ordensleitung war Aflākīs Werk ein bedeutender

---

[132] Aufschlussreich ist hier der Beginn des mit (in der persischen Druckversion Yazıcıs) 18 Seiten relativ knappen Kapitels zu Amīr ʻĀbid: *„Am Ende seines Lebens übergab* [Amīr ʻĀrif] *den Thron* [der Mawlawiyya] *an ʻĀbid, schied aus dem Leben und ging aus der Welt der sichtbaren in die Welt der unsichtbaren Dinge über. Die Angelegenheiten seiner Kinder und Jünger überantwortete er jenem Grossen* [d.h. ʻĀbid]. *Dies* [tat er] *nicht* [allein durch sprachliche Mittel]*, sondern über den Weg der Seele und durch das Licht des Herzens. So verhielten sich alle Jünger* [baraḍarān] *und Kinder unseres Šayḫs* [Amīr ʻĀrif] *was Dienst und Ehrerbietung anbelangt, vor ihm* [ʻĀbid] *wie die Sklaven vor den Königen."* Es folgt eine etwas umständliche Lobrede auf die Freigebigkeit ʻĀbids gegenüber dem Ordensgefolge. Hierauf der Segensspruch: *„Hunderttausend Gnaden den Treuen dieser Hoheit* [d.h. Amīr ʻĀbid]*"* und das folgende Zitat aus dem Maṯnawī, das in diesem Zusammenhang ebenfalls in appellativer Weise verwendet ist: „*Die* [Angehörigen der] *Gemeinschaft der Treuen sind über all ihre Klassengenossen erhoben. Die Meere und Berge stehen unter ihrem Befehl. Selbst die vier Elemente sind ihre Knechte*.", Aflākī (O'Kane), S. 683 (1).

[133] Vgl. Lewis, Rumi, S. 247f.

[134] Die Kapitellängen (nach Seiten) in der persischen Druckausgabe von Yazıcı (1980) sind: Bahā'-i Walad 48, Burhān ad-Dīn al-Muḥaqqiq 16, Mawlānā 540, Šams-i Tabrīzī 89, Ṣalāḥ ad-Dīn Zarkūb 32, Čalabī Ḥusām ad-Dīn 46, Sulṭān Walad 40, Amīr ʻĀrif 149, Amīr ʻĀbid 18 Seiten.

Beitrag zur Aufrechterhaltung der internen Autoritätsstrukturen. Dem Ordensvolk dagegen lieferte Aflākī neben einem umfang- und facettenreichen Katalog an Handlungs- und Haltungsbeispielen auch eine hervorragende Gesamtschau über die Entwicklung der Gemeinschaft, sowie zahllose Beweise der Tatsache, dass diese sich im Besitz des Heils befindet.

III. AUSWERTUNG

III.1. EINLEITUNG

Im Vorhergehenden wurden die Autoren der Quellen, soweit greifbar, bzw. die Texte auf die in ihnen erkennbaren individuellen Grundhaltungen, sozialen Zugehörigkeiten und vor dem Hintergrund der historischen Entwicklungen, unter deren Eindruck sie entstanden, vorgestellt. Des Weiteren wurden die jeweiligen Anlässe, die zur Abfassung der Werke führten, die intentionalen Absichten und die vornehmlichen Rezipientengruppen identifiziert. Dabei stellte sich heraus, dass die Quellen jeweils unterschiedlichen Milieus oder, im Falle Ibn Bībīs und Aqsarā'īs, unterschiedlichen Schichten derselben sozialen Zugehörigkeit entstammen. Hierbei wurde deutlich, dass die Quellen, abgesehen von den durch die genremäßige Zugehörigkeit bedingten Unterschieden, in vielen Bereichen voneinander abweichen. Diese Unterschiede erstrecken sich (neben den vornehmlichen Rezipienten der Texte) auf die Sprache bzw. den Sprachstil, auf die Bewertung historischer Ereignisse und Personen und auch auf den jeweils hergestellten religiösen Bezug. Doch es gibt auch eine Menge, was die Quellen eint. Jeder der hier vorgestellten Texte entstand in einem städtischen, vom sunnitischen Islam geprägten Rahmen. Bis auf das Baṭṭālnāme entstammen die Quellen zudem einem persophonen Milieu. Alle entstammen sie den Federn von Muslimen, die eine Identität als *Rūmīs* hatten, wenngleich sie auch nicht alle gebürtige Anatolier waren. Hinzu kommt, dass alle Texte zu einer Zeit geschrieben wurden, in der der Prozess der Transformation Kleinasiens von einem mehrheitlich der christlichen Ökumene angehörenden Raum zu einem integralen Bestandteil der islamischen Welt den kritischen Punkt zwar bereits weit überschritten hatte, jedoch noch nicht abgeschlossen war.

Es gilt nun festzustellen, ob und wenn ja, wieweit diese unterschiedlichen Produktionen Bezug nehmen auf den Transformationsprozess als solchen und welche Bilder des Eigenen und des Anderen sie entwerfen. Dies geschieht anhand der Zugrundelegung folgender Fragen:

1. Reflektieren die Quellen den historischen Prozess der Transformation Kleinasiens aus einem der christlichen Ökumene angehörenden Gebiet in einen integralen Bestandteil der islamischen Welt?

2. Entwerfen die Texte eine explizit anatolisch-islamische, d.h. rūmische Identität?

3. Welche Selbst- und Fremdbilder werden entworfen und was sind die jeweiligen Grundelemente der Zugehörigkeit bzw. Fremdheit?

III. 2. Der Prozess der Transformation

Unter diesem Stichpunkt gilt es vor allem jene Quellen zu betrachten, die ein dezidiert historisches Interesse ansprechen. Dies sind die historiographischen Werke Ibn Bībīs und Aqsarā'īs und der Volksroman Baṭṭālnāme[1]. Hier geht es ja ausdrücklich darum, die historische Entwicklung der jeweils aktuellen (subjektiven) Realität zu thematisieren oder zumindest jene Bereiche der Achse historischer Kontinuität zu beleuchten, die nach Ansicht der Verfasser und der an der Entwicklung der letztlich vorliegenden Quelle Beteiligten, von Interesse waren.

Die Hagiographiensammlung Manāqib al-'Ārifīn erweist sich für diese Fragestellung dagegen als unergiebig. Das Thema der islamischen Eroberung und der Etablierung muslimischer Herrschaften in Anatolien im ausgehenden 11. und 12. Jahrhundert war für die Gemeinschaft, in der und für die Aflākī schrieb, von keiner heilsrelevanten Bedeutung. Stattdessen thematisiert Aflākī in hagiographischer Manier die Gründe der Emigration Bahā'-i Walads aus Zentralasien und stellt dann den Weg der Familie in das *bereits islamische* Anatolien bis zu ihrer endgültigen Sesshaftwerdung in Konya vor. Die Heiligen Aflākīs bewältigen Dasein und beweisen ihre Gottesfreundschaft zwar in einer multipolaren, polyethnischen, vielsprachigen und differenzierten religiösen Umwelt. Die Entwicklung dieser Zu- und Umstände spielt jedoch keine Rolle. Die hochkomplexe Gemengelage ist vielmehr eine absolute Realität, innerhalb derer der hagiographische Plot entworfen wird. Allein die Implementierung der mongolischen Herrschaft wird thematisiert, doch geschieht auch dies innerhalb des hagiologischen Kausalnexus.[2] Ein über die Belange der engen mystischen Gemeinschaft

---

1 Vgl. hierzu auch Kap. I.2.2.5.

2 Vgl. Aflākī (O'Kane), z.B. 37 (53), 68 (16), 192 (191), 294 (375), 324 (442), 407 (583), 419 (601), 503 (24), 559 (15). Für weitere Beispiele der Rückführung politischer Ereignisse auf das Wirken und Wollen der Mawlawī-Meister vgl. ebd. z.B. 102 (69), 647 (70), 657 (81), 687 (5).

hinausgehendes Interesse an historischen Entwicklungen können wir hier nicht erwarten.

Allein das Baṭṭālnāme nimmt auf die ehemals nichtislamische Identität (Gesamt-)Anatoliens gezielt Bezug. Nur in dieser Quelle ist der Prozess des Ausscherens Anatoliens aus dem byzantinisch-christlichen Zusammenhang und seine Integration in die islamische Welt, vor dem Hintergrund der Verherrlichung einer halbsakralen und als vorbildhafter Vertreter des Eigenen präsentierten Kämpferfigur, Gegenstand des historischen Bewusstseins.[3] Zwar geschieht dies im Zusammenhang der Verherrlichung des Glaubenskampfs, dieser ist jedoch absolut zweckgebunden. Die Anstrengungen des Helden, ja seine pure Existenz dienen einzig der Integration des *Sonderraums Anatolien* in die islamische Welt. Der ursächliche Antrieb hierfür ist das Verlangen des Propheten, welches durch die Schilderung der Annehmlichkeiten des Landes durch den Prophetengenossen ʻAbd al-Wahhāb geweckt wird. Aus diesen Ausführungen gehen Wahrnehmung und Einstellung der an der Entwicklung der Quelle Beteiligten hinsichtlich Anatoliens klar hervor. Das Land wird als vorzüglichster aller Räume gerühmt. Seine topographischen und kulturgeographischen Besonderheiten heben es über jede andere Weltgegend hinaus. Der einzige Wermutstropfen ist die nichtislami-

[3] Auf diese Weise deutete auch die türkische Geschichtswissenschaft und insbesondere die Seldschukenforschung diesen Prozess bis in die jüngste Zeit. Wie unkritisch und programmatisch dabei insbesondere die Volksromane bis in jüngste Zeit noch in die Hand genommen wurden, lässt sich anhand der Vorträge eines Symposiums türkischer „Historiker“ aus dem Jahre 1995, das sich dem Dānišmendnāme widmete, nachvollziehen. Hier heißt es z.B.: „Das geistige Element, das die jahrhundertelange Existenz eines Volkes auf der historischen Bühne gewährleistet, ist die lebendige Seele, welche die ideellen Baumeister dieses Volkes gestiftet haben. Der Tag, an dem die völkische Seele verloren geht, bedeutet den Tod des Volkes. Was die (völkische) Nation am Leben hält, ihr Lebenskraft verleiht, ist jene Seele und fundamentale Zugehörigkeit. Es ist zu beobachten, dass diese (völkische) Seele im Moment des drohenden Untergangs Wunder vollbringt. […] Der Auszug aus Ergenekon, die Eroberung Anatoliens, die Einnahme Istanbuls, die Jahre des Nationalen Befreiungskampfs, sind dies nicht (Beispiele) des Aufbäumens dieses (völkischen) Willens?“, Burhan Kacar, Türklerde Gazilik Geleneği ve Kitab-i Melik Ahmed Dânişmend Gazi, in: Recep Toparlı u.a. (Hrsg.), Melik Ahmed Danişmend Gazi ve Danişmendname Sempozyumu Tebliğleri, 10–11 Haziran 1995 Niksar, Tokat 1995, S. 10–17, hier S. 10, (e. Ü.). Vgl. hierzu auch die Diskussion bei Hillenbrand, Turkish Myth and Muslim Symbol, S. 197–225.

sche Identität seiner originären Bevölkerung. Dennoch handelt es sich zumindest um fremdenfreundliche Menschen, so der Prophetengenosse.[4] Dies ist und bleibt die einzige konkrete Aussage des Textes über die nichtislamische Bevölkerung des Landes. Kleinasien ist zwar als hauptsächlicher Ereignisraum identifiziert, doch eine Beschreibung seiner Landschaften und Städte, welche über die oberflächlichen Worte ‘Abd al-Wahhābs hinausgingen, fehlen ebenso wie eine differenzierte Diskussion der Bevölkerung anhand der jeweiligen soziokulturellen, ethnischen oder religiösen bzw. konfessionellen Zugehörigkeiten. Die hauptsächlichen Schauplätze des Geschehens sind die zahllosen Kampf- und Schlachtfelder[5], auf denen sich entweder der Held im Zweikampf mit diversen ungläubigen Gegnern misst, oder auf denen riesige, monolithische Blöcke muslimischer und *ungläubiger* Heermassen in Form regelrechter Weltenschlachten aufeinandertreffen. Hier wird das Bild einer statischen Konfrontation zwischen Islam und Unglauben präsentiert, das sich neben der Aufzählung von Täuschungsmanövern und erfolgreichen Listen auf die stereotype Darstellung einzelner Kampfereignisse beschränkt: diese werden durch die Unüberwindlichkeit des Helden, der als Werkzeug der Vorsehung fungiert, letztlich stets zu Gunsten des Eigenen entschieden. Einzelne ritterliche Verbrüderungsszenen oder Liebesepisoden, in denen die ehedem ungläubigen Kontrahenten und byzantinischen Prinzessinnen zum Islam konvertieren und dem Helden als Weggefährten oder Ehefrauen zur Seite stehen, bestätigen diesen flachen, zweidimensionalen Weltentwurf. Das hochkomplexe, prozessuale Transformationsgeschehen, die Migration und Ansiedlung muslimischer Gruppen unterschiedlicher soziokultureller Zugehörigkeit, die Etablierung islamischer Herrschaften, die mannigfaltigen Kontakte und Auseinandersetzungen zwischen der autochthonen und der islamischen Bevölkerung und die Etablierung islamischer Kultur werden nirgends in expliziter Form angesprochen.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass Ibn Bībīs Seldschukengeschichte im Jahr 588/1192, d.h. über 120 Jahre nach der Schlacht von Manzikert einsetzt. Dieses Ereignis besiegelte die Unumkehrbarkeit der türkisch-islamischen Landnahme in Anatolien. Ibn Bībī geht auf dieses Ereignis nicht

---

4 Vgl. Baṭṭālnāme, 336 (99)/P1[1a].

5 Vgl. ebd., z.B. S. 401 (145)/A80, 513 (243)/A274, 557 (285)/A360.

ein. Ebenso wenig Aufmerksamkeit widmet er der hierauf folgenden Periode der turkmenischen Migration, den Kämpfen mit den Byzantinern, der sukzessiven Einnahme von Städten, dem Schicksal der autochthonen Bevölkerung, der Entwicklung der islamischen Herrschaften und schließlich der Etablierung der Rūmseldschuken als bestimmende Macht in Anatolien. Die Islamizität der seldschukischen Lande Rūms bzw. die islamische Dominanz erscheinen in seinem Werk als selbstverständliche Realität, deren Entwicklung nicht Gegenstand seines historischen Interesses ist.

Am Anfang seines Werks erklärt Ibn Bībī, wie Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāw I. bei seiner Rückkehr nach Konya dem Basileus seine Söhne als Geiseln überlassen und versprechen muss, „alles [was die Seldschuken] vom Lande Rūm bis zum Gebiete von Konya erobert hatten, wie Chonas, Ladik und andere Bezirke“[6] wieder zurückzugeben. Diese Gebiete werden im folgenden Text zumeist nur als Grenzmarken bezeichnet, dortige Städte nur in Ausnahmefällen genannt. Der Verfasser berichtet, wie kurz nach der Abreise des Sultans seinen Söhnen die Flucht in die „Länder des Islam“[7], d.h. in den seldschukischen Machtbereich gelingt, der eben im unmittelbaren Westen Konyas begann. Doch wird die Etablierung des Islam bis zu dieser Grenze nicht thematisiert. Diese Periode stand außerhalb der Geschichte Ibn Bībīs und des Kreises, für den er schrieb. Dem Verfasser ging es im ersten Teil seines Werks vielmehr darum, die Blüte der von hochislamischer Kultur persischer Prägung dominierten rūmseldschukischen Herrschaft und insbesondere die glanzvolle Zeit ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubāds I. als glorreicher Sultan einer sedentarisierten Herrschaft zu verherrlichen. Dies heißt nicht, dass die spätseldschukische Elite von den Entwicklungen in frühseldschukischer Zeit nichts wusste. Vielmehr mangelte es wohl an Stolz auf diese Vergangenheit der Seldschuken, die offenbar nicht in ausreichendem Maße Identifikationspotential für den konkreten Rezipientenkreis Ibn Bībīs bot. So erklärt sich denn auch die Genealogie, mit der sich Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāw I. im Exil in Konstantinopel vor dem Kaiser Alexios III. rühmt: *„Dir ist bekannt, dass ich der Sohn des* [‘Izz ad-Dīn] *Qylyğ Arslān* [II.] *und aus dem Geschlechte des Alp Arslān und Malikšāh bin.“*[8] Ibn Bībī ignoriert hier völlig den Ahnherrn der Rūmseldschuken Sulaymān b. Qutalmiš und auch Mas‘ūd I. und stellt

6 Ibn Bībī (Duda), S. 38.
7 Ebd., S. 39, vgl. hierzu auch ebd. S. 119.
8 Ebd., S. 28.

stattdessen eine Verbindung zu den beiden bedeutenden großseldschukischen Sultanen her, die der persophonen Hofelite zweifellos als Vertreter (oder Patrone) ihrer eigenen Kultur galten. Dies scheint bei den nichtgenannten rūmseldschukischen Herrschergestalten nicht der Fall gewesen zu sein, weshalb sie weder beim Namen genannt noch in irgendeiner Art und Weise angesprochen werden.

Aqsarā'ī ist der einzige der hier diskutierten Autoren, der auf die Schlacht von Manzikert eingeht.[9] Doch ging es dem Verfasser hierbei nicht um die Erinnerung an die glorreiche Schlacht. Er nutzt die Diskussion dieses Ereignisses vielmehr dazu, die Rechtgläubigkeit des Großseldschuken Alp Arslān herauszustreichen und dem Widmungsträger Timūrtāš ein Beispiel für herrscherliches Verhalten zu geben. Auffällig ist, dass Aqsarā'ī bei seiner Schilderung der türkischen Frühzeit in Anatolien den Dānišmendiden die Führerschaft zugesteht[10], ein Umstand, der der historischen Realität wohl entspricht und mit dazu beitrug, dass Ibn Bībī diese Periode ignorierte.[11] Zudem bietet die Darstellung Aqsarā'īs Elemente, die sich nur bedingt zur Erhöhung der rūmseldschukischen Dynastie eignen: Während der (Rūm-)Seldschuke Sulaymān I. bzw. sein Nachkomme Qılığ Arslān, aller Ehren und Anrechte auf das Herrschertum bar, im Gebiet zwischen Euphrat und Tigris[12] das kümmerliche Nomadenleben eines „Emirs der Türken"[13] fristen[14], befindet sich Melik Dānišmend bereits im Besitz weiter Teile Kappa-

[9] Vgl. Aqsarā'ī, S. 16f.

[10] Gleichzeitig unterschlug Aqsarā'ī allerdings die bedeutende Rolle, die Rašīd ad-Dīn Melik Dānišmend im Zusammenhang mit der Schlacht zusprach. Im *Ǧāmi' at-Tawārīḫ* ist es der Dānišmendide, der Alp Arslān Mut zuspricht. Er rät dem Sultan zur Schlacht am Freitag, da an diesem Tag auf allen Kanzeln die Prediger für den Sieg des Islam beteten. Aqsarā'ī spricht dagegen von Unterredungen Alp Arslāns mit den Gelehrten [„'ulamā wa mašāyiḫ"], die ihm mit demselben Argument zum Kampf raten. [Vgl. Aqsarā'ī, S. 16f.] Vgl. hierzu auch die Diskussion bei Carole Hillenbrand, Turkish Myth and Muslim Symbol, S. 89–97.

[11] Bezeichnend ist, dass im Vorwort des Muḫtaṣar der „Emir Dānišmend" als einer der „großen Emire […] des Sultan Sulaimān b. Qutlumuš b. Isrā'īl" aufgeführt wird. Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 16.

[12] Vgl. Aqsarā'ī, S. 27.

[13] Ebd., S. 19.

[14] Vgl. ebd., S. 16. Für eine andere zeitgenössische Deutung vgl. Anonymus, Tārīḫ-i āl-i Salğūq dar Ānāṭūlī, ed. v. Nādereh Ğalālī, Tehran 1999, hier S. 78f.

dokiens, die er nach der Schlacht von Manzikert eroberte.[15] Aqsarā'ī diskutiert mit keinem Wort die eigentliche turkmenische Migration und den Ablauf der Landnahme. Hierzu findet sich im gesamten Werk lediglich die Kapitelüberschrift: *„Bericht über die* [islamischen] *Herrscher Rūms nach dem Einzug einer Gruppe* [in Rūm] *zur Zeit Alp Arslāns"*[16]. Aus dem anschließenden Abschnitt geht allerdings nicht klar hervor, wer mit dieser Gruppe gemeint ist, bis er schließlich mit Mas'ūd I. die Reihe der rūmseldschukischen „Sultane" beginnen lässt und in summarischer Weise bis Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāw II. fortführt.[17] Stattdessen werden die Gebiete des Melik Dānišmend pauschal als bereits „islamische Länder" bezeichnet.[18] Dies wird besonders deutlich, wenn er auf die Auseinandersetzungen der Dānišmendiden mit den Kreuzfahrern zu sprechen kommt. Er spricht von einem Angriff des byzantinischen Kaisers *Armiyānūs*[19] und der *Ungläubigen* auf die *Gebiete des Islam*[20]. Nach Aussage Aqsarā'īs sandte Melik Dānišmend auf das Erscheinen der ungläubigen Aggressoren hin Botschaften an die muslimischen Herren (mulūk-i islām) von „Mārdīn, Mayyāfāriqīn, Āmid, Ḫartpert, Arzinğān und Diwrikī" des Inhalts, dass „ein großer Feind auf die Muslime (islāmīyān)" zukomme und es diesem in Einigkeit gegenüber zu treten gelte. Andernfalls würde sich die Gefahr in alle Richtungen (des islamischen Machtbereichs) ausbreiten und dem Islam großen Schaden zufügen.[21] Wer diese Fürsten sind, seit wann sie sich im Besitz ihrer Herrschaften befanden und von wem sie die Ländereien eroberten, wird nicht diskutiert. Stattdessen erklärt Aqsarā'ī, dass es dem Melik Dānišmend mit Hilfe des Seldschuken Qılığ Arslān gelungen sei, die Gegner zu schlagen. Nach einiger Zeit greift der Kaiser Armiyānūs jedoch erneut mit einer großen Streitmacht die Städte Gangra (Çankırı) und Anguriyya (Ankara) an,

---

15 Vgl. Aqsarā'ī, S. 17 und 27.
16 Vgl. ebd., S. 27.
17 Vgl. ebd., S. 27–33.
18 Vgl. ebd., S. 27.
19 Aqsarā'ī gibt im Zusammenhang der Schlacht von Manzikert als auch der Ereignisse zu Beginn des 12. Jahrhundert diesen Kaisernamen an und unterscheidet somit nicht zwischen Romanos IV. Diogenes (1068–1071) und Alexios I. Komnenos (1081–1118).
20 Vgl. Aqsarā'ī, ebd.
21 Vgl. ebd.

die auch „zu jener Zeit […] den Muslimen gehörten“[22]. Erneut entscheidet das Eingreifen Qılığ Arslāns den Sieg der Muslime. Nach dem Entsatz von Gangra und Ankara habe sich Qılığ Arslān schließlich Konya zugewandt, es „befreit“ und dort die Herrschaft der Rūmseldschuken begründet.[23] Aqsarā'ī betont hierbei, dass sich der (Rūm-)Seldschuke selbstlos und mit Glaubenseifer der *Verteidigung des Islam* verschrieben habe.[24] Er bemüht sich mit dieser Darstellung und Deutung offensichtlich um Rehabilitation: die ursprünglich als aufrührerische Turkmenen diffamierte Gruppe um den Ahnherr der Rūmseldschuken Sulaymān b. Qutalmıš[25] erhält hiermit den Nimbus von Verteidigern des Glaubens, was zum Grundstein der Legitimierung rūmseldschukischer Herrschaft wird. Abgesehen hiervon (und der für anatolisch-muslimische Quellen typischen Indifferenz gegenüber dem historischen Kreuzzugsgeschehen), fällt allerdings auf, dass Aqsarā'ī nicht explizit darauf eingeht, wann und wie es dazu kam, dass die angesprochenen Regionen islamisch wurden, d.h. von Muslimen erobert wurden. Die ehemalige Zugehörigkeit der von den Dānišmendiden und Seldschuken beherrschten Länder zu Byzanz wird gänzlich ignoriert. Ihre Zugehörigkeit zum Islam, worunter der Verfasser grundsätzlich den sunnitischen Hochislam persischer Prägung verstand[26], wird, ähnlich wie bei Ibn Bībī, als etwas Selbstverständliches dargestellt. Auch Aqsarā'īs historisches Gedächtnis setzt folglich

---

22 Vgl. ebd., S. 28. Es handelt sich hierbei um ein im Jahre 1101 von Kreuzrittern durchgeführtes Unternehmen. Der erfolglose Angriff auf Gangra, seit 468/1075–76 in dānišmendidischem Besitz, sollte der Befreiung des Grafen Bohemund von Antiochien aus dānišmendidischer Gefangenschaft dienen. Ankara wurde dagegen von Raimund von Toulouse kurzfristig für Byzanz zurückerobert. Vgl. hierzu Karl Jahn, Çankırı, EI², Bd. 2, S. 13f.; Franz Taeschner, Anḳara, EI², Bd. 1, S. 509ff.

23 „az ānğā be-Qonya raft wa Qonya-rā mustaḫliṣ kardanīd wa bar taḫt-i salṭanat nišast“, Aqsarā'ī, S. 28.
Bei Aqsarā'ī findet sich jedoch auch die Darstellung, dass Qılığ Arslān I. vom Kalifen zum Herrscher über Iran bestallt worden sei. Der Kalif habe Qılığ Arslān zugesichert, dass er ihm nach der Klärung der Angelegenheiten Rūms, d.h. dessen Eroberung, zur Herrschaft über Iran verhelfen werde. Die graue Eminenz der Seldschuken „Čawlı Saġāwūr“ [missverständlich für die seldschukischen Emire Čawlı und Čawuldur?] habe ihn bei seinem Zug gen Bagdad bei Mayyāfāriqīn gestellt und getötet. Vgl. ebd., S. 29.

24 Aqsarā'ī zitiert den Seldschukenführer mit den Worten: *„man ba-rā-yi ḥimāyat-i islām āmadam, nā ba-uğrat“*, ebd., S. 28.

25 Vgl. ebd., S. 10–16.

26 Vgl. hierzu ebd., insb. S. 164.

erst zu einer Zeit ein, in der Ost- und Zentralanatolien bereits von türkisch-islamischen Herrschaften in Besitz genommene Territorien waren, wobei lediglich im Fall Konyas ein Eroberungsgeschehen angedeutet wird.

Interessanterweise befinden sich in der Darstellung Aqsarā'īs die Muslime stets in einer defensiven Haltung. Es sind die Christen resp. die Byzantiner, die sich durch ungerechtfertigte kriegerische Aggression auszeichnen und die Muslime bedrängen. So kann denn auch die Eroberung Konyas zu einer „Befreiung", nämlich vom Unglauben, umgedeutet werden. Aqsarā'īs Werk weist in dieser Beziehung eine überraschende Parallele zum Baṭṭālnāme auf. Auch in dem Volksroman, der einem völlig anderen Milieu entstammt, ist der Topos der muslimischen Defensive eines der grundlegenden Elemente der artikulierten muslimischen Selbstwahrnehmung und historischen Selbstverortung.[27] In beiden Fällen gilt es Rūm von der Okkupation durch den (christlichen) Unglauben zu befreien bzw. vor den Angriffen der Ungläubigen zu schützen. Das aktive und aggressive Eroberungsgeschehen der türkisch-islamischen Landnahme wird hier geradezu in ihr Gegenteil verkehrt, die historische Kausalität ausgeblendet. Letztlich läuft die Darstellung sowohl bei Aqsarā'ī als auch im Baṭṭālnāme darauf hinaus, Rūm als grundsätzlich islamischen Raum zu identifizieren. Formulierungen wie sie Ibn Bībī bietet, der die Legitimität christlicher Herrschaften (Laskariden) auf anatolischem Boden nicht anzweifelt und seldschukische Expansionsgelüste zu ihren Kosten sogar kritisiert[28], haben hier keinen Platz.

III.3. Der Bezug zum Raum Rūm

A.C.S. Peacock weist darauf hin, dass „the Anatolian historiographical tradition […] is marked by a strong sense of local identity."[29] Ausgehend von den in dieser Arbeit zu Grunde gelegten Quellen kann dieser Befund auch für das Genre des Volksromans und für die Hagiographie geltend gemacht werden. So ist das Baṭṭālnāme der *rūmische* Volksroman par excellence. Zwar befindet sich der Held Sayyid Baṭṭāl Ġāzī oft in anderen realen und fiktiven Ländern, doch Rūm ist der eigentliche Ort des Geschehens. Jedes Gescheh-

---

27 Vgl. hierzu Kap. II.3., S. 296ff.

28 Vgl. hierzu auch unten S. 373ff.

29 Peacock, al-Walad al-Shafīq, S. 97. Vgl. auch Melville, Early Persian Historiography of Anatolia, S. 135.

nis außerhalb dieses Raums hat Einfluss auf die Entwicklung in ihm. In Rūm wiederum entscheidet sich der Kampf zwischen Gut und Böse, Glaube und Unglaube, Islam auf der einen und Byzanz (samt seiner Helfer und Helfershelfer) auf der anderen Seite. So vermittelt das Baṭṭālnāme von Anatolien die Vorstellung eines auserwählten Raums, eine Grundhaltung die durch die Worte des Prophetengenossen ʻAbd al-Wahhāb zu Beginn der Erzählung vorgegeben und bestätigt wird.

Dem Hagiographen Aflākī geht es in erster Linie um die Überhöhung seiner Heiligen, ohne dass er ein dezidiertes Interesse an ereignishistorischen Entwicklungen in Rūm erkennen ließe. Zwar finden sich zahlreiche Bezüge zu historischen Ereignissen und Entwicklungen, diese werden jedoch fast ausnahmslos im Rahmen des hagiographischen Zusammenhangs interpretiert. Wenn Aflākī etwa darauf hinweist, dass Rūm für seine Bewohner einst ein Raum voll Sicherheit, Freude, Besitz und Ruhe gewesen sei, dann führt er den Verlust dieser Eigenschaften nicht (wie etwa Aqsarā'ī) auf die Abwesenheit einer zentralen und durchsetzungsfähigen Autorität und eines professionellen administrativen Apparates zurück, sondern auf den Tod seines Hauptheiligen Mawlānā.[30]

Trotz der genremäßigen Unterschiede zwischen den Quellen und der milieuzentrisch verzerrten Sicht ihrer Verfasser stimmen sie jedoch alle in der Bewertung des islamischen Anatolien als eines besonderen Weltteils überein. So preist nicht nur das Baṭṭālnāme Rūm als das Beste aller Länder, sondern auch Aflākī. Auffällig ist zudem, dass beide die Vorzüglichkeit des Landes mit positiven Eigenschaften seiner Bewohner verbinden, deren einziges Defizit ihr Unglaube[31] bzw. ihr mangelhafter Gehorsam gegen Gott[32] gewesen sei. Selbstverständlich bezieht sich Unglaube im Baṭṭālnāme auf das Christentum, während die Vorstellung des mangelhaften Gehorsams bei Aflākī die Frage der mystischen Gotteserkenntnis meint und also – auch und vor allem – die Muslime einbezieht. So habe Gott Mawlānā aus Ḫurasān nach Rūm gesandt, um dessen Bevölkerung der ultimativen Rechtleitung teilhaftig werden zu lassen[33] und hierdurch ihre bereits vorhandenen Vorzüge zu vervollkommnen. Im Baṭṭālnāme wiederum wird diese Funktion vom

---

30 Vgl. Aflākī (O'Kane), 77 (28), 143 (117).
31 Baṭṭālname, S. 336 (99)/P1[1a].
32 Aflākī (O'Kane), S. 143 (117).
33 Ebd.

Helden als Gottes ureigenes Instrument übernommen. Freilich gibt es hier fundamentale Unterschiede im Vollzug der jeweiligen Mission. Das Wirken beider Integrationsfiguren läuft jedoch darauf hinaus, die ohnehin schon vorhandenen außergewöhnlichen Vorzüge des *Identitätsraums Rūm* durch dessen Hinführung zum (jeweils) wahren Glauben zu komplettieren.

Im Gegensatz hierzu sind die Werke Ibn Bībīs und Aqsarā'īs fest im Irdischen verwurzelt und u.a. der handfesten Frage nach den Gründen für den Verlust der einstigen Größe gewidmet. Ibn Bībī beschwört dabei den verblichenen Glanz der seldschukischen Herrschaft und die Pracht des höfischen Lebens, um hierauf deren allmählichen Niedergang zu beschreiben. Aqsarā'ī wiederum schrieb zu einer Zeit, in der sich sogar die Periode in der Ibn Bībī sein Werk verfasste, als eine Zeit der relativen Ruhe und Ordnung ausnahm.[34] So lieferte er einen nahezu apokalyptisch anmutenden Bericht, in dem er beschreibt, wie und durch wen seine einstmals heile, islamische Welt zerstört wurde.

Ibn Bībī spricht anlässlich seiner Klage um den Tod 'Alā' ad-Dīn Kayqubāds I. von Rūm als den „einst mit Annehmlichkeiten erfüllten Ländern, die ein Asyl für die Fremdlinge und ein Zufluchtsort für die Schwachen gewesen waren"[35]. Nahezu wortgleiche Entsprechungen liefert Aqsarā'ī. Er betont ebenfalls den einstigen Charakter des Landes als Hort des Friedens und bedauert, dass Rūm durch die mongolische Bedrückung seinen Grundcharakter als „Asyl der Bedrückten [und als] Ort der Zufriedenheit und Ruhe" verloren habe und nunmehr zur „Geliebten des Tages der Not" geworden sei.[36] Für Aqsarā'ī war einer der Gründe für den Niedergang in mongolischer Zeit die landfremde Herkunft der īlḫānischen Beamten in Rūm. Seiner Ansicht nach bedurfte es intimer Kenntnisse der besonderen Verhältnisse des ehemals seldschukischen Anatoliens, womit er insbesondere die gemischtreligiöse Zusammensetzung der Bevölkerung und die sich hieraus ergebenden Spezifika in der Steuererhebung und -verwaltung meinte.[37] Er beließ es jedoch nicht allein bei dem Hinweis auf die mangelhafte Qualifikation der Emissäre und ihrer Entourage, sondern verwies aus-

---

[34] Vgl. Aqsarā'ī, insb. S. 140.
[35] Ibn Bībī (Duda), S. 199.
[36] Aqsarā'ī, S. 190.
[37] Vgl. Aqsarā'ī, z.B. S. 153.

drücklich und immer wieder in despektierlicher Form auf ihre fremde Herkunft.[38] Es lässt sich hier ein gewisser rūmischer Patriotismus erkennen, denn Aqsarā'ī spricht nahezu jedem nicht-Rūmī, was in diesem Zusammenhang landfremde Beamte meint, die direkt von der īlḫānischen Zentralverwaltung ernannt wurden, ein ehrliches Interesse an der Aufrechterhaltung von Wohlfahrt, Sicherheit und Prosperität im Lande ab.[39] Für Ibn Bībī bestand für eine solche Interpretation scheinbar noch keine Veranlassung. Zu dessen Zeit wurde der Verlust der seldschukischen Selbständigkeit zumindest durch die Einbindung der alten seldschukischen Beamtenschaft kompensiert. Außerdem stand Ibn Bībīs Einstellung zum īlḫānischen Einfluss ja noch unter dem Eindruck des nachhaltigen Wirkens Šams ad-Dīn Ǧuwaynīs, den selbst Aqsarā'ī noch als Wohltäter bezeichnet. Gleichwohl finden sich auch bei Ibn Bībī nostalgische Züge, der wie Aqsarā'ī auf eine „gute, alte Zeit" Bezug nimmt, die in erster Linie die Glanzperiode 'Alā' ad-Dīn Kayqubāds I. meint. Etwa in der Mitte der Epitome findet sich unter den vielen diplomatischen Schriftstücken, die Ibn Bībī angeblich im Wortlaut zitiert[40], auch ein Brief des Ḫʷārazmšāhs Ǧalāl ad-Dīn, in dem der seldschukische Sultan mit bis dahin ungenannten Titeln bedacht wird. Er wird als „Pol[…] des Islam und der Muslime, des Himmels der erhabenen Eigenschaften, der Sonne der Höchsten, des Schatten Gottes in den Welten"[41], aber auch als „der Mittelpunkt des Walles der Grenzmark und der Bezwingung des Unglaubens und der Gottlosigkeit"[42] bezeichnet. Nach Ausweis der Quelle handelt es sich ausdrücklich nicht um die eigenen Worte des Verfassers. Insbesondere die Vorstellung von Rūm als einer Grenzmark, d.h. als einer islamischen Peripherie – wie sie in gewisser Weise das Baṭṭālnāme prägt – ist eine Haltung, die aus dem Text Ibn Bībīs ansonsten nicht herauszulesen ist. Solches scheint nicht zum Vorstellungsbestand Ibn Bībīs, und auch nicht zu demjenigen Aqsarā'īs gehört zu haben. In beiden Historiographien wird Rūm so gut wie nicht in Relation zu anderen Regionen der isla-

---

38 So spricht er etwa von „ḫurāsānischen Lumpen" (awbāš-i ḫurāsān) und „quhistānischen Gottlosen" (quhistānī mulḥid). Vgl. ebd., S. 266, siehe auch Kap. II.2.2., Anm. 29 und 36f.

39 Vgl. ebd., S. 258.

40 Als Vorstand der Staatskanzlei hatte er zumindest direkten Zugriff auf das Archiv, in dem solche Schriftstücke aufbewahrt wurden.

41 Ibn Bībī (Duda), S. 154.

42 Ebd., S. 155.

mischen Welt gesetzt, sondern als ein in sich abgeschlossener Raum mit eigener Identität dargestellt.

Bei Aflākī stellt sich die Frage nach dem Verhältnis Rūms zu anderen Bereichen der islamischen Welt oder eventuellen Vorzügen anderer Länder erst gar nicht. Sein Bezug zu Rūm ist weniger von regionaler als vielmehr von lokaler Natur. Das Zentrum der Welt und die Zufluchtstätte der Gläubigen in seinem Werk ist die Stadt Konya, die sozusagen das auf Stadtgröße verdichtete Rūm ist. Nach Rūm gehen bzw. kommen heißt in seinem Werk denn auch oft nach Konya gehen bzw. kommen.[43] Aflākī gilt der Ort, in dem Mawlānā wirkte und bestattet ist und in dem seine legitimen Nachfolger auf dem Thron des Ordens sitzen, nichts weniger als das irdische Paradies.[44] Dass Aflākī, wie auch Amīr ʻĀrif und die Ordensangehörigen, für die er schrieb, Träger einer spezifisch rūmischen Identität war, bezeugt er in der Beschreibung eines Ereignisses, das seinem Meister auf dem Weg zwischen Tabrīz und Sulṭāniyya widerfuhr und von dem er als Augenzeuge berichtet.[45] Die Reisegesellschaft befindet sich in Begleitung eines gewissen Šihāb ad-Dīn Maqbūlī-i Qiršāhrī, der zum Lehrkörper der „Qubba-i Ġāzān“ gehörte, auf dem Weg von Tabrīz nach Sulṭāniyya.[46] Amīr ʻĀrif regt sich dabei über den Pferdeknecht auf und beschimpft ihn heftig in unflätiger Weise. Šihāb ad-Dīn ist ob dieses Verhaltens peinlich berührt und weist den Meister zurecht:

> „Es gehört sich für die Großen nicht, sich unschicklich zu benehmen. Doch dafür sind die Banausen Rūms (safīhān-i rūm) [ja schließlich] bekannt.“[47]

---

43 Aflākī (O’Kane), vgl. z.B. S. 269 (321), 481 (103), 482 (105), 485 (109).

44 Vgl. ebd., z.B. S. 179 (169), 181 (171), 192 (191), 414 (595), 463 (71), 466 (74), 503 (24), 559 (15), 633 (52).

45 Ebd., S. 652 (76).

46 Hiermit ist der von Ġāzān gestiftete Komplex westlich von Tabrīz (Šanb-i Ġāzān, auch Šamġāzān) gemeint, in dem sich auch sein Mausoleum (Qubba) befand. Vgl. hierzu Donald N. Wilber, The Architecture of Islamic Iran: the Il Khānid Period, Princeton 1955; Birgitt Hoffmann, Waqf im mongolischen Iran. Rašīduddīns Sorge um Nachruhm und Seelenheil, (Freiburger Islamstudien; 20), Stuttgart 2000, passim; Krawulsky, Īrān – Das Reich der Īlḫāne. Eine topographisch-historische Studie, (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients; Reihe B, Nr. 17), Wiesbaden 1978, S. 551f.

47 Aflākī (O’Kane), 652 (76), Aflākī (Yazıcı), Bd. 2., S. 932.

Die Strafe für diese Beleidigung folgt auf dem Fuß. Das Pferd des Kritikers strauchelt und er fällt in eine Schlammkuhle. Amīr ʻĀrif belehrt ihn daraufhin, dass er sich nicht mit den „verrückten Leuten Rūms“ anlegen solle. Selbstverständlich erkennt Šihāb ad-Dīn die Kausalität des Geschehens. Er bekennt seine Schuld und unterwirft sich dem Meister.[48] Ob die Rūmīs außerhalb Anatoliens tatsächlich einen so schlechten Ruf genossen, lässt sich aus dieser Anekdote nicht herauslesen. Sie bezeugt allerdings, dass es auch unter der Anhängerschaft der Mawlawiyya zur Zeit Aflākīs ein besonderes regionales Selbstwertgefühl gab.

Alle hier vorgestellten Quellen vermitteln ein bestimmtes rūmisches Selbstverständnis bzw. Selbstbewusstsein. Das Bild, das die Quellen von Rūm entwerfen, entspricht keinesfalls der Vorstellung, es sei nur ein Teil der islamischen Welt oder gar eine seiner Peripherien. Rūm erscheint vielmehr als ein ganz eigenes Zentrum, ja als eigener Kosmos, mit einer besonderen Identität. Verbindungen zu anderen Teilen der islamischen Welt stellen sich bei Ibn Bībī, Aqsarā'ī und Aflākī fast ausschließlich über Personen her, wobei es sich zumeist um Immigranten handelt, die in Rūm eine neue Heimat fanden. Allein das Baṭṭālnāme stellt immer wieder eine unmittelbare Verbindung zur (arabisch-)islamischen Welt her, etwa wenn Hilfe oder Direktiven aus bzw. Beutestücke nach Bagdad gelangen oder wenn von Syrien und Mekka als Eroberungsziel der Ungläubigen die Rede ist. Rūm ist in diesen Fällen jedoch kein integraler Bestandteil der islamischen Welt, sondern die Bühne des Heilsgeschehens, d.h. des weltbestimmenden Kampfes zwischen Islam und Unglauben, der sich in der Übergangssphäre zwischen den beiden Welten abspielt, was Yorgos Dedes treffend als „what one might call the matter of Rūm“[49] bezeichnet.

III.4. Die Identität als Muslime und die Islamizität Rūms

Alle untersuchten Quellen weisen ein primär sunnitisch-muslimisches Selbstverständnis auf. Die Vorstellung vom (sunnitischen) Islam als alleinige Heilsquelle und Fundament wahrer Kultur und Zivilisation bilden die Grundlage des vermittelten Selbst- und Weltbildes. Dabei zeigen sich aller-

---

48 Vgl. Aflākī (O'Kane), ebd.
49 Dedes, Einführung, S. 48.

dings fundamentale Unterschiede zwischen den Vorstellungen des Volksromans, der beiden Chroniken und der Hagiographiensammlung.

Das Baṭṭālnāme führt als Bedingungen der Zugehörigkeit zum Islam nur einige wenige stereotype Forderungen auf, unter denen das Glaubensbekenntnis (*šahāda*) und die Verherrlichung der Größe Gottes (*takbīr*)[50] eine prominente Rolle spielen. Das Glaubensbekenntnis taucht vor allem im Zusammenhang mit Nichtmuslimen auf. So gehört es zu den bestimmenden stereotypen Merkmalen und Verhaltensweisen Baṭṭāls Ungläubige vor die Wahl zu stellen, das Glaubensbekenntnis zu rezitieren, d.h. zu konvertieren oder zu sterben. Im Zusammenhang mit Personen, die bereits Muslime sind, kommt die *šahāda* dagegen nur sehr selten vor.[51] In einem Fall wird sie von einem Sterbenden rezitiert und ist ein Beleg für seinen Märtyrertod.[52] Weit häufiger sprechen die Muslime dagegen den *takbīr* aus, das vor allem als Schlachtruf zum Einsatz kommt.[53]

An konkreten Handlungsvorgaben nennt das Baṭṭālnāme den Vollzug der kleinen und großen rituellen Waschung und die Absolvierung der rituellen Gebete[54], die der Held und andere Muslime oft und auch in großer Gefahr nicht versäumen.[55] Ansonsten fordert das Baṭṭālnāme nur die bedingungslose Gegnerschaft zum Unglauben, der jedes nichtmuslimische (bzw. *nichtsunnitische*![56]) Bekenntnis, insbesondere aber das Christentum meint. Die Bedeutung dieses Maßstabs zeigt sich besonders bei der Frage, ob das Baṭṭālnāme auch zwischen guten und lauen Muslime unterscheidet.

---

50 Vgl. Arent J. Wensinck, Takbīr, EI², Bd. 10, S. 119.

51 Baṭṭālnāme, vgl. S. 466 (199)/A190, hier unter der Bezeichnung „tehlil". Vgl. hierzu Tahlīl, EI², Bd. 10, S. 108.

52 Ebd., S. 468 (200)/A194.

53 Ebd., S. 360 (113), 384 (133)/A53, 466 (199)/A190, 470 (203)/A197, 566 (293)/A377.

54 Ibn Bībī spricht diesbezüglich nur von der Ausführung dessen, „was geschrieben steht" bzw. „was die Pflicht gebietet". Vgl. Ibn Bībī (Duda), z.B. S. 251.

55 Baṭṭālnāme, S. 348 (106), 349 (107), 359 (112f.), 368 (120)/A 32, 413 (155)/A101, 421 (161)/A114 (hier sogar expliziter Verweis auf den Vollzug von farḍ- und sunna-Gebet), 430 (170)/A131, 444 (180)/A153, 473 (205)/A201, 497 (227)/A243, 518 (247)/A284, 544 (272)/A332.

56 Den (türkischen) Überlieferern und Bearbeitern der (arabischen) Baṭṭāl-Legende gelang es nicht, die fremde Herkunft der Bābak-Episode zu verwischen.

Es wurde bereits dargelegt, dass der Volksroman keine dialektischen Anforderungen an sein Publikum stellt. Dem Guten hüben steht das Böse und Verachtenswerte drüben gegenüber.[57] Zwischen beiden Gruppen liegt gemeinhin die statische Grenze zwischen Glauben und Unglauben, die nur in ganz wenigen Fällen durch Übertritte durchlässig wird. Gemäß den Abbildungen spiegelbildlicher Verhältnisse stehen hier den zum Islam Übergetretenen, z.B. Aḥmar Ṭarrān alias Aḥmad Ṭurrān, Bidrūn oder ʻĀden Bānū, zahlreiche vom Islam Abgefallene gegenüber, die eine durchweg vernichtende Bewertung erfahren.[58] Laue Muslime kennt das Baṭṭālname dagegen nicht. Zwar hat der Held Baṭṭāl Ġāzī im Heerführer von Malatya ʻAbd as-Salām anfangs auch einen innermuslimischen Widersacher. Dessen Fehler besteht jedoch nur in der fehlenden Einsicht in die Prädestination des Helden, weshalb er ihm und nur ihm die gebotene Unterstützung anfänglich verwehrt. Doch auch ʻAbd as-Salām erweist sich als durchaus sittenstrenger und kampfkräftiger Christenfeind, wodurch seine Identität als Muslim zweifelsfrei belegt ist. Ein Sonderfall ist dagegen ʻAbd al-Wahhāb. Über seine Glaubensstärke herrscht ursprünglich kein Zweifel. Schließlich ist er ein leibhaftiger Prophetengenosse, der zudem der Ehre teilhaftig wurde, den Speichel des Gesandten Gottes über die Jahrhunderte in seiner Kehle aufzubewahren und an Baṭṭāl weiterzugeben.[59] Dennoch geschieht ihm das größte Unglück für einen Muslim: Er fällt vom Glauben ab, wird Christ, trinkt Wein und isst Schweinefleisch, was Gegenstand des umfangreichen

---

[57] Von den hier behandelten Quellen kennt nur das Baṭṭālname den Begriff „Kāfiristān“, vgl. ebd., S. 443 (180)/A152.

[58] Vgl. ebd., insb. S. 449 (186)/A163. Hierzu gehören die Abtrünnigen Isḥāq-i Kūfī, Ḥalūq-i Tatarī, Yala[n]mān-i Türkī, Naṣr-i Hamadānī und Kel(ī)b-i Rūmī. Hinzu kommt Ḥanṭala, Wesir des Kaisers und Nachkomme des „Yūsuf al-Ḥaǧǧāǧ“, der auf den historischen ʻumayyādischen Gouverneur al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf zurückgeht [557 (285)/A360]. Des Weiteren der Syrer Yūnīn [ebd.] und Lawbīn-i Gungura, Parteigänger des Bābak [576 (303)/A399].

[59] Als Abd al-Wahhāb vom Kaiser gestellt wird, erklärt er (auf Persisch): „Ich bin ʻAbd al-Wahhāb, jener alte Mann, der den Mustafa [mit eigenen Augen] gesehen hat. Ich bin dreihundert Jahre alt und habe siebzig Mal die Ḥaǧǧ (und die ʻUmra) vollzogen. Ich habe an 1.200 Glaubenszügen (ġazā’) teilgenommen. Wenn du willst, nur zu und töte mich, oder lass mich gehen, denn mein Tod ist süßer als Zucker.“, ebd., 546 (273)/A335f., (e. Ü.).

siebzehnten Kapitels ist.[60] Doch es gelingt Baṭṭāl, ihn wieder aus den Fängen der Christen zu befreien und zum wahren Glauben zurückzuführen. Schließlich kämpft er in der Endschlacht wieder auf der Seite der Muslime und wird vom schrecklichen Ungläubigen Ūğ-i Firenk zum Märtyrer gemacht[61], womit auch seine Seele wieder gerettet ist.

Der Inbegriff des Muslimseins ist jedoch die zentrale Figur des Sayyid Baṭṭāl Ġāzī. Dies wird mitunter auch dadurch unterstrichen, dass nur ihm der ehrende Beiname des „Ungläubigenschlächters" zusteht. Eine Eigenschaft, die der Held zumeist selbst für sich beansprucht, die ihm allerdings auch von seinen Gegnern zugeschrieben oder besser zugestanden wird.[62] Die unerbittliche Feindschaft gegen den Unglauben und seine Vertreter, deren konsequente Vollendung in der Gestalt Baṭṭāl Ġāzīs als verherrlichtes Persönlichkeitsideal verdichtet wird, erscheint im Volksroman somit als eine der Grundbedingungen muslimischer Lebensführung.

Im Werk Ibn Bībīs sind Staat und Religion eng aneinander gebunden. Der Staat der Rūmseldschuken ist zweifelsfrei ein islamischer Staat. Die Standarten des Sultans werden bisweilen als Standarten des Islam, die Truppen des Sultans als Heer des Islam, die Siege der seldschukischen Zentralmacht als Siege des Islam usw. bezeichnet. Zu den stereotypen Eigenschaften positiv bewerteter Herrscher und Emire gehören Glaubensstärke und Glaubenseifer, die dann oft ihre Gerechtigkeit, Milde und staatslenkerischen Verstand bedingen, freilich nicht ohne dass all diese Eigenschaften an anderen Stellen wieder relativiert oder in ihr Gegenteil verkehrt werden können. Bei alledem zeigt sich Ibn Bībī als Geschichtsschreiber jedoch verhältnismäßig frei von religiösem Dünkel, was – trotz aller literarischen Überfrachtung – mit seiner im Grunde nüchtern betriebenen Tätigkeit als Historiograph korrespondiert.[63] So zeigen sich denn auch stereotype Zuschreibungen be-

---

60 Vgl. ebd., 544 (272)/A332; zur Rückkehr ʻAbd al-Wahhābs zum Islam vgl. 558 (285)/A361.

61 Vgl. ebd., 605 (329)/A447; zu Ūğ-i Firenk vgl. auch Kap. II.3., Anm. 42.

62 Vgl. ebd., z.B. 383 (131)/A52, 438 (176)/A143, 421 (161)/A114, 477 (208f.)/A209, 487 (218f.)/A225, 513 (243)/A275, 535 (263f.)/A316, 543 (270f.)/A330, 552 (279)/A347, 557 (284)/A358.

63 Ibn Bībī folgte hier evtl. dem Vorbild al-Bīrunīs als Historiograph. Vgl. hierzu Zeki V. Togan, Kritische Geschichtsauffassung in der islamischen Welt des Mittelalters, in: Ders.

züglich bestimmter religiöser oder ethnischer Gruppen nur in Einzelfällen. Hierbei ragen zwar die Türken mit einer Vielzahl an stereotypen Zuschreibungen hervor, doch muss bedacht werden, dass er sich weniger gegen Türken als ethnische denn als sozio-kulturelle Gruppe wendet, die allerdings auch ethnisch fassbar wird.

Für Ibn Bībī waren Verweise auf die (sunnitisch-)muslimische Identität der von ihm aufgeführten Personen überflüssig, was zeigt, dass diese Frage sowohl für ihn als auch sein Publikum nicht von Belang war. Auch sind die impliziten Stellungnahmen in dieser Beziehung recht selten und zumeist von topischem Charakter. Dies gilt etwa für die Erklärung, dass ‘Izz ad-Dīn Kaykāwūs I. „sich verpflichtet fühlte, die göttlichen Gebote zu befolgen und sich in allen juristischen und religiösen Fragen nach den Vorschriften des Propheten zu richten“[64]. Einzig die Erwähnung der Rechtgläubigkeit ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubāds I. und die angebliche Tatsache, dass dieser das Morgengebet nach dem šāfi‘itischen Ritus vollzogen habe, kann als Hinweis auf die Haltung des Autors zur innerislamischen bzw. innersunnitischen Fraktionierung gewertet werden.[65] Doch Ibn Bībī widmete dieser Frage kein weiteres Interesse. Andernfalls hätte er z.B. die Stiftung des (von ihm zweifellos hochgeachteten) Emirs Faḫr ad-Dīn Arslāndoġmuš thematisiert. Dieser hatte – nach Auskunft Aflākīs – nicht nur die strenge Bedingung erlassen, dass das Amt des Šayḫs der Madrasa seiner Stiftung ausschließlich von einem Ḥanafit zu besetzen war, sondern auch jedem Šāfi‘iten den Einlass in die Stiftungsgebäude verwehrt. Mawlānā, selbst Ḥanafit, habe der Stiftung darauf jegliches Verdienst abgesprochen, da eine fromme Tat an keine Bedingung zu knüpfen sei.[66]

(Hrsg.), Proceedings of the Twenty Second Congress of Orientalists held in Istanbul, September 15th to 22nd, 1951, Vol. I, Istanbul 1953, S. 76–85, hier S. 78.

64 Ibn Bībī (Duda), S. 76.

65 Dies mag unter Umständen auf die Konkurrenzsituation zwischen Ḥanafiyya und Šāfi‘iyya im hochmittelalterlichen Mittelasien, der originären Herkunftsregion der Familie Ibn Bībīs, zurückzuführen sein. Vgl. hierzu z.B. Ann K. S. Lambdon, Continuity and Change in Medieval Persia. Aspects of Administrative, Economic and Social History, 11th–14th Century, (Columbia Lectures on Iranian Studies; 2), Albany 1988, S. 237f. und 311.

66 Vgl. Aflākī (O’Kane), S. 306 (408)

Ibn Bībī lässt keinen Zweifel an der bestimmenden Position des sunnitischen Hochislam im Machtbereich der seldschukischen Herrschaft. Als konstitutives Element hierfür verweist er auf die Existenz zahlreicher auserlesener hochislamischer Gelehrter[67] und auf den beschworenen Glanz der seldschukischen Herrschaft, deren Islamizität über jeden Zweifel erhaben ist und sich etwa in der Tributpflichtigkeit der Ungläubigen[68] zeigt. Hinzu kommen die Prachtentfaltung dieses Hofes[69], das Wirken der Emire, die Eigenschaft des rūmseldschukischen Territoriums als „wohlbehütetes Reich“[70] und die Mächtigkeit des seldschukischen Heeres, das nicht nur dem Herrschaftsan-

---

67 Alle von Ibn Bībī genannten Geistesgrößen gehören dem Kreis der hochislamischen Rechtsgelehrsamkeit an. Der „Qāḍī'l-quḍāt Muğīruddīn“ gehörte demnach zu den „hervorragendsten Imāmen von Ḫvārezm [und war] in der Wissenschaft der Dogmatik berühmt“. [Ibn Bībī (Duda), S. 154]; „Imām Naǧmuddīn Naḫčevānī [brachte] religiöses Recht und Rechtsprechung in Übereinstimmung“, [ebd., S. 257]; das herausragende Verdienst des Reichsrichters Qāḍī Sirāǧ ad-Dīn Maḥmūd-i Urmawī, der in Aflākīs Werk eine herausragende Rolle spielt, ist bei Ibn Bībī sein Beitrag zur Verteidigung Konyas gegen die Karamanen, vgl. ebd., S. 316.

68 Es wurde schon darauf hingewiesen, dass Ibn Bībī selten vom Glaubenskampf spricht. Stattdessen finden sich Formulierungen wie „Vergeltung [von] Überheblichkeit und Hochmut“ [ebd., S. 47] oder „Züchtigung [der] Unverschämten“ [S. 70]. Als Gründe für Kriegszüge gegen die Ungläubigen werden u.a. genannt Störungen im Handelsverkehr [S. 44], Vertragsbrüche und heimtückische Überfälle [S. 61f., 64], Verweigerung des Tributs [S. 70], Treulosigkeit bzw. Verrat, S. 175.

69 Hierbei nimmt allerdings die Darstellung des Gelages den weitaus größten Raum ein. Vgl. hierzu insb. die Episode, in der der seldschukische Emir Sayf ad-Dīn Aybe als Botschafter in das Heerlager des Ḫ^{w}ārazmšāh Ǧalāl ad-Dīn nach Aḫlāṭ entsandt wird und dessen Emire über die Menge und Qualität der Gerätschaften für das Gelage und den Wein staunen lässt. Ebd., S. 163.

70 Dies bezieht sich auch auf die stets gerechte Ordnung, etwa in finanziellen bzw. steuerlichen Fragen. Vgl. ebd., z.B. S. 75, 179f. Besondere Bedeutung kommt hier auch dem (fingierten?) Bericht des mongolischen Botschafters an den Hof ‘Alā’ ad-Dīn Kayqubāds I., Šams ad-Dīn ‘Umar Qazwīnī zu. Ibn Bībī zitiert: „[Ögädäy] *sagte zu mir: ‚Woher kommst du?’ Ich: ‚Aus dem Lande Rūm.’ Er sagte: ‚Jenes Land ist in der Hand des Sultans ‘Alā’-uddīn Kaiqobād?* […] *Welcher Art ist seine Haltung in der Regierungsführung?’ Ich sagte: ‚Sie ist so, dass der Großherr sie billigen würde, und gewiß gibt es im Islam keinen Herrscher wie ihn; seine Gerechtigkeit ist umfassend, sein Verstand vollkommen, sein Reich blühend, sein Vermögen groß und seine Untertanen sind froh.“*, ebd., S. 193f.

spruch der seldschukischen Dynastie, sondern auch des Islam Geltung verschafft.[71]

Unter den zahlreichen islamischen Gelehrten in Rūm, die in den historiographischen Werken immer wieder genannt werden, widerfährt bei Ibn Bībī vor allem Šayḫ Maǧd ad-Dīn Isḥāq (ar-Rūmī), Vater des berühmten Ibn ʻArabī-Jüngers Ṣadr ad-Dīn Qūnawī[72] eine besondere Erwähnung. Dieser von Ibn Bībī u.a. als „Musterbeispiel der Völker“[73] gerühmte Gelehrte brachte im Jahr 608/1212 das Investiturschreiben der Futuwwa des Kalifen an-Nāṣir li-Dīn Allāh für Sulṭān ʻIzz ad-Dīn Kaykāwūs I. von einer Botschaftsreise aus Bagdad mit, was einen enormen Prestigegewinn für die rūmseldschukische Herrschaft innerhalb der islamischen Welt bedeutete.[74]

Auffällig ist, dass die Haltung des Autors gegenüber dem zur Zeit der Abfassung des Werks bereits ausgelöschten Kalifat keinesfalls einheitlich ist. Ibn Bībī spricht zwar des Öfteren vom *„hohen Kalifen“* bzw. *„erlauchten Kalifat“*[75] und nennt Bagdad *„die Residenz des Imamats“*[76] oder *„Stätte des Friedens“*[77]. Mit Stolz berichtet er auch über das Eintreffen kalifaler Akkreditierungsschreiben[78] und bezeichnet den Kalifen als *„Beherrscher der Gläubigen“*[79]. Dies sind jedoch rein stereotype Formulierungen, deren symbolischer Wert nicht der Erhöhung des Kalifen, sondern des seldschukischen Hofes dient. Konkret wird Ibn Bībī dagegen, wenn er den Kalifen[80] aufgrund seiner unverständigen Haltung im Angesicht der drohenden mongolischen Gefahr unmissverständlich kritisiert, etwa in dem Zitat des Sultans: *„Wir haben von der Einsicht des Beherrschers der Gläubigen wahrlich*

---

71 Vgl. hierzu insb. das fingierte (?) Zitat des Urteils des Ḫʷārazmšāh Ǧalāl ad-Dīn. Ebd., S. 171.

72 Vgl. William C. Chittik, Ṣadr al-Dīn al-Ḳūnawī, EI², Bd. 8, S. 753ff.

73 Vgl. hierzu das von Ibn Bībī in sein Werk aufgenommene Maṭnāwī, mit dem ʻIzz ad-Dīn Kaykāwūs I. Maǧd ad-Dīn Isḥāq aus seinem syrischen Exil nach Konya einlud. Ibn Bībī (Duda), S. 41ff.

74 Vgl. ebd., S. 41ff., 68f.

75 Ebd., S. 68, 112.

76 Ebd., S. 69.

77 Ebd., S. 212, 261.

78 Ebd., S. 69, 101–104.

79 Ebd., S. 112, 213.

80 Hier bereits al-Mustanṣir bi-llāh (623–640/1226–1242).

mehr gehalten."[81] Dies kann durchaus auf den Zeitgeist[82] und die Einbindung Ibn Bībīs in die īlḫānische Nomenklatur der Verwaltung Rūms zurückgeführt und als entschuldigende Erklärung für die Beendigung des Kalifats durch Hülägü im Jahre 1258 gewertet werden.[83] Doch ausgerechnet dieses Ereignis wird nicht thematisiert, was in erster Linie wohl daran liegt, dass Ibn Bībī Ereignisse außerhalb Rūms nicht – oder nur soweit thematisiert als sie von unmittelbarer Bedeutung für die Entwicklung des seldschukischen Staates bzw. der rūmischen Beamtenschaft waren. Auch mag das Beispiel seines Gönners Ǧuwaynī eine Rolle gespielt haben, der das epochale Ereignis der Eroberung Bagdads und der Auslöschung des Kalifats nicht in sein Werk aufnahm, obwohl er als Augenzeuge bei der Einnahme der Stadt zugegen war. Festzuhalten bleibt, dass Ibn Bībī keine Diskussion der innerislamischen Verhältnisse führt. Auch die Islamizität des seldschukischen Rūm wird eher vorausgesetzt als unterstrichen. Seine diesbezüglichen Aussagen gehen über einige selbstverständliche literarische Floskeln nicht hinaus.

Laue Muslime kommen auch bei Ibn Bībī nicht vor. Ausnahmen vom allgemeinen Durchschnitt sind positiver Art. Herausragend ist hier die Gestalt des griechischstämmigen Emirs Ǧalāl ad-Dīn Qaraṭāy, dem ein asketischer Lebenswandel und der dauernde Vollzug superrogativer Akte attestiert werden.[84] Es ist jedoch nicht diese Eigenschaft allein, die ihm die Gunst Ibn

---

[81] Ebd., S. 113. Ibn Bībī geht im Anschluss hieran auf die kommende Macht der Mongolen ein und bezeichnet sie in einem angeblichen Zitat 'Alā' ad-Dīn Kayqubāds I. als ein Heer *„das mit frischer Kraft und jungem Glücke wie ein Dämme niederreißender Gießbach ist und wie ein Meer von Feuer tobt und lodert,* [dem] *man sich nur mit Unterwürfigkeit nahen* [darf]*"*, ebd.

[82] Ibn Bībī befand sich sowohl mit der Relativierung der Bedeutung des Kalifats als lediglich symbolischer Größe als auch mit der Anerkennung der faktischen Macht der Mongolen im politischen Diskurs seiner Zeit. Vgl. hierzu insb. Tilman Nagel, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, Bd. II: Vom Spätmittelalter bis zur Neuzeit, Zürich, München 1981, S. 49–77.

[83] Zur Frage der Unterschiede in den Deutungsversuchen dieses Ereignisses in historiographischen Texten aus dem arabisch-mamlukischen und persisch-īlḫānischen Raum vgl. Conermann, Die Einnahme Bagdads; Pistor-Hatam, Ursachenforschung und Sinngebung; Heidemann, Das Aleppiner Kalifat.

[84] Vgl. Ibn Bībī (Duda), z.B. S. 257. Siehe hierzu auch die zahlreichen Achtungserweise in Aflākī, der ihn z.B. als „Pol der geistlichen Großwürdenträger" und „Musterbeispiel für

Bībīs einbringt, sondern sein selbstbewusstes und entschiedenes Wirken zu Gunsten der Aufrechterhaltung der zentralen Autorität. Auf der anderen Seite finden sich andere hohe Emire und Staatsmänner, die zwar anfänglich als äußerst gebildet und fromm porträtiert werden, sich dann aber durch Eigenschaften wie Neid und Missgunst an der Einheit des Staates, d.h. an der Einigkeit der Emirschaft *versündigen* und ihre positive Bewertung verlieren.[85] Entscheidend ist für Ibn Bībī folglich die nachhaltige Beteiligung der jeweiligen Figuren an der Sicherung der seldschukischen Staatlichkeit und der Einigkeit und Selbständigkeit der eigenen Führungsriege, zu der er selbst zumindest nominell gehörte. Die muslimische Zugehörigkeit einer Person, ihre diesbezügliche Frömmigkeit und ihr Glaubenseifer werden zwar als individuelle Dispositionen der jeweiligen Akteure anerkannt, in der maßgeblichen Bewertung ihres Wirkens spielen sie jedoch keine bestimmende Rolle.

Ein weiteres Beispiel hierfür liefert er in der Darstellung der Auseinandersetzung zwischen dem georgischstämmigen christlichen Emir Ẓahīr ad-Dawla und dem türkisch-muslimischen Emir Niẓām ad-Dīn Suhrāb[86] im unmittelbaren Vorfeld der Schlacht gegen die Mongolen am Kösedağ (1243). Ibn Bībī berichtet, wie der Georgier umsichtig zur Vorsicht mahnte und auf die Ankunft von Verstärkung warten wollte. Niẓām ad-Dīn Suhrāb habe hierauf begonnen „Unsinn zu reden: „Der Christ (tarsā) pflegt Angst zu haben. Wenn man mir tausend fränkische Reiter gibt, würde ich auf die Mongolen losgehen und siegreich zurückkommen, möge selbst der Herrgott […] ihnen beistehen!“[87] Die Antwort des Geschmähten lautet: „Der erhabene Schöpfer befiehlt: (Koran 3,153) ‚Frage sie in der Angelegenheit um

---

die Frommen“ ehrt. Aflākī (O'Kane), S. 86 (38), passim. Vgl. auch Aqsarā'ī, der ihm u.a. den Titel „Freund Gottes auf Erden“ zuerkennt. Vgl. Aqsarā'ī, S. 36f.

85 Ein Beispiel hierfür ist z.B. Ṣāhib Šams ad-Dīn Muḥammad Iṣfahānī, der anfänglich dafür gerühmt wird, dass er „alle Zeit, die ihm von den Dīvāngeschäften übrig blieb, dem Bücherstudium und dem Zusammensein mit Gelehrten und Frommen zu widmen pflegte“. Doch durch den Mord an anderen großen Emiren bzw. an „großen klugen Männern“ zeigt auch er sich als treu- und ehrlos und unritterlich. Vgl. Ibn Bībī (Duda), z.B. S. 240–243 und ebd. Anm. 234; vgl. hierzu auch das Zitat der Rechtfertigung Ṣāhib Šams ad-Dīns [ebd. S. 245] und die Beschreibung seines Tagesablaufs [S. 252]. In diese Kategorie gehört im Übrigen auch die Gestalt des Sa'd ad-Dīn Köpek, vgl. Kap. II.2.1., S. 190f.

86 Vgl. Kap. II.2.1., Anm. 228.

87 Ibn Bībī (Duda), S. 226f.

Rat!' Beratung hat dem Ansturm vorauszugehen. Es ist kein Zweifel, dass ich ein [Christ (tarsā)] bin, doch nur Gott allein fürchte ich."[88] Als der Muslim sich weiterhin dem Konsens verweigerte, gingen die anwesenden Emire „verwirrt und betroffen [aus dem Zelt] und begannen, über den Untergang und das Dahinschwinden des Reiches zu weinen und zu klagen."[89]

Ob der Christ tatsächlich den Koran zitierte, ist zwar zu bezweifeln, entscheidend ist jedoch, dass Ibn Bībī den Vorwurf der Minderwertigkeit des Christentums nicht gelten lässt und nicht das religiöse Bekenntnis einer Person, sondern ihre staatsmännische Fürsorge und Verantwortung für das Wohl und Wehe des seldschukischen Staates zum alleinigen Gradmesser erhebt.

In diesem Zusammenhang sei auch die Haltung Ibn Bībīs zum Glaubenskampf beleuchtet. Aufschlussreich ist seine Schilderung des Kriegszugs Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusraw I. gegen Theodor I. Laskaris (1204–1222) im Jahre 1211.[90] Der Muḫtaṣar stellt die Schilderung des Ereignisses unter die Überschrift *„Bericht wie der Sultan zum Glaubenskampfe gegen die Lande von Rūm auszieht und wie er dort zum Range des Märtyrertums aufsteigt"*[91]. Das Kapitel selbst ist jedoch alles andere als eine Verherrlichung des Kampfes wider die Ungläubigen. Schon bei der Wiedergabe der Beratung des Sultans mit seinen Emiren lässt Ibn Bībī starke Zweifel an der Rechtmäßigkeit der Unternehmung erkennen. Auf die Kampfansage des Sultans entgegnen letztere, dass

> „der Bruch von Verträgen […] tadelnswert [sei] und das Ende davon Unglück: […] Und der bewusste Meineid lässt ganze Länder als Wüsteneien zurück. […] Diese Idee kann daher nur die Zerstörung des Landes und Unordnung im Staate mit sich bringen. In dieser Sache ist der Weg des Versprechens und der Verabredung [mit dem Laskaris] noch nicht versperrt."[92]

Der beratungsresistente Herrscher sandte stattdessen „Befehle in die verschiedenen Gebiete des Reiches und rief die Großen und Kleinen von den Emiren der Heere auf, (sich für) Glaubenskampf und heiligen Krieg vorzu-

---

88 Ebd., S. 227.
89 Ebd.; vgl. hierzu die durchaus originelle Darstellung von Aqsarā'ī, S. 45.
90 Vgl. Cahen/Holt, Formation of Turkey, S. 48f.
91 Ibn Bībī (Duda), S. 47.
92 Ebd.

bereiten."[93] Zwar konnten die „Heere des Sultans" den Kampf für sich entscheiden, der Herrscher selbst wurde jedoch von einem „unbekannte[n] Franken" hinterrücks erstochen.[94] Entgegen allen Annahmen ist der Kaiser über den Tod des Sultans tief betrübt. Er lässt den Franken bei lebendigem Leibe häuten und dem Leichnam des Sultans alle Ehren zukommen. Abgesehen von der Erwähnung dieser ehrenhaften Taten des Gegners, die ihn im Licht eines gerechten Herrschers erscheinen lassen[95], bringt Ibn Bībī noch eine andere interessante Wendung in seinen Bericht ein, welche die Unrechtmäßigkeit des gesamten Unternehmens weiter untermauert. Denn auf den Tod des Sultans hin erstarkt das gegnerische Heer und die seldschukischen Truppen, die „durch göttlichen Ratschluss […] mit Beutemachen beschäftigt"[96] waren, werden von ihnen versprengt. Es erfüllt sich somit nicht nur die Prophezeiung der (weisen!) Emire, was zu zeigen Ibn Bībī besonders am Herzen lag. Vielmehr leugnet der Verfasser die glaubenskämpferische Berechtigung des Unternehmens und verurteilt es als einen von Rachsucht, Gier und Eroberungslust verblendeten Akt von Aggressivität. Schließlich wurde der Herrscher nicht von frommen Motiven geleitet, sondern von dem egoistischen Bedürfnis, den Laskaris zu bestrafen, da dieser ihn zu Ende seines Exils daran „gehindert hatte, aus seinen Landen auszuziehen, um auf muslimisches Reichsgebiet überzutreten, und […] er zur Zeit, da der Sultan auf dem Throne der Macht Platz genommen hatte, saumselig im Senden von Tributen war und es vernachlässigt hatte, Befehlen und Dienstleistungen nachzukommen."[97] So unterlag der Sultan dem

> „Schattenspieler der Vorsehung[, der] hinter dem Vorhang gar sonderbare Spiele [zeigte] und […] wunderliche Bilder sichtbar werden [ließ], um des Sultans Sehnen und Trachten dahin zu lenken, die Lande von Rum, die dem Laskaris gehörten[!], mit Krieg zu überziehen."[98]

93 Ebd., S. 48.
94 Ebd., S. 49.
95 Vgl. ebd, S. 57.
96 Ebd., S. 49.
97 Ebd., S. 47.
98 Ebd., S. 47.

Ibn Bībī ist in dieser Frage durchaus konsequent und spricht sehr selten von Glaubenskampf.[99] Dies ist vor allem bei solchen kriegerischen Aktionen der Fall, in denen es sich nach Ibn Bībī um seldschukische Selbstverteidigung oder Ahndung von Übergriffen gegen Kaufleute handelt.[100] So erscheint es folgerichtig, wenn die jeweils im Mittelpunkt stehenden seldschukischen Sultane recht selten als „Herrscher des Islam" tituliert werden. Gleiches gilt für die seldschukischen Truppen, die vorwiegend mit religiös neutralen Attributiven wie „siegreich" oder „sieggewohnt" charakterisiert werden und nur in wenigen Fällen als „Heer des Islam" in Erscheinung treten.

Aqsarā'ī richtet seinen Blick in erster Linie auf die Geschehnisse, die sich auf der Ebene der Entscheidungsträger abspielen und zeichnet nicht das Bild eines guten oder schlechten Muslims im Allgemeinen, sondern das guter und schlechter Herrscher und Emire. Dabei bedient er sich nur einiger weniger stereotyper Bilder und Formulierungen.

Sein summarischer Überblick über die rūmseldschukischen Herrscher bis Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāw II. ist frei von nostalgischen Tönen. Qılıǧ Arslān I. wird zwar Glaubenseifer zugestanden, es wird aber auch darauf hingewiesen, dass er von Herrschsucht und ungebührlichem Stolz geleitet war.[101] Explizite Zuschreibungen staatslenkerischer Tugenden finden sich nur im Fall

---

99 Im Zusammenhang mit der Überführung der Leiche Ġiyāṯ ad-Dīns nach Konya zur Zeit der Regentschaft seines Sohns 'Izz ad-Dīn Kaykāwūs I. hören wir dann allerdings von den „sterbliche[n] Überreste[n] des als Glaubenskämpfer gefallen Sultans", da er ja immerhin – ob in einer gerechten Sache oder nicht – im Kampf gegen Ungläubige fiel. Vgl. ebd., S. 58.

100 Dies ist etwa der Fall bei den seldschukischen Kampagnen gegen das armenisch-fränkische Kilikien 1221–1225 und gegen Suġdaq/Soldaïa auf der Krim 1225. Als Ursache hierfür gibt Ibn Bībī keinesfalls machtpolitische Ambitionen oder pure Eroberungsabsichten des Sultans an. Vielmehr handelt 'Alā' ad-Dīn I. Kayqubād in völliger Übereinstimmung mit seinen herrscherlichen Pflichten, zu denen auch der Schutz des Handels und der Kaufleute und die Bestrafung von Räubern und Wegelagerern gehört. Schließlich sind es Kaufleute, die mit ihren Beschwerden über Franken und Armenier auf dem Weg zwischen Aleppo und Konya bzw. über die „Qifǧāq" und Rūs nördlich des Schwarzen Meeres den Sultan zu entsprechenden Maßnahmen veranlassen. Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 130–139; Zur seldschukischen Krim-Kampagne und ihren Vorbedingungen vgl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 125f., Svat Soucek, Sughdāḳ, EI², Bd. 9, S. 773f.

101 Vgl. Aqsarā'ī, S. 27, 29.

von Mas'ūd I.[102] und 'Alā' ad-Dīn Kayqubād I., wobei dieser mit besonderem Lob bedacht wird, da er über Verstand, Umsicht und ein freundliches Wesen verfügt und das Land mit frommen Taten und Gerechtigkeit erfüllt habe.[103] Zwar stimmen Ibn Bībī und Aqsarā'ī darin überein, Legitimität von Herrschaft an solche Merkmale zu knüpfen. Unterschiedlich sind jedoch die Projektionsflächen, auf denen diese Charakteristika erkennbar werden. Für Ibn Bībī steht das Verhältnis des Herrschers zur Emirschaft, zum zivilen und militärischen Apparat im Vordergrund. Der Herrscher ist gut, wenn er den Ratschlägen der Emire folgt und sich ihnen gegenüber keiner Willkür schuldig macht. Aqsarā'ī dagegen knüpft die Legitimität jeglicher herrscherlicher Gewalt und Weisungsbefugnis an den Gehorsam der Machtträger gegenüber Gott[104], der sich insbesondere auch in der jeweiligen Beziehung zu den Gelehrten und Gottesmännern zeigt.[105] Allein die Befolgung der religiösen Pflichten reicht für eine positive Bewertung nicht aus! So nennt er als (einzige) Tugend Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāws III. (663–681/1265–1282), dass er nie ein Zeitgebet verstreichen ließ. Aqsarā'ī unterstreicht aber, dass der Sultan diese Eigenschaft nur der guten pädagogischen Arbeit des Erziehertriumvirats Parwāna Mu'īn ad-Dīn, Qāḍī Nūr ad-Dīn Yanbū'ī und Amīr-i Dād Amīn ad-Dīn Iṣfahānī zu verdanken hatte.[106] Auf der anderen Seite ist die Tatsache, dass 'Alā' ad-Dīn Kayqubād III. (683/1284, 692–693/1293–1294, 700–702/1301–1303) während des Ramadan am helllichten Tag und in aller Öffentlichkeit aß und trank, nur eine seiner vielen Verfehlungen und der letzte Beweis für seine moralische Minderwertigkeit.[107]

Im Gegensatz hierzu zeichnete sich der Parwāna Mu'īn ad-Dīn Sulaymān durch Freigebigkeit, einen festen Glauben und eine überdurchschnittliche Ernsthaftigkeit in seiner Fürsorge für die Muslime, d.h. für Rūm aus.[108]

---

[102] Vgl. ebd., S. 29.
[103] Vgl. ebd., S. 33.
[104] Vgl. ebd., insb. S. 16, 21, 27.
[105] Deutlichster Ausdruck hierfür ist das zweimal angeführte Ḥadīṯ des Kalifen 'Umar, wonach ihm Gehorsam nur solange gebühre, als er Gott und dem Propheten gegenüber gehorsam sei. Vgl. ebd., S. 84 und 281. Siehe auch ebd., S. 17f., 21, 297. Die Leiden der Gelehrten und Gottesfreunde stehen dabei stellvertretend für die Leiden der muslimischen Bevölkerung. Vgl. ebd., z.B. S. 224, 259, 280f.
[106] Vgl. ebd., S. 88.
[107] Vgl. ebd., S. 282f.
[108] Vgl. ebd., z.B. S. 117f.

Auch Ǧalāl ad-Dīn Qarāṭāy habe reichlich gespendet und sei vollkommen u.a. in der Ausführung der Pflicht des Almosengebens gewesen.[109] Im Fall des Tāǧ ad-Dīn Mu'tazz werden an Tugenden, neben der unabdingbaren Freigebigkeit[110], seine Milde und Förderung der Gelehrten herausgestrichen.[111] Gerade letzteres ist eine Eigenschaft, die Aqsarā'ī den Herrschenden abverlangt.[112] Die Abkehr von der Gesellschaft der (Religions-)Gelehrten und ihrer Rechtleitung ist nach ihm ein untrügliches Zeichen moralischer Minderwertigkeit und führt zum Untergang von Recht und Ordnung.[113] So schreibt er die ehemals wohlgeordneten Zustände in Rūm auch der Anwesenheit und dem Wirken von aufrichtigen, frommen Gelehrten, Gottesfreunden und gerechten Emire zu.[114] Zu bedenken ist, dass er unter dem Eindruck der katastrophalen Zustände schrieb, die im ausgehenden 13. und im ersten Viertel des 14. Jahrhunderts das muslimische Kleinasien prägten. So ist die chiliastische Erwartungshaltung, die seinem Werk eigen ist, auf seine eigenen Erfahrungen und Empfindungen zurückzuführen und nicht etwa als liebdienerische Konzession gegenüber dem sich zum Maḥdī ausgerufenen Widmungsträger Timūrtāš b. Čubān zu werten.

Hieraus lässt sich schließen, dass Timūrtāš mit seiner Selbstproklamation auf eine in den Städten Rūms herrschende depressive Grundhaltung reagierte, welche, wie im Fall Aqsarā'īs eben auch (pseudo-)messianistische Züge annehmen konnte.[115] Ausschlaggebend für die Akzeptanz Timūrtāšs durch Aqsarā'ī und wohl auch durch die muslimische Stadtbevölkerung im postseldschukischen Anatolien war denn auch, neben seiner unmissverständlichen und strengen islamischen Haltung, die, wenn auch nur kurzfri-

---

109 Vgl. ebd., S. 37, 95.

110 Vgl. ebd., z.B. S. 63ff., 74, 89.

111 Vgl. ebd., S. 118.

112 Vgl. ebd., z.B. S. 93–100.

113 Vgl. hierzu z.B. die Kritik an 'Izz ad-Dīn Kaykāwūs II., der sich – unter dem verderblichen Einfluss des griechischen Kondestable (der spätere Kaiser Michael VIII. Paläologos) – von der Gesellschaft der (islamischen) Gelehrten zurückzog. Vgl. ebd., S. 50.

114 Vgl. ebd., z.B. S. 89ff., 116–123.

115 Aqsarā'ī vergleicht Timūrtāš mit dem Kalifen 'Umar und gibt damit seiner Hoffnung auf die Wiederherstellung von Gerechtigkeit und Ordnung Ausdruck. [Vgl. ebd., S. 6.] Cahens schweigender Hinweis, dass bei Timūrtāš auch schiitische Einflüsse eine Rolle gespielt haben können, scheint sich somit zu erübrigen. Vgl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 301f.

stige, Etablierung einer straffen Zentralregierung. Selbst Aflākī, dem keinesfalls eine Sympathie für Timūrtāš nachgesagt werden kann, weist auf diesen Vorzug seiner Herrschaft hin und erklärt nebenbei, dass er sich in religiösen Angelegenheiten durchaus ausgekannt habe.[116]

Aqsarā'ī verband mit Timūrtāš zweifellos die Hoffnung auf ein hochislamisch-rūmisches, persophones Revival. Seine Idealvorstellung ist dabei die Wiedervereinigung des islamischen Anatolien unter einer (gerechten) Zentralherrschaft. Timurtāš erscheint als idealer Herrscher gewiss auch weil er Muslim ist. Entscheidend ist jedoch, dass er sich vorbildlich verhält und den Primat des Islam konsequent stärkt.[117] Dieser ist nach Aqsarā'ī die unabdingbare Voraussetzung für Frieden und Sicherheit in Rūm. Jegliche Infragestellung des islamischen Herrschaftsanspruchs hat demzufolge unweigerlich den Untergang von Ordnung und das Auseinanderbrechen des Landes in einzelne Herrschaften zur Folge.[118]

In diesem Zusammenhang sei auf Aqsarā'īs Bewertung des Īlḫān Keyġātū hingewiesen. Keyġātū hatte sich während der Zeit seiner Statthalterschaft in Anatolien, „durch seine an Verschwendung grenzende Freigebigkeit eine ziemliche Zahl von Anhängern verschafft"[119]. Aqsarā'ī beginnt die Beschreibung der Herrschaftszeit des Buddhisten Keyġātū denn auch mit einem Lob seiner Freigebigkeit und der stereotypen Feststellung, dass mit seinem Regierungsantritt erneut Ordnung in die Verwaltung einkehrte. Auch habe sich die Autorität der Zentralverwaltung über das ganze seldschukische Gebiet erstreckt.[120] Nach dieser Einleitung geht er ins Detail, wobei sich die Sympathien für Keyġātū rasch ins Gegenteil verkehren und das Bild eines unfähigen Herrschers gezeichnet wird. Spuler charakterisiert Keyġātū als einen „gänzlich ungeeignete[n] Herrscher, [der ein] Trinker, Päderast und Wüstling und dazu ein sinnloser Verschwender"[121] gewesen sei. Aqsarā'ī stützt sich bei seiner nicht minder vernichtenden Kritik[122] freilich auf andere Argumente: Der Īlḫān habe im Kampf gegen die Turkmenen

---

116 Vgl. hierzu Aflākī (O'Kane), S. 684 (2).
117 Vgl. hierzu Aqsarā'ī, S. 84.
118 Vgl. ebd., S. 186.
119 Spuler, Mongolen in Iran, S. 76.
120 Vgl. Aqsarā'ī, S. 168f., 180.
121 Spuler, Mongolen in Iran, ebd.
122 Vgl. hierzu insb. sein Spottgedicht auf Keyġātū, Aqsarā'ī, S. 238.

anfänglich zwar beherzt[123], dann aber kurzsichtig[124] gehandelt und sich ansonsten durch völlige Konzeptionslosigkeit ausgezeichnet. Anstatt die Meinungsverschiedenheiten zwischen den muslimischen und mongolischen Emiren Anatoliens zu lösen, seien zu seiner Zeit die diversen Posten im Steuer- und Verwaltungswesen doppelt und dreifach besetzt worden, was nur zu weiteren Unterschlagungen geführt habe.[125] Als Folge der Konzeptionslosigkeit Keyġātūs[126] und der hieraus entstandenen Ungerechtigkeiten führt er einerseits eine allgemeine Vernachlässigung der religiösen Pflichten, insbesondere das Almosengebens[127] und andererseits die Flucht kapitalkräftiger Kaufleute nach Syrien an.[128] Es kam Aqsarā'ī folglich auch in diesem Fall nicht auf den Glauben des Herrschers, sondern auf die Auswirkungen seiner Herrschaft auf die Verhältnisse in Rūm an. Nicht wer, sondern wie regiert wird, ist ihm wichtig, wobei eine gute Regierung stets und immer auch die Aufrechterhaltung des islamischen Herrschaftsanspruchs garantiert.[129]

In Aflākīs Weltbild hängt die Vorzüglichkeit einer Person nicht von ihrer islamischen Glaubenstreue, sondern von ihrer Nähe zu seinen Heiligen ab. Während Gelehrsamkeit bzw. die Ausrichtung an den Vorgaben der Rechtsgelehrsamkeit bei Ibn Bībī und Aqsarā'ī als Mitbedingung eines mustergültigen islamischen Lebenslaufs gelten, erscheinen sie im Manāqib al-'Ārifīn eher als Hindernisse auf dem Weg zum Heil. Die Frage des rechten Glaubens erscheint hier nicht als eine Angelegenheit ritueller Pflichtver-

---

123 Vgl. ebd., S. 170.

124 Den knappen und verlustreichen Sieg über den seldschukischen Thronprätendenten und Empörer Siyāwūš und seine turkmenischen Hilfstruppen spricht er allein dem Glück und der Gnade Gottes zu. Vgl. ebd., S. 170–177.

125 Vgl. ebd., S. 180ff.

126 Aqsarā'ī kritisiert insbesondere die Einführung des Papiergelds, wofür er in erster Linie den obersten Wesir und Finanzminister Keyġātūs, Ṣadr ad-Dīn Ḫālidī verantwortlich macht. Vgl. ebd., S. 233f.

127 „nuzūr-i ṣadaqāt ba-wafā' narasānīdand wa […] adā'i mafrūḍāt wa sunūn-i 'ibādāt namūdand ke mī-namūdand". Ebd., S. 179.

128 Vgl. ebd., S. 234.

129 Vgl. hierzu auch die stereotypen Ausführungen zur Herrschaft Ġāzāns. Auch in diesem Fall wird das Lob der Person durch eine geharnischte Kritik an der Regierungsführung konterkariert. Vgl. ebd., S. 187–298, passim.

bundenheit, sondern der bedingungslosen Unterwerfung unter den Willen des Meisters, dessen Wille gleichbedeutend ist mit dem Willen Gottes. So kann der einfachste griechische Konvertit[130], den es aus dem Dorf in die Stadt verschlägt, edler erscheinen als all jene Geistesgrößen, die bei Ibn Bībī und Aqsarā'ī als Pole der Gelehrsamkeit und als Garanten göttlicher Huld und Gnade gelten.[131] Auch spricht Aflākī nicht von Muslimen, sondern von den (den Meister) Liebenden (muḥibbān) und Anhängern (murīdān). Hagiographisch folgerichtig ist der Gehorsam gegenüber dem Meister denn auch ein weit besserer Garant für das Seelenheil als die Einhaltung der religiösen Pflichten wie etwa des rituellen Gebets.[132] Dies bedeutet nicht, dass Aflākī die Forderungen des Religionsgesetzes außer Kraft setzt. So berichtet er über Ṣalāḥ ad-Dīn Zarkūb, den ersten Leiter der Mawlāwī-Gemeinschaft nach dem Tod Mawlānās, dass er stets penibel darauf bedacht gewesen sei, die Grenzen der Šarī'a nicht zu verletzen. Um das Freitagsgebet nicht zu versäumen, habe er eines kalten Wintertages sogar seinen nassen und eis-

---

[130] Vgl. hierzu die Figur des 'Alā' ad-Dīn Ṭaryānūs, Aflākī (O'Kane), insb. 190 (187), 191 (188), 192 (189), 285 (358), 319 (434).

[131] Zu den bestimmenden Themen des *Manāqib al-'Ārifīn* gehört die Gegnerschaft zwischen den Mawlawīs und Rechtsgelehrten. Hierunter sind vor allem Šayḫ Ṣadr ad-Dīn-i Qūnawī und Qāḍī Sirāğ ad-Dīn-i Urmawī, der u.a. als „zweiter Šāfi'ī in allen spekulativen und Überlieferungswissenschaften" bezeichnet wird, zu nennen. Vgl. hierzu Aflākī (O'Kane), z.B. 271 (323): Mawlānā ist in der Ḥadīṯ-Exegese kenntnisreicher als Šayḫ Ṣadr ad-Dīn. Als dieser das Urteil Mawlānās bezweifelt, wird er im Traum vom Propheten gemaßregelt und unterwirft sich daraufhin dem Mystiker; ebd., S. 190 (187): 'Alā' ad-Dīn Ṭaryānūs wird bei Qāḍī Sirāğ ad-Dīn Urmawī angezeigt, Mawlānā als Gott zu verehren. Der Richter lässt den Konvertiten zur Befragung vorführen. Dessen Argumentation beschämt den Juristen und die Denunzianten derart, dass er ohne weitere Befragung freigelassen wird.; ebd., S. 191 (188): 'Alā' ad-Dīn Ṭaryānūs steht erneut in einem Kreuzverhör, wobei er den Opponenten erklärt, dass er Mawlānā als Gott bezeichne, weil er keinen höheren Begriff für ihn habe, ebd. S. 344 (479): Qāḍī Sirāğ ad-Dīn und der „Šayḫ der Šayḫe" Ṣadr ad-Dīn (Qūnawī) fallen sich angesichts Mawlānās Beweisen der Gottesfreundschaft weinend in die Arme. Wenn das, was Mawlānā tue, wahrer Gottesdienst und der Inbegriff der Unterwerfung (unter den göttlichen Willen) sei, dann seien sie alle nur Toren, die sich selbst betrügen. Für weitere Beispiele, in denen Rechtsgelehrte, u.a. aufgrund ihrer Opposition gegen die Praxis der Mawlāwīs, kritisiert werden oder die Souveränität Mawlānās anerkennen müssen vgl. ebd., z.B. 225 (250), 256 (300), 263 (313), 283 (350), 285 (358), 286 (360), 287 (364), 302 (397), 316 (430), 323 (441), 333 (457), 347 (485), 352 (494), 386 (546), 388 (547), 466 (74), 480 (102), 531 (16), 533 (17), 639 (60).

[132] Vgl. ebd., z.B. S. 48 (12), 127 (97), 300 (390), 619 (38), 632 (51).

starren Mantel angezogen, denn körperliche Qualen seien leichter zu ertragen als seelische, welche die Vernachlässigung der göttlichen Gebote nach sich ziehe.[133] Zu betonen ist, dass Aflākī von Ṣalāḥ ad-Dīn Zarkūb das Bild eines Türken mit einfachem Gemüt zeichnete[134], der aus einem unweit Konya gelegenen Dorfe stammte und sich mit seiner Familie ursprünglich vom Fischfang ernährte[135], bis er in der Stadt das Handwerk des Goldschmieds erlernte. Typisch für einen Türken ist die fehlende Bildung dieses Šayḫs, die sich unter anderem darin zeigt, dass er die arabische Worte *qufl* als *qulf* und *mubṭala* als *mufṭala* aussprach.[136] Man erinnere sich an dieser Stelle der Empörung, mit der Aqsarā'ī auf ein ähnliches Vorkommnis bei dem ihm verhassten Faḫr ad-Dīn Qazwīnī reagierte.[137] Im Gegensatz zu Aqsarā'ī bediente sich Aflākī dieser Anekdoten jedoch nicht, um die jeweilige Person zu diskreditieren, sondern vielmehr um ihren aufrechten, weil nicht *durch Gelehrsamkeit verunreinigten* Glauben zu demonstrieren. Denn ungetrübt von jeder elaborierten Bildung zeichnete sich Ṣalāḥ ad-Dīn Zarkūb in erster Linie durch den Glauben an die Wahrhaftigkeit der Gottesfreundschaft Mawlānās und dazu auch noch durch die peinliche Befolgung der religiösen Gebote aus. Nach der Diktion Aflākīs gilt letzteres aber in erster Linie für diejenigen, die auf dem beschwerlichen Pfad der Anhängerschaft schwächeln oder nicht der Gnade teilhaftig sind, sich Mawlānā unterworfen zu haben.

In einer Anekdote fordert der Meister von denjenigen Jüngern, die es nicht schaffen, am *„Gebet der Liebenden"*, d.h. am samā' teilzunehmen, an seiner Stelle zumindest das rituelle Frühgebet zu verrichten.[138] Hier wird die Zweitrangigkeit des Pflichtgebets gegenüber dem mystischen Ritual nur verdeckt geäußert. In einer anderen Episode wird der Vorrang des samā' vor dem Zeitgebet (hier das Nachmittagsgebet) dagegen deutlicher formuliert: Beide rituellen Praktiken dienten zwar dem Preisen Gottes, das Pflichtgebet

---

133 Vgl. ebd., S. 505 (28).

134 Vgl. hierzu auch die Gestalt des Faqīh Aḥmad, der durch die Inspiration Bahā'-i Walads die Rechtsstudien aufgibt und nach langen Jahren entbehrungsreicher Askese zur Gotteserkenntnis vordringt. Vgl. ebd., S. 30 (36).

135 Vgl. ebd., S. 491 (4).

136 Vgl. ebd., S. 500 (18).

137 Vgl. Kap. II.2.1., S. 147f.

138 Vgl. Aflākī (O'Kane), S. 272 (326).

rufe jedoch nur das Äußere des Menschen zum Gottesdienst, während der samā' die Seele zur Liebe und Kenntnis Gottes führe.[139] Beredt ist auch die Antwort Mawlānās auf die Frage einiger halsstarriger Rechtsgelehrter, was es mit dem Weinverbot auf sich habe. Mawlānā antwortet ihnen kurzerhand, dass es darauf ankomme, wer ihn trinke![140] Beispiele für die Infragestellung religiöser Gebote und Verbote für die Gottesfreunde, d.h. die Meister der Mawlawiyya und ihre Anhänger, und für entsprechende Apologien gegen offensichtlich vorgekommene Polemiken von Zeitgenossen wie etwa Aqsarā'ī, finden sich an zahlreichen Stellen im Manāqib al-'Ārifīn.

Aflākī stellt auch eine Liste von drei Grundforderungen an den Gläubigen (Jünger) auf. Dies sind erstens der Gehorsam gegenüber Gott (farmānbardarī), zweitens ein untadeliger Lebenswandel bzw. schickliches Verhalten (pasand-kārī) und drittens permanentes Gedenken und Übung des Gedächtnisses (yād-kārī).[141] Diese Forderungen dienen jedoch in erster Linie zur Stärkung der innergemeinschaftlichen Autoritätsstrukturen, denn Gehorsam gegenüber Gott meint den Gehorsam gegenüber dem Meister und die völlige Unterwerfung unter seinen Willen. Das Verhalten des Gläubigen ist wiederum nur dann untadelig, wenn es sich in Übereinstimmung mit den Forderungen des Meisters befindet. Die Pflicht des Gedenkens schließlich meint die ständige Vergegenwärtigung des Wissens um das Göttliche (ma'rifa), was das Wissen um die Göttlichkeit bzw. die Gottesnähe des Meisters meint.[142] Folglich stellt sich auch bei Aflākī nicht die Frage nach einem guten oder lauen Muslim. Sein alleiniges Bewertungskriterium ist die Nähe bzw. Ferne einer Person zu den von ihm verherrlichten Meistern und die Frage, inwieweit sie sich deren Anspruch auf (spirituelle) Hegemonie unterwerfen.

---

139 Vgl. ebd., S. 272 (327).
140 Vgl. ebd., S. 441 (41).
141 Ebd., S. 450 (57).
142 Für weitere Beispiele eindeutiger Vermittlung von Wissen für den spirituellen Weg vgl. ebd., z.B. S. 250 (296), 265 (316), 274 (331), 300 (390), 303 (402), 450 (58), 632 (51), 644 (67).

III.5. Die Haltung zum christlichen Glauben

Das Baṭṭālnāme dient der Verherrlichung des Glaubenskampfs, der Niederringung der Kräfte des Unglaubens durch die Kräfte des Islam. Der Alteritätsträger in diesem bipolar ausgerichteten Weltbild ist das Christentum als vornehmlicher Repräsentant des ontologischen Bösen.

Christen werden im Baṭṭālnāme zumeist schlichtweg als Ungläubige (kāfir bzw. kuffār) bezeichnet, wobei es sich um eine Benennung mit hochgradig pejorativer Konnotation handelt. Dies wird auch durch das häufig verwendete Attributiv *‚verflucht'* (*la'īn* bzw. *mal'ūn*) unterstrichen, womit einzelne ungläubige Gegner Baṭṭāls charakterisiert werden.[143] Die alternative Bezeichnung *naṣārā*[144] wird dagegen nur ein einziges Mal verwandt. Hierbei handelt es sich um die Episode, in der es Baṭṭāl in den Maġrib verschlägt, wo Firdaws Šāh herrscht. Dieser ist der *Kalif* aller dortigen *Juden und Christen* und gilt als besonders *bösartiger Hund*, der über 5.000 Muslime in schrecklicher Gefangenschaft hält.[145] Die Verwendung des Begriffs *naṣārā* bedeutet hier folglich keinesfalls eine Abkehr von der generellen Haltung gegenüber dem Christentum und ist auch nicht als neutraler Begriff aufzufassen. Auch hier folgt auf die Bubenstücke des Helden, der stereotype Aufruf an die Ungläubigen, sich zum Islam zu bekehren. Als diese in ebenfalls stereotyper Manier ablehnen, richtet Baṭṭāl ein fürchterliches Gemetzel unter ihn an, das einen ganzen Tag und eine ganze Nacht andauert. 5.000 Überlebende nehmen schließlich den wahren Glauben an. Auf Befehl Baṭṭāls werden auch hier die *Kirchen und Klöster* zerstört und an ihrer Stelle islamische Gotteshäuser errichtet. Mit dem Vollzug des Freitagsgebets endet schließlich auch diese Episode und der Held eilt weiteren Abenteuern

---

143 Vgl. Baṭṭālnāme z.B. 398 (142)/A76, 424 (164)/A121, 468 (200)/A194, 532 (260)/A310, 550 (277)/A 344.

144 Vgl. hierzu J. M. Fiey, Naṣārā, EI², Bd. 7, S. 970–973.

145 *„Cuhūdlar ne qadar ki vardur qamusınuñ ehl-i Naṣārānuñ ḫalīfesidür. Yavuz itdür ve ṣarp mel'ūndur.“*, Baṭṭālnāme, S. 413 (155)/A101, vgl. hierzu auch ebd. S. 635, Anm. zu A101. Diese Figur dieses Muslimfeindes lässt sich auf zeitgenössische Vorstellungen vom fast gänzlich von Christen eroberten Spanien zurückführen. Gleichwohl scheint auch eine Verwandtschaft mit dem Motiv des ungläubigen Königs ‚Ankur' vorzuliegen, der im Westen auf einer Insel herrscht und vom Propheten Salomo überwältigt wird. Vgl. hierzu Yerasimos, La Fondation, S. 52–58, 73f.; vgl. hierzu auch die Geschichte Konstantinopels im Anonymus (Giese), Teil I, S. 74f; Teil II, S. 101; vgl. auch Kap. II.3., Anm. 210.

zu, die sich im Endergebnis nur wenig von diesem eben bestandenen unterscheiden.[146]

Schließlich findet sich für Christ noch der Begriff *„mesīḥ qulu“*, d.h. „Messiasknecht“ bzw. „Messiasanhänger“, der allerdings nur von Christen als Eigenbezeichnung verwendet wird.[147] Auch bezeichnen die Byzantiner ihren Herrschaftsbereich als das „Reich des Messias“ (*mesīḥ devleti*)[148], während die Territorien der Ungläubigen aus muslimischer Perspektive mehrmals schlichtweg unter dem Begriff *„Kāfiristān“* (Land der Ungläubigen) subsumiert werden.[149]

Der Verweis auf den *Jesusglauben* – lediglich an einer Stelle findet sich auch ein expliziter Hinweis auf die christliche Marienverehrung[150] – ist indes nur als eine weitere Verunglimpfung des christlichen Gegenübers zu verstehen, denn es zeigt sich an verschiedenen Stellen, dass es sich hierbei um nicht mehr als einen abergläubischen bzw. götzendienerischen Kult handelt.[151] Dementsprechend werden die Christen auch als „religionslose Ungläubige“ bzw. „Ungläubige ohne wahre glaubensmäßige Rechtleitung“ (*kāfir-i bī-dīn*) und ihre Führer als „ungläubige Hunde“ (*seg-i bī-dīn*) verunglimpft.[152] Überhaupt wird dem Christentum der Status einer Religion aberkannt, indem es zumeist nur als „Jesuszeremonie“ (*āyīn-i ʿīsā* bzw. *ʿīsā āyīnî*) tituliert wird, dem die „Religion Muḥammads“ (*dīn-i Muḥammad*) gegenübersteht.[153] In diesem Sinne werden auch christliche Praktiken und Gebräuche wie die Taufe[154] und Sündenvergebung[155], Ewiges Licht und Weihwasser[156] als pseudoreligiöses Gehabe abgetan.

---

146 Das anschließende achte Mağlis scheint nur dem Anschein nach eine Fortsetzung dieser Episode zu sein. Tatsächlich handelt es sich um eine eigene Erzählung, die nicht zwingend auf der vorhergehenden aufbaut.

147 Vgl. ebd., z.B. S. 463 (196)/A 185.

148 Vgl. ebd., S. 429 (169)/A129.

149 Vgl. ebd., S. 443 (180)/A152, 449 (185)/A162, 460 (194)/A181, 497 (228)/A244.

150 Vgl. ebd., S. 435 (173)/A138.

151 Vgl. ebd., z.B. S. 386 (133)/A56, 444 (180)/A153.

152 Vgl. ebd., S. 438 (176)/A143, 361 (113)/A22; zum Begriff „dīn“ vgl. L. Gardet, Dīn, EI², Bd. 2, S. 293–296.

153 Vgl. Baṭṭālnāme, z.B. S. 392 (137)/A65, 429 (168)/A129, 444 (180)/A153.

154 Vgl. ebd., S. 375 (125)/P26a, 384 (131)/A53, 438 (175)/143.

155 Vgl. ebd., S. 383 (131)/A52.

156 Vgl. ebd., S. 390 (136)/A62.

Zentrales Symbol des Unglaubens ist das Kreuz. Die Banner und Standarten auf denen das Zeichen des Christentums prangt, werden denn auch oft schlichtweg als Götzenstandarten bezeichnet.[157] Dies deckt sich mit den tausend goldenen Götzen (*but*), womit wohl Ikonen gemeint sind, die Baṭṭāl aus einem Kloster erbeutet[158] und einem weiteren goldenen Götzen, der, gefüllt mit Edelsteinen, Amber und Moschus, ein besonderes Verehrungsobjekt der Christen ist.[159] Die einzelnen Kaisergestalten, christliche Heerführer und Priester beklagen wiederum, dass durch Baṭṭāl nicht nur die Ehre Jesu bzw. des *„Feuers des Lichts"* (*nār-i nūr*), sondern auch von *Lāt und Manāt*[160] darniederliegt. Diese Verbindung der Christen zu den aus dem Koran bekannten Götzen findet ihre Entsprechung in dem Umstand, dass der Held sich nicht nur gegen christliche Ungläubige, sondern auch gegen ausdrücklich als Götzenanbeter (*but perest*) bezeichnete Könige und Krieger zur Wehr setzen muss.[161] Diese erscheinen jedoch keinesfalls als eine vom Christentum getrennte Gruppe, was im Übrigen auch für die Juden gilt. Vielmehr stehen sie in enger Beziehung zum christlichen Hauptgegner und teilen sich mit diesem die Feindschaft gegen den wahren Glauben, den sie gemeinsam zu tilgen versuchen. Hierzu gehören der König von Indien mit seinen Brüdern Suhrāb und Luhrāsp[162] ebenso, wie der König von Čīn Faġfūr, der alles zu tun bereit ist, was *„dem Reich des Messias nützt"*[163]. Schließlich befinden sich unter den Parteigängern der Ungläubigen auch böse Zauberer und Dämone, deren magische und übernatürliche Kräfte jedoch stets durch die Macht des islamischen Glaubens bzw. der Wirkmacht

---

157 Vgl. ebd., z.B. S. 425 (165)/A123, 438 (176)/A143, 442 (178)/A150, 465 (199)/A189.

158 Vgl. ebd., S. 439 (177)/A145.

159 Vgl. ebd., S. 391 (136)/A63.

160 Ebd., S. 363 (116)/A 24, 461 (195)/A182, 463 (196)/A185.

161 Ebd., S. 453 (188)/A168, 507 (237)/A262.

162 Ebd., S. 451 (187)/A166; die Inder „Kāhū-yi Hindī" und „Qinṭār-ı Ḥindī", die ebenfalls zu den großen Ungläubigen (ulu gebr) gehören, sind dagegen Christen, die auch nach der Gefangennahme des Qaysar nicht vom Kampf gegen die Muslime ablassen, da sie nicht für den Qaysar, sondern für den Glauben streiten. Vgl. ebd., S. 477f. (207ff.)/A 209ff. Zu den Namen vgl. Kap. II.3, Anm. 89; Fritz Wolff, Glossar zu Firdosis Schahname, Hildesheim 1965, (2. Nachdr. d. Ausg. 1935).

163 Ebd., S. 525 (254)/A297. Seine Söhne „Ǧālūt" (Goliath) und „Hārūt" sammeln 300.000 Juden für den Kampf gegen Baṭṭāl, vgl. S. 419 (159f.)/A110.

koranischer Verse und bestimmter Gebete überwunden werden.[164] Das Christentum erscheint bei alledem als zentraler Alteritätsträger, als Inbegriff des Unglaubens, der sich oberflächlich betrachtet aus einer Mehrzahl von Gruppen zusammenzusetzen scheint, die jedoch unter dem Dach der sinnlosen Messiasverehrung vereint sind.[165] Dabei hat das Christentum als prominentester Vertreter des Negativen jedoch „gar keine eigene Existenz; [vielmehr gibt] der Triumph des Guten durch die Hilfe Allāhs […] dem Bösen […] seine Berechtigung als integraler Bestandteil der von Gott geschaffenen Geschichte."[166]

Von Christen unter muslimischer Herrschaft weiß das Baṭṭālnāme bei alledem indes nichts zu berichten. Der einzige Christ, der unter den Muslimen lebt, ist der absolut böse ʻUqba, der jedoch ein Leben als Kryptochrist führt und durch seine Schläue und Ränke bis zum engsten Berater des Kalifen aufsteigt. Er verfolgt zielstrebig das Ziel, den Islam zu schwächen und Baṭṭāl unschädlich zu machen. Zahlreich sind seine Finten, bis seine Ungläubigkeit schließlich aufgedeckt und er am Ende gekreuzigt wird. Seine ausgestopfte Haut wird zur Freude der Muslime und zur Trauer der Christen Rūms vierzig Jahre lang an der Stadtmauer Malatyas aufgehängt.[167] Andere Christen unter muslimischer Herrschaft treten nicht auf, was damit zusammenhängt, dass im Baṭṭālnāme die Verhältnisse im islamischen Machtbereich kaum eine Rolle spielen und der Blick in erster Linie auf die Räume unter nichtmuslimischer Herrschaft gerichtet ist, in denen sich die Betätigungsfelder des Helden befinden.

Baṭṭāls Tätigkeit als Glaubenskrieger beschränkt sich jedoch nicht allein auf die Eroberung von Ländern und Städten und die Abwehr ungläubiger

---

[164] Vgl. ebd., z.B. S. 421 (161)/A114, hier ein besonderes Gebet des Propheten Elias, das Tote zum Leben erweckt. Baṭṭāl bedient sich dieses Gebets, um das für Jesus typische Wunder der Totenerweckung zu wirken und die Christen hierdurch von der Wirkmächtigkeit seines Glaubens zu überzeugen; 497 (227)/A243: die Rezitation des Thronverses (āyat al-kursī) zerstört einen Götzen; 538 (266)/A321: ʻAbd al-Wahhāb bricht mit dem „Gebet des Propheten" den Zauber des Hexers Gūzandū; ebd.: Baṭṭāl wehrt sich mit einem Gebet des Ḫıḍr gegen den Zauber des Gūzandū; 553 (280)/A351: Baṭṭāl ist durch das Gebet des Ḫıḍr unverwundbar.

[165] Vgl. ebd., z.B. S. 392 (137)/A65, 449 (185)/A162.

[166] Steinbach, Ḏāt al-Himma, S. 29f.

[167] Vgl. Baṭṭālnāme, 492 (222)/A234.

Heere, sondern weist stets auch einen konkreten missionarischen Impetus auf. Schlichte Unterwerfungsgesten der Ungläubigen, die Errichtung eines islamischen Gotteshauses in ihren Ländern und Städten oder die Zusicherung der Ungläubigen, die Muslime nicht weiter zu behelligen, reichen zumeist nicht aus. Schließlich nimmt der byzantinische Hauptgegner nie Abstand von seiner grundlegenden Absicht, den Islam zu vernichten, sondern nimmt trotz aller geschlossenen Verträge jede sich hierzu bietende Möglichkeit wahr. Sayyid Baṭṭāl Ġāzī begnügt sich denn auch nicht mit der Unterwerfung christlicher Städte, sondern fordert in stereotyper Manier stets ultimativ die Konversion der von ihm gefangenen Ungläubigen, ganz gleich, ob es sich um hochedle Fürsten oder einfache Schweinehirten handelt, die im – häufig vorkommenden – Fall der Weigerung ihr Leben unweigerlich einbüßen.[168] Dies gibt die grundsätzliche Haltung des Volksromans gegenüber dem Anderen in reinster Form wieder. Dieses hat grundsätzlich keine Existenzberechtigung und muss ausgemerzt werden.

Dem entspricht auch die Haltung des Anderen dem Eigenen gegenüber. Auch die Ungläubigen verfolgen kein anderes Ziel als den Islam auszumerzen, die Gotteshäuser der Muslime zu vernichten, die Kaaba zu zerstören und damit ihrem Afterglauben zu Würde zu verhelfen bzw. die Ehre des Messias wieder herzustellen.[169]

---

[168] Vgl. ebd., z.B. S. 352 (108)/A9 (Fürst Šāmasp), 354 (110)/A14 (Fürst Miḥriyāyil und andere Große), 395 (140)/A70 (Patriarch Sarābil), 400 (144)/A79f. (Fürst Miḥrān), 403 ()/A84 (Fürst Sunbāṭ), 416 (146f.)/A107 (Firdaws Šāh, Herrschers des Maġrib), 419 (159)/A110 (Ǧālūt, Sohn des Firdaws Šāh), 424 (164)/A121 (Schweinehirt), 477 (209)/A210 (Qaysar), 530 (258f.)/A306 (Schweinehirt), 532 (260)/A310 (Baṭṭāls Kampfgenosse ʻAlī b. Miḏrāb tötet Awrang-i Čīn, Sohn des Faġfūr).

[169] Vgl. ebd., z.B. S. 352 (108), 358 (112), 365 (118)/A28, 378 (127)/A43f., 386 (133)/A56, 392 (137)/A65, 449 (185)/A162, 521 (250)/A290. Die Vorstellung, dass bei den Christen die Überzeugung herrscht, Jesus würde ihnen aufgrund ihrer Niederlagen gegen die Muslime zürnen, ist allerdings nicht auf den Volksroman begrenzt, sondern findet sich z.B. auch in al-Bundaris *Zubdat an-nuṣra wa nuḫbat al-ʻuṣra*. Vgl. z.B. Browne, Literary History of Persia, Bd. 2, S. 178. Eine Übersetzung der entsprechenden Stelle liefert Hillenbrand, Turkish Myth and Muslim Symbol, S. 58–64, hier S. 63.

III.6. Stereotype Verhaltensweisen der Christen

Neben der offenkundigen Feindschaft der Ungläubigen gegen den wahren Glauben bzw. Gott – in den Begrifflichkeiten der polytheistischen Christen auch als Gott Muḥammads oder Baṭṭāls (Muḥammedüñ teñrisi, Baṭṭāl teñrisi)[170] benannt – zeichnen sich die Ungläubigen zudem durch eine Reihe weiterer stereotyper Verhaltensweisen aus, die einen festen Korpus an Differenzmarkern ergeben. Zu den besonderen Alteritätsmerkmalen gehören die notorische Trunkenheit[171] der Christen und ihr Schweinefleischkonsum bzw. der Kontakt zu Schweinen.[172] Letzteres wird vor allem durch die Gestalt von Schweinehirten versinnbildlicht, die unter den „zivilen" Ungläubigen, d.h. unter jenen, die keine Fürsten, Krieger, Geistliche oder Prinzessinnen sind, am häufigsten vorkommen. Auch verkleidet sich Baṭṭāl oft als Schweinehirte und schmuggelt sich so in die Burgen seiner Gegner ein.

Die Sünde des Weintrinkens ist indes weit häufiger anzutreffen und fungiert als prominentester Differenzmarker.[173] Von ihrer notorischen Trunksucht lassen die Christen auch während der Schlachten nicht ab. Wenn der Kampf bei Anbruch der Dunkelheit unterbrochen wird, ziehen sie sich vielmehr zum Gelage in ihre Zelte zurück[174], während sich die Muslime auf der anderen Seite zum Gebet oder Scherbett-Trinken versammeln.[175] So kann der listige Baṭṭāl die Christen oft im Schlaf überrumpeln.[176] Dies geschieht auch dem Patriarchen Sarābīl, von dem es heißt, dass er bei den Ungläubigen Rūms in größter Achtung steht.[177] Baṭṭāl trifft ihn auf seinem Lager an, auf dem er *„wie ein Schwein schnarchend schläft"* (*ṭoñuz gibi ẖʷūr ẖʷūr uy-*

---

170 Vgl. Baṭṭālnāme, z.B. 402 (145)/A83, 459 (193)/A178.

171 Vgl. ebd., z.B. S. 354 (109)/A13, 378 (127)/A43, 394 (138f.)/A68, 400 (143f.)/A78, 401 (145)/A80, 403 (147)/A84, 424 (164)/A121, 438 (176)/A143, 454 (189)/A170, 521 (250)/A290, 534 (263)/A314, 538 (266)/A321, 544 (272)/A332, 549 (276)/A 341, 561 (289)/A368.

172 Vgl. ebd., z.B. S. 424 (164)/A121, 529 (255)/A305, 537 (263)/A319, 548 (272)/A339, 553 (280)/A352, 563 (289)/A371, 576 (303)/A399.

173 Vgl. ebd., z.B. S. 372 (123)/A40, 381 (128f.)/A47, 398 (142)/A76, 403 (147)/A84, 433 (172)/A135, 437 (175)/141, 466 (199)/A190, 521 (250)/A290, 538 (266)/A321, 544 (272)/A332, 576 (303)/A399.

174 Man beachte den fundamentalen Gegensatz zur Darstellung Ibn Bībīs.

175 Vgl. Baṭṭālnāme, z.B. S. 364 (116)/A25, 395 (139f.)/A70.

176 Vgl. ebd., z.B. S. 403 (146)/A83.

177 „Serābīl-i keşīş[…] ki Rūmda andan mu'teber devletsüz yoqdur", ebd., S. 390 (136)/A63.

ur) und fordert ihn zum Glaubenswechsel auf. Auch er beginnt *„Unsinn zu reden"* und Baṭṭāl schneidet ihm kurzerhand den Kopf ab.[178]

Die starke Rolle des Alkoholkonsums als Merkmal der Unterscheidung zwischen den gottgefälligen Muslimen und den verkommenen Ungläubigen, tritt besonders deutlich bei der Schilderung des Schicksals des ehemaligen Prophetengenossen ʻAbd al-Wahhāb hervor. Nachdem er den Glauben verlassen hat, wird er von den Ungläubigen einer Prozedur unterzogen, die ihn zum Christen macht. Die Priester waschen ihn mit Weihwasser und kleiden ihn in Priesterrobe und -haube (pīlūn). Danach muss sich ʻAbd al-Wahhāb vor dem Götzenbild niederwerfen und Schweinfleisch essen. Dafür erhält er je 1.000 Sklaven und Sklavinnen, vier große Städte, dreißig Burgen, unermessliche Güter und schließlich die Hand der Prinzessin Ḥūrimeng. In der Folge verliert ʻAbd al-Wahhāb seinen ihm eigenen Glanz und wird hässlich.[179] Danach sitzt er auf einem goldenen Thron und trägt eine Krone, ist dabei aber, als bereits typischer Christ, dauernd betrunken.[180] So ist es auch kein Wunder, wenn er verkatert aufwacht und als Mittel gegen seine Kopfschmerzen sofort noch mehr Wein verlangt.[181]

In Analogie zur Trunkenheit zeigt sich die moralische Minderwertigkeit der gegnerischen Seite auch in promiskuitivem Verhalten. Dies trifft für die Vertreter beider Geschlechter zu. Mihriyāyīl etwa, Schwager des Kaisers und Herr von Amorion, der den Vater Baṭṭāls ermorden ließ, erweist sich im Rausch als homosexueller Pädophiler.[182] Die byzantinische Prinzessin Ḥūrimeng wiederum bildet das Gegenstück zur ehrenhaften, muslimischen Dame. Sie wird vom Qaysar, ihrem Vater, auf ʻAbd al-Wahhāb angesetzt, um ihn zum Christentum zu bekehren. Die bildschöne Ḥūrimeng sucht ihn jede Nacht in seiner Gefängniszelle auf, trinkt dabei Wein, wird betrunken und wirft sich ihm mit entblößtem Nacken und nackter Brust an den Hals. Sie rät ihm, sich mit einem so schönen Mädchen wie sie es sei, zu vergnügen.

---

178 „la'īn herzeye başladı şol dem başın kesdi", vgl. Baṭṭālnāme, 395 (140)/A70.

179 Zweck dieser Darstellung scheint die Warnung vor der Gefahr des Glaubensverlustes gewesen zu sein, die angesichts der Heirat muslimischer Männer mit Frauen der christlichen autochthonen Bevölkerung immer wieder gegeben war. Vgl. hierzu auch Ménage, The Islamization of Anatolia.

180 Vgl. Baṭṭālnāme, 549 (276f.)/A342.

181 „Tiz şarāb getürüñ maḫmūr oldum", ebd., S. 548 (275)/A340.

182 Vgl. ebd., S. 354 (109)/A13.

Sein Schicksal sei nun einmal wie der Lauf der Welt, mal gehe es besser und mal schlechter. Was der Mensch zu tun habe, sei, auch mal von der Süße der Welt zu kosten![183] Schließlich erliegt ʻAbd al-Wahhāb ihren Reizen und fällt vom Glauben ab, was den Christen Anlass zu den erwähnten Feiern gibt. Das skandalöse Verhalten Ḥūrimengs steht im völligen Kontrast zu den weiblichen Vertretern des Eigenen, die lieber sterben, als sich entehren zu lassen.[184] Auch die zahlreichen byzantinischen Prinzessinnen und Burgfräuleins (Māh-Pīrūz, Gül Endām, Katāyūn, Nawrūz Bānū, ʻĀden Bānū) die zum Islam übertreten, zeichnen sich durch eine ihnen eigene und für die Ungläubigen ansonsten untypische, moralische Integrität aus, die sie von vornherein für die Annahme des wahren Glaubens prädestiniert. Beredt sind in diesem Zusammenhang die einundvierzig Nonnen, allesamt Prinzessinnen, die unter der Leitung der Nichte des Miḥriyāyil zum Islam konvertieren. Über sie heißt es, dass sie den Weg Mariens beschritten, niemandem ihr Gesicht zeigten und sich selbst von männlichen Fliegen nicht berühren ließen.[185]

Ibn Bībī vermittelt einen Blick auf die große Politik aus der Perspektive der großen Politik. Gesellschaftliche Gruppen der unterschiedlichen Kategorien kommen in seinem Werk dann vor, wenn ihre Vertreter Mitglieder der Elite sind oder ihre Handlungen Einfluss haben auf die Lebenswelt des primären Publikums Ibn Bībīs.

Ibn Bībīs Werk zeichnet sich durch eine weitgehende Indifferenz gegenüber dem christlichen Glauben aus. Zwar kommen auch despektierliche Stellungnahmen vor, diese finden sich jedoch zumeist im Zusammenhang politischer Entwicklungen oder kriegerischer Ereignisse. So wird das christliche Georgien als *„Ruhebank des Unglaubens und des Lasters“*[186] und seine

[183] Vgl. ebd., S. 546 (272)/A336f.

[184] Dies ist der Fall bei Baṭṭāls Frau Fāṭima, die auf der Flucht vor den Nachstellungen Walīds, des Sohnes ʻUqba mit ihrem Pferd in einen Abgrund stürzt. Vgl. ebd., S. 512 (241f.)/A 272.

[185] Vgl. ebd., S. 399 (143)/A77. Die Tatsache, dass Baṭṭāl Ġāzī unehelichen Geschlechtsverkehr mit ungläubigen Frauen hat, wird stillschweigend hingenommen. Vgl. S. 406 (149)/A89f.

[186] *„maṣṭaba-i kufr wa ḍalāl“*, Ibn Bībī (Houtsma), S. 21.

Bewohner als *„sündhafte*[…] *Ungläubige“*[187] bezeichnet.[188] Dies geschieht jedoch nur, um dem im Jahre 1202 stattgefundenen erfolglosen Zug Rukn ad-Dīn Sulaymāns II. gegen dieses Land den Nimbus des Glaubenskriegs zu verleihen. Auch macht Ibn Bībī die *„Aufstachelei der Fürstin von Georgien“*[189] Rusūdān, für den Einfall der Mongolen in Rūm verantwortlich.[190] Die Abneigung gegen Georgien ist hier folglich nicht in dessen christlicher Zugehörigkeit, sondern in der antiseldschukischen Politik seiner Königin begründet. Ein ähnlicher Maßstab gilt auch in seiner Kritik an den christlichen Mutterbrüdern des Sultans ʻIzz ad-Dīn Kaykāwūs II., Kir Ḫayā und Kir Kadīd[191]. Nicht ihr „griechische[r] Glaube“(!)[192], sondern der Umstand, dass sie sich in die „Angelegenheiten des Sultanats“ einmischten, dem Teilsultan Rukn ad-Dīn Qılığ Arslān IV. besondere Schwierigkeiten und Hindernisse bereiteten, „unziemliche Reden“ führten[193], muslimische Emire töteten[194] und schließlich auch ihrem Neffen während seines Exils in Konstantinopel untreu wurden[195], sind die Gründe der vehementen Abneigung gegen diese

---

187 *„kufra-i faǧara“*, ebd., S. 22.

188 Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 34f.

189 Ebd., S. 176.

190 Vgl. Ebd.; Die Tochter der Rusūdan wurde mit Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāw II. verheiratet. Später ehelichte sie den Parwāna Muʻīn ad-Dīn Sulaymān. [Vgl. hierzu auch ebd., S. 210f.; Cahen/Holt, Formation, S. 67.] Die häufigste Erwähnung findet sie unter dem Namen Gurǧī Ḫātūn in Aflākīs Hagiographiensammlung, wo sie als Königin der Königinnen oder Herrin der Welt bezeichnet wird und als eine der engsten Jüngerinnen Mawlānās gilt, wobei stets auch auf die von ihr gespendeten großen Geldbeträge verwiesen wird. [Vgl. Aflākī (O'Kane), z.B. 182 (173), 316 (430), 506 (30), 552 (9).] Cahen unterstreicht, dass sie seinerzeit in Begleitung eines Katholikos' an den seldschukischen Hof kam. Von einer christlichen Herkunft weiß Aflākī zwar nichts zu berichten, doch setzt er sie in einer Episode in Verbindung zum griechischen Ikonenmaler und (angeblichen) späteren Anhänger Mawlānās ʻAyn ad-Dawla. Diesem erteilt sie den Auftrag, Mawlānā zu porträtieren, so dass sie immer ein Bild ein von ihm bei sich tragen kann. Vgl. ebd., S. 292 (373). Zu Gurǧī Ḫātūn und ʻAyn ad-Dawla vgl. insb. Antony Eastmond, Art and Frontiers between Byzantium and the Caucasus, in: Sarah T. Brooks (Hrsg.), Byzantium: Faith and Power (1261–1557). Perspectives on Late Byzantine Art and Culture, New York 2006, S. 154–169. Ich danke Herrn Dr. Eastmond für diesen Hinweis.

191 Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 284, Anm. c.

192 *„aḫwāl-i rūmī kīš“*, Ibn Bībī (Houtsma), S. 278.

193 Vgl. Ib Bībī (Duda), S. 265.

194 Vgl. ebd., S. 268.

195 Vgl. ebd., S. 284.

beiden Personen. Dies wird auch durch die Darstellung des Emirs Ẓahīr ad-Dawla deutlich, der trotz seiner christlichen Zugehörigkeit als ein frommer und aufrichtiger Charakter erscheint.[196] Auch in diesem Fall hängt die moralische Bewertung einer Person nicht von ihrer religiösen Zugehörigkeit, sondern von ihrem Verhältnis zum seldschukischen Staat und der Emirschaft bzw. von den Auswirkungen ihrer Taten auf dieselben ab.

Gewiss spricht auch Ibn Bībī an einer Stelle von einem Christen verächtlich als von einem *„Verehrer des Hufes des Esels Jesu“*[197]. Hierbei handelt es sich allerdings um den unverschämten Franken, den Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusraw I. in Konstantinopel im Zweikampf besiegt. Die verhalten ironische Umschreibung für den christlichen Glauben ist demzufolge an die Situation gebunden und entspricht keinesfalls einer generell christenfeindlichen Haltung. Ebenso konventionell ist die Erklärung, dass bei der seldschukischen Eroberung der Stadt Suġdāq das dortige *„Schlagholz des Gesetzes der Jesusanhänger*[198] […] *in kleine Stücke zerbrochen“*[199] wurde, schließlich wird der Sieg des seldschukischen, d.h. muslimischen Heeres durch dieses Bild erst recht deutlich. Auch werden bezüglich des Christentums nur selten die Stereotype *Götzendiener* bzw. *Götzenbild* verwendet.[200] Wenn dies geschieht, gilt es militärische Erfolge des seldschukischen Heeres zu bejubeln. Dennoch wird auch in diesen Fällen kein direkter Zusammenhang zur Kreuzesverehrung hergestellt. Ganz im Gegenteil wird völlig wertungsfrei etwa von einer Kreuzreliquie (*Ṣalīb aṣ-Ṣalbūt*) in Sumaysāṭ berichtet, die Sa‘d ad-Dīn Köpek bei der Eroberung der Stadt ungerechtfertigter Weise als Beutegut konfiszierte. Die Christen der Stadt forderten das wertvolle Heiligtum zurück, „*das seit alters her der Verfügung* [ihrer] *Vorfahren* […] *unterstand und zu dem die Christen wallfahrten kamen, und durch das* [ihnen] *Einkünfte zuflossen“*[201]. Im Zusammenhang mit einem anderen Kreuz, das den Seldschuken bei der Eroberung Sinops in die Hände fiel und

196 Vgl. ebd., S. 226f.
197 Ebd., S. 30.
198 *„ʿīsawiyān“*, *„masīḥiyān“,* Ibn Bībī (Houtsma), z.B. S. 138, 215.
199 Ibn Bībī (Duda), S. 139.
200 Vgl. ebd., z.B. S. 139, 141; *„but“*, *„ʿabd-i ṭawāġīt“*, Ibn Bībī (Houtsma), S. 138f.
201 Ibn Bībī (Duda), S. 206.

als Siegestrophäe an den Kalif gesandt wurde, wird lediglich betont, dass es sich um ein äußerst kostbares Stück handelte.[202]

Die grundsätzliche Haltung, die dem Werk Ibn Bībīs gegenüber dem Christentum zu entnehmen ist, lässt sich als indifferente Duldsamkeit charakterisieren. Dies ist in erster Linie der Überzeugung des unhinterfragten und ungefährdeten Primats des Islam innerhalb des seldschukischen Machtbereichs geschuldet. In diesem Sinne ist das überschwängliche Lob des kosmopolitischen Charakters der Hauptstadt Konya zu verstehen. Ibn Bībī schreibt, dass aus „allen Ländern" Menschen nach Konya gekommen seien und sich „in jener Stadt des Frohgemuts […] ein Vaterland (waṭan)[203] geschaffen" hätten.[204] Hierzu gehören aber nicht nur Menschen aus den islamischen Gebieten Iran, Syrien, Irak und Mittelasien, sondern auch solche aus dem weiterhin byzantinischen Teil Rūms, aus dem Lande der Franken und der Rūs. Das friedliche Zusammenleben von Menschen verschiedener Herkunft, Religion, Sprache und Ethnie in der seldschukischen Hauptstadt wird in dieser Quelle als Zeichen göttlicher Gnade gewertet. Doch gilt es zu betonen, dass die gelobte friedliche Koexistenz unzweifelhaft unter islamischer Dominanz steht. So wird hier nicht das Zusammenleben der verschiedenen Völker und Religionen an sich gerühmt, sondern der Umstand, dass innerhalb des seldschukischen Machtbereichs im Allgemeinen und der Hauptstadt Konya im Besonderen vollkommener Friede und Sicherheit herrschten, deren Garant eben die glorreiche und unmissverständlich islamische Herrschaft der Seldschuken von Rūm war.

Aqsarā'īs Haltung erscheint weniger durchsichtig, was vor allem mit der historischen Situation und seiner Verbindung zu Timurtāš zusammenhängt, der auch in religiösen Belangen ein äußerst rigides Regime in Anatolien zu etablieren suchte.

Gegenüber der christlichen Religion und dem Kreuzkult zeigt sich im Werk Aqsarā'īs eine ähnlich distanziert-wertneutrale Haltung wie in der

---

202 Vgl. ebd., S. 69.

203 Ibn Bībī (Houtsma), S. 104. Vgl. hierzu auch Ulrich Haarmann, Glaubensvolk und Nation im islamischen und lateinischen Mittelalter, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berichte und Abhandlungen; 2, Berlin 1996, S. 161–199, hier insb. S. 165–169.

204 Ibn Bībī (Duda), S. 110.

Seldschukengeschichte Ibn Bībīs. Aqsarā'ī spricht nicht von Unglauben oder Götzendienst, sondern lediglich vom *„übertriebenen Glauben"* der Jesusanhänger (*millat-i 'īsāwī*) an das Kreuz.[205] Auch spricht er den Riten und gottesdienstlichen Handlungen ihre Berechtigung nicht ab, sondern erwähnt ohne Wertung „Fasten, Gebet und andere [religiöse] Pflichten der Christen"[206]. Im Bericht über die (Wieder-)Eroberung Sinops durch Mu'īn ad-Dīn Sulaymān zeigen sich dieselben konventionellen stereotypen Mustern wie bei Ibn Bībī. Die Moscheen, die die Christen nach ihrer Art (*az ān ṭarz-i kufrī*) in Kirchen umgewandelt hatten, werden wieder ihrer ehemaligen Bestimmung zugeführt. Auch hier wird die Rezitation der Bibel durch die Rezitation des Korans ersetzt und das Geräusch des Schlagholzes durch den Laut des Gebetsrufs zurückgedrängt.[207]

Es finden sich allerdings auch Formulierungen, die den christlichen Glauben mit Unglauben gleichzusetzen und abzulehnen scheinen. Christliche Symbole und insbesondere mönchische Attribute werden als bildhafte Umschreibungen für moralische bzw. religiöse Defizite von *muslimischen* Personen verwendet. Dies gilt etwa für einige – namentlich nicht identifizierte – Scheiche und Derwische, die zwar die Derwischhaube (*kulāh*) auf dem Kopf und auf ihren Hüften den Gurt der (asketischen) Selbstbeschränkung, in ihren Herzen dagegen den Unglauben und den *zunnār*, d.h. den härenen Gurt der christlichen Mönche trügen.[208] Diese Bilder drücken aber keine konkrete Abneigung gegenüber dem Christentum aus. Sie dienen vielmehr dazu, den Vorwurf der Unlauterkeit und Heuchelei, der einigen bestimmten *Muslimen* gemacht wird, zu untermauern. Ihre vermeintliche Ungläubigkeit wird mit christlichen Bildern illustriert, weil Christen nun einmal die prominenteste Gruppe von Nichtmuslimen im Umfeld der städtischen Bevölkerung Anatoliens waren.

Auf der anderen Seite ist einer der Hauptkritikpunkte Aqsarā'īs an Bāydū, dass es zu dessen Zeit zu einer weitgehenden Emanzipation der Ungläubigen, d.h. zu einer – wenn auch nur kurzfristigen – Infragestellung des

---

205 „ġāyat i'tiqādī […] dar ḥaqq-i ṣalīb dārand", Aqsarā'ī, S. 69.

206 „ṣawm wa ṣalawat wa dīgar rusūm-i millat-i 'īsawī", ebd.

207 „ḍarb-i nāqūs mankūs kašt wa sūt-i azān […] rawnaq-i tamām yāft", ebd., S. 83:

208 Vgl. Aqsarā'ī, S. 92. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Aqsarā'ī hiermit die Šayḫe der Mawlawiyya, d.h. Amīr 'Ārīf und seinen Bruder und Nachfolger Amīr 'Ābid meint.

islamischen Primats in Anatolien gekommen sei.[209] Doch gilt es auch an dieser Stelle, den Gesamtkontext zu beachten. Schließlich leugnet Aqsarā'ī die Rechtmäßigkeit der Herrschaft des islamfeindlichen Bāydū und führt ihn unter der Liste der zahlreichen Aufständischen auf, die seiner Meinung nach allein von eigennützigen Ambitionen geleitet waren und Anatolien in einen Strudel von Gewalt und Unsicherheit warfen. Bertold Spuler unterstreicht, dass Bāydū wohl kein „so heftige[r] Gegner des Islams wie Arġūn" gewesen sei.[210] Es ließe sich nun annehmen, dass Aqsarā'ī seinen Vorwurf der Begünstigung der Ungläubigen nicht auf Bāydū beschränkt, sondern insbesondere auf Arġūn ausweitet, an dessen islamfeindlicher Haltung kein Zweifel besteht. Aqsarā'īs Kritik an diesem Īlḫān folgt jedoch einem anderen Maßstab. Zu Beginn des Kapitels zu Arġūns Herrschaft wird dieser als gerechter Herrscher gelobt. Die Lebenden hätten mit seinem Herrschaftsantritt Frieden gefunden und in der Bestrafung der Bedrücker sei er nicht nachlässig gewesen, so dass Sicherheit und Wohlfahrt in das Land eingekehrt seien. Im direkten Anschluss hieran bemerkt Aqsarā'ī jedoch auch, dass diese Verhältnisse mit dem Beginn des Jahres 684/1285 ihr Ende gefunden hätten.[211] Die Tatsache, dass Arġūn erst in der zweiten Hälfte des Jahres 683 (11. August 1284) zum Herrscher ausgerufen wurde[212], verkehrt das obige Urteil nun ins Gegenteil und zeigt, dass die Ausführungen lediglich rhetorischer Art sind. Allein, sie zeigen, womit sich auch ein nichtmuslimischer Herrscher die Zuneigung des Chronisten hätte verdienen können.

Eine Begünstigung der Christen oder anderer *Ungläubiger* unter Arġūns Regime wird nicht thematisiert. Dies ist umso auffälliger, als es sich bei dem jüdischem Wesir Arġūns, Sa'd ad-Dawla, um ein ausgesuchtes Hassobjekt des Chronisten handelt. Der Abschnitt zu Arġūn hätte sich folglich weit mehr dazu geeignet, das Zerrbild einer christlich-jüdisch-buddhistisch-antiislamischen Verschwörung unter einem ungläubigen Herrscher zu entwerfen. Dies geschieht nicht, und zwar mit Blick auf Timūrtāš. Denn die Referenzperson für Timūrtāš ist nicht der Īlḫān, sondern der „aufständi-

---

209 Vgl. hierzu auch Kap. II.2.2., S. 221-224.
210 Spuler, Mongolen in Iran, S. 241.
211 Vgl. Aqsarā'ī, S. 145.
212 Vgl. Spuler, Mongolen in Iran, S. 72.

sche“ Bāydū, d.h. eine Figur, die sich innerhalb der Grenzen Rūms gegen die Zentralherrschaft in Iran auflehnte.[213]

Timurtāš unterscheidet nach dieser Darstellung neben seinem – damals noch aktuellen – Erfolg seine ausgesprochen proislamische Haltung, die so weit ging, dass er als erste herrscherliche Gestalt in der knapp 250-jährigen Geschichte islamischer Dominanz in Anatolien Muslime und *Ungläubige* durch den Erlass der erwähnten apartheidlichen Kleiderordnung auch optisch voneinander unterschied. Ob und wodurch sich die muslimische und nichtmuslimische Bevölkerung in den Städten des seldschukischen Anatolien bis dahin voneinander unterschied, ist anhand des vorliegenden Quellenmaterials nicht zu verifizieren.[214] Aqsarā'ī behauptet jedoch, dass erst durch die Wirren der īlḫānischen Misswirtschaft und antiislamischen Politik die Grenzen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen verwischt worden seien, so dass sie äußerlich nicht mehr voneinander zu unterscheiden waren.[215] Erst Timūrtāš habe diesen unhaltbaren Zustand wieder bereinigt, so dass durch Schmähung der Ungläubigen die Erhöhung des Islams wieder möglich wurde.[216] Diese Behauptung entbehrt jedoch jeder historischen Grundlage

---

213 Vgl. hierzu auch die Diskussion in Kap. II.2.2., S. 229-234. Ein weiterer Grund, der die Verdammung Bāydūs notwendig machte, könnte im Umfeld Timūrtāšs, genauer gesagt, in der Gestalt des Amīr Eretna zu suchen sein. So bedauert Aqsarā'ī, dass der mongolische Emir Tāyğū während der Kämpfe zwischen Bāydū und Kayġātū den Tod gefunden habe. Bei diesem Emir kann es sich nur schwerlich um den mongolischen Prinzen Tāyğū handeln, der erst später auf Befehl Ġāzāns hingerichtet wurde. [Vgl. Spuler, Mongolen in Iran, S. 83.] Wahrscheinlich ist, dass hiermit der Vater Amir Eretnas gemeint ist. Vgl. hierzu Irène Beldiceanu-Steinherr, Abdal, L'Étrange Destin d'un Mot. Le Problème *Abdal* vu à Travers les Registres Ottomans, Turcica 36 (2004), S. 37–90, hier S. 51.

214 Aqsarā'ī führt in diesem Zusammenhang ja den vermeintlichen Brief Ibn 'Arabīs an den rūmseldschukischen Herrscher 'Izz ad-Dīn Kaykāwūs I. (608–616/1211–1220) an, woraus sich schließen soll, dass auch zu dessen Regierungszeit diese diskriminierenden Bestimmungen angewandt wurden. Nachzuweisen ist dies jedoch nicht.

215 Vgl. Aqsarā'ī, S. 327.

216 Vgl. ebd. Als Unterscheidungsmerkmal führt Aqsarā'ī *ġiyār*, bestimmte Hauben und gelbe Turbanbinden auf. Zu ġiyār vgl. M. Perlman, Art. Ghiyār, EI², Bd. 2, S. 1075f.; zur besonderen Norm für die Juden vgl. Mark R. Cohen, Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages, Princeton u.a. 1994, S. 52–74, 113; vgl. auch Wolfgang Kallfelz, Nichtmuslimische Untertanen im Islam. Grundlage, Ideologie und Praxis der Politik frühislamischer Herrscher gegenüber nichtmuslimischen Untertanen mit besonderem Blick auf die Dynastie der Abbasiden (749–1249), (Studies in Oriental Religion; 34),

und ist folglich nicht mehr als eine wohlfeile Lobhudelei des Verfassers gegenüber dem Widmungsträger, dessen Regime es nun einmal gutzuheißen galt.

Bei alledem lässt Aqsarā'ī immer wieder erkennen, dass es für ihn nicht auf das Bekenntnis des Herrschers, sondern auf seine Herrschaftsausübung ankommt. Dies unterstreicht er auch durch das Prophetenwort *„Eine Herrschaft kann mit Unglauben bestehen, aber nicht mit Ungerechtigkeit"*[217]. Bezeichnend ist hierbei das Lob, das er Bāyğū zu Teil werden lässt. Zwar besiegte dieser die Seldschuken am Kösedağ, dafür habe er allerdings auch ein gerechtes Regime geführt. Die Menschen hätten in Ruhe Markt halten und die Äcker bestellen können und jeder sei zu seinem Recht gekommen. Kurz, Bāyğū sei trotz seines Heidentums ein besserer Muslim gewesen, als viele derer, die sich als solche bezeichneten.[218]

Trotz aller oberflächlichen Polemik spielen Christen als Alteritätsträger im Werk Aqsarā'īs eine untergeordnete Rolle, was damit zusammenhängt, dass von ihnen keine Gefahr für den Bestand des Staates und für die städtische Kultur ausgeht, aus der heraus argumentiert wird.

Im Gegenteil, Aqsarā'ī betont, dass die von den Christen gezahlte Steuer den größten Posten im gesamten Steueraufkommen des Staates ausmachte[219] und unterstreicht damit, dass es sich um ein besonderes und schützenswertes Bevölkerungselement handelt. In diesem Sinne ist sein Bedauern über das Schicksal eines alten Christen in der Region von Divriği zu verstehen, der den Häschern des seldschukischen Schattensultans 'Alā' ad-Dīn Kayqubād III. in die Hände fällt. Deren Gier und Ungerechtigkeit sei so weit gegangen, dass sie *„den Christen, der über einiges Vermögen verfügte, trotz des bekannten Gebots bezüglich der Schutzbefohlen* »verboten ist den Muslimen ihr Gut und Blut« *folterten und er sich nur durch die Preisgabe*

Wiesbaden 1994; vgl. auch Anetshofer/Karateke, Traktat über die Derwischmützen, S. 2, Anm. 1.

217 Vgl. Aqsarā'ī, S. 186; siehe hierzu auch die eigenen Belehrungen des Autors, S. 255, 283.

218 Vgl. ebd., S. 43; hierbei mag allerdings auch eine Rolle gespielt haben, dass Bāyğū, obgleich selbst Heide, von muslimischen Beratern umgeben war. Vgl. Peter Jackson, Art. Bāyjū, EIr, Bd. 4, S. 1–2, hier S. 1. Vgl. hierzu auch Aqsarā'īs Haltung zum „ungläubigen" mongolischen Emir und Kommissar Samāqār (Noyan) und zu Īlčī Göčebe, ebd., S. 159f.

219 Vgl. Aqsarā'ī, S. 153.

seines ganzen Besitzes freikaufen konnte".[220] Aqsarā'ī bedauert den Christen also nicht etwa aus humanitären Gründen, sondern weil er als Finanzfachmann ein geübtes Auge für die nachhaltig negative Auswirkung solcher Übergriffe hatte. Auch geht es ihm hier um die Illustration der moralischen Verkommenheit des Seldschukensprosses, der sich durch die Übertretung des šarī'arechtlichen Gebots der Unantastbarkeit von Leben und Gut der Ḏimmīs schuldig machte und sich somit nicht anders aufführte als die Aqsarā'ī zutiefst verhassten landfremden īlḫānischen Beamten.

Der Mawlawiyya wird im Allgemeinen eine christenfreundliche Haltung zugeschrieben. Oberflächlich betrachtet scheint dies auch für das Manāqib al-'Ārifīn zuzutreffen[221], denn Aflākī stellt die von ihm verherrlichten Meister oft im innigen Kontakt zu Christen dar, seien es Geistliche, Handwerker oder einfache Angehörige der Bevölkerung Konyas. Auch finden sich Respekt bekundende Formulierungen bezüglich einiger Christen, deren Aufrichtigkeit im Glauben betont und denen ein Anteil am Heil zugestanden wird.[222] Doch gilt es in diesen Fällen immer auch die Charakteristiken der Hagiographie und die eigentliche Blickrichtung des Werks zu betrachten. So führt Aflākī etwa eine Episode an, in der Mawlānā einem vom Unglück geplagten Händler aus Täbriz rät, sich ins Frankenland zu einem dortigen Gottesfreund zu begeben, ihm seine Grüsse zu übermitteln und dessen Verzeihung für eine vergangene Beleidigung zu erflehen.[223] Ziel dieser Episode ist jedoch mitnichten die Feststellung, dass auch Christen den Grad der Gottesfreundschaft erreichen können. Sie dient vielmehr der Überhöhung Mawlānās und der Kritik an den Rechtsgelehrten. Schließlich hatte der Händler zuvor bei Ṣadr ad-Dīn Qūnawī kein Gehör für seine Nöte gefunden, wobei hinzukommt, dass dieser inmitten eines reichen Hofstaats residiert. Die Bedingung der Gotteserkenntnis im Allgemeinen und der Gottesfreundschaft im Besonderen ist nach der Hagiographie jedoch die strikte

---

220 Ebd., S. 282.

221 Hierbei ist anzumerken, dass diese Annahme zu einem Gutteil überhaupt dem Werk Aflākīs geschuldet ist. Vgl. hierzu etwa die Ausführungen von Speros Vryonis, Decline, S. 381–392; Ders., Economic and Social Worlds of Anatolia.

222 Dies gilt z.B. für den Abt des Platos-Klosters, der sogar als Gewährsmann für ein Wunder Mawlānās aufgeführt wird, vgl. Aflākī (O'Kane), 203 (207).

223 Vgl. ebd., 70 (17).

Befolgung des Armutsgebots.[224] Die für Rechtsgelehrte stereotype Nichtbeachtung dieser Forderung disqualifiziert auch Šayḫ Ṣadr ad-Dīn und untermauert den Anspruch der Mawlāwīs, sich auf dem allein seligmachenden Weg zu befinden.[225] Der Blick ins Frankenland bedeutet wiederum nicht mehr, als dass Mawlānās spirituelle Herrschaft weit über Konya oder Rūm hinaus, sogar in solch weit entfernten und entlegenen Gebieten anerkannt wird.[226]

Beredt ist die Episode, in der Mawlānā in der Nähe Konyas einem Mönch begegnet, der sich vor ihm ehrerbietig verbeugt. Der Meister stellt daraufhin fest, dass der weisse Bart des Mönchs, obgleich jünger, weiser sei als sein Träger. Verweile jener doch trotz seines Alters noch immer in Schwärze, Schlechtigkeit und Unreife, ein Wortspiel, das die äußerlich sichtbare schwarze Farbe der Mönchskutte symbolisch mit der inneren Unreinheit und Unreife eines Christen in Verbindung stellt.[227] In der hierauf folgenden Episode wird gleich einer ganzen Gruppe schwarz gewandeter christlicher Priester mit Dunkelheit und Hölle gedroht, woraufhin sie sich zum Islam bekehren, d.h. zu Hellen und Reinen werden.[228]

---

224 Vgl. ebd., z.B. 261 (308), 303 (402), 408 (584), 431 (21), 450 (57). In diesem Zusammenhang wird sogar an der Lauterkeit Abū Saʿīd Abū'l-Ḫayrs gezweifelt, da er hinsichtlich des Armutsgebots unaufrichtig gewesen sei. Vgl. ebd. 169 (156).

225 Der Vorwurf der Heuchelei, der Selbstgerechtigkeit und des Unvermögens, mit dem Herzen zu glauben, sind die prominenten Stereotype, die Aflākī ganz genretypisch Rechtsgelehrten zuschreibt. Vgl. ebd., z.B. S. 98 (55), 107 (70), 204 (210), 323 (441), 333 (457), 344 (479), 352 (495), 396 (564), 429 (15), 441 (41), 466 (74), 477 (96), 480 (102), 531 (16), 533 (17), 553 (10), 639 (60).

226 Vgl. hierzu auch die Episode, in der die positive Beziehung zu Mawlānā einem Händler die Tore Konstantinopels öffnet, wo er unbehelligt von Zöllnern und unter der Protektion des Kaisers seinen Geschäften nachgehen kann. Ebd., S. 96 (52). Dieser Diktion folgt auch die Anekdote, in der sich ein Dämon auf dem Grund des Persischen Golfs zwischen „Kiš und Baḥrayn" zu Mawlānā bekennt, der ihn und 12.000 andere Meergeister von Zeit zu Zeit aufsuche und sie über die Geheimnisse der Gotteserkenntnis aufkläre, vgl. ebd., S. 254 (299).

227 Ebd., 97 (53). Selbstverständlich kann sich der Mönch der Kraft dieser Argumentation nicht entziehen und wird Muslim. Zur Farbsymbolik in der persischen Dichtung, die auch im *Manāqib al-ʿĀrifīn* reichlich Verwendung findet, vgl. z.B. Schimmel, Stern und Blume.

228 Aflākī (O'Kane), 97 (54).

Auch Aflākī verwendet das Bild des härenen Gurts der Mönche (*zunnār*) als ein Symbol des Unglaubens.[229] So reißen sich die Mitglieder einer aus jüdischen Rabbis *und* (!) christlichen Priestern zusammengesetzten Gruppe[230] nach einer Belehrung Mawlānās ihre Hüftgürtel (*zunnārhā*) ab und werden zu Muslimen, d.h. zu Anhängern Mawlānās.[231]

In einer anderen Anekdote vernimmt ein Mönch aus Konstantinopel die Nachricht von der Gelehrsamkeit, Güte und Bescheidenheit Mawlānās und macht sich daraufhin auf den Weg nach Konya, um den Gepriesenen zu sehen. Die Mönche des bei Konya liegenden Platos-Klosters (St. Chariton)[232] ziehen dem Besucher ehrerbietig entgegen und bezeugen ihm großen Respekt, was darauf hinweist, dass es sich bei dieser Gestalt um einen der Großen der Christen handelt. Als der Besucher Mawlānā auf der Strasse begegnet, prosterniert er sich dreimal vor ihm. Mawlānā erweist ihm dagegen dreiunddreißigmal die Ehre, worauf der Mönch fast die Besinnung verliert, seine Kleider zerreißt und ihn fragt, warum er einem so „unreinen Wicht" (*bičāra-i palīḏī*) wie er es sei, mit soviel Freundlichkeit und Bescheidenheit entgegentrete. Mawlānā verweist auf das prophetische Gebot der Bescheidenheit und die koranische Warnung vor Selbstgerechtigkeit.[233] Dass der Mönch und seine Genossen daraufhin zum Islam konvertieren und sich durch entsprechende Kleidung (farağī) als Anhänger Mawlānās, d.h. als die besten Muslime, zu erkennen geben, ist eine weitere stereotype Notwendigkeit dieser Hagiographie. Die Quintessenz dieser Anekdote erklärt Aflākī, als er Mawlānā in der Madrasa seinem Sohn Sulṭān Walad und den anwesenden Derwischen das Geschehene deuten lässt: Bescheidenheit und Selbstverleugnung seien das Erbe des Propheten an seine Gefolgschaft. Das Verdienst dieser lobenswerten Haltung stehe allein ihr (und eben nicht den Ungläubigen) zu.[234]

---

229 Vgl. hierzu auch Lloyd Ridgeon, Christianity Portrayed by Jalāl al-Dīn Rūmī, in: Ders. (Hrsg.), Islamic Interpretations of Christianity, Richmond 2001, S. 99–126.

230 „ğamā'atī az aḥbār-i yahūd wa rahābīn-i naṣārī", Aflākī (Yazıcı), Bd. II, S. 610.

231 Vgl. Aflākī (O'Kane), 418 (600).

232 Vgl. hierzu Hasluck, Christianity and Islam, hier Bd. 2, S. 363–69, 373f.

233 Vgl. Aflākī (O'Kane), 249 (295).

234 Vgl. ebd.; Aflākī (Yazıcı), Bd. I, S. 361: „ān tawāḍū' wa kamzanī wa maskanat az ḥaḍrat-i Muṣṭafā mirāṯ-i muḥammadiyān-ast wa niṣābi-i ānčanān dawlat naṣīb-i miskīnān-i ummat-i ū-st".

Nach Aflākī war Mawlānā jedem wohlgesonnenen, der ihn (als Gottesfreund) erkannte und seine Superiorität und spirituelle Herrschaft anerkannte. Vor diesem Hintergrund erklärt sich, dass sich der Meister vor dem armenischen, d.h. christlichen Metzger Tanyal verbeugte.[235] Diese Anekdote unterstreicht, dass es der Gemeinschaft nicht unbedingt auf die ethnische oder religiöse Herkunft oder den sozialen Status einer Person ankam, sondern in erster Linie auf die Haltung gegenüber der Mawlawiyya.[236] Allerdings betont auch diese Hagiographiensammlung den Primat des (sunnitischen) Islam. So wird von Mawlānā die Aussage überliefert, dass nur diejenigen das Heil erlangen können, die sich auf dem Pfade Muḥammads befinden.[237]

Auch entspricht Mawlānās angebliche Ablehnung einer Geldzuwendung in Höhe von 3.000 Dirham, die ihm Tāǧ ad-Din Mu'tazz aus der Ǧizya-Steuer Kastamonus habe zukommen lassen[238], keinesfalls einer christenfreundlichen Haltung oder einer Kritik an der religionsrechtlich festgeschriebenen Besteuerung von Nichtmuslimen. Vielmehr dient auch diese Anekdote dazu, die Konsequenz, mit der Mawlānā das für Gottesfreunde verbindliche Gebot der Missachtung weltlicher Güter verfolgt haben soll, zu illustrieren. Diese Interpretation wird durch eine andere Episode unterstützt, die die vermeintliche Kritik an der Ǧizya-Steuer gleichsam konterkariert. Auch hier tritt Tāǧ ad-Dīn Mu'tazz als Schenker auf. Diesmal lässt er dem Meister 7.000 Dirham zukommen und versichert brieflich, dass das Geld aus der Ǧizya-Steuer stamme und somit *„rechtmäßig erworbenes Gut"* sei.[239] In dieser Episode nimmt Mawlānā das Geld ohne weitere Stellungnahme an und reicht es zur weiteren Verwendung an den *Kämmerer*[240] Ḥusām ad-Dīn weiter.

Auffällig ist, dass augenscheinlich positive Stellungnahmen zu Christen immer im Zusammenhang entweder mit Konversionserfolgen der Mawlāwī-

---

235 Aflākī (O'Kane), 107 (68).

236 Vgl. hierzu z.B. Balivet, Islam mystique.

237 Aflākī (O'Kane), 326 (449), siehe auch 360 (507), 418 (600), 432 (22), 469 (79), 505 (28), 521 (6), 600 (27).

238 Ebd., 166 (154).

239 Ebd., 524 (9); Aflākī (Yazıcı), Bd. II, S. 751: *„waǧh-i ḥalāl-ast wa āz māl-i ǧizya ast"*.

240 Zur Rolle Ḥusām ad-Dīns im Prozess der Ordenswerdung vgl. Lewis, Rumi, S. 215–230, hier S. 217.

Meister oder Kritik an Vertretern der Buchgelehrsamkeit vorkommen. So wird z.B. ein (muslimischer) Prediger kritisiert, der seine Hörer zur Dankbarkeit gegenüber Gott mahnt, da er sie als Muslime und damit als bessere Menschen denn die Ungläubigen geschaffen habe. Die Kritik Mawlānās richtet sich jedoch nicht gegen die hier durchscheinende Haltung gegenüber Christen, deren Ungläubigkeit und Inferiorität sogar ausdrücklich bestätigt wird. Das Vergehen des Predigers besteht vielmehr darin, dass er sich in heuchlerischer Weise mit den Ungläubigen misst und nicht mit den Propheten und Gottesfreunden, deren Lebensführung der Maßstab sei, an dem sich die Muslime zu orientieren hätten.[241] Ähnlich wie bei Aqsarā'ī wird also auch im Manāqib al-'Ārifīn pharisäerhaftes Heuchlertum von Muslimen als abscheulichere Sünde als der Unglaube der Christen angesehen. Freilich richten sich die Vorwürfe in den beiden Quellen an jeweils andere Gruppen.

Im Kapitel zu Šams-i Tabrīzī findet sich eine Episode, in der die Ordensgenossen über die Gefahren der Heuchelei aufgeklärt werden: Ein Muslim sei der, der seine irdischen Begierden nicht nur bekämpfe, sondern auch besiege. Derjenige, der hierzu nicht in der Lage sei, dies auch zugebe, womit er die Sünde der Heuchelei vermeide, und sich bereit erkläre, stattdessen die Ǧizya zu zahlen, wodurch er sich in den Status der Schutzbefohlenen (Ḏimmī) begebe, sei unantastbar. Unterfüttert wird dieser Ausspruch Šams-i Tabrīzīs durch ein Ḥadīṯ des Propheten, wonach die Ḏimmīs sich einem feierlichen Vertrag unterworfen hätten: „Wenn einer einen Ḏimmī anrührt, dann ist es, als tue er mir [d.i. dem Propheten] Gewalt an."[242] Christen haben hiernach lediglich den Vorzug, dass ihre Ungläubigkeit offenkundig ist, wonach nicht nur ihr gesellschaftlicher Status, sondern auch das Verhältnis jedes einzelnen Muslims[243] zu ihnen geklärt ist. Durch den „feierlichen Vertrag", d.h. die Zahlung der Ǧizya, haben sie die Überlegenheit des Islam anerkannt, wofür ihnen die Muslime Schutz und Sicherheit schulden.

---

241 Vgl. Aflākī (O'Kane), 98 (55).

242 Vgl. ebd., S. 456 (66).

243 Freilich bezieht sich der Identitätsbegriff Muslim hier nur auf Menschen, die die auf Šams-i Tabrīzī zurückgeführte Bedingung erfüllen. Nach der Diktion Aflākīs handelt es sich hierbei in erster Linie um die Angehörigen der Mawlawiyya und ihre Sympathisanten.

Aufschlussreich hinsichtlich des Christenbildes ist auch die Figur des ehemaligen Sklaven[244] und Konvertiten (‘Alā’ ad-Dīn) Ṭaryānūs. Hierbei handelt es sich um einen Griechen, den Mawlānā eines Tages vor dem Mob Konyas rettete, der an ihm einen Lynchmord begehen wollte, weil er einen Muslim erschlug.[245] Der Gerettete wird einer rituellen Reinigung unterzogen und in die Madrasa gebracht, wo er unverzüglich beschnitten und in die Gemeinschaft aufgenommen wird und von Mawlānā höchstpersönlich den Ordensnamen ‘Alā’ ad-Dīn erhält. Der Meister fragt den Proselyten, was die christlichen Priester über Jesus sagten. Ṭaryānūs antwortet, dass sie ihn Gott nennten, worauf der Meister ihn auffordert, seinen ehemaligen Glaubensgenossen zu erklären, dass *„Muhammad mehr Gott“* sei als deren Jesus.[246] Solcherart missionarische Unterweisungen werden auch der Gegenstand der intimen Gespräche gewesen sein, die dieser Konvertit immer wieder mit Mawlānā geführt haben soll.[247] Es finden sich allerdings auch Szenen, in denen der Meister ‘Alā’ ad-Dīn Ṭaryanūs mit Argumenten gegen muslimische Gegner der Gemeinschaft ausstattet.[248] Besondere Bedeutung erlangt Ṭaryānūs denn auch durch diejenigen Episoden, in denen er sich den Beschuldigungen heuchlerischer Gelehrter und Sūfīs gegenübersieht, die ihn aufgrund seines unbedingten Glaubens an Mawlānā wegen angeblicher Vielgötterei vor Gericht zerrten. Selbstverständlich verstummen die Denunzianten angesichts der Argumente des naiven aber aufrichtig gläubigen Konvertiten.[249]

Es sei jedoch betont, dass die Vorzüglichkeit dieser Figur auch und insbesondere an seine islamische Zugehörigkeit gebunden ist. So wird erklärt, dass er vor seiner Konversion zum Islam ein großer Schuft und Gauner gewesen sei und seinen hohen Status – der freilich nur innerhalb der Ordensgemeinschaft gegolten haben wird – der Gunst Mawlānās verdankte, der ihn

---

244 Vgl. ebd., 319 (434).
245 Vgl. ebd., S. 189 (186), siehe auch 319 (434).
246 Vgl. ebd., S. 189 (186); Aflākī (Yazıcı), Bd. 1, S. 274: „begū ke muḥammad-i mā ḫuḏā-tar, muḥammad-i mā ḫuḏā-tar, muḥammad-i mā ḫuḏā-tar“.
247 Vgl. Aflākī (O’Kane), S. 192 (190).
248 Vgl. ebd., 156 (139), 285 (358).
249 Vgl. ebd., S. 190 (187), 191 (188).

zum wahren Glauben führte und in die Geheimnisse der mystischen Erkenntnis einweihte.[250]

Die Gestalt des ‘Alā’ ad-Dīn Ṭaryānūs vermittelt einen guten Einblick in die Art und Weise, in der die Mawlawiyya ihre Missionsarbeit betrieb. Folgt man der Darstellung Aflākīs, dann handelte es sich bei Ṭaryānūs um einen Menschen, dessen Leben vor seinem Eintritt in die Ordensgemeinschaft in zweifacher Weise durch einen gesellschaftlich niederen Status geprägt war. Einerseits war er Christ, was ihn von vornherein zu einem Menschen zweiter Klasse machte. Andererseits befand er sich im Sklavenstand, wodurch seine Inferiorität gesteigert war. Der Bericht zeigt, wie eine Person mit minderem Status aus dem Zustand höchster Instabilität in den Rang eines geachteten Mitglieds einer mehr oder weniger geschlossenen Gemeinschaft mit starker Solidarität aufstieg, die durch das Charisma ihrer Führerfigur zudem über ein gewisses Maß an gesellschaftlichem Renommee verfügte. Diese Integration ging Hand in Hand mit einem Konversionsereignis, dessen Bedeutung zuerst nur symbolischer Art war, nachvollziehbar in dem aufoktroyierten Vollzug der rituellen Waschung und Beschneidung. Die eigentliche Islamisierung des Individuums fand sukzessive nach der Aufnahme in die Ordensgemeinschaft statt.

Für die Mawlawiyya stand nicht die simple Konvertierung von Christen im Vordergrund, sondern ihre Aufnahme in das Beziehungsgeflecht des Ordens. Die zentrale Absicht war die Stärkung der gesamtgesellschaftlichen Rolle der Gemeinschaft, was die Chancen der Einflussnahme und Ressourcengewinnung erhöhte. ‘Alā’ ad-Dīn Ṭaryānūs erfüllte in dieser Beziehung die bedeutende Funktion eines Multiplikators: Er wurde seitens des Meisters einer speziellen Ausbildung unterzogen, die ihn zu einem Instrument der gezielten Missionierung unter der nichtmuslimischen griechischsprachigen Bevölkerung machte. In diesem Sinne sind wohl auch die Figuren der beiden *Ikonenmaler* Kālūyān und ‘Ayn ad-Dawla zu interpretieren, die offensichtlich auch einen hohen Rang unter den Jüngern besetzten, denn zumindest Kālūyān wird von Aflākī als Gewährsmann angeführt.[251] Aufgrund

[250] Vgl. ebd., S. 319 (434).

[251] Vgl. ebd., S. 382 (540). Bei diesem Kālūyān-i Naqqāš handelt es sich offensichtlich um Kālūyān-i Qunawī, Architekt der Gök-Medrese in Sivas. Bezüglich der Konversion ‘Ayn ad-Dawlas wird allerdings eine zweite konkurrierende Episode angeführt, vgl. S. 292 (373).

ihrer (ehemaligen) Profession ist bei diesen beiden Personen davon auszugehen, dass sie unter den Mitgliedern ihrer Herkunftsgemeinschaft ein hohes Renommee genossen und sich in den Augen der Ordensleitung daher als Multiplikatoren besonders eigneten.[252] Zu bedenken ist aber auch, dass beide Männer in gewisser Weise öffentliche Personen waren und über die Grenzen der griechisch-christlichen Bevölkerung hinweg bekannt und geachtet waren.[253] Auch hier beweist sich folglich die pragmatische Grundhaltung der Mawlawiyya, die im Fall der Beziehung zu den turkmenischen Fürstentümern Westanatoliens sogar opportunistische Züge annehmen konnte.

III. 7. Die Bewertung von Christen vor ihrem ethnischen Hintergrund

Das Baṭṭālnāme führt eine Reihe von ungläubigen Königen und Herrschern auf, die sich mit ihren Heeren zur Unterstützung der Byzantiner vor Malatya einstellen. Die Herrscher Indiens Chinas und des Maġrib wurden bereits genannt. Der Qaysar Arāqīl ersucht allerdings auch um Unterstützung im *Frankenland*, bei den *Ās* und *Rūs* und den *Tscherkessen*. Ferner in *Ḫitāy, Ḫutan, Ṣamarqand, Transoxanien, Ṭalīqān, Istaḫr, Ḫaraǧna* (Charsianon), *Māzandarān, Ḫālūq, Garǧā, Sarhang(-abād) und in der Provinz Ǧamšīdiyya*.[254] Baṭṭāl Ġāzī sendet mitunter auch die Seelen eines Kriegers aus *Kaschmir* und eines anderen aus *Sīstān* in die Hölle.[255] Unter den großen Herren der Ungläubigen (ulu kāfir begleri) befinden sich auch der Zauberer Aqrīṭīs, die Fürsten Manǧāyīl-i *Maġrib*, Qārūn-i *Ṭālīqānī*, Sulaymān-i *Anṭāqī*, Isḥāq-i *Kūfī*, Ḫalūq-i *Tātārī*, Yalanmān-i *Türkī* und Naṣr-i *Ḥāmadānī*.[256] Analog hierzu finden sich auch auf muslimischer Seite Krieger

[252] Aflākī berichtet, dass der Ikonenmaler ʻAyn ad-Dawla eine Ausbildung in einem Kloster in Konstantinopel erhielt. Dort habe er schließlich eine besondere Ikone gestohlen und zu Mawlānā gebracht, der ihn jedoch von der Sinnlosigkeit der Verehrung von Bildern, und seien sie noch so fein und unvergleichlich gearbeitet, überzeugt. Der Hagiograph scheint hier recht vage Vorstellungen vom Mandylion verarbeitet zu haben, die unter der griechisch-christlichen Bevölkerung Konyas kursiert haben mögen. Vgl. ebd., S. 382 (540).

[253] Vgl. Eastmond, Art and Frontiers, ebd.

[254] Vgl. Baṭṭālnāme, S. 449 (185)/A162.

[255] Vgl. ebd., S. 471 (204)/A199, siehe auch S. 646, Anm. zu A 199.

[256] Vgl. ebd., S. 449 (186)/A163.

aus verschiedenen Regionen, genannt werden z.B.: *Ḥiǧāz, Yemen, Ṭā'if, Türkistān, Čīn und Māčīn, Bulġār, Gürǧistān, 'Irāq, Iṣfahān, Heri*(?), *Ṭūs, Ḥadd-i Qirwān, Ḫurāsān* und *Diyār Bakr*, *Ṣamarqand*(!), *Šīrwān, Gīlān, Hind*(!) und *Gurgān*.[257] Dies ist jedoch nicht mehr als eine summarische Aneinanderreihung geographischer Bezeichnungen und Namen, die die Vorstellung einer Einteilung der gesamten Welt in die beiden statischen Lager der Muslime und der Ungläubigen stützen und den Kampf der Muslime resp. Sayyid Baṭṭāl Ġāzīs für den Glauben als einen Kampf der Welten erscheinen lassen.

Auffällig ist, dass sich im gesamten Text kein ausdrücklicher Verweis auf die Gruppe der Armenier findet. Allein der im Dienst des Kaisers stehende Fürst und Burgherr Sunbāṭ kann aufgrund seines Namens als Armenier identifiziert werden.[258] Doch scheinen die Armenier für die Bearbeiter und Rezipienten des Textes als eine eigens zu identifizierende Gruppe keine Rolle gespielt zu haben. Anders verhält es sich dagegen mit der Gruppe der Franken, die im Baṭṭālnāme einen prominenten Platz unter den Ungläubigen einnehmen und neben den Byzantinern (*Rūmī*) die am häufigsten genannte geschlossene Gruppe unter den Feinden bilden.[259]

Die Besonderheiten der Franken sind ihre immense körperliche Stärke und ihre überaus feste Treue gegenüber dem Unglauben. Mit diesen Eigenschaften sind sie die wichtigste Stütze des Kaisers und somit des „Reichs des Messias". Sie zu besiegen gelingt zumeist nur dem Helden Baṭṭāl Ġāzī, wobei auch er sich überdurchschnittlich anstrengen muss. Dies gilt z.B. im Fall des Frankenkönigs Serǧāyīl, der ob seiner eindrucksvollen Gestalt bei den Muslimen Erstaunen hervorruft[260] und als äußerst glaubensfester Christ den Konvertiten Aḥmad Ṭurrān beschwört, wieder zum Christenglauben zurückzukehren. Auch gegen den *„fränkischen Goliath"* (Ǧālūt-i Firenk) können siebenundvierzig der namhaftesten muslimischen Krieger nichts ausrichten.[261] Ein weiteres Beispiel ist der fränkische Krieger Rūsīn, der sich ebenfalls als überaus stark und unüberwindbar erweist und erst nach hohen

[257] Vgl. ebd., S. 449 (185)/A162, 470 (203)/A197.
[258] Vgl. hierzu aber auch Wilferd Madelung, Sunbādh, EI², Bd. 9, S. 874f.
[259] Vgl. ebd., S. 383 (131)/A52, 401 (145)/A80, 449 (185)/A162, 466 (199)/191, 513 (243)/A274, 531 (260)/A310, 534 (263)/A314, 538 (266)/A321, 592 (318)/A429.
[260] „sunnīler bunuñ gibi qadd u qāmet ki gördiler ḫayrān oldılar", ebd., S. 384 (131)/A52.
[261] Vgl. ebd., S. 532 (260)/A310.

muslimischen Verlusten von Baṭṭāl entzwei gehauen wird.[262] Der Franke Falaqrāṭ ist im offenen Kampf sogar stärker als Baṭṭāl und kann von diesem nur mit einer List besiegt werden.[263]

Zwar sind auch die Franken Säufer und wie alle Ungläubigen Prahler.[264] Im Gegensatz zu den Griechen (Rūmī) können sie ihrem Unglauben jedoch durch ihre überdurchschnittliche körperliche Potenz einige Geltung verschaffen, zumindest bis sie Baṭṭāl Ġāzī begegnen. Dann allerdings sind auch sie der Lächerlichkeit preisgegeben, etwa wenn sie vom Helden (und einigen wenigen Getreuen) im Dunkeln überrumpelt werden und sich in ihrer Angst gegenseitig töten.[265]

Die Zuschreibung von Stereotypen zu Vertretern bestimmter (*christlicher*) Ethnien findet sich bei Ibn Bībī nur vereinzelt. Griechen kommen als byzantinische (*rūmī*) Herrscher und Fürsten und als Angehörige der seldschukischen Nomenklatur vor. Im Fall der Byzantiner lässt sich zumeist keine ablehnende Haltung erkennen. Deutlich wird dies bereits an der Person des Basileus (Alexios III.)[266], der ersten griechisch-christlichen Gestalt, die im Text vorkommt. Der Kaiser erscheint in einem sehr ehrenhaften Licht. Er beherrscht die Normen des herrscherlichen Umgangs in vollendeter Form und erweist dem flüchtigen seldschukischen Sultan alle notwendigen Ehrerbietungen.[267] Dasselbe gilt auch für den Laskaris (*Laškarī*)[268]. Obwohl Ġiyāṯ ad-Dīn I. dessen Land unrechtmäßig mit Krieg überzog, zeigte er sich über den Tod des Sultans bestürzt, „begann zu weinen und zu klagen“ und ließ dem Franken, der ihn tötete, „bei lebendigem Leibe die Haut abzie-

---

262 Vgl. ebd., S. 466 (199)/191, hier als fränkischer Krieger bezeichnet, 469 (201)/A195, hier Rūsīn-i Bulġar genannt.

263 Zu dieser Figur vgl. Kap. II.3., Anm. 42 und 203.

264 Vgl. Baṭṭālnāme, 351 (108)/A9, 402 (145)/A82–83, 467 (199)/A193.

265 Vgl. ebd. S. 401 (145)/A81f. Hier besiegt Baṭṭāl mit 100 Gefolgsleuten mittels einer List eine 10.000 Mann zählende Frankenmeute. Solche Vorstellungen finden sich in der gleichen stereotypen Form auch in den frühosmanischen Chroniken. Vgl. z.B. Anonymus (Giese), Bd. 2, S. 26f., 33.

266 An dessen Hof der flüchtige Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāw I. den Kampf mit dem Franken ausfocht.

267 Vgl. hierzu auch Ibn Bībī (Duda), S. 58.

268 Theodor I. Laskaris (1204–1222), erster Herrscher des Kaiserreichs Nikäa.

hen“[269]. Der Leiche des Toten erwies er dagegen alle denkbaren Ehren. Auch wird unterstrichen, dass diese „feindselige Haltung“ zwischen Rhomäern und Seldschuken des Laskaris’ „Zustimmung nicht gefunden hatte“[270], womit die Aggression eindeutig der seldschukischen Seite zugeschrieben wird. Dass der Sultan als Glaubenszeuge bezeichnet wird, ist als konventionelle Notwendigkeit zu bewerten, da er ja schließlich im Kampf gegen Ungläubige fiel.[271] Als ebenso konventionell ist das Sprichwort *„die Römer machen Kriegszüge, wenn sie nicht selbst mit Krieg überzogen werden“*[272] zu bewerten, das anlässlich der seldschukischen Kampagnen gegen die Festung Kalonoros und nach der Krim angeführt wird. Hier ist durchaus ein Gegensatz in der Wahrnehmung und Deutung Ibn Bībīs gegenüber der von Aqsarā’ī und vom Baṭṭālnāme vermittelten Vorstellung zu erkennen. Nach der Darstellung dieser beiden Quellen befinden sich die Muslime schließlich stets in der Defensive, während die aggressive Initiative (zumindest im Prinzip) vom christlichen bzw. ungläubigen Gegner ausgeht.[273]

In diesem Zusammenhang sei auch auf Ibn Bībīs Urteil über ‘Izz ad-Dīn Kaykāwūs II. verwiesen, der sich an den Hof Michaels VIII. Palaiologos flüchtete. Der Chronist berichtet auch in diesem Fall, dass dem Sultan dort „außergewöhnliche Ehrenbezeigungen“ erwiesen worden seien und er „den ganzen Tag in Wohlleben dahin“ gelebt habe.[274] Die (anschließende) Gefangensetzung des Seldschuken wird aber nicht mit sicherheitspolitischen Absichten des Kaisers erklärt[275], sondern mit dem Verrat ‘Izz ad-Dīn Kaykāwūs’ II. Dieser habe, gemäß der Einflüsterungen seiner Gefolgsleute – *„deren verrottetes Gehirn die Ruhe nicht aushielt“*[276] – nach dem byzantinischen

269 Vgl. ebd., S. 49f.

270 Ebd., S. 57.

271 Dies ist mit dem Fall des Faḫr ad-Dīn Qazwīnī zu vergleichen, den Aqsarā’ī trotz seiner harschen Kritik ebenfalls als Märtyrer bezeichnet, da er auf Betreiben des jüdischen Wesirs Sa‘d ad-Dawla hingerichtet wurde. Vgl. Kap. II.2.1., S. 148.

272 Ibn Bībī (Duda), S. 131.

273 Aqsarā’ī berichtet hierzu lediglich, dass Ġiyāṯ ad-Dīn Soldaten gesammelt und zum Krieg gegen den „Fāsīlyūs Laškarī“ ausgezogen und von den Ungläubigen bei Lāḏīq zum Märtyrer gemacht worden sei. Vgl. Aqsarā’ī, S. 32.

274 Ibn Bībī (Duda), S. 283f.

275 Vgl. hierzu Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 279; Ders. Kaykā’ūs, EI², Bd. 4, S. 813–815, hier 814; Spuler, Mongolen in Iran, S. 49; Ders., Die Goldene Horde, S. 47f.

276 Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 284.

Thron geschielt. Der Kaiser habe seinen Gast erst gefangen setzen lassen, als ihm dieser (verräterische und undankbare) Plan bekannt wurde, er handelte somit folgerichtig. Aqsarā'ī dagegen wertet die Absicht des Seldschuken als gerecht und angebracht, die allein durch die Vorsehung durchkreuzt worden sei.[277]

Eine Ausnahme vom verhältnismäßig positiven Bild der Byzantiner bilden die Komnenen von Trapezunt bzw. der „Tekvūr von Ğānīt"[278]. Dieser taucht bei Ibn Bībī stets als Aggressor auf und erfährt daher auch eine durchweg negative Bewertung.[279] So wird Alexios I. Komnenos (1204–1222) schlichtweg als „Wicht"[280] bezeichnet. Grund hierfür ist sein „außerordentliche[s] Verbrechen, in die Lande des Pādišāh einzufallen und daselbst Verheerungen anzustellen."[281] Doch gesteht Ibn Bībī auch diesem nach seiner Niederlage eine „standesgemäße Behandlung"[282] zu.

Schließlich sei im Kontext der Wahrnehmung von Griechen noch auf die Bewertung der seldschukisch-muslimischen Emire *Ğalāl ad-Dīn Qaraṭāy*[283], *Amīn ad-Dīn Mīkā'īl*[284] und *Šams ad-Dīn Ḫāṣṣ Oġuz*[285] hingewiesen. In allen drei Fällen wird darauf hingewiesen, dass sie ursprünglich *nur Sklaven griechischer Herkunft* waren. Im Vordergrund steht hierbei allerdings nicht die Betonung der ethnischen Herkunft dieser zweifellos hochgeachteten Persönlichkeiten, sondern der Verweis auf ihren ehemaligen Sklavenstand, aus dem sie dank ihrer vorzüglichen Eigenschaften zu den höchsten Ämtern aufgestiegen seien.

Im Vergleich zu den Griechen erfahren die Armenier in den seltenen Fällen ihrer Thematisierung eine schlechte Beurteilung. Doch muss betont werden, dass es sich hierbei weniger um Armenier unter seldschukischer Herr-

---

277 „al-ḥaqq tadbīr-i ṣā'ib bud, ammā čūn taqdīr-i ilāhī bā tadbīr-i insān muṭābiq nabūd wa muwāfiq nayaftād", Aqsarā'ī, S. 75.
278 Vgl. Ibn Bībī (Duda), z.B. S. 64.
279 Vgl. auch ebd., S. 286.
280 Ebd., S. 65; *„maḫḏūl"*, Ibn Bībī (Houtsma), S. 55.
281 Ebd.
282 Vgl. ebd., S. 65ff.
283 Vgl. ebd., S. 257f.
284 Vgl. ebd., S. 345, Anm. 436.
285 Vgl. ebd., S. 245.

schaft[286], als vielmehr um das Königreich Kleinarmenien und dessen Fürst bzw. König handelt, der im Text als Līfon oder „Tekvūr von Sīs“ auftritt.[287] Ausschlaggebend für dessen schlechtes Image ist nicht sein Unglaube oder seine Bestechlichkeit[288], sondern seine Tributverweigerung.[289] Die notwendige seldschukische *Strafexpedition*[290] (1216) wird denn auch nicht als Glaubenskrieg tituliert, sondern dient lediglich zur „Züchtigung dieses Unverschämten“[291], der zudem als ängstlich und machtlos lächerlich gemacht wird.[292]

Besondere Schuld laden die Armenier auch im Anschluss der Anatolien-Expedition Bāyḫūs auf sich, als sie die Mutter Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāws II., die in Kleinarmenien Zuflucht gesucht hatte, den Mongolen auslieferten. Vor dem Hintergrund dieses Verrats erklärt sich denn auch die spätere Diffamierung der Armenier als „räudige Hunde“[293]. In einem ähnlichen Zusammenhang scheint auch die Diskussion um den Igdīšbašı[294] von Kayseri, Ḥusām b. Ḫāžük[295] zu stehen, der seinem Namen nach armenischer Herkunft war.[296] Er wird genannt, weil er Bāyḫū die Schwächen der Stadtverteidigung verriet und so zu ihrer Eroberung beitrug.[297] Auffällig ist, dass er ausdrücklich mit seinem Vatersnamen vorgestellt wird (pisar-i Ḫāžük)[298]. Dabei hätte allein seine Amtsbezeichnung schon gereicht. Es scheint, dass hiermit auf den Verrat des gebürtigen Armeniers hingewiesen werden sollte, was darauf schließen lässt, dass das Image der Armenier bei Hofe ein denkbar schlechtes war.

---

286 Vgl. hierzu auch Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 211f.

287 Hier für Leon II., als König von Kleinarmenien Leon I. (1196–1219).

288 Vgl. Ibn Bībī /Duda), S. 53f.,

289 Vgl. ebd., z.B. S. 70, 239.

290 So wird die Ausweitung des seldschukischen Herrschaftsgebiets unter ‘Izz ad-Dīn Kaykāwūs I. auf Kosten Kleinarmeniens gedeutet!

291 Ebd., S. 70; *„gušmāl-i īn bī-’adab“*, Ibn Bībī (Houtsma), S. 60, Hervorhebung von mir.

292 Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 72.

293 Vgl. ebd., S. 238; *„sag-i garg“*, Ibn Bībī (Houtsma), S. 250. Vgl. hierzu aber auch Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 270f.

294 Zu den Igdīš als Angehörige der städtischen Nomenklatur vgl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, passim; Faruk Sümer, Iğdiş, DİA, Bd. 21, S. 524–525.

295 Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 230.

296 Vgl. hierzu Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 123.

297 Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 230f.

298 Vgl. Ibn Bībī (Houtsma), S. 242.

Eindeutige ethnische Stereotypisierungen finden sich im Werk Ibn Bībīs bezüglich der Franken. Hier handelt es sich um den seltenen Fall, dass sein Werk Ähnlichkeiten zum Baṭṭālnāme aufweist. Im umfangreichen Katalog von Zuschreibungen nimmt der Verweis auf die kriegerischen Eigenschaften und Vorzüge der Franken den prominentesten Platz ein. Über den fränkischen Ritter, mit dem Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāw I. in Konstantinopel kämpft, heißt es, dass er „durch Männlichkeit und Tapferkeit" bekannt und „durch Mut und Kühnheit" berühmt war und dass er „ganz allein gegen tausend Krieger losging und kämpfte."[299] Diese Darstellung dient nicht allein der Überhöhung des Sultans, der diesen schrecklichen Krieger schließlich zur Strecke bringt, sondern gibt ein gängiges stereotypes Bild vom Franken wieder, das sich bei Ibn Bībī an mehreren Stellen wiederholt. Dies gilt ebenso für einige ausdrücklich negative Eigenschaften. Das Verhalten der Franken ist ungebührlich, sie sind anmaßend und leicht reizbar.[300] Des Weiteren werden sie als sittenlos[301], wortbrüchig[302], heimtückisch[303] und brutal[304] charakterisiert. Dies gilt etwa für die Franken Antalyas[305], die einigen ägyptischen Kaufleuten ihre Waren raubten und ihnen zum Spott rieten, sich doch beim Seldschukensultan, der „für den Glauben kämpfe"[306] zu beschweren.[307] Zu diesen gesellen sich die Franken von ʻAlāʾīya (Kalonoros), die schlichtweg als „Heer der Finsternis"[308] bezeichnet werden. Die von den Franken beherrschten Gewässer zwischen Zypern und Kleinasien sind denn auch „jene

299 Ibn Bībī (Duda), S. 27f.
300 Vgl. ebd., S. 27–30.
301 Vgl. ebd., S. 190.
302 Ebd., S. 61.
303 Ebd., S. 62.
304 Ebd.
305 Zur beschriebenen Zeit befand sich die Stadt im Besitz des Toskaners Aldobrandino und erhielt den Beistand der Franken auf Zypern. Vgl. hierzu Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 119f.
306 Ibn Bībī (Duda), S. 44.
307 Aus demselben Grund findet auch der seldschukische Zug gegen Suġdāq statt. Vgl. hierzu die von den jeweils geschädigten Kaufleuten vorgebrachten Beschwerden, ebd. und S. 130f.
308 Ebd., S. 107.

blutdürstigen Gewässer“[309] und ihre Schiffe das „Brennholz der Hölle“[310]. Folglich fahren sterbende Franken stets in die Hölle oder ihr Stöhnen reicht „bis zu den Inwohnern der tiefsten Hölle“[311].

Dies ist die Haltung gegenüber feindlichen Franken. Anders fällt die Bewertung aus, wenn es um fränkische Söldner in seldschukischen Diensten geht. Zwar sind sie auch in diesen Fällen „unerbittlicher […] und rücksichtsloser als der plötzliche Tod, […] stark[,] rachedurstig [und] standhaft“[312]. Doch nun stehen diese Eigenschaften im Dienst des Sultans, und sind daher positiv konnotiert. Besonderes Lob erfährt z.B. *Istankōs*, der Anführer des fränkischen Korps, der im Kampf gegen die Truppen des Bāyḫū gar „Heldentaten“ vollbringt[313]. Dies korrespondiert mit der Vorstellung von den Franken als den besten Kriegern. So will der dreiste Nizām ad-Dīn Suḥrāb ausdrücklich allein mit 1.000 Franken die Mongolen zurückschlagen und nicht etwa allgemein mit dem Palast- oder Gardekorps.[314] Auch bei der Niederschlagung des Bābā'ī-Aufstands sind die Franken die entscheidende Größe. Sie stehen in vorderster Reihe und „Schwert und Pfeil waren [aufgrund ihrer schweren Panzerung] ohne Einwirkung auf sie“[315].

Stereotypisierungen von Christen anhand ihrer ethnischen Herkunft finden sich weder bei Aqsarā'ī noch bei Aflākī. Zwar tauchen bei letzterem immer wieder Griechen, Franken und in zwei Fällen auch Armenier auf, doch handelt es sich hierbei stets um die genretypische Darstellung von Konversionserfolgen. Konkrete Aussagen über die Vertreter dieser jeweiligen Gruppen sind der Hagiographiensammlung nicht zu entnehmen. Die positiven Haltungen Aflākīs sind stets vor dem oben diskutierten Hintergrund der Ordenspropaganda zu bewerten. Das Motiv des Franken dient hierbei dazu, die gesamte Welt auch über die Grenzen des islamischen Kulturraums hinaus, zu Mawlānās Wirkungsbereich zu erklären. Zudem bietet sich das *Frankensujet* als hervorragender Hintergrund für diverse Mirakelberichte

309 Ebd., S. 106.
310 Ebd., S. 62.
311 Ebd., S. 30.
312 Ebd., S. 97.
313 Vgl. ebd., S. 223; *„dilāwarīhā mī-namūd“*, Ibn Bībī (Houtsma), S. 234.
314 Vgl. Ibn Bībī (Duda), S. 226f.
315 Ebd., S. 219.

geradezu an. Beispielhaft ist hier die wundersame Errettung eines Jünglings aus der Hand fränkischer Piraten. Hier leistet Mawlānā ein Raumwunder und bewirkt die Heilung des kranken fränkischen Hauptmanns.[316] Die Folge des Wunders ist nicht nur die Freilassung des Jünglings, sondern auch die Verwandlung von unzähligen Franken zu „Liebenden“[317], d.h. zu Anhängern Mawlānās. Ähnliche topische Muster zeigen sich auch im Fall von Griechen oder Armeniern. Auch hier stehen Konversionserfolge der Meister, vor allem Mawlānās im Vordergrund, wodurch die *Ungläubigen*[318] zum wahren Glauben, d.h. zum Islam nach mawlawitischer Prägung bekehrt werden.

III.8. Das Bild des Türken

Die Muslime werden in allen Quellen zumeist als eine homogene Gruppe dargestellt, aus denen eine ethnische Gruppe hervorsticht, die Türken.

Im Gegensatz zu den Werken Ibn Bībīs, Aqsarā’īs und Aflākīs werden im Baṭṭālnāme so gut wie keine Türken aufgezeigt bzw. es wird keine geschlossene ethnische oder soziale Gruppe als türkisch identifiziert. Hier kann allein auf die drei Figuren des (Manṣūr) Yuḥannā b. Afšīn, des Ḫalūq-ı Tātārī und des Yalanmān-i Türki verwiesen werden. Zwar gehören sie zwei verschiedenen Fraktionen an, der erste ist Muslim und Helfer des Helden, die anderen beiden sind Ungläubige (bzw. Abtrünnige) und somit Gegner des Helden. Sie haben jedoch die Gemeinsamkeit, nicht zum Eigenen zu gehören.[319] Dies ist die einzige Aussage des Baṭṭālnāme zu dieser Fragestellung.

Anders sieht es dagegen mit den beiden historiographischen Texten und der Hagiographiensammlung aus. Hier spielen Türken eine prominente Rolle und sind das häufige Objekt von Bewertung.

Ibn Bībī und Aqsarā’ī meinen, wenn sie von Türken sprechen, einerseits die Turkmenenstämme in den Unräumen des Seldschukenstaates, d.h. in den jeweiligen Weidegebieten fernab der städtisch-hochislamisch-persophonen Kultur, und andererseits die turkmenischen Fürstentümer, die sich im ausgehenden 13. Jahrhundert in den Grenzmarken in Westanatolien eta-

316 Zu solchen Raum- und Heilungswundern vgl. Gramlich, Wunder der Freunde Gottes, S. 302–315.

317 „firangān-i nā dīde muḥibb wa ‘āšiq šudand“, Aflākī (Yazıcı), Bd. 1, S. 132.

318 Vgl. Aflākī (Yazıcı), z.B. Bd. 1, S. 296, hier „gabr-i rūmī“.

319 Vgl. hierzu auch die Diskussion in Kap. II.3., S. 280–284.

blierten. Diese Gebiete befanden sich jenseits des Horizonts des hochislamisch-persophon sozialisierten Städters im seldschukischen Anatolien. Beide Chronisten sprechen hier pauschal von den ūğ. Sie vermitteln hiermit allerdings weniger das Bild einer geographischen Peripherie, sondern vielmehr das einer Gegenwelt, aus der dem Eigenen zumeist Gefahren entstehen.

Anders als Ibn Bībī und Aqsarā'ī ist der Begriff des Türken bei Aflākī indes nicht allein auf die halbsesshaften und nomadischen Turkmenenstämme und die Herrschaften im Westen beschränkt, sondern bezieht auch die turkophone Bevölkerung der Städte und Dörfer und türkische Gelehrte ein. Gemein ist allerdings allen Quellen, dass Türken – mit nur sehr wenigen Ausnahmen[320] – Fremde sind und dem Eigenen, im Falle Ibn Bībīs und Aqsarā'īs sind das die Muslime, gegenüberstehen. Dabei stimmen Ibn Bībī und Aqsarā'ī in ihrer Bewertung der „Türken" in hohem Masse überein und benützen hierfür häufig die gleichen oder ähnliche Stereotype.

Nach Ibn Bībī sind die natürlichen Anlagen und der Charakter der Türken von der „Undankbarkeit und der Gegnerschaft gegenüber dem Hause des Qılığ Arslān", d.h. der Dynastie der Rumseldschuken, geprägt.[321] Und selbst wenn es botmäßige unter ihnen gibt, so können doch auch diese ihre Herkunft nicht verleugnen, denn getreu dem arabischen Sprichwort „Das gewohnte Handwerk vergisst man nicht" gehen sie ihrer Hauptbeschäftigung, d.h. der Wegelagerei nach.[322] Deshalb fordert Ibn Bībī klar, dass die Turkmenen früh bekämpft werden müssen, bevor aus den jungen Schlangen Drachen werden[323], und wird hierfür sicherlich auch jede Menge Zustimmung

[320] Vgl. Aqsarā'ī, S. 294. Aqsarā'ī bezeichnet hier zu Ende seines Werks den īlḫānischen Gouverneur Abišġā (Noyan) als den „Regenten des Landes der Türken und Perser" (ḫākim-i mamlakat-i turk u tāğīk). Türken werden hiermit zum ersten Mal zu legitimen Mitgliedern der rūmischen Bevölkerung erklärt. Auf S. 304 bezeichnet er einen gewissen Memreš als „einen der geachteten Türken". Ursache hierfür ist wohl die Feindschaft, die nach Aqsarā'ī zwischen diesem Türken und den Karamanen bestand. Die Ausnahmen bei Aflākī beziehen sich auf Türken, die sich Bahā'-i Walad, Mawlānā oder seinen Nachkommen unterwerfen. Der prominenteste positive Türke ist Ṣalāḥ ad-Dīn Zarkūb. Für weitere Beispiele vgl. Aflākī (O'Kane), 30 (36), 210 (221).

[321] Ibn Bībī (Duda), S. 308.

[322] Ebd., S. 309.

[323] Ebd., hier bezogen auf die Karamanen.

bei seinem Publikum gefunden haben. Auch kleine Hinweise an die militärischen Führer platziert er gekonnt zwischen den Zeilen. Emire, die auf die ihnen nominell untergebenen Turkmenenstämme vertrauen oder deren Führern gar hohe Posten verleihen, gelten ihm als Dummköpfe.[324] Sind doch die Führer wie auch das Volk der Türken allesamt töricht[325] und haben sich im Übrigen (im Krieg) noch nie bewährt.[326] Ibn Bībī legt auch Wert auf die Tatsache, dass die Türken Unwissende und Elende seien.[327] Immer wieder zettele dieses freche Volk[328] Aufstände an, wobei ihr „dummdreistes Selbstbewusstsein […] zum allgemeinen Schrecken" werde.[329] Dann suchen sie wie Ameisen und Heuschrecken[330] die Gebiete des Islam und die Gottesknechte heim.[331] Aber auch Genugtuung wird seinem Publikum zuteil. Insbesondere bei der Darstellung der Niederschlagung des Bābā'-ī-Aufstands, auf dessen wahre Gründe[332] er an keiner Stelle eingeht. Ibn Bībī berichtet, dass man gegenüber den „Verworfenen"[333] und ihren religiösen Führern erbarmungslos das Schwert wüten ließ: „Weder für alt noch für jung gewährte man Schonung und Milde. […] Außer zwei- bis dreijährigen Kindern hatte man niemanden am Leben gelassen."[334] Schließlich sei noch erwähnt, dass auch die Ärmlichkeit der Turkmenen von Ibn Bībī als Argument verwendet wird, wenn er sie etwa als „mit schwarzen Kilim[s] versehene […], čaryqbeschuhte […] Türkmenen"[335] verunglimpft.

---

324 Ebd.
325 Ebd., S. 217.
326 Ebd., S. 314 und Anm. 445, hier vor allem bezogen auf die Germiyān.
327 Vgl. ebd., S. 217, 317.
328 Ebd., S. 218.
329 Ebd., S. 217.
330 Vgl. ebd., S. 218, 312, 225 (hier für die Mongolen).
331 Ebd., S. 309.
332 Vgl. ebd., S. 216–220; vgl. hierzu die Monographie von A. Y. Ocak, Babaîler İsyanı. Alevîliğin Tarihsel Altyapısı yahut Anadolu'da Islām-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü, 3. Aufl. Istanbul 2000.
333 Ebd., S. 219.
334 Ebd., S. 220.
335 Vgl. ebd., S. 311 bzw. Anm. 433. Ähnliches findet sich auch bei Apz, der die karamanischen Pflichttruppen, hier vom Stamm der Turgutlu, als „lauter Pferdediebe […] mit hölzernen Sätteln, zerrissenen Pelzen und zusammengeflickten Leibbinden, mit Kapuzenturbanen, Steigbügeln aus Riemen und Schwertgehängen aus Stricken" lächerlich macht.

Weit mehr noch als Ibn Bībī erkennt Aqsarā'ī in den Türken Außenstehende. Und zwar nicht nur im Sinne städtischer Kultur, sondern im Sinne der menschlichen Gesellschaft allgemein. So stehen sie grundsätzlich auch den Muslimen gegenüber. Das Beste, was er über sie sagen kann ist, dass sie furchtlos (bī-bāk)[336] und standhaft wie der Elburz sind.[337] Auf der anderen Seite vergleicht er ihren Mut jedoch auch mit dem von Wölfen und Hunden, was wiederum bedeutet, dass sie feige sind im Angesicht eines ebenbürtigen Gegners.[338] Ansonsten bezeichnet auch er sie als notorisch aufsässige[339] Unruhestifter[340] oder gar als „Teufel in Menschengestalt" und „herkunftslose Dämonen"[341], als „seelenlose Götzen(diener)"[342] oder „liederliche Kreaturen"[343]. So befinden sich die „aggressiven und aufsässigen"[344] bzw. „blutvergiessenden Türken"[345] denn auch stets „außerhalb der Strasse der guten Taten"[346]. Sie sind brutale[347] Wegelagerer[348] und Räuber[349], deren Diebesgut mit dem Blut der Muslime befleckt ist.[350] Daher sind gegen sie auch alle Mittel, einschließlich des Eidbruchs, erlaubt.[351] Folglich ist der Sieg über die

---

Apz zitiert den osmanischen Sultan Murād I., wonach sich dieses Gesindel lediglich dazu eignete, die osmanischen Krieger zu belustigen.", Vgl. Apz (Kreutel), S. 189.

336 Vgl. Aqsarā'ī, S. 42, 111, 112, 171.

337 Vgl. ebd., S. 177.

338 Vgl. ebd., S. 310. Er bezieht sich hier auf das Regiment des Timurtāš in Anatolien. Vgl. hierzu aber auch Hellmut Ritter, Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn 'Aṭṭār, Leiden 1955 (Nachdruck Leiden 1978), S. 185.

339 So werden die ūğ pauschal als Gebiete der Aufsässigen bezeichnet, vgl. Aqsarā'ī, z.B. S. 203f., 271.

340 Vgl. ebd., S. 72, 110, 131, 133, 203f., 271, 310.

341 Vgl. ebd., S. 101, 123, 130f., 177. Vgl. hierzu auch Ali Sevim, Cimri olayı hakkında birkaç not, Belleten 25 (1961), S. 63–74.

342 Vgl. Aqsarā'ī, S. 173.

343 Vgl. ebd.

344 Vgl. ebd., z.B. S. 71, 97, 112.

345 Vgl. ebd., S. 97, 175.

346 Vgl. ebd., S. 173

347 Vgl. ebd., S. 71, 97, 112.

348 Vgl. ebd., S. 34, 172

349 Vgl. ebd., S. 254.

350 Vgl. ebd., S. 255.

351 Vgl. ebd., S. 254f. Hier sind Imame und Šayḫe bereit, die entsprechende Sündenlast auf sich zu nehmen. Vgl. hierzu Kap. II.2.2., S. 211f.

Türken auch ein Gunstbeweis Gottes.[352] Wie bei Ibn Bībī diskreditieren sich politische Führungsgestalten u.a. dadurch, dass sie sich auf die Türkenstämme stützen oder ihnen gegenüber allzu willfährig sind. Dies gilt z.B. für Mu'īn ad-Dīn Muḥammad, von dem Aqsarā'ī berichtet, er habe in Gangra (Çankırı) die „Muslime" geschröpft und das Geld den „Türken" jener Gegend gegeben.[353] Dies ist umso verwerflicher, als es gerade sein Vater, der Parwāna Mu'īn ad-Dīn Sulaymān, war, der die Türken in Schach hielt. Nach dessen Tod seien diese aber wie der Dämon aus der Flasche hervorgekommen.[354]

Als unberaten offenbart sich auch Bāltū, der sich nach der Niederschlagung seines Aufstands zu den Turkmenen der Westmark (hier Ġurġurūm) flüchtet und sich damit erst recht dem Verderben ausliefert.[355] In diesem Sinne ist denn auch die positive Bewertung zu verstehen, die Aqsarā'ī trotz seiner vehementen Ablehnung der mongolischen Fremdherrschaft einigen nichtmuslimischen, mongolischen Heerführern und Īlḫānen zu Teil werden lässt. Beispielhaft ist hier die Gestalt des Īlḫān (und Buddhisten) Abāqā, dem Aqsarā'ī ein Höchstmaß an Gerechtigkeit bescheinigt![356] Dies ist umso erstaunlicher, als der Zug des Mamlukensultans Baybars (1277) in dessen Regierungszeit fiel und der Īlḫān für die teilweise Parteinahme seldschukischer Emire schreckliche Rache an den Muslimen Kleinasiens verübte.[357] Letzteres wird von Aqsarā'ī jedoch verschwiegen, der sich ansonsten lang und breit über die Leiden der Muslime (in Rūm) zu seiner Zeit auslässt. Ausschlaggebend für das positive Urteil über Abāqā ist demnach die Tatsache, dass der anti-īlḫānische Aufstand von 1277 die turkmenischen Fürstentümer, allen voran die Karamanen stärkte, die Aqsarā'ī zweifellos am verhasstesten waren. Der Verfasser argumentierte hier demnach nach dem Motto „der Feind des Feindes ist Freund".

---

352 Etwa, indem das Heer Goliaths durch die Krieger Sauls geschlagen wird. Vgl. Aqsarā'ī, S. 176–179.

353 Vgl. ebd., S. 218.

354 Vgl. ebd., S. 118. Im Anschluss hieran führt auch Aqsarā'ī das Gedicht Šamsuddīn Ǧuwaynīs an, das er anlässlich des Todes Mu'īn ad-Dīn Sulaymāns verfasste. Vgl. hierzu Kap. II.2.1., S. 197f.

355 Vgl. Aqsarā'ī, S. 204.

356 Vgl. hierzu die verhältnismäßig umfangreiche Eulogie, ebd., S. 78f.

357 Vgl. Spuler, Mongolen in Iran, S. 66. Der Verfasser der Baybars-Chronik Abū'l-Fidā spricht von 200.000–500.000 Toten. Vgl. Aqsarā'ī, S. 116, Anm. 2.

Ähnliche, aber auch andere Muster liefert Aflākī, wobei auch bei ihm Türken nahezu ausnahmslos als defektive Wesen oder zumindest defizitär dargestellt werden. Auch hier ist der Begriff Türke zumeist negativ geladen und wird oft nur benützt, um auf ungünstige oder schlechte Eigenschaften hinzuweisen oder die diskutierte Person oder Gruppe in einem entsprechenden Licht erscheinen zu lassen. Die Mongolen werden z.B. nur dann als Türken bezeichnet, wenn sie als Aggressoren auftreten.[358] So erscheint Mawlānā dem Kayġātū während seiner Belagerung Konyas im Traum und bezeichnet ihn als „ungebildeten Türken", der sich rasch entfernen solle, falls ihm sein Leben lieb sei. Selbstverständlich bricht Kayġātū die Belagerung ab, wodurch Mawlānā die Stadt mal wieder gerettet hat.[359] Die turkmenischen Fürsten Westanatoliens, zu denen der Orden Kontakt aufbaute, werden wiederum nur dann als Türken bezeichnet, wenn sie sich Verfehlungen zu Schulden kommen lassen. So etwa der Germiyānide Ya'qūb I., der sich in Anwesenheit Amīr 'Ārifs ungebührlich verhielt und deshalb als Türke gebrandmarkt wird. Er sei eben „ein Türke ohne Sinn für Feierlichkeiten" gewesen, der „keine Ahnung von den Verhältnissen der Gottesfreunde" hatte.[360] In den Fällen dagegen, in denen turkmenische Emire und Bege den Meistern in der gebotenen Demut entgegentreten, werden sie mit honorigen Titeln wie „teurer Gefolgsmann", „König der Emire" und „Sultan der Glaubenskämpfer" (!) bedacht, ohne dass dabei auch ihre türkische Identität thematisiert wird.[361]

Aflākīs Türkenbegriff ist im Gegensatz zu Ibn Bībī und Aqsarā'ī allerdings nicht auf Nomaden bzw. die Turkmenenstämme der ūğ begrenzt. Vielmehr bieten auch sesshafte Türken mit dörflichem und städtischem Hintergrund Anlass zur Selbstvergewisserung der Ordensangehörigen. So

---

358 Vgl. hierzu auch Emel Esin, Descriptions of Turks and "Tatars" (Mongols) of the Thirteenth Century, in some Anatolian Sources, in: Klaus Sagaster und Michael Weiers (Hrsg.), Documenta Barbarorum. Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag, (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica; 18), Wiesbaden 1983, S. 81–87, hier S. 83.

359 Vgl. Aflākī (O'Kane), S. 229 (257). Diese Episode bezieht sich auf den Anatolienfeldzug Kayġātūs im Jahre 1290–91. Vgl. hierzu Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 296ff.

360 Vgl. Aflākī (O'Kane), S. 661 (86).

361 Vgl. ebd., S. 604 (30), 647 (70), 663 (88).

etwa im Fall zweier ausdrücklich als Türken identifizierter Rechtsgelehrter, die sich durch Pseudowissen und Anmaßung auszeichnen.[362] Sicherlich spielt an dieser Stelle die gespannte Beziehung zwischen den Angehörigen des Ordens und Rechtsgelehrten in Anatolien die übergeordnete Rolle[363], allerdings scheint die türkische Herkunft der Ignoranten ihre Anmaßung in nicht unwesentlichem Maß zu potenzieren.

Erhellend ist auch das Gleichnis des turkmenischen Dörflers, der Eingang in eine Madrasa erheischt und dort als geistig beschränkter Kostgänger entlarvt wird.[364] Mit Blick auf die städtischen Türken ist auch auf das Beispiel des Aḫī Pulāt aus Lādīq (Denizli) zu verweisen, der dem Namen nach aus dem Aḫītum stammte. Er ersuchte Amīr ʻĀrif um ein Diplom (čarāġ wa ʻiğāzat), da er in der Provinz des Aydınoġlu ein Mawlāwī-Konvent eröffnen wollte. Allein, auch er kann seine Herkunft nicht verleugnen und fällt dem Meister durch unwürdiges Benehmen und eine unflätige Sprache auf. Selbstverständlich überlebt er seine Anmaßung nicht lange, sondern wird von den ebenfalls turkmenischen und ungläubigen Karamanen umgebracht.[365] In seiner vehementen Abneigung gegen die Karamanen stimmt Aflākī im Übrigen völlig mit Ibn Bībī und Aqsarā'ī überein. Auch in seinem Werk erscheinen sie als der Inbegriff des Bösen[366] und der Unkultur, wobei ihnen bzw. ihren Kriegern u.a. Schamlosigkeit und Streitsüchtigkeit vorgeworfen wird.

Zwar werden an einigen Stellen auch Menschen mit türkischem Hintergrund durchaus positive Eigenschaften zugeschrieben. Allerdings handelt es sich hierbei entweder um einen literarischen Topos[367] oder um einzelne Personen, die sich um den Orden verdient gemacht haben bzw. die Superiorität eines der verherrlichten Meisters anerkennen.[368] Bedeutsam ist auch der Fall eines jungen türkischen Studenten, der in Begleitung seines Lehrers Maǧd ad-Dīn, des Sohnes eines gewissen Čaġā'-i Qıršāhrī und Stellvertreter

362 Vgl. ebd., S. 95 (50), 115 (84).
363 Dies gehört zu den bestimmenden Themen dieses Werks.
364 Vgl. ebd., S. 274 (331
365 Vgl. ebd., S. 644 (67)
366 Vgl. ebd., S. 42 (1), zur Interpretation dieser Episode vgl. O'Kane, S. 709, Anm. 2; vgl. auch ebd., S. 192 (191), 229 (257), 586 (17), 633 (52), 647 (71).
367 Im vorliegenden Fall „der schöne Türke", vgl. ebd., S. 181 (172).
368 Vgl. ebd., S. 30 (36), 210 (221), 281 (347).

Mawlānās, Eingang in die Madrasa Mawlānās findet. In der Nacht, als alle schlafen, sitzt der Schüler noch wach über seinen Büchern und wird Zeuge eines Levitationswunders Mawlānās. Leise weckt er daraufhin den Maǧd ad-Dīn und berichtet ihm das Gesehene. Dieser kann sich nicht beherrschen und fällt mit einem Schrei in Ohnmacht, worauf alle Derwische aufwachen und ebenfalls Zeuge des Wunders werden. Mawlānā zürnt hierauf dem Maǧd ad-Dīn und sagt: „Ein Türke (!) der ein frischer Adept ist, kann die Last tragen, du jedoch trägst die Sache nach außen. Viele dieser Dinge widerfahren den Stellvertretern (abdāl) Gottes. Übe dich in Verschwiegenheit, damit auch du [eines Tages] dieser Zustände teilhaftig wirst, denn wer seine Geheimnisse wahren kann, ist Herr seiner Angelegenheiten.“[369] Hier reichte allein die Jugend und Unerfahrenheit des Schülers nicht aus, um die Verfehlung des Maǧd ad-Dīn zu verdeutlichen. Dies gelang scheinbar erst durch den expliziten Verweis auf dessen türkische Identität, durch welche die Unzulänglichkeiten des Jugendalters gesteigert wurden. Auch an dieser Stelle scheint das Türke-Sein folglich mit einem grundsätzlichen Defizit behaftet zu sein.

Die einprägsamste und deutlichste Vorstellung vom „Türken“, die Aflākī seinen Zeit- und Ordensgenossen übermittelte, findet sich aber in folgender Episode. Beim Anblick einiger turkmenischer Tagelöhner, die eine Mauer im Garten des Ṣalāḥ ad-Dīn Zarkūb errichten, erklärt Mawlānā seinem zukünftigen Nachfolger: „Efendi Ṣalāḥ ad-Dīn, wenn die Zeit des (Er-)Bauens gekommen ist, dann muss man griechische (rūmī) Arbeiter einstellen, und wenn die Zeit des Zerstörens kommt, türkische Mietlinge. Und tatsächlich ist die Errichtung der Welt den Griechen übertragen worden, während die Zerstörung der Welt den Türken vorbehalten ist […] So erschuf Gott die Türken, auf das sie jedes Gebäude, das sie sehen ohne Gnade und Skrupel zerstören und ihren Untergang bewirken. Und sie [die Türken] fahren noch immer in dieser ihrer Tätigkeit fort, und Tag für Tag bis zum Jüngsten Gericht werden sie mit ihrer Vernichtungsarbeit fortfahren.“[370]

---

369 Vgl. ebd., S. 265 (315).
370 Ebd., S. 502 (23).

IV. RESÜMEE

Die zu Grunde gelegten Quellen skizzieren in unterschiedlicher Intensität verschiedene Vertrautheitsrahmen, in denen die jeweils angesprochenen Gruppen lebensweltlich verortet und in größere Abläufe eingebunden waren. In diesem Sinn stellt jede Quelle einen Korpus an Gewissheiten, an Deutungs- und Wahrnehmungsmustern von Gruppen aus Anatolien zur Zeit seiner Transformation dar.

Informationen über das Eigene, das Andere und das Fremde werden nur vermittelt, wenn sie sinnvoll, d.h. nachvollziehbar und vor allem relevant sind. Nur dann haben sie auch eine gemeinschaftsbildende, konnektive Wirkung. Dieses Vorverständnis der „prinzipiellen Erfahrbarkeit" des Mitgeteilten bezieht sich bei Ibn Bībī auf die „Gemeinschaft der Brüder". Aqsarā'ī richtet sich an die „Edlen", die seinen exemplarisch gemeinten Ausführungen und Belehrungen in den „nächtlichen Zusammenkünften" folgen sollten. Beide wandten sich an Vertreter der persischsprachigen Eliten. Aflākīs Werk richtet sich an die enge Gemeinschaft der Ordensangehörigen insbesondere in Konya, deren Gros der städtischen, ebenfalls persophonen Mittelschicht entstammte.

Anders dagegen das Baṭṭālnāme, das sich an ein größeres, d.h. nach Schicht- und Gruppenzugehörigkeit nicht eindeutig spezifizierbares, turkophones Publikum wandte. Der Volksroman weicht indes nicht nur sprachlich und zeitlich, sondern auch kulturell stark von den hinsichtlich ihrer Niederschrift älteren Quellen ab, indem er das Bild einer Welt entwirft, die in erster Linie von der kriegerischen Auseinandersetzung zwischen Islam und Christentum geprägt ist. Das die Vorstellungen des Baṭṭālnāme auch zur Zeit Ibn Bībīs, Aqsarā'īs und Aflākīs kursierten ist ohne Zweifel, allein sie entsprachen nicht der Vorstellungswelt ihrer Milieus, denen kriegerische Zustände ein Gräuel waren. Der Stoff des Volksromans wurde wohl in erster Linie von Gruppen tradiert, die aktiv am Kampf gegen Byzantiner und Franken beteiligt waren. Zu bedenken ist auch, dass die hier zu Grunde gelegte Niederschrift ein Produkt aus osmanischer Zeit ist, in der die beschworene kriegerische Vorzeit ihre direkte Entsprechung im konkreten Geschehen auf dem Balkan hatte. Die Rezipienten der Überlieferung konnten sich leicht mit den im Baṭṭālnāme nicht genannten Muslimen im Hinterland Malatyas identifizieren, wenn sie nicht selbst als Krieger immer wieder

im Feld standen, sondern etwa zu den Kaufleuten im Basar von Bursa gehörten, die offenbar durch den Vortrag vergleichbarer Erzählungen dazu animiert wurden, auf eigene Kosten Krieger auszustatten.[1]

Gemeinsam ist den Quellen indes, das sie weniger als Medien der Sinnbildung als vielmehr der Sinntradition fungierten. So wird denn auch der jeweilige Status der zur Sprache kommenden ethnischen, religiösen und kulturellen Gruppen so gut wie nicht zur Diskussion gestellt, sondern vielmehr als bereits festgeschriebenes Muster verwendet. Unterschiedlich sind jedoch Art und Maß, mit denen religiöse und soziokulturelle Differenzen und Differenzierungen artikuliert, Zugehörigkeit und Abgrenzung hergestellt werden. Hierbei handelt es sich um *repräsentative* Wahrnehmungen von Zugehörigkeit und Fremdheit, die in engem Verhältnis zur konkreten lebensweltlichen Erfahrung und zum Verständnisvermögen der jeweiligen Rezipientengruppen standen.

Entscheidend ist der jeweilige Aufwand, der betrieben wird, um religiös, soziokulturell oder ethnisch identifizierte Individuen oder Gruppen als dem Eigenen zugehörig, als graduell anders oder als fremd zu konturieren. Nicht verwunderlich ist hierbei, dass sich totale Abgrenzungen zumeist in erhöhten Stresssituationen ergeben. Solche Grenzerfahrungen kamen für die Gruppen Ibn Bībīs, Aqsarā'īs und Aflākīs in erster Linie im Zusammenhang mit den Turkmenen zustande. Diese werden die Vorstellungen, die im Baṭṭālnāme zur Geltung kommen, unter Umständen auch im Hinblick auf die nichtmuslimischen Mongolen bestätigt gefunden haben, die in ihren Augen ungläubige *Besatzer* waren und daher mindestens mit dem gleichen Recht bekämpft werden mussten wie die Christen im Westen. Dass die städtische Bevölkerung in den seldschukischen Kerngebieten von diesem *Glaubenskampf* der Turkmenen, der in ihrer konkreten Lebenswirklichkeit stattfinden sollte und im schlimmsten Fall auch stattfand, nichts hielten, geht aus den stereotypen Zuschreibungen Ibn Bībīs, Aqsarā'īs und Aflākīs deutlich hervor.

Verstärkt wurde der Gegensatz zu den Turkmenen durch deren lebensweltliche Andersheit. Im Gegensatz zu dem täglich erfahrbaren Christen, der in der Stadt etwa als Handwerker oder wie bei Aflākī als Mönch in einem nahegelegenen Kloster lebte und ein Bestandteil der alltäglichen Le-

---

[1] Vgl. Kap. I.2.3., Anm. 18.

benswelt war, blieb der Türke, d.h. Turkmene ein Fremder, dessen Vorstellungen, Werte und Verhaltensweisen den eigenen fundamental entgegenstanden, geschweige denn nachvollziehbar waren. Die fehlende Sprachgewandtheit und Bildung machte ihn zu einem tumben Türken (atrāk-i bī-idrāk), seine Unwissenheit in religiösen Belangen bzw. sein Desinteresse gegenüber den Geboten und Verboten des Gesetzesislam zu einem „dreckigen Türken" (atrāk-i nā-pāk). Diese Stereotype tradierten das Bild von der Unbezähmbarkeit und fundamentalen Fremdheit der Turkmenen, die durch die ethnisch-soziokulturelle Kategorie „Türke" dem städtischen „Muslim" entgegengestellt wurden. Die autochthone christliche Bevölkerung war dagegen nicht nur weit davon entfernt, das Selbstverständnis der Milieugenossen Ibn Bībīs, Aqsarā'īs und Aflākīs herauszufordern. Als Steuerzahler oder solche, die „sich einem feierlichen Vertrag" unterworfen hatten, stand ihnen sogar ein durchaus positiv konnotierter Platz im Weltgefüge zu. Daher auch die bisweilen konziliante Haltung in den Historiographien und dem Manāqib al-'Ārifīn gegenüber den Messiasanhängern. Ibn Bībī, Aqsarā'ī und Aflākī entwarfen denn auch ein verhältnismäßig komplexes Bild der Welt, in dem auch die Vertreter des christlichen Gegenübers als positive Figuren erscheinen können oder zumindest nicht im Licht fundamentaler Alterität auftreten: Bei Ibn Bībī sind dies z.B. die Gestalten des Kaisers Alexios' III. und des georgisch-christlichen Emirs Ẓahīr ad-Dawla. Aqsarā'ī wiederum war in der Lage, das Schicksal eines alten Christen zu bedauern, der vom Gefolge 'Alā' ad-Dīn Kayqubāds III. in grausamer Weise um seinen rechtmäßigen Besitz gebracht wurde. In Aflākīs Hagiographiensammlung wird Christen, zumindest oberflächlich betrachtet, sogar ein – wenn auch geringer – Anteil am Heil zugesprochen. In Analogie hierzu finden sich fortwährend Kritiken an diversen Muslimen. Bei Ibn Bībī sind dies vor allem einzelne Herrschergestalten und ausgesuchte Emire. Aqsarā'ī richtet seine Aggressionen gegen die in īlḫānischen Diensten stehenden, landfremden Beamten und die Führer der Mawlawiyya. Aflākī wiederum polemisiert in erster Linie gegen die Vertreter des Gesetzesislam und jedweden, der der Mawlawiyya nicht in bedingungsloser Sympathie gegenübersteht.

Das Baṭṭālnāme bietet für solche Vorstellungen keinen Platz. Der Christ ist hier definitiv schlecht, der Muslim definitiv gut bzw. das Gute definitiv islamisch und das Schlechte definitiv ungläubig, d.h. in diesem Fall christlich. Diese Ökonomie im kognitiven Haushalt wird konsequent eingehalten. Ein Christ mit guten Eigenschaften wird alsbald Muslim. Muslime mit

schlechten Eigenschaften, repräsentiert durch ʻUqba und seinen Sohn Walīd, entpuppen sich dagegen als Kryptochristen. Ausnahmeerscheinungen kommen *im Prinzip* nicht vor. Die Verlegenheit, mit der die Gestalt des Yuḥanna b. Afšīn geradezu abgehandelt wird, zeigt, wie schwierig es den Bearbeitern fiel, das lebensweltlich Fremde – hier das Nomadische – in das Eigene zu integrieren. Die Reihen des Feindes ließen sich dagegen um ein Vielfaches leichter mit disparaten Elementen, Griechen, Franken, Juden, Vertretern exotischer Völker, Hexern und Dämonen füllen.

Dies soll jedoch nicht heißen, dass nur im *Baṭṭālnāme* die Kontaktflächen zum Christentum auch Konfliktzonen sind. Auch Ibn Bībī, Aqsarā'ī und Aflākī bieten für eine solche Einschätzung Anhaltspunkte. Die duldsame und, im Falle Aflākīs, bisweilen kooperative Haltung setzt stets die Gewissheit um die muslimische Position der Stärke voraus. Dass das Verhältnis vor allem in den von Aqsarā'ī thematisierte Krisenjahren äußerst labil sein konnte, zeigt die Reaktion dieses Historiographen auf die Infragestellung des islamischen Primats in Anatolien. Die vermeintliche Emanzipation der Christen unter dem Schutz der Mongolen löste bei ihm eine allergische Gegenreaktion aus, die ihn zu heftiger Polemik unter anderem gegen die Führer der Mawlawiyya veranlasste und erst durch die segregativen Maßnahmen Timūrtāšs Linderung erfuhr.

Das Bewusstsein um die in der gesellschaftlichen Realität faktisch gegebene Überlegenheit der Muslime gegenüber den Christen tritt indessen auch im Manāqib al-ʻĀrifīn als ein konstitutives Element des Selbstverständnisses in Erscheinung, wenn es die Beziehung der jeweiligen Meister zu Angehörigen des christlichen Glaubens zu erklären und zu deuten gilt.

Im Übrigen weist das Manāqib al-ʻĀrifīn im Hinblick auf das Verhältnis zu Nichtmuslimen eine interessante Parallele zum Baṭṭālnāme auf. Nur in diesen beiden Quellen finden sich explizite Ausführungen zur Minderwertigkeit des Christentums *und* der moralische Imperativ, dieses zu überwinden. Freilich gibt es Unterschiede in der Vehemenz, mit der diese Forderung vorgebracht wird, und in den hieraus jeweils gezogenen Schlüssen. Das *Baṭṭālnāme* sieht für Nichtmuslime lediglich die Alternativen Konversion oder Tod vor. Aflākī präsentiert dagegen eine Vielzahl von realen und fiktiven Ereignissen, in denen die vorbildhaften Integrationsfiguren ihre Missionsabsichten und Konversionserfolge zumeist auf der Basis verantwortungsethischen Handelns erreichen. Auf der anderen Seite finden sich auch bei ihm Darstellungen, wonach die Erfolge turkmenischer Fürsten im Glau-

benskampf gegen Christen in einem kausalen Verhältnis zur Gunst stehen, die ihnen sein Meister Amīr ʻĀrif entgegenbrachte. Bei Ibn Bībī und Aqsarā'ī überwiegt dagegen das Bild einer statischen Gemengelage. In Bezug auf die Turkmenen nehmen sie eine ablehnende Haltung ein, während Christen mit einer bedingten Toleranz begegnet wird, in der Konversion keine Rolle spielt.

Abschließend lässt sich feststellen, dass bei einer Untersuchung der Texte vor den Themenkomplexen Gruppenidentität und Alterität, Selbst- und Fremdwahrnehmung sowie Akkulturation und Differenz eine *Übermacht des Lebensweltlichen* erkennbar ist. Bei Ibn Bībī, Aqsarā'ī und Aflākī wird nicht der *große* Unterschied der konkreten religiösen Zugehörigkeit, also die Dichotomie von Islam und Christentum als hauptsächlicher Differenzmarker artikuliert, als vielmehr der Unterschied in der lebensweltlichen Orientierung. Im Vordergrund stehen die Gegensätze zwischen sesshaft-städtischer und nomadisch/halbsesshafter bzw. bäuerlicher Bevölkerung, die Auseinandersetzung zwischen Gesetzesislam und Mystik und der Dualismus zwischen zentralstaatlichem Autoritätsanspruch und stammesmäßig/grenzkriegerischer Autonomie. Der Raum zwischen Christentum und Islam erscheint dagegen häufig nicht als Abgrund oder statische Grenze, sondern als Transgressionszone, die indessen vom Primat des Islam dominiert ist.

Zwar spielt auch im Baṭṭālnāme der lebensweltliche Unterschied eine gewisse Rolle als Alteritätskonstituens, etwa wenn die Nomaden als distinkte Gruppe isoliert werden. Diese wird jedoch vor dem Hintergrund des grundlegenden religiösen Antagonismus nicht weiter thematisiert, ebenso wenig das vielgestaltige Neben-, Mit- und Gegeneinander der verschiedenen religiösen, ethnischen, kulturellen und sozialen Gruppen im Anatolien der Transformationsphase.

V. BIBLIOGRAPHIE

V.1. ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

AAA	Arbeiten aus Anglistik und Amerikanistik
AHS	Annales d'Histoire Sociale
AIPHO	Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales
AIsl	Annales Islamologiques
AKM	Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes
AOH	Acta Orientalia Academiae Scientarium Hungaricae
AS	Anatolian Studies
AÜDTCFY	Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları
AÜEFY	Ankara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
BARB	Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques de l'Académie Royale de Belgique
BEO	Bulletin d'Études Orientales
BMGS	Byzantine and Modern Greek Studies
BN	Baṭṭālnāme
BSl	Byzantinoslavica
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
ByzF	Byzantinische Forschungen
CHI	The Cambridge History of Islam, ed. v. Peter M. Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis (Hrsg.), Vol. IA: The Central Islamic Lands from Pre-Islamic Times to the First World War, Cambridge u.a. 1970 (Repr. 1988); Vol. 2B: Islamic Society and Civilization, Cambridge 1970 (Repr. 1986).
CHIr	The Cambridge History of Iran, ed. v. John A. Boyle (Hrsg.),Vol. 5: The Saljuq and Mongol Period, Cambridge 1968 (Reprint 1993).
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul, 1988ff.)
DOBC	Hans-Joachim Kissling, Dissertationes Orientales et Balcanicae Collectae I., Das Derwischtum, (Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients; 37) 1. Teil, München 1986.
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DVLG	Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
EI²	The Encyclopaedia of Islam, New Edition (Leiden – London, 1960ff.)
EIr	Encyclopaedia Iranica (London – New York, 1985ff.)
EJ	The English Journal
ER	The Encyclopedia of Religion, New York 1986ff.
Fabula	Fabula, Zeitschrift für Erzählforschung

GAS	Fuat Sezgin, Geschichte des Arabischen Schrifttums.
GOTR	The Greek Orthodox Theological Review
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies
GuG	Geschichte und Gesellschaft
GWU	Geschichte in Wissenschaft und Unterricht
HBWI	Arent J. Wensinck und Johannes H. Kramers (Hrsg.) Handwörterbuch des Islam, Neudr. d. 1. Aufl., Leiden 1976.
HJ	Historisches Jahrbuch
HMEIR	Harvard Middle Eastern and Islamic Review
HaT	History and Theory
HZ	Historische Zeitschrift
İA	İslâm Ansiklopedisi (İstanbul, 1941ff.)
IJTS	International Journal of Turkish Studies
IrS	Iranian Studies
İÜEFTSK	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Semineri Kütüphanesi
JA	Journal Asiatique
JAL	Journal of Arabic Literature
JDF	Jahrbuch für Deutsch als Fremdsprache
JGKS	Jahrbücher für Geschichte und Kultur Südeuropas
JIS	Journal of Islamic Studies
JOttS	Journal of Ottoman Studies
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
JSAI	Jerusalem Studies in Arabic and Islam
JSP	The Journal of Social Psychology
JSS	Journal of Semitic Studies
JTS	Journal of Turkish Studies
KDK	Kitab-ı Dede Korkut
MFADY	Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları
MHR	Mediterranean Historical Review
MOG	Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte
MT	Materialia Turcica
NHL	Wolfhart Heinrichs u.a. (Hrsg.), Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Bd. 5: Orientalisches Mittelalter, Wiesbaden 1990.
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OsmAr	Osmanlı Araştırmaları
PoeT	Poetics Today
PTF	Philologiae Turcicae Fundamenta, Bd. 1, ed. v. Jean Deny u.a., Wiesbaden 1959; Bd. 2, ed. v. Louis Bazin u.a., Wiesbaden 1965.
RBS	Roman and Byzantine Studies
RÉB	Revue des Études Byzantines
ROr	Rocznik Orientalistyczny
RSO	Rivista degli Studi Orientali
RTrHS	Receuil des Textes Relatifs à l'Histoire Seljoukide
SAD	Selçuklu Araştırmaları Dergisi

Sisl	Studia Islamica
SoFo	Social Forces
SOLL	Sources of Oriental Languages and Literatures
StudIsl	Studia Islamica
SSR	Sociology and Social Research
TAD	Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi
TAPS	Transactions of the American Philosophical Society
TD	Türk Dili
TM	Türkiyat Mecmuası
TTKY	Türk Tarih Kurumu Yayınları
TuP	Theologie und Philosophie
VSW	Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte
WO	Die Welt des Orients
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZBalk	Zeitschrift für Balkanologie
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

V.2. QUELLEN

Ibn Bībī:

Original:

ERZİ, Adnan Sâdık und Necati LUGAL (Hrsg.), Ibn Bîbî, el-Evāmirü'l-'Alā'iyye fî'l-Umūri'l 'Alā'iyye, Ankara 1956.

Epitome:

HOUTSMA, M. Th. (Hrsg.), Histoire des Seldjoucides d'Asie Mineure d'après l'abrégé du Seldjouknameh d'Ibn-Bībī, (Receuil des Textes relatifs à l'Histoire Seljoukide; 4), Leiden 1902.

DUDA, Herbert W., Die Seltschukengeschichte des Ibn Bībī, Kopenhagen 1959.

Aqsarā'ī:

TURAN, Osman (Hrsg.), Musāmarat al-Aḫbār va Musāyarat al-Aḫyār [Müsâmeret ül-Ahbâr. Mogollar (sic) zamanında Türkiye Selçukluları Tarihi. Aksaraylı Mehmed oğlu Kerîmüddin Mahmud], (TTKY III. Seri – No. 1), Ankara 1944[1]; Ankara 1999[2.]

GENCOSMAN, M. Nuri und F. Nafız UZLUK (Übers.), Selçukî Devletleri Tarihi, (Anadolu Selçukileri gününde Tarih Bitikleri; 2), Ankara 1943.

Anonyme Seldschukengeschichte:

ĞALĀLĪ, Nādereh (Hrsg.), Anonymus, Tārīḫ-i āl-i Salğūq dar Ānāṭūlī, Tehran 1999.

UZLUK, F. Nafız (Übers.), Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi III, (Anadolu Selçukluları Gününde Mevlevi Bitikleri; 5), Ankara 1952.

Ğuwaynī:

QAZWĪNĪ, Mīrzā Muḥammad Ibn 'Abdu'l-Wahhāb-i (Hrsg.), The Ta'rīkh-i-Jahān-Gushā of 'Alā-u d-Dīn 'Aṭā Malik-i-Juwaynī (Composed in A.H. 658 = A.D. 1260), E.J.W. Gibb Memorial Series 16, Bd. I-III, Leiden, London 1912, 1916, 1937.

Rašīd ad-Dīn:

ATEŞ, Ahmed (Hrsg.), Raşīd al-Dīn Faẓlallāh, Cāmi' al-Tavarīḫ (Metin), II. Cild, 4. Cüz: Sultan Mahmud ve devrinin tarihi; 5. Cüz: Selçuklular Tarihi, (TTKY III. Dizi – Sayı $4^1/6^1$), 2. Aufl. Ankara 1999.

Alexias:

REINSCH, Diether R. (Übers.), Alexias, Anna Komnene, Köln 1996.

Johannes Kinnamos:

BRAND, Charles M. (Übers.), Deeds of John and Manuel Comnenus by John Kinnamos, (Records of Civilization: Sources and Studies; 95), New York 1976.

Matthäus von Edessa:

ANDREASYAN, Hrand D. (Übers.), Urfalı Mateos vekayi-namesi (952–1136) ve Papaz Grigor'un zeyli, (TTKY 2. Dizi; No. 21), Ankara 1962.

DOSTOURIAN, Ara E. (Übers./Hrsg.), Armenia and the Crusades: tenth to twelfth Centuries. The Chronicle of Matthew of Edessa, (Reihe), Lanham u.a. 1993.

Aḥmedī:

ÜNVER, İsmail (Hrsg.), Aḥmedī, İskender-Nāme (İnceleme – Tıpkıbasım), Ankara 1983.

SILAY, Kemal (Hrsg.), Tāce'd-Dīn İbrāhīm bin Ḫızır Aḥmedī, History of the Kings of the Ottoman Lineage and their Holy Raids against the Infidels, (SOLL; 65), Harvard 2004.

Nešrī:

UNAT, Faik Reşit und Mehmed A. KÖYMEN (Hrsg.), Mehmed Neşri, Kitâb-ı Cihan-Nümâ. Neşrî Tarihi, 2 Bde., (TTKY III. Dizi – Sa. 2^{a2}), 3. Aufl. Ankara 1995.

Enverī:

ÖZTÜRK, Necdet (Hrsg,), Düstûrnâme-i Enverī, Fatih Devri Kaynaklarından Düstûrnâme-i Enverî. Osmanlı Tarihi Kısmı (1299–1466), (Osmanlı Tarih Kaynakları; 5), İstanbul 2003.

ʿĀšıqpašazāde:

GIESE, Friedrich (Hrsg.), Die altosmanische Chronik des ʿĀšıḳpašazāde auf Grund mehrerer neuentdeckter Handschriften herausgegeben, Leipzig 1929.

KREUTEL, Richard F. (Übers.), Vom Hirtenzelt zur Hohen Pforte. Frühzeit und Aufstieg des Osmanenreiches nach der Chronik „Denkwürdigkeiten und Zeitläufte des Hauses ʿOsman" vom Derwisch Ahmed, genannt ʿAşık-Paşa-Sohn, Graz, Wien, Köln 1959.

Oruč:

BABINGER, Franz (Hrsg.), „Die frühosmanischen Jahrbücher des Urudsch.“ Quellenwerke des islamischen Schrifttums; 2), Hannover 1925.

Anonyme Osmanenchronik:

GIESE, Friedrich (Hrsg.), Die altosmanischen anonymen Chroniken, Band 1 (Text), Breslau 1922, Bd. 2 (Übers.), Leipzig 1925,

Šikārī:

KOMAN, Mesut (Hrsg./Bearb.), Şikâri'nin Karaman Oğulları Tarihi, Konya 1946.

Aflākī:

YAZICI, Tahsin (Hrsg.), Şams al-Dīn Aḥmad al-Aflākī al-'Ārifī, Manāḳib al-'Ārifīn, (TTKY III. Dizi – Sa. 3^{c}), 2 Bde., 2. Aufl., Ankara 1976–80

YAZICI, Tahsin (Übers.), Ahmed Eflâkî, Ariflerin Menkıbeleri (Mevlânâ ve Etrafındakiler), 2 Bde., 4. Aufl. İstanbul 1986–87.

HUART, Clément, Les Saints des Derviches Tourneurs, 2 Bde., Paris 1918–1922.

O'KANE, John, Shams al-Dīn Ahmad-e Aflākī. The Feats of the Knowers of God (Manāqeb al-'ārefīn), (Islamic History and Civilization/Studies and Texts; 43) Leiden/Boston/Köln 2002.

Sipahsālār:

NAFĪSĪ, Sa'īd (Hrsg.), Risāla-i Farīdūn b. Aḥmad Sipahsālār dar aḥwāl-i Mawlānā Ǧalāl ad-Dīn-i Mawlawī, Teheran 1325/1946.

Abdal Mūsā:

GÜZEL, Abdurrahman (Hrsg.), Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi, (TTKY XVIII. Dizi – Sa 15), Ankara 1999.

Kaygusuz Abdal:

GÜZEL, Abdurrahman (Hrsg.), Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi, (TTKY XVIII. Dizi – Sayı 11), Ankara 1999.

Seyyid Ali Sulṭān:

Vilāyetnāme-i Seyyid ʻAlī Sulṭān, Ankara Adnan Ötüken Halk Kütüphanesi, Nr. 1189.

Baṭṭālnāme:

DEDES, Yorgos (ed., transkr., übers. und komm.), Battalname, (SOLL; 33, Turkish Sources; 30), Harvard 1996.
ETHÉ, Hermann, Die Fahrten des Sejjid Batthâl. Ein alttürkischer Volks- und Sittenroman, 2. Bde., Leipzig 1871.

Dānišmendnāme:

MÉLIKOFF, Irène, La Geste de Melik Dānişmend, Étude critique du Dānişmendnāme, 2 Bde., Paris 1960
DEMİR, Necati, Dānişmend-Nāme, 4 Bde., (SOLL; 54/Turkish Sources; 47), Harvard 2002.

Ṣaltuqnāme:

İZ, Fahir (Hrsg.), Ebu'l Hayr Rumî. Saltuknâme, 7 Bde., (SOLL 4/ Turkic Sources; 4), Harvard 1974–84.
AKALIN, Şükrü H. (Hrsg./Übers.), Ebü'l Hayr Rumî. Saltuknâme, Bd. 1, Ankara 1987, Bd. 2, İstanbul 1988, Bd. 3, Ankara 1990.

Kitab-ı Dede Korkut:

TEZCAN, Semih und Hendrik BOESCHOTEN, „Dede Korkut Oğuznameleri", İstanbul 2001.

Ġarībnāme:

YAVUZ, Kemal, Âşık Paşa, Garib-nâme, (TTKY; 764), İstanbul 2000.

V.3. LITERATUR

ACAROĞLU, Türker, Battal Gazi ve Türkçe „Battal-Name"ler Kaynakçası, in: Mehmet YARDIMCI und Tahir K. MAKAL (Hrsg.), İnönü Universitesi III. Battal Gazi ve Malatya Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu (Tebliğler), Malatya 19–21 Ekim 1988, Istanbul 1989, S. 12–28.

AGADZANOV, Sergej G., Seldjukiden und Turkmenien im 11. und 12. Jahrhundert, Hamburg 1986.

AIGLE, Denise, Charismes et Rôle Social des Saints dans l'Hagiographie Médiévale Persane (X^{e}–XVe siècle), BEO 47 (1995), S. 15–36.

AIGRAIN, René, L'Hagiographie: Ses Sources – Ses Méthodes – Son Histoire, (Subsidia hagiographica; 80), Paris 1953, (Repr. 2000).

AKAR, Ali, Melik Dânişmend Ahmet Gazi Cenklerini Anlatan Eserlerden Mirkâtü'l Cihâd, in: Melik Ahmet Danişmend Gazi ve Danişmendname Sempozyumu Tebliğleri, 10–11 Haziran 1995 Niksar, Tokat 1995, S. 34–36.

AKDAĞ, Mustafa, Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, Bd. 1 (1243–1453), Ankara 1999.

AKIN, Himmet, Aydınoğulları Tarihi Hakkında bir Araştırma, (AÜDTCGFY; 60), 2. erw. u. verb. Aufl. Ankara 1968.

ALANGU, Tahir, Bizans ve Türk Kahramanlık Eposlarının Çıkışı Üzerine, TD 2/20 (1953), S. 541–557.

ALGAR, Ayla, Food in the Life of the Tekke, in: R. LIFCHEZ (Hrsg.), The Dervish Lodge. Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey, Berkeley u.a. 1992, S. 296–303.

ANGOLD, Michael, The Byzantine State on the Eve of the Battle of Manzikert, ByzF 16 (1991), S. 9–34.

– „A Byzantine Government in Exile. Government and Society under the Lascarids of Nicaea, 1204–1261", Oxford 1975.

ANETSHOFER, Helga und Hakan K. KARATEKE (Hrsg.), Traktat über die Derwischmützen (Risâle-i Tâciyye) des Müstaqîm-zâde Süleymân Sa'deddîn (st. 1788), (Islamic History and Civilization/Studies and Texts; 37), Leiden u.a. 2001.

ANKERSMITH, Franklin R., Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language, Den Haag u.a. 1983.

ARBERRY, Arthur J., Sufism. An Account of the Mystics of Islam, (Ethical and Religious Classic of East and West, No. 2) London 1950.

– „Aspects of Islamic Civilizations as Depicted in the Original Texts", New York 1964, S. 227–255.

ARGYRIOU, Astérios, L'Épopée de Digénis Akritas et la Littérature de Polémique et d'Apologétiques Islamo-Chrétienne, Byzantina 16 (1991), 7–34.

ASSMANN, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 4. Aufl., München 2002.

– „Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien", 2. Aufl., München 2004.

AYAN, Hüseyin, Ḫıżır-nāme ve Muḥiddīn Dolu, JTS 14 (1990), S. 33–41.

BABINGER, Franz, Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke, Leipzig 1927.

BACHTIN, Michael M., Untersuchungen zur Poetik und Theorie des Romans, Berlin/Weimar 1986.

BAEUMER, Max L. (Hrsg.), Toposforschung, (Wege der Forschung; 395), Darmstadt 1973.

BALARD, Michel, Le Mastic de Chio, Monopole de la Mahone Génoise, in: Itinéraires d'Orient, Hommages à Claude Cahen (Res Orientales VI.), Bures-sur-Yvette 1994, S. 223–228.

BÄUML, Franz H., Der Übergang mündlicher zur artes-bestimmten Literatur des Mittelalters. Gedanken und Bedenken, in: Voorwinden/de Haan (Hrsg.), Oral Poetry, S. 238–250.

– „Verschriftlichte Mündlichkeit und vermündlichte Schriftlichkeit. Begriffsprüfungen an den Fällen Heliand und Liber Evangeliorum", in: Schaefer (Hrsg.), Schriftlichkeit im frühen Mittelalter, S. 254–266.

BALDICK, Julian, Animal and Shaman. Ancient Religions of Central Asia, New York 2000.

BALIVET, Michel, Islam Mystique et Révolution Armée dans les Balkans Ottomans: Vie du Cheikh Bedreddîn le „Hallâj des Turcs" (1358/59–1416), (Cahiers du Bosphore; 12), Istanbul 1995.

– „Les Seldjukides de Rum.", in: J. C. GARCIN u.a. (Hrsg.), Etats, Sociétés et Cultures du Monde Musulman Médiéval, X^{e}–XVe siècle, Tome 1: L'Évolution Politique et Sociale, Paris 1995, S. 257–275.

– „Derviches, Papadhes et Villageois: Note sur la Pérennité des Contacts Islamo-Chrétiens en Anatolie Centrale", JA 3–4 (1987), S. 253–263.

– „Deux Monastères Byzantins fondès par des Turcs: Koutloumoussiou/Kutulmus et Dourachani/Turahan", OsmAr 5 (1986), S. 51–64.

BARTHOLD, Wilhelm[/John A. Boyle], „Djuwaynī, ʿAlā al-Dīn", EI^{2}, Bd. 2, S. 606–607.

– /H. A. R. Gibb, „Afs̲hīn", EI^{2}, Bd. 1, S. 241.

BATCA, Maria, Romanya-Dobroudja Türk Topluluğunun Toplumsal Hafızasında Sarı Saltık Baba, Babadağ Şehrinin Kuruluş Efsanesi, I. Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyâları Kongresi Bildirileri, Ankara 1988, S. 75–84.

BAUER, Dieter R. und Klaus HERBERS (Hrsg.), Hagiographie im Kontext. Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung, (Beiträge zur Hagiographie; 1), Stuttgart 2000.

– „Hagiographie und Historiographie. Ein Tagungsbericht", Hagiographica 2 (1995), S. 309–312.

BAUER, Ralph W., Bounderies and Frontiers in Medieval Muslim Geography, (Transactions of the American Philosophical Society; 85/6), Philadelphia 1995.

BAUMGARTNER, Hans Michael, Narrative Struktur und Objektivität. Wahrheitskriterien im historischen Wissen, in: Jörn Rüsen (Hrsg.), Historische Objektivität. Aufsätze zur Geschichtstheorie, Göttingen 1975, S. 48–67.

BAUSINGER, Hermann, Stereotypie und Wirklichkeit, JDF 14 (1988), S. 157–170.

BAYKARA, Tuncer, Türkiye Selçukluları Devrinde Konya, Ankara 1985.

– „İnançoğulları", DİA, Bd. 22, S. 263f.

– „Konya", DİA, Bd. 26, S. 182–187.

BEARMAN, P. J. u.a., „Tahlīl", EI^{2}, Bd. 10, S. 108.

BEECK, Karl-Hermann, Leistung und Bedeutung des mentalitätsgeschichtlichen Ansatzes in der Kirchengeschichte, in: Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland (Hrsg.), Men-

talitätsgeschichtlicher Ansatz und regionalgeschichtliche Forschung, Düsseldorf 1989, S. 3–31.

BELDICEANU-STEINHERR, Irène, Recherches sur les Actes des Règnes des Sultans Osman, Orkhan et Murad I., (Acta historica; 7), München 1967.

– „Abdal, L'Étrange Destin d'un Mot. Le Problème *Abdal* vu à Travers les Registres Ottomans", Turcica 36 (2004), S. 37–90.

– „La population non-musulmane de Bithynie (deuxième Moitié du XIVe s. – première Moitié du XVe s.)", in: Zachariadou (Hrsg.), The Ottoman Emirate, S. 7–22.

BELKE, Klaus, Phrygia between Byzantines and Seljuks, in: BRYER/URSINUS (Hrsg.), Manzikert to Lepanto, S. 159–166.

BELLINGERI, Giampiero, Le voyage 'païen' d'Artuḫī a la recherche d'Efromiya, in: Klaus Sagaster und Helmut EIMER (Hrsg.), Religious and Lay Symbolism in the Altaic World and other Papers, Proceedings of the 27th Meetings of the Permanent International Asiatic Conference, Walberberg, Germany, June 12–17, 1984, (Asiatische Forschungen; 105), Wiesbaden 1989, S. 55–61.

BEREND, Nora, At the Gate of Christendom, Jews, Muslims and ‚Pagans' in Medieval Hungary c. 1000 – c. 1300, Cambridge 2001.

BERGLER, Reinhold und Bernd SIX, Stereotype und Vorurteile, in: Carl-Friedrich GRAUMANN (Hrsg.), Handbuch der Psychologie 7/2: Sozialpsychologie, Göttingen 1972.

BERGMANN, Jörg, Kommunikative Verfahren der Konstruktion des Fremden, in: BOHN/WILLEMS (Hrsg.), Sinngeneratoren, S. 35–56.

BERLIN, Isaiah, History and Theory: The Concept of Scientific History, HaT 1 (1960/61), S. 1–31.

BİLGİN, Azmi, Mystische Elemente im ‚Dede-Korkut-Buch', MT 24 (2003), S. 11–16.

BIRGE, John K., The Bektashi Order of Dervishes, (Luzac's Oriental Religions Series; 7), London 1937, (Repr. 1965).

BJÖRKMANN, Walter, Die altosmanische Literatur, in: PTF, Bd. 2, S. 403–426.

BLACHÈRE, R. -[Ch. PELLAT], „Al-Mutanabbī", EI², Bd. 7, S. 769–772.

BLOCH, Marc, Apologie der Geschichte oder der Beruf des Historikers, (Anmerkungen und Argumente zur historischen und politischen Bildung; 9), Stuttgart 1974.

BOESCHOTEN, Hendrik (Übers.), Das Buch des Dede Korkut. Heldenerzählungen aus dem türkischen Mittelalter, Stuttgart 2008.

BOGARDUS, Emory S., Stereotypes versus Sociotypes, SSR 34 (1950), S. 286–291.

BOHN, Cornelia und Herbert WILLEMS (Hrsg.), Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthematisierung in soziologisch-historischer Perspektive, Konstanz 2001.

BOLAT, Ali, Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik, (İrfan ve Tasavvuf Dizisi; 42), İstanbul 2003.

BOMBACI, Alessio, Histoire de la Littérature Turque, (Traduite par I. MELIKOFF, Préface de Louis Bazin), Paris 1968.

BONNER, Michael, The Naming of the frontier: 'Awāṣim, Thughūr, and the Arab Geographers, BSOAS 57, 1 (1994), S. 17-24.

BORATAV, Pertev N., „Battal", İA, Bd. 2, S. 344–351.

– „L'Épopée et la „Ḥikāye", in: PTF, Bd. 2, S. 11–44.

– „Folklor ve Edebiyat", İstanbul 1939.

BORNSCHEUER, Lothar, Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft, Frankfurt a. M. 1976.

BOSL, Karl, Der „Adelsheilige". Idealtypus und Wirklichkeit, Gesellschaft und Kultur im merowingerzeitlichen Bayern des 7. und 8. Jahrhunderts. Gesellschaftsgeschichtliche Beiträge zu den Viten der bayerischen Stammesheiligen Emmeram, Rupert und Korbinian, in: Clemens BAUER u.a. (Hrsg.), Speculum Historiale, Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung, Freiburg/München 1965, S. 167–187.

BOSWORTH, Clifford E., The New Islamic Dynasties. A chronological and genealogical manual, Edinburgh 1996.

– „The Concept of *Dhimma* in Early Islam", in: Benjamin BRAUDE und Bernard LEWIS (Hrsg.), Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society, Vol. I, The Central Lands, New York/London 1982, S. 37–51.

– „Afšīn", EIr, Bd. 1, S. 589ff.

– „Al-Thughūr", EI², Bd. 10, S. 446f.

– „Ḳābūs b. Wushmagīr b. Ziyār", EI², Bd. 4, S. 357f.

– „Kay Kā'ūs b. Iskandar", EI², Bd. 4, S. 815.

– „al-'Utbī", EI², Bd. 10, S. 945.

BOWRA, Cecil M., Heroic Poetry, London 1952, 1961² (deutsch: Heldendichtung, Eine vergleichende Phänomenologie der heroischen Poesie aller Völker und Zeiten, übers. v. Hans G. Schürmann, Stuttgart 1964).

– „The Meaning of a Heroic Age", in: Geoffrey S. KIRK (Hrsg.), The Language and Background of Homer: Some recent Studies and Controversies, Cambridge/New York 1964, (Repr. 1967), S. 22–47.

BOYLE, John A. (Hrsg.), The Death Of The Last 'Abbasid Caliph: A Contemporary Muslim Account, JSS 6 (1961), S. 145–161.

– „Indjū", EI², Bd. 3, S. 1208.

BRAND, Charles M., The Turkish Element in Byzantium, Eleventh–Twelfth Centuries, DOP 43 (1989), S. 1–25.

BROWNE, Edward G., A Literary History of Persia, Bd. 2: From Firdawsí to Sa'dí, Cambridge u.a. 1971 (Nachdr. der Originalausg., erschienen unter dem Titel ‚A History of Persian Literature', Cambridge 1906); Bd. 3: The Tartar Dominion (1265–1502), Cambridge u.a. 1984 (Nachdr. der Originalausg. ‚A History of Persian Literature, 1265–1502', Cambridge 1902).

de BRUIJN, J. T. P., Die persische Volksliteratur im Mittelalter und ihr Verhältnis zur klassischen Literatur, in: NHL, S. 464–474.

– „Sanā'ī", EI², Bd. 9, S. 3ff.

BRUNER, Jerome S., Vergangenheit und Gegenwart als narrative Konstruktionen. Was ist gewonnen und was verloren, wenn Menschen auf narrative Weise Sinn bilden?, in: STRAUB (Hrsg.), Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein, S. 46–80.

BRYER, Anthony, Greeks and Türkmens: The Pontic Exception, DOP 29 (1975), S. 113–148.

und Michael URSINUS (Hrsg.), Manzikert to Lepanto. The Byzantine World and the Turks 1071–1571. Papers given at the Nineteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1985, (ByzF; 16), Amsterdam 1991.

BUCK, Günther, Über die Identifizierung von Beispielen – Bemerkungen zur ‚Theorie der Praxis', in: MARQUART/STIERLE (Hrsg.), Identität, S. 61–81.
BULLIET, Richard W., The Patricians of Nishapur, A Study in Medieval Islamic Social History, (Harvard Middle Eastern Studies; 16), Cambridge 1972.
BURGUIÈRE, André, Der Begriff der Mentalitäten bei Bloch und Febvre: zwei Auffassungen, zwei Wege, in: RAULFF (Hrsg.), Mentalitäten-Geschichte, S. 33–49.
BURKE, Peter, Popular Culture in Early Modern Europe, London 1976 (deutsch: Helden, Schurken, Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit, Stuttgart 1981).
– „Stärken und Schwächen der Mentalitätengeschichte", in: RAULFF (Hrsg.), Mentalitäten-Geschichte, S. 127–145.
CAHEN, Claude, Pre-Ottoman Turkey. A General Survey of the Material and Spiritual Culture and History c. 1071–1330, London 1968.
– (Peter M. Holt), „The Formation of Turkey. The Seljukid Sultanate of Rūm: Eleventh to Fourteenth Century", Harlow u.a. 2001.
– „The Historiography of the Seljuqid Period", in: Lewis/Holt (Hrsg.), Historians of the Middle East, S. 59–78.
– „Eretna", EI², Bd. 2, S. 705ff.
– „Kaykā'ūs", EI², Bd. 4, S. 813–815.
– „Kayḳubād III", EI², Bd. 4, S. 818.
– „Mengüček", EI², Bd. 6, S. 1016f.
– „La campagne de Mantzikert d'aprés les sources musulmanes", Byzantion 9 (1934), S. 613–642.
– „La première pénétration turque en Asie-Mineure. (Seconde motié du XIe s.)", Byzantion 18 (1948), S. 5–67.
– „Quelques Textes Négligés Concernant. Les Turcomans de Rūm au Moment de l'Invasion Mongole", Byzantion 14 (1939), S. 131–139.
– „Question d'Histoire de la Province de Kastamonu au XIIIe siècle", SAD 3 (1971), S. 145–158.
– „The Turkish Invasion: The Selchükids", in: Kenneth M. SETTON und M. W. BALDWIN (Hrsg.), A History of the Crusades, Bd. I: The First Hundred Years, Philadelphia 1955, S. 136–176.
– /W. L. HANAWAY, „'Ayyār", EIr, Bd. 3, S. 159–163.
CALASSO, Giovanna, La Dimension Religieuse Individuelle dans les Textes Musulmans Médiévaux, entre Hagiographie et Littérature de Voyages: Les Armes, les Émotions, l'Expérience, StuIsl 91 (2000), S. 39–58.
CAMPBELL, Joseph, The Hero with a Thousand Faces, (Bollingen Series; 18), Princeton/New York, 1949 (deutsch: Der Heros in Tausend Gestalten, Frankfurt a. M. 1978).
CANARD, Marius, „'Ammūriya", EI², Bd. 1, S. 449.
– „Al-'Awāṣim", EI², Bd, 1, S. 761f.
– „Al-Baṭṭāl, 'Abd Allāh", EI², Bd. 1, S. 1102f.
– „Ḥamdānides", EI², Bd. 3, S. 126–131;
– „Delhemma, Sayyid Battal et Omar al-No'man", Byzantion, 12 (1937), S. 183–188.
– „Les Expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'Histoire et dans la Légende", JA 208 (1926), S. 61–121.

– „Les Principaux Personnages du Roman de Chevalerie Arabe Ḏāt al-Himma wa'l-Baṭṭāl", Arabica 8 (1961), S. 153–178.
– „Question Epiques I. – Delhemma, Épopée Arabe des Guerres Arabo-Byzantines", Byzantion 10 (1935), S. 283–300.
– „Sayf ad-Daula. Receuil de Textes Relatifs à l'Émir Sayf ad-Daula le Hamdanide", (Bibliotheca Arabica; 8), Alger 1934.
– „Un Personnage de Roman Arabo-Byzantine", in: Actes du IIième Congrès National des Sciences Historiques, Alger 1932.

Carr, David, Time, Narrative and History, (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy), Bloomington 1986.

Cebik, L. B., Understanding Narrative Theory, HaT, Beiheft 25/4 (1986), S. 58–81.

Chadwick, H. Munro, The Heroic Age, Cambridge 1912, (Repr. 1974).

Charanis, Peter, Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century, DOP 12 (1959), S. 23–44.
– „Observations on the Demography of the Byzantine Empire", in: Ders., Studies on the Demography of the Byzantine Empire (Collected Studies), London 1972, S. 1–19.
– „On the ethnic composition of byzantine Asia Minor in the Thirteenth Century", Studies offered in Honour of St. Kyriakides (Prosphora Eis Stilpona P. Kyriakiden), Thessalonica 1953, S. 140–147.
– „The Armenians in the Byzantine Empire", in: Ders., Studies on the Demography, S. 196–240.
– „The Transfer of Population as a Policy in the Byzantine Empire", Comparative Studies in Society and History 3.2 (1961), S. 140–54.

Chartier, Roger, Intellektuelle Geschichte und Geschichte der Mentalitäten, in: Raulff (Hrsg.), Mentalitäten-Geschichte, S. 69–96.

Cheynet, Jean-Claude, Mantzikert, un Désastre Militaire? Byzantion 50 (1980), S. 410–438.
– „La Conception Militaire de la Frontière Orientale (IXe–XIIIe siècle)", in: Eastmond (Hrsg.), Eastern Approaches to Byzantium, S. 57–69.

Chittick, William C., Ibn Arabī and His School, in: Seyyed Hossein Nasr (Hrsg.), Islamic Spirituality, World Spirituality; 19–20), Bd 1: Foundations, London, New York 1987, Bd. 2: Manifestations, London, New York 1991.
– „The Sufi Path of Love. The Spiritual Teachings of Rumi", Albany 1983.
– „Ṣadr al-Dīn al-Ḳūnawī", EI^{2}, Bd. 8, S. 753ff.

Christides, Vassilios, An Arabo-Byzantine Novel 'Umar b. Al-Nu'mān compared with Digenes Akritas, Byzantion 49 (1962), S. 94–109.

Cohen, Mark R., Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages, Princeton u.a. 1994.

Cohn, Norman, Das neue irdische Paradies. Revolutionärer Millenarismus und mystischer Anarchismus im mittelalterlichen Europa, Reinbek b. Hamburg 1988.

Conermann, Stephan, Historiographie als Sinnstiftung. Indo-persische Geschichtsschreibung während der Mogulzeit (932–1118/1516–1707), (Iran – Turan; 5), Wiesbaden 2002.
– „Die Einnahme Bagdads durch die Mongolen im Jahre 1258." Zerstörung-Rezeption-Wiederaufbau, in: Andreas Ranft und Stephan Selzer (Hrsg.), Städte aus Trümmern. Katastrophenbewältigung zwischen Antike und Moderne, Göttingen 2004, S. 54–100.

COPEAUX, Etienne, Espaces et Temps de la Nation Turque: Analyse d'une Historiographie Nationaliste, 1931–1993, Paris 1997.

COUÉ, Stephanie, Hagiographie im Kontext. Schreibanlass und Funktion von Bischofsviten aus dem 11. und vom Anfang des 12. Jahrhunderts, (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung; 24), Berlin/New York 1997.

CRONE, Patricia, Die vorindustrielle Gesellschaft. Eine Strukturanalyse, München 1992.

CZARNOWSKI, Stefan, Le Culte des Héros et ses Conditions Sociales, Paris 1919.

DALEN, B. van, „Ta'rīkh", EI², Bd. 10, S. 264–271.

DARKOT, Besim, „Konya", İA, Bd. 6, S. 841–853.

– „Malatya", İA, Bd. 7, S. 225–232.

DAXELMÜLLER, Christoph, Literarisierte Mündlichkeit – Mündliche Schriftlichkeit. Anmerkungen zum Weltbild und zur Weltdeutung mittelalterlicher und nachmittelalterlicher Exempelautoren, in: RÖHRICH/LINDIG (Hrsg.), Volksdichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, S. 125–145.

DELEHAYE, Hyppolite, Cinq Leçons sur la Méthode Hagiographique, (Subsidia Hagiographica; 21), Bruxelles 1934 (Repr.1981).

DELİLBAŞI Melek, Türk Tarihinin Bizans Kaynakları, Cogito 17 (1999), hier 5. Aufl. März 2005, S. 339–351.

DEMİR, Necati (Hrsg./Bearb.), Dānişmend-Nāme. Critical Edition, Turkish Translation, Linguistic Analysis, Glossary, Facsimile, 4 Bde., (SOLL; 33, Turkish Sources; 47), Harvard 2002.

DEMİRCİ, Kürşat, „Hârût ve Mârût", DİA, Bd. 16, S. 262ff.

DEMİRKENT, Işın, Tatikios (Türk Asıllı Bir Bizans Kumandanı), Belleten 248–250 (2003), S. 93–110.

DEWEESE, Devin, Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition, Pennsylvania 1994.

– „Foreword", in: Gary LEISER und Robert DANKOFF (Hrsg./Übers.), Mehmed Fuad Köprülü. Early Mystics in Turkish Literature, London/New York 2006, S. iix–xxvii.

– „Yasavian Legends on the Islamization of Turkestan", in: Denis Sinor (Hrsg.), Aspects of Altaic Civilization III. Proceedings of the Thirtieth Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, 30. Indiana University, Bloomington, India, June 19–25, 1987, (Uralic and Altaic Series; 145), Bloomington 1990, S. 1–19.

DINSLAGE, Sabine und Anne STORCH, Zum Funktionswandel oraler Texte – Inhalt und Form, ZDMG 152 (2002), S, 241–252.

DINZELBACHER, Peter (Hrsg.), Europäische Mentalitätengeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1993.

– „Zur Theorie und Praxis der Mentalitätsgeschichte", in: Ders. (Hrsg.), Europäische Mentalitätengeschichte, S. XV–XXXVII.

DITTEN, Hans, Ethnische Verschiebungen zwischen der Balkanhalbinsel und Kleinasien vom Ende des 6. bis zur zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, (Berliner Byzantinistische Studien; 59), Berlin 1993.

DİVİTÇİOĞLU, Sencer, Oğuz'dan Selçuklu'ya, (Boy, Konat, Devlet), 2. Aufl. İstanbul 2000.

DOERFER, Gerhard, „Āl Tamġā", EIr, Bd. 1, S. 766ff.

DOLBEAU, François, Les Hagiographes au Travail: Collecte et Traitement des Documents Écrits (IXe–XIIe siècles. Avec Annexe: Une Discussion Chronologique du XIIe siècle), in: Martin HEINZELMANN (Hrsg.), Manuscripts Hagiographiques et Travail des Hagiographes, (Beihefte der Francia; 24), Sigmaringen 1992, S. 49–72.

DOWSETT, C. J. F., Armenian Historiography, in: LEWIS/HOLT (Hrsg.), Historians of the Middle East, S. 259–268.

DUBY, Georges, Histoire des Mentalités, in: Charles Samaran (Hrsg.), L'Histoire et ses Méthodes, Paris 1961, S. 937–966.

DUCELLIER, Alain, L'Islam et les Musulmans vues de Byzance au XIV siécle, Byzantina 12 (1983), S. 93–134.

DUDA, Herbert W., „Ibn Bībī", EI^{2}, Bd. 3, S. 737f.

DÜLMEN, Richard van, Historische Anthropologie. Entwicklungen, Probleme, Aufgaben, 2. Aufl. Köln u.a. 2001.

EASTMOND, Antony (Hrsg.), Eastern Approaches to Byzantium, Papers from the Thirty-third Symposium of Byzantine Studies, University of Warwick, Coventry, March 1999, (Society for the Promotion of Byzantine Studies, Publications; 9), Aldershot u.a. 2001.

EBERHARD, Wolfram/Pertev Naili BORATAV, Typen Türkischer Volksmärchen, (Akademie der Wissenschaften und der Literatur; Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission; 5), Wiesbaden 1953.

– „Zum Epos in China", in: Walther Heissig (Hrsg.), Die Mongolischen Epen. Bezüge, Sinndeutung und Überlieferung (Ein Symposium), (Asiatische Forschungen; 68), Wiesbaden 1979, S. 200–206.

ECKMANN, János, Die kiptschakische Literatur, in: PTF, Bd. 2, S. 275–304.

EGGERT, Hartmut u.a. (Hrsg.), Geschichte als Literatur. Formen und Grenzen der Repräsentation von Vergangenheit, Stuttgart 1990.

EICKHOFF, Ekkehard, Die Bedeutung der Kreuzzüge für den deutschen Raum, in: Württembergisches Landesmuseum Stuttgart (Hrsg.), Die Zeit der Staufer. Geschichte – Kunst – Kultur, Katalog der Ausstellung, Bd. III – Aufsätze, Stuttgart 1977, S. 239–247.

EMECEN, Feridun M., Saruhanoğulları ve Mevlevîlik, İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası, İstanbul 2001.

ERDMANN, Klaus, Das anatolische Karawansaray des 13. Jahrhunderts, 2 Bde., Berlin 1961.

ERGENÇ, Özer, XVII. Yüzyıl Başlarında Ankara'nın Yerleşim Durumu Üzerinde Bazı Bilgiler, OsmAr 1 (1980), S. 85–108.

ERKAN, Mustafa, „Gazavātnāme", DİA, Bd. 13, S. 439f.

ERÜNSAL, İsmail E. und A. Yaşar OCAK (Hrsg.), Elvan Çelebi, Menâkıbu'l-Kudsiyye Fî Menâsıbi'l-Ünsiyye. Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin Menkabevî Tarihi, (TTKY XVIII. Dizi – Sa. 12), Ankara 1995.

ERZİ, Adnan Sâdık, Ibn Bibi, İA, Bd. 5,2, S. 712–718.

ESİN, Emel, Descriptions of Turks and "Tatars" (Mongols) of the Thirteenth Century, in some Anatolian Sources, in: Klaus SAGASTER und Michael WEIERS (Hrsg.), Documenta Barbarorum. Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag, (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica; 18), Wiesbaden 1983, S. 81–87.

FAROQHI, Suraiya, Seyyid Gazi Revisited: The Foundation as Seen through the Sixteenth- and Seventeenth-Century Documents, Turcica 13 (1981), S. 90–112.

– „Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia. Trade, Crafts and Food Production in an Urban Setting, 1520–1650“, Cambridge u.a. 1984.
FATTAL, Antoine, Le Statut Légal des Non-Musulmans en Pays d'Islam, Beirut 1958.
FEBVRE, Lucien, La Sensibilité et l'Histoire Sociale. Comment Reconstituer la Vie Affective d'Autrefois?, AHS 3 (1941), S. 5–20.
FISHMAN, Joshua, An Examination of the Process and Function of Social Stereotyping, JSP 43 (1956), S. 27–64.
FLEET, Kate (Hrsg.), The Cambridge History of Turkey, Vol. I: Byzantium to Turkey, 1071–1453, Cambridge 2009.
– „Turkish-Latin relations at the end of the 14th century“, AOH 49, 1–2 (1996), 131–137.
FLEISCHER, Heinrich L., Über den türkischen Volksroman Sireti Sejjid Battal, Berichte der LeipzigerGesellschaft der Wissenschaften des Jahres 1848, Bd. I, S. 35–41, 150–169; Kleine Schriften, Bd. III, S. 226–254.
FLEMMING, Barbara, Landschaftsgeschichte von Pamphylien, Pisidien und Lykien im Spätmittelalter, (AKM; 35,1), Wiesbaden 1964.
– „Das Verhältnis von Hoch- und Volksliteratur im Türkischen“, in: NHL, S. 475–481.
– „Türkische Epik. Strukturbeschreibung des Mesnevi“, in: NHL, S. 319–325.
FOLEY, John Miles, The Theory of Oral Composition: History and Methodology. Bloomington 1988.
FOSS, Clive, The Defense of Asia Minor against the Turks, GOTR 27 (1982), S. 145–205.
FRAGNER, Bert G., Die „Persophonie“. Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens, Berlin 1999.
FRANKE, Patrick, Begegnung mit Khidr. Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam, (Beiruter Texte und Studien; 79), Beirut 2000.
FRIENDLY, Alfred, The Dreadful Day. The Battle of Manzikert 1071, London 1981.
FULDA, Daniel, Erschrieben oder aufgeschrieben? Zu einigen Problemen der aktuellen Historiographieforschung, HJ 120 (2000), S. 301–316.
GABAIN, Annemarie von, Die alttürkische Literatur, in: PTF, Bd. 2, S. 211–243.
GAECHTER, Paul, Gedächtniskultur in Irland, (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft; 2), Innsbruck 1970.
GARDET, Louis, „Dīn“, EI², Bd. 2, S. 293–296.
GEHRKE, Hans-Joachim und Astrid MÖLLER (Hrsg.), Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewußtsein, (ScriptOralia; 90), Tübingen 1996.
GELDER, G. J. H. van, „al-Warrāḳ“, EI², Bd. 11, S. 151.
GEOFFROY, E., Entre Hagiographie et Hagiologie: Les Laṭā'if al-Minan d'Ibn 'Aṭā' Allāh (m. 709– 1309), AIsl 32 (1998), S. 49–66.
GERGEN, Kenneth J., Erzählung, moralische Identität und historisches Bewußtsein. Eine sozial-konstruktionistische Darstellung, in: STRAUB (Hrsg.), Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein, S. 170–202.
GIBB, H. A. R. (Hrsg.), The Travels of Ibn Baṭṭūṭa, A.D. 1325–1354. Translated with revisions and notes from the Arabic text edited by C. Defrémery and B. R. Sanguinetti, (The Hakluyt Society/Second Series; 117), Bd. 2, Cambridge 1962.

GIESE, Friedrich, Einleitung zu meiner Textausgabe der altosmanischen anonymen Chroniken tewārīḫ-i āl-i ʻoṣmān, MOG 1 (1921/22), Wien 1922, S. 49–75.

GIESEN, Bernhard, Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit, Frankfurt a. M. 1993.

– „Codes kollektiver Identität“, in: Werner Gephart und Hans Waldenfels (Hrsg.), Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus, Frankfurt a. M. 1999, S. 13–43.

GILLI-ELEWY, Hend, Bagdad nach dem Sturz des Kalifats. Die Geschichte einer Provinz unter ilḫānischer Herrschaft (656–735/1258–1335), (Islamkundliche Untersuchungen; 231), Berlin 2000, S. 57–75.

GLASSEN, Erika, Die frühen Safawiden nach Qāżī Aḥmad Qumī, Diss. Freiburg i. Br. 1968.

GÖKYAY, Orhan Ş., Dedem Korkut Kitabı, Istanbul 1973.

– „Dede Korkut“, DİA, Bd. 9, S. 77–80.

GÖLPINARLI, Abdülbâki, Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik, 2. Aufl., İstanbul 1983.

– „Mevlânâ Celâleddin. Hayatı, Eserleri, Felsefesi, Eserlerinden Seçmeler“, 6. Aufl., Istanbul 1999.

– „Mevlânâ Celâleddin. Mektuplar“, İstanbul 1963.

– „Melâmetîlik ve Melâmîler“, İstanbul 1931 (Neuaufl. 1992).

– (Hrsg./Bearb.), „Uzun Firdevsi, Menakib-i Haci Bektas-i Veli“, Istanbul 1958.

GOETSCH, Paul, Fingierte Mündlichkeit in der Erzählkunst der entwickelten Schriftkulturen, Poetica 17 (1985), S. 202–218.

GOETZ, Hans-Werner, Verschriftlichung von Geschichtskenntnissen. Die Historiographie der Karolingerzeit, in: SCHAEFER (Hrsg.), Schriftlichkeit im frühen Mittelalter, S. 229–253.

GOTTER, Ulrich, „Akkulturation“ als Methodenproblem der historischen Wissenschaften, in: Wolfgang EßBACH (Hrsg.), wir / ihr / sie, Identität und Alterität in Theorie und Methode, (Identitäten und Alteritäten; 2), Würzburg 2000, S. 373–406.

GRAMLICH, Richard, Die Wunder der Freunde Gottes. Theologie und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders, (Freiburger Islamstudien; 11), Stuttgart 1987.

– „Die schiitischen Derwischorden Persiens“. Dritter Teil: Brauchtum und Riten, (AKM; 45,2), Wiesbaden 1981.

GRAUS, František, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit, Praha 1965.

– „Funktionen spätmittelalterlicher Geschichtsschreibung“, in: Hans PATZE (Hrsg.), Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im späten Mittelalter, (Vorträge und Forschungen; 36), Sigmaringen 1987.

– „Hagiographische Schriften als Quellen der »profanen« Geschichte“, in: Hans-Jörg GILOMEN u.a. (Hrsg.), František Graus. Ausgewählte Aufsätze (1959–1989), (Vorträge und Forschungen/Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte; 55), Stuttgart 2002, S. 29–47.

GREGOIRE, Henri, Héros epique méconnues: 1, Şârkân et Rumzân, 2. Katchatour – Asator, AIPHO 2 (1934), S. 451–463.

– „Comment Sayyid Baṭṭāl, Martyr Musulman du VIIIe siècle, est-il devenu dans la Légende le Contemporain d'Amer (†863)?“, Byzantion 11 (1936), S. 571–575.

– „L'Epopée Byzantine et ses Rapports avec l'Epopée Turque et l'Epopée Romane", BARB 17 (1931), S. 463–493.

GUMBRECHT, Hans Ulrich, Faszinationstyp Hagiographie. Ein historisches Experiment zur Gattungstheorie, in: Christoph Cormeau (Hrsg.), Deutsche Literatur im Mittelalter. Kontakte und Perspektiven, Hugo Kuhn zum Gedenken, Stuttgart 1979, S. 37–84.

HAARMANN, Ulrich, Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit, Dissertation Freiburg i. Breisgau 1969.

– „Glaubensvolk und Nation im islamischen und lateinischen Mittelalter", Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berichte und Abhandlungen; 2, Berlin 1996, S. 161–199.

HACHMEIER, Klaus v., Die Briefe Abū Ishāq Ibrāhīm b. Hilāl aṣ-Ṣābī's (st. 384/994 A.H./A.D.), Untersuchungen zur Briefsammlung eines berühmten arabischen Kanzleischreibers mit Erstedition einiger seiner Briefe, (Arabische Texte und Studien; 14), Hildesheim u.a. 2002.

HAHN, Heinz (Hrsg.), Kulturunterschiede. Interdisziplinäre Konzepte zu kollektiven Identitäten und Mentalitäten, (Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Analyse interkultureller Beziehungen; 3), Frankfurt a. M. 1999.

HALDON, John F. und H. KENNEDY, The Arab-Byzantine Frontier in the Eighth and Ninth Centuries: Military Organization and Society in the Borderlands, in: Michael BONNER (Hrsg.), Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times, (The Formation of the Classical Islamic World; 8), Aldershot 2004, S. 141–178.

HARTMANN, Martin, Der „alttürkische Volks- und Sittenroman" von Sejjid Baṭṭāl, OLZ 4 (1899), S. 103f.

HARTMANN, Richard, As-Sulamīs Risālat al-Malāmatiyya, Der Islam 8 (1918), S. 157–203.

HARVEY, Alan, Economic Expansion in the Byzantine Empire 900–1200, Cambridge u.a. 1989.

HASLUCK, F. W., Christianity and Islam under the Sultans, 2 Bde., Oxford 1929.

HATIBOĞLU, İbrahim, Muammerûn, DİA, Bd. 30, S. 325f.

HATTO, Arthur T., Eine allgemeine Theorie der Heldenepik. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 307, Opladen 1991.

HAUG, Walter, „Epos", in: Kurt Ranke u. a. (Hrsg.), Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Bd. 4, Berlin/New York 1984, S. 70–96.

HAYAKAWA, Samuel I., Recognizing Stereotypes as Substitutes for Thought, EJ 38/3 (1949), S. 155f.

HEATH, Peter, Arabische Volksliteratur im Mittelalter, in: NHL, S. 423–439.

HEIDEMANN, Stefan, Das Aleppiner Kalifat (AD 1261). Vom Ende des Kalifates in Bagdad über Aleppo zu den Restaurationen in Kairo, (Islamic History and Civilization; 6), Leiden u. a. 1994.

– „Die Renaissance der Städte in Nordsyrien und Nordmesopotamien. Städtische Entwicklung und wirtschaftliche Bedingungen in ar-Raqqa und Ḥarrān von der Zeit der beduinischen Vorherrschaft bis zu den Seldschuken", (Islamic History and Civilization, Studies and Texts; 40), Leiden u.a. 2002.

HEIN, Joachim (Übers.), Das Buch des Dede Korkut. Ein Nomadenepos aus türkischer Frühzeit, Zürich 1958.
HENDY, Michael, Studies in the Byzantine Monetary Economy c. 300–1450, Cambridge 1985.
HERBERS, Klaus, Hagiographie im Kontext – Konzeption und Zielsetzung, in: BAUER/HERBERS (Hrsg.), Hagiographie im Kontext, S. IX–XXVIII.
– „Hagiographie", in: MAURER (Hrsg.), Aufriß der Historischen Wissenschaften, Bd. 4: Quellen, S. 190–214.
HEß-MEINING, Ulrike, Der Habitusbegriff. Ein soziologischer Ansatz zur Erfassung kollektiver Charaktere, Identitäten, Mentalitäten, in: HAHN (Hrsg), Kulturunterschiede, S. 199–216.
HEUSLER, Andreas, Geschichtliches und Mythisches in der germanischen Heldensage, in: Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften, Berlin 1909, S. 920–945, Repr. ed. v. Stefan Sonderegger, Andreas Heusler, Kleine Schriften, 2 Bde., Berlin 1969, hier Bd. 2, S. 495–517.
HILLENBRAND, Carole, Turkish Myth and Muslim Symbol. The Battle of Manzikert, Edinburgh 2007.
– „Some Reflections on Seljuq Historiography", in: EASTMOND (Hrsg.), Eastern Approaches to Byzantium, S. 73–88.
– „Mayyāfāriḳīn", EI², Bd. 6, S. 930ff.
– „Mu'īn al-Dīn Sulaymān Parwāna", EI², Bd. 7, S. 479f.
– „Sa'd al-Dīn Köpek b. Muḥammad", EI², Bd. 8, S. 704f.
– „Malāzgird", EI², Bd. 6, S. 243f.
– „Marwānids", EI², Bd. 6, S. 626f.
HINZ, Walther, Islamische Masse und Gewichte, Handbuch der Orientalistik, Ergänzungsband 1, Heft 1, Leiden/Köln 1970.
– „Lebensmittelpreise im mittelalterlichen Vorderen Orient", WO 2 (1954–59), S. 52–70.
HODGSON, Marshall G. S., Two Pre-Modern Muslim Historians: Pitfalls and Opportunities in Presenting them to Moderns, in: John NEF (Hrsg.), Towards World Community, (World of Art and Science; 5), The Hague 1968, S. 53–68.
HÖLKESKAMP, Karl-Joachim, *Exempla* und *mos maiorum*, in: GEHRKE/MÖLLER (Hrsg.), Vergangenheit und Lebenswelt, S. 301–338.
HOFFMANN, Birgitt, Waqf im mongolischen Iran. Rašīduddīns Sorge um Nachruhm und Seelenheil, (Freiburger Islamstudien; 20), Stuttgart 2000.
– „Iran unter mongolischer Herrschaft: Die Ilchane", in: Stephan CONERMANN und Jan KUSBER (Hrsg.), Die Mongolen in Asien und Europa, (Kieler Werkstücke, Reihe F: Beiträge zur osteuropäischen Geschichte; 4), Frankfurt a. M. 1997, S. 103–119.
– „Von falschen Asketen und „unfrommen" Stiftungen", in: Gherardo GNOLI und Antonio PANAINO (Hrsg.), Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies Held in Turin, September 7th–11th, 1987 by the Societas Iranologica Europaea, Part 2, Rome 1990, S. 409–485.
HOFMANN, Heinz, Artikulationsformen historischen Wissens in der lateinischen Historiographie des hohen und späten Mittelalters, in: JAUSS, Hans R. u.a. (Hrsg.), Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters, Bd. 11.1, Heidelberg 1987, S. 355–687.

HOLDER-EGGER, Oswald, Die Monumenta Germaniae und ihr neuester Kritiker. Eine Entgegnung. Hannover 1887.

HONIGMANN, Ernst, Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches, von 363 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen, (Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae; 3/ Byzance et les Arabes; Tome III), Bruxelles 1935.

– „Malaṭya“, EI², Bd. 6, S. 230f.

HOPWOOD, Keith, Nomads or Bandits? The Pastoralist / Sedentarist Interface in Anatolia, in: BRYER/URSINUS (Hrsg.), Manzikert to Lepanto, S. 179–194.

HUART, Clément, Dela Valeur Historique des Mémoires des Derviches Tourneurs, JA 19 (1922), S. 308–317.

– (H. MASSÉ), „Firdawsī“, EI², Bd. 2, S. 918ff.

– „Kay Kā'ūs“, EI², Bd. 4, S. 813.

HÜSING, Georg, Beiträge zur Rostahmsage (Sejjid Baṭṭāl), (Mythologische Bibliothek; V, 3), Leipzig 1913.

HUMPHREYS, R. Stephen, Islamic History. A Framework for Inquiry. Rev. ed. London/New York 1991.

HUXLEY, George, Antecedents and Context of Digenes Akrites, GRBS 15/3 (1974), S. 317–338.

IŞILTAN, Fikret, Die Seltschuken-Geschichte des Aḳserāyī, Leipzig 1943.

IMBER, Colin, The Ottoman Dynastic Myth, Turcica 19 (1987), S. 7–27.

İNALCIK, Halil, The Ottoman Empire. The classical Age 1300–1600, London 1973.

– „Dervish and Sultan. An Analysis of the Otman Baba *Vilāyetnāmesi*“, in: Ders. (Hrsg.), The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire. Essays on Economy and Society, Bloomington 1993, S. 19–36.

– „How to read Aşık Paşazāde“, in: Colin HEYWOOD und Colin IMBER (Hrsg.), Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage, Istanbul 1994, S. 139–156.

– „The Question of the Emergence of the Ottoman State”, IJTS 2 (1980), S. 71–79.

– „The Rise of Ottoman Historiography“, in: LEWIS/HOLT (Hrsg.), Historians of the Middle East, S. 152–167.

– „The Rise of the Turcoman Maritime Principalities in Anatolia, Byzantium, and Crusades”, in: Ders. (Hrsg.), The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire. S. 309–341.

– „Osman Ghazi's Siege of Nicaea and the Battle of Bapheus“, in: ZACHARIADOU (Hrsg.), The Ottoman Emirate, S. 77–103.

– und Mevlūd OĞUZ (Hrsg.), „Gazavāt-ı Sultān Murād b. Mehemmed Hān“, Izladi ve Varna Savaşları (1443–1444) üzerinde anonim Gazavātnāme, (TTKY XVIII. Dizi – Sa. 1), Ankara 1978.

– „Gazavāt-ı Sultan Murad“, DİA, Bd. 13, S. 438–439.

İNAN, Abdülkadir, Dede Korkut Kitabındaki bāzı Motifler ve Kelimelere ait Notlar, in: Ders. (Hrsg.), Makaleler ve İncelemeler, (TTKY VII Seri – Sa. 51), Ankara 1968, S. 173–190.

IRWIN, Paul, Liptako Speaks. History from Oral Tradition in Africa, Princeton 1981.

İZ, Fahir, Turkish Literature, in: CHI, Vol 2B, S. 682–694.

– „'Āshiḳ-Pasha,“ EI², Bd. 1, S. 698f.

JACKSON, Peter, „Abaqa“, EIr, Bd. 1, S. 61ff.

– „Arġūn Khan“, EIr, Bd. 2, S. 402ff.
– „Bāyjū“, EIr, Bd. 4, S. 1f.
JAHN, Karl (Hrsg.), Ta'rīḫ-i-mubārak-i-Ġāzānī des Rašīd al-Dīn Faḍl Allāh Abī-l-Ḫair: Geschichte der Ilḫāne Abāġā bis Gaiḫātū (1265–1295), (Central Asiatic Studies; 2), 's-Gravenhage 1957.
– „Die Geschichte der Oġuzen des Rašīd ad-Dīn“, (Forschungen zur Islamischen Philologie und Kulturgeschichte; 4), Wien 1969.
– „Çankırı“, EI², Bd. 2, S. 13f.
JAKOB, Georg, Fortleben von antiken Mysterien und Alt-Christlichem im Islam, Der Islam 2 (1911), S. 232–34.
JENNINGS, Ronald C., „Ḳayṣariyya“, EI², Bd. 4, S. 842–846.
de JONG, Fred, Hamid ALGAR und Colin IMBER, „Malāmtiyya", EI², Bd. 6, S. 223–228.
JORANSON, Einar, The Palestine Pilgrimage of Henry the Lion, in: James L. CATE und Eugene N. ANDERSON (Hrsg.), Medieval and Historiographical Essays in Honour of James Westphal Thompson, Port Washington 1938, (Repr. 1966), S. 146–225.
JOYNBULL, G. H. A., „Mu'ammar“, EI², Bd. 7, S. 258f.
KACAR, Burhan, Türklerde Gazilik Geleneğine ve Kitab-i Melik Ahmed Dânişmend Gazi, in: Recep TOPARLI u.a. (Hrsg.), Melik Ahmed Danişmend Gazi ve Danişmendname Sempozyumu Tebliğleri, 10–11 Haziran 1995 Niksar, Tokat 1995, S. 10–17.
KAFADAR, Cemal, Between Two Worlds, The Construction of the Ottoman State, Berkeley/Los Angeles 1995.
KALESHI, Hasan, Albanische Legenden um Sarı Saltık, Actes du Premier Congrès International Balcanique et du Sud-Est Européen, Sofia 1971, S. 815–828.
KALLFELZ, Wolfgang, Nichtmuslimische Untertanen im Islam. Grundlage, Ideologie und Praxis der Politik frühislamischer Herrscher gegenüber nichtmuslimischen Untertanen mit besonderem Blick auf die Dynastie der Abbasiden (749–1249), (Studies in Oriental Religion; 34), Wiesbaden 1994.
KAPTEİN, Laban, (Hrsg./Bearb.), Ahmed Bican Yazıcıoğlu, Dürr-i Meknûn. Kritische Edition mit Kommentar, Asch 2007.
KARAMUSTAFA, Ahmet T., God's unruly friends. Dervish Groups in the Islamic Later Period 1200–1250, Salt Lake City 1994.
– (Hrsg.), „Vāḥidī's Menāḳıb-i Ḫvoca-i Cihān ve Netīce-i Cān“, (SOLL; 17), Harvard 1993.
– „Early Sufism in Eastern Anatolia“, in: Leonard LEWISOHN (Hrsg.), Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi, London 1993, S. 175–198.
KAYMAZ, Nejat, Pervâne Mu'înü'd-dîn Süleyman, (AÜDTCFY; 202), Ankara 1970.
KHOSRAVIE, Yasmin, Von Quanzhou bis Edirne. Ausbreitung und Entwicklung der Kāzarūniyya in der islamischen Welt, in: Stephan CONERMANN und Marie-Christine HEINZE (Hrsg.), Bonner Islamwissenschaftler stellen sich vor, (Bonner Islamstudien; 11), Scheenefeld 2006, S. 157–195.
KILIÇ, Mahmud Erol, Fergânî, Saîduddin, DİA, Bd. 12, S. 378–382.
KISSLING, Hans Joachim, (Hrsg.), Dissertationes Orientales et Balcanicae Collectae I., Das Derwischtum, (Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients, Bd. 37, 1. Teil), München 1986.

KNÜPPEL, Michael, Hasan Reşit Tankut und der türkische Ursprung der Mayas, MT 22 (2001), S. 153–172.

KOCH, Peter und Wulf ÖSTERREICHER, Schriftlichkeit und Sprache, in: Hartmut GÜNTHER u.a. (Hrsg.), Schrift und Schriftlichkeit – Writing and its Use. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung, (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft; 10.1), Berlin, New York 1994, S. 587–604.

KÖHLER, Oskar, Versuch einer historischen Anthropologie, Saeculum 25 (1974), S. 129–246.

KÖKSAL, Hasan, Battalnâmelerde Tip ve Motif Yapısı, (MFADY; 59, Halk Edebiyatı Dizisi; 10), Ankara 1984.

KÖNIG, Daniel, Bekehrungsmotive. Untersuchungen zum Christianisierungsprozess im römischen Westreich und seinen romanisch-germanischen Nachfolgern (4.-8. Jahrhundert), (Historische Studien; 493), Husum 2008.

KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuad, Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları, Belleten 7 (1943), S. 379–522.

– „Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar“, 9. Aufl., Ankara 2003.

KÖPRÜLÜ, Orhan, Tarihi Kaynak olarak XIV. ve XV. Yüzyıllarda Anadolu'da bazı Türkçe Menâkıbnâmeler, (İÜEFTSK; 512), İstanbul 1953.

KÖSE, Saffet, Hile, DİA, Bd. 18, S. 28f.

KOROBEINIKOV, Dimitri A., Orthodox Communities in Eastern Anatolia in the Thirteenth to Fourteenth Centuries. Part 2: The Time of Troubles, Al-Masaq 17/1 (2005), S. 1–29.

KORTANTAMER, Tunca, Leben und Weltbild des altosmanischen Dichters Ahmedī, unter besonderer Berücksichtigung seines Diwāns, (Islamkundliche Untersuchungen; 22), Freiburg 1973.

KOSACK, Wolfgang, Der Gattungsbegriff „Volkserzählung“, Fabula 12 (1971), S. 18–47.

KOSELLECK, Reinhard, Wolfgang J. MOMMSEN und Jörn RÜSEN (Hrsg.), Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft, (Beiträge zur Historik; 1), München 1977.

KRADER, Lawrence, Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads, (Uralic and Altaic Series; 20), The Hague 1963.

KRAWULSKY, Dorothea, Mongolen und Ilkhâne – Ideologie und Geschichte, 5 Studien, Beirut 1989.

– „Īrān – Das Reich der Īlḫāne. Eine topographisch-historische Studie, (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients; Reihe B, Nr. 17), Wiesbaden 1978.

KREISER, Klaus, Der Osmanische Staat 1300–1922, (Oldenbourg Grundriss der Geschichte; 30), München 2001.

– und Christoph K. Neumann, „Kleine Geschichte der Türkei“, Stuttgart 2003.

KRISS, Rudolf und Hubert KRISS-HEINRICH, Volksglaube im Bereich des Islam, Bd. 1: Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung, Wiesbaden 1960, Bd. 2: Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen, Wiesbaden 1962.

KRUK, Remke, Warrior Women in Arabic popular Romance: Qannāṣa bint Muzāḥi and other Valiant Ladies, JAL 24 (1993), S. 213–230.

KURTULUŞ, Rıza, Kaniî-i Tûsî, DİA, Bd. 24, S. 307.

KUT, Günay, Aḥmedī, DİA, Bd. 2, S. 165ff.

– und A. Yaşar OCAK, Âşık Paşa, DİA, Bd. 4, S. 1ff.

KWANTEN, Luc, Imperial Nomads. A History of Central Asia, 500–1500, Leicester University Press 1979.

LACAPRA, Dominick und Stephen L. KAPLAN (Hrsg.), Geschichte denken. Neubestimmungen und Perspektiven moderner europäischer Geistesgeschichte, Frankfurt a.M. 1988

LAIOU, Angeliki E., The Human Resources, in: Dies. (Hrsg.), The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century, Dumbarton Oaks 2002, S. 47–55.

LAMBDON, Ann K. S., Continuity and Change in Medieval Persia. Aspects of Administrative, Economic and Social History, 11th–14th Century, (Columbia Lectures on Iranian Studies; 2), Albany 1988.

– „The internal structure of the Saljuq Empire", in: CHIr, S. 203–282.

– „Eqtā", EIr, Bd. VIII, S. 520–533.

LANE-POOLE, Stanley, The Mohammadan Dynasties: Chronological and Genealogical Tables with Historical Introductions, (Orientalism: early sources; 2), London 1925 (Repr. London 2002).

LA VIOLETTE, Forrest und K. H. SILVERT, A Theory of Stereotypes, SoFo 29,3 (1951), S. 257–262.

LEFORT, Jaques, Tableau de la Bithynie aux XIII siècle, in: ZACHARIADOU (Hrsg.), The Ottoman Emirate, S. 101–117.

LE GOFF, Jaques, Eine mehrdeutige Geschichte, in: RAULFF (Hrsg.), Mentalitäten-Geschichte, S. 18–32.

LEHMANN, Bruno, Die Nachrichten des Niketas Choniates, Georgios Akropolites und Pachymeres über die Selčuqen in der Zeit von 1180 bis 1280 n. Chr., Leipzig 1939.

LEISER, Gary (Übers.), Mehmed Fuad Köprülü, Islam in Anatolia after the Turkish Invasion (Prolegomena), Salt Lake City 1993.

LEMERLE, Paul, L'Émirat d'Aydin. Byzance et l'Occident, Recherches sur «La Geste D'Umur Pacha», (Bibliothèque Byzantine, Études; 2), Paris 1957.

LEPENIES, Wolf, Geschichte und Anthropolgie. Zur wissenschaftshistorischen Einschätzung eines aktuellen Disziplinenkontakts, GuG 1 (1975), S. 325–43.

LE STRANGE, Guy, The Lands of the Eastern Caliphate. Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Moslem conquest to the time of Timur, Cambridge 1905 (Repr. 1976).

LEWIS, Bernard und Peter M. HOLT (Hrsg.), Historians of the Middle East, (Historical Writing on the Peoples of Asia; 4), London u. a. 1962.

LEWIS, Franklin D., Rumi. Past and Present, East and West. The Life Teaching and Poetry of Jalâl ad-Din Rumi, Oxford 2000.

LEWIS, Geoffrey L., „Aḥmadī", EI², Bd. 1, S. 299f.

LILIE, Ralph-Johannes, Byzanz. Das zweite Rom, Berlin 2003.

– „Die Schlacht von Myriokephalon (1176)", RÉB 35 (1977), S. 257–75.

– „Twelfth-Century Byzantine and Turkish States", in: BRYER/URSINUS (Hrsg.), Manzikert to Lepanto, S. 35– 51.

LILLI, Waldemar, Grundlagen der Stereotypisierung, Göttingen 1982.

LINDNER, Rudi Paul, Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia, (Uralic and Altaic Series; 44), Bloomington 1983.

LIPPMANN, Walter, Public Opinion, New York 1922, deutsch: Die öffentliche Meinung, München 1964.
LOTTER, Friedrich, Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen, HZ 229 (1979), S. 298–356.
LUCKMANN, Thomas, Persönliche Identität, soziale Rolle und Rollendistanz, in: MARQUARD/STIERLE (Hrsg.), Identität, S. 293–313.
– und Peter L. BERGER, „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“, Frankfurt a. M. 2002.
LÜBBE, Hermann, Zur Identitätspräsentationsfunktion der Historie, in: Marquardt/Stierle (Hrsg.), Identität, S. 277-292.
LUHMANN, Niklas, Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1992.
– „Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie“, Frankfurt a. M. 1987.
MACDONALD, D. B., Derwīsh, in: HBWI, S. 93ff.
MADELUNG, Wilfred, „Khurramiyya“, EI², Bd. 5, S. 63ff.
– „Sunbādh“, EI², Bd. 9, S. 874f.
MAJDA, Tadeusz, Stereotyped Expressions in Early Turkish Epic Poetry. Descriptions of Battle Commencement, Preparing Armies for Attack, Withdrawal and Duels, ROr 58 (2005), S. 111–116.
MARGOLIOUTH, David S., „Mawlawiyya“ (2. Relations with other Orders), EI², Bd. 6, S. 887f.
– „Mawlawīya“, in: HBWI, S. 467.
MARQUARD, Odo und Karlheinz STIERLE (Hrsg.), Identität, (Poetik und Hermeneutik; 8), München 1979.
MASSÉ, H., „ʿIrāḳī“, EI², Bd. 3, S. 1269f.
MATSCHKE, Klaus-Peter, Der Übergang vom byzantinischen Jahrtausend zur Turkokratie und die Entwicklung der südosteuropäischen Region, JGKS 1 (1999), S. 11–38.
MAURER, Michael, (Hrsg.), Aufriß der Historischen Wissenschaften in sieben Bänden, Bd. 4: Quellen, Stuttgart 2002.
MAVROGORDATO, John (Hrsg./Übers.), Digenis Akrites, Oxford 1956.
MEIER, Fritz, Abū Saʿīd-i Abū l-Ḫayr (357–440/967–1049), Wirklichkeit und Legende, (Acta Iranica; 11/Textes et Mémoires; 4), Leiden 1976.
– „Bahā’-i Walad. Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik“, (Acta Iranica III; Textes et Mémoires 14) Leiden 1989.
MEISAMI, Julie Scott, Persian Historiography to the End of the Twelfth Century, Edinburgh 1999.
– „The Past in Service of the Present: Two Views of History in Medieval Persia“, PoeT 14 (1993), S. 247–275.
– „History as Literature“, IrS 33,1–2 (2000), S. 15–30.
– „Muʿizzī“, EI², Bd. 7, S. 489f.
MÉLIKOFF, Irène, Abū Muslim, le «Porte-Hache» du Khorassan dans la Tradition Épique Turco-Iranienne, Paris 1962.
– „Notes Turco-Cauvasiennes: Bābek le Ḫurramī et Seyyid Baṭṭāl“, in: Dies., De l’Épopée au Mythe. Itinéraire Turcologique, (Analecta Isisiane; XV), Istanbul 1995, S. 1–11.
– „al-Baṭṭāl (Sayyid Baṭṭāl Ghāzī)“, EI², Bd.1, S. 1103f.
– „Dānishmendids“, EI², Bd. 2, S. 110f.;

MELVILLE, Charles, Anatolia under the Mongols, in: FLEET (Hrsg.), The Cambridge History of Turkey, S. 51–101.
– „The Early Persian Historiography of Anatolia“, in: Judith PFEIFFER und Sholeh A. QUINN (Hrsg.), History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East. Studies in Honor of John E. Woods, Wiesbaden 2006, S. 135–166.
– „The Fall of Amir Chupan and the Decline of the Ilkhanate 1327–37: A Decade of Discord in Mongol Iran“, Bloomington 1999.
– „The Caspian Provinces: A World Apart. Three Local Histories of Mazenderan“, IrS 33/1–2 (2000), S. 45–91.
MÉNAGE, Victor L., The Islamization of Anatolia, in: Nehemia LEVTZION (Hrsg.), Conversion to Islam, London 1979, S. 52–67.
– „The Beginnings of Ottoman Historiography“, in: LEWIS/Holt (Hrsg.), Historians of the Middle East, S. 168–179.
MERÇİL, Erdoğan, Selçuklular ve Türkçe, Belleten 248–250 (2003), S. 111–117.
MEREDITH-OWENS, G. M., „Ḥamza b. ʿAbd al-Muṭṭalib“, EI², Bd. 3, S. 152ff.
MIEBACH, Bernd, Soziologische Handlungstheorie. Eine Einführung, 2. grundlegend überarb. u. erw. Aufl. Wiesbaden 2006.
MINORSKY, Vladimir L., „Adharbaydjān“; EI², Bd. 1, S. 188–191.
MÖLLER, Astrid, Die Gegenwart töten, in: Gehrke/Dies. (Hrsg.), Vergangenheit und Lebenswelt, S. 1–8.
MORAVCZIK, Gyula, Byzantinoturcica I: Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Turkvölker, (Berliner byzantinistische Arbeiten; 10,3), unveränd. Aufl., Berlin 1983.
MURANYI, Miklos, Die Prophetengenossen in der frühislamischen Geschichte, (Bonner Orientalistische Studien; 28), Bonn 1973.
NAGEL, Tilman, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, Bd. II: Vom Spätmittelalter bis zur Neuzeit, Zürich/München 1981.
– „Das Problem der Orthodoxie im frühen Islam“, in: Ders. u.a. (Hrsg.), Studien zum Minderheitenproblem im Islam 1, (Bonner Orientalistische Studien; 27/1), Bonn 1973, S. 7–44.
NECİPOĞLU, Nevra, The coexistence of Turks and Greeks in medieval Anatolia (11–12th century), HMEIR 5 (1999–2000), S. 58–76.
NEUMANN, Bernd, Identität und Rollenzwang. Zur Theorie der Autobiographie, Frankfurt a. M. 1971.
NIPPERDEY, Thomas, Kulturgeschichte, Sozialgeschichte, historische Anthropologie, VSW 55/H.2 (1968), S. 145–164.
NÖLDEKE, Theodor, Über das Kitab Jamini des Abu Nasr Muhammad ibn ʿAbd al-Gabbar al-ʿUtbi, in: SITZUNGSBERICHTE DER WIENER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN. Philosophisch-historische Classe 23 (1857), S. 15–102.
NOTH, Albrecht, Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nichtmuslimen. Die „Bedingungen ʿUmars (aš-šurūṭ al-ʿumariyya)“ unter einem anderen Aspekt gelesen, JSAI 9 (1987), S. 290–315.
NUTKU, Özdemir, Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri, Ankara 1976.
– „Meddah,“ DİA Bd. 28, S. 293f.

OCAK, Ahmet Yaşar, Social, Cultural and Intellectual Life, 1071–1453, in: FLEET (Hrsg.), The Cambridge History of Turkey, S. 353–422.
– „Kültür Tarihi Kaynağı olarak Menâkıbnâmeler. Metodolojik bir Yaklaşım“, (TTKY, VII. Dizi – Sa. 140), 2. Aufl., Ankara 1997.
– „Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV–XVII. Yüzyıllar)“, (TTKY, VII. Dizi – Sayı 130[1]), 2. überarb. und erw. Aufl. Ankara 1999.
– „Sarı Saltık. Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki Destanî Öncüsü (XIII. Yüzyıl)“, Ankara 2002.
– „Babaîler İsyanı. Alevîliğin Tarihsel Altyapısı yahut Anadolu'da Islām-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü“, 3. Aufl. Istanbul 2000.
– „Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri. Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri“, 2. erw. u. überarb. Aufl. İstanbul 2000.
– „Mevlânâ Dönemi Anadolu'sunda Tasavvuf Akımları ve Mevlânâ“, in: Ders. (Hrsg.), Türkiye'de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Sufiliğine Bakışlar (Yaklaşım, yöntem ve yorum denemeleri), 6. Aufl., İstanbul 2002, S. 88–97.
– „The Wafā'ī ṭarīqa (Wafā'īyya) during and after the period of the Seldjuks of Turkey: A New Approach to the History of Popular Mysticism in Turkey“, in: Gary LEISER (Hrsg./Übers.), Les Seldjoukides d'Anatolie, (Mésogeios 25–26, 2005), Paris 2006, S. 209–248.
– „Battalnâme“, DİA, Bd. 2, S. 206f.
– „Dânişmendnâme“, DİA, Bd. 8, S. 478ff.
ÖDEN, Zerrin Günal, Karası Beyliği, (TTKY VII. Dizi – Sa. 166), Ankara 1999.
ÖSTERREICHER, Wulf, Verschriftlichung und Verschriftung im Kontext medialer und konzeptioneller Schriftlichkeit, in: SCHAEFER (Hrsg.), Schriftlichkeit im frühen Mittelalter, S. 267–292.
OEXLE, Otto Gerhard, Die Wirklichkeit und das Wissen. Ein Blick auf das sozialgeschichtliche Oeuvre von Georges Duby, HZ 232 (1981), S. 61–91.
OINAS, Felix J. (Hrsg.), Heroic Epic and Saga: An Introduction to the World's Great Folk Epics, Bloomington 1978.
OKIÇ, Tayyip, Sarı Saltuk'a ait bir fetvā, AÜİFD 1, 1 (1952), S. 48–58.
– „Bir tenkidin tenkidi“, AÜİFD 2, 2–3 (1953), S. 250–290.
ORTEGA Y GASSET, José, Die Schrecken des Jahres Eintausend. Kritik an einer Legende, Leipzig 1992.
OTT, Claudia, Metamorphosen des Epos. Sīrat al-Muğāhidīn (Sīrat al-Amīra Ḏāt al-Himma) zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, (CNWS Publications; 119), Leiden 2003.
ÖZAYDIN, Abdülkerim, „Kılıcarslan II“, DİA, Bd. 25, S. 399–403.
ÖZDEMİR, Hasan, Die altosmanischen Chroniken als Quelle zur türkischen Volkskunde, (Islamkundliche Untersuchungen: 32), Freiburg 1975.
ÖZEL, Ahmet, Cihad, DİA, Bd. 7, S. 527–531.
PARET, Rudi, Der Koran, 4. Aufl., Stuttgart u.a. 1985.
– „Die Geschichte des Islams im Spiegel der arabischen Volksliteratur“, Tübingen 1927.
– „Die legendäre Maghāzi-Literatur“, Tübingen 1930.
PARLAK, Sevgi und Barihüda TANRIKORUR, Kütahya Mevlevîhânesi, DİA, Bd. 27, S. 1ff.

PAUL, Jürgen, Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert, (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des Islamischen Orients/Neue Folge; 13), Berlin/New York 1991.
– „Hagiographische Texte als historische Quelle", Saeculum 41 (1990), S. 17–43.
– „Hagiographic Literature", EIr, Bd. 11, S. 536–539.
– „The Histories of Isfahan: Mafarrukhi's Kitāb maḥāsin Iṣfahān", IrS 33/1–2 (2000), S. 117–132.
PEACOCK, A. C. S., Ahmad of Niğde's al-Walad al-Shafīq and the Seljuk Past, AS 54 (2004), S. 95–107.
– „The Saljuq Campaign against the Crimea and the Expansionist Policy of the Early Reign of 'Alā' al-Dīn Kayqubād", JRAS 16/ii (2006), S. 133–149.
PERLMAN, M., „Ghiyār", EI², Bd. 2, S. 1075f.
PENNINCK, Mieke, Two Heroes, Two Lives in the Grottaferrata Digenes, BMGS 31/1 (2007), S. 32–52.
PERKOWSKI, Jan L., On the Legend of Demir Baba, the Iron Father, ZfB 34 (1998), S. 214–221.
PETERS, Rudolph, Jihad in medieval and modern Islam, (Religious Texts Translation Series; 5), Leiden 1977.
– „Jihad", ER, Bd. 8, S. 88–91.
PHILIPPART, Guy, Hagiographes et Hagiographie, Hagiologes et Hagiologie: des Mots et des Concepts, Hagiographica 1 (1994), S. 1–16.
PISTOR-HATAM, Anja, Ursachenforschung und Sinngebung. Die mongolische Eroberung Bagdads in Ibn Ḫaldūns zyklischem Geschichtsmodell, in: Stephan CONERMANN und Dies. (Hrsg.), Die Mamluken. Studien zu ihrer Geschichte und Kultur. Zum Gedenken an Ulrich Haarmann (1942–1999), Hamburg 2003, S. 313–334.
de PLANHOL, Xavier, Kulturgeographische Grundlagen der islamischen Geschichte, Zürich/München 1975.
– „La signification géographique du Livre de Dede Korkut", JA 254 (1966), S. 225–244.
POLIAKOVA, E. A., The development of Literary Canon in Medieval Persian Chronicles: The Triumph of Etiquette, IrS 17 (1984), S. 237–256.
POLKINGHORNE, Donald E., Narrative Psychologie und Geschichtsbewusstsein. Beziehungen und Perspektiven, in: Straub (Hrsg.), Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein, S. 12–45.
PORDZIK, Ralph, After the Linguistic Turn. Neo-Pragmatist Theories of Reading and the Interpretation of Modern Literature, AAA 27 (2002), S. 3–14.
PORTER, Roy, Heroes in the Old Testament: The Hero as seen in the Book of Judges, in: Hilda R. E. DAVIDSON, The Hero in Tradition and Folklore. Papers read at a Conference of the Folklore Society held at Dyffryn House, Cardiff, July 1982, (Mistletoe Series; 19), London 1984, S. 90–111.
POURJAVADY, Nasrollah, Rūmī und die Sufischule in Khurāsān, Iranistik 1 (2002), S. 87–99.
QADDUMI, Ghada Hijjawi, Book of Gifts and Rarities: Selections Compiled in the Fifteenth Century from an Eleventh-Century Manuscript on Gifts and Treasures (Kitab al-hadāyā wa al-tuḥaf), (Harvard Middle Eastern monographs; 29), Harvard 1996.

QUASTHOFF, Uta, Soziales Vorurteil und Kommunikation - Eine sprachwissenschaftliche Analyse des Stereotyps. Ein interdisziplinärer Versuch im Bereich von Linguistik, Sozialwissenschaft und Psychologie, Frankfurt a. M. 1973, S. 27.

RADTKE, Bernd, „Walī", EI², Bd. 11, S. 109–120.

RAIBLE, Wolfgang, Hrsg.), Symbolische Formen – Medien – Identität. Jahrbuch 1989/90 des Sonderforschungsbereichs „Übergänge und Spannungsfelder zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit", (ScriptOralia; 37), Tübingen 1991.

– „Was sind Gattungen", Poetica 12 (1980), S. 330–349.

– „Orality and Literacy", in: Hartmut GÜNTHER u.a. (Hrsg.), Schrift und Schriftlichkeit – Writing and its Use. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung, (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft; 10.1), Berlin/New York 1994, S. 1–17.

RAULFF, Ulrich (Hrsg.), Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse, Berlin 1987.

– „Mentalitäten-Geschichte", ebd., S. 7–17.

– „Die Geburt eines Begriffs. Reden von ›Mentalität‹ zur Zeit der Affäre Dreyfus", ebd., S. 50–68.

REICHL, Karl, Turkic Oral Epic Poetry: Traditions, Forms, Poetic Structure, (Albert Bates Lord Studies in Oral Tradition; 7), New York 1992.

– „Singing the Past. Turkic and Medieval Heroic Poetry", Ithaca/London 2000, S. 136–143.

REINDL-KIEL, Hedda, The Tragedy of Power. The Fate of Grand Vezirs according to the *Menakıbname-i Mahmud Paşa-ı Veli*, Turcica 35 (2003), S. 247–256.

– und Machiel KIEL, „Kaugummi für den Sultan." Ein Beitrag zur Wirtschaftsgeschichte der Insel Chios im 17. Jahrhundert, JOttS 11 (1991), S. 181–209.

REINERT, B., „Khaḳānī", EI², Bd. 4, S. 915f.

REININK, Gerrit. J., Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios, 2 Bde., (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalum; 540–41/Scriptores syri; 220–21), Leuven 1993.

REINLE, Christine, Exempla weiblicher Stärke? Zu den Ausprägungen des mittelalterlichen Amazonenbildes, HZ 270 (2000), S. 1–38.

RICE, Tamara T., Die Seldschuken, Köln 1963.

RICHTER-BERNBURG, Lutz, Der syrische Blitz. Saladins Sekretär zwischen Selbstdarstellung und Geschichtsschreibung, (Beiruter Texte und Studien; 52), Stuttgart 1998.

RIDGEON, Lloyd, Christianity Portrayed by Jalāl al-Dīn Rūmī, in: Ders. (Hrsg.), Islamic Interpretations of Christianity, Richmond 2001, S. 99–126.

RITTER, Helmut, Maulānā Ǧalāladdīn Rūmī und sein Kreis/Philologika XI, Der Islam 26 (1942), S. 116–158, 221–249.

– „Das Meer der Seele." Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ʿAṭṭār, Leiden 1955 (Repr. Leiden 1978).

RÖCKE, Werner, Literaturgeschichte – Mentalitätsgeschichte, in: Helmut BRACKERT und Jörn STÜCKRATH (Hrsg.), Literaturwissenschaft. Ein Grundkurs, Hamburg 1992, S. 639–649.

RÖCKELEIN, Hedwig, Das Gewebe der Schriften. Historiographische Aspekte der karolingerzeitlichen Hagiographie Sachsens, in: BAUER/HERBERS (Hrsg.), Hagiographie im Kontext, S. 1–25.

RÖHRICH, Lutz und Erika LINDIG (Hrsg.), Volksdichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, (ScriptOralia; 9), Tübingen 1989.

ROTH, Klaus, „Bilder in den Köpfen". Stereotypen, Mythen, Identitäten aus ethnologischer Sicht, in: Valeria HEUBERGER/Arnold SUPPAN/Elisabeth VYSLONZIL (Hrsg.), Das Bild vom Anderen. Identitäten, Mentalitäten, Mythen und Stereotypen in multiethnischen europäischen Regionen, Frankfurt a. M. u.a. 1998, S. 21–43.

ROTTER, Gernot, „Maslama b. 'Abd al-Malik b. Marwān", EI², Bd. 6, S. 740.

RUBEN, Walter, Ozean der Märchenströme, Teil I: Die 25 Erzählungen des Dämons (Vetālapancaviṃśati). Mit einem Anhang über die 12 Erzählungen des Dede Korkut, (FF Communications No: 133), Helsinki 1944.

RUBINACCI, Roberto, Upon the «al-Ta'rīkh al-Yamīnī» of Abū Naṣr al-'Utbī, in: Aldo GALLOTTA und Ugo MARAZZI (Hrsg.), Studio Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata, (Istituto Universitario Orientale – Seminario di Studi Asiatici, Series Minor; 19), Napoli 1982, S. 463–467.

RÜSEN, Jörn, Geschichte im Kulturprozeß, Köln/Weimar/Wien 2002.

– „Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte", Köln/Weimar/Wien 2001.

– (Hrsg.), „Historische Objektivität. Aufsätze zur Geschichtstheorie", Göttingen 1975.

– (Hrsg.), „Geschichtsbewusstsein. Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde", (Beiträge zur Geschichtskultur; 21), Köln/Weimar/Wien 2001.

RUNCIMAN, Steven, Byzantine Historians and the Ottoman Turks, in: LEWIS/HOLT (Hrsg.), Historians of the Middle East, S. 271–276.

RUSSEL, Josiah Cox, Late Ancient and Medieval Population, (Transactions of the American Philosophical Society; 48,3), Philadelphia 1958.

RYPKA, Jan, History of Iranian Literature, Dordrecht 1968.

– „Poets and prose writers of the late seljuq and mongol periods", in: CHIr, S. 550–625.

SAGASTER, Klaus, Kesar der islamische Antichrist, in: Ders. und Michael WEIERS (Hrsg.), Documenta Barbarorum, Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag, (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica; 18), Wiesbaden 1983, S. 341–348.

SAVVIDES, Alexis G. C., Byzantium in the Near East. Its relations with the Seljuk sultanate of Rum in Asia minor, the Armenians of Cilicia and the Mongols A.D. c. 1192–1237, (Byzantina keimena kai meletai; 17), Thessalonike 1981.

– „Late Byzantine and Western Historiographers on Turkish Mercenaries in Greek and Latin Armies." The Turcopoles/Tourkopouloi, in: Roderick BEATON und Charlotte ROUECHÉ (Hrsg.), The Making of Byzantine History. Studies dedicated to Donald M. Nicol, (Publications/Centre for Hellenic Studies; 1), Aldershot u.a. 1993, S. 122–136.

– „Tekfur", EI², Bd. 10, S. 413f.

– „Kilidj Arslan I of Rum, Byzantines, Crusaders and the Danishmendids A.D. 1092–1107", Byzantina 21 (2000), 365–377.

SCHAENDLINGER, Anton C., Ämter und Funktionen im Reiche der Rumseltschuken nach der Seltschukengeschichte des Ibn Bībī, WZKM 62 (1969), S. 172–192.

SCHAFF, Adam, Stereotypen und das menschliche Handeln, Wien 1980.

– „Der Streit um die Objektivität der historischen Erkenntnis", in: RÜSEN (Hrsg.), Historische Objektivität, S. 33–47.

ŞAHİN, Haşim, „Menākıbnāme", DİA, Bd. 29, S. 112–114.

ŞAHİN, İlhan, „Aksaray“, DİA, Bd. 2, S. 291f.
ŞAHİNOĞLU, M. Nazif, „Bahâeddin Veled“, DİA, Bd. 4, S. 460ff.
SCHAEFER, Ursula (Hrsg.), Schriftlichkeit im frühen Mittelalter, (ScriptOralia, 53), Tübingen 1993.
SCHIFFER, Werner, Theorien der Geschichtsschreibung und ihre erzähltheoretische Relevanz (Danto, Habermas, Baumgartner, Droysen), (Studien zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft; 19), Stuttgart 1980.
SCHIMMEL, Annemarie, The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalāloddin Rumi, (Persian Studies Series; 8), London, The Hague 1978.
– „Rumi. Ich bin Wind und Du bist Feuer. Leben und Werk des großen Mystikers“, Kreuzlingen/München 2003.
– „Stern und Blume. Die Bilderwelt der persischen Poesie“, Wiesbaden 1984.
– „Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus“, Frankfurt a. M./Leipzig 1995.
– (Rez.), „Shams al-Dīn Aḥmad-e Aflākī: The Feats of the Knowers of God. Translated by John O'Kane“, JIS 14ii (2003), S. 224f.
SCHNEIDER, Wolfgang Ludwig, Gedächtnis, Interpretation und Organisation im Kontext religiöser Kommunikation, in: BOHN/WILLEMS (Hrsg.), Sinngeneratoren, S. 263–289.
SCHNEIDER, Wolfgang C., Literarische Werke als historische Quellen, in: MAURER (Hrsg.), Aufriß der Historischen Wissenschaften, Bd. 4, S. 102–125.
SCHOELLER, Marco, Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft, Prolegomena, Wiesbaden 2000.
SCHOTT, Rüdiger, Die Macht des Überlieferungswissens in schriftlosen Gesellschaften, Saeculum 41 (1990), S. 273-316.
SCHÜTZ, Alfred/Thomas LUCKMANN, Strukturen der Lebenswelt, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1979.
SCHULZE, Hagen, Mentalitätsgeschichte – Chancen und Grenzen eines Paradigmas der französischen Geschichtswissenschaft, GWU 36 (1985), S. 247–270.
SCHWARZ, Paul, Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen, Teil 1–9, (Repr. Hildesheim/New York 1969).
SCHWEIKLE, Günther und Irmgard SCHWEIKLE (Hrsg.), Metzler Literatur Lexikon. Begriffe und Definitonen, 2. überarb. Aufl. Stuttgart 1990, S. 193–196.
SELLIN, Volker, Mentalität und Mentalitätsgeschichte, HZ 241 (1985), S. 555–598.
SEGAL, J. B., Syriac Chronicles as Source Material for the History of Islamic Peoples, in: LEWIS/HOLT (Hrsg.), Historians of the Middle East, S. 246–258.
SEVİM Ali, Cimri olayı hakkında birkaç not, Belleten 25 (1961), S. 63–74.
SEZGİN, Fuat, Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd. 2: Poesie bis ca. 430 H., Leiden 1975; Bd. 5: Mathematik bis ca. 430 H., Leiden 1974.
SHARIF, Maisun, ‚We are men, and we are able to bear' – Die (De)Konstruktion von Männlichkeit in Bram Stokers Dracula, AAA 27 (2002), S. 15–35.
SHUKUROV, Rustam, Turkoman and Byzantine Self-Identity. Some Reflections on the Logic of Title- Making in Twelfth- and Thirteenth-Century Anatolia, in: EASTMOND (Hrsg.), Eastern Approaches to Byzantium, S. 259–277.
– „Between Peace and hostility. Trebizond and the Pontic Turkish Periphery in the 14th Century“, MHR 9i (1994). S. 20–72.

SILAY, Kemal, Ahmedi's History of the Ottoman Dynasty, JTS 16 (1992), S. 129–200.
SKOULATOS. Basile, Les personnage byzantins de l'Alexiade: analyse prosopographique et synthèse, (Receuil de travaux d'histoire et de philologie; 6, 20), Louvain 1980.
SMITH, Grace M., Some Türbes/Maqâms of Sarı Saltuq: An Early Anatolian Turkish Gâzî-Saint, Turcica 14 (1982), S. 216–225.
SOHRWEIDE, Hanna, Der Sieg der Ṣafaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert, Der Islam 40 (1965), S. 95–223.
SOUCEK, Svat, „Sughdaḳ", EI², Bd. 9, S. 773f.
SOURDEL-THOMINE, Janine (Übers.), Abū'l-Ḥasan 'Alī b. Abī Bakr al-Harawī. Guide des Lieux de Pèlerinage, Damas 1957.
SPRANDEL, Rolf, Gesellschaft und Literatur im Mittelalter, Paderborn u. a. 1982.
SPULER, Bertold, Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220–1350, 4. verb. u. erw. Aufl., Leiden 1985.
– „Die Goldene Horde. Die Mongolen in Rußland 1223–1502", 2. erw. Aufl. Wiesbaden 1965.
– „The Evolution of Persian Historiography", in: LEWIS/HOLT (Hrsg.), Historians of the Middle East, S. 126–132.
– „Bālish", EI², Bd. 1, S. 996.
– „Djuwaynī, Shams ad-Dīn Muḥammad b. Muḥammad", EI², Bd. 2, S. 607.
– „Bāydū", EIr, Bd. 3, S. 887f.
STEINBACH, Udo, Ḏāt al-Himma, Kulturgeschichtliche Untersuchungen zu einem arabischen Volksroman, (Freiburger Islamstudien; 4), Wiesbaden 1972.
STOREY, Charles A., Persian Literature. A Bio-Bibliographical Survey, 2 vols., London 1958–1977.
STRAUB, Jürgen, (Hrsg.), Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte, (Erinnerung, Geschichte, Identität; 1), Frankfurt a. M. 1998.
– „Geschichten erzählen, Geschichte bilden. Grundzüge einer narrativen Psychologie historischer Sinnbildung", in: ebd., S. 81–169.
– „Über das Bilden von Vergangenheit. Erzähltheoretische Überlegungen und eine exemplarische Analyse eines Gruppengesprächs über die „NS-Zeit", in: Jörn Rüsen (Hrsg.), Geschichtsbewusstsein. Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde, (Beiträge zur Geschichtskultur; 21), S. 45–113.
STROEBE, Wolfgang und Chester A. INSKO, Stereotype, Prejudice and Discrimination: Changing Conceptions in Theory and Research, in: Daniel Bar-Tal u.a. (Hrsg.), Stereotyping and Prejudice, New York 1989, S. 3–34.
STROHMEIER, Martin, Seldschukische Geschichte und türkische Geschichtswissenschaft. Die Seldschuken im Urteil moderner türkischer Historiker, (Islamkundliche Untersuchungen; 97), Berlin 1984.
– „Tātsız Türk bolmaz, başsız börk bolmaz", in: Matthias Kappler (Hrsg.), Intercultural Aspects in and around Turkic Literatures. Proceedings of the International Conference Held on October 11th–12th, 2003 in Nicosia, (Mîzân. Studien zur Literatur der islamischen Welt; 13), Wiesbaden 2006, S. 9–12.

SÜMER, Faruk, Oğuzlar (Türkmenler). Tarihleri – Boy Teşkilatı – Destanları, 5. Aufl. İstanbul 1999.
– „Kara Koyunlular (Başlangıçtan Cihan-Şah'a kadar)", (TTKY VII. Seri – No. 49), I. Cilt, Ankara 1967.
– und Ali SEVIM, İslam kaynaklarına göre Malazgirt savaşı. Metinler ve çevirileri", Ankara 1971.
– „Anadolu'ya yalnız göçebe Türkler mi geldi?", Belleten 24, (1960), S. 567–594.
– „Karaman-Oghullarî", EI², Bd. 4, S. 619–625.
– „Keykubad III.", DİA 25, S. 360f.
– „Mengücüklüler", DİA, Bd. 29, S. 138–142.
– „Iğdiş", DİA, Bd. 21, S. 524f.
TAESCHNER, Franz, Über das anatolische Wegenetz nach osmanischen Quellen, (Türkische Bibliothek; 22–23), 2 Bde, Leipzig 1924–26
– „Kırşehir, ein altes Kulturzentrum aus spät- und nachseldschukischer Zeit", in: Necati Lugal Armağanı, (TTKY VII. Seri – Sa. 50), Ankara 1968, S. 577–592.
– „Anḳara", EI², Bd. 1, S. 509ff.
– „'Ayyār", EI², Bd. 1, S. 794.
TANERİ, Aydın, Türkiye Selçukluları kültür hayatı (Manâkibü'l-arifin'in değerlendirilmesi), Konya 1977.
– „Türkiye Selçukluları'nın Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Ariflerin Menkibeleri: Eflaki ve Eseri Hakkında", in: İran Şehinşahlığı'nın 2500. Kuruluş Yıldönümüne Armağan, İstanbul 1971, S. 413–464.
– „Celâleddin Karatay", DİA, Bd. 7, S. 251f.
TEKİN, Şinasi, XIV. Yüzyılda Yazılmış Gazilik Tarikası „Gâziliğin Yolları" Adlı Bir Eski Anadolu Türkçesi Metni ve Gazâ/Cihâd Kavramları Hakkında, in: Carolyn I. CROSS (Hrsg.), Gerhard Doerfer Festschrift. Essays presented to Gerhard Doerfer on his Seventieth Birthday by his Colleagues and Students, JTS 13 (1989), S. 139–204.
TEZCAN, Semih, „Oğuznameler", Türk Edebiyatı Tarihi, Bd. I, Ankara 2006, S. 610.
– „Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar, (İnceleme)", İstanbul 2001.
THOMPSON, Robert W., The concept of ‚history' in medieval Armenian historians, in: EASTMOND (Hrsg.), Eastern Approaches to Byzantium, S. 89–99.
TOGAN, Zeki V., Umumî Türk Tarihi'ne Giriş. En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar, (Tarih Araştırmaları; 2,1), 3. Aufl. İstanbul 1981.
– „Kritische Geschichtsauffassung in der islamischen Welt des Mittelalters", in: Ders. (Hrsg.), Proceedings of the Twenty Second Congress of Orientalists Held in Istanbul, September 15th to 22nd, 1951, Vol. I, Istanbul 1953, S. 76–85.
TOMASCHEK, Wilhelm, Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter, (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse; 8), Wien 1891.
TREADGOLD, Warren T., A History of the Byzantine State and Society, Stanford 1997.
– „The Byzantine state finances in the eigth and ninth centuries", (Byzantine series; 2/East European monographs; 121), New York 1982.

TURAN, Osman, Selçuklular Zamanında Türkiye. Siyâsi Tarih: Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071–1328), (Anadolu'da Türk Vatanı (1071, Malazgirt) ve Türk Devleti (1075, İznik) nin Kuruluşu 900. Yıl Dönümü Hatırasına Armağan; 5), 7. Aufl. İstanbul 2002.
– „Doğu Anadolu Türk Devletleri Târihi. Saltuklular, Mengücikler, Sökmenliler, Dilmaç Oğulları ve Artukluların Siyasî Tarih ve Medeniyetleri", 6. Aufl. İstanbul 2001.
– „Türk Cihân Hakimiyeti Mefkûresi Târihi. Türk Dünyâ Nizâmının Millî, İslâmî ve İnsânî Esasları", 1–2, 13. Aufl. İstanbul 2000.
– „Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Metin, Tercüme ve Araştırmalar", (TTKY VII, 32a), 2. Aufl. Ankara 1988.
– „Selçuklu Kervansarayları", in: Ders.; (Hrsg.), Selçuklular ve İslâmiyet. Anadolu'da Türk Vatanı (1071, Malazgirt) ve Türk Devleti (1075, İznik) nin Kuruluşu 900. Yıl Dönümü Hatırasına Armağan; 4, 5. Aufl. İstanbul 1999, S. 93–116.
– „Selçuk Devri Vakfiyeleri I., Şemseddin Altun-Aba, Vakfiyyesi ve Hayatı", Belleten 11, 41–44 (1947), S. 197–235.
– „Selçuk Devri Vakfiyeleri II. Mübârizeddin Er-Tokuş ve Vakfiyesi", Belleten 11, 41–44 (1947), S. 415–429.
– „Selçuk Devri Vakfiyeleri III. Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri", Belleten 12, 45–48, S. 17–171.
– „Anatolia in the Period of the Seljuks and the *Beyliks*", in: CHI, Vol. 1A, S. 231–262.
– „Sa'd al-Dîn Köpek", İA, Bd. 10, S. 32–35.
TYAN, Émile, „Djihad", EI², Bd. 2, S. 583ff.
ÜNLÜDAĞ, Tânia, Umrisse einer mentalitätsgeschichtlichen Biographie, in: Wolfgang BERGEM u.a. (Hrsg.), Metapher und Modell. Ein Wuppertaler Kolloqium zu literarischen und wissenschaftlichen Formen der Wirklichkeitskonstruktion, Trier 1996, S. 173–184.
ULUDAĞ, Süleyman, „Ârif", DİA, Bd. 3, S. 361f.
– „Kerâmet", DİA, Bd. 25, S. 265–268.
UPLEGGER, Helga, Das Volksschauspiel, in: PTF, Bd. 2, S. 147–170.
UYMAZ, Emine, Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubâd Dönemine (1220–1237) Bir Bakış, Cogito 29 (2001), S. 121–130.
UYTFANGHE, Marc van, Die Vita im Spannungsfeld von Legende, Biographik und Geschichte, in: Anton Scharer (Hrsg.), Historiographie im frühen Mittelalter, (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung; 32), Wien u.a. 1994, S. 194–221.
UZLUK, F. Nafız, Eflâki Dede, Belleten 25 (1961), S. 275–309.
UZUNÇARŞILI, İsmail H., Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri, (TTKY VIII. Dizi – Sa. 2[a2]), 4. Aufl. Ankara 1988.
VAJDA, Georges, „Hārūt wa Mārūt", EI², Bd. 3, S. 236f.
VANSINA, Jan, Oral Tradition as History, London 1985.
VARLIK, Mustafa Ç., Germiyanoğulları Tarihi (1300–1429), (AÜEFY; 57), Ankara 1974.
– „Germiyanoğulları", DİA 14, S. 33ff.
VESTER, Heinz-Günter, Kollektive Identitäten und Mentalitäten. Von der Völkerpsychologie zur kulturvergleichenden Soziologie und interkulturellen Kommunikation, Frankfurt a. M. 1996 Frankfurt a. M. 1996.

– „Mentalitätsforschung in Deutschland – ein mentales Problem“, in: HAHN (Hrsg.), Kulturunterschiede, ebd., S. 435–450.
VERWEYEN, Hansjürgen, Erstphilosophie nach dem „Linguistic Turn“, TuP 75 (2000), S. 226–235.
VINACKE, W. Edgar, Stereotypes as Social Concepts, JSP, 46 (1957), S. 229–243.
VOORWINDEN, Norbert und Max de HAAN, (Hrsg.), Oral Poetry. Das Problem der Mündlichkeit mittelalterlicher epischer Dichtung, (Wege der Forschung; 555), Darmstadt 1979.
– „Einführung“, in: ebd., S. 1–10.
de VRIES, Jan, Heldenlied und Heldensage, Bern 1961.
VRYONIS, Speros, The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century, Berkeley u.a. 1971.
– „Byzantium: The Social Basis of Decline in the Eleventh Century“, GRBS 2 (1959), S. 157–175.
– „Problems in the History of Byzantine Anatolia“, TAD 1 (1963), S. 113–133.
– „Nomadization and Islamization in Asia Minor“, DOP 29 (1975), S. 41–71.
– „The Greek and Arabic Sources on the Battle of Manzikert“, in: Ders. (Hrsg.), Byzantine Studies. Essays on the Slavic World and the Eleventh Century, New Rochelle/New York 1992, S. 25–140.
– „A Personal History of the Battle of Manzikert“, in: Nikolaos OIKONOMIDES (Hrsg.), Byzantine Asia Minor (6th–12th c.), Athens 1998, S. 225–244.
– „The Muslim Family in 13th–14th Century Anatolia as reflected in the Writings of the Mawlawî-Dervish Eflâkî“, in: ZACHARIADOU (Hrsg.), The Ottoman Emirate, S. 213–223.
– „The Political Thought of the Mevlevî dervish Order in Asia Minor (13th–14th Century) as reflected in the Writings of Eflaki“, in: C. N. CONSTANTINIDIS u.a. (Hrsg.), Phillhelen. Studies in Honour of Robert Browning, Venice 1996, S. 411–419.
– „The Economic and Social Worlds of Anatolia in the Writings of the Mawlawî (Mevlevî) Dervish Eflâkî“, in: Jayne L. Warner (Hrsg.), Cultural Horizons. A Festschrift in Honour of Talat S. Halman, 2. Bde., Syracuse 2001, hier Bd. 1, S. 188–197.
– „The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century. The Nook in the Light of Subsequent Scholarship“, 1971–98, in: Eastmond (Hrsg.), Eastern Approaches, S. 1–15.
WAGNER, Peter, Fest-Stellungen. Beobachtungen zur sozialwissenschaftlichen Diskussion über Identität, in: Aleida ASSMANN und Heidrun FRIESE (Hrsg.), Identitäten, (Erinnerung, Geschichte, Identität; 3), Frankfurt a. M. 1998, S. 44–72.
WALDMAN, Marilyn R., Toward a Theory of Historical Narrative. A Case Study in Perso-Islamicate Historiography, Columbus 1980.
WEBER, Dietrich, Erzählliteratur. Schriftwerk – Kunstwerk – Erzählwerk, Göttingen 1998.
WEBER, Max, Schriften zur Soziologie, Stuttgart 1995.
WENSINCK, Arent J., „Takbīr“, EI², Bd. 10, S. 119
WERNER, Ernst, Die Geburt einer Grossmacht – Die Osmanen (1300–1481). Ein Beitrag zur Genesis des türkischen Feudalismus, 2. verb. u. erw. Aufl. Wien/Köln/Graz 1972.
– „Johannes Kantakuzenos, Umur Paša und Orhan“, BSl 26 (1965), S. 255–276.
– „Wandel im Osten. Das Sultanat Konya im 13. Jahrhundert“, ByzF 4 (1972), S. 220–230.

WEINTRITT, Otfried, Formen spätmittelalterlicher islamischer Geschichtsschreibung. Untersuchungen zu an-Nuwairī al-Iskandarānīs Kitāb al-Ilmām und verwandten zeitgenössischen Texten, (Beiruter Texte und Studien; 45), Stuttgart 1992.

WIENKER-PIEPHO, Sabine, Frauen als Volkshelden: Geschichtlichkeit, Legendenbildung und heroische Typologie im Grenzbereich zwischen Vertextung und mündlicher Überlieferung, in: RÖHRICH/LINDIG (Hrsg.), Volksdichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, S. 147–162.

WILBER, Donald N., The Architecture of Islamic Iran: the Il Khānid Period, Princeton 1955.

WILLKE, Helmut, Systemtheorie I: Eine Einführung in die Grundprobleme der Theorie sozialer Systeme, 6. Aufl. Stuttgart 2000.

– „Systemtheorie II: Interventionstheorie. Grundzüge einer Theorie der Intervention in komplexe Systeme“, 3. Aufl. Stuttgart 1999.

– „Systemtheorie III: Steuerungstheorie. Grundzüge einer Theorie der Steuerung komplexer Sozialsysteme“, 3. Aufl. Stuttgart 1999.

WILLIAMS, Gerhild S., Geschichte und die literarische Dimension. Narrativik und Historiographie in der anglo-amerikanischen Forschung der letzten Jahrzehnte. Ein Bericht, DVLG 63 (1989), S. 315–392.

WINTER, Gerhard, Traditionelle psychologische Modellvorstellungen zu Charakter, Identität, Mentalität, in: HAHN (Hrsg.), Kulturunterschiede, S. 271–293.

WITTEK, Paul, Das Fürstentum Mentesche. Studien zur Geschichte Westkleinasiens im 13.-15. Jahrhundert, (Istanbuler Mitteilungen; 2), İstanbul 1934.

– „Von der byzantinischen zur türkischen Toponymie“, Byzantion 10 (1935), S. 11–64.

– „L'Épitaphe d'un Comnene à Konia“, Byzantion 10 (1935), S. 505–515.

– „Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum“, Byzantion 11 (1936), S. 285–319.

– „Encore l'épitaphe d'un Comnene à Konia“, Byzantion 12 (1937), S. 207–211.

WOLFF, Fritz, Glossar zu Firdosis Schahname, Hildesheim 1965, (2. Nachdr. d. Ausg. 1935).

WOODS, John E., The Aqquyunlu. Clan, Confederation, Empire: A Study in 15th/9th Century Turko-Iranian Politics, (Studies in Middle Eastern History; 3), 2. überarb. u. erw. Aufl. Salt Lake City 1999.

YALTKAYA, Şerafettin, Tahlil ve tenkidler, TM VI (1937), S. 323-345.

YAZICI, Tahsin, Kalenderlere dair yeni bir eser: Manâkib-i Camâl al-din-i sâvi, in: Necati Lugal Armağanı, S. 784–797.

– „Manâkib al-'Ârifin'in Sanat Tarihi Bakımından Değeri“, Belleten 36 (1972), S. 385ff.

– „Mawlawiyya“, EI², Bd. 6, S. 883–887.

– „Ârif Çelebi“, DİA, Bd. 3, S. 363f.

– „Cüveynî, Şemseddin“, DİA, Bd. 8, S. 144ff.

YÉRASİMOS, Stéphane, La Fondation de Constantinople et de Saint-Sophie dans les Traditions Turques, Paris 1990.

YILDIRIM, Onur, Pious Foundations in Byzantine and Selcuk States: A Comparative Study of Philanthropy in the Mediterranean World during the Late Medieval Era. The Dialaxis (?) of Michael Attaleiates and the Vaqfiyya of Celaleddin Karatay, RSO 73i–iv, (1999/2000), S. 27–52.

YILDIZ, Mustafa (Hrsg.), Ġazavāt-ı Ḫayreddīn Paşa, Aachen 1993.

YÖRÜKAN, Yusuf Z., Bir fetvā münasebetiyle: Fetvā müessesesi, Ebussuud Efendi ve Sarı Saltuq, AÜİFD 1, 2–3 (1952), S. 137–160.

YÜCE, Kemal, Saltuk-name'de Tarihi, Dini ve Efsanevi Unsurlar, Ankara 1987.

ZACHARIADOU, Elizabeth E. (Hrsg.), „The Ottoman Emirate (1300–1389)", Halcyon Days in Crete I. A Symposium Held in Rethymnon 11–13 January 1991, Rethymnon 1993.

– „Trade and Crusade. Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydin (1300–1415)", Library of the Hellenic Institute of Byzantine and Post-Byzantine Studies; 11), Venice 1983.

ZARCONE, Thierry, L'hagiographie dans le monde turc, in: Denise Aigle (Hrsg.), Saints Orientaux, (Hagiographies Médiévales Comparées; 1), Paris 1995, S. 55–67.

ZETTERSTÉEN, K. V., „'Abd al-Malik b. Ṣāliḥ", EI², Bd. 1, S. 77f.

ZGOLL, Annette, Grenzerfahrungen. Eine Typologie des epischen Helden anhand antiker mesopotamischer Quellen, Saeculum 59/1 (2008), S. 1-27.

ZIEME, Peter, Gab es buddhistische Vorbilder für Yunus Emres Gedankenwelt, in: Barbara Kellner-Heinkele und Ders. (Hrsg.), Studia Ottomanica: Festgabe für György Hazai zum 65. Geburtstag, (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica; 47), Wiesbaden 1997, S. 223–231.

Wörterbücher:

DEVELLİOĞLU, Ferit, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, 14. verbess. und erw. Aufl. Ankara 1997.

JUNKER, Heinrich F. J. und Bozorg Alawi, Wörterbuch Persisch-Deutsch, 6. unveränd. Aufl. Leipzig 1988.

REDHOUSE, Sir James W., Türkçe/Osmanlıca – İngilizce Sözlük, 18. Aufl. İstanbul 2000.

STEINGASS, F., A Comprehensive Persian – English Dictionary, 8. Aufl. London/New York 1988.

WEHR, Hans, Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, (Arabisch-Deutsch), 5. Aufl. Wiesbaden 1985.

ZENKER, Julius Th., Türkisch-Arabisch-Persisches Handwörterbuch, Nachdr. der Ausg. Leipzig 1866, Hildesheim/New York 1979.

ABSTRACT

This study is devoted to the paradigms of perception and interpretation used in Anatolian Islamic narrative sources of the 13th-15th centuries when dealing with the hybrid lifeworld conditions of the polycentric and crosscultural zones of contact and conflict in Asia Minor. The following sources will be the object of study: 1. Ibn Bībī's *al-Awāmir al-'Alā'īya fī'l-Umūr al-'Alā'īya*, 2. Aqsarā'ī's *Musāmarat al-Aḫbār wa Musāyarat al-Aḫyār*, 3. the popular romance *Baṭṭālnāme* and 4. Aḥmad-i Aflākī's hagiographic work *Manāqib al-'Ārifīn*. The focus will be on the statements on the three main social groups: 1. the persophone Muslim city dwellers, 2. the Christian population and 3. the Turkmens (Turks).

These texts are taken as a big pool containing the perceptions, attitudes and convictions of those people who are involved in their production and reception. To identify their view on the above mentioned groups and their conceptualization of 'Self' and 'Other' is one of the preeminent goals. Another is to analyze ideas on and interpretations of historical and current events and processes. In doing so the question of historical truth is beside the point. What matters is the 'pictures in the heads', that is, the seemingly accidental and unreflected collective knowledge manifested in the texts. The question rises whether the sources mirror the complexity of the respective historical situation, or simply offer heavily biased, distorted perceptions rendering nothing more than a two-dimensional view of the world in terms of "us" and "them" or 'good' and 'evil'.

The study is divided into three parts. In the first part the methodological approach is exposed. In this context, the *Lifeworld* concept developed by Alfred Schütz and Thomas Luckmann is pivotal. After that the implications and essentials of the 'history of mentalities'-concept are discussed and terms like *mentality* and *collective identity* are defined. What follows is an evaluation of the functional significance of the *stereotype* for the *construction and consolidation of identities*. Subsequently the importance of *memory* for the construction of identity is underlined.

Since this analysis is based on different genres: *historiography*, *popular romance* and *hagiography*, these genres are to be discussed with regard to: 1. their *value as sources for the history of mentalities*, 2. their assessment as

communicators of beliefs and statements which shape and reflect *group identities.*

The second part of the study is devoted to the above mentioned narrative source material. First of all the evidence concerning the *author himself*, his *career* and *personal circumstances* is consulted to figure out any possible impacts of these personal circumstances on the works at hand. Attributing each text to a given specific milieu enables us to identify its prime adressees - and by implication those who where not. After uncovering the general intentions of the texts attention is given to the question how far the communicated statements, interpretations and images are to be classified as 'representative'. The degree of social distance or closeness between the recipient circles of the different sources is another point in question. This helps to answer the question to what extent different social milieus shared similar, or indeed the same, ideas or whether we come across fundamentally different patterns of interpretation. Finally the impact of social affiliation and the demands of genre on the internal structure, form and substance of our texts is brought into question.

The third section will focus on the analysis of the sources with regard to the issues of 'group identity' and 'alterity' and 'perception of self and other'. It is based on the following questionnaire:

Is there paid any attention to the process of transformation? Are the decay of old and the construction of new orders made subject of reflection and disscussion?

How crucial is the spatial concept of 'Rūm' for the shaping of identities?

Which criteria of difference or categories of identity and alterity are to be found?

Are there solidarities and loyalties transgressing the boundaries separating social groups?

How did differences of religion and lifeworld contribute to the shaping of stereotypes?

What is the part of the religions of Islam and Christianity in coining identity?

Is the discussion of inter-religious relations dominated by dismissal, distinction, emphasis of affinities or is this a field of indifference?

Historische Namen

‘Abd al-Wahhāb, Genosse Baṭṭāls 163[n], 196, 211f., 247, 252, 256, 271f., 290[n], 364[n], 365[n], 384[n]

‘Abd al-Wahhāb, Sohn der Ḍāt al-Himma 262

Abāqa 146, 203, 239[n]

Abd al-Malik b. Marwān 262

‘Abd al-Mālik b. Ṣāliḥ 294[n]

Abdāl Mūṣā 89[n], 100

Ābišġā Noyan 208

Abū Bakr 88

Abū Bakr-i Nīksārī 330

Abū Ǧa’far, al-Manṣūr 260, 302, 315, 456

Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Ḥusayn al-Baṭṭāl al-Antāqī 260

Abū Muslim 271[n]

Abū Sa’īd, Īlḫān 227[n]

Abū Sa’īd Muẓaffar ad-Dīn Gökböri 131[n]

Aflākī 8, 99, 125[n], 127[n], 130, 134[n], 194[n], 208[n], 210[n], 220-224, 313-319, 321-348, 350, 358, 361f., 366f., 369, 376-380, 389, 396-400, 402f., 410-412, 416-423

al-Afšīn, Ḥaydar b. Kāwūs 282

Afšīn, seldsch. Emir 111[n], 282, 284[n]

Aḫī Ewrān 290[n]

Aḥmad Bīǧān 163[n], 272[n]

Aḥmad Ṣāḥib Dīwān, s.a. Šams ad-Dīn Lakūšī 230[n]

Aḫmad Ṭurrān alias Aḥmar Ṭarrān 287[n], 364, 404

Aḥmedī 56[n], 66[n], 86[n], 275, 283[n]

Alexios I. 261[n], 355[n], 407

Alexios III. 353, 405, 421

Alīǧāq 156[n], 174[n]

Alp Arslān 111n, 162[n], 247, 284, 353-355

Amīn ad-Dīn Iṣfahānī 374

Amīn ad-Dīn Mīkā’īl 407

Amīr ‘Ābid 222

Amīr ‘Ādil 333

Amīr ‘Ālam 333

Amīr ‘Ārif 222f., 314, 318[n], 322-325, 327[n], 331-335, 337-347, 361f., 416f., 424

Amīr Čūbān 207[n], 226f., 231f., 240[n]

Amir Ġāzī Gümüštegin 168, 264

Anna Komnene 261[n], 281[n], 284[n]

Anonymus (Giese) 56[n], 86[n], 274, 277, 303f.

Aq Sunqūr 117[n]

Aqrītīs 310[n], 403

al-Aqsarā’ī, Maḥmūd b. Muḥammad al-Muštahir bi’l-Karīm, s.a. Ḫ[w]āǧa Karīm ad-Dīn, Karīm ad-Dīn Maḥmūd 7f, 29, 119[n], 123f., 130[n], 134f., 139f., 146-149, 154, 158, 162f., 171[n], 176[n], 188[n],

190, 194, 197-234, 236-247, 315f., 325f., 328-330, 332, 349f., 354-360, 362, 373-380, 391-396, 400, 406, 410-412, 414-423, 425
‘Arab (walad-i Samāqār Noyan), 207
‘Arāqīl, s.a. Herakleios, Kaiser im BN 294[n]
Arġūn 146n, 148, 204, 221[n], 393
Artuq, seldsch. Emir 160
Asāṭūr, fikt. Kaiser im BN 299[n]
‘Āšıqpāšā, ‘Ālā ad-Dīn ‘Alī 275f.
‘Āšıqpāšāzāde 86[n], 276-278[n], 297, 303
Awrang, Sohn des Faġfūr 385[n]
Ayāğī, 207
Aydınoğlu Umur Paša, Bahā’ ad-Dīn 341f.
Ayn ad-Dawla 389[n], 402f.
‘Āzīz ad-Dīn, Beglerbeg 230[n]
‘Āzīz b. Ardašīr Astarābādī 265[n]
Bābak 287[n], 363f.
Badr ad-Dīn (walad-i Buġdīn) 211
Bahā-i Walad, s.a. Baḥā’ ad-Dīn Walad 125f., 313f., 327[n], 336, 338, 347, 350, 379[n], 412[n]
Baḥā’ ad-Dīn Aḥmad b. Maḥmūd aṭ-Ṭūsī, s.a. Qāni-’ī Tūsī 127[n]
Baḥā’ ad-Dīn-i Baḫrī 134[n], 328
Baḥā’ ad-Dīn Muḥammad 128, 313[n], 328[n]
Baḥā’ ad-Dīn Qutluġğa 181f.
‘Alā’ ad-Dīn-i Amasyawī 327[n], 342f.
‘Alā’ ad-Dīn Aṭā Malik, s. Ǧuwaynī
‘Alā’ ad-Dīn b. Bahā’-i Walad 126
‘Alā’ ad-Dīn Dāwūdšāh 184f.
‘Alā’ ad-Dīn Kayqubād I. 119f., 123[n], 126, 127[n], 128[n], 129, 131, 134[n], 136, 137[n], 147, 164[n], 169f., 175[n], 177f., 179f., 182[n], 184f., 188[n], 245, 247, 353, 359f., 366, 367[n], 369[n], 373[n], 374
‘Alā’ ad-Dīn Kayqubād III. 208, 209[n],374, 395, 421
‘Alā’ ad-Dīn Muḥammad Tekeš 125[n], 128
‘Alā’ ad-Dīn Ṭaryānūs 378[n], 400f.
Ankur 381[n]
Armiyānūs 355
Baḫtiyār, fikt. Kalif im BN 294f.
Baybars, aẓ-Ẓāhir Rukn ad-Dīn 244, 415
Bāltū 204, 207n, 230, 415
Bamsı Beyrek, Held im KDK 272[n], 306[n]
Bar Hebraeus 189
Barāmbāy, Bārānbāy (walad-i Sutāy) 207[n]
Basileus, s.a. Fāsīlyūs 168[n], 170[n], 176[n], 353, 405
al-Baṭṭāl (Sayyid Baṭṭāl Ġāzī, Ǧa‘far) 7, 59[n], 67, 76[n], 78, 163-165[n], 249f., 251f., 258, 260-266, 269-275, 277-281, 283, 285[n], 297-296, 298-302, 304, 306-312, 357, 363-365, 381, 383-388, 403-405
Bātū 175[n], 196[n]
Bāydū 221, 229f, 392-394
Bāyezīd I. 100
Bāyezīd II. 164[n]

Bāyğū 111[n], 174[n], 176[n], 188[n], 193[n], 195, 258[n], 395[n], 408, 410
Bayhāqi 120n, 141, 247
Bāytīmūr 207
Berke 173[n]
Bidrūn 364
Brunhilde 271[n]
Ḍāt al-Himma, Tochter des aṣ-Ṣāḥṣāḥ 262
Dağğal 275[n]
Demir Bābā 92[n]
Digenis Akrites 257, 260, 300[n]
Egrek, Held im KDK 305[n]
Elchanes, seldsch. Emir 284[n]
Elias, Prophet 140[n], 285[n], 384[n]
Elwān Čelebi 276[n]
Enwerī 66[n], 86[n], 121[n]
Eretna (Amīr al-Umarā) 334, 394[n]
Erišgen, seldsch. Emir 284[n]
Ermiyanos 269
Faġfūr, König von Čīn im BN 286[n], 301[n], 383, 385[n]
Faḫr ad-Dīn ʻAlī (Ṣāḥib ʻAtā) 137[n], 147, 200[n], 211, 222, 232, 244
Faḫr ad-Dīn Arslāndoġmuš 366
Faḫr ad-Dīn ʻIrāqī 218f.
Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī 125f., 313n
Faḫr ad-Dīn, Qāḍī von Amasya 188n
Falak ad-Dīn Dundār, Beg v. Ḥamīd 232
Falqrāṭ(-i Firenk), s.a. Robert II. Graf v. Flandern 261[n], 278[n], 301[n], 405
Fāsīlyūs, s.a. Basileus, Laškarī 406[n]
Fāṭima 388[n]
Firdaws Šāh, ungläubiger Herrscher im Maġrib im BN 302[n], 381, 385
Firdawsī, Verf. des Šāhnāma 228[n], 238, 327
Flantras, s.a. Robert II. Graf v. Flandern, 261[n]
Friedrich I. Barbarossa 166[n]
Ġaḍbān, christl. Fürst im BN 297[n]
Ġaḍbān, Lehrer Baṭṭāls 300
Ğa'far, s. al-Baṭṭāl
Ğalāl ad-Dīn Mangubertī, Ḫ[w]ārazmšāh 129-131, 184[n], 360, 367f.
Ğalāl ad-Dīn Qaraṭāy 135-137, 147, 176[n], 195[n], 369, 375, 407
Ğalāl ad-Dīn Rūmī, s.a. Mawlānā 124, 126, 139[n], 214, 217-219, 222, 224, 312f., 321[n], 326[n], 340
Ğalūt-i Firenk, ungläubiger Kämpe im BN 302[n], 383[n], 385[n], 404
Ğamāl ad-Dīn Muḥammad (Ṣāḥib) 205[n]
Ğamšīd, myth. iran. König 230, 271[n]
Gawhar Ḫātūn 126
Ġāzān 157, 204f., 208, 222, 225, 361[n], 377[n], 395[n]
Gelibolulu Muṣṭafā ʻAlī 160, 162[n], 250n
Ğem Sulṭān 59[n]
Ğimrī 203[n], 328[n]

Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāw I. 120f., 134[n], 164f., 169-172, 178[n], 182[n], 247, 353, 371, 390, 405f., 409
Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāw II. 169-171, 175f., 181, 186-191, 194f., 373, 389[n], 408
Ġiyāṯ ad-Dīn Kayḫusrāw III. 145, 219, 221, 374
Ġiyāṯ ad-Dīn Mas'ūd II. 145, 174, 203[n], 209[n], 215[n]
Ġiyāṯ ad-Dīn, Malik aẓ-Ẓāhir 155
Ġiyāṯ ad-Dīn Muḥammad (Özbeg Ḫān) 322
Goliath, der Philister 414[n]
Gregor v. Tours 330[n]
Gül Endām, byz. Prinzessin, Frau Baṭṭāls 279, 299, 398
Gümüštegin, seldsch. Emir 111[n]
Gümüštegin, s. Amīr Ġāzī
Ġurbat, Kammerdiener 192[n]
Gurğī Ḫātūn 389[n]
Ğuwaynī
'Alā ad-Dīn 'Aṭā Malik 66[n], 128, 133[n], 138, 140-142, 149f., 154, 161, 168[n], 369
Šams ad-Dīn (Ṣāḥib Dīwān) 128, 139f., 145f., 149, 197f., 214, 242, 360, 415[n]
Šams ad-Dīn Muḥammad (b. Bahā' ad-Dīn Muḥammad 128
Nawrūz 140
Šaraf ad-Dīn Hārūn 140
Gūzandū 384[n]
Ḫalūq-ı Tātārī 282f., 403, 411
Ḫamirān 271[n]
Ḫamza, Onkel des Propheten 279, 290, 292, 341, 271f.
Ḫāqānī 128[n], 238
al-Ḫarawī 165[n], 258[n]
Harūn ar-Rašīd 274
Hārūt, ungläubiger Krieger, Schwager des Ğālūt 302, 383[n]
Ḫasan, Onkel Baṭṭāls 292
Herakleios, s.a. 'Arāqīl 294[n]
Ḫıḍr 92[n], 251[n], 285[n], 307, 384[n]
Hl. Georg 92[n]
Hl. Nikolaus 92[n]
Hl. Thekla 92[n]
Ḫudābande 323
Ḫulafā-i Rāšidīn 294[n]
Hülāgü 193f.
Ḫusām ad-Dīn Amīr Čoban (Malik al-Umarā) 158
Ḫusām ad-Dīn Ḫasan (b. Aḫi Türk), Mawlawī-Meister 325f., 342f., 347, 399
Ḫisām ad-Dīn Qarağa (Amīr-i Ğandar) 190[n], 192[n]
Hugue le Maisnè, Graf von Vermandois, s. Ūğ-i Firenk
Ḫusām b. Ḫāžük 408
Ḫusayn, Vater Baṭṭāls 292-294
Ḫusayn (b. 'Alī) 291[n], 272[n]

Ḫʷāğa Karīm ad-Dīn, s.a. Aqsarā'ī 200, 258
Ibn (al-)'Arabī, Muhyī ad-Dīn 217, 233f., 318, 368, 394[n]
Ibn 'Asākir 260[n]
Ibn Bazzāz 226[n]
Ibn Bībī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad ibn 'Alī al-Ğa'farī ar-Ruġadī 7f., 28f., 41[n], 46[n], 66n, 70, 76f., 119[n], 125, 127-130, 132f., 135-147, 149-198, 168-202, 215, 228, 234[n], 242-248, 258[n], 363[n], 268, 274, 315f., 325f., 328-330, 332, 349f., 352-354, 356-360, 362, 365-374,377f., 388-392, 405-409, 411-414, 416f., 419-423
Ibn Kaṯīr 163n
Iḫtiyār ad-Dīn Ḥasan b. Gavras 135[n], 165[n]
Īrīnğīn Noyan, Amīr Kabīr 207-211, 226, 240f.
Isangelês, s.a. Raimond de St.-Gilles, Serğāyil 261[n]
Isḥāq-i Kūfī 364[n], 403
Isḥāq-i Türkī (Isḥāq at-Turk) 284[n]
Istankōs 410
'Izz ad-Dīn Kaykāwūs I. 155f., 169, 182[n], 234, 326[n], 366, 368, 373[n], 394[n], 408[n]
'Izz ad-Dīn Kaykāwūs II. 134[n], 156[n], 162[n], 173, 174[n], 176[n], 186[n], 194[n], 196, 209[n], 213[n], 375[n], 389, 406
'Izz ad-Dīn Qılığ Arslān II. 213[n]
'Izz ad-Dīn Qılığ Arslān III. 169
'Izz ad-Dīn Ṭāhir- 212[n]
Jesu, Jesus, s.a. Mesīḥ, Messias 170[n], 223, 296, 299n, 309-311, 382f., 390, 392, 401
Johannes I. Tzimiskes 256[n], 263
Jonas, Prophet 307[n]
Kālūyān(-i Naqqāš, -i Qunāwī) 402
Kamāl ad-Dīn Kāmyār 129, 134[n], 188, 190
Kamāl ad-Dīn Simnānī 135
Kamāl ad-Dīn Tiflīsī 205f., 213
Kamāl ad-Dīn (Amīr-i Maḥfil) 332
Kamāl (Mušrif v. Qubādabād) 185[n]
Katāyūn 270[n]
Kazan Beg 295-297, 305n
Kelib (Kelb), ungläubiger Fürst im BN 299f., 310
Kesār 274[n]
Kibriyanos 269
Kinnamos, Johannes 284[n]
Kir Farid 171[n]
Kir Ḫayā 389
Kir Kadīd 389
Kiraka 323[n]
Komnīnos, Emīr 183[n]
König Hiram 302[n]
Laskaris, s.a. auch Laškarī 405f.
Laškarī 406
Leon II. Fürst, als Leon I. König von Kleinarmenien 167, 407[n]
Līfon 452

Luhrasp, Götzendiener, Gegner Baṭṭāls 300[n]
Mağd ad-Dīn Ali b. Muhammad, Vater Ibn Bībīs 135
Mağd ad-Dīn Isḥāq (ar-Rūmī) 368
Mağd ad-Dīn (b. Čaġā'-i Qıršahrī) 417f.
Mağd ad-Dīn Muḥammad (Ṣāḥib) 239[n]
Maḥmūd von Ġazna 179
Maḥmūd-i Warrāq 239
Māh-Pīrūz 388
Malikšāh 117, 353
al-Ma'mūn 315
Mamlān, Oberhaupt der ḫ[w]ārazmischen Krieger im BN 300
Manğāyīl-i Maġrib, Fürst der Ungläubigen im BN 403
Manuel I 164, 166[n], 168
al-Mas'ūdī 260[n]
Matthäus von Edessa 112[n], 117f.
Mavrozomes 134[n]
Mawlānā, s.a. Ğalāl ad-Dīn Rūmī 124, 134[n], 313f., 318, 325-334, 336f., 339, 341-343, 346f., 358, 361, 366, 378-380, 389[n], 396-401,403[n], 410-412, 416-418
Melik Aḥmed Dānišmend 59[n], 76[n] 78[n], 160, 249[n], 251[n], 307[n], 354f.
Mengüček, Emir 160, 184[n]
Mesīḥ, s.a. Jesus, Messias 309, 312, 382
Messias 297f., 309-312, 382-385, 404, 421
Michael III., s.a. Mihriyāyīl 293, 295f., 387
Michael VIII. Palaiologos, 176[n], 406
Mihrān, Großer der Ungläubigen im BN 296[n]
Mihriyāyīl 293, 295f, 387
Möngke, Großkhan 194[n]
Möngke Temür 173[n]
Mu'āwiya b. Hišām 260
Mubāriz ad-Dīn Bahrāmšāh (Amīr-i Mağlis) 181f., 184
Mubāriz ad-Dīn Ertoquš 135[n], 171[n]
Mubāriz ad-Dīn Muḥammad, Ašraf-Beg 339[n]
Muğīr ad-Dīn Muḥammad Amīršāh 146, 203f., 211-213, 245
Muġīṯ ad-Dīn, Malik von Albistān 167
Muhaḏḏab ad-Dīn Mas'ūd 212
Muḥammad, Prophet 251[n]
Muḥammad (Abū Sa'īd) b. Yaḥyā 135
Muḥammad Beg, Aydın-Fürst 341
Muḥammad b. Fellāh 280
Muḥammad b. Gümüštegin 168n
Muḥammad (b. al-)Ḥanafī(ya) 272[n]
Mu'īn ad-Dīn Muḥammad 415
Mu'īn ad-Dīn Sulaymān, s. Parwāna
Murād I. 207[n], 413[n]
Murād II. 278[n]
al-Mustaršid 168
al-Mutanabbī 238
al-Mu'taṣim 315
Muzaffar ad-Dīn Mūṣā, al-Malik al-Ašraf 129

Muzaffar ad-Dīn Muḥammad, Mengüčekide 187
Naǧm ad-Dīn, Vogt der Feste Kavala 223
Narīmān 270[n]
Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī 139[n], 193
Naṣr-i Ḥāmadānī 364[n], 403
Nawrūz, s. Ǧuwaynī
Nawrūz Bānū 299[n], 388
Nešrī, Meḥemmed 207[n]
Nikephoros II. Phokas 256[n], 263
Niẓām ad-Dīn Arzinǧānī 326
Nizām ad-Dīn Suḥrāb 192f., 370
Nizām al-Mulk 136, 162[n]
Nizām ad-Dīn Yaḥyā 212
Otman Bābā 60n, 100
Özbeg Ḫān, s.a. Ġiyāṯ ad-Dīn Muḥammad 322
Parwāna Mu'īn ad-Dīn Sulaymān 138, 145, 174[n], 176[n], 186[n], 197f., 205[n], 212, 218, 332[n], 374, 389[n], 392, 415
Qābūs b. Wušmagīr 238
Qāḍī Aḥmad Nikidī 199[n], 201, 209n, 242
Qaḍī Naǧm ad-Dīn Lādīqī 339[n]
Qāḍī Nūr ad-Dīn Yanbū'ī 374
Qan Ṭuralı 306n
Qanāṭūs , fikt. Kaiser im BN 307[n]
Qara Dīv, böser Dämon im BN 307[n]
Qarağuq Čoban, heldischer Hirte im KDK 296f.
Qārūn-i Ṭālīqānī, ungläubiger Fürst im BN 403
Qayġusuz Abdāl 88[n], 89, 100
Qızıl Ḥamīd 203[n], 210[n]
Qoṣṭānṭīn, Kaiser im BN 294[n]
Qunġurtāy 203, 254
Quṭb ad-Dīn, Malik 165-167
Rābi'a, Helferin Baṭṭāls 308
Rāḍī Bābā 239
Rašīd ad-Dīn Faḍl Allāh 247
Rāwandī 47, 120, 121, 123, 141, 247
Rebi', Sohn des Kaisers 'Arāqīl im BN 310[n]
Robert II. Graf v. Flandern, s.a. Falaqrāt-i Firenk 269[n]
Romanos I. Lakapenos 283
Romanos III. Argyros 256[n]
Romano IV. Diogenes 355[n]
Rukn ad-Dīn Mas'ūd I. 74[n], 130[n], 168, 145[n], 353, 355, 374
Rukn ad-Dīn Qılıǧ Arslān IV 176, 186[n], 244, 389
Rukn ad-Dīn Sulaymān II. 121, 136, 165, 169-171[n], 178[n], 209[n], 389
Rusūdan 389
Rūsīn, fränk. Kämpe im BN 404
Rustam 270[n]
aṣ-Ṣābī 239
Sa'd ad-Dawla, jüd. Wesir Arġūns 148, 204, 393, 406[n]
Sa'd ad-Dīn Köpek 178[n], 185n, 189f., 192, 197, 390
Ṣadr ad-Dīn, Qāḍī v. Tokat

Ṣadr ad-Dīn Ḫālidī 377[n]
Ṣadr ad-Dīn Qunawī 214, 216f., 368, 378[n], 396f.
Ṣafī ad-Dīn Ardabīlī 226[n]
aṣ-Ṣaḥṣāḥ 262
Ṣalāḥ ad-Dīn Zarkūb 331[n], 347, 378f., 331, 412[n], 418
Salomo, Prophet 187[n], 197, 271[n], 302[n], 381[n]
Sām 270[n]
Šams ad-Dīn Aḥmad-i Aflākī-i ʻĀrifī, s. Aflākī
Šams ad-Dīn Altın-Aba (Altınbe) 178n
Šams ad-Dīn Amīr ʻĀbid, s. Amīr ʻĀbid
Šams ad-Dīn Ḫāṣṣ Oġuz 407
Šams ad-Dīn Iletmiš (Iltutmış) 130[n]
Šams ad-Dīn Lakūšī, s.a. Aḥmad Ṣāhib Diwān 230[n]
Šams ad-Dīn Muḥammad b. Bahā' ad-Dīn Muḥammad, s. Ǧuwaynī
Šams ad-Dīn Muḥammad Iṣfahānī (Ṣāḥib) 131[n], 175n, 195f., 239[n], 370[n]
Šams ad-Dīn ʻUmar Qazwīni 367[n]
Šams-i Tabrīzī 210[n], 325[n], 329, 331, 336, 344[n], 347[n], 400
Sanā'ī 239
Šaraf ad-Dīn Lālā'-i Ṣamarqandī 126
Šaraf ad-Dīn Hārūn s. Ǧuwaynī
Šaraf ad-Dīn Masʻūd b. Ḫaṭīr 174[n], 202, 205[n], 228, 229, 243f.
Šaraf ad-Dīn ʻUṯmān 205[n], 213, 239[n]
Serǧāyīl, Frankenkönig im BN, s.a. Raimond de St.-Gilles 261[n], 287[n]
Ṣarı Ṣaltuq 59[n], 249[n], 251[n], 291[n], 299[n]
Saul 414[n]
Sayf ad-Dawla, Ḥamdānide 240[n], 263
Sayf ad-Dīn Abū Bakr b. Ḥoqqabāz 181[n], 183
Sayf ad-Dīn Ay-Aba (Aybe) 182[n], 184, 367[n]
Sayf ad-Dīn Türkeri 174[n]
Šayḫ ʻAlī, Mawlāwī-Obmann in Akşehir 339[n]
Sayyid Baṭṭāl Ġāzī, s. al-Baṭṭāl
Serābil, Patriarch bzw. Abt im BN 296[n], 386
Seyyid ʻAlī Sulṭān 60[n], 100
Seyyid Rüstem Ġāzī 100
Siaus (Siyāwūš), großseldschuk. Emir, Renegat 284[n]
Šikārī 265[n]
Sinān ad-Dīn Qımaz 159[n]
Sinān ad-Dīn Yāqūt 193[n]
Sipahsālār, Farīdūn b. Aḥmad 335f.
Sirāǧ ad-Dīn Maṯnawī-Ḫ[w]ān 326, 343
Sirāǧ ad-Dīn Maḥmūd-i Urmawī 224, 367[n], 378[n]
Siyāwūš, Malik Rukn ad-Dīn Qılıǧ Arslān, 209[n], 377[n]
Suhrāb, ungläubiger Fürst aus Indien im BN 270[n], 383

Sulaymān b. Qutalmiš 162f., 247, 353f., 356, 138, 145, 156, 162f., 177, 196-198, 206, 213, 226, 269, 355, 380, 403, 428, 431, 448, 460
Sulaymān-i Anṭāqī 403
Sülemīš 207n, 230f.
Sulpicius Severus 331
Sulṭān Walad 126, 135[n], 208[n], 323, 327, 331, 333, 335f., 338f., 343f., 347, 398
Sunbāṭ 385[n], 404
Tāǧ ad-Dīn Mu'tazz, Parwānā 146, 190, 375, 399
Ṭahamtan 270[n]
Takfūr, fikt. Kaiser im BN 232, 294
Tāryūn, byz. Fürst, Gegner Baṭṭāls 279, 299
Ṭawāmiq b. Ma'd, fikt. Kalif im BN 294[n]
Ters Uzamiš, Kämpe im KDK 295n
Theodor I. Laskaris, s. Laskaris 371
Timūrtāš b. Čūbān 221[n], 226-229, 231-233, 240n, 241, 315, 334f., 354, 375f., 393f., 422
Toqlu Dede 92[n]
Tuġačar 230
Tuġrıl Beg 112[n], 162[n]
Ūǧ-i Firenk, fränkischer Kämpe im BN, s.a. Hugue le Maisnè, Graf von Vermandois 261[n], 365
Ulǧāytū 208
Urbāi Ḫātūn 173[n]
Urūǧ b. 'Ādil 86[n], 276f.
Uruz, Held im KDK 295[n]-297[n], 305[n]
Segrek, Held im KDK 295[n], 305[n]
Volkrat 261[n]
Waṣṣāf 142
al-Wāṯiq billāh 283
Yaḥūḏ, Priester im BN 300[n]
Yalanmān-i Türkī 282f., 403, 411
Ẓāhir ad-Dīn walad-i Tāǧ Qızıl 335[n]
Zakarīyā, Ḫaǧīb 136, 328
Zayn ad-Dīn Bišārā Amīr-i Aḫūr 181[n], 182[n]
Zayn al-'Abidīn 291[n]

Autoren

Bäuml, Franz H. 79, 68[n], 70[n]

Bloch, Marc 20, 21

Boratav, Pertev Naili 69[n], 293[n]

Bowra, Cecil 76[n], 63[n], 66[n]

Bruner, Jerome S. 50[n]

Burke, Peter 73

Cahen, Claude 4, 114, 130, 215, 242, 243, 110[n], 121[n], 124[n], 127[n], 167[n], 190[n], 197[n], 317[n], 375[n], 389[n]

Canard, Marius 253, 260, 261, 263, 281

Chartier, Roger 25

Conermann, Stephan 45[n]

Delargy, James H. 70[n]

DeWeese, Devin 88[n], 91

Duda, Herbert W. 141, 179, 185, 142[n], 144[n]

Eberhard, Wolfram 58, 59, 69[n]

Erzi, Adnan Sadık 135[n], 154[n]

Febvre, Lucien 20, 21f.

Goetsch, Paul 152[n]

Gumbrecht, Hans Ulrich 83[n]

Haarmann, Ulrich 64[n]

Hillenbrand, Carole 46[n], 114[n], 121, 150

Humphreys, R. Steven 32[n]

İnalcık, Halil 85[n]

Insko, Chester A. 39

Işıltan, Fikret 199[n], 200f., 211[n], 213[n], 217, 242

Kafadar, Cemal 7[n], 267[n], 277

Karamustafa, Ahmet T. 122[n]

Kissling, Hans Joachim 83[n], 87[n], 90, 92, 100[n]

Köprülü, Mehmed Fuad 88[n], 91, 94[n], 151[n], 250, 276[n], 320

Krawulsky, Dorothea 120[n]

Kurtuluş, Rıza 127[n]

Laiou, Angeliki E. 109[n]

Le Goff, Jaques 25

Lippmann, Walter 37

Lotter, Friedrich 91

Luckmann, Thomas 9, 11, 15, 20

Luhmann, Niklas 12

Meier, Fritz 127[n], 313[n], 317, 321[n], 337[n]

Ocak, Ahmet Yaşar 91f., 94, 250[n], 251[n], 276[n]

Ott, Claudia 152[n]

Paul, Jürgen 16, 90

Perkowski, Jan L. 92[n]

Planhol, Xavier de 72[n]

Quasthoff, Uta 39

Raible, Wolfgang 152

Reichl, Karl 71[n], 78[n]

Röckelein, Hedwig 86[n], 103f.

Rüsen, Jörn 47, 50

Schaff, Adam 39

Schimmel, Annemarie 126f., 321[n], 335[n]

Schütz, Alfred 9, 12, 15, 20, 42[n]
Spuler, Bertold 117[n], 153[n], 232[n], 241[n], 376, 393
Steinbach, Udo 58[n], 75[n], 80, 267[n], 270, 278, 287f., 297[n]
Stroebe, Wolfgang 39
Tezcan, Semih 70
Togan, Zeki Velidi 112[n]
Treadgold, Warren T. 109[n]
Turan, Osman 4, 118f., 128[n], 190f., 201f., 225, 239[n], 249[n]
Vinacke, W. Edgar 39
Vryonis, Speros 4, 74[n], 118[n], 164[n], 255[n], 317[n], 324[n],
Wienker-Piepho 63[n], 69[n]

Dynastien, Völker, Gruppen

Abbasiden 191, 225, 262, 395[n]

Akbariyya 217, 219

Alanen 204[n]

Aqqoyunlu 283

Araber 41, 110[n], 134, 175[n], 256-258, 281, 319

arabisch 2f., 5[n], 57[n], 58[n], 77, 121[n], 122[n], 123, 134f., 152[n], 163[n], 165[n], 179[n], 193[n], 197, 203[n], 204[n], 217, 232, 234[n], 237, 238[n], 239[n], 249, 252-254, 255[n], 256, 258, 260f., 262[n], 263-266, 270, 281, 288, 294[n], 295, 298, 300f., 304, 307f., 346, 362, 363[n], 369[n], 379, 412

Armenier 41, 117[n], 118, 134, 262[n], 319, 373[n], 404, 407f., 410f.

armenisch 3, 116f., 119[n], 255[n], 373[n], 399, 408

Ās 286[n], 403

Rūs 286[n], 403

Aydınoğlu 323, 340, 342, 417

Ayyubiden 129, 135

ayyubidisch 155, 189

Bānū Kilāb 261, 263

Bānū Sulaym 261, 263

Bektāšiyya 274, 276[n]

bektašitisch 83[n], 84[n], 92[n]

Berber 170

berberisch 294[n]

Blaue Horde 173[n]

Buddhisten 148, 376, 415

Byzantiner 6, 117f., 258, 264, 271[n], 284, 286, 292, 300[n], 301[n], 310, 341[n], 353, 357, 380, 382, 403-405, 407, 419

byzantinisch 1f., 5f., 79, 109[n], 111[n]f., 115[n]-117[n], 119, 134[n], 164, 166[n], 168, 170, 182[n], 199, 249, 253-258, 260-264, 270[n], 279, 281, 284[n], 287f., 294f., 296, 298[n], 301[n], 351f., 355, 385, 387f., 391, 405f.

Christen, s.a. Jesusanhänger, Messiasanhänger 6, 9, 92[n], 117[n], 134, 171[n], 193[n], 118[n], 134, 171[n], 193[n], 221f., 233, 262, 266, 288, 294, 296[n], 298, 299[n], 300[n], 301[n], 303, 308f., 311f., 357, 364f., 381, 382-384, 385[n], 386-388, 390-393, 395-400, 401, 402f. 410, 420-423

christlich 1, 3, 6, 8, 41, 67, 77[n], 79, 83, 86, 87[n], 88, 92, 94, 95[n], 109, 111, 117[n], 118, 134, 165[n], 183, 192[n], 221-223, 233, 239[n], 249, 255-259, 262, 264f., 281, 283, 287, 290, 293, 295-297, 299, 303f., 306[n], 308, 310f., 312, 318, 341, 349, 351, 357, 370, 381-383, 385, 387[n], 388-393, 397-399, 401, 403, 405f., 421f.

Dailamiten (Dēlumiten) 110[n]

Dānišmendiden 1, 119[n], 168, 264f., 354-356

dānišmendidisch 119, 160, 162[n], 164, 168, 249-251, 264f., 282[n], 288, 356[n]

Eretna 334, 394
Ešref 232, 276 n,
Fatimiden 294n
Franken 41, 170, 171n, 261, 278n, 287n, 300n, 319, 372, 373n, 390, 391, 404, 405, 408, 409, 410, 411,
fränkisch 41n, 170, 212, 286, 287, 301, 370, 373n, 404, 409, 410, 412, 413
Ğalāliyya 217, 316
Ğawlāqiyya 318n, 330n,
Georgier, Gurğī 41n, 204, 370, 389n
georgisch 116, 187, 232n, 421
Germiyan, s.a. Söhne des ʾAlīšīr 232, 283, 344, 413n
Griechen 41, 118n, 134n, 165, 171, 319, 401, 405, 407, 410, 411, 418, 422
griechisch 3, 5, 118, 124, 134, 165, 171n, 257, 261n, 299, 300n, 306n, 328n, 377n, 378, 389, 403, 405, 407, 418
Großseldschuken 2, 110n, 112-115, 238, 247, 284, 354
Ḥamdāniden 110n, 112n, 263
Ḥamīd 203n, 210n, 232
Ḥanafiten, Ḥanafiyya 123n, 137n, 366
Ḥarīriyya 318n
Ḥaydariyya 318n
Ḫwārazmier 131, 159n
ḫwārazmisch 125, n, 130, 138, 159n, 188n, 300n
Īlḫāne 111n, 139n, 146, 157n, 194n, 204, 205, 214, 215n, 221, 225, 226, 227, 229n, 230n, 232, 233, 240n, 322, 323n, 361n, 376, 393, 415
īlḫānisch 14, 117n, 120, 123, 124, 138f., 145f., 174n, 176n, 197, 199n, 202, 204f., 206n, 207n, 208, 210n, 211, 213, 215f., 218, 226f., 230, 231, 233, 236n, 237n, 240n, 243, 245, 315, 316, 320, 359f., 369, 394, 396, 412n, 415, 421
Iranier 41, 141
iranisch 2, 121, 124, 253
jakobitisch 116, 119n
Jesusanhänger, s.a. Christen, Messiasanhänger 159n, 222, 390
Juden 41, 148, 221n, 300n, 319, 381, 383, 394n, 422
jüdisch 148, 286n, 302, 341, 393, 398, 406n
Karamanen 198, 203n, 209, 231f., 315, 367n, 412n, 415, 417
Kayı 55
Kleinarmenien 167, 232, 407f.
kleinarmenisch 117n, 195n
Kutāma 294n
Lateiner, lateinisch 3, 87n, 88, 103n, 116, 391n
Malāmatiyya 318n
mamlukisch 7n, 227, 244, 369
Mawlawiyya 8, 125n, 217f., 220, 222, 224, 313, 315, 316f., 318n, 319, 321n, 323f., 326, 329, 331f., 334n, 335, 338f., 340n, 342, 344n, 346n, 347n, 362, 380, 392n, 396, 399, 400n, 401f., 421f.

Mengüčekiden 126, 184f., 187
mengüčekidisch 187
Messiasanhänger, s.a. Christen, Jesusanhänger 382, 421
Mongolen 2, 7[n], 113[n], 115[n], 117[n], 120, 122, 125, 129, 138, 139[n], 147[n], 173[n], 176[n], 186, 188[n], 189, 192, 193[n], 195, 197, 203, 213, 214[n], 225, 226[n], 319, 329[n], 369[n], 370, 389, 408, 410, 413[n], 416, 420, 422
mongolisch 7[n], 111[n], 114[n], 120[n], 122f., 125[n], 142[n], 146f., 174[n], 175[n], 176[n], 193-196, 198, 202f., 207, 210, 214, 227-231, 232[n], 233, 245, 271[n], 283, 329[n], 350, 359, 367[n], 368, 377, 394[n], 395[n], 415
Muslime 3, 6, 92[n], 148, 156[n], 170[n], 221, 224, 226[n], 232f., 234[n], 260, 261[n], 263, 264, 266, 271[n], 283, 287[n], 295, 296f., 300[n], 301[n], 302f., 310[n], 349, 355-358, 360, 362-365, 369, 374, 378, 381, 383[n], 384-387, 392, 394f., 398-400, 404, 406, 411f., 414f., 419, 421f.
muslimisch 1, 3, 8, 9, 14, 20, 26f., 79, 86[n], 100, 101[n], 109, 112, 113-114, 115[n], 117, 119, 122-124, 126, 131[n], 138, 153[n], 169, 217f., 223, 231, 233, 234[n], 253[n], 255, 256[n], 257-259, 264f., 271[n], 275[n], 279, 283f., 285[n], 287[n], 290f., 295, 299, 302[n], 311, 320, 350, 352, 355-357, 362, 365-366, 370, 372, 374[n], 375, 377, 382, 384, 387, 389f., 392, 394, 395[n], 400-404, 407, 422
Nichtmuslime 3, 116, 221[n], 234[n], 277, 341, 363, 384, 393, 394, 399, 422
nichtmuslimisch 109[n], 116[n], 218, 265, 366, 387, 394, 396, 402, 415, 420
Oġuzen 253, 272[n]
Osmanen 4, 5[n], 49[n], 53[n], 55[n], 207[n], 265, 283, 303, 320[n]
osmanisch 5, 20, 27[n], 28[n], 30, 48[n], 49, 53[n], 55[n], 59[n], 66, 68, 75-77, 83[n], 86[n], 92[n], 101[n], 102[n], 114[n], 116[n], 124[n], 134, 137, 160, 161[n], 162[n], 163[n], 164[n], 203[n], 207[n], 250f., 265[n], 266f., 271[n], 274, 276, 277[n], 278[n], 283f., 303f., 316[n], 320, 329[n], 341[n], 345[n], 405[n], 413[n], 419
Ostrom 118
Perser 139, 175[n], 412[n]
persisch 3, 5, 29[n], 46[n], 77, 113[n], 122f., 124[n], 125, 131, 134[n], 138, 142, 145[n], 150, 153, 160, 168, 179[n], 193[n], 200, 217f., 227f., 237, 238[n], 239[n], 253f., 255[n], 270[n], 271, 272[n], 278[n], 285[n], 309[n], 320, 327[n], 330[n], 346[n], 347[n], 353, 356, 369[n], 397[n], 419
petschenegisch 281[n]
Qifǧāq 158, 373[n]
Qıl Baraqlar 271[n], 272[n]
Römer 406
Rūmī/nicht-Rūmī 41[n], 139[n], 146, 147, 204[n], 243, 301[n], 340[n], 349, 350, 357, 360, 361, 362, 369, 376, 389[n], 404f., 411, 412, 418,

Rūs 41[n], 158, 286[n], 373[n], 391, 403
Rustamlu 166[n]
Ṣafawiyya 226[n]
Skythen 281[n]
Söhne des ʻAlīšīr, s.a. Germiyan 232
Sulduz 226[n]
Tataren 131[n], 283
tatarisch 207[n], 283[n]
Tscherkessen 286[n], 403
Tuareg, 294
Turgutlu 413[n]
Türken 6, 8, 41, 94[n], 118[n], 135[n], 197[n], 198, 226[n], 230, 253, 264, 283f., 319, 330, 354, 366, 379, 411, 412- 418, 421
türkisch 1-5, 41[n], 57[n], 58[n], 60, 66f., 69[n], 71[n], 74[n], 79, 83, 84[n], 85, 86[n], 87[n], 88, 94[n], 103[n], 110, 113[n], 114, 116[n], 118[n], 122, 124[n], 128[n], 133[n], 136, 160, 161, 162[n], 165[n], 191, 196, 199[n], 200, 210, 231, 249-256, 258[n], 259, 260[n], 261, 263, 264, 266, 268[n], 270[n], 271[n], 272[n], 275, 281[n], 282[n], 288, 300, 300f., 302[n], 306[n], 307[n], 320[n], 323, 328, 351[n], 352, 354, 357, 363[n], 370, 411f., 416, 417f.
Turkmenen 3, 6-8, 109[n], 110-115, 117f., 130, 198, 211, 215, 231f., 253-255, 256, 265, 274, 283f., 304, 319, 356, 376, 411-413, 415f., 420f., 423
turkmenisch 3, 66, 72, 94, 109, 110[n], 111[n], 113[n], 115, 118, 160, 166, 167[n], 168, 176[n], 195, 197, 203[n], 214f., 218, 227, 232f., 254f., 256[n], 264f., 272[n], 280, 288, 315, 323, 324, 340, 342[n], 353, 355, 377[n] 403, 411, 415-418, 422
Uğī 41[n]
Yaṣawiyya 88

Länder, Städte, Orte

Ägypten 100, 112[n], 157[n]

Aḫlāt 129, 323[n] 367[n]

Akça Derbend 41[n]

Akroïnon 260

Akşehir 126, 190[n], 339[n]

Alanya 171[n]

Albistān 167, 168[n]

Amasya 188[n], 205[n], 206, 342f.

Āmid, *s.a. Diyār Bakr* 163[n], 205[n], 207[n], 239[n], 403

Amorion, ʻAmmūriya, *s.a. Maʻmūriya* 111[n], 165[n], 258, 293f., 387

Anatolien, *s.a. Kleinasien, Rūm* 1-3, 6f., 7[n], 14, 20, 26, 31, 55[51], 60, 67, 72f., 83, 86[n], 88, 92[n], 99-103, 109-115, 121-126, 130, 131[n], 133[n], 134, 136, 139-140, 141[n], 143, 149, 160, 164[n], 167[n], 168, 170[n], 194[n], 200, 202f., 210f., 214f., 217f., 220, 226-231, 233, 236[n], 243, 245f., 249f., 255[n], 256, 258, 260, 265f., 273, 275, 276[n], 277, 282-284, 304, 310[n], 315-324, 326f., 335, 337, 339, 343, 344[n], 350-354, 357-359, 362, 375-377, 391-394, 403, 408, 411, 414[n], 416f., 419, 422f.

Anguriyya, *s. a. Ankara* 355

Ankara 355, 356

Antalya 174[n], 409

Antiochia 256[n], 258

Apollonia 284[n], 304[n]

Aksaray 2, 166[n], 171[n], 174[n], 176[n], 191[n], 199f., 203, 209f., 215, 245, 329[n]

Armenien *s.a. Kleinarmenien* 167, 170, 232, 407f.

Arzinğān, *s.a. Erzincan* 355

Aserbaidschan 112[n], 123, 200, 204[n]

Bagdad 2, 114[n], 115[n], 126, 130, 138[n], 162[n], 193, 225, 291, 294f., 356[n], 362, 368f. 369[n]

Baḥrayn 397[n]

Balḫ 125[n], 126

Balkan 62, 72[n], 79, 87, 92, 249, 277, 282, 419

Baltistan 274[n]

Bayburt 323[n]

Birgi 323

Bulġār 403, 405[n]

Bulgarien 72[n],

Burġlū 232

Bursa 86[n], 420

Byzanz, *s.a. Ostrom, Rūm* 2, 112[n] 113[n], 117[n], 118, 121, 123f., 130[n], 131, 139f., 147, 149, 157, 162[n], 164[n], 165[n], 166[n], 169[n], 173[n], 175[n], 176[n], 185, 187, 191, 194[n], 197, 203f., 204[n] 205f., , 208, 210-214 216, 219, 226-228, 230-233, 254, 255[n] 256, 259, 261-263, 262[n], 280, 288-293, 294[n], 296, 301[n], 302, 315, 334, 353,

356-362, 367, 368f., 371, 372[n], 374-377, 380, 384, 386, 389, 391, 394, 397, 415
Çankırı, *s.a. Gangra* 355, 415
Ceylon 307[n]
Charsianon 403
China 403
Čīn 151, 286, 301[n], 383, 403
Damaskus 2, 129, 135, 165, 256
Dazimon 258
Denizli 223, 337, 417
Divriği, Diwrikī 184, 355, 395
Diyār Bakr, Diyārbekr, Diyarbakır 205, 207, 239, 403
Edessa 111, 117, 118, 258
Elburz 414
Erzincan, *s.a. Arzinğān* 126, 184[n], 188[n], 232, 323[n]
Erzurum, *s.a. Arzurūm* 193
Frankenland 396f., 403
Ğamšīdiyya 403
Gangra, *s.a. Çankırı* 355f., 415
Ğanīk 170[n]
Garğā 403
Georgien, *s.a. Gürğistān* 388, 389[n]
Gīlān 403
Ġorġurūm *s.a.* Ġurġurūm 232, 415
Grenzgebiet 86[n], 123, 254, 259
Gurgān 238[n], 239[n], 404
Gürğistān, *s.a. Georgien* 403
Ḥadd-i Qirwān 403
Hagia Sophia 299[n]
Ḥālūq 403
Hamadān 204[n]
Ḥarağna 403
Harput 190[n]
Ḫartpert 355
Haylān 307[n]
Heri 403
Ḥiğāz 261, 403
Hind, *s.a. Hindūstān, Indien* 286, 300[n], 310[n], 383, 403,
Ḫitāy 403
Ḫorāsān, *s.a. Ḫurāsān,* 123, 127[n], 162[n], 204, 212[n], 358, 403
Ḫūsīkān/Uğan 204[n]
Ḫuškān 204
Ḫutān 286, 403
Indien, *s.a. Hind*, *Hindūstān* 286, 300[n], 310[n], 383, 403,
Irak, ʻIrāq 123, 139[n], 140, 204[n], 391, 403
Iran 111, 113, 115, 121, 122, 125, 129, 139, 150, 200, 225, 247, 284[n], 356[n], 391, 394,
Iṣfahān 204, 209[n], 239[n], 403
Istaḫr 403
Istanbul, *s.a. Konstantinopel* 2, 136, 165, 170[n], 258, 274, 290, 294[n], 298[n], 299[n], 312, 351, 353, 381, 389, 390, 397[n], 398, 403[n], 409
Jemen 157[n], 271[n]
Kaaba 298[n], 385

Kairo 2, 115[n], 227
Kappadokien 249, 260
Kaschmir 403
Kastamonu *s.a. Qaṣṭamūnīya* 204[n], 205[n], 215[n], 232, 399,
Kavala 223
Kayseri 2, 174[n], 181, 183[n], 188[n], 199, 258[n], 323[n], 329[n], 408
Kilikien, s.a. *Kleinarmenien* 167, 232, 373[n] 407[n], 408
Kīš 397[n]
Kleinarmenien, *s.a. Kilikien* 167, 232, 373[n] 407[n], 408
Kleinasien, *s.a. Anatolien, Rūm* 1, 3, 5, 6, 7[n], 8, 62, 67, 76, 79, 90, 94[n], 109, 111, 112[n], 113, 114, 115, 118, 124[n], 131, 162[n], 168, 227, 237[n], 249, 253-255, 258, 263, 273, 280, 289, 349, 352, 375, 409, 415
Koġonia 187
Konstantinopel, *s.a. Istanbul* 2, 136, 165, 170[n], 258, 274, 290, 294[n], 298[n], 299[n], 312, 351, 353, 381, 389, 390, 397[n], 398, 403[n], 409
Konya 2, 41, 122, 126, 127-130, 133, 134[n], 164[n], 165[n], 166[n], 167[n], 168, 171[n], 174[n], 191[n], 195[n], 199, 209, 223, 231f., 244, 245, 315, 316[n], 317, 322, 324, 325, 327[n], 328f., 330, 333, 335, 338[n], 339, 340[n], 342, 350, 353, 356f., 361, 367, 368[n], 373[n], 379, 391, 396-398, 401, 403[n], 416, 419
Kösedağ 41[n], 176[n], 187, 188[n], 192, 193[n], 195[n], 370, 395
Krim 158, 173, 174[n], 373[n], 406
Kütahya 232, 344
Lādīq 223, 337, 338[n], 339[n], 344, 346[n], 417
Lāranda, Karaman 126, 128, 232
Ma'mūriya 293
Māčīn 403
Madrasa-i Āltūnpā 127
Maġrib 170, 286[n], 302, 381, 385[n], 403
Malatya, *s.a. Melitene* 126, 164, 168[n], 232[n], 260, 261[n], 262-264, 271[n], 279, 280f., 289, 291f., 294, 295, 300[n], 308, 364, 384, 403, 419
Manzikert, Malazgirt 113, 114[n], 115[n], 281, 282[n], 352, 354, 355
Mar Bar-Sauma 118[n]
Marāġa 226[n]
Marand 204[n]
Māridīn, Mardin 355
Marǧ al-Usqūf 260
Marw 135[n]
Marzbān 155
Masǧid-Baṭṭāl-Gebirge 258[n]
Maštirān 297
Mayyāfāriqīn 355, 356[n]
Māzandarān 403
Medina 261[n], 291
Mekka 126, 295, 362

Mesopotamien 115
Mittelasien 122, 125, 128, 139, 366, 391
Muġan 194[n]
Myriokephalon 119, 164[n], 166[n]
Neokaisarea 111[n]
Niğde 2, 175[n], 205, 243
Nikäa 405[n]
Niksar 111[n],
Nišapūr 135, 239[n]
Ostrom, s.a. Byzanz, Rūm Byzanz, *s.a. Ostrom, Rūm* 2, 112[n] 113[n], 117[n], 118, 121, 123f., 130[n], 131, 139f., 147, 149, 157, 162[n], 164[n], 165[n], 166[n], 169[n], 173[n], 175[n], 176[n], 185, 187, 191, 194[n], 197, 203f., 204[n] 205f., 208, 210-214, 216, 219, 226-228, 230-233, 254, 255[n] 256, 259, 261-263, 262[n], 280, 288-293, 294[n], 296, 301[n], 302, 315, 334, 353, 356-362, 367, 368f., 371, 372[n], 374-377, 380, 384, 386, 389, 391, 394, 397, 415
Palästina 66[n], 115
Paphlagonien 212[n]
Platos-Kloster (St. Chariton) 223, 396[n], 398
Qarabāġ 226[n]
Qaraḥisār-i Daula 232
Qaṣṭamūnīya *s.a. Kastamonu* 232
Rāban 155[n]
Rūm, *s.a. Byzanz, Ostrom* 2, 112[n] 113[n], 117[n], 118, 121, 123f., 130[n], 131, 139f., 147, 149, 157, 162[n], 164[n], 165[n], 166[n], 169[n], 173[n], 175[n], 176[n], 185, 187, 191, 194[n], 197, 203f., 204[n] 205f., , 208, 210-214 216, 219, 226-228, 230-233, 254, 255[n] 256, 259, 261-263, 262[n], 280, 288-293, 294[n], 296, 301[n], 302, 315, 334, 353, 356-362, 367, 368f., 371, 372[n], 374-377, 380, 384, 386, 389, 391, 394, 397, 415
Sālima 209, 211f.
Ṣamarqand 286[n], 403
Samsun 204[n], 205, 206[n]
Sansibar 301[n], 311[n]
Saray 322, 324, 344
Sarhang(-abād) 403
Schwarzes Meer 170[n], 249, 373[n]
Šebin Qarahiṣār 187
Sinop 186[n], 204[n], 212, 215
Šīrwān 403
Sīs 407
Sīstān 403
Sivas 2, 137[n], 168[n], 190[n], 204[n], 232, 323[n], 344, 402[n]
Soldaïa/ Suġdāq 158, 159[n], 173[n], 373[n], 390[n], 409[n]
Sultan Hanı 209
Sulṭāniyya 323, 337, 338[n], 344, 361
Syrien 111[n], 115, 126, 129[n], 155, 157[n], 167[n], 170, 195[n], 244, 256[n], 258, 263, 362, 377, 391
Tabrīz 204, 361, 396
Ṭalīqān 286[n], 403
Tarsus 280

Tell Bašīr 156
Tiflīs 204[n]
Tokat 182[n], 204[n], 216, 250[n], 258, 323[n], 326[n]
Transoxanien 255, 286[n], 403
Trapezunt 407
Türkistān 403
Ṭūs 135[n], 403
Urmia-See 226[n]
Yassıçimen 41[n], 129, 137[n], 188[n]
Zazadın hanı 191[n]
Zentralasien 88[n], 126[n], 253, 350

Begriffe, Schlagwörter

Augenzeuge, Augenzeugenschaft 48[n], 208, 328[n], 332f., 335[n], 339, 345[n], 361, 369

Beglik 7[n], 315[n], 321[n], 324[n], 334, 342[n]

Beglikperiode 317, 320

Bekehrung, Bekehrungserfolge 89[n], 91, 284[n], 289, 307f.

Bekenntnis, Glaubensbekenntnis, 42, 271[n], 363, 371, 395

Belehrung 156[n], 236f., 240, 395[n], 398, 419

Binnenintegration 86[n], 105, 107, 333, 347

Derwisch, Derwische 8, 87[n], 92[n], 95n, 101n, 220, 223, 278[n], 289, 313, 317[n], 322, 325n, 392, 398, 418

Derwischorden 26, 87[n], 102[n]

Epischer Anlass 65, 68, 73, 96, 279

Epos 36, 58f., 61, 64, 71, 270[n], 273

Erzähler, gewerbsmäßiger Erzähl-er 54, 59, 68-70, 160-162, 236, 263, 266, 268-270, 304

Erzählung 33[n], 44, 47-50, 52, 54f., 59-61, 63-67, 70-74, 76[n], 84, 86-87, 97f., 105, 108, 154f., 157, 160, 202, 234, 263, 265, 270f., 273, 277, 280, 285[n], 288-290, 305, 308f., 343, 358, 382n, 420

Gattung 9, 35, 77, 82f., 85f., 336

Gedächtnis, kollektives Gedächt-nis 19[n], 33, 49[n], 59[n], 61, 106f., 151, 236, 333, 356, 380

Gelage 137[n], 157-159, 175[n], 181[n], 192[n], 245, 367[n], 386

Gelehrsamkeit, Rechtsgelehrsam- keit 89, 134, 141, 219, 331, 367, 377-379, 400

Gelehrte, Rechtsgelehrte 2, 4, 77[n], 122, 126, 135, 163[n], 165[n], 175[n], 190, 217, 219, 224, 262, 267, 280, 318, 322, 326, 331, 354[n], 367f., 370[n], 374f., 378[n], 380, 396f., 401, 416f.

Genre, genremäßig, genre-spezifisch 7, 9f., 14, 36, 57f., 60, 62, 64, 76[n], 105, 120[n], 141, 194[n], 220, 249, 313, 319[n], 331, 349, 357f., 397[n], 410

Geschichtsbewusstsein 35, 65, 74, 80, 86[n]

Geschichtsschreibung, Hofgesch-ichtsschreibung 32, 44, 46[n], 56, 64[n], 66, 86[n], 104f., 108, 113f., 117[n], 119f., 153[n], 234, 236, 240, 247, 260, 274

Gewährsmann, Gewährsmänner, rāwī 48[n], 136, 154, 159f., 170f., 268, 327f., 336, 396[n], 402

Ǧizya 149, 341[n], 399f.,

Glaubenseifer 5, 356, 365, 370, 373

Glaubenskampf, Glaubenskrieg 14, 62, 67, 137, 159[n], 162[n], 249f., 252, 255f., 262, 264-266, 273-275, 277, 286, 307n, 340f., 351, 367[n], 371, 373, 381, 384, 389, 408, 420, 423

Glaubenskämpfer, glaubens-kämpferisch 67, 250, 254-256, 258, 265, 286, 288, 341, 372f., 416

Gottesfreund, Gottesfreundschaft 84, 89, 94, 100[n], 307, 314, 337f., 344-346, 350, 374f., 378-380, 396, 399f., 416

Hagiographie, -Sammlung 7-9, 14f., 27, 32, 35f., 41, 81-84, 86, 89f., 92-94, 97, 99-104, 106[n], 127[n], 130[n], 134[n], 208[n], 220f., 226[n], 272[n], 293[n], 313, 316f., 319, 327[n], 336-338, 350, 357, 389[n], 363, 396, 398f., 410f., 421

Hagiographischer Anlass 36, 89, 96

Hagiographischer Kausalnexus 96, 100, 321, 350

Hagiologie 82, 91, 320, 340,

Heilige 16, 26, 34, 36, 43, 72[n], 81[n], 83-89, 91[n], 92 -95, 97, 99-104, 106, 166[n], 234[n],251[n], 267, 291, 307, 310[n], 318, 329, 337, 338[n], 350, 358, 377

Heiligenkult 86, 89[n], 91[n], 93

Heiligenvita 82, 85, 87f., 93

Heiligkeit 85, 89, 91, 93f., 96, 97, 99, 104, 251, 325

Held, Heldenbild 7, 18, 28, 34, 43, 57f., 59[n], 60, 62f., 65-67, 69, 77-80, 85[n], 103, 104, 163[n], 249, 250, 251[n], 253[n], 254, 256, 257, 260, 262f., 264f., 266-268, 269, 271[n], 272-274, 278-281, 283, 285f., 287f., 290-296, 298f., 300[n], 301-305, 306[n], 307-309, 311, 351, 352, 357, 359, 363, 364f., 381, 383f., 404f., 410f.,

Heldendichtung, -Epos, -Epik, -Lied 61, 63f., 66, 85, 76[n],

Heldenerzählung 7, 32, 57, 74, 271, 274, 286

Historiographie 9, 14, 32, 45, 86[n], 103[n], 113, 114[n], 137, 142, 150, 153f., 181[n], 235, 360, 421,

Hofgeschichtsschreibung 32, 104

Islamisierung 1, 3, 6, 80, 88, 112, 125, 253, 277[n], 290, 317, 402

Islamizität 229, 254, 353, 362, 367, 369

Konversion 296, 308, 385, 399, 401, 402, 410, 411, 422f.,

Kreuzzüge 66[n], 67[n], 167[n], 265

Lebenswelt, lebensweltlich 7-24, 26f., 30, 33, 35f., 39, 41-43, 49, 58f., 60[n], 65, 78, 79[n], 86[n], 91, 96, 99, 101, 104f., 142f., 154, 168, 176, 181, 236, 241, 257, 259, 274, 280, 282, 318, 329, 335, 388, 419f., 422f.

Manāqib 83, 84[n], 85, 86[n], 274[n]

Manāqibnāme 83, 84[n], 85, 86[n]

Männlichkeit 97, 170[n], 302, 305, 409

Märtyrer 148, 197, 294, 365, 371, 406[n]

Märtyrerkult 86

Mentalität 7, 20, 21[n], 23[n], 25f., 29-32 , 65, 73-75, 82, 197, 218, 250

Mentalitätsgeschichte, mentalitätsgeschichtlich 9, 11, 20f., 22, 24-26, 45, 64[n], 69, 80f., 91, 93, 113, 319

Mündlichkeit, mündlich 28, 56, 59, 60[n], 62f., 64, 66f, 68[n], 70-74, 76[n], 77[n], 87[n], 106, 142[n], 152, 154, 160-162, 167, 171f., 250, 259, 267f., 273f., 336

Mystik 217f., 330, 336, 423,

Mystiker 124, 126, 217f., 219f., 276, 333

mystischer Orden 8, 19, 26-28, 35, 42f. 85, 87[n], 95, 97, 99f., 102, 105f., 124f., 133, 217f., 222, 224, 316-318, 320, 322, 324, 325[n], 326[n], 327f., 330f., 334f., 339f., 342f., 344, 345[n], 346f., 361, 401-403, 410, 416f.

Persönlichkeitsideal 18, 36, 43, 60, 63, 65, 79, 259, 273f., 278[n], 280, 286, 293, 365

Rezipientengruppe 17, 47, 49, 65, 71, 159, 173, 191, 237, 349, 420

schriftliche Fixierung, *s. Verschriftung* 28, 74, 250f.,

Schriftlichkeit 28[n], 59, 72, 106, 152, 274

Selbstvergewisserung 7, 27, 29, 89, 101, 105, 143, 150, 259, 256, 284, 290, 317, 333, 416

Stereotyp, stereotyp 9, 33, 36-42, 48, 62, 67, 68, 71[n], 80, 100, 181, 229f., 233, 283, 293, 295, 298, 308f, 311, 352, 363, 365, 366, 368, 373, 376, 377[n], 381, 385f., 390, 392, 397f., 405, 408f, 410, 412, 420f.

Symbolfigur 84, 93, 99

Topos, Topoi 47f., 100[n], 156[n], 179, 357, 417

Tradition 55[n], 56, 69f., 94[n], 106, 117[n], 142[n], 146, 254, 274, 306

Transformation 4-7, 9, 26, 53, 79, 109[n], 116, 255, 266, 267[n], 269, 280, 349, 352, 419, 423

Überlieferung 8, 16, 28, 33, 35, 55[n], 58-61, 64-71, 72[n], 73-80, 85[n], 86, 91[n], 95-97, 99, 103-106, 126, 137, 142[n], 153f., 160f., 162[n], 163[n], 164[n], 167, 171f., 179, 222, 234, 249f., 253f., 256f., 266f., 270, 273f., 283, 288[n], 295[n], 302[n], 307[n], 310[n], 313f, 326[n], 343, 378[n], 419

Ūğ 86[n], 232[n], 412, 413[n], 416

Unglaube 67, 222, 234[n], 263, 290, 292, 310f., 352, 357f., 360, 362-365, 381, 383f., 388, 392, 395, 398, 400, 404, 405, 408

Ungläubige, ungläubig 85, 86[n], 87[n], 106, 159[n], 165[n], 221, 229, 234, 261[n], 262[n], 279, 283, 285[n], 286, 287[n], 293, 295-297, 198[n], 299[n], 300[n], 302-304, 307-312, 352, 355, 357, 362f., 365, 364, 367, 371, 373[n], 381-389, 392, 393f., 395[n], 398, 400, 403-406, 411, 417, 420

Verschriftlichung 27, 56, 60[n], 68, 70[n], 71, 72[n], 73f., 76, 78f., 106

Verschriftung 250, 266
Vilāyetnāme 83f., 85[n], 105
Vita *s.a. Heiligenvita* 81[n], 85, 89[n], 98, 100, 101, 103, 128
Volksroman 7-9, 14, 44, 57, 58[n], 59, 60, 61[n], 62-66, 68f-71, 74f., 77[n], 79f., 83[n], 104, 137, 160f., 163[n], 249-252, 260, 262f., 269f., 273, 186[n], 301, 311, 350, 351[n], 357, 363-365, 385, 419
Wein 158f., 174[n], 222f., 364, 367, 387,
Weingenuss, Weinkonsum, Wein-trinken 222, 159, 238, 325[n], 386
Weinsäufer 221, 224
Weinverbot 221[n], 222, 380
Wir-Gruppe 19, 96-98, 101, 171, 218, 282f., 309
Wunder, Wunderphänomen 84, 93f., 100[n], 141, 149, 157, 251, 285, 299, 307, 307[n], 328, 331, 337f., 338[n], 342, 344, 345[n], 346, 351[n], 384 [n], 387, 396[n], 410f., 418
Wunder, -erzählung, -motiv, -vorstellung 82, 92f., 94[n],307[n], 336[n]
Wunderwirkmächtigkeit, Wundertätigkeit, Wunderkraft 33[n], 85, 89, 91[n], 92, 94, 100[n], 106, 223, 318, 336, 338, 338, 339[n], 344
Zeitgeist 78, 277, 297, 369
Zuwanderer 1, 2, 114, 116f., 125, 130f., 196, 200

VERÖFFENTLICHUNGEN ZUR IRANISTIK

(Nr. 1–21: Veröffentlichungen der Iranischen Kommission,
Nr. 22–29: Veröffentlichungen der Kommission für Iranistik)

Nr. 1: Manfred Mayrhofer, Onomastica Persepolitana. Das altiranische Namengut der Persepolis-Täfelchen. Unter Mitarbeit von János Harmatta, Walter Hinz, Rüdiger Schmitt und Jutta Seiffert. 1973 (SBph, 286. Band)

Nr. 2: Karl Jahn, Die Geschichte der Kinder Israels des Rašīd ad-Dīn. 1973 (Dph, 114. Band)

Nr. 3: Manfred Mayrhofer, Zum Namengut des Avesta. 1977 (SBph, 308. Band, 5. Abhandlung)

Nr. 4: Karl Jahn, Die Frankengeschichte des Rašīd ad-Dīn. Einleitung, Übersetzung und Kommentar. 1977 (Dph, 129. Band)

Nr. 5: Ronald Zwanziger, Zum Namen der Mutter Zarathustras. (Sonderdruck aus Anzeiger, 114/1977)

Nr. 6: Rüdiger Schmitt, Die Iranier-Namen bei Aischylos. (Iranica Graeca Vetustiora. I). 1978 (SBph, 337. Band)

Nr. 7: Manfred Mayrhofer, Supplement zur Sammlung der altpersischen Inschriften. 1978 (SBph, 338. Band)

Nr. 8: Karl Jahn, Die Indiengeschichte des Rašīd ad-Dīn. Einleitung, vollständige Übersetzung, Kommentar und 80 Texttafeln. 1980 (Dph, 144. Band)

Nr. 9: Oswald Szemerényi, Four Old Iranian Ethnic Names: Scythian – Skudra – Sogdian – Saka. 1980 (SBph, 371. Band)

Nr. 10: Rüdiger Schmitt, Altpersische Siegelinschriften. 1981 (SBph, 381. Band)

Nr. 11: Kaikhusroo M. JamaspAsa, Aogəmadaēcā. A Zoroastrian Liturgy. 1982 (SBph, 397. Band)

Nr. 12: R. E. Emmerick and P. O. Skjærvø, Studies in the Vocabulary of Khotanese I. 1982 (SBph, 401. Band)

Nr. 13: Manfred Mayrhofer, Lassen sich Vorstufen des Uriranischen nachweisen? (Sonderdruck aus Anzeiger, 120/1983)

Nr. 14: Reinhard Pohanka, Zu einigen Architekturstücken von Tell-e Zohak bei Fasa, Südiran. (Sonderdruck aus Anzeiger, 120/1983)

Nr. 15: Wilhelm Eilers, Iranische Ortsnamenstudien. 1987 (SBph, 465. Band)

Nr. 16: Reinhard Pohanka, Die Masdjed-e Djoume in Darab, Südiran. (Sonderdruck aus Anzeiger, 121/1984)

Nr. 17: R. E. Emmerick and P. O. Skjærvø, Studies in the Vocabulary of Khotanese II. 1987 (SBph, 458. Band)

Nr. 18: Wolfgang Felix, Antike literarische Quellen zur Außenpolitik des Sāsāniden-staates. Erster Band (224–309). 1985 (SBph, 456. Band)

Nr. 19: Reinhard Pohanka, Burgen und Heiligtümer in Laristan, Südiran. Ein Surveybericht. 1986 (SBph, 466. Band)

Nr. 20: N. Rastegar und W. Slaje, Uto von Melzer (1881–1961). Werk und Nachlaß eines österreichischen Iranisten. 1987 (SBph, 477. Band)

Nr. 21: Ladislav Zgusta, The Old Ossetic Inscription from the River Zelenčuk. 1987 (SBph, 486. Band)

Nr. 22: Wolfram Kleiss, Die Entwicklung von Palästen und palastartigen Wohnbauten in Iran. 1989 (SBph, 524. Band)

Nr. 23: Nosratollah Rastegar, Zur Problematik einiger handschriftlicher Quellen des neupersischen Namenbuches. 1989 (SBph, 525. Band)

Nr. 24: Dorit Schön, Laristan – eine südpersische Küstenprovinz. Ein Beitrag zu seiner Geschichte. 1990 (SBph, 553. Band)

Nr. 25: Rüdiger Schmitt, Epigraphisch-exegetische Noten zu Dareios' Bīsutūn-Inschriften. 1990 (SBph, 561. Band)

Nr. 26: Jost Gippert, Iranica Armeno-Iberica. Studien zu den iranischen Lehnwörtern im Armenischen und Georgischen. Band I–II. 1993 (SBph, 606. Band)
Nr. 27: R. E. Emmerick and P. O. Skjærvø, Studies in the Vocabulary of Khotanese III. 1997 (SBph, 651. Band)
Nr. 28: Xavier Tremblay, Pour une histoire de la Sérinde. Le manichéisme parmi les peuples et religions d'Asie Centrale d'après les sources primaires. 2001 (SBph, 690. Band)
Nr. 29: Rüdiger Schmitt, Die iranischen und Iranier-Namen in den Schriften Xenophons. (Iranica Graeca Vetustiora. II). 2002 (SBph, 692. Band)
Nr. 30: Rüdiger Schmitt, Meno-logium Bagistano-Persepolitanum. Studien zu den altpersischen Monatsnamen und ihren elamischen Wiedergaben. Unter redaktioneller Mitwirkung von Velizar Sadovski. 2003 (SBph, 705. Band)
Nr. 31: Antonio Panaino, Rite, parole et pensée dans l'Avesta ancien et récent. Quatre leçons au Collège de France (Paris, 7, 14, 21, 28 mai 2001). Edité par Velizar Sadovski, avec la collaboration rédactionnelle de Sara Circassia. 2004 (SBph, 716. Band)
Nr. 32: Roman Siebertz, Die Briefmarken Irans als Mittel der politischen Bildpropaganda. 2005 (SBph, 722. Band)
Nr. 33: Rüdiger Schmitt, Iranische Anthroponyme in den erhaltenen Resten von Ktesias' Werk. (Iranica Graeca Vetustiora. III). 2006 (SBph, 736. Band)
Nr. 34: Heiner Eichner, Bert G. Fragner, Velizar Sadovski und Rüdiger Schmitt (Hrsg.), Iranistik in Europa – gestern, heute, morgen. Unter redaktioneller Mitarbeit von Hannes Hofmann und Vera Giesen. 2006 (SBph, 739. Band)
Nr. 35: Uto v. Melzer, Farhangnevīs. Materialien zu einem Persisch-deutschen Wörterbuch. Hrsg. von Nosratollah Rastegar. Band I–IV. 2006 (Dph, 339. Band)
Nr. 36: Manfred Mayrhofer, Einiges zu den Skythen, ihrer Sprache, ihrem Nachleben. 2006 (SBph, 742. Band)
Nr. 37: Siegfried Weber, Die persische Verwaltung Kaschmirs (1842–1892). Band 1–2. 2007 (SBph, 754. Band)
Nr. 38: Farhangnevīs. Datenbank zu Uto von Melzers lexikographischen Materialien: Persisch-Deutsch/Deutsch-Persisch. Hrsg. von Nosratollah Rastegar. 2007 (CD-ROM)
Nr. 39: Rüdiger Schmitt, Pseudo-altpersische Inschriften. Inschriftenfälschungen und moderne Nachbildungen in altpersischer Keilschrift. 2007 (SBph, 762. Band)
Nr. 40: Thamar E. Gindin, The Early Judaeo-Persian Tafsīrs of Ezekiel: Text, Translation, Commentary. Vol. I: Text. 2007 (SBph, 763. Band)
Nr. 41: Antonio Panaino und Velizar Sadovski, Disputationes Iranologicae Vindobonenses, I.: Antonio Panaino, Chronologia Avestica. Velizar Sadovski, Epitheta und Götternamen im älteren Indo-Iranischen. 2007 (SBph, 764. Band)
Nr. 42: Helmut Slaby, Bindenschild und Sonnenlöwe. Die Geschichte der österreichisch-iranischen Beziehungen bis zur Gegenwart. Nachdruck. 2010 (SBph, 770. Band)
Nr. 43: Tommaso Gnoli, The Interplay of Roman and Iranian Titles in the Roman East (1st–3rd Century A.D.). 2007 (SBph, 765. Band)
Nr. 44: Thamar E. Gindin, The Early Judaeo-Persian Tafsīrs of Ezekiel: Text, Translation, Commentary. Vol. II: Translation. 2007 (SBph, 766. Band)
Nr. 45: Thamar E. Gindin, The Early Judaeo-Persian Tafsīrs of Ezekiel: Text, Translation, Commentary. Vol. III: Commentary.
Nr. 46: Bert G. Fragner, Ralph Kauz, Roderick Ptak und Angela Schottenhammer (Hrsg.), Pferde in Asien: Geschichte, Handel und Kultur / Horses in Asia: History, Trade and Culture. 2009 (Dph, 378. Band)
Nr. 47: Giorgio Rota, La Vita e i Tempi di Rostam Khan. Edizione e traduzione italiana del Ms. British Library Add 7,655. 2009 (SBph, 790. Band)
Nr. 48: Fridrik Thordarson, Ossetic Grammatical Studies. 2009 (SBph, 788. Band)

Nr. 49: Rüdiger Schmitt und Gerhard Brugmann (Hrsg.), Aus Karl Brugmanns Jugenderinnerungen. Eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Rüdiger Schmitt. 2009 (SBph, 786. Band)
Nr. 50: Velizar Sadovski, Untersuchungen zu Sprache und Stil des ältesten Indo-Iranischen (Veda und Avesta). (Stilistica Indo-Iranica, II.).
Nr. 51: Velizar Sadovski und David Stifter (Hrsg.), Iranistische und indogermanistische Beiträge in memoriam Jochem Schindler (1944–1994). 2011
Nr. 52: Ralph Kauz, Giorgio Rota und Jan Paul Niederkorn (Hrsg.), Diplomatisches Zeremoniell in Europa und im Mittleren Osten in der frühen Neuzeit. 2009 (SBph, 796. Band)
Nr. 53: Giorgio Rota, Under Two Lions. On the Knowledge of Persia in the Republic of Venice (ca. 1450–1797). 2009 (SBph, 793. Band)
Nr. 54: Manfred Mayrhofer, Indogermanistik: Über Darstellungen und Einführungen von den Anfängen bis in die Gegenwart. 2009 (SBph, 787. Band)
Nr. 55: Ela Filippone: The Fingers and their Names in the Iranian Languages. (Onomasiological Studies of Body Part Lexicon, I). 2010 (SBph, 811. Band)
Nr. 56: Olav Hackstein: Apposition and Nominal Classification in Indo-European and Beyond. 2010 (SBph, 798. Band)
Nr. 57: Geschichte Wassaf's. Persisch herausgegeben und deutsch übersetzt von Hammer-Purgstall. Neu herausgegeben von Sibylle Wentker nach Vorarbeiten von Klaus Wundsam. Band 1. 2010 (SBph, 802. Band)
Nr. 58: Gisela Fock: Die iranische Moderne in der Bildenden Kunst: Der Bildhauer und Maler Parviz Tanavoli. 2011 (SBph, 815. Band)
Nr. 59: Geschichte Wassaf's. Deutsch übersetzt von Hammer-Purgstall. Herausgegeben von Sibylle Wentker nach Vorarbeiten von Elisabeth und Klaus Wundsam. Band 2. 2010 (SBph, 803. Band)
Nr. 61: Yuri Stoyanov. Defenders and Enemies of the True Cross. The Sasanian Conquest of Jerusalem in 614 and Byzantine Ideology of Anti-Persian Warfare. 2011 (SBph, 819. Band)
Nr. 62: Barbara Karl. Treasury – Kunstkammer – Museum: Objects from the Islamic World in the Museum Collections of Vienna. 2011 (SBph, 822. Band)
Nr. 67: Luke Treadwell. Craftsmen and coins: signed dies in the Iranian world (third to the fifth centuries AH). 2011 (Dph, 423. Band, Veröffentlichungen der Numismatischen Kommission, Band 54)

IRANISCHE ONOMASTIK

HERAUSGEGEBEN VON BERT G. FRAGNER UND VELIZAR SADOVSKI

Nr. 1: Rüdiger Schmitt, Das Iranische Personennamenbuch: Rückschau, Vorschau, Rundschau (mit einer Bibliographie zur Iranischen Personennamenkunde). 2006 (SBph, 744. Band)

Nr. 2: Sonja Fritz, Die ossetischen Personennamen. (= Iranisches Personennamenbuch, Band III, Faszikel 3). 2006 (SBph, 746. Band)

Nr. 3: Ulla Remmer, Frauennamen im Rigveda und im Avesta. 2006 (SBph, 745. Band)

Nr. 4: Ran Zadok, Iranische Personennamen in der neu- und spätbabylonischen Nebenüberlieferung. (= Iranisches Personennamenbuch, Band VII, Faszikel 1B). 2009 (SBph, 777. Band)

Nr. 5: Philippe Gignoux, Christelle Jullien, Florence Jullien, Noms propres syriaques d'origine iranienne. (= Iranisches Personennamenbuch, Band VII, Faszikel 5). 2009 (SBph, 789. Band)

Nr. 6: Rüdiger Schmitt, Iranische Personennamen in der neuassyrischen Nebenüberlieferung. (= Iranisches Personennamenbuch, Band VII, Faszikel 1A). 2009 (SBph, 792. Band)

Nr. 7: Nicholas Sims-Williams, Bactrian Personal Names. (= Iranisches Personennamenbuch, Band II, Faszikel 7). 2010 (SBph, 806. Band)

Nr. 8: Pavel B. Lurje, Personal Names in Sogdian Texts. (= Iranisches Personennamenbuch, Band II, Faszikel 8). 2010 (SBph, 808. Band)

Nr. 9: Rüdiger Schmitt, Iranische Personennamen in der griechischen Literatur vor Alexander d. Gr. (= Iranisches Personennamenbuch, Band V, Faszikel 5A). 2011 (SBph, 823. Band)

IRANISCHES PERSONENNAMENBUCH

BEGRÜNDET VON MANFRED MAYRHOFER
HERAUSGEGEBEN VON RÜDIGER SCHMITT, HEINER EICHNER,
BERT G. FRAGNER UND VELIZAR SADOVSKI

Bisher erschienen:

Band I: Die altiranischen Namen
Von Manfred Mayrhofer. 1979 (Sonderpublikation).

Faszikel 1, 2 und 3 in einem Band:
Faszikel 1: Die avestischen Namen.
Faszikel 2: Die altpersischen Namen.
Faszikel 3: Indices zum Gesamtband.

Band II: Mitteliranische Personennamen

Faszikel 2: Noms propres sassanides en moyen-perse épigraphique. Von Philippe Gignoux. 1986 (Sonderpublikation)

Faszikel 3: Noms propres sassanides en moyen-perse épigraphique. Supplément (1986–2001). Von Philippe Gignoux. 2003 (Sonderpublikation)

Faszikel 7: Bactrian Personal Names. Von Nicholas Sims-Williams. 2010 (SBph, 806. Band/ Iranische Onomastik, Nr. 7)

Faszikel 8: Personal Names in Sogdian Texts. Von Pavel B. Lurje. 2011 (SBph, 808. Band/ Iranische Onomastik, Nr. 8)

Band III: Neuiranische Personennamen

Faszikel 3: Die ossetischen Personennamen. Von Sonja Fritz. 2006 (SBph, 746. Band/Iranische Onomastik, Nr. 2)

Band IV: Materialgrundlagen zu den iranischen Personennamen auf antiken Münzen: Nomina propria Iranica in nummis

Von Michael Alram. 1986 (Sonderpublikation)

Band V: Iranische Namen in Nebenüberlieferungen indogermanischer Sprachen

Faszikel 4: Iranische Namen in den indogermanischen Sprachen Kleinasiens: Lykisch, Lydisch, Phrygisch.Von Rüdiger Schmitt. 1982 (Sonderpublikation)

Faszikel 5A: Iranische Personennamen in der griechischen Literatur vor Alexander d. Gr.Von Rüdiger Schmitt. 2011 (SBph, 823. Band/Iranische Onomastik, Nr. 9)

Faszikel 6a: Iranische Namen in den griechischen Dokumenten Ägyptens. Von Philip Huyse. 1991 (Sonderpublikation)

Band VII: Iranische Namen in semitischen Nebenüberlieferungen

Faszikel 1A: Iranische Personennamen in der neuassyrischen Nebenüberlieferung. Von Rüdiger Schmitt. 2009 (SBph, 792. Band/Iranische Onomastik, Nr. 6)

Faszikel 1B: Iranische Personennamen in der neu- und spätbabylonischen Nebenüberlieferung. Von Ran Zadok. 2009 (SBph, 777. Band/Iranische Onomastik, Nr. 4)

Faszikel 5: Noms propres syriaques d'origine iranienne. Von Philippe Gignoux, Christelle Jullien, Florence Jullien. 2009 (SBph, 789. Band/Iranische Onomastik, Nr. 5)

ISBN 978-3-7001-7070-9

