

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN · BAND 45

FORMEN SPÄTMITTELALTERLICHER ISLAMISCHER
GESCHICHTSDARSTELLUNG

UNTERSUCHUNGEN ZU AN-NUWAIŘĪ AL-ISKANDARĀNĪS

KITĀB AL-ILMĀM

UND VERWANDTEN ZEITGENÖSSISCHEN TEXTEN

OTFRIED WEINTRITT



BEIRUT 1992
IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG STUTTGART





OTFRIED WEINTRITT
FORMEN SPÄTMITTELALTERLICHER ISLAMISCHER
GESCHICHTSDARSTELLUNG



BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN
HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT
DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

BAND 45



FORMEN SPÄTMITTELALTERLICHER ISLAMISCHER
GESCHICHTSDARSTELLUNG

UNTERSUCHUNGEN ZU AN-NUWAIŘĪ AL-ISKANDARĀNĪS
KITĀB AL-ILMĀM
UND VERWANDTEN ZEITGENÖSSISCHEN TEXTEN

OTFRIED WEINTRITT



BEIRUT 1992
IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG STUTTGART



Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Weintritt, Otfried:

Formen spätmittelalterlicher islamischer Geschichtsdarstellung: Untersuchungen zu an-Nuwairī al-Iskandarānīs Kitāb al-ilmām und verwandten zeitgenössischen Texten / Otfried Weintritt. – Stuttgart: Steiner, 1992

(Beiruter Texte und Studien; Bd. 45)

Zugl.: Freiburg (Breisgau), Univ., Diss., 1988

ISBN 3-515-05587-8

NE: GT

Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen. Gedruckt mit Unterstützung des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Beirut (Libanon), aus Mitteln des Bundesministers für Forschung und Technologie.

– Deutsche Ausgabe –

© 1992 by Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Sitz Stuttgart

Druck: Hassib Dergham & Sons

Printed in Lebanon



VORWORT

Das vorliegende Buch ist die überarbeitete Fassung einer Dissertation, die die Philosophische Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg 1988 angenommen hat.

Sie widmet sich einem für das spätmittelalterliche arabische Schrifttum typischen Phänomen: Bei Werken, die vordergründig der Historiographie zuzurechnen sind, stellt man fest, daß sie nur zu einem geringen Teil aus faktengeschichtlichen Inhalten bestehen. Das Zustandekommen dieses auffälligen Mißverhältnisses zwischen Umfang und historischem Kern bildet den Gegenstand meiner Untersuchung.

Zu dieser Fragestellung führte die Beschäftigung mit dem *Kitāb al-Ilmām* des Alexandriner Autors MUḤAMMAD B. QĀSIM AN-NUWAIŘĪ (st. nach 776/1374). Darin wird die Eroberung und vorübergehende Besetzung Alexandrias durch König Peter I. von Zypern im Jahr 767/1365 beschrieben.

Im *Kitāb al-Ilmām* ist das genannte Mißverhältnis in besonders auffälliger Weise ausgeprägt. Es zeigte sich aber, daß die inhaltliche Vielfalt in einer literarischen Systematik begründet ist; diese resultiert aus dem Bemühen des Autors, die von ihm erlebte christliche Überlegenheit auf der Grundlage seines islamischen Geschichtsverständnisses zu deuten.

Der gleiche Sachverhalt ist auch bei drei Werken der historisch-biographischen Literatur anzutreffen. Es handelt sich um die Sultansbiographien BADR AD-DĪN AL-ʿAINĪS (762/1361 – 855/1451) für al-Muʿayyad Šaiḥ und az-Zāhir Ṭaṭar sowie IBN ABĪ ḤAĠALAS (725/1325 – 776/1375) *Kitāb Sukkardān as-Sultān* für an-Nāṣir Ḥasan. Ihnen liegt in vergleichbarer Weise eine Systematik zugrunde, die die Einbeziehung faktengeschichtlicher Materialien weitgehend überflüssig macht.



Mein Dank gilt in erster Linie Prof. Dr. Ulrich Haarmann, der mir eine Bearbeitung des *Kitāb al-Ilmām* vorgeschlagen und mich in allen Phasen der Entstehung dieser Arbeit in vielfältiger Weise unterstützt hat. Mit seinem Rat und seinem Interesse konnte ich stets rechnen.

Prof. Dr. Bernd Radtke danke ich für die freundschaftlich-wissenschaftlichen Gespräche und ganz besonders für die Lektüre des Manuskripts vor der Drucklegung. Ebenfalls bin ich Dr. As'ad Khairallah zu Dank verpflichtet, der mir bei der Klärung vieler Fragen geholfen hat sowie Dr. Maher Jarrar.

Prof. Dr. Anton Heinen, der seinerzeitige Direktor des Orient-Institutes, ermöglichte die Veröffentlichung dieses Buchs in Beirut. Für diese großzügige Bereitschaft möchte ich ihm herzlich danken.

Weiterhin danke ich Frau Kanaan, die die langwierigen Druckarbeiten in Beirut betreute.

Freiburg, März 1991

Otfried Weintritt



INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Vorwort	V
A. EINLEITENDE METHODOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN.....	1
I. Über die Beurteilungen des <i>Kitāb al-Ilmām</i>	1
II. Beschreibung des Untersuchungskonzeptes.....	9
B. VORSTELLUNG DES <i>KITĀB AL-ILMĀM</i> UND SEINES AUTORS	25
I. Kritische Inhaltsangabe	25
II. Biographisches: Kontextproblematik der biographischen Angaben	33
C. LITERARISCHE ANALYSE DES <i>KITĀB AL-ILMĀM</i>	37
I. Wahrnehmung und Reflexion des Ereignisses.....	37
1. Abwertung des Triumphators König Peter I. und seines Erfolgs Anhang: Die sieben Gründe	37
2. Untatenkatalog	52
3. Historische Ereignisse im Spiegel des Racheanliegens.....	57
4. Konfrontation Islam – Christentum	69
a) Herrschervergleich: Negativcharakterisierung König Peters I.	69
b) Herrschervergleich: König Peter I. – Sultan al-Ašraf Ša ^ḥ bān.	79
c) Typologie der Städteeroberungen.....	81
II. Präsentation der historischen Information	87
1. <i>Istīṭrād</i> : Konzeptualisierte Digression	87
2. Textbeispiele	92
III. Darstellungsweisen	101
1. Fiktive Redeteile.....	101



a) Die Mißerfolge König Peters I.	102
b) Andere Beispiele.....	110
2. Der <i>ağwiba muskita</i> -Topos	118
3. Begründungszusammenhänge	122
a) Sentenzen	122
b) Fingierte Erklärungen	124
4. Vorzeichen des Überfalls.....	126
a) Träume	127
b) Weissagungsgedicht al-Bāğarbaqīs.....	131
c) Sprichwörtliche Prophezeiungen.....	133
5. Form des Eroberungsberichts	135
IV. Literarische Genres im <i>Kitāb al-Imām</i>	142
1. <i>Hikāyāt</i> -Sektion.....	142
2. Übersetzung.....	152
3. Elegien auf die Zerstörung Alexandrias	169
a) Übersetzung der Elegie Nuwairīs.....	173
b) Übersetzung der Elegie Ibn Abī Ḥağalas mit arabischem Text in Transkription.....	179
 D. VERGLEICHENDE UNTERSUCHUNG VERWANDTER ZEITGENÖSSISCHER TEXTE	 183
I. Das Verhältnis von Panegyrik und Historiographie	183
II. Widmungsschriften al-‘Ainīs und Ibn Abī Ḥağalas	185
1. <i>Sīrat al-Muḏaiyyad Šaiḥ</i> und <i>Sīrat Ṭatar</i>	185
2. <i>Kitāb Sukkardān as-Sultān</i>	192
 E. ABSCHLIESSENDE BETRACHTUNGEN	 201
LITERATURVERZEICHNIS	205
INDICES	213
SUMMARY	223
خلاصة	

A. Einleitende methodologische Überlegungen

I. ÜBER DIE BEURTEILUNGEN DES *KITĀB AL-ILMĀM*

Das *Kitāb al-Ilmām* (*KI*)¹ von Muḥammad b. Qāsim b. Muḥammad an-Nuwairī al-Mālikī al-Iskandarānī² (st. nach 776/1374) wurde zunächst von zwei spätmittelalterlichen Historikern zur Kenntnis genommen und bewertet. Ihrer strengen Auffassung von Geschichtsschreibung entging nicht, daß dieses Werk weit davon entfernt ist, nur ein Bericht jenes zyprischen Überfalls auf Alexandria³ zu sein, von dessen Folgen die Entwicklung der Stadt nachhaltig bestimmt wurde⁴.

Aus ihren Charakterisierungen geht hervor, daß die historische

¹ Es gibt drei Hss. des *KI*; die Berliner (We. 359/360) und die Kairoer Hs. (National Library No. 14–49 Hist.) sind einander ergänzende Teile. Die einzige vollständige Kopie des ganzen Werkes ist die Hs. Bankipore XV, 1066, die irrtümlicherweise Abū ‘Abdallāh b. al-Wāqidī zugeschrieben worden war, ATİYA, *Study*, 8. Die Berliner und Kairoer Hss. als Kopien vom gleichen Original bilden die Editionsgrundlage. Zur Editions-geschichte siehe ATİYA, *Study*, 7–10, Introduction. Vgl. *GAL* II, 35 und *GAL* S II, 34.

² Vgl. B. II. Nicht Šihāb ad-dīn an-Nuwairī, Verfasser der *Nihāyat al-arab*.

³ Unbestritten ist die Bedeutung dieses Ereignisses für die Geschichte des spätmittelalterlichen Alexandrias: „Der gravierendste, von den zyprischen Königen im 14. Jhd. gegen islamisches Gebiet unternommene Kreuzzug war jener dreiste Überfall, den Peter I. von Lusignan 1365 auf Alexandria machte“, ‘ĀšŪR, *al-‘Aṣr al-mamālīkī*, 137.

⁴ KAHLE führt die spätere Entwicklung der Stadt auf dieses Ereignis zurück: „Dieser Überfall hat der Stadt den schweren Schlag versetzt, von dem sie sich bis in das 19. Jhd. hinein nicht hat erholen können“, „Katastrophe“, 139. Vgl. ATİYA, *Study*, 35. DOLS vertritt die Ansicht, daß Kahle der zyprischen Einnahme der Stadt und den ihr daraus entstandenen Folgen für ihre weitere Entwicklung zu große Bedeutung beigemessen habe. Er geht davon aus, daß Alexandria von der Pest der Jahre 1348/49 in besonderem Maße heimgesucht worden war und der spätere Niedergang bereits zu diesem Zeitpunkt seinen Ausgang nahm, *The Black Death*, 160; *ibid.* Anm. 4.

Berichterstattung durch die Darstellungsweise Nuwairīs nur ein Teil des Gesamttextes geworden ist. Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī (773/1372–852/1449) schreibt:

„... und Nuwairī zog die Sache in die Länge (*aṭālahū*) mit seinen Erweiterungen über dieses und jenes (*bi-stiṭrādihī*). So begann er mit der Eroberung Alexandrias und holte weit aus in seinen Ausführungen und brachte die Informationen über den zyprischen Überfall darin unter. Auf diese Weise geriet der Bericht über die Eroberung neben all dem, was er sonst noch erwähnte, zu einem Schönheitsfleck“⁵, *ad-Durar al-kāmina*, V, 402.

Auch Šams ad-dīn as-Saḥāwī (830/1427–902/1497) greift in der Nachfolge ʿAsqalānīs das gleiche Urteil wieder auf:

„..., aber Nuwairī schweifte in seinem Text vom eigentlichen Thema ab und kam vom einen zum andern (*istaṭrada min šaiʿ ilā šaiʿ*). Er begann seine Darstellungen mit der Beschreibung der Eroberung und fuhr dann fort, so daß der Vorfall gemessen an all dem, was er sonst noch erwähnte, nicht viel mehr als ein Schönheitsfleck war“, *al-Iʿlān*, 248.

Die benutzten Begriffe *ʿistiṭrād* und *ʿitāla* verweisen darauf, daß der historischen Darstellung nicht das ausschließliche Interesse des Autors galt. Diese Beurteilungen sind natürlich als qualifizierende Urteile aufgefaßt worden, wodurch der geringe Wert des *KI* als historisches Werk festgelegt wurde. Dennoch wirkt sowohl bei ʿAsqalānī als auch bei Saḥāwī das Bestreben, das *KI* als historischen Text zu ‘retten’. Der eigentliche Eroberungsbericht macht nur fünf Prozent des Gesamtumfangs des *KI* aus. Dieser verhältnismäßig geringe Umfang und gleichzeitig seine geschlossene Form im Text mag zu dieser Charakterisierung geführt haben, die den Eroberungsbericht als „Schönheitsfleck“ benennt.

Zur Kritik an diesen beiden Autoren ist festzuhalten, daß die von ihnen genannte Eroberung, mit der das Werk beginne, die islamische Eroberung durch die Prophetengenossen meint. Die Erwähnung dieser Eroberung am Anfang des *KI* ist jedoch von inhaltlich-struktureller Bedeutung⁶ und rechtfertigt nicht den Schluß auf ein chronologisches

⁵ *Šāma* oder *šāʿma*: „A natural mark differing from the colour of the person upon which it is“, LANE, *Arabic-English Lexicon*, s.v.

⁶ Vgl. C. I. Die muslimische Eroberung Alexandrias ist ein Hauptmotiv der Darstellung. Durch den Gebrauch dieses Motivs kann Nuwairī von der fränkisch-christlichen Eroberung als einem Geschehen sprechen, das die islamische Kontinuität der Stadt unterbricht.

Ordnungsprinzip, als wäre das *KI* in der Art einer Stadtgeschichte konzipiert, die mit der islamischen Eroberung der Stadt beginnt.

Ausgehend von der Kritik Saḥāwīs und ‘Asqalānīs am *KI* haben sich die modernen Bearbeiter des Werks durchweg auf eine negative Beurteilung festgelegt. Sie beklagen den geringen historischen Gehalt in diesem umfangreichen Werk, dessen historische Inhalte trotz alledem die ausführlichste Darstellung des Überfalls auf Alexandria durch Peter I. bilden.

Das Gattungsschema, nach dem z.B. Brockelmann vorgeht und das im wesentlichen am historischen Gehalt der Werke orientiert ist, führt ihn dazu, anlaßbedingte historische Texte wie das *KI* der Geschichtsschreibung zuzuordnen, obwohl der historiographische Anteil unterrepräsentiert ist oder – wie im *KI* – einen funktionalen Charakter für die Ausführung des Textes hat.

„... *Kitāb al-Ilmām*... beginnend mit der Eroberung der Stadt durch die Muslime und mit ausführlicher Darstellung ihrer gesamten Geschichte, so daß das im Titel genannte Ereignis ganz dahinter zurücktritt“⁷.

Diese Beurteilung beruht auf der Lektüre der ersten Zeilen des Textes und extrapoliert diesen Befund auf der Grundlage der Gattung Stadtgeschichte. Tatsächlich ist die Stadtgeschichte minimal (vgl.u.). Weder beginnt das *KI* „mit der Eroberung der Stadt durch die Muslime“ noch mit einer ausführlichen Darstellung ihrer gesamten Geschichte⁸. Die Tatsache, daß Nuwairī seine Darstellung des fränkisch-christlichen Überfalls auf Alexandria mit der muslimischen Eroberung beginnen läßt, macht sein Geschichtsverständnis (der Überfall als Unterbrechung der islamischen Kontinuität der Stadt) deutlich und sollte nicht als *Methode* des Historikers mißverstanden werden⁹.

Atiya wiederum hat in seinen Untersuchungen das *KI* vorrangig als Enzyklopädie bestimmt. Er nennt das Werk „a kind of universal encyclopedia of the age“¹⁰. Das *KI* enthalte viele disparate Themen, die von

⁷ GAL S II, 34.

⁸ Vgl. B. I.

⁹ Vgl. C. I.

¹⁰ *Study*, 17. Im Gegensatz zum *KI* hat das ca. ein halbes Jahrhundert später entstandene *Kitāb al-Mustatraf al-İbšihīs* (790/1388 – nach 850/1446) einen enzyklopädischen Anspruch. Dieses in der Tradition der klassischen Enzyklopädien stehende Werk verwirklicht – anders als das *KI* – eine für diese Gattung verbindliche Themenan-

Nuwairī ohne Rücksicht auf innere Konsistenzen zusammengetragen wurden. Eine kontextuell begründbare Verwendung des a priori als enzyklopädisch definierten Materials wird von Atiya ausgeschlossen. So ergibt sich das Gesamtbild einer „Enzyklopädie“ mit einem ereignisgeschichtlich wertvollen Bericht¹¹.

Der – gemessen am Textumfang – geringe historische Ertrag wird aber nur dann zum ausschließlichen Qualitätskriterium, wenn man an das ganze Werk den Maßstab der Historizität anlegt. Teilweise werden von Atiya Hilfserklärungen herangetragen, die das historische Defizit erklären sollen; es wird eine dem historiographischen Duktus im Wege stehende Erzählhaltung postuliert, die sich mit den Anforderungen strenger Geschichtsschreibung nicht vereinbaren ließe.

„His (Nuwairīs O. W.) approach appears to be that of a storyteller with an emphasis on the dramatic and the legendary rather than a realistic record”¹².

„..., he sallies into all directions with a focal point in view, that is, the triumph of early Arab imperialism and the spread of Islam in a tired and divided world, torn asunder between Western Christianity and Eastern Sassanid theocracy”¹³.

Wie die Untersuchungen zeigen werden, sind die Ausführungen Nuwairīs zur byzantinischen, sassanidischen und römischen Regentengeschichte mit direkter Bezugnahme auf die Figur des Eroberers Peter I. verfaßt und als solche Teile des Argumentationsverlaufs, den Nuwairī seinem historischen Gegenstand widmet. Atiya hat den Text ganz auf

ordnung: „... le but d’Ibšihī est donc surtout moral, bien qu’il reconnaisse d’être inspiré du ‘Iqd et prétende avoir divisé son Mustatraf de telle manière que le lecteur puisse y trouver facilement les informations dont il a besoin”, PELLAT, „Les Encyclopédies”, 642.

¹¹ Für ATIYA besteht der Wert des *KI* hauptsächlich im historischen Gehalt, der auf die Augenzeugenschaft Nuwairīs zurückgeht („al-Nuwairy’s personal observations as an eyewitness”, *Study*, 13). Auch schon früheren Bearbeitern des *KI* fiel die thematische Vielfalt auf: HERZSOHN, spricht in der Vorrede zu *Der Überfall Alexandrien’s* von einer „Art Anthologie“ oder „Adab-Buch“. KAHLE meint, Nuwairī sei bei der Beschreibung des Ereignisses „zu ausführlichen historischen, poetischen und anderen Exkursen angeregt“ worden, „Die Katastrophe”, 141.

Auch COMBE, „Le texte du Nuwairī”, unterscheidet zwischen den „passages utiles aux historiens en particulier”, 100, die es auszuwerten gilt und den „digressions étendues”, 99.

¹² *Study*, 17.

¹³ *Op. cit.*, 20.

seinen enzyklopädischen Charakter festgelegt. Sein editorisches Verfahren, Teile des Textes, die als thematische Einheiten bestimmbar sind, mit Überschriften zu versehen, strebt dann auch einen Gebrauchswert des Werks an, der der Intention des Autors nicht entspricht. Diese Aufgliederung des Textes läßt sich gar nicht konsequent durchführen, denn sonst müßten wesentlich häufiger als Atiya es getan hat, Überschriften zur Kennzeichnung thematischer Einheiten im Text eingeführt werden¹⁴.

Der Weg, den Atiya gegangen ist, das *KI* in Themenblöcke zu unterteilen, zielt auf die Praktikabilität oder Lesbarkeit des Werks¹⁵. Durch die Interpolation passender Überschriften erhält der Text allerdings auch erst seinen (typisch) enzyklopädischen, d.h. inkohärenten Charakter, da anscheinend keine einheitlich-verbindende Thematik sich durch das Werk zieht. Die Präsentation des Textes in dieser Art geht auf Kosten der Erkennbarkeit einer unterliegenden argumentativen Struktur, die m.E. aber dem Werk Form und literarischen Charakter verleiht.

Atiyas auf positivistischem Textverständnis beruhende Spekulation über die Eigenart des *KI*, d.h. seine materiale Vielfalt, nimmt sich folgendermaßen aus:

„We can only surmise that in the course of copying manuscripts for the rich Alexandrian merchants, certain segments and dicta in these works caught his fancy, and he was intrigued into saving excerpts from them for his own use *whenever the occasion arose*. *And the occasion arose* (Hervorhebung O. W.) with the most momentous event of his lifetime, the catastrophic Crusade of Alexandria in 1365”¹⁶.

Bei dieser Begründung der Besonderheit des Textes wird ausschließlich auf die Kopistenmentalität Nuwairīs verwiesen, dem der Zufall – man könnte fast sagen Glücksfall – des historischen Ereignisses zu Hilfe kam, um, durch diesen Anlaß legitimiert, das als *Kopist* angesammelte Material reproduzieren zu können. Hier gibt Atiya die Erwar-

¹⁴ Vgl. B.I.

¹⁵ Der größte Teil der Überschriften ist vom Herausgeber selbst verfaßt und hinzugefügt worden, um den Inhalten leichter folgen zu können (*wa-dālika li-taisīr mutābaʿat muḥṭawayātihī*, ATIYA, *KI*, III, 1, Anm. 1). Ebenso willkürlich ist die Einteilung in sechs Bände, die die von Nuwairī angelegte Zweigliedrigkeit des Werkes (vgl. Inhaltsangabe) nicht genügend hervorhebt.

¹⁶ *Study*, 37.

tungshaltung des Historikers, nämlich, daß er es beim *KI* mit einer Enzyklopädie zu tun habe, die ihm zudem das Auffinden verwertbarer Informationen erschwere, als Entstehungsbedingung des Textes aus.

Diese Voreingenommenheit des Historikers hat keinen Blick für eine ereignisbezogene Darstellungssystematik, die sich einer literaturwissenschaftlichen Blickrichtung öffnet. Das Vorkommen vieler Teile des Textes wird erst verständlich, wenn die Möglichkeit in Betracht gezogen wird, daß sie verschiedene Aspekte der Beschreibung eines Ereignisses darstellen. Die inhaltliche Auffüllung des Argumentationsverlaufs innerhalb des *KI* nimmt natürlich enzyklopädische Züge an, da unerwartet immer wieder Bezug auf den Ausgangspunkt genommen werden kann¹⁷.

In einer solchen ereignisbezogenen Darstellungssystematik¹⁸ erscheint das Historische (d.h. der eigentliche Bericht vom Überfall) als ein Teil der Gesamtkonzeption. Bei einer Beurteilung des historischen Charakters des Werks sollte diese Eigentümlichkeit unbedingt berücksichtigt werden.

Rosenthal rechnet das *KI* zu den Lokalgeschichten; als solche sei es aus Anlaß eines für Alexandria bedeutungsvollen Ereignisses entstanden. Diese Klassifizierung veranlaßt ihn, es mit anderen Eroberungsberichten bzw. Berichten christlich-muslimischer Konfrontation zu vergleichen, so z.B. mit der Eroberung Jerusalems oder der Eroberung Mallorcas. Diese drei Werke wollen den Kampf der Muslime gegen die Christen zeigen:

„... and was inspired by the struggle with the European Christians, as the ‘Imâd’s history of the conquest of Jerusalem, *al-Fatḥ al-Qussî*, or Aḥmad b. ‘Abdallâh b. ‘Amîrah’s work on the conquest of Majorca...”¹⁹.

Stadtgeschichte oder Lokalgeschichte im eigentlichen Sinn als politische Geschichte stellt nur jener Teil des *KI* dar, in dem die Geschichte

¹⁷ HOLT charakterisiert das *KI* folgendermaßen: „... an event which forms the subject (or the principal subject) of the labyrinthine and diffuse work by an-Nuwairî al-Iskandarâni”, *Eastern Mediterranean Lands*, Introduction, XII.

¹⁸ ATIYA spricht dem *KI* sowohl einen Plan („bizarre nature of the work which lacked articulate planning”, *Study*, 9) als auch ein „setting” der Themen („a vast text without obvious plan or set system”, *op. cit.*, 37) ab. Daß dies nicht zutrifft, zeigt besonders eindringlich der Textverlauf bis II, 211. Vgl. C. I.

¹⁹ *History*, 155.

der Wālis²⁰ nach 767/1365 bis 775/1374 berichtet wird. Dieser historische Teil muß aber als Nachtrag des Autors zum Bericht der *waqʿa* (des Überfalls) aufgefaßt werden, in dem er die Situation in Alexandria bis zum Zeitpunkt der Wiederherstellung offiziell geregelter außenpolitischer Verhältnisse zwischen Zypern und Ägypten wiedergibt. Der den Abschluß bildende Bericht über die Friedensverhandlungen (VI, 406, 411 f.) beendet nicht den Bericht der städtischen Ereignisse, sondern den Bericht der zyprischen Eroberung Alexandrias.

Mit Sicherheit wollte Nuwairī keine Stadt- oder Lokalgeschichte schreiben, sonst hätte er in umfangreicherer Weise die Ereignisse vor dem zyprischen Überfall in annalistischer Form dargestellt²¹. Stattdessen stellen wir fest, daß politische Geschichte der Stadt nur *zweckbezogen* in die Darstellung der sieben Gründe eingegangen ist, die Nuwairī für das Eintreten des zyprischen Überfalls verantwortlich macht²². Auf die Geschichte der Stadt läßt sich Nuwairī nur kurz ein, dann nämlich, wenn er den Gründungsmythos erzählt (IV, 1–3) und einige Erzählungen über Alexander und seinen Lehrer Aristoteles einfließen läßt²³.

Die Geschichte der Stadt, soweit sie für Nuwairī erwähnenswert ist, entsteht aus den Berichten über die frühislamische Eroberung, durch die die Prophetengenossen der Stadt ihren islamischen Status gegeben haben,²⁴ und aus dem Bericht einiger im Zeitraum danach unternommener, aber mißlungener Versuche, Alexandria zu erobern und die Stadt dem Islam zu entreißen. Aus diesen *stadtdogeschichtlichen Anteilen*, die sich funktional aus der mit dem Eroberungsbericht verbundenen Intention herleiten, kann man das *KI* jedoch nicht insgesamt als Lokalgeschichte

²⁰ Vgl. B. I.

²¹ Ein Werk dieser Art ist z. B. Ibn al-Qalānīsī (st. 555/1160) Chronik von Damaskus. Bis zum Jahr 1056 ist es nach den Amtszeiten der Gouverneure eingeteilt, danach chronologisch in Jahreseinheiten. Vgl. HILMY/AHMAD, „Zengid and Ayyūbid Periods“, 85.

²² Vgl. Anhang zu C. I. 1.

²³ Der von ROSENTHAL genannte lange Abriß der Geschichte von Alexander und Aristoteles („The work on Alexandria contains a long account of the history of Alexander and Aristoteles and deals with many other matters of no historical import and of no particular connection with Alexandria“, *History*, 155) ist im Vergleich zu anderen Inhalten des *KI* eher kurz – (die Korrespondenz zwischen Alexander und Aristoteles vor dem Bau der Stadt, IV, 1–4, ist Teil der *ʿaḡāʾib*, noch einmal V, 34–58; insgesamt also 28 Seiten) – und erfüllt keine strukturelle Aufgabe als Anfangspunkt der von Nuwairī geschriebenen Geschichte Alexandrias.

²⁴ Vgl. C. I.



rekonstruieren; es paßt nur bedingt in die Gattung Stadt- und Lokalgeschichte.

Ebenso wie Atiyas ist Rosenthals Bestimmung eine Hilfscharakterisierung. Rosenthal legt den Akzent auf den lokalhistorischen Charakter, seinem Arbeitsinteresse folgend; Atiya sieht im *KI* eine repräsentative Ausprägung des Genres Enzyklopädie im späten Mittelalter.

Es wird sich zeigen, daß die historischen Exkurse zu Beginn des Werkes weder bloße Stadtgeschichte sind, noch unmotivierte Abschweifungen im Rahmen eines enzyklopädischen Textes. Es handelt sich vielmehr um den Versuch Nuwairīs, den zyprischen Eroberer im Vergleich mit berühmten Herrschern zu disqualifizieren. Erst wenn man diese Intention des Autors unterlegt, werden die (zugegebenermaßen lang geratenen) Ausführungen im Kontext verständlich. Die Autonomie des Historischen geht in der literarischen Gesamtform auf.

Etienne Combe schließlich betont den digressiven Charakter des *KI*, in dem lange, die Narration unterbrechende Einschübe vorkommen:

„... Les longues dissertations sur la religion islamique et la sunna... n'ajoutent rien à la valeur de l'ouvrage, car ces digressions coupent très fâcheusement le récit qui est le sujet véritable, soit l'attaque de Pierre de Lusignan”²⁵.

„On constate ici aussi des digressions considérables... Toutes ne sont pas sans intérêt”²⁶.

Bei dieser Sachlage wird eine bestimmte Art historischer Werke angesprochen, die, als kohärente Narration konzipiert, entweder durch den Stil (*sağ^c*) oder Unterbrechungen der Narration in ihrem historischen Wert beeinträchtigt sind²⁷. Wie sich herausstellen wird, wirkt sich die Digressivität im *KI* nicht in Form einer willkürlichen Unterbrechung einer tatsächlich kohärenten oder vom Autor als solcher geplanten Narration aus. Ginge man davon aus, entstünde der Eindruck,

²⁵ COMBE, „Le texte”, 108.

²⁶ *Op. cit.*, 109.

²⁷ So wurde die Selğugengeschichte ʿImād ad-dīn al-İşfahānīs (519/1125–597/1201) durch die Synopse Bundārīs (schrieb 623/1226) zu einem brauchbaren historischen Werk, das es ursprünglich durch seinen „ornate and bombastic style” (HILMY/AHMAD, „Zengid and Ayyūbid Periods”, 87) nicht gewesen war. In dieser Weise läßt sich beim *KI* jedoch das historisch Wertvolle nicht vom Überflüssigen trennen. Daß es sich bei dieser Bewertung des *sağ^c* (Reimprosa) im Werk ʿImād ad-dīn al-

Nuwairī habe sein historiographisches Anliegen selbst desavouiert.

Einerseits Quellenwert (historiographischer Charakter des *KI*), andererseits enzyklopädisch-kompilatorisches Beiwerk, dies sind die beiden Kriterien, nach denen das *KI* bisher beurteilt wurde. Alle hier aufgeführten Bewertungen des *KI* haben einen provisorischen Charakter, da sie das historische Defizit erklären wollen, um das Werk als historischen Text zu rehabilitieren, anstatt ihn als bewußt gewählte Form zu akzeptieren. Die Eigenart eines Werkes als „geschlossenes literarisches Erzeugnis“²⁸, das sich an einer auf das Ereignis beziehbaren formalen Gestaltung bemerkbar macht, wird unter den genannten Voraussetzungen übergangen. Die Forderung oder Erwartungshaltung, ein historischer Bericht müsse sich in einer einheitlichen, klar erkennbaren Form präsentieren, ignoriert die Zielsetzungen eines Autors wie Nuwairī, dem die Verarbeitung eines traumatischen Ereignisses mindestens ebenso wichtig war wie die Abfassung eines umfangreichen Werkes²⁹.

II. BESCHREIBUNG DES UNTERSUCHUNGSKONZEPTES

Die Erwartungshaltung, das *KI* müsse seinem eigentlichen Gegenstand, der zyprischen Eroberung Alexandrias, ausschließliche Aufmerksamkeit entgegenbringen und in praktikabler Form lückenloses Quellenmaterial liefern, zeigt sich m. E. bei einem Text solcher Art als nicht gerechtfertigt.

Gegen diese vorurteilsbesetzte traditionelle, an der Faktizität der Vergangenheit orientierte Geschichtsforschung soll hier eine andere Möglichkeit des Umgangs mit mittelalterlichen Texten gezeigt werden, die die Quelle für mehr nimmt als nur für eine Sammlung verwertbarer Fakten:

„Instead of asking what a premodern Muslim author was trying to do as a historian, how he accomplished his goals, the scholar of islamicate

İşfahānīs um eine simplifizierende Betrachtungsweise handelt, zeigen die Bemerkungen ROSENTHALS über dessen Werke. ‘Imād ad-dīns meisterliche Handhabung des *sağ*^c könnte demnach gerade ein Anreiz für Bundārī (dem arabischen Übersetzer von Firdausīs *Šāh-Nāma*) gewesen sein, sich mit ‘Imād ad-dīns Werk zu beschäftigen, an dem er im übrigen im stilistischen Bereich gar keine Änderungen vornahm. Vgl. *History*, 155 f.

²⁸ SPÖRL, „Mittelalterliches Geschichtsdenken“, 4.

²⁹ Vgl. C. I.

history has been usually content to ask what information the source provides that can be useful in solving his own problems”³⁰.

In diesem Sinne soll hier das *KI* als Ergebnis einer Schreibweise postuliert werden, die auf eine literarische Kontextualisierung historischer Informationen abzielt. Die damit verbundene Ästhetisierung der historischen Informationen entsteht aus der Verknüpfung der Berichterstattung mit spezifischen, aus dem Thema der Information abgeleiteten Erweiterungen³¹.

Die Äußerungen Saḥāwīs und ‘Asqalānīs über das *KI* könnten demnach auch als Hinweis auf einen bestimmten Darstellungsmodus aufgefaßt werden. Aus der Lektüre des *KI* wird ersichtlich, daß Nuwairī ein Verfahren anwendet, denn er benutzt selber den Begriff *istitrād* zur Kennzeichnung seiner Schreibweise. Daß die Beschreibung der *waq‘at Iskandariya* darin wie ein „Schönheitsfleck“ ausfällt, ist Teil seiner Darstellungsabsicht³².

Wenn auch für unsere Lesegewohnheiten z.B. die Exkurse zum schwarzen Stein der Ka‘ba unwillkommene Unterbrechungen im Textverlauf sind, warum sollte man dann kategorisch unterstellen, daß es dafür kein zeitgenössisches Verständnis gegeben habe? Daß Nuwairī in seinem Zusammenhang darüber informieren will, ist eine mögliche Erklärung für die Texteigenart. Das Autorverhalten wird überdies transparenter, wenn man einbezieht, daß in Nuwairīs Diskussion der Raub des schwarzen Steines – vergleichbar der räuberischen Besetzung Alexandrias durch Peter I. – vorkommt³³.

³⁰ WALDMAN, *Towards a theory*, 3.

³¹ Vgl. HOFFMANN, die das Problem der Autorintention im historiographischen Text auf dem Hintergrund auch von Waldmans Überlegungen diskutiert. Durch die Anwendung literarischer Ausdrucksmittel (Monologe, Dialoge) oder auch der Einbeziehung von Erzählstoffen kann der Autor seine Intention realisieren, *Persische Geschichte*, Teil 1, 60 ff. Vgl. C. I. 3. und C. III. 1.

³² Der Schönheitsfleck (*ša‘ma*) hat in diesem Kontext, in dem es darum geht, einem ästhetischen Konzept nachzugehen, wohl eher die Bedeutung, daß eine umfassende Ganzheit an Wert zunimmt, wenn sie sich durch einen Schönheitsfleck auszeichnet und nicht durch sein Vorhandensein an Wert verliert. Vielleicht sollte man betonen, daß hier ein Kompliment ausgesprochen wird. Extrem positiv ist dieser Begriff (*ḥāl*) in der persischen Dichtung besetzt. Er schmückt, was ohnehin schön ist, und dient somit zur Steigerung. Vgl. die Beispiele aus der persischen Dichtung, SCHIMMEL, *Stern und Blume*, 193 u. 208.

³³ II, 24 f. Ein vergleichbares Textbeispiel ist jene Stelle, wo Nuwairī die Erwähnung einer von den Franken in Alexandria angewandten Brandtechnik um eine allgemei-

Bestimmend für das *KI* ist also die Suche nach einer eigenständigen literarischen Form für den Bericht des Überfalls auf Alexandria (ereignisbezogene Darstellungssystematik), in der das Historische (der eigentliche Eroberungsbericht) aufgeht.

„Thus each constituent of any written document has to be analyzed as to its place and function in its specific context“³⁴.

Wie bereits erwähnt, wurde bei all den hier vorgestellten Kritiken am *KI* übersehen, daß nicht-historische Teile nicht nur unverbundene Zutat sind, sondern mit einem Autorenanliegen korrespondieren. Das anfänglich unstrukturiert wirkende Durcheinander des Textes bot nach eingehender Lektüre Strukturierungsmöglichkeiten. Das enzyklopädische Material wird von Nuwairī zur Realisierung seiner Intention genutzt. Er geht dabei kreativ-interpretierend vor und entwickelt eine ereignisspezifische Argumentation, zu der der historische Bericht hinzutritt. Mit Hilfe passender Materialien verfaßt Nuwairī eine Ausdeutung des Geschehens, die zwangsläufig nicht ausschließlich historisch angelegt ist.

Wie gezeigt wurde erscheint es vorschnell, im Umgang mit spätmittelalterlichen Texten die Historizität zum alleinigen Qualitätsmaßstab zu machen. Entgegen dieser oft nicht gerechtfertigten Kritik soll in dieser Arbeit versucht werden, das historische Defizit des *KI* – und auch anderer für dieses Phänomen repräsentativer Texte – als strukturelles Merkmal nachzuweisen, das eine bestimmte Funktion im Gesamtaufbau hat und Aspekt einer spezifischen Schreibweise ist. Ist die Historizität unterrepräsentiert, wird der theoretische Rahmen der Dekadenerscheinungen im späten islamischen Mittelalter bemüht, innerhalb dessen das Phänomen erklärt werden kann³⁵. Bei der Untersuchung des *KI* – das gilt auch für die verwandten Texte (vgl. D.) – war es möglich, den Mangel an Historizität als formal-inhaltliche Eigenheit kenntlich zu machen. Die Zielsetzung der Autoren und die für ihre Werke gewählte Form erklären hinreichend diesen Befund, so daß nicht unbedingt für diese Erscheinungen des Schrifttums die alle Bereiche umfassende allgemeine Niedergangssituation des islamischen Spätmittelalters verant-

ne Darstellung dieser Sparte der Kriegsführung ergänzt. Beide Ebenen der Mitteilung werden vom Autor gleichermaßen berücksichtigt.

³⁴ FÄHNDRICH, *Wafayāt*, 67.

³⁵ Vgl. LANGNER, *Untersuchungen*, 11 f.

wortlich gemacht zu werden braucht.

Die vorliegende Textuntersuchung soll nicht bei einer Inventarisierung des Materials stehenbleiben. Innere Konsistenzen sollen gezeigt werden, die aus der Behandlung des Themas hervorgehen.

Im *KI* wird eine Niederlage der Muslime gegen christliche Angreifer beschrieben; in den Bericht dieses Ereignisses ist eine individuelle Gestaltungsabsicht eingeflossen, die sich in der Aufschlüsselung der für die Inhalte gewählten Präsentationsformen ergründen läßt. Die Auswahl des vorkommenden Adab-Materials beruht also weder auf Willkür noch ist es vom jeweils behandelten Thema isolierbar, sondern im Gegenteil einer Autorabsicht subsumierbar³⁶.

Bei der Analyse soll der Ganzheitscharakter des Werkes berücksichtigt werden: sie soll Einzelteile in einem für die Interpretation nutzbar zu machenden Verweisungszusammenhang offenlegen³⁷.

Interpretation wird erstens verstanden als Untersuchung der spezifischen Darstellungsweise: In welcher Form und mit welchen Inhalten wird der Bericht über die fränkisch-christliche Eroberung Alexandrias ausgestaltet? Zweitens zielt die Interpretation darauf ab, die Stellungnahmen des Verfassers zur Person des christlichen Eroberers Peter I., z.B. die imaginierte Rache für die erlittene Niederlage sowie die Einordnung der *waqʿa* als eines von Gott gewollten, aber nicht als Strafaktion geplanten Ereignisses zu deuten. Sie ist weniger Sachbeschreibung denn Funktionsbeschreibung einzelner Textteile, die das Gesamtwerk ausmachen.

Die historisch-enzyklopädische Schreibweise – d.h., nicht im Sinne Atiyas und Rosenthals historisch-enzyklopädischer Anteile – wird als beabsichtigte Präsentationsform historischer Inhalte postuliert und das Enzyklopädische als Ausprägung einer Schreibweise und nicht als formale Zielsetzung kenntlich gemacht.

Nuwairī benutzt den Bericht der *waqʿat Iskandariya*, um ein Kon-

³⁶ Ausgenommen davon sind einige Textteile, die aufgrund ihres Umfangs als Adab-Anthologien im Text bezeichnet werden könnten. Vgl. B. I. Bis zu einem gewissen Grad sind auch die klassischen Werke (*ʿUyūn al-aḥbār* und *al-ʿIqd al-farīd*) des 9./10. Jhdts. vorbildlich für Nuwairīs Umgang mit den Adab-Themen. Vgl. C. II. Dem gleichen durch diese Werke vorgegebenen Horizont literarischen Adabs ist auch das *Kitāb al-Mustatraf* verpflichtet. Vgl. PELLAT, „Les Encyclopédies“, 657 f.

³⁷ Die Autorenaussage läßt sich zwar als kohärenten Argumentationsverlauf erkennen; bedingt durch die enzyklopädische Stillage muß man für die Synthese der Aussage jedoch oft weit auseinanderliegende Textstellen zusammenführen.

zept kombinierter Adab- und Geschichtsschreibung zu realisieren, auf dessen ästhetische Implikationen die Kritik von ʿAsqalānī und Saḥāwī wiederum nicht den Blick verstellen sollte³⁸. Einheit des Gegenstands und innere Geschlossenheit des Aufbaus sind keine normsetzenden Kriterien für die Gestaltung eines enzyklopädischen Werks³⁹; denn dieses bleibt es trotz aller unbestreitbaren Indizien für eine Systematik, die sich dem Begriff einer Schreibweise subsumieren läßt.

Nuwairī wollte nicht ausschließlich einen Eroberungsbericht oder ein topographisches Werk über Alexandria schreiben. Wenn der Begriff enzyklopädisch als Kategorie für eine Genrebestimmung geeignet ist, dann jedoch nicht im Sinne einer *inhaltlichen Zufälligkeit*, die sich neben der eigentlich geplanten, aber von Nuwairī nicht eingehaltenen historischen Narration⁴⁰ unkontrolliert entfaltet. In diesem Falle würde die Genrezuweisung den Untersucher entheben, nach einer literarischen Intention zu fragen, die sich aus der weitgehend spezifischen Verwendung der Materialien ermitteln ließe. In Nuwairīs Absicht liegt vielmehr eine offene Form, in der auch das Historische seinen Platz hat.

Das Phänomen der Enzyklopädisierung historischer Texte, eine Erscheinung, der im Rahmen der Überlegungen zum allgemeinen Niedergang des spätmittelalterlichen islamischen Geisteslebens zahlreiche Deutungen zuteil geworden sind, findet immer dort seine Bestätigung, wo Geschichtsschreibung nur noch schwer als solche gelten kann oder zu erkennen ist⁴¹, weil der enzyklopädische Teil zur Hauptsache geworden ist. Es kann sich um die Biographie eines Herrschers handeln wie im Fall der Widmungsschriften ʿAinīs (762/1361–855/1451) und

³⁸ Safadī (696 oder 697/1296/97–764/1363) und Dahabī (673/1274–748/1348) warfen Gazarī (658/1260–739/1338) vor, er habe die Prinzipien strenger Geschichtsschreibung preisgegeben. Vgl. HAARMANN, *Quellenstudien*, 198 f. Dort werden weitere Beispiele für die gegenseitige Kritik der mamlukischen Historiker an ihren Werken genannt.

³⁹ Die Absicht, eine mehr oder weniger systematisch ausfallende Darstellung (oder eine Zusammenschau des Wissens) über bestimmte Themenbereiche zu verfassen, geht auf jeden Fall in die Bestimmung des Werkes ein.

⁴⁰ Auch ATIYA grenzt das wichtige historische Material als historische Narration vom unwichtigen (= enzyklopädischen) Inhalt ab, *Study*, 13.

⁴¹ ASHTOR, „Some Unpublished Sources“, wertet die Anreicherung der historischen Information mit „explanatory digressions“ bei Ibn al-Furāt (735/1334–807/1405) als Zeichen der beginnenden Veränderung in der islamischen Geschichtsschreibung. Noch hält aber die historische Information den Charakter eines historischen Werkes aufrecht, 13.

Ibn Abī Ḥaǧalas (725/1325–776/1375) für die Sultane al-Muʿaiyad Ṣaiḥ, Ṭatar und an-Nāṣir Ḥasan⁴² oder um den Bericht eines Ereignisses wie das *KI*: In beiden Fällen ist man gezwungen, das aktuelle vom Adab-Material zu sondern, um zu ereignisgeschichtlich verwertbaren Informationen zu gelangen⁴³.

A priori wird dabei ein beabsichtigter Zusammenhang der Bereiche Geschichtsschreibung und Adab, der durch die jeweils vorliegende literarische Form realisiert ist, ausgeschlossen oder nicht thematisiert. Die Erarbeitung eines Beschreibungsmodells historisch-enzyklopädischer Texte, das eine Bestimmung der Textart und ihrer literarischen Form nicht auf die Isolierbarkeit einzelner Textteile gründet, sondern die Kombinierung von historischem und nicht-historischem Material als Schreibweise bestimmen will, muß davon ausgehen, daß die Eigenart der verwendeten Materialien der Darstellungsabsicht untergeordnet werden kann und über sie Aufschluß gibt.

Nuwairī hat nicht den Bericht über die *waqʿat Iskandarīya* begonnen und sich im Verlaufe der Darstellung auf assoziative Weise – im modernen Sinne – der Ausgestaltung seines Themas überlassen. Dagegen spricht, daß das *KI* nicht als kontinuierliche Narration konzipiert ist, die der Autor unterbricht und nach Abschluß des Exkurses wieder aufnimmt. Es erweist sich als unzureichend, von einer assoziativen Schreibweise zu sprechen. Deren Kriterium wäre im Kontext spätmittelalterlicher enzyklopädischer Literatur die Vernachlässigung des Historischen zugunsten nicht-historischer Informationen oder wäre auch die Einbeziehung einer nur quantitativ bestimmbar Vielfalt wissenschaftlicher Dinge in die Ausführung eines eigentlich historischen Themas. Die Inkohärenz des Textes, zumindest unter dem Aspekt einer auf das Ereignis bezogenen Berichterstattung betrachtet, entsteht nicht aus einer fortwährend unterbrochenen Narration, wie es aus der historiographischen Literatur des islamischen Mittelalters durch viele Beispiele bekannt ist⁴⁴. Vielmehr sind es abgeschlossene, thematisch motivierte Einzel-

⁴² Zur detaillierten Untersuchung dieser Werke vgl. D.

⁴³ Werkcharakter und enzyklopädischer Darstellungsmodus brauchen sich nicht auszuschließen: „Jedes eigenständige, zumindest der Form nach als Ganzheit konzipierte Werk hat universalen, d.h. enzyklopädischen Charakter“, CURTIUS, *Europäische Literatur*, 228.

⁴⁴ „In keiner Zeit der arabischen Literaturgeschichte dürfte es ein derart breit gestreutes Feld verschiedener Typen und Formen historischer Darstellung gegeben haben“, HAARMANN, *Quellenstudien*, 133.

darstellungen, die aus – von Nuwairī so genannten – *mustatradāt*⁴⁵ bestehen. Zur Gestaltung eines Themas gehört die Einbeziehung nahe- liegender, in interpretativem Zusammenhang stehender Themen. Was bei oberflächlicher Betrachtung wie eine Anhäufung von interessanten und uninteressanten Informationen zu allen Wissensgebieten der Zeit Nuwairīs erscheint, zeigt sich bei genauerem Hinsehen als Ergebnis eines Darstellungsmodus, der darauf abzielt, die eigentliche Beschreibung des Ereignisses in ein literarisches Umfeld zu stellen, das in einem interpretativen Zusammenhang mit den beschriebenen Vorgängen steht.

Exkurs und Information über aktuelle Vorgänge bilden eine Text- einheit, deren Trennung in historische Information und literarische Er- weiterung nicht der Autorenabsicht entspräche. Nuwairī verfolgt eine literarische Zielsetzung im Sinne einer Ästhetisierung der historischen Information mit geeigneten nicht-historischen Materialien. Die Einbe- ziehung solcher Materialien wird durch das *istiṭrād*-Verfahren ermög- licht. Der Autor gestaltet die historische Information zum Ausgangs- punkt literarischer Stoffe. Dadurch entstehen integrale Textteile, deren nicht-historischer Teil mehr ist als nur Kommentar der historischen Information. In der Regel ist der Adab-Exkurs durch die Information legitimiert oder gar vorbestimmt.

Die Kritik westlicher Gelehrter an spätmittelalterlicher islamischer Literatur, die jeden Text, der vielfältige Informationen integriert, als enzyklopädisch etikettiert, macht die Beliebigkeit des inkorporierten Textmaterials zum Kriterium ihres Urteils⁴⁶. Der Begriff *Enzyklopädie* als gattungsspezifisches Charakteristikum reduziert die Textmate- rialien auf austauschbare zufällige Textmuster ohne inneren Zusam- menhang. Daß im Fall Nuwairīs ein anlaßspezifischer Darstellungsmo- dus die Gestaltung des Werkes leitet, der ihm seine unverkennbare Form verleiht und die Einbeziehung enzyklopädischen Materials als Begleit- erscheinung der geplanten Textkonzeption erklärt, soll im folgenden gezeigt werden.

Das *KI* verwirklicht eine Darstellungsform, für die das Historische

⁴⁵ Nuwairī trennt selbst bewußt zwischen historischer Information und begleitendem Exkurs, den er als *mustatṭrada* bezeichnet.

⁴⁶ Die Vorbehalte gegen die mittelalterlichen Enzyklopädien veranschaulicht das Urteil ATIYAS: „As such, al-Nuwairī's work must be regarded as a storehouse, perhaps a disorganized storehouse of valuable treasure heaped around a central event which happened to be the sack of Alexandria in 1365", *Study*, 13.

legitimierende Voraussetzung ist, durch die sich aber literarische Zielsetzungen verwirklichen lassen:

„Der Autor sagte: ... Als das Buch fertiggestellt war, das eine Erfrischung (*nuzha*) für die Wissenden (*li-ulī l-albāb*) ist, nannte ich es *Kitāb al-Ilmām bil-i^clām*... zusammen mit den nützlichen Exkursen (*al-istitṛādāt al-mufīdāt*) und wissenswerten Ausführungen (*al-maudū^cāt al-mustaḥsanāt*), die ich hinzugefügt habe und die du lesen wirst“, I, 45.

Daß Nuwairī kein historiographisches Werk zu schreiben beabsichtigte und wahrscheinlich auch kaum behauptet hätte, ein solches verfaßt zu haben, macht die folgende Stelle noch deutlicher:

„Die großen Sammlungen (*al-mağāmi^c al-kibār*) sind wie die Gärten voller Blumen und Früchte; sie vermögen die Bedenken und die Sorgen zu vertreiben, weil sie dem Herzen Freude bereiten und es heiter stimmen. Gott gebührt das Verdienst dessen, der sagte:
Wenn du dich an den Büchern erfreuen willst, o Jüngling /und alles darin zu wissen suchst,
dann lies die Kommentare (*ta^cālīq*) der Sammlungen (*mağāmi^c*),/
denn sie vertreiben vollständig den Kummer des Jünglings“, I, 47.

Im Rahmen der „*mağmū^ca*“, wie Nuwairī sein Werk klassifiziert, können autorindividuelle Inhalte als auch historiographisches Anliegen eingehen; sie bietet durchaus Platz für die Inkorporation eines historischen Berichts und schließt per se eine einheitliche historische Narration aus. Die Bestimmung des *KI* als rein historisches Werk mit vielen Mängeln läßt Nuwairīs literarische Zielsetzung, eine *mağmū^ca* zu schreiben, außer acht.

Der Ehrgeiz des Verfassers eines solchen Werks zielt darauf, eine Auswahl zu treffen, die auf jeden Fall den Leser mehr anspricht als irgendeine andere. Dieser literarsoziologische Aspekt kann auch zur Erklärung für die inhaltliche Vielfalt des *KI* herangezogen werden⁴⁷.

Nicht der historiographische Bericht war die Zielsetzung des Autors, sondern die *mağmū^ca*. In ihr dominiert der historiographische Ausgangspunkt die Anordnung und Auswahl des Adab-Materials⁴⁸.

⁴⁷ Daneben gibt es natürlich *mağāmi^c*, die rein literarische Kompendien sind. Ibn ad-Dawādārī weist selbst darauf hin, daß er „*mağāmi^c anīqa*“ bei seiner historischen Arbeit verwendet habe, HAARMANN, „Alṭun Ḥān“, 35, Anm. 169.

⁴⁸ Im Unterschied zu *IMĀD AD-DĪNS al-Fath al-qussī* wird am *KI* deutlich, in welchen

Die Inhalte des Adab-Repertoires⁴⁹ sind dabei frei verfügbar. In ihrem Kontext wird das Phänomen der Digression (*istitrād*) unter einem literarischen Blickwinkel als Verwirklichung einer auf Eleganz und ästhetischen Reiz abzielenden Schreibweise wahrscheinlich. Themen des Adab werden mit historiographischen Teilen gekoppelt: Die literarästhetische Voraussetzung dieses Verfahrens liegt im zweckhaften Umgang mit der historischen Information, die für die Präsentation der Adab-Themen genutzt wird.

Die Befürchtung, daß die historische Mitteilung in ihrer reduzierten Form in der Fülle des Adab-Materials⁵⁰ untergehen könnte, hatte Nuwairī offensichtlich nicht. Der Schluß liegt deshalb immerhin nahe, daß diese Darstellungsart von seinen Zeitgenossen für lesbar gehalten und akzeptiert wurde. Ob diese Literatur als Adab-Literatur das Ideal literarischer Eleganz verwirklichte oder unterhaltende Wirkung besaß, läßt sich schwer eindeutig bestimmen. Soviel aber läßt sich sagen, daß die Themen der Adab-Werke, repräsentiert in Ibn Qutaibas *ʿUyūn al-aḥbār* und noch in Ibšihīs *Kitāb al-Mustatraf* (15. Jhd.) in spätmittelalterlicher Zeit herausgenommen werden können aus der Einheit des Adab-Werks, um mit historiographischen Zielsetzungen verwoben zu werden.

Die Integration beider Bereiche ist um so mehr Indiz der literarischen Gestaltung, als in einem reinen Adab-Werk die gleichen Themen vorkommen können. Damit soll selbstverständlich nicht gesagt sein, daß dieses literarische Phänomen eine gattungsgeschichtliche Entwicklung reflektiert, die die Synthese zweier distinkter Bereiche (Geschichtsschreibung und Adab) als Endpunkt hat. Eine Geschichtsschreibung, die nur Historie überliefert, hat es wahrscheinlich nie gegeben⁵¹.

Kontext der historische Bericht gestellt werden kann. Nuwairī rechtfertigt die Abfassung einer *maǧmūʿa*; ʿImād ad-dīn offenbart sein Ethos als Historiker: „... j’ai rapporté seulement ce que j’ai vu, ce dont j’ai été témoin; je n’ai tiré parti que de l’époque dont j’avais connaissance, je n’ai pensé qu’à présenter ce que j’ai vu de mes yeux“, *Conquête de la Syrie*, Introduction, 12.

⁴⁹ „The original meaning of Adab ʿ-*d-b*, a banquet from which a person may take whatever he likes best. This is also the avowed intention of the typical Adab work“, LICHTENSTÄDTER, „Conception of Adab“, 34.

⁵⁰ Vgl. C. III. 1. b)

⁵¹ „Most arabic works are not strictly historical; they include legends and genealogy, anecdotes and religious subjects, folklore and belles-lettres“, LICHTENSTÄDTER, „Arabic and Islamic Historiography“, 127.

Anders aber als bei einem Werk wie Šihāb ad-dīn an-Nuwairīs (gest. 1332) *Nihāyat al-arab*, in dem die enzyklopädischen Teile (Geographie etc.) systematisch angeordnet sind, tauchen diese in der *mağmūʿa KI* nur akzidentiell auf⁵²; die Textschicht der enzyklopädischen Ausgestaltung ist nur Teil der Darstellungsstrategie, ebenso wie das historische Ereignis nicht Hauptinhalt des *KI* oder Hauptzweck seiner Abfassung war⁵³.

Das Adab-Repertoire verhält sich wie eine Folie zu einzelnen Darstellungen historischer Vorgänge; die historische Einzelinformation wird dem Zweck untergeordnet, sie um eine möglichst große Menge nichthistorischen, im weitesten Sinne literarischen Materials zu erweitern. Sicher bietet die Konvention des Kommentars dem Autor die Möglichkeit, jederzeit Erklärungen und Etymologien entsprechend dem Textverlauf einzufügen; dennoch lassen sich Formen der Erweiterung feststellen, die keine Zufallsprodukte sind. Die Verwendung der historischen Information zeigt, daß dem Autor die durch die Verknüpfung beider Bereiche zu erzielende Wirkung wichtiger war als eine auf Präzision und Knappheit der historischen Information zielende Berichterstattung⁵⁴.

Der *istiṭrād* wird als bewußte Möglichkeit der Synthese von histori-

⁵² Von Ibn Qutaiba (213/828–276/889) und Ibn ʿAbd Rabbihī (246/860–328/940) bis zu Ibšihī konstatiert PELLAT „la continuité des préoccupations des auteurs d’adab qui visent à grouper dans un seul ouvrage tout ce qu’un Musulman moyen doit savoir“, „Encyclopédies“, 642.

⁵³ Die als *fawāʿid* deklarierten Exkurse bilden keine Subschicht eines narrativen Vorgangs. Dies ist eine wichtige Beobachtung, die klarstellt, daß die *fawāʿid* als Zielsetzung dem historischen Bericht nicht untergeordnet sind. Für dieses Darstellungsverhalten muß als konstitutiv angenommen werden, daß die Länge des Exkurses den Nutzen noch steigert. DAMĪRĪ (742/1341–808/1405) beendet seinen berühmten Exkurs zur Kalifengeschichte beim Stichwort *iwazz* seines *Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān* mit einem Hinweis auf die *fāʿida* (Nutzen) der *itāla*: „*wa-aṭalnā l-kalām fī dālika walākinna lā yaḥlū min fāʿida au fawāʿid walnargīʿ ilā mā qaṣadnāhu min al-kitāb*“, I, 91. Der *istiṭrād* bezweckt die *fāʿida*; so sagt Damīrī über seinen Exkurs: „*wa-kull ḥadā ḡāʾa bi-tariq al-istiṭrād*“ I, 90. Die Darstellungsform soll die *fāʿida* garantieren. Bei Nuwairī, und wie gezeigt etwas anders bei Damīrī, wird durch die *ruḡūʿ ilā ʿaud ilā* – Formel die Verbindung zwischen enzyklopädischer Textschicht und historiographischer Vorgabe hergestellt. Bei Ibn ad-Dawādārī scheint sie hingegen dazu zu dienen, Berichterstattung und eingeschobenes Erzählmaterial klar voneinander abzusetzen, HAARMANN, *Quellenstudien*, 175.

⁵⁴ Der eigentliche Eroberungsbericht ist einer der Teile, aus denen sich die Gesamtkonzeption des *KI* zusammensetzt. Eine Narration, die sich aus sukzessiven, in der Chronologie verankerten Beschreibungsvorgängen herstellt, ist nicht beabsichtigt.

scher Information und Adab-Inhalten eingesetzt und daraufhin abgestimmt; insofern muß man ihn abgrenzen vom Begriff der Assoziativität im modernen Sinn. Der anhand der Beispiele der konzeptualisierten Digression gezeigte Darstellungsmodus kann das Diktum von der ausschließlich digressiven Willkür im *KI* einschränken und modifizieren. Der Begriff *istitrād* ist als bewußtes Darstellungsverfahren an literarästhetische Prinzipien gebunden. Die Verknüpfung historischer Information mit thematisch passenden Adab-Einschüben zeigt, daß die Übersetzung 'Abschweifung' mit ausschließlicher Betonung des assoziativen Charakters die Vielseitigkeit des Begriffs nicht angemessen wiedergibt. Da die historische Information als funktionales Element der Gesamtdarstellung erscheint, liegt es nahe, eine Schreibweise zu postulieren, die Bereiche des Adab realisieren will, wobei das Historische – vorangestellt – als einleitende Sequenz zur Legitimierung dient. Die aus diesem Darstellungskonzept entstehende inhaltliche Vielfalt darf nicht dazu verführen, dann nur ein Konglomerat beliebiger Texte zu sehen, denn sie verpflichtet auch den Autor. Ohne ein Adab-Werk – gemessen an den klassischen Vorbildern und noch am *Kitāb al-Mustatraf* – zu sein, kann das *KI* doch dessen Inhalte aufnehmen.

Die historiographisch-adabisierende Schreibweise grenzt sich ab von der literarisierenden Geschichtsschreibung. Haarmann stellt eine literarische Verfeinerung der Chronikinhalte fest, also ein Bemühen des Autors, eine erleichterte Lesbarkeit der Chronik zu erreichen. Die von ihm beschriebene Literarisierung bezieht sich auf annalistische Werke, die mit Elementen des Adab und des Volksromans angereichert werden⁵⁵.

⁵⁵ Diese an der historischen Literatur festzustellende Form der Literarisierung wird von HAARMANN folgendermaßen beschrieben: „(3.) Ein großer Teil der zwischen 1250 und 1520 verfaßten Chroniken vertritt einen neuen Stil, den Stil einer mehr oder weniger literarisierenden Geschichtsschreibung, in der Elemente des Adab und des Volksromans eine wichtige Rolle spielen“, *Quellenstudien*, 130. Die Forschungen RADTKES zur Traditionalität der islamisch-arabischen Geschichtsschreibung (am Beispiel des ersten Bandes der Universalchronik *Kanz ad-durar* des Ibn ad-Dawādārī betonen, „daß <Literarisierung> der islamischen Historiographie – sofern man diesen Begriff überhaupt noch für sinnvoll hält – sehr viel früher einsetzt“, Einleitung, 27. Bei der Erscheinung des „neuen Stils“ sollte stärker akzentuiert werden, daß es sich um eine Verdichtung oder Überhandnehmen adabisierender Elemente handelt und nicht um das plötzliche Auftreten eines neuen Phänomens innerhalb des historiographischen Schrifttums. So auch LANGNER unter Hinweis auf weitergehende Bemerkungen Haarmanns zu diesem Problem, *Untersuchungen*, 12; *ibid.*, Anm. 1.

Nuwairīs nicht-chronikalische und nicht dem Annalenschema folgende Darstellung beschränkt die literarisierende Tendenz auf die Adab-Zusätze, indem sie eine Zuordnung des Adab-Inventars zu Einzel-episoden erlaubt. Dieses Konzept – und nicht die formale Vorgabe der Chronik oder einer anderen historiographischen Darstellungsweise – bestimmt die Textgestaltung, die *mağmūʿa*, die Historie mit Adab kombiniert.

Langners Deutung der Literarisierung als „Entwissenschaftlichung, d.h. Vulgarisierung“ der Historiographie, die sich „in die vom Niedergang geprägte gesamte kulturelle Situation Ägyptens“⁵⁶ einfügt, wird relativiert, wenn man die historische Literatur nicht unter dem Primat einer vollkommen ausgeprägten historischen Literatur begreift, sondern Literatur (Adab-Inhalte) und Historiographie als gleichberechtigte Darstellungsformen, die gemeinsam auftreten können, versteht⁵⁷.

Das *KI* tritt in einer literarischen Gestalt auf, die aus dem spezifischen Umgang mit historischem Material und den dazugehörigen enzyklopädischen ‘Abweichungen’ entsteht. So bildet der gesamte Komplex der Abwertung Peters I. als Eroberer und Herrscher eine gedankliche Einheit, in der anscheinend nicht dazugehörige Teile funktionale Bedeutung erhalten. Überdies werden vertraute Stoffe von einer Darstellungsabsicht durchsetzt oder für eine solche genutzt.

Zumindest in Einzelteilen zeigt sich die formale Verpflichtung Nuwairīs gegenüber literarischen Konventionen, die trotz historiographischer Zielsetzung die Form des Werks bestimmen. Nach der kurzen Vorstellung des Werks (I, 1–9), in der die wichtigsten Ereignisse angekündigt werden sowie die Hauptperson Peters I. vorgestellt wird, folgt ein langer Abschnitt über die Glaubensgrundlagen des Islams, der als

⁵⁶ LANGNER, *Untersuchungen*, 12.

⁵⁷ Die gleiche Niedergangssituation bezeichnet HODGSON als „conservative spirit“, der die intellektuelle Aktivität prägt, *Venture of Islam*, II, 439. Die Zurückhaltung Hodgsons im Umgang mit dem Begriff Dekadenz sollte nicht unerwähnt bleiben. „Apart from the economy as such, where a reduction of resources might be ascertained..., it is only in the sphere of natural science that we might have reasonably objective criteria for judging decline or decadence“, *op. cit.*, 474. Auch HAARMANN gibt zu bedenken: „Hinter der Fassade konventioneller Ausdrucksweisen und Sujets wandelte sich behutsam und stetig der Zeitgeschmack. Diesen Veränderungen nachzuspüren, nicht aber die herkömmliche Fixierung auf das in der Tat beeindruckende Beharrungsvermögen der islamischen Hochkultur im Mittelalter, erscheint mir besonders geboten“, „Der arabische Osten“, 256.

einleitender Teil dient⁵⁸. Bereits hier wird der enzyklopädische Charakter deutlich, den Nuwairī seinem Bericht über die *waqʿat Iskandariya* geben will. In vielen Teilen unterscheidet sich die Darstellungsform nicht wesentlich von der von Rosenthal für Gāhiz konstatierten Auffassung davon, was Adab kennzeichnet:

„Thus al-Ġāhiz considers the collection of facts concerning specialized topics (or problems as we would call them) as the most desirable kind of intellectual activity”, *Technique*, 60.

Das Faktum ist in jedem Fall wissenswert bzw. wert, aufgeschrieben und mitgeteilt zu werden, auch wenn es sich bei den behandelten Gegenständen um solche handelt, die der Leserschaft vertraut sind⁵⁹.

Der gesamte Komplex dessen, was sich über die *individuelle* Auseinandersetzung mit der Katastrophe von Alexandria ermitteln läßt (psychologisches Moment), wird als Dimension von Nuwairīs eigener Erfahrung, die sich als Geschichtsperspektive deuten läßt, verstehbar. Es ist jedoch sinnvoll, diesen Bereich der autorenindividuellen Dimension des Textes nicht vom enzyklopädischen Stil zu trennen, da sie ineinander aufgehen. Der Vorzug, den das *KI* bietet, liegt in dem günstigen Umstand, daß der zyprische Überfall auf Alexandria ein Ereignis von epochaler Bedeutung darstellt und es aus der Sicht eines Augenzeugen beschrieben wurde, der in der Folge selbst davon betroffen war⁶⁰.

Nuwairīs persönliche Betroffenheit und seine Bewältigungsversuche, die Einnahme der Stadt durch christliche Eroberer im Rahmen seines islamischen Geschichtsverständnisses zu deuten⁶¹, ziehen sich durch große Teile des *KI*. So setzt Nuwairī z.B. die ihn bewegende Verzögerung und Aufschiebung militärischer Racheaktionen gegen Zypern in Berichte vorbildlicher Rachenahme (*aḥd at-taʿr*) um. Dieses thematisch motivierte Umfeld läßt sich jedoch nicht vom historischen Kontext lösen. Nuwairī führt aus aktuellem Anlaß Beispiele der Rache-

⁵⁸ „The religious identification of all secular learning manifests itself in an introductory chapter on the five basic pillars of Islam”, ROSENTHAL, *Knowledge*, 274; diese Feststellung trifft auch auf das *KI* zu. Nach dieser ‘religiösen Einleitung’ folgt eine kurze Vorstellung der *firaq al-yahūd* (I, 38f.) und der *firaq an-naṣārā*, sozusagen als Vorstellung des Feindes.

⁵⁹ Vgl. LICHTENSTÄDTER, „Conception of Adab”, 34.

⁶⁰ Vgl. B. II.

⁶¹ Vgl. C. I.

nahme aus der islamischen Geschichte an und bringt sie so politisch-ideologisch in Zusammenhang mit der von ihm erlebten muslimisch-christlichen Konfrontation.

Im Bericht über die militärischen Mißerfolge Peters I. nach der Eroberung Alexandrias hat das erzählerische Moment Vorrang vor dem historischen (V, 70–190). Die Folge der Einzelereignisse fungiert als Einteilungsschema, so daß sich die einzelnen Ereignisse zu einer geschlossenen Erzählung reihen, in der die Mißerfolge Peters I. als Folge seiner Überheblichkeit gegenüber den Muslimen gedeutet werden können.

Die historische Darstellung unterliegt einer moralisierenden Intention, die die Charakterisierung Peters als Dieb festlegt, um seine Erfolglosigkeit als Strafe für seine ehrlose Eroberung Alexandrias deutlich werden zu lassen.

Die Niederlage der Muslime gegen die Christen, die sich in Alexandria ereignet hat, wird von Nuwairī auf der Grundlage einer Manifestation des göttlichen Willens wahrgenommen und gedeutet. Sein Werk reflektiert den Konflikt, die Realität dieser Niederlage als göttliche Entscheidung anzuerkennen, gleichzeitig aber die heilsgeschichtlich verankerte Überlegenheit des Islams zu verteidigen. Die Differenz zwischen dieser Idealkonzeption, an deren Anspruch festgehalten werden muß – darin besteht im eigentlichen Sinn die religiöse Fundierung des Geschichtsverständnisses, das im *KI* enthalten ist – und der von Nuwairī erlebten Andersartigkeit des Geschichtsverlaufs wird durch verschiedene Darstellungsstrategien aufgefüllt⁶².

Die vorgenommene Aufschlüsselung des Textes soll eine Antwort auf die Frage sein, welche Möglichkeiten zur Verfügung standen, diese Differenz zu überbrücken. Die Abwertung des Herrschers Peter I.⁶³, die Eigenart der Eroberung durch die Franken als List (*hīla*) – die selbst wiederum nur Ausdruck eines zugunsten der Muslime interpretierbaren

⁶² Die Auflösung des skizzierten Widerspruchs gibt selbstverständlich nicht dem ganzen Text eine auf diese Aussagen beziehbare (literarische) Gesamtform. Hierbei handelt es sich um thematische Schwerpunkte, die dieser Problematik gelten, ohne daß daraus eine Gesamtform der Darstellung entstünde.

⁶³ Die zu diesem Zweck interpretativ angeführten Herrscherbiographien werden dieser Aussageabsicht untergeordnet und dürfen nicht als Geschichtsschreibung mißverstanden werden. Sie haben eine textimmanente Funktion zu erfüllen, die mit dem Verarbeitungsversuch Nuwairīs korreliert. Deshalb sollten sie nicht aus der Textaussage als ganzer herausgenommen und gelöst von ihrer strukturellen Eigenart betrachtet werden.



göttlichen Willens ist –, die typologisch-parallelisierende Anordnung der *waqʿat Iskandarīya* und der Geschichte Josephs, die das Ereignis und die dazu führenden realhistorischen Voraussetzungen als vom Menschen nicht einsehbare Akte göttlicher Vorausplanung deuten; sie sind das Inventar dieser Geschichtsdarstellung⁶⁴. Die Differenz zwischen Realität und Idealität der heilsgeschichtlich konzipierten Geschichte führt Nuwairī sowohl zur Form der Darstellung als auch zur Auswahl der Inhalte.

⁶⁴ Die Richtigkeit und Berechtigung der Forderung, mittelalterliche Texte als zumindest interpretierbar anzuerkennen und sie nicht ausschließlich einem historisch-positivistischen Interesse folgend auszuwerten, erweist sich auch hier: „The interpretation of any work of literature, which includes historiography has to start with the analysis of the structures of the work in its transmitted form“, FÄHNDRICH, „Wafayāt“, 432.



B. Vorstellung des Kitāb al-Ilmām und seines Autors

I. KRITISCHE INHALTSANGABE

In der folgenden Aufgliederung des *KI* sollen die Strukturmomente des formalen Aufbaus hervortreten¹. Die Textuntersuchung hat gezeigt, daß das Werk einem Darstellungsprinzip folgend aus zwei Hauptteilen besteht.

1. Teil (I–IV): Hier realisiert Nuwairī eine umfassende Darstellung des zyprischen Überfalls auf Alexandria. Strukturmoment ist dabei das Nebeneinander unterschiedlicher Genres, in denen verschiedene Darstellungsinteressen zum Ausdruck kommen. In diese großangelegte Diskussion des Ereignisses fügt der Verfasser den *Eroberungsbericht* als formal isolierbare Darstellung des historischen Ereignisses ein; formal und inhaltlich ist dieser Eroberungsbericht als historischer Kern (Vgl. Schönheitsfleck, 10, Anm. 32.) bewußt gewähltes Darstellungsmittel und verwirklicht die historiographische Zielsetzung des Autors.

Daneben sind die Elegien, die den Fall Alexandrias beklagen, als geschlossene Einheit gruppiert. Dem schließen sich als nächster Themenblock die Erzählungen der privaten Vorkommnisse während des Überfalls an, die Nuwairī in das Genre *ḥikāya* umsetzt und sie damit von der eigentlichen historischen Berichterstattung abgrenzt.

2. Teil (V–VI): Dieser Teil umfaßt die Nachgeschichte des zyprischen Überfalls, die aus dem Bericht der militärischen Mißerfolge Peters I., der ägyptisch-alexandrinischen Rachenahme einschließlich der Stadtgeschichte besteht, d.h. dem Bericht über den Zeitraum, der mit der Normalisierung der offiziellen Verhältnisse zwischen Zypern und Alexandria endet.

¹ Vgl. auch die Inhaltsangabe von COMBE, die eine ganz auf Einzelheiten eingehende, detaillierte Aufschlüsselung des Inhalts des *KI* ist, „Le texte de Nuwairī“.

I. Teil (Umfassende Darstellung des zyprischen Überfalls) I–IV

I–II, 211: *Diskussion des Überfalls auf Alexandria*

I, 1–47: Vorrede des Autors: Ankündigung der Themen: Der Inhalt dieses Abschnitts stellt zum größten Teil eine islamische Glaubenslehre dar: Exkurs über die Pflichtenlehre (*farāʿid al-islām*) und über andere Religionen. Am Ende des Abschnitts (45–47): Selbstvorstellung des Autors und Angaben über das Werk.

I, 47–101: Der Autor beginnt (*sa-abtadiʿu*) mit den Versen 1–4 der Sure 30 („Die Griechen“) und kommentiert sie; danach (51) folgt ein geschlossener Textabschnitt über die persischen Könige und römischen Kaiser, die von den Muslimen besiegt wurden. Zweck dieser Ausführungen ist die Darlegung der zeitlosen Größe des Islams, die dem Autor zur Relativierung der muslimischen Niederlage in Alexandria dient².

Eingebettet darin sind mehrere Exkurse: z.B. (72–80) über die Einführung der Eßsitten, die auf den persischen Kaiser Sābūr zurückgehen; den Einzelbiographien der Herrscherpersönlichkeiten folgen jeweils weitere Ausführungen.

I, 101–106: Aufzählung mehrerer Träume, die als Vorzeichen des zyprischen Überfalls berichtet werden³.

I, 106–308: Das Prophezeiungsgedicht Bāḡarbaqīs⁴ wird von Nuwairī als weiteres Vorzeichen des Überfalls vorgestellt und kommentiert. Aus den Interpretationen der Verse entstehen mehrere Ausführungen von Themen unterschiedlicher Art; so z.B. ein Vergleich muslimischer mit christlichen Städten, der eine Abwertung des Christentums und damit indirekt Peters I. beabsichtigt (140–160), und die Aufzählung der vor der zyprischen Eroberung mißglückten Versuche, Alexandria zu erobern (160–180)⁵. Außerdem finden auch Adab-Themen wie die *aḡnās an-nisāʿ* (die Klassen der Frauen) Eingang in diesen Textabschnitt (176–236).

II, 1–29: Nach der Erwähnung von Sentenzen⁶, die den Überfall

² Vgl. C. I. 4.a).

³ Vgl. C. III. 4.a).

⁴ Vgl. C. III. 4.b); vgl. auch IBN ḤALDŪN, *Muqaddimah*, II, 225–31.

⁵ Vgl. C. I. 4.c).

⁶ Vgl. C. III. 4.c).

Alexandrias vorhersagen (1–4), Gründungsmythen und der Charakterisierung des zyprischen Angriffs als *diebischen Akt* (8) Peters I. in Abgrenzung zur idealtypischen muslimischen Eroberung⁷, folgt eine Diskussion vergleichbarer schrecklicher Ereignisse (11–29)⁸ wie z.B. der Raub des schwarzen Steins der Kaʿba.

II, 29–92: Nach der Wiedergabe eines Traums König Hugos IV. von Zypern, der ebenfalls als Antizipation des zyprischen Überfalls gewertet wird, folgt ein Auszug aus Wāqidī über die islamische Eroberung Alexandrias:

„Ich werde erwähnen, was Wāqidī über die Eroberung der Muslime berichtet: Wāqidī sagte: Nachdem ʿAmr b. al-ʿĀṣ Ägypten erobert hatte und die Byzantiner davon Kenntnis erhielten, zogen sie darüber Erkundigungen ein...“ (30).

II, 92–211: Der diesen Teil ausmachende Eroberungsbericht setzt sich aus zwei Abschnitten zusammen.

Im ersten Abschnitt (92–129) werden die sieben Gründe genannt, die zum Überfall auf Alexandria führten⁹, und die göttliche Vorsehung gepriesen, für die es stets Gründe gibt, auch wenn sie sich erst später der menschlichen Einsicht erschließen. Zur Illustration dieser Vorstellung folgt die *qiṣṣat Yūsuf* (Geschichte Josephs) als *iṣāra ḥasana* (118–121). Das gleiche Thema wird weitergeführt mit der Formel „in gleichem Sinne werde ich erwähnen“ (*wa-sa-adkuru fī l-maʿnā*) mit dem Bericht von Abenteuern zur See fahrender Kaufleute, die einen guten Ausgang nehmen.

Der zweite Abschnitt (130–211) behandelt die Art (*kaiḫīya*) des zyprischen Siegs in Alexandria: Nach dem Bericht über Vorgänge in der Nacht und am Morgen vor dem Angriff (130–134) folgt ein kurzer Auszug aus Yazīd b. Ḥabīb¹⁰ über die islamische Eroberung Alexandrias, der die Weigerung ʿUmars enthält, ein Heerlager zu errichten, das vom Aufenthaltsort des Kalifen durch einen Wasserlauf getrennt ist; bedingt durch ihre Lage ist die

⁷ Vgl. C. I. 1.

⁸ Vgl. C. I. 2.

⁹ Vgl. C. I. 1. Anhang.

¹⁰ Yazīd b. Ḥabīb (gest. 128/745): vgl. NOTH, *Themen*, 24.

Stadt zur Zeit der Nilschwemme nicht auf direktem Wege von Kairo aus erreichbar. Diesen günstigen Umstand nutzte Peter I. – laut Nuwairī – für seinen Angriff auf Alexandria. 136–166: Raisonement Nuwairīs über die strategischen Fehler der mamlukischen Amīre – Märtyrertod einzelner Personen – Belagerung: Allgemeines zur Belagerung von Städten – Fluchterlebnisse – Aufzählung der Verwüstungen.

166–171: Anlässlich der Beobachtung einer fränkischen Brandtechnik Allgemeines zur Anwendung von Brandtechniken bei der Belagerung von Städten und Festungen.

171–179: Nochmalige Aufzählung der Verwüstungen, Abfahrt der Franken sowie Preis Gottes und seiner Vorsehung, daß die Belagerung nicht länger dauerte und andere günstige Aspekte des Fatums.

179–211: Abschließendes Thema ist die Gefangenschaft, insbesondere das Unglück der christlichen Gefangenschaft; eingeschlossen sind Ausführungen über *tauhīd*, *adān* und *nāqūs* (Schlagbrett). Den Abschluß des Eroberungsberichts bildet der Bericht von der Begegnung zwischen dem Vizesultan Yalbugā und Amīr Ğangārā, der während der Abwesenheit Ibn ʿArrāms den Oberbefehl über Alexandria innehatte und dessen Fehlentscheidung für das Gelingen des fränkischen Angriffs ausschlaggebend war¹¹. Nach Prüfung der Umstände erkennt Yalbugā, daß Ğangārā keine Schuld trifft und verzeiht ihm.

II, 211–IV, 179: Elegien auf die Zerstörung Alexandrias

II, 211–219: Elegie Nuwairīs¹².

219–222: Autobiographische Angaben und Nennung der Gründe, die Nuwairī zur Abfassung des *KI* veranlaßten¹³.

223–228: Mit der ausdrücklichen Absicht, einen Trost zu bieten für die zyprische Eroberung Alexandrias (*li-yatasallā*), berichtet er über die mongolische Eroberung Bagdāds (ohne Quellenangabe).

II, 228–III, 216: Elegie Ibn Abī Ḥaḡalas und Kommentar¹⁴. Ausge-

¹¹ Vgl. C. III. 5.

¹² Vgl. C. IV. 3.a).

¹³ Vgl. B. II.

¹⁴ Vgl. C. IV.3. b).

hend von den Verskommentaren zur Elegie entwickeln sich verschiedenartige Exkurse; so z.B. aus dem 2. Vers (230), in dem Ibn Abī Ḥaḡala die fränkischen Schiffe erwähnt, ein Exkurs über die Schiffstypen und die Seefahrt (230–254).

III, 217–222: Elegie Muḥammad b. Ḥasan aš-Šāṭibīs.

III, 223–230: Elegie Ibn Ṭāhir al-Aḥmīmīs.

III, 230–IV, 170: Dem folgt als kohärenter Textteil Nuwairīs Kommentar, in dem er über Aḥmīmīs Vortrag dieser Elegie vor Yalbugā in Kairo berichtet. Der Entschluß, eine Flotte für die Rache an Zypern zu bauen, geht auf diesen Vortrag zurück. Daran schließen sich mehrere Exkurse über die Grenzen Ägyptens, den Nil und die Flüsse an.

IV, 171–179: Elegie Abū ‘Abdallāh Muḥammad an-Nastarāwīs. Diese Elegie ist eine *mu‘ārada* (Gegengedicht) auf die Elegie Aḥmīmīs.

IV, 179–351: *Ḥikāyāt*-Sektion

Kohärenter Textteil, der alle Erzählungen (*ḥikāyāt*) zusammenstellt, deren Gegenstand die privaten Vorkommnisse und Geschehnisse während des zyprischen Überfalls sind¹⁵. Auch hier fügt der Autor Exkurse (*mustatrādāt munāsaba*) hinzu.

2. Teil (Nachgeschichte des zyprischen Überfalls) V–VI

V, 1–75: Dieser Textteil ist eine Zusammenstellung der *ādāb al-ḥarb*: Klugheit (*ḥazm*) im Kampf, Standhaftigkeit (*ṣabr*) bei der Begegnung mit dem Feind sowie allgemeine Ausführungen zur Kriegsführung und Städteverteidigung, die in direktem Zusammenhang mit dem zyprischen Überfall stehen: Vorratshaltung in Städten für den Fall einer Belagerung, Speicherung von Weizen, Holz, Fleisch und Stroh.

Diese Ausführungen sind versehen mit passenden Stellen aus Koran und Sunna und Anekdoten über das Verhalten berühmter Männer, nämlich Alexander, Aristoteles, Darius, al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf u.a. Abschließend folgt eine Sammlung von Prophetenaussprüchen zu dem Thema Begegnung mit dem Feind und

¹⁵ Vgl. C. IV.1. und 2.

andere Dinge¹⁶.

V, 76–190: Hier folgt der Bericht über die militärischen Mißerfolge Peters I. nach seinem Überfall auf Alexandria¹⁷.

Der zum Schluß des vorangegangenen Abschnitts kurz erwähnte muslimische Sieg über die Byzantiner dient als Auftakt und gleichzeitig als Verbindung beider Textblöcke.

Der Sieg der Muslime über Peter I. vor den syrischen Küstenstädten wird mit mehreren Berichten illustriert: seinem gescheiterten Angriff auf Tripoli (76–79) sowie anderen Versionen dieses Angriffs (88–90, 104–107, 123–124); seinem Plan, Ġabala anzugreifen (153–161); verschiedenen Versionen seines Angriffs auf al-Lādiqīya (161–163) und auf Bāniyās (165–178) sowie einer Aneinanderreihung verschiedener Berichtversionen über den Angriff auf Ayās und andere Städte (178–190).

An einzelne Versionen schließen sich Exkurse an: z.B. über den Märtyrertod (92–104); oder es wird das Thema des *ağwiba muskita*-Topos ausgeführt (125–153)¹⁸.

V, 190–193: Bericht über die Venezianer und Genuesen im Hafen Alexandrias; dieser Teil enthält keine Exkurse.

V, 193–231: Erwähnung der Ankunft des neu eingesetzten Malik al-umarā³; danach Bericht von Ereignissen nach seiner Ankunft in Alexandria¹⁹. Trotz des Sultanserlasses, der vorschreibt, daß kein Franke islamisches Gebiet betreten darf, ehe nicht die alexandrinischen Gefangenen zurückgekehrt seien, läuft ein fränkisches Schiff in Alexandria ein. Die Kaufleute dieses Schiffes werden

¹⁶ Die Übereinstimmung von Themen und der Gebrauch der gleichen Ḥadīṭe, wie sie Ibn Qutaiba in seinen *ʿUyūn al-aḥbār* verwendet, ist auffallend; eine detaillierte Quellenuntersuchung wäre wünschenswert, ließ sich aber im Rahmen der vorliegenden Analyse nicht durchführen.

¹⁷ Vgl. C. III.1.a).

¹⁸ Vgl. C. III.2. Hier ein Beispiel zur Verfahrensweise des Herausgebers: Innerhalb der Ausführungen zum *ağwiba muskita*-Topos werden in einer Erzählung an Hārūn ar-Rašīd drei Fragen gestellt, die er nicht beantworten kann. Nach der zweiten Frage ergibt sich ein Exkurs zu den Wundern Moses (*ʿalāmāt Mūsā*). Der Herausgeber hat der Einfachheit wegen den ganzen Textteil mit der Überschrift *min qiṣaṣ Mūsā wa-Firʿaun* versehen, obwohl sich dieses Thema erst aus den *ağwiba muskita* Hārūns entwickelt!

¹⁹ Vgl. C. II.

zusammen mit anderen fränkischen Gefangenen nach Kairo ins Gefängnis gebracht.

Der „gerechte“ Aufenthalt der Franken im Gefängnis führt den Autor zu ihrer gerechten Strafe im Jenseits, wo ihr Aufenthaltsort die Hölle sein wird.

Daran schließt sich ein Exkurs über die Beschreibungen der Hölle an²⁰.

V, 231–254: Die historische Information über die Begegnung zwischen dem Ġalāyiridensultan Uwais und fränkischen Kaufleuten dient als Einleitung zu einem Exkurs über das vorbildliche Verhalten Uwais', von dem zum Thema der gerechten Herrschaft übergeleitet wird. Dieses Thema wird mit zahlreichen Geschichten expliziert²¹.

V, 254–277: Bericht über die Ankunft des Sultansschwerts aus Kairo am 18. Ġumādā II 769/9. Februar 1368 und das anschließende Festbankett.

Die folgenden Exkurse behandeln die Themen *ādāb al-akl* (Eßsitten) und den *kursī* (Thron).

V, 277–356: Thema dieses Abschnitts ist die Rachenahme, insbesondere die Racheaktion Ibrāhīm b. at-Tāzīs²², an Zypern, die ausführlich dargelegt wird und mit Berichten über viele Begebenheiten angereichert ist (bis 297). Anschließend daran folgt eine Anthologie zum Thema Rache²³, in der Beispiele vorbildlicher Rachenahme aus der islamischen Geschichte untergebracht sind (297–328). Dem folgen Berichte maghrebinischer Pilgerfahrer über muslimische Eroberungen von Festungen und Städten in al-Andalus und andere Exkurse.

V, 357–366: Prophezeiungsgedicht von Aḥmad b. Abī Ġum^ca²⁴, das die Eroberung Konstantinopels vorhersagt.

²⁰ Diesem Abschnitt (V, 197–231) gibt der Herausgeber die Überschrift *riwāyāt fiqhīya* (Erzählungen rechtliche Fragen betreffend).

²¹ Vgl. C. II. Eine dieser Geschichten ist identisch mit der Erzählung „Der Pilgermann und die alte Frau“ aus 1001 Nacht, LITTMANN, *Erzählungen*, III, 622, in der in allegorischer Form die gerechte Herrschaft veranschaulicht wird.

²² Vgl. C. I. 3.

²³ Vgl. C. I. 3.

²⁴ Dieser Autor ist bei Brockelmann nicht verzeichnet.

V, 366–VI, 29: Erster Teil der ‘Stadtgeschichte’²⁵; Ereignisse während der Wilāya Ṭaidamur al-Bālisīs; hier fehlen Exkurse (366–380). Der restliche Teil behandelt Einzug und Aufenthalt Sultan Ša^cbāns in Alexandria, worin zahlreiche Exkurse integriert sind²⁶.

So entwickelt sich z.B. aus der Nennung der Tiere im Gefolge des Sultans eine Zoologie der Raubtiere und Jagdvögel (bis 395) oder ein Exkurs über den Phönix (*‘anqā’*), dem ein Auszug aus Ibn al-Habbārīyas *Kitāb aṣ-Šādiḥ wal-bāḡim*²⁷ und ein Gedicht desselben (395–407) beigelegt sind.

VI, 29–373: Nach der Nennung der Könige und Sultane, die in islamischer Zeit Alexandria besucht haben, führt der Vergleich zwischen dem Einzug Ša^cbāns und dem Eindringen Peters I. in die Stadt (bis 31) zu einer Darstellung des vorbildlichen Verhaltens der Könige (31–373)²⁸.

Diesen fürstenspiegelartigen Ausführungen schließen sich mehrere Themen an: z.B. eine Geschichte der Wesire, der Qādīs, (*ḍikr al-wuzarā’ wa-aḥbārihim*; *ḍikr al-quḍāt wa-luma^c min aḥbārihim*).

VI, 373–431: Zweiter Teil der ‘Stadtgeschichte’, d.h. der *wilāyat mulūk al-umarā’* in Alexandria, bis 775/1373–74. In diese Zeit fallen der gescheiterte Angriff Juan du Morfs, des Halbbruders Peters I., auf Alexandria (384–394)²⁹ und die Friedensbemühungen der ägyptischen Gesandtschaften auf Zypern (bis 411).

Mit den Berichten über die wiederholten Ein- und Absetzungen Šalāḥ ad-dīn b. ‘Arrāms als Wālī in Alexandria (412–421) und passenden Exkursen³⁰ endet der stadtgeschichtliche Teil des *KI*.

Die letzten Seiten des *KI* (421–431) handeln, nach einer Notiz über die Pest 775–76/1374–75 in Alexandria, von Askese und gottgefälligem Tun. Dieser Abschnitt beruht weitgehend auf Auszügen aus Gazzālīs *ad-Durra al-fāḥira* und Qurtubīs *al-Mufhim*

²⁵ Vgl. die diesbezügliche Diskussion in A. I. und C. I. 3.

²⁶ Vgl. C. II.

²⁷ Abū Ya‘lā Muḥammad b. al-Habbārīya al-‘Abbāsī (gest. 504/1100), *GAL* I, 252.

²⁸ Vgl. C. I. 4. b).

²⁹ Vgl. C. I. 3.

³⁰ Vgl. C. II.

fī ṣaḥīḥ Muslim (426 f., 429 f.)³¹.

II. BIOGRAPHISCHES: KONTEXTPROBLEMATIK DER BIOGRAPHISCHEN ANGABEN

Bei der folgenden Zusammenstellung der autobiographischen Angaben im *KI* kann es aufgrund der Quellenlage nicht darum gehen, aus den verfügbaren Informationen ein kohärentes <curriculum vitae> zu erstellen, um dem Werk einen nicht-anonymen Autor zuzuweisen. Eine detaillierte Biographie im engeren Sinne läßt sich aus diesen wenigen Angaben ohnehin nicht erstellen.

Stattdessen soll am Beispiel dieser Mitteilungen gezeigt werden, daß es in einem Werk dieser historisch-enzyklopädischen Mischform keinen autobiographischen Impetus gibt. Deren Kontextabhängigkeit korreliert mit der enzyklopädischen Systematik, die den Ort dieser Angaben im Text bestimmt.

Für Informationen über Nuwairī steht lediglich das *KI* zur Verfügung. Hinzu kommt, daß diese spärlichen biographischen Details vollkommen unabhängig voneinander und weit verstreut im Text anzutreffen sind³². Aus all diesen Gründen bietet es sich an, die biographischen Bruchstücke im Kontext zu beschreiben.

In den Passagen, in denen Nuwairī auf die Entstehungsgeschichte des *KI* zu sprechen kommt, erscheinen folgende Angaben wesentlich:

Erstens sei er im Dū l-Ḥiġġa 737/Juli 1337, zum Besuch der Frommen und um die Stadt zu sehen (*bi-sabab ziyārat aṣ-ṣālihīn wa-ruʿyatihā*, II, 219) nach Alexandria gekommen und habe sich danach in der Stadt niedergelassen (*fa-aḥbattuhā ḥinaʿidīn wa-sakantuhā wa-taʿahhaltu bihā*, II, 220)³³. An anderer Stelle heißt es dazu ausführlicher:

Ihre Schönheit (Alexandrias) und ihre Vorzüge schlugen mich in Bann, so daß ich beschloß zu bleiben. Ich verheiratete mich und kopierte für die Notabeln der Stadt viele Bücher (*wa-nasaḥtu li-akābirihā kutuban kaṭīra*, II, 221)³⁴.

³¹ *Al-Muṣḥim fī mā aškala min talḥīs kitāb Muslim* von Aḥmad b. ʿUmar al-Anṣārī al-Qurṭubī (st. 656/1258), *GAL* I, 265; *ad-Durra al-fāḥira fī kaṣf ʿulūm al-āḥira*, *GAL* I, 421.

³² ATIYA hat allerdings aus allen verwertbaren Informationen eine Biographie Nuwairīs verfaßt, *Study*, 11 ff.

³³ BROCKELMANN gibt irrtümlich an, daß Nuwairī bis 737/1336–37 in Alexandria gelebt habe, *GAL* II, 34.

³⁴ In der Elegie, in der er seine Flucht aus Alexandria erwähnt, sagt er auch, daß er die

Zweitens ist ihm sein langer Aufenthalt in der Stadt, Anlaß dieses Buch zu schreiben:

„Ich verfaßte dieses Buch, weil ich lange in Alexandria gelebt habe und die Stadt und ihre Einwohner liebte (*wa-kāna sabab fī taʿlīfī hādā l-kitāb tūl iqāmatī bil-Iskandarīya wa-maḥabbatī lahā wa-li-ahlihā*“, II, 219).

Nuwairī greift hier auf ein altvertrautes Motiv zurück, mit dem die Abfassung von Stadt- und Lokalgeschichten begründet wird³⁵. Aus der gleichen Textstelle geht hervor, daß er einen Zeitraum von acht Jahren dafür brauchte:

„Ich verfaßte dieses Buch in der Stadt. Ich begann damit im Ğumādā II 767 (beg. 13. Februar 1366) und schloß es im Dū l-Ḥiġġa 775 (beg. 14. Mai 1374) ab“, II, 220.

Eine dritte, seine eigenen Erlebnisse berücksichtigende Begründung kommt noch zu dieser wie ein Topos anmutenden Angabe hinzu; und zwar spricht der Autor von seiner Flucht und seiner späteren Rückkehr in die Stadt, die irgendwann vor Ğumādā II 767 stattgefunden haben muß:

„Dann verließ ich zusammen mit allen anderen, die beim Überfall auf Alexandria flohen, die Stadt durch das Landtor und kehrte zurück, weil ich ihre perlmuschelgleiche (Schönheit) wiedersehen wollte. In welchem Zustand war sie aber nun nach den Übergriffen und Verwüstungen durch die Ungläubigen?

Was ich sah verwirrte und berührte mich im Innersten... Da trieb mich die Sorge um ihren weiteren Bestand, und die Zuneigung zu ihren Bewohnern bewog mich, dieses Buch zu schreiben, damit die Muslime in späterer Zeit daraus erfahren, was sich hier einst zugetragen habe“, II, 221 f.

Weitere Einzelheiten über diese Flucht sind aus völlig anderen Themen zu erfahren. Sie erscheinen dann als Nebenprodukte in einem

von ihm kopierten Bücher habe zurücklassen müssen (*ketub nasahtuhā*, II, 216, Vers 77). Leider teilt er nicht mit, in welchem Zustand er seine Bibliothek nach den fränkischen Verwüstungen bei seiner Rückkehr vorfand. ΑΤΙΥΑ spricht von „rich Muslim merchants of Alexandria“, für die Nuwairī Bücher kopiert habe, ohne die Textstelle anzugeben, *Study*, 12. Vgl. C. IV. 3.a).

³⁵ Im 11. Jhdt. taucht dieses Motiv bereits in Māfarrūḥīs *Maḥāsīn Iṣbahān* auf. Vgl. ROSENTHAL, *History*, 130.

neuen, von der enzyklopädischen Darstellungsweise bestimmten Kontext. So werden z.B. in einer kurzen Herrschaftsgeschichte der Aiyūbiden die Stiftungstätigkeiten eines Bruders Saladins im Faiyūm erwähnt. An der von Taqīy ad-dīn b. Aiyūb gestifteten mālikitischen Madrasa (*fa-waqafa dārahū l-kabīra madrasa ʿalā ṭāʾifat al-fuqahāʾ al-mālikīya*, IV, 49) unterrichtet nämlich Nuwairīs Freund und früherer Kollege Abū Ḥafṣ ʿUmar. Weil er ihm von den Vorgängen in Alexandria berichten will, führt ihn die Flucht aus Alexandria ins Faiyūm. An dieser Stelle teilt Nuwairī außerdem mit, daß er beim Verlassen der Stadt die Absicht gehabt habe, zusammen mit seiner Familie seinen Heimatort Nuwaira aufzusuchen (*fa-qaṣattu baladat Nuwaira*, IV, 50). Ob er das Vorhaben tatsächlich durchführte, bleibt allerdings offen.

Die Erwähnung dieses Freundes führt zu weiteren biographischen Details, die sich möglicherweise auf die Zeit vor 737/1336–37 beziehen, also bevor sich Nuwairī in Alexandria niederließ:

„Damals war Šaiḥ Šaraf ad-dīn Abū Ḥafṣ ʿUmar Lehrer an der mālikitischen Madrasa in Madīnat al-Faiyūm. Er ist ein Sohn von Šaiḥ Tāğ al-Mudarris, der dort vor ihm Lehrer gewesen war. Dieser ist wiederum ein Sohn von Šaiḥ Šaraf ad-dīn, bekannt als Ibn Saʿīd an-Naṣ.

Er wünschte meinen Besuch (*fa-sāra mutašauwiqan bi-ruʾyaṭī*), weil uns eine Freundschaft (*liṣ-suḥba*) aus der Kanzlei (*maktab*) in Nuwaira und die Arbeit (*bil-ištigāl*) an der Mansūrīya in Kairo verband, wo wir gemeinsam tätig gewesen waren. Ich sollte ihn über das informieren, was sich in Alexandria zugetragen hatte“, IV, 50–51.

Erst in diesem Kontext erfahren wir also, daß Nuwairī an der Kanzlei in Nuwaira und an der Mansūrīya³⁶ in Kairo tätig gewesen war.

Diesem Freund zu Ehren verfaßt Nuwairī ein Lobgedicht, das zugleich in knapper Form einige Mitteilungen über den fränkischen Überfall auf Alexandria enthält. Von diesem Gedicht hat Nuwairī leider nur einen Teil in das *KI* aufgenommen³⁷.

Sogar die in der islamischen Prosopographie so zentrale Mitteilung über die Pilgerfahrt einer Persönlichkeit taucht im *KI* nur kontextspezifisch auf³⁸; und zwar liegt es am spezifisch enzyklopädischen Umfeld

³⁶ Madrasa und Krankenhaus, die nach ihrem Erbauer al-Malik al-Manšūr Qalāʾūn benannt sind. Vgl. „Qalāwūn“, *EI*², s.v.

³⁷ IV, 51–52: „baʿd tilka l-abyāt“, 25 Verse, denen acht Lobverse folgen (52–53); (*fa-madaḥtuḥū bi-abyāt dakartu fihā mā ttafaqa bihā*, 51).

³⁸ GIBB, „Biographical Literature“, 57. Das in der klassischen islamischen Prosopogra-

der Legenden und Anekdoten über Abū l-Ḥasan aš-Šādīlī³⁹ (V, 217–225), daß wir erfahren, wann Nuwairī die Pilgerfahrt unternahm:

„Der Autor sagte – Gott möge ihm verzeihen –: Ich machte die Pilgerfahrt im Jahre 750/1349–50 über das Meer (*min al-baḥr*). Wir gingen in Ḥ-m-y-t-ra⁴⁰ an Land; dort besuchten wir das Grab des Šaiḥ Abū l-Ḥasan...“, V, 224 f.

Nuwairī ging es offenbar überhaupt nicht darum, Autobiographisches mitzuteilen. Die wenigen Angaben, die wir zu seiner Person erfahren, nämlich die Entstehungsgeschichte des *KI*, seine Bekanntschaft mit Abū Ḥafṣ ʿUmar aus früherer gemeinsamer Tätigkeit sowie die Tatsache seiner Pilgerfahrt sind ausschließlich aus der enzyklopädischen Systematik des Textes entstandene Zufallsprodukte.

phie angewandte Muster zur Beschreibung einer Persönlichkeit besteht aus Ausbildungsgang, Werken, öffentlichen Ämtern, sittlichen Vorzügen sowie auch der Durchführung der Pilgerfahrt.

³⁹ Vgl. *Shādhilī*, *EI*¹ s.v.; Mystiker und Gründer der nach ihm benannten Šādīliya; sein Grab in Homaiḥirā wurde zu einem Heiligtum und Wallfahrtsort.

⁴⁰ Nuwairī benutzt diese Schreibung.

C. Literarische Analyse des Kitāb al-Ilmām

I. WAHRNEHMUNG UND REFLEXION DES EREIGNISSES

1. Abwertung des Triumphators König Peter I. und seines Erfolgs

Durch die großangelegte Bearbeitung des ‘Themas *waq‘a*’ (I und II bis 211) zieht sich neben dem historiographischen Anliegen des Autors¹, die zyprische Eroberung beschreiben zu wollen, einem roten Faden vergleichbar, eine *ereignisbezogene Ausdeutung* des Geschehens. Diese Textteile sind als Deutung des Überfalls durch Nuwairī interpretierbar, aus der sich seine Wahrnehmung und sein Bewältigungsversuch dieses Ereignisses rekonstruieren läßt.

Bei einer genauen Lektüre dieser Textteile des *KI* ergibt sich das Gesamtbild bestimmter Zielsetzungen des Autors bei der Darstellung des Ereignisses. Für eine ereignisgeschichtliche Rekonstruktion der *waq‘a* sind diese Abschnitte wenig ergiebig. In ihnen lassen sich aber Spuren eines Versuchs der Bewältigung und Verarbeitung des historischen Geschehens entdecken, die zwar nicht in zusammenhängender Form auftreten – der enzyklopädische Gestus verhindert das –, die jedoch als isolierbare Sinneinheiten eine Vorstellung davon geben, wie Nuwairī das Ereignis wahrgenommen und welche ‘Diskussion’ sich für ihn daraus ergeben hat.

Diese Sinneinheiten stehen nicht in einem inneren, aus einer Komposition resultierenden Zusammenhang, sie sind aber aussagetragende Einzelstücke, die ihre Bedeutung und Funktion als Aussagemöglichkeit des Autors zu erkennen geben.

Der rudimentäre diskursive Zusammenhang der *prima facie* rezept-

¹ Ausgehend von dieser Intention ergibt sich eine Erklärung für den Gesamtaufbau des *KI*: In zwei formal begrenzten Textteilen (II, 92–116: Die Gründe, die zum Überfall führten; 130–211: Wie sich der Zyprierte der Stadt bemächtigte) wird dieser Aspekt des historiographischen Anliegens absolviert.

tiv verwandten Textteile ist Konsequenz der enzyklopädischen Darstellungsweise, die auf den Umfang eingeschobener Begleitinformationen keine Rücksicht zu nehmen braucht. Die Hypothese einer implizit vorhandenen, also auch rekonstruierbaren Aussage führt zur Frage, ob es einen spezifischen Umgang mit Textmaterialien gibt, der nicht nur enzyklopädisch-rezeptiv ist, sondern einen der Gesamtaussage subsumierbaren, d.h. *innovativen* Charakter hat. Die von Nuwairī vorgenommene Auswahl seiner Materialien im spezifischen Kontext gibt ihnen einen Bedeutungsgehalt, der seine Sichtweise des Ereignisses vermittelt². Die Verwendung literarischer Konventionen als Argumentationsmittel verleiht ihnen die Bedeutung von Aussagemöglichkeiten, die es erlauben das Selbstverständnis des Autors hinsichtlich der Wahrnehmung des Überfalls zu rekonstruieren.

Im diskursiven Textzusammenhang erhalten die Darstellungsmittel (selbst nur Quellenmaterial) einen innovativen, bedeutungstragenden Charakter. Der rezeptive Umgang wird durch die Unterordnung der Text-/ Quellenmaterialien unter eine Aussageintention zu einer kreativen und originellen Leistung. Nuwairī kompiliert nicht nur (Berichte von Eroberungen, Herrscherbiographien etc.), sondern benutzt diese Informationen für seinen spezifischen Darstellungszusammenhang. Aus dieser Verwendung im argumentativen Kontext entsteht eine Sichtweise des Überfalls auf Alexandria durch den Autor³.

Der Umgang mit seinen Vorlagen macht Nuwairīs spezielles Darstellungsinteresse deutlich. Die interpretative Beziehung einzelner Textteile kann zumindest das Urteil Atiyas revidieren, der die Vielfalt der Materialien auf das enzyklopädistische Selbstverständnis des Autors

² Nicht Quellenforschung soll hier betrieben werden, „... that branch of literary research, that reduces any literary production to the sum of its sources“, FÄHNDRICH, „Wafayāt“, 432. Ein derartiger positivistischer Ansatz würde aus dem Text eine „accumulation of unrelated facts“, machen, op. cit., 433.

³ Das kompilatorische Interesse als Darstellungsgestus einer (literarischen) Gattung (= Enzyklopädie) wird partiell aufgehoben durch die textgestaltende Autorenintention. Ihre Ermittlung soll nur bedingt eine psychologische Konstituierung des Autors bedeuten, in der sich die Verarbeitung des Ereignisses als emotionaler Vorgang abzeichnet. Es geht hingegen um eine Erstellung des Fundus an Aussagemöglichkeiten, die sich als Reaktion auf das historische Ereignis deuten lassen und einen Nachvollzug der Bewältigung zulassen. Aus dem Spannungsverhältnis zwischen strenger historiographischer Darstellung (so angestrebt im Eroberungsbericht) und der ereignisbezogenen Ausdeutung in den hier untersuchten Textteilen läßt sich eine persönliche Orientierung des Textes ermitteln, die aber nicht in einer Autorenpersönlichkeit untergebracht werden soll.

zurückführen will: „To make matters worse, he must have decided to use the tremendous crop of his manuscript excerpts in a haphazard way in the course of his accounts,...”⁴.

So ist z.B. der mehrere Dutzend Seiten umfassende Bericht der islamischen Eroberung Alexandrias (nach Wāqidi) in zweifacher Hinsicht für eine Aussageintention verwertbar, neben der der quellenkundliche Sachverhalt nur Ausdruck eines untergeordneten Inventarisierungsinteresses zu sein scheint. Tatsächlich zeigt sich, daß er (II, 30–91) der Intention gehorcht, das Paradigma einer gelungenen Eroberung festzuhalten, an der die zyprische Eroberung gemessen werden kann, was sich auf formal-inhaltlicher Ebene an der Vorhutfunktion zeigt, in der sich die islamische Eroberung für den Bericht über die zyprische Eroberung befindet. Aus der spezifischen Verwendung dieser Versatzstücke der islamischen Geschichtsschreibung läßt sich partiell eine Intention ermitteln.

Der Text in seiner Zusammensetzung ist Ergebnis eines Gestaltungsprozesses, dessen Material Quellen sind. Ihre Auswahl und Inkorporierung in die Argumentation machen ihn zu einer originellen Leistung des Autors.

Die Realisierung seines Anliegens, nämlich die *Minderwertigkeit* Peters I. als Eroberer und als Herrscher zu beweisen, erlaubt, eine Textkontinuität zu postulieren, in der Einzelaspekte sinnvoll werden. (Daneben sind die im eigentlichen Sinne enzyklopädischen Erweiterungen gruppiert, die Kommentarcharakter haben, indem sie Informationen zum Erwähnten liefern. Anders als beim *istiṭrād*-Verfahren haben diese Exkurse untergeordneten Charakter, während bei der konzeptualisierten Digression⁵ die historische Information auf Grund ihres spezifischen Inhalts für die Erweiterung genutzt wird. Durch diese Digressionen erhält die Darstellung ihren enzyklopädischen Charakter, ohne es vom Anliegen des Autors aus betrachtet bereits zu sein.)

Die Bezugnahme auf andere vergleichbare Ereignisse geschieht um der Charakterisierung und Einordnung der *waqʿa* willen. So wird von anderen Angriffen auf Alexandria in früherer Zeit berichtet, die erfolglos blieben, um zu zeigen, daß die islamische Herrschaft mehrere Jahrhunderte ohne Unterbrechung dauerte.

Die Auseinandersetzung mit dem zyprischen Überfall und seine

⁴ АТИҢА, *Study*, 37.

⁵ Vgl. C. II.

Darstellung begründen eine Ordnung geschichtlicher Ereignisse, in der der gelungene Überfall Peters I. nur ein historischer Zufall ist. Die zitierten Texte geben Aufschluß über das Verhältnis Nuwairī zum Gegenstand seiner Reflexion. Insofern handelt es sich um einen kreativen Vorgang, der aus der Auseinandersetzung mit dem Ereignis entsteht und die Betroffenheit des Autors dokumentiert. Dem gesammelten Material liegt eine Aussageintention zugrunde, die sich aus seiner spezifischen Verwendung im Argumentationszusammenhang ermitteln läßt. In diesen Teilen weist der Text eine innere Organisation auf, die dazu dienen kann, der Wahrnehmung des Ereignisses durch Nuwairī nachzugehen. Gerade der nicht-historiographische Charakter dieser Abschnitte läßt vermuten, daß er darin ausschließlich eine 'Diskussion' führen wollte mit dem Ziel der Deklassierung Peters und seiner Eroberung.

Für diese als Gesamtaussage angestrebte Abwertung Peters stehen Nuwairī eine Anzahl von Darstellungsmitteln (Aussagemöglichkeiten) zur Verfügung, durch deren Anwendung er seine Deutung des historischen Geschehens realisiert.

Die Chiffrierung der Eroberung als *mağrūya*⁶ *cağiba* (merkwürdiger Vorfall) und des Eroberers als *liṣṣ* (Dieb z.B. I, 100; II, 30; III, 64) bietet Nuwairī die Möglichkeit, sich des Eingeständnisses der objektiven Niederlage des Islams (und Ägyptens) zu entziehen. Die Qualität des Eroberers als Dieb und die besonderen Umstände der Eroberung signalisieren die moralische Minderwertigkeit Peters. Die Eroberung Alexandrias in ihrer Eigenart als transitorisches Ereignis erhält im Verlauf der Reflexion eine grundlegende Bedeutung. Die Kontinuität des islamischen Status der Stadt stellt ein Charakteristikum dar, das Nuwairī gegen die Kurzzeitigkeit der Unterbrechung dieses Zustands setzt. Da nun – wie die Eroberung selbst – so auch ihr spezifischer Verlauf Folge einer göttlichen Entscheidung sind,

fa-lam yakun zafaruhū bi-ḥaulihī wa-qūwatihī bal bi-qaḍāʾ allāh wa-qudratihī li-mā sabaqa dālika fi ʿilmihī ḥattā anfadhū bi-amrihī wa-ḥukmihī,

„Die Eroberung geschah nicht durch seine eigene Kraft und Stärke, sondern durch Gottes Schicksalsentscheidung und Allmacht, weil dieses im göttlichen Vorwissen vorhanden war, bis er es durch seinen Befehl und

⁶ Eigentlich *mağrīya*; wahrscheinlich liegt bei dem häufig vorkommenden Wort „*mağrūya*“ (z.B. I, 6) eine falsche Analogiebildung zur etymologisch erschlossenen Form *mağrūyun* vor.

seine Entscheidung ausführte" I, 2 f.

kann Nuwairī aus der Gegenüberstellung der Spezifika beider Ereignisse die Gewißheit ziehen, daß nicht eine christliche Beherrschung der Stadt, sondern die Aufrechterhaltung ihres islamischen Status in der göttlichen Absicht enthalten war. Die Minderwertigkeit des christlichen Angreifers, die durch seine *luṣūṣīya* (Diebestum, I, 93) als Eroberer und König chiffriert wird, ist in diesem Sinn ebenfalls Teil der göttlichen Entscheidung. Alexandria ist auf seine islamische Geschichte festgelegt. Sie begann mit einer Eroberung, deren *Rechtmäßigkeit* durch die Dauer der Aufrechterhaltung dieses Zustands in der Zeit danach ausgewiesen ist. Im Unterschied zur fränkisch-zyprischen Eroberung trägt sie alle Attribute der *idealen* Eroberung. Indem Nuwairī ihre Bedeutung für die Stadt und ihre Geschichte in den Vordergrund rückt, verliert das durch Peter I. ausgelöste Trauma einen Teil seiner Wirkung.

Was bedeutet die kurzzeitige Anwesenheit der Christen in Alexandria gegenüber der 700jährigen Kontinuität islamischer Herrschaft? In diesem Gegensatz, der Symbolcharakter annimmt für das (heils geschichtliche) Verhältnis Islam-Christentum, ist das islamische Privileg, die überlegene Religion zu sein, enthalten. Die islamische Eroberung bedeutet in der Diskussion Nuwairīs, die auf die Disqualifizierung des Geschehens zielt, die zentrale Instanz, durch die sich der geschichtliche Rang des Ereignisses bestimmen läßt⁷.

Nuwairī deutet den Überfall auf Alexandria als Vollzug der im Schöpfungsplan vorgesehenen Entscheidung (*ḥukm*), durch die eine Umkehrung der Herrschaft in Alexandria und eine Unterbrechung islamischer Herrschaft zugelassen wurde. Zu den Zeichen der göttlichen Entscheidung gehört die dreitägige Dauer der christlichen Anwesenheit und die Qualität des Eroberers, der nicht mehr als ein Dieb ist. Diese beiden Merkmale werden in die von Nuwairī akzeptierte göttliche Vorherbestimmtheit des Ereignisses hineingenommen. Gott hat demnach keinen Eroberer nach Alexandria geschickt, sondern nur einen Dieb. Nuwairīs Ausdeutung der Prädestination trägt dazu bei, das Paradoxon zu lösen – als welches es sich für den Autor darstellt –, daß ein Ungläubiger einen Sieg über den Islam erringen konnte. Wenn das

⁷ Der islamische Glaubensgrundsatz, daß der Ungläubige eine Verunreinigung verursacht, spielt bei dieser Deutung des historischen Geschehens eine nicht geringe Rolle. Vgl. GRUNEBaum, „Muslim Concept“, 129, „...that emanation that causes the unbeliever to spread pollution“.

Akzeptieren des Geschehens notwendig ist,

wa-kāna amr allāh qadaran maqdūran hattā ġarā l-amr al-mubram,
 „Der Befehl Gottes (die Sache Gottes) war eine beschlossene Schicksalsentscheidung, so daß sie (die beschlossene Sache) erging“, I, 2.

dann bietet die durchgängig abwertende Bezeichnung des Eroberers eine Möglichkeit, das Geschehen in eine begreifliche Offenbarung des göttlichen Willens zu verwandeln, der sich gegen die Muslime richtete.

Die Ausdeutung des historischen Geschehens wird somit als die logische Konsequenz zugrundeliegender Glaubensauffassungen verständlich, die die Vorherbestimmtheit der Ereignisse voraussetzen. Der ungläubige Eindringling wird nicht deshalb als minderwertig wahrgenommen und mit negativierenden Merkmalen belegt, weil das muslimische Überlegenheitsgefühl über das Christentum eo ipso Nuwairī zu einer solchen abwertenden Wahrnehmung gelangen läßt, sondern weil Gott tatsächlich einen Dieb geschickt hat. Diese Wahrnehmung des Eroberers ergibt sich aus der Dechiffrierung des göttlichen Willens. Die Stadt durfte zwar erobert werden, das ist im göttlichen Plan enthalten; es war indessen ein Dieb, der die Eroberung durchführte. Ein Dieb kann jedoch kein Eroberer sein. Nuwairī gewinnt aus diesem Widerspruch die Gewißheit, daß die kurze Dauer der Stadtbesetzung Teil des göttlichen Willens war. Die mitunter befremdlichen Schimpftiraden Nuwairīs⁸ stehen durchaus im Einklang mit der göttlichen Absicht. Gott schickte einen Dieb nach Alexandria, deshalb kann Nuwairī von einem Dieb sprechen, der Alexandria überfallen habe, und diesem, der eigentlich ein König ist, alle königlichen Eigenschaften absprechen.

Die Eroberung durch einen Ungläubigen mit ihren spezifischen Eigenschaften ist der Stadt seit aller Ewigkeit vorherbestimmt. Gott wählte die Stadt aus und machte seine Wahl zu einem *ḥukm* (Entscheidung), der der Stadt übertragen wurde. In der Übertragung der göttlichen Entscheidung auf einen minderwertigen Eroberer, durch den verhindert wurde, daß Alexandria für längere Zeit christlich-fränkischer Beherrschung ausgesetzt war, erkennt Nuwairī das Spezifikum dieser göttlichen Entscheidung. Die Eroberung Alexandrias durch

⁸ „Yet, he does not find enough words to revile its conqueror,...“, ATIYA, *Study*, 29. Abwertende Epitheta gab man den Christen schon seit der frühen Kreuzzugszeit. In dieser Phase muslimisch-christlicher Auseinandersetzungen sind sie immer wiederkehrender Bestandteil der von Muslimen geführten Polemik. Vgl. SIVAN, *L' Islam*, 111 ff.



die Christen bedeutet jedoch mehr als nur irgendeine militärische Niederlage, die der zeitgenössische Chronist zu berichten hat. Der außergewöhnliche historische Rang des Ereignisses besteht in der Unterbrechung der kontinuierlichen islamischen Herrschaft seit ihrer arabischen Eroberung. Dadurch wurde eine Zäsur in der Geschichte der Stadt vorgenommen, von der die Wahrnehmung und die Präsentation des Ereignisses, also seine Bewältigung, beeinflusst sind. Bereits zu Anfang der Darstellung nimmt Nuwairī dieses für ihn relevante Faktum auf:

„Die Grenzfestung Alexandria, die geschützt ist seit ihrer Eroberung durch ‘Amr und Ḥālid und in der für die Muslime die Abhaltung vom Verwerflichen und die Aufforderung zum Rechten galt, wurde von keinem grausamen Tyrannen und ungläubigen Polytheisten angetastet⁹. Jeder, der sie vom Meer her kommend angreifen wollte, kehrte enttäuscht und ohne Gewinn wieder zurück.

Die Muslime hatten in der Stadt großes Ansehen und festgegründeten Wohlstand im Verlauf der Zeiten, bis das unwiderstehliche Geschick über sie kam, im Monat Muḥarram des Jahres 767...

Da kam der verfluchte Hund (*al-kalb al-la‘īn*) mit seinem irregeleiteten Heer, nämlich Rey Pierre (*R-y-b-y-r*) Buṭrus, der Herr von Zypern, mit seiner Flotte auf dem Meer (*bahr al-milḥ*) in seiner Eigenschaft als Dieb und *š-l-ḥ*¹⁰.

Er versehrte die Grenzfestung mit seinem Schwert und kam über sie mit seiner Ungerechtigkeit und Unterdrückung. Er erlangte den Sieg und bemächtigte sich der Stadt. Er erlangte diesen Sieg aber nicht aus eigener Macht und Kraft, sondern durch die Schicksalsentscheidung (*qadāʾ*) und Allmacht (*qudra*) Gottes, weil das schon Teil seines Wissens war, ehe er es durch seinen Befehl und seine Entscheidung zur Ausführung brachte“, I, 2 f.

Die Betonung des *qadāʾ* als vorausgegangene göttliche Entscheidung, das Ereignis eintreten zu lassen, wirkt sich auf die literarische Gestaltung des historischen Berichts aus. So führt diese für den Überfall ursächlich angesehene göttliche Schicksalsentscheidung

idā arāda amran qaddama asbābahū, „Wenn Gott etwas will, dann schickt Er die Mittelursachen¹¹ dafür voraus“, II, 116.

⁹ Im weiteren Textverlauf berichtet Nuwairī über die vergeblichen Versuche, Alexandria zu erobern.

¹⁰ DOZY, *Supplement*, hat die Form *šalḥ* (pl. *šulūḥ*): voleur, brigand; das Wort mit velarem ḥ war in keinem der verfügbaren Wörterbücher nachweisbar.

¹¹ Für *asbāb* (sg. *sabab*) = Mittelursachen übernehme ich Radtkes Übersetzung dieses

zu einer Reihe von Texterweiterungen¹².

Die Darlegung der Gründe, die zum Überfall auf Alexandria führten, ist als Analogie zum koranisch-alttestamentarischen Geschehen in der Geschichte Josephs konzipiert. Dieses Geschehen fungiert als Vergegenwärtigung der Glaubenstatsache, daß Gott Herr über das als böse Intendierte ist und es seinem Willen unterwirft. Das Darstellungsinteresse Nuwairīs wird realisiert durch eine Vergleichssetzung der beiden Geschehnisse, in der das koranische Geschehen in paradigmatischer Funktion für den historischen Vorgang steht, den Nuwairī erklären will. In einer direkten Parallelisierung des Überfalls auf Alexandria mit der Josephsgeschichte bekundet Nuwairī seine Auffassung von der Wirkweise des göttlichen Willens und der Vorherbestimmtheit der Ereignisse. Der göttliche Beschluß bedingt das Stattfinden notwendiger vorbereitender Maßnahmen (vgl. Zitat oben; ebenso II, 92, 118).

Das dem Überfall auf Alexandria vergleichbare Ereignis ist die Übergabe der Herrschergewalt über Ägypten an Joseph. Beiden Ereignissen geht das vorbereitende göttliche Wirken voraus, dessen Darlegung sich in der Nennung dieser Gründe auswirkt. Mit der gleichen Formel werden diese formal aufeinander beziehbaren Textteile eingeleitet.

„Stimmt es denn etwa nicht, daß Gott, nachdem er die fränkische Eroberung Alexandrias (*an yazfara l-firaṅṅ bil-Iskandariya*) beschlossen hatte, jener beschlossenen Sache sieben Mittelursachen (*asbāb*) vorausschickte“, II, 92.

„Stimmt es denn etwa nicht, daß Gott, nachdem er beschlossen hatte, die Herrschergewalt über Ägypten den Pharaonen wegzunehmen und sie den Banū Isrāʿīl zu übertragen, jener Sache Mittelursachen vorausgehen ließ“, II, 116¹³.

Terminus (vgl. IBN AD-DAWĀDĀRĪ, *Kanz ad-Durar*, I, 24). Die Mittelursache eines Dings kann sich genauer Kenntnis des Menschen entziehen und deshalb „Ratlosigkeit (*hayra*)“ (*ibid.*) darüber hervorrufen. Wie in der folgenden Darstellung gezeigt werden wird, sind die *asbāb* im Verständnis Nuwairīs ebenfalls als etwas zu begreifen, wovon der Mensch nur unzureichende Kenntnis hat, weil Gott ihnen eine Bestimmung gegeben hat, die der Mensch nicht erfaßt. Im Verlauf meiner Ausführungen werde ich stets von Gründen sprechen; in den Übersetzungsteilen hingegen wird der arabische Terminus mit Mittelursache wiedergegeben.

¹² Nuwairī nennt die Macht Gottes, die Dinge aus der Nicht-Existenz in die Existenz überzuführen, wenn er vom Charakter der Prädestination spricht, I, 124.

¹³ Koran 12: 101, „Herr! Du hast mir in Ägypten Herrschergewalt gegeben...“. Für Koranzitate wurde die Übersetzung von Paret benutzt.



Den sieben Gründen, die Nuwairī für das Eintreten der *waqʿat Iskandariya* ermitteln kann, entsprechen zwölf Vorgänge, die Ausdruck der göttlichen Vorbereitung des genannten Ereignisses in der Geschichte Josephs sind:

1. „Er bewirkte durch die Liebe Jakobs zu einem seiner Söhne, daß die anderen ihn haßten.
2. Dann bewirkte er durch ihren Neid, daß sie ihn in die Zisterne warfen.
3. Dann ließ er die Karawane vorüberziehen, die ihn aus der Grube befreite.
4. Durch seine Befreiung bewirkte er seinen Verkauf.
5. Dann ließ er ihn in das Haus Potiphars gelangen, so daß sich dessen Frau in ihn verlieben konnte.
6. Ihre Liebe zu ihm machte er zur Ursache dafür, daß er ins Gefängnis geworfen wurde.
7. Seinen Aufenthalt im Gefängnis ließ er zur Ursache für seine Traumdeutung werden.
8. Dann machte er die Auslegung des Traums des Pharaos zur Ursache, daß derjenige seiner beiden Mitgefangenen¹⁴, von dem er geglaubt hatte, er würde gerettet werden, sich seiner vor dem König erinnerte.
9. Dann machte er die Frage an die Frauen, die sich in die Hand geschnitten hatten, zum Beweis seiner Unschuld.
10. Dann machte er seine Unschuld zur Ursache dafür, daß man ihm die Vorrathshäuser des Landes übergab.
11. Dann ließ er die Dürre auch Kanaan erreichen und machte das zur Ursache dafür, daß sie sich mit Proviant versorgen mußten.
12. Dann machte er die Ankunft der ganzen Familie zur Ursache, daß den Pharaonen die Herrschaft über Ägypten weggenommen und sie den Banū Isrāʾīl übertragen wurde“, II, 116 f.

Nach diesem Muster der Deutung des koranischen Geschehens ist die Darlegung der Gründe des historischen Ereignisses gestaltet, das erst danach beschrieben wird (Eroberungsbericht, II, 130 ff.) oder, wie man auf Grund der nachgewiesenen Konzeption sagen könnte, erst dann beschrieben werden kann¹⁵.

Die Schwierigkeiten des inhaltlichen Nachvollzugs der Vergleichsetzung lassen sich nicht ohne weiteres auflösen. Der positive Ausgang der Erlebnisse Josephs (er erhält die Herrschaft in Ägypten, Koran 12:

¹⁴ Koran 12: 42, *zanna annahū nāğin minhumā; dīkr an-nāğī min šāhibayi s-siğn*, II, 117.

¹⁵ Die *realen Gründe* werden in einem Anhang behandelt. Vgl. 49–52.

101), zu dem die göttlichen Vorbereitungen schließlich führten und dessentwillen ihre ausführliche Nennung sinnvoll erscheint, hat in der *waqʿat Iskandariya*, in die die göttlichen Maßnahmen mündeten, keine logische Entsprechung:

„Das Gleiche gilt für Alexandria (*wa-ka-dālika*): Als Gott den Tod derer wollte, die in Alexandria getötet wurden durch die Schwerter der ungläubigen Franken, den Raub des Besitzes der Alexandriner, die Gefangennahme ihrer Frauen, Sklavinnen und Kinder, schickte er jene vorher erwähnten Mittelursachen voraus, die in diesem Kapitel genannt worden sind, bis sich ihm (Peter I.) die Situation Alexandrias deutlich zeigte. Dann kam er in die Stadt mit seinem starken Heer und hinterließ dort eine Spur. Sie wurde im Verlauf (des Buchs) als Schaden, der die Stadt betroffen hatte, schon erwähnt“, II, 117 f.¹⁶.

Das göttliche Wirken hat andere Auswirkungen als die Verhinderung des fränkischen Überfalls an sich mit seinen verheerenden Folgen.

„Lob sei Gott, der die Stadt davor bewahrt hat, daß die Franken in ihr geblieben sind und sie zerstörten. Wenn sie geblieben wären, hätte es die Muslime große Mühe gekostet, sie wegen der Festigkeit ihrer Mauern daraus zu vertreiben¹⁷.

Wenn sie die Stadt ganz zerstört hätten, wären ihre Einwohner in alle Gegenden zerstreut worden. Das wäre die schlimmste Heimsuchung geworden (*balīya*).

Gepriesen sei Gott, der allmächtige Gebieter, der Mittelursachen vorausschickt, ehe er eine Sache geschehen läßt“, II, 118.

Die Gnade Gottes gründet in der doppelten Vorsichtsmaßnahme, durch die eine längerdauernde christliche Okkupation bzw. die Zerstörung der Stadt, die ihre Unbewohnbarkeit zur Folge gehabt hätte,

¹⁶ Die Nennung Gottes als Verursacher solcher schlechter Ereignisse („Als Gott den Tod derer wollte...; *lammā arāda qatl man qutila...*“) wurde in sunnitischen theologischen Diskussionen umgangen. Die Frage, ob Gott das Böse will, wurde in der Weise beantwortet, daß Gott das Böse nicht will, sondern ein Ereignis, das schlecht ist: Die Lösung besteht in einem Syllogismus ohne Schlußfolgerung: „Tout ce qui advient est voulu par Dieu. Or le mal advient. Donc... (On ne le dit pas)“, GIMARET, „Dieu veut-Il les actes mauvais?“, 16.

¹⁷ Vgl. II, 174. Dort weist Nuwairī auf den Umstand hin, daß die Franken durch den Brand einiger Stadttore die Stadt nicht hätten halten können. Den Brand (*ḥarq*) dieser Tore rechnet er zu den *altāf allāh*.

verhindert wurde¹⁸. Die paränetische Ausdeutung dieses Aspekts führt wieder zur Geschichte Josephs, die, als *išāra ḥasana* angekündigt, zeigen soll, daß die vorbereitenden göttlichen Maßnahmen über den tatsächlichen Ausgang eines Geschehens kein Urteil erlauben.

„Alles, was in der Geschichte Josephs erwähnt wurde – das Heil über ihn – bewirkte das Gute und das Glück“, II, 120.

Das abgewendete, aber durchaus denkbare, schlimmere Geschehen hat ebenfalls koranische Vorbilder, von denen es sich in Abgrenzung zur Geschichte Josephs und dem tatsächlichen Verlauf des Überfalls auf Alexandria herleitet.

„Ihre Geschichte ist die beste aller Geschichten, weil sich das Schicksal eines jeden von ihnen (die Brüder Josephs) zum Guten und Glücklichen wandte. Keinem von ihnen wurde am Ende Pein und Strafe zuteil, wie es in den Geschichten der Propheten der Fall war“, II, 119.

Es sind die Propheten Noah, Hūd, Šāliḥ, Lot und Moses gemeint¹⁹. In ihren Geschichten trat das jeweils schlimmere Schicksal ein, das Alexandria erspart geblieben ist. Daran mißt Nuwairī die Bedeutung des Überfalls. Die Franken sind weder in Alexandria geblieben noch haben sie die Stadt zerstört. Diese geringfügigen Auswirkungen rechtfertigen nicht, die Vorstellung eines göttlichen Strafgerichts zu evozieren, wie es Ibn Abī Ḥaḡala in seiner Elegie tut²⁰. Würde es sich wirklich um eines der Strafgerichte handeln, von denen im Koran gesprochen wird, schlosse das den vorausgegangenen Frevel mit ein (d.h. Mißachtung der Gebote des Islams), auf den ein solches Strafgericht folgen könnte. Daß es sich aber gerade darum nicht handelt und diese Deutung

¹⁸ Insofern kann die *balīya* Josephs (aus der vorübergehenden Gefangenschaft in der Grube und der ebenfalls zur Befreiung führenden Haft im Gefängnis des Pharaos bestehend) direkt mit der *balīya* Alexandrias verglichen werden.

¹⁹ In der 11. Sure werden in gleicher Reihenfolge die Propheten und ihre Entsendung zu ihren Völkern erwähnt: Noah 11 : 25; Hūd 11 : 50; Šāliḥ 11 : 61; Lot 11 : 77; Moses 11 : 96.

²⁰ Vgl. C. IV. 3.b). Im 16. Vers führt der Dichter die Katastrophe von Alexandria auf die vorausgegangenen Sünden (*dunūb*) zurück. Nuwairī hält in seiner Kritik dagegen, daß es in Alexandria Fromme, Gottesfürchtige und untadelige Menschen gebe, III, 1 ff. Ibn Abī Ḥaḡala bezeichnet den Überfall auf Alexandria als *fitna* (Vers 7, II, 272). Nuwairī benutzt diesen Begriff nicht, sondern nennt das Ereignis stattdessen *balīya*.



für Nuwairī inakzeptabel ist, zeigt die Erwähnung der Propheten (*al-anbiyāʾ al-mutaqaddimūn*, II, 119), die zu ihren Völkern gesandt worden waren und ihnen die Strafgerichte brachten.

Die Nennung des göttlichen *qadar* und *qadāʾ* meint etwas anderes als eine willenslose Hingabe des Muslims an das von Gott verhängte Fatum. Die Vehemenz, mit der Nuwairī den Strafcharakter (des Ereignisses) zurückweist, steht sicherlich in engem Zusammenhang mit der dem Islam fremden Auffassung einer persönlichen Schuld. Prinzipiell kann sich der Muslim immer der göttlichen Unterstützung gewiß sein. Darin ist das Paradoxon begründet²¹.

Der Gnade Gottes, die sich in der Verhinderung der längerdauernden Besetzung oder der Zerstörung²² der Stadt äußert, gilt Nuwairīs Aufmerksamkeit und rechtfertigt eine Vergleichssetzung mit der Entwicklung der Ereignisse in der Geschichte Josephs (*ilā ḥair wa-saʿāda*). Sie rechtfertigt nicht, sie mit den komplementären Ereignissen, die auf Pein und Strafe (*ʿadāb wa-ʿuqūba*) angelegt sind, zu vergleichen. Die Einbeziehung der koranischen Geschehnisse in seine Darstellung und die daraus entstehende argumentative Verarbeitung zeigen, daß sie der unmittelbaren Intention der Deutung und Einordnung des historischen Ereignisses unterliegen²³.

Das durchgängige Autorenanliegen, der christlich-fränkischen Besetzung der Stadt den Charakter einer Eroberung zu nehmen und dem Eroberer den Anspruch, als solcher zu gelten, abzusprechen, wirkt sich auf Auswahl der Textmaterialien und ihre Gestaltung aus. Ihrer Art nach sind es historische Materialien, die in vergleichender Funktion gebraucht werden. Die normative Setzung der islamischen Eroberung

²¹ „The ḥukm of the muʾmin will in the last resort level and blur the individual trespasses however grave”, GRUNEBaum, „Muslim Concept”, 129. Die islamischen Erklärungen für das Auftreten der Pest gehen in dieselbe Richtung. „... the belief that God sent his mercy and martyrdom in the form of plague”, DOls, *Black Death*, 110.

²² An anderer Stelle wird zwischen dem Schaden (*ḍarar*), der der Stadt zugefügt, und der Zerstörung (*ihṛāb*), die von Gott verhindert wurde, unterschieden, II, 118.

²³ Es überrascht, daß Nuwairī nicht vom *fitna*-Charakter der *waqʿa* spricht. Er bevorzugt stattdessen *balīya*, bei der kein endgültiger, nicht wiedergutzumachender Schaden entsteht. In der orthodoxen Gläubigkeit Nuwairīs hat die Vorstellung, Gott könne vorbehaltlos die Schädigung des Islams / der Muslime wollen, keinen Platz. Die häufigste Bedeutung des Begriffs *fitna* in koranischem Gebrauch besteht in der göttlichen Strafe: „... a test which is in itself a punishment inflicted by God upon the sinful, the unrighteous.” Vgl. „Fitna”, *EI*², 930.

Alexandrias rückt diese Stadteroberung in eine Vorbildstellung, an der gemessen die zyprische als die List eines Diebes erscheinen kann. Der Anspruch auf eine authentische islamische Geschichte, der die Umdeutung des realen historischen Vorgangs erfordert, wird bekräftigt durch eine Geschichte der gescheiterten gegen Alexandria gerichteten Eroberungsversuche. Sie fungiert als Nachweis der Uneinnehmbarkeit Alexandrias (*ḥaṣāna*), die in heilsgeschichtlichem Sinn als islamischer Status der Stadt gedeutet wird.

Als Möglichkeit der Charakterisierung Peters wird auch die Vorbildlichkeit der Eroberergestalten ‘Amr und Ḥālid in den Deutungszusammenhang einbezogen. Das zentrale Argumentationsmittel, das angesichts der Eroberung Alexandrias die Größe des Islams (gegenüber dem Christentum) vergegenwärtigen soll, besteht aus der Darstellung der Gegner der islamischen Eroberer in frühislamischer Zeit, die sich in der Konfrontation mit den Muslimen trotz ihrer Größe als die Schwächeren erwiesen. Im Zusammenhang mit den Berichten über andere Eroberungen entsteht das Bild eines Eroberungsethos, das sich aus der Dauer der Belagerung, der Dauer der Besetzung und den Verhaltensweisen der Eroberer zusammensetzt. Peter erfüllt keine dieser Bedingungen. Die Schmähung seiner Person geht so weit, daß Nuwairī in einer Städterangliste den minderen Rang der zyprischen Städte im Vergleich mit anderen christlichen Städten nachweist. Im weiteren Verlauf dieses Kapitels soll im einzelnen den Umsetzungen dieses Anliegen nachgegangen werden.

Anhang: Die sieben Gründe

„Die Gründe, die den Herrn von Zypern zum Angriff auf Alexandria veranlaßten“, II, 92–112²⁴.

1. *Grund (92–96)*: Im Jahr 755/1354 wird durch ein Dekret Sultan aṣ-Ṣāliḥ Ṣāliḥ den Christen die Beschäftigung in öffentlichen Ämtern untersagt; es sei denn, sie träten zum Islam über. Desgleichen werden ihnen Kleidervorschriften gemacht; in einem späteren Erlaß wurden den Juden die gleichen Auflagen gemacht²⁵.

²⁴ Dieser Textteil wurde von ATIYA in einer knapp gehaltenen Paraphrase zusammengefaßt, *Study*, 29–30. Vgl. auch die Übersetzung von COMBE, „Les Présages... et les Causes“, 58–67. KAHLE geht ebenfalls kurz auf die Gründe ein, „Katastrophe“, 143–144. Vgl. auch die Auswertung einiger der in den sieben Gründen genannten Ereignisse in der Beschreibung der italienischen und zyprischen Beziehungen zu Ägypten, KREBS, *Innen- und Außenpolitik*, 269–334 und passim.

²⁵ Hierzu das Rechtsgutachten des ‘Abd ar-Raḥīm al-Asnawī; PERLMANN, „Notes on

„Die Muslime (*ʿawāmm al-muslimīn*) zwangen die Juden und Christen, zum Islam überzutreten und führten darüber Buch (w. über ihren Islam = *bi-islāmihim*).

... Die Franken glaubten, nur durch ihre Abreise dem Islam entgehen zu können, als sie sahen, was mit den christlichen *Ḍimmīs* geschah²⁶. Die Franken brachten dann ihre Waren und ihren persönlichen Besitz (*aṭāt*) eiligst auf die Schiffe und reisten ab.

Sie berichteten den Christen (*naṣārā ar-rūmānīya*) darüber, was den Christen auf muslimischem Territorium widerfuhr.

Das war ein Grund – Gott weiß es am besten – für die Erbitterung Peters I. und seine Reise (*tawāf*) durch Europa (*bi-arḍ ar-rūmānīya*), wo er die Diebe (*luṣūṣ*) unter den Leuten des Taufwassers versammelte, um mit ihnen nach Alexandria aufzubrechen²⁷, II, 96.

2. Grund (96–97): Nuwairī gibt weiterhin an (*kamā qīla wa-llāh a^clam*), Peter I. habe nach der Übernahme der Herrschaft (1359) bei Sultan Ḥasan um eine Reiseerlaubnis nach Tyrus gebeten (*bit-tawaḡḡuh ilā balad Ṣūr*, 97), um dort, einem Brauch des Hauses Lusignan folgend, zur Bestätigung seiner Herrschaft auf einer Säule oder auf einem dafür bestimmten Platz zu sitzen (*ʿalā dālīka l-ʿamūd au makān muhtaṣṣ*, 97)²⁸. Die Weigerung des Sultans, ihn nach Tyrus reisen zu lassen, soll ein Grund für den Angriff auf Alexandria gewesen sein.

3. Grund (97–103): Im Šauwāl 755 (Oktober–November 1354) segelte ein fränkisches Piratenschiff (*ḡurāb²⁹ fihi karāsila ay luṣūṣ baḥr min al-ḡirānḡ*, 97) in den Hafen von Alexandria, um ihn zu erkunden und gegebenenfalls dort zu plündern. Schließlich kaperten die Piraten gera-

Anti-Christian Propaganda“; das wahrscheinlich zwischen 755–60 verfaßte Traktat *al-Kalīma al-muḥimma fī mubāṣarat ahl ad-ḏimma* bezieht sich auf die unter den Sultanen aṣ-Šāliḥ Šāliḥ und an-Nāṣir Ḥasan stattgefundene Aktion gegen Christen. Aus der Darstellung Nuwairīs geht hervor, daß sich diese Maßnahmen in gleicher Weise gegen die Juden richteten; II, 95; PERLMANN, „Notes“, 843–45. Mit *Ḍimmī*-Verfolgungen drohte auch Ibn Taimīya dem zyprischen Herrscher, dem er nahebrachte, sein Verhalten könne auf Maßnahmen der Muslime gegen die christlichen Schutzbürger Einfluß haben, RAFF, *ar-Risāla*, 76.

²⁶ Schauplatz dieser Ereignisse war in Alt-, Neukairo (*Miṣr wal-Qāhira*) und Alexandria, II, 96.

²⁷ 1362 begann Peter I. seine „große diplomatisch-politische Aktion, eine dreijährige Europareise“ (MAIER, *Cypern*, 91), um Unterstützung für seinen auch von Papst Urban V. befürworteten „Türken-Kreuzzug“ (*op. cit.*, 96) zu finden.

²⁸ In Tyrus wurden die zyprischen Herrscher zu Königen von Jerusalem gekrönt (vgl. HILL, *History*, II, 285). Hinweise auf den genannten Brauch ließen sich nicht finden.

²⁹ *Ḡurāb*, pl. *ḡirbān*: Schiffstyp; vgl. KINDERMANN, „Schiff“ im Arabischen, s.v.



de aus Syrien eintreffende Handelsschiffe, plünderten sie, warfen ihre Besatzungen im Hafen von Abū Qīr über Bord und segelten davon (100). Peter I. soll davon erfahren haben, daß die Seeräuber trotz ihres anfänglichen Versuchs, im Hafen ein Schiff anzugreifen, der zwar mißlang, von den Muslimen die Erlaubnis erhielten, Trinkwasser an Bord zu nehmen und schließlich die genannten Handelsschiffe plündern konnten, ohne von den Muslimen daran gehindert zu werden (*wa-lam yaḥruḡ lahū aḥad ḥārahāwū wa-lā qātalāhū*, 101). Daraus habe Peter I. auf den Zustand Alexandrias geschlossen, den er als günstige Voraussetzung bei seinem Vorhaben, Alexandria zu erobern, ansah (*tumma inna ṣāhib Qubrus atāhu ḥabar al-ḡurāb... ṭami^ca fīhā*, 101)³⁰.

4. Grund (103–106): Ein anderer fränkischer Piratenüberfall auf die Rašīd gegenüberliegende Insel (*al-ḡazīra al-muqābila li-Rašīd*)³¹, bei dem es den Franken gelingt, 25 Muslime und Musliminnen gefangenzunehmen (103), deutet Nuwairī ebenfalls als Ansporn für Peter I., Alexandria anzugreifen (*tumma inna l-qubrusī lammā balaḡahū ḥabar al-ḡurāb... fa-ṭami^ca fī l-Iskandarīya*, 106)³².

5. Grund (106–107): Im gleichen kausalen Zusammenhang steht ein Ereignis des Jahres 764/1363, das Nuwairī als Ansporn für Peter I. ausgibt, einen Angriff auf Alexandria zu unternehmen. Am 27. Ša^cbān/11. Juni dieses Jahres gelangen drei Schiffe (*ḡurāb*) in den Hafen von Abū Qīr und machen in den Villen der Gärten (*quṣūr al-basātīn*) 66 Gefangene. Sie bringen die gefangenen Muslime nach Sidon und lassen sie dort gegen Lösegeld frei. Nur ein einziges Schiff hätte genügt, so Nuwairī, um die Franken zu ergreifen und um Peter I. keine Veranlassung zu geben, auf die Schwäche der Muslime bei einem Angriff auf Alexandria zu spekulieren (*fa-lau lanā lil-muslimīn... ḡurāb wāḥid... aḥadāhum sur^catan*; wenn die Muslime nur ein Schiff gehabt hätten, hätten sie die Franken schnell ergriffen; *fa-lammā balaḡa l-qubrusī fi^c luhum... ṭami^ca fī l-Iskandarīya*; als der Zypriker davon erfuhr, ... trachtete er nach Alexandria, 107).

6. Grund (107–109): Ein nächtlicher fränkischer Angriff auf Abū

³⁰ Zwischen diesem Ereignis und dem zyprischen Angriff auf Alexandria liegen zwölf Jahre. Peters I. Herrschaft begann 1359. Es ist eher unwahrscheinlich, daß die erwähnte fränkische Piraterie des Jahres 1354 Peter I. in seiner Entscheidung beeinflußt haben sollte.

³¹ Diese Insel liegt gegenüber dem östlichen Ufer des dortigen Nilarmes. Vgl. „Rosette“, *EI¹*, s.v.

³² Nuwairī macht bei diesem Bericht keinerlei Angaben über den Zeitpunkt des Vorfalls.

Qīr mißlingt, weil das verabredete Leuchtfeuer, das den Franken die Richtung hätte zeigen können, nicht entzündet worden war (107). Von dort gelangten sie nach Rašīd, wo die Besatzung dreier Schiffe an Land geht. Die Muslime traten ihnen jedoch sofort entgegen und zwangen sie zum Rückzug. Dabei ertrank eine große Anzahl von Franken; nach einigen Tagen werden 80 Leichen an Land gespült³³.

7. *Grund* (109–112): Als siebten Grund nennt Nuwairī die Übergriffe der muslimischen Bevölkerung (*ʿawāmm al-muslimīn*) in Alexandria auf die in der Stadt lebenden Venezianer, bei denen viele von ihnen getötet wurden. Wegen dieser Vorfälle wurde Peter I. von den Venezianern bei seinem Angriffsplan auf Alexandria unterstützt³⁴.

2. Untatenkatalog

Der *qadar*-Begriff impliziert die göttliche Zustimmung zu Geschehnissen, deren Nutzen für den Menschen nicht unmittelbar einsichtig ist. Nuwairīs Diskussion über Untaten (II, 29 f.) ist als Reflex der Frage, ob der Mensch bei der Ausführung des göttlichen Willens als instrumentale Ursache fungiere, zu werten.

Auf dem Hintergrund der koranischen Versicherung, daß Gott die Gläubigen vor schrecklichen Geschehnissen bewahren will,

„Und Gott will nicht, daß den Menschen (w. den Dienern Gottes) (irgendwie) Unrecht geschieht.“ (40: 31)

erhält die Problematik Nuwairīs schärfere Umrise. Daß der göttliche Wille auch das Böse umgreift oder Geschehnisse, deren Sinn dem Gläubigen nicht verständlich ist, zeigt die Aufstellung des Untatenkatalogs. Der Gläubige kann das Böse nicht ablehnen, sondern muß es als Äußerung des göttlichen Willens akzeptieren; andernfalls macht er sich der Widersetzlichkeit gegen den göttlichen Willen schuldig.

Es hätte in der Macht Gottes gestanden, die von Nuwairī genannten

³³ Auch hier fehlt eine Angabe des Zeitpunkts; ebenso wird nicht erwähnt, daß Peter I. davon erfahren habe, noch welchen Einfluß dies auf seine Pläne gehabt haben sollte. АТТΥΑ stellt einen Zusammenhang zwischen dem Vorfall in Rašīd und den militärischen Absichten Peters I. her, der durch die Angaben im Text nicht gerechtfertigt ist: „This defeat had to be avenged, and the conquest of Alexandria was their chance“, *Study*, 30.

³⁴ Die Ankündigung des *sabab qatl muslimīn lahum fī maudīʿihī l-mustaḥaqq laḥū* (110) wird nicht eingelöst.

Ereignisse zu unterbinden³⁵. Eine Liste der großen Verbrechen der islamischen Geschichte gehört als Aspekt der Reflexion über den zyprischen Überfall auf Alexandria zum Darstellungskonzept und ist als solcher Interpretament des Ereignisses. Nuwairī wählt Ereignisse der islamischen Geschichte aus, um Vergleichs- und Einordnungsmöglichkeiten für die *waqʿa* zu finden.

Der Vollzug des göttlichen Ratschlusses, dem Alexandria ausgesetzt wurde, galt in gleicher Weise den Städten ʿAin Zarba und Aleppo.

„Qurtubī³⁶ berichtet in *al-Masālik wal-mamālik*: Im Jahr 351 überwältigten die Byzantiner die Stadt ʿAin Zarba mit 160 000 Soldaten. Ihr König ließ viele Menschen töten und 40 000 Dattelpalmen abschlagen. Die Stadtmauer wurde niedergerissen, die Moschee zerstört und der Minbar zerbrochen. Dann wandte er sich überraschend nach Aleppo mit 200 000 Soldaten. Saif ad-daula b. Ḥamdān wurde besiegt. Als er in sein Haus eindrang, fand er darin 190 Geldmengen (*badra*)³⁷ zu jeweils 10 000 Dirham. Er ließ die Häuser niederbrennen. Viele Christen, die bei den Muslimen als Gefangene waren, nahm er mit. Er nahm einige 10 000 muslimische Knaben, Mädchen und Frauen gefangen, so viele er konnte. Dann nahm er sich die Ölzisternen vor und ließ Wasser in sie laufen, bis das Öl herausfloß. Daraus entstand den Muslimen großer Schaden (*adā kabīr*)“, II, 9 f.

In einer anderen Version heißt es:

„Es wird überliefert: Als Domestikos³⁸, der König von Byzanz, mit 200 000 Soldaten gegen Aleppo zog, stellte sich Saif ad-daula mit seinen Gefolgsleuten gegen ihn. Da er gegen die Übermacht nichts ausrichten konnte, wurden viele seiner Soldaten getötet. Der ungeduldige Saif ad-daula wandte sich mit einer Gruppe von Leuten zur Flucht.

³⁵ Ein Ḥadīṭ sagt: „Si Dieu avait voulu qu’il n’y eut pas des rebelles (an lā yuʿṣā), Il n’aurait pas créé Iblīs“, GIMARET, „Dieu veut-Il les actes mauvais?“, 60.

³⁶ Wahrscheinlich handelt es sich um Abū ʿUbaid ʿAlī b. M. b. Aiyūb al-Bakrī, der in Cordoba seine Ausbildung erhielt und dort auch starb (432/1040–487/1094). Er ist Verfasser eines Werkes mit dem Titel *al-Masālik wal-mamālik*. Vgl. GAL SI, 476.

³⁷ *Badra*: „a sum of ten thousand dirhems or a purse containing a thousand or ten thousand dirhems“, LANE, *Arabic-English Lexicon*, s.v.

³⁸ In der byzantinischen Heeresorganisation konnte der Domestikos neben anderen Aufgaben mitunter auch die Leitung des Heeres übernehmen. Domestikos wird hier irrtümlich als König von Rūm bezeichnet, OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates*, 208. Über die Kriege Saif ad-daulas gegen die Byzantiner vgl. „Saif al-Dawla“, EI¹, s.v.



Domestikos drang danach in den außerhalb der Stadt gelegenen Palast Saif ad-daulas ein. Er nahm daraus große Schätze mit, Gegenstände aus dem Haus und Kriegsgerät. Dann belagerte der König die Stadt. Ihre Einwohner kämpften heftig und töteten viele Byzantiner. Schließlich schlugen die Byzantiner ein Loch in die Stadtmauer. Ehe sie aber hindurchgelangten, griffen die Muslime sie dort an und vertrieben sie. Als es Nacht wurde, zogen sie sich in ihre Häuser zurück, die sie am folgenden Morgen wieder verließen, um die Stadtmauer zu bewachen. Plötzlich wurde bekannt, daß die Schutzkräfte die Häuser verwüsteten und sie plündern wollten. Da kehrten die Leute zurück, um ihre Häuser zu schützen. Deshalb gelang es den Byzantinern, die Stadtmauer zu erringen. Sie stiegen hoch, drangen in die Stadt ein und töteten, wen sie auf ihrem Weg trafen. Viele Muslime wurden getötet. Geld und Kinder wurden geraubt und die christlichen Gefangenen der Muslime befreit. Sie nahmen mehr als 10 000 Knaben, Mädchen und Frauen gefangen. Sie zerstörten die Moscheen und setzten sie in Brand. Schließlich ließen sie Wasser in die Ölzisternen laufen, bis das Öl herausfloß und in die Straßen und Kanäle lief. So handelt der verfluchte Feind an den Muslimen", II, 10 f.

Was das Ausmaß der *Schrecklichkeit* angeht, steht das Geschehen in Alexandria auf einer Stufe mit diesen Ereignissen. Die mongolische Eroberung Bagdāds wird als weit schlimmeres Ereignis wahrgenommen, das, in Nuwairīs Sinnzusammenhang, als Trostmöglichkeit³⁹ fungieren kann.

„Ich werde jetzt berichten, was ich über die *waqʿat Bagdād* in Erfahrung gebracht habe, um an ihr einen Trost zu haben für das Verderben (*fasād*), das Alexandria widerfahren ist. Die mongolischen Heere fielen im Jahre 651 (?) über die Stadt her", II, 222 f.

Nuwairī greift auf Berichte über (andere) *Freveltaten* zurück, um zu veranschaulichen, daß auch von Muslimen an Muslimen große Untaten verübt worden sind (und verübt werden können), wogegen die Zerstörung Alexandrias als Freveltat kleineren Ausmaßes erscheint.

Im Vergleich zur byzantinischen Verwüstung Aleppos wird die Tat al-ʿAlawīs⁴⁰ als schlimmeres Vergehen eingestuft; angesichts solcher Taten wird das Vergehen der byzantinischen Christen relativiert. Es ist offensichtlich, daß Nuwairī auf eine Klassifizierung der Schwere der

³⁹ Nuwairī verwendet hierfür den Begriff *tasallī*.

⁴⁰ Der ʿAlīde Ismāʿīl b. Yūsuf verwüstete 251/865–66 die Städte Mekka, Medina und Ǧidḍa, „Mekka“, *ET*¹, s. v.

Verbrechen zielt; dies indiziert die Formel: *wa-a^czam min dālika adan...*

„Einen größeren Schaden verursachte Ismā‘īl b. Yūsuf al-‘Alawī im Jahre 251. Er fiel über die Pilger her, als sie in ‘Arafa angelangt waren. Er tötete viele Muslime und machte ihre Pilgerfahrt ungültig (*abtala l-ḥaġġ ‘alaihim*). Man behauptete, nachts die *talbiya* der Toten gehört zu haben. Er war ein großer Verderbenbringer (*wa-kāna ša’nuhū fī l-fasād ‘azīm*)“, II, 11f.

Die schlimmste Freveltat, die von Muslimen an Glaubensbrüdern begangen wurde, ist in Nuwairīs Diskussion Abū Ṭāhir al-Qarmaṭīs Überfall auf Mekka und der Raub des schwarzen Steins der Ka‘ba:

Größeres und schlimmeres Verderben aber brachte der Herr von al-Bahrain, der Ketzler Abū Ṭāhir al-Qarmaṭī⁴¹, über die Muslime.

Am 8. Dū l-Ḥiġġa 319 fiel er über die Pilgerfahrer her. Er tötete sie in der Masġid al-Ḥarām, in den Straßen Mekkas und in der Ka‘ba. Er tötete den Amīr von Mekka. Die Toten ließ er in den Brunnen Zamzam werfen, bis er voll war. Er stieg auf das Tor der Ka‘ba, wandte sich zu den Leuten und sprach: Ich bin Gott (*anā la-llāh wa-la-llāh anā*); er erschafft die Menschen und ich vernichte sie. Er mordete in den Straßen, in den Gassen und auf jedem Pfad ungefähr 30 000 Menschen aus Ḥurasān, dem Maghreb und anderswo. Er nahm ebenso viele Frauen und Kinder gefangen. Er blieb sechs Tage in Mekka. In jenem Jahr führte niemand in ‘Arafa den *wuqūf* durch oder verrichtete die Zeremonien. Obwohl er selbst Muslim war, tat er das mit den Muslimen am Haus Gottes in Mekka (*bait allāh al-ḥarām*). Man kann daher nicht die Ungläubigen tadeln für das, was sie an nicht-heiligen Orten mit den Muslimen getan haben“, II, 12⁴².

Trotz der Betroffenheit, die in großen Teilen des Textes zu spüren ist, führt der reflektierende Umgang mit seinem Gegenstand den Autor zu diesem bemerkenswerten Eingeständnis.

Nach Exkursen über den schwarzen Stein der Ka‘ba (II, 12–27) nimmt Nuwairī die Auseinandersetzung mit Ausmaß und Bedeutung der Untaten wieder auf:

⁴¹ Abū Ṭāhir Sulaimān eroberte Mekka und ließ den schwarzen Stein entfernen (Dū l-Ḥiġġa 317/930). Vgl. „Qarmaṭī“ *EI*², s.v.

⁴² Vergleichbar ist damit vielleicht, jedoch eher als literarische Konvention, die Liste derjenigen in der islamischen Geschichte, die angeblich mehr als eine Million Menschen getötet haben, ṬA‘ĀLIBĪ, *Lata‘if al-ma‘ārif*, 110. Vgl. EISENSTEN, „Die Erhebung des Mubārqa‘“, 454.

„Wenn ich sagen würde: Die Qarmaten konnten sich des *bait al-ḥarām* bemächtigen und sogar den schwarzen Stein rauben, der verschont blieb von den Leuten des Elefanten (*aṣḥāb al-fīl*) durch Scharen von Vögeln (*biṭ-ṭair al-abābīl*)⁴³.

Man würde sagen: Gott hat die Qarmaten nicht daran gehindert, weil die Aufforderung zum Glauben (*daʿwa*) abgeschlossen ist, das Wort die Menschen erreicht hat (*wal-kalima qad balaġat*) und die Beweisargumente deutlich sind. Die Reihe der Propheten ist zu Ende gebracht und ihre Ankunft abgeschlossen. Es kommen jetzt die Vorzeichen des Weltendes. Dies ist eines seiner Vorzeichen.

Der Prophet hatte ihnen die Entehrung und Zerstörung der Kaʿba und die Entführung des schwarzen Steines angekündigt und die Wegelagerei im ganzen Land. Das war eines seiner Merkmale, Zeichen und Wunder, weil er es ankündigte, da es bevorstand.

Gott – er ist erhaben – sagte: „Die Stunde (des Gerichts) ist (schon) nahegerückt und der Mond hat sich gespalten (54: 1). So zeigte sich ein Zeichen nach dem anderen“, II, 14 f.

Als Vorzeichen gedeutet, die Gott in der Nach-Offenbarungszeit schickt, müssen diese Geschehnisse als Verlautbarungen des Willens und der Macht Gottes akzeptiert werden, auch wenn es sich um Vorgänge handelt, die dem Wohl der Gläubigen abträglich sind. Die Frage, die dieser Diskussion zugrundeliegt (und Nuwairī bekümmert), warum Gott die Freveltaten nicht verhindere, findet somit teilweise eine Antwort.

Da sich das Wirken Gottes nicht in der Verhinderung der Untaten äußert, sieht Nuwairī sein Eingreifen in der Bestrafung der Frevler. Das Maß der Bestrafung scheint dabei der Schwere der Tat zu entsprechen. So löst sich teilweise das Dilemma. So auch bei Peter, dessen Versagen als Eroberer und Herrscher sich in der geschichtlichen Wirklichkeit selbst straft. Sein Tod durch siebzehn Dolchstiche, der ihm zudem von seinem Bruder⁴⁴ zugefügt wird, ist die gerechte Strafe seiner negativen

⁴³ Sure 105 (Der Elefant), IBN HIŠĀM, *as-Sīra an-nabawīya*, I, 54 f.

⁴⁴ Die Qualität des Brudermords verweist in stärkerem Maße auf die Verworfenheit Peters I., der es dazu kommen ließ, daß sich sein Bruder gegen ihn wandte. Eine vergleichbar aussagetragende Funktion hat die biographische Zutat über San Juan vor dem Bericht des schmachvollen Mißlingens seines Angriffs auf Alexandria im Jahr 770/1368. Indem Nuwairī ausführlich das Faktum seiner unehelichen Geburt in der Kurzbiographie erwähnt, wird auf die Rechtmäßigkeit seines Scheiterns und die geringe Gefahr, die von einem Angreifer mit solchen Voraussetzungen ausgeht, verwiesen, VI, 384–394. Auf Peters I. Ermordung wird bereits in der 'Einleitung' hingewiesen, I, 8.

Herrschaft und seines Überfalls auf Alexandria. Die in der Quantität der Qualen angedeutete Art des Sterbens demonstriert einen seiner Schändlichkeit angemessenen Tod. Als Eroberer versagt Peter, weil er sich nicht an das Eroberungsethos gehalten hat. Dieses ethische Versagen verdient – als Ausdruck einer schlechten Herrschaft – den grausamen Tod⁴⁵.

„Wir kehren zurück zu dem, was als Strafe dem Qarmaten für das, was er an den Pilgern in Mekka verübte, widerfahren ist. Gott bewirkte, daß sein Körper vollständig von einer Plage (*balāʾ*) befallen wurde. Er ließ seine Folter lange dauern und machte ihn dadurch zu einem warnenden Beispiel (*ʿibra*).

In gleicher Weise verfuhr Gott mit dem Herrn von Zypern, er möge verflucht sein, indem er ihn als Strafe für seine Untaten an den Alexandrinern mit den schlimmsten Plagen und schmerzlichsten Krankheiten heim-suchte, wodurch er zu einem (mahnenden) Beispiel (*matāl*) für die Menschen wurde.

Vier Jahre nach seinem Überfall auf Alexandria gelangte die Nachricht dorthin, daß sein Bruder, der Prinz – Gott möge ihn vernichten – mit einer Gruppe bei ihm eindrang und sie ihm mit ihren Dolchen siebzehn Stiche und Hiebe zufügten. Daran starb er sofort und fiel dem Zorn und Fluch Gottes anheim. Sie taten dies wegen seiner Schandtaten an den Menschen und dem Verderben, das er über die Erde gebracht hatte, womit Gott nicht einverstanden ist“, II, 27 f.⁴⁶.

3. Historische Ereignisse im Spiegel des Racheanliegens

Die muslimische Überlegenheit nach dem Überfall auf Alexandria, die in Nuwairīs Darstellung als Ausdruck des Racheanliegens zu einem erkennbaren Strukturelement wird, ist von einer Serie von Ereignissen dokumentiert. Trotz der Einbindung dieser Ereignisse in eine chronikalische Darstellung⁴⁷ sind sie mit einem formulierten Racheanliegen verbunden. Die Ereignisse werden nicht als Einzelvorgänge berichtet, sondern immer wieder wird der von der Racheidee geprägte Bezug zur

⁴⁵ Die ethischen Normen bilden sozusagen einen transzendenten Bezugsrahmen, in dem das Erzählte der Intention nach über die historische Information hinausgeht.

⁴⁶ Über seine Ermordung wird in einem anderen Zusammenhang ausführlich berichtet, III, 75 ff.

⁴⁷ Die Geschichte der drei Wālis: die Wilāya Saif ad-dīn Asanbuḡā b. al-Būbakrīs, V, 193–197, Ṭaidamur al-Bālisīs, V, 366–380 und Ṣalāḥ ad-dīn b. ʿArrāms, VI, 373–412.

waq^ca ausgesprochen.

Die Geschichte der Stadt in den Jahren nach der *waq^ca* wird bei Nuwairī zu einem Bericht der Amtsperioden der aufeinanderfolgenden Wālīs Alexandrias. Lokalgeschichte bzw. in diesem Fall *Stadtgeschichte* präsentiert sich hier formal als die Geschichte der Wālīs eines bestimmten Zeitraums, nämlich von der *waq^ca* bis zur Normalisierung des Zustands 772/1370–71. Tatsächlich aber wird in diesem vorgegebenen zeitlich-personalen Rahmen nur der Teilausschnitt muslimisch-fränkischer Konfrontation berichtet, d.h. die *Stadtgeschichte* beschränkt sich auf den Bereich der Auseinandersetzung mit den Franken. Daraus läßt sich ableiten, daß durch die thematische Vorgabe (Vgl. in diesem Zusammenhang den ausführlichen Titel des KI: *Kitāb al-Ilmām bil-i^clām fi-mā ġarat bihī l-aḥkām wal-umūr al-maqḍīya fi waq^cat al-Iskandariya wa-^caudiḥā ilā ḥālatihā al-marḍīya I, alif.*) eine Ausweitung der Berichterstattung im Sinne einer umfassenden Stadtgeschichte weder möglich noch angestrebt war. Nuwairī interessieren nur die christlich-muslimischen Auseinandersetzungen, sei es in Alexandria oder anderswo⁴⁸.

In allen berichteten Ereignissen wird die Geistesgegenwart der muslimischen Verantwortlichen (*mulūk al-umarāʾ*) gezeigt, die sie angesichts einer möglichen fränkischen Bedrohung auszeichnet⁴⁹.

Seine Berichte beziehen sich auf die fränkischen Aktionen gegen Alexandria und die permanente Wachsamkeit der Muslime in der Abwehr dieser Vorstöße. Vom Beginn der Wilāya Asanbuġās (Rabīʿ II 769/November-Dezember 1367), ca. zweieinviertel Jahre nach der *waq^ca*, bis zum Zeitpunkt der allmählich eintretenden Normalisierung der fränkisch-ägyptischen Beziehungen (im Laufe des Jahres 772/1370–71, *Dū l-Ḥiġġa* 772/beg. 16. Juni 1371) werden die Vielzahl der fränkischen Unlauterkeiten und Übergriffe im Hafen von Alexandria berichtet⁵⁰.

⁴⁸ Vgl. den Vorfall in *Ṭarābulus*, V, 377–380.

⁴⁹ Nach der *waq^ca* gab es drei christliche Bedrohungen. Stets spricht Nuwairī von einer List, die die Muslime jedoch rechtzeitig entdecken konnten, III, 78–82; III, 86–88; VI, 396 ff.

⁵⁰ Zielpunkt dieser Darstellung bildet die Beendigung der jahrelangen Kleinkämpfe in der Zeit nach der *waq^ca* 767/1365. Die Beendigung des permanenten Ausnahmezustands zwischen Muslimen und Christen wirkt sich für Alexandria in der Wiederaufnahme der früheren Handelsbeziehungen zu den Franken aus: „Danach kamen die fränkischen Schiffe ganz allmählich wieder nach Alexandria mit ihren Waren, so daß der Wohlstand in der Stadt wieder zunahm (*al-ḥair*). Die Muslime verkauften ihre Waren an die Franken und kauften in gleichem Maße Waren von den Franken.“



„Die Wilāya des Saif ad-dīn Asanbuġā b. al-Būbakrī: Er ist der erste der *mulūk al-umarāʾ*; dadurch wird Alexandria zu einer Damaskus und Aleppo vergleichbaren Wilāya, V, 193.

Plötzlich kam ein Schiff aus dem Frankenland (*bilād al-ifrañġ*) in den Hafen von Alexandria. Aber niemand ging an Land, um die Anmeldung zu machen, wie es eigentlich üblich ist...“, V, 195 (Daran schließen sich Berichte weiterer Ereignisse an.).

Die im Dū l-Qa^cda 769/beg. 18. Juni 1368 beginnende Wilāya Ṭaidamur al-Bālisīs wird expressis verbis als Chronik der zwischen Franken und Muslimen stattgefundenen Ereignisse angekündigt:

„Die Wilāya des Malik al-umarāʾ Ṭaidamur al-Bālisī in Alexandria: Was sich in dieser Zeit seiner Wilāya zwischen den Muslimen und den ungläubigen Franken zugetragen hat“, V, 366.

Nuwairī greift als Einteilungsprinzip für den Bericht der Ereignisse, die sich nach der *waqʿa* in Alexandria zugetragen haben, auf diesen formalen Rahmen zurück. Die fast ausschließliche Beschränkung auf diese Berichte verdeutlicht einmal mehr, daß die Beschreibung der *waqʿa* einschließlich des Berichts der Ereignisse bis zur Wiederherstellung normalisierter (oder vielleicht sogar) dem Status quo ante vergleichbarer politisch-wirtschaftlicher Beziehungen mit den Franken eine inhaltliche Zielsetzung Nuwairīs war, neben der die Berichterstattung anderer Ereignisse ihre Relevanz verliert. Nach dem verhängnisvollen Versagen der muslimischen Amīre, das zur Katastrophe von Alexandria führte, muß es Nuwairī mit Genugtuung erfüllt haben, über einen Zeitraum von nahezu sechs Jahren die militärische Stärke und Unbezwingbarkeit seiner Stadt unter Beweis stellen zu können⁵¹.

Neben diese spezifische Textstruktur tritt Nuwairīs Umgang mit anderen Materialien, die sein Racheanliegen illustrieren.

Die Leute beruhigten sich und was geschehen war, das war geschehen“, VI, 412. Dieser Zustand setzte nach der Rückkehr der ägyptischen Gesandtschaft nach Zypern 772/1370–71 ein. Dieses Ereignis fällt in die Zeit der Wilāya Ibn ʿArrāms, dem Nuwairī das Verdienst zuspricht, der Stadt wieder Frieden und Prosperität beschert zu haben: „In seiner Wilāya wurde die Stadt Alexandria wieder wie eine grüne Wiese und ein blühender Garten, denn in diese Zeit fällt der Frieden zwischen Muslimen und Franken“, VI, 377.

⁵¹ In aller Ausführlichkeit beschreibt Nuwairī die Verteidigungsmaßnahmen Ende 768/Juni-Juli 1367, die auf das Gerücht eines erneuten Angriffs Peters I. auf Alexandria hin unternommen wurden, III, 78–82.

Als vorbildliche Darstellung der Verwirklichung eines Rachevorhabens wird der historisch-enzyklopädische Einschub über die Vergeltungsmaßnahmen al-Manšūr an den Umayyaden erklärbar. Nuwairī eigenes Anliegen, der Notwendigkeit von Vergeltungsmaßnahmen für die Niederlage Alexandrias Nachdruck zu verleihen, läßt ihn auf kanonisierte Beispiele zurückgreifen. In der Konsequenz dieses Darstellungsverfahrens ergibt sich zwangsläufig, daß die Ebene des aktuellen Geschehens von literarischem Material durchsetzt ist, das Nuwairī aber dennoch mit seinem persönlichen Racheanliegen verbindet. Durch diese spezifische Verwendung werden das historische und das fiktive Material – ebenso wie zeitgenössische Vorgänge – als Veranschaulichung der Racheabsicht verstehbar. Die Überschneidungen beider Bereiche beweisen, daß eine Strukturierung des Textes nach autor- und ereignisspezifischen Intentionen möglich ist.

Eine vorbildliche, fast idealtypische Rachenahme, die Nuwairī als nachahmenswertes Vorgehen den Königen von Ägypten (*mulūk Miṣr*, V, 317) empfiehlt, geht auf die frühe ʿAbbāsidenzeit zurück. Das Vorgehen des zweiten Kalifen dieser Dynastie gegen die letzten Angehörigen der Umayyadenfamilie beschäftigt Nuwairī in aller Ausführlichkeit hinsichtlich der einzelnen Racheakte und der Charakterisierung al-Manšūr als unermüdlichen Rächer. Die Ausführlichkeit dieser Darstellungen korrespondiert mit der zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Textstelle noch unterbliebenen Revancheaktion gegen Zypern:

„Wir werden jetzt erwähnen, was über die Rachenahme der Könige an (ihren) Feinden gesagt wurde, wenn sie ihrer habhaft werden (*falnaḍkur al-ān mā qīla fī t-taṣaffī min aʿdāʾ al-mulūk ḥīna qadarū ʿalaihim*)“, V, 298.

Al-Manšūr lud die letzten Angehörigen der Banū Umaiya zu einem Fest ein. Im Verlaufe des Festes erkennen sie, daß er ihren Untergang vorbereitet hat.

Die Banū Umaiya hatten Ḥamza, den Prophetenonkel, in der Schlacht von Uḥud getötet. Hind bint ʿAtaba b. Rabīʿa wollte die Leber Ḥamzas kauen, konnte sie aber nicht hinunterschlucken. Ḥamza hatte ihren Vater ʿAtaba in der Schlacht von Badr getötet.

Al-Manšūr klagt die Umayyaden des Mordes an Ḥamza an, der Ermordung al-Ḥusains (b. ʿAlī b. Abī Ṭālib) und der Ermordung Zaid's (b. ʿAlī b. al-Ḥusain)⁵². Zaid wurde von den Banū Umaiya im Kalifat Hišām b. ʿAbd

⁵² Zaid ist der Sohn des 4. Imāms der 12 er-Šīʿa „ʿAlī b. al-Ḥusain Zain al-ʿĀbidīn“ (vgl. *EI*², s.v.) und der Namengeber der „Zaidīya“ (vgl. *EI*¹, s.v.). Er versuchte, den Umayyaden das Kalifat zu entreißen. Bei diesen Kämpfen wurde er ca. 122/740 in Kufa getötet. Vgl. „Zaid“, *EI*¹ s.v., und MAQRĪZĪS *Kitāb at-Taḥāṣum*, 112.

al-Maliks umgebracht.

ʿAbd al-Malik b. Marwān nahm für al-Ḥusain an vielen Gruppen (*aqwām*) Rache⁵³.

Außerdem klagt al-Manṣūr sie der Ermordung Yaḥyā b. Zaid an⁵⁴. (Zusammenfassung V, 298–313).

„Die Geschichte eines jeden, der ermordet wurde, ist merkwürdig. Das Buch würde zu lang werden, wollte man die Geschichte jeder Ermordung erwähnen.

Die Marwāniden gehören zu den Nachkommen der Banū Umaiya, die mehr als 80 Jahre das Kalifat innehatten. Banū ʿAbd al-Muṭṭalib und Banū l-ʿAbbās wurde von ihnen das Kalifat entrissen. Als ihre Herrschaft zu Ende ging und die Banū l-ʿAbbās das Kalifat übernommen hatten, wollte Abū Gaʿfar al-Manṣūr Rache nehmen für die Banū l-ʿAbbās und die Banū ʿAbd al-Muṭṭalib an den Banū Umaiya für ihre Vergehen an ihnen in den Tagen ihrer Herrschaft“, V, 314 f.

Die Beispiele aus der islamischen Geschichte sind Voraussetzung für Nuwairīs folgende Reflexion. Sie verweisen auf seinen Wunsch, die noch unterbliebene ägyptische Rachenahme zu verwirklichen. Aus al-Manṣūrs Vorbild leitet Nuwairī den Aufruf an die Könige Ägyptens (*mulūk Miṣr*) ab:

„Als al-Manṣūr nach Ruṣāfa kam, ließ er Hišām b. ʿAbd al-Malik b. Marwān exhumieren. Er befahl, die Leiche mit 120 Peitschenhieben zu schlagen, bis sich die Haut von den Knochen löste. Er sagte: Er hat meinen Vater mit 60 Peitschenhieben schlagen lassen, ich habe es für ihn verdoppelt.

Wenn al-Manṣūr das mit den Banū Umaiya b. ʿAbd Šams b. ʿAbd Manāf getan hat – diese Taten als Vergeltung für das, was die Banū Umaiya mit den Nachkommen seines Onkels Abū Ṭālib b. ʿAbd al-Muṭṭalib b. Hāšim b. ʿAbd Manāf und mit Ḥamza b. ʿAbd al-Muṭṭalib getan haben, wo sie doch einen gemeinsamen Vorfahren haben, der sie einigte, nämlich ʿAbd Manāf b. Quṣaiy⁵⁵ b. Kilāb – wie sehr haben dann die Könige Ägyptens gezögert, für Alexandria an den ungläubigen Christen, den Feinden des Glaubens, Rache zu nehmen“, V, 316 f.

⁵³ V, 311: Es handelt sich offenbar um einen historiographischen Lapsus.

⁵⁴ MAQRĪZĪ: *Kitāb at-Taḥāṣum*, 45: „They killed Yaḥyā b. Zaid and called his killer <The avenger of Marwān and the upholder of religion>.“

⁵⁵ Vgl. ṬABARĪ, *Tārīḫ*, II, 254 ff. (Ibn Quṣaiy).

Neben dem paradigmatisch angeführten Vorgehen al-Manšūr's gegen die Umayyaden sind auch Beispiele gelungener Racheakte an den Christen in al-Andalus in den Text eingegangen, die im Kontext des Racheanliegens ebenfalls als Vorbild für die erhofften Vergeltungsmaßnahmen der *mulūk Miṣr* fungieren. Aus diesem Grund erscheinen längere Darstellungen darüber gerechtfertigt.

„Es ist ihre Pflicht (*faḷ-wāğīb ʿalaihim*), sich für die Rachenahme einzusetzen, so wie es Sulṭān Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Yūsuf, Sulṭān der Muslime in al-Andalus, getan hat gegen den Comte (*Qund*), den König der Christen. Der Sulṭān ist bekannt als Ibn al-Aḥmar.

Mit schneidenden Schwertern brachte er über ihn und sein Heer das Feuer und zerstörte seine Häuser und Städte. Darüber und über seine Eroberungen berichtete er dem Sulṭān der Muslime in Fez. Folgendes schrieb er in dem erwähnten Brief:“, V, 317 f.⁵⁶.

Mit der maghrebinischen Pilgerkarawane kommt Šaʿbān 769/ März-April 1367 ein Mann in Alexandria an, der aus Maliğ⁵⁷ stammt. Beim Überfall auf Alexandria hatte er sich gerade in der Stadt aufgehalten und war von den Franken gefangengenommen worden. Als Gefangener gelangte er nach Jaen, wo der Comte regiert (*fī mamlakat al-qund malik madīnat Ğaiyān*, V, 328). Nach der Eroberung der Stadt durch Sultan Ibn al-Aḥmar erhält der Berichterstatter eine Audienz und kann sich dem Sultan als Muslim zu erkennen geben. In diesem Gespräch nimmt auch Sultan Ibn al-Aḥmar die Racheverpflichtung für Alexandria auf sich:

„Die Schmach der Alexandriner unter den Christen gereicht uns (allen) zur Schande. Einer von den Hunden der Inseln kam zu ihnen, mordete viele Menschen und raubte ihre Stadt aus. (Bis jetzt) hat man sie noch nicht gerächt! Wehe, wehe, wenn wir jetzt in der Nähe von Zypern wären, wäre Zypern die Beute (*akla* = Bissen, Happen) eines Mannes aus al-Andalus“, V, 329 f.⁵⁸.

Andere maghrebinische Pilger berichten ebenfalls über die Eroberung

⁵⁶ Der Inhalt des Briefes besteht aus den Berichten seines erfolgreichen Vorgehens gegen die Christen (*naṣṣ al-kitāb*: V, 318–327). Dieser lange Einschub ist durch das Thema der Vergeltungsmaßnahmen begründet.

⁵⁷ Ort in der Nähe von Šībīn al-Kūm, Provinz Manūfīya.

⁵⁸ Vgl. C. III. 2.

rungen Ibn al-Aḥmars in al-Andalus⁵⁹. Es werden die eroberten Städte und Festungen aufgezählt und ihre Gesamtzahl mit 84 angegeben. Nuwairī verknüpft diese Berichte mit seiner Racheidee, die er durch den Kriegszug Ibn al-Aḥmars teilweise verwirklicht sieht. Ibn al-Aḥmars Sieg ebenso wie Ibn at-Tāzīs gelungene Zypernexpedition (vgl.u.) sind ein Teilstück im Gesamtbild der muslimischen Rache für Alexandria.

„In eben diesem Feldzug des Sulṭāns Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. al-Aḥmar widerfuhr den Muslimen Rache für Alexandria. Rache nahm auch Abū l-Ḥasan al-Marīnī. Er eroberte mit seinem Heer ʿ-ḥ-t-q-s⁶⁰“, V, 332.

Auch die Geschichte der beiden indischen Könige Qimār und Maharāḡ wird ganz ausdrücklich von Nuwairī zum Zweck einer beispielhaften Vorgabe des Verhältnisses von Provokateur und Rächer angeführt. Qimār überfällt aus Neid das Reich seines Rivalen, ohne einen gerechtfertigten Anlaß zu haben. Nuwairī gibt damit auch einen versteckten Hinweis auf den Charakter Peters I. und seine Motivation, Alexandria zu überfallen. Qimārs kluger Ratgeber rät ihm von dem Überfall ab, ohne ihn aber verhindern zu können. Schließlich nimmt der provozierte Maharāḡ schreckliche Rache an seinem Herausforderer.

Die Vorbildhaftigkeit dieses Vorgehens schließt sich direkt an den Rachewunsch Nuwairīs an, Yalbuḡā möge an Zypern Rache nehmen (*ka-mā qatala l-malik al-Maharāḡ li-ṣāhib Qimār*, II, 203). Vorbildlich ist das Vorgehen des Maharāḡ gegen den Aufrührer Qimār auch, da es ihm die Achtung und Unterwürfigkeit der Könige seiner Zeit einbringt⁶¹. Nach der Niederlage Qimārs ist die Überlegenheit des von Maharāḡ repräsentierten Reiches festgeschrieben. Darin ist mehr oder weniger Nuwairīs Wunschvorstellung enthalten, der vergleichbare Verhältnisse zwischen Zypern und Ägypten erreicht sehen will:

⁵⁹ Die Eroberung Jaens war am 23. Muḥarram 768/29. September 1366, V, 320. Vgl. ATIYA, *Study*, 25.

⁶⁰ Der Rückverweis („Die ausführliche Erwähnung dessen ist bereits vorausgegangen“) ist an dieser Stelle ein Indiz, daß Nuwairī die in den Rachekontext integrierbaren Geschehnisse zusammenfaßt bzw. in Erinnerung rufen will. Die Stelle läßt sich jedoch nicht ermitteln. Vielleicht ist Antequera gemeint, DOZY, *Histoire*, II, 15, Anm. 2.

⁶¹ „Davon erfuhren die Könige Indiens und Chinas und sie hielten ihn für überaus mächtig. Seit dieser Zeit richteten die Nachfolger Qimārs ihr Gesicht am Morgen in Richtung auf das Land az-Zābaḡ (vgl. YĀQŪT, Muḡam, IV, 365) und verneigten sich. Indem sie ihn so priesen, sühten sie“, III, 207.



„Das gleiche gilt für Yalbuğā: Würde er über Rey Pierre (*R-γ-b-γ-r*), den Zyperer, triumphieren, ihn töten und Zypern nach der Gefangennahme ihrer Bewohner verwüsten, dann hätten alle Franken Angst vor ihm, würden vor ihm erzittern und alle Macht und Hoheit der ägyptischen und syrischen Lande anerkennen. Genauso, wie sich die Ungläubigen und Leugner des rechten Glaubens vor Sulṭān Ibn al-Aḥmar ängstigten, weil er sie heimgesucht und ihr Land verwüstet hatte“, III, 207.

Im Kontext des Racheanliegens wird die Qualität Yalbuğās, ein guter Heerführer zu sein, der dadurch für den Racheauftrag prädestiniert wäre, herausgearbeitet. Die Profilierung Yalbuğās als Rächer für Alexandria ist der Ausgangspunkt für die Darstellung des Flottenbaus. Angeblich hat der Vortrag der Elegie Aḥmīmīs die Durchführung der Kriegsvorbereitungen beschleunigt. Ihr Verfasser berichtet Nuwairī von diesem Vortrag:

„Muḥammad b. Ṭāhir al-Aḥmīmī sagte mir: Nachdem ich die Elegie vollendet hatte, schrieb ich sie in Schönschrift auf (*bi-ḥaṭṭ ḥasan*). Damit ging ich zum Atabeg Yalbuğā al-Ḥāṣṣakī und bat ihn um die Erlaubnis, sie ihm vorzutragen zu dürfen. Das gestattete er mir. In seinem Mağlis trug ich die Elegie vor. Er wurde von ihr gerührt und weinte zusammen mit den anderen Anwesenden. Als ich am Ende des Vortrags angelangt war, nahm er sie an sich. Sie war der Grund dafür, daß er mit großer Tatkraft und Einsatz den Bau der Flotte vorantrieb, ebenso die Herstellung tödlichen Kriegsgeräts“, III, 230 f.

Tatsächlich hat Yalbuğā nach der *waqʿa* nicht gezögert, eine Flotte bauen zu lassen, um Rache an Zypern zu nehmen. Durch diese Maßnahme, die für Nuwairī den ersten konkreten Schritt zur Erfüllung seines Rachewunschs bedeutet, erscheint es ihm als gerechtfertigt, Yalbuğā zum Rächer zu stilisieren:

„Der Atabeg Yalbuğā al-Ḥāṣṣakī, der Führer der siegreichen Heere, verharrte nicht in Schmach und Unterwerfung (*lā yuqīmu ʿalā d-dull wal-qahr*), nachdem sich der Überfall auf Alexandria in den Tagen seiner Macht und Befehlsgewalt zugetragen hatte.

Er beschloß nämlich, Kriegsschiffe zu bauen, trieb zur Herstellung von tödlichen Waffen und zur Fahrt nach Zypern an, um die Insel von Kreuz und Schweinen zu reinigen. Vor allem aber hätte man alle Bewohner der Insel getötet und die Muslime zu ihren Bewohnern gemacht oder sie verwüstet für die Fortdauer der Zeit.

Möge Gott ihm den Sieg über den Herrn von Zypern, Rey Pierre



(*R-γ-b-γ-r*) Buṭrus, den Verfluchten, gewähren, und ihn Strafe und Erniedrigung schmecken lassen. Möge er ihn mit seinem schneidenden Schwert töten“, III, 202 f.

In der ausführlichen Beschreibung der fertiggestellten Flotte klingt das Rachethema erneut an (III, 231 – 234):

„Damals hätten die Kriegsschiffe am liebsten Kurs auf Zypern genommen“, III, 232.

Die in Kairo weilende katalanische Gesandtschaft, die gekommen war, um Frieden zu schließen – sie behaupteten, weder dem Zypriern geholfen noch an der *waqʿa* in Alexandria teilgenommen zu haben – läßt Yalbuḡā auch zu einer Flottenbesichtigung herbeibringen:

„Die Katalanen gerieten in Angst und Schrecken beim Anblick der Kriegsschiffe, die gebaut worden waren, um Rache zu nehmen für Alexandria, und angesichts der Kurzfristigkeit ihrer Herstellung in einem Jahr. Da begriffen sie, daß Yalbuḡā beabsichtigte, Zypern zu vernichten“, III, 234⁶².

Nach der Fertigstellung der Flotte war Yalbuḡā jedoch ermordet worden. Der Tod Yalbuḡās, der von seinen Mamluken getötet wurde, hat für Nuwairī nur so weit mitteilbare Qualität, als dadurch das Auslaufen der Flotte gegen Zypern unterbleibt bzw. zunächst verzögert wird⁶³.

„Die Schiffe, die Yalbuḡā al-Ḥāṣṣakī nach dem Überfall auf Alexandria hatte bauen lassen, um mit ihnen und den islamischen Heeren von Ägypten und Syrien wegzufahren, lagen auf dem Nil vor Anker. (In der Zwischenzeit) hatte ihn das Geschick ereilt, so daß sich die Ausfahrt der Flotte

⁶² Enzyklopädische Darstellungsstrategie im historischen Kontext läßt sich auch hier feststellen: Der Vortrag der Elegie, Yalbuḡās Flottenbau und die anschließende Demonstration muslimischer Macht vor den Katalanen sind Darstellungshintergrund für das anschließende enzyklopädische Programm, das mit Angaben über Ägypten einsetzt (beginnend mit den Grenzen Ägyptens, Beschreibung des Nils und anderen ägyptischen Besonderheiten, III, 234 ff.). Nachdem Nuwairī die reale Demonstration muslimischer Stärke vorgeführt hat, nutzt er die Funktion des Genres *faḍāʾil* als Lob der Qualität eines Landes. Es ist nicht zu übersehen, daß Nuwairī nach solchen Verbindungsmöglichkeiten des enzyklopädischen Repertoires mit historiographischen Anlässen sucht.

⁶³ Vgl. IBN TAḠRĪBIRDĪS Bericht über den Flottenbau und Yalbuḡās Ermordung, *an-Nuḡūm*, II, 35, 92 (Jahr 768).

verzögerte“, V, 279.

Die einzige direkte Racheaktion in den Jahren nach der *waqʿa* übernahm nun nach Yalbuḡās Tod Ibrāhīm b. at-Tāzī im Jahr 769/1367–68. Zuvor war er in Kairo gewesen, wo er in einer Audienz vom Sultan zwei Kriegsschiffe (*ḡurāb*) aus der von Yalbuḡā gebauten Flotte zur Verfügung gestellt bekam (V, 279)⁶⁴. Mit dieser verkleinerten Flotte wird schließlich die von Nuwairī propagierte Rachenahme realisiert (V, 277–293).

Bezeichnenderweise übernehmen die Alexandriner selbst die Vergeltungsschläge gegen Zypern, während man sich in der Hauptstadt Kairo zurückhaltend verhält. Der Raubzug Ibn at-Tāzīs bleibt jedoch nur eine Vorstufe der endgültigen Vergeltung. Der von Nuwairī den Königen von Ägypten (*mulūk Miṣr*) angetragene Rachefeldzug, der sich al-Manṣūrs Rache zum Vorbild nehmen soll, kommt in dem von Nuwairī beschriebenen Zeitraum nicht zur Ausführung:

„At-Tāzī heilte die Herzen der Muslime (*la-qaḍ ṣafā t-Tāzī qulūb al-muslimīn*) durch das, was er gegen die ungläubigen Franken tat. Er tötete sie nämlich auf ihren Inseln und brachte die Gefangenen in Fesseln, Ketten und Halseisen nach Alexandria und Kairo.

Das ist ein Teil der Rachenahme (*baʿd aḥḍ at-taʿr min al-ḡirānḡ*) an den ungläubigen Franken. Wir erhoffen von Gott die Fahrt der Muslime nach Zypern, damit sie alle Ungläubigen töten und die griechischen Christen (*naṣārā ar-Rūm*) von dort vertreiben, so daß die Insel der Zufluchtsort der Eule wird“, V, 297.

Ein militärisches Ereignis, das mit seinem für die Muslime günstigen Ausgang beinahe den Rang einer Vergeltung an den Zypern hat, ist die Zurückschlagung eines Angriffs auf Alexandria von seiten San Juan du Morfís, eines Halbbruders des Eroberers von Alexandria. Am Mittwoch, 6. Dū l-Ḥiḡḡa 770/12. Juli 1369 fahren in den Osthafen Alexandrias sechs Schiffe ein (drei *ḡurāb*, eine *ṭarīda* und zwei *sullūra*)⁶⁵, die unter dem Befehl San Juans stehen. Angeblich besteht die Besatzung aus 1000 Mann (*alf ʿilḡ*). In einem zehnsseitigen Bericht folgt die ausführliche Darstellung des versuchten Angriffs (VI, 384–394). Die Abwehr dieser Bedrohung wird bereits in der Vorrede (I, 1–47) als

⁶⁴ Nuwairī berichtet ausführlich das Gespräch zwischen dem Sultan und Ibn at-Tāzī, V, 277–279.

⁶⁵ Vgl. KINDERMANN, „Schiff“ im Arabischen, s.v.



gerechte Strafe für den Angreifer bezeichnet⁶⁶:

„Ich werde berichten, wie der verfluchte Bastard (*walad az-zinā*) gegen die Muslime Krieg führte im *Dū l-Hiġġa* 770 (beg. 7. Juli 1369), als er mit seinen Kriegsschiffen in den Hafen Alexandrias einfuhr⁶⁷. Da überwältigten ihn die Muslime. Erfolglos und geschädigt kehrte er dann mit seinen Leuten dorthin zurück, von wo er gekommen war. (Im Kampf) hatten die Muslime eine große Anzahl Franken getötet.

Das trieb dem Verfluchten die Torheit und Frechheit aus, denn er war gescheitert und hatte keinen Nutzen davon. Das ist der Lohn für den, der Verderben über die Welt bringt (*wa-hādā ġazā³ man tazāhara bil-fasād*)“, I, 8 f.

Die Genugtuung Nuwairīs über den Ausgang des Angriffs kommt in einer Art Epilog zum Ausdruck, in dem er den Abzug der Franken beschreibt:

„Nachdem die Franken die Schiffsmasten der beiden *ġurāb* wieder aufgestellt hatten – die beiden anderen Schiffe zogen sie hinter sich her –, kehrten sie in Schande zurück, von wo sie gekommen waren. Möge Gott sie alle verfluchen! Der verfluchte San Juan, der Bastard, war danach voller Trauer und Schrecken. Denn seine Männer waren getötet und seine Helden verwundet worden. Er hatte sein Geld eingebüßt, da seine Unternehmung erfolglos verlaufen war. Gott möge ihm zürnen und auf ewig soll er verflucht sein“, VI, 393.

Wie auch beim Bericht über die vergeblichen Eroberungsfahrten Peters I. an die syrische Küste, in dem die Mönche einen unheilvollen Einfluß auf den Verlauf des Geschehens haben⁶⁸, werden auch bei dieser Darstellung der Heerführer und seine Ratgeber in den Mittelpunkt der Betrachtungen gestellt. Als Repräsentanten ihrer Religion, die der Anspruch gesteigerter Frömmigkeit auszeichnet, wodurch ihr Rat und ihre Fürsprache bei Gott eine Garantie für den günstigen Verlauf der Ereignisse bieten sollen, werden sie als verursachende Instanz für das Scheitern der christlichen Offensive gegen den islamischen Gegner vorgeführt. Ihr Versagen, illustriert an der sozusagen in statu nascendi

⁶⁶ Die Ankündigung des Berichts über die fränkische Niederlage erscheint ebenfalls I, 162.

⁶⁷ Erwähnenswert ist, daß nach 1365 die Stadt einem *amīr mi³a* unterstellt wurde, der den gleichen Rang wie die Gouverneure von Tripoli, Şafad und Ḥamāt hatte, „Iskandarīya“, *EI²*, s.v.

⁶⁸ Vgl. C. III. 1.a).

gezeigten Unwirksamkeit ihrer Beratung und ihrer Gebete, mündet in eine Schmähung des Angreifers und seiner Religion⁶⁹.

„Zur Zeit des Kampfes hielt sich San Juan du Morf auf dem vierten *gurāb* auf. Dieses (Schiff) war am Ende der drei mit Ketten zusammengebundenen Schiffe. Links und rechts von ihm stand jeweils ein Mönch. Er selbst trug eine Kutte aus rotem Filz (*ḡūh aḥmar*). Die beiden Mönche trugen schwarze Gewänder, Burnusse mit Gürteln, Tiaras mit hinten herabhängenden Enden und Hüftstricke, an denen die Kreuze baumelten. Sie beteten unentwegt für das Wohl ihrer Gefährten. Ihre Gebete waren aber ein Unheil für sie mit Tod und Verwundung, Trauer und Wehklagen. Die drei Hunde schauten zu, was über ihre Gefährten auf den Schiffen an Pein kam“, VI, 394.

Eine Reaktion anderer Art auf das Racheanliegen, die keine muslimische Offensive gegen christliches Territorium fordert, ist der Aufruf zu einer forcierten Verteidigung und der Einrichtung einer permanenten Verteidigungsbereitschaft, wie sie für Nuwairī vorbildhaft in Ceuta (Sabta) praktiziert wird⁷⁰. Diese ideale Verteidigungskonzeption ist im Kommentar zu den Versen Nr. 19 und 20 der Elegie Ibn Abī Ḥaḡalas enthalten.

„Jene Listen (*makā'id ḥarb al-baḥr*) kennen die Bewohner von Ceuta (Sabta) und die Muslime in ihrer Umgebung.

Die Franken in al-Andalus fürchten sich vor ihnen wegen ihrer Klugheit (*ḥidq*), ihrer Erfahrung im Kampf mit den Franken und den Schiffen, die sie für diesen Zweck bereithalten.

Ibn Abī Ḥaḡala meinte auch, Yalbuḡā solle in Alexandria die militärische Führung durch Maghrebener verstärken, weil sie Helden zur See (*fursān al-baḥr*) seien wegen ihrer Vertrautheit damit.

Man sagt, die Stadt Ceuta habe 31 Tore. Eines öffne sich zum Land und 30 Tore an der Schiffshalle (*dār aṣ-ṣinā'a*) zum Meer hin. Hinter jedem dieser 30 Tore steht fest aufgerichtet ein *gurāb* auf einem hölzernen Schlitten (*ḥimār al-ḥaṣab*). Wenn eine militärische Aktion gegen die Franken stattfindet oder sie mit ihrer Flotte ankommen, lassen die Schiffsführer die Schiffe zu Wasser, indem sie den Befehl geben, an den Schlitten (*ḥumur*) zu ziehen. So werden diese Schiffe mit einem Schlag ins Meer geschleudert, mit Schützen, Seeleuten, Waffen und dem erforderlichen Proviant ausge-

⁶⁹ Vgl. die Beschimpfung der Mönche und Priester im Eroberungsbericht, II, 139.

⁷⁰ Dieser Vorschlag muß im Zusammenhang mit Nuwairīs allgemeinen Ausführungen zum Grenzwachtdienst gesehen werden, III, 70.

rüstet. Dann greifen sie die Ungläubigen an wie das brennende Feuer.

Wenn in Alexandria wie bei ihnen jeden Monat eine dafür erforderliche Summe ausgegeben worden wäre, wären ihre Häuser mit Gottes Hilfe bewahrt und von der Stadt selbst Schmach und Schande abgehalten worden“, III, 88–89.

4. Konfrontation Islam – Christentum

a) Herrschervergleich: Negativcharakterisierung König Peters I.

Die Deutung des Ereignisses entsteht aus einer Einschätzung und Bewertung der Person Peters I. als Herrscher und als Eroberer Alexandrias. Der Nachweis der historischen und heilsgeschichtlichen Irregularität des erfolgreichen christlichen Überfalls auf Alexandria bzw. der islamischen Niederlage gelingt Nuwairī durch die Gegenüberstellung Peters I. mit früheren Herrschern und Dynastien, die trotz ihrer Größe in der Auseinandersetzung mit dem Islam unterlagen⁷¹.

Dieser Streifzug durch die islamische Geschichte hat eine unmittelbare Funktion für die Charakterisierung Peters und der von ihm dem Islam beigebrachten Niederlage. Die Größe früherer Herrscher und Dynastien, die dem Islam nicht widerstehen konnten, wird zum Prüfstein für die Bedeutung und die Eigenart der kurzzeitig zutagegetretenen islamischen Unterlegenheit. Das Vorhaben, den zyprisch-christlichen Eroberer zu disqualifizieren, wird folgendermaßen ausgeführt:

„Über die Byzantiner und Perser: Sie besaßen hohen Rang und eine erhabene Herrschaft (*al-‘izz aš-šāmiḥ wal-mulk al-bādīḥ*). Dennoch eroberten die Muslime ihre Länder und vertrieben sie daraus, bis jede Spur von ihnen ausgelöscht war. Dann herrschten sie über ihre Länder, ihre Städte und ihren Besitz. Wenn es den Muslimen gelang, über das Land der Byzantiner (*al-qayāšira*) und die Gebiete der persischen Chosroen (*al-akāsira*) zu herrschen, was sollte dann der Herr von Zypern, der Ungläubige, der Verfluchte, in Alexandria, der Grenzfestung der Muslime, ausrichten?

⁷¹ Die Beweisführung, die den Nachweis der Minderwertigkeit Peters als Eroberer erbringen soll, ahmt einen Syllogismus nach. Die islamische Unbezwingbarkeit fungiert bei dieser Darstellung als wesentlicher Bestandteil muslimischen Selbstverständnisses. In der ersten Prämisse wird die Größe der frühen Gegner des Islams behauptet. Die zweite Prämisse nennt ihre Niederlage gegen den Islam. Wenn nun ein Herrscher wie Peter I., über dessen Qualität die Vorab-Festlegung als Dieb entschieden hat, einen Sieg über den Islam erringt, muß es sich um eine Irregularität handeln, die keine Rückschlüsse auf die Größe des Islams zuläßt, also nicht als reale Verletzung islamischer Größe interpretiert zu werden braucht.

Unter den christlichen Königen ist er nicht mehr gewesen als ein Schafhirte oder ein Schafwollscherer. Er kam nach Alexandria, als die Stadt unbewacht war, plünderte sie und floh (sofort) wieder aus ihr. Das ist nicht üblich bei Königen. Wenn sie eine Stadt erobert haben, verlassen sie sie nur als Sieger und Bezwingen und nicht als Diebe und Flüchtlinge", I, 51.

Durch die nochmalige Ankündigung der Geschichte der persischen Könige wird deutlich, welche Funktion dieser historische Exkurs hat. Nuwairī liefert darin das Beweismaterial für seine Behauptung, daß alle früheren Gegner des Islams einen höheren Rang als Könige und Herrscher besaßen, der ihnen jedoch nicht zur Überlegenheit über die Muslime verhalf.

„Ich werde jetzt etwas über die Geschichte der persischen und byzantinischen Könige berichten, um damit ihren Rang im Verhältnis zu seinem kenntlich zu machen und ihre Stärke im Verhältnis zu seiner Schwäche (*qūwa-daʿf*). Dennoch vernichteten die Muslime ihre Herrschaft und regierten über ihre Länder und Gebiete", I, 51.

Die folgende Darstellung kann als die Ausführung der aufgestellten Behauptung angesehen werden, daß jeder der persischen Könige einen höheren Rang als Herrscher hat denn Peter. Nuwairī realisiert diese Beweisführung durch Aneinanderreihung der Biographien dieser Herrscher; nach Kayūmart (I, 51), Ūšhang und Ğam al-Mulk (I, 53 f.) kommt die Reihe an Bahman und Dārā:

„Danach herrschte Bahman. Er war es, der Buḥtaṣṣar zu den Banū Isrāʾīl schickte, als er erfuhr, daß sie eine neue Religion angenommen hätten (*aḥdatū*) und ließ sie töten, ihre Nachkommenschaft gefangennehmen, sie aus Jerusalem (*bait al-maqdis*) vertreiben und in alle Länder zerstreuen. Im weiteren Verlauf des Buches soll die Geschichte über Buḥtaṣṣar erwähnt werden.

Bahman starb und hinterließ als Erben einen noch ungeborenen Knaben (*ḥaml*) im Bauch seiner Mutter. Man band die Krone für ihn auf ihren Bauch. Nachdem er geboren war, regierte er eine gewisse Zeit.

Dann herrschte Dārā. Er war grob und ungeschlacht. Iskandar und die persischen Heere, die sich ihm angeschlossen hatten, töteten Dārā. In seiner Herrschaftszeit brachte Esra die Thora zur Geltung, die Stadtmauern von Jerusalem wurden erbaut, und die Banū Isrāʾīl kehrten dorthin zurück. In seiner Herrschaftszeit lebten die Philosophen Hippokrates, Sokrates und Demokrit", I, 54.

Der Gang durch die vorislamische persische Geschichte endet mit

Hurmuzd (I, 90). Weder die Größe ihrer Herrscher noch die Dauer ihrer Herrschaft konnte einen Sieg des Islams verhindern. Das ist das vorläufige Ergebnis hinsichtlich der Betrachtung der Feinde des Islams, zu dem Nuwairī gelangt.

„Die Herrschaft der Perser dauerte 4 045 Jahre, dann löschte sie das Schicksal aus (*fa-abādathum al-himām*), und Tage und Nächte bereiteten ihnen ein Ende“, I, 90.

Die Größe der vom Islam beseitigten Königreiche ist das Kriterium, an dem sich der irreguläre Sieg Peters von Zypern in Alexandria ermes- sen läßt:

„Die persischen Könige verfügten über größte Macht und größte Ehre und die Fähigkeit zur Lenkung und Leitung des Staates. Sie waren helden- haft auf dem Schlachtfeld und geduldig im Kampf. Die Völker waren ihnen aus Angst vor ihrer Macht und der Größe ihrer Heere gehorsam. Sie gingen schließlich doch zugrunde, als ob sie nie geherrscht hätten. Es gab drei Dynastien (*ṭabaqāt*): *al-uwal* (die frühen Herrscher), die parthischen Großkönige (*mulūk at-ṭawāʿif*) und die Sassaniden.

Schau, o Leser, auf die persischen Könige. Sie waren mächtig und unüberwindlich und herrschten über ein riesiges Reich. Dabei habe ich nur einige ihrer Könige erwähnt und nur einen kleinen Ausschnitt aus ihrer Geschichte. Dennoch wurden sie von den Muslimen bezwungen. Sie be- mächtigten sich ihrer Herrschaftsbereiche, und Gott übergab ihnen ihr Land, ihre Städte und ihren Besitz.

Wenn die Muslime die Herrschaft der persischen Könige mit ihren ehrenvollen Schwertern und ihren aus indischem Stahl geschmiedeten Klingen beendet haben, was konnte dann schon der Herr von Zypern in Alexandria tun, er, der die Stadt nur flüchtend und in Eile wieder verließ aus Angst, es könnte ihn eine Heimsuchung treffen (*balīya*)⁷². Wäre er ein König, wie er behauptet, wäre er gegen die Heere der ägyptischen Lande zum Kampf angetreten, damit er erlebt hätte, was sie mit ihm und seinen Soldaten – *al-ḥ-r-γātīya* –⁷³ machen. Er aber drang in die Stadt ein als Dieb und verließ sie schnell wieder aus Angst, unter den muslimischen Schwer-

⁷² Nuwairī kehrt die Verhältnisse um: Nicht Alexandria hat die Heimsuchung getrof- fen, sondern die *balīya* wäre Peter widerfahren, hätte er sich dem Kampf gestellt. Der Gebrauch der Begriffe *fitna* und *balīya* weist darauf hin, daß letzterer mit zeitlicher Begrenztheit korrespondiert.

⁷³ (*bi-ḡunūdihi*) *l-ḥ-r-γātīya*: Dieses Wort – vgl. die Wurzel *ḥ-r-ʿ* – läßt sich in den einschlägigen Wörterbüchern nicht nachweisen.

tern zu fallen. Er raubte (*ḥaṭafa*) und machte sich davon (*tāra*) und erntete für sein Diebestum (*luṣūṣīya*) unter den Königen Schmach und Schande (*‘ār, šanār*). Dann widerfuhr ihm Demütigung auf abendländischem Boden (*bi-ard ar-rūmānīya*) und Schande (*ḥizy*) wegen des Vermögens der Genuesen, das in Alexandria verlorenging. Die Genuesen hatten Waren in Alexandria, die gestohlen wurden und Handelsgüter (*baḍā’i^c*), die abhanden kamen (*fa-dahabat*)”, I, 92f.

Aus vergleichbarer Darstellungsabsicht entsteht die Geschichte der persischen Herrscher, die ‘Ainī in seiner *Sīrat al-Mu’ayyad Šaiḥ* (6. Kap., 105–225) zusammenstellt, um die herausragende Qualität des jeweils neunten Herrschers einer Dynastie zu zeigen, an der sein *madīh* (als neunter Herrscher) teilhat⁷⁴. Genauso wie ‘Ainī eine Auswahl an Herrscherpersönlichkeiten trifft, deren Qualität für den Gegenstand der Darstellung genutzt wird, ist die Aufwertung der früheren Feinde des siegreichen Islams ein Mittel, die Insolidität und Irregularität des christlichen Siegs in Alexandria zu erklären. Dem per se vor jeder Niederlage geschützten Islam können selbst Königreiche und Herrscher von außergewöhnlichem Rang nichts anhaben. Wenn es überhaupt einem Angreifer gelingt, siegreich zu sein, dann nur deshalb, weil er sich an keine Konventionen hält.

Der zweite Teil der Argumentation, der sich auf die *mulūk ar-Rūm* bezieht⁷⁵, fällt wesentlich kürzer aus (I, 93–100). Nuwairī wendet in diesem Zusammenhang das gleiche Argumentationsmuster an.

„Wir kehren zurück zu den Romäern: Die *qayāṣira*, die byzantinischen Kaiser, herrschten in Syrien in großer Macht und gewaltigem Luxus (*‘aiš bādīḥ*). Das siegreiche Kommen der Muslime bemerkten sie erst, als es schon zu spät war. Sie wurden von ihnen überwältigt, vernichtet und aus ihren Städten und ihnen zur Heimat gewordenen Gebieten vertrieben; schließlich fanden sie auf den Mittelmeerinseln eine Zuflucht. Wenn das Meer nicht zwischen ihnen und den Muslimen ein unüberwindliches Hindernis gebildet hätte, wäre den Franken kein Land mehr geblieben – oder: wäre von den Franken keiner übriggeblieben (?) – und wären alle von den Schwertern der Muslime bis auf den letzten Mann niedergemacht worden. Ich werde erwähnen, was ich über die *mulūk ar-Rūm* mitzuteilen weiß”, I, 93.

⁷⁴ Vgl. D. I.

⁷⁵ Vgl. die Ankündigung I, 51: „Ich werde einiges über die *mulūk al-Furs* und die *mulūk ar-Rūm* berichten.“

Die folgenden Ausführungen über die byzantinische Geschichte entstehen aus textbezogenem Anlaß. Sie sollen beweisen, daß die Muslime gegen scheinbar unbezwingbare Gegner siegreich waren.

Die reale historische Überlegenheit des Islams erhält im Argumentationszusammenhang eine veränderte Funktion. Nuwairī benutzt sie als zeitloses Paradigma, an dem sich die unversehens aufgetretene Schwäche des Islams als Abweichung von der durch die frühislamische Überlegenheit festgelegten Entwicklung der Geschichte bestimmen läßt. Die Gründe selbst für das *erklärungsbedürftige Geschehen* und sein Eintreten liegen deshalb nicht im Bereich einer prinzipiellen Unterlegenheit des Islams gegenüber dem Christentum, sondern in der Verletzung einer Norm (*ʿādat al-mulūk*, I, 51), an der Nuwairī den zyprischen Angriff auf Alexandria mißt.

Die im Textverlauf vorkommenden *historischen Exkurse* haben eine direkte Erklärungsfunktion für die aufgestellte Behauptung Nuwairīs, daß es sich bei dem fränkisch-christlichen Sieg um eine unter besonderen Umständen und Bedingungen zustandegekommene Schwäche des Islams handelt. Der militärische Erfolg Peters I. wird durch diese Erwägungen als Sonderfall islamisch-christlicher Konfrontation ausgegeben. Der Rückgriff auf die frühislamische Geschichte erhält in seinem Kontext einen konkreten Aussagecharakter, demzufolge die Muslime als Bezwingler der größten Imperien ihrer Zeit von einem Feind wie Peter I. zwar behelligt worden sind, aufgrund seiner Qualität – diesen Nachweis führt Nuwairī – aber nicht behelligt werden können⁷⁶.

Die Herrscherfolge der Byzantiner (*mulūk ar-Rūm*) läßt Nuwairī mit Augustus beginnen.

„Es herrschte Augustus. Er tötete König Antonius, den Griechen (*al-yūnānī*), den Gatten Kleopatras, der griechischen Königin. Er wurde das Opfer der List Kleopatras, bis sie ihn schließlich ermordet hatte. Das Ganze mit ihr ist eine merkwürdige Geschichte. Sie ließ ihn von einer Schlange töten, die sie für ihn unter Duftpflanzen (*rayāhīn*) versteckt hatte. Als er daran roch, sprang die Schlange auf ihn. Sie tötete ihn, nachdem sie sich selbst von einer Schlange hatte beißen lassen; sie wollte nicht seine Gefangene werden. Kleopatra war die letzte der griechischen Herrscher.

Danach herrschte Tiberius: Im dritten Jahr seiner Herrschaft war die

⁷⁶ Die psychologische Dimension der Verwendung dieser Argumentationsmittel besteht aus einer Realitätsverdrängung, die dadurch zustande kommt, daß der reale Erfolg Peters I. und seine Negativität als Herrscher und Eroberer kontrastiert werden.

Himmelfahrt Christi. Zu dieser Zeit lebte Galenus, der Arzt – das Heil über ihn. Als er erfuhr, daß ein Prophet namens Jesus aufgetreten sei, Sohn der Maria, der die Blinden und Aussätzigen heile, sagte er: Das ist nichts Besonderes. Wenn er vom dreifachen Fieber heilen kann zur Winterszeit, so ist er ein Prophet. Man sagte: Er macht die Toten wieder lebendig. Er sagte: Das ist eine große Fähigkeit (*darağa ʿāliya*), deren ich nicht fähig bin, ebensowenig wie zur Heilung des Fiebers im Winter. Er beschloß, ihn aufzusuchen und sich seiner Führung anzuvertrauen (*at-tamassuk bi-hudāhu*). Er traf ihn nicht, weil er auf dem Weg zu ihm starb”, I, 94.

Dieses Vorgehen Nuwairīs verteidigt die muslimische Niederlage, die er auf dem Hintergrund einstiger islamischer Größe lokalisiert. Der argumentative Zusammenhang dieser historischen Darstellungen fällt spärlich aus. Dennoch ergibt sich der Gesamteindruck einer kontinuierlichen Reflexion über die Größe der Feinde des Islams, durch deren Vergegenwärtigung Peters Bedeutung reduziert wird. Paradoxerweise soll gerade er, der dem Islam *objektiv* eine Niederlage zugefügt hat, auf der untersten Stufe der Herrscherskala seinen Platz haben.

Die Geschichte der byzantinischen Herrscher endet folgerichtig bei Heraklius, der vor den siegreichen Muslimen zurückweichen mußte.

„Schließlich gelangte die Herrschaft der Romäer an Heraklius. Im siebten Jahr seiner Herrschaft war die Hiğra des Propheten – der Friede und das Heil über ihn. Heraklius selbst überlebte den Propheten und das Kalifat Abū Bakrs und ʿUmars. Dann kämpften sie in Syrien und eroberten es mit Gottes Hilfe. Heraklius mußte vor ihnen auf die Meeresinseln fliehen. Später soll über seinen Sohn Konstantin berichtet werden, der mit Schiffen nach Syrien kam. Sie wurden von Gott – er ist erhaben – durch einen heftigen Wind zerstört”, I, 100.

Der Gang durch die Liste der byzantinischen Regenten mit der Erwähnung ihrer schließlichen Vertreibung aus Syrien führt zur gleichen schon bekannten Schlußfolgerung, die den zyprischen Sieg durch die einstige militärische Größe des Islams entwertet.

„Wenn die Muslime die Perser und die Byzantiner besiegt, sie aus ihren Städten und Gebieten vertrieben haben und danach dort selbst herrschten, was hätte der Zyperer, der verfluchte minderwertige Hund (*al-kalb al-laʿīn ad-dūn*) ausrichten können in Alexandria; er kam wie ein Dieb in die Stadt und verließ sie genauso wieder. Hätte er sich den ägyptischen Heeren (*ʿasākir ad-diyār al-miṣrīya*) gestellt, wäre er von der schwersten Plage getroffen worden (*la-btuliya min aʿzam al-balīya*)”, I, 100.

Der Abriß der byzantinischen und persischen Geschichte, der von Exkursen durchsetzt ist, die sich von dieser Darstellungsabsicht isolieren lassen, hat für Nuwairī eine Doppelfunktion. Nur durch den Rückgriff auf die islamische Frühzeit wird die unbestreitbare islamische Überlegenheit faßbar, an der sich die objektiv nicht zu leugnende und von ihm als Zeitgenosse erlebte Schwäche des Islams (in späterer Zeit) als Ausnahmefall eingrenzen läßt; dieser Ausnahmefall sagt nichts über die tatsächliche Macht des Islams aus. Sein eigenes Bedürfnis als Zeitgenosse, die Niederlage in der Kontinuität und Nachwirkung islamischer Größe aufgehoben zu wissen, findet in der Darstellung einer glorifizierten Vorzeit seinen Ausgleich.

Die Mitteilungen über die persischen und byzantinischen Herrscher sind innerhalb einer enzyklopädisch-historischen Zielsetzung als historische Abschnitte beschreibbar, die ohne Bezug zum Text erscheinen. Indessen gelingt Nuwairī durch das Herrscherlob der persischen und byzantinischen Regenten der Nachweis der Minderwertigkeit Peters I. Es ist nicht einfach nur enzyklopädischer Wildwuchs, der dem Text seine Form gibt. Die Herrscherbiographien haben ihre Funktion innerhalb der Beweisführung, als deren Ausführung sie konzipiert sind. In diesem Textzusammenhang wird durch die Nennung der großen Herrscher ein Bild islamischer Größe und Unbezwingbarkeit entworfen, das angesichts des fränkischen Vergehens in Alexandria und der vollkommenen Hilflosigkeit auf ägyptischer Seite, das Bemühen des Autors noch deutlicher macht, durch eine im Doppelsinn konstruierte Beweisführung die Minderwertigkeit des *Siegers* zu ermitteln. Die Herrscherbiographien dienen dem Zweck, die Bedeutung des persischen und byzantinischen Reiches als Prüfstein des Islams festzuhalten. Durch diese primäre Superiorität kann jeder Gegner, der den Islam bezwingt, an der unerreichbaren Größe der einstigen Gegner des Islams gemessen werden.

In der großzügigen inhaltlichen Auffüllung der Diskussion, die Nuwairī für den Nachweis der Überlegenheit des Islams führt, können die Darstellungsabsichten übersehen werden. Jede Biographie der genannten Herrscher wird jedoch im Bewußtsein, daß sie den christlichen Triumph abzuwerten vermag, in die Diskussion eingefügt.

In einer modifizierten, aber direkteren Form werden andere historische Persönlichkeiten und Dynastien mit Peter verglichen. Bei diesen Vergleichssetzungen benutzt Nuwairī meistens formelhaft die Wendung „Er ist nicht wie... (*laisa huwa ka-*)”. Der Nachweis islamischer

Größe angesichts bedeutender Feinde bildet wieder das Hauptargument Nuwairīs:

„..., denn der Zyprer ist nur der schwächste der Könige, ihr verachtenswertester und minderwertigster. Vor ihm kam (sogar) aṣ-Ṣiqillī al-Ġabbār⁷⁷ – unter seinen Füßen ist der Zyprer nichts weiter als der Rest geschnittener Nägel – nach Alexandria. Auch seine Flaggen wurden umgedreht samt Pferd und Reiter“, I, 113.

Nach den byzantinischen und persischen Herrschern werden die christlichen Könige und die byzantinischen Herrscher für den Vergleich mit Peter benutzt.

„Ich werde seine Minderwertigkeit unter den christlichen Königen und den byzantinischen Herrschern erwähnen, die Schwäche (*daʿf*) seines Reiches und seiner Gebiete im Vergleich mit ihren Reichen und Städten“, I, 113.

Der Vergleich mit den christlichen Königen fällt sehr summarisch aus. Das bekannte Verfahren, Herrscherbiographien aneinanderzureihen, wird bei den christlichen Königen nicht angewandt.

„Wisse, der Herr von Zypern ist unter den christlichen Königen nur (*laisa huwa... illā*) auf dem untersten und verachtenswertesten Rang. Er gilt unter ihnen nicht mehr als der Hirte einer Affenherde auf einer Insel.

Er ist nicht wie der Kaiser Trajan. Er unterwarf viele Völker, überquerte den Euphrat und eroberte die Gebiete des ʿIrāq und al-Hīra“, I, 113.

„*Er ist nicht wie* die christlichen Könige in al-Andalus, die *Laḍāriqa* (Westgoten). Wenn sie ausritten, flogen die Falken über ihnen, um sie zu beschatten. Dennoch wurden auch sie von den Muslimen besiegt; sie eroberten ihr Land und bewohnten zusammen mit ihnen al-Andalus. Sie führten Krieg gegen sie, töteten und machten Gefangene. Sie herrschten über ihre Städte und ihren Besitz. Ihre Frauen machten sie zu ihren Sklavinnen“, I, 113f.

„*Er ist nicht wie* Heraklius. Er war König von Syrien und Ägypten... Dennoch besiegten ihn die Muslime. Sie bemächtigten sich seiner Herrschaft über das ganze Syrien, und Gott übergab ihnen ihr Land. Er aber floh vor ihnen auf die Inseln des Meeres, nachdem die Muslime seine Ehre vernichtet und seine Feldzeichen umgedreht hatten“, I, 114f.

⁷⁷ Aṣ-Ṣiqillī al-Ġabbār: 1174 scheiterte ein Angriff der Sizilianer unter dem Grafen Tankred von Lecce; diese Person ist hier gemeint, RUNCIMAN, *Geschichte der Kreuzzüge*, II, 391.

„*Er ist nicht wie Muḡauqis...* Er war von Heraklius nach Ägypten gesandt worden, um sich für ihn um die Steuereintreibung zu kümmern. Im Sommer hatte er seinen Wohnsitz in Alexandria, im Winter in Kairo...“, I, 115 f.

„*Er ist nicht wie Raṣṭūlīs*, der Sohn des Muḡauqis, der Tyrann mit seinen ruchlosen ungläubigen Soldaten. Dennoch wurden sie von den Muslimen überwältigt, die sich Ägyptens bemächtigen konnten. Raṣṭūlīs floh vor ihnen auf Schiffen mit seinen Anhängern auf die Inseln. Zuvor hatte er seinen Vater Muḡauqis ermordet, aus Angst, er könne mit den Muslimen Frieden schließen“, I, 127.

Die ideelle Grundlage für Nuwairīs Reflexionen über die *waqʿa* bildet ein von ihm formuliertes *Eroberungsethos*. Durch die Art seines Angriffs auf Alexandria hat Peter eine *Diebestat* begangen. Aus dieser Festlegung ergibt sich seine Charakterisierung als Angreifer, der sich nicht an diese (für Nuwairī verbindliche) Norm gehalten hat.

„Das Verhalten der Diebe (*ʿādat al-luṣūṣ*) besteht darin, daß sie nach dem Diebstahl mit dem gestohlenen Gut eiligst fliehen, damit man sie nicht ergreifen, bestrafen und wechselweise Hand und Fuß abschlagen kann⁷⁸.

Der verfluchte Zyrper scharte die Diebe des Christentums⁷⁹ (*luṣūṣ an-naṣrānīya*) um sich und kam mit ihnen nach Alexandria. Dort stahlen sie viele wertvolle Dinge (*aṭāt*), als der Schutz der Stadt vernachlässigt war (*ʿalā hīn ḡafla min ḥumātihā*). Wenn der Verfluchte geblieben wäre, wäre ihm durch die ägyptischen Heere jede Heimsuchung (*balīya*) widerfahren“, III, 64 f.⁸⁰

Nuwairī weiß hingegen, wie sich ein König zu verhalten hat, der sich einer Stadt bemächtigt. Diese Bedingungen stellt er an einen Eroberer:

„Der König ist verpflichtet (*min šartihī*), wenn er eine Stadt erobert hat, sie zu verteidigen (*hāmā ʿanhā*), mit den Soldaten ihres Herrschers zu kämpfen und auf immer in ihr zu bleiben. Andernfalls soll er sie, wenn der Aufenthalt in ihr nichts nützt (*iḏā lam yuradda l-iqāma bihā*), an ihre früheren Herren gegen Traglasten von Gold verkaufen, wie es die Genuesen im

⁷⁸ Koran, 5: 33.

⁷⁹ Eine religiöse Motivation für den zyprischen Angriff wird von Nuwairī nirgends erwähnt.

⁸⁰ Hs. Berlin hat den Zusatz *muṣība wa-balīya*, III, 65, Anm. 1. Der Begriff *balīya* hat hier eindeutig keinen temporären Charakter.

libyschen Tripolis getan haben", II, 8.

Durch den Nachweis des Defizits herrscherlichen Verhaltens bei Peters Angriff auf Alexandria wird seine Herrschaft negativiert. Die Charakterisierung Peters gerät zu einem negativen Herrscherlob, da er sich eines Fehlverhaltens schuldig gemacht hat. Peter wird auf das Eroberungsethos verpflichtet, das ihn, falls er es eingelöst hätte, zu einem positiven Herrscher gemacht hätte. In ihrer Kritik an Peters diebischer Eroberung Alexandrias berufen sich die christlichen Könige auf die gelungene oder dem Eroberungsethos verpflichtete Eroberung: „... *kamā fa^calat al-Ġanawīya bi-Ṭarābulus al-Ġarb*“, (III, 65); so entsteht die verblüffende Situation, daß eine christliche Eroberung als vorbildhaft bezeichnet wird.

Die Negativ-Epitheta Peters treten gehäuft auf⁸¹:

„Gott vertrieb ihn schnell aus dem Gebiet der Muslime, Peter, den Ungläubigen, den Verfluchten, den Irrenden (*ḍāll*), den Ketzler (*māriq*), den Dieb (*liṣṣ*) und Räuber (*sāriq*)“, III, 64.

Der starke König (*malik qawīy*) hält sich an den *fi^cl al-mulūk* (Verhaltensweise der Könige, III, 65), dem als negative Kategorie herrscherlichen Verhaltens der *fi^cl al-luṣūṣ* (Verhaltensweise der Diebe, III, 65) gegenübersteht. Wenn Peter ein *malik qawīy* gewesen wäre, hätte er die Stadt verteidigt (*nādala^canhā*), wie es die Könige tun (*fi^cl al-mulūk*). Peters Angst, ergriffen zu werden (*ḥaufan min kabšihī*), war stärker als seine Verpflichtung, sich an den *ṣarṭ al-mulūk* zu halten.

Die gleiche Charakterisierung wird als Einleitung für die Darstellung der islamischen Eroberung Alexandrias benutzt. Das Scheitern (oder Versagen) Peters als Eroberer wird angesichts der islamischen Eroberung Alexandrias evident. Die Muslime haben sich in dieser Hinsicht vorbildlich verhalten. Sie haben zwei Dinge getan, die Peter beide nicht gelungen sind: Sie haben die Stadt in Besitz genommen (*malakū bihā*) und sind geblieben (*aqāmū bihā*). Peter hingegen kam in die Stadt und verließ sie wieder fliehend (*ḥaraġa minhā hāriban*).

⁸¹ Die fortlaufende – wenngleich von Einschüben immer wieder unterbrochene – Negativierung Peters als Eroberer und Herrscher ist sicher nicht nur Nuwairīs Eigenart. Das von ATIYA (*Study*, 29) eher mit Befremden wahrgenommene tadelnde Umkreisen des fremden Eroberers wird relativiert durch den Grundsatz Ġarīrs, dessen Schmähdgedichte länger als die Lobgedichte gerieten: „*al-nās lā yamallūn al-sharr* (people never tire of hearing wickedness)“, VAN GELDER, *Brevity*, 82.



„Wenn Rey Pierre (*R-γ-b-γ-r*), dem Verfluchten, auch gelungen ist, was er in Alexandria getan hat, so haben doch die Muslime in alter Zeit mit den römischen Christen (*naṣārā ar-Rūm*) viel mehr getan als der Zyperer, der Dieb, in der Stadt getan hat. Die Muslime haben die Stadt in Besitz genommen und sind Jahrhunderte in ihr geblieben (*al-miʿin min as-sinīn*). Der Zyperer kam in die Stadt als Dieb und verließ sie wieder fliehend“, II, 30.

b) *Herrschervergleich: König Peter I. – Sultan al-Ašraf Šaʿbān*

Nur einmal wird Peter I. mit einem islamischen Herrscher verglichen (VI, 29–31). In der Gegenüberstellung des Herrschers von Zypern mit dem ägyptischen Sultan al-Ašraf Šaʿbāns bezieht sich Nuwairī auf einen *Kodex königlichen Verhaltens*, dessen Bestimmungen von Šaʿbān eingehalten werden.

Al-Ašraf Šaʿbān hat seine Kenntnis dieser Regeln unter Beweis gestellt, als er tatsächlich wie ein König in Alexandria Einzug gehalten hat⁸². Diesen Einzug in die Stadt, der eine Demonstration königlichen Verhaltens ist, vergleicht Nuwairī mit Peters Einzug in Alexandria. In diesem Zusammenhang wird auch der *liṣṣ* (Dieb), der sonst nur *ṣāhib Qubrus* (Herr von Zypern) genannt wird, als *malik* (König) bezeichnet.

„Wir kehren zurück; wir wollen jetzt erwähnen, wie die beiden Könige in Alexandria eingezogen sind (*ḥabar duḥūl al-malikain al-Iskandariya*) und was sie in der Stadt taten.

Schau, o Leser, auf den Sultān al-Malik al-Ašraf Šaʿbān, den König über Ägypten und Syrien, wie er in Alexandria einzog und sich die Stadt von innen und außen besah. Keiner der früheren Könige (*mulūk sālifa*) außer az-Zāhir Baibars war vor ihm in die Stadt gekommen.

Man sagte: Er ist der einzige islamische König (*min mulūk al-Islām*) nach al-Malik az-Zāhir Baibars, der in die Stadt gekommen ist. Gott – er ist erhaben – möge ihm den Sieg verleihen, ihn unterstützen im Befehlen und Verbieten und ihm weder Glück noch Unterstützung versagen. Er beschenkte ihn in seiner Großmut, indem er ihm die Herrschaft seiner Väter und Vorfahren übergab.

Dann schau, o Leser, auf zwei Könige. Sie zogen mit ihren beiden Heeren in die Stadt ein; ein Muslim und ein Ungläubiger. Der Ungläubige vernichtete und zerstörte, der Muslim baute auf und stellte wieder her.

Man weiß nichts darüber, daß je ein anderer ungläubiger König (*malik kāfir*) als Rey Pierre (*R-γ-b-γ-r*) Butrus, Herr von Zypern – Gott möge ihn verfluchen – nach der Eroberung durch ʿAmr b. al-ʿĀṣ bis zum Ende des Jahres 770/1368 die Stadt erobert hätte.

⁸² V, 380–VI, 29.



Man weiß auch, daß nach az-Zāhir Baibars der erste muslimische König, der wieder in die Stadt kam, al-Malik al-Ašraf Ša^cbān b. Ḥusain b. al-Malik an-Nāšir Muḥammad b. al-Malik al-Manšūr Qalā'ūn war⁸³.

Der *Ungläubige* kam am Freitag, 22. Muḥarram 767/22. Dezember 1365 in die Stadt.

Der *Muslim* kam am Freitag, 4. Ğumādā I 770/15. Dezember 1368 in die Stadt.

Der *Ungläubige* tötete einen Teil der Bevölkerung (*ba^cd ahlihā*), machte Gefangene und vertrieb die anderen.

Der *Muslim* gewährte ihnen Zuflucht, beschützte sie und verteilte Geld unter ihnen.

Der *Ungläubige* zerbrach sie (*kasarahum kasra šanī^ca*).

Der *Muslim* stellte wieder ihre Harmonie her (*ġabarahum*).

Der *Ungläubige*: Vor ihm flohen sie.

Der *Muslim*: Die Menschen näherten sich ihm, wünschten ihm Gutes und schauten ihn an. Sie betrachteten seine grünen Kleider, die er trug."

Die alternierende Anordnung soll die Herrscheridealität Ša^cbāns in Abgrenzung zu Peter I. unterstreichen. Aus der Annahme positiven und negativen Herrschertums ergibt sich die Möglichkeit, den Nachweis des grundsätzlichen Mangels Peters zu führen. In dieser Konfrontation wird Peter Gegenstand negativen Herrscherlobs, denn aus dem Ethos kann die den Herrscher bindende Pflicht hergeleitet werden, in einer ihm angemessenen Weise in der Stadt Einzug zu halten.

Vordergründig handelt es sich um eine Charakterisierung der Herrscher. Tatsächlich werden die beiden rivalisierenden Religionen konfrontiert und qualifiziert. Der islamische Herrscher verhält sich als Muslim so, daß er sich den Regeln herrscherlichen Verhaltens unterordnet. In diesem Handlungsfreiraum erweist sich die Qualität des Herrschers; im Fall Ša^cbāns steht sie paradigmatisch für positive (muslimische) Herrschaft. Durch seine Position im *KI* hat dieser Herrschervergleich die Funktion einer abschließenden Bewertung des Überfalls auf Alexandria. Durch die Gegenüberstellung mit dem muslimischen Herrscher ist es Nuwairī gelungen, den *Eroberer* (Triumphator) zu disqualifizieren und auf diese Weise die Ehre seiner Stadt wiederherzustellen⁸⁴. Die Beschädigung des verletzten Bewußtseins findet so durch

⁸³ Ḥusain, der Vater des Sultans al-Ašraf Ša^cbān, gelangte nie zur Regierung. Zur Frage seines Titels al-Malik al-Amğad vgl. HOLZ, „Position“, 241. Vgl. auch D.

⁸⁴ Peters Verhalten entspricht nicht wie dasjenige Ša^cbāns einem auf sein Ansehen vor der Welt bedachten Herrscher. Peter scheidet am aufgestellten Ideal und kann deshalb disqualifiziert werden.

die Einbeziehung der ideologischen Differenz ihren Ausgleich. Dadurch kann die heilsgeschichtliche Konzeption, die die islamische Überlegenheit vorsieht, als verbindlicher göttlicher Weltplan gerettet werden.

Durch den Rückgriff auf ein alternatives Normsystem⁸⁵ nimmt Nuwairī eine ethische Abstufung vor. Im entworfenen Rahmen normativen Herrschertums bestimmen Peters Eigenschaften die schlechte Herrschaft. Die kontrastive Charakterisierung weist jedem der beiden Herrscher eine *Rolle* (typischer Charakter) zu. Diese Beschreibung erfolgt jedoch nicht durch einfache Zuweisung von Eigenschaften (nominal oder adjektivisch), wie sie in den Fürstenspiegeln zur normativen Festlegung der Idealität vorliegen⁸⁶, sondern aus der Ableitung des zugrundeliegenden Handlungsgeschehens. Die Tat des guten Herrschers, der dadurch seine Herrscherpflicht erfüllt, mehrt sein Ansehen; die Tat des schlechten Herrschers macht ihn zu einem Tyrannen.

Wichtig bei dieser normethischen Darstellung positiven und negativen Herrscherverhaltens ist das Faktum, daß die Tat Peters als Folge seines negativen Herrschertums dargestellt wird, für das sowohl die Ungläubigkeit (*kufr*) als auch Peters Charakter verursachend wirken. Für Ša^cbān gilt, daß er sich in dem normativ gesetzten Rahmen gerechten herrscherlichen Verhaltens bewegt (er erfüllt die Bedingungen des kodifizierten Verhaltens) und so in dem allgemeintypischen Bild gerechter Herrschaft Platz findet⁸⁷.

c) Typologie der Städteeroberungen

Teil der Reflexion der *waq^ca* ist eine Typologie der Städteeroberun-

⁸⁵ „The individual is indeed important, but as a representative of a type ...“, GRUNEBaum, „Hero“, 90. Die Personenbeschreibung zielt nicht auf eine individuelle Charakterisierung der Merkmale, sondern die Beschreibung ist geleitet vom normativ festgelegten Typus, dem die reale Person angenähert werden soll.

⁸⁶ *ST*, 6. Kap., 19 f.; *SMŠ*, 6. Kap., 207 ff.

⁸⁷ In ähnlicher Weise entwirft ‘Ainī den Typus des neunten Herrschers als normgebende Kategorie herrscherlichen Verhaltens (*SMŠ*, 5. Kap., 105–204; vgl. D.) für seinen *madīh*. Dieser partizipiert an deren in der Neunzahl angelegten Idealität. Zur Kennzeichnung des *madīh* bedarf es eines allgemeintypischen Rahmens idealer Herrschaft. Die Normsetzung geht bei diesem Verfahren in die Beschreibung des Herrschers über, insofern der Tugendkatalog (die durch die Herrscher der Neunzahl repräsentierten Qualitäten) als vom *madīh* bereits erfüllte Forderung ausgegeben werden kann. Durch die Zuordnung des Herrschers zu diesem Herrschertyp erscheinen die konstatierten Qualitäten als seine eigenen.



gen. Das Thema Stadteroberung als Bestandteil der Darstellung dient zur Illustrierung der Behauptung, daß Alexandria als eroberte Stadt eine Sonderstellung beanspruchen darf. Die Qualität der zyprischen Eroberung unterscheidet sich nämlich von der anderer Eroberungen dadurch, daß die Stadt durch eine List erobert wurde (*wa-sa-adkuru mā qīla fī hīlat al-laʿīn*, I, 6).

Nuwairī berichtet von anderen Städteeroberungen, um sie mit der *waqʿa* zu vergleichen. In seiner Argumentation kommt er zu dem Ergebnis, daß die beste aller Eroberungen die muslimische Eroberung Alexandrias ist, die in diesem Kontext die *ideale* Eroberung repräsentiert.

Der Auszug aus Wāqidī⁸⁸ über die islamische Eroberung bedeutet für Nuwairī im Darstellungskontext mehr als nur rezeptiver Umgang mit Quellen, die ihm vielleicht zufällig zur Verfügung gestanden haben. (Diese Überlegungen wollen das Werk nicht als Gegenstand der Quellenforschung benutzen und auswerten, vielmehr den aussageorientierten Umgang Nuwairīs mit diesen Quellen ermitteln.)

Der Bericht darüber deklassiert (einmal mehr) den zyprischen Angriff als die Tat eines Räubers, der nicht mit einem Eroberer wie ʿAmr b. al-ʿĀṣ verglichen werden darf. Der historische Standort des Autors als Zeuge der Niederlage des Islams veranlaßt ihn, auch zu diesem extremen Mittel der Deklassierung Peters zu greifen. Durch die Gegenüberstellung mit ʿAmr wird Peter der Rang eines Eroberers abgesprochen und als Dieb klassifiziert. So entsteht durch die Bezugnahme auf andere Ereignisse der islamischen Geschichte ein Interpretationszusammenhang, in den Nuwairī die *waqʿa* einordnen kann.

Im Hinblick auf die Anordnung innerhalb des Werks bildet sie einen Kontrapunkt zur zyprischen Eroberung. Ihre ausführliche Darstellung im Text (II, 30–91) gibt der von Ungläubigen zerstörten Stadt einen ganz besonderen Status. Dadurch, daß diese Diskussion vor dem Bericht über die zyprische Eroberung stattfindet (II, 130–211), wird diese in ihrer Bedeutung reduziert.

⁸⁸ Hierbei handelt es sich um das Wāqidī zugeschriebene Werk über die Eroberung Alexandrias. Dieses und andere Futūh-Bücher sind in der Kreuzzugszeit entstanden, „um die Kämpfer zu ermutigen“, *GAL* I, 136. Mit dem gleichen Verständnis wertet ATIYA diese Textpassagen, daß es Nuwairīs Absicht gewesen sei „to uplift the spirits of the inhabitants of Alexandria“, *Study*, 17. Als möglicher Aspekt der zeitgenössischen Rezeption des Werks ist dieser Standpunkt nachvollziehbar; durch den Kontext der Argumentationsführung kommt jedoch noch eine andere Dimension hinzu.



Das Bedrohliche an der Eroberung Alexandrias besteht in der Unterbrechung der kontinuierlichen islamischen Herrschaft. Mit der nur wenige Tage dauernden christlichen Superiorität wird die Eroberung Alexandrias für den Islam rückgängig gemacht. Dieser Vorgang rechtfertigt die Einfügung einer ausführlichen Geschichte der islamischen Eroberung Alexandrias.

„Ich werde erwähnen, was Wāqidī über die muslimische Eroberung der Stadt Alexandria berichtet“, II, 30.

Die Erinnerung an die gottgewollte und vollkommene Eroberung durch ʿAmr dient als Abgrenzung zur Eroberung Peters I.

„Schau auf die Muslime: Wie unterstützte sie Gott durch seine Hilfe, so daß sie diese gewaltige Stadt erobern konnten, in der so viele Menschen (*al-ḥalāʾiq al-ḡāsīma*) lebten. Die Stadt ging von den Byzantinern in ihren Besitz über und sie ließen jeden Einwohner die Kopfsteuer entrichten. Was tat dagegen der verfluchte Zypriener, der minderwertige Hund? Er kam in die Stadt als Dieb und verließ sie wieder als Dieb. Er konnte nicht in der Stadt bleiben, weil er Angst vor den Muslimen hatte“, II, 7f.

Der Rückgriff auf diese normative Episode der Stadtgeschichte Alexandrias bedeutet ein Memento an die Anfänge der authentischen, nämlich islamischen Geschichte der Stadt, deren sich Nuwairī durch diesen Exkurs versichert. Es ist natürlich spekulativ, bei einem enzyklopädischen Text für einzelne Teile eine Aussageintention rekonstruieren zu wollen; in diesem Fall ist es jedoch evident, daß sich dem Autor durch diesen Rückgriff auf eine fast mythische Unverwundbarkeit des Islams eine Möglichkeit auftut, den Riß der in seiner Wahrnehmung (eigentlich) unversehrbaren Kontinuität zu schließen. Der vom Eroberungsethos geforderte idealtypische Verlauf einer Stadteroberung wird im Kontext der Kritik an Peter, der sich nicht an dieses gebunden fühlt, zu einem Mittel seiner Negativierung (als Eroberer). Dabei wird die reale Geschichte ausgeklammert, um eine normative Charakterisierung vorzunehmen.

Die Geschichte der islamischen Eroberung ist gleichzeitig auch eine Illustration des Eroberungsethos. Die Nennung der islamischen Eroberer Ḥālid und ʿAmr bedeutet mehr als nur eine historisch-encyklopädische Konvention. Im Bewußtsein des Autors kann und darf auf die erste (islamische) Eroberung keine zweite mehr folgen. Auf diesem Hintergrund wird begreiflich, daß der *ʿaḡība*-Charakter der

christlichen Eroberung als Deutungsmöglichkeit Vorrang besitzt⁸⁹.

„Wisse, daß diese befestigte, uneinnehmbare, weiße, leuchtende Stadt namens Alexandria von einem merkwürdigen, ungeheuerlichen und seltsamen Vorfall betroffen wurde, der keiner anderen Stadt je widerfuhr. Sie wurde den Muslimen in aller Schnelle ohne Krieg entrissen und ihnen dann genauso schnell ohne Krieg zurückgegeben“, I, 6.

In diesem Zusammenhang erhält die an mehreren Stellen wiederholte Charakterisierung, die Eroberung habe nur in einem Moment verringerter Aufmerksamkeit ihrer Bewacher gelingen können, ebenfalls die Funktion, der kurzzeitigen christlichen Herrschaft über Alexandria den Charakter einer Eroberung zu nehmen. In der Argumentation, die sich auf ein eroberergerechtes Verhalten beruft, will Nuwairī der zyprischen Einnahme (*aḥd*)⁹⁰ der Stadt nicht die Bezeichnung Eroberung (*fath*) zuerkennen.

Neben der idealtypischen muslimischen Eroberung bezieht Nuwairī die Berichte anderer Eroberungen, sowohl muslimischer als auch gescheiterter christlicher, in die Darstellung mit ein. Die materiale Vielfalt ist auch in diesem Bereich kein zufälliges Ergebnis kompilatorischer Arbeitsweise, d.h. notwendigerweise aus der Kopistentätigkeit des Autors abzuleiten. Sie ist Indiz der Reflexion, die in ihren mannigfaltigen argumentativen Verzweigungen den Bewältigungsversuch Nuwairīs dokumentiert.

Al-Qusṭanṭīniya: „Nağd b. Hišām überliefert: Maslama b. ‘Abd al-Malik b. Marwān und der Amīr ‘Abd al-Wahhāb eroberten al-Qusṭanṭīniya und machten dort große Beute“, I, 141.

Festung Hiraqla: „Der Fürst der Gläubigen Hārūn ar-Rašīd eroberte die Festung Hiraqla. Sie ist eine der großen byzantinischen Festungen; die Eroberung fand im Jahr 190 statt. Er beschoß ihre Mauern mit Wurfmaschinen...“, *ibid*.

‘Ammūrīya: „Al-Mu‘tašim... eroberte ‘Ammūrīya und machte dort große Beute... Die Kalifen machten viele Eroberungen. Die meisten Eroberungen machten jedoch al-Ma’mūn, ‘Abd al-Malik b. Marwān und al-Mu‘tašim. Al-Ma’mūn und ‘Abd al-Malik b. Marwān siegten indessen

⁸⁹ *Hāriq al-‘āda* – Topos: Als Erklärungsmöglichkeit kann dieser Topos auch hier herangezogen werden. Die angenommene Regularität, der verbindlich gedachte Geschichtsverlauf, kann jederzeit von Gott unterbrochen werden. Vgl. C. III. 2.

⁹⁰ Z.B. I, 6.

gegen solche Gegner, die ihre Herrschaft bedrohten. Auf diese Weise erlangten sie so viele Siege wie sonst kein islamischer Herrscher. Al-Muʿtaṣim errang sechs große und bedeutende Siege. In diesen Kriegen bekämpfte er jene, die die Muslime bedrohten, aber nicht speziell seine Herrschaft", I, 141, Anm. 4. (Im folgenden wird über diese sechs Siege berichtet. Dieser Teil ist nur in der Berliner Hs. enthalten.)

„Der Fürst der Gläubigen al-Muʿtaṣim b. ar-Rašīd eroberte die Stadt ʿAmmūrīya, während seines Kalifats. Sie zählt zu den größten Städten des byzantinischen Reiches. Er tötete, machte Gefangene und zerstörte, was er in der Stadt zerstören konnte sowie die Orte in ihrem Umkreis. Er eroberte die Stadt im Jahr 223", I, 160 f.

Qubrus: „Es wird im Verlauf des Buchs über die Eroberung Zyperns durch Ḥumaid b. Yaʿqūb berichtet werden, als Hārūn ar-Rašīd regierte", I, 144⁹¹.

Die Uneinnehmbarkeit islamischer Städte wird an den gescheiterten Eroberungen von Alexandria und Damiette gezeigt. Die Darstellung des mißlungenen Angriffs auf Alexandria knüpft intentional an das Diktum von der Uneinnehmbarkeit (*ḥaṣāna*) der Stadt an. Das Merkmal der Geschichte der Stadt ist die Tatsache, daß sie nach ʿAmr und Ḥālid's Einnahme nie mehr erobert werden konnte.

Insofern handelt es sich um eine selektive Stadtgeschichte, die die 700jährige Kontinuität ihres islamischen Status verifiziert und angesichts der christlich-fränkischen Überwältigung die bisherige im Islam fundierte Stärke der Stadt, die sich in der Abwehr von Angreifern gezeigt hat, evozieren soll.

„Der Autor sagte: Gott möge ihm und allen Muslimen verzeihen. In einer Abschrift des Buchs des Qādīs al-Fādīl ʿAbd ar-Raḥīm al-Baisānī, Wesir des Sulṭāns Ṣalāḥ ad-dīn, habe ich den Bericht über den Angriff des Ṣiqillī auf Alexandria gefunden. Der Angriff des Zypriers ereignete sich viele Jahre später. Der Angriff des Ṣiqillī⁹² fand Ende des Jahres 569 statt. Der Angriff des Zypriers Anfang des Jahres 767. Zwischen beiden Überfällen lagen 197 Jahre", I, 161⁹³.

⁹¹ Dieser *irḡāʾ*, wird nicht eingelöst. Durch eine umfangreiche Biographie Hārūn ar-Rašīds und andere Exkurse (I, 144–160) bedingt, bleibt es bei dieser Ankündigung. Danach wird wieder der Bericht über die Eroberung ʿAmmūrīyas aufgenommen.

⁹² Vgl. 76, Anm. 77.

⁹³ Im anschließenden ausführlichen Bericht wird über den vergeblichen Eroberungsversuch berichtet, der mit dem Abzug der gescheiterten Flotte endet.

In gleicher Intention, die Fähigkeit der Muslime zu zeigen, ihre Feinde zurückzuschlagen oder zu besiegen, erwähnt Nuwairī den Bericht über den Angriff auf Damiette durch König Fransīs im Jahre 616⁹⁴.

„Der Verfluchte belagerte die Stadt mit der Hälfte seines Heeres. Die andere Hälfte kämpfte gegen die anrückenden Truppen aus Kairo. Die Eroberung wäre aber nur möglich gewesen durch Tod durch Aushungerung, Fieber und Kälte, weil die Belagerung schon so lange dauerte... Dann zogen die Franken weiter in Richtung al-Mansūra, wo sie von den ägyptischen Heeren vernichtend geschlagen wurden“, I, 170 f.⁹⁵.

Innerhalb desselben Argumentationsverlaufs erstellt Nuwairī eine Rangliste der Städte. Die Städte Zyperns werden mit den christlichen Städten Andalusiens und anderen nichtislamischen Städten verglichen, um ihren geringen Wert aufzuzeigen, was einem Beweis für die Minderwertigkeit Peters I. gleichkommt⁹⁶. Die gleiche Argumentationsfigur, die Nuwairī bereits in den Herrschervergleichen benutzt hat, kommt auch hier wieder zur Anwendung: *laisat mudun ġazīrat Qubrus ka...*

In diesem Städtevergleich wird die generelle Minderwertigkeit der zyprischen Städte behauptet, die in der Rangskala den untersten Platz einnehmen.

„Die Städte der Insel Zypern *sind nicht wie* die Städte der Christen in al-Andalus, wie Sevilla, Cordoba, Tortosa, Toledo und andere Städte. Jene Städte gehörten den Christen, als die Muslime sich ihrer bemächtigten. Sie herrschten viele Jahre über sie, bis sie die Herrschaft an die Christen zurückgeben mußten. Jetzt im Jahre 775 gehören sie wieder den Christen.

Famagusta, Levkosia und andere Städte auf der Insel Zypern sind nicht wie die Städte Rom, Konstantinopel und ‘Ammūrīya“, I, 140.

Eng verwoben mit der Bewertung der nichtislamischen Städte ist

⁹⁴ „Dienstag 25. Ša‘bān 616/5. November 1219 fiel die Stadt in die Hand der Franken nach einundeinhalb Jahren Belagerung“, GOTTSCHALK, *al-Malik al-Kāmil*, 59. Es ist unklar, wer mit König Fransīs gemeint sein könnte. Der Führer der Kreuzfahrer war König Johann von Jerusalem.

⁹⁵ Die Rückeroberung war 1221. Am Freitag, 7. Raġab 618/August 1221 wurde der Frieden geschlossen, *op. cit.*, 113.

⁹⁶ Es ist auffallend zu beobachten, daß Nuwairī islamische Städte nicht für einen Vergleich heranzieht.

das Thema ihrer bevorstehenden Eroberung, das von Prophezeiungen dieser Ereignisse ergänzt wird. Eine Prophezeiung verkündet die muslimische Eroberung Konstantinopels und den späteren Hinzugewinn Roms zum Dār al-Islām durch eine muslimische Gesandtschaft⁹⁷.

„‘Umair b. Mālik erzählt: Ich war bei ‘Abdallāh b. ‘Umar gewesen, wo man über die Eroberung Konstantinopels und Roms sprach. Man war sich nicht darüber einig, welche der beiden Städte zuerst erobert werden würde. Da ließ ‘Abdallāh b. ‘Umar eine Kiste bringen, in der ein Schriftstück war. Darauf stand geschrieben: Ihr werdet Konstantinopel erobern und dann eine Gesandtschaft nach Rom schicken, und Gott wird euch den Sieg verleihen“, I, 140.

II. PRÄSENTATION DER HISTORISCHEN INFORMATION

1. *Istitrād*: Konzeptualisierte Digression

In zahlreichen Fällen erscheint der historische Teil auf eine einleitende Funktion reduziert, was durch die prägnante und auf das Wesentliche beschränkte Form des Berichts angedeutet ist. Da es sich jeweils um Einzelstücke historischer Mitteilung handelt, kann *istitrād* nicht als Abschweifung im Sinne einer Unterbrechung der durchgängigen Narratio verstanden werden, die als willkürliches und unkontrolliertes Zufalls- und Nebenprodukt der Textentstehung zu deuten wäre. Es verhält sich vielmehr so, daß die Möglichkeit, der Information Exkurse zuzuordnen, zu einer Eigenschaft der Informationssequenz selbst wird. Zur Darlegung des Darstellungsverfahrens werden anschauliche Beispiele ausgewählt, die als repräsentative Momente der Schreibweise zu verstehen sind.

Für die Benennung des Zustandekommens von historischer Information und nichthistorischer Erweiterung, deren Material sich aus Adab-Werken und Inhalten der erzählenden Literatur zusammensetzt, verwendet der Autor den Begriff *istitrād*, den ich aufgrund seiner Systematik als konzeptualisierte Digression bezeichne. Die Anwendung des *istitrād* gibt Nuwairī die Möglichkeit, Erweiterungen⁹⁸ einzufügen, die

⁹⁷ Solche Prophezeiungen haben eine lange Tradition, die bis in umayyadische Zeit zurückreicht. Diese – auch – *malāhim* genannten Vorhersagen sind eine Reaktion auf die permanenten arabisch-byzantinischen Auseinandersetzungen jener Zeit, die für die Muslime ihren siegreichen Abschluß durch die Eroberung Konstantinopels finden werden. Vgl. MADELUNG, „Apocalyptic Prophecies“, 158 und C. III. 4. b).

⁹⁸ Als Referenzwerke für die Zwecke dieser Untersuchung benutze ich die bekannten

sich als durch die historische Information gerechtfertigte Einschübe und als Ergänzungen des Berichts um wissenswerte Dinge ausweisen.

Istitrād ist ein der Dichtungstheorie angehörender Terminus. In der arabischen Dichtungstheorie bezeichnet der bei den Autoren häufig diskutierte und auf unterschiedliche Weise definierte Terminus allgemein eine „deviation from the subject in discourse or writing“⁹⁹. Diese Bedeutung verfestigte sich in der Islamwissenschaft durch Grunebaums Übersetzung. Er übersetzte „al-mustatrad“ und „istitrād“ als „the digressing (poem)“ und „digression“¹⁰⁰. In der Dichtungstheorie selbst gibt es jedoch keine eindeutige Definition. Der Bedeutungsspielraum wird von den Autoren unterschiedlich bemessen und läßt sich nur gegen semantisch angrenzende Termini (z.B. *taḥalluṣ* oder *ḥurūḡ*) bestimmen¹⁰¹. Abū Tammām verwendet den *istitrād*, wenn er von einem beabsichtigten Thema ablenken will, um es dann als Anknüpfungspunkt für die eigentliche Intention zu benutzen. „This deception he called *istitrād*, a word that belonged to the terminology of military tactics: a feint or shamming manoeuvre, whereby a horseman first turns his back, then suddenly attacks“¹⁰². Der Autor gibt leider keinen Nachweis an für den Gebrauch des Worts als Terminus der Kriegsführung.

Nur gelegentlich bedeutet *istitrād* auf Gedichte bezogen „to digress“. In diesem Sinn kritisiert Bāḥarzī ein Gedicht von Tabrīzī, das ein Lobpreis auf einen selḡūqischen Sieg ist. Der Kritiker spricht in diesem Fall von Digression, „because it opens with a praise of a too general nature instead of coming straight to the point“¹⁰³.

Die digressive Schreibweise berührt ein literarästhetisches Problem. Warum sollte sich nicht an der Verwendung des *istitrād*, wie sie bei Nuwairī vorliegt, ein angestrebtes Ideal literarischer Eleganz abzeichnen, das gerade die Erweiterung historischer Berichte mit Adab-Themen und erzählender Literatur anstrebt. Der Autor unternimmt keine feststellbaren Bemühungen zu verschleiern, daß er in einem für die Berichterstattung ungünstigen Maße von Digressionen Gebrauch macht; das zeigt sich nicht allein an den in der Überschrift jeweils

Adab-Werke: *ʿUyūn al-aḥbār*, *al-ʿIqd al-farīd*, *Kitāb al-Mustatraf*; in anderen Beispielen geht es um Anleihen bei der erzählenden Literatur, z.B. 1001 Nacht.

⁹⁹ VAN GELDER, *Beyond the line*, 35.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Op. cit.*, Index of Arabic Terms, ṭ-r-d, 228.

¹⁰² *Op. cit.*, 35.

¹⁰³ *Op. cit.*, 206, Anm. 63.

enthaltenen Hinweisen auf anzuschließende Erweiterungen. Im Text wird die von Nuwairī für selbstverständlich gehaltene Verknüpfung einer Information mit einem Thema suggeriert.

Die Darstellung des Einzelereignisses erfolgt (meist) in der *ḥabar*-Form, der seiner Art nach, als eine in sich geschlossene Einheit, eine der Grundformen muslimischer Geschichtsschreibung ist¹⁰⁴. Die besondere Form des *ḥabar* („self-contained“¹⁰⁵) war verantwortlich für die Verwendung von historischen Kapiteln in Adab-Werken¹⁰⁶. Die Umkehrung dieses Phänomens liegt im *KI* vor. In ein *historisches Werk* werden Adab-Inhalte eingefügt; nicht nur willkürlich ohne Herstellung eines Kontextbezugs, sondern systematisch in inhaltlich-logischem Zusammenhang mit der jeweiligen historischen Information¹⁰⁷. Scheinbar wird das aus *ahbār* bestehende Gerüst mit diesen Inhalten aufgefüllt. Rosenthal erklärt die Eignung der *ḥabar*-Historiographie für die beschriebene Vermischung durch ihre literarischen Eigenschaften¹⁰⁸.

Die Möglichkeit des umgekehrten Falles, daß nämlich die historische Information in knappster und auf ihre geplante adabspezifische

¹⁰⁴ Vgl. ROSENTHAL, *History*, 66.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Op. cit.*, 67.

¹⁰⁷ Das berühmt gewordene Beispiel aus Damīrīs *Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān*, wo ohne begreifliche Motivation die alphabetische Ordnung unterbrochen wird, um erst nach einer ca. 40seitigen ‘Abschweifung’ über die Kalifen wieder aufgenommen zu werden, berechtigt nicht in allen Fällen, in denen eine Vermengung von Adab und Historie vorliegt, dem Autor Willkür zu unterstellen. „Cette belle ordonnance, qui fait toute la valeur de l’ouvrage, est hélas! troublée quelquefois sans raison apparente, notamment sous la rubrique „oie“ (sic) où l’auteur juge à propos de placer une histoire des califes qui occupe près d’un tiers du dictionnaire”, PELLAT, „Encyclopédies”, 636. (Die Kalifengeschichte macht nicht ein Drittel des Gesamtwerks aus.)

Im Fall der 100seitigen Digression – „... la fameuse digression...” GÉRIES, *Un genre*, 32 – in Gāhiz’s *Kitāb al-Ḥayawān* über das Gebären (*nitāḡ*) konnte nachgewiesen werden, daß die Ausführungen über diesen Gegenstand durch den Kontext motiviert sind. Die schlechten Eigenschaften des Hundes werden darauf zurückgeführt, daß er weder Haustier noch wildes Tier sei; sein Wesen beruht auf kontradiktorischen Eigenschaften: „Pour montrer la logique de cette conception, al-Gāhiz consacre les cent pages suivantes au nitāḡ et aux conséquences de l’hybridation et des mariages mixtes”, *ibid.*

¹⁰⁸ „The high literary quality of *ḥabar* historiography also permitted the inclusion of chapters on history (which then might be extended also to include the simple data of annalistic or dynastic historiography) in *adab* works, such as, for instance, Ibn ‘Abdrabbih’s *‘Iqd*”, *History*, 67.



Verwendung zugeschnittenen Form erscheinen kann, zeigt das *KI*. Der Schwerpunkt des Darstellungsinteresses liegt nicht auf der Information über die offiziellen Dinge, denn sonst hätte Nuwairī nicht ausgiebig von der Möglichkeit Gebrauch gemacht, seine Berichte mit Exkursen anzureichern. Welcher Anteil an historischer Information ausreicht, um als solche zu gelten, aber gleichzeitig genügt, um ihren Adab-Wert auszu-schöpfen, kann der Bericht vom Einzug des Sultans in Alexandria zeigen¹⁰⁹.

Die historische Information wird in einleitender Funktion gebraucht: Den beschriebenen Textphänomenen ist die konzipierte Parallelität von Mitteilung und eines passenden Adab-Themas gemeinsam. Der Text erhält seine Ordnung durch die Einzelstücke der historischen Mitteilung. Quantitativ sind sie nur ein Bruchteil der Adab-Ausführung. Dennoch ist der historiographische Aspekt vorrangig, da er das Ordnungsprinzip herstellt. Die Erweiterungen sind (teilweise) als Exkurse klassifizierbar. Einzelthemen des enzyklopädischen Adab werden in den Kontext übernommen. Dieser Zielsetzung entspricht die Schreibweise; ihr ist auch die Präsentationsform der historischen Mitteilung untergeordnet.

Die historische Information wird einem Gestaltungsprozeß unterzogen, weil ein Thema des Adab-Kanons angeschlossen werden soll. Um dieses Ziel zu erreichen, erscheint der Berichterstattungsteil in einer das Thema ankündigenden Form: Die Zielsetzung besteht in der Erweiterung durch Adab-Themen. In diesem Darstellungskonzept gibt es keine Unvereinbarkeit von historischer Information und der literarischen Ebene der Exkurse. Der Autor nimmt die historische Information zum Anlaß, die Berichterstattung extensiv zu unterbrechen, weil das informationelle Gerüst ihm dazu die Freiheit gibt.

Das Verfahren führt zu einer nicht auflösbaren Vermischung von Historie und Adab, die die Möglichkeiten des Autors reflektiert, den historischen Ausgangspunkt mit literarischen Zielsetzungen zu verbinden.

Wenn es darum gehen wird, eine Gattungsbestimmung auf der Grundlage des Adab-Historiographie-Rasters durchzuführen, wird sich zeigen, daß sich solche Textphänomene diesem polaren Erklärungsmuster nicht fügen.

Die Gestaltungsabsicht des Autors macht sich bemerkbar an seinem

¹⁰⁹ Vgl. C. II. 2.

Bemühen, eine geeignete historische Information als Ausgangspunkt zu finden, aus der sich organisch das Adab-Thema entwickeln kann. Der historische Bericht – sei er auch noch so minimal und verkürzt – wird zur Legitimation des Exkurses benötigt. In einem historisch-literarischen Mischtext, in dem sich das Textgeschehen von der historischen Information aus entwickelt, verlangt der Adab-Exkurs eine fakten-geschichtliche Introdution.

Die beschriebene Darstellungsweise – vom Autor selbst als *istiṭrād* bezeichnet – gibt Einblick in eine Möglichkeit der Gestaltung von Texten, die sowohl der Historiographie als auch dem Adab verpflichtet ist. Die bewußte Gestaltung der historischen Information ist die unvermeidbare Konsequenz der Parallelisierung beider inhaltlicher Interessen. An der Verknüpfung beider Bereiche wird die Auffassung des Autors von Adab-Literatur und ihrer Verwertbarkeit in historiographischen Kontexten deutlich. Der großzügige Umgang mit Adab-Themen im Falle Nuwairīs zeigt an, daß der historische Bericht grundsätzlich geeignet ist, mit anderen Inhalten vermischt zu werden, ohne daß der Text dadurch seinen Charakter als historisches Werk einbüßt.

Es ist eines der Ziele dieser Arbeit, dieses Paradoxon zu erklären. Das historische Schrifttum des späteren Mittelalters weist zahlreiche Texte auf, die dieser Mischform angehören. Alle für die gattungstheoretische Untersuchung herangezogenen Texte sind nur bedingt als historische Texte zu bezeichnen. Sie sind historisch, insofern sie sich durch einen historischen Anlaß legitimieren. In ihrer Ausformung verfolgen sie jedoch andere, nämlich literarische Zielsetzungen.

Gerade bei einem Text wie dem *KI*, bei dem die beiden Bereiche Adab und Historiographie in einem zuungunsten der letzteren ausschlagenden Mißverhältnis stehen – die Charakterisierung als historisches Werk aber dennoch nicht aufgegeben werden kann – muß man sich die Frage stellen, ob die historischen Informationen (und die Formen ihrer Darbietung) nicht einer literarischen Zielsetzung untergeordnet werden. Das *KI*, das durch die Überrepräsentation von Adab-Inhalten einem Grenzbereich historiographischen Schrifttums zugeordnet werden muß, hat nicht eine ausschließlich informationelle Zielsetzung. Nur wenn man das Augenmerk auf den Text als Informationsquelle legt und sich auf die Auswertung der ereignisgeschichtlich verwertbaren Partien beschränkt, kann es zu einem Urteil kommen, das literarische Zielsetzungen völlig außer Betracht läßt¹¹⁰.

¹¹⁰ Den Unterschied im Verständnis historischer Texte als Informationsquelle und als

Der Charakter des *KI* läßt sich nicht durchgängig als gleichbleibende Schreibweise bestimmen. An zahlreichen Stellen jedoch findet sich die Absicht des Autors, historische Information und Adab-Thema zusammenzuführen. An ihnen läßt sich eine literarische Gestaltung erkennen.

Es geht im folgenden um eine Beschreibung der verschiedenen im *KI* zu findenden Formen der Darstellung historischer Information. Die Berichte von Einzelereignissen werden vom Autor systematisch benutzt, um das im engeren Sinn thematische, aber nicht-historische Umfeld einzubeziehen. Die zur Information hinzukommenden Textstücke nennt Nuwairī in der Mehrzahl der Fälle *wāridāt mustatradāt*, an manchen Stellen, jedoch wesentlich seltener *wāridāt mustaradāt* (z.B. II, 92). An dieser Stelle hat die Berliner Hs., 71 b den Zusatz *wāridāt mustazrafāt* (II, 92, Anm. 1). Mit diesen Ankündigungen macht der Autor selbst kenntlich, daß die historische Information Teil eines kombinierten Darstellungsverfahrens ist, in dem die Berichte die Ausgangspunkte für Adab-Teile bieten. Die Mehrzahl der berichteten Informationen – abgesehen von dem in seinem äußeren Aufbau als geschlossener Textteil kenntlich gemachten Eroberungsbericht – referieren Einzelereignisse, die nach dem Überfall auf Alexandria 1365/767 stattfanden und durch ihren Bezug zur *waqʿa* eine Art Nachgeschichte dieses Hauptereignisses ergeben. Die Berichte werden in unterschiedlicher Weise vorgetragen:

Der Bericht kann Ausgangspunkt einer inhaltlich abgestimmten Adab-Erweiterung sein; im anderen Fall beschränkt der Autor sich auf die Berichterstattung.

Die Gründe für die unterschiedliche Präsentationsform lassen sich nicht generell rekonstruieren. Am Einzelbeispiel läßt sich zeigen, daß oft, wenn der Autor sich für eine erweiterte Darbietung des Berichts entschieden hat, darin das Thema des Exkurses vorbereitet wird.

2. Textbeispiele

Der Bericht über den Besuch des Sultans in Alexandria (V, 380–418; VI, 1–31) dient dem Autor als Informationsgrundlage, eine Anzahl dem Adab-Kontext entstammender Themen einzufügen¹¹¹.

Dokument literarischer Gestaltung hat ROSENTHAL angedeutet: „The inherent value of a work of literature must not be confounded with its value as a source of information entirely unconnected with its original destination“, *History*, 65. Vgl. A. I.

¹¹¹ Da meine These in diesem Kapitel von einer Systematik des Darstellungsverfahrens

Entsprechend seiner Ankündigung soll der Bericht über den Besuch des Sultans Ausgangspunkt für die Ausführung passender Exkurse sein: Dem historischen Bericht wird die Funktion zugewiesen, als sinnvoller legitimierender Auftakt der Folgethemen zu dienen.

„Der Einzug des Sultāns al-Malik al-Ašraf Ša^cbān in Alexandria, Art und Weise des Einzugs in der Stadt und der Reihe nach andere Dinge: Am Freitag, 4. Ğumādā I 770 zog Sultān al-Malik al-Ašraf Ša^cbān b. al-Malik an-Nāšir Muḥammad b. al-Malik al-Manšūr Qalā’ūn in die wohlbehütete Hafenstadt Alexandria ein. Er kam am Vormittag dieses Tages durch das Rosetta-Tor¹¹² in die Stadt”, V, 380.

Soweit das historische Faktum. Im folgenden interessiert sich der Autor für die im Konvoi des Sultans mitgeführten Tiere:

„Vor ihm zogen die Falkner mit Falken, Sperbern, Wanderfalken und Adlern. Allen voran wurde ein grauer Falke getragen, der der eine *badra* in Gold gekostet hat (*yusāwī badrat dahab*¹¹³). Den Jagdvögeln folgten die Jagdhunde. Wertvolle goldbestickte Seidentücher hingen über ihnen.

Dann kamen die Geparden, deren Augen wie Kohlenfeuer brannten”, V, 380¹¹⁴.

Das Verlassen der Ebene historischer Information im weiteren Textverlauf geschieht nicht um nebensächlicher Informationen willen. Der Autor beschreibt die Tiere des *maukib as-sultān*, weil sie als Anknüpfungspunkt dienen können für die Darstellung der tierkundlichen

ausgeht, das eine Integration des Adab-Kontextes anstrebt, werden im folgenden die Adab-Themen im *KI* mit ihrem Vorkommen in den bekannten mittelalterlichen Adab-Enzyklopädien kontrastiert.

¹¹² Bāb Rašīd; an der Ostmauer der Stadt gelegenes Tor. Es ist eines der drei sogenannten Landtore (*abwāb al-barr*), KAHLE, „Katastrophe”, 143.

¹¹³ *Badra*: vgl. 53, Anm. 37.

¹¹⁴ Die eigentümliche Form dieses Berichts wird verständlicher, wenn man das literarische Umfeld als beeinflussenden Faktor berücksichtigt. Literarische Konventionen können die historiographische Darstellung bestimmen. Der Auszug König Salomos, um gegen einen der Meerkönige Krieg zu führen, wird in 1001 Nacht so beschrieben: „... und dann flog er mit seinen Heeren der Menschen und Geister auf dem Zauberteppich davon, während die Raubvögel ihm zu Häupten schwebten und die wilden Tiere unter dem Teppich”, Littmann, VII, 228 (570. Nacht). (LANGNER stellt fest, daß die Erzählungen aus 1001 Nacht in historiographischen Werken der Mamlukenzeit zahlreicher werden, was als Indiz des sich wandelnden Geschmacks gewertet werden kann, *Untersuchungen*, 12.).

Teile des Adab-Repertoires. Die Anordnung der Zoologiekapitel folgt in umgekehrter Reihenfolge der Nennung der Tiere im vorangegangenen Bericht. Der Autor beginnt mit einem Exkurs über die Geparden (*fuhūd*)¹¹⁵; danach folgt ein Abriß des Wissenswerten über die Jagdhunde (*kilāb aṣ-ṣaid*) und die gezähmten Raubvögel (*ḡawārīḥ mu'allama*, V, 386). Wahrscheinlich unabsichtlich, jedoch nicht, ohne die Systematik des Verfahrens dadurch zu erhellen, fungiert die vorausgehende historische Information als Inhaltsübersicht der geplanten Themen.

Den Ausgangspunkt der enzyklopädischen Darstellung bildet also die historische Information vom Einzug des Sultans in Alexandria. Ihre Verwertbarkeit für den Anschluß von Themen des enzyklopädischen Adab ist für den Autor ausreichende Berechtigung, die Berichterstattung zu unterbrechen.

Der Bericht über den Besuch des Sultans im Dār aṭ-Ṭirāz¹¹⁶ am Nachmittag des gleichen Tags nach dem Freitagsgebet dient als Einleitung für einen längeren Exkurs (VI, 5–9) über das richtige Verhalten in Anwesenheit hoher Persönlichkeiten¹¹⁷. Bei seinem Rundgang im Dār aṭ-Ṭirāz spricht der damals sechzehn Jahre alte Sultan einen alten Mann an (*ṣaiḥ kabīr as-sinn*), der an seinem Webstuhl arbeitet. Das unerklärliche Verhalten des Arbeiters, der den Sultan zu ignorieren scheint, ist Ausgangspunkt einer Diskussion des richtigen Verhaltens. Der einleitende Bericht schildert das Zusammentreffen des Sultans mit dem Arbeiter am Webstuhl:

„Jemand berichtete: Ein Gardemamluk (*aḥad mamālīk as-sultān al-ḥāṣṣakīya*), den ich von der Zitadelle in Kairo kenne, erzählte mir: Als der Sultān zum Dār aṭ-Ṭirāz hochstieg, legte er seine *qalwīya*¹¹⁸ und *aqbiya*¹¹⁹

¹¹⁵ Der Vergleich von Nuwairīs Beschreibung des Geparden mit jener IBN QUTAIBAS in den *ʿUyūn* zeigt die angestrebte enzyklopädische Stillage Nuwairīs: *wa-qīla inna l-fahd ida samuna wa-taḡula ʿan al-ḡāry dahāla ḡuḥrahū aqāma bihī aiyāman lā yaʿkulu walā yaṣrabu fa-idā ʿalima min nafsihī l-ḥijfa fī badanihī wa-hazala ʿammā kāna fa-ḥaraḡa idan*, KI, V, 381; *fa-idā samuna l-fahd ʿarafa annahū maṭlūb wa-anna ḥarakātahū qad taqulat fa-aḥfā nafsaḥū ḥatta yanqaḏiya z-zamān alladī tasmunu fīhi l-fuhūd*, *ʿUyūn*, IV, 469.

¹¹⁶ Vgl. „Ṭirāz“, EI¹, s. v. und MARZOUK, „The Ṭirāz Institutions in Medieval Egypt“.

¹¹⁷ *ʿUyūn*, I, 116: *at-talattuf fī muḥātabat as-sultān wa-ilqāʾ an-naṣiḥa ilaiḥī*.

¹¹⁸ *Qalwīya*: Die einschlägigen Hilfsmittel verzeichnen kein Kleidungsstück dieses Namens. Vielleicht ist die *kallauta* gemeint. Vgl. MAYER, *Mamluk Costume*, 28 f.

¹¹⁹ *Aqbiya*: Plur. von *qabʿ*; eine Art Mantel, *op. cit.*, 13.



ab, bis er nur noch die *mulawwata*¹²⁰ und den *qub^c n-w-f-ra*¹²¹ trug. Dann begann er seinen Rundgang durch die Weberei. Er steckte seinen Kopf unter jeden Webstuhl, um ihn von unten anzuschauen und beobachtete die Weber bei ihrer Arbeit. Er beobachtete die Bewegungen der Weberschiffchen und hob seinen Kopf, um den Knaben zuzuschauen, die über den Webstühlen die Kettenfäden hielten und sie von dort herabließen. Er beobachtete wie Vogel motive (*tuyūr mansūġa*) durch jene steigenden und fallenden Fäden entstanden, bis ein Vogel oder etwas anderes fertig war.

Auf diese Weise ging er umher, bis er zu einem alten Mann kam, der sich nach links und nach rechts neigte, wie es die Bewegung des Schiffchens erforderte. Es wurde ein wunderschönes Motiv sichtbar, das einer Frühlingsblume glich. Da sagte der Sultān zu ihm: Ich wünsche dir Gesundheit, mein Vater. Der alte Mann hob weder seinen Kopf, noch schaute er den Sultān an oder antwortete auf seinen Gruß.

Der Sultān wunderte sich über seine Ausdauer trotz seines hohen Alters, über sein Geschick bei der Arbeit und sein Schweigen", VI, 4f.

Der Bericht über das Fehlverhalten hat eine doppelte Funktion: Die Mißachtung der kodifizierten Verhaltensnorm rechtfertigt (und erfordert) die Einfügung einer Anthologie über das Thema *ḥusn al-muḥātaba*. Der Autor geht aus aktuellem Anlaß auf die Möglichkeiten des richtigen Verhaltens ein, denn der Alte war darüber offensichtlich nicht informiert.

Im Unterschied zum enzyklopädischen Adab-Werk, dessen Themenanordnung inneren Prinzipien unterliegt¹²², ist es ein Kennzeichen des von Nuwairī angewandten Darstellungsprinzips, daß die Adab-Exkurse als unmittelbare Reaktion auf das Textgeschehen eingefügt werden können. Gleichzeitig geht entsprechend der Zielsetzung, das Adab-Inventar zu realisieren, ein Element desselben in den Text ein. Nach Notwendigkeit und Eignung werden die Adab-Themen in den

¹²⁰ *Mulawwata*: DOZY, *Vêtements*, verzeichnet kein Kleidungsstück dieses Namens.

¹²¹ *Qub^c*: „C'est la calotte qu'on appelle aujourd'hui en Egypte ṭāqīya", *op. cit.*, 344. Die Bedeutung von *n-w-f-ra* ließ sich nicht ermitteln.

¹²² Der Frage einer Textorganisation in enzyklopädischen Adab-Werken ist MALTI-DOUGLAS am Beispiel der *Uyūn* nachgegangen, *Structures*, 13 f. Das positive Ergebnis dieser Untersuchung verwendet sie für eine Beschreibung der Werke dieses Genres: „From the preceding discussion, it becomes evident that there are organizational principles at play in this encyclopedic work. From an examination of *adab* works in print as well as in manuscript, I would venture to say that a model could be constructed for Medieval Arabic *adab* works which would not only permit the placement of an *adab* work within a set of matrices but by combining discourse with organization, create a working definition of the *adab* work", 14.

historischen Diskurs eingefügt. Dieser Darstellungsabsicht unterliegt auch die Gestaltung der historischen Information, deren neuralgische Punkte mit einem hypothetischen Adab-Schema kongruieren. Nuwairī kann willkürlich analog dem Verlauf der Berichterstattung Themen des enzyklopädischen Adab in seinem Text unterbringen. Die innere Ordnung der Adab-Werke braucht dabei nicht berücksichtigt zu werden.

Die in beiden Fällen knappe Form der historischen Information ist ein Hinweis auf die systematisierte Form der Darstellung. Ihr Standort vor dem Adab-Exkurs legt das Gewicht auf den Informationswert. Daneben steht der funktionale Aspekt der Mitteilung, der sich in der inhaltlichen Orientierung auf das Adab-Thema hin zeigt. Nuwairī berichtet zwar ein historisches Ereignis; an der gewählten Darstellungsform ist jedoch zu erkennen, daß die reine Berichterstattung nur eine unter anderen Zielsetzungen ist.

Eine Bestimmung der Themen des enzyklopädischen Adab allein aufgrund einer inhaltlichen oder genremäßigen Zuordnung (Zoologie, *muḥāṭabat as-sulṭān*) berücksichtigt nicht den der Darstellungsabsicht zugrundeliegenden Zusammenhang von historischer Sachüberlieferung und der Ausgestaltung des thematischen Umfelds. Die historische Information hat ihre Relevanz nicht im überlieferten Faktum – inhaltlich ist sie nicht isolierbar vom anschließenden Exkurs –, sondern in ihrer Funktion, einen ereignisgeschichtlichen Rahmen für die Insertion passender Adab-Themen zu bieten.

Im ersten Band (80) erfolgt die Ankündigung der *ṣifāt māʿīdat Sulaimān wa-ṣifāt kursīyihī wa-mā qīla fī l-akl al-ʿalā mawāʿīdal-mulūk*. Obwohl der Textzusammenhang, in dem dieser Vorverweis erscheint, von der gleichen Thematik bestimmt ist – es ist von Anūširwāns beim Essen praktizierter Disziplin die Rede und den durch übermäßige Nahrungszufuhr entstehenden Schäden für Leib und Seele – folgt nicht hier der Exkurs über die *ādāb al-akl*. Dieses Thema taucht erst als Exkurs zur Mitteilung über die Ankunft des Sultansschwerts in Alexandria auf. Bei Gelegenheit jener Information hat der Autor die Absicht, diese Themen zu absolvieren:

„Die Ankunft des Sultansschwerts al-Malik al-Ašraf Šaʿbāns in Alexandria und andere Dinge:

Am 18. Ğumādā II 769 traf das Schwert Sultān Šaʿbāns von Kairo kommend in Alexandria ein. Es war ein Festtag für Alexandria. Der Malik al-umarāʾ Saif ad-dīn Asanbuġā b. al-Būbakrī, die in Alexandria stationierten Amīre und die drei vorher genannten Ḥuġġāb nahmen das

Schwert in Empfang: Diese sind Ṣalāḥ ad-dīn b. ʿArrām, Bahāʾ ad-dīn Aṣḫān und Baktimur al-ʿUmarī. Dann kamen die Oberrichter Ṣihāb ad-dīn al-Ḥalabī und die Stellvertreter der beiden.

Für die Ankunft des Sultansschwertes hatte sich die Bevölkerung an der Hauptstraße aufgestellt. Der Ḥāzindār Malik al-umarāʾ trug das Ehrenkleid und hielt das Sultansschwert auf der linken Schulter; seinen Griff hielt er mit der rechten Hand fest. Der Malik al-umarāʾ eskortierte das Schwert. Die beiden Oberrichter gingen an seiner linken und rechten Seite, während die Amīre den Malik al-umarāʾ umgaben. Die Herolde schrien laut, die Rohrflöten spielten auf und die Menschen wogten hin und her, weil sie so viele waren.

Das war, nachdem man den Thron (*kursīyu l-mulk*) bereits im Īwān des neuerbauten Dār al-Imāra aufgestellt hatte. Der Malik al-umarāʾ hatte diesen Īwān errichten lassen. Der Thron war mit Seidenpolstern bezogen und mit farbigen Seidenbändern geschmückt. Danach hatte man das Sultansschwert hinter dem Thron aufgehängt. Der Malik al-umarāʾ saß unterhalb des *kursīy*, die Qāḏīs rechts von ihm und die Amīre auf den ihnen zukommenden Plätzen. Die Ḥuḡḡāb und die Soldaten mußten stehen.

Unterdessen spielten die Rohrflöten noch immer und die Herolde schrien. Man breitete das Festbankett aus. Dann aßen die Amīre von jenen Tafeln so viel wie die Vögel essen. Dann wurde das Festbankett für die Beamten, die gewohnt sind, daran teilzunehmen, freigegeben“, V, 254 f.

Die historische Information bietet an dieser Stelle die Möglichkeit, beide Themen, (nämlich *ādāb al-akl* und *kursīyu l-mulk*) zu realisieren. Die Gestaltung der Information als bewußte Hinführung auf das Thema der Eßsitten (*fa-akalat al-umarāʾ bi-qadr akl at-tāʾir*, 255) zeigt den planvollen Umgang mit den zur Verfügung stehenden Berichten, die für ihre Adab-Funktion präpariert werden. Die Vermutung liegt immerhin nahe, dem Autor die Synthese beider Textelemente als planvolles Vorgehen zu unterstellen, das als literarische Gestaltung die einleitend beschriebene ästhetische Konzeption voraussetzt. Der historische Diskurs bewirkt das nichthistorische Umfeld. Beides zusammen ergibt eine literarische Einheit.

Die Anthologie über die *ādāb al-akl* beginnt mit einem Brauch der persischen Könige. Danach wird eine Anekdote von Muʿāwiya berichtet. Der Exkurs über den *kursīy* beginnt mit den Aussagen der Lexikographen, referiert das Vorkommen des *kursī* im Koran und handelt danach wie angekündigt vom Thron Salomos und Josephs.

Der enzyklopädische Bereich im Schlußteil des KI (VI, 373–431) setzt sich aus religiösen Themen zusammen. Es sind zwei Informationen, deren Eigenart sich für diese Themen eignet: Die verschiedenen

Amtszeiten Ibn ʿArrāms als Wālī von Alexandria und die Pest der Jahre 775/76 – 1374/75 in der Stadt.

Die abwechslungsreiche Karriere des Ibn ʿArrām zwischen 770/1368 und 777/1375 zählt in dieser Zeit drei Einsetzungen in das Amt des Wālī von Alexandria (VI, 373, 414 f.). Die erste Absetzung fand im Jahr 772/1370 statt, weil er vom Sultan zu einem seiner *ḥuġġāb* ernannt wurde:

„Dann ernannte der Sultān den Ṣalāḥ ad-dīn b. ʿArrām zum *ḥāġib*, der an seiner Tür stehen soll. Als einige Zeit vergangen war, suchte er höheren Ruhm in der Macht Gottes (*al-iʿtizāz bi-ʿizzat allāh*) – er ist erhaben –... Er legte die Kleidung der Amīre ab und kleidete sich in der Tracht der *fuqarāʾ*“, VI, 413.

In diesen Informationsstücken sind die Themen der folgenden Adab-Exkurse angekündigt, die als direkte Bezugnahme auf die Thematik dieser Mitteilungen erscheinen. Denn der Bericht über Ibn ʿArrām enthält die Information, daß er nach einiger Zeit seinem Ṣūfīleben wieder entsagen muß, weil ihn der Sultan zum zweiten Mal zum Wālī von Alexandria ernannt hat:

„Dann beanspruchte der Sultān wieder seine Dienste und ernannte ihn zum *wālī* von Alexandria. Er sagte: Ich habe das Flickengewand der *fuqarāʾ* angezogen, wie kann ich danach *malik al-umarāʾ* werden? Man antwortete ihm darauf: Deine Pflicht ist, dem Sultān zu gehorchen, weil Gott sagte: „Gehorchet Gott und dem Gesandten und denen unter euch, die zu befehlen haben“, 4: 59. Der Aufforderung denen zu gehorchen, die den Befehl haben, kann man sich nicht widersetzen. Er nahm das Amt an und zog die Kleidung der Wālīs an (*malbūs ahl al-wilāya*)“, VI, 414.

Passend zur Situation des seinem Ṣūfīleben entrissenen Ibn ʿArrām wird unter dem Titel *wa-qad yakūnu ḥuġġāb ar-raġul aṣ-ṣālīḥ kaṭrat al-ġinā wa-nbiṣāʾ ad-dunyā* die Geschichte eines frommen Mannes erzählt, der im Palast eines Sultans in Reichtum und Sorglosigkeit seinen asketischen Neigungen nachgeht. Dieser Exkurs zur *ḥiġāba*, in dem das Ideal weltverneinender Lebensführung beschrieben wird, ist formal mit dem Vorkommen dieses Themas im ʿ*Iqd* vergleichbar. Das Thema *al-ḥuġġāb* (I, 37, Nr. 17) geht dort dem Kapitel *al-wilāya wal-ʿazl* voraus (Nr. 19), das im *KI* durch die Stationen des Werdegangs Ibn ʿArrāms repräsentiert ist. Die Kongruenz der Anordnungsprinzipien gründet nicht in einer direkten Vorbildfunktion des ʿ*Iqd*, sondern lediglich in einem allgemeinen Stil der Adab-Schreibweise, die trotz der historiographi-

schen Bindung Nuwairīs zu ähnlichen thematischen Gruppierungen und Zuordnungen führt.

Das im Bericht über Ibn ʿArrāms Šūfileben aufgenommene Thema über die *fuqarāʾ* und das Thema der *zuhhād* in der Geschichte des frommen Mannes (415 f.) bestimmen den weiteren Textverlauf. Die Folge-themen lauten: *aḥwāl al-fuqarāʾ aṣ-ṣāliḥīn* (416); *qālat al-fuqarāʾ al-muḥliṣūn* (417); *faḍl al-fuqarāʾ aṣ-ṣāliḥīn* (419); *wa-ʿlam anna l-faqīr aṣ-ṣābir afdal min al-ḡanīy aṣ-ṣākīr* (420).

Der letzte Teil in diesem Arrangement religiöser Gegenstände hat den Titel: *az-zuhd fī d-dunyā al-fāniya war-raḡba fī talab al-āḥira al-bāqiya* (425–31). Die einheitliche Tendenz aller dieser Themen, die über die Vergänglichkeit des Diesseits und die Dauerhaftigkeit des Jenseits unterweisen, hat ihre anschauliche und eindringliche Berechtigung durch die Notiz über die Pest in den Jahren 775–76/1374–75 in Alexandria.

„Im Šauwāl 775 (beg. 16. März 1373) begann die Pest und dauerte bis zum Rabīʿ I des Jahres 776 (beg. 10. August 1374). Sie breitete sich immer mehr aus, bis an einem Tag ungefähr 200 Menschen starben. Die meisten von ihnen waren Kinder und Heranwachsende. Man sagte: Während dieser Seuche starben 17 000 Menschen...“, VI, 423–425.

Die Nachricht über die Pest jener beiden Jahre dient als faktenge-schichtliche Introdution für das letztgenannte Thema, das mit dem vorletzten Kapitel des *Kitāb al-Mustaṭraf* eine auffallende Ähnlichkeit hat: *fī dīkr ad-dunyā wa-aḥwālīhā wa-taqallubihā bi-ahliḥā waz-zuhd fīhā* (Kap. 83). Der beschriebene Textteil veranschaulicht, wie die Adab-Systematik (= Anordnung der Themen) mit den Teilstücken der histo-rischen Information interferieren kann. Die Berichte haben trotz ihres quantitativ geringen Anteils die Aufgabe, den Adab-Kontext zu legitimieren.

Für das Verfahren der Verbindung von Berichten mit anderen Materialien – zum Zweck der Illustrierung ihrer Eigenart – greift Nuwairī auch Themen der erzählenden Literatur auf. Auffällig ist auch hier die Gestaltung der Information, durch die das Thema der Erweiterung vorweggenommen wird.

Zeitgleich mit dem erfolglosen zyprischen Angriff auf Ṭarābulus stranden bei Suwaidīya drei Schiffe:

„Drei fränkische Schiffe ohne Takelage und Besatzung gelangten bei Suwaidīya an die syrische Küste. Die Muslime fuhren in ihren Booten zu

den Schiffen hin. Sie fanden auf den Schiffen Waffen, Verpflegung, Tote und Verletzte. Als sie diese fragten, was ihnen widerfahren sei, sagten sie: Die Genuesen kämpften mit den Zypriern, weil die Muslime im Gefängnis von Tripoli den Sohn des Herrn von Genua ermordet hatten. Über seine Ermordung ist an früherer Stelle berichtet worden. Der zweite Grund ist, daß durch muslimische Hand eine Anzahl Genuesen getötet wurde, die der Zypriern an Land geschickt hatte und dort den Muslimen zum Opfer gefallen waren. Deshalb töteten die Genuesen die Besatzungen dieser Schiffe, die Gefährten des Zypriern. Diese sind die Toten, und wir sind die Verletzten.

So waren die Schiffe führerlos geworden. Dann durchtrennte man die Ankerketten, und der Wind trieb die Schiffe zu euch. Danach plünderten die Muslime die Schiffe“, V, 106 f.

Im Bericht ist das Thema der folgenden Erzähleinheit bereits vorweggenommen: *fa-ṣārat al-marākib ḥālīyatan mimman yarʿasuhā* (V, 107). Es wird als Ausgangspunkt für eine Erzählung wieder aufgegriffen: *fal-naḍkur al-ān ḥabar al-marʿa l-isrāʿīliya llatī ṣārat bil-markab min ġair raʿs yarʿasuhā* (V, 108). Die fast wörtliche Wiederaufnahme des Themas deutet auf eine bewußte Vorbereitung der Information zur Einfügung der späteren Erzählung hin. Vielleicht kann man sogar sagen, daß der planvolle Umgang mit den Erzählmaterialien eine Manipulation des historischen Materials voraussetzt. Der Exkurs tritt also nicht unvermittelt in einer kontinuierlichen Narration auf. Bei Nuwairī sind in diesem Textteil (V, 108–23) zwei – in 1001 Nacht separat vorkommende – Erzählungen vermengt: „Die Geschichte von dem jüdischen Richter und seinem frommen Weibe“ und „Die Geschichte von dem schiffbrüchigen Weibe“¹²³.

Für den zweiten Angriff auf Ṭarābulus zu Anfang des Jahres 769/1367 hat Peter I. eine aus 150 Schiffen bestehende Kriegsflotte zusammengestellt. Allerdings sind 60 Schiffe dieser Flotte Fischerboote (*zawāriq aṣ-ṣaiyādīn*, V, 79). Dieses Faktum – so weit noch Teil der historischen Information – wird von Nuwairī herausgegriffen und bestimmt auf ganz andere Weise den weiteren Textverlauf.

„Anfang des Jahres 769 nahm Peter I. mit einer 150 Schiffe starken Flotte Kurs auf Tripoli. Die Flotte bestand aus 90 Kriegsschiffen und 60 Fischerbooten. Mit ihrem Anblick wollte er die Muslime erschrecken, wie

¹²³ LITTMANN, *Erzählungen*, III, 738–742 und 742–46.

die Einwohner der Stadt Q-w-ṣ-ra¹²⁴ beim Anblick der Holzschüsselflotte in Angst und Schrecken versetzt wurden. Man wird fragen: Wie kann es eine Flotte aus Holzschüsseln geben? Dergleichen hat es im Kampf zwischen Gläubigen und Ungläubigen (*ḡihād*) nie gegeben. Man wird antworten: Eine solche unvorstellbare List ist den Einwohnern von Q-w-ṣ-ra widerfahren.”

Nach dem Einschub dieser langen Episode¹²⁵, die im Anschluß daran erzählt wird, kann der historische Bericht unter Berufung auf die illustrierte Eigenart des Angriffs wieder aufgenommen werden:

„Er kam zu ihnen von seiner Insel mit vielen Schiffen. Es waren zum großen Teil Fischerboote, um durch ihren Anblick die Muslime zu erschrecken”, V, 84.

In diesem Fall hat der Exkurs eine eindeutig explikative Funktion, die der historischen Information selbst ihr Thema gibt. Nuwairī setzt sie ein als Element der Berichterstattung, die dadurch einen spezifischen Charakter erhält. *Berichterstattung* und *Exkurs* stehen nicht in einem losen, digressiven Zusammenhang, als handelte es sich um voneinander abgrenzbare Bereiche.

III. DARSTELLUNGSWEISEN

1. Fiktive Redeteile

Auffallend oft stellt Nuwairī Ereignisse in einen fiktiven Begründungszusammenhang. Meistens sind es Monologe, oft auch Dialoge, die das Zustandekommen von Ereignissen erklären sollen. Mit ihnen wird nachträglich eine logische Verbindung zwischen zeitlich aufeinanderfolgenden Geschehnissen hergestellt und eine Erklärung des Vorgangs geliefert. Dadurch gelingt es dem Autor, historische Ereignisse in ein Kontinuum einzubeziehen, wodurch er eine nachträgliche Rationalisierung erzielt.

Die sicherlich nicht zufällige Häufung der Monologe und Dialoge bei der Darstellung historischer Vorgänge legt nahe, nach den Prinzipien der Verwendung fiktionaler Darstellungsweisen zu fragen. Sicher-

¹²⁴ Es kann eigentlich nur der Ort Quṣair am Roten Meer gemeint sein. Vgl. „Ḳuṣayr”, *EI*². YĀQŪT, *Muḡam al-buldān*, verzeichnet keinen Ort namens Q-w-ṣ-ra.

¹²⁵ Nuwairī bemerkt hierzu, daß sie in den *kutub as-siyar* berichtet wird, V, 80.

lich sind es nicht nur Gründe der Vereinfachung des zu erzählenden Sachverhalts, die den Historiker dazu veranlassen, von fiktiven Redeteilen Gebrauch zu machen¹²⁶.

Indem sie zur Beschreibung und näheren Charakterisierung einer Person oder einer Sache dienen, können sie als spezifische Darstellungsformen historischer Geschehnisse kenntlich gemacht werden. Solche fiktionalen Darstellungselemente verweisen darauf, daß der Autor die Wirklichkeit – im Sinne historischer Faktizität – durch den Vorgang der erzählerischen Gestaltung in eine literarisch-fiktive Wirklichkeit umwandelt. Das bedeutet jedoch nicht zwangsläufig eine Verfälschung der historischen Realität, sondern zeigt, daß Nuwairī von den Möglichkeiten Gebrauch machte, unter Zuhilfenahme der ihm zur Verfügung stehenden literarischen Darstellungsmittel die historischen Informationen seinen Intentionen entsprechend zu nutzen und zu gestalten. Sie werden als spezifischer Aspekt seiner Darstellungsweise deutlich.

a) *Die Mißerfolge König Peters I.*

Nuwairī fügt durchgängig fiktive Mono- und Dialoge in die Ereignisberichte ein, wodurch eine Erzählstruktur entsteht. Das Ergebnis dieser Darstellungsform ist ein zusammenhängender Bericht verschiedener Vorkommnisse.

Diese fiktiven Redeteile werden vom Autor als Verknüpfungsmöglichkeiten der einzelnen Begebenheiten des Berichts benutzt. Bei den angeführten Beispielen der Mono- und Dialoge und der Form des ganzen Berichts mit Prolog und Epilog wird deutlich, daß Nuwairī anstrebte, den Bericht in einer kohärenten Form zu verfassen und nicht die einzelnen Episoden als singuläre Phänomene unverbunden nebeneinander zu stellen.

Der im erzähltechnischen Sinn kohärente Charakter dieses Berichts erklärt sich auch aus der Absicht des Autors, unter dem Motto der Mißerfolge Peters I. nach Alexandria ein Gegenstück zum Bericht seines

¹²⁶ ROSENTHAL deutet den Dialog, wie er in einem *ḥabar* Verwendung findet, als Vereinfachung des Erzählvorgangs, die den Historiker von seiner eigentlichen Aufgabe entbindet, „that is, presenting a clearly interpreted analysis of the situation, and leaves such analysis to the reader“, *History*, 60. Der Gebrauch der fiktiven Rede in historischen Teilen bei Nuwairī ist nicht hinreichend damit erklärt, daß er sich seine Arbeit als Historiker erleichterte und statt einer Beschreibung der Ereignisse den handelnden Personen fiktive Reden unterschiebt, die ihre Handlungen motivieren. Hier werden diese fiktiven Teile als erzähltechnische Hilfsmittel eingesetzt, die unter anderem eine Charakterisierung der Gestalt Peters I. bewirken.

gelungenen Überfalls auf Alexandria herzustellen (II, 92–211)¹²⁷.

Der Bericht über die Eroberungsfahrten Peters I. an die syrische Küste im Jahre 769/1367 (V, 76–190), der als Kontrapunkt zum Eroberungsbericht als historiographischem Kernstück des *KI* konzipiert ist, verfolgt den Zweck zu zeigen, daß nach der gelungenen Eroberung Alexandrias jede weitere militärische Unternehmung Peters I. gegen muslimisches Gebiet fehlschlug; diesem Zweck entspricht auch der Einsatz der Darstellungsmittel.

Die Ächtung Peters I. durch die christlichen Könige nach dem Überfall auf Alexandria, von der Nuwairī schon zuvor (III, 65) berichtete, bildet in seiner Darstellung einen der Gründe für die Eroberungsfahrten Peters nach 767/1365. Darum erscheint es als gerechtfertigt, hier in diesem Zusammenhang die Auseinandersetzung Peters I. mit den christlichen Königen dem Bericht über seine erfolglosen Kriegszüge voranzustellen. Der fünffache Mißerfolg ist die Strafe für den Überfall auf Alexandria, der, als Freveltat, Peter nicht nur in den Augen Nuwairīs, sondern auch bei den christlichen Königen als Herrscher diskreditiert. Die Frage nach der historischen Authentizität der Reden, die sowohl Peter als auch den christlichen Königen in den Mund gelegt werden, ist zweitrangig; wichtig ist die muslimisch geprägte Sicht Nuwairīs von diesen Gestalten.

Angeblich waren sich die christlichen Könige darüber einig, daß Peter bei der Eroberung Alexandrias sich nicht wie ein König verhalten habe: Nuwairī entwirft eine fiktive Rede der Gesamtheit aller christlichen Könige (*al-mulūk an-naṣrānīya*), in der er sie seine Tat verurteilen läßt. Er überträgt seine Vorstellung von *königlicher Eroberung* und *königlichem Verhalten* auf die christlichen Könige und macht sie zur Richtlinie ihrer Bewertung der Tat Peters I.¹²⁸. Aus diesen das königliche Verhalten bestimmenden Grundsätzen besteht die Rede:

„Man sagte, die christlichen Könige haben ihn wegen seiner Flucht aus Alexandria getadelt. Sie sagten zu ihm: Was du getan hast, ist die Tat eines Diebes und nicht die Tat eines Königs. Nachdem die Stadt in deinem Besitz

¹²⁷ Vgl. C. III. 5.

¹²⁸ Vom Eroberer erwartet Nuwairī, daß er festgelegten Bestimmungen eines Kodexes folgt: „Wenn er ein starker, tapferer und kluger König gewesen wäre, wäre er in Alexandria geblieben und hätte um die Stadt gekämpft, wie es Könige tun, wenn sie Städte erobert haben. Er ist aber erbärmlich und schwach. Er stahl und floh, aus Angst vernichtet zu werden“, III, 65. Vgl. C. I. 3.a).

war, hättest du in ihr bleiben und um sie kämpfen sollen, so wie es die Könige in Tripolis in Libyen getan haben. Du bist aber als Dieb in die Stadt eingedrungen und hast sie als Dieb wieder verlassen. Und das deshalb, weil dir die Kraft fehlt, dich dem ägyptischen Sultān zu stellen. Bei anderen Königen unserer Zeit ist dein Diebestum (*luṣūṣīya*) eine unumstößliche Tatsache und bei allen fränkischen Völkern (*aġnās rūmānīya*) ebenso. Aus den Herrscherlisten (*dāwān al-mulūk*) der Priester und Mönche bist du jetzt gestrichen (*fa-usqitṭa*).

Peter sagte darauf: Warum sollte ich gestrichen sein? Ich habe der christlichen Gemeinschaft zu einem Sieg verholfen, denn ich habe die Stadt Anṭākiyā (Anṭāliyā, Hs. Berlin, III, 66, Anm. 1) auf türkischem Gebiet von der muslimischen Gemeinschaft (*al-milla al-muḥammadiya*) für die Christen (*al-milla al-masīḥīya*) erobert, und meine Männer sind jetzt immer noch dort. Durch diesen Sieg stehen meine Angelegenheiten zum besten (*wa-ahwālī bi-ẓafarī bihā mustaqīma*).

Sie sagten zu ihm: Du konntest sie nur erobern, weil so wenige Männer in der Stadt waren und weil sie geschwächt war (*ḏu^cf ḥālīhā*). Das hohe Streben (*himma ʿalīya*) hättest du nur bewiesen, wenn du in der Stadt geblieben wärest. Dann wärest du unter den Königen herausragend gewesen wegen einer Stadt, die schon den ḥimyaritischen Königen gehörte, dann ausgelöscht und von Alexander wieder erbaut wurde, *fa-hīya akbar ġuṣṣat al-mulūk* (?)¹²⁹. Wenn du in ihr geblieben wärest, wärest du wie die mittlere Perle (*al-wāsīṭa*) in der Kette der Könige (*bi-^cuqūd al-mulūk*).

Als der Zypriener ihre Worte gehört hatte, bedrückte ihn ihr Tadel, er entblößte seinen Kopf, zog seine Schuhe aus und schwor bei Jesus, dem Sohn Marias..., sein Haupt so lange nicht mehr zu bedecken..., bis er eine Stadt auf muslimischem Gebiet besäße, würde es auch Jahre dauern..., und er schließlich mit erhobenem Schwert in die Auferstehungskirche (*kanīsat al-qumāma*)¹³⁰ in Jerusalem einzöge“, III, 65 ff.¹³¹.

Dieser Dialog liefert die Begründung für die Eroberungsfahrten Peters I. an die syrische Küste. Der Tadel der als Gesamtheit apostrophierten christlichen Könige ist es, der seinen Aufbruch nach Tripoli in den Jahren 768/1367 und 769/1368 motiviert.

¹²⁹ Ġuṣṣa bedeutet „a thing lying across in the throat, so as to cause a choking“, LANE, *Arabic-English Lexicon*, s.v. Es ist unklar, was das Wort in diesem Kontext bedeuten soll.

¹³⁰ Dieses Wortspiel, die Vertauschung *qiyāma* (Auferstehung) durch *qumāma* (Abfall-, Kehrriechthaufen) gilt der Diffamierung Jerusalems bzw. der Auferstehungskirche, dem Heiligtum der Christenheit, SIVAN, *L'IsLAM*, 113.

¹³¹ Es gibt mehrere Stellen, in denen Nuwairī seine Überzeugung ausdrückt, daß Jerusalem das Eroberungsziel Peters I. ist.

Die fiktiven Monologe Peters (V, 76–190) sind ein geeignetes Beispiel dafür, wie der Autor den Protagonisten selbst seine Handlungen kommentierend begleiten läßt. Nuwairī berichtet, daß Peter I. Anfang des Jahres 769/1368 in unmittelbarer Folge Angriffe auf fünf syrische Küstenstädte unternommen habe, nämlich Tripoli, Ġabala¹³², al-Lādiqīya, Bāniyās¹³³ und Ayās¹³⁴. Die Einzelberichte stehen nicht unabhängig nebeneinander, sondern durch eigene Kommentare und fiktive Reden der beteiligten Personen werden eine logische Abfolge und ein Begründungszusammenhang geschaffen. Der Bericht wird unter das folgende Motto gestellt:

„Dem Frohlocken über die Gefangenen und die Beute von Alexandria folgten große Trauer und große Not, wie sie nicht größer sein können. Das kam durch seine Niederlage in Tripoli¹³⁵ und Ayās, denn er kehrte enttäuscht und verzweifelt von seinem Kriegszug auf seine Insel zurück“, V, 77.

Die Anwendung der fiktiven Rede führt zu einer Bestätigung des gewählten Mottos. Den Umstand, daß alle fünf Angriffe auf die genannten Städte scheitern, nutzt Nuwairī für eine Darstellungsform, die sich seiner Intention fügt. Diese Mißerfolge sind aus Nuwairīs Sicht die Konsequenz seines unedlen Überfalls auf Alexandria. Sie werden als notwendige Folge der durch die fiktiven Redeteile herausgestellten Eigenschaften und als absehbares Resultat solchen Handelns charakterisiert¹³⁶.

Schon ein Jahr vor seinem fünffachen Mißerfolg, der in Tripoli begann, hatte Peter versucht, diese Stadt zu erobern. Auf der Fahrt dorthin geriet Peter in einen Sturm, der ihn zwang, mit dem Rest seiner Flotte nach Zypern zurückzukehren¹³⁷. Nach Zypern zurückgekehrt,

¹³² Ġabala: Hafen an der syrischen Küste, 30 km südlich von al-Lādiqīya; „Djabala“, *EI*², s.v.

¹³³ „Bāniyās“: Ort an der syrischen Küste nördlich von Tripoli, *EI*², s.v.

¹³⁴ „Ayās“: Kilikische Küstenstadt; seit 748 unter mamlukischer Herrschaft, *EI*², s.v.

¹³⁵ Beim Angriff auf Tripoli soll die Flotte aus 150 Schiffen bestanden haben, V, 79. IBN TAĠRĪBIRDĪ nennt 130 Schiffe, *Nuġūm*, XI, 52.

¹³⁶ Eine ereignisgeschichtliche Auswertung der Berichte Nuwairīs über diese Angriffe Peters I. bei KREBS, *Innen- und Außenpolitik*, 301–316. Er vergleicht die Berichte Nuwairīs mit abendländischen Quellen.

¹³⁷ Nuwairī erwähnt häufig Sturm und Wind als Ursache für das Scheitern der christlichen Angreifer; hier heißt es: *fa-arsala llāh ʿalā ustūlihī l-mahdūl ʿinda tawaġġuhihī ilaihā* (Tripoli) *r-rīḥ al-ʿāṣif*, V, 77 f.



dauert es angeblich ein Jahr, bis Peter wieder eine neue Flotte ausrüstet. Der Grund, den Nuwairī angibt, ist zusammengefaßt in einer direkten Rede Peters I., mit der er auf die Stimmung in der Bevölkerung reagiert:

„Ich muß an der syrischen Küste Krieg führen, selbst wenn ich dabei den Tod fände (*wa-lau suqqītu kaʿs al-ḥimām*)“, V, 78¹³⁸.

Die Stimmung, auf die Peter mit seinem Entschluß reagiert, beschreibt Nuwairī folgendermaßen:

„Sie beteten für den Untergang von König Peter und sagten: Genügte ihm denn nicht der Tod jener Männer, die ihn nach Alexandria begleiteten und nach ʿAlāyā¹³⁹, wo sie von den Muslimen heimgesucht wurden und er noch den Untergang der übrigen auf See verursachte? Er hat die Frauen zu Witwen gemacht und die Kinder zu Waisen, nachdem er uns vorher durch seine Konfiskationen ruiniert hat“, V, 78 f.

Die Eroberung von Tripoli endet für Peter erfolglos. Einem Bericht zufolge wurde er auf der Flucht aus Tripoli verwundet. Am Ende dieses Berichts (eingeleitet mit: *wa-minhum man qāla*) übernimmt ein fiktiver Monolog (der Autor bezeichnet an dieser Stelle die Rede Peters als *lisān ḥāl*) die Fortführung der Darstellung:

„Der Zyperer hatte große Schmerzen von seinen Wunden, und unverzüglich setzte seine Flotte die Segel und fuhr in Richtung Zypern.

Bei seiner Abfahrt sagte er: Bei Christus, durch den Tod meiner Männer hat sich meine Situation in ihr Gegenteil verkehrt. Wenn ich zur Insel zurückkehre, höre ich dort die vielen Schweine (*al-ḥanāzīr al-kaṭīra*). Ich muß unbedingt einen großen Kriegszug unternehmen und bei den Muslimen das Geld holen, das ich mir von den Mönchen geliehen habe. Wenn ich zurückkehre und ihnen das geliehene Geld nicht zurückgeben kann, werden sie zornig sein und sich von mir abwenden. Die Priester werden mich verabscheuen und sich gegen mich zusammenschließen, bis sich auch die Bevölkerung (*ʿāmmat an-naṣṣrānīya*) von mir abwenden und kein Christ

¹³⁸ Vgl. 1001 Nacht, LITTMANN, *Erzählungen*, X, 720: „... wenn ich auch um ihretwillen den Kelch des Unheils leeren muß!“ Daß Nuwairī eine dramatisierende Gestaltung dieses Monologs beabsichtigt, zeigt auch die Verwendung dieses aus der erzählenden Literatur entlehnten und in seine Darstellung des historischen Vorgangs (also Geschichtsschreibung) übernommenen Bildes.

¹³⁹ „Alanya“, *EI*², s. v.

mehr mit mir sprechen wird (*ahl mā³ al-ma^cmūrīya*, Verschreibung für *ma^cmūdīya*, Taufwasser). Ich werde verzweifelt sein, weil ich keine Kirche mehr betreten darf. Man wird überall sagen: Das Geschick dieses Verletzten hat sich ins Gegenteil verkehrt, sein Glücksstern hat ihm jetzt Unglück gebracht, weil er sich in Alexandria wie ein Dieb benommen und Dinge getan hat, die man mißbilligen muß. Er war in Alexandria nur siegreich, weil er sich dem Kampfe mit dem ägyptischen Heer entzog und sich nur über die Bevölkerung hermachte.

Er sagte weiter: Ich bin Rey Pierre (*R-γ-b-γ-r*), der heldenhafte König, der Sieger von Alexandria, kein christlicher König hat das je vermocht. Die Christen werden sagen: Die Muslime haben in Tripoli seine Soldaten getötet, Fußsoldaten und Reiter. Dann werden sie mir Vorwürfe machen und sagen: Er ist schuld daran, daß die Christen die Auferstehungskirche (*kanīsat al-qumāma*)¹⁴⁰ nicht mehr besuchen können. Hätte ich doch mit den Muslimen Frieden geschlossen, als ihr Gesandter Nāṣir ad-dīn zur mir kam, ihnen die Gefangenen geschickt, wäre vertrauenswürdig geblieben und hätte mein Wort gehalten. Dann könnte ich jetzt in Frieden leben und wäre nicht verletzt. Aber was blieb mir danach denn übrig, außer zu kämpfen und zu töten? So heilt denn meine Wunden, daß ich um meines Glücks und Wohlergehens willen bei den Muslimen Beute mache", V, 153f.

Dieser Monolog dient als Einleitung für den anschließenden Bericht seines Schiffbruchs vor Ğabala (zweiter Mißerfolg), V, 155.

Die Einleitung zum dritten Bericht des Mißerfolgs gestaltet der Autor nicht mit einer fiktiven Rede des Protagonisten, sondern mit einem Kommentar, der die Uneinsichtigkeit des Zypriers zeigt, nach zwei fehlgeschlagenen Versuchen noch immer nicht seine Kriegsvorhaben aufgeben zu wollen:

„Obwohl Gott den Feind mit einem starken Wind von Ğabala vertrieben hatte und die Schiffe des Herrn von Zypern zerstreute, zog der Verfluchte keine Lehre aus dem, was ihm widerfahren war, und wartete ab, bis seine Schiffe wieder zusammengefunden hatten", V, 161.

Nach drei Mißerfolgen ist Peter noch immer nicht bereit, die Konsequenzen aus der militärischen Erfolglosigkeit zu ziehen. Das Raisonement, das Nuwairī ihm in dieser Situation zugesteht, ist nur kurz:

„Als der Zyprier sah, was seinen Schiffen im Hafen von al-Lādiqīya

¹⁴⁰ Vgl. 104, Anm. 130.

widerfahren war, sagte er: Was bedeutet diese dritte Katastrophe“, V, 165?

Der folgende Angriff auf Bāniyās wird ganz knapp geschildert. Als die Bevölkerung seine Flotte herankommen sah, räumte sie vor ihm die Stadt. Nachdem die Franken in die Stadt eingedrungen waren und Brände gelegt hatten, war offensichtlich das muslimische Heer getroffen und hatte am Ufer gegenüber der ankernden Flotte Stellung bezogen. In dieser günstigen Position konnten sie viele derjenigen Franken gefangennehmen und töten, die versuchten, aus der Stadt wieder auf ihre Schiffe zu gelangen, V, 165 f.

Ehe Nuwairī vom fünften Angriff auf Ayās berichtet, fügt er einen kurzen Monolog ein, der die Verzweiflung Peters über seine andauernden Fehlschläge resümiert:

„Da verlor Peter den Verstand (*taḥabbala fī ʿaqlihī*) und sagte: Was bedeutet diese vierte Katastrophe (*al-muṣība ar-rābiʿa*) und alle aufeinanderfolgenden Mißerfolge? Auf der Insel wird es viele Begräbnisse geben. Die Niederlage von Tripoli hätte doch genügt, dann der Schiffbruch vor Gābala und schließlich das Scheitern in al-Lāḍiqīya. Mußten jetzt auch noch die Rettungstruppen (*ahl an-naǧda*) in Bāniyās unsere Männer töten“, V, 166?

Der Berichterstattung über den fünften und letzten vergeblichen Versuch, muslimisches Territorium zu erobern, läßt Nuwairī einen langen Dialog zwischen Peter I. und seinen Priestern und Astrologen vorausgehen. Sie bestärken ihn, noch einen letzten Angriff, nämlich auf Ayās, zu wagen, weil angeblich alle Vorzeichen auf einen erfolgreichen Ausgang hindeuten.

Wie wenig den Voraussagen christlicher Wahrsager zu vertrauen ist, weiß der Leser schon, denn das Thema ist das konsequente Scheitern Peters I. nach Alexandria:

„Dann sagte Peter zu den Sterndeutern, die bei ihm waren, und den irregeleiteten Wahrsagern: Was bedeuten diese verkehrten Verhältnisse und unglückseligen Gestirnskonstellationen?

Sie sagten zu ihm: Von diesem Tag an verheißt dein Sternbild Gutes. Wir haben ein Zeichen gesehen, das darauf hinweist. Es verkündet den Sieg über die Muslime. Du wirst Beute machen, von der du dann zurückgeben kannst, was du bei den Mönchen und Priestern geliehen hast.

Dann ging er zu den anwesenden Mönchen: Wo habt ihr die Psalmen und Evangelien gelassen, die ihr bei der Eucharistie lest, und jenen Psalm,

bei dem ihr Männern und Frauen die Kommunion spendet? Wo ist das Öl eurer Lampen, in deren Schein ihr das Evangelium lest? Wo ist das demütige Flehen der Eremiten, wo die Demut der Bischöfe und Diakone, wenn sie die Glocken läuten hören? Wo bleibt das beharrliche Wetteifern im Gebet mit den Priestern? Wo bleiben die Gebete der Mönche in ihren Zellen? Wo das Schweinefleisch, das der Vater Paulus (*al-ab Būluṣ*) in den Häusern segnete?

Als die Mönche seine Rede vernommen hatten, stellten sie sich auf und ließen um ihn ihre schwarzen und gelben Stäbe kreisen (*wa-adārū ḥaulahū ‘akākīzahum as-sūd waṣ-ṣufr*). Sie lasen um ihn herum ihre mit Unglauben durchsetzten Worte und gingen um ihn her mit ihren Weihrauchgefäßen, die sie seiner Stirn und seinen Augen näherten und sagten ihm ihre Lügen und hielten ihre Kreuze vor ihn hin (*wa-ramau ‘alaihī ṣulbānahum*). Da trat ein Diakon vor, mit Tiara und weitem Mantel, kleingewachsen, häßlich wie ein Affe und geschmückt mit Lederkreuzen (*ṣulbān al-ḡulūd*). Er nahm seine Hand und sprach: Rüste dich mit dem Segen aller Priester und Diakone, du wirst in Ayās siegreich sein.

Da sagten die Mönche, die Priester und die Diakone: O König, freue dich über seine Worte! Schau auf seine Kasteiung und Askese. Noch niemals hat er etwas gesagt, das nicht wahr gewesen wäre. Vertrau auf sein Wort, das aus seinem Mund kommt, denn er ist ein aufrichtiger Mönch, der die Wahrheit spricht. Niemals hört er auf zu weinen, so daß die Absonderung seiner Augen schon wie Harz geworden ist. Siehst du nicht, daß seine Zähne schon ganz gelb belegt sind und der Schweißgeruch seiner Achseln sich um ihn verbreitet? Wenn er sich einmal monatlich entleert, weil er so wenig ißt, muß er beim Austritt des trockenen Kots schreckliche Schmerzen erdulden. Niemals sucht er unter dem Dach eines Hauses Zuflucht. Die Platterbse ißt er nur ohne Öl. Wir haben ihn die ganze Zeit auf die Probe gestellt, aber kein Mönch betete so viel wie er. Er schläft nicht mehr, sein Körper ist ganz abgemagert, weil er immer steht und dauernd fastet. Seine einzige Nahrung sind die Platterbsen. Sein Name ist ‘Abd al-Masīh, er ist bekannt als wahrhafter Šaiḥ (*šaiḥ naḡīḥ*).

Darauf sagte der König: Warum ist sein Rang so gering bei all seinen verehrungswürdigen, lobenswerten und glücklichen Eigenschaften? Seinesgleichen gebührt ein höherer Rang. Ich mache ihn zum Erzbischof (*usquf al-asāqifa*) und übertrage ihm Aufsicht und Überwachung über die Bischöfe. Es ist nicht angemessen, daß er im Rang eines Diakons sei. Er soll mein Gefährte, Tischgenosse und mein Vertrauter werden. Ich rieche an ihm den Geruch der Gottesverehrung. Durch den Segen seiner Nähe werde ich die Glückseligkeit erreichen, durch eure Verehrung für ihn und durch die schönen Worte, die aus seinem Munde kommen, denn er hat mir verkündet, daß ich Ayās erobern werde. Er hat mich mit seinen Worten erheitert“, V, 166 ff.

Der lange Dialog Peters mit seinen Beratern hat Einleitungsfunktion für den Bericht der Geschehnisse beim Angriff auf Ayās, wo die genaueren Umstände seines Mißerfolgs mitgeteilt werden. Danach beendet der Autor diesen Textteil mit einem Epilog, in dem Peter zu Wort kommt:

„Dieser große Kriegszug war es, der für Peter eine gewaltige Heimsuchung wurde. Wenn der Verfluchte nicht zu seinen Schiffen geeilt wäre, hätte man ihn ergriffen und seine Augen mit Feuer gefärbt (*kuh̄h̄ila bin-nār*). Die Worte des Mönchs waren nicht in Erfüllung gegangen (*fa-dā^ca kalām ar-rāhib ʿAbd al-Masīh fī r-rīh*). Als der Mönch dies erkannte, eilte er zu den Schiffen um zu fliehen. Da ließ ihn der Zyprierte die Strafe schmecken und nannte ihn den verlogenen Mönch. Er nahm ihm seine Kleider weg, ließ ihn nackt und vertrieb ihn.

Er sagte: Du Šaiḥ des Bösen! Du hast mich in das Unglück getrieben und an die Orte der Gefahr geführt.

Er schrie die Mönche und Priester an: Das Gerede der Verrückten habt ihr mir als etwas Schönes vorgemacht, so daß Hunderte von meinen Soldaten untergegangen sind! Das sagte er bei dieser Schlacht – Gott weiß das Richtige besser“, V, 177f.

Beim letzten Monolog, der die zusammenhängende Berichterstattung über den fünffachen Mißerfolg Peters abschließt, treibt Nuwairī die Fiktion so weit, daß er den Protagonisten Worte sagen läßt, die einen offenen Bruch mit den Repräsentanten seiner Religion bedeuten. Er stellt es so dar, als wäre Peter nun auf die Ursache seines kontinuierlichen Scheiterns gestoßen, nämlich die falschen Ratschläge seiner Priester und Mönche. Er bezeichnet den Mönch ʿAbd al-Masīh als Lügner (*kaddāb*) und die Worte des Klerus insgesamt als Gerede von Verrückten (*ḥaraf al-mağānīn*). Nuwairī kann sich Peters Verhältnis zu den Vertretern der Kirche nach diesen Ereignissen offensichtlich nicht anders vorstellen, als daß er die ihrer Religion inhärente Falschheit durchschaut, die für den muslimischen Zeitgenossen Realität ist.

b) Andere Beispiele

Der Gebrauch des Fiktiven für die Berichterstattung historischer Begebenheiten findet sich auch an anderen Stellen: Vorgänge und Ereignisse werden als Gespräche berichtet oder die Reaktion beteiligter Personen bzw. Personengruppen durch fiktive Redeteile ausgedrückt. Den historischen Kern der Darstellung gestaltet und illustriert Nuwairī seiner Intention entsprechend.

Die Zielsetzung solcher Berichterstattung besteht weder im Mitteilungscharakter noch im Informationswert des Mitgeteilten; wesentlich und auffällig ist vielmehr die Ausgestaltung eines motivischen Zentrums, das in der historischen Information enthalten ist; die Form der Berichterstattung ist also nicht auf Vermittlung historischer Wahrheit angelegt und braucht sich nicht durch diese zu legitimieren. Es wird dadurch eine Charakterisierung christlicher Verhaltensweisen, der Gestalt Peters oder muslimischer Eigenschaften in idealer Ausprägung erreicht. Alle Berichte sind in ihrer Darstellungsform von der spezifischen Sicht des Autors geprägt, da sie einer Deutung unterliegen, die seiner Ideologie entspricht. Entscheidend ist die Art und Weise, wie Nuwairī die Fakten mit beigefügten Materialien ausdeutet und sie nutzbar macht für sein Verständnis des Geschehenen.

Im folgenden Beispiel einer fiktiven Rede beschreibt Peter I. sich sowie die Art seiner Eroberung auf die gleiche Weise und mit den gleichen Attributen, wie Nuwairī es an vielen Stellen tut. Nuwairī läßt ihn sich selbst als *feigen Eroberer* einschätzen, der nur unbewachte Städte zu erobern wagt.

Beim Überfall auf Tripoli war im Gefolge Peters ein Sohn seiner Schwester getötet worden. In einem fiktiven Dialog muß er sich den Vorwürfen seiner Schwester gegenüber rechtfertigen:

„Ich werde nicht zur Ruhe kommen und nicht eher zufrieden sein, als bis du Alexandria, Tripoli und Ayās für mich eroberst als Rache für meinen Sohn und Linderung meines Schmerzes (*wa-tamarat kabdī*).

Er sagte zu ihr: Ich bin nicht imstande, Alexandria zu erobern wegen der großen Zahl der Soldaten in der Stadt.

Sie sagte: Wie hast du die Stadt denn damals erobert? Und er erwiderte ihr: Es waren keine tapferen Krieger in der Stadt (*ḥāliya min aš-šūġān*), keine Türken und keine Turkmenen. Da verlangte mich nach der Stadt, als die Leute aus ihr flohen, und ich eroberte sie. Wenn die Leute innerhalb ihrer Mauern geblieben wären, und jeder einzelne hätte mit Steinen geworfen¹⁴¹, hätte ich alle weinen sehen, die bei mir waren. Und in Tripoli wurde ich zurückgeschlagen“, V, 184.

Bei diesem Beispiel zeigt sich sehr deutlich, in welchem Verhältnis Informationen und ihre fiktionale Ausgestaltung stehen. Nuwairī er-

¹⁴¹ II, 161 tadelt der Autor das Versagen der Einwohner Alexandrias: „Wenn sie in ihrer Stadt geblieben wären und jeder von ihnen hätte von seinem Haus herab auf die Franken mit Steinen geworfen, dann wäre ihnen ihr Besitz erhalten geblieben.“

fuhr davon, daß Peter sich gegen die Klage seiner Schwester über den Verlust ihres Sohnes rechtfertigen mußte. Im Dialog, den er daraus gestaltet, muß Peter seiner Schwester gegenüber eingestehen, was für Nuwairī ohnehin schon feststeht. Für die Selbstdarstellung Peters benutzt Nuwairī die gleichen Charakteristika, die durchgängig dort im *KI* zu finden sind, wo über Peters Person als Eroberer und die Art seiner Eroberung gesprochen wird.

Aus Zypern und Genua zurückkehrende Alexandriner, die von Peter I. in Gefangenschaft geführt worden waren, berichten in Alexandria, was sich nach ihrer Gefangennahme auf den fränkischen Schiffen ereignet hat. Diesen Bericht, der mit fiktiven Redeteilen versehen ist, bringt Nuwairī mit einem ganz anderen Ereignis in Zusammenhang, das sich wie eine logische Ergänzung dem berichteten Vorgang anschließt:

„... daß die Franken sich Ketten aus Gold und Bernstein und anderen Edelsteinen, die sie in Alexandria geraubt hatten, auf ihren Schiffen nach dem Raubzug umlegten, miteinander lachten und tanzten. Dabei sagten sie: Wir haben sie von den Hälsen ihrer Frauen geraubt und sie uns umgehängt. Ihre Männer wurden unsere Sklaven und ihre Frauen unsere Mägde. Als die Männer dies hörten, was die Kreuzesanbeter sagten, flossen ihre Tränen und sie sprachen: O weh uns, wir waren frei und sind jetzt Gefangene geworden, und unsere Frauen sind jetzt die Sklavinnen der ungläubigen Christen. Wir wenden uns in unserm Leid zu Gott, dem Erhabenen, dem Bezwiner. Aber Gott – er ist erhaben – in seiner Gnade und Gunst vertauscht dieses Geschmeide an den Hälsen der Franken mit Eisenketten und Fesseln“, II, 346f.

Nuwairī verbindet die Erwähnung der Goldketten, die sich die Franken umhängen, mit den Eisenketten und Fesseln, die den fränkischen Gefangenen umgelegt werden. Hiermit sind die später erwähnten fränkischen Gefangenen gemeint, die auf einen Erlaß des Sultans hin als Gefangene in diesem Zustand nach Kairo gebracht werden, V, 193 ff. In gleicher Weise werden auch andere fränkische Gefangene beschrieben, die Ibn at-Tāzī aus Zypern mitbringt, V, 273 ff. Beide Berichte sind Teile später vorkommender Berichtseinheiten, deren ausführliche Erwähnung Nuwairī verschiebt. Bemerkenswert an dieser Darstellung ist, daß der Autor verschiedene historische Ereignisse durch die Ausgestaltung des Motivs (Vertauschen der Goldketten mit Eisenketten) verknüpfen kann. Der Bericht über die Ausgelassenheit der Franken, konzentriert auf ihre Freude an dem geraubten Schmuck, soll um die Vor-

stellung ergänzt werden, daß an Stelle der Goldketten später Eisenketten treten werden¹⁴².

In der Darstellung der Ermordung Peters durch seinen Bruder „Prinz (*al-B-r-n-z*)“¹⁴³ erscheint die zyprische Bevölkerung als unmittelbarer Nutznießer dieser Tat. Nuwairīs Kommentar zur Nachricht aus Zypern besteht aus einem Gedicht, in dem auf das deteriorisierende Epitheton Peters als Verfluchter (*mal^cūn*) angespielt wird:

„Im Šauwāl 772/beg. 18. April 1371 kam die Nachricht nach Alexandria, daß Prinz seinen Bruder Rey Pierre Buṭrus, den Herrn von Zypern, getötet habe. Da sagten die Leute von Zypern: Endlich sind wir von den Unruhen befreit und vom Zwangseinzug unseres Geldes, von seiner Annäherung an die Franzosen (*taqrībuhū lil-Faransīyīn*), die die Christenfrauen entjungfern (*fatk*), womit weder die Bischöfe noch die Priester einverstanden sind. Jetzt ist er gestorben und wurde vernichtet, und seine Seele ging in das lodernde Feuer über. Über seinesgleichen sagt man: O Engel (*yā malakā*), nimm den, der zu dir kommt, und stecke ihn in Halseisen, / knipse ihm die Fingerspitzen ab und spalte seine Nase.

Wisse, daß du dich seinesgleichen noch nie bemächtigt hast / unter allen, die schon gingen oder später kamen.

Sie sind nur verfluchte Erde / aus Dreck geschaffen und zu einer Gestalt geformt“, III, 82 f.

(Versmaß *Kāmil*)

Indem der Autor sich auf die Erleichterung der zyprischen Bevölkerung nach der Ermordung ihres Herrschers beruft, nimmt er das Motiv des tyrannischen Regenten auf, der in despotischer Herrschaft seine Untertanen regiert. In diesem Fall ist es unerheblich, ob es Christen oder Muslime sind, die von einem ungerechten Herrscher befreit werden. In offensichtlicher Sympathie für die Bevölkerung, die mehr oder minder zufällig christlich ist, nennt Nuwairī die von Peter verursachten Übelstände, unter denen die Insel zu leiden hatte und begründet mit ihnen die Rechtmäßigkeit seiner Ermordung.

In welchem Maße der Gebrauch der fiktionalen Rede Nuwairī dazu befähigt, eine Ausdeutung historischer Begebenheiten durchzuführen, veranschaulicht das folgende Beispiel.

¹⁴² Dieser Wunsch Nuwairīs mutet an wie eine Umkehrung des *farāğ ba^c da š-šidda*-Motivs.

¹⁴³ Gemeint ist Jean von Lusignan, der Bruder Peters I. Er war Prinz von Antiochien. Vgl. HILL, *History of Cyprus*, II, 365.

Es handelt sich um eine Begegnung zwischen fränkischen Kaufleuten, in deren Begleitung sich Gesandte mit Geschenken befinden, und (dem Galāyiridensultan) Uwais in Bagdād. Die Information darüber stammt von Bagdāder Händlern, die in Alexandria berichteten, daß fränkische Kaufleute bei Sultan Uwais um eine Handelserlaubnis nach-gesucht hätten (*an takūna tiġāratuhum tadhulu madīnat as-sultān yabī'ūna wa-yabtā'ūna*). Die Antwort des Sultans hat die Form einer Rede an die Franken:

„Ich heiße Uwais b. Ḥasan b. Ḥusain Muslim b. Muslim. Ihr tragt Verderben in die Länder der Muslime und kommt mit euren Waren in mein Land, um Handel zu treiben und euren Vorteil zu suchen. Nein bei Gott, damit bin ich nicht einverstanden. Hätte schon jemals ein König Gesandte getötet, würde ich euch töten lassen. Ich lasse euch aber zurückkehren, damit ihr euch um den Friedensschluß mit dem Sulṭān von Ägypten bemüht und wieder gut machen könnt, was ihr in Alexandria angerichtet habt. Wenn ihr mir eine Bestätigung des ägyptischen Sulṭāns bringt, daß ihr bereit seid, ihm zu gehorchen, werde ich euch erlauben, hier Handel zu treiben. Wenn ihr das nicht tut und dennoch wiederkommt, dann wartet das Schwert auf euch“, V, 231f.

In den Worten Uwais' zeigt sich die (von Nuwairī vorausgesetzte) ideale Einstellung (anderer) muslimischer Herrscher zur *waq'at Iskandariya* und die erforderliche Solidarität den Franken gegenüber. Für Nuwairī aus alexandrinischer Sicht ist es offenbar selbstverständlich, daß alle muslimisch-fränkischen Beziehungen so lange unterbrochen sind, bis Ägypten und Zypern sich auf einen Friedensschluß geeinigt haben. Nicht weniger idealisiert als die wie selbstverständlich vorausgesetzte Übereinstimmung der ägyptischen und 'irāqischen Interessen gegenüber den Franken fällt das dabei angedeutete Herrscherbild Sultan Uwais' aus. Selbst das Vergehen der Franken in Alexandria stellt für ihn keine Rechtfertigung dar, Gesandte des Gegners zu ermorden. Die Berufung auf das unaufhebbare Gesandtenrecht weist ihn als gerechten Herrscher aus¹⁴⁴.

Der letzte Teil des Eroberungsberichts behandelt das Eintreffen Yalbugās und seiner Truppen aus Kairo, als die Franken sich bereits auf ihre Schiffe zurückgezogen haben. Amīr Ġangārā, durch dessen Fehl-

¹⁴⁴ Diese historische Information bildet den Auftakt zu einem Exkurs über die Biographie Uwais' und einem Abriss der Eigenschaften eines idealen Herrschers.

entscheidung die Stadt erobert werden konnte, muß sich vor dem Vizesultan verantworten, bis dieser seine Unschuld erkennt und ihn von seiner Schuld freispricht. Die Begegnung der beiden Männer zeigt Ġangarā als ängstlichen und reumütigen Untergebenen, der Yalbuġā auf Gnade und Ungnade ausgeliefert ist:

„Unmittelbar nach der Eroberung traf dann Amīr Yalbuġā al-Atābakī, bekannt als al-Ĥaṣṣakī, in Alexandria ein. Damals sah er selbst die Brandschatzung und Zerstörung, die über die Stadt gekommen und die Ursache für den Zustand der Stadt geworden waren. Als er die aufgeblähten, schwarz gewordenen Leichname der Muslime sah, die im Verwesungszustand waren, da weinte er vor Schmerz. Dies veranlaßte ihn, an den ungläubigen Franken Rache zu nehmen. Er ordnete die Vorbereitungen für den Bau einer aus *ġurābs* und *ṭarīdas* bestehenden¹⁴⁵ Flotte an und ließ mit der Herstellung von Waffen und Kriegsgerät beginnen. Nach seiner Ankunft in Alexandria suchte ihn Amīr Ġangarā auf, unter dessen Befehl trotz Einsatz seines Lebens die Stadt erobert worden war. Die fränkischen Pfeile hatten sein Hemd rot gefärbt. Yalbuġā machte ihm seine Nachlässigkeit zum Vorwurf, seine Unkenntnis und Fehlentscheidung, durch die die Franken die Stadt hatten erobern können. Er war nämlich mit den Leuten auf die Ġazīra (vgl. 138, Anm. 189) hinausgegangen, anstatt sich innerhalb der Stadtmauern in Sicherheit zu bringen, um von ihnen herab gegen die Franken zu kämpfen, bis nach kurzer Zeit die Hilfstruppen aus Kairo eingetroffen wären. Ġangarā bekam Angst vor ihm und sagte: Es war der göttliche Ratschluß. Es ist keine Macht außer bei Gott. Er sagte (*lisān ḥāl*)¹⁴⁶: Wer seine Entschlußkraft verliert, setzt sich selbst / der Reue aus, die heißer ist als die sengende Sonne.

Das Unglück haftet am Unglückseligen / gegen das es keine Gegenwehr gibt, wenn es kommt.

Das Schicksal läßt den Jüngling straucheln, manchmal aber / richtet es ihn auf nach seinem Sturz.

Kein Wunder, wenn das Schicksal unerbittlich zuschlägt / ...

Wenn ich sterbe, dann ist nur meine Zeit zu Ende / und alles, was sein Ende erreicht hat, vergeht. (Versmaß *Raġaz*).

Als Yalbuġā Ġangarās Worte hörte und seine blutverschmierten Kleider sah, erkannte er, daß sich gegen die göttlichen Entscheidungen nichts ausrichten läßt und sagte zu Ġangarā (*lisān ḥāl*): In deinem Kampfesmut hast du nicht den Märtyrertod gescheut. Gott sah aber, daß wir dich brau-

¹⁴⁵ *Ġurāb* und *ṭarīda*: Über diese Schiffstypen bei KINDERMANN, „Schiff“, 53, 56 f.

¹⁴⁶ Littmann übersetzt in 1001 Nacht *lisān al-ḥāl* mit „Zunge der Zeit“, z.B. IV, 727.

chen und erhielt deshalb dein Leben für den Islam und ließ die anderen umkommen, die mit dir kämpften", II, 208 f.

Das Beispiel macht deutlich, daß die historische Information und die fiktionale Ausgestaltung nicht in einem auflösbaren Verhältnis stehen. Der Autor stellt nicht die Mitteilung voran, an die sich als vernachlässigbarer Zusatz ein fiktiver Teil anschließt. Vielmehr besteht ein Verhältnis wechselseitiger Ergänzung von historischem Bericht und seiner literarischen Umgestaltung durch die Rückführung der Information auf ein Thema.

Amīr Ġangārā beruft sich auf die göttliche Vorhersehung, vor der sich niemand schützen und gegen die auch Yalbuġā nichts einwenden kann. Die berechtigten Vorwürfe gegen Ġangārā verlieren angesichts des allumfassenden göttlichen Willens ihre Berechtigung. Die Darstellung zielt nicht darauf ab, Ġangārā als schuldig oder unschuldig zu zeigen, sondern expliziert ein im Verlauf der historischen Mitteilung sich anbietendes Thema allgemeiner Art.

Ein anderer Aspekt dieses Darstellungskonzeptes wird beim folgenden Beispiel deutlich. Die historische Information wird auf ein Minimum reduziert; es wird nur so viel davon mitgeteilt, daß sie als das Thema der beabsichtigten literarischen Ausgestaltung fungieren kann:

„Als die muslimischen Gefangenen sich bei den Christen auf deren im Hafan von Alexandria liegenden Schiffen befanden, schauten die Muslime vom Strand zu ihnen hinaus. Sie konnten aber nichts tun, um sie zu retten. Da rezitierten sie ein Gedicht der Baġdāder (*lisān ḥālihim*), das *qūmā*¹⁴⁷ heißt und in Umgangssprache verfaßt ist (*yu^crafu bi-qūmā wa-huwa malḥūn*)¹⁴⁸“, II, 344.

Nachdem der Autor die Stimmung der Muslime am Strand durch das volkstümliche Gedicht vorgestellt hat, beschreibt er ihre Empfindungen, als die Schiffe mit den Gefangenen abfahren¹⁴⁹.

¹⁴⁷ *Qūmā* ist eine der vier nichtflektierenden Vulgär (*lahn*)-gattungen neben dem *zaġal*, der *mawāliyā* und *kān wa-kān*. Bei Maghrebainern, Ägyptern und Syern heißt das irāqische *qūmā ḥammāq*, HOENERBACH, *Vulgärarabische Poetik al-Kitāb al-‘Āṭil*, 53.

¹⁴⁸ Wegen der Verständnisschwierigkeiten der Gedichtverse verzichte ich auf eine Übersetzung.

¹⁴⁹ Über die Funktion der Poesie in den *Aiyām al-‘Arab* schreibt GIBB, „*Tarikh*“, 109: „...In some instances the verse is a kind of memoria technica; in others it appears, that the prose narrative is nothing more than an interpretation of the verse“. (Eine

„Dann fuhren die Christen mit den Gefangenen los. Über den Verlust ihrer Angehörigen gerieten die Herzen in Verwirrung. Keiner von ihnen verhehlte seine Sehnsucht, und gerne hätte jeder für seinen gefangenen Angehörigen das Lösegeld bezahlt und rezitierte (*lisān ḥālīhī*):
 O Freunde, die ihr so weit weg seid; nach eurer Wegfahrt gibt es / keine Quelle außer meinen Tränen, die sich in meine Wange graben.
 Nach der Trennung von euch trinke ich die Bitterkeit des Lebens; / dies wollte ich nie und es war nie meine Absicht.
 Ich machte meiner Seele Hoffnung auf den Besuch des Traumbildes (*ḥayāl*), / aber wie könnte die Traumerscheinung (*ṭāif*) zu einem mit verweinten Augen kommen.
 Mit anderen Freunden als euch fände ich keine Zufriedenheit. / Nie werde ich das Gelöbnis brechen.
 Mein Wunsch nach dem Zusammensein mit euch erfüllte sich nicht, / denn mein Schicksal kümmert sich nicht um mein Wünschen.
 Ich habe Durst, und das Wasser zu erreichen wäre leicht, / aber es gibt keinen Weg zur Wasserstelle.
 Ich habe Augen, deren Wimpern den Schlaf fliehen, / und die Wangen an den Tränenstrom gewöhnen.
 Ich habe Ohren, die nicht auf die Worte des Tadlers hören. / Hat es denn Sinn, den Verliebten anzusprechen oder bringt es Nutzen.
 In meinem Herzen ist ein Feuer, das in den Eingeweiden lodert, / das stärker und stärker durch die Erinnerung brennt.
 Wißt ihr nicht, daß ich vor Sehnsucht verschmelze, / und daß mein Sehnen Grenzen und Beschreibung überschreitet.
 Gebrochenen Herzens bin ich, immer an sie denkend; / wie sehr quälen sie mich durch Trennung und Ferne“, II, 344 f.
 (Versmaß *Ṭawīl*)

Es ist selbstverständlich literarische Konvention, wenn der Autor an dieser Stelle ein Gedicht einschiebt. Unter Verzicht auf eine ausführlichere Beschreibung der Situation gerät ihm die Berichterstattung über die Abfahrt der Franken mit den alexandrinischen Gefangenen zur Gestaltung des Themas vom Trennungsschmerz der Liebenden. Detaillierte Informationen wären in diesem Zusammenhang nebensächlich, da es ihm um die Ausführung eines literarischen Themas geht. Die historische Situation auf diese Art auszuarbeiten, beruht auf der Verbindlichkeit der Konvention. Daß die historischen Fakten dabei

gegenteilige Auffassung vertritt ROSENTHAL, wenn er sagt: „As far as the factual understanding of the historical context is concerned, they might as well have been omitted in nearly all instances“, *History*, 67.)

vernachlässigt werden könnten, stellt für Nuwairī kein Hindernis dar. Gerade bei diesem Beispiel wird die spezielle Funktion der historischen Information deutlich: Sie wird nur so weit mitgeteilt, als der Autor sie zur Andeutung des darin enthaltenen thematischen Kerns für notwendig erachtet. Die für die Situation gewählte Darstellungsform betont gerade ihre Bedeutsamkeit für Nuwairī. Die Wahl der adäquatesten literarischen Ausdrucksmöglichkeiten (für das jeweilige Thema) macht sein Darstellungsprinzip aus.

2. Der *ağwiba muskita*-Topos

Nuwairī instrumentalisiert im *KI* den literarischen Topos der *ağwiba muskita*, um historische Ereignisse aktualisiert wiederzugeben. Es handelt sich bei diesen Ereignissen um Situationen, in denen sich Muslime und Christen als kriegführende Parteien gegenüberstehen. In diesen Begegnungen werden Gespräche geführt oder Botschaften zwischen den Kontrahenten ausgetauscht.

Das *ğawāb muskit*-Thema, das in einem verbalen Wettstreit besteht, der so lange ausgetragen wird, bis einer der beiden Gegner zu einer Erwiderung nicht mehr fähig ist, wird auf die historische Situation übertragen (w. *fal-ağwiba l-muskita l-mubhita yağizu an radd ğawābihā l-minṭiq*, V, 124 f.). Der Rückgriff bedeutet, daß die Darstellbarkeit des historischen Sachverhalts von seiner Wahrnehmbarkeit als literarischem Muster abhängt.

In den berichteten Geschehnissen dieser Art ist es der Repräsentant der christlichen Seite, der in der Konfrontation als unterlegen dargestellt wird. Dies erreicht der Autor dadurch, daß er die historische Information auf das Grundmuster des *ğawāb muskit* zurückführt, es also für den Bericht der historischen Information nutzt.

Zwei Aspekte dieser Verwendung sind zu berücksichtigen: Die historische Information mit ihrem speziellen Inhalt bietet die Gestaltung als *ğawāb muskit* an. Gleichzeitig aber nutzt der Autor auch die Gelegenheit, mit ihm ein Thema des Adab-Inventars zu realisieren¹⁵⁰. Die Gestaltung der historischen Information hat insofern also auch die Funktion, die Einleitung zum Adab-Thema zu übernehmen. (Vgl. V,

¹⁵⁰ Vgl. *Kitāb al-Mustatraf*, I, 57–59 (*al-bāb at-tāmin fī l-ağwiba l-muskita*). Im Unterschied zu *Iḅṣṭihā*, der in diesem Kapitel nur Beispiele sammelt, gibt Nuwairī eine theoretische Erklärung des *ğawāb muskit*. Dies kann mit der praktischen Anwendung des Topos in einem narrativen Kontext begründet werden. Vgl. dazu Yousef, *Buch der schlagfertigen Antworten*.

124, wo Nuwairī dem historischen Bericht einen ca. 30seitigen Exkurs über die *ağwiba muskita* folgen läßt.)

Dreimal wendet Nuwairī dieses Motiv an; in zwei Fällen handelt es sich um Versionen des gleichen Vorfalls (V, 104 f.; V, 124).

Bei einem Angriff Peters I. auf Tripoli (769/1367) kommt es zu einem Wortgefecht zwischen ihm und einem nicht namentlich genannten mamlukischen Hauptmann. In der zweiten Version erzählt der Autor von einem Austausch von Botschaften, bei dem Peter I. auf den Brief eines gewissen Amīrs Ğarġī keine Antwort weiß¹⁵¹. Dieser Bericht geht unmittelbar über in die Ausführung der *ağwiba muskita* als Adab-Thema.

„Jemand berichtete: Als der Zyperer nach Tripoli kam, hatte er die Absicht, die Stadt anzugreifen. Als er mit seiner Flotte vor Anker gegangen war, bemerkte er, daß sich die Heere der Muslime näherten, unmittelbar nachdem einige seiner Männer die Schiffe verlassen hatten, um in die Stadt zu gehen und dort Beute zu machen. Bei dieser Gelegenheit wurden sie von den Muslimen überwältigt und getötet.

Danach ließ der Verfluchte ihnen mitteilen: Ich habe nur einige meiner Männer an Land geschickt, um euch auszuspionieren. Wäre ich selbst mit allen meinen Männern gekommen, wäre Tripoli in weniger als einem Augenblick ein großer Schutthaufen gewesen. Darauf antwortete ihm ein Hauptmann (*muqaddam*) des muslimischen Heeres: Komm jetzt mit deinem Heer an Land. Kämpf und erober die Stadt, da du behauptest, du seist ein Herrscher (*sultān*) und wir Mamluken, und der Herrscher würde notwendigerweise die Mamluken besiegen.

Der Verfluchte wußte darauf keine Antwort, die er ihm hätte geben können (*fa-lam yağid al-mal'ūn lahū ġawāb yuğībuhum bihī*, V, 105). Wenn er mit seinen Soldaten gekommen wäre, wären sie alle ohne Ausnahme ein abgemähtes Feld gewesen.

Dann beschimpften ihn die Muslime heftig: Die Leute deiner Insel sind Glaswarenhändler (*qazzāzūn*), und du bist der Lehrer der gemeinsten von ihnen. Wenn du ein Herrscher wärst, kämst du an Land und würdest mit den Muslimen kämpfen.

Damals, als du in Alexandria siegreich warst, bist du nicht geblieben, sondern geflohen. Wenn du in der Stadt geblieben wärst, hättest du gestaunt, welch übles Ende dir dort widerfahren wäre. Du kannst nur die

¹⁵¹ (Vielleicht) Ğarġī al-Idrīsī, Nā'ib von Aleppo und später (im Jahr 768/1366) von Tripoli, IBN TAĠRĪBIRDĪ, *an-Nuğūm*, II, 27, 34. Die Gestaltung dieser Begegnung ist ein bewußter darstellerischer Akt – wahrscheinlich gegen die Historizität des Ereignisses –, um einen persönlichen Streit zu inszenieren.



Flucht ergreifen, wie es die Gewohnheit der Diebe ist. Wenn sie gestohlen haben, fliehen sie, ehe man ihrer habhaft werden kann, um ihnen (ihre Gliedmaßen) abzuschneiden und sie zu kreuzigen.

Darauf wußte er nichts zu erwidern, und er kehrte in seinem Jammer auf seine Insel zurück", V, 104 f.

Zweite Version:

„Jemand sagte: Amīr Ġarġi hatte am Strand von Tripoli mit den islamischen Truppen Stellung bezogen. Irgendwann sandte Peter von seinen Schiffen, die im Hafen vor Anker lagen, ein Boot aus. Jemand aus dem Boot steckte eine Lanze ins Wasser, an der ein Blatt befestigt war. Dann fuhr es zu den Schiffen zurück. Darauf schickten die Muslime ein Boot aus, um das Blatt zu holen und es dem Amīr zu bringen. Darin stand: *ammā ba^cd* – unser erhabenes Schreiben kündigt nicht die Brandschatzung von Tripoli an. Wäre das der Fall, würden wir es (sofort) tun. Aber das Land gehört uns, und Jerusalem ist unser. Wenn ihr uns gebt, was uns gehört, dann können wir Frieden schließen. Wenn ihr das aber nicht tut, dann muß das Schwert zwischen uns entscheiden. Bei allem verleiht Gott den Sieg, wem er will.

Amīr Ġarġi schrieb ihm als Antwort: Du sagst, „unser erhabenes Schreiben kündigt an.“ Aber so kann nur ein Herrscher von Einsicht und Urteil (*dū ra'γ*) sprechen. Du bist aber nur ein Christendieb und kein Herrscher. Wenn du ein Herrscher wärst, dann wärst du in Alexandria geblieben und hättest nach deiner Eroberung versucht, die Stadt im Kampf zu verteidigen. Du bist aber eiligst geflohen nach Art der Diebe; den Kropf hast du dir gefüllt (wie ein Vogel) und bist davongeflogen.

Du sagst, „das Land ist unser“. Das stimmt nicht. Das Land gehört Gott und er gibt es, wem er will von seinen Dienern. Der endgültige Lohn gehört den Gottesfürchtigen.

Du sagst, „Jerusalem gehört uns“. Gott möge verhindern, daß dir Jerusalem gehöre, denn du bist schmutzig und unrein, diese Stadt Jerusalem aber ist rein und unbefleckt. Der Schmutzige, Unreine und Polytheist darf sich nicht in der Nähe des Reinen und Unbefleckten aufhalten. Du sagst, „das Schwert sei zwischen uns“. Jeden Soldaten, der in den Kampf zieht, wirst du verlieren, tot, verwundet oder gefangen.

Ich bin der einzige, der jetzt in Tripoli gegen dich kämpfen kann, und ich bin nur ein ganz geringer Mamluk. Komm also an Land und laß uns miteinander kämpfen.

Man faltete den Brief, reichte ihn ins Boot, um ihn an der Lanze befestigen zu lassen. Danach kehrte das Boot zurück. Das Boot des Zyprians holte den Brief. Als der Verfluchte der schweigenmachenden Antwort ansichtig wurde, befahl ihm Schrecken. Er würgte an seinem Speichel und verschluckte sich, denn er konnte darauf nichts erwidern (*fa-lam yaġid*

lammā sami‘ahū ǧawāban) und mit keiner Rede konnte er darauf antworten (*wa-lā ttaǧaha lahū ‘anhū ḥiṭāban*)”, V, 123 f.

Nuwairī verwendet den Topos als Darstellungsmuster, um eine Eigenschaft der Person Peters hervorzuheben. Der Vorgang der Charakterisierung besteht darin, daß Peter – und das gleiche gilt auch für den christlichen Herrscher in al-Andalus (vgl.u.) – in eine Situation gebracht wird, in der er als Vertreter des Unglaubens als unterlegen gezeigt werden kann. Dieses Verfahren ermöglicht dem Autor, den *historischen Berichten* eine seiner islamischen Sicht des Verhältnisses Islam – Christentum adäquate Darstellung zu geben. Das *ǧawāb muskit*-Muster nimmt die historische Information auf, um sie deutlicher hinsichtlich der ihr zugeschriebenen Aussage darzustellen und dient als Mittel der Beweisführung, daß ein Vertreter des Unglaubens in direkter verbaler Konfrontation mit einem Muslim der Unterlegene sein muß. Es wird damit gezeigt, daß Peter nur ungeschützte Städte angreift, weil er sich vor einem offenen Kampf fürchtet und es ist schließlich eine Bestätigung der Charakterisierung Peters als *zāfir dalīl* (minderwertiger / niederträchtiger Triumphator), die ein ständig wiederkehrendes Motiv im *KI* ist.

Die dritte Aktualisierung dieses literarischen Musters findet am Gegenspieler von Ibn al-Aḥmar, dem Herrscher des Marīnidenreichs, statt. Der Comte (*Qund*) des christlichen Reichs in al-Andalus schickt eine Gesandtschaft zu Ibn al-Aḥmar, die mit ihm über einen Friedensschluß verhandeln soll. Nach der Rückkehr der Gesandtschaft zu ihrem Herrn widerfährt diesem das gleiche Mißgeschick wie Peter I.

„Ich sage, Gott – er ist erhaben – erbarme sich meiner, meiner Eltern, meiner Verwandten und aller Muslime: Ein Maghrebiner, der mit der Pilgerkarawane nach Alexandria kam, berichtete, daß der Comte, der Herrscher des christlichen Reiches in al-Andalus, zu Sultān Ibn al-Aḥmar eine Gesandtschaft geschickt habe, die ihm den Frieden anbieten sollte. Es hatte ihn nämlich das Entsetzen gepackt über die Zerstörung seiner Städte durch die Muslime. Ibn al-Aḥmar sagte zu seinen Gesandten: Der Comte schickt dich, um mir den Frieden anzubieten. Währenddessen fahren die Christen an die muslimischen Küsten in Ägypten und führen dort Krieg gegen die Muslime. Es wird keinen Frieden zwischen uns geben, solange nicht das (geraubte) Gut aus Alexandria und die Gefangenen dorthin zurückgebracht worden sind und mich eine Botschaft des Herrn von Ägypten erreicht hat, daß ihr mit ihm Frieden geschlossen habt¹⁵². Er ist nämlich der

¹⁵² Sultan Uwais verlangt von den fränkischen Kaufleuten und Gesandten auch eine Bestätigung des ägyptischen Sultans, V, 232.

Diener der beiden heiligen Stätten und aus diesem Grund bin ich sein Diener. Dann erst werde ich mit dem Comte, deinem Herrn, einen Friedensvertrag schließen. Andernfalls soll das Schwert zwischen uns entscheiden, bis ich Sevilla, Cordoba und Toledo erobert und unter muslimische Herrschaft gebracht habe, wie es schon früher gewesen war.

Als der Comte seine Worte vernommen hatte, war er unfähig, etwas zu erwidern (*qaṣara lisānuhū ‘an radd ḡawābihī*)“, V, 330.

Obwohl sich Muslime und Christen nicht direkt gegenüberstehen, wird die Reaktion des christlichen Gegners, die mit der historischen Information nichts zu tun hat, als Darstellungsmoment in diese Episode einbezogen. Dadurch wird die – auf diese Weise faßbare – zwangsläufige Unterlegenheit des Andersgläubigen als Autorenabsicht erkennbar.

Der technisch-funktionale Aspekt des *ḡawāb muskit*, nämlich der Vorgang des Schweigenmachens (*iskāt*), der in den genannten Beispielen stattfindet, erinnert an das Phänomen der *mu‘ḡīza* (Prophetenwunder)¹⁵³. Dort wird im Verlauf des Vorgangs, der zum *i‘ḡāz* (hier: Unfähigmachung, Lähmung) führt, der Ungläubige aufgefordert (*taḥaddī*: Aufforderung, Provokation), etwas zu tun, was nach Aussage des Propheten nur ihm selbst möglich ist. Wenn es dem Aufgeforderten nicht gelingt, dem *taḥaddī* nachzukommen und die *mu‘āraḍa* (widerlegende Entgegnung) zu erbringen, der Prophet also schließlich beweist, daß nur er das Wunder vollbringen kann, dann bewirkt die *mu‘ḡīza* „l'impossibilité de contester la proclamation du prophète“¹⁵⁴.

In den *aḡwiba muskita* geht es genau um jene Antwort auf eine Frage, die eine Erwiderung unmöglich macht, also den *iskāt* bewirkt. Die Darstellung der verbalen Niederlagen, die den Christen in diesen Situationen widerfahren, erweist sich als Nuwairīs Interpretation der jeweiligen historischen Sachverhalte.

3. Begründungszusammenhänge

a) Sentenzen

Bei der Beschreibung historischer Realität übernehmen literarische Muster in sprichwort- und sentenzartiger Form die Aufgabe der Deutung des berichteten Vorgangs. Reale Vorgänge erscheinen durch solche Darstellung in stilisierter Form. Es handelt sich hierbei um Sentenzen, die auf einen allgemeinen Charakter des Ereignisses referieren, um

¹⁵³ „I‘ḡāz“, *EI*², s.v; ANTES, *Prophetenwunder*, 29 f.

¹⁵⁴ GARDET, *Dieu*, 194, zitiert nach *op. cit.*, 30.

es unter diesem Aspekt zu verdeutlichen. Das berichtete Geschehen erscheint dadurch als Verifizierung der zugrundegelegten Interpretation und gleichzeitig als Beispiel analoger Vorgänge, die sich diesem literarischen Muster zuordnen lassen. Die Verbindung des jeweiligen Ereignisses mit seinem assoziierbaren allgemeinen Charakter bedeutet den Übergang von einer bloßen Darstellung zu einer moralisierenden Ausdeutung, indem eine Kategorie solcher Ereignisse vorausgesetzt wird.

In den folgenden Beispielen werden Fälle historischer Information, in denen ein literarisches Motiv mit der Berichterstattung verknüpft wird, vorgestellt.

Im Zusammenhang des Kommentars eines Ibn Abī Ḥaḡala-Verses wird noch einmal (bereits II, 208) Amīr Ġanḡarā die Schuld gegeben am Gelingen des zyprischen Überfalls:

„Der Befehl über die Stadt war jemandem übertragen worden, der nicht für diese Aufgabe geeignet war. Er hatte zu wenig Soldaten zur Verfügung, keine Erfahrung in der Befehlsführung und zu geringe praktische Erfahrung in Kriegsfällen.

Und in der Beauftragung schwacher Männer mit großen Aufgaben stellte sich schon immer Nachlässigkeit ein (*fa-ḡaṣala t-tafrīḡ bi-wilāyat ḡu^cafā^c ar-riḡāl kibār al-a^cmāl*)“, III, 65.

Was sich hier als Erklärungsmöglichkeit für die *waq^cat Iskandarīya* anbietet, scheint fürstenspiegelethischen Grundsätzen entnommen zu sein, wo der Herrscher auf seine Pflicht verwiesen wird, geeignete Personen für die jeweiligen Aufgaben zu finden.

Die Verwendung des literarischen Musters an dieser Stelle erklärt das Gelingen des Überfalls als Folge einer früher getroffenen Fehlentscheidung, Ġanḡarā die Stellvertretung der von Ibn ‘Arrām besetzten Niyāba zu übertragen¹⁵⁵. Nuwairī wertet dieses Geschehen als Beispiel einer *Klasse* ähnlicher Ereignisse, die durch eine Sentenz repräsentiert werden; der besondere Charakter des berichteten Vorgangs entsteht aus seiner Zuordnung zu dieser Kategorie vergleichbarer Vorfälle. Die Fehlentscheidung Yalbuḡās wird nicht als seine falsche Entscheidung benannt, der Autor bezeichnet Yalbuḡā nirgendwo als den Verantwortlichen, vielmehr verweist er mittels der literarischen Vorlage auf den

¹⁵⁵ II, 131: Der Nāḡib as-Sultān Ḥalīl Ṣalāḡ ad-dīn b. ‘Arrām war auf der Pilgerfahrt. Für die Zeit seiner Abwesenheit hatte Yalbuḡā al-Ḥaṣṣakī Amīr Ġanḡarā zu seinem Stellvertreter ernannt.

allgemeinen Charakter des Vorfalles, dessen Kenntlichmachung die eigentliche Darstellungsabsicht ist.

In der Einleitung zum *KI* erwähnt Nuwairī das Alter des zum Zeitpunkt der Eroberung regierenden Sultans:

„Der Sieg König Peters in Alexandria war während der Regierungszeit al-Ašraf Ša‘bāns. Zu dieser Zeit war er jung (*šaqīr as-sinn*). Der Befehlshaber seiner Heere war damals Yalbuğā al-Ḥāššakī“, I, 9.

Die Nennung dieses Faktums mag bis zu einem gewissen Grad auf historiographischer Konvention beruhen. Bemerkenswert ist aber, daß in der ca. 50 Jahre später entstandenen *Sīrat al-Mu‘aiyad Šaiḥ* von Badr ad-dīn al-‘Ainī¹⁵⁶ die Eroberung im gleichen Zusammenhang genannt wird. Im sechsten Kapitel dieses Werks (207–219), das vom berechtigten Anspruch al-Mu‘aiyads auf das Sultanat handelt, weil er das erforderliche Mindestalter von vierzig Jahren erreicht oder vielmehr überschritten hat, verfaßt der Autor eine Anthologie schrecklicher Ereignisse. Das gemeinsame Charakteristikum dieser Geschehnisse ist, daß sie sich alle in der Herrschaftszeit junger Sultane zugetragen haben.

„In der Herrschaftszeit all dieser Sultāne, von denen wir gesagt haben, daß sie zur Zeit ihrer Herrschaft jung waren, passierten bedeutsame Dinge, zahlreiche Kriege und die Ermordung mächtiger Amīre (*umūr ‘azīma, hurūb katīra, qatl umarā‘ kibār*)“, *SMŠ*, 217.

Zu diesen Ereignissen gehört aus der Sicht ‘Ainīs auch die Eroberung Alexandrias: Unter den zahlreichen Ereignissen, die in diese Kategorie fallen, nennt er die fränkische Eroberung (*wa-kāna aḥd al-firaṅḡ madīnat al-Iskandariya*, *SMŠ*, 218). Bei Nuwairī ist das Alter des Sultans als Merkmal des Überfalls auf Alexandria im Jahr 767/1365 genannt. Daß er einen kausalen Zusammenhang beider Fakten herstellt, kann angenommen werden. Wahrscheinlich ist sogar – und das zeigt der spätere Text, in dem das Kriterium *Herrscheralter* eine Geschichte gleichartiger Ereignisse rechtfertigt –, daß das Alter des Sultans als literarisches Muster zu einer näheren Bestimmung und Charakterisierung dient, und dadurch die Herrschaft indirekt qualifiziert wird.

b) Fingierte Erklärungen

Eine fingierte Erklärung liegt vor, wenn Nuwairī den Zeitpunkt

¹⁵⁶ Vgl. D. II. 1.

des Überfalls mit der Nilschwemme in Zusammenhang bringt. In dieser Zeit ist Alexandria nur über einen längeren Weg von Kairo aus erreichbar.

In der Darstellung Nuwairīs entsteht der Eindruck, Peter I. hätte sich diesen Umstand zunutze gemacht, um einen längeren Zeitraum für die Plünderung Alexandrias zur Verfügung zu haben:

„...das war am Freitag, dem 22. Muḥarram 767/9. Oktober 1365. Der Nil stand damals über dem Land. Der Verfluchte beabsichtigte mit seinem Kommen zu dieser Zeit, daß die Hilfstruppen (*nağda*) in Kairo zurückgehalten werden wegen des langen Umwegs, der zu dieser Zeit notwendig ist“, II, 134.

Die Schwierigkeit, zur Zeit der Nilschwemme Alexandria zu erreichen, hat fast den Rang eines Topos. Er referiert auf eine Episode der islamischen Eroberung Ägyptens: Der Vorschlag von ʿAmr b. al-ʿĀṣ, in Alexandria das Heerlager zu errichten, war vom Kalifen ʿUmar abgelehnt worden, weil sich zwischen dem Sitz des Kalifen und dem Heerlager in Ägypten kein Wasserlauf befinden soll¹⁵⁷.

Nuwairī läßt sich hier von einer Darstellungsabsicht leiten, die die Gleichzeitigkeit zweier Phänomene korreliert. Er nutzt sie für die Herstellung eines kausalen Zusammenhangs aus, um der Charakterisierung Peters I. dergestalt einen weiteren Aspekt hinzuzufügen, daß sich an Alexandria noch die Befürchtung des Kalifen ʿUmar, die Lage der Stadt könne ihr zum Verhängnis werden, erfüllt¹⁵⁸. Es wird als glaubhaft dargestellt, Peter sei fähig gewesen, diesen Vorteil bedacht zu haben, als er den Angriff auf Alexandria in diese Jahreszeit legte.

Im letzten Drittel des Šauwāl 772/beg. 18. April 1371 kam die Nachricht von der Ermordung Peters I. nach Alexandria.

Prinz, der Mörder seines Bruders Peter, erfährt daraufhin von den Plänen seines Veters in Genua, den Tod Peters I. zu rächen; er selbst rüstet dann ebenfalls ein Heer aus. Al-Ašraf Šaʿbān, der von den Vorgängen auf Zypern erfährt, hält diese Meldung für eine List, die die Ägypter von einem bevorstehenden Angriff auf Alexandria ablenken soll (*an takūna ḥīla wa-makīda ʿalā bilād al-muslimīn*, III, 86). Al-Ašraf Šaʿbān läßt sich nicht täuschen. Er schickt Truppen für die Verteidi-

¹⁵⁷ In dem unmittelbar anschließenden Exkurs, wo b. Ḥabīb zitiert wird, sagt ʿUmar: „Fließt zwischen mir und den Muslimen ein Wasser“, II, 134?

¹⁵⁸ Vgl. NOTH, *Themen und Formen*, 24.

gung Alexandrias und Damiettes. Alexandria wartet vergeblich auf den zyprischen Angriff, der in diesem Zustand der Stadt für die Angreifer erfolglos verlaufen müßte.

„Kein einziger Christ kam nach Alexandria oder Damiette, als sie vom Ausmaß der Verteidigungsbereitschaft erfuhren“, III, 88.

So stellt es Nuwairī dar; der Angriff bleibt zwar aus, aber für Nuwairīs Darstellung ist es kennzeichnend, daß er nicht darauf verzichtet, die optimale Verteidigungsbereitschaft der Stadt als Begründung für den nicht stattfindenden Überfall auszugeben.

4. Vorzeichen des Überfalls

Die Tatsache, daß Nuwairī mannigfaltige, als Prophezeiungen deutbare Vorzeichen zusammengetragen hat und zu einem mehr oder minder kohärenten Textteil zusammenfügt, deutet darauf hin, daß es sich um eine literarische Konvention handelt: Ein Geschehen, für das sich keine Prophezeiungen in seiner Vorzeit ermitteln lassen, ermangelt der grundlegenden Legitimierung als historisches Ereignis von mehr als nur alltäglicher Bedeutung. Die Bedeutung eines Ereignisses und sein Rang in der Geschichte hängen von solchen Antizipationen ab.

Dreierlei Arten von Vorzeichen sind vom Autor für wert befunden worden, dem Bericht der *waqʿa* vorangestellt zu werden. Dies sind Träume, Verse der *malḥama* Bāğarbaqīs und sprichwörtliche Prophezeiungen. Dieser Aspekt der Eroberung Alexandrias wird in der Konzeption des Werks zu einem zusammenhängenden Textteil, der zwar von kommentierenden und mitunter themafremden Einschüben unterbrochen wird (vgl. 129, Anm. 167), die sich jedoch alle aus der Darstellung des prognostischen Materials ergeben. Auf diese Weise entsteht, bedingt durch Standort und Aussage dieses Themas, eine *Vorgeschichte* der *waqʿat Iskandarīya*, die als ein beabsichtigtes Darstellungsmoment verstehbar ist und auf eine literarische Konvention schließen läßt, nach der die Vorankündigungen eines Ereignisses notwendiges Element seiner Beschreibung sind¹⁵⁹.

Nuwairī hat alle die Eroberung Alexandrias ankündigenden Hinweise (I, 101 – II, 92) vor den eigentlichen Bericht (II, 92 – 211) plaziert.

¹⁵⁹ Das Interesse an einem Bericht über die *waqʿa* reicht also weiter als bis zur bloßen Fixierung historischer Daten. Dies bestätigen auch andere Textteile, in denen auf verschiedene Weise das Ereignis einer Reflexion unterzogen wird (vgl. C. I.).

Diese Vorgeschichte bildet einen konstitutiven Bestandteil der ganzen Darstellung.

a) *Träume*

Nuwairī hat insgesamt sechs Träume¹⁶⁰ in die Darstellung der Vorzeichen des Überfalls aufgenommen. Fünf der berichteten Träume sind muslimischen, einer ist nichtmuslimischen Ursprungs¹⁶¹.

Die Ankündigung des Ereignisses auf christlicher Seite ist der Traum König Hugos IV. von Zypern. Er gehört seiner Art nach zu den politischen Weissagungen¹⁶². König Hugo hört vor der Geburt seines Sohnes Peter im Traum eine Stimme, die ihm die Vaterschaft eines Knaben vorhersagt, der später Alexandria erobern wird. Die Rahmen-erzählung, in die der Traumbericht eingefügt ist, hebt durch die kontrastierende Nennung der Eigenschaften Alexandrias (*ḥaṣāna, man^ca, kaṭrat al-ahl wal-asliḥa*), die ihrer Eroberung im Wege stehen, die Unwahrscheinlichkeit der Voraussage hervor. Der Traum wird darin zu den „konfusen Träumen“ (*aḍḡāt ahlām*) gerechnet¹⁶³. Ein ehemaliger muslimischer Gefangener und ein Mönch führen das Gespräch über den Traum König Hugos, dem beide dieses Prädikat geben.

„Abū Muḥammad ‘Abdallāh b. Muḥammad al-Iskandarī berichtete mir von einem muslimischen Gefangenen, der sagte: Es ist schon lange her, daß ich mich in Gefangenschaft auf der Insel Zypern befunden habe. Einmal saß ich neben einem Mönch. Er fragte mich über Ägypten und was es darüber zu berichten gibt. Ich erzählte ihm von der Größe des ägyptischen Heeres, der Zahl seiner Soldaten, der Bedeutung seiner Herrschaft, seiner Unüberwindbarkeit und den unzähligen guten und segensreichen Dingen. Der Mönch sagte darauf: König Hugo, der Herrscher über diese

¹⁶⁰ Teilübersetzungen der Träume, COMBE, „Les Présages“, 59–61.

¹⁶¹ Auch die christliche Eroberung Jerusalems wurde durch einen Traum antizipiert. Abū l-Qāsim as-Samarqandī erschien der Prophet im Traum, der ihm ein Unglück voraussagte. Der Träumer deutet die Ankündigung als die spätere Eroberung Jerusalems, SIVAN, *L' Islam*, 48.

¹⁶² LANGNER, *Untersuchungen*, 76.

¹⁶³ Im *Ta^cfīr al-anām fī ta^cbīr al-manām* des Nābulusī werden die Träume in drei Kategorien klassifiziert. Während die Träume der ersten beiden von den Säften und dem Teufel hervorgerufen werden, haben die Träume der dritten Kategorie ihren Ursprung im Träumenden selbst: „The latter, the truest of the three, are „confused <or: incoherent> dreams“ (*aḍḡhāth*), so called because they are mixed. They are like a bundle formed of plants, a ḥuzma, that a person picks from the earth...“, zit. nach GRUNEBaum, „Function of the dream“, 7.

Insel, erzählte mir, daß im Traum eine Stimme zu ihm gesprochen habe: Aus deinen Lenden wird ein Sohn hervorgehen und dieser wird Alexandria erobern.

Der Gefangene sagte: Ich war über seine Worte sehr verwundert und sagte dann zu ihm: Das ist nichts anderes als einer der konfusen Träume. Der Herrscher von Zypern kann Alexandria niemals erobern, weil die Stadt gut befestigt und wegen der Zahl ihrer Leute und Waffen unüberwindlich ist.

Da sagte der Mönch: So hat es mir König Hugo erzählt, worüber ich mich ebenso gewundert habe, denn das ist, wie du gesagt hast, nur einer der konfusen Träume.

Doch die Zeit blieb nicht stehen und der erwähnte Traum König Hugos wurde Wirklichkeit. König Peter errang den Sieg über die Stadt in den letzten zehn Tagen des Monats Muḥarram 767/7. – 17. Oktober 1365,“ II, 29–30.

Dieser Traum ist ein Beispiel der persönlichen Weissagung politischen Inhalts, bei der eine Stimme spricht¹⁶⁴. Wie vor allem seine erzählerische Gestaltung deutlich macht, die die Größe Ägyptens und die Uneinnehmbarkeit der Hafenstadt Alexandria als literarischen Topos verwendet, soll das Eintreten des Unwahrscheinlichen veranschaulicht werden.

Alle fünf Träume, die von muslimischer Seite berichtet werden, wurden dem Autor nach der *waqʿa* mitgeteilt¹⁶⁵. Vier davon sind in Alexandria selbst vor dem Überfall geträumt worden; sie ereigneten sich in großer zeitlicher Nähe zum prognostizierten Ereignis. Die Träumenden haben ihre Gesichte Nuwairī erzählt und machen eine genaue Datierung¹⁶⁶, wann sie die Traumerscheinung gehabt haben. Die Zeitangaben sind unverkennbar formelhaft, denn zweimal heißt es *aiyām qalāʿil* (wenige Tage), die andern Male heißt es *nisf šahr* und *ḥamsa ʿašara yaum* (einen halben Monat, fünfzehn Tage). Der fünfte Traum wird auf den Monat Ramaḍān des zurückliegenden Jahres datiert (Mai – Juni 1365). Für die berichteten Träume ist ein Anordnungsprinzip festzustellen: Der Autor beginnt mit den Träumen größter zeitlicher Nähe zum Ereignis und erwähnt an letzter Stelle den Traum mit dem größten

¹⁶⁴ LANGNER, *Untersuchungen*, 75.

¹⁶⁵ Bei allen Traumberichten verwendet der Autor *aḥbaranī* (er berichtete mir).

¹⁶⁶ In den von Grunebaum angeführten Traumbeispielen fehlen exakte Datierungen der Träume. Auch die von Langner erwähnten Beispiele aus dem mamelukischen Schrifttum enthalten keine Zeitangaben.



zeitlichen Abstand, der zudem nicht wie die anderen Träume in Alexandria, sondern an einem entfernteren Ort, nämlich in Damaskus, geträumt wurde.

1. „Der fromme Šaiḥ Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Šāliḥ, der ägyptische Kaufmann, berichtete mir: Wenige Tage vor dem Überfall war ich in Alexandria. Da sah ich im Traum, wie der Platz der westlichen Moschee ein übervolles Meer wurde. Plötzlich regnete es vom Himmel glühende Kohle. Die glühende Kohle sog das Meer ganz auf, sie selbst brannte dabei weiter. Dann regnete es vom Himmel Wasser. Die Kohle wurde davon ausgelöscht und wurde Asche. Er sagte: Ich streckte meine Hand nach einem Stück der erloschenen Kohle aus, um sie anzufassen. Da zerbrach es in zwei Stücke, ein großes und ein kleines. Ich ergriff das kleine, und wenn ich es nicht schnell weggeworfen hätte, hätte ich mir an seiner Hitze die Finger verbrannt.

Ich erwachte aus meinem Traum voll Schrecken (*fazaʿ*) über das, was ich gesehen hatte, und danach geschah der Überfall auf Alexandria¹⁶⁷.

2. Der fromme Šaiḥ Abū ‘Abdallāh Muḥammad (al-Muʿaddib) berichtete mir: Wenige Tage vor dem Überfall sah ich im Traum, daß meine beiden Zeigefinger zu brennen begonnen hatten.

Er deutete den erwähnten Traum derart, daß dem Islam etwas widerfahren würde. Dann trug sich der Angriff des Zyprians auf Alexandria zu.

3. Der fromme Šaiḥ Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad, der reisende Kaufmann, berichtete mir: Als ich in Alexandria war, sah ich fünfzehn Tage vor der *waqʿa* im Traum, wie ich in einem mächtigen Schloß am Ufer eines Meeres war. Eine große Anzahl von Männern und Frauen befanden sich außerhalb des Palastes. Sie schienen große Qualen zu erleiden. Die Frauen schlugen ihre Wangen und riefen: Weh! Weh! Da sagte ich zu ihnen: Sprecht! O Prophet, wir zählen auf dich und vertrauen

¹⁶⁷ Die glühende Kohle (*ḡamr yatawaqqadu*) als Vorzeichen eines Kriegereignisses bzw. des Eindringens einer fremden Macht hat ein älteres Vorbild im Traum des Rabʿa b. Naṣr, eines laḥmidischen Prinzen, der einen fast identischen Traum hatte. Die befragten Traumdeuter legen die glühende Kohle als Ankündigung des bevorstehenden Eindringens der Abessinier aus. In dieser Version tritt der Yemenitenkönig Saif Dī Yazan als Retter auf, der rechtzeitig – auch das ist Teil der Auslegung des Traums – die Perser zu Hilfe holen wird, um die Eindringlinge zu vertreiben, LECERF, „The Dream in Popular Culture“, 370.

In das KI ist ein Auszug aus Dīnawarī (381/991–442/1031) *Kitāb at-Taʿbīr* eingegangen, in dem das gleiche Traumsymbol vorkommt. In der darin enthaltenen Version des Traums hat Saif Dī Yazan selbst diesen Traum von der bevorstehenden abessinischen Invasion. Der Exkurs steht in diesem Fall in erklärender Funktion zu Traum Nr. 1, durch den die Richtigkeit der Deutung als Vorzeichen des unmittelbar bevorstehenden zyprischen Angriffs bestätigt wird, I, 103, Anm. 2.

uns deinem Schutz an.

Dann sagte er: Eine Gruppe von Franken sah ich ununterbrochen hintereinander in Alexandria einziehen. Manche von ihnen hatten Affenschwänze.

Dann erwachte ich aus meinem Schlaf voll Schreck (*du^cr*) vor dem Gesehenen. Danach ereignete sich der Überfall auf Alexandria.

4. ʿAlī b. Rāšid al-Ḥiğāzī, der in Alexandria lebt, ... berichtete mir: Ich sah im Traum einen halben Monat vor dem Überfall hochgewachsene Frauen mit weißen Umhängen. Eine von ihnen fragte ich, was es mit ihnen auf sich habe. Sie sagte mir: Wir sind Nachkommen der Propheten, der Märtyrer und Gottesfürchtigen.

Ihre Väter schlossen sich ihnen an und gingen mit ihnen aus Alexandria hinaus. Ich fragte: Was bedeutet das? Sie sagte: Auf Alexandria liegt ein Fluch.

Dann schlug ich mit einer Hand auf die andere und plötzlich hörte ich Männerstimmen, ohne die Männer zu sehen. Dann versteckten sich die Frauen vor mir in der Straße, wo sich die Qā^cat al-Qarāfa¹⁶⁸ der Schützen befindet, und in der Madrasat al-Bilbaisī.

Dann erwachte ich aus meinem Schlaf voller Angst (*ru^cb*). Danach ereignete sich der Überfall auf Alexandria.

5. Der fromme Šaiḥ Raiḥānī al-Ḥabašī, von dem es heißt, daß er an sieben Kämpfen gegen die Franken teilgenommen habe, berichtete mir: Im Schlaf in Damaskus im Ramaḍān 766/Mai – Juni 1365 hörte ich plötzlich eine Stimme zu mir sagen: Steh auf und geh nach Alexandria, um für die Einwohner der Stadt zu beten. Dann erwachte ich aus dem Schlaf und wunderte mich (*ta^cağğub*) darüber. Danach reiste ich von Damaskus nach Kairo", I, 101 – 106.

Die Träumenden geben in ihren Berichten die bei ihnen vom Traumgesicht ausgelösten Gefühlsregungen an. Sie nennen *faza^c*, *du^cr*, *ru^cb* und *ta^cağğub* als Empfindungen beim Erwachen, wobei die ersten drei emotionalen Werte als gleichwertige Begriffe gebraucht werden. Der letzte Traum, der vier Monate vor der *waq^ca* in Damaskus geträumt wurde, löst bei dem Träumenden nicht zuletzt aufgrund der räumlichen und der zeitlichen Distanz und des verschlüsselten Hinweises auf den Überfall eine schwächere Gefühlsregung aus (*ta^cağğub*). Der

¹⁶⁸ In der Qā^cat al-Qarāfa wurden Waffen und Ausrüstung der „freiwilligen Bogenschützen“ aufbewahrt. Außerdem diente sie ihnen als Versammlungsort. Wahrscheinlich lag sie in der Nähe der Westmoschee. Vgl. KAHLE, „Katastrophe“, 146, Anm. 3.

einzigste Traum (Nr. 2), der nichts dergleichen mitteilt, hat stattdessen den Zusatz, daß der Träumende seinen Traum einer Auslegung (*ta^c bīr*) unterzieht.

Entsprechend der Unterscheidung in theorematische und allegorische Träume, wobei letztere die auslegungsbedürftigen und dem Träumenden nicht verständlichen Traumbilder enthalten, kann offensichtlich nur der theorematische Traum, der unverschlüsselt die Prophezeiung zum Gegenstand hat, die genannten Gefühlsregungen auslösen. Dieser Befund deckt sich mit den von Langner in mamlukischen Chroniken gesammelten Traumbeispielen, bei denen die beiden Traumarten in gleichem Verhältnis auftreten¹⁶⁹.

Ob es unterschiedliche Valenzen der Traumbilder gibt, die bei den Träumenden Reaktionen veränderlicher Qualität auslösen können, kann nicht definitiv beantwortet werden. Möglicherweise haben die Benennungen (*ta^c aḡḡub*, *faza^c*) Zufallscharakter¹⁷⁰, ohne daß der postulierte Zusammenhang von Trauminhalt und Reaktion der Träumenden systematisierbar wäre.

b) *Weissagungsgedicht al-Bāḡarbaqīs*

Die zu den „divinatorischen Techniken“¹⁷¹ zählenden *malāhim* (Prophezeiungen) sind ein Bereich des *‘ilm al-ḡafr*. Sie werden als Weissagung politischer Ereignisse aufgefaßt¹⁷². Ursprünglich hatten diese Enthüllungen der Zukunft eine stark apokalyptische Ausprägung, die „entweder auf die umma im ganzen oder auf einzelne Dynastien bzw. den einen oder anderen ihrer Vertreter gerichtet“ waren¹⁷³. Im 14. Jhd. waren diese Schriften so weit verbreitet, daß ihnen auch mit Mißtrauen begegnet wurde¹⁷⁴.

¹⁶⁹ Theorematische Träume sind solche, die „für sich selbst sprechen und keiner besonderen Interpretation bedürfen“, LANGNER, *Untersuchungen*, 67. Von 21 Traumbeispielen zählen fünf zu den allegorischen und der Rest zu den theorematischen Träumen, *ibid.* Vgl. auch in diesem Zusammenhang Langners an Fahds Untersuchungen der Träume anknüpfende Überlegung, daß die theorematischen Träume in ‘abbāsīdischer Zeit, gemessen an der mamlukischen, häufiger sind, 67 f.

¹⁷⁰ In der von mir konsultierten Literatur zur Oneiromantik im Islam wird nirgends dieser mögliche Zusammenhang angedeutet. Vgl. *op. cit.*, 66.

¹⁷¹ *Op. cit.*, 89 ff.

¹⁷² *Op. cit.*, 91.

¹⁷³ *Op. cit.*, 92.

¹⁷⁴ Über das Vorkommen und die Bedeutung der *malāhim* (Prophezeiungen) in der Vorstellungswelt des 14. Jhdts. hat Langner eine ausführliche Diskussion geführt,

Die Verwendung der *malḥama* Bāğarbaqīs im Kontext des *KI* ist auch ein Indiz für die hohe Popularität des Weissagungsgedicht in dieser Zeit. Nuwairī hätte die Prädeterminiertheit des Überfalls auf Alexandria nicht wirkungsvoller darstellen können als mit diesem Gedicht, das dem lesenden Zeitgenossen – davon konnte Nuwairī offenbar ausgehen – vertraut war. Die Aussagekraft dieser *malḥama* wird ebenso für den Nachweis der Bedeutung des Ereignisses genutzt wie die Träume, die nachträglich eine Bestätigung für die (zumindest aus der Sicht Nuwairīs) epochale Bedeutung der Eroberung Alexandrias sind¹⁷⁵.

Nachdem Nuwairī die Träume erwähnt hat, fährt er mit der Ankündigung fort:

„Was in der *malḥama* über das Kommen der Franken nach Alexandria und Syrien, in der Absicht Krieg zu führen, erwähnt ist“, I, 106.

Die Enträtselung der durch Buchstaben verschlüsselten Worte in den Versen und die Ermittlung ihres Sinns war auch Nuwairī nicht leicht gefallen:

„Die Bedeutung der Buchstaben (zu ermitteln) war sehr schwierig für mich; über einige habe ich Vermutungen angestellt, die anderen habe ich weggelassen“, I, 107.

Der erste Vers, den Nuwairī entwirrt, ist für ihn interessant, weil darin die Regentschaft des Sultans vorhergesagt wird, in die der Überfall auf Alexandria fiel:

„Im Monat Šaʿbān seines dritten Jahres setzte er den mīm-König in der Zeit ab (V. 1).

Mit mīm-König – Gott weiß es am besten – ist al-Malik al-Manšūr b. al-Malik al-Muzaffar Ḥāğğī b. al-Malik an-Nāšir Muḥammad b. al-Malik al-Manšūr Qalāwūn gemeint. Er wurde von der Herrschaft Ägyptens im

91 ff. In ihre Überlegungen hat sie auch die Vorbehalte Ibn Ḥaldūns gegenüber diesem Prophezeiungsgedicht einbezogen, IBN ḤALDŪN, *Muqaddimah*, II, 225–31. Nuwairī verwendet das Gedicht nicht für unehrenhafte Zwecke wie jene Fälscher, die ein einträgliches Geschäft daraus machten, Herrschern eine verheißungsvolle Zukunft zu verkünden, LANGNER, *Untersuchungen*, 93.

¹⁷⁵ Wie bereits gezeigt bestimmen zwei Ereignisse aus der Sicht Nuwairīs die Geschichte der Stadt Alexandria: die islamische und die fränkische Eroberung. Vgl. C. I.

dritten Jahr seiner Regierung abgesetzt. Nach ihm übernahm al-Malik al-Ašraf Šaʿbān die Herrschaft", I, 107 f.

Die Verse mit einem zugänglichen Sinn sind es jedoch wert, für ernstzunehmende Vorankündigungen späterer Ereignisse gehalten zu werden. Die Verse, die Nuwairī als Vorankündigung des Überfalls auf Alexandria deutet, sind folgende¹⁷⁶:

„Danach kommen die Franken (*ar-Rūm*), ein unerbittlicher Wüstling / führt sie an auf einem riesigen Schiff (V. 6).

Der fränkische Wüstling (^c*ilġ*), das ist ein Schurke (*waġd*), der großes Unheil bringt; der Plural heißt ^c*ulūġ*¹⁷⁷: Damit ist König Peter, der Herr von Zypern, gemeint – Gott weiß es am besten. Er baute nämlich Kriegsschiffe und kam mit ihnen nach Alexandria, um dort Krieg zu führen mit ihren Bewohnern und sich der Stadt zu bemächtigen, I, 111.

Ein Kampf, dann in Alexandria zur / Zeit des Gebets! Wehe dann der Schwäche um des Glaubens willen (V. 7).

Welch Geschrei, es erfüllt den ganzen Islam, welch ein Krieg / am ^c*arūba*-Tag¹⁷⁸ um die Zeit des Sonnenuntergangs (V. 8), I, 112¹⁷⁹.

Zwei Kämpfe und in ʔ-ġ-fār noch ein dritter /"¹⁸⁰

zweiter Halbvers unverständlich (V. 9), I, 161.

c) Sprichwörtliche Prophezeiungen

Die dritte Form der Antizipation neben den Träumen und den Versen des Weissagungsgedichts ist die sprichwörtliche Prophezeiung. Hierbei handelt es sich um ein *mabšūr*¹⁸¹ genanntes Omen, dessen Wort-

¹⁷⁶ Es sind im ganzen vier Verse, die eine Vorankündigung der Angriffe enthalten. Das sind die Verse 6–9 der 18 von Nuwairī zitierten *malḥama*-Verse (Versmaß *Basīt*). Einige der von Nuwairī aufgenommenen Verse sind auch in dem Gedicht enthalten, das Ibn Ḥaldūn nach Ibn Kaṭīr erwähnt, Ibn ḤALDŪN, *Muqaddimah*, II, 231.

¹⁷⁷ „^cUlūġ, sg. ^cilġ: a strong man“; LANE hat auch die Bedeutung Ungläubiger, *Arabic-English Lexicon*, s.v. In früh^cabbāsīdischer Zeit wurden die innerhalb des Kalifats zu militärischer Macht gelangten Türken als ^c*ulūġ* (Barbaren) bezeichnet, HAARMANN, „Ideology and History“, 179.

¹⁷⁸ *Yaum al-ʿarūba*: Dieser Name war ein in vorislamischer Zeit für den Freitag gebräuchlicher Name, „Djum^ca“, EI², s.v.

¹⁷⁹ Der Exkurs nach diesen beiden Versen geht von I, 112 bis 161.

¹⁸⁰ Mit dem ersten Angriff ist die *waq^c at aš-Šiqillī* gemeint, mit dem zweiten die *waq^c at al-Iskandariya*, mit dem dritten der Angriff San Juan du Morfs auf Alexandria im Jahr 770/1368. Darüber berichtet Nuwairī VI, 384 ff. ʔ-ġ-fār muß eine lokalübliche Bezeichnung des Osthafens sein, wo sich dieser Angriff zutrug. Vgl. C. I. 2.

¹⁸¹ *Bašura*: „He was, or became, endowed with mental perception... or knowledge,

laut die Eroberung Alexandrias durch die Franken an einem Freitag¹⁸² ankündigt:

„Die Leute pflegten zu sagen (*wa-lahiġa n-nās bi-qaulihim*): Alexandria hat eine Vorherbestimmung (*mabṣūr lahā*). An einem Freitag werden die Franken gewaltsam eindringen und sich der Stadt bemächtigen“, II, 1.

„In früherer Zeit pflegten die Muslime zu sagen: Alexandria hat eine Vorherbestimmung. Die Franken werden die Stadt an einem Freitag erobern. Man glaubte aber nicht an die Bedeutung dieser Worte, man schob sie von sich und wollte sie nur im übertragenen Sinn verstehen, nicht aber wörtlich. Schließlich trat ein, was sie gesagt hatten, und der göttliche Ratschluß kam zur Durchführung“, II, 8.

Das Alter der zum Sprichwort gewordenen Prophezeiung reicht in eine unbestimmte Zeit vor dem Überfall zurück. Über den Zeitpunkt ihrer Erfüllung weiß man nur, daß sie irgendwann in späterer Zeit stattfinden wird (*bi-sinīn ʿadīda*, II, 4). Tatsächlich ereignet sich alles wie vorhergesagt; das schon aus alter Zeit bekannte Omen der Stadt erfüllte sich (*wa-ṣahḥa dālīka fī l-mustaqbal*, II, 4).

Bei dieser Antizipation der *waqʿa* kann sich Nuwairī auf die islamische Eroberung Alexandrias beziehen, die ebenfalls an einem Freitag stattfand.

„Was die Eroberung Alexandrias durch die Prophetengenossen angeht, so war sie am Freitag, Anfang Muḥarram des Jahres 20 der Hiġra“, II, 6.

Diese Eroberung vollzog sich friedlich (*ṣulḥan*), aber die fränkische gewaltsam (*ʿanwatan*). Die gegensätzliche Art der beiden Eroberungen am gleichen Wochentag hat vielleicht zur konkreten Ausprägung der Prophezeiung beigetragen. Diese Darstellung macht aus einer dem Schicksal der Stadt geltenden Prophezeiung eine konkrete Vorhersage des fränkischen Überfalls, wodurch dieser eine eschatologische Dimension erhält.

understanding...“, LANE, *Arabic-English Lexicon*, s.v. *Baṣīra*: „An example by which one is admonished“, *op. cit.*, s.v. Das Partizip Passiv I ist in dieser speziellen Bedeutung nicht nachweisbar. Als *buṣarāʾ* bezeichnet Ibn Qaiyim al-Ġauzīya die Astronomen („those who have perception, understanding or knowledge“), LIVINGSTON, „Ibn Qaiyim al-Jawziyya“, 102.

¹⁸² Der Freitag gilt im Islam eigentlich als glückbringender Tag (*al-fāḍila*), LANGNER, *Untersuchungen*, 27. Dort auch in Anm. 2 entsprechende Literaturangaben. Die besondere Bedeutung des Freitags für die Eroberung hat sich schon in V. 8 der *malḥama* gezeigt. Eine weitere Antizipation des Ereignisses ist außerhalb dieses Zusammenhangs im Text enthalten. Sie geht zurück auf Kaʿb al-Aḥbār, III, 75.

5. Form des Eroberungsberichts

Der Eroberungsbericht als das eigentliche historiographische Zentrum des *KI* ist eine aus der Beschreibung der Ereignisse während des Überfalls zusammengefügte Texteinheit. Unter dem Titel „Wie der Zyperer sich der Stadt Alexandria bemächtigte“ (II, 130) entsteht ein zusammenhängender Bericht, in dem sich Nuwairī nicht ausschließlich an den chronologischen Ablauf der Vorgänge hält – der selbstverständlich das logische Gerüst bildet –, sondern bestimmte, zum Bericht einer Stadteroberung passende literarische Themen und Motive heranzieht und ihnen die Ereignisse entsprechend ihrer Eigenart zuordnet.

Die Untersuchung der *Form* des Eroberungsberichts bedeutet den Nachweis der Nutzung literarischer Themen und Motive, die die Gestaltung der eigentlich historischen Vorgänge prägen. Damit wird nicht der Wahrheitsgehalt des Berichteten in Zweifel gezogen; vielmehr soll gezeigt werden, daß für die Darstellung der authentischen Informationen literarische Vorbilder aus den frühislamischen Eroberungsberichten nutzbar gemacht werden, die den Bericht der Ereignisse strukturieren¹⁸³.

Die stets spürbare und feststellbare Darstellungsabsicht läßt sich am Aufbau des Eroberungsberichts nachweisen: Die Schilderung der zyprischen Eroberung Alexandrias ist aus einzelnen Elementen zusammengesetzt, die den Bericht ergeben. Es läßt sich unschwer ein Schema erkennen, das aus einzelnen Rubriken besteht, unter denen mehr oder weniger systematisch die erwähnenswerten Dinge abgehandelt werden. Das Darstellungsprinzip besteht darin, die Vorfälle der *waqʿa* diesen Rubriken zuzuordnen. Einige dieser Motive und thematischen Einheiten wie der Verrat, das Fest, durch das die Belagerten von der Gefahr abgelenkt werden, die Martyriumssuche (*ṭalab aš-šahāda*), finden sich als Topoi in den frühislamischen Eroberungsberichten wieder¹⁸⁴.

Die fränkische Eroberung bedeutet für Nuwairī die Umkehrung des durch die frühislamische Eroberung eingetretenen *normalen* Zustandes von islamischer Überlegenheit und christlicher Unterlegenheit. Die Kontinuität der islamischen Geschichte Alexandrias (seit der Eroberung durch Ḥālid und ʿAmr herrschen in der geschützten Hafenstadt *an-nahy wal-amr*, I, 1 ff.) wird durch die zyprische Eroberung unterbrochen.

Zum Zweck der Aufwertung dieses Überfalls zu einem der islami-

¹⁸³ Ich beziehe mich hierbei auf NOTH, *Themen und Formen*.

¹⁸⁴ Vgl. *op. cit.*, 24, 150.

schen Eroberung Alexandrias gleichwertigen Ereignis orientiert sich Nuwairī an den formalen Mustern der frühislamischen Eroberungsberichte; die dabei irritierende Umkehrung der Rolle von Siegern und Besiegten erhält in Nuwairīs Deutung des zyprischen Überfalls, wie oben nachgewiesen wurde¹⁸⁵, einen sinnvollen Stellenwert.

Zweimal benutzt Nuwairī das Motiv der Sorglosigkeit (*iṭmiʿnān*), dessen Ausgestaltung zum Bericht eines Festes der Muslime wird. Der Autor bietet historische Information auf der Grundlage vertrauter Motive.

Der in der Art eines Prologs zum Bericht des Überfalls auftauchende Vorspann beschreibt die im Šauwāl 767 (beg. 11. Juni 1365) beginnende Niyāba Ğanġarās als Phase permanenter Sorglosigkeit, die von Peter I. unterbrochen wird. (Von Ğanġarās Antritt des Amtes bis zum zyprischen Überfall vergingen ca. vier Monate. Der Tag seiner Ankunft in Alexandria nach der Abreise Šalāḥ ad-dīn b. ʿArrāms zur Pilgerfahrt wird nicht genannt¹⁸⁶.) Durch die Darstellung Nuwairīs entsteht der Eindruck, Alexandria habe sich in dieser Zeit in einer Art Festzustand befunden, der durch die Äußerung Ğanġarās bei seiner Ankunft ausgelöst wurde: Beim Anblick der Freiwilligentruppen (*ṭawāʿif muṭauwiʿa*) soll er über deren Kampfbereitschaft gesagt haben:

„Wenn jetzt die fränkischen Christen (*an-našārā ar-rūmāniya*) nach Alexandria kämen, gelänge es ihnen nicht, dieses gewaltige Heer zu überwinden und Alexandria in Besitz zu nehmen. Sie (*ṭawāʿif muṭauwiʿa*) würden die Christen überwältigen, sie töten und gefangennehmen“, II, 131f.

Im Anschluß an diese Äußerung des stellvertretenden Nāʿibs folgt eine Schilderung der von Sorglosigkeit (*iṭmiʿnān*) geprägten Stimmung, der Peter I. ein Ende bereitet. Er kann nach der Flucht der Alexandriner selbst in Sorglosigkeit in die Stadt einziehen (*wa-daḥala l-balad bi-ṭmiʿnān*, II, 134). Der Autor erwähnt nirgends im KI, daß in dieser Zeit ein fränkischer Angriff zu befürchten gewesen sei. Auch die übertriebene Äußerung Ğanġarās über die Kampfkraft der Freiwilligentruppen wird nur verständlich, wenn man sie als Teil der Ausgestaltung des Festmotivs versteht, das Nuwairī dazu dient, in seiner Darstellung zu suggerieren, auf muslimischer Seite habe es Ereignisse gegeben,

¹⁸⁵ Vgl. C. I.

¹⁸⁶ Vgl. hierzu: ʿANKAWĪ, „The Pilgrimage to Mecca“.

die das schließlich eintretende Unheil provoziert hätten.

„Ġangarā machte es sich zur Gewohnheit, den Freiwilligentruppen zuzuschauen, von denen immer abwechselnd eine *ṭāʿifa* eine Nacht in der Woche als Wache auf dem Strand verbrachte. Er verbrachte manchmal die Nacht auf der Gallerie (*ġurfa*) über dem Tor der Moschee Turbat Ṭaġya... Die Naphtawerfer (*zarrāqūn*) zündeten dann auch Schwarzpulver an, und er schaute von den Bögen der Gallerie auf die auffliegenden Funken...¹⁸⁷. Das erfreute ihn und er war vom Abend bis zum Morgen in bester Stimmung. Der Anblick der Menschen, die sich am Strand aufhielten, Schützen und einfaches Volk, erheiterte ihn. Man hatte für sie einen Markt eingerichtet, wo sie verschiedene Dinge zum Essen und Trinken kaufen konnten. Am Morgen stellte sich jene Truppe in Reih und Glied auf, die den Eingang zur Stadt mit Eifer und Geduld in der Nacht bewacht hatte. Zu ihrem Einmarsch versammelten sich alle Männer und Frauen, um ihr zuzusehen... Die Leute waren heiter und froh beim Anblick dieser glücklichen Soldaten; Häuser und Straßen wurden von ihrem Anblick gerührt.

So war es lange Zeit ihre Gewohnheit, und die Menschen fühlten sich sorglos in der Hafenstadt Alexandria; die Feinde schreckten sie nicht und eine List hielten sie für unmöglich“, II, 132 f.

Im Verlauf des Berichts über die Ereignisse, vom Zeitpunkt des Auftauchens der fränkischen Schiffe bis zum Eindringen der Franken in die Stadt, verwendet Nuwairī ebenfalls das Festmotiv. Die Franken kamen mit ihrer Flotte in den Westhafen (Baḥr as-Silsila) und waren dort vor Anker gegangen. Am Abend des 21. Muḥarram/8. Oktober 1365 brachten sie ihre Schiffe in eine geschlossene Ordnung wie ein Floß¹⁸⁸ (*fa-ṣārat tilka l-marākib mundaḡmatan baḥ duḡā ilā baḥ ḡaṭ-ṭauf aṣ-ṣaġīr*, II, 138 f.). Das führt dazu, daß die Muslime ihre Zahl unterschätzen.

Die Schilderung der Zeit vom Donnerstagabend (21. Muḥarram) bis Freitagabend, dem Zeitpunkt der ersten Kämpfe, ist im wesentlichen eine Ausschmückung des Festmotivs. Die Sorglosigkeit nach der Entdeckung der Alexandriner, es handle sich nur um eine kleine Truppenmacht, die im Hafen liege, erscheint berechtigt. Diese Fehleinschätzung nach dem – als List der Franken ausgegebenen – Zusammenstellen der Schiffe ist ähnlich ausgedrückt wie die übermütige Formulierung Ġangarās beim Lob der Freiwilligentruppen:

¹⁸⁷ Vgl. KAHLE, „Katastrophe“, 145; AYALON, *Gunpowder and Firearms*, 16 u. 25.

¹⁸⁸ *Ṭauf*: „(A kind of float composed of) inflated water-skins bound together, with wood (or planks) laid upon them“, LANE, *Arabic-English Lexicon*, s.v.



„Dieses (*tauf*) vermag nichts gegen diese Stadt mit ihren festen Mauern und ihren hohen und starken Zitadellen (auszurichten)“, II, 139.

Daran schließt sich die Schilderung der ausgelassenen Feststimmung an. In dieser Zeit gelingt es auch fränkischen Spionen, nachts unbemerkt auf die Ġazīra¹⁸⁹ zu kommen, selbstverständlich wie Muslime gekleidet, die von den Händlern für Peter I. Nahrungsmittel kaufen und ihm Bericht erstatten. Was sie ihrem Herrn berichtet haben, weiß Nuwairī auch zu überliefern:

„Auf der Ġazīra sind keine tapferen Krieger (*min aš-šūġ^cān*)¹⁹⁰. Keiner trägt dort eine Rüstung (*libās al-ḥarb*). Sie essen und trinken¹⁹¹, manche haben sich im Sand eine Mulde gegraben und schlafen darin“, II, 142.

Dies ist aber nur ein Teil des ganzen Berichts über die sorglose Stimmung angesichts der drohenden Gefahr:

„Freitag nach Sonnenuntergang: Viele Leute gingen hinaus auf die Ġazīra, manche mit Schwert und Schild...

Die Händler zogen aus der Stadt hinaus mit Holztablets, Kochtöpfen und Kesseln voll Essen, um es an jeden, angesehen oder niedrig, zu verkaufen. So machten sie es seit Mittwochabend (*lailat al-ḥamīs*), um ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Jeden Mönch und jeden Priester bedachten sie mit einer Verfluchung, und das ohne Furcht vor den Schiffen, die am Mittwoch bemerkt worden waren und vor denen sie sich gar nicht fürchteten, obwohl die Franken am Donnerstag die Schiffe zusammengezogen hatten. Sie beschimpften den Zyperer so, wie man den Teufel (*iblis*) verflucht, weil ihnen gleichgültig war, was passieren würde, da sie schon gute Geschäfte mit den Freiwilligentruppen gemacht hatten. Sie gerieten in Zorn, wenn ein Käufer ihnen eine oder zwei Nüsse zu wenig bezahlte, freuten sich aber, wenn sie den Käufer um eine ganze Nuß übervorteilen konnten.

Der Verkäufer war so, wie der Dichter sagt:

¹⁸⁹ Ġazīra: das Gebiet nördlich der Mauern, Pharos-Insel und die Landzunge, die sie mit der Stadt verbindet. Vgl. KAHLE, „Katastrophe“, 145, Anm. 1.

¹⁹⁰ Vgl. C. III. 1. b). Im Dialog mit seiner Schwester begründet Peter I. das Gelingen des Überfalls auf Alexandria mit den gleichen Worten.

¹⁹¹ In ṬABARĪS Bericht der muslimischen Belagerung von Damaskus heißt es bei der Erwähnung des Festes, durch das die Einwohner von der Gefahr abgelenkt werden: *fa-akala l-qaum wa-šarībū*, *Tārīḥ*, III, 349. Vgl. NOTH, *Themen und Formen*, 150.

Werde über einen Händler nicht ärgerlich, / denn ein einziges Korn macht ihn glücklich.

Nimmt man ihm einen einzigen Heller weg / ist es, als nähme man ihm einen Backenzahn. (Versmaß *Hazağ*)

... Niemand dachte mehr an die Flotte der Franken oder fürchtete sich vor ihr. Pöbel und einfaches Volk beschimpften den Zypriener ohne Bedenken und schmähten ihn auf jede Art. Seine Leute sagten nichts und schwiegen", II, 139 f.

In gleichem Maß stereotyp ist möglicherweise die Verwendung des Verrätermotivs, II, 157 f. Die Eroberung Alexandrias wurde Peter I. angeblich erst ermöglicht durch die Kooperation des Zollamtsvorstehers (*kātīb ad-dīwān*) Šams ad-dīn b. Ġurāb und des Aufsehers (*nāzīr*) Šams ad-dīn b. Abī ʿUḏaiba.

Šams ad-dīn b. Ġurāb soll angeordnet haben, das Zollhaus zu schließen, um die Waren zu sichern, weil sonst die für sie zu entrichtenden Zölle verlorengegangen wären (*fa-taḏīʿu l-ḥuqūq allatī ʿalaihā*, II, 158). Dadurch blieb die Stadtmauer an jener Stelle unbewacht. Als die Muslime merkten, daß die Franken an dieser Stelle der Stadtmauer hochkletterten, konnten sie nicht dorthin gelangen, weil ihnen der Weg durch einen Turm der Stadtmauer versperrt war, II, 157.

Šalāh ad-dīn b. ʿArrām, dessen Nāʿib-Amt Ġanġarā innegehabt hatte, ließ später Šams ad-dīn b. Ġurāb zerteilen und am Bāb Rašīd aufhängen. Was mit seinem Mitverräter geschah, erwähnt Nuwairī nicht.

Vollends unglaubwürdig wirkt die Geschichte des Verrats durch die Mutmaßung, Peter I. sei vorher schon in Alexandria gewesen, wo ihm Šams ad-dīn b. Ġurāb Unterkunft gewährt habe und er, gekleidet wie ein fränkischer Kaufmann, mit anderen Kaufleuten die Stadt exploriert haben soll, II, 158.

Ein anderer Aspekt des Darstellungsprinzips bei Nuwairī ist, gleichartige Informationen zu thematischen Einheiten zusammenzustellen.

Unter dem Thema *dīkr man qātala bil-ğazīra min al-muslimīn* (über die Muslime, die auf der Insel kämpften, II, 148 f.) erscheinen die Berichte einzelner, namentlich genannter Muslime, die im allgemeinen Entsetzen sich kämpfend gegen die Franken wenden und nicht in die Stadt flüchten. Ihr Kampf gegen die Christen wird zum absichtlichen Ġihād stilisiert, denn er bleibt ohne Bedeutung für den Gang der Ereignisse und wird trotzdem von den Kämpfenden gesucht. Bei diesen Berichten ist es vielleicht besonders naheliegend, davon auszugehen,

daß Nuwairī sich am Topos der Martyriumssuche (*ṭalab aš-šahāda*)¹⁹² orientiert. Unter dem obengenannten Thema hat er mehrere Berichte aufgenommen. Zwei davon sollen zur Veranschaulichung übersetzt werden.

„Einige Muslime blieben aber stehen und kämpften für ihren Glauben, um so viele Franken wie möglich zu töten, ehe sie selber als Märtyrer starben. Man sagte, Muḥammad aš-Šarīf, der Schlachter, habe sich mit seinem Schlachtermesser auf die Franken gestürzt und die Knochen einiger von ihnen entzweigeschlagen und dabei gerufen: Gott ist groß! Er tötete die Ungläubigen, bis sie zu viele für ihn wurden und er auf der Ġazīra als Märtyrer im Kampfe fiel“, II, 148 f.

Der zweite Bericht:

„Man sah einen Faqīh, der Muḥammad b. aṭ-Ṭ-fāl hieß, auf die Franken mit seinem Schwert losstürzen. Man rief ihm zu: Du wirst sterben, o Faqīh Muḥammad! Er aber sagte: Dann werde ich glücklich sein, denn ich befinde mich in der Nähe des Propheten Muḥammad. Welcher Tod ist besser als der Tod des Glaubenskämpfers, denn ich werde ins Paradies gelangen! Er stürzte sich in den Kampf gegen die Franken und schlug auf sie ein und sie auf ihn, bis er den Märtyrertod fand und ihm die Glückseligkeit verheißen war“, II, 149.

Ebenso erscheint auch die Dauer der Eroberung bzw. der Belagerung als ein Thema des Berichts. Sie ist Merkmal einer Stadteroberung und wird in der Darstellung zur genaueren Charakterisierung der Art der Eroberung verwendet. Die Franken konnten die Stadt erobern; aber woran sich die Klage Nuwairīs knüpft, ist die Dauer ihrer Belagerung:

„Wie schnell wurde die Hafenstadt erobert, und wie schnell wurde ihren Einwohnern brennendes Leid zugefügt! Die Franken bemächtigten sich der Stadt am selben Tag, an dem sie mit ihren Schiffen angekommen und an Land gegangen waren, nicht einmal am Tag danach. Die Stadt wurde den Muslimen schon nach zwei Stunden weggenommen...

Man sagt: Die Belagerung von Städten und Festungen dauert ein bis zwei Jahre“, II, 159 f.

Als extremes Gegenbeispiel führt Nuwairī eine fränkische Eroberung in al-Andalus an, für die die fränkischen Belagerer 23 Jahre brauchten. Daran schließt sich wieder die Klage des Autors an, die Er-

¹⁹² *Op. cit.*, 129.

oberung Alexandrias habe nur den Teil eines Tages gedauert (*ba^cd yaum*, II, 160).

Ein weiteres Thema ist die Flucht der Einwohner vor den eindringenden Franken aus den landwärts gelegenen Stadttoren. Es sind vor allem zwei Motive, die diesen Teil bestimmen und offensichtlich zum literarischen Inventar einer solchen Beschreibung gehören.

Der Flucht folgt unweigerlich die Teuerung, die nur allgemein beschrieben wird: Sentenzen beschwören die Macht des Hungers, dem niemand entrinnen kann (*li-anna l-gū^c mā ma^c ahū šabr*, II, 163), oder daß die Flüchtlinge gezwungen waren, ihre Kleidung zu verkaufen (*minhum man bā^ca mā^c alaihi min fūṭa...*, II, 164), um die überteuerten Nahrungsmittel der Händler bezahlen zu können.

Das zweite Motiv ist der Verlust der wertvollen Gegenstände während der Flucht, die man mitnahm im Glauben, sie vor den Franken retten zu können (*min dahab... wa-mašāḡ liz-zīna wa-minhum man dā^ca mālahū*, II, 165). In dem vom Autor oft genannten Gedränge (*zahma*) widerfährt den Flüchtlingen dieses Mißgeschick¹⁹³. Die Geschichte des nichtarabischen Kaufmanns (*ba^cd tuḡḡār al-a^cāḡim*) ist ein Beispiel für das zweite Motiv; er verliert im Gedränge seinen Reisesack (*ḡirāb*), der 6000 Dinar enthält. Geschichten solcher Art haben aber einen anderen Platz in der Systematik des *KI*¹⁹⁴.

Zu einer thematisch faßbaren Einheit sind die fränkischen Zerstörungen (*tumma inna l-firanḡ fa^c alū*, II, 166) aufgelistet. Die zahlreichen Ergänzungen und Zusätze, die sich aus der jeweiligen Nennung der Zerstörung ergeben, unterbrechen zwar die Darstellung; das Einteilungsprinzip als solches bleibt aber dennoch erkennbar.

Die Aufzählung der Verwüstungen wird durch passende Berichte ergänzt; z.B. berichtet ein in al-Maḥaḡḡa¹⁹⁵ ansässiger Mann dem Autor von der Zerstörung einiger Läden (*ḥawānīt*) durch die Anwendung einer besonderen Brandtechnik¹⁹⁶, II, 170.

¹⁹³ In dem Gedränge verlassen Tausende und Abertausende die Stadt (*fa-ḥaraḡa min al-abwāb ulūf mu²allafa*, II, 162).

¹⁹⁴ Vielleicht gedieh dieser Teil des Eroberungsberichts deshalb nicht ausführlicher, weil die persönlichen Erlebnisse der Betroffenen während der *waq^ca* in den *ḥikāyāt* erzählt werden, vgl. C. IV. 1. und 2.

¹⁹⁵ Al-Maḥaḡḡa: Stadtteil in der Nähe des Bāb Rašīd. Eine ausführliche topographische Untersuchung über die genannten Zerstörungen hat KAHLE vorgenommen, „Katastrophe“, 148f.

¹⁹⁶ Im Anschluß daran folgt ein Exkurs über die bei Stadteroberungen angewandten Brandtechniken, II, 170–174.



Zur Darstellung dieser Information wählt Nuwairī ein Gegenteil, das das Vorangegangene um einen komplementären Aspekt ergänzt. Das Gegenteil besteht in der Erwähnung dessen, was durch die Güte Gottes nicht der Verwüstung anheim fiel (*wa-lau lā laṭafa llāh*, II, 174). Ein der Güte Gottes zu dankender Zufall ist es allerdings auch, daß das Bāb Rašīd und das Bāb az-Zuhrī niederbrannten, wodurch in der Folge den Eroberern das Halten der Stadt bzw. ihre Verteidigung nicht mehr möglich war¹⁹⁷.

IV. LITERARISCHE GENRES IM *KI*

1. *Hikāyāt*-Sektion

Das Material für diesen Erzählkomplex, der innerhalb des *KI* als thematische Einheit konzipiert ist, bilden Begebenheiten, die sich in Alexandria während des Überfalls zugetragen haben (*al-hikāyāt allatī qīla innahā ġarat bil-Iskandarīya hīna l-waqʿa*, IV, 179). Nuwairī instrumentalisiert die Gattung *hikāya* für die Darstellung dieser Begebenheiten. Diese Gattung ist durch ihren fiktiven Charakter eigentlich wenig dazu geeignet, Ereignisse darzustellen, die Anspruch auf Authentizität erheben¹⁹⁸. Die Historizität der in den Geschichten berichteten Vorgänge ist nämlich nicht zu bezweifeln. Man kann davon ausgehen, daß die mitgeteilten Erlebnisse Alexandriner Bürger nach der Eroberung erzählt und so auch von Nuwairī gehört wurden. In welcher Form sie freilich erzählt wurden, wissen wir nicht. Wie sie uns durch Nuwairī überliefert sind, legt auf jeden Fall die Vermutung nahe, daß der erzählerische Kern vom Autor als willkommener Anlaß genommen wurde, daraus Geschichten zu machen, die in ihrer Manier eindeutig die aus der traditionellen Erzählkunst vertrauten Motive und Themen imitieren. Die Realität wird mittels standardisierter Ausdrucksmittel, die sich als literarische Konventionen beschreiben lassen, dargestellt.

Die Dominanz der Erzählthemen und –motive überlagert die historische Information. Den erzählten Begebenheiten liegt ein motivisches Zentrum zugrunde, das ausgestaltet und ausgeführt wird; der Autor

¹⁹⁷ Der reale Hintergrund der Vorwürfe gegen Peter I., die Stadt nicht besetzt und verteidigt zu haben, wird durch diese Angabe eingeschränkt und ihre fiktionale Ausdeutung durch Nuwairī noch evidenter. Vgl. C. III. 1.

¹⁹⁸ Vgl. LANGNER, *Untersuchungen*, 113 über den Gebrauch des Begriffes *hikāya* und seinen Bedeutungswandel im 14. Jhdt.; auch „*Hikāya*“, *ET*², s.v.

gestaltet sie bewußt als Literatur (und nicht als Berichterstattung). Dieser Umwandlungsprozeß authentischer Informationen in erzählende Literatur ist das charakteristische Merkmal dieser Texteinheit.

Daß die in diesen überarbeiteten Berichten enthaltenen Informationen authentisch sind, braucht nicht in Frage gestellt zu werden. Dennoch sind sie keine historischen Informationen im engeren Sinne. Diese Mitteilungen stellen zwar das einzige Material im *KI* dar, das Einzelheiten über Geschehnisse während der dreitägigen Eroberung enthält, ihre Präsentation als erzählende Literatur weist jedoch darauf hin, daß Nuwairī sich hier historiographischen Zielsetzungen nicht verpflichtet fühlt.

Dem Eroberungsbericht¹⁹⁹ als dem sozusagen offiziellen Teil der Berichterstattung kommt eindeutig der Rang von historischer Information zu. Persönliche oder private Erlebnisse hingegen sind kein Gegenstand der Geschichtsschreibung²⁰⁰. Diesen Schluß legt der Umgang Nuwairīs mit den ihrer Art nach unterschiedlichen Materialien nahe²⁰¹. Die Geschichten Nuwairīs sind eine Ausprägung der narrativen Literatur im Zwischenbereich von Berichterstattung und fiktionaler Darstellung.

Ein Ordnungsprinzip innerhalb der Geschichtenfolge läßt sich nicht feststellen. Einige davon sind zwar dem *farağ ba^c da š-šidda* – Motiv zugeordnet; sie bilden jedoch thematisch und formal keine Einheit. Jede Begebenheit ist unter ein charakteristisches Thema gestellt, das die Geschichte illustriert und ausführt, ohne daß der Autor eine themati-

¹⁹⁹ Vgl. C. III. 5.; II, 130–212.

²⁰⁰ Die Gattung *ḥikāya* ist ein gängiger Bestandteil des Adab-Repertoires, das als anzustrebende thematische Vielfalt wirksam ist. An diese Konvention hält sich auch Nuwairī, insofern das *KI* ein die Themen des Adab integrierendes Werk ist. Das *Kitāb al-Mustafā* enthält in vergleichbarer Weise ein Kapitel *an-nawādir wal-ḥikāyāt* (Merkwürdigkeiten und Geschichten), II, 233–248. Adab umfaßt ein breites thematisches Spektrum. Zum Eroberungsbericht, der die historiographische Pflichtübung des Autors darstellt, treten Geschichten, die auch einen Unterhaltungswert haben. Auf diesen Teil trifft ATIYAS Charakterisierung zu, „that his approach appears to be that of a story-teller...“, *Study*, 17, die er aber auf das ganze *KI* ausdehnt.

²⁰¹ Der Eroberungsbericht einerseits und die aus den privaten Erlebnissen von Alexandriner Bürgern entstandenen *ḥikāyāt* andererseits liegen auf der Achse narrativer Literatur, deren Grenzmarken GERHARDT als „the account fit to be taken seriously among the learned which is characterized as historical by beginning with a string of duly attested names“ und „the anonymous non-erudite fictitious story“ festlegt, *Art of Story-Telling*, 379. Nuwairī unterschiedliche Formen narrativer Darstellung rangieren zwischen diesen beiden Extremen.



sche Einteilung vornimmt. Seine Option, das historische Material in dieser Form darzustellen, ist durch einen den Bericht einleitenden Titel, der das Motiv enthält, gekennzeichnet.

In den Bericht der Ereignisse gehen Motive der volkstümlichen Literatur ein, wie sie in den Erzählungen von 1001 Nacht repräsentativ vorliegen²⁰². Es läßt sich zeigen, daß Motive und Themen einzelnen Berichten ihr Gepräge geben, daß aber auch innerhalb der Geschichten gleichzeitig mehrere Motive nebeneinander vorkommen können. Diese Art der Darstellung weist auf einen freien und willkürlichen Umgang mit den Konventionen der erzählenden Literatur hin.

So macht Gerhardt die Feststellung, es scheine ein Charakteristikum der Erzählungen von 1001 Nacht zu sein, „... that the story-tellers hardly ever leave a principal character unnamed“²⁰³, d.h., daß Hauptpersonen, selbst wenn sie nicht unbedingt im Zentrum des Geschehens stehen, dennoch immer durch Name und Herkunft aus der Anonymität herausgehoben sind. Bei Nuwairī verhält es sich anders: Den *hikāyāt* fehlen meist (von zwei Ausnahmen abgesehen) jegliche Angaben zur Identität der Personen; nicht minder zurückhaltend ist Nuwairī bei der Nennung von Straße oder Stadtteil, wo sich die Vorfälle zugetragen haben sollen. Vielleicht ist das Fehlen dieser Angaben ein Indiz dafür, daß der Autor keinen historischen Bericht schreiben wollte²⁰⁴, andererseits er sich aber auch nicht allen Konventionen der volkstümlichen Erzählkunst verpflichtet fühlte. Der Grund für diese Verschwiegenheit mag indessen aber auch in einer natürlichen Scheu liegen, die Identität der Personen, denen mitunter schreckliche Erlebnisse widerfahren sind, zu lüften²⁰⁵.

Innerhalb der *Hikāyāt*-Sektion hat Nuwairī verschiedene Erzählstrategien realisiert. So kann das Motiv z.B. genutzt werden, passend zum besonderen Inhalt Exkurse hinzuzufügen. Diese bestehen mitunter aus anderen Geschichtensammlungen (z.B. *Isrāʿīlīyāt*) oder Erlebnissen, z.T. namentlich genannter Personen, die jedoch nichts mit der Eroberung zu tun haben. Oder der authentische Bericht dient als Ausgangs-

²⁰² Ich beziehe mich hierbei auf den Motiv- und Themenkatalog von ELISSÉE, *Thèmes et Motifs*.

²⁰³ *Art*, 379.

²⁰⁴ Vgl. den Eroberungsbericht (C. III. 5.) wo genaue Personen und Ortsangaben gemacht werden.

²⁰⁵ Vgl. u. Geschichte Nr. 8.

punkt und Rahmen für andere, fiktive Geschichten des gleichen Motivs.

Im ganzen erzählt Nuwairī dreizehn Begebenheiten, die sich während der Zeit der Besetzung Alexandrias zugetragen haben. In der Konsequenz des spezifischen Darstellungsverfahrens, jeweils ähnliche und verwandte Materialien und kommentierende Einschübe miteinzubeziehen, ergibt sich insgesamt eine größere Anzahl von Geschichten. Relevant sind in diesem Fall jedoch nur die Geschichten, die Ereignisse berichten, die sich räumlich und zeitlich auf Alexandria und die Eroberung festlegen lassen.

Im folgenden werde ich Besonderheiten dieser Texteinheit formaler und inhaltlicher Art behandeln; letztere geben als authentische Einzelinformationen auf eindringliche Weise einen Eindruck von den Vorkommnissen während der dreitägigen Anwesenheit der Franken in Alexandria; wie die Franken mit der Bevölkerung verfahren oder wie Einzelpersonen sich in den Wirren jener Tage verhielten.

Daneben stehen formale Auffälligkeiten: Ein erzähltechnisches Moment ist die Anlage der Geschichte (Nr. 12), deren mit in den Erzählerverlauf einbezogener *ʿaǧība*-Charakter zum Anlaß genommen wird, an sie anschließend, unter dem Motto *ʿaǧāb al-ʿuǧāb* (erstaunlichstes Geschehen, IV, 311) Geschichten zu erzählen, deren *ʿaǧība*-Wert den der selbst erlebten Geschehnisse übertrifft. Diese Geschichte ist als Bericht einer Frau konzipiert, die nach dem Abzug der Franken ihrem zurückgekehrten Sohn ihr Erlebnis mit den Franken schildert. Sie selbst beendet ihren Bericht mit dem Hinweis auf die Eigenart ihres Erlebnisses als *ǧarīb* (merkwürdig) und *ʿaǧīb* (seltsam). Bei dieser Geschichte ist ganz besonders deutlich die Gestaltungsabsicht Nuwairīs zu erkennen, der die Erzählsituation der aktuellen Information, in der das persönliche Erlebnis berichtet wird, zum Ausgangspunkt vergleichbarer Geschichten macht, die sich die beiden Personen erzählen. Die authentische Erzählsituation geht in diesem Fall über in das Erzählen tatsächlich fiktiver Geschichten. Nach dem eigentlichen Bericht erzählt der Sohn seiner Mutter zunächst eine jener Geschichten, die im Zusammenhang mit al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf²⁰⁶ stehen, woran sich noch andere Geschichten anschließen.

Auch hier macht man wieder die bedauerliche Feststellung, daß bestimmte Mitteilungen nur angedeutet werden. Was der Sohn über

²⁰⁶ Gouverneur im ʿIrāq zur Zeit der Umayyaden, der für seine Grausamkeit berühmt war. Vgl. *EI*², s. v.

seine Erlebnisse während des Überfalls zu berichten hat, beschränkt sich auf die toposhaft anmutende Erwähnung des Hungers, des Geldmangels, des Verlustes seiner Schuhe und der Tatsache, daß ihm von den Beduinen sein Turban gestohlen wurde. Diese Dinge wurden schon als allgemeine Merkmale der Flucht der Alexandriner im Kontext des Eroberungsberichts genannt: Aber auch hier, wo persönliche Erlebnisse berichtet werden und man eigentlich eine individuelle Version erwarten könnte, beschränkt sich die Mitteilung des Mannes auf diese rubrizierbare Minimalinformation.

Von einer bewußten Darstellungsweise kann man auch bei Geschichte Nr. 9 sprechen, die mit ihren Anschlußgeschichten b und c zu einer geschlossenen kleinen Erzähleinheit angeordnet ist. In Geschichte 9 a kann sich eine Frau durch eine nächtliche Flucht voller Gefahren aus fränkischer Gefangenschaft retten. In der anschließenden Reflexion Nuwairīs erscheint der Anlaß ihrer Flucht als ein ausschließlich religiöser, nämlich den Ungläubigen und ihrer Religion entgehen zu wollen. Die Motivierung ihrer Flucht – treues Festhalten am Islam – rechtfertigt die Einfügung eines gegenteiligen Beispiels: Geschichte 9 b erzählt von einer Frau, die als Gefangene nach Zypern gekommen ist und ihrer Mutter mitteilen läßt, daß sie sich nach Annahme des christlichen Glaubens dort wohlfühle und nicht mehr zurückkehren werde. Da die besondere Aufmerksamkeit Nuwairīs dem Eifer und der Beständigkeit gilt, die seine Glaubensbrüder in der Bewahrung des Islams zeigen, folgt nun die Geschichte einer Christin (9 c), die in ihrer christlichen Heimat Sehnsucht nach dem Islam verspürt. Obwohl diese Begebenheit nichts mit der Belagerungszeit Alexandrias zu tun hat, fügt sie Nuwairī doch an dieser Stelle als abrundendes Element ein.

An dieser kleinen Erzähleinheit läßt sich sehr deutlich eine Darstellungsabsicht erkennen, die den mutigen Einsatz der Frau in Geschichte 9 a für ihren Glauben mit dem abschreckenden Beispiel ihrer Mitbürgerin, die sich für den Unglauben entschied, kontrastiert (9 b). Daß es Nuwairī immer wieder um den Einsatz für den wahren Glauben geht, zeigt sich im formalen Bereich dieses Arrangements von Geschichten daran, daß die Geschichte der Glaubensabtrünnigen nicht unwidersprochen bleibt. Sie wird ergänzt durch die Geschichte der Christin, die sich vom Unglauben ab und dem wahren Glauben zuwendet²⁰⁷. Das Mu-

²⁰⁷ Dieses kontrastive Anordnungsprinzip kann als generelles Merkmal der Adab-Literatur bezeichnet werden: „The great majority of works have a straightforward

ster dieser Geschichte (9 c) findet sich fast identisch in 1001 Nacht wieder. Der berühmte 'Alā' ad-dīn trifft auf seinen Reisen eine fränkische Prinzessin, die ihm gesteht, daß sie insgeheim eine Muslimin geworden sei und ihm schließlich als Gattin in seine muslimische Heimat folgt²⁰⁸. Bei Nuwairī handelt es sich um eine Geschichte, die ein gewisser Ibrāhīm b. al-Ḥauwās, der der Christin auf seinen Reisen begegnet ist, berichtet (*qāla Ibrāhīm b. al-Ḥauwās*, IV, 298).

Als motivisches Vorbild fungiert in zwei Geschichten das *voleur volé*-Motiv: der Dieb, der selbst beraubt wird²⁰⁹. Geschichte Nr. 7 erzählt von einer Frau, der es gelingt, eine Gruppe von Franken zu überlisten und sie um einen Teil ihrer Beutestücke zu betrügen. Aus dem Unglück Alexandrias erwächst ihr sozusagen persönlicher Vorteil. Auch in der bereits behandelten Geschichte Nr. 9 kommt dieses Motiv vor. Auf der riskanten nächtlichen Flucht nimmt die mutige Frau einen Korb mit, in dem sie später einen mit Dirhams gefüllten Ledersack entdeckt. Das geraubte Gut könnte auch in ihrem Fall einen unverhofften Reichtum begründen, wenn sie nicht selbst wiederum bestohlen werden würde.

Die an diesen Stellen berechnete Erwartung einer moralischen Bewertung der Bereicherung an den eigenen Mitbürgern wird enttäuscht. Die Tatsache, daß es sich um gestohlenen Diebesgut handelt, wird nicht tadelnd in den Bericht einbezogen. Die Schlußfolgerung, daß Nuwairī diese Art des Reichtums, der sich auf Geraubtem gründet, toleriert, ist sicher nicht zulässig. Nuwairī hält sich hier an Erzählweisen mit bestimmten thematischen Implikationen, die das historische Material mitgestalten. Der unverhoffte Reichtum der Alexandrinerin (Nr. 7) drängt ein *farağ ba^cda š-šidda*-artiges Motiv auf. In diesem Fall meint der glückliche Ausgang nach der Not den Reichtum nach der Armut. Dieser Aspekt wird erzählerisch ausgeformt, während die Ursache des

orientation in which the material is presented in the implicitly positive frame of all *adab* collections. The major variation is the *al-mahāsīn wal-masāwī* orientation in which material is divided into positive and negative qualities or attributes. This principle effectively functions as a mental structure in Medieval Islam, one whose importance is so great that it can be found as an immanent structure in many monographic *adab* works, and throughout *adab* literature. It is here, however, being considered essentially as an organizational principle", MALTI-DOUGLAS, *Structures*, 15. Vgl. GERIES, *Un genre*, 6 ff.

²⁰⁸ 1001 Nacht, IV, 649 f. Siehe auch GERHARDT, *Art*, 187 ff.

²⁰⁹ Vgl. ELISSEFF, *Thèmes*, 170 und GERHARDT, *Art*, 184.

Reichtums doch eigentlich Anlaß zum Tadel sein müßte. Auch hier zeigt sich, wie stark die Bindung Nuwairīs an die Genre-Vorgaben ist, d.h. wie stark ein vorgegebenes Motiv die Sicht der Realität bestimmt.

Die auffällige moralische Indifferenz des Autors erklärt sich aus den Konventionen des Erzählgenres. Jeder Erzählungstyp²¹⁰ hat sein ihm eigenes Konzept einer spezifischen Darstellungsweise. Das gleiche Phänomen der moralischen Indifferenz ist Gerhardt an den Räubergeschichten in 1001 Nacht aufgefallen:

„Their outlook is not so much cynical as morally indifferent; their childish delight in curious happenings is undisturbed by any professional or social conscience. Apparently, to story-tellers and public of the period this seemed a normal attitude”²¹¹.

Daß Nuwairī diesen Erzählmodus beibehält bzw. zu imitieren versucht, wenn er sein authentisches Material in Form von *ḥikāyāt* darbietet, ist naheliegend. Die volkstümlichen Erzählungen haben für ihn Vorbildfunktion, sofern eine thematische Übereinstimmung zwischen ihnen und seiner Information vorliegt.

Die genannte moralische Indifferenz findet sich nur in den *ḥikāyāt*, die jenem Erzählungstyp nachgebildet sind, zu dem diese Darstellungsweise als Konvention gehört. In anderen Geschichten fehlen die moralisierende Wertung und der Tadel nicht.

Das Gespräch zwischen dem Franken und dem Šaiḥ (Nr. 1) über die Pflicht der Männer, ihre Frauen zu schützen, macht den Franken zum Tadler an den Muslimen. Der gestrenge Šaiḥ mißt den Franken an dessen eigenen Maximen, an die er sich selbst nicht hält, so daß der Muslim ihm daraus einen Vorwurf machen kann. Dies ist eine angesichts der Umstände schwer nachvollziehbare Vorstellung. Sinnvoll wird diese Gesprächssituation erst, wenn man sie als Gelegenheit erkennt, die moralische Überlegenheit des Islams zu demonstrieren, die (auch hier) in eine verbale Unterlegenheit des fränkischen Gegenübers mündet²¹².

Der Disput zwischen Christ und Muslim entzündet sich an den Begriffen *murūʿa* und *naḥwa*²¹³. Die Konzeption der Gesprächssituation

²¹⁰ Diesen Begriff verwendet WEHR, *Arabische Geschichten*, 290.

²¹¹ *Art*, 172.

²¹² Vgl. C. III. 2.

²¹³ *Naḥwa*: pride, self-magnification, LANE, *Arabic-English Lexicon*, s.v.



erlaubt – trotz der physischen Überlegenheit der Franken als Eroberer – einen Muslim als Kritiker des fränkischen Tuns in Alexandria auftreten zu lassen. An der fast ironisch dargestellten Unwirklichkeit der Situation zeigt sich, wie Fiktion und Realität ineinander übergehen. Die Unterweisung des Franken über das, was aus muslimischer Sicht Mannhaftigkeit und Edelmut bedeutet, läßt sich nur als Wunschdenken des Autors verstehen, der diese Begebenheit als eine Art didaktischen Dialog gestaltet.

Beispiele tatsächlicher muslimischer Mannhaftigkeit und Edelmut werden in anderen Geschichten vorgeführt (Nr. 10, 11). Ein Bewohner der Stadt kehrt mit seinem Sohn, nachdem sie bereits durch das Bāb as-Sidra geflohen waren, in die schon fast ganz von den Franken besetzte Stadt zurück. Sie gelangen wieder zu ihrem Haus und verteidigen es unter Lebensgefahr erfolgreich gegen die Franken.

Eine ähnliche Begebenheit wird von einem Maghrebener berichtet, der ebenfalls die gefährvolle Verteidigung seines Besitzes unternimmt²¹⁴. Bereits im Eroberungsbericht, anlässlich der stereotypen Erwähnung der allgemeinen Flucht aus Alexandria, bedauert Nuwairī dieses Verhalten seiner Mitbürger. Dort behauptet er, daß die Verteidigung der ganzen Stadt möglich gewesen wäre, wenn die Alexandriner in ihren Häusern geblieben wären und die Franken von den Dächern herab mit Steinen beworfen hätten. Da diese Art der Verteidigung nur Ausnahmefall geblieben ist, ist es um so verständlicher, daß Nuwairī diesem Verhalten einen so hohen Stellenwert zuweist.

Der Erzählungstyp *firāq al-aḥibba* (Trennung der Liebenden)²¹⁵ ist in Nuwairīs *ḥikāyāt*-Sammlung ebenfalls zu finden. Die gemeinsam erlebte Flucht aus Alexandria führt ein Mädchen und einen jungen Mann zusammen (Nr. 4); der vor den Toren der Stadt wiedergefundene Vater des Mädchens verspricht dem jungen Mann das Mädchen zur Frau. Damit ist die Geschichte aber noch nicht zu Ende. Das große Durcheinander außerhalb der Stadt trennt das Paar wieder. Den weiteren Verlauf der Geschichte bestimmt das *maḡnūn*-Motiv. Der junge

²¹⁴ Auch hier fällt ein Maghrebener durch sein vorbildhaftes Verhalten auf. Bereits im Eroberungsbericht war es ein Maghrebener, der Amīr Gaṅgarā den richtigen Rat gab, gegen die Franken von der Stadtmauer herab zu kämpfen und nicht im offenen Kampf auf der *Gazīra*, II, 148.

²¹⁵ Die Geschichte des Liebespaares, das verfolgt, dann getrennt und schließlich wieder vereint wird, nennt Wehr Erzählungstyp. Auch wenn in Nuwairīs *ḥikāya* nicht alle Elemente realisiert sind, berechtigt die Ähnlichkeit doch die Verwendung dieses Terminus' an dieser Stelle, WEHR, *Arabische Geschichten*, 290.

Mann bleibt allein zurück und gibt sich seinem Liebesschmerz hin. Dieser Teil der *ḥikāya* ist konventionelle Darstellung des Motivs vom wahnsinnigen Geliebten. Realer Gehalt des Berichteten und der Rückgriff auf standardisierte Erzählmotive, wie sie in der traditionellen Erzählkunst Verwendung finden, sind vereinbar.

Auch die Treue der Frau zu ihrem Gatten (Nr. 3), der von den Franken ermordet wird, so daß sie den Märtyrertod einem Leben ohne den Geliebten vorzieht, ist ein Bestandteil des *firāq al-aḥibba*-Motivs²¹⁶.

Das gleiche Motiv von der Trennung der Geliebten und des wahnsinnigen Geliebten kommt in Nr. 5 vor. Der nach der Flucht zurückkehrende Gatte erfährt, daß seine Frau von den Franken mitgenommen wurde. Obwohl in dieser Episode hauptsächlich die Gefangennahme der Frau geschildert wird und die Rückkehr des Mannes ein für das Geschehen irrelevantes Nachspiel ist, läßt sich Nuwairī bei dieser Gelegenheit nicht entgehen, dieses Motiv für die Beschreibung des Gatten miteinzubeziehen. Es dient zur fiktiven Weiterführung der Geschichte²¹⁷. Die Übernahme vertrauter Erzählinhalte, soweit sie sich für die Darstellung des historischen oder pseudo-historischen Berichts anbieten, ist Element eines dem Autor jederzeit zur Verfügung stehenden Erzählkonzeptes. Der Berichterstatter schlüpft unversehens in die Rolle des Geschichtenerzählers, sooft sein Material eine Imitation vertrauter Motive zuläßt. Form und Inhalt dieser *ḥikāyāt* lassen sich aus der doppelten Intention erklären, daß Nuwairī Berichterstatter und Geschichtenerzähler in einem sein will.

Die Geschichten geben einige Hinweise darauf, daß die fränkischen Eroberer nicht nur als gewalttätige und vor keinem Vergehen zurückschreckende Eindringlinge aufgetreten sind, sondern mitunter auch zu einem rücksichtsvollen Verhalten fähig waren. Nuwairī verschweigt diese Begebenheiten positiven Verhaltens nicht. Sie zeigen den christlichen Feind auch als friedfertigen und zur Einhaltung gewisser Verhaltens-

²¹⁶ Ihren Tod, der motivisch auf die Trennung von der Geliebten und die Verzweiflung des zurückgelassenen Geliebten zurückgeht, deutet Nuwairī als Märtyrertod, so daß er daran eine allgemeine Abhandlung über die *šahāda* anschließen kann. Im Titel dieser Geschichte weist der Begriff *mawāʿiz* (Ermahnungen) auf diese Absicht hin, IV, 186.

²¹⁷ Über die Liebesgeschichten aus 1001 Nacht schreibt GERHARDT: „...some are inspired by the never-ceasing incidents between Moslems and „Franks” all around the Mediterranean. Their scene is laid in Cairo or Alexandria, but also often in Baghdād... depicted chiefly from imagination”, *Art*, 138. Nuwairī erzählt solche Geschichten jedoch nicht unter dem Vorbehalt der Fiktion.

regeln bereiten Eroberer, der den Muslimen gegenüber auch zu anderen Verhaltensweisen fähig ist als zu der freilich in den meisten Fällen berichteten Grausamkeit.

Es werden zwei Episoden berichtet, in denen Franken Alexandriern einen *amān* (Straffreiheit) gewährten, um zu verhindern, daß sie das Opfer fränkischer Gewalt werden. In der schon erwähnten Begegnung zwischen dem Franken und dem Šaiḥ (Nr. 1) gibt dieser das verlangte Gold erst heraus, als der Franke auf seine Aufforderung hin schwört²¹⁸, ihn nach der Herausgabe des Goldes weder zu töten noch in Gefangenschaft zu führen. Der Franke geht nicht nur darauf ein, den *amān* zuzusichern, er respektiert sogar das Ansinnen des Alten, seine Zusicherung durch einen Schwur zu bestätigen. Später dann erhält er als Zeichen seiner Straffreiheit von ihm eine Feder, die er sich an der Stirn festmacht (?). Auf diese Weise entgeht er weiteren Zudringlichkeiten durch andere Franken.

In Geschichte Nr. 5 erhält eine Frau einen *š-n-γār* genannten Gegenstand²¹⁹, durch den sie und ihre Nachbarn fränkischen Übergriffen entgehen. In diesem Fall ist die gewährte Straffreiheit eine Belohnung des zweifelhaften – von Nuwairī nicht kritisierten – Verhaltens einer Mutter, die ihre dazu noch verheiratete Tochter einem in sie verliebten Franken übergibt. Es findet ein regelrechter Verkauf der Tochter statt, bei dem die Mutter für ihre Gutwilligkeit 25 Dinar erhält.

Nur in einer Geschichte erfahren wir etwas über das Verhalten der Franken gegenüber den christlichen Glaubensgenossen. Eine Frau, die sich vor den Eindringlingen selbst als alte und gelähmte christliche Schutzbürgerin (*naṣrānīya ḍimmīya*, IV, 287) bezeichnet, entgeht dennoch nicht der fränkischen Raubgier (Nr. 6). Das Gold und Silber, das sie bei ihr finden, nehmen sie mit. Daß sie danach abziehen und auch das Leben ihrer Sklavinnen und Zofen verschonen, könnte der Pietät vor einer Angehörigen ihrer eigenen Religion zuzuschreiben sein²²⁰. In

²¹⁸ Der Šaiḥ fordert den Franken auf, beim Kreuz und beim Evangelium zu schwören, IV, 180. Die Angabe dieses Details spiegelt das Interesse an der Darstellung christlicher Verhaltensweisen. In *Ḍāt al-Himma* schwören die Christen beim Messias, beim Kreuz und beim Altar. Vgl. STEINBACH, *Ḍāt al-Himma*, 80.

²¹⁹ Dieses Wort ließ sich trotz sorgfältiger Befragung der zur Verfügung stehenden Wörterbücher nicht ermitteln. Vielleicht ist der Christengürtel (*zunnār*) gemeint. Vgl. DOZY, *Vêtements*, 28, 197 und *EI*¹, s.v.

²²⁰ Über ihre Person macht Nuwairī genaue Angaben. Er teilt ihren Namen und die Lage ihres Hauses mit. Vgl. C. IV. 2. RUNCIMAN erwähnt das Schicksal „einer

einer vergleichbaren Situation, in der die Franken bei einer alten Muslimin eindringen und keine Beute machen können, bringen sie sie auf grausame Weise um (Nr. 12).

2. Übersetzung

„Ich werde die Geschichten (*ḥikāyāt*) erwähnen, von denen es heißt, sie hätten sich während des Überfalls (*ḥīna l-waqʿa*) in Alexandria zuge- tragen. Ich habe ihnen passende Zusätze beigegeben, die ich ebenfalls erwähnen werde (*al-ašyāʿ al-mustaṭrada l-munāsaba*, IV, 179).

1. Eine Geschichte, die die Unterlassung des Schutzes der Frauen zum Inhalt hat (179–182)

Man erzählt (*ḥukīya*): Als die ungläubigen, grausamen und ruchlo- sen Franken sich Alexandrias bemächtigt hatten und ihre Bewohner das Heil in der Flucht aus den Landtoren²²¹ suchten, begannen sie, die Häuser zu plündern und die in Freiheit Lebenden (*al-ahrār*) gefangenzu- nehmen. Ein Franke drang in ein Haus ein, wo er einen betagten Šaiḥ fand. In der Hand hielt der Franke sein Schwert. Er erschrak vor ihm und war über alle Maßen entsetzt. Er sagte zu ihm: Wo ist das Gold? Er sagte: Es ist hier. Da verlangte der Franke von ihm, das Gold herbeizu- schaffen. Er sagte: Ich fürchte, daß du mir das Gold wegnimmst und mich dann tötest; es bringt aber keinen Vorteil für dich, wenn du mich tötest. Der Franke sagte: Du stehst unter meinem Schutz (*anta fī amān minnī*, 180). Der Šaiḥ sagte darauf: Schwör beim Evangelium und beim Kreuz, daß du mich am Leben läßt (*tatrukunī ḥayyan*), wenn du erst einmal das Gold hast. Der Franke schwor es. Der Šaiḥ brachte daraufhin alles Gold herbei, das er besaß. Der Franke nahm es und sagte zu ihm: Folge mir auf das Schiff; dort werde ich dir zeigen, was mir gehört. Dann lasse ich dich gehen. Jener sagte: Verlange das nicht von mir und nimm mich nicht (auch noch) gefangen, nachdem du mein Vermögen (*mālī*) ge- nommen hast. Der Franke sagte: Es geht nicht anders. Außerdem ist es ein Glück für dich. Meine Kameraden (*ašḥabī*) würden dich nämlich

tapferen gelähmten koptischen Dame“, der es gelang, um den Preis ihres privaten Vermögens einige der Kostbarkeiten der koptischen Kirche zu retten. In seiner Darstellung der ausnahmslosen Grausamkeit der Franken, die auch die Kirchen nicht verschont, erwähnt er die alte Frau, die das Eigentum der Kirche (*waqf*) und sich selbst retten konnte, *Geschichte der Kreuzzüge*, 1225. Leider gibt er für diese Information nicht seine Quelle an.

²²¹ Zu den Landtoren (*abwāb al-barr*) zählen: Bāb as-Sidra und Bāb az-Zuhrī an der Südmauer; Bāb Rašīd an der Ostmauer, KAHLE, „Katastrophe“, 143.

töten, wenn sie in dein Haus hier eindringen und dich fänden. Er sagte: Also ging ich mit ihm zum Schiff. Dort saß eine Frau. Sie hatte ihr Gesicht verschleiert, weinte und schluchzte. Der Franke zog den Schleier von ihrem Gesicht. Es war eine wunderschöne Frau, die zu den Gefangenen gehörte. Ich war erstaunt über ihre Schönheit. Ihr Weinen und ihre Trauer schmerzten mich, weil sie eine Gefangene war und fern der Heimat (*watan*) sein sollte. Ich wollte mit ihr sprechen. Sie aber schwieg nur und sagte mir nicht, woher sie käme (*wa-lam tuġibnī ʿan waṭanihā*, 181). Ihr Zustand läßt sich so beschreiben (*wa-lisān ḥālilhā yaqūlu*):

Nur ein schwaches Atmen ist geblieben, / und eine glanzlose Pupille.
Die Eingeweide des Liebenden brennen / wie Feuer, er aber schweigt.
(Versmaß *Tawīl*)

Der Franke sagte: Schau! Gehört es sich für ihren Gatten, daß er ohne seine Frau flieht, so daß sie einem andern in die Hände fällt, und daß er nicht um sie kämpft. Falls er im Kampf getötet wurde, dann ist er entschuldigt. Ich sagte (*Ṣaiḥ*): So ist es, bei Gott! Der Franke sagte dann (zu mir): Geh in deine Stadt (*ilā baladika*) und tadle ihren Gatten, weil er ohne sie geflohen ist. Frag ihn, wie es mit Mannhaftigkeit (*murūʿa*), Edelmut (*naḥwa*)²²² und dem Schutz der Frauen (*dabb al-ḥarīm*) bei ihm bestellt sei. Männer von edler Abstammung beschützen die Frauen. Der Verfluchte und Tadelnswerte läßt sie im Stich. Der *Ṣaiḥ* sagte: Du tadelst und hast selbst Schmerzen zugefügt. Was du erwähnst, läßt du an dir selbst vermissen. Würde ich ihren Gatten kennen, könnte ich ihm das berichten. Ohnehin werden mich deine Gefährten, die Christen, töten, wenn ich von diesem Schiff gehe. Dann gab mir der Franke eine Feder (*rīša*) und sagte: Leg sie auf deine Stirn, sie schützt dich vor ihren Untaten. Ich tat, wie er sagte, und ich blieb von ihnen auf meinem Weg und in meinem Haus verschont.

2. Eine Geschichte, die den glücklichen Ausgang nach der Notlage (*faraġ baʿda šidda*) zum Inhalt hat (182–185)

Man erzählt (*ḥukiya*): Einer schönen und reichen Frau war zur Zeit des Überfalls (*ḥīna l-waqʿa*) mit den Dienerinnen und ihren Sklavinnen nicht mehr rechtzeitig die Flucht aus ihrem Haus gelungen. Die Fran-

²²² Vgl. 148, Anm. 213.

ken drangen bei ihr ein. In den Händen hielten sie ihre Schwerter. Als sie die Franken sah, stand sie auf und war in ihrem Schreck wie die Mutter, der man den Sohn geraubt hatte (*kal-mahbūla*). Einer stach sie leicht mit der Schwertspitze, wovon sie aber verwundet wurde und sagte zu ihr: Wo ist das Geld? Da erschrak sie noch mehr und sagte: Das Geld ist in den Kisten im Innern des Hauses und zeigte auf das Versammlungszimmer (*bait al-mağlis*), worin sich die Kisten befanden und zitterte dabei vor Angst. Ein anderer sagte zu ihr: Hab keine Angst, fürchte dich nicht, du gehörst zu mir. Mein Gut und mein Besitz gehören dir (*wa-fī māli wa-ḥairī tarta^{cī}*). Sie verstand, daß er sie liebte und sie für sich haben wollte. Deshalb wandte sie sich ihm zu und sagte leise: Ich möchte aufs Klosett gehen. Dann sprach sie sehr sanft mit ihm und er begriff, daß sie ihn begehrte (*fa-fahima ^canhā annahā arādathū*) und daß sie ein Schrecken befallen hatte, der jenes in seiner Begleitung erforderlich machte. Dann machte er ihr ein Zeichen, daß sie gehen und ihr Bedürfnis verrichten solle. Sie ging weg und währenddessen beschäftigten die Franken sich mit der Beute. Sie aber verließ ihr Haus und ging in einen dunklen mit Stroh gefüllten Lagerraum in der gleichen Straße. Dort machte sie sich eine Grube im Stroh und legte sich hinein. Nachdem die Franken ihr Haus ausgepündert hatten, versuchte man sie zu finden, konnte sie aber nirgends entdecken.

Schließlich luden sie ihre Beute auf und gingen weg. Durch jene List konnte sich die Frau vor den Franken retten. Ihre Zofen und Sklavinnen retteten sich vor ihnen, indem sie auf das Dach des Hauses kletterten. Die Frau sagte darüber: Die Unversehrtheit des Glaubens und der Ehre sind besser als das Geld. Bei Leuten von Charakter (*ḍawū l-murūʿa*) ist das Geld für solche Zwecke aufbewahrt, denn die Armut ist besser als die Gefangenschaft und besser als eine Situation, in der man unter Zwang (*bil-qahr*) dem Glauben entsagen muß, wenn auch die Schönheit in der Gefangenschaft Reichtum brächte. Dieser Frau war an der Erhaltung ihres Glaubens und der Bewahrung ihrer Ehre gelegen; nach Rechtgläubigkeit (*diyāna*) geriet sie nicht in die Weinschenke eines Ungläubigen²²³.

3. Eine Geschichte, auf die Berichte (*aḥbār*), Ermahnungen (*mawāʿiz*) und andere Dinge folgen (186–87)

Jemand erzählte (*ḥakā*). Er sagte: Während der Eroberung Alexan-

²²³ Danach vier Gedichte über Ehre (*ʿird*) und die Armut nach dem Reichtum, 184–185.

drias durch die Franken, hatte ich mich an einem bestimmten Platz versteckt. Aus einem kleinen Fenster schaute ich auf die Straße. Plötzlich waren vier Franken da. Einer war ein respektgebietender Wüstling (*ʿilǧ muḥtašim*). Drei von ihnen drangen in das Haus ein und jener Wüstling blieb draußen zurück. Als sie wieder herauskamen, war ein schöngesichtiger junger Mann bei ihnen, der eine Kappe (*ṭāqīya*) auf dem Kopf trug, und eine beleibte Maghrebenerin von schöner und vollkommener Erscheinung. Sie trug ein vergoldetes Tuch (*kūfīya*), ein Hemd aus feinem Leinen²²⁴, und die Haare hingen ihr offen auf die Schultern herab. Sie brachten beide zu ihrem Anführer (*ilā kabīrihim*), der befahl, dem Jüngling den Kopf abzuschlagen. Das geschah sofort. Sein Körper fiel zur Erde, wo er sich noch bewegte und seinen Arm ausstreckte, als ihn das Leben verließ (*ʿinda ḥurūǧ rūḥihī*). Als seine Gattin sah, daß er tot war, überkam sie große Trauer. (Gedicht)

Sie warf sich auf seinen abgeschlagenen Kopf und bedeckte ihn mit Küssen. (Gedicht)

Ihr Anführer sagte dann zu ihnen: Geht mit ihr zum Schiff. Als sie ihr das mitteilten, weigerte sie sich, mit ihnen zu gehen. Da sagten sie zu ihr: Wir werden dich töten, genauso wie wir deinen Gefährten getötet haben. Sie sagte: Der Tod nach der Trennung vom Geliebten ist schöner als das Leben ohne ihn, das nur unangenehm sein kann. (Gedicht)

Dann versuchten sie die Frau zum Mitgehen zu veranlassen. Sie aber weigerte sich, hob Steine vom Boden auf und warf damit nach ihnen. Da machten sie der Sache ein Ende. Einer ging zu ihr hin, schlug sie mit dem Schwert auf die Schulter und zog es bis zum Bauch. Ihre Eingeweide traten heraus, und die Frau fiel zu Boden. Da fiel ihr Handgelenk auf den Arm ihres ausgestreckt daliegenden Gatten. Die Franken gingen dann weg und ließen die beiden zurück, nachdem sie ihr Haus geplündert hatten. Beide starben als Märtyrer – Gott möge sich ihrer erbarmen.

4. Eine Geschichte, die den glücklichen Ausgang nach der Notlage (*faraǧ baʿ da ḥaraǧ*) zum Inhalt hat, und die Trauer nach der Freude (*ḥuzn baʿ da surūr*) (273–277)

Man erzählt (*ḥukiya*): Einige Franken ergriffen eine Schar Frauen. Jede Frau ließen sie ein Bündel von ihrer Beute tragen. So trieben sie die Frauen vor sich her. Ein Franke trug ein sehr beschwerliches und großes Bündel auf dem Kopf. Schließlich lief ihnen ein Muslim über den Weg.

²²⁴ IV, 186 Anm. 6: *šarb* – feines Leinengewebe.



Sie nahmen ihn mit und ließen ihn das Bündel des Franken tragen. Sie nahmen ihren Weg zum Bāb al-Bahr²²⁵, als sich das Bündel auf dem Kopf des Muslims löste (als das Bündel, das der Muslim auf dem Kopf trug, wegen des Gewichtes aufging) und ihm die Sicht auf den Weg nahm. Er sagte zu den Franken: Das Bündel hat sich gelockert und ist aufgegangen. Bindet es wieder zu, damit ich es tragen kann. Die Franken erlaubten ihm, es herabzunehmen und gingen daran, es wieder zusammenzubinden. Da ergriff der Muslim die Flucht. Eine Frau warf ebenfalls ihr Bündel vom Kopf und lief ihm nach. Da ließen sie die beiden laufen, weil ihnen anderes wichtiger war. Die beiden kamen zu einer Madrasa, deren Tor offen war. Sie gingen hinein, gelangten zur *m-γ-da*²²⁶ und versteckten sich in der Toilette, wo es ganz dunkel war. Die Frau trug einen Umhang, der sie ganz umhüllte. Als er genauer hinschaute, entdeckte er, daß ihr Kleid aus Seide war, ihre Halsbänder aus Gold und Bernstein, und sie goldene Armreife trug. Er wollte sie verführen. Keusch und züchtig leistete sie aber Widerstand und sagte: Ich bin die Tochter Bakrs. Noch hat mich kein Mann erkannt. Da fragte er, wie es ihr ergangen sei, und sie sagte: Ich habe das angezogen, was du siehst und wollte mit den anderen Frauen, die du gesehen hast, zum Bāb al-Bahr fliehen, um uns vor der Gefangenschaft zu retten. Wir gerieten aber dadurch in Gefangenschaft, weil wir mit den Franken zusammentrafen, die uns gefangennahmen und ihre Lasten tragen ließen. Mein Vater wollte, daß ich Kleider und Schmuck (auf die Flucht) mitnehme. Ich habe nur meinen Vater und er niemanden außer mir. Ich weiß nicht, ob er noch lebt, getötet wurde oder in Gefangenschaft ist. Der Mann sagte: Ich war sehr darüber erstaunt, daß wir beide der Gefangenschaft entronnen waren. Sodann verbrachten wir den Rest dieses Tages in Angst, daß Franken uns entdecken und erneut gefangennehmen könnten. Als es dunkel geworden war, verließen wir die Madrasa und gingen in der Dunkelheit unseren Weg hinweg über viele Tote, bis wir durch das Bāb Rašīd die Stadt verließen. Es war nämlich offen, und die Muslime gingen dort aus der Stadt. Die Franken wußten das nicht, weil sie im östlichen und westlichen Teil der Stadt mit der Plünderung beschäftigt waren. Er sagte: Ich ging weiter bis zum Ḥalīġ²²⁷, der außerhalb der

²²⁵ Tor der Nordmauer, KAHLE, „Katastrophe“, 142.

²²⁶ Dieses Wort ist in den einschlägigen Wörterbüchern nicht verzeichnet.

²²⁷ Ḥalīġ: Über den Kanal von Alexandria in islamischer Zeit vgl. KAHLE, „Zur Geschichte“, 29–82.



Stadt verläuft. Dort schlossen wir uns den anderen vertriebenen Muslimen an. Ich sagte zu ihr: Gott hat uns zusammengeführt, weil er wollte, daß ich dein Gatte werde. Sie sagte: Wenn Gott das so bestimmt hat, dann wird es auch geschehen. Als es Morgen wurde, sah das Mädchen einen Šaiḥ; sie rief ihm. Er kam zu ihr und stürzte sich weinend auf sie. Da weinte auch das Mädchen und sagte: O Vater, Lob sei Gott, der uns wieder zusammengeführt hat, denn mein Herz hat sich nach dir verzehrt. Dann fragte er, wie es ihr ergangen sei: Sie erzählte ihm ihre und auch meine Geschichte und berichtete nur lobenswerte Dinge von mir. Sie sagte: Es ist mir kein Leid widerfahren. Durch die Gnade Gottes bin ich so geblieben, wie du es wünschst und es hinsichtlich meiner Person und des Besitzes deine Zustimmung findet. Er lobte Gott und dankte ihm, daß er ihn seine Tochter habe finden lassen, daß sie ehrbar geblieben und nichts verloren gegangen war von den Gegenständen, die sie bei sich hatte. Dabei schaute ihr Vater auf mich und sagte: Ich werde sie dir zur Frau geben – wenn Gott will. Er sagte: Wir verbrachten diesen Tag gemeinsam, und ich war glücklich über die Worte ihres Vaters. Die Menschen kamen und gingen unablässig überall um uns her. Irgendwann gerieten die beiden darunter, ohne daß ich wußte, wohin sie geraten waren. Ich konnte nicht sagen, ob sie sich vor mir versteckt hatten oder ob sie mich nicht wiederfinden konnten. Ich litt an der Trennung von jenem schönen Mädchen, das ich mir zur Frau gewünscht hatte; meine Hoffnung war enttäuscht worden und ich konnte nichts dagegen tun. Ich verlor die Geduld und geriet in große Verwirrung. (Gedicht)

Dann weinte er und klagte, bis seine Lider vom Weinen wund waren. (Gedicht)

Schließlich weinte er nur noch, und wegen seiner heftigen Leidenschaft zu ihr verließ ihn die Freude. Wegen ihr verwirrte sich sein Verstand und er sprach unnütze Dinge. (Gedicht)

Schließlich wurde er über ihren Verlust liebestoll, er weinte unaufhörlich und trauerte.

5. Eine Geschichte, die die Trennung der Liebenden (*firāq al-aḥibbā*) durch Gefangenschaft und Exil (*asr wa-ğurba*) zum Inhalt hat (282–286)

Man erzählt (*ḥukiya*): Bei der Eroberung Alexandrias drangen die Franken in ein Haus ein. In diesem Haus fanden sie eine Frau von ungewöhnlicher Schönheit. Ihr Anführer bestimmte sie für sich. Die Mutter dieser Frau wohnte in einem Haus, das gegenüberlag. Als sie die Franken in das Haus ihrer Tochter eindringen sah, ging sie aus



Sorge um ihre Tochter ebenfalls dorthin. Sie stellte sich vor, daß sie ihre Tochter töten und sie nicht am Leben lassen würden. Sie sagte zu den Franken: Tötet mich an ihrer Stelle. Ihr Anführer sagte: Wir töten weder dich noch sie. Wir wollen euch Gutes tun. Ich habe mich in sie verliebt und möchte sie mitnehmen. Sie soll ein Jahr bei mir bleiben, dann gebe ich sie dir zurück. Dafür werde ich niemandem erlauben, dein oder ihr Haus zu plündern. Das sagte er zu ihr. Ihre Tochter zitterte aus Angst vor ihnen und wich vor ihnen zurück. Da trat der Franke zu ihr, beruhigte sie, wischte mit seinen Fingerspitzen ihre Tränen ab und sagte: Hab keine Angst. Mit Geschenken werde ich dich deiner Mutter zurückgeben. Dann sagte er zu ihrer Mutter: Öffne deine Hand. Und er zählte 25 Dinar in ihre Hand ab, um sie für sich zu gewinnen (*istiġlāban li-qalbihā*). (Gedicht)

Dann sagte er: Hab keine Angst um sie! Dann schwor er bei seinem Glauben, sie zurückzuschicken. Sie sagte: Du nimmst mir meine Tochter weg, aber wie entgehe ich dann deinen Gefährten, die kommen werden, um (mein Haus) zu plündern und um mich zu töten, nachdem ihr weggegangen seid. Da gab er ihr einen *š-n-γār*²²⁸, den man unter diesem Namen kennt und sagte:

Befestig ihn am Ende einer Stange und zeig den *š-n-γār* am Fenster deines Hauses, dann bist du und deine ganze Straße (vor Plünderungen) sicher. Also nahm sie jenen *š-n-γār*. In ihrem Herzen loderte wegen der Trennung von ihrer Tochter ein Feuer. Dann verabschiedete sie sich von ihrer Tochter, und beide weinten. (Gedicht)

Als sie mit ihnen (den Franken) wegging, wandte sie sich nach ihrer Mutter um und seufzte vor Kummer und Schmerz. (Gedicht)

Dann verließ ihre Mutter nicht mehr das Haus und zeigte den *š-n-γār* am Fenster. Sie und ihre Nachbarn blieben von der Schande durch die Ungläubigen bewahrt. Als alle Muslime durch die Ankunft der Einsatztruppen aus Kairo in Sicherheit waren, und die Franken sich auf ihre Schiffe zurückgezogen hatten, kam der Gatte der Tochter zu seinem Haus und fand sie nicht darin. Da entbrannte ein Feuer in ihm. Er ging zu ihrer Mutter und fragte sie nach ihr. Und sie teilte ihm mit, was geschehen war. Da wich der Schlaf von seinen Lidern; mit seinen Händen schlug er auf seine Brust, und Tränen liefen über seine Wangen. (Gedicht)

²²⁸ Vgl. 151, Anm. 219.

Er verfiel in heftige Liebesleidenschaft und verlor den Verstand.
(Gedicht)

6. Eine Geschichte, die den Geldraub (Raub des Besitzes), die Nichtgefangenschaft und den Tod zum Inhalt hat (286–288)

Man erzählt (*hukiya*): Eine alte Christin, gelähmt und reich, sie ist die Tochter des Priesters (*qissīs*) Ġirġis b. Faḏāʿil, bewohnte ein schönes Haus mit hohen Säulen neben der Kirche, die in der Gegend von Q-l-z-y²²⁹ liegt. Die Franken schlugen die Tür ihres Hauses ein und es drangen zwanzig Wüstlinge in das Haus ein. Auf dem Rücken trugen sie die bespannten Bogen und in den Händen die gezückten Schwerter. Als die Sklavinnen und Dienerinnen sie bemerkten, flohen sie vor ihnen auf das Dach des Hauses. Die Türen aller Räume dieses Hauses waren bemalt und die Böden mit verschiedenem Marmor ausgelegt. Da bemerkten sie die alte Frau, die nach Osten gewandt dasaß. Sie sagten zu ihr: Wer bist du? Sie sagte: Ich bin eine alte und gelähmte christliche Schutzbürgerin. Dann machte sie mit ihren Fingern auf dem Gesicht das Kreuzzeichen. Dann sagten sie: Wo befindet sich das Gold und das Silber? In der Kiste dort, sagte sie. Sie warf ihnen den Schlüssel zu. Sie sagte: Dann lehnten sie ihre Bogen an eine Zimmerwand und nahmen Gold, Silber und Tücher heraus. Dann sagten sie: Wo ist der Rest deines Vermögens? Sie sagte: Außer dem, was ihr schon genommen habt, besitze ich nichts; dadurch bin zu einer armen Christenfrau (*faqīra min fuqarāʾ an-naṣārā*) geworden. Sie sagten: Dir gehört solch ein Haus, und du behauptest, daß du arm seist? Sie sagte: Dieses Haus ist eine Stiftung der nebenan liegenden Kirche. Ich kann sie jetzt nicht rückgängig machen oder das Haus verkaufen, weil ich arm bin; ich müßte sonst fürchten, den Zorn (*ġaḏab*) Jesu auf mich zu ziehen. Da schaute einer den andern an, und sie zogen sich von ihr zurück und gingen mit der ganzen Beute aus dem Haus. Sie nahmen keine der Sklavinnen und Zofen gefangen, die sie bemerkt hatten, vor ihnen aber auf das Dach geflohen waren.

7. Eine Geschichte, die den Reichtum nach der Armut (*ġinā baʿda faqr*) und die Freiheit nach der Gefangenschaft (*ḥalāṣ baʿda asr*) zum Inhalt hat (289–290)

Man erzählt (*hukiya*): Während der fränkischen Eroberung drangen die Franken in ein Haus ein, in dem sie eine Frau fanden. Sie besaß nichts, das mitzunehmen sich gelohnt hätte. Es ergab sich, daß sie die

²²⁹ Offensichtlich ein Stadtteil von Alexandria. Genaueres ließ sich darüber nicht in Erfahrung bringen.

Beutestücke, die sie (schon) bei sich hatten, bei ihr abstellten und weiterzogen, um die Häuser ihrer Nachbarn zu plündern. Alles, was sie dort erbeuteten, brachten sie in das Haus der Frau. Auf diese Weise machten sie die Frau zu einer Art Wächterin für ihre Beute. Denn sie hatte sich bereit gezeigt, mit ihnen zu sprechen und zu helfen, indem sie die Spolien in Empfang nahm, ferner das eine oder andere hineinzutragen und bei sich abzustellen; so als wollte sie ihnen aufrichtig eine Hilfe sein. Da vertrauten sie ihr, weil sie so freundlich zu ihnen war und zu ihnen gesagt hatte: Ich bin euch gut gesonnen; nehmt mich mit, auf daß es mir in eurem Land wohlgerhe. In den Häusern Alexandrias sind große Vermögen, Güter im Überfluß. Holt alles zusammen und bringt es hierher. Danach nehmt mich mit euch. Ich will eure Sklavin sein und eure Güter schützen. Sie zogen los, begierig das auszuführen, was sie gesagt hatte. Währenddessen durchwühlte die Frau jedoch die Beute. Darunter waren auch zwei Lederbeutel, die voll mit Geld waren. Sie nahm die beiden Beutel und stieg vom Dach ihres Hauses in ein nebenan gelegenes verfallenes Gebäude hinunter. Dort versteckte sie sich. Sie blieb so lange dort, bis die Muslime wieder in die Stadt zurückgekommen waren und sie sich in Sicherheit wußte. Dann hatte ihre Not ein Ende und sie kehrte mit den Geldbeuteln in ihr Haus zurück. Durch dieses Geld lebte sie von dieser Zeit an in besten Verhältnissen und ohne Sorge. Ihre List hatte darin bestanden, daß sie freundlich mit ihnen redete (*ḥusn muḥātaba*) und ihnen ihre Hilfe anbot. Beides wurde zur Ursache für ihr Glück. Ihr kluger Einfall, eine List anzuwenden und zu fliehen, bewahrte sie vor der Gefangenschaft.

8. Eine Geschichte, die eine schmerzliche und qualvolle Notlage zum Inhalt hat (290–293)

Man erzählt (*ḥukīya*): Während der Eroberung Alexandrias hatten sich Frauen in einem Haus versammelt. Zwei Männer waren auch bei ihnen. Ein Mann, der wußte, daß sich seine Frau in diesem Haus aufhielt, wollte dorthin gehen, um sie auf die Flucht durch das Bāb al-Barr²³⁰ mitzunehmen. Da bemerkte er, daß die Franken sich (schon) zwischen ihm und jenem Haus befanden. Da beschloß er, sich vor ihnen allein in Sicherheit zu bringen. Als die Menschen sich (nach dem Abzug der Franken) (wieder) beruhigt hatten, kehrte er zu jenem Haus zurück. Dort fand er niemanden (mehr) außer seiner Gattin. Sie lag nackt und verletzt am Boden. Im Haus roch es widerlich. Da bedeckte er die Frau

²³⁰ Ein Tor dieses Namens hat Kahle nicht ermittelt. Vgl. 152, Anm. 221.

mit einem Kleidungsstück und fragte sie, was ihr, den beiden Männern und den anderen Frauen zugestoßen wäre. Da zeigte sie in einen bestimmten Teil des Hauses. Er ging hin und schaute nach. Da sah er die beiden Männer, die tot waren. Der Kopf einer Frau lag neben ihrem Leichnam. Leichengeruch ging von ihnen aus, die Leichen waren aufgebläht und blau geworden. Er ging wieder zu seiner Frau und sagte: Bericht mir, was euch widerfahren ist! Sie sagte: Die Franken drangen mit gezückten Schwertern bei uns ein. Einer wollte eine Frau bei der Hand nehmen. Sie zog aber ihre Hand vor ihm zurück und sagte: Was du für ein gräßliches Gesicht hast. Sofort schlug er ihr aus Zorn den Kopf ab, weil sie so mit ihm geredet und ihn verachtet hatte. Ihr Kopf fiel in den Schoß einer anderen Frau. Die anderen Franken schlugen den beiden Männern die Köpfe ab. Die Frauen zitterten vor Angst über das, was sie ansehen mußten, und wovon sie Zeugen geworden waren. Dann nahmen sie uns als Gefangene mit, nachdem sie uns an den Armen aneinandergebunden hatten. So trieben sie uns vor sich her, bis wir zum Dār aṣ-Ṣināʿa (Arsenal; vgl. „al-Iskandarīya“, EI¹, s.v.) kamen. Dort schlachteten sie eine Anzahl Kühe, zerschnitten ihr Fleisch und gaben uns einen angemessenen Teil. Von diesem Fleisch kochten wir für sie. Dann aßen sie und brachen danach auf, um in der Stadt weiterzuplündern. Während wir dort waren, kam eine andere Gruppe (Franken) zu uns. Jeder von ihnen griff sich eine Frau; mir erging es genauso. Auf dem Weg zu den Schiffen wollten sie, daß wir schneller gingen. Da wehrte ich mich gegen die Heftigkeit, mit der er mich antrieb, schneller zu gehen. Zwischen den getöteten Muslimen (zu gehen), bereitete mir unerträgliches Leid. Als er mein Wehklagen hörte und meine Unwilligkeit bemerkte, wurde er zornig, schlug mit dem Schwert auf mich und verletzte mich. Ich fiel kopfüber zwischen den anderen Getöteten zu Boden. Dann nahm er mir noch meine Kleider weg und zog weiter. Dann sah ich nur noch, daß die Franken (in beiden Richtungen) an mir vorübergingen. Ich aber blieb so liegen und bewegte mich erst, als einige Muslime an mir vorübergingen, die über die Toten entsetzt waren. Dann war ein Beduine auf seinem Pferd neben mir. Ich rief ihm ganz schwach zu (*ṣiyāḥ ḥafīy*). Da wurde er auf mich aufmerksam, kam zu mir her und wir sprachen miteinander. Schließlich stieg er von seinem Pferd herunter und wickelte mich in sein Gewand. Ich sollte ihm mein Haus beschreiben, was ich tat. Dann setzte er mich hinter sich auf sein Pferd und brachte mich hierher. Hier setzte er mich ab, nahm sein Gewand wieder und ritt fort. Jetzt bin ich hier, und auf diese Weise bin ich hierher gekommen. Ihr Gatte war erstaunt über ihre Erlebnisse und

behandelte sie gut. Es dauerte noch einige Tage und dann starb sie.

9 a. Eine Geschichte, die die Freude nach der Gefangenschaft (*farağ ba^cda asr*) und die Armut nach dem Reichtum zum Inhalt hat und den Irrtum nach der Rechtleitung (*dalāla ba^cda hudā*) (293–295).

Man erzählt (*hukiya*): Eine Frau erzählte von sich, daß sie von den Franken gefangengenommen worden war. In der Nacht des Sonntags, der zweiten Nacht der *waq^ca*, versammelte sich eine Gruppe von Franken in einer Grotte auf der Ġazīra außerhalb des Bāb al-Bahr. Bei sich hatten sie gefangene Frauen, zu denen auch ich gehörte. Irgendwann brachten die Franken Hühner, die die Frauen kochen sollten. Wir taten das. Dann aßen wir mit den Franken schließlich gemeinsam davon. Dann brachten sie Wein und tranken, trieben freche Spiele mit uns und schliefen schließlich müde und betrunken ein. Sie sagte: Ich erinnerte mich schließlich an eine List, deren Anwendung mich aus der Gefangenschaft befreien konnte. Da erblickte ich einen großen Korb. Ich überprüfte sein Gewicht und stellte fest, daß er sehr schwer war. Ich hob den Korb auf und stieg über sie alle weg und ging aus der Höhle hinaus. In der Höhle brannten die Kerzen, die man aufgestellt hatte. Sie sagte: Als ich draußen war, merkte ich erst, wie dunkel und finster diese Nacht war. In dieser regnerischen Nacht lief ich über die Ġazīra. Ich hatte Angst, daß mich jemand auf meinem Weg zum Bāb al-Bahr bemerken könnte. Ich trat auf die Leichname auf meinem Weg, bis ich endlich im Innern der Stadt war. Ich lief immer weiter durch die Straßen der Stadt, bis ich endlich zu meinem Haus gelangte. Doch ich fand nichts mehr darin. So setzte ich mich an seinen Säulen nieder. Dort blieb ich bis kurz vor Morgengrauen sitzen. Schließlich bekam ich aber Angst, ein Franke könnte kommen und mich ein zweites Mal gefangennehmen. Dann öffnete ich den Korb, um zu sehen, was darin war. Da entdeckte ich, daß es ein Ledersack war voller Dirhams. Ich grub ein Loch und tat ihn hinein. Danach ging ich hinaus, um nach einem zerstörten Platz zu suchen, wo ich mich verstecken könnte. Schließlich fand ich einen Backofen, dessen Tür zerbrochen war. Ich ging hinein und wollte in die Heizkammer (*bait an-nār*) gelangen. Der Ofen war kalt und der Deckel lag darüber. Ich riß den Deckel auf, ging hinein und verschloß mit dem Deckel wieder die Öffnung. Ich blieb so lange darin, bis ich die Gebetsrufer hörte. Da wußte ich, daß die Leute wieder nach Alexandria zurückgekehrt waren. Mit rußgeschwärzten Kleidern und hungrigem Magen ging ich dann hinaus. Ich wollte zu meinem Haus laufen, um von dem vergrabenen Geld zu holen, weil ich etwas kaufen

und damit meinen Hunger stillen wollte. An jener Stelle war die Erde aber aufgegraben und der Ledersack war verschwunden. Ich lobte Gott und dankte ihm, daß ich der Gefangenschaft entgangen und der Sklaverei entronnen war, und man mich nicht in die Länder des Unglaubens gebracht hatte, sondern im Dār al-islām geblieben war. Ich sagte: Derjenige, der mich vor der Gefangenschaft bewahrt hat, wird mich auch nicht verderben lassen. Dann brach unter den Einwohnern Alexandrias durch einen Geruch, der die Luft veränderte und dem Geruch der Leichname, die schon längst hätten begraben sein sollen, die Pest aus. Es starben jeden Tag mehr als 100 Menschen. Danach wusch ich die Frauenleichen. Das brachte mir genug Geld ein, und ich war der Schande enthoben, Betteln zu gehen.

9 b. (295–297) Der Autor – Gott möge ihm verzeihen und vergeben – sagte: Šaiḥ Abū ‘Abdallāh b. Yūsuf al-Baġdādī, er war Lehrer am Dār at-Ṭirāz (vgl. 94, Anm. 116) in Alexandria, berichtete (aḥbaranī) mir: Die zyprischen Boten, die mit einigen Gefangenen, die der Herr von Zypern in Folge des Friedensschlusses freigelassen hatte, nach Alexandria gekommen waren, brachten den Brief einer Alexandrinerin mit. In diesem Brief sagte sie ihrer Mutter: Ich bin in Zypern. Die Schmuckstücke habe ich an jenem Platz im Haus vergraben. Grab sie aus und nimm sie für dich. Wünsch nicht mehr länger meine Rückkehr nach Alexandria, denn ich habe hier mein Glück gefunden. Ihre Mutter freute sich über diese Schmuckstücke, von denen sie eigentlich geglaubt hatte, daß man sie wie ihre Tochter mitgenommen hätte, denn diesen Schmuck konnte sie dazu verwenden, ihre Armut zu lindern und ihren Hunger zu stillen. Sie trauerte darüber, daß ihre Tochter den Islam aufgegeben und den Glauben der verfluchten Ungläubigen angenommen hatte. Auch darüber, daß sie nicht mehr nach Alexandria zurückkehren wollte mit den anderen Gefangenen und es ihr gefiel, unter den Christen zu leben. Sie weinte und war traurig über die Trennung von ihrer Tochter und deren Unglauben in der Fremde.

9 c. (298–301) Hier werde ich das Gegenteil der Geschichte dieser abtrünnigen Frau berichten (*diḏḏ hikāyat hādihī l-marʿa l-murtadda*): Ibrāhīm b. al-Ḥauwāš sagte: Eines Tages überkam mich die Lust, in die Länder der Franken zu reisen. Ich empfand selbst Angst, konnte aber von der Absicht nicht mehr loskommen...²³¹.

²³¹ Vgl. 147.



10. Eine Geschichte, die die Mannhaftigkeit (*murūʿa*) trotz Lebensgefahr zum Inhalt hat (302–305)

Ein Šaiḥ berichtete mir (*aḥbaranī*): Er sagte: Als die Franken in Alexandria eindrangten, verschloß ich mein Haus und verließ mit meiner Familie durch das Bāb as-Sidra²³² die Stadt. Zu diesem Zeitpunkt hatten die Franken die Stadt noch nicht in Besitz genommen. Da überdachte ich die Situation und fand, daß es richtiger wäre (*min al-maṣlaḥa*), wenn ich in mein Haus zurückginge, um es zu bewachen. Wenn meinem Leben noch eine Frist beschieden ist, dann wird mir nichts passieren und mein Haus von der Plünderung verschont bleiben. Wenn meine Frist aber abgelaufen ist, dann sterbe ich als Märtyrer. Er sagte: Mein Schwiegersohn und ich kehrten zurück, verschlossen das Tor und nagelten innen Bretter an. Dann trugen wir große Steine herbei und stapelten sie hinter der Tür auf. Dann stiegen wir auf das Dach des Hauses, brachen aus den Begrenzungsmauern Steine heraus, bis wir glaubten, es wären genug. Mit diesen Steinen wollten wir die Franken bewerfen, wenn sie versuchen würden, in unser Haus einzudringen. Wir waren noch damit beschäftigt, als die Franken schon auf die Tür unseres Hauses zugen, das in einer Durchgangsstraße liegt. Aus zwei Luken über der Tür bewarfen wir sie mit Steinen.

Schließlich mußten sie zurückweichen und weitergehen, weil wir unablässig Steine hinabwarfen. Sie kehrten aber wieder zurück und wir warfen wieder mit Steinen auf sie. Sie mußten erfolglos wieder abziehen. Sie hatten auch versucht, eine Stelle am Haus zu finden, an der man zu uns hätte hochklettern können. Sie fanden aber keinen geeigneten Platz, weil das Haus sehr hoch ist. Er sagte: Durch unsere Rückkehr wurde das Haus von den Franken und von den plündernden Beduinen verschont, die noch raubten, was die Ungläubigen übriggelassen hatten. Durch uns blieben auch unsere Nachbarn verschont. Unsere Familie kehrte wohlbehalten zu uns zurück. Wir lobten und dankten Gott.

Wären doch alle Einwohner Alexandrias in ihren Häusern geblieben und hätten die Franken mit Steinen beworfen, wie es der Šaiḥ und sein Schwiegersohn taten! So verhielt sich auch Ibn Nuḥāla in der Ladenstraße. Er wurde schon erwähnt²³³. Wenn sich alle so verhalten

²³² Vgl. 152, Anm. 221.

²³³ Über ihn wird im Eroberungsbericht mitgeteilt, daß er von seinem Haus aus die Franken mit Steinen beworfen habe. Dort wird jedoch nur die erfolgreiche Verteidigung vermerkt, ohne daß genauere Umstände berichtet würden, II, 161.

hätten, dann hätten die Franken kein zerschlagenes Ei (*baiḍa ʿuḡḡa*) aus der Stadt fortgenommen. Die Frauen und Männer wären nicht in Gefangenschaft gekommen, auch nicht die Sklavinnen und Kinder. Denn es waren nur 16 000 Franken in der Stadt, wie man sagte. Die Einwohner Alexandrias zählten jedoch fast 100 000, und die Mehrheit besiegt mit Gottes Hilfe die Minderheit.

11. Eine Geschichte, die die Herzensstärke (*qūwat qalb*) und den Einsatz des Lebens (*taḡrīr bin-naḥs*) zum Inhalt hat (306–307)

Man erzählt (*ḥukiya*): Während des Überfalls auf Alexandria war ein Maghrebener mit seiner Familie in seinem Haus geblieben. Plötzlich erschienen die Franken in seiner Straße. Einige Muslime, die ihnen dort entgegenkamen, wurden von ihnen getötet. Sie schlugen die Türen der Häuser ein und plünderten sie aus. In das Haus des Maghrebener drangen sie nicht mehr ein, weil sie aus den anderen Häusern schon genug geplündert hatten. Jeder von ihnen trug so viel er konnte und sie zogen weiter. Der Maghrebener sagte: Wenn wir von diesen verschont geblieben sind, so sind wir noch lange nicht vor den anderen Franken sicher. Durch eine durchbrochene Fensterbedeckung aus Holz hatte er die Franken beobachtet. Als sie weg waren, stieg er hinunter und öffnete die Tür seines Hauses, zog einen getöteten Muslim ins Haus und legte ihn in den Flur. Einen anderen zog er ebenfalls weg und legte ihn auf die Schwelle der Haustür. Er ließ die Haustür offen, trat ein und verschloß hinter sich und seiner Familie die Tür zum Innenhof. Dann stieg er wieder hinauf und schaute durch dasselbe Fenster auf die Straße. Überall in der Straße erblickte er Franken. Schließlich bemerkten sie die offene Tür jenes Hauses und fanden darin die Leichname. Da aber überall Tote lagen, in der Straße und in den Häusern, deren Türen offen waren, meinten sie, daß es in dieser Straße kein Haus mehr gäbe, das noch nicht ausgeplündert wäre und keine Männer, die sie nicht schon getötet hätten. Deshalb zogen sie weiter von dort in eine andere Straße. Als sich der Maghrebener durch die Rückkehr der Muslime wieder in Sicherheit wußte, warf er jene beiden Toten, die im Flur seines Hauses und auf der Schwelle lagen, auf die Straße. So wurden er und seine Familie vor Mord, Gefangenschaft, Plünderung und vor der Flucht mit den anderen Flüchtlingen durch die Stadttore bewahrt.

12. Eine Geschichte, die Angst (*fazaʿ*), Schrecken (*ḡazaʿ*), den glücklichen Ausgang nach Not und Sorge (*faraḡ baʿda šidda wa-halaʿ*) und andere Exkurse zum Inhalt hat (307–311)

Man erzählt (*ḥukiya*): Als sich die Franken der Stadt bemächtigten

und sie wieder verlassen hatten, nachdem sie ihre Schiffe mit Wertgegenständen, Möbeln und Gefangenen beladen hatten, und auch die Einwohner, die während des Überfalls geflohen waren, wieder zurückkehrten, kam ein Mann auch zur Tür seines Hauses. Er fand seine Mutter darin wohlbehalten und unverletzt. Nur ihre Kleider und ihr Schleier waren von Blut bespritzt. Er wunderte sich darüber und sagte: Was hat es mit diesem Blut auf sich, das ich auf deinen Kleidern und deinem Schleier sehe, ohne daß du selbst verwundet bist? Sie sagte: Meine Geschichte ist merkwürdig, und mein Erlebnis ist seltsam. Er sagte: Bericht mir darüber und erzähl, was dir widerfahren ist. Sie sagte: Hör, was ich dir zu berichten habe. Dergleichen hast du noch nicht gehört und ich habe es bis jetzt noch niemandem berichtet. Da sagte er zu ihr: Bericht, wie es dir ergangen ist und, o Mutter, tu es kund. Also erzähl! Sie sagte: Als die Franken in unsere Straße kamen, und ich sie von der Dachluke unseres Hauses beobachten konnte, erkannte ich, daß ich ihnen nicht entgehen würde. Entweder würden sie mich töten oder gefangennehmen. Sie schlugen bereits die Tür eines anderen Hauses ein und drangen dort ein. Da beeilte ich mich, unser Haus durch eine seiner Türen zu verlassen und lief umher, um irgendwo einen Ort zu finden, wo ich mich verstecken könnte. Ich stieß an die Tür eines Hauses, sie ging auf, und ich ging hinein. Dann stieg ich die Treppe hoch und gelangte schließlich in einen Raum, in dem nur eine sehr alte Frau auf ihrem Bett saß. Als sie mich sah, sagte sie: Komm zu mir hoch, denn ich bin hier ganz allein. Denn mich und auch sie hatte wegen der Franken in den Straßen das Entsetzen gepackt. Es gefiel mir aber nicht, bei ihr auf dem Bett zu sitzen, so daß ich hinunterstieg und darunter kroch. So befanden wir uns, als die Franken in das Zimmer eindringen. Als sie die alte Frau auf dem Bett sitzen sahen und im Zimmer nichts fanden, was sie hätten mitnehmen können, da hieben sie mit ihren Schwertern auf sie ein, so daß ihr Blut über meinen Kopf, mein Gesicht und meine Kleider floß, und ich, im Verborgenen, entsetzt war. Denn wenn sie mich gesehen hätten, hätten sie mit mir das gleiche gemacht und mich mit ihren Schwertern in Stücke gehauen. Dann wandten sie sich um und gingen. Ich blieb angst- und schreckerfüllt an meinem Platz sitzen, unfähig, mich zu bewegen, nur mein Herz schlug, so wie ein Fisch zappelt. Erst als ich den Gebetsruf hörte, verließ ich diesen Platz, denn ich wußte, daß jetzt die Leute von ihrer Flucht wieder in ihre Häuser zurückgekehrt waren. Da ging ich zurück in mein Haus. Dort fand ich überhaupt nichts mehr, nichts Wertvolles und nichts Wertloses. Da ergriff mich große Furcht über den

Anblick der Franken und ihren Mord an der Frau, und wie ihr Blut über mich geflossen war und ich den Geruch ihres verwesenden Leichnams einatmen mußte. Furcht ergriff mich vor dem, was ich sah, als ich unter dem Bett hervorgekrochen war. Was hatten sie mit ihr gemacht? Ich sorgte mich auch um dich, ob du tot bist oder gefangen. Und ich trauerte um den Verlust unserer *sutra*²³⁴, die aus unserm Haus geraubt worden war. Gibt es etwas Seltsameres als das, was ich gesehen habe, und eine merkwürdigere Geschichte als die, die ich erzählt habe? Er sagte: Nein, du hast recht. Dann erzählte er ihr, was ihm widerfahren war auf der Flucht vor den Franken. Sie waren den Flüchtigen mit gezückten Schwertern gefolgt, als sie aus dem Tor hinausliefen. Er erzählte, wie die Muslime sich gegenseitig im Gedränge behinderten, so daß einige umkamen. Außerdem erzählte er ihr von seinem Hunger, dem Geldmangel, und daß er barfuß gehen mußte, weil er seine Schuhe verloren hatte. Die Beduinen (*al-ʿarab*) hatten ihm den Turban vom Kopf gestohlen. Da sagte sie: O mein Sohn, ich glaube in dieser Welt gibt es keinen, der in Ruhe und Freuden leben kann. Er sagte zu ihr: Nicht einmal der Mann, der den Hund um sein Bellen beneidet. Sie sagte: Wunder über Wunder, mein Sohn, wer sollte denn die Hunde beneiden? Er sagte: Kennst du nicht die Geschichte des Mannes, den al-Ḥaǧǧāg töten lassen wollte, und der vor ihm überallhin floh? Sie sagte: Was ist das für eine Geschichte, erzähl sie mir²³⁵.

13. Eine schmerzliche Geschichte für das Herz einer Muslimin (326–330)

Man erzählt (*ḥukiya*): Der Sohn einer älteren Maghrebinerin war gestorben und hatte einen entwöhnten Säugling als Vollwaise zurückgelassen. Kurz bevor er starb, hatte der Mann seiner Mutter den Säugling anvertraut und für ihn bei ihr eine Summe Geld in Höhe von 2000 Dirham hinterlassen. Die Frau vergrub sie in der Erde, um sie zu bewahren. Als die Franken Alexandria erobert hatten, nahm sie das Geld mit sich. Ihre Sklavin trug den erwähnten Knaben, und sie flohen gemeinsam mit den anderen Flüchtlingen aus dem Bāb al-Barr. Allmählich wurden die Dirhams ihr aber zu schwer, und sie konnte sie wegen ihres hohen Alters nicht mehr tragen. Da begegnete sie einem Mann, der zu Lebzeiten ihres Sohnes mit ihm befreundet gewesen war. Sie faßte Vertrauen und sagte ihm, daß sie das Vermögen der Waise nicht

²³⁴ *Sutra*: „A parapet, or surrounding wall, of a flat house-top“, LANE, *Arabic-English Lexicon*, s. v.

²³⁵ Danach wird diese Geschichte über al-Ḥaǧǧāg b. Yūsuf aṭ-Ṭaqafī erzählt, 311 ff.



länger tragen und sie auch kein Lasttier hätte mieten können, um es zu transportieren. Sie bat ihn, es für sie zu tragen und bei sich als Depositum für die Waise aufzubewahren (*wa-yakūna ʿindahū wadīʿatan*), bis die Leute wieder in Sicherheit wären. Er nahm jene Dirhams und ging seiner Wege. Als die Leute wieder in Sicherheit waren, verlangte sie von ihm die Rückgabe des anvertrauten Gutes. Er bestritt es aber und leugnete es ab. Sie fragte ihn aber immer wieder, er aber leugnete beharrlich und stritt es weiterhin ab. Als sie anderen das Unrecht klagte, sagte man ihr: Warum hast du die Dirhams nicht dort gelassen, wo sie waren? Wußten die Franken denn, was unter der Erde ist? Sie sagte: Ja, ihr habt recht. Die Erde war der sicherste Ort für das Geld. Was mich aber veranlaßte, sie mitzunehmen, war der Überfall auf das libysche Tripolis und die Eroberung der Stadt durch die Franken. Sie waren nämlich einen Monat lang dortgeblieben und hatten die Böden der Häuser aufgegraben, weil ihr langer Aufenthalt in der Stadt ihnen Zeit dazu gab. Ich rechnete damit, daß derjenige, der sich Alexandrias bemächtigt, ebenfalls in der Stadt mit seinem Heer bleiben könnte, wie es in Tripolis geschehen ist. Ich glaubte, sie würden die Erde und die Böden der Häuser aufreißen und die erwähnten Dirhams mitnehmen, weil sie dann alle bewohnten Häuser aufgegraben hätten. Wenn ich jedoch gewußt hätte, daß sie als Diebe kommen, als Räuber und Plünderer, und nicht vorhatten, in Alexandria zu bleiben, genauso wenig wie ein Dieb dort bleibt, wo er gestohlen hat, hätte ich es an seinem Platz gelassen. Man sagte ihr: Du hättest die Sklavin, weil sie jünger und kräftiger ist, das Geld tragen lassen können. Sie sagte: Die Sklavin hatte genug an dem Knaben zu tragen. Und ich fürchtete, die Beduinen (*al-ʿurbān*) könnten die Sklavin entführen mit dem, was sie bei sich hat, so wie sie es mit anderen getan haben. Denn die Franken plünderten in der Stadt und die Beduinen plünderten diejenigen, die aus der Stadt landwärts flohen und etwas bei sich hatten. Das passierte, weil es so viele Beduinen waren und sie darauf brannten, jeden zu plündern, bei dem sie etwas fanden. Sie waren gekommen, um den Alexandrinern zu helfen, wurden aber eine Plage und Heimsuchung für sie. Die ganze Angelegenheit des anvertrauten Gutes und seines Verwahrers ging ihr sehr zu Herzen. In ihrem Kummer um das Depositum und das ihr zugefügte Unrecht starb sie. Der kleine Junge blieb bei der Sklavin, die ratlos darüber war, da sie nicht in der Lage war, für sich und den Knaben zu sorgen. Da trug sie ihre Sache dem Vizesultan vor. Er forderte ihr Recht bei dem Mann und regelte die Angelegenheit mit Strenge und Umsicht, bis der Waise der ganze Betrag zurückerstattet wurde.”

3. Elegien auf die Zerstörung Alexandrias

Der Überfall Peters I. auf Alexandria hat zur Abfassung von (zumindest) sechs Elegien²³⁶ geführt, die Nuwairī in das *KI* integriert hat. Will man diese Anzahl als Beweis für die Anteilnahme der Zeitgenossen anführen, kann die Eroberung Alexandrias durchaus mit derjenigen Baġdāds durch die Mongolen konkurrieren²³⁷.

Die poetische Resonanz, die der Fall Alexandrias hervorgerufen hat, ist im Vergleich dazu wesentlich stärker ausgefallen. Aber diese literarischen Manifestationen sollten nicht als Indiz für die historische Bedeutung eines Ereignisses genommen werden. Beachtenswert ist es jedoch ganz gewiß, daß ein Ereignis relativ ephemerer Art und nur lokaler Bedeutung wie die fränkische Eroberung und Besetzung Alexandrias sechs Trauerqaşiden nach sich zog. Ein Grund für das literaturgeschichtliche Phänomen, daß die Elegien in einem Werk enthalten sind, mag sicher darin bestehen, daß die gleichzeitige Präsentation aller Elegien eine Aufwertung des Ereignisses bedeutete. Vielleicht kann man auch von einer Art literarischer Praxis sprechen, die im 14. Jhd. zu einem vermehrten Auftreten von Trauergedichten aus Anlaß zeitgenössischer Ereignisse führte.

In dieser kurzen Untersuchung sollen zwei dieser Elegien genauer betrachtet werden. Einmal die Elegie Nuwairīs, zum anderen die Elegie Ibn Abī Haġālas²³⁸, deren Wichtigkeit sich an dem ihr gewidmeten ausführlichen Kommentar Nuwairīs erweisen läßt, in dem er sich mit

²³⁶ Es handelt sich um folgende Elegien: Nuwairīs: II, 211–219; Ibn Abī Haġālas: II, 288–III, 208 (von Nuwairī ausführlich kommentiert); Şāṭibīs: III, 217–221 und 221–222; Aḥmīmīs: III, 223–230; Nastarāwīs: IV, 171–178. Vgl. Ahlwardt, 9815 (Abteilung Spezial-Geschichte: Kitāb al-Ilmām). Die gleichen Elegien sind auch in der Abteilung „Dichter des Islam“ 7865, Nr. 2–5 und 7866, Nr. 2 verzeichnet.

²³⁷ Von den drei längeren Berichten über die mongolische Eroberung und Zerstörung Baġdāds enthält nur einer eine Trauerqaşide, DE SOMOGYI, „A Qaşida on the Destruction of Baġhdād“, 41. Diese wurde von Ḍahabī in das Kapitel seines *Taʿrīḥ al-islām* aufgenommen, das dieses Ereignis behandelt. Wahrscheinlich ist dies das einzige Gedicht, das aus Anlaß dieses epochalen Geschehens verfaßt wurde, *op. cit.*, 48. Selbst die „decadence of the last ‘Abbāsids“ (*ibid.*) verhinderte nicht die Anteilnahme am Schicksal der Hauptstadt des Kalifats, so daß der Hofpoet der Aiyūbiden in Damaskus, Ibn Abī l-Yusr, eine Elegie aus diesem Grund verfaßte (Angaben über den Autor, *op. cit.*, 42).

²³⁸ Aḥmad b. Yahyā b. Abī Bakr b. ‘Abd al-Wāhid b. Abī Haġāla Şihāb ad-dīn at-Tilim-sānī: vgl. ‘ASQALĀNĪ, *ad-Durar al-kāmina*, I, Nr. 826 und GAL II, 13: geb. 725/1325 in Tlemcen, war „Vorsteher des von Manġak vor den Toren von Kairo gegründeten Sufiklosters“, gest. 776/1375 an der Pest in Kairo. Er ist der Verfasser des *Kitāb Sukardān as-Sulṭān*. Vgl. D. II.

Ibn Abī Ḥaǧalas spezieller Sicht des Überfalls auf Alexandria auseinandersetzt²³⁹.

Nuwairīs Elegie weist sowohl inhaltlich als auch formal Charakteristika einer *martiya* auf. Wie bei der *martiya* üblich²⁴⁰, übergeht der Verfasser den *nasīb* und wendet sich direkt dem Gegenstand seiner Klage zu. Mit der ausführlichen Schilderung der Tränen, der Zurückweisung der Tadler (V. 1–10) und der Wiederholung der Phrase *lahfu (a) nafsi ʿalā* (Versanfänge 9–11) hält sich Nuwairī an Aufbau und Formenschatz²⁴¹ des Trauergedichts.

Den Hauptteil der Elegie (V. 11–95) stellt, wie in Vers 3 bereits angekündigt („die wahre Darstellung des Berichts“), die Versifizierung des Eroberungsberichts dar. Von einer Versifizierung kann man sprechen, da Nuwairī hier dieselben Themenbereiche behandelt, die er in seinem Bericht über die Eroberung (II, 92–211) ausgeführt hat.

Er beginnt mit der Klage über die Plünderung der Stadt, die Gefangennahme (V. 29 ff.), bis er nach dem Lob der Stadt (V. 34, *madīnat al-ʿilm*) zu der Beschreibung der Kriegsvorbereitungen der Franken bzw. ihrem Flottenbau übergeht (V. 37–41). Daran schließt sich die Beschreibung des Kampfes und der Flucht der Muslime an (bis V. 64), ihrer Opfer und ihres Elends (V. 65–75), bis er in V. 76 sich selbst nennt und seinen Schrecken und die Flucht seiner Familie darstellt (bis V. 86). Mit der folgenden Erwähnung des Schicksals der als Märtyrer gefallenen Muslime (bis V. 95) wird zum Schlußteil der Elegie, dem *madḥ*, übergeleitet.

Das Lob dieser Qaṣīde gilt Ibn ʿArrām (V. 96–117), dessen Abwesenheit zur Zeit der *waqʿa* Nuwairī als gottgegeben darstellt (V. 112: *ḥukm allāh an yaǧība ʿan at-taǧīr*). Die Aufforderung zur Rache (*tahrīd*)²⁴², die nur schwach anklingt, ist in das Lob Ibn ʿArrāms integriert (V. 108–111), wobei aber das panegyrische Moment überwiegt, verstärkt durch die viermalige Wiederholung des Namens des *madīh* und der Beifügung von Epitheta ornantia (V. 108–109).

Im Gegensatz zu Nuwairīs Elegie ist diejenige Ibn Abī Ḥaǧalas erheblich kürzer ausgefallen. Nuwairī hat alle 23 Verse dieser *martiya* mit einem Kommentar versehen, der im *KI* etwa ein Sechstel des Gesamtumfangs ergibt (II, 228–III, 208). Dennoch berechtigt die aufwen-

²³⁹ Vgl. C. I. 1., 49.

²⁴⁰ GOLDZIEHER, „Bemerkungen zur Trauerpoesie“, 381 ff.

²⁴¹ Op. cit., 366.

²⁴² Vgl. WAGNER, *Grundzüge*, I, 122.

dige Kommentierung dieser Elegie, in die selbstverständlich viele Informationen über die Eroberung Alexandrias eingegangen sind, nicht zu der irreführenden inhaltlich-formalen Beurteilung Atiyas, die den Eindruck vermittelt, das *KI* bestünde ausschließlich aus diesem Kommentar: „His approach to his subject was not direct and straightforward, but rather in the form of a commentary...“²⁴³.

Ohne das Tränen- und Trauermotiv auszuführen, wendet sich Ibn Abī Ḥaḡala sofort der Beschreibung des Unglücks zu²⁴⁴, das er als Erfüllung des göttlichen Willens apostrophiert (V. 1). Danach geht er über zur Beschreibung der Plünderungen durch Franken und Beduinen und der Klage um die Gefangenen (V. 1–7). Auffällig ist, daß Ibn Abī Ḥaḡala – wie Nuwairī auch (V. 37) – die Zahl der zyprischen Schiffe mit 70 angibt²⁴⁵. Atiya ermittelt nach europäischen Quellen jedoch 165 Schiffe²⁴⁶. Die Übereinstimmung der Zahlenangabe bei Ibn Abī Ḥaḡala und Nuwairī und die beachtliche Differenz zu den einheitlichen europäischen Angaben sprechen für einen symbolischen Charakter der von Ibn Abī Ḥaḡala und Nuwairī benutzten Zahlen. Diese Zahlen haben keinen positiv-historischen Wert, sondern werden eher wie literarische *Topoi* eingesetzt²⁴⁷. Im nächsten Teil (V. 8–19), in dem sich wiederum drei Themenbereiche ausmachen lassen, beginnt Ibn Abī Ḥaḡala mit einer Anspielung auf die der Stadt vorhergesagte Eroberung, die sich durch diesen Überfall bewahrheitet hat²⁴⁸. Ähnlich wie Nuwairī²⁴⁹ beklagt auch er die Unterbrechung der (mit ‘Amrs Eroberung

²⁴³ ATIYA, *Study*, 37.

²⁴⁴ Auffallend ist, daß Ibn Abī Ḥaḡala den Namen der Stadt nie ausspricht, sondern sie nur mit der allgemeinen Bezeichnung *ṭagr* (Hafenstadt) nennt. Im Vergleich dazu nennt Ibn Abī l-Yusr Baḡdād schon im ersten Vers und benutzt weiterhin die poetischen Namen der Stadt. Vgl. DE SOMOGYI, „A Qaṣīda“, 47.

²⁴⁵ In den übrigen Elegien fehlen konkrete Zahlenangaben.

²⁴⁶ „The total number of the joint naval squadrons was one hundred and sixty-five vessels; and on this estimate there seems to be no variance among the sources“, ATIYA, *Crusades*, 343. Die Angaben stammen von den europäischen Chronisten Strambaldi, Amadi, Bustron, *ibid.* Anm. 4.

²⁴⁷ Vgl. CONRADS Untersuchungen zur Zahl 40 in Überlieferungen zur vor- und frühislamischen Geschichte: „They <Berichte mit spezifischen Zahlenangaben> (Zusatz O. W.) should be read as symbolic reports making use of literary *topoi*“, „Abraha and Muḥammad“, 229.

²⁴⁸ Vgl. C. III. 4.

²⁴⁹ In seiner Elegie verzichtet Nuwairī darauf, diesen Aspekt der islamischen Geschichte der Stadt anzusprechen. Im Zusammenhang mit seiner Einordnung dieses Ereignisses setzt er sich jedoch ausführlich mit diesem Faktum auseinander. Vgl. C. I. 1.

zung begonnenen) islamischen Kontinuität der Stadt (V. 9–12). Die antithetische Setzung der von feindlichen Angriffen verschonten Stadt (V. 9: Status der Reinheit) und dem schließlich durch die Zyprer verursachten Blutstrom (V. 10: Zustand der Unreinheit) gleicht der von Stetkevych gezeigten Antithese von *ḥalāl* und *ḥarām* als Bezeichnung der beiden rituellen Zustände: Der Zustand der Reinheit wird von ihr gleichgesetzt mit dem Fehlen ungerächten Blutes (having no unavenged blood) und der der Unreinheit mit einer noch nicht eingelösten Rache (having blood awaiting vengeance)²⁵⁰.

Dann greift Ibn Abī Ḥaḡala die Klage um die Gefangenen und die geplünderten Güter wieder auf (V. 13–15), bis mit den Versen 16–19 der Höhepunkt des Gedichts erreicht wird. In diesen Versen, intensiviert durch die viermalige Wiederholung (der Schuldzuweisung): *wa-ḥaqquki*, wirft er den Einwohnern Alexandrias vor, schuld zu sein an der fränkischen Heimsuchung, die er als Strafe für ihre Vergehen ansieht²⁵¹. Nuwairī weist aber gerade diese Insinuation Ibn Abī Ḥaḡalas, die Eroberung könnte eine göttliche Strafe sein (V. 16) zurück (III, 1 f.). Auf diese Unterstellung reagiert er mit einer an Ibn Abī Ḥaḡala gerichteten Frage: *wa-min aina ʿalima Ibn Abī Ḥaḡala anna li-kull ahl al-Iskandariya ḍunūb wa-ʿuyūb*, III, 1. Daß Nuwairī sich gerade gegen diesen Vorwurf zur Wehr setzt und zu widerlegen versucht, daß es sich um eine göttliche Strafaktion gegen Alexandria handle, scheint Atiya zu übersehen, wenn er sagt: „... that the downfall of his great city... was only a matter of destiny permitted by Allah as a punishment for the sins of its own inhabitants“²⁵².

Zwar gelang aus Nuwairīs Sicht die Eroberung nicht aufgrund Peters I. militärischer Tüchtigkeit; auch Nuwairī betont, daß sie gottgewollt war. Das bedeutet jedoch nicht, daß für ihn das göttliche Wollen mit einer göttlichen Strafabsicht identisch ist²⁵³.

²⁵⁰ STETKEVYCH, „The rithā“, 35.

²⁵¹ Der Charakter des Geschehens als göttliche Strafe wird auch im Trauergedicht Ibn Abī l-Yusrs auf den Fall Baghdāds betont. Wie Ibn Abī Ḥaḡala erblickt er im Verhalten der Einwohner eine Schuld, die schließlich eine göttliche Vergeltung unausweichlich machte (V. 13–14): „God knows that the people (of Baghdād) were made negligent by what they enjoyed of divine favours, wherein was abundance, / So they grew heedless of the wrath of the Almighty, since they became negligent, and there came upon them a mighty one of the hosts of infidelity“, DE SOMGYI, „A Qaṣīda“, 45.

²⁵² ATIYA, *Study*, 29.

²⁵³ Vgl. C. I. 1.

In den abschließenden Versen 20–23, in denen Ibn Abī Ḥaḡala den Raketopos thematisiert, ermahnt er – unterstrichen von der wiederholten Formel *fa-man lī bi-* –, die vorbildhaften Verteidigungsmaßnahmen in al-Andalus und im Maghreb nachzuahmen. In diesen Kontext fällt auch sein Lob Yalbuḡās (V. 22–23) und Ibn ‘Arrāms²⁵⁴, die dem Islam zum Sieg verhelfen sollen. Der Adressat des *madḥ* ist eindeutig Yalbuḡā, auch wenn er nicht ausdrücklich erwähnt ist, der als Atabeg Befehlsgewalt über Ibn ‘Arrām und das Heer hat.

Im Unterschied dazu nennt Nuwairī Yalbuḡā nicht; sein *madḥ* beschränkt sich ausschließlich auf Ibn ‘Arrām²⁵⁵. Daraus läßt sich schließen, daß die Elegien für den Vortrag beim jeweiligen *madīḥ* konzipiert waren. Nuwairī schrieb seine *martiya* für eine Öffentlichkeit in Alexandria, zu der auch Ibn ‘Arrām gehörte, ganz gewiß aber nicht Yalbuḡā.

Ibn Abī Ḥaḡalas Elegie – mit dem Adressaten Yalbuḡā, dem Oberbefehlshaber in Kairo – reflektiert die personalen Machtverhältnisse in Kairo. Deshalb liegt die Vermutung nahe, daß er seine Elegie für Yalbuḡā geschrieben und sie ihm in einem Vortrag zu Gehör gebracht hat²⁵⁶.

a) *Übersetzung der Elegie Nuwairīs* (II, 211–219, Versmaß *Ḥafīf*)

1. „O mein Tadler, tadle mich nicht, laß ab von den Vorwürfen / denn meine Augen sind nach dem Tränenfluß immer noch voll <Trauer>.
2. Laß mich die Tränen reichlich vergießen / und laß mich wehklagen für immer.
3. Tadle mich nicht, sondern höre die wahre Darstellung / eines Berichtes, den ich mit eigenen Worten in Verse gesetzt habe.
4. Hört man ihn, betrübt er die Herzen / und läßt die Tränen fließen.
5. Wie sollte ich auch nicht die Tränen fließen lassen wie / einen andauernden Regenguß, wie einen Wolkenbruch

²⁵⁴ Die in Vers 23 genannte Stationierung Ibn ‘Arrāms in Alexandria ist, wie aus dem Kommentar hervorgeht, identisch mit seiner zweiten Wilāya. Seine Ankunft in der Stadt, um die Wilāya zu übernehmen, war im Šauwāl 768 (beg. 31. Mai 1367), III, 208. Ibn Abī Ḥaḡalas Elegie muß also nach diesem Zeitpunkt verfaßt worden sein.

²⁵⁵ Vgl. C. I. 3. Nuwairī charakterisiert ihn ohnehin als Friedensstifter und Restaurator der vormaligen Zustände, die durch die Eroberung unterbrochen worden waren.

²⁵⁶ Aḥmīmī hat seine Elegie im Maḡlis Yalbuḡās vorgetragen. Vgl. C. I. 3.



6. wegen einer Heimsuchung, die alle Leute betraf, / die ihrer Ehre beraubt wurden von scharfen Schwertern.
7. Denn die Unglücksschläge betrafen eine ehrwürdige Hafenstadt. / <Sie gehören zu> den größten Zeichen.
8. Sie ließen die Stadt zurück nach großer Ehre, / schwarz vom schwarzgewordenen Staub.
9. O wie unglücklich bin ich doch über die Stadt des Wissens, / die unter den Städten des Islams heimgesucht wurde!
10. O wie unglücklich bin ich über sie, / wie sie nach der Helligkeit so dunkel wurde!
11. O wie unglücklich bin ich über die vielen Waffen! / Darüber, wie die Waffen zu den Gemeinen kamen!
12. Sie nahmen sie aus den Waffenhäusern, / die die edlen Menschen bewacht hatten,
13. um damit die feindlichen Franken zu bekämpfen, / die ungläubigen Tyrannen, beim Zusammentreffen.
14. An jenem Tag konnte keine von ihnen nützlich sein. / Einige wurden erbeutet, (andere) zerbrachen.
15. Das Qaṣr blieb von ihrer Schädigung verschont, / von keinem Schwertstreich wurde es getroffen.
16. Gott bewahrte das Qaṣr vor ihnen allen. / Lob sei Gott in alle Ewigkeit dafür.
17. O wie unglücklich bin ich über die Moscheen, / die nicht von Gläubigen und Imām aufgesucht wurden!
18. In der Zeit, in der die Franken zu ihnen kamen <darin waren>, / blieben sie leer von der Schar der Weisen.
19. Nur die Christen wüteten in ihnen / und ihre Schreiber <waren da>, solange sie (in der Stadt anwesend waren).
20. Sie schrieben den Mord in ihre Listen (*ğarā'id*) als gute Tat ein. / Die Spitzen ihrer Federn schrieben es in Zierschrift.
21. O wie unglücklich bin ich über die Halbinsel, über / die gemeinen Franken auf ihr!
22. Sie zerstörten die Ribāṭe, richteten Verwüstungen an und führten Krieg. / Sie zerschnitten den Kamelen und anderem Weidevieh die Knieflechten.
23. O wie unglücklich bin ich über alle Kaufleute, / die nach Wohlstand in Armut gerieten!
24. O wie unglücklich bin ich über die Läden mit Leinen / und Stoffen für Kleider mit bestickten Ärmeln!
25. Sie leerten alle Läden von diesen Dingen. / Verwüstet durch Ruin



- sind sie der Zufluchtsort (*maʿwā l-hawāmmī*) des Ungeziefers.
26. O wie unglücklich bin ich über die vielen Juwelen / und die Seidenvorhänge mit Ornamenten
 27. und über die *bašāḥīn* (?)²⁵⁷ und auch die Kissen / mit den Decken weicher Füllung,
 28. (und) wie sie in den Besitz der Christen gelangten durch Gewalt, / Frevel, Gewalttätigkeit und Haß (w. Rache)!
 29. O wie unglücklich bin ich über die Gefangenen, / die nach Ehre und Ansehen
 30. in Fußseisen gerieten, die sie <Zyprer> mit eisernen Ketten / um ihre Füße gelegt hatten!
 31. O wie unglücklich bin ich über die Stadt eines Volkes, / das an den allwissenden Beschützer glaubt
 32. (und) darüber, wie die fränkischen Christen abends zu ihr kamen, / die Hunde, die Götzenanbeter;
 33. sie raubten und machten Männer und Frauen zu Gefangenen / zusammen mit der Dienerschaft!
 34. O wie unglücklich bin ich über die Stadt des Wissens, / die wie eine Braut unter den Menschen erscheint!
 35. Die Franken ließen sie – man möge über sie weinen – / brennend und von Schwärze gekrönt zurück.
 36. Das ist Alexandria, seit alter Zeit (so) genannt, / in frühester Zeit schon erbaut.
 37. In Zypern bauten sie in (wenigen) Jahren / ungefähr 70 einsatzbereite Schiffe.
 38. Sie dichteten sie ab mit Pech und Teer / und mit Talg, so daß sie ohne Schritte sich bewegten.
 39. Eine Handbreit über dem Wasser sah man sie, / so wie Schlangen, die sich im Gewühl begegnen.
 40. Sie kamen in Eile, schnell mit weißen Segeln, / nach Alexandria wie die Wolken.
 41. Sie wollten einen großen Krieg gegen Alexandria führen / mit Eisenpanzern und scharfen Schwertern.
 42. Die Einwohner (der Stadt) empfingen sie in Scharen / wie die Löwen des Urwalds und der Dickichte.
 43. Sie kämpften mit den Franken, die im Meer waren, / indem sie (mit den Füßen) ins Wasser wateten.

²⁵⁷ *Bašḥāna* (pl. *bašāḥīn*): „moustiquaire, garniture de lit ou de chambre pour garantir des cousins“, Dozy, *Supplément* I, s.v.

44. Nach kurzem sah ich alle Christen / ans Festland kommen. Alle-
samt waren sie kampfeswütig
45. mit Panzerhemden, wie es sonst keine gibt, / die an den riesigen
Wüstlingen herabhingen,
46. und Pferden, die sie eiligst an Land brachten, / so hoch wie das
größte Vieh.
47. Sie nahmen ihr Ufer ein und waren bereit <zu kämpfen>, / wie
Funken, die lodernd auffliegen.
48. Die Muslime flohen vor ihnen in Eile, / denn man wollte ihnen
Gewalt antun (w. ihre Körper schlagen).
49. Die Händler, die es den Leuten gleichtaten, / ließen (ihre) Kessel
den Gemeinen zurück durch ihre Flucht.
50. Einige von ihnen blieben wahrlich vom Tod verschont, / andere
verloren ihre Köpfe bei den Gemeinen.
51. Die Schwerter schlugen sie ab, und man sah ihre / Zungen mur-
meln (sich bewegen), ohne daß ein Wort (entstand),
52. sah sie umherschwimmen, abgeschlagen von der scharfen
Schwertschneide, / die den Hals mit den Knochen geschwind
durchtrennt.
53. Die Muslime wollten zum Tor eilen, / wobei einige im großen
Gedränge starben.
54. Sie schlossen das Tor und bezogen Stellung auf der (Stadt-) Mauer /
und schossen mit spitzen Pfeilen.
55. Die Pfeile verwundeten keinen von ihnen (taten ihnen nichts) /
wegen der Eisenrüstungen und deren Undurchdringlichkeit.
56. Sie rückten vor und setzten ein kleines Tor in Brand, / das Bāb al-
W-r-d²⁵⁸, geschmückt (w. ausgezeichnet) mit Marmor.
57. Von dort griffen sie heftig an und setzten den / edlen Muslimen
mit den Schwertern zu.
58. Heftig schlugen sie die Muslime, die in den Staub / sanken, nieder-
gestreckt, den Tod schmeckend.
59. Samstagnacht brachten sie sie (Stadt) in Schande; / sie hatte keinen
Beschützer mehr in ihren Häusern (in ihren Häusern verteidigte
sie niemand).
60. Sie legten Feuer in allen Märkten, / so daß alles restlos
niederbrannte.
61. Jeden ihrer schönen Jünglinge (alle Jünglinge) nahmen sie gefan-
gen, / die dem Vollmond gleichen.

²⁵⁸ KAHLE verzeichnet kein Tor dieses Namens, „Katastrophe“, 142 f.



62. Auch nahmen sie die schönen Frauen gefangen, / die den Wildkühen und den Gazellen ähnelten.
63. Sie trugen (verschleppten) Geld und Gefangene zusammen, / schnellstens in kürzester Zeit.
64. Die Menschen wurden von ihnen verjagt in verschiedene Gegenden (*šattā ʿālam*), / die man mit Schreibfedern nicht zählen kann.
65. Sie zogen in Unordnung hinaus aus dem Landtor / und nahmen ihren Weg, (ihrem) Ziel zustrebend.
66. Alle irrten sie im Lande umher, / trunken von der Erschütterung und nicht vom Wein.
67. Jede Frau schrie: Mein Mann, o mein Sohn, / dann, o meine Tochter, während die Augen Tränen vergossen.
68. Eine andere sagte: O mein Haus, meine Juwelen, / meine Kleider! O welche Schande, welche Schmach (o weh über meine Flucht und mein schlimmes Los)!
69. O welche Heimsuchung! Der Schutz meines Lebens ist mir vernichtet worden; / nichts bleibt mir mehr vor oder hinter mir.
70. O meine Augen! Weint über das, was mir widerfahren ist! / Meinen Verstand habe ich verloren und meine Würde ist dahin.
71. Die Händler verzweifelten alle über / den Verlust ihres Vermögens und ihrer Dienerschaft.
72. Die Einwohner und alle Händler / aus dem ʿIrāq und die Perser,
73. (und jene aus) Oberägypten, aus Ägypten (*ard Miṣr*) und dem Westen, / dem Hiḡāz, der Cyrenaika und Syrien,
74. weinten über das, was sie betroffen hat. / Manche unter ihnen schrien vor Schmerzen.
75. Andere Männer schwiegen auch. / Die Vernichtungsschläge (die Vernichtung/das Unglück) hatten sie verstört.
76. Ich war unter ihnen mit meiner Familie und meinem Herzen. / Das Feuer des Schmerzes war heiß wie ein durchbohrender Pfeil,
77. weil ich den Hausrat zurücklassen mußte und die Bücher, / die meine Finger so lange abgeschrieben haben.
78. Ich erinnerte mich an das, was den Menschen zugestoßen war: / Ich sah es wie einen Traum im Schlaf (und es war da wie ein Traum, den ich im Schlaf sah).
79. Mein Herz sprach: Gemach jetzt, Geduld, / denn meiner Sorgen sind (schon) genug in diesem Jahr
80. durch die Flucht vor der Schwertschneide eines Wüstlings. / Doch die Familie war dem Islam verblieben.
81. Ich dankte sehr lange Gott, meinem Herrn / und wandte mich mit

- meiner Familie nach vorne
82. zu meiner Stadt und meiner Heimat / aus früheren Zeiten.
 83. Ach wüßte ich doch, wann die Nächte zurückkehren, / und ich die Hafenstadt wieder voller Menschen sehe,
 84. und alle Händler wieder zu ihr kommen, / so wie es in den Jahren zuvor war,
 85. und die Zeiten zurückkehren, in denen ich wieder / vereinigt bin mit den Richtern und den angesehenen Männern.
 86. Ihnen meine Grüße jederzeit, / wenn das Ohr sich dem Laut der Taube neigt.
 87. Was meinst du wohl passiert auf christlicher Erde / den Gefangenen bei den gemeinen Hunden?
 88. Habt Erbarmen mit den Gefangenen und sprecht: / Möge Gott sie heil aus der Gefangenschaft führen!
 89. Möge Gott sich aller Toten der Hafenstadt erbarmen, / die zur Zeit des Zusammenpralls getötet wurden.
 90. Getötet durch die Speerspitzen der Franken, / entschwanden ihre Seelen zum Paradies.
 91. Sie mögen leben (*ḥayyū*), nachdem sie getötet wurden, im Paradiesesgarten, / wo sie verköstigt werden mit feinsten Speisen.
 92. Die Märtyrer sterben und kehren ein ins Haus ihrer / Glückseligkeit, wo alle Menschen sind.
 93. Ihnen gehört das Wohlgefallen des barmherzigen Herrn, / solange die Erde mit Regengüssen bewässert wird.
 94. Alexandria befiel ein Schicksalsschlag, / der überall und noch lange Zeit bekannt sein wird.
 95. Die Überlieferer werden immer sagen, / daß sie betrogen wurde vom schlechtesten Unglück.
 96. Wenn sie einen Beschützer zu ihrem Schutz gehabt hätte, / einen der Entschlußkräftigen, der sich erhob und behauptet hätte,
 97. dann hätten die Christen sie nicht in Angst versetzt / mit einem Unglück, als (*lau?*) sie wie die Sturmflut kamen oder wie ein über die Ufer tretendes Meer.
 98. O wie unglücklich ich bin! Wäre doch *Ṣalāḥ ad-dīn* / in ihr gewesen, der Hochrangige (*al-maqarr al-ʿālī*), die Zierde der Edlen,
 99. der Tapfere, beim Zusammentreffen Ausharrende, / der die Stadt mit fester Hand beschützt,
 100. der Stellvertreter des *Sulṭān* in ihr, der / sich in Pilgerkleidung dem *Ḥiġāz* zugewandt hatte.
 101. *Ġanġarā* wurde sein Stellvertreter in ihr / zur Zeit der Pilgerfahrt,



- für diese Dauer.
102. Aus seinen Wunden, die ihm Schwert und Pfeile / zugefügt hatten, floß das Blut.
 103. In kürzester Zeit wurde sie (Alexandria) ihm genommen, / dies ist das Urteil eines, der es wissen muß (genaue Kenntnis hat).
 104. O wie unglücklich ich bin! Hätte sich doch Ibn 'Arrām / zur Zeit des Zusammenstosses in ihr aufgehalten!
 105. Er wäre ihnen tapfer (w. freimütig) entgegengetreten, / mit geübter Lanze und Schwert,
 106. mit geübter Urteilskraft, zusammen mit Leuten, / die den Einen Gott auf immer verehren,
 107. mit Verstand, Tatkraft und Eifer, nachdem / das Wasser in den Mauergraben geflossen war.
 108. Denn Ibn 'Arrām ist ein Kriegsführer (w. Imām des Kriegs), / der sich dem wildesten Löwen entgegenstellt.
 109. Ibn 'Arrām ist den Franken ein schneidendes Schwert, / das sie mit Rache schlagen wird.
 110. Ibn 'Arrām beschützt als Wālī / für lange Zeit das islamische Gebiet (*ḥauzat al-Islām*).
 111. Ibn 'Arrām`vermag Dinge zu tun, / wozu kein anderer in dieser Vollkommenheit fähig ist.
 112. Gottes Ratschluß aber war, der Hafenstadt fern zu sein / wegen einer Sache, die bereits mit Schreibfedern aufgezeichnet war.
 113. Möge Gott sein Ansehen mehren und seinen Rang erhöhen, / seine Erhabenheit und Pracht unter den Menschen (vergrößern),
 114. solange es wohlduftend weht / von Moschus, Amber und Lavendel.
 115. An-Nuwairī hat im Jahre 7 – wehe über dieses Jahr! – / mit einer Elegie die Hafenstadt beklagt,
 116. nach 60 und 700, / und brachte diese Chronik (*taʿrīḥ*) den angesehenen Leuten.
 117. Gott möge ihm seine Sünde verzeihen und ihn rechtleiten / den geraden Weg für immer!
- b) Übersetzung der Elegie Ibn Abī Ḥaḡalas mit arabischem Text in Transkription (II, 229 – III, 208, Versmaß *Ṭawīl*)
1. (229) *a-lā fī sabīli llāhi mā ḥalla biṭ-ṭaḡri* / *ʿalā firqati l-islāmi min ʿuṣbati l-kufri* Wahrlich, es geschah auf dem Wege Gottes, was auf die Grenzstadt niederkam / über die muslimische Gemeinschaft von der Schar des Unglaubens.



2. (230) *atāhā min al-firanġi sab^cūna markaban / fa-šāhat bihā l-ġirbānu fī l-barri wal-bahri* Von den Franken kamen 70 Schiffe zu der Stadt. / Die Raben (Boote)²⁵⁹ kreischten über Land und Meer.
3. (256) *aqāmū^c alā t-tatlīti fīhi talātātun / ka-ma^c būdihim fī n-nahbi wal-qatli wal-asri* Sie hielten sich dort auf in Analogie zur Dreifaltigkeit, in der drei Dinge sind / wie in ihrem Anbetungsobjekt, nämlich Raub, Mord und Totschlag.
4. (269) *la-in nahaba l-firanġu ġāniba bahrihā / fa-qad nahaba l^curbānu ġānibahā l-barri* Während nun die Franken sie von der Meerseite her ausraubten, / plünderten sie die Beduinen von der Landseite aus.
5. (270) *fa-kam min faqīrin^c āša fihā min al-ġinā / wa-kam min ġanīyin māta fihā min al-faqri* Und wie viele Arme lebten in ihr gut, weil sie so reich war, / und dann starben die Reichen in ihr, weil sie so arm geworden war.
6. (279) *wa-kam qutilū fihā kabīran wa-nuṣṣirū / ṣaġīran min al-asrā wa-lā siyyamā l-bikri* Wie viele Alte (Menschen) wurden in ihr getötet / und wieviele Kinder unter den Gefangenen und besonders den Jungfrauen wurden zu Christen gemacht!
7. (272) *fa-yā laka min haulin^c aẓīmin wa-fitnatin / aḍarra^c alā l-insāni min fitnati l-qabri* O was bist du für ein großer Schrecken und was für eine Heimsuchung, / schlimmer für die Menschen als die Prüfung des Grabes!
8. (274) *wa-qad aḥḍū fī aḥḍihā t-tālī^c a llaḍī / bihī aḥbara l-kuhhānu fī sālifi d-dahri* Durch die Einnahme der Stadt machten sie eine Prophezeiung wahr, / die die Wahrsager (schon) in alter Zeit gemacht hatten.
9. (335) *fa-mā fāza minhā ġairuhum bi-duḥūlihā / wa-lā futiḥat min ba^c di fātīḥihā^c Amri* Nur ihnen gelang es, in die Stadt einzudringen, / denn nach ihrem Eroberer^c Amr wurde sie nie mehr erobert.
10. (336) *wa-lā naba^c at minhā l-qanā²⁶⁰ min dimā^c ihm / ilā an asālū d-dama fī l-barri kan-nahri* Der Kanal war nicht (zuvor niemals gefüllt) mit ihrem Blut aus ihr geflossen, / bis sie (Zyprer) das Blut wie einen Fluß ins Meer fließen ließen.

²⁵⁹ Vgl. 50, Anm. 29. Da diese Schiffe mit Teer bestrichen sind, bietet sich wegen ihrer Schwärze der Vergleich mit den Raben an.

²⁶⁰ Vielleicht ist der Kanal (*qanāt*) von Alexandria gemeint. Vgl. KAHLE, „Zur Geschichte des mittelalterlichen Alexandria“, 41 ff.

11. (340) *fa-lau kāna fihā mitla mā kāna ʿaskarun / yašūlu bi-dāti l-ḥarbi fihā maʿa ṣ-ṣaqri (?)* Wenn in ihr ein ebensolches Heer (wie zu ʿAmrs Zeit) gewesen wäre, / das in diesem Krieg mit dem Falken (?) in der Stadt gekämpft hätte,
12. (341) *la-mā zafira l-ġirbānu fihā bi-naqratin / wa-lā nābahā ḥaṭbun binābin wa-lā zufri* dann hätten die Raben (Kriegsschiffe) nicht gesiegt mit ihrem Zuschlagen, / und kein Unglück hätte sie heimgesucht durch Schnäbel und Krallen.
13. (342) *wa-qad asarat qalbī l-asārā bi-asrihim / fa-wā ʿağbā min asri man huwa fi l-asri* Die Gefangenen haben mein Herz durch ihre Gefangenschaft gefangen. / O wie seltsam, von jemandem gefangen genommen zu werden, der selber gefangen ist!
14. (346) *wa-šarat dawātu l-ḥulā bil-asri ʿindahum / wa-laisa laḥā ḥulan siwā l-madmaʿi d-durri* Die juwelengeschmückten (Frauen) gerieten bei ihnen in Gefangenschaft, / und sie haben keinen Schmuck außer Perlenschnüren aus Tränen.
15. (348) *ḥalā rab ʿuhum min unsihim wa-tafarraqū / ayādiya sabāyā s-sabyi fi āḥiri š-šahri* Ihr Viertel blieb leer von ihrer Geselligkeit und sie lösten sich auf / in einzelne zerstreute Häufchen am Ende des Monats.
16. (III, 1) *wa-ḥaqquki ḥādā min dunūbin taqaddamat / wa-qarʿi ku ʿūsi l-ḥamri fi t-tağri bit-tağri* Dies gebührt dir zu Recht wegen der vorausgegangenen Sünden, / und weil in der Hafenstadt unablässig die Weinbecher an die Zähne gesetzt wurden.
17. (64) *wa-ḥaqquki lau lā anna lit-tağri ḥāfiḥan / min allāhi kāna t-tağru fi ḥauzati l-kufri* Es gebührt dir zu Recht! Wenn die Hafenstadt indessen keinen Beschützer von Gott gehabt hätte, / wäre sie (jetzt) unter der Herrschaft des Unglaubens.
18. (68) *wa-ḥaqquki in lam tastafiq li-qitālihim / ġarā mā ġarā minhum ʿalā t-tağri fi Miṣri* Es gebührt dir zu Recht! Selbst wenn du den Kampf gesucht hättest, / wäre der Hafenstadt in Ägypten das passiert, was durch sie (die Zyprer) passiert ist.
19. (88) *wa-ḥaqquki ʿindī lil-firaṅġi makāʿidu / fa-laita walīya l-amri yadrī bi-mā adrī* Es gebührt dir zu Recht! Meiner Meinung nach hatten die Franken Tricks. / Wenn der Befehlshaber doch wüßte, was ich weiß.
20. (88) *fa-man lī bi-ustūlin bihī ahlu Sabtata / bi-ġirbānihim mitla n-nusūri idā tasrī* Wer hätte für mich eine Flotte mit den Leuten von Ceuta (als Besatzung), / mit ihren Kriegsschiffen wie Adler (adlergleich, -haft), wenn sie nachts fliegen (reisen).



21. (174) *wa-man lī bi-fursāni l-ğazīrati ʿindamā / taʿāmala ahla l-kufri fī l-bahri bin-nahri* Wer hätte für mich eine Reiterei (wie die) von Algeciras²⁶¹, als / sie die Ungläubigen im Meer (am Strand) niedermetzelten.
22. (202) *ʿalā anna fī Miṣra ʿalā l-ğaiši qāʿidu / yabītu wa-lā yuʿtī l-qiyāda ʿalā l-qasri* Indessen gibt es in Ägypten einen Heerführer, / der auch nachts nicht die Führungsgewalt der Unordnung übergibt (überläßt).
23. (208) *aqāma lanā biṭ-ṭagri ğaišan ʿaramraman / wa-fīhi bnu ʿArrāmi l-muʿaiyadu bin-naṣri* Er (Yalbuğā) stationierte für uns ein gewaltiges Heer in der Hafenstadt. / In diesem Heer ist Ibn ʿArrām, dem zum Sieg verholfen werden wird.

²⁶¹ Im Kommentar Nuwairīs heißt es, daß Ibn Abī Ḥağala die Stadt al-Ğazīra al-ḥadrāʾ (Algeciras) meint, III, 174.

D. Vergleichende Untersuchung verwandter zeitgenössischer Texte

I. DAS VERHÄLTNISS VON PANEGYRIK UND HISTORIOGRAPHIE

Die zur Diskussion stehenden Texte [Ibn Abī Ḥaḡala: *Kitāb Sukkardān as-Sultān* (KSS); Badr ad-dīn al-ʿAinī: *ar-Rauḍ az-zāhir fī sirat al-Malik az-Zāhir Ṭaṭar* (ST)¹, *as-Saif al-muhannad fī sirat al-Malik al-Muʿaiyyad Šaiḥ al-Mahmūdī* (SMS)] weisen alle eine formale Gleichartigkeit auf, die eine parallelisierende Untersuchung rechtfertigt.

Ihr Inhalt ist eigenartig. Inhaltliche Bestimmungsversuche führen zu keinem befriedigenden Ergebnis, weil die Gattungsbegriffe wie Fürstenspiegel², Biographie³ oder Adab-Werk immer nur einen klei-

¹ Vgl. WEINTRITT, *Al-ʿAinīs Sirat Ṭaṭar*.

² Fürstenspiegel sind Bücher zur Verwendung als praktische und ethische Richtlinien bei der Herrschaftsausübung. Die hier vorliegenden Texte haben nicht mehr den Charakter einer politischen Theorie und daraus direkt ableitbarer Handlungsanweisungen für den Herrscher wie in früheren Produkten dieser Art (z.B. *A Mirror for Princes*, The *Qābūs-Nāma* of Kai Kāʿūs b. Iskandar; das *Siyāsat-Nāma* von Nizām al-Mulk; *Gazzālīs Naṣīḥat al-mulūk*). BOSWORTH teilt die Fürstenspiegel ein in: 1. Sammlung von Aussprüchen, 2. persönliche Unterweisungen, 3. Etikettenbücher, 4. Werke über Regierungsangelegenheiten. Diese Schriften sind aus dem Bestreben und der Notwendigkeit, Herrschaft zu definieren, entstanden, „Arabic Mirror for Princes“, 25.

³ Monographien jeglicher Art über die Herrschaft eines Sultans sind ein Teilbereich des mamlukischen Schrifttums, das in der frühen Zeit eindeutig zur Geschichtsschreibung oder genauer Hofgeschichtsschreibung zu rechnen ist, HAARMANN, *Quellenstudien*, 127. Dazu gehören die Biographien von Bahāʾ ad-dīn b. Šaddād: *an-Nawādīr as-sultāniya* über Šalāḥ ad-dīn und von Muḥyī d-dīn b. ʿAbd az-Zāhir, Šāfiʿ b. ʿAlī und ʿIzz ad-dīn b. Šaddād, die alle Baibars-Biographien schrieben. Die genannten Biographien sind Herrscherviten aus aiyūbidischer und frühmamlukischer Zeit, die ausgesprochen ereignisorientierte historische Darstellungen sind. Obwohl unsere Texte (jedenfalls die beiden ʿAinī-Werke) durch den Titel *sīra* als

nen Teil ihres Inhalts abdecken können. Die soziokulturelle Bestimmung dieser Werke als Widmungsschriften soll lediglich eine funktionale Bestimmung sein, die den inhaltlichen Bereich bewußt übergeht, um den genannten Gattungsbegriffen, die als nur annähernde Kategorisierungen nie die Werke als ganze erfassen, ausweichen zu können.

Für die beiden Texte des berühmten Historikers ʿAinī, die den beiden aufeinanderfolgenden Mamlukenherrschern Muʿaiyad Šaiḥ und Ṭaṭar gewidmet sind, kommt Rosenthal zu einem vernichtenden Urteil:

„The whole is merely a conglomeration of often very insignificant facts which are not held together by any attempt at biographical or historical characterization”, *History*, 105.

Rosenthal geht von der Biographie als Sonderform der Geschichtsschreibung aus, nämlich eines „part of historical literature“⁴, die die beschriebene Person als historische Persönlichkeit erfaßt. Die gelungene Ausprägung der biographischen Gattung hält er in Ibn Šaddāds Ṣalāḥ ad-dīn-Biographie für erreicht⁵. Aus dieser Perspektive der Kritik historischen Schrifttums können die drei Texte als mißlungen betrachtet werden.

Die eingehende Untersuchung der Texte zeigt jedoch, daß es sich um literarische Texte handelt, die durch ihre besondere Form, ihre Inhalte und die Systematik ihrer Darstellung, als eine andere Möglich-

Biographien ausgewiesen sind, sind sie doch nicht diesen reinen Biographien zuzurechnen.

In der Čerkessenzeit nimmt dann das *Fürstenlob* breiteren Raum ein als noch im 13./14. Jhd. Da auch die Geschichtsschreibung in stärkerem Maße sich im Bereich der höfischen Öffentlichkeit abspielt, ist es nicht verwunderlich, daß Werke entstehen, in denen durch inhaltliche Mittel und formale Gestaltung ein Höchstmaß an panegyrischer Effizienz gewährleistet ist. So ließe sich auch die Abnahme der chronologisch-faktischen Berichterstattung erklären. Vgl. *Quellenstudien*, 145, Anm. 1 und 148. Trotz des ahistorischen Charakters dieser Werke sollte man davon ausgehen, daß in ihnen das Herrscherlob die vorrangige Zielsetzung ist. „Celebrations and eulogies were written for Circassian Sultans which went to great pain to legitimize them, but they were post facto and written by civilians like al-ʿAinī and Ibn Arabšāh. Not only were they written by civilians, but their pietistic and highly literary terms of reference suggest that they were written for civilians”, IRWIN, „Factions”, 236 f.

⁴ *History*, 100.

⁵ *Op. cit.*, 104.

keit der Beschreibung einer Herrscherpersönlichkeit angesehen werden können.

Die Texte sind von ihren Verfassern als Widmungsschriften konzipiert. ʿAinī verweist darauf in beiden Texten. Er nennt die alte Sitte, daß Untertanen ihre Könige und Sultane nach Maßgabe ihrer Fähigkeit durch die ihnen von Gott verliehenen Kräfte beschenken können (*SMŠ*, 6; *ST*, 1). Diese Begründung kann mit gleichem Anspruch auf Richtigkeit dahingehend gedeutet werden, daß es sich um Auftragschriften der Sultane handelt, die von der Möglichkeit Gebrauch machten, sich eine Huldigungsschrift verfassen zu lassen⁶. Das extrem formalisierte Erscheinungsbild der Texte weist sogar darauf hin. Die Verfasser haben ein Darstellungsmuster angewandt, das wie ein mehr oder weniger variables Schema in eine Beziehung zum Sultan gebracht werden kann.

Aus der folgenden Darstellung wird klar werden, daß der einseitige historische Standpunkt, diese Werke nur als für die Ereignisgeschichte verwertbare Quellen nutzen zu wollen, nichts zum Verständnis der besonderen Art dieser Texte beiträgt. Natürlich sind diese Werke eigenartige Gebilde, wenn man ausschließlich den Maßstab verwertbarer Informationen anlegt. Aber ein Blick auf ihre Eigenart in Aufbau und Form zeigt, daß von ihren Verfassern eine ganz bestimmte literarische Darstellung angestrebt war.

In allen drei Texten wird der Sultan nämlich mit einer Zahl in Verbindung gebracht. Dieses gemeinsame Charakteristikum hat jedoch jedesmal eine andere Ausprägung. Die Begründungsformen ändern sich, die Zahl selbst wird als formale Strukturierungsmöglichkeit in unterschiedlicher Weise genutzt und die Person des Sultans auf verschiedene Weise typisiert. In allen drei Fällen löst der Sultan als derjenige, der in der Kontinuität der Ereignisse an den auf ganz bestimmte Weise charakterisierten Platz gelangt, die für ihn von der Vorsehung bereitgehaltenen Vorzüge ein.

II. WIDMUNGSSCHRIFTEN ʿAINĪS UND IBN ABĪ HAĜĀLAS

1. *Sīrat al-Muʿaiyad Šaiḥ* und *Sīrat Ṭatar*

Die Werke ʿAinīs haben einen tagespolitischen Charakter; ihre

⁶ Biographien dieser Art wurden in der spätmamlukischen Zeit häufig geschrieben. „Al-ʿAynī and others, such as Ibn Nāḥid and others, compiled biographies for (of) the kings (the Mamlūk rulers of Egypt), since they knew that they liked to have it done“, SAḤĀWĪ, *al-F lān*, 328.



Hauptintention ist auf eine affirmative Rechtfertigung der Herrschaft der Sultane angelegt, um den Nachweis des berechtigten Anspruchs auf das Sultanat zu erbringen⁷. Aus der formalen und inhaltlichen Gestaltung ist diese Zielsetzung ableitbar. Die Kapitel 1–5 gelten jeweils dem Nachweis des Herrschaftsanspruchs⁸. Für die Darlegung religiöser sowie moralischer Werte und Verhaltensregeln werden Anleihen aus der klassisch-persischen Fürstenspiegelliteratur gemacht, die jedoch ganz von ihrem ursprünglich didaktischen Auftrag abstrahiert werden müssen (*SMŠ*, Kap. 6–9; *ST*, Kap. 6–10). Anders als in den reinen Fürstenspiegeln kommt eine Differenz zwischen dem anzustrebenden Ideal der Herrschaft und der Herrscherpersönlichkeit nicht zum Ausdruck. Der Herrscher ist vielmehr bereits durch seine Herrschaftsausübung ihr idealer Repräsentant.

Die beiden Texte⁹ haben einen identischen formalen Aufbau. Die geringen inhaltlichen Unterschiede resultieren aus den entstehungs-geschichtlichen Voraussetzungen. Die Sultan ʿAṣṣalim gewidmete Schrift

⁷ Nach HOLT liegt der Entstehung der *ST* und der *SMŠ* die Notwendigkeit zugrunde, die illegitime Herrschaftsaneignung Muʿayyad Ṣaiḥs und ʿAṣṣalim zu überspielen: „...al-Muʿayyad Shaykh and az-Zāhir ʿAṣṣalim, both gained the throne by usurpation from the sons of the respective predecessors. These „royal biographies“, one may suggest, were symptoms of insecurity as much as tributes to merit“, „Three biographies“, 98.

⁸ In einer dritten Widmungsschrift ʿAinīs, dem *Kitāb al-Ġauhara as-sanīya*, einer *urġūza* zum Lob Sultan Muʿayyad Ṣaiḥs, wird ausführlich Bezug genommen auf die militärischen Erfolge Muʿayyads zur Zeit, als er noch nicht das Sultanat erlangt hatte. Das insgesamt mehr als die Hälfte des ganzen Werks umfassende 2. Kap (8b–41b) – das ganze Werk besteht aus fünf Kapiteln auf 52 Blättern, vgl. *GAL* II, 53: *al-Ġauhara as-sanīya fī taʿrīḥ ad-daula al-muʿayyadīya* – berichtet über 30 von ihm bestrittene Kämpfe aus jener Zeit (*dīkr bi-ṭalātīn maʿa nizām min al-waqāʿi al-ulī l-ʿizām*, 8a). Die Intention dieser Ereignisauswahl ist eindeutig; seine Siege verweisen auf seine Prädestiniertheit für das Sultanat vor seinem Amtsantritt. Dieses betont historiographisch ausgerichtete Kapitel, das realgeschichtliche Elemente verarbeitet, steht in auffallendem Gegensatz zum 5. Kap. der *SMŠ*, in dem die Bestätigung des Herrschaftsanspruchs auf pseudohistorische Weise vorgenommen wird. In beiden Werken bilden diese Kapitel die Grundlage des Herrscherlobs in ihrer Funktion als Herrschaftslegitimation.

⁹ Ein weiteres Beispiel für diese Art der Widmungsschriften ist *ad-Durra al-mudīʿa fī ḥabar ad-daula al-ašrafīya* eines unbekanntem Verfassers. Sie ist al-Ašraf Qāitbai gewidmet (entstanden 877/1473). Unter Bezugnahme auf eine Notiz Rieus (*Rieu*, Supplement, 353f., No. 561): „...that the title as given... has no support in the text itself“, kritisiert COOK den schwach ausgeprägten historischen Gehalt dieses Werks und stellt es in eine Reihe mit ʿAinīs panegyrischen Schriften: „The writing of such a royal „biography“ during the lifetime of the ruler is not unprecedented“, „Abū Ḥāmid al-Qudsi“, 96, Anm. 53.



ist in dem kurzen Zeitraum seiner nur wenige Monate währenden Herrschaft entstanden¹⁰, weshalb begreiflicherweise die Berichterstattung über Ereignisse während seiner Regierungszeit entfällt. Daß im literarischen Konzept dieser Texte ein historischer Teil aber durchaus Platz hat, zeigt die dem Vorgängersultan Mu'ayyad Šaiḥ gewidmete Schrift. In ihr ist das 10. Kapitel eine annalistisch aufgebaute Geschichte der Ereignisse der Jahre 816–819/1413–1416. Mu'ayyad Šaiḥ hat von 815/1412 bis 823/1420 regiert. Dieses 10. Kapitel ist quasi ein Zusatz, der die auf der Neunerzahl, mit der Mu'ayyad Šaiḥ identifiziert wird, beruhende formale Gestaltung nur bedingt irritiert. Im Fall Ṭaṭar konnte 'Ainī auf den historiographischen Teil verzichten; der formale Aufbau berücksichtigt jedoch die Zehnerzahl, mit der Ṭaṭar identifiziert wird. Daran zeigt sich, daß dieser Teil kein essentieller Bestandteil der Gesamtkonzeption des Textes ist.

Beide Texte sind in zehn Kapitel eingeteilt. Diese Einteilung ist keine Auswirkung einer strengen Anwendung des Zahlenprinzips, wie es im *KSS* der Fall ist. In den fünften Kapiteln wird jeweils die zahlenmäßige Bestimmung des Sultans vorgenommen. Mu'ayyad Šaiḥ ist der neunte türkische Herrscher, der seit Beginn der Mamlukenherrschaft als Kaufsklave nach Ägypten gebracht wurde. Sein Nachfolger Ṭaṭar ist der 10. Sultan, für den diese Bestimmung zutrifft. Die aus diesen beiden Zahlen abgeleiteten Besonderheiten gelten sowohl für das Sultanat als auch für den an dieser Stelle der Zahlenreihe in das Amt gekommenen Sultan.

Das Kriterium ist in beiden Fällen der Sklavenstatus der Sultane (= echter Mamlukenstatus) zur Zeit ihrer Ankunft in Ägypten (*ǧulibū ilā d-diyār al-miṣriya*; *SMS*, 105; *ST*, 17). Beide Male nennt 'Ainī an dieser Stelle alle Mamlukensultane, für die dieses Kriterium gilt.

Das Begründungsverfahren ist in jedem Fall anders. Beide Male geht es darum, aus dem Faktum, daß der Sultan der 9. bzw. der 10. Herrscher ist, Qualitäten des Sultanats und indirekt persönliche Eigenschaften des Sultans zu ermitteln. Diese Differenzierung ist in der Form der Darstellung angelegt. Die für ihn zu reklamierenden Eigenschaften sind nicht solche des Herrschers als einer individuellen Erscheinung, sondern als Repräsentanten eines historischen Faktums. Die daraus resultierenden Eigenschaften sind nur mittelbar seine eigenen Eigenschaften.

¹⁰ Sultan Ṭaṭar regierte nur drei Monate im Jahr 824/1421. Bereits zu Anfang dieses Zeitraums entstand die ihm gewidmete Schrift. Vgl. WEINTRITT, *Al-'Ainīs Sīrat Ṭaṭar*, 7.



Um die Besonderheit der Zahl 9 nachzuweisen, beruft sich der Autor nicht auf aus zahlenmystischen Zusammenhängen zu rechtfertigende Ableitungen der besonderen Bedeutung der Zahl. Die Qualität der Zahl ist das Ergebnis einer Geschichtskonstruktion, die 'Ainī unternimmt. Er verfaßt eine durch die Zahl 9 schematisierte dynastische Universalgeschichte:

„... ich habe alle Reiche untersucht, die vor dem Islam waren und habe das gleiche mit den islamischen Reichen getan. Dabei entdeckte ich, daß es unter den vorislamischen Reichen neun bedeutende gibt, und ich stellte fest, daß für die islamischen Reiche das gleiche gilt“, *SMŠ*, 105.

Um seine Anfangsbehauptung zu bestätigen, daß neun türkische Herrscher eine innere Dynastie herausragender Qualität für sich beanspruchen können, macht er die entdeckten vorislamischen und islamischen Dynastien zum Prüfstein dieses Sachverhalts:

„Und ich fand in jedem dieser neun Reiche neun große Könige“, *SMŠ*, 105.

Der Kreis der Herrscher, die für einen Vergleich mit Muḥaiyad Šaiḥ in Frage kommen, wird eingeschränkt durch die zusätzliche Behauptung, die von der herausragenden Position der jeweils neunten Herrscher der untersuchten Dynastien ausgeht.

Der Autor bleibt seinem Schema bis ins Detail treu. Es sind sogar neun Eigenschaften, die allen diesen Herrschern gemeinsam sind. Neun Elemente der Herrschaft sind an diesen Herrschern vollkommen ausgeprägt. Das ist gleichzeitig auch die einzige Stelle im Text, wo eine Charakterisierung idealer Herrschaft vorgenommen wird. Dieses Detail ist erwähnenswert, weil an der parallelen Stelle der *ST* die durch den 10. Herrscher verwirklichte ideale Herrschaft durch zehn Charakteristika bestimmt wird. Die Richtigkeit seiner Annahme beweist 'Ainī induktiv (*istiqrā'*¹¹; *SMŠ*, 106), indem er von der Gleichheit aller Glieder ausgeht und auf Muḥaiyad Šaiḥs Übereinstimmung mit den anderen 9. Herrschern schließt.

„Auf sie alle treffen diese günstigen Umstände zu, weil jeder von ihnen der neunte ist. Da aber jeder neunte Herrscher mit diesen Eigenschaften

¹¹ Vgl. VAN ESS, *Erkenntnislehre: istiqrā'* „Induktion“, 448 (Index).



charakterisiert ist, gelten sie auch für Muʿaiyad Šaiḥ, denn er ist ebenfalls der 9. Herrscher”, *SMŠ*, 106.

Die durchgeführte Induktion ist vom Typ des *qiyās muqassam*, eines Schlusses, der in diesem Fall als vollständiger Beweis gelten kann, weil alle untergeordneten Teile bekannt sind¹²

Die Ausführung dieses Typs einer dynastischen Geschichte führt auf jeden neunten Herrscher hin, den der Autor mit dem Sultan vergleichen kann. Auf diese Weise kann ʿAinī den Sultan in eine Kontinuität königlicher Macht stellen, in der sich ideale Herrschaft verwirklicht. Um einen Eindruck zu vermitteln, wie die durch ihre exponierte Position in der Zahlenreihe angeordneten Herrscher charakterisiert sind, soll im folgenden eine Sequenz von neun Herrschern aus der Gruppe der vorislamischen und der islamischen Dynastien vorgeführt werden.

„Die großen Herrscher der Nimrode (*namārīda*):

Sie sind die Könige von Babel. Sie sind die Tyrannen (*ḡabābira*)¹³. Es heißt: Sie sind die Könige der Erde, die mit ihrer Kultivierung begonnen haben. Von ihnen haben die Perser die Herrschaft übernommen. Ebenso haben die Byzantiner die Herrschaft von den Griechen übernommen.

1. Herrscher: Nimrod al-Ġabbār. Er warf al-Ḥalīl (Abraham) ins Feuer.
2. Herrscher: Abūlīs al-Ġabbār. Er herrschte ungefähr 70 Jahre.
3. Herrscher: Kūrūs al-Ġabbār. Er regierte 50 Jahre.
4. Herrscher: Qūsīs al-Ġabbār. Seine Regierungszeit betrug 40 Jahre.
5. Herrscher: Fīr-m-yūs al-Ġabbār. Er regierte 100 Jahre.
6. Herrscher: Sūsūs al-Ġabbār. Er regierte 90 Jahre.
7. Herrscher: Lūrūs al-Ġabbār. Seine Regierungszeit betrug 90 Jahre.
8. Herrscher: Anyūs al-Ġabbār. Er regierte 30 Jahre.
9. Herrscher: Ṭar-l-yūs al-Ġabbār. Er regierte 50 Jahre. Er war der bedeutendste der *ḡabābira*. Er besiegte viele Könige. Er eroberte viele Länder. Wenn Gott will – er ist erhaben – wird unser Herr, der Sultān al-Malik al-Muʿaiyad Könige besiegen und Länder erobern”, *SMŠ*, 123 f.

An die Erwähnung jedes neunten Herrschers schließt sich ein Ver-

¹² „Der *istiqrāʾ* ist entweder vollständig, wenn die Zahl seiner Teile bekannt ist – diesen Schluß nennt man *qiyās muqassam* – ... er ist unvollständig, wenn die Zahl seiner Teile unbekannt ist”, *SMŠ*, 106. Der von ʿAinī hier vorgenommene *qiyās* heißt *ṣabr wa-taqṣīm*: „...process of elimination, in which each attribute in an established case is individually examined to determine its qualifications as a determinant of the ruling”, KERR, *Islamic Reforms*, 71.

¹³ „Namrūd”, *EI*¹, s. v.



gleich mit Muʿaiyad Šaiḥ an oder es wird ihm das Gelingen der gleichen Taten gewünscht.

Aus naheliegenden Gründen sind die Darstellungen der Herrscher aus islamischer Zeit umfangreicher ausgefallen. Es sei deshalb darauf verzichtet, in extenso die Übersetzung aller Herrscher einer Dynastie zu geben. Das Verfahren der Identifizierung Muʿaiyads als eines neunten türkischen Herrschers mit den anderen Herrschern der gleichen Stufe soll deshalb nur an einem Beispiel gezeigt werden.

Die sechste islamische Dynastie in der Ordnung ʿAinīs sind die Nachkommen Ğinkiz Ḥāns. Ihr 9. Herrscher ist Ğānī Bak Ḥān b. Uzbek Ḥān, dessen Biographie mit der Charakterisierung beginnt, daß er ein Herrscher mit hohen Bestrebungen war. Seine Biographie (183–186) endet folgendermaßen:

„Er war ein glücklicher König. So wie für ihn zutrifft, daß er der neunte König der Nachkommen Ğinkiz Ḥāns war, so ist unser Herr, Sulṭān al-Muʿaiyad der 9. Herrscher der türkischen Könige. Wenn Gott will – er ist erhaben – dann wird ihm das Gleiche gegeben, was diesem König gegeben wurde: Wohltaten im Überfluß, ein starkes Heer und Glückseligkeit im Übermaß“, *SMŠ*, 186.

Dieses Verfahren der Darstellung hat für den Autor einer Widmungsschrift einen leicht zu erkennenden Vorteil. Die türkischen Sultane, die als Kaufsklaven nach Ägypten gebracht worden sind, haben innerhalb der Geschichte des Mamlukensultanats einen Sonderstatus. Durch ihre Gleichsetzung mit den herausragenden Herrschern anderer Dynastien wird ihr Sonderstatus als Sultane, die nicht in Ägypten geboren sind, bestätigt. Für den 9. Herrscher, dessen Huldigung der Grund für die Abfassung des ganzen Textes ist, ergibt sich durch die Gleichsetzung mit berühmten und legendären Herrschern der Vorzeit und der islamischen Zeit die Möglichkeit, ihn mit einer Vielzahl von Eigenschaften auszustaffieren. In ihm sind durch das vom Autor gewählte Darstellungsprinzip die neunten Herrscher gegenwärtig.

Eine ausführliche Beschäftigung mit diesem Kapitel (5. Kap.) scheint nicht nur gerechtfertigt, weil es fast ein Drittel des gesamten Textes beansprucht, sondern weil es für die Begründung der Besonderheit des Sultans ausschlaggebend ist.

Im Zwillingstext, der *sīra* des Nachfolgersultans Taṭar, hat der Autor das gleiche formale Schema angewandt. Das 5. Kapitel übernimmt die Begründung des Sonderstatus des Sultans aufgrund der Tatsache,

daß er der 10. Sultan in der Reihe jener Herrscher ist, die als Kaufsklaven nach Ägypten gebracht worden sind. Die formale Gleichheit erstreckt sich auch auf den inhaltlichen Bereich. Die ersten vier Kapitel beider Texte behandeln in der gleichen Reihenfolge *aşl wa-ğins*, *ism*, *kunya* und *laqab* der Herrscher¹⁴. Die Texte haben den Charakter von Formularen, die immer wieder neu für einen Herrscher ausgefüllt werden können. Im 5. Kapitel, in dem für Sultan ʿAynī die Besonderheit seines Sultanats, das er als 10. Herrscher innehat, begründet werden muß, bedient sich der Autor eines ganz anderen Begründungszusammenhangs. Die pseudohistorische Ätiologie bei Muʿayyad Šaiḥ ist im Falle ʿAynīs ersetzt durch eine zahlenmystische Begründung.

Der Autor beruft sich auf die Aussage eines Gelehrten der Zahlenwissenschaft (*baʿd ahl al-ḥisāb*)¹⁵, wonach das Sultanat in Ägypten mit dem 10. türkischen Sultan – das Kriterium ist das gleiche geblieben – der Sultane, die als Kaufsklaven nach Ägypten gebracht worden sind, zu Ende sein wird. Der Zustand des Sultanats wird unter den Auspizien der Zahl 10 mit zehn Eigenschaften beschrieben. Diese Vorstellung ist chiliastischem Gedankengut entnommen. Das Sultanat befindet sich unter Sultan ʿAynī in diesem Zustand. Der ideale Zustand des Reiches unter seiner Herrschaft wäre die Bestätigung der in der Zahl verankerten Ätiologie. Wenn die Prophezeiung richtig ist, befindet sich das Reich in diesem Zustand. Daß ʿAynī zu dieser Begründung der Zahl 10 und ihrer Bedeutung greift und nicht zu einer konstruierten pseudohistorischen Darlegung der Beziehung zwischen Sultan und dem von ihm eingenommenen Platz in der Kontinuität der Herrschaft, ist ein Hinweis darauf, welchen Nachdruck er auf seine Huldigung Sultan ʿAynīs legt.

Der Zustand des Reiches unter dem 10. Herrscher wird folgendermaßen beschrieben:

- „1. Offenkundige Gerechtigkeit, 2. Verwirklichung der *šarīʿa*,
3. Aufhören von Umtrieben und Unterdrückung durch die Verderbten,
4. Unterbindung von Bestechung, 5. Sicherheit von Besitz und Familien

¹⁴ Diese Inhalte sind es gerade, die ROSENTHAL als kennzeichnend für die mindere Qualität der Biographien ʿAynīs hält: „In order to build up the proper background for his subject, al-ʿAynī starts with the distribution of mankind and describes the Turkish and Circassian tribes and al-Muʿayyad’s family descent. Curiosities, such as the excellence of the persons who bore the same names as al-Muʿayyad, the significance of his being the ninth Turkish ruler in Egypt...“, *History*, 104 f.

¹⁵ „ʿIlm al-ḥisāb“ umfaßt alle arithmetischen und algebraischen Operationen. Vgl. *EI*², s.v.

der Untertanen, 6. Niedrigstand der Preise, 7. Überfluß an notwendigen Dingen, 8. Zunahme von Wohltätigkeit und Großzügigkeit, 9. Erleichterung des Gelderwerbs, 10. Sicherheit auf den Straßen”, *ST*, 17.

Das sind die Einzelheiten des Zustands, in dem sich das Reich befindet, wenn die Herrschaft des 10. Sultans beginnt. Es ist wert festzuhalten, daß dieser Zustand des Reiches nicht vom Sultan aufgrund besonderer praktischer Fähigkeiten herbeigeführt wird, die er entfalten kann. Die Bedingung, daß das Reich in diesen Zustand gelangen kann, ist an die Übernahme des Sultanats durch einen *ḥalīfa rāšid* und *imām ʿādil*¹⁶ gekoppelt. Der Autor verwendet diese endzeitliche Vorstellung in einem panegyrischen Zusammenhang. Er identifiziert Sultan Ṭaṭar mit dem prophezeiten *ḥalīfa rāšid* und *imām ʿādil*, als der er in den Stand gesetzt wird, die in der Herrschaft des 10. Sultans implizit vorhandenen Auswirkungen für das Sultanat einzulösen. Zur Bestätigung dieser Ansicht über das 10. Sultanat führt ʿAinī noch eine andere Meinung an, die die endzeitliche Bedeutung des Sultanats Ṭaṭars unter Beweis stellen soll:

„Mit dem 10. Herrscher wird das Sultanat, das Gerechtigkeit und Billigkeit beanspruchen kann, zu Ende sein”, *ST*, 18.

Diese Sentenz deutet ʿAinī als die Umkehrung jener durch zehn Einzelheiten bestimmten Verhältnisse, die das Sultanat des 10. Herrschers auszeichnen.

Im Unterschied zur historischen Begründungsform, in der die Eigenart des Sultanats als historisches Faktum dargestellt wird, ohne daß ein göttlicher Wirkanteil einkalkuliert wird, bezieht sich die chiliastische Begründung auf Gottes Macht, durch dessen Gnade an die Stelle des 10. Herrschers die geeignete Persönlichkeit gelangt ist. Es ist das Werk Gottes, der um der Gläubigen willen die richtige Person befähigt, das Sultanat zu ergreifen (*fa-minnat allāh taʿālā ʿalā ʿibādihī bi-iqāmat mau-lānā as-Sultān*, *ST*, 17).

2. *Kitāb Sukkardān as-Sultān*

In Ibn Abī Ḥaḡalas *KSS*, das Sultan an-Nāsir Hasan gewidmet ist, werden zusätzlich andere Begründungszusammenhänge herangezogen, die notwendigerweise zu einer anderen formalen Textgestaltung führen

¹⁶ *ST*, 17.



und die Einbeziehung anderer Inhalte bedingen.

Im 2. Kap. (359–62) werden die Beziehungen des Sultans zu der ihm zugedachten Zahl dargelegt. Sultan Ḥasan ist der Repräsentant der Zahl 7¹⁷:

„Die Erklärung der Verbindung (*‘alāqa*) des Sulṭāns mit dieser Zahl, die Entsprechung (*munāsaba*) zwischen beiden und das seinen Sieg und die Dauer seiner Herrschaft bedingende Geheimnis – Gott möge seine Freunde unterstützen. Diese Sache hat 7 Aspekte:

1. Gott möge seine Freunde stärken und seiner Macht und Größe Dauer verleihen. Er ist der siebte, der von seinen Brüdern den Thron bestiegen hat. Darüber wird im 4. Kapitel ausführlicher berichtet werden.

2. Mit seinem Vater, Sulṭān al-Malik an-Nāṣir aṣ-Ṣahīd, stimmt er in 7 Dingen überein. Einiges davon ist *ġarīb* (merkwürdig) bis zum Äußersten. Darüber wird im 6. Kapitel berichtet.

3. Gott hat das Gebiet seines Reiches mit dieser Zahl ausgestattet, wie er es mit keinem anderen Gebiet getan hat, worauf in der Einleitung bereits hingewiesen wurde und worüber in den anderen Kapiteln dieses Buches berichtet werden wird.

4. Wenn dieses gesegnete Jahr zu Ende sein wird, es ist das Jahr 757, dauert seine Herrschaft 7 Jahre¹⁸.

5. Seine gesegneten Festsäle (*qā‘āt*) sind 7 zusammenhängende Räume in der Zitadelle.

6., 7. Für ihn gilt das Wort des Propheten: Sieben werden sich in seinem Schatten befinden (Gottes Schatten) am Tage, an dem es nur seinen Schatten geben wird *al-ḥadīṭ*. Das gilt für ihn deshalb, weil er ein gerech-

¹⁷ Sultan an-Nāṣir Muḥammad b. Qalā‘ūn hatte mindestens einen Nachkommen, der nicht zur Sultanswürde gelangte, nämlich al-Malik al-Amḡad, HOLT, „Position“, 241. Dieser ist von der Zählung ausgenommen. An-Nāṣir Hasan war der prominenteste der acht Söhne an-Nāṣir Muḥammads, die zur Regierung gelangten. Seine erste Regentschaft begann 748/1347, nachdem bereits sechs seiner Brüder vor ihm das Sultanat innegehabt hatten. Diese erste Regentschaft war von 752–55/1351–54 unterbrochen, als ein weiterer Bruder (Nr. 8) aṣ-Ṣāliḥ Ṣāliḥ für diese Zeit die Herrschaft übernahm. Seine zweite Regierungszeit dauerte schließlich von 755–63/1354–61. Vgl. ZAMBAUR, *Manuel*, 103; *EI*², s.v. Die zur Zeit der Abfassung dieser Schrift (757/1356) sieben Jahre dauernde Herrschaft setzt sich aus beiden Herrschaftsperioden zusammen. Das Interregnum aṣ-Ṣāliḥ Ṣāliḥ wird bei der Zählung unterschlagen.

¹⁸ Die ‘Adab-Anthologie’ entsteht also aus aktuellem Anlaß.

ter Imām (*imām ʿādil*) ist und ein junger Mann, der in der Verehrung Gottes aufgewachsen ist”, 359 f.

Aus den Beziehungen des Sultans zu den Manifestationen dieser Zahl leitet Ibn Abī Ḥaḡala sieben Eigenschaften ab, die er als die persönlichen Eigenschaften des Herrschers ausgibt. Als Bestätigung für die Richtigkeit seiner Schlußfolgerung kann er sich auf die Astrologen (*ahl ʿilm al-falak*) berufen, die der Zahl 7 eine besondere Bedeutung beimessen, weil sie zu den *autād tābita* (feste Stützen) gehört.

Im Gegensatz zu den beiden ʿAinī-Texten, in denen die Zahl den Herrscher in eine dynastische Kontinuität stellt und der Platz des Herrschers in dieser Kontinuität bestimmte Eigenschaften des Sultanats bedingt, ist die Rangfolge bei Ibn Abī Ḥaḡala nur ein Einzelaspekt der zahlenmäßigen Verquickung von Person und Zahlenphänomen. ʿAinī beruft sich einmal auf die *ahl al-ḥisāb*, die eine Prophezeiung über den zehnten Herrscher einer Dynastie kennen. Die Aussagen über den Herrscher an neunter Stelle und den Zustand seines Reiches sind das Ergebnis historischer Überprüfung. In diesen beiden Texten ist der Bezug des Sultans zu einer Zahl eine Möglichkeit, die Legitimität und Größe seiner Herrschaft unter Beweis zu stellen.

Dieser herrschaftslegitimierende Aspekt tritt im KSS kaum in Erscheinung. Ibn Abī Ḥaḡalas Text ist in seiner strikten Anwendung des Zahlenprinzips als formalem Gestaltungsinstrument anderer Art als die Texte ʿAinīs. Die textstrukturierende Funktion der Zahl ist in jenem wesentlich stärker und stringenter ausgeprägt. Dennoch ist auch in den Werken ʿAinīs die Zahl formbildender Faktor. In erster Linie sind diese drei Werke literarische Zahlenkompositionen, bei denen aus dem zwischen Zahl und Person hergestellten Bezug die Huldigung resultiert¹⁹.

Aus der Vorrede des KSS geht hervor, daß hier, – anders als in den beiden zuvor behandelten Werken, in denen die Zahl ausschließlich als Charakteristikum des Herrschers gedeutet ist –, nicht der Sultan Hauptgegenstand des Werks ist, sondern die Zahl selbst²⁰. Daß die Zahl 7 hinsichtlich des Sultans in auffälliger Weise vorkommt, ist nur ein

¹⁹ Zur Siebenzahl, deren Symbolik und Verwendung im mittelalterlichen islamischen Schrifttum vgl. die spezielle Untersuchung von CONRAD: „Seven and the Tasbīʿ”. Dort finden sich Hinweise auf die umfangreiche Literatur über die Siebenzahl, 43, Anm. 1.

²⁰ Die Zahl 7 gewinnt durch ihre Funktion als äußeres Formgerüst Symbolcharakter für die Herrschaft des Sultans und seiner Person, die sie substituiert.

Aspekt mehr, der eine der Siebenzahl gewidmete Schrift rechtfertigt. Autorenabsicht war es, eine umfassende Darlegung dieser Zahl vorzunehmen und alle Erscheinungsformen, in denen sie sich manifestiert, zusammenzufassen:

„Da nun mal die Zahl 7 die erhabenste aller Zahlen ist und im beschützten Ägypten häufiger vorkommt als in anderen Ländern, brachte ich in diesem Buch im Jahr 757 das zusammen, was ich vorher noch nie zusammenfassend dargestellt hatte und worauf noch keiner in den sieben Klimata gestoßen war. Der Beweis dieser Worte wird später kommen, vor allem, wenn von der Geschichte Yūsuf aṣ-Ṣiddīqs die Rede sein wird. Ich habe es Sukkardān as-Sulṭān genannt...“, 349.

Aufgrund dieser Vorgabe entsteht eine Anthologie der Zahl 7²¹. Die biographischen Aspekte, die in den Text Eingang finden, sind ein Nebenprodukt der Verwirklichung des literarischen Konzepts der Zahl 7, wodurch der Herrscher als reale historische Person noch mehr in den Hintergrund rückt. Aus der inhaltlichen Verwendung der Zahl ergibt sich die formale Aufteilung des Werks.

Der symmetrische Aufbau zweier aus sieben Kapiteln bestehender Teile suggeriert eine ganz anders geartete Idealität, als es bei einem Lob der herrscherlichen Taten der Fall wäre. Jedes Kapitel bildet zusammen mit einer *ḥātīmat al-bāb* (Abschluß des Kapitels) eine formale Einheit. Auf diese Weise entstehen zwei vom Siebener-Prinzip strukturierte Textteile, deren inhaltliche Auffüllung alles andere als zufällig ist. Der Formalismus des Textaufbaus wirkt noch stringenter dadurch, daß der Autor jede *ḥātīma* in die Form einer Aufzählung von sieben Beweisstücken gebracht hat. Als Kommentar zu den jeweiligen Kapiteln greift der Autor meistens sieben erwähnte Einzelheiten noch einmal auf und erläutert sie.

Anders als ‘Ainī, der in den ersten vier Kapiteln seiner Schriften durch die Deutung von *aṣl wa-ğins*, *ism*, *kunya* und *laqab* der Sultane eine quasi-biographische Charakterisierung der Herrscher vornimmt, beginnt Ibn Abī Ḥağala mit grundlegenden Bestimmungen der Zahl 7.

Um einen Eindruck davon zu vermitteln, wie der Autor diese *Definitionen* vornimmt, soll eine der 7 Einzeldefinitionen vorgestellt werden:

²¹ GAL II, 13: Brockelmann nennt das KSS „eine Anthologie über die Bedeutung der Siebenzahl für das Land und die Geschichte, den Regenten und die Einwohner Ägyptens.“

„Drittens: Ustād Abū ‘Alī al-Kafīf al-Mālaqī sagte über das „*wāw* der Acht“ (*wāw at-tamāniya*): Es ist eine korrekte Redeweise der Beduinen (*‘arab*), weil sie beim Zählen sagen: eins, zwei, drei, vier, fünf, sechs, sieben und acht, neun, zehn. Denn so sprechen sie. Wenn in ihrer Rede eine Acht vorkommt, fügen sie das *wāw* ein.

Ich sage: Das war so, weil die Zahl 7 bei ihnen als vollkommene Zahl gilt und mit der Zahl danach ein neuer Anfang gemacht wird. Dazu gehört auch Gottes Wort – er ist erhaben: (Es sind) sieben, mit ihrem Hund acht²². Also bestätigte er das *wāw* nach der sieben, aber für die vorangehenden Zahlen hat er es nicht bestätigt. Die richtige Redeweise, auf die Gott hinwies, ist die qurāiṣitische Ausdrucksweise. Das überliefert at-Ta‘labī von Abū Bakr b. ‘Aiyās“, 354.

In der *ḥātima*, die sich – wie erwähnt – an das Kapitel anschließt, werden Einzelheiten noch einmal aufgegriffen und mit weiteren Belegstellen versehen. Zur Veranschaulichung soll der dritte Teil der siebenteiligen *ḥātima* übersetzt werden. Dieses Textstück soll gleichzeitig auch zeigen, daß der Autor die Konsequenz der Darstellung nicht so weit geführt hat, eine inhaltliche Entsprechung korrelierender Textteile zu verwirklichen.

„Drittens: al-Imām al-Ḥāfiẓ Šams ad-dīn ad-Dahabī berichtet auch in seinem Buch Ta’rīḥ al-Islām, daß im Jahr 415 ein Brief Maḥmūd b. Sabuktikīns in Kairo angekommen sei. Er schrieb darin, daß er weit nach Indien bis zu einer Festung vorgestoßen sei, in der es sechshundert Götzenbilder gab: Ich kam zu einer Festung, die auf der Welt nicht ihresgleichen hat. Kann man sich denn eine Festung vorstellen, in die 500 Elefanten passen und 20 000 Reittiere und für sie alle Futter bereithält? Gott stand ihnen bei, bis sie den *amān* verlangten, den ich ihnen gewährte. Ich bestätigte ihn (den König) in seiner Herrschaft gegen die Verpflichtung, den *ḥarāğ* zu entrichten. Er überbrachte viele Geschenke. Darunter war auch ein Vogel, der der Turteltaube nachgebildet war. Wenn er auf dem Tisch stand und etwas Giftiges darauf war, fingen seine Augen an zu tränen, und es flossen aus ihnen Wasser und Steine. Dann kratzte man ab, was sich gelöst hatte und bestrich damit Wunden. Dann heilten sie sofort und vernarbten. Das gehört zu den *‘ağā’ib*“, 357.

Erst im 2. Kapitel wird die Person des Sultans eingeführt, die in den schon erwähnten 7fachen Begründungszusammenhang mit der Zahl 7 gestellt wird. Das 3. Kapitel greift die dritte Bestimmung der *‘alāqa*

²² Koran 18: 22; dies ist ein Hinweis auf die Siebenschläfer (*ahl al-kahf*).



zwischen dem Sultan und der Zahl auf. Das 3. *iqḷīm* – das Gebiet Ägyptens – ist sein Herrschaftsgebiet und in ihm kommt die Zahl 7 am häufigsten vor. In diesem Teil ist die formale und inhaltliche Übereinstimmung nicht zu übersehen. Der Autor bringt die Explikation der 3. *‘alāqa*, die das dritte *iqḷīm* betrifft, im dritten Kapitel unter. Die Kapitel 4 bis 6 machen unter inhaltlichen Gesichtspunkten einen kohärenten Eindruck. Zunächst wird das Faktum ausgeführt, daß der Sultan der 7. Herrscher ist, der in der Reihe seiner Brüder das Sultanat übernommen hat; daraufhin folgt eine Geschichte aller Herrscher, die seit Beginn der türkischen Herrschaft regiert haben.

Das 5. Kapitel geht näher ein auf die *sīra* des Sultans, die seiner Brüder, seines Vaters (an-Nāṣir Muḥammad), seines Onkels al-Malik aṣ-Ṣāliḥ Ismā‘īl, al-Malik al-Aṣraf und seines Großvaters al-Malik al-Manṣūr Qalā‘ūn. Die auffallende Einbeziehung aller Herrscherpersönlichkeiten, die in verwandtschaftlichem Verhältnis zu Sultan Ḥasan stehen, hat der Autor auch im 6. Kapitel, das die *ittifāqāt ‘agība* und *aṣṣyā‘ ḡarība* behandelt, beibehalten. Solche werden berichtet von einem seiner Brüder, seinem Vater, seinem Onkel al-Aṣraf und seinem Großvater al-Manṣūr Qalā‘ūn. In diesen quasi-historischen Teilen, in denen von Sultan Ḥasan in irgendeiner der erwähnten Formen die Rede ist, werden zu gleichen Teilen auch die anderen genannten historischen Figuren behandelt. Das ist ein Indiz dafür, daß bei dieser Darstellungsform eine zentrale Rolle Sultan Ḥasans vom Autor nicht angestrebt war. Es zeigt aber auch, wie sehr das dynastische Prinzip bei den Nachfolgern Qalā‘ūns verfestigt war. Ibn Abī Ḥaḡala bezieht immer alle Vertreter der Dynastie, die mit Qalā‘ūn beginnt, ein.

Wie wichtig dem Autor war, alle Persönlichkeiten der Dynastie in die Systematik seiner Darstellung einzubeziehen, zeigt sich am Aufbau des 5. Kapitels. In der Überschrift beginnt die Ankündigung, über die *sīra* zu berichten, mit Sultan Ḥasan, und er nennt alle Herrscher, bis er am Ausgangspunkt (Qalā‘ūn) der dynastischen Entwicklung anlangt. Dann beginnt er mit al-Manṣūr Qalā‘ūn die Reihe der Biographien und kehrt schließlich wieder zu Sultan Ḥasan zurück. Diese Herrscherbiographien sind bei der großen Zahl der beschriebenen Personen sehr kurz ausgefallen. Sultan Ḥasans *sīra* ist als diejenige des eigentlichen Anlasses der Abfassung der Schrift nicht einmal durch einen größeren Umfang ausgewiesen.

„Unser Herr, der Sulṭān al-Malik an-Nāṣir ad-dunyā wad-dīn Abū l-Maḥāsin Ḥasan: Er ist von guter Wesensart, er hat eine glückliche Hand in

allem, was er tut. Die Nächte verbringt er mit Gebeten, und an den Tagen fastet er. Dem Propheten – Heil und Segen über ihn – ist er in liebender Verehrung zugewandt. Sein hohes Streben reicht bis zum Arcturus. Seine schöne *sīra* verlief bisher wie die seines Bruders Ismā‘īl, er ist der letzte der frommen Vorfahren (*salaf*). Das ist kein Wunder: Er vermied gelegentliche Verstöße (*lamam*). Er verfuhr gerecht mit allen Völkern. Er stiftete Frieden zwischen dem Wolf und der Herde. Die Gerechtigkeit seines Vaters war ihm ein Vorbild... Auf ihn, der über solche großartigen Eigenschaften verfügt, treffen die Worte des Dichters zu:

Wir vertrauen nicht auf unsere edle Abstammung, / obwohl unsere Vorfahren vor uns edel waren.

Wir bauen, wie unsere Vorfahren bauten / und gehen über das hinaus, was sie machten (*wa-naḥḥu alu fauqa mā fa‘alū*). (Versmaß *Kāmīl*)

Seine Herrschaft dauert noch immer an“, 385.

In gleicher typisierender Weise sind auch die Beschreibungen der anderen Herrscher gehalten.

Das 7. Kapitel bildet den Abschluß des ersten Teils. Darin nimmt Ibn Abī Ḥaḡala Verschiedenes der Vorrede und die Prophetensprüche des 5. Kapitels auf und versieht sie mit Kommentaren. Außerdem ist dieses Kapitel eine Sammlung aller Phänomene und Auswirkungen der Zahl 7 im Umkreis des Propheten (7 Söhne des Propheten etc., 397).

Im 2. längeren Teil der *KSS* wiederholt sich die Systematik des ersten Teils. Wieder behandelt der Autor die Erscheinungsformen der Zahl 7 in 7 Kapiteln, an die sich der *ḥātīmat al-bāb* genannte Teil anschließt.

Hier löst sich der Autor ganz von seinem eigentlichen Gegenstand (den Ausprägungen der Zahl 7 an Sultan Ḥasan und den Vorgängersultanen), um zu den allgemeinen Manifestationen der Zahl 7 überzugehen. Diesen 2. Teil nennt Ibn Abī Ḥaḡala *natīḡa*:

„Die Schlußfolgerung (*natīḡa*) ist das, worum sich das Buch dreht und worauf das Auge des Adressaten blickt (oder: worauf das Eigentliche des Titels hinweist); es wird ausführlich dargelegt werden, was über diese Zahl in der Einleitung bereits erwähnt worden ist: Es wird das dort Zusammengefaßte erläutert und seine Problematik erklärt werden. Es enthält ebenfalls 7 Kapitel“, 405.

Der Begriff *natīḡa* deutet bereits an, daß der 2. Teil des Textes nicht dem ersten, vermeintlichen Hauptteil untergeordnet ist. Diese Vermutung wäre naheliegend eingedenk der Tatsache, daß im 2. Teil die Person des Sultans überhaupt nicht erwähnt wird. Es wäre falsch, zu

dem Schluß zu kommen, daß der 2. Teil nur ein Anhängsel sein soll, in dem der Autor alle berichtenswerten Dinge über die Zahl 7 untergebracht hat, für die im ersten Teil kein Platz war. Ein Hinweis darauf ist auch der dezidierte Gebrauch des Begriffs *natiġa*.

Der ganze 2. Teil steht in Beweisfunktion zum ersten. In ihm sind alle Bereiche zusammengefaßt, in denen die Zahl 7 ihre Wirkung entfaltet. Dieses vom Autor eruierte Vorkommen der Zahl 7 ist Grundlage und Beweis für ihre besondere Bedeutung.

Er untersucht die Ausprägungen der Zahl 7 in der *qiṣṣat Yūsuf* (Kap. 1), in der *qiṣṣat Mūsā* (Kap. 2), in den Geschichten der alten Könige (Kap. 3), in der *sīra* des Fātimidenherrschers al-Ḥākim (Kap. 4), in den Ereignissen, die sich in Ägypten zugetragen haben (Kap. 5), in Kairo und den 7 Stadtteilen (Kap. 6). Im 7. Kapitel sammelt er hauptsächlich Gedichte über die 'sieben Blumen' Ägyptens, die alle zur gleichen Zeit blühen.

Zur Illustration des Inhalts hier einige Siebener-Kuriosa aus dem 5. Kapitel:

„Uzbek, König des Ostens, schenkte Sultān al-Malik an-Nāṣir verschiedene Dinge. Darunter war auch das Fell eines weißen Bären. Es war 7 Ellen lang. Das war im Jahr 724. Abū Tābit, König des Westens, schenkte ihm verschiedene Dinge. Darunter waren 700 Tiere, Pferde, Esel, Maultiere und Kamele. Mit der Überbringung war Aiduġdī al-Ḥwārizmī betraut. Die Beduinen machten auf der Straße bei al-M-r-ya einen Überfall auf die Karawane und raubten alles. Saif ad-dīn Baktimur al-Ġaukandār stand auf vertrautem Fuße mit dem Sultān. Er sprach ihn mit *yā ʿamm* an. Irgendwann schickte ihn der Sultān als *nāʾib* nach Ṣafad. Seine Sache war aber nicht das Blutvergießen. Wenn ihm ein Mörder vorgeführt wurde, befahl er, ihm 700 Stockschläge zu geben und ihn dann ins Gefängnis zu bringen. Wenn man ihn fragte, warum er ihn nicht habe töten lassen, sagte er: Lebendig ist besser als tot“, 448.

Im Nukleus historisch ist eine unzutreffende Charakterisierung des KSS, weil keine biographische Textsituation vorliegt. Die Aufnahme der Biographie des Sultans in den Text ist Konsequenz einer übergeordneten, nicht vom Sultan als biographisch-historischem Anlaß ausgehenden Textkonzeption. Nur als Repräsentant der idealen Realisierung der Siebenzahl wird der Sultan in die Anthologie (*maġmūʿa*) der Zahl 7 aufgenommen. (Durchaus vergleichbar ist vielleicht die Funktion des Genres *maġmūʿa* für die Darstellung des zyprischen Überfalls auf Alexandria im KI.)

Das panegyrische Moment besteht darin, daß die Vollkommenheit der Siebenzahl die Qualität Sultan Ḥasans bestimmt; das historiographische Element der Herrschertaten wird nur als Illustration der Zahl 7 verwendet.

Im Fall Muʿaiyad Šaiḥs wird durch den Vergleich mit anderen Herrschern der Zahl 9 eine typologisch-exemplarische Charakterisierung vorgenommen, wobei die Eigenschaften aller neunten Herrscher auf den *mamdūḥ* oder vielmehr dessen Reich und Herrschaft übergehen. Die Bedeutung Sultan Ṭaṭars und seines Sultanats wird hingegen zahlenmystisch begründet.

Im Gegensatz zur auffallend stark formalisierten Siebener-Systematik des *KSS* entstanden die beiden Werke *Ainīs* aus der Anwendung eines Formulars, das äußere Merkmale (*aṣl wa-ğins*, *ism*, *kunya*, *laqab*) des Adressaten der Widmungsschrift beschreibt.

In allen Fällen beruht der formalisierte Charakter der Werke auf ihrer ausschließlich panegyrischen Zielsetzung, die die historische Realität als Beschreibungsgegenstand ausklammert.

E. Abschließende Betrachtungen

Die Gattungszuordnung der vorliegenden Texte – sowohl die drei am Schluß behandelten Widmungsschriften *KSS*, *ST* und *SMŠ* als auch das *KI* – bot jeweils das gleiche Problem. Es hat sich gezeigt, daß diese stiefmütterlich behandelten Werke nicht dem gängigen Gattungsschema (Biographie im ersten Fall, Geschichtsschreibung im engeren Sinn beim *KI*) subsumiert werden können.

Ihrer thematischen Vielfalt nach wären sie am ehesten als Adab-Werke zu klassifizieren, obwohl, gemessen am Ausgangspunkt die Abfassung eines Adab-Werks nicht Zielsetzung der Verfasser war. Der Begriff Adab als literarische Gattung im spätmittelalterlichen Schrifttum, wie er z.B. aus dem *Kitāb al-Mustatraf* abgeleitet werden kann, ist für eine genaue Bestimmung dieser Werke zu weit gefaßt. Die naheliegende Erklärung, daß ein Gegenstand historischer Beschreibung (Herrscherpersönlichkeit/Überfall) von einer Vielzahl von Materialien durchsetzt wird, bis schließlich aus dem geplanten historischen Text eine Art Adab-Kompendium entstanden ist, deutet diese Textgruppe in ihren vorliegenden Formen als Zufallsprodukte in der Folge einer unspezifischen Schreibweise.

Dieser Mangel an historiographischer Faktizität darf jedoch nicht das Kriterium für die Beschreibung und Beurteilung dieser Werke sein. Der Parameter Historizität ist für solche Werke unzureichend. Anlaßbedingt werden selbstverständlich historische Daten überliefert, durch sie erhalten die Werke aber nicht ihre formale Eigenart.

So führt die Gleichsetzung von Biographie und Geschichtsschreibung hier zu Negativergebnissen, da man gemeinhin davon ausgeht, daß die Biographie als historisches Werk historisch verwertbare Informationen liefern muß, indem die Taten des Herrschers oder Ereignisse während seiner Regierungszeit berichtet werden.

In der Abgrenzung zum Idealtypus der Biographie oder Herrschervita lassen sich indessen wertvolle Beobachtungen machen, die zu



einer genaueren Bestimmung der vorliegenden Texte beitragen können.

Anders als in der Baibars-Vita oder Ṣalāh ad-dīn-Vita, die als historisch-politische Biographien bezeichnet werden können, ist in den drei vorgestellten Werken die Praxis der Herrschaft ausgeklammert. Jene stellen Fälle reiner Geschichtsschreibung dar; ohne literarische Erweiterungen sind sie Fakten sammelnde und zusammenstellende Biographien. Ihnen eignet ein hoher Grad an Historizität, da sie Biographie und Zeitgeschichte miteinander vereinigen.

Die Quellen hoher Authentizität sind die Ausprägung einer Form, der die hier behandelten Werke kontrastiv gegenüberstehen. Berichte von Ereignissen während der Regierungszeit der jeweiligen Regenten sind bei ihnen so gut wie nicht vorhanden.

Durch ihre ausgeprägte Formtendenz unterscheiden sich diese drei Werke von den historiographisch orientierten Biographien. Die durch eine Zahl strukturierten Texte sind nicht als historische geplant, auch wenn sie durch ihren Gegenstand dem biographischen Genre, also der Historiographie, zuzuordnen wären. Das – aus der Identifikation des Herrschers mit der ihm zugewiesenen Zahl entstandene – Formprinzip deutet auf eine literarische Gestaltung hin, die für eine historische Interessenlage zwangsläufig ungenügend ist.

Andererseits reicht auch die Tatsache, daß diese drei Texte einem Herrscher gewidmet sind, nicht aus, sie etwa der Fürstenspiegelliteratur zuzuordnen. Der Fürstenspiegelcharakter dieser Werke ist nur schwach ausgeprägt: Den adressierten Herrschern werden Maximen gerechten Herrschens nicht im Sinne persönlicher Unterweisung vorgeführt, um sie zu deren Befolgung aufzufordern. Vielmehr werden die Herrschaftsausübung selbst und der Träger der Herrschaft idealisiert. Was inhaltlich auf den klassisch-persischen Fürstenspiegel zurückgeht, hat seinen didaktischen Anspruch weitgehend verloren: Der Erzieherimpetus ist dem streng formalisierten Aufbau der Werke zum Opfer gefallen.

Die formal-inhaltliche Analyse zeigte, daß die Vermittlung historischer Informationen nicht Darstellungsabsicht der Verfasser war. So rechtfertigt die strenge formale Gestaltung der drei Widmungsschriften unter Verzicht auf historische Elemente den Schluß, daß dies keine Verlegenheitslösungen seitens der Verfasser waren. Es wäre falsch, ihnen zu unterstellen, daß es über die betreffenden Herrscher nichts zu berichten gegeben hätte und sie sich deshalb in ihrer Not an beliebige literarische Materialien gehalten und diese in einen künstlichen Zusammenhang mit der Person des Herrschers gebracht hätten. Das Lob des

Herrschers leitet sich nicht aus dem Vortrag seiner herrscherlichen Taten ab; an Stelle einer ereignisorientierten Personaldarstellung tritt eine auf Zahlensymbolik gründende panegyrische Konstruktion, die auf biographisch-historische Fakten weitgehend verzichten kann.

Darstellungssystematiken ließen sich in allen untersuchten Werken erkennen (wenn auch nur formaler Art bei den Widmungsschriften). So ergab die Textuntersuchung des *KI*, daß die Assoziativität als Schreibprinzip nur in einem engbegrenzten Bereich die Textphänomene erklären konnte. Die autorenindividuelle, politisch-ideologische Dimension des *KI*, die in der Ausdeutung des schrecklichen Ereignisses des zyprischen Überfalls auf Alexandria besteht (Ablehnung des Strafgerichtskonzeptes, Festlegung des zyprischen Eroberers auf seinen Status als Dieb), verleiht dem *KI* seine besondere Form.

Spezielles Merkmal dieses Werks ist die Umgestaltung des historischen Sachverhalts mit literarischen Mitteln in a-historische Qualität des Berichteten, was in geringerem Maße auch von den anderen untersuchten Werken gilt. Die daraus entstandene Genrevielfalt ist Strukturmoment des *KI* und zeigt Nuwairīs Verständnis von historischer Darstellung, das sich in einer Vielzahl von Darstellungsinteressen auswirkt. In seiner Form könnte das *KI* auch auf ein literarisches Stilideal hinweisen: Angestrebt ist eine Ästhetisierung der historischen Information, die aus der Absicht entspringt, aktuelle Berichterstattung und begleitende Exkurse inhaltlich miteinander zu verbinden.

Das allen Werken gemeinsame Merkmal ist die Verknappung der historischen Information. Bei dem Versuch, die historischen von den nicht-historischen Elementen zu isolieren, wurde klar, daß die um der Bestimmung des Textinhalts willen vorgenommene Unterscheidung in historisch und nicht-historisch an der verwirklichten Textkonzeption vorbeigeht. In allen untersuchten Texten gab es keinen autonomen historischen Inhalt, dem die nicht-historischen Bereiche zusammenhanglos bei- oder untergeordnet wären, sondern in ihrer Gesamtkonzeption ist das Nebeneinander, die Synthese von Adab und Geschichtsschreibung angestrebt.

Vielschichtigkeit der literarischen Formen (*KI*) und Eindringen anderer literarischer Systematiken in die Texte (*KSS*, *ST*, *SMŠ*) zeigten sich als Eigentümlichkeiten dieser sogenannten historischen Werke. Die Untersuchung zielte darauf ab zu bestimmen, wie das historische Defizit entsteht, das ihnen allen gemeinsam ist, um auf diese Weise ihre bisherigen Beurteilungen zu revidieren. Das Schrifttum der spätmamlukischen Zeit weist all diese als Mischformen nur vage bestimmten

literarischen Formen auf. Differenzierte literaturgeschichtliche Kategorien, die auf diese Werke anwendbar sind, mußten erst entwickelt werden. Das Spektrum literarischer Formen erweitert sich, wenn man die Eigenständigkeit solcher Werke betont, die als mißglückte historische Texte unzutreffend beurteilt sind.

LITERATURVERZEICHNIS

- AHLWARDT, WILHELM: *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Band I–X, Berlin 1887–1899. (Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Band VII–IX.)
- AHMAD, M.: siehe Hilmy
- AL-ʿAINĪ, MAHMŪD B. AḤMAD BADR AD-DĪN: *as-Saiḥ al-muhannad fī sīrat al-Malik al-Muʿaiyad Šaiḥ al-Maḥmūdī (SMS)*, ed. Muḥammad Ziyāda, Kairo 1966–67.
- : *ar-Rauḍ az-zāhir fī sīrat al-Malik az-Zāhir Ṭaṭar (ST)*, ed. Hans Ernst, Kairo 1962.
- : *Kitāb al-Ġauhara as-sanīya fī taʿrīḥ ad-daula al-muʿaiyadiya*, Mikrofilm, Bayer. Staatsbibliothek, Cod: arab. 410.
- ʿANKAWI, ʿABDULLAH: „The pilgrimage to Mecca in Mamluk Times”, *Arabian Studies* 1 (1974), 146–170.
- ANTES, PETER: *Prophetenwunder in der Ašʿarīya bis al-Ġazālī (Algazel)*, Dissertation Freiburg 1970.
- ASHTOR, ELI: „Some Unpublished Sources for the Baḥri Period”, *Studies in Islamic History and Civilization*, hrsg. von Uriel Heyd, Scripta Hierosolymitana, Bd. IX, Jerusalem 1961, 11–30.
- ʿĀŠŪR, SAʿĪD ʿABD AL-FĀTTĀḤ: *al-ʿAṣr al-mamālīkī fī Miṣr waš-Šām*, aṭ-ṭabʿa at-tāniya, al-Qāhira 1976.
- ATIYA, AZIZ SURYAL: *A fourteenth Century Encyclopedist from Alexandria. A critical and analytical Study of al-Nuwairī al-Iskandarānī’s “Kitāb al-Ilmām”*, Salt Lake City, Utah 1977.
- : „Rosette (Arabisch: Rashīd)”, *EI*¹, s.v.
- : *The Crusades in the later Middle Ages*, 2. Auflage, New York 1965.
- : COMBE (EDS.): siehe AN-NUWAIŘĪ AL-ISKANDARĀNĪ.
- AYALON, DAVID: *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom*, 2. Auflage, London and Worcester 1978.
- BOSWORTH, CLIFFORD EDMUND: „An early Arabic Mirror for Princes: Ṭāhir Dhū l-Yamīnain’s Epistle to his son ʿAbdallāh”, *JNES* 29 (1970), 25–41.
- : (Übers.): *Al-Maqrīzīs „Book of Contention and Strife concerning the Relations between the Banū Umayya and the Banū Hāshim”*, Transla-



- ted into English, with an Introduction and Commentary, IGS, Monograph N° 3.
- (Übers.): *The Laṭāʿif al-Maʿārif of Thaʿālibī*, Translated with introduction and notes, Edinburgh 1968.
- BROCKELMANN, CARL: *Geschichte der arabischen Litteratur*, zweite den Supplementbänden angepaßte Aufl. und Supplementbände I–III, Leiden 1937–1949 (GAL bzw. GAL S).
- BSOAS = *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*.
- COMBE, ETIENNE: „Le Texte de Nuwairī sur l’attaque d’Alexandrie par Pierre I de Lusignan”, *Bulletin of the Faculty of Arts of Alexandria*, III (1946), 99–110.
- : „Les Présages annonçants la Croisade de Pierre de Lusignan et les causes de cette attaque”, *Bulletin de la Société Royale d’Archéologie Alexandrie*, 37 (1948), 58–70.
- CONRAD, LAWRENCE I.: „Abraha und Muḥammad: Some observations apropos of chronology and literary Topoi in the early Arabic historical tradition”, *BSOAS*, Vol. L (1987), 225–240.
- : „Seven and the Tasbīʿ: On the Implications of Numerical Symbolism for the Study of Medieval Islamic History”, *JESHO* XXXI (1988), 42–73.
- COOK, MICHAEL: „Abū Ḥāmid al-Qudsī (d. 888/1483)”, *JSS* XXVIII/1 (1983), 85–97.
- COUR, A.: „SHĀDHILĪ”, *EI*¹, s. v.
- CURTIUS, ERNST ROBERT: *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, 10. Auflage, Bern 1984.
- AD-DAMĪRĪ, KAMĀL AD-DĪN MUḤAMMAD B. MŪSĀ: *Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*, 2 Teile in 2 Bänden, Kairo 1275/1858.
- DOLS, MICHAEL W.: *The Black Death in the Middle East*, Princeton 1977.
- DOZY, REINHART P. A.: *Supplément aux Dictionnaires Arabes*, 2 Bände, Leiden 1881.
- : *Histoire des Musulmans d’Espagne*, Nouvelle Edition revue et mise à jour par E. Lévi-Provençal, Leiden 1932.
- : *Histoire détaillée de noms et vêtements chez les arabes*, Amsterdam 1845.
- EI*¹ = *Enzyklopädie des Islam*, 1. Auflage, Leiden-Leipzig 1913ff.
- EI*² = *The Encyclopedia of Islam*. New Edition, Leiden-London 1954ff.
- EISENSTEIN, HERBERT: „Die Erhebung des Mubārqaʿ in Palästina”, *Orientalia* (Nova Series) 55 (1986), 454–458.
- ELISSÉEFF, NIKITA: *Thèmes et Motifs des Mille et une Nuits. Essai de Classification*, Beirut 1949.

- ESS, JOSEPH VAN: *Die Erkenntnislehre des ʿAḍudaddīn al-Īcī*, Wiesbaden 1966.
- FÄHNDRICH, HARTMUT E.: „The wafayāt al-a^cyān of Ibn Khallikān: A New Approach”, *JAOS* 93 (1973), 432–445.
- : *Man and Men in Ibn Khallikan. A Literary Approach to the „Wafayāt al-A^cyān”*. PH.D. 1972, Univ. of California, Los Angeles (Mikrofilm).
- GAL = *Geschichte der arabischen Litteratur*, siehe Brockelmann.
- GARCIN, J.-Cl.: „Kuşayr”, *EI²*, s.v.
- GARDET, LOUIS: „Fitna”, *EI²*, s.v.
- : *Dieu et la Destinée de l'homme*, Paris 1967.
- GELDER, G. H. J. van: *Beyond the line*, Leiden 1982.
- GERHARDT, MIA IRENE: *The Art of Story-Telling. A Literary Study of the Thousand and One Nights*, Leiden 1963.
- GERIES, IBRAHIM: *Un Genre littéraire arabe: Al-Maḥāsin wal-masāwī*, Paris 1977.
- GIBB, HAMILTON A. R.: „Tarikh”. (Arabic and Persian Historiography), *Studies on the Civilization of Islam*, eds.: Stanford J. Shaw and William R. Polk, Guildford and London 1962, 108–137.
- : „Islamic Biographical Literature”, *Historians of the Middle East*, eds.: Bernard Lewis and P. M. Holt, London 1962, 54–58.
- GIMARET, DANIEL: „Un problème de Théologie Musulmane: Dieu veut-il les actes mauvais? Thèses et Arguments”, *SI* XL (1974), 5–73.
- GOITEIN, S. D.: „Djum^ca (Yawm al-)”, *EI²*, s.v.
- GOLDZIEHER, IGNAZ: „Bemerkungen zur arabischen Trauerpoesie”, *Gesammelte Schriften*, Band IV, 361–393, Hildesheim 1973.
- GOTTSCHALK, HANS L.: *Al-Malik al-Kāmil von Egypten und seine Zeit*, Wiesbaden 1958.
- GRUNEBaum, GUSTAVE E. v.: „The Hero in Medieval Arabic Prose”, *Concepts of the Hero in the Middle Ages and the Renaissance*, eds.: Norman T. Burns and Christopher Reagan, New York 1975, 83–100.
- : „Observations on the Muslim Concept of Evil”, *SI* XXXI/XXXII (1970), 117–34.
- : „The cultural Function of the Dream as illustrated by Classical Islam”, *The Dream and human Societies*, eds.: G. E. v. Grunebaum and R. Caillois, Berkeley and Los Angeles 1966, 3–21.
- HAARMANN, ULRICH: *Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit*, Freiburg 1970.

- : „Altun Hān und Ğingiz Hān bei den ägyptischen Mamluken“, *Der Islam* 51 (1974), 1–36.
- : „Ideology and History, Identity and Alterity: The Arab Image of the Turk from ‘Abbasids to Modern Egypt“, *IJMES* 20 (1988), 175–196.
- : „Der arabische Osten im späten Mittelalter 1250–1517“, *Geschichte der arabischen Welt*, hrsg. von U. Haarmann, 217–63.
- HELLER, BERNHARD: „Namrūd“, *EI*¹, s.v.
- HERZSOHN, PAUL: *Der Überfall Alexandriens durch Peter I., König von Jerusalem und Zypern, aus einer ungedruckten arabischen Quelle mit historischen und kritischen Bemerkungen dargestellt*, Erstes Heft (mehr nicht erschienen), Bonn 1886.
- HILL, GEORGE: *A History of Cyprus*, 4 Bände, Cambridge 1940–52.
- HILMY, M./Ahmad, M.: „Some Notes on Arabic Historiography during the Zengid and Ayyūbid Periods (521/1127 – 648/1250)“, *Historians of the Middle East*, eds.: Bernard Lewis and P.M. Holt, London 1962, 78–97.
- HINZ, WALTHER: *Islamische Maße und Gewichte, umgerechnet ins metrische System* (Handbuch der Orientalistik, hrsg. von Bertold Spuler, Ergänzungsband 1, Heft I), Leiden 1955.
- HODGSON, MARSHALL G. S.: *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, Vols. 1–3, Chicago 1974.
- HOENERBACH, WILHELM: *Die vulgärarabische Poetik al-Kitāb al-Āṭil al-hālī wal-muraḥḥaṣ al-ġālī des Ṣafīyaddīn Hillī*, kritisch herausgegeben und erklärt, Wiesbaden 1956.
- HOFFMANN, BIRGIT: *Persische Geschichte 1694–1835 erlebt, erinnert und erfunden. Das Rustam at-tawārīḥ in deutscher Bearbeitung*, 2 Teile, Berlin 1986.
- HOLT, PETER M.: „The Position and Power of the Mamlūk Sultan“, *BSOAS* 38 (1975), 237–249.
- : (ed.): *The Eastern Mediterranean lands in the Period of the Crusades*, Warminster, England 1977.
- : „The Treatises of the Early Mamlūk Sultans with the Frankish States“, *BSOAS* XLIII (1980), 67–76.
- : „Three Biographies of az-Zāhir Baibars“, *Medieval Historical Writing*, ed.: D. O. Morgan, London 1981, 91–104.
- IBN HIŠĀM: *as-Sira an-nabawīya*, 2 Teile, Kairo 1375/1955.
- IBN ‘ABD AZ-ZĀHIR, siehe Sadeque.
- IBN ‘ABDRABBIH, AḤMAD IBN MUḤAMMAD: *al-Īqd al-farīd*, 4 Teile in 2 Bänden, 2. Auflage, Kairo 1346/1928.

- IBN ABĪ ḤAĞALA: *Kitāb Sukkardān as-Sultān*, Beirut o.J.
- IBN AD-DAWĀDĀRĪ, ABŪ BAKR: *Kanz ad-durar wa-ğāmi^c al-ğurar. al-Ğuz' al-auwal: ad-Durra al-^culyā fī aḥbār bad³ ad-dunyā*, hrsg. von Bernd Radtke, Quellen zur Geschichte des Islamischen Ägyptens, Band 1a, Wiesbaden 1982.
- IBN ḤAĞAR AL-^cASQALĀNĪ, AḤMAD: *ad-Durar al-kāmina fī a^cyān al-mi^ca at-tāmina*, 5 Bände, hrsg. von Muḥammad Saiyid Ğād al-Ḥaqq, o.O. 1385/1966.
- IBN ḤALDŪN: *Muqaddimah*, siehe Rosenthal.
- IBN QUTAIBA, ^cABDALLĀH IBN MUSLIM: *Uyūn al-aḥbār*, 4 Bände, Kairo 1343/1925–1349/1930.
- IBN ŠADDĀD, BAHĀ³ AD-DĪN: *an-Nawādir as-sultāniya wal-maḥāsīn al-yūsufiyya*, ed. Ğamāl ad-dīn aš-Šaiyāl, Alexandria 1964.
- IBN TAĞRĪBIRDĪ, ABŪ l-MAḤĀSIN, siehe Popper.
- AL-İBŠĪHĪ, MUḤAMMAD B. AḤMAD: *al-Mustatraf fī kull fann mustazraf*, 2 Teile in einem Band, Beirut o.J.
- IJMES = *International Journal of Middle East Studies*.
- ‘İMĀD AD-DĪN AL-İŞFAHĀNĪ: *Conquête de la Syrie et de la Palestine par Saladin*, Traduction française par Henri Massé, Paris 1972.
- IRWIN, ROBERT: „Factions in Medieval Egypt”, *JRAS* N^o. 2 (1985), 228–246.
- JAOS = *Journal of the American Oriental Society*.
- JESHO = *Journal of the Economic and Social History of the Orient*.
- JNES = *Journal of Near Eastern Studies*.
- JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society*.
- JSS = *Journal of Semitic Studies*.
- KAHLE, PAUL: „Die Katastrophe des mittelalterlichen Alexandria”, *Mélanges (Gaston) Maspéro* III (1940), 137–154.
- : „Zur Geschichte des mittelalterlichen Alexandria”, *Der Islam* XII (1921), 29–83.
- KERR, MALCOLM H.: *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad ‘Abdūh and Rashīd Riḍā*, Berkeley and Los Angeles 1966.
- KI = *Kitāb al-Ilmām*, siehe Nuwairī.
- Kindermann, Hans: „Schiff” im Arabischen. *Untersuchung über Vorkommen und Bedeutung der Termini*, Bonn 1931.
- KREBS, WERNER: *Innen- und Außenpolitik Ägyptens 741–784/1341–1382*, Hamburg 1980.
- KSS = *Kitāb Sukkardān as-Sultān*, siehe Ibn Abī Ḥağala.

- LABIB, SUBHI: „al-Iskandariyya”, *EI*², s.v.
- LANE, EDWARD WILLIAM: *Arabic-English Lexicon*, Book I, Part 1–8, New York 1955–56 (Nachdruck der Ausgabe London 1863).
- LANGNER, BARBARA: *Untersuchungen zur historischen Volkskunde Ägyptens nach mamlukischen Quellen*, Freiburg 1983.
- LECERF, JEAN: „The Dream in popular Culture: Arabic and Islamic”, *The Dream and human Societies*, eds.: G. E. v. Grunebaum and R. Caillois, Berkeley and Los Angeles 1966, 365–379.
- LEWIS, BERNARD: „Alides”, *EI*², s.v.
- LICHTENSTAEDTER, ILSE: „Arabic and Islamic Historiography”, *MW* 35 (1945), 126–132.
- : „On the Conception of Adab”, *MW* 33 (1943), 33–38.
- LITTMANN, ENNO: *Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten*. Vollständige deutsche Ausgabe in sechs Bänden. Zum ersten Mal nach dem arabischen Urtext der Calcuttaer Ausgabe vom Jahre 1839 übertragen von Enno Littmann, Leipzig 1921–1939.
- LIVINGSTON, JOHN W.: „Ibn Qayyim al-Jawziyyah: A fourteenth century defense against astrological divination and alchemical transmutation”, *JAOS* 91 (1971), 96–103.
- MADELUNG, WILFERD: „Apocalyptic Prophecies in Ḥimṣ in the Umayyad Age”, *JSS* XXX, N^o. 2 (1986), 150–176.
- MAIER, FRANZ GEORG: *Cypern – Insel am Kreuzweg der Geschichte*, Stuttgart 1964.
- MALTI-DOUGLAS, FEDWA: *Structures of Avarice*, Leiden 1985.
- AL-MAQRĪZĪ: *Kitāb at-Taḥāṣum*. (Book of Contention and Strife), siehe Bosworth.
- MARZOUK, M. A.: „The Ṭirāz Institutions in Medieval Egypt”, *Studies in Islamic Art and Architecture in Honour of Professor K. A. C. Creswell*, Cairo 1965, 157–162.
- MASSÉ, H. (trad.): siehe ʿImād ad-dīn al-İṣfahānī.
MW = *Muslim World*.
- MAYER, L. A.: *Mamluk Costume*, Genf 1952.
- NOTH, ALBRECHT: *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung, Teil I: Themen und Formen*, Bonn 1973.
- AN-NUWAIŘĪ AL-İSKANDARĀNĪ, MUḤAMMAD B. QĀSIM: *Kitāb al-İlmām bil-iʿlām fimā ġarat bihī l-aḥkām wal-umūr al-maqḍīya fī waqʿat al-İskandarīya*, eds.: E. Combe und A. S. Atiya, 7 Bände, Hyderabad 1388–96/1968–76.
- AN-NUWAIŘĪ, ŠIHĀB AD-DĪN AḤMAD B. ʿABD AL-WAHHĀB: *Nihāyat al-*

- arab fī funūn al-adab*, 18 Bände, Kairo o.J.
- OSTROGORSKY, GEORG: *Geschichte des byzantinischen Staates*, 3. Auflage, München 1963.
- PARET, RUDI (Übers.): *Der Koran*, Stuttgart 1962.
- PELLAT, CHARLES: „Les Encyclopédies dans le monde Arabe“; *Etudes sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam (VII^e/XI^e siècle)*, Variorum Reprints XVIII, London 1976.
- PERLMANN, M.: „Notes on Anti-Christian Propaganda in the mamluk Empire“, *BSOAS* X (1940), 843–861.
- POPPER, WILLIAM (Übers.): *History of Egypt 1382–1469 A.D. Translated from the Arabic Annals of Abū l-Mahāsīn Ibn Taghrī Birdī* (University of California Publications in Semitic philology, Vols. 13, 14, 17, 18, 19, 22, 23, 24) 7 Teile + Indices in 4 Bänden, Berkeley and Los Angeles 1954–1963.
- RADTKE, BERND (Hrsg.): siehe Ibn ad-Dawādārī.
- RAFF, THOMAS: *Das Sendschreiben nach Zypern ar-Risāla al-Qubrusīya von Taqī ad-Dīn Aḥmad Ibn Taimīya*, Ed., Übers. und Komm., Bonn 1969.
- ROSENTHAL, FRANZ: *A History of Muslim Historiography*, 2. Auflage, Leiden 1968.
- : „The Technique and Approach of Muslim Scholarship“, *Analecta Orientalia* 24 (1947).
- : (Übers.): *The Muqaddimah*. An Introduction to History. Translated from the Arabic, 3 Bände, London 1958.
- : (Übers.): *al-I^lān bit-tawbīḥ li-man ḍamma ahl at-tawriḥ*, in *A History of Muslim Historiography*, 263–529.
- : *Knowledge Triumphant*, Leiden 1970.
- RUNCIMAN, STEVEN: *Geschichte der Kreuzzüge*, Sonderausgabe in einem Band, München 1968 und *Geschichte der Kreuzzüge*, 2 Bände, München 1958.
- ŠADEQUE, SYEDAH FATIMA: *Baibars I of Egypt*, Dacca 1956.
- Šāfi^c B. ʿALĪ: *Ḥusn al-manāqib as-sirriya al-muntaza^ca min as-sira az-Zāhirīya*, ed. ʿAbd al-ʿAzīz al-Ḥuwaiṭir, ar-Riyād 1396/1976.
- AS-SAḤĀWĪ, ŠAMS AD-DĪN ABŪ L-ḤĀIR: *al-I^lān bit-tawbīḥ*, siehe Rosenthal.
- SCHIMMEL, ANNEMARIE: *Stern und Blume. Die Bilderwelt der persischen Poesie*, Wiesbaden 1984.
- SI = *Studia Islamica*.
- SIVAN, EMMANUEL: *L'Islam et la Croisade*, Paris 1968.
- SMS = *Sīrat al-Mu^caiyad Šaiḥ*, siehe al-ʿAinī.

- SOMOGYI, JOSEPH DE: „A Qaṣīda on the Destruction of Baghdad by the Mongols”, *BSOAS* VII (1933), 41–48.
- SPÖRL, JOHANNES: „Das mittelalterliche Geschichtsdenken als Forschungsaufgabe”; *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter*, hrsg. von W. Lammens, Darmstadt 1965, 1–29.
- ST = *Sirat Ṭaṭar*, siehe al-^ᶜAinī.
- STEINBACH, UDO: *Dāt al-Himma. Kulturgeschichtliche Untersuchungen zu einem arabischen Volksroman*, Wiesbaden 1972.
- STETKEYVICH, SUZANNE PINCKNEY: „The rithā³ of Ta³abbata Sharran. A Study of Blood-Vengeance in Early Arabic Poetry”, *JSS* XXXI (1986), 27–45.
- STROTHMANN, R.: „Zaid b. ^ᶜAlī”, *EI*¹, s.v.
—: „Zaidīya”, *EI*¹, s.v.
- AT-^ṬA^ᶜĀLIBĪ: *Laṭā^ᶜ if al-ma^ᶜārif*, siehe Bosworth.
- ṬABARĪ, ABŪ Ġa^ᶜfar MUḤAMMAD B. ĠARĪR: *Tārīḥ ar-rusul wal-mulūk*, 5 Bände, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Kairo 1960–63.
- TAESCHNER, FRANZ: „Alanya”, *EI*², s.v.
- WAGNER, EWALD: *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung, Band I: Die altarabische Dichtung*, Darmstadt 1987.
- WALDMAN, MARILYN ROBINSON: *Toward a Theory of Historical Narrative. A Case Study in Perso-Islamicate Historiography*, Columbus 1980.
- WANSBROUGH, J.: „Ḥasan, al-Malik al-Nāṣir al-dīn”, *EI*², s.v.
- WEHR, HANS: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, 5. Auflage, Wiesbaden 1985.
—: *Wunderbare Erlebnisse und seltsame Begebnisse, Arabische Erzählungen, Übersetzung und Nachwort*, Hattingen (Ruhr) 1959.
- WEINTRITT, OTFRIED: *Al-^ᶜAinīs Sīrat Ṭaṭar, Prolegomena und Übersetzung*, unveröffentlichte Magisterarbeit, Freiburg 1981.
- Wüstenfeld-Mahlersche Vergleichstabellen*, unter Mitarbeit von Joachim Mayr neu bearbeitet von Bertold Spuler, Wiesbaden 1961.
- YĀQŪT AR-RŪMĪ: *Mu^ᶜġam al-buldān*, 10 Teile in 5 Bänden, Kairo 1323/1906–1325/1907.
- YOUSEF, MAY A.: *Das Buch der schlagfertigen Antworten von Ibn Abī ^ᶜAwn*, Berlin 1988.
- ZAMBAUR, EDOUARD DE: *Manuel de Généalogie et Chronologie pour l'Histoire de l'Islam*, Hannover 1927.

INDICES

I. PERSONEN, DYNASTIEN, VÖLKER

- Abessinier 129
al-ab Būluṣ 109
 ʿAbdallāh b. ʿUmar 87
 ʿAbd al-Malik b. Marwān 61, 99
 ʿAbd Manāf b. Quṣaiy b. Kilāb 61
 ʿAbd al-Masīh 110
 Abū ʿAbdallāh b. Yūsuf al-Baġdādī 163
 Abū ʿAbdallāh Muḥammad b.
 Aḥmad 129
 Abū ʿAbdallāh Muḥammad b.
 Šālih 129
 Abū ʿAlī al-Kaḥīf al-Mālaqī 196
 Abū Bakr (Kalif) 74
 Abū Bakr b. ʿAiyāš 196
 Abū Ğaʿfar al-Manšūr 61
 Abū l-Ḥasan al-Marīnī 63
 Abū l-Ḥasan aš-Šādīlī 36
 Abū Muḥammad ʿAbdallāh b.
 Muḥammad al-Iskandarī 127
 Abū l-Qāsim as-Samarqandī 127
 Abū Ṭābit (König des Westens) 199
 Abū Ṭāhir al-Qarmaṭī 55
 Abū Ṭālib b. ʿAbd al-Muṭṭalib 61
 Abūlis al-Ġabbār 189
 Aiduġdī al-Ḥwārizmī 199
 Aiyūbiden 35, 169
 Alexander 7, 29
 ʿAlī b. Rāšid al-Ḥiġāzī 130
 ʿAmr b. al-ʿĀš 27, 43, 49, 79, 82f., 125
 Antonius 73
 Anūširwān 96
 Anyūs al-Ġabbār 189
 Aristoteles 7, 29
ašḥāb al-fīl 56
 Augustus 73

 Bahāʾ ad-dīn Ašlān 97
 Bahman 70f.
 Buḥtnaššar 70f.

 Baktimur al-ʿUmarī 97
 Banū l-ʿAbbās 61
 Banū ʿAbd al-Muṭṭalib 61
 Banū Isrāʾīl 45, 70
 Banū Umaiya 60f.
 Beduinen 146, 167ff.
 Byzantiner 27, 30, 53f., 69, 73f., 189

 Comte (*Qund*) 62, 121

 Dārā 70
 Darius 29
 Demokrit 70
 Domestikos 53

 Esra 70

 Fīr-m-yūs al-Ġabbār 189
 Franzosen 113

ġabābira 189
 Galenus 74
 Ġam al-Mulk 70
 Ġangārā (Amīr) 28, 115f., 123, 139,
 149, 178
 Ġānī Bak Ḥān b. Uzbek Ḥān 190
 Ġarġī al-Idrīsī (Amīr) 120f.
 Genuesen (al-Ġanawīya) 30, 72, 77, 100
 Ġinkiz Ḥān 190
 Ġirġis b. Faḍāʾil 159
 Graf Tankred von Lecce 76

 al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf aṭ-Ṭaqafī 145, 167
 al-Ḥākīm (Fāṭimidenherrscher) 199
 Ḥālīd b. al-Walīd 43, 49, 83f., 135
 Ḥamza b. ʿAbd al-Muṭṭalib 60f.
 Ḥārūn ar-Rašīd 30, 84
 Ḥāzīndār Malik al-umarāʾ 97
 Heraklius 76, 77
 Ḥimyaritische Könige 104



- Hind (bint ʿAtaba b. Rabīʿa) 60
 Hippokrates 70
 Hišām b. ʿAbd al-Malik 61
 Hūd 47
 Ḥumaid b. Yaʿqub 85
 Hurmuzd 71
 Ḥusain (al-Malik al-Amḡad) 80
 al-Ḥusain (b. ʿAlī b. Abī Ṭālib) 60
- Ibn Nuḥāla 164
 Ibn Saʿīd an-Nās 35
 Ibrāhīm b. al-Ḥauwāš 147, 163
 Ibrāhīm b. at-Tāzī 31, 63, 66
 Ismāʿīl b. Yūsuf al-ʿAlawī 55
- Jakob 45
 Jean von Lusignan 113
 Jesus 74
 Joseph 45 f., 97
 Juan du Morf 32, 66 f., 133
 Juden 49
- Kaʿb al-Aḥbār 134
 Katalanen 65
 Kayūmart 70
 Kleopatra 73
 König Fransīs 86
 König Hugo IV. 27, 127 f.
 König Johann v. Jerusalem 86
 Kūrūs al-Ġabbār 189
- Laḡāriqa (Westgoten) 76
 Lot 47
 Lusignan, Haus 50
 Lūrūs al-Ġabbār 189
- Maghrebiner 149, 165
 Maghrebinerin 163, 167
 Maharāġ 63
 Maḥmūd b. Sabuktikīn 197
 al-Malik al-Amḡad (Ḥusain) 80, 193
 al-Malik al-Ašraf Qāitbai 186
 al-Malik al-Ašraf Šaʿbān 32, 79 ff., 93,
 96, 124 f., 133
 al-Malik al-Manšūr 132
 al-Malik al-Manšūr Qalāʿūn 35, 197
 al-Malik al-Muʿaiyyad Šaiḡ 124, 187 ff.,
 200
- al-Malik an-Nāšir Ḥasan 50, 192 ff., 197
 al-Malik an-Nāšir Muḥammad 193 f., 197
 al-Malik aš-Šāliḡ Ismāʿīl 197 f.
 al-Malik aš-Šāliḡ Šāliḡ 50, 193
 al-Malik az-Zāhir Baibars 79
 al-Malik az-Zāhir Ṭatar 186, 190 ff.
 al-Manšūr 60 f., 66
 Marwāniden 61
 Maslama b. ʿAbd al-Malik b.
 Marwān 84
 Mongolen 169
 Moses 47
 Muʿāwiya 97
 Muḥammad aš-Šarīf 140
 Muḥammad b. Ṭāhir al-Aḡmīmī 29,
 64, 169
 Muḥammad b. aṭ-Ṭ-fāl 140
mulūk al-Furs 72
mulūk ar-Rūm 72 f.
mulūk aṭ-ṭawāʿif (parthische
 Könige) 71
 Muqauqis 77
 al-Muʿtašim 84
- Naġd b. Hišām 84
namārīda (Nimrode) 189
 Nāšir ad-dīn (Gesandter) 107
 Noah 47
- Perser 69, 74, 128, 189
 Persische Könige 26
 Pharao 45 f.
 Potiphar 45
 Prinz (*al-B-r-n-z*) 113, 125
- Qarmaṭen 56
 Qimār 63
 Qūsīs al-Ġabbār 189
- Rabīʿa b. Našr 129
 Raiḡānī al-Ḥabašī 130
 Raštūlis 77
 römische Kaiser 26
- Sābūr, Kaiser 26
 Saif ad-daula b. Ḥamdān 53 f.
 Saif ad-dīn Asanbuġā b. al-
 Būbakrī 59 f.



- Saif ad-dīn Baktimur al-Ġaukandār 199
 Saif Dī Yazan 129
 Šalāḥ ad-dīn (Aiyūbide) 85
 Šalāḥ ad-dīn b. ʿArrām 28, 32, 57 f.,
 97 ff., 123, 139, 170, 173, 178, 182
 Šālih 47
 Šalomo 93, 97
 Šams ad-dīn b. Abī ʿUḍaiba 139
 Šams ad-dīn b. Ġurāb 139
 Šaraf ad-dīn Abū Ḥaḥṣ ʿUmar 35
 Sassaniden 71
 Schwester Peters I. 111
 Šihāb ad-dīn al-Ḥalabī 97
 aṣ-Šiqillī al-Ġabbār 76, 85
 Sokrates 70
 Sulṭān Ibn al-Aḥmar 62 f.
 Sūsūs al-Ġabbār 189
- Tāġ al-Mudarris 35
 Ṭaidamur al-Bālīsī 32, 57, 59
 Ṭaqīy ad-dīn b. Aiyūb 35
 Ṭar-l-yūs al-Ġabbār 189
 Trajan, Kaiser 76
 Türken 111, 133
 Turkmenen 111
- ʿUmair b. Mālik 87
 Umaiyyaden 145
 ʿUmar (Kalif) 28, 74, 125
 Ūšhanġ 70
 Uwais (Ġalāyiridenherrscher) 31, 114 f.,
 121
al-uwal 71
 Uzbak 199
- Venezianer 30, 52
- Westgoten (Laḍāriqa) 76
- Yaḥyā b. Zaid 61
 Yalbuġā al-Ḥāššakī 63 ff., 114 f., 123,
 173
 Yūsuf aṣ-Šiddīq 195
- Zaid (b. ʿAlī b. al-Ḥusain) 60
- II. GEOGRAPHISCHE UND
 TOPOGRAPHISCHE BEZEICHNUNGEN
- Abū Qīr 51
abwāb al-barr 93, 152
 ʿ-ġ-fār 133
 ʿAin Zarba 53
 ʿAlāyā (Alanya) 106
 Aleppo 53, 59, 119
 Algeciras (al-Ġazīra al-ḥaḍrāʾ) 182
 Altkairo (Miṣr) 50
 ʿAmmūrīya 84 f.
 al-Andalus 31, 62 f., 76, 86, 121, 173
 Antequera 63
 Antiochien 113
 ʿArafa 55
 Ayās 30, 105, 108, 110 f.
- Bāb al-Baḥr 156, 162
 Bāb al-Barr 160, 167
 Bāb Rašīd 93, 139, 141 f., 152
 Bāb as-Sidra 149, 152, 164
 Bāb az-Zuhrī 142, 152
 Baġdād 28, 54, 114, 169, 171
 Bāniyās 30, 105, 108
 Baḥr as-Silsila (Westhafen) 137
- Ceuta (Sabta) 68, 181
 Cordoba 53, 86, 122
- Damaskus 7, 59, 169
 Damiette 85 f., 126
 Dār al-Imāra 97
 Dār aṭ-Ṭirāz 94, 163
 Dār aṣ-Šināʿa 161
- al-Faiyūm 35
- Ġabala 30
 Ġazīra 138 ff., 149
 al-Ġazīra al-ḥaḍrāʾ (Algeciras) 182
 Genua 112, 125
 Ġidda 54
- Ḥalġ 156
 Ḥamāt 67
 al-Ḥīra 76
 Hiraqla 84



- Ḥ-m-y-t-ra (Homaiḥirā) 36
Ḥurasān 55
- Indien 196
ʿIrāq 76
- Jaen (Ġaiyān) 62
Jerusalem 6, 70, 104, 120, 127
- Kairo 28 f., 31, 66, 114, 125, 130, 199
Kanaan 45
Konstantinopel 87
- al-Lāḍiqīya 30, 105, 107
- Madrasat al-Bilbaisī 130
Maghreb 55, 173
al-Maḥağğa 141
Mallorca 6
al-Manşūra 86
Manşūrīya 35
Manūfiya 62
Masğid al-Ḥarām 55
Medina 55
Mekka 55, 57
Moschee Turbat Ṭağya 137
- Neukairo 50
Nil 29, 65
Nuwaira 35
- Osthafen 133
- Qāʿat al-Qarāfa 130
Q-l-z-y 159
Quşair 101
al-Quṣṭantīniya 84
- Rašid 51
Rom 86
Ruşāfa 61
- Şafad 67
Şevilla 86, 122
Şibīn al-Kūm 62
Sidon 51
Şūr (Tyrus) 50
- Suwaidīya 99
Syrien 72, 74, 76
- Toledo 86, 128
Tortosa 86
Tripoli 30, 67, 100 f., 105, 111, 119 f.
Tripolis (Ṭarābulus al-Ġarb) 78, 168
- Uḥud 60
- Westmoschee 130
- az-Zābağ 63
Zamzam 55
- III. TERMINI UND BEGRIFFE
- Adab 17 ff., 87 ff., 201 ff. und passim
ādāb al-akl 31, 96 f.
ādāb al-ḥarb 29
Adab-Inventar 95, 118
Adab-Kompendium 201
Adab-Schema 96
ʿ*adāb wa-ʿuqūba* 48
adān 28
ʿ*adat al-luṣūṣ* 77
ʿ*adat-al-mulūk* 73
adğāt ahlām 127
Adler 93
Ästhetisierung (der historischen Information) 10, 15, 203
Ätiologie, pseudohistorische 191
ʿ*ağāʾib* 7, 196
ʿ*ağība*-Charakter (der historischen Information) 83
ağnās an-nisāʾ 26
ağwiba muskita 118 ff.
ağwiba muskita-Topos 30, 118
ahl al-ḥisāb 194
ahl ʿilm al-falak 194
ahḍ at-taʾr 21, 66
Akt, diebischer 27
ʿ*alāmāt Mūsā* 30
altāf allāh 46
amān 152
ʿ*āmmat an-naşrāniya* 106
Anliegen, historiographisches 9, 37
Annalenschema 20

- Anordnung, typologisch-
parallelisierende 23
 ʿanqāʾ (Phoenix) 32
 Antizipation 27, 126
 aqbiya 94
 Arbeitsweise, kompilatorische 84
 Argumentation, ereignisspezifische 11
 Argumentationsverlauf 4, 6
 ʿarūba-Tag 133
 Assoziativität 19
 Auferstehungskirche 104, 107
 Ausdeutung, ereignisbezogene 37
 Ausdrucksmittel, standardisiertes 142
 Auseinandersetzung, individuelle 21
 Ausgestaltung, fiktionale 111, 116
 autād tābīta 194
 Autonomie des Historischen 8
 ʿawāmm al-muslimīn 50, 52
- badra 53
 balāʾ 57
 balīya 47 f.
 Barbaren (ʿulūġ) 133
 Begründung, zahlenmystische 191
 Bericht, pseudo-historischer 150
 Beschreibungsmodell historisch-
 enzyklopädischer Texte 14
 Bewältigungsversuch 21, 37, 84
 Blumen, sieben 199
 Burnusse 68
- Charakterisierung, typologisch-
 exemplarische 200
 Christendieb 120
 Christentum 73
- Dār al-Islām 87
 dār aṣ-ṣināʿa 72, 161
 Darstellung, enzyklopädische 94 und
 passim
 Darstellungssystematik,
 ereignisbezogene 6, 11
 Datierung der Träume 128
 Dauer der Belagerung 49, 141
 Dauer der Besetzung 49
 daʿwa 56
 dawū l-murūʾa 154
 Defizit herrscherlichen Verhaltens 78
- Defizit, historisches 4, 9, 11, 203
 Deklassierung Peters I. 40, 82
 Depositum (wadīʿa) 168
 Diakone 109
 Dialog 10, 102, 104, 108 f.
 Dialog, fiktiver 111
 Dieb 22, 40 ff., 71, 83, 203
 Diebestat 77
 Digression 17
 Digression, konzeptualisierte 19, 39,
 92 ff.
 Digressivität 8
 Ḍimmī-Verfolgungen 50
 dīwān al-mulūk 104
 Dreifaltigkeit (taṭlīt) 180
 ḍunūb 47
 ḍūr 130
- Eigenschaften, königliche 42
 Entstehungsgeschichte des KI 33, 36
 Enzyklopädie 4, 6, 15
 Ereignisgeschichte 185
 Erlebnisse, persönliche 143, 146
 Eroberer, minderwertiger 42
 Eroberung Alexandrias, arabische 43
 Eroberung, diebische 78
 Eroberung, ideale 41, 82
 Eroberung, königliche 103
 Eroberung Bagdāds, mongolische 28
 Eroberungsbericht 2, 6, 27, 135 ff., 149
 Eroberungsethos 57, 77 f., 83
 Erweiterungen, enzyklopädische 39
 Erzählhaltung 4
 Erzählmotive, standardisierte 150
 Erzählsituation, authentische 145
 Erzählthemen 142
 Erzählungen, volkstümliche 148
 Erzählungstyp 148
 Erzbischof 109
 Eucharistie 108
 Evangelien 108
 Evangelium 151
- faḍāʾil 65
 Faktizität, historiographische 201
 Falken 93
 farāʾiḍ al-islām 26
 farāġ baʿda ṣ-ṣidda-Motiv 147

- fasād* 55
faza^c 129f.
 Festmotiv 137
fi^cl al-luṣūṣ 78
fi^cl al-mulūk 78
firāq al-aḥibba-Motiv 150
fitna 47f.
 Flotte aus Holzschüsseln 101
 Flucht der Einwohner 141
 Freiwilligentruppen 136ff.
 Freveltaten 54ff.
 Friedensschluß 114, 121
 Fürstenspiegel 81, 183, 202
 Fürstenspiegelliteratur 202
fuqarā^p 98f.
 Futūḥ-Bücher 82
fursān al-baḥr 68
- Gegengedicht (*mu^cārada*) 29
 Geldmangel 146
 Genre-Vorgaben 148
 Geparden 93
 Gesandtenrecht 114
 Geschehen, erklärungsbedürftiges 73
 Geschichte, byzantinische 73
 Geschichte, frühislamische 73
 Geschichte Josephs 44f., 47
 Geschichte, persische 70
 Geschichtsschreibung 1, 3, 13, 17, 143, 184, 201f.
 Geschichtsschreibung, literarisierende 19
 Geschichtskonstruktion 188
 Geschichtsverständnis, islamisches 21
 Gihād 139
 Grenzwachtdienst 68
 Grundsätze, fürstenspiegelethische 123
 Gründungsmythos 7
ḡūḥ aḥmar 68
ḡurāb 50f., 68, 115, 180
- ḥabar* 89
ḥāl 10
ḥalīfa rāṣid 192
ḥāriq al-^cāda – Topos 84
ḥasāna 49, 85
ḥātimat al-bāb 195, 198
 Herrschaft, gerechte 31, 81
 Herrschaft, ideale 81, 188
 Herrschaftslegitimation 186
 Herrscherbiographien 22, 75f.
 Herrscheridealität 80
 Herrscherlob 75, 184
 Herrscherlob, negatives 78, 80
 Herrschertum, negatives 80
 Herrschertum, positives 80
 Herrschervergleich 80
ḥiḡāba 98
ḥīla 22
 Historiographie 20, 91, 202
 Historizität 4, 11, 142, 201
 Hofgeschichtsschreibung 183
ḥukm 41f.
 Hunger 146
ḥusn al-muḥātaba 95, 160
- ^c*ibra* 57
ⁱ*ḡāz* 122
^c*ilḡ* (pl. ^c*uluḡ*) 133
^c*ilm al-ḡafr* 131
imām ^cādil 192
 Indifferenz, moralische 148
 Irregularität, heilsgeschichtliche 69
iṣāra ḥasana 27, 47
iskāt (Schweigenmachen) 122
 Isra^ʔ*īliyāt* 144
istitṛād 2, 10, 18
istitṛādāt mufīdāt 16
istitṛād-Verfahren 15, 39
iṭāla 2
- Jagdhunde 93
 Jagdvogel 32, 93
- Ka^c*ba*, schwarzer Stein der 10, 27, 55
al-kalb al-la^cin 43, 74
kān wa-kān 116
kanīsa al-qumāma 104, 107
 Kaufsklave 187
 Kleidervorschriften 49
 Kodex königlichen Verhaltens 79
 Konfrontation, verbale 124
 Konstruktion, panegyrische 203
 Kontinuität, islamische 3, 172
 Kreuz 151
kursīyu l-mulk 97



- Lesegewohnheiten 10
liṣṣ 41, 78 f.
 List 24, 48, 58, 125
 Lokalgeschichte 6 ff., 34, 58
luṣūṣīya 40, 72, 104

mabṣūr 133
madh 170, 183
madīh 86, 180, 173
 Madrasa, mālikitische 35
malik kāfir 79
malik qawīy 78
 Märtyrer 170
 Märtyrertod 28, 30, 150
maḡmūʿa 16, 17, 20, 199
maḡnūn-Motiv 149
maḡrūya ʿaḡība 40
makāʿid ḥarb al-baḥr 68
malbūs ahl al-wilāya 98
mandūh 200
 Mamlukenstatus 187
māriq 78
martīya 170 ff.
 Martyriumssuche 135
maṭal 57
maukib as-sulṭan 93
mawāliyā 116
al-milla al-masīḥīya 104
al-milla al-muḥammadiya 104
 Minderwertigkeit, moralische 39
 Mischform, historisch-
 enzyklopädische 33
 Mischtext, historisch-literarischer 91
 Mönche 67, 108
 Monologe 10, 102 f., 110
mulawwata 95
murūʿa 148, 164
m-y-da 156

nahwa 148, 153
nāqūs 28
nasīb 170
naṣrānīya dimmīya 151
natiḡa 198
 Nilschwemme 28, 125

 Pest 1, 48, 99
 Pflichtenlehre 26

 Pilgerfahrt 35 f., 136
 Prädestination 41
 Priester 108 f.
 Psalmen 108

qāʿāt 193
qaḏāʾ 43, 48
qadar 42, 48
qalwīya 94
qiṣṣat Yūsuf 27, 199
qiyās muqassam 189
qubʿ n-w-f-ra 95
 Quellenforschung 82
qūmā 116

 Rahmenerzählung 127
 Realitätsverdrängung 73
 Rechtgläubigkeit, (*diyāna*) 154
 Regent, tyrannischer 113
 Reinheit, Zustand der 172
riwāyāt fiqhīya 31
ruʿb 130

ṣabr wa-taqṣīm 189
 Säule (*ʿamūd*) 50
saḡʿ 9
ṣahāda 150
ṣalḥ 48
ṣaʿma (Schönheitsfleck) 2, 10
ṣarb 155
sāriq 78
 Schmähdgedichte 78
 Schreibweise, assoziative 14
 Schreibweise, historiographisch-
 adabialisierende 19
 Schreibweise, historisch-
 enzyklopädische 12
 Schuld, persönliche 48
 Schwäche des Islams 73
 Schweinefleisch 109
 Siebener-Kuriosa 199
 Siebener-Systematik 200
 Sklavenstatus 187
š-l-ḥ 43
š-n-yār 151, 158
 Sperber 93
 Stadtgeschichte 3, 6 f., 25, 34, 58
 Städte, christliche 26

- Städterangliste 86
 Städtevergleich 86
 Städteverteidigung 29
 Status der Reinheit 172
 Sterndeuter 108
 Straffaktion, göttliche 12, 172
 Strafgericht 47
 Strafgerichtskonzept 203
ṣulbān al-ḡulūd 109
sullūra 66
 Sultane, junge 124
 Sultanserlaß 30
 Sultansschwert 31, 96f.
 Syllogismus 69
 Systematik, enzyklopädische 33
- taʿaḡḡub* 130f.
taʿbīr 130
tahaddī 122
taḥalluṣ 88
tahrīd 170
aṭ-tair al-abābīl 56
ṭalab aš-šahāda 135, 139
ṭarīda 66, 115
tasallī 54
tauf saḡīr 137
tauḥīd 28
ṭawāʿif muṭauwiʿa 136
 Teuerung 141
 Thora 70
 Tränen- und Trauermotiv 171
 Träume, allegorische 131
 Träume, konfuse 127
 Träume, theorematische 131
ṭuyūr mansūḡa 95
- Überlegenheit des Islams 22, 75
 Universalgeschichte 188
 Unreinheit, Zustand der 172
 Unterlegenheit, verbale 148
usqf al-asāqifa 109
 Verbrechen, große 53
 Verhaltensweise, christliche 111, 151
 Verunreinigung 41
 Voleur-volé-Motiv 147
 Volksroman 19
 Verhalten, königliches 103
- Verrätermotiv 139
 Verteidigungsmaßnahmen,
 vorbildhafte 173
 Vorratshaltung 29
- Wahrsager, christliche 108
 Wanderfalken 93
wāridāt mustaradāt 92
wāridāt mustaṭradāt 92
wāridāt mustazrafāt 92
 Weissagung, persönliche 128
 Weissagungen, politische 127
 Werke, annalistische 19
 Wettstreit, verbaler 118
 Wille, göttlicher 42, 52
- yaum al-ʿarūba* 133
- zāfir dalīl* 121
zaḡal 116
 Zahlenkomposition, literarische 194
 Zahlensymbolik 203
 Zahlenwissenschaft 191
 Zielsetzung, enzyklopädisch-
 historische 75
 Zielsetzung, historiographische 25
 Zielsetzung, panegyrische 200
 Zoologie 32, 94
zuhhād 99
zunnār 151
- IV. AUTOREN UND WERKE
- Abu Tammām 88
 Aḡmad b. Abī Ḡumʿa 31
 Aḡmīmī, Ibn Ṭāhir 29, 64, 169
 ʿAinī 13, 124, 194
 Asnawī, ʿAbd ar-Raḡīm 49
 ʿAsqalānī, s. Ibn Ḥaḡar
- Bāḡarbaqī 133
 Bāḡarzī 88
 Bakrī, Abū ʿUbaid 53
 Bundārī 9
- Ḍahabī 13
ad-Durra al-fāḡhira 33
ad-Durra al-muḡḍīʿa 186

- Ğarīr 78
 Ğazarī 13
 Ğazzālī 32
- Ibn ʿAbd Rabbihī 18
 Ibn ʿAbd aḏ-Zāhir 183
 Ibn Abī Ḥaġala 14, 28, 47, 123
 Ibn Abī l-Yusr 169, 171 f.
 Ibn ad-Dawādārī 16, 19, 44
 Ibn al-Furāt 13
 Ibn al-Habbārīya 32
 Ibn Ḥaġar al-ʿAsqalānī 2 f., 10, 13
 Ibn Hišām 56
 Ibn Qaiyim al-Ġauziya 134
 Ibn al-Qalānīsī 7
 Ibn Qutaiba 18
 Ibn Šaddād, Bahāʾ ad-dīn 193
 Ibn Šaddād, ʿIzz ad-dīn 183 f.
 Ibn Taġribirdī 65, 105, 119
 Ibn al-Wāqidī 1
al-ʿIqd al-farīd 12, 88 f., 98
 ʿImād ad-dīn al-İsfahānī 9, 16 f.
- Kitāb al-Ġauhara as-sanīya* 186
Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān 18, 89
Kitāb al-Ḥayawān 89
Kitāb al-Mustatraf 12, 17, 88, 99, 118, 143, 201
Kitāb aš-Šādih wal-bāġim 32
Kitāb Sukkardān as-Sultān (KSS) 169, 183, 187, 201
Kitāb at-Taʿbīr 129
Maḥāsīn İšbahān 34
 Mālaqi, Abū ʿAlī al-Kafīf 196
 Maqrīzi 63
 al-Masālik wal-mamālik 53
- al-Muḥfih fī Šaḥīḥ Muslim* 32
Muqaddimah 26, 132 f.
- Nābulusī 127
Našihat al-mulūk 183
 Nastarāwī, Abū ʿAbdallāh Muḥammad 29, 169
an-Nawādir as-sultānīya 183
Nihāyat al-arab 1, 18
- Qurṭubī 32, 53
Qābūs-Nāma 183
- Šafadī 13
 Šafiʿ b. ʿAlī 183
 Šaḥāwī 2 f., 10, 13, 185
Šāh-Nāma 9
 Šaṭībī, Muḥammad b. Ḥasan 29, 169
Sīrat al-Muʾaiyad Šaiḥ (SMŠ) 72, 81, 124, 200 f., 203
Sīrat Ṭatar (ST) 200 f., 203
Siyāsat-Nāma 183
- Taʿālibī 55
 Ṭabarī 61, 138
Taʾriḥ al-islām 169, 196
Taʿtīr al-anām fī taʿbīr al-manām 127
 Tausendundeine Nacht 31, 88, 93, 100, 115, 144, 147 f., 150
- ʿUyūn al-aḥbar 12, 17, 30, 88, 94 f.
- Wāqidī 27, 39, 82 f.
- Yazīd b. Ḥabīb 27, 125



SUMMARY

This study examines several late medieval Arabic literary texts: (1) a voluminous work by an-Nuwairī al-Iskandarānī (d. after 776/1374), the *Kitāb al-Ilmām*, describing the attack on, and brief occupation of, Alexandria by the Christian king of Cyprus Peter I in 767/1365; (2) royal biographies by two authors: Badr ad-dīn al-ʿAinī's (762/1361 – 885/1451) vitae of the Circassian sultans al-Muʿaiyad Šaiḥ (815/1412 – 824/1421) and Ṭatar (824/1421), as well as Ibn Abī Ḥaḡala's (725/1325 – 776/1375) *Kitāb Sukkardān as-Sultān* dedicated to sultan Ḥasan (748/1347 – 752/1351; 755/1354 – 762/1360).

All these texts have common characteristics. They deliberately contain very little factual historical information concerning the subject matter they promise to cover if one follows their titles. Other themes, mostly taken from adab and historiographical works, prevail instead. Those critics, who – pursuing their proper historical interests – saw this type of texts were bound to regard them as failed. They labeled them as encyclopedias or as adab-compendia, because they did not, perhaps could not, take notice of the literary system determining their internal structure and necessitating this lack of facticity.

In the case of the *Kitāb al-Ilmām* the confrontation taking place between Muslims and Christians in the year 1365 was of crucial importance. The defeat of Islam provoked reflections on the part of the author that became constitutive for the contents and the composition of the text. The experience of defeat led the author to a re-interpretation of the historical event resulting in the conviction that the Christian superiority was not a real one. For that purpose certain literary techniques are employed. By retracing this process of re-interpretation, this specific perception of the historical event can be reconstructed. In the text itself this perception is predicated upon the Medieval Islamic concept of salvation history. It regards the Muslims as intrinsically superior to the unbelievers. The way the historical event is transformed in the text



shows the author's eagerness to close the gap between the experience of the historical reality and the ideal concept of salvation history. This underlying intention constitutes the specific form of the text which distinguishes it from historiographical works with a coherent narrative structure (such as chronicles and city histories).

The mode of representing history as employed in the *Kitāb al-Ilmām* leads, on the one hand, to a densation of the historical report; on the other hand, it becomes one facet in a new kind of comprehensive representation of history, which now can include other genres (*ḥikāyāt*, elegies) as well. This representation of history also involves a literary organization (conceptualized digression) which employs individual historical information as a thematic basis for the systematic insertion of material derived from historiographical as well as non-historiographical literature.

The same feature can be observed in the royal biographies that are also examined, together with the *Kitāb al-Ilmām*, in this study. These 'biographies' of the three Mamlūk rulers, too, contain only very limited factual information. The authors achieve their panegyric goals for the most part without taking recourse to biographical facts at all. Instead, the authors use other techniques of representation, such as typologies and magic of figures (*ḡafr*).

We are facing, in these (and similar) texts, not – as has been maintained – a careless melange of different established genres (such as historiography and *adab*) or a conscious violation of their autonomous formal rules but rather the very deliberate produce of literary systems generating their own text-forms.

خلاصة

تعالج هذه الدراسة عددًا من الكتابات العربية التي تعود إلى العصور الوسطى المتأخرة: (١) «كتاب الإمام» للنويري الاسكندراني (توفي بعد سنة ٧٧٦/١٣٧٤)، وهو عمل ضخم يصف هجوم ملك قبرص النصراني بطرس الأول على الاسكندرية في سنة ٧٦٧/١٣٦٥ واحتلاله القصير لها؛ (٢) بعض سير السلاطين المؤلفين: (أ) بدر الدين العيني (٧٦٢/١٣٦١ - ٨٥٥/١٤٥١): «سيرة المؤيد شيخ الحمودي» (٨١٥/١٤١٢ - ٨٢٤/١٤٢١) و«سيرة ططر» (٨٢٤/١٤٢١)؛ (ب) ابن أبي حجلة (٧٢٥/١٣٧٥ - ٧٧٦/١٣٧٥): «كتاب سكردان السلطان» مهدي إلى السلطان الحسن (٧٤٨/١٣٢٥ - ٧٥٢/١٣٥١؛ ٧٥٥/١٣٥٤ - ٧٦٢/١٣٦٠).

تجمع هذه الأعمال خاصيات مشتركة، فهي تتضمن - عن عمد - معلومات محدودة جدًا عن الحقائق التاريخية التي وعدت بتغطيتها. بينما غلبت عليها موضوعات أخرى مستمدة من مجاميع الأدب وكتب التأريخ العامة. وهذا ما جعل النقاد المنصبين على اهتمامات تاريخية معينة، يحكمون على هذه المؤلفات بالتقصير، ويعدونها «موسوعات» أو «ملخصات أدبية»، وذلك أنهم لم يتنبهوا، أو لم يستطيعوا أن يتنبهوا، إلى النظام التأليني المتحكم ببنيتها الداخلية، والمفضي إلى هذا النقص في الحقائق التاريخية.

أما فيما يخص «كتاب الإمام»، فقد كان للمواجهة بين المسلمين والنصارى دورًا حاسمًا في بنيتها. فقد أثارت هزيمة المسلمين انعكاسات في وعي المؤلف كان لها أثر عميق في مادة الكتاب وتكوينه. لقد أدت تجربة الهزيمة بالمؤلف إلى إعادة تفسير للأحداث التاريخية وأقنعه أن التفوق النصراني لم يكن حقيقيًا. ولهذا نفع على بعض التقنيات التأليفية. فعندما نتبع عملية التفسير هذه، يمكننا إعادة تركيب هذا الإدراك المحدد. ونجد في النص نفسه أن هذا الإدراك يتركز على الفهم الإسلامي للتأريخ في العصور الوسطى، وهو تأريخ ذو رؤية أخروية تتعلق بالثواب والعقاب، وهذا الفهم يرى

أساساً أن المسلمين متفوقون على الكفار. إنَّ منهج الكتاب في عرض الأحداث يُظهر سعي المؤلف لتضييق الفجوة بين الحقيقة التاريخية وبين الفهم المثالي للتاريخ الأخرى. هذا الهدف المبطن يخلع على عمل النويري شكله الخاص الذي يميّزه عن الأعمال التاريخية الأخرى التي تقوم على بناء سردٍ محكم (ككتب الحوليات، وتواريخ المدن).

إنَّ هذه الطريقة في عرض التاريخ كما يستخدمها «كتاب الإمام» تؤدي إلى تكثيف الخبر التاريخي من جهة، وتعدو من جهة أخرى، مظهرًا لنوع جديد من العرض التاريخي الشامل الذي يمكنه بصورته هذه أن يضم أنواعاً أخرى (كالحكايات والمراثي).

إنَّ هذه الطريقة في العرض التاريخي تتضمن كذلك استطرادات تأليفية تستخدم إضافة معلومات تاريخية كأساسٍ يُبنى عليه ترتيب الموضوعات والمادة المُستقاة من المؤلفات التاريخية وغير التاريخية.

هذا، ونلاحظ الظاهرة نفسها في المؤلفات الأخرى التي درسناها والتي تُعنى بسير ثلاثة من سلاطين المماليك. إذ أنها كذلك تتضمن مادة تاريخية محدودة. فإنَّ مؤلفيها ينجحان في مدح المُترجم له، وذلك غالباً دون العودة إلى وقائع سيرته. عوضاً عن ذلك، يستعين هذان المؤلفان بتقنيات أخرى كالأنماط والأعداد السحرية (مثل علم الجفر).

يزعم بعضهم أن هذه النصوص وما يشبهها تقدّم لنا مزيجاً اعتباطياً من أنواع أدبية تقليدية (كالتاريخ والأدب) أو أنها تخالف بوعي قوانين الشكل المستقل لكلٍّ من هذه الأنواع. إنَّ هذا الزعم مغلوط في رأينا، إذ أن هذه النصوص هي نتاج مقصود لأنساق أدبية تولّد الأشكال الخاصة بنصوصها.



BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

1. MICHEL JIHA: Der arabische Dialekt von Bišmizzīn. Volkstümliche Texte aus einem libanesischen Dorf mit Grundzügen der Laut- und Formenlehre. 1964. XVII, 185 S.
2. BERNHARD LEWIN: Arabische Texte im Dialekt von Hama. Mit Einleitung und Glossar. 1966. *48*, 230 S.
3. THOMAS PHILIPP: Ġurġi Zaidān. His Life and Thought. 1979. 249 S.
4. ‘ABD AL-ĠANĪ AN-NĀBULUSĪ: At-tuḥfa an-nābulusīya fī r-riḥla aṭ-ṭarābulusīya. Hrsg. u. eingel. von HERIBERT BUSSE. 1971. XXIV, 10 S. dt. Text, 133 S. arab. Text.
5. BABER JOHANSEN: Muḥammad Ḥusain Haikal. Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen. 1967. XIX, 259 S.
6. HERIBERT BUSSE: Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq (945–1055). 1969. XIV, 610 S., 6 Taf., 2 Ktn.
7. JOSEF VAN ESS: Traditionistische Polemik gegen ‘Amr b. ‘Ubad. Zu einem Text des ‘Alī b. ‘Umar ad-Dāraquṭnī. 1967. 74 S. dt. Text, 16 S. arab. Text, 2 Taf.
8. WOLFHART HEINRICH: Arabische Dichtung und griechische Poetik. Ḥāzim al-Qarṭāğannis Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe. 1969. 289 S.
9. STEFAN WILD: Libanesische Ortsnamen. Typologie und Deutung. 1973. XII, 391 S.
10. GERHARD ENDRESS: Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der *Institutio Theologica* in arabischer Übersetzung. 1973. XVIII, 348 S. dt. Text, 90 S. arab. Text.
11. JOSEF VAN ESS: Frühe mu‘tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāsi’ al-Akbar (gest. 293 H.). 1971. XII, 185 S. dt. Text, 134 S. arab. Text.
12. DOROTHEA DUDA: Innenarchitektur syrischer Stadthäuser des 16.–18. Jh. Die Sammlung Henri Pharaon in Beirut. 1971. VI, 176 S., 88 Taf., 6 Farbtaf., 2 Faltpläne.
13. WERNER DIEM: Skizzen jemenitischer Dialekte. 1973. XII, 166 S.
14. JOSEF VAN ESS: Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiġra. 1977. XII, 280 S. dt. Text, 57 S. arab. Text.
15. GREGOR SCHOELER: Arabische Naturdichtung. Die zahrīyāt, rabī‘īyāt und raudīyāt von ihren Anfängen bis aṣ-Ṣanaubarī. 1974. XII, 371 S.
16. HEINZ GAUBE: Ein arabischer Palast in Südsyrien. Ḥirbet el-Baiḍa. 1974. XIII, 156 S., 14 Taf., 3 Faltpläne, 12 Textabb.
17. HEINZ GAUBE: Arabische Inschriften aus Syrien. 1978. XXII, 201 S., 19 Taf.
18. GERNOT ROTTER: Muslimische Inseln vor Ostafrika. Eine Komoren-Chronik des 19. Jahrhunderts. 1976. XII, 106 S. dt. Text m. 2 Taf. u. 2 Ktn., 116 S. arab. Text.
19. HANS DAIBER: Das theologisch-philosophische System des Mu‘ammar Ibn ‘Abbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.). 1975. XII, 604 S.
20. WERNER ENDE: Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts. 1977. XIII, 309 S.
21. SALĀḤADDĪN AL-MUNAĠĠĪD/STEFAN WILD, Hrsg. und eingel.: Zwei Beschreibungen des Libanon. ‘Abdalġanī an-Nābulusīs Reise durch die Biqā‘ und al-‘Uṭāifīs Reise nach Tripolis. 1979. XVII u. XXVII, 144 S. arab. Text, 1 Kte. u. 2 Faltktn.
22. ULRICH HAARMANN/PETER BACHMANN, Hrsg.: Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag. 1979. XVI, 702 S., 11 Taf.
23. ROTRAUD WIELANDT: Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur. 1980. XVII, 652 S.
24. REINHARD WEIPERT, Hrsg.: Der Dīwān des Rā‘ī an-Numairī. 1980. IV dt., 363 S. arab. Text.
25. AS‘AD E. KHAIRALLAH: Love, Madness and Poetry. An Interpretation of the Maġnūn Legend. 1980. 163 S.
26. ROTRAUD WIELANDT: Das erzählerische Frühwerk Maḥmūd Taymūrs. 1983. XII, 434 S.
27. ANTON HEINEN: Islamic Cosmology. A study of as-Suyūfī’s al-Hay’a as-saniya fī l-hay’a as-sunnīya with critical edition, translation and commentary. 1982. VIII, 289 S. engl. Text, 78 S. arab. Text.
28. WILFERD MADELUNG: Arabic Texts concerning the history of the Zaydī Imāms of Ṭabaristān, Daylamān and Gilān. 1987. 23 S. engl. Text, 377 S. arab. Text.



BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

29. DONALD P. LITTLE: A Catalogue of the Islamic Documents from al-Haram aš-Šarīf in Jerusalem. 1984. XIII, 480 S. engl. Text, 6 S. arab. Text, 17 Taf.
30. Katalog der arabischen Handschriften in Mauretanien. Bearbeitet von U. Rebstock, R. Osswald und A. Wuld 'Abdalqādir. 1988. XII, 164 S.
31. ULRICH MARZOLPH: Typologie des persischen Volksmärchens. 1984. XIII, 312 S., 5 Tab. u. 3 Ktn.
32. STEFAN LEDER: Ibn al-Ġauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft. 1984. XIV, 328 S. dt. Text, 7 S. arab. Text, 1 Faltaf.
33. RAINER OSSWALD: Das Sokoto-Kalifat und seine ethnischen Grundlagen. 1986. VIII, 177 S.
34. ZUHAIR FAṬHALLAH, Hrsg.: Der Diwān des Muftī 'Abd al-Laṭīf Faṭhallāh. 1984. 1196 S. arab. Text. In zwei Teilen.
35. IRENE FELLMANN: Das Aqrābaḍīn al-Qalānisī. Quellenkritische und begriffsanalytische Untersuchungen zur arabisch-pharmazeutischen Literatur. 1986. VI, 304 S.
36. HÉLÈNE SADER: Les Etats Araméens de Syrie depuis leur Fondation jusqu'à leur Transformation en Provinces Assyriennes. 1987. XIII, 306 S. franz. Text.
37. BERND RADTKE: Adab-al-Mulūk. 1991. XII, 34 S. dt. Text, 145 S. arab. Text.
38. ULRICH HAARMANN: Das Pyramidenbuch des Abū Ġa'far al-Idrīsī. 1991. XI u. VI, 94 S. dt. Text, 283 S. arab. Text.
39. TILMAN NAGEL, Hrsg.: Göttinger Vorträge – Asien blickt auf Europa, Begegnungen und Irritationen. 1990. 192 S.
40. HANS R. ROEMER: Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350 bis 1750. 1989. X, 525 S.
41. BIRGITTA RYBERG: Yūsuf Idrīs (1927–1991). Identitätskrise und gesellschaftlicher Umbruch. 1992. 226 S.
42. HARTMUT BOBZIN: Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa. Im Druck.
43. BEATRIX OSSENDORF-CONRAD: Das Kitāb al-Wāḍiḥa des 'Abd al-Malik b. Ḥabīb. Ed. und Kommentar der Hs. Qarawīyyīn 809/49 (abwāb aṭ-ṭahāra). Im Druck.
44. MATHIAS VON BREDOW: Der Heilige Krieg (ḡihād) aus der Sicht der malikitischen Rechtsschule. Im Druck.
45. OTFRIED WEINTRITT: Zur Vielfalt historischer Darstellung. Untersuchungen zu an-Nuwairī al-Iskandarānīs Kitāb al-Imām und verwandten zeitgenössischen Texten. 1992. X, 226 S. dt. Text, 2 S. engl. Zusammenf., 2 S. arab. Zusammenf.
46. GERHARD CONRAD: Die quḍāt Dimašq und der maḍhab al-Auzā'ī. Materialien zur syrischen Rechtsgeschichte. Im Druck.
47. MICHAEL GLÜNZ: Die panegyrische qaṣīda bei Kamāl ud-dīn Ismā'īl aus Isfahan. Eine Studie zur persischen Lobdichtung um den Beginn des 7./13. Jahrhunderts. 1992. 290 S.
48. AYMAN FU'AD SAYYID: La Capitale de l'Egypte jusqu'à l'Epoque Fatimide – Al-Qāhira et Al-Fuṣṭāṭ – Essai de Reconstitution Topographique. Im Druck.
49. JEAN MAURICE FIEY: Pour un Oriens Christianus Novus. Im Druck.
50. IRMGARD FARAH: Die deutsche Pressepolitik und Propagandatätigkeit im Osmanischen Reich von 1908–1918 unter Berücksichtigung des „Osmanischen Lloyd“. Im Druck.
51. BERND RADTKE: Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam. 1992. XII, 544 S.
52. LUTZ RICHTER-BERNBURG: Der syrische Blitz – Saladins Sekretär zwischen Selbstdarstellung und Geschichtsschreibung. Im Druck.
53. FRITZ MEIER: Bausteine I-III. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft. Hrsg. von Erika Glassen und Gudrun Schubert. 1992. I und II 1195 S., III (Indices) 166 S.
54. FESTSCHRIFT EWALD WAGNER: Hrsg. von Gregor Schoeler und Wolfhart Heinrichs. Band I und II. Im Druck.
55. SUSANNE ENDERWITZ: Liebe als Beruf. Al-'Abbās Ibn al-Aḥnaf und das Ġazal. Im Druck.
56. ESTHER PESKES: Muḥammad b. 'Abdelwahhāb (1703–1792) im Widerstreit. Im Druck.









