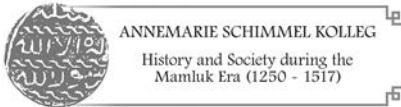


V&R

Mamluk Studies

Volume 8

Edited by Stephan Conermann



Editorial Board: Thomas Bauer (Münster, Germany), Albrecht Fuess (Marburg, Germany), Thomas Herzog (Bern, Switzerland), Konrad Hirschler (London, Great Britain), Anna Paulina Lewicka (Warsaw, Poland), Linda Northrup (Toronto, Canada), Jo van Steenbergen (Gent, Belgium)

Torsten Wollina

Zwanzig Jahre Alltag

Lebens-, Welt- und Selbstbild im Journal
des Aḥmad Ibn Ṭawq

V&R unipress

Bonn University Press



Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

ISBN 978-3-8471-0294-6

ISBN 978-3-8470-0294-9 (E-Book)

**Publications of Bonn University Press
are published by V&R unipress GmbH.**

PhD thesis at the Freie Universität Berlin, October 2012

Sponsored by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG).

© Copyright 2014 by V&R unipress GmbH, D-37079 Göttingen

All rights reserved, including those of translation into foreign languages. No part of this work may be reproduced or utilized in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, microfilm and recording, or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the publisher.

Printed in Germany.

Cover image: Empfang der venezianischen Gesandten. Anonym. By courtesy of the Louvre, Paris; Ta'liq Aḥmad Ibn Ṭawq, National Library of Syria, Damaskus, Ms. 4533, fol. 293r.; © by Torsten Wollina

Printing and binding: ☉ Hubert & Co, Göttingen

Inhalt

Danksagung	7
Einleitung	9
(i) Texte als Selbstzeugnisse	12
(ii) Damaskus am Ende der Mamlukenzeit	16
(iii) Text, Welt, Selbst	20
1. Geschichtsschreibung & Alltagsprotokoll	25
(i) Die arabische Historiografie	26
(ii) Das arabische Tagebuch	31
(iii) Ibn Ṭawq̄s arabisches Tagebuch?	34
(iv) Das Journal als Alltagsprotokoll	40
(v) Der Autor des Journals	45
2. Haus & Haushalt	53
(a) Ehefrau und Sklavinnen	57
(i) <i>Al-zawġa</i> : Ibn Ṭawq̄s Ehefrau	58
(ii) Ibn Ṭawq̄s Sklavinnen	64
(iii) Häuslicher Raum – privater Raum?	70
(b) Ein Sohn und fünf Töchter	76
(i) Die Geburt	80
(ii) Das Kleinkindalter	84
(iii) Die Beschneidung	87
(iv) Die Kindeserziehung	91
(v) Kindstod	96
(vi) Eltern und Sohn nach der Volljährigkeit	98
(c) Haus und Hausrat	100
(i) Die innere Struktur des Hauses	103
(ii) Die Instandhaltung des Hauses	105
(iii) Hausrat und Küche	108

3. Stadt & Welt	111
(i) Die Horizonte der Lebenswelt	112
(ii) Die unmittelbare Lebenswelt	116
(a) Arbeit, Reisen, Hierarchien	122
(i) Arbeitsfelder und Einnahmequellen	123
(ii) Orte, Wege, Reisen	129
(iii) Damaskus als sozialer Kosmos	134
(b) Speisen, Getränke, Mahlgemeinschaft	156
(i) Eine mamlukische <i>haute cuisine</i> ?	159
(ii) Alltagsmahl und Festtagsschmaus	167
(iii) Die Mahlgemeinschaft	170
(iv) Alkohol und Prohibition	176
(c) Kleidung, Status, Macht	183
(i) Legitimation und Kleidung	186
(ii) Roben im Lehrbetrieb	194
(iii) Kleidung im Alltag	196
4. Welt & Selbst	203
(i) Ibn Ṭawq̄s Identifikationspunkte	204
(ii) Das Selbst: stabil, gefährdet oder oszillierend?	205
(iii) Krisen des Selbst?	209
(iv) Ein Blick nach innen?	212
Resümee	215
Literatur	219
(a) Primärquellen	219
(b) Sekundärliteratur	219

Danksagung

Die vorliegende Arbeit entstand an der *Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies*, die aus Mitteln der Exzellenzinitiative von Bund und Ländern finanziert wird. Sie wurde im Oktober 2012 als Dissertationsschrift von der Freien Universität Berlin angenommen. Die großzügige Finanzierung, der bequeme Arbeitsplatz und der stimulierende Austausch haben mir die Forschung für und das Schreiben an dieser Arbeit so angenehm gestaltet, wie es nur geht.

Meiner Erstgutachterin Gudrun Krämer kann ich nicht genug danken. Sie hat den gesamten Prozess mit mehr Einsatz begleitet, als ich erwarten konnte. Ohne ihre Geduld und ihr Verständnis wäre dieses Buch nicht zustande gekommen. Von ihren Hinweisen zu den verschiedenen Kapiteln in allen Bearbeitungsphasen hat die Studie im großen Maße profitiert. Ohne ihren Blick für die großen Fragen hätte ich mich sicher in den Details verloren.

Meiner Zweitgutachterin Ulrike Freitag bin ich zu großem Dank verpflichtet. Sie hat ebenfalls große Teile der Arbeit gegengelesen und einige der größten Veränderungen in der vorliegenden Fassung gehen auf ihre Ratschläge und Kommentare zurück. Meinem Drittbetreuer Lutz Berger möchte ich für viele Literaturhinweise und seine umfangreiche Kommentierung der Arbeit danken, am meisten aber dafür, dass er sich trotz der geographischen Distanz der Betreuung meiner Arbeit angenommen hat. Stephan Conermann hat mir am *Anne Marie Schimmel Kolleg* der Universität Bonn mehr als ein Jahr lang die Möglichkeit gegeben, die Arbeit fertigzustellen, zu veröffentlichen und meine Ergebnisse in einem stimulierenden und stets erhellenden Austausch mit verschiedenen Mamlukologen zu diskutieren. Insbesondere die beiden ersten Konferenzen des Kollegs haben meinen Blick auf Ibn Ṭawq und seine Zeit nachhaltig geschärft und mir bewusst gemacht, dass meine Arbeit auch andere Leute interessiert.

Für wichtige Hinweise danke ich unter anderem Birgit Krawietz, Yossef Rapoport, Tilman Seidensticker, Stephan Heidemann, Paulina Lewicka und Warren Schultz. Nils Riecken, Till Grallert, Paula Manstetten, Jonathan Buhl, Micha Gerstenberg haben Teile der Arbeit korrigiert und kommentiert. Jakob

Frasch war immer meine erste Anlaufstelle in Damaskus. Daniela Gurlt und Anke Scharrahs haben mich auf die Spuren der mamlukischen Stadt gebracht. Verena Klemm, Sabine Schmidtke, Reuven Amitai und Stephan Conermann danke ich für die Ausrichtung ihrer jeweiligen Sommerschulen, die immer wieder meine Neugier geweckt haben. Gabriele Jancke, Claudia Ulbrich, Mathieu Eychenne und Nora Lafi verdanke ich, dass ich meine Ideen bereits zu einem frühen Zeitpunkt mit einem interessierten Publikum teilen konnte. Die vielen Anregungen haben die Arbeit nur besser gemacht.

Sebastian Thieß verdanke ich, dass ich die Rohfassung der Doktorarbeit im Fichtelgebirge in einem der ungewöhnlichsten und schönsten Monate meines Lebens schreiben konnte.

Stellvertretend für die gesamte Verwaltung der *Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies* möchte ich Gabriele Freitag und Jutta Schmidbauer dafür danken, dass sie diesen Ort mit einer Atmosphäre gefüllt haben, die jede Rückkehr angenehm machen. In gleicher Weise bin ich auch Mohammed Gharaibeh und Lobna Jamal am Anne Marie Schimmel Kolleg verbunden.

Vor allem aber danke ich meinen Eltern, meinem Bruder Markus und meinen Freunden dafür, dass sie mich in meinem Entschluss, diese Arbeit zu schreiben, bestärkt und sie mit mir durchgestanden haben. Von den vielen Menschen, die mein »Leben neben der Dissertation« bereichert haben, danke ich vor allem Linus Strothmann für die Wiederentdeckung des Tischtennis, Nils Riecken für das ewige Patt im Schach, Thomas Bußmeyer für den körperlichen Ausgleich an der Kletterwand, Hanns Bergmann als bestem Mitbewohner der Welt, Familie Clement, bei der ich immer wieder Kind sein darf, und ganz allgemein Eva Kogel.

Einleitung

Wenig zeugt davon, dass der Damaszener Notar Šihāb ad-Dīn Aḥmad Ibn Ṭawq (834 – 915/1443 – 1510) zu seiner Zeit als eine bedeutende Persönlichkeit galt. Zwar verkehrte er persönlich mit verschiedenen Vertretern der städtischen Oberschicht aus Mamlukenemiren, Gelehrten (*‘ulamā’*) und Händlern und pflegte insbesondere engen Kontakt zu dem Šayḥ *al-Islām* Taqī ad-Dīn Abū Bakr Ibn Qāḍī ‘Aḡlūn (gest. 928/1522), einem ehemaligen schafiiitischen Oberrichter und hoch angesehenen Gelehrten. Aber er gehörte selbst nicht zu den Notabeln (*aḡyān*, *kubbār*) der Stadt, was sich darin widerspiegelt, dass er in nur drei historiographischen Werken überhaupt erwähnt wird, wobei selbst die ausführlichste Erwähnung in dem biographischen Sammelwerk (*ṭabaqāt*) des Naḡm ad-Dīn al-Ġazzī (1570 – 1651) über Geburts- und Todesdatum hinaus kaum Informationen über sein Leben enthält¹.

Der einzige Text, der mehr über Ibn Ṭawq verrät und der ihn aus heutiger Perspektive wichtiger erscheinen lässt als viele seiner Zeitgenossen, ist das Journal (*ta’līq*), in dem er selbst über mehr als zwei Jahrzehnte lang in täglichen Einträgen darüber Buch führte, was sich in der Welt, seiner Stadt, seinem Haushalt und sonst in seinem Leben ereignete. Die Edition des Textes, auf die sich diese Arbeit stützt, umfasst vier Bände mit fast 2.000 Seiten und wurde durch Šayḥ Ġa’far al-Muhāġir bearbeitet und in den Jahren 2000 bis 2007 am Französischen Institut in Damaskus (IFPO) herausgegeben². Dieser Text umfasst einen Zeitraum von knapp zwanzig Jahren von der Mitte des Jahres 885 (1480 – 81) bis zum Ende des Jahres 906 (1500 – 01).

Das Journal ist trotz der vertrauten chronologischen Struktur als eine Ausnahme im arabischen Schrifttum anzusehen. Denn es handelt sich dabei um ein Tagebuch (*yawmiyyāt*, *ta’rīḥ*), ein Genre, von dem wir heute im nahöstlichen Kontext jener Zeit kaum etwas wissen, obwohl es sich im arabischen Schrifttum bis in das 9. Jahrhundert zurückverfolgen lässt. Ein Grund dafür ist, dass diese

1 Vgl. al-Ġazzī: *Kawākib* I, S. 126; Ibn Ṭūlūn: *Mufākahat* I, S. 34; Ibn al-‘Imād: *Šaḍarat*, S. 87.

2 Zur Entstehungsgeschichte der Edition, vgl. Conermann/Seidensticker 2007, S. 121 f.

Texte, die nie selbst für eine Veröffentlichung bestimmt waren, in der Regel nicht erhalten geblieben, geschweige denn kopiert worden sind. Selbst die grundlegende Studien George Makdisis zu diesem Thema stützen sich daher (neben einer Vielzahl von Verweisen auf solche Texte in historiographischen Werken) auf ein einziges erhaltenes Exemplar aus dem 11. Jahrhundert³. Auch Ibn Ṭawq̣s Journal ist das einzige bekannte Exemplar aus der gesamten Mamlukenzeit. Die Seiten der einzigen bekannten Handschrift wurden bezeichnenderweise nie in einem Kodex gebunden, sondern in losen Papierstapeln aufbewahrt. Es muss unter diesen Umständen als pures Glück angesehen werden, dass der Text fünfhundert Jahre lang erhalten blieb.

Die Überlieferung des Journals hat sich zudem als Glücksfall für die historische Forschung erwiesen: Es ist in den vergangenen zehn Jahren zu einer unentbehrlichen Quelle für die Sozial-, Kultur- und Alltagsgeschichte der späten Mamlukenzeit geworden. Wie in anderen annalistischen Texten nehmen Berichte über politische Ereignisse wie die Ankunft und Abreise von Würdenträgern oder der Pilgerkarawane, Ein- und Absetzung von Amtsinhabern und militärische Zusammenstöße der Mamluken mit inneren oder äußeren Feinden auch in Ibn Ṭawq̣s Journal viel Raum ein. Aber daneben behandelt es auch regelmäßig das persönliche Leben und Umfeld des Autors. Ibn Ṭawq̣s Notizen berühren dabei eine Vielzahl von Themen: die gesundheitliche und finanzielle Situation des Autors, seine Beziehungen zu Bekannten, Verwandten und den Mitgliedern seines Haushaltes, das Wetter, Marktpreise, die schier unendliche Zahl an Terminen, die der Autor Tag für Tag wahrzunehmen hatte. Es sind vor allem diese persönlichen Mitteilungen, die Ibn Ṭawq̣s Journal seit der Veröffentlichung des ersten Bandes der Edition (2000) die größte Aufmerksamkeit gesichert haben⁴.

Darüber hinaus gibt uns das Überleben des Journals die Chance, ein neues Licht auf Geschichte und Charakter des arabischen Tagebuchs zu werfen. Zunächst ein Wort zur Terminologie: Der Begriff des Tagebuchs ist im deutschen Sprachraum seit dem 19. Jahrhundert gewissermaßen vorbelastet: Es ist als ein Fenster zur Seele des Autors konnotiert, obgleich der Begriff ›Tagebuch‹ keine inhaltlichen Vorgaben beinhaltet und nur darauf beruht, dass in dieser Textsorte Ereignisse oder Eindrücke Tag für Tag festgehalten werden. In dieser Arbeit wird

3 Vgl. Makdisi 1986.

4 Yossef Rapoport (2005, 2007) nutzte das Journal für Untersuchungen über die Institution der Ehe und die gesellschaftlichen Rollen von Frauen im Allgemeinen. Sowohl Miura Toru (2006) als auch Bernadette Martel-Thoumian (2005) verwendeten es in Studien über die Wechselbeziehungen zwischen staatlicher Administration und Gesellschaft. Noch nicht erschienen sind die Dissertationen von Amina Elbendary (*Faces in the Crowd: Urban Protest in Late Medieval Egypt and Syria, 1400 – 1600*) und Catherine Rose (Arbeitstitel: *Childhood & Growing up in Mamluk Society*).

›Tagebuch‹ als phänomenologische Kategorie benutzt, die vor allem durch das zeitnahe Aufschreiben von Ereignissen und die Tagesform gekennzeichnet ist; für Ibn ʿArabī Aufzeichnungen und ähnliche konkrete Texte aus dem arabischen Raum wird hingegen der Begriff ›Journal‹ verwendet, da er im deutschen Kontext eine neutralere Konnotation hat und sich allein auf das Schreiben in Tagen bezieht.

Das arabische Tagebuch wurde seit George Makdisis Arbeiten zunächst in Hinblick auf seine Rolle innerhalb der arabischen Historiographie betrachtet. So erscheint es als ›kleine Tradition‹ der Chronik, die gleichsam als Vorarbeit für andere Genres wie die Chronik oder Autobiographien diene. Makdisi definiert diese Texte – aufgrund der mageren Quellenbasis wohl notgedrungen – aus der Perspektive der Rezeption als der Historiographie zugehörig und stützt sich dabei auch auf inhaltliche Kriterien. Die Bedeutung von Tagebüchern für die arabische Geschichtsschreibung soll hier nicht in Frage gestellt werden, aber Ibn ʿArabī Journal erlaubt es, die perspektivische Verengung auf die historiographische Rezeption und die chronologische Struktur zu überwinden und stattdessen den Blick auf den Schaffensprozess des Textes zu lenken. Denn es greift zu kurz, Ibn ʿArabī Journal ausschließlich als historiographischen Text zu beschreiben. Durch die konstante Auseinandersetzung zwischen Schreiben und Alltag entwickelte sich eine eigene Dynamik. Das Schreiben war Teil des Alltags des Autors, aber das Journal erfüllte für ihn neben seiner Bedeutung als historiographisches Repositorium während des gesamten Zeitraums – oder zu bestimmten Zeiten – weitere Funktionen: Es diene ihm als Schreibkalender, Familienbuch, Rechnungs- und Geschäftsbuch, Gesundheitsjournal, bisweilen sogar Traumtagebuch, Logbuch (auf Reisen) und, ähnlich wie europäische Kirchenbücher, zur Auflistung von Geburten und Todesfällen. Das Journal bestand also aus verschiedenen Subtexten, durch deren Nebeneinander das Journal historiographische und autobiographische Diskurse verschmolz und seinem Autor einen eigenen Raum für eine »Pose der Selbstadressierung« bot⁵.

Die vorliegende Arbeit untersucht diese ›Selbstadressierung‹ im Spannungsverhältnis von Text, Autor und Welt und behandelt dabei mentalitäts-, kultur- und sozialgeschichtliche sowie literaturwissenschaftliche Fragestellungen. Unter Rückgriff auf das Konzept des Selbstzeugnisses wird das Journal nicht nur als die wichtigste Quelle, sondern vielmehr als der zentrale Untersuchungsgegenstand der Arbeit begriffen. Damit greift die Arbeit einen Forschungsansatz auf, der bereits in zwei Rezensionen zu verschiedenen Bänden der Edition formuliert wurde⁶.

5 Lejeune 2009, S. 94.

6 Vgl. Conermann/Seidensticker 2007, S. 122 – 130; Guo 2008, S. 201.

(i) Texte als Selbstzeugnisse

Mit den Begriffen Selbstzeugnis und Ego-Dokument werden üblicherweise Texte beschrieben, in denen ein Autor in irgendeiner Weise Informationen über sein Leben oder seine Ansichten Auskunft gibt. Verschiedene Frühneuzeithistoriker setzen die Absicht des Autors zur Selbstdarstellung als entscheidendes Kriterium voraus, weshalb sie vor allem autobiographische Texte im engeren Sinn als Selbstzeugnisse untersuchen: Autobiographien, Reiseberichte, Briefe, Memoiren oder Tagebücher⁷. Andere hingegen fassen die Definition weiter und schließen auch unfreiwillig abgegebene oder fragmentarische Selbstzeugnisse mit ein⁸. Die wachsende Aufmerksamkeit, die der Selbstzeugnisforschung in den letzten Jahrzehnten zuteil wurde, schlägt sich also in einer Erweiterung des Untersuchungsgegenstandes nieder⁹.

Die Erforschung von schriftlichen Selbstzeugnissen entwickelte sich in Reaktion auf – und richtete sich gegen – eine ältere Entwicklung, als deren Ausgangspunkt für gewöhnlich die Arbeiten des Kunsthistorikers Jacob Burckhardt (1818 – 1897) angesehen werden. Burckhardt postulierte, dass nur im Italien der Renaissance-Zeit »das Individuum sich voll entwickeln und dem Ganzen die höchsten Dienste leisten konnte«¹⁰. Aus dem aus jener Zeit erhaltenen und gegenüber früheren Epochen ungleich größeren Fundus aus schriftlichen Selbstdarstellungen und Texten, in denen sich Autoren mit ihrem Alltag auseinandersetzten, schlussfolgerte Burckhardt einen ›Urknall der Individualisierung‹, den er als einen entscheidenden Faktor für den Aufstieg Europas seit 1500 ansah. Demgegenüber schloss er aus dem Mangel an vergleichbaren Texten in der arabischen Literatur – und in der Literatur sämtlicher nicht-europäischer Kulturen vor dem 19. Jahrhundert –, dass dort das Verfassen von Ich-Erzählungen mit autobiographischen Zügen keinen Wert besessen habe, weil an der Stelle des individuellen Ichs nur ein kollektives »Wir« gestanden habe¹¹. Die schriftlich vorgetragene Individualität wurde zu einem Grundbaustein des europäischen Selbstverständnisses erklärt, und die daraus hervorgehende Dichotomie zwischen Europa (modern, individualistisch) und ›dem Orient‹ (traditionell, kollektiv) hält sich bis heute hartnäckig als ein wirkmächtiges, Identität stiftendes

7 Für diese Definition, siehe z. B. Schmolinski 1999; Krusenstjern 1994.

8 Vgl. Schulze 1996, S. 20 f. In dieser Weise gelang es Carlo Ginzburg, aus Inquisitionsakten die »Welt eines Müllers um 1600« zu beschreiben; vgl. Ginzburg 1976.

9 Vgl. Reynolds 2001, Fay 2001, Reichmuth/Schwarz 2008, Wollina 2008, Elger/Köse 2011.

10 Burckhardt [1985], S. 419. Die dafür notwendigen Bedingungen waren laut Burckhardt die Unabhängigkeit der Städte und eine vom Staat getrennte Kirche. Durch den Wettstreit von Reichtum und Bildung seien individuelle Denkweisen entstanden.

11 Vgl. Enderwitz 1998, S. 77; Faroghi 1995, S. 217.

Narrativ¹². Burckhardts Grundthese, dass »das Streben des Geistes, von allem, was in ihm ist, Kunde zu hinterlassen«, eine europäische Besonderheit sei, wurde auch in der Islamwissenschaft, zwar in abgemilderter Form, bis in die 1970er Jahre fortgeschrieben¹³. Erst in den letzten Jahrzehnten wurde diese teleologische Perspektive sowohl in der Islamwissenschaft als in der europäischen Mittelalter- und Frühneuzeitgeschichte zusehends hinterfragt und mittlerweile weitgehend revidiert, wobei die Selbstzeugnisforschung eine tragende Rolle spielte.

Die Kritik an Burckhardt ist in zwei hauptsächlichen Stoßrichtungen verlaufen: einerseits richtet sie sich gegen sein uniformes, teleologisches Konzept der Individualisierung. Unter dem Einfluss des Soziologen Pierre Bourdieu wird sie nun nicht mehr als gerichtete historische Entwicklung verstanden, sondern als Praxis, die sich in einem Feld von Machtbeziehungen abspielt und immer auch davon abhängt, wer sprechen darf, worüber und wie. Zudem gilt die eigene Individualisierung in Texten nicht mehr als Selbstzweck, sondern als Technik zur Erreichung anderer Ziele. Gabriele Jancke und Claudia Ulbrich gingen sogar soweit vorzuschlagen, das aus ihrer Sicht ideologisch vorbelastete Konzept der Individualität gänzlich durch das Konzept der *Persona* zu ersetzen, welche je nach Kontext unterschiedliche Rollen ausfüllt¹⁴. Andererseits hatten Burckhardt und seine Epigonen Kriterien und Gattungsvorstellungen der europäischen Sattelzeit¹⁵ als den Maßstab angelegt, nach dem sie auch die Literatur anderer Kulturen und Zeiten beurteilten und zwangsläufig für defizitär befanden. Selbst die reiche arabische biographische (und autobiographische) Tradition wurde abgetan, mit dem Argument, sie sei traditionell, unoriginell und im Hinblick auf die Entwicklung einer (westlichen) Individualität letztlich obsolet¹⁶. Wie aber

12 So begründet der palästinensische Pädagoge Ibrahim Assad Odeh in einem Artikel der Internationalen Zeitschrift für Erziehungswissenschaft (1993) seinen Entwurf für eine »Alternative zu eurozentrischen Modellen« für die Berufsausbildung in Ägypten damit, dass sich die ägyptischen Studenten in diesem identitären Merkmal grundlegend von z. B. den deutschen unterscheiden: »The Arab-Islamic people think and feel as one with society, an indivisible unity. [...] The training treats a concept in its entirety, holistically, which accommodates, at least in its original outline, the Arab-Islamic sense of the relationship of the working man to his society.« (S. 312). Siehe auch Höfert 2008.

13 Burckhardt 1985, S. 368. Im Islam habe die Verwebung von Staatsmacht und Religion die Weiterentwicklung der Kultur verhindert. Vgl. ebd., S. 102; ders. 1988 (1. Auflage 1860), S. 101. Burckhardts Thesen wurden übernommen u. a. von Grunebaum (1963) und Rosenthal (1968), über die Islamwissenschaft hinaus auch von Georg Misch (1962). Stephen Humphrey bewertete die Autobiographie von Ġalāl ad-Dīn as-Suyūfī noch 1979 in der gleichen Weise.

14 Vgl. Groebner 2007, S. 170; Bourdieu 1998. Vgl. Jancke/Ulbrich 2005, Ries 2007.

15 Vgl. Koselleck 1979, S. xv.

16 Vgl. Grunebaum 1963, S. 331. Rosenthal fällt ein ähnliches Urteil über die Historiographie insgesamt; vgl. ders. 1968, S. 172. Jan Schmidt verweist darauf, dass noch sprichwörtlich

hätte ein arabischer Autor des 13. Jahrhunderts seine Autobiographie entsprechend den Vorstellungen eines deutschen (Kunst-)Historikers des 19. Jahrhunderts verfassen sollen oder können?

Ungeachtet des jeweiligen Forschungsgegenstandes ist der neueren Selbstzeugnisforschung die Einsicht gemein, dass die schriftliche Selbstdarstellung nicht allein von sozialen Idealen und Konstellationen beeinflusst ist, sondern dass sie ebenso von den jeweiligen literarischen Konventionen und Normen abhängt. Insofern kann man die Sichtweise des französischen Literaturwissenschaftlers Philippe Lejeune durchaus als stellvertretend anführen, nach der die gesamte literarische Landschaft, wenn nicht die Sprache an sich, in die Untersuchung einbezogen werden müsse, um zu verstehen, welche Möglichkeiten, über das eigene Selbst zu sprechen, zu bestimmten Zeiten verbreitet waren oder überhaupt zur Verfügung standen: »[Denn] Texte werden in [B]ezug auf [literarische] Modelle, ›Erwartungshorizonte‹ und eine variable Geographie produziert und daraufhin rezipiert, ob sie diese Erwartungen erfüllen oder aber überschreiten und damit zu ihrer Erneuerung zwingen.«¹⁷

Damit richtet sich der Blick der Selbstzeugnisforschung zusehends auf das Genre oder gar die gesamte literarische Landschaft einer bestimmten Epoche, innerhalb derer ein bestimmter Text produziert, rezipiert und – möglicherweise auch – reproduziert wurde. Aus der arabischen Literatur haben dahingehend neben Reiseberichten (*riḥla*) in verschiedenen Formaten vor allem die Genres der Historiographie (*taʾrīḥ*, *ṭabaqāt*, *sīra*) die größte Aufmerksamkeit erfahren. Zusehends werden auch andere (literarische) Textsorten als Selbstzeugnisse analysiert. Jüngst schlugen Ralf Elger und Yavuz Köse vor, den Untersuchungsrahmen nicht nur auf alle Texte auszuweiten, »in denen ein Ego spricht«, sondern auf das Schrifttum insgesamt, da »alles, was wir schreiben, etwas über uns selbst verrät«¹⁸. So werden mittlerweile auch Besitz-, Leser- und andere Randvermerke in Handschriften in den Blick genommen¹⁹. Eines der einflussreichsten Werke ist dahingehend die Gesamtdarstellung über die arabische

hunderte Selbstzeugnisse in Sammelbänden (*maǧmūʿa*) verborgen sein könnten. Vgl. Schmidt 2011, S. 160 – 62.

17 Lejeune 1994, S. 379.

18 »Even texts without an ego speaking can be interpreted as ego-documents, since everything we write reveals something about ourselves«; Elger/Köse 2011, S. 9.

19 Vgl. Schmidt 2010. Zudem wurde die Grundannahme hinterfragt, ob der schriftlichen Auseinandersetzung mit dem eigenen Selbst ein höherer Wert zugemessen werden sollte, obwohl mündliche Traditionen im Nahen Osten bis in Regierungskreise hinein von zentraler Bedeutung und in Rituale der Selbstdarstellung eingebunden waren. Vgl. Askan 2002, S. 195. In mamlukischer und osmanischer Zeit scheint es einen stärkeren Trend gegeben zu haben, auch Teile dessen aufzuschreiben, »das sonst eher in der Sphäre der mündlichen und volkstümlichen Überlieferung anzusiedeln ist und deshalb wenig Spuren in der literarischen Tradition hinterlassen hat.« Meier 2008, S. 6 f.; zur Mamlukenzeit, siehe Hirschler 2012.

Autobiographie, die eine Forschergruppe um Dwight Reynolds im Jahr 2001 vorlegte. Nicht nur konnte darin bewiesen werden, dass diese in der arabischen Literatur durchaus als eigenes Genre verstanden wurde, das freilich anders definiert wurde als ihr modernes europäisches Gegenstück, und zwar durch den literarischen Akt: »the act of ›interpreting‹, ›representing‹, or ›portraying oneself in written form.«²⁰ Darüber hinaus setzt sich die Studie mit Fragen der Autorschaft, der Anwendbarkeit moderner Kategorien wie privat und öffentlich sowie den Funktionen dieser Texte auseinander und kommt zu dem Schluss, dass eine Autobiographie oft als eine Anleitung zum übrigen Werk des jeweiligen Autors konzipiert war²¹.

Die schriftliche Selbstdarstellung erfolgt also immer an einer Schnittstelle zwischen sozialen und (im weiteren Sinn) literarischen Konventionen und Normen, wobei beide Bereiche dem jeweiligen Autor Regeln auferlegen, zu denen er sich durch Erfüllung oder Überschreitung in Beziehung setzen muss, die er aber nicht einfach missachten kann. Für das arabische Tagebuch hat die Erforschung der Regeln, denen die Produktion dieser Textsorte unterliegt, seit Makdisi jedoch kaum Fortschritte gemacht. Vor allem bleiben die Unterschiede zur Chronik nach wie vor weitgehend unbeachtet, wohl weil sich beide der äußeren Struktur nach gleichen²². Nichtsdestotrotz trennt ein tiefer Graben diese zwei Textsorten: Während die Chronik ein bewusst kompiliertes und komponiertes literarisches Werk darstellt, entsteht das Tagebuch im Gleichtakt mit dem Alltag des Autors und aus diesem heraus: »ein Tagebuch zu führen ist zuerst eine Art zu leben, bevor es eine Art zu schreiben ist«; es ist vielmehr das »Gegenteil des Buches«.²³ Im Tagebuch folgt der Text derselben chronologischen Ordnung, in der er verfasst wurde; die Chronik hingegen gestaltet die Abfolge der Ereignisse nach den Vorgaben einer übergeordneten Handlung oder Moral. Aufgrund der großen zeitlichen Nähe zwischen Ereignis und Schreiben verschiebt sich hingegen der inhaltliche Fokus in Ibn ʿAwwāq Journal vor allem in Abhängigkeit von äußeren Ereignissen: im Verlauf des ersten Krieges zwischen Mamluken und Osmanen (1485 – 91)²⁴ steht Ibn ʿAwwāq Sorge um den Erhalt des Reiches und die lokalen Auswirkungen des Krieges in Damaskus im Vordergrund; zu anderen Zeiten überwiegt die Sorge um die eigene Gesundheit oder

20 Reynolds 2001, S. 242.

21 Vgl. ebd., S. 244 f. (öffentlich – privat), 247 f. (Funktionen), 248 (Konzept des Autors).

22 Gegenbeispiel: Hirschler: *Authors as Actors*; auch in der europäischen Literaturwissenschaft wurde lange die Tages-Form als konstatierende Eigenschaft zugunsten der Ich-Form des Tagebuchs vernachlässigt; vgl. Holm 2008. Dies gilt es insbesondere auch für die Osmanische Periode, für die stets eine größere Zahl an Tagebüchern konstatiert wird, zu überprüfen.

23 Lejeune 2009, S. 153, 154.

24 Vgl. Har-El 1995.

die seiner Kinder, seiner Frau oder weiteren Familie. Im Fall von Epidemien weitet sich diese Sorge auf seine Nachbarschaft aus. Schilderungen seiner Arbeit hingegen durchziehen den gesamten Text und Betrachtungen des Wetters changieren in bestimmten Zyklen immer wieder zwischen Vorder- und Hintergrund. So geben die oben genannten Subtexte dem Alltag gleichsam unterschiedliche Rhythmen vor, die nebeneinander bestehen.

Zudem sollte das Journal aus dem historischen Umfeld heraus betrachtet werden, in dem es geschrieben wurde. Die Praxis des Tagebuchführens ist zwar bereits seit dem 9. Jahrhundert in der arabischen Literatur bezeugt, aber es scheint nicht nur auf Zufall zurückzuführen sein, dass mit Ibn ʿAwwāq Journal ausgerechnet ein Exemplar aus der späten Mamlukenzeit überliefert wurde. Denn im 15. Jahrhundert, als er seine Aufzeichnungen führte, erreichte eine Entwicklung in der Wissensvermittlung ihren Höhepunkt, die Konrad Hirschler kürzlich als einen Prozess der »Textualisierung und Popularisierung« beschrieb. Der Einsatz von Texten in der Wissensvermittlung gewann gegenüber der mündlichen Tradition an Bedeutung, und zugleich wurde durch eine gestiegene Laienpartizipation in Literatur und Wissenschaft die Bewahrung und Weitervermittlung von Wissen zu einer gesamtgesellschaftlichen Aufgabe²⁵.

(ii) Damaskus am Ende der Mamlukenzeit

Im Vergleich zu anderen Städten des 15. Jahrhundert war Damaskus eine Metropole und mit einer Bevölkerung zwischen 60.000 und 100.000 nach Kairo die zweitgrößte Stadt Mamlukenreich sowie das politische Zentrum Syriens²⁶. Außerdem war es als bedeutendes religiöses und gelehrtes Zentrum Ziel oder Zwischenstation für Gelehrte, Pilger und Händler. Die Altstadt war von einem Gürtel aus vorstädtischen Vierteln umgeben, der von Šāḡūr, Qubaybāt und Mīdān al-Ḥaṣṣā im Südosten über Qanawāt und Taḥt al-Qalʿa im Osten bis zu Sūq Sārūḡa and ʿUqayba im Norden reichte. Diese Expansion hatte bereits im 11. Jahrhundert begonnen, gewann aber unter der vergleichsweise friedlichen Herrschaft der Mamluken noch an Momentum. Die Mamluken investierten in die Entwicklung und Aufwertung dieser neuen Viertel, bauten Moscheen, Schulen (*madrassa*, *madāris*), Badehäuser und andere Gebäude für die Allgemeinheit²⁷.

Die Mamluken hatten Syrien (*bilād aš-šām*) und Ägypten seit dem 13. Jahr-

25 Vgl. Hirschler 2012, S. 21.

26 Vgl. Petry 1992, S. 52. Die höheren Schätzungen beziehen sich auf das 14. und 15. Jahrhundert, die niedrigeren finden sich in den osmanischen Volkszählungen aus dem 16. Jahrhundert; vgl. Lapidus 1967, S. 79.

27 Siehe dazu Leeuwen 1999; Sack 1989.

hundert beherrscht, bevor das Osmanische Reich diese Gebiete in den Jahren 1516 – 17 scheinbar mühelos annektierte. Die Mamluken rekrutierten sich aus importierten Sklaven, die ihre militärische Vorherrschaft auf ihre Meisterschaft des berittenen Kampfes gründeten. Die Legitimation der Mamlukensultane leitete sich ab aus ihrer Rolle als Verteidiger des Islams und Wahrer der öffentlichen Ordnung, daraus, dass sie die Gelehrten förderten und ihrem Ratsschluss folgten, und zu einem nicht unerheblichen Teil aus ihrer Fähigkeit, ihren Untertanen Gerechtigkeit zuteilwerden zu lassen²⁸. Ihr Bekenntnis zu diesen Idealen kommunizierten sie auf einer Vielzahl von Wegen. Sie ließen Botschaften öffentlich verlesen, ob es sich nun um militärische Siege, diplomatische Adressen oder um finanzielle Forderungen an die Bevölkerung handelte, und hielten regelmäßige Audienzen (*maḏālim*) ab, in denen Bittsteller ihre Gesuche vorbringen konnten.²⁹ Zudem etablierten die Sultane, Emire und übrigen Würdenträger Klientelnetzwerke, durch die sie auf fast alle gesellschaftlichen Segmente Zugriff über diese Informationen erlangten. Die Einbindung großer Teile der Gesellschaft nach der Devise »teile und herrsche« war ein Hauptgrund für die Dauerhaftigkeit ihrer Herrschaft:

The Mamluks did not simply have military and political superiority; they also linked peasants and nomads to the cities by means of active social and economic actions, forming a variety of networks between these rural outsiders and the two main classes in urban society, the notables and the common people. Thus, the Mamluks' linkage of the ulama and the common people into one political and social unity was characteristic of the structure of urban society during the Mamluk dynasty.³⁰

Am Ende des 15. Jahrhunderts geriet diese Ordnung, die sich zwischen Mamluken, Gelehrten und übriger Bevölkerung etabliert hatte, zusehends von verschiedenen Seiten unter Druck. Die Pest, die Ägypten und Syrien seit der Mitte des 14. Jahrhunderts regelmäßig heimsuchte, zog beinahe einen finanziellen Kollaps des Mamlukenstaates nach sich, der sich zuvor vor allem aus landwirtschaftlichen Einkünften finanziert hatte. Darauf reagierten die Herrscher, indem sie die städtische Bevölkerung in größerem Maß zur Kasse baten und sich auch an Lebensmittelspekulationen, Drogen- und Alkoholhandel, Erpressung und Bestechung bereicherten. Auf diesen Gebieten gingen sie sogar Bündnisse mit Kriminellen ein³¹. Hinzu kamen politische Veränderungen auf der zwi-

28 Zu den Herrschertugenden, vgl. Petry 1993, S. 15 – 21. Siehe auch Hoenerbach 1963. Zum Konzept des »Kreises der Gerechtigkeit«, vgl. Darling 2006.

29 Dieses Thema wurde ausführlich von Yehoshua Frenkel (2009) behandelt. Nicht zuletzt dienten auch Bauprojekte der Kommunikation von Macht; vgl. dazu Rabbat 2010, Walker 2004; Harithy 2001, Flood 1997.

30 Toru 2006, S. 157.

31 Vgl. Martell-Thoumian 2005; Toru 2006 und 1997; Irwin 2002; siehe auch die verschiedenen Studien von Carl Petry zum Thema Verbrechen.

schenstaatlichen Ebene: die Osmanen hatten sich seit der Eroberung Konstantinopels (1453) zu der führenden Regionalmacht entwickelt, und das Mamlukensultanat stand seinen Ambitionen zusehends im Weg. Nach einem erstem Osmanisch-Mamlukischen Krieg (1485 – 91) blieben die Grenzen zwar unverändert, aber seine Kosten trugen nachhaltig zum Zerfall der politischen Schlagkraft und Einheit der Mamluken bei. Konnte Sultan Qāyṭbāy (reg. 1468 – 1496) dem Reich ein letztes Mal ein hohes Maß an innerer Stabilität verleihen, brachen die inneren Konflikte nach seinem Tod umso deutlicher hervor, als sich Sultane und Gegensultane in rascher Folge abwechselten. In diesem Krieg wurden auf beiden Seiten Handfeuerwaffen eingesetzt, mit welchen die mamlukischen Hilfstruppen fortan auch in internen Auseinandersetzungen ihre Herrscher herausforderten³².

Da diese Umwälzungen und Auflösungserscheinungen mit dem Ende des ersten islamischen Jahrtausends zusammenfielen, wurden sie von den Zeitgenossen auch als Vorzeichen der Apokalypse interpretiert³³, weshalb sie um den Fortbestand des Status Quo umso besorgter waren.³⁴ Vielleicht ist es so auch zu erklären, dass gegen Verbrecher schwerste *ḥadd*-Strafen verhängt und schnellstens umgesetzt wurden. Mörder wurden gehängt, Diebe, Räuber oder Wegelagerer erhielten oft eine härtere Strafe als vorgesehen. Bei erstmaligem Vergehen wurde ihnen zusätzlich zu der vorgeschriebenen Hand meist auch ein Fuß amputiert oder sie wurden sofort hingerichtet³⁵. Dabei wurde für sie häufiger die grausamere Todesart des Pfählens verfügt; mitunter wurden diese Pfähle in den Boden unter dem Galgen geschlagen, damit jeder Dieb entweder dem Pfählen oder dem Erhängen zum Opfer falle³⁶. Die Todesstrafe wurde bisweilen so häufig vollstreckt, dass Ibn Ṭawq mitunter nicht sagen konnte, wessen Köpfe gerade auf der Richtstätte ausgestellt wurden³⁷.

Unter diesem Eindruck veränderte sich aber nicht nur das Verhältnis zwischen Herrschern und Beherrschten, sondern selbst die Beziehungen zwischen Mann und Frau, Freien und Unfreien sowie die zwischen Eltern und Kindern³⁸.

32 Vgl. Toru 2006; Har-El 1995.

33 Vgl. Krstić 2009.

34 Vgl. Fuess 2010.

35 Zur Amputation einer Hand, siehe *Taʿlīq* II, S. 633, 646 (ein Sklave wird damit bestraft, weil er ein Messer bei sich trug); zur Amputation von Fuß und Hand, *Taʿlīq* III, S. 1147, 1403; zum Erhängen von bereits verehrten Dieben, ebd., S. 1329, 1340. Zur Todesstrafe durch den Strang generell, siehe *Taʿlīq* I, S. 150; II, S. 644, 656, 750 (Mörder), 765 (zwei Frauen und der Mamluke Maḥmūd wegen Mord), 796 (Straßenräuber); III, S. 1149 (Pferdedieb), 1372 f.; IV, S. 1849 (Mörder).

36 Vgl. *Taʿlīq* II, S. 646; zu anderen Fällen der Pfählung, siehe ebd., S. 644 (der *Ṣayḥ al-Islām* verhindert das Pfählen eines Diebes), 656 (Taschendieb).

37 Vgl. *Taʿlīq* III, S. 1150.

38 Vgl. Musallam 1983 sowie die verschiedenen Studien von Giladi.

Auch die Bewahrung und Überlieferung des religiösen Wissens, an der in der Mamlukenzeit zusehends die gesamte muslimische Bevölkerung Anteil hatte, lässt sich als Ausdruck dieser Umwälzungen – aber auch als einer ihrer Motoren – verstehen. Vor allem die Prophetentraditionen waren im Alltag allgegenwärtig. Sie wurden in Moscheen und Madrasas, in Wohnhäusern und auf Straßen rezitiert, wobei sie sich jeweils an ein gelehrtes und spezialisiertes oder, in öffentlichen Vorträgen, an ein breites Laienpublikum richteten.³⁹ In den Brandnächten (*layyal al-wuqūd*) der Monate Ramaḍān, Šaʿabān und Raġab war ganz Damaskus von den Koran- und *Ḥadīṭ*-Rezitationen erfüllt und alle Moscheen waren von Kerzen und Leuchtern hell erleuchtet⁴⁰.

Gleichzeitig waren die Prophetentraditionen das Wissensgebiet, auf welchem das selbstbewusste Vordringen von Laien am spürbarsten war und sich daher auch mit dem größten Misstrauen seitens der Gelehrten konfrontiert sah. Die *ʿulamā* setzten verschiedene Mittel der Ausgrenzung ein, um die Inhalte, die Orte des Vortrages und den sozialen Kontext der Vermittlung dieses Wissens zu kontrollieren. Dabei stützten sie sich zusehends mehr auf schriftliche als auf mündliche Hilfsmittel⁴¹. So dienten öffentlich am Ende der Lesungen ausgestellte Lizenzen (*iğāza*) und Hörerzertifikate (*samāʿ*) dazu, die Überlieferungsketten (*isnād*) auf Richtigkeit und Lückenlosigkeit zu überprüfen⁴². Weniger kritisch wurde die zunehmende Verbreitung des Sufismus betrachtet, die alle Gesellschaftsbereiche vom Sultan bis zu seinen ärmsten Untertanen erfasste und deren Prozess und Tragweite noch nicht vollends erschlossen worden ist.⁴³

Die Popularisierung der Kultur des Lernens berührte auch die Literatur. Vor allem seit dem 15. Jahrhundert finden sich in historiographischen Texten häufig autobiographische Einschübe. Dies mag mit Veränderungen in der sozialen Zusammensetzung von Publikum und Autorenschaft sowie der gestiegenen Bedeutung von Texten im Allgemeinen zusammenhängen. Thomas Bauer führt dies unter anderem auf Veränderungen in der Literaturproduktion zurück, die mit dem Anwachsen der Zahl von Madrasas und den damit verbundenen Verdienstmöglichkeiten sowie einer generellen Wertschätzung von Bildung zusammenhing und zu einer Auflösung der klassischen literarischen Formen und Inhalte wie auch einem gewachsenen literarischen Interesse am eigenen Alltag

39 Zu diesem Publikum gehörten auch Mamluken, vgl. Berkey 1991.

40 Die Brandnächte waren am 1. und am 27. Raġab (Himmelfahrt des Propheten), am 15. Šaʿabān und gegen Ende des Ramaḍān; vgl. Langner 1983, S. 38 – 48.

41 Vgl. Hirschler 2012, S. 185.

42 Dieselben Mittel wurden auch im Wettbewerb um die Deutungshoheit über den historiographischen Diskurs eingesetzt; vgl. ebd., S. 181, 183 f.

43 Zum Problem der Positionsbestimmung siehe McGregor 2009; Herzog 2013, Homerin 2013.

führte⁴⁴. Insofern führte gerade die politische und wirtschaftliche Krise des 15. Jahrhunderts zu einer kulturellen und literarischen Blüte.

(iii) Text, Welt, Selbst

Vor diesem literarischen und historischen Hintergrund untersuchen die folgenden Kapitel das Journal des Aḥmad Ibn Ṭawq in seinen Bezügen zu Autor und Welt sowie dahingehend, welches Lebens-, Welt- und Selbstbild sich daraus ergibt. Das Journal wird dabei als ein eigener Raum begriffen, den sich der Autor schuf, um sein Leben zu ordnen und Kontrolle darüber auszuüben.

Das erste Kapitel beschreibt das Journal als eigenen Raum und legt den Grundstein für die folgende Untersuchung seines Welt- und Selbstbildes. Es positioniert den Text im Verhältnis zu der historiographischen Literatur im Allgemeinen und der arabischen Tagebuchtradition im Besonderen. Im Zuge dessen werden die methodischen Voraussetzungen für die inhaltliche Analyse des Textes erläutert. Da jeder Eintrag zeitnah zu dem jeweiligen Ereignis entstand, fehlte dem Autor das Wissen über Folgen und Zusammenhänge. Das Erlebte ist noch ungeordnet. Aus dem Fehlen jedweder übergeordneten narrativen Struktur folgt, dass das Material disparat und bisweilen inkohärent ist. Die sich daraus ergebenden Probleme werden abschließend an einem biographischen Abrisses über den Autor illustriert.

Zudem eröffnet das Journal für den Leser verschiedene Räume, in denen sich das Leben des Autors abspielte: sein Haus bzw. Haushalt, auf dessen Fortbestand Ibn Ṭawq hinarbeitete, sowie seine Lebenswelt, in der er sich bewegte, seinen Geschäften nachging und seine sozialen Beziehungen pflegte. Mit diesen Räumen beschäftigen sich jeweils die Kapitel 2 und 3. Darüber hinaus bietet das Tagebuch sogar einen Raum für Einblicke in das emotionale Innenleben des Autors, die in Kapitel 4 untersucht werden. In diesen Kapiteln spielen die verschiedenen Subtexte unterschiedliche Rollen.

Kapitel 2 behandelt zunächst den Haushalt des Autors anhand von drei Punkten: seine Beziehung zu seiner Ehefrau und den Sklavinnen, die ihm zu verschiedenen Zeiten gehörten, die Erziehung seiner Kinder, sowie der Wohnraum, der ihnen zur Verfügung stand. In diesem Kontext setzte Ibn Ṭawq das Journal vor allem als Gesundheitsjournal für sich und die anderen Mitglieder seines Haushalts ein, als Schreibkalender, in dem er die Erfüllung seiner häuslichen Pflichten festhielt, als Familienbuch, in dem er die Geburten, das Heranwachsen und wiederholt den Tod eines seiner Kinder festhielt, und überraschend selten als Rechnungsbuch. Allein die Zahlungen, zu denen er seiner Frau

44 Vgl. Haarmann 1971; Bauer 2005, S. 108 – 110; Irwin 2006.

gegenüber verpflichtet war, tauchen verhältnismäßig regelmäßig auf. Nichtsdestotrotz verrät der Text, welche große Rolle der finanzielle Aspekt für alle drei behandelten Punkte spielte.

Kapitel 3 beschäftigt sich darauf aufbauend mit der weiteren Lebenswelt des Autors. Zunächst werden die Grenzen seines Wissens um die Welt bestimmt. Darauf folgend behandelt das erste Unterkapitel, wie die Arbeit des Autors (vor allem als Notar) seinen Blick auf seine soziale und physische Umwelt beeinflusste. Zu anderen Personen stand der Autor dabei immer in einer bestimmten hierarchischen Ordnung, die sich auch in seiner Berichterstattung niederschlägt. Die übrigen zwei Unterkapitel dieses Kapitels beschäftigen sich mit der Mahlgemeinschaft und der Kleidung als sozialen Medien, die jene Hierarchien entweder zementieren oder auch durchbrechen konnten. In Bezug auf den lebensweltlichen Raum diente das Journal dem Autor zuallererst als Schreibkalender für seine zahlreichen Arbeitstermine und die öffentlichen und semiprivaten Anlässe, zu denen er erscheinen musste. Zudem nutzte er es stets zur Auflistung von Geburten und Todesfällen aus allen Gesellschaftsschichten. Die Nachrufe (*waffayāt*) haben einen eigenen Quellenwert und können die vorherrschenden Themen der Aufzeichnungen korrigieren und bisweilen sogar konterkarieren. Während Ibn Ṭawq seine Tage oft als Aneinanderreihung von Terminen und Aufträgen, die er abarbeiten musste, beschreibt, nur unterbrochen von Gebeten und verschiedenen Studienzirkeln, so zeigt sich gerade in den Nachrufen, wie viel er über seinen Alltag verschweigt, da in ihnen hunderte, wenn nicht tausende der Zeitgenossen des Autors erwähnt werden, die keinen Platz unter den gesellschaftlichen Eliten beanspruchen konnten und daher im Regelfall vor ihrem Tod keinen Eingang in den Text fanden. Dabei zeugt die schiere Menge von den weitreichenden und verzweigten Verbindungen, die der Autor in fast sämtliche Segmente der Gesellschaft unterhielt.

Daneben nutzte er das Journal als Geschäftsbuch, in dem er Lebensmittelpreise und Geldsummen festhielt. Diese Angaben machen das Journal zu einer wichtigen Quelle für die Wirtschaftsgeschichte des 15. und 16. Jahrhunderts.⁴⁵ Daraus lassen sich zum Beispiel die Umrechnungsverhältnisse zwischen den verschiedenen Münzen rekonstruieren, die im Verlauf der Arbeit immer wieder eine Rolle spielen werden. In Ibn Ṭawqs Damaskus waren verschiedene Gold- (*ašrafī/dīnār, iflūrī, maṣūriyya*), Silber- (*dirham/dirham fiḍḍa, nisf, fiḍḍa ḡudud/ʿutuq/mutaqaddima*), und Kupfermünzen (*fulūs*) im Umlauf⁴⁶, deren Bedeutung in der Forschung stark umstritten ist⁴⁷. Unter den Goldmünzen war

45 Eine solche Menge an Preisangaben findet sich ansonsten nur im Geniza-Korpus oder in den Dokumenten aus dem Jerusalemer *ḥarām aš-šarīf*; vgl. Cohen 2006, S. 132, 137.

46 Eine Übersicht zu den verschiedenen auftauchenden Währungen bietet Guo 2008, S. 217.

47 Zur Geschichte des Geldes siehe die verschiedenen Arbeiten von Schultz, Ashtor, Bacharach

der einheimische *ašrafī*-Dinar am üblichsten und entsprach im Verlauf der dokumentierten zwanzig Jahre fast durchweg einem Gegenwert von 52 Dirham⁴⁸. Der Wert des italienischen Florin (*iflūrī*) lag bei ungefähr 45 Dirham⁴⁹. Nur einmal erwähnt der Autor zwei *manšūriyya*-Münzen, die zusammen mit einigem Kupfergeld 171 Dirham (*mutaqaddima*) entsprachen. Dies ist zudem das einzige Mal, dass der Autor Kupfergeld überhaupt erwähnt⁵⁰. Daher bestärkt das Journal die These, dass das oft postulierte und stark diskutierte »Zeitalter des Kupfers« in den 1480er Jahren sein Ende fand⁵¹. Ibn Ṭawq gab jedenfalls alle Preise gemäß dem Silberdirham an. Allerdings lässt sich das Verhältnis der verschiedenen im Umlauf befindlichen Silbermünzen zueinander nur schwer nachvollziehen. Seit einer Neuprägung von Silbermünzen (885/1481) kursierten gleichzeitig neue (*ḡudud*) und alte (*utuq*) Silbermünzen, wobei erstere nur zwei Drittel von dem Wert der letzteren besaßen⁵². Dennoch blieben die alten Münzen noch Jahre nach dieser Maßnahme im Umlauf.

Während Kapitel 2 und 3 sich mit Ibn Ṭawqs Sicht auf die Welt auseinandersetzen, in der er lebte, widmet sich Kapitel 4 auf dieser Grundlage seinem Selbstbild. Welche Auswirkungen haben die chronologische Struktur und das alltägliche Schreiben auf das im Text entstehende Selbstbild des Autors? In welchem Verhältnis steht dieses zu den zeitgenössischen Modellen literarischer Selbstdarstellung? Entspricht es einem dieser Modelle oder einer Mischung aus mehreren? Oder unterscheidet sich das in Ibn Ṭawqs Journal vorgetragene Selbstbild grundsätzlich von diesen? Ist ein zusammenhängendes Selbstbild in einem Text, der über einen Zeitraum von zwei Jahrzehnten hinweg entstand, überhaupt möglich? Dabei wird auch die Frage wieder aufgegriffen, inwieweit die soziale Position des Autors sowie die von ihm gewählte Schreibform seine

und Shoshan, von denen einige in der Folge zitiert werden. Siehe auch Allouches Übersetzung und Indizierung von Maqrīzīs *ḥiṭaṭ* (1994). Mortel (1989) hingegen beschäftigt sich mit den Preisen in Mekka.

48 Vgl. *Taḥīq* I, S. 121, 261 f., 551, 552; IV, S. 1659. Allerdings gibt Ibn Ṭawq am 20.10.886 (12. 12. 1481) noch einen Kurs von 1:91 an. Vgl. *Taḥīq* I, S. 97. Für die Umrechnungskurse in Kupferdirham, vgl. Allouche 1994, S. 96 – 98.

49 Ibn Ṭawq benennt den Gegenwert von drei Florin mit 136 Dirham; vgl. ebd., S. 261. Für Vergleichszahlen zur ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, siehe Shoshan 1986, Tabelle 1 (S. 32 – 35).

50 *Taḥīq* I, S. 553.

51 Darin stimme ich mit Bacharachs »dritter Periode« in der Währungspolitik der Tscherkesensultane überein, in der Silber und Gold wieder den Ton angaben; vgl. Bacharach 1976, S. 44 f.; die Rede von einem »age of copper« findet sich u. a. bei Ashtor 1971 und 1969; Shoshan 1982 und 1986.

52 Als Ibn Ṭawq einmal Schulden zu begleichen hatte, rechnete er »149 alte Silbermünzen« und »392 neue Silbermünzen« zu »414 alten« zusammen. Demzufolge entsprachen 392 neue Münzen 265 alten und hatten also im Tagesgeschäft nur zwei Drittel ihres Wertes. Vgl. *Taḥīq* I, S. 261 f.

schriftliche Selbstdarstellung von vornherein beeinflussten und seine dahingehenden Gestaltungsmöglichkeiten begrenzten.

1. Geschichtsschreibung & Alltagsprotokoll

Bei dem Journal des Šihāb ad-Dīn Aḥmad Ibn Ṭawq handelt es sich um einen für die gesamte Mamlukenzeit einmaligen Text. Daher erscheint es als folgerichtig, den Text zuallererst als Einzelfall zu behandeln, wie es der Mediävist Urs Martin Zahnd für den Umgang mit mittelalterlichen europäischen Stadtchroniken empfiehlt⁵³. Es stellt sich doch das Problem, dass Ibn Ṭawq kaum in anderen Quellen auftaucht und sein eigenes Journal der einzige Text ist, der ausführliche biographische Informationen über ihn enthält. Da also sowohl die Textarbeit als auch die historische Kontextualisierung von Autor und Text mangels Alternativen auf dieselbe Quelle zurückgreifen müssen, kann der Übergang zwischen mentalitäts-, kultur- und sozialgeschichtlichen Fragestellungen nur fließend sein. Umso wichtiger ist daher eine literarische Einordnung des Journals als arabisches Tagebuch.

George Makdisi untersuchte das arabische Tagebuch vor allem im Zusammenhang mit seiner Rolle für die arabische Historiographie, wobei er das strenge Datieren der Einträge (*taʾrīḥ*) zum entscheidenden Unterschied zwischen dieser Textgattung und der veröffentlichten Chronik erklärte⁵⁴. Zwar lagen zwischen Ibn Ṭawqs Journal und dem von Makdisi untersuchten Journal des Ibn al-Bannāʿ (1005 – 1079) ganze vier Jahrhunderte, aber wie letzteres wurde Ibn Ṭawqs Text in der zeitgenössischen Historiographie rezipiert und auch er verwendete große Mühe auf die genaue Datierung seiner Einträge, wie noch zu zeigen sein wird.

Zu diesem Zweck beginnt dieses Kapitel zunächst mit einem Überblick über die arabische Historiographie, ihre großen Entwicklungen bis in die frühe Osmanenzeit und die Rolle, die Makdisi dem arabischen Tagebuch in dieser zuschrieb. Daraufhin wird Ibn Ṭawqs Journal vorgestellt und zu Makdisis Definition des arabischen Tagebuchs in Beziehung gesetzt. Wenngleich ich mit Makdisi darin übereinstimme, dass die genaue Datierung von zentraler Bedeutung ist, ist

53 Vgl. Zahnd 1999, S. 51.

54 Makdisi 1986, S. 175.

sie jedoch nicht der Aspekt, der das Journal am stärksten von der Chronik abgrenzt. Dies ist vielmehr die Art und Weise, wie und zu welchem Zweck der Text entstand, wie unter Rückgriff auf die neuere europäische Tagebuchforschung erläutert werden wird. Denn Ibn Ṭawq's Journal ist gerade deshalb als Selbstzeugnis so interessant, weil es »an, von und auf der Grenze von Leben und Schreiben [entstand]«⁵⁵, wie abschließend an der Rekonstruktion seiner Biographie demonstriert werden wird.

(i) Die arabische Historiografie

Es gilt als unumstritten, dass Tagebücher von arabischen Geschichtsschreibern als Quellen genutzt wurden. Das lässt sich nicht nur am Beispiel von Ibn al-Bannā's Journal aus dem 11. Jahrhundert nachzeichnen, sondern wird in einer großen Zahl von biographischen Sammelwerken aus allen (vormodernen) Zeiten immer wieder deutlich, da die Autoren persönliche Aufzeichnungen der von ihnen beschriebenen Personen als ihre Quellen nennen⁵⁶.

Zwar hielt sich die Rezeption von Ibn Ṭawq's Journal in Grenzen, aber einige seiner Zeitgenossen zeigten durchaus Interesse an seiner genauen Kenntnis der lokalen politischen Konstellationen. In großem Umfang wurde es allein von Muḥammad Ibn Ṭulūn (gest. 953/1546) als Quelle für seine Chronik »*Mufākahat al-hillān fī ḥawādīt al-zamān*« genutzt und als solche auch benannt.⁵⁷ Ansonsten wird das Journal in Naḡm ad-Dīn al-Ġazzī's (gest. 1061/1651) biographischem Sammelwerk »*Kawākib as-sā'ira bi-a'yān al-mi'a al-āšira*«, das ungefähr ein Jahrhundert nach Ibn Ṭawq's Tod verfasst wurde, als Appendix (*ḍayl*) zu einer Sammlung von Rechtsgutachten (*fatwā*) des Ṣayḥ al-Islām Taqī ad-Dīn Abū Bakr Ibn Qādī 'Aḡlūn erwähnt. Vor al-Ġazzī erwähnte Ibn al-'Imād al-Ḥanbalī (1032 – 1089/1622 – 1678) in seinem Werk »*Šaḍarat al-daḥab*« zwar nicht den Text, aber immerhin den Autor. Nach den *Kawākib* gerieten das Journal und sein Autor in Vergessenheit. Schon al-Ġazzī widmet ihm in den *Kawākib* nur drei Zeilen. Allerdings weist er in dem Eintrag über den Ṣayḥ al-Islām auf die enge Zusammenarbeit zwischen jenem und Ibn Ṭawq hin: »Viele Fatwās, die er von sich gab, hat Ṣayḥ Ibn Ṭawq gesammelt und mit einem Anhang (*ḍayl*) versehen, wie mir mein Bruder an-Naḡmī Ibn Šakam sagte.«⁵⁸ Von Ibn Ṭawq's Zeitgenossen wurde sein Journal also durchaus der Geschichtsschreibung zugerechnet.

Die arabische Geschichtsschreibung entstand in der Zeit vom siebten bis zum

55 Oesterle 2008, S. 102.

56 Vgl. Wollina 2008, S. 52 f.; Makdisi 1986, 1957a und b, 1956a und b.

57 Zu Ibn Ṭulūn's Bio- und Bibliographie siehe Conermann 2004.

58 Al-Ġazzī: *Kawākib* I, S. 115: vgl. ebd., S. 114 – 18, 126; Ibn al-'Imād: *Šaḍarat*, S. 87; Ibn Ṭulūn; *Mufākahat* I, S. 34.

zehnten Jahrhundert im Rahmen der religiösen Wissenschaften. Das Bemühen um die Erläuterung der göttlichen Offenbarung, zumal in Gestalt der *Ḥadīṭ*-Wissenschaft, stand am Anfang aller Geschichtsschreibung und beeinflusste ihr Erkenntnisinteresse, ihre Methoden und letztlich auch die Formen, in welchen sie auftrat.⁵⁹ Daher wurde sie über große Zeiträume vor allem von *‘ulamā’* betrieben. Die meisten Historiker verdienten ihren Lebensunterhalt durch eine Beschäftigung in religiösen Institutionen und auch in der Mamlukenzeit waren sie zuallererst *Ḥadīṭ*-Gelehrte: al-Maqrīzī, Ibn Taḡrī Birdī, Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, Ḡalāl ad-Dīn as-Suyūṭī – die Liste ließe sich noch lange fortführen. Schon der berühmte Historiker Abū al-Ḥasan al-Mas‘ūdī (gest. 957/345 – 46) hatte sich erst nach dem Studium verschiedener anderer Wissenschaften mit der Geschichte beschäftigt.⁶⁰

Die arabische Historiographie kann als Teil eines größeren Projektes verstanden werden, das gemeinschaftliche, religiöse Wissen um Gott zu bewahren und vor jedweder Verfälschung zu schützen, zu der eine Unterbrechung der Überlieferungsketten, die durch persönliche und mündliche Vermittlung von Lehrer auf Schüler fortgeführt wurden, führen würde. Sie diente dabei vor allem der Unterrichtung durch die Geschichte und war so in größere Diskurse eingebunden, die sich oft durch mehrere oder sogar alle Wissenszweige (*‘ulūm*) zogen. Dies zeigt sich auch in den zwei Systematisierungen der arabischen Geschichtsschreibung, die Ibn Ṭawq̄s Zeitgenosse Šams ad-Dīn Muḥammad as-Saḡāwī (gest. 902/1497) in der Einleitung seines Werkes »*al-Ilān bi-t-tawbīḡ li-man ḡamma ahl at-ta’rīḡ*« anführt.⁶¹ Zuerst stellt er die 34 Kategorien des Damaszeners aḡ-Ḍaḡabī (ca. 673 – 748/1274 – 1348) vor, die ausschließlich auf dem jeweiligen Objekt der Geschichtsschreibung beruhen: der Prophet, Kalifen, Ärzte, Juristen, »intelligente Menschen«, um nur einige Kategorien zu nennen. Dieser Systematisierung stellt as-Saḡāwī seine eigene gegenüber. In dieser taucht neben inhaltlich definierten Kategorien (Muḥammad und andere Propheten, Traditionarier u. a.), auch eine Kategorisierung nach Schreibformen auf. As-Saḡāwī unterscheidet diese in:

1. Biographien besonderer Persönlichkeiten
2. Lokalgeschichten
3. Geographische Texte
4. Werke echter Geschichtsschreibung
 - a. Geschichte nach Ereignissen
 - b. Geschichte nach Ereignissen und Todesfällen
 - c. Biographische Werke

59 Vgl. Ammann 1998, S. 201, 206.

60 Vgl. Khalidī 1975, S. 32.

61 Vgl. Rosenthal 1968, S. XI – XII, S. 388 – 501; EI2: »al-Ḍaḡabī«.

An beiden Systematisierungen lässt sich erkennen, dass sie zuallererst auf die Nutzung der präsentierten Daten durch die *Ḥadīṭ*-Wissenschaft ausgelegt waren. Noch im 15. Jahrhundert widmete sich as-Saḥāwī erst in einem zweiten Schritt den historiographischen Schreibformen, nach denen die moderne Forschung die arabische Geschichtsschreibung in die Grundformen *ṭabaqāt*, *taʾrīḥ* und *sīra* oder in chronographische (*taʾrīḥ*) und biographische Werke (*sīra*, *tarğama*) unterteilt. Diese Einteilungen, die sich nach der Form richten, entsprechen jedoch nur eingeschränkt der Art und Weise, wie historiographische Werke von den Zeitgenossen gelesen und wahrgenommen wurden. So waren für as-Saḥāwī alle diese Schreibformen zuallererst *taʾrīḥ*, also Geschichtsschreibung.

Die Biographik (*sīra* – »Lebenslauf«) bezeichnet Werke, die sich mit dem Lebenslauf eines einzelnen Menschen beschäftigten, der als vorbildhaft angesehen wurde. In den prosopographischen Werken (*ṭabaqāt* – »Generationen«) wurden Personen als Vertreter einer bestimmten Personengruppe präsentiert. Diese Werke bestanden aus einer großen Zahl von einzelnen Biogrammen (Sg. *tarğama*) von Menschen, die alle durch ein gemeinsames Merkmal gekennzeichnet waren.⁶² Diese Biogramme waren mehr oder weniger kurze Einträge, die einen Zugang zu den bedeutenden Personen der Vergangenheit und Gegenwart bieten sollten, der jedoch an sich schon unvollständig sein musste: »it is an inexact, imperfect copy of a life, just as a commentary cannot represent the original text, or a translation represent the Qurʾān.«⁶³ Hier soll vor allem die Chronik interessieren, da sie formal die größte Nähe zum islamischen Tagebuch aufweist.

Der Begriff *taʾrīḥ*, unter dem die verschiedenen annalistischen Genres spätestens seit dem neunten Jahrhundert bekannt waren, bezeichnet wie das deutsche Wort »Geschichte« sowohl die chronologische Abfolge von Ereignissen als auch das Schreiben darüber. *Taʾrīḥ* bezeichnete in diesem Zusammenhang auch die Wissenschaft der Einteilung der Geschichte in Zeiteinheiten. In Bezug auf diese Einteilung gab es große Varianz. Autoren wählten Regentschaften, Jahre, Monate oder Tage als Basiseinheit ihrer Narration. Folgt man der Etymologie des Wortes, so ergibt sich ein viel engerer Begriff von Geschichte, als er heute vorherrschend ist. Im muslimischen Kontext ist er auf das Engste mit der genauen Datierung nach dem Mondkalender verbunden.⁶⁴ Dies verweist wiederum auf die Position der Historiographie innerhalb eines religiösen Weltbil-

62 Reynolds gibt zahlreiche Gruppierungen an: »Qurʾān reciters, physicians, caliphs, scholars of *ḥadīth*, jurists of the Shāfiʿī legal tradition, theologians of the Muʿtazilī school, Shiʿite scholars from Bahrain, grammarians from Yemen, famous women scholars of Egypt, poets of the sixteenth century, poets the author met personally, teachers of the author, and so on.« Reynolds 2001, S. 40.

63 Ebd., S. 42.

64 Vgl. Lassner 2000, 10 – 13; Rosenthal 1968, S. 11 – 14; Ammann 1998.

des, denn die Feststellung des genauen Beginns eines Monats war für eine Vielzahl von rituellen Pflichten von höchster Dringlichkeit.

Die arabische Chronik war aber längst nicht nur Datensammlung, sondern hatte sich vom 10. Jahrhundert an zu einer eigenen literarischen Gattung entwickelt. In einer vielbeachteten Studie hat Konrad Hirschler die arabischen Geschichtsschreiber Ibn Wāṣil und Abū Šāma dahingehend untersucht, wie sie zwischen den Vorgaben der literarischer Tradition und ihres jeweiligen sozialen Umfelds in der Gestaltung ihrer Texte manövrieren und aus dem Material eigene Narrationen schaffen konnten. Sie nutzten vorhandenes Material und formten es durch Neuordnung, Auslassung oder Hinzufügung von Informationen gemäß einer übergeordneten Handlung um (*emplotment*) und schufen so unterschiedliche Historien derselben Epoche.⁶⁵ Während Abū Šāma die Ära von Nūr ad-Dīn und Šalāḥ ad-Dīn als eine goldene Ära im Gegensatz zu dem dunklen Zeitalter darstellte, als das er seine eigene Zeit ansah, stellte Ibn Wāṣil zwischen jener Ära und seiner Zeit eine Kontinuität der moralisch guten Herrschaft her. Die Bedeutung der Chronik wuchs unter den Mamluken noch, denn sie schuf »Legitimität durch Erzählung«, eine Legitimität, die für die Mamlukensultane lange Zeit prekär war.⁶⁶ Daher avancierte sie insbesondere in der »syrischen Schule« zur bevorzugten Textsorte der Geschichtsschreibung.

Ludwig Ammann spricht in diesem Zusammenhang von einer Säkularisierung der Geschichtsschreibung; nachzuweisen ist auf jeden Fall ihre Popularisierung sowohl auf der Seite der Rezipienten als auch auf der der Produzenten. Diese stand in einem Spannungsverhältnis von gleichzeitigen Tendenzen der Literarisierung auf der einen und der »Entwissenschaftlichisierung und Entliterarisierung« auf der anderen Seite.⁶⁷ Im Verlauf der Mamlukenzeit stellten Autoren zudem zusehends ihre eigene Lebenszeit in den Mittelpunkt ihrer Texte und vor allem seit dem 15. Jahrhundert finden sich in den Chroniken häufiger autobiographische Einschübe.⁶⁸ Diese Entwicklung erreichte ihren Höhepunkt zwar erst unter den Osmanen im 18. Jahrhundert, als in und um Damaskus auch ein Barbier, zwei Bauern und ein christlicher Priester ihre eigenen »zeitgenössischen Chroniken« schrieben. Dennoch dürfte Ralf Elgers Feststellung, dass es in der syrischen Literatur des 16. und 17. Jahrhundert zu einer steigenden Würdigung des Alltags gekommen sein, zu spät angesetzt sein.⁶⁹ Bereits in

65 Vgl. Hirschler 2006, S. 64 f.; Ammann 1998, S. 210. Diese Frage wurde von Kikushi Tadayoshi am Beispiel eines Werkes von ‘Abd al-Bāsiṭ al-Ḥanafī al-Malaṭī auch für das 15. Jahrhundert untersucht; vgl. Tadayoshi 2006.

66 Vgl. Herzog 2003, S. 251 – 268.

67 Vgl. Ammann 1998, S. 213.

68 Vgl. Guo 2004, 2001; Rapoport 2007, 2005. Die bisher umfassendste Studie zu autobiographischen Texten liefert Reynolds 2001.

69 Vgl. Elger 2003, S. 136; Sajdi 2002. In Yūnīnīs »*Dhayl mir’āt al-zamān*« und al-Biqāīs

Werken der späten Mamlukenzeit lässt sich diese in der Verschmelzung von historiographischen und autobiographischen Darstellungen erkennen, die Otfried Weintritt für einen Damaszener Autoren aus dem 17. Jahrhundert feststellt: »he does not just insert autobiographical parts in his historiographical discourse. The two are inseparable.«⁷⁰

Dieser Entwicklung trägt bereits as-Saḥāwī Rechnung, wenn er den Gegenstand von Geschichtsschreibung definiert.⁷¹ Als primäre Themen zählt er auf: Umstände von Geburt, Tod, Reisen, Pilgerfahrten, Stufen der Karriere und alle Qualifikationen von Traditionariern und religiösen Führern. Weiterhin solle der Aufzeichnung »wichtiger Ereignisse und Geschehnisse« Aufmerksamkeit gewidmet werden, worunter er neben dem Auftreten einer neuen Religion auch solche Ereignisse verstand, die politische Persönlichkeiten wie Kalifen oder Wesire betrafen, zudem dynastische Wechsel und sämtliches Kriegsgeschehen. Von sekundärem Interesse waren für as-Saḥāwī der Bau von religiösen oder anderen »nützlichen« Bauwerken, himmlische (Sonnen- und Mondfinsternis sowie Heuschreckenschwärme) und irdische Erscheinungen (Erdbeben, Fluten, Dürren, Seuchen) sowie generell alle »Angelegenheiten, die allseits bekannt und beobachtbar sind«. Die primären Themen der Geschichtsschreibung waren also biographischen Inhalts, wenngleich das Interesse an ihnen zunächst auf herausragende Persönlichkeiten beschränkt war. Diese Einschränkung wird jedoch angesichts as-Saḥāwīs abschließender Ausweitung des historiographischen Interesses wiederum zurückgenommen: »sie beschäftigt sich mit allem, was in der Welt war (und ist).« Insbesondere an den biographischen Sammelwerken der Mamlukenzeit lässt sich nachvollziehen, dass die Geschichtsschreibung trotz ihrer Konzentration auf die Gelehrten einen Platz für die biographische – und autobiographische – Darstellung von anderen Personen bot. Schließlich war auch die Erhaltung und Weitervermittlung der Prophetentraditionen eine Aufgabe, an der die gesamte Bevölkerung teilhatte.

In diesem Zusammenhang kamen in historiographischen Werken aus dem 15. Jahrhundert Episoden aus dem häuslichen Leben ungleich öfter zur Sprache als in früheren Epochen. Ein in dieser Hinsicht herausragender Text ist die autobiographische Chronik »*Izhār al-ʿaṣr li-asrār ahl al-ʿaṣr*« des Gelehrten Burhān ad-Dīn Ibrāhīm al-Biqāʿī, der Li Guo bereits zwei hervorragende Studien gewidmet hat. Al-Biqāʿī schrieb seine Chronik als eine Rechtfertigungsschrift, in der er nicht einmal die Intrigen in seinem Harem verschwieg. Guo zufolge wird in dem Text dennoch der wahre Charakter des Autors sichtbar: »What we see

Chronik »*Izhār al-ʿaṣr li-asrār ahl al-ʿaṣr*« finden sich autobiographische Notizen. Vgl. Guo 2001, S. 131 f. Diese These vertritt auch Thomas Bauer im Hinblick auf die mamlukische Literatur insgesamt; vgl. Bauer 2005, S. 109 f.

70 Weintritt 2003, S. 391.

71 Vgl. Makdisi 1986, S. 179.

here is a far cry from a calculated, self-righteous, stoic alim, but rather a man full of contradictions: an overzealous moralist, a caring father, a wife abuser, and finally, a big-mouthed jackass.«⁷² Nichtsdestotrotz handelt es sich bei dieser Chronik um einen literarischen Text, in dem der Autor die Ereignisse so präsentierte, dass keine Schuld auf ihn, sondern immer auf andere fiel.

Daneben lässt sich seit der Übergangsperiode zwischen Mamluken- und Osmanenherrschaft auch die Praxis des Tagebuchführens verstärkt nachweisen. Naile Takkiedine Kaidbey untersuchte sogenannte »historiographische Tagebücher« (tarikh-diaries) aus der frühen osmanischen Periode, worunter sie wie Makdisi Texte versteht, die der Datensammlung für historiographische Werke dienten.⁷³ So wird in Ibn Ṭawq̣s Journal beinahe das gesamte Themenfeld der Historiographie behandelt, wie es as-Saḥāwī umreißt. Ausgerechnet der Beitrag von Traditionariern und religiösen Führern zur Übermittlung von Propheten-traditionen und anderem religiösen Wissen bleibt jedoch ein blinder Fleck des Textes, wohingegen andere Ereignisse aus dem öffentlichen wie privaten Leben verschiedener *ʿulamāʾ*, mit denen der Autor verkehrte, durchaus auftauchen. Der Hintergrund dieses augenscheinlichen Paradoxons ist wiederum in der gestiegenen Bedeutung zu finden, die in der Mamlukenzeit Texten in der Wissensvermittlung zukam. Die Qualifizierung eines Gelehrten in den religiösen Wissenschaften wurde durch Lehrlicenzen (*iğāza*) und Hörerzertifikate (*samāʾ*) übernommen, anhand derer Überlieferungsketten (*isnād*) auf Richtigkeit und Lückenlosigkeit überprüft wurden. Texte wie Ibn Ṭawq̣s Journal hingegen enthielten die kleinteiligen Informationen, die in historiographischen Werken zur Beschreibung von Ereignissen oder zur Beleuchtung des Lebenswandels und Charakters bedeutender Persönlichkeiten genutzt wurden, da in ihnen mitunter auch Pikantes über das Leben von Gelehrten zu finden war, das sich zu ihren Gunsten oder Ungunsten auslegen ließ. Die Konvergenz von historiographischem und (auto-)biographischem Diskurs führte dazu, dass Tagebüchern im 15. Jahrhundert im sozialen Wettbewerb zumindest eine indirekte Rolle zukam.

(ii) Das arabische Tagebuch

George Makdisi betrachtet das arabische Tagebuch als Teil der arabischen Historiographie.⁷⁴ Diese Annahme fußt vor allem darauf, dass diese Texte nachweislich von Historikern rezipiert wurden; tatsächlich wissen wir von der Existenz und der weiten Verbreitung dieser Schreibpraxis vor allem aus Refe-

72 Vgl. Guo 2005, S. 120. Vgl. ders. 2001.

73 Kaidbey 1996.

74 Soweit nicht anders angegeben, beziehe ich mich im Folgenden auf Makdisi 1986.

renzen in veröffentlichten historiographischen Werken. Das arabische Tagebuch stellte kein eigenes historiographisches Genre dar, sondern erfüllte vielmehr durch das Berichten (*taʿlīq*) und genaue Datieren (*taʿrīḥ*) von Ereignissen die Funktion der Datensammlung (im doppelten Sinn). In dieser Funktion war das Führen persönlicher Aufzeichnungen ein wichtiger Bestandteil der Ausbildung in der *Ḥadīṭ*-Wissenschaft:

Before reaching the point of transmitting hadith on his own authority, an advanced student of hadith was expected to have recorded extensively, to have assisted in the teaching of hadith, to have collected authoritative hadiths from the master [...] and to have compiled a list of his own masters of hadith, a list which was often published later.⁷⁵

Die Beziehungen und Überschneidungen zwischen Tagebuch und Historiographie werden schon in der Benennung der zwei Charakteristika des Datierens und des Berichtens deutlich. Wie bereits angeführt, war der Begriff *taʿrīḥ* synonym mit der Geschichtsschreibung im Allgemeinen. Auch der Begriff *taʿlīq* war mit der Geschichtsschreibung konnotiert und fand sich des Öfteren in der Beschreibung von historiographischen Werken wieder. Ibn Ḥaǧar al-Asqalānī (773 – 852/1371 – 1449) schrieb ein Werk, das sogar den Titel »*Taʿlīq at-taʿlīq*« trug. In seiner Autobiographie beschreibt er es als ein biographisches Sammelwerk über seine bedeutendsten Lehrer.⁷⁶ Auch Ibn Ṭawqṣ Zeitgenosse Aḥmad Ibn al-Ḥimṣī nannte seine Chronik »*Ḥawādīṭ al-zamān wa-wafayyāt aš-šuyūḥ wa-l-aqrān*« ein »nützliches Journal« (*taʿlīq mufīd*), das als Fortsetzung (*ḍayl*) zu Ibn Ḥaǧars »*Inbāʾ al-ǧumr bi-anbāʾ al-ʿumr*« gedacht war.⁷⁷ *Ḍayl* war die übliche Bezeichnung für einen Appendix zu einem biographischen Sammelwerk. Diese chronologisch organisierten Texte setzten zu dem Zeitpunkt ein, an dem das Hauptwerk abbricht, und wurden für gewöhnlich von einem Schüler des Autors verfasst. Gelang diesem Schüler der akademische Aufstieg, so war es nicht selten der Fall, dass er wiederum ein biographisches Lexikon anfertigte, das sich zu großen Teilen auf diese persönlichen Aufzeichnungen stützte. Von verschiedenen Schülern des Ibn Ḥaǧar sind derartige Werke bekannt, und der Titel seines oben genannten Buches verweist möglicherweise ebenfalls auf einen Ursprung aus einer bloßen Liste von Lehrmeistern.⁷⁸

Ibn al-Ḥimṣī benutzt für seine Chronik die Begriffe *taʿlīq* und *ḍayl* synonym. Dennoch besteht ein Unterschied zwischen diesen Bezeichnungen, der auf unterschiedliche Funktionen zurückgeht: der Begriff des Berichts (*taʿlīq*) ver-

75 Ebd., S. 178.

76 Vgl. Reynolds 2001, S. 81.

77 Dies erklärt Ibn al-Ḥimṣī selbst zu Beginn seines Werkes; vgl. Ibn al-Ḥimṣī: *Ḥawādīṭ*, S. 16; 37 f. Zum Konzept der »contemporary chronicle«, vgl. Sajdi 2002, S. 15.

78 Vgl. Reynolds 2001, S. 86 f., Sajdi 2003, S. 21.

weist auf den dem Text zugrundeliegenden Schreibakt, während die Bezeichnung als Fortsetzung (*ḡayl*) eine Beziehung des jeweiligen Textes zu anderen Texten herstellt. So erwähnt Nağm ad-Dīn al-Ġazzī in seinem Eintrag über den *Šayḡ al-Islām* Taqī ad-Dīn Abū Bakr Ibn Qāḡī ‘Ağlūn einen *ḡayl*, den Ibn Ṭawq zu dessen *Fatwā*-Sammlung verfasst habe, was er in dem ihm gewidmeten Eintrag verschweigt.⁷⁹ Mit diesem Text kann nichts anderes als das Journal gemeint sein, das Ibn Ṭawq führte und das für al-Ġazzī nur durch seine Verbindung zu dem wirklich bedeutenden Werk des *Šayḡ al-Islām* der Erwähnung wert war. Die Bezeichnung als *ḡayl* bestätigt die enge Verbindung, die zwischen veröffentlichten Werken der Historiographie und privaten Aufzeichnungen bestand. Mehr noch ist es wohl dieser Verbindung zu dem Werk des *Šayḡ al-Islām* zu verdanken, dass ausgerechnet dieses Journal aus der Mamlukenzeit überliefert ist.

In der Bewahrung des Wissens über die eigene Vergangenheit gewannen Tagebücher in der Mamlukenzeit an Bedeutung. In einer Wissens- und Wissenskultursphäre, in der das mündliche Zeugnis eines vertrauenswürdigen Übermittlers als größtmögliche Annäherung an die historische Wahrheit galt, gab sein autographischer Charakter dem Tagebuch eine höhere Glaubwürdigkeit als den literarischen Werken »professioneller« Historiker, da sie ihnen »als spezifischer Ausdruck der Wahrheit im Gegensatz zur dichterischen Fiktion« der etablierten historiographischen Literatur galten.⁸⁰ Nur notgedrungen stützte sich al-Ġazzī in der Rekonstruktion der Biographie des *Šayḡ al-Islām* Ibn Qāḡī ‘Ağlūn auf Ibn Ṭulūns Chronik »*Mufākahat al-ḡillān*«, da ihm keine anderen Zeugnisse zur Verfügung standen, wohingegen letzterer keine Bedenken zeigte, Ibn Ṭawqs Journal als Quelle für seine Chronik zu verwenden.⁸¹ Die zeitgenössischen Autoren machten also einen Unterschied zwischen historiographischer Literatur auf der einen Seite und Tagebüchern auf der anderen. Dieser Unterschied lag jedoch nicht in inhaltlichen Differenzen begründet, sondern darin, dass man sich der literarischen Geformtheit der historiographischen Werke bewusst war. Die beschriebenen Abläufe folgten bereits einer vorgegebenen Narration und waren durch ihre Autoren einem Auswahlprozess unterworfen, der wiederum den Handlungsspielraum für eine erneute Komposition und Kompilation beschränkte. Man könnte, einer modernen Einteilung folgend, sagen, dass ein Tagebuch als Primärquelle galt, aber ein historiographisches Werk nur als Sekundärliteratur.⁸² Demgegenüber galt den mittelalterlichen

79 Al-Ġazzī: *Kawākib* I, S. 115, 126.

80 Klaiber 1921, S. 30.

81 Vgl. al-Ġazzī: *Kawākib* I, S. 116; Ibn Ṭulūn; *Mufākahat* I, S. 34.

82 Dies gilt zumindest für Ibn Ṭawqs Journal. Dana Sajdi kommt mit Blick auf das 18. Jahrhundert zu dem Schluss, dass diese Texte sowohl Tagebücher als auch historiographische Texte sein konnten; vgl. Sajdi 2002, S. 464 – 473.

arabischen Historikern das Tagebuch als ein unverdächtiger Aufbewahrungsort für interessante Beobachtungen. Diese ›Primärquelle‹ bot vielleicht nicht alle Informationen, aber durchaus eine (thematisch) breitere Auswahl an ›Rohmaterial‹, die sich formen ließ, zumal die Bewertung von Ereignissen durch den Diaristen noch nicht durch das retrospektive Wissen um längerfristige Folgen der dargestellten Ereignisse getrübt war.

Daher muss Makdisi Definition des arabischen Tagebuchs allein über das Datieren (*taʿrīḥ*) und das Berichten (*taʿlīq*) um dieses differenzierende Merkmal im Schaffensprozess ergänzt werden, um die Bedeutung dieser Textsorte – und ihre Rolle für die arabische Historiographie insgesamt zu ermessen. In seinem ersten Artikel über das Journal des Ibn al-Bannā befand Makdisi noch selbst, dass jener all das in seinen Aufzeichnungen festhielt, was er für wichtig oder interessant hielt, das heißt: alles, was für ihn zu dem jeweiligen Zeitpunkt des Schreibens von Interesse und einer Notiz würdig war.⁸³ Dieser Aspekt wird im Folgenden am Beispiel von Ibn Ṭawq's Journal ausgeleuchtet, nachdem der Text zunächst selbst vorgestellt wird.

(iii) Ibn Ṭawq's arabisches Tagebuch?

Das einzige Manuskript des Journals des Ibn Ṭawq liegt heute in der syrischen Nationalbibliothek in Damaskus (Ms. 4533), wo es bis zu meinem letzten Aufenthalt im März 2010 noch immer fälschlicherweise Ibn Ṭawq's Zeitgenossen ʿAbd al-Qādir b. Muḥammad an-Nuʿaymī (gest. 927/1521) zugerechnet wurde.⁸⁴

Der Text umfasst 426 Folios, von denen 405 eine Größe von 24 mal 19 cm aufweisen und mit dreißig bis vierzig Zeilen beschrieben sind, während die übrigen 21 Folios 14 mal 10 cm messen, auf denen sich jeweils 25 bis 28 Zeilen finden. Der Bearbeiter der Edition, Ṣayḥ Ġaʿfar al-Muḥāğir, fand den Text in der Zāhiriyya-Bibliothek in Form von drei Stapeln loser Blätter vor, die durch Gummibänder zusammengehalten wurden. Aufgrund schlechter Lagerung sind einige Textstellen unlesbar geworden, an manchen sind die Ränder durch die Gummibänder abgerieben.⁸⁵ Eine andere Form scheint die Handschrift nie gehabt zu haben. So bestimmte Ibn Ṭawq zu Beginn des Folios 269a der Handschrift die Position dieses Blattes, um nicht durcheinanderzukommen: »Das Blatt (*waraqā*), das innerhalb dieses Blattes liegt, folgt diesem, und es ist Freitag,

83 Vgl. Makdisi 1956a, S. 29.

84 Vgl. Al-ʿAš 1947, Bd. 6.

85 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 9.

der 15. Muḥarram des Jahres 902, damit das bekannt ist.«⁸⁶ Allerdings findet sich eine solche Paginierung oder Folierung nicht auf jedem Blatt.

Die Edition des Journals, die dieser Arbeit zugrunde liegt, wurde in den Jahren 2000 bis 2007 in vier Bänden vom IFPO in Damaskus veröffentlicht, nachdem der Herausgeber, Šayḥ Ġaʿafar al-Muhāġir, die Arbeit daran bereits 1977 begonnen hatte.⁸⁷ Die Edition wurde trotz kleinerer Schwächen in verschiedenen Besprechungen gelobt.⁸⁸ Begriffe, die dem Damaszener Dialekt entstammen, werden zum größten Teil erläutert, aber nicht ersetzt. Kopierfehler sind trotz der schwer lesbaren Handschrift und dem weitgehenden Fehlen von diakritischen Zeichen selten. Allerdings hätten einige Besonderheiten des Mittelarabischen noch kommentiert werden können.⁸⁹ (So verunsicherte nicht nur mich die Schreibweise r-w-s für *ruʿūs*.) Im Gegensatz zu dem Manuskript, in dem sämtlicher Platz mit Schrift ausgefüllt ist, erscheint der Text in der Edition weitaus übersichtlicher. Der Beginn jedes Eintrages ist deutlich abgesetzt. Dies vereinfacht das Lesen des Textes ungemein, verleiht dem Text jedoch eine äußerliche Struktur, die man so im Manuskript nicht findet.

Die Edition behandelt die Aufzeichnungen der Jahre 885 bis 906 (1480 – 1501). Das Manuskript scheint sich hingegen ursprünglich über einen größeren Zeitraum erstreckt zu haben. Al-Muhāġir geht im Vorwort zum ersten Band der Edition davon aus, dass es noch zwei weitere Jahre bis 908 (1502 – 03) fortgesetzt wurde, Šalāḥ ad-Dīn al-Munaġġid zufolge sogar bis 914 (1508 – 09), was bedeuten würde, dass Ibn Ṭawq seine Aufzeichnungen bis kurz vor seinem Tod geführt hätte.⁹⁰ Angesichts des langen Zeitraums, über die sich selbst der erhaltene Text erstreckt, erscheint es wahrscheinlich, dass er das alltägliche Schreiben nicht einfach aufgab, vor allem wenn man die identitätsstiftende Wirkung in Betracht zieht:

In kontinuierlich geführten Tagebüchern ist das Schreiben fester Bestandteil des Lebens, ob dieses nun als einförmig oder als wechselhaft, als Wiederkehr des Immergleichen oder als einzigartige Abfolge verschiedener Stationen und Herausforderungen erlebt wird.⁹¹

Aus dem Text heraus ergeben sich drei Anhaltspunkte dafür, dass es sich selbst bei dem im Manuskript erhaltenen Text nur um ein Fragment eines einstmals weit umfangreicheren Textes handelt. Der erste Anhaltspunkt ist die Einleitung

86 *Taʿlīq* III, S. 1442.

87 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 7. Zur Entstehungsgeschichte der Edition, vgl. Conermann/Seidensticker 2007, S. 121 f.

88 Vgl. Conermann/Seidensticker 2007; Guo 2008.

89 Vgl. Guo 2008, S. 215.

90 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 7; al-Buṣrawī: *Taʾrīḥ*, S. 11.

91 Holm 2008, S. 41.

zu dem ersten Jahr der Aufzeichnungen (885/1480 – 81), die auf den Šawwāl datiert ist und als Ergänzung oder Abschluss (*tatimma*) des Berichtes jenes Jahres überschrieben ist.⁹² Diese Formulierung taucht in dem gesamten Text nur an dieser Stelle auf und verweist meiner Ansicht nach auf frühere Aufzeichnungen, die (wahrscheinlich) nicht erhalten sind. Einen zweiten Hinweis bietet die äußere Form des Textes. Da Ibn Ṭawq's Aufzeichnungen niemals gebunden wurden, ist es mehr als wahrscheinlich, dass über die Jahrhunderte Teile des Textes verloren gingen. Auch innerhalb des edierten Textes, der zwanzig Jahre umspannt, fehlen Seiten oder sind Teile der Folios dem Verfall zum Opfer gefallen. Schließlich verweist der Autor zu Beginn der Aufzeichnungen am 15. 12. 885 (15. 2. 1481) darauf, dass die *Ḥadīṭ*-Sammlung des Buḥārī in diesem Jahr nur drei Monate lang in der Umayyadenmoschee gelesen wurde: »Ich habe das festgestellt in Aufzeichnungen in meiner Handschrift.«⁹³ Allerdings beginnt der erhaltene Teil seiner Aufzeichnungen erst am 8. 10. 885 (11. 12. 1480), nur zwei Monate vor dem Eintrag. Es fehlt also auch vor Einsetzen des Manuskripts ein in der Größe nicht näher zu bestimmender Teil des ursprünglichen Textes.

Der ungebundene Zustand des Journals verweist wiederum auf seine Funktion als alltäglicher Gebrauchstext. Es folgt keiner Handlung mit Anfang, Entwicklung und Ende, auf das die Abfolge der dargestellten Ereignisse zusteuert. Stattdessen wird der Text Tag für Tag durch einen weiteren Eintrag ergänzt und lässt sich so theoretisch *ad infinitum* fortführen. Auch in der Sprache lässt sich nachvollziehen, dass der Text im Alltag entstand. Die Sätze sind für gewöhnlich kurz gehalten und bestehen oft nur aus Nominalkonstruktionen. Rekurrierende Themen werden oft mit denselben Formulierungen wiedergegeben. Das macht den Text zwar repetitiv, aber gleichsam sehr präzise. Umgangssprachliche Ausdrücke aus der Medizin (z. B. *zantārī* für Durchfall), Landwirtschaft (*qumar* für Zwiebeln) oder Geographie (*ḥafta* für Anhöhe) fanden ihren Weg in den Text ebenso wie Redewendungen, die Ibn Ṭawq aus einer Vielzahl von Gesprächen wortwörtlich zitierte. Hingegen fehlen in der zeitgenössischen Literatur weit verbreitete Stilmittel wie Koranzitate, Traumdeutungen oder Dichtung.⁹⁴

Wenngleich die dichtbeschriebenen Seiten der erhaltenen Aufzeichnungen auf den ersten Blick ungeordnet erscheinen, gab Ibn Ṭawq seinem Journal eine rigide innere Struktur, die sich weitgehend an der Chronologie der abgebildeten Ereignisse orientiert und den Text in Jahre, Monate und Tage unterteilt. Darin bezeugt sie einerseits auf die enge Verknüpfung von Bericht und Datierung, die Makdisi als die essentielle Eigenschaft des Tagebuchs identifiziert hat; ande-

92 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 23.

93 Ebd., S. 35.

94 Ibn Ṭawq erwähnt zwar Träume, die er oder andere hatten, aber sie werden nicht als Begründung für Handlungen eingesetzt; vgl. *Taʿlīq* I, S. 308, 316; IV, S. 1622 (jemand träumt vom Propheten).

rerseits weist der Text in seiner Erscheinung Ähnlichkeiten mit europäischen Tagebüchern auf.⁹⁵

Die zwei zentralen Charakteristika des arabischen Tagebuchs waren laut Makdisi der Bericht über Angelegenheiten von historiographischem Interesse, so wie sie as-Saḥāwī umschrieb, und seine genaue Datierung gemäß dem islamischen Mondkalender. Der Bestimmung des Beginns eines neuen Monats kam in der Datierung eine besondere Bedeutung zu, weil sie für kultische Handlungen wie den Beginn des Fastens im Ramaḍān zentral war. Im Gegensatz zu literarischen Geschichtswerken war sie ein integraler Bestandteil des Tagebuchtexes, denn die Datierung aller weiteren Berichte (eines Monats) richtete sich an diesem Ereignis aus. Laut Makdisi stellte der Monat, in Abgrenzung zu der annalistischen Historiographie, sogar die grundlegende Organisationseinheit dieser Texte dar.

Auf die Genauigkeit und Vertrauenswürdigkeit seiner Berichte verwendete Ibn Ṭawq große Mühe. Seine Quellen gab er immer möglichst genau an und verwies explizit darauf, wenn er etwas nur durch Hörensagen (*ḍukira, yuqīlu, samiʿtu, balaḡanī, qāla wa-qāla, qāla an-nās*) erfahren hatte, so dass dieser Bericht mit entsprechender Vorsicht behandelt werde. Ebenso große Sorgfalt verwendete er auf die Datierung, besonders, wenn es um den Monatsersten ging. Beispielhaft ist die Sichtung des neuen Mondes zu Beginn des Dū al-Qaʿada 893 (7. 10. 1488), die zwar bereits am ersten des Monats »offiziell« bestätigt wurde, aber als Ibn Ṭawq sich am folgenden Tag im Dorf al-Bayda aufhielt, waren die Leute erleichtert, dass sie den Mond an diesem Tag selbst sahen:

In der Nacht sahen wir die Mondsichel ungefähr eine Elle über dem Gipfel des Berges. Die lokale Bevölkerung (*ahl al-balad*) sprach: »Er wurde in der Nacht des Ersten des Monats nicht gesehen.« Er wurde erst am Zweiten des Monats gesehen.⁹⁶

Da sich alle folgenden Einträge nach dieser Datumsangabe ausrichteten, musste die Datierung oft am Monatswechsel berichtigt werden. So beginnt der Rabīʿ II 888 (Mai-Juni 1483) mit der Datierung »Freitag der 1., [oder] der 2.«. Die Unsicherheit, welches Datum das richtige ist, setzt sich in den Einträgen fort bis Mitte des Monats, als Ibn Ṭawq wieder auf eine eindeutige Datierung wechselte.⁹⁷ Sämtliche Einträge des Textes beginnen mit der Nennung des Datums und des

95 Die europäischen Traditionen des Tagebuchs sind weitaus besser erforscht. Dies ist vor allem Unterschieden in der Erhaltung dieser Texte geschuldet. Die Einschätzung Philippe Lejeunes, dass die Verbreitung des Papiers in der muslimischen Welt nicht zur Entstehung einer Tagebuchkultur geführt habe, ist hingegen nicht haltbar. Tagebücher waren dort schon zwischen dem späten 8. und dem 10. Jahrhundert aufgetreten, also vielleicht sogar schon vor der Verbreitung des Papiers seit dem 9. Jahrhundert. Vgl. Lejeune 2009, S. 57; Hirschler 2012, S. 17 (Verbreitung von Papier); Makdisi 1986, S. 180 (Entstehung des Tagebuchs).

96 *Taʿliq* II, S. 806.

97 Vgl. ebd. S. 241 – 244.

Wochentages: »Es ist der gesegnete (*mubāarak*) achte Šawwāl des Jahres [885], Sonntag«. ⁹⁸ Neben dem islamischen Kalender finden sich Referenzen auf den christlichen Sonnen- und den syrischen Agrarkalender sowie auf Tierkreiszeichen (*burğ*, Pl. *burūğ*) und Jahreszeiten, die aber einen nachgeordneten Platz zugewiesen bekommen. Sie erscheinen nicht in der Datierung der Einträge, sondern folgen dieser in Form einzelner Notizen. Die Dominanz der muslimischen heilsgeschichtlichen Zeitrechnung zeigt sich weiterhin darin, dass der lineare Verlauf der Geschichte in Form von Jahreszahlen ausschließlich gemäß dem islamischen Mondkalender dargestellt wird. Die übrigen Kalendersysteme dienen hingegen der Abbildung des Jahreszyklus, sowohl im Text zum Zweck der Verifizierung von Datumsangaben als auch außerhalb des Textes für die Organisation von landwirtschaftlichen Arbeiten.

Dennoch scheint der Monat nicht die grundlegende Einheit der Sinngebung von Geschichte zu sein – zumindest ist er nicht die einzige. Vielmehr ist der Teil des Journals, den wir besitzen, durchgehend annalistisch (*ʿala sinīn*) organisiert. Das wird daran ersichtlich, dass zu Beginn jedes Jahres eine Formel vorangestellt ist, die außerhalb der üblichen Abfolge von tagesbezogenen Einträgen steht und die erläutert, wovon die folgenden Einträge handeln werden. In der Einleitung des Jahres 888 (1483 – 84) schreibt Ibn Ṭawq sogar (apologetisch?), dass sein Text nicht ausschließlich von Ereignissen historischer Bedeutung handelt:

Es werden berichtet: die Ereignisse des Jahres 888 der prophetischen Ḥiğra [...], wer an großen Persönlichkeiten (*aḡān*) und sonst noch starb, und was der Schreiber (sonst noch) weiß – Gott der Erhabene möge freundlich zu ihm sein – und einiges, wozu der Autor Bezug hat und was der Autor selbst bezeugt hat. ⁹⁹

Auf die Segensformel folgt für gewöhnlich die Aufzählung der Herrschenden: Sultan, Kalif, die Amīre und Amtsinhaber in Ägypten und Syrien, der Statthalter von Damaskus und der Befehlshaber der Zitadelle, die vier Oberrichter von Kairo und Damaskus. Im Anschluss beginnt erst das Jahr mit dem Eintrag des ersten Muḥarram. Innerhalb des jeweiligen Jahres folgt das Journal allein der Chronologie: Das Jahr ist in Monate unterteilt und diese wiederum in Tage, wobei beinahe jeder Tag einen eigenen Eintrag erhält. ¹⁰⁰

Tatsächlich ist der Monat unter diesen Zeiteinheiten die einzige, der für den Aspekt des Berichts keine eigene Funktion zuerkannt wird. Das Jahr wird durch die einleitende Formel hervorgehoben, in welcher der Autor quasi aus seiner

⁹⁸ Ebd., S. 23.

⁹⁹ *Taʿliq* I, S. 224.

¹⁰⁰ Diese Reihenfolge hält Ibn Ṭawq jedoch nicht immer ein. Für das Jahr 889 (1484 – 85) erscheint die Aufzählung der Herrscher im Eintrag für den ersten Muḥarram. Die Nennung der Herrscher ist zwar festes Element des Journals, aber seine Position ist formal nicht festgelegt. Vgl. ebd., S. 319.

üblichen Rolle als Diarist zurücktritt, allgemeine Informationen über die Lage der Dinge zusammenfasst und sogar über Zweck und Gegenstand des Textes räsoniert. Sie stehen außerhalb der Tagesform des übrigen Textes und nur sie verwenden die Gegenwartsform. Auf den Zweck des Textes verweist Ibn Ṭawq explizit, wenn er ihn als einen »gesegneten Bericht« (*taṭīq mubārak*) bezeichnet.¹⁰¹ Der Monat hingegen erhält über die Festsetzung des jeweils konkreten Datums hinaus keine solche Funktion. Selbst der erste und letzte Tag des Monats erscheinen im Text als gewöhnliche Tage, die, anders als der Beginn eines Jahres, nicht besonders hervorgehoben werden.¹⁰²

Demgegenüber ist der Tag die Grundeinheit, in der Ibn Ṭawq die in den Jahreseinleitungen formulierten Ziele umsetzte. Im Gegensatz zu Ibn al-Bannā', der zwar stets den Monatsersten notierte, ansonsten aber sehr unregelmäßig Einträge schrieb, weshalb sein Journal eher an eine Chronik erinnert, war für Ibn Ṭawq der Tag das strukturierende Element des Schreibens und der definierende Aspekt seines Textes: für die meisten Monate finden sich daher 28 bis 30 Einträge. Der Tag ist die Ordnungseinheit, die jeden Eintrag eröffnet und gleichsam jedem einzelnen Bericht seinen Platz im Text (und in der Zeit) zuweist. In jedem Eintrag folgen auf die Datierung verschiedene Notizen zu unterschiedlichen Themen, die für gewöhnlich jeweils durch die Formulierung »an diesem Tag geschah« (*fīhi*) eingeleitet werden. Die Einträge sind von sehr unterschiedlicher Länge. Einige nehmen in der Edition mehrere Seiten ein, entweder, weil der Autor einem Ereignis große Bedeutung zumaß, oder weil er eine große Zahl unterschiedlicher Ereignisse an einem Tag notierte. So identifiziert Ibn Ṭawq den oben erwähnten 8. Šawwāl 885 (11. 12. 1480) zunächst als »letzten Tag der Jahreszeit Herbst«, bevor er über ein Scharmützel berichtet, das zwischen den Bewohnern der Viertel Qubaybāt und Mīdān al-Ḥaṣṣā – angeblich unter dem Vorzeichen der Stammeskoalitionen der »Qays und Yaman, die beide aus der vorislamischen Zeit (*ḡāhiliyya*) bekannt sind« – ausgebrochen war und schließlich durch Eingreifen von Truppen des Statthalters beendet wurde.¹⁰³ Andere Einträge sind wiederum sehr kurz; Ibn Ṭawq notierte oft das Datum selbst dann, wenn an dem Tag sonst nichts Aufschreibenswertes vorfiel, oder er ergänzte dieses durch eine Erklärung dafür, warum der Datierung nichts folgt:

101 Erstmals nennt Ibn Ṭawq den Text selbst »*Taṭīq*« in der Einleitung zum Jahr 886 (1481 – 82), dem ersten vollständig erhaltenen Jahr der Aufzeichnungen; ebenso in den Einleitungen der Jahre 889 – 90 (1484 – 86) und 899 – 905 (1493 – 1500); vgl. *Taṭīq* I, S. 39, 319, 425; III, S. 1223, 1311, 1367, 1439, 1529, 1639, 1739. In der älteren Sekundärliteratur wurde das Journal hingegen als »tägliche Aufzeichnungen« (*al-mudakkirāt al-yawmiyya*) bezeichnet. Vgl. Buṣrawī: *Taṭīq*, S. 11.

102 Im Übrigen wird auch bei Ibn al-Bannā' der Beginn des neuen Jahres gegenüber dem Beginn jedes anderen Monats in ähnlicher Weise hervorgehoben; vgl. Makḏīsī 1956b, S. S. 246 und 258 (jeweils Paragraf 36).

103 Vgl. *Taṭīq* I, S. 23.

»ich ging nicht in die Stadt« (*lam adḥul al-madīna*) oder »heute geschah nichts erwähnenswertes« (*lam yakun fihi mā yuktab*) sind die üblichen Formulierungen.¹⁰⁴

Als solches erscheint das Journal also ebenfalls als ein Aufbewahrungsort für interessante Beobachtungen, die unter Angabe des Datums und des Wahrheitsgehalts der jeweiligen Information eine große Menge Material für die arabische Historiographie der folgenden Generationen enthielt. Ob nun am Anfang des Vorhabens die Motivation stand, einen *ḍayl* zum Werk des *Šayḥ al-Islām* zu verfassen, waren die Auswahlkriterien, die den aufgeschriebenen Informationen zugrunde lagen, nur zum Teil von dem Erkenntnisinteresse der zeitgenössischen Historiographie beeinflusst. Sie waren auch das Ergebnis der konstanten Auseinandersetzung des Autors mit seinem Alltag sowie mit der Textsorte, in der er diesen abbildete. Diese entfaltete ihre eigene Dynamik, sodass der Text für seinen Autor auch zu einem »wirksamen Instrument der Zeitökonomie« wurde.¹⁰⁵

(iv) Das Journal als Alltagsprotokoll

Die Entstehung eines arabischen Tagebuchs wird von Makdisis Definition nur unzureichend beleuchtet. Deshalb wird den Aspekten des Berichtens und Dattierens hier die Betrachtung des Schreibprozesses gegenübergestellt. Der Blick wird dabei von den Funktionen, die der Text für andere Leser hatte, ab- und denjenigen zugewandt, die der Autor selbst durch das Schreiben zu realisieren versuchte. Oder, um es zuzuspitzen: »das ist keine Erzählung, das ist nur ein Protokoll«.¹⁰⁶

Dieser Perspektivwechsel lässt sich auch in der neueren europäischen Tagebuchforschung nachvollziehen, die ihren Untersuchungsgegenstand inzwischen weniger unter dem Vorzeichen der Selbstdarstellung als unter dem der Selbsttechnik betrachtet. Der französische Literaturwissenschaftler Philippe Lejeune versteht das Tagebuch als eine schriftliche Korrespondenz des Autors mit sich selbst, als eine Reihe Briefe, vor allem, wenn man, wie Ibn Ṭawq, lose Blätter verwendet. Das Schreiben verfolgt Ziele außerhalb des Textes. Tagebücher wären demnach nur Werkzeuge in und Nebenprodukte von einem Prozess, der das eigene Leben organisieren sollte. Im europäischen Kontext fiel ihr Auftauchen mit der Durchsetzung der mechanischen Uhr und des jährlichen Kalenders im

104 Der Eintrag für den ersten Tag des Jahres 889 (1484 – 85) ist ungefähr anderthalb Seiten (35 Zeilen) lang (vgl. ebd., S. 319 f.); zu Tagen, an denen nichts Erwähnenswertes geschah, siehe z. B. den 7.1. bzw. 8.1.899 (18.–19. 10. 1493), vgl. *Taʿrīq* III, S. 1224 f.

105 Holm 2008, S. 15.

106 Tocotronic: »Wie wir leben wollen«, Album »Wie wir leben wollen«, 2013.

16. und 17. Jahrhundert zusammen, als die Zeit objektiv messbar wurde.¹⁰⁷ Der entstehende Text ist Spur dieser kulturellen Praxis, verfolgt aber nicht den Zweck einer Selbstdarstellung.

Li Guo hält es für möglich, dass Ibn Ṭawq das Journal nutzte, um seinen Tagesablauf optimal zu organisieren und seine Arbeitsleistung zu kontrollieren. Diese neuen Möglichkeiten der Zeitmessung waren ihm zwar unbekannt, aber auch in seiner Gesellschaft spielte die genaue Zeitbestimmung eine zentrale Rolle. Die präzise Feststellung des Monatsbeginns war ebenso wichtig für kultische Zwecke wie die der täglichen Gebetszeiten. Diese Größen benutzt Ibn Ṭawq durchgehend, um Ereignisse zeitlich einzuordnen. Bisweilen bedient er sich auch der *darağāt*, die ungefähr vier Minuten entsprechen. Wie die »Schreibkalender«, die in Europa seit dem 16. Jahrhundert auftraten, organisiert der Text stets die Ereignisse der jüngsten Vergangenheit, nicht die nahe Zukunft, wie es in modernen Terminplanern üblich ist.¹⁰⁸

Ein Tagebuch zu schreiben bedeutet dabei immer auch, sich mit der Welt – und sich selbst – im Angesicht des Vergehens der Zeit auseinanderzusetzen. Während in einer Chronik die Zeit in eine Abfolge von (historisch wichtigen) Ereignissen gegliedert ist, strukturiert sie in Ibn Ṭawqs Journal »die an sich sinnfällige Zeiteinheit des Tages«.¹⁰⁹ Deshalb finden sich auch dann Einträge, wenn an einem bestimmten Tag nichts zu berichten war. Das Schreiben war für den Autor ein fester Bestandteil seiner alltäglichen Routine, selbst wenn ein einzelner Tag ohne Aufzeichnungen blieb:

Das diaristische Schreiben ist durch die Tagestaktung bestimmt, ob es nun täglich geführt wird oder nicht. Ein fehlender Eintrag ist als Unterbrechung Teil dieses Rhythmus. Es ist gerade diese Spannung von Sprunghaftigkeit und Regelmäßigkeit, die das Tagebuch strukturiert.¹¹⁰

Ein Tag ohne Eintrag – und mag dieser nur aus der Datierung bestehen – hinterließ eine Lücke, die für den Autor unbefriedigend war. Mitunter bemühte Ibn Ṭawq sich deshalb, diese im Nachhinein zu schließen. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, inwieweit das Datum des beschriebenen Ereignisses mit dem Datum der Niederschrift kongruent ist. Der Schreibprozess selbst ist im Text weitgehend ausgeblendet; zumal die verschiedenen Notizen durch die Voranstellung der Datierung als ein zeitlich zusammenhängender Eintrag erscheinen. Wahrscheinlich schrieb Ibn Ṭawq viele Einträge aber erst eine unbestimmte Zeit später auf; die Anmerkung, dass ein Ereignis offensichtlich einen

107 Lejeune 2009, S. 80, 152, 178.

108 Vgl. Guo 2008, S. 212; Sajdi 2002, S. 447; Holm 2008, S. 13.

109 Holm 2008, S. 12. Zur ereignishaften Darstellung der Geschichte, vgl. Lejeune 2009, S. 224; Ammann 1998, S. 208.

110 Holm 2008, S. 26.

Tag später als eingetragen eintrat, offenbart dies.¹¹¹ Eine präzise Bestimmung wird dadurch erschwert, dass Ibn ʿAwwāq durchgängig in der Vergangenheitsform schreibt, ob Monate, Tage oder auch nur Stunden zwischen einem Ereignis und der Niederschrift lagen. Dies gilt selbst in Fällen, in denen die Schreibsituation selbst zum Thema gemacht wird:

Sonntag der 18. In der Nacht fiel etwas Regen; ich erwachte in der Nacht [*istayyaqaztu*], und es erhob sich ein starker Wind, möge Gott der Erhabene freundlich sein, [oh Gott, erzürne nicht über uns...] Er verstärkte sich (noch) zu der Zeit, als ich an diesem Tag schrieb – wir bitten Gott um Freundlichkeit in seinem Urteil.

Der Wind nahm weiter zu, bis die Sonne aufging am folgenden Tag. Ich habe den Rest der Nacht bis zum Morgen nicht (mehr) geschlafen.¹¹²

Zudem beweist dieser Eintrag, dass Ibn ʿAwwāq das Schreiben auch innerhalb des einzelnen Tages unterbrach und zu anderen Zeiten wieder aufnahm. Geht man davon aus, dass sich das »Schreiben« auf das Journal bezieht, so setzte er sich zuerst während der Nacht an diese Aufgabe und eine zweites Mal bei Sonnenaufgang. Der Eintrag für den 2. Muḥarram 899 (13. 10. 1493) zeigt dies noch deutlicher. Er beginnt mit der Notiz: »Heute ist nichts erwähnenswertes geschehen«.¹¹³ In den darauf folgenden Zeilen wird jedoch berichtet, dass das Volk an den zwei Tagen zuvor zu einem Heiligengrab ging, dass Frauen und Männer miteinander Umgang pflegten, und schließlich, dass ein Dekret an den kranken Statthalter angekommen sei.

In seiner thematischen Breite (und Unordnung) erweckt der Text den Anschein, dass er von dem Alltag seines Autors umfassendes Zeugnis ablegt. Tatsächlich aber ist auch hier ein – freilich nicht literarisch narrativer – Filter am Werk, der bestimmte Themenfelder betont und andere vernachlässigt. In dem Journal bietet sich uns daher eher eine Collage als ein Panoptikon des Damaszener Alltags am Ende der Mamlukenzeit. Die thematische Selektion wird in Tagebüchern zu einem hohen Grad unbewusst durch die Repetition mitbestimmt. Ein Thema, das am ersten Tag auftaucht, wird eher wieder im Verlauf des Textes aufgegriffen.¹¹⁴ So notiert Ibn ʿAwwāq über weite Strecken täglich das Wetter, ob es sich nun ändert oder nicht. Ebenso regelmäßig erwähnt er den Ort, an dem er das Freitagsgebet absolvierte. Andere Alltagsthemen werden durch diesen Auswahlprozess aus dem Text fast gänzlich ausgeschlossen, nicht weil sie dem Autor weniger wichtig waren, sondern aufgrund der dem Schreiben eigenen Dynamik. Das Ziehen eines Zahnes war Ibn ʿAwwāq nur dann einen Eintrag wert, als es sich um den letzten in seinem linken Unterkiefer handelte; dem Text

111 Vgl. *Taʿlīq* III, S. 1469.

112 *Taʿlīq* II, S. 751.

113 *Taʿlīq* III, S. 1224.

114 Vgl. Lejeune, S. 179 f.

nach zu urteilen, nahm er in zwanzig Jahren auch nur einmal die Dienste eines Barbiers in Anspruch¹¹⁵.

Stehen die bisher genannten Einträge unverbunden als reine Routine nebeneinander, werden andere Themen zu einem späteren Zeitpunkt wieder aufgegriffen. Dabei wird oft ein Bezug zu der vorherigen Erwähnung (*al-maḍkūr*) einer Person oder eines Ereignisses hergestellt. Als der rebellische Sekretär (*dawādār*) des Sultans Āqbirdī im Jahr 903 (1497) versuchte, Damaskus zu erobern, schrieb Ibn Ṭawq fast täglich über die Kämpfe. Der erste Osmanisch-Mamlukische Krieg rückte ebenfalls militärische Angelegenheiten in den Vordergrund. Streitigkeiten zwischen dem *Ṣayḥ al-Islām* und seiner Frau, die Ibn Ṭawq meist nur »die Ägypterin« nennt, beschäftigten den Autor über mehrere Tage hinweg, wie auch Krankheitsfälle in seinem eigenen Haushalt. Mit dieser Konzentration auf bestimmte Aspekte seines Lebens ist jedoch keine eindeutige inhaltliche oder narrative Ausrichtung verbunden. Der Text widmet sich daneben stets auch anderen Themen, sodass gleichzeitig viele weitere längere und kürzere Ereignisketten disparat nebeneinander stehen.

Anders als ein Autobiograph, hat der Tagebuchautor keine Macht darüber, worum es im folgenden Eintrag gehen wird. Die Tagesform, die zeitlich nahe Niederschrift und die auf diesen beruhende Selektion der jeweiligen Themen schränken den Gestaltungsfreiraum des Diaristen sehr stark ein. Aber die Selbstdarstellung ist ja auch nicht das (primäre) Ziel. Nichtsdestotrotz bot auch Ibn Ṭawqs Journal einen Raum, den er in gewissen Grenzen auf seine eigene Weise nutzen und seinen Bedürfnissen anpassen konnte. Es mag ihm sogar den Eindruck vermittelt haben, ein gewisses Maß an Kontrolle über sein eigenes Schicksal auszuüben. Die Tagesform des Textes sowie die thematische Repetition spielen dabei im Sinn einer Komplexitätsreduktion wichtige Rollen. Das Journal war für ihn, wie es Lejeune formuliert, sein Gegenüber in einer Korrespondenz, in der er Rechenschaft über sein tägliches Tun ablegte. Einträge über profane Angelegenheiten mochten zudem für den Autor assoziativ auf andere Ereignisse verweisen, die ihm nahe gingen. Darin war das Journal ein äußerst privater Raum, ähnlich einer Unterhaltung unter vier Augen. Daher liegt seinem Schreiben immer das Bemühen um die Wahrheit zugrunde. Wie Guo bin auch ich davon überzeugt, dass sich große Teile von Ibn Ṭawqs Journal allein dem Autor in Gänze erschlossen, zumal er für viele Ereignisse nicht den Kontext ausführt, in den sie eingebettet waren. Wenngleich seine Beschreibungen nicht vor Subjektivität gefeit sind, so sind sie es vor absichtlichen Falschdarstellungen und Umdeutungen.¹¹⁶

115 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 469; IV, S. 1679.

116 »The real problem is less the danger posed by the gaze of outsiders than that of writing in the face of tomorrow, in the face of emptiness, in the face of no one, in the face of death. [...] You

Doch was ist mit den Jahreseinleitungen, in denen sich Ibn ʿAwwāq in einer Weise für den Inhalt seines Journals rechtfertigt? Ähnliche Apologien finden sich auch zu Beginn von ›veröffentlichten‹ historiographischen Werken.¹¹⁷ Galt sie zukünftigen Lesern, so muss angenommen werden, dass Ibn ʿAwwāq seine Aufzeichnungen vorsätzlich für ein Publikum anfertigte.¹¹⁸ Mit Sicherheit war er sich der Möglichkeit bewusst, dass seine Aufzeichnungen eines Tages von anderen Leuten gelesen würden, wie es Ibn ʿAwwāq dann ja tatsächlich tat. Es könnte sich bei diesen Elementen des Textes, das zudem außerhalb der Tagesform stand, durchaus um eine Erklärung an fremde Leser handeln, damit diese den Inhalt seiner Ausführungen richtig einzuschätzen wussten.

Aber auch für den Autor selbst könnten sie Funktionen innerhalb des Textes erfüllt haben. In diesen Erläuterungen trat er zum Jahreswechsel aus dem täglichen Rhythmus des Schreibens heraus, da er den ersten Tag des neuen Jahres als Neuanfang (im Leben wie im Schreiben) empfand, zumal ja allein das Jahr nach islamischem Kalender den linearen Ablauf der Geschichte abbildete. In europäischen Tagebüchern jedenfalls scheint dies seit jeher ein weit verbreitetes Phänomen gewesen zu sein (»Silvesterphänomen«).¹¹⁹ Demnach könnte es sich bei den Jahreseinleitungen ebenso um eine Absichtserklärung des Autors sich selbst gegenüber handeln, in der er hinter der Tagesform hervortreten und dieser zu einem gewissen Grad auch entkommen konnte.

Um es abschließend noch einmal zusammenzufassen: Ibn ʿAwwāq schrieb sein Journal zu verschiedenen Zwecken. Teile davon waren auf das Erkenntnisinteresse der *Ḥadīth*-Wissenschaft und der Historiographie ausgerichtet. Gleichzeitig bediente er sich des Schreibens zur Strukturierung seines Tagesablaufs. Dadurch fanden auch autobiographische Inhalte ihren Weg in den Text, die aber, wie alle Informationen, durch den dem täglichen Schreiben eigenen Begebenheitsfilter auf bestimmte Aspekte des Alltags beschränkt blieben. Die Bewertung von Ereignissen wird durch die Tagesform und das zeitnahe Schreiben erschwert, da sie mittel- und langfristige Folgen aus dem Blick verliert. Dazu trägt auch das regelmäßige Fehlen von Kontextinformationen bei.

Gleichwohl bildet Ibn ʿAwwāqs Journal einen eigenen Raum, in dem sich das Welt- und Selbstbild des Autors artikulieren. Bereits der Umstand, dass Ibn

cannot imagine the mentality of the people who will read you a hundred years from now: all you can do to please them is to try to tell the truth.« Lejeune 2009, S. 204.

117 Für die Einleitung des Geschichtswerkes »*Al-Rawḍ al-bāsim fī ḥawādīṯ al-ʿumr wa-t-tarāḡim*« des ʿAbd al-Bāsiṯ al-Ḥanafī, vgl. Tadayoshi 2006, S. 32 f. Eine solche findet sich sowohl in al-Masʿūdī »*Kitāb murūǧ ad-ḍahab wa-maʿādin al-ǧawhar*« aus dem 10. Jahrhundert als auch in as-Sahāwī (831 – 902/1427 – 97) »*Al-iʿlān bi-tawbīḥ li-man ḍamma ahl at-tawrīḥ*«. Letzterer weist die Kritiker der Geschichtsschreibung zurück, indem er die Bedeutung des Fachs für die *Ḥadīth*-Studien herausstellt. Vgl. EI2, Bd. 8, S. 881 f.

118 Vgl. Conermann 2003, S. 11.

119 Vgl. Holm 2008, S. 27.

Ṭawq sein Journal schrieb, es auf seine eigene Weise nutzte und seinen Bedürfnissen anpasste, ist als ein Ausdruck seines Selbst anzusehen. Inwieweit es möglich ist, den Menschen hinter dem Text sichtbar werden zu lassen, wird auf den folgenden Seiten zunächst am Beispiel der Rekonstruktion seiner Biographie illustriert.

(v) Der Autor des Journals

In Bezug auf eine Rekonstruktion von Ibn Ṭawq's Biographie steht man vor zwei größeren Problemen. Das eine ist, wie gezeigt wurde, der eigentümliche Charakter seiner Aufzeichnungen, die weder sein ganzes Leben abdecken noch für den Bereich, den sie behandeln, alle wichtigen Informationen enthalten. Das zweite Problem ist jedoch das größere, nämlich, dass Ibn Ṭawq in der zeitgenössischen Historiographie weitgehend unsichtbar bleibt. So erscheint sein Name weder in der Chronik des Ibn al-Ḥimsī noch in der des al-Buṣrawī.¹²⁰ Ein chronologisch strukturierter Lebenslauf lässt sich auf dieser Quellenbasis nicht entwickeln. Doch lassen sich bestimmte Aussagen über die gesellschaftliche Position des Autors treffen, von der aus er seine Beobachtungen und Bewertungen abgab.

Der einzige Text, der überhaupt andere Informationen als das Datum seines Todes über ihn bereithält, ist das bereits erwähnte prosopographische Werk »*Kawākib as-sā'ira*« von Nağm ad-Dīn al-Ġazzī, in dem ihm immerhin ein eigener Eintrag gewidmet ist, der neben seinem Geburts- und Todesdatum eine allgemeine Beschreibung seiner Person bereithält:

Aḥmad b. Ṭawq: Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. Aḥmad b. Aḥmad, der Ṣayḥ, der Imām, der Gelehrte, der Fromme, der Überlieferer Ṣihāb ad-Dīn *ad-dimašqī aš-šāfi'i*, bekannt als Ibn Ṭawq. Er wurde geboren im Rabī' I des Jahres 834; er starb in Damaskus am Sonntag, den 3. oder 4. Ramaḍān 915.¹²¹

Diese Beschreibung Ibn Ṭawq's ist nicht nur äußerst kurz; sie lässt darüber hinaus auch entscheidende Elemente einer Gelehrtenbiographie vermissen. So finden sich weder Angaben zu Ibn Ṭawq's Lehrern oder Schülern noch zu Ämtern, die er innehatte. Darüber hinaus wird er aber auch in dem Eintrag des ihm anscheinend so eng verbundenen Ṣayḥ *al-Islām* Taqī ad-Dīn Ibn Qāḍī 'Ağlūn erwähnt, aber selbst dort nicht als »offizieller« Schüler aufgeführt. Weitere In-

120 Der Ṣayḥ *al-Islām* Taqī ad-Dīn Ibn Qāḍī 'Ağlūn erscheint bei diesen Autoren ebenfalls weniger prominent als bei Ibn Ṭawq. Al-Buṣrawī nennt den Ṣayḥ viermal, Ibn al-Ḥimsī nennt ihn immerhin 13mal; vgl. Buṣrawī: *Ta'riḥ*, S. 77, 87, 92, 211; Ibn al-Ḥimsī: *Hawādit*, S. 114, 151, 192 f., 206, 221, 252 f., 312, 396, 423, 447, 557.

121 Al-Ġazzī: *Kawākib* I, S. 126.

formationen zu Ibn Ṭawq's Biographie standen al-Ġazzī entweder nicht zur Verfügung oder er hatte kein Interesse daran. Ein Eintrag von drei Zeilen Länge erschien ihm vielleicht mehr als ausreichend für einen »Bauern am Rande der Juristen«. ¹²²

Trotzdem mag Ibn Ṭawq es seiner Verbindung zu dem *Šayḥ al-Islām* verdankt haben, dass sein Name Eingang in al-Ġazzī's Werk fand. Taqī ad-Dīn Abū Bakr Ibn Qāḍī 'Aġlūn entstammte einer einflussreichen Gelehrtenfamilie, hatte mehrmals das Amt des schafiiitischen Oberrichters (*qāḍī al-quḍā*) inne und kann insgesamt als eine zentrale Figur im Damaskus der späten Mamlukenzeit gelten. Anlässlich seines Todes im Jahr 928 (1522) schrieb Ibn Ṭawq's Zeitgenosse Aḥmad Ibn al-Ḥimṣī (1437 – 1527) über ihn:

Am 21. Ramaḍān starb der *Šayḥ al-Islām*, der gelehrteste König der Gelehrten, [...] dem keiner an Wissen gleichkommt: der *Šayḥ* Taqī ad-Dīn Abū Bakr, Sohn des hochgelehrten *Šayḥ*s und gerechtesten Richters Walī ad-Dīn 'Abd Allāh b. Qāḍī 'Aġlūn aš-Šāfi'ī. Sein Unterricht in Damaskus war viel besucht, er lehrte in der Šāmiyya al-Barrāniyya [Madrasa] und in Kairo. So viele einfache Leute pilgerten zu ihm und gewannen durch ihn, dass man sie nicht zählen kann. ¹²³

Ibn Ṭawq verfügte über eine genaue Kenntnis des häuslichen Lebens dieser bedeutenden Persönlichkeit. Er scheint auch mit anderen Qāḍīs seiner Rechtsschule auf gutem Fuße gestanden zu haben. So unternahm er Reisen nach Ma'fūlā im Gefolge der Qāḍīs Burhān ad-Dīn oder Kamāl ad-Dīn. Jonathan Berkey ist auf ähnliche Fälle aus Kairo gestoßen, in denen Personen aus einfachen Verhältnissen Erwähnung in den biographischen Lexika ihrer Zeit fanden. So verdiente auch ein gewisser Ibn Muzaḥfar seinen Lebensunterhalt als Notar und Kopist, während Šihāb ad-Dīn Aḥmad Ibn Sukkur trotz zweier Stellen als Muezzin einen Markstand für Töpferwaren unterhielt. Beide taten sich daneben in gewissem Maße in der Vermittlung von Wissen hervor. ¹²⁴ Sie lebten an der Peripherie der akademischen Welt, können im engeren Sinn nicht als Gelehrte betrachtet werden, erfüllten aber administrative Aufgaben und hatten so Anteil an der Weitervermittlung von Wissen, wodurch sie einen legitimen Platz in dieser Welt beanspruchen konnten:

[I]t is clear that they might partake in the education that made a full-fledged scholar, that they occasionally transmitted what they themselves had learned and received, and that their company included ulama of the highest stature. ¹²⁵

122 Diese Einordnung des Autors stammt von dem Herausgeber der Edition, *Šayḥ Ġa'fār al-Muhāġir*; vgl. *Ta'liq* I, S. 9.

123 Ibn al-Ḥimṣī: *Ḥawādiṯ*, S. 557. Nicht nur Taqī ad-Dīn und sein Vater waren wichtige Gelehrte. Die Aufsicht über den großen Muzalliq-Waqf übernahm Taqī ad-Dīn erst nach seinen Brüdern Naġm ad-Dīn und Qāḍī Zayn ad-Dīn 'Abd ar-Raḥmān; vgl. ebd., S. 114.

124 Vgl. Berkey 1992, S. 28, 200 f.

125 Ebd., S. 200.

Dies entspricht der Charakterisierung, die sich in Ibn ʿAwwāq's biographischem Eintrag findet. Al-Ġazzī beschreibt ihn als integren und vertrauenswürdigen Mann, der sich in der Überlieferung von Prophetentraditionen und anderem religiösen Wissen sowie als Vorbeter hervorgetan hatte. Dass er das stattliche Alter von 81 Jahre erreicht hatte, steigerte sein Ansehen als Traditionarier wahrscheinlich noch.

Insofern eröffnet dieser kurze Eintrag immerhin eine begrenzte Perspektive auf das Lebensende des Autors. Jenseits dessen ist sein eigenes Journal die einzige Quelle, die für eine Rekonstruktion von Ibn ʿAwwāq's Biographie zur Verfügung steht, wobei auch diese sich weitgehend auf die Jahrzehnte beschränken muss, die erhalten sind. Zu dem Zeitpunkt, als das Journal im Jahr 885 (1480) einsetzt, war Ibn ʿAwwāq bereits 51 Jahre alt war. Über seine Jugend und Ausbildung ist nichts Genaueres bekannt, aber es ist wahrscheinlich, dass er mehr als eine grundlegende Ausbildung erhalten hatte, die neben dem Koranstudium auch Lesen, Schreiben und Grundzüge des Rechnens umfasste.¹²⁶

Wie man schon al-Ġazzī's Eintrag entnehmen kann, galt Ibn ʿAwwāq seinen Damaszener Zeitgenossen als Einheimischer (*dimaṣqī*). Es ist durchaus möglich, dass er dort geboren wurde, denn die mütterliche Seite seiner Familie war in der Stadt fest etabliert. Daher ist es vor allem diese Seite seiner Familie, die im Journal Erwähnung findet. Seine Vettern Abū al-Ḥayr und Nūr ad-Dīn begleiteten ihn des Öfteren auf Reisen im Damaszener Umland, er stattete ihnen und ihrem Vater regelmäßig Besuche in Ṣālihiyya ab, und verschiedene Verwandte mütterlicherseits waren auf dem Friedhof des Ṣayḥ Arslān begraben. Die väterliche Linie seiner Familie hingegen stammte aus dem kleinen Ort Ġarūd, der ein bis zwei Tagesreisen nördlich von Damaskus lag und heute als Ġayrūd bekannt ist.¹²⁷ Ibn ʿAwwāq bezeichnet ihn als »meinen Ort« bzw. »mein Land« (*baladī*)¹²⁸, besuchte es auf mehreren Reisen und unterhielt auch sonst enge Kontakte dorthin. Beide Eltern waren zu Beginn des Journals wohl schon verstorben; jedenfalls werden sie kein einziges Mal erwähnt.

Auch sonst spielen die meisten Verwandten des Autors in seinem Text nur Nebenrollen. Drei Personen, die er »meinen Bruder« (*āḥī*) nennt, tauchen jeweils nur ein oder zweimal auf. Von Yūsuf erhielt Ibn ʿAwwāq Pflaumenbäume für seine Gärten, den Sohn seines Bruders Šuʿayb traf er in der Umayyadenmoschee und über den dritten verrät er nur: »Ich hörte vom Tod meines tauben Bruders Ibn

126 Vgl. al-Muhāğir, in: *Taʿlīq* I, S. 9.

127 Die kürzere Reisezeit galt jedenfalls zu umayyadischer Zeit und zu Pferde; Ibn ʿAwwāq ließ sich für gewöhnlich mehr Zeit, um nach Ġarūd zu gelangen; vgl. Ṭabarī: *History of al-Ṭabarī*. Bd. 26, S. 141. Zu Ibn ʿAwwāq's Reisen, siehe den Anhang.

128 Die Bezeichnung findet sich am 17.3.887 (6. 5. 1482); vgl. *Taʿlīq* I, S. 9, 157. Unter seinen Besuchern aus Ġarūd waren ein *mubāšir*, ein *ḥaṭīb* und ein gewisser Ṣayḥ Muḥammad. Vgl. ebd., S., 26, 64, 543; IV, S. 1911.

al-Ya'mūrī«. ¹²⁹ Ob es sich bei diesen um leibliche Verwandte handelte oder ob die Bezeichnung »Bruder« auf seine Zugehörigkeit zu einem Sufiorden hindeutet, muss ungeklärt bleiben. ¹³⁰ Letztere Erklärung scheint zumindest im letzten Fall wahrscheinlicher, da Ibn al-Ya'mūrī einerseits nur in seinem Nachruf erwähnt wird, während Šu'ayb und Yūsuf in alltäglichen Situationen erscheinen und zudem bei ihrem *ism* genannt werden.

Mehr erfährt man über einige Personen aus Ibn Ṭawq's weiterer Verwandtschaft (*qirāba*). Mit einem Teil seiner Sippe, der unter dem Namen »Ibn Nabhān« firmierte, befand sich der Autor wiederholt in juristischen Auseinandersetzungen, bei denen es um Erbanteile und große Geldsummen ging. Diese Auseinandersetzungen erstreckten sich über mehrere Jahre und wurden ein ums andere Mal vor den Richter gebracht. ¹³¹ Daneben nennt er »die Dame« (*al-ḥātūn*) Bint aṣ-Šāram seine Verwandte. Noch enger scheinen die Beziehungen zwischen seinem Haushalt und ihrer Tochter Fāṭima Bint al-Ḥātūn gewesen zu sein, von der im Journal bis zu ihrem Tod 891 (1486) oft die Rede ist. Der Titel *ḥātūn* war unter den Frauen der Mamlukensultane und -emire üblich. Auf Bint aṣ-Šārams Zugehörigkeit zu den höheren Kreisen der Gesellschaft weist auch das große Vermögen hin, dass sie bei ihrem Tod hinterließ. Weshalb sie aber diesen Titel trug, verrät Ibn Ṭawq nicht. ¹³²

Weitaus häufiger berichtet Ibn Ṭawq über seinen Haushalt. Sein Haus lag im Viertel um die Qaṣab-Moschee, das sich nördlich der Altstadt vor dem Thomastor (*bāb tūmā*) befindet. Bereits vor Beginn des Journals war Ibn Ṭawq mit Umm as-Sitt Āmina verheiratet, die aus der Familie des *Šayḥ al-Islām* stammte. ¹³³ Diese Beziehung überdauerte trotz verschiedener Streitfälle mindestens die zwanzig Jahre, von denen wir wissen. Aus dieser Ehe hatte Ibn Ṭawq zu Beginn der Aufzeichnungen bereits eine Tochter. Bis 896 (1490) kamen vier weitere Töchter und ein Sohn hinzu. Doch nur sein Sohn Abū al-Faḍl Muḥammad erlebte das Ende der Aufzeichnungen, während drei Töchter bereits im Säug-

129 Vgl. *Ta'liq* I, S. 94, 98; II, S. 578, 581.

130 Zum Problem, die Bedeutung des Sufismus in der Mamlukenzeit zu bestimmen, siehe McGregor 2009.

131 Der Rechtsstreit beginnt am 19. Ğumāda I 892 und zieht sich zunächst bis zum 7. Ğumāda II. Gelöst wird er erst am 26. Ğumāda II. Die Angelegenheit taucht im Jahr 893 erneut auf. Am 17. Šafar schreibt Ibn Ṭawq, seit zwanzig Tagen streite man sich darum. Am 20. erhält er endlich seinen Erbteil und die Ibn Nabhān besuchen ihn am 12. Rabī' I (zur Versöhnung?). Vgl. *Ta'liq* II, S. 699 – 703, 706, 741, 743, 748.

132 Rabī'a Ḥātūn war beispielsweise eine Schwester des Ayyubidensultans Saladdin und Turmiš Ağa Ḥātūn eine Frau Timur Lenks. Zwar war der Titel auch unter den Mamluken »edlen Frauen« vorbehalten und wurde vor allem für Frauen der Mamlukemire gebraucht, aber auch Konkubinen aus deren Haushalten konnten diesen Titel erhalten; Vgl. Sayeed 2002, S. 74; Broadbridge 2010; Müller 2008, S. 177, Fay 2002, S. 39, 42, 43. Zu ihrem Nachlass, vgl. *Ta'liq* I, S. 91 – 93.

133 Vgl. *Ta'liq* II, S. 1032.

lingsalter starben. Auch seine älteste Tochter verstarb noch vor der Pubertät. Das Schicksal der zweitjüngsten Tochter Baraka ist ungewiss, da sie ab einem gewissen Punkt nicht mehr erwähnt wird, ohne dass aus dem Text hervorgeht, weshalb. Daneben lebten zu verschiedenen Zeiten mehrere Sklavinnen in Ibn Ṭawq's Haushalt. Wiederholt spricht er von einer *umm al-walad* (bei Ibn Ṭawq *umm al-awlād*), also einer Sklavin, die ihrem Eigentümer ein Kind gebar.¹³⁴ Über Kinder aus diesen Beziehungen erfährt man jedoch nichts.¹³⁵ In den Aufzeichnungen zeigt sich Ibn Ṭawq's große Sorge um das Wohlergehen der Mitglieder seines Haushaltes. Das Journal dokumentiert unter anderem eine große Zahl von schweren und leichten Krankheitsverläufen. Die meisten Fälle behandelten Ibn Ṭawq (oder seine Frau) Krankheiten selbst, was mitunter auch bedeutete, dass der Autor nicht seinen übrigen Verpflichtungen nachgehen konnte, sondern am Bett des oder der Erkrankten wachte.

Ibn Ṭawq verdiente seinen Lebensunterhalt einerseits als Notar und professioneller Zeuge (*šāhid, kātib*), andererseits handelte er mit landwirtschaftlichen Erzeugnissen sowie, in geringerem Maße, mit Immobilien und Sklaven. Die Position des Notars war auf der niedrigsten Ebene des juristischen Systems angesiedelt. Angesichts der Vielzahl seiner Einkünfte blieb er möglicherweise sogar freiwillig auf dieser »Einstiegsposition«, die ihm nichtsdestotrotz einen direkten Zugang zu wichtigen Amtsträgern und, darauf aufbauend, ein gewisses Prestige verschaffte. Jedenfalls deuten die Aufzeichnungen kaum auf berufliche Veränderungen hin.

Diese lassen sich nur in Bezug auf die Posten nachvollziehen, die er zu verschiedenen Zeiten in religiösen Institutionen innehatte. Da es unwahrscheinlich ist, dass er je eine höhere Funktion ausübte als die des Koranrezitators (*muqri*), ist dies in Bezug auf seine Einkünfte wohl zu vernachlässigen. Die Aufgabe der Koranrezitoren war es, für den Propheten sowie den Stifter der Einrichtung und dessen Familie zu beten.¹³⁶ Koranrezitoren gehörten neben Vorbetern (*imām*) und Muezzinen zu den essentiellen Angestellten jeder Institution und, da diese Aufgabe mitunter rund um die Uhr erfüllt werden sollte, überstieg die Zahl der Koranrezitoren die der anderen Posten um ein Vielfaches und wurde dementsprechend schlecht vergütet.¹³⁷ Ibn Ṭawq hielt diese Position unter an-

134 Vgl. EQ, Bd. 1, S. 396.

135 Im späteren Verlauf der Aufzeichnungen tauchen ein Aḥmad und ein 'Izz ad-Dīn auf, die zu anderen Zeiten mit Abū al-Faḍl (*al-walad*) als »die Söhne« (*al-awlād*) zusammengefasst werden. Ihre Geburten werden nicht erwähnt. Auch ihr Alter bleibt unsicher. Wahrscheinlich wurden sie – im Gegensatz zu Abū al-Faḍl – von einer Sklavin geboren. Vgl. *Ta'liq* III, S. 1414, 1421.

136 Vgl. Berkey 1992, S. 63.

137 So war das Zahlenverhältnis in einer großen Madrasa Kairos bei insgesamt über 150 Angestellten in der Administration vier Imame zu 17 Muezzine zu 59 Koranrezitoren; eine andere hatte sechs Imame, 51 Muezzine und 120 Koranrezitoren. Vgl. ebd., S. 193.

derem in dem Mausoleum der Zanġiliya-Madrassa (887/1482) und in einer Moschee im Dorf Qābūn.¹³⁸ Letztere war mit nur 10 Dirham im Monat dotiert.

Trotz der geringen finanziellen Anreize waren diese Positionen prestigeträchtig, denn sie konnten wiederum Vorteile im Wettbewerb um andere Positionen in der Verwaltung von oder dem Lehrbetrieb in religiösen Institutionen verschaffen. Daher wurden sie mitunter »in Gold« aufgewogen und waren hart umkämpft. So erhielten Ibn Ṭawq und ein gewisser Ibn ʿĀmir 891 (1486) 1500 Dirham (*fiḍḍa*) dafür, dass sie eine solche Position, die sie sich zuvor geteilt hatten, an den Übersetzer des Sultāns Ḥalīl Ibn ʿUmar abgaben. Hatte man sich in diesem Fall gütlich geeinigt, eskalierte sechs Jahre später (897/1492) der Streit um einen freigewordenen Posten zwischen Ibn Ṭawq und einem Mann, den er den Irren (*al-mašʿūr*) nennt. Wiederholt beklagte sich Ibn Ṭawq, dass jener und seine Schwester Alif sich ihm gegenüber »übermäßig schlecht benahmen«. Wem am Ende in diesen beiden Fällen die Position zufiel, teilt der Autor jedoch nicht mit.¹³⁹

Im Zentrum der Aufzeichnungen stehen jedoch Ibn Ṭawqs andere berufliche Tätigkeiten. Während seine landwirtschaftlichen Aktivitäten nur zu bestimmten Jahreszeiten in den Vordergrund rücken, beschäftigt sich das Journal das ganze Jahr hindurch mit seinen juristischen Verpflichtungen. In seiner Funktion als Notar besuchte er fast alle Viertel von Damaskus sowie weiter entfernte Dörfer wie Kiswa im Süden oder Maʿlūlā im Norden. Unter anderem nahm Ibn Ṭawq an der Abrechnung der Einnahmen verschiedener religiöser Institutionen teil, besorgte für den *Ṣayḥ al-Islām* und andere Persönlichkeiten die schriftliche Korrespondenz, wenn diese sich außerhalb von Damaskus aufhielten, nahm ausstehende Zahlungen entgegen und leitete sie an die Gläubiger weiter, bezugte eine Vielfalt von Rechtsgeschäften (Heirat, Miete, Kauf) und verfasste oft auch die dazugehörigen Dokumente.¹⁴⁰ Aufgrund seiner hervorragenden Zeiteinteilung konnte Ibn Ṭawq, wie im Laufe der Arbeit aufgezeigt wird, sich und seinem Haushalt ein recht hohes Maß an materiellem Wohlstand sichern. Wenn er auch nicht vor kurzfristiger Bargeldknappheit oder Fluktuationen bei den Lebensmittelpreisen gefeit war, so litt sein Haushalt doch nie unter Hunger oder Armut. Im schlimmsten Fall blieben immer noch die Erzeugnisse aus dem eigenen Garten, um Notzeiten zu überstehen.

Ein letztes wichtiges Themenfeld, das Ibn Ṭawqs Journal umfangreich dokumentiert, ist seine Sorge um die eigene Gesundheit. Schließlich waren Krankheiten in seinem Haushalt ein alljährlicher – und potentiell tödlicher Gast.

138 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 197, 227 f.

139 Vgl. *Taʿlīq* II, S. 584; *Taʿlīq* III, S. 1100 f. Eine ähnliche Szene ereignete sich wegen eines Postens in der *Šaġariya*-Madrassa im Jahr 904 (1498 – 9). Vgl. *Taʿlīq* IV, S. 1661.

140 Für einen Überblick über die Bände II und III der Edition, vgl. Guo 2008, S. 216 f.

Gesundheitliche Beschwerden sind von Beginn an ein wiederkehrendes Thema. Bereits im Ramaḍān 886 (1481) brach er »auf Wunsch meines Herrn, des Šayḥ« das Fasten ab. Zwei Jahre darauf litt er zehn Tage lang an einem Zittern in Zunge und Lippen. In den späteren Jahren der Aufzeichnungen nimmt die Frequenz der Einträge rapide zu; immerhin war der Autor zu diesem Zeitpunkt bereits weit jenseits der Sechzig. Dabei verunsicherte ihn wohl am meisten, dass im Jahr 897 (1491 – 2) seine Hand nicht mehr richtig funktionierte, was ihn in seinen Aufgaben als Notar stark beeinträchtigte. Daneben machte ihm insbesondere sein Magen zu schaffen. Die Magenschmerzen, unter denen er von Dū al-Qa'ada 899 bis Rabī I 900 (August – Dezember 1494) litt, konnte er bis zum Ende der Aufzeichnungen nicht auskurieren. Möglicherweise handelte es sich dabei um ein Magengeschwür, gegen das nicht einmal die Behandlung mit Blutegeln half.¹⁴¹

Nichtsdestotrotz versuchte Ibn Ṭawq weiterhin, seinen beruflichen, familiären und rituellen Pflichten nachzukommen. Noch bis in das letzte Jahr der Aufzeichnungen unternahm er längere Reisen nach Ma'lūlā.¹⁴² An einen Rückzug im Alter, wie ihn sich sein Patron leistete, konnte Ibn Ṭawq auch nach dem Abbruch der Aufzeichnungen nicht denken. Es ist daher anzunehmen, dass er sich trotz neuer Beschwerden nicht schonte. Dennoch lebte er noch neun weitere Jahre, bevor er 915 (1509) verstarb.

In dieser kurzen Positionsbestimmung des Autors wurden bereits einige der Grundthemen der Arbeit herausgearbeitet. Vor diesem Hintergrund befassen sich die drei folgenden Kapitel damit, wie sich Ibn Ṭawqs Welt- und Selbstsicht in seinem Journal artikulieren. Das folgende Kapitel fokussiert auf seinen Haushalt und dessen Mitglieder. Kapitel 3 geht stärker auf Ibn Ṭawqs Arbeit und seine Wahrnehmung der städtischen Gesellschaft ein. Kapitel 4 wiederum richtet den Blick auf ihn und untersucht, inwieweit der Text Einblicke in seine Persönlichkeit und auf sein Selbst gestattet. Dabei werden wiederum seine Gesundheit und das Journal selbst in den Blick genommen werden.

141 Vgl. *Ta'īq* I, S. 86, 244; III, S. 1116, 1311 – 20, 1356, 1361, 1377 f., 1393; IV, S. 1861 f., 1898 (Blutegel), 1899 – 1904.

142 4.4.–2.5.906/28.10.–24. 11. 1500; vgl. *Ta'īq* IV, S. 1867 – 73.

2. Haus & Haushalt

Der erste Raum, den Ibn Ṭawq̣s Journal erschließt, ist der Haushalt des Autors. In der mittelalterlichen arabischen Ratgeberliteratur werden der Haushalt als eine eigene, von der Umgebung getrennte Sphäre mit eigener Sozialordnung und das Haus als ein geschützter Raum beschrieben, der den Rückzug vor den öffentlichen Verpflichtungen ermöglicht.¹⁴³ Von Juristen aller Rechtsschulen wurde das Haus zu einem Schutzraum vor der »natürlichen Disposition zur Neugier« (»people are inquisitive by nature«) der Mitmenschen erklärt, in dem die Mechanismen sozialer Kontrolle und selbst die Rechtsprechung nur bedingt Zugriff hatten. Dadurch sollte die oft zerstörerische Wirkung von Klatsch und Gerüchten auf das gesellschaftliche Gefüge eingedämmt werden und dem Einzelnen die Möglichkeit zur Gestaltung des eigenen öffentlichen Ansehens gegeben werden.¹⁴⁴ Die Anerkennung dieser »Privatsphäre« sollte die Stabilität sozialer Beziehungen und der Gesellschaft insgesamt sicherstellen – wenngleich dieses Konzept in Bezug auf nichteuropäische Gesellschaften immer mit Vorsicht zu genießen ist. Im Zentrum stand der Hausherr als »Herz des Hauses«, der eine Machtposition gegenüber den übrigen Mitgliedern – Ehefrau(en), Kindern, Sklaven, Dienern – ausübte. In dieser Sozialordnung waren jeder Person spezifische Rechten und Pflichten zugewiesen:

Al-manzil, oikos, or household, should be understood not only as the house itself, but also as a social milieu, an area of order and unity which is contrasted with the labyrinthine anarchy of the city. Its attributes are: dār, collective residence; ahl, ʿāʾila, family relationships; the family as such, comprising father, mother, children and slaves; and the domestic function founded on the division of labor according to gender, and implying a socialization of relations based on education.¹⁴⁵

143 Soweit nicht anders angegeben, stützen sich die folgenden Ausführungen auf Alshech 2004, S. 322 – 329; Rapoport 2005 und 2007. Siehe auch Marcus 1986, S. 166.

144 Marcus behandelt mehrere Beispiele, in denen Leute gegen Gerüchte eine »Unterlassungsklage« bei Gericht erwirkten; vgl. ders. 1986, S. 176 f.

145 Essid 1995, S. 8 f.

Der Haushalt stellte in der mamlukischen Gesellschaft die grundlegende soziale Einheit dar, auch wenn die strenge Abgrenzung gegenüber dem städtischen Raum ausschließlich als ein Ideal verstanden werden sollte. Als solches hatte es für Ibn Ṭawq Relevanz, der sich in seinen Aufzeichnungen intensiv mit seinen Rollen des Ehemanns, Vaters und Versorgers auseinandersetzte. Gleichsam gibt es die Struktur dieses Kapitels bereits vor. So beschäftigt sich das erste Unterkapitel mit den Frauen in Ibn Ṭawqs Haushalt im Besonderen sowie dem, was über Frauen der eigenen Familie überhaupt geschrieben wurde und werden durfte, im Allgemeinen. Das zweite Unterkapitel behandelt seine Kinder. Zu Ibn Ṭawqs Zeit hatte sich aber das Verhältnis des Hausherrn zu den Frauen und Kindern seines Haushalts gewandelt. Dennoch bemühte sich der Autor, Realität und Ideal miteinander zu vereinbaren. Das dritte Unterkapitel schließlich setzt sich mit dem physischen Raum seiner Wohnbedingungen auseinander, für deren Instandhaltung er als Versorger verantwortlich war. Nur ein eigenes Haus versprach einen »geschützten Rückzugsort« (»protected sanctuary«).¹⁴⁶ Ein großer Teil der Bevölkerung konnte jedoch aus Mangel an finanziellen Mitteln diesem Ideal nur bedingt nacheifern. In allen drei Unterkapiteln tritt zudem immer wieder die Sorge des Autors um die ausreichende Versorgung seines Haushalts mit dem Nötigsten (*taqtīr*) in den Vordergrund.¹⁴⁷

Der Kern des Haushalts war die durch die Ehe legitimierte Verbindung von Mann und Frau. Das Verhältnis zwischen ihnen durchlief im Laufe der Mamlukenzeit einige grundlegende Veränderungen, sodass althergebrachte Rollenbilder vom allmächtigen Hausherrn und der ihm gehorsamen Ehefrau in starkem Kontrast zu der alltäglichen Realität standen. Der Haushalt war keine untrennbare ökonomische Einheit mehr, sondern viele Ehemänner waren ihren Frauen gegenüber zu ähnlichen Zahlungen verpflichtet wie gegenüber ihren Geschäftspartnern:

A fifteenth-century husband would usually have owed his wife an annual instalment of the marriage gift, an annual payment for her clothing, a daily allowance and perhaps the rent for living in her house. In addition, she may have been entitled to demand the outstanding portion of the marriage gift at any point during the marriage.¹⁴⁸

Yossef Rapoport spricht der Monetarisierung der ehelichen Beziehungen die entscheidende Bedeutung für den Rückgang von einseitigen Scheidungen (*tal-lāq*) und poligynen Ehen gleichermaßen zu. Letzterer lässt sich bis in die Haushalte der Mamukensultane nachverfolgen. Die Verstoßung wurde von Ehemännern weiterhin angedroht, aber kaum umgesetzt, denn in diesem Fall hätten sie umgehend das gesamte Brautgeschenk (*ṣadāq*) sowie eine zusätzliche

146 Vgl. Marcus 1986, S. 196.

147 Vgl. Essid 1995, S. 199 f.

148 Rapoport 2005, S. 63.

Kompensation auszahlen müssen. Dies aber überstieg die finanziellen Möglichkeiten der meisten Zeitgenossen. Die finanziellen Ansprüche von Frauen wurden vor allem von den *mazālim*-Gerichten mit harter Hand durchgesetzt und säumige Zahler mussten sogar mit Gefängnisstrafen rechnen.

Deshalb wurde im 15. Jahrhundert die einvernehmliche Trennung (*ḥul'*) die Norm, bei der sich beide Parteien auf eine Summe als Kompensation für die Frau einigten. Diese lag zwar weit unter dem, was ihr im Falle einer Verstoßung zugestanden hätte, aber auch so war eine Scheidung nicht zwangsläufig desaströs für sie. Rapoport konnte jedenfalls einen starken Anstieg der Scheidungsraten feststellen. Auch die Zahl unverheirateter Frauen, die höher als zu anderen Zeiten war, verweist auf ihre größere finanzielle Unabhängigkeit. In Form ihrer Mitgift und des Brautgelds verfügten Frauen mitunter über ein größeres finanzielles Polster als die meisten Männer. Frauen aus gutgestellten Familien investierten in Handel und Industrie und machten einen nicht zu unterschätzenden Anteil der Gründer von religiösen Stiftungen aus. Auch Frauen aus ärmeren Familien hatten verschiedene Möglichkeiten, ihren Lebensunterhalt selbst zu bestreiten.

Im Zusammenhang mit den Veränderungen der Ehe erlebte auch die Institution des Konkubinats einschneidende Veränderungen. Stand in früheren Jahrhunderten der sexuelle Aspekt im Mittelpunkt der Ansprüche an Konkubinen (*ḡawārī*), während bei Ehefrauen Eigenschaften Frömmigkeit, Intelligenz, Bescheidenheit und Ergebenheit gegenüber ihrem Gatten Priorität haben sollten, verschwammen diese Grenzen im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts. In weiten Kreisen der Gesellschaft etablierte sich die Ehe mit einer Sklavin (*umm al-walad*) als Alternative zur Ehe mit einer freiborenen Frau. Daher wurden auch bei Sklavinnen zusehends Häuslichkeit, Frömmigkeit und Fürsorglichkeit nachgefragt. Hilary Kilpatrick kam sogar zu dem Schluss, dass das Bild von der gebildeten und sinnlichen Konkubine in as-Suyūtīs Werk »*al-mustazraf min aḥbār al-ḡawārī*« gerade deshalb so stark betont wird, weil es im 15. Jahrhundert die Form eines zeitlosen kulturellen Ideals angenommen hatte, das von der Realität weit entfernt war.¹⁴⁹

Der rechtliche Status der *umm al-walad* lag zwischen dem einer Sklavin und dem einer freien Ehefrau. Diesen erhielt eine Sklavin, wenn sie ihrem Eigentümer ein gemeinsames Kind gebar. Fortan durfte sie nicht weiterverkauft werden, sondern erlangte spätestens beim Tod ihres Herrn die Freiheit.¹⁵⁰ In der Mamlukenzeit scheint dieser Status kein Hindernis für den Aufstieg einer Frau oder ihrer Kinder gewesen zu sein. In der militärischen Elite war mitunter sogar das Gegenteil der Fall: »Like a male mamluk who could hope to become sultan, a

149 Vgl. Kilpatrick 1995, S. 69.

150 Vgl. EQ, Bd. 1, S. 396.

female slave of humble origins could hope to become a sultan's wife.«¹⁵¹ Der Unterschied zwischen Ehefrauen und Sklavinnen verlor auch in anderen Teilen der Gesellschaft soweit an Bedeutung, dass eine *umm al-walad* mitunter zu einer ernsthaften Konkurrenz für eine freie Ehefrau werden konnte.

Auch das Verhältnis des Autors (und seiner Frau) zu den eigenen Kindern unterschied sich von dem früherer Jahrhunderte. Die Kindersterblichkeit, die in allen vormodernen Gesellschaften hoch lag, war in der Folge der wiederkehrenden Pestepidemien (und anderer ansteckender Krankheiten), die Syrien seit dem 14. Jahrhundert heimsuchten, so weit angestiegen, dass der Fortbestand der Gesellschaft als Ganzes als gefährdet angesehen wurde. Unter diesem Eindruck stieg im 15. Jahrhundert die Bedeutung der Familienplanung, wobei auch Methoden der Geburtenkontrolle zum Einsatz kamen. Die Familien wurden kleiner und man verwendete mehr Ressourcen auf die Erziehung und Ausbildung des einzelnen Kindes. Diese Veränderungen in der Kindeserziehung werden auch auf eine gestiegene Wertschätzung für den eigenen Nachwuchs zurückgeführt.¹⁵²

Im Zusammenhang mit diesen Veränderungen kam der Versorgerrolle des Hausherrn eine gestiegene Bedeutung zu. Er konnte seine Autoritätsposition gegenüber seinem Haushalt nur solange behaupten, wie er den Haushalt mit allem nötigen zu versorgen imstande war. Die Abgaben, zu denen er gegenüber seiner Ehefrau rechtlich verpflichtet war, addierten sich noch zu seinen übrigen finanziellen Obligationen, die sich aus der Versorgung seines Haushaltes ergaben. Diese Sorge spiegelt sich auch in der zeitgenössischen Literatur. In einer Ode (*mulḥa*) des Dichters Šaraf al-Dīn Muḥammad al-Būšīrī (13. Jahrhundert) steht der Zusammenbruch seiner Autorität in Folge seines ökonomischen Versagens im Mittelpunkt.¹⁵³ Al-Būšīrī klagt darin, dass er zu wenig Geld verdiene und daher gänzlich den Respekt seiner Kinder und seiner Frau verloren habe. Die Schwester seiner Frau habe ihr sogar geraten, ihm durch das Ausreißen seiner Barthaare eine öffentliche Demütigung beizubringen (Sure 4:34, 36). Natürlich entstammt diese Darstellung einem literarischen Text und war dementsprechend ausgeschmückt, zumal al-Būšīrī für seine Scharfzüngigkeit bekannt war. Doch waren die schwierige finanzielle Situation, die diese Ode beschreibt, und die Gefahren, die sie für den sozialen Zusammenhalt des Haushalts nach sich ziehen konnte, Ibn Ṭawq ebenso vertraut wie die Werke ihres Verfassers.¹⁵⁴ Der Inhalt der Ode sprach ihn möglicherweise umso direkter an, da auch al-Būšīrī seinen Lebensunterhalt als Notar und Schreiber verdiente. Je-

151 Rapoport 2007, S. 11.

152 Vgl. Musallam 1983, S. 118 – 120.

153 Siehe Homerin 2010.

154 Jedenfalls war Ibn Ṭawq al-Būšīrīs berühmtestem Werk, die Ode an den Propheten Muḥammad (*al-burda*) bekannt. Diese schenkte er unter dem Namen »*al-burdat aš-šarifa*« einem Bekannten; vgl. *Ta'liq* II, S. 905.

denfalls betont auch das Journal den finanziellen Aspekt seiner Ehe in hohem Maße.

(a) Ehefrau und Sklavinnen

Die erwachsenen Frauen, über die Ibn ʿAwwām im Zusammenhang mit seinem Haushalt schreibt, lassen sich grob in vier Gruppen unterteilen: a) seine freigegeborene Ehefrau, b) mehrere *ummahāt al-awlād* und Sklavinnen sowie c) freies Dienstpersonal. Die dritte Gruppe lässt sich dabei am schlechtesten bestimmen. Zwar taucht im Text eine große Zahl von Frauen auf, die Zeit in Ibn ʿAwwāms Haus verbrachten, aber in den wenigsten Fällen wird klar, weshalb sie kamen. Waren sie Besucher oder Personal? Nur in einem einzigen Fall ist es eindeutig, dass der Haushalt des Autors eine Dienstmagd beschäftigte: »Die Frau des ar-Raqāwī ging unzufrieden nach Hause. Die Arbeit eines ganzen Tages im Haus brachte ihr nur 15 Silbermünzen [...]«. ¹⁵⁵ Da es sich dabei jedoch um einen Einzelfall handelt, muss diese Gruppe in den folgenden Erörterungen außenvorgelassen werden.

Weiterführend ist in diesem Zusammenhang die Frage zu stellen, was überhaupt über Frauen geschrieben (und gesprochen) werden konnte und durfte. In der Literatur der Mamlukenzeit waren sie so sichtbar wie selten zuvor in der arabischen Literaturgeschichte. Autoren schrieben über ihre eigenen Frauen, Töchter und Konkubinen sowie über die ihrer Freunde, Verwandten und Bekannten so freimütig, wie es vielleicht nie zuvor oder danach in Ägypten und Syrien möglich war. ¹⁵⁶ Wie schlug sich dieses kulturelle Klima in Ibn ʿAwwāms Journal nieder? Inwieweit hatten die zeitgenössischen literarischen Modelle Einfluss auf sein Schreiben und weiterführend auf die sozialen Normen, denen es unterlag? Diese Fragen werden in Folge in Bezug auf Ibn ʿAwwāms Ehefrau sowie auf seine *ummahāt al-awlād* und sonstigen Sklavinnen behandelt. Unter der Fragestellung der Privatheit des häuslichen Raumes werden seiner Beschreibung dieser Frauen Vergleichsfälle aus dem Text gegenübergestellt, um zu erörtern, inwieweit das ungeschriebene Tabu, nach weiblichen Angehörigen eines Bekannten zu fragen, im Alltag relevant war oder vielmehr ein Ideal darstellte, das ausschließlich die Gelehrten in ihren Texten realisierten? ¹⁵⁷

155 *Taʿlīq* II, S. 697. Er gibt auch »2 an den Diener« (*ḥaddām*), aber ob der in seinem Haus oder in einem *ḥammām* arbeitet, ist unsicher; vgl. *Taʿlīq* I, S. 151.

156 Vgl. Rapoport 2007, S. 2.

157 In seiner Untersuchung über den mamlukischen Rotmeerhafen Qusayr kommt Guo zu dem Schluss, dass es nicht ungewöhnlich war, sich nach dem Befinden einer Frau aus einem anderen Haushalt zu erkundigen. Dies bezeugen erhaltene Briefe verschiedener Geschäftspartner aneinander, wobei sich Frauen auch unter den Autoren fanden. Ihre Namen

(i) *Al-zawġa*: Ibn Ṭawq's Ehefrau

Die meisten Informationen enthält Ibn Ṭawq's Journal über seine Ehefrau. Das Bild, das es von der Ehe des Autors zeichnet, folgt weitgehend dem schon im Koran beschriebenen Ideal, dass die Ehe von Liebe und gegenseitigem Verständnis (*mawadda wa-rahma*) erfüllt sein und wichtige Entscheidungen im gegenseitigem Einvernehmen getroffen werden sollten.¹⁵⁸ Im Text erscheint sie üblicherweise entweder explizit als »die Ehefrau« (*al-zawġa*) oder implizit als Teil »des Haushalts« (*al-bayt*).

In einem einzigen Eintrag weicht Ibn Ṭawq von dieser Praxis ab. Anlässlich der Hochzeit der Sitt Fāṭima, der Tochter eines gewissen Ṣayḥ Abū al-Faḍl Ibn Abī al-Luṭf al-Qudṣī, macht der Autor nähere Angaben zum Namen seiner Ehefrau: »Meine Frau, die Mutter meiner Kinder (*umm awlādī*), die Mutter der Dame (*umm as-sitt*) Āmina, [ist] die Tochter des verstorbenen Ṣayḥ al-Islām Naġm ad-Dīn Ibn Qāḍī 'Aġlūn.«¹⁵⁹ Auch hier verschweigt der Autor den *ism* seiner Frau, gibt aber ihre *kunya* als Umm as-Sitt Āmina an. Da keine Āmina unter seinen Kindern auftaucht, könnte es sich bei ihr, ebenso wie bei der Braut Fāṭima, um Ibn Ṭawq's »Tochter seit dem Stillen« handeln. Dieser Eintrag deutet in doppeltem Sinn darauf hin, dass seine Ehefrau als Amme (*murḍī'a*) arbeitete und die Kinder anderer Leute stillte. Sie half auch nachweislich bei einer Reihe von Geburten, was zusätzlich eine Tätigkeit als Hebamme (dialekt. *dāya*) nahelegt.¹⁶⁰ Beide Tätigkeiten waren hoch angesehen und professionelle Hebammen wurden großzügig entlohnt.

Zugleich offenbart Ibn Ṭawq in diesem Eintrag, dass seine Verbindung zu dem Ṣayḥ al-Islām noch enger war, als sie ohnehin im Text erscheint. Durch Heirat waren beide miteinander auch familiär verbunden, denn die Ehefrau des Autors war die Nichte des Ṣayḥ. Ihr Vater Naġm ad-Dīn (gest. 876/1471 – 72) war dessen älterer Bruder, der vor ihm Verwalter der Muzalliq-Stiftung und ebenfalls oberster schafiitische Qāḍī gewesen war.¹⁶¹ Der Eintrag verweist somit auf gleich zwei mögliche Erklärungen für die selbstbewusste und unabhängige Pose, die Umm as-Sitt Āmina in dem Journal ihrem Gatten gegenüber einnimmt. Einerseits kam sie aus einer der angesehensten Familien der Stadt. Andererseits genoss sie finanzielle Unabhängigkeit von ihm, die ihr durch eine mit Sicherheit reichliche Mitgift gewährt wurde, die sie aber auch durch eigene Tätigkeiten aufrechterhielt.

werden jedoch nicht einmal dann genannt, wenn sie am Geschäft beteiligt waren. Vgl. Guo 2004, S. 8, 18.

158 Vgl. EQ, Bd. III, S. 279.

159 Vgl. *Ta'liq* II, S. 1032.

160 Siehe z. B. *Ta'liq* I, S. 172; II, S. 579; III, S. 1197, 1325, 1355, 1426; siehe Kapitel 3.1.

161 Vgl. Ibn al-Ḥimṣī: *Ḥawādīṯ*, S. 114. Zum Todesdatum siehe Buṣrawī: *Tārīḥ*, S. 52.

Die Mitgift war das alleinige Eigentum der Ehefrau, über das sie ohne Konsultation ihres Gatten verfügen konnte. Die Mitgift der zweiten Frau des Sohnes Autors belief sich auf stattliche fünfzehntausend Dirham, die von verschiedenen Verwandten aufgebracht wurden. Achttausend kamen von ihrer Mutter, zweitausend von ihrem Onkel. Ihre Mutter behielt zudem dreitausend Dirham, die sie in regelmäßigen Raten an sie zahlen würde.¹⁶² Aus der Mitgift von Ibn Ṭawq̄s Frau stammte wohl auch ein goldenes Schmuckstück, das einer Sonne nachempfunden war und das sie verkaufte, um mit dem Geld einen Koran zu erwerben. Mit dem Vollzug beider Rechtsgeschäfte beauftragte sie anstelle ihres Ehemanns den Nachbarn Aḥmad al-Ḥimṣī.¹⁶³ Neben ihrer Tätigkeit als (Heb-) Amme ist es möglich, dass sie auch durch Nähen oder Spinnen Geld verdiente, wie es wohl viele Frauen im mamelukischen Damaskus taten. Eine solche Motivation könnte sich zumindest hinter einem Teil der regelrecht Hunderten von Notizen verbergen, die von ihren Übernachtungen in anderen Häusern berichten. Der übliche Eintrag folgt dem Muster: Die Ehefrau ging zum Haus des so-und-so und blieb die Nacht über dort.¹⁶⁴ Zudem hatte sie auch vertraglich festgesetzte Ansprüche auf regelmäßige Zahlungen von ihrem Gatten. Ihr eigenes Vermögen erlaubte es ihr beispielsweise, einem gewissen Sulaymān al-Ġarāṭīḥī (»der Wundarzt«) acht Dirham zu leihen.¹⁶⁵

Möglicherweise lag es an der Gütertrennung zwischen den Ehepartnern, dass sich in dem Journal kaum Angaben zu Einkommen oder Vermögen der Umm as-Sitt Āmina finden. Demgegenüber lässt der Autor Sorgfalt walten, wenn es um die Zahlungen ging, zu denen er ihr gegenüber verpflichtet war. Denn mit der Unterzeichnung des Ehevertrages verpflichtete sich ein Mann dazu, für den Unterhalt in Form von Nahrung, Kleidung und Unterbringung für seine Ehefrau und die gemeinsamen Kinder zu sorgen. Im 15. Jahrhundert wurde es zusehends üblicher, dass diese Posten in Form von Geld beglichen wurden. Das galt auch für das Brautgeschenk (*ṣadāq*), von dem zumindest ein Teil vor der Hochzeit gezahlt werden musste, während der Rest im Falle einer einseitigen Scheidung (*ṭallāq*) übergeben werden musste. Für die erste Ehe des einzigen Sohns des Autors wurde beispielsweise ein Brautgeld von 69 Goldmünzen ausgehandelt, von denen fünfzig vorher und 19 zu einem späteren Zeitpunkt bezahlt werden sollten. Bei seiner zweiten Hochzeit belief sich der Anteil des Brautgelds, den er sofort zu entrichten hatte, auf dreitausend Dirham. Seit dem 14. Jahrhundert war

162 Vgl. *Taʿlīq* IV, S. 1854.

163 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 237. Im weiteren Verlauf des Eintrags verpfändet Aḥmad al-Ḥimṣī noch einen großen runden Silberspiegel (*qurṣ mirʾāt*) und mehrere Schlüssel für Badehäuser (*ṭāsāt al-ḥammāmiyāt*).

164 Siehe z. B. *Taʿlīq* III, S. 1143 f., 1329, 1355, 1357 f., 1385, 1414 (»geht in die Stadt«), 1485, 1497 f.; IV, S. 1602, 1626, 1785.

165 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 136.

es Frauen zudem möglich, sich einen Anspruch auf Auszahlung von bestimmten Teilbeträgen des Brautgeschenks zu jedem gewünschten Zeitpunkt vertraglich zu sichern. Wie sich an dem Beispiel der Ehefrau von Ibn Ṭawq's Sohn zeigt, war eine Ratenzahlung auch für die Mitgift möglich.¹⁶⁶

Die genauen Ansprüche, die Ibn Ṭawq's Ehefrau an ihn stellen konnte, sind unbekannt, da ihre Heirat vor dem Beginn der Aufzeichnungen lag und so keine Zusammenfassung der Vertragsbedingungen Eingang in den Text fand. Allerdings bietet der Text Vergleichsfälle. Wahrscheinlich stand Ibn Ṭawq's Frau weniger zu als der ägyptischen Frau des *Šayḥ al-Islām*: »20 Dirham (*fidḍa*) am Tag, 8 *raṭl* Mehl, das Brennholz, die Miete der Behausung, die Kleidung der Kinder sowie die Diener.«¹⁶⁷ Allein ein Tagessatz von zwanzig Dirham hätte Ibn Ṭawq's Möglichkeiten weit übertroffen, all die anderen Leistungen nicht mitgerechnet. Seine Frau dürfte eher einen ähnlichen Unterhalt wie eine gewisse Hāḡar erhalten haben, die neben einer geringen Summe in bar auch Anspruch auf weiteres Geld für Notwendigkeiten wie Seife, Öl und Bäderbesuche, Kleidung und Miete hatte.¹⁶⁸ In einigen Einträgen macht der Autor detaillierte Angaben zu den zweckgebundenen Zahlungen. Einmal schreibt er: »aus Tradition (*min al-atīq*) gehören der Frau 14 Münzen für Notwendigkeiten.«¹⁶⁹ Da diese Zahlung zeitlich mit dem Kauf einer Kopfbedeckung (*ṭāqiyya*) zusammenfiel, für die er ihr zwei Dirham gab, scheint es sich hierbei um eine regelmäßige Zahlung zu handeln. Über die Aussagekraft dieser Summe oder die Regelmäßigkeit der Zahlung lassen sich jedoch keine Aussagen treffen, da es sich bei dieser Notiz um einen Einzelfall handelt. Auch sonst unterlagen seine Zuwendungen zuweilen starken Schwankungen. Dies gilt insbesondere für die Besuche der Frau des Autors im Badehaus, die wiederholt in den Aufzeichnungen erwähnt werden.¹⁷⁰ Weitaus seltener kommt Ibn Ṭawq auf die Kosten der Besuche zu sprechen.¹⁷¹ Einmal schlüsselt er sie dergestalt auf, dass die Angestellte dort zwanzig Dirham für ihre Dienste erhalten habe, die Aufpasserin weitere zwölf; ein anderes Mal habe der Besuch des Bades 19 Dirham gekostet, zu denen weitere zwei »für die Kleider« gekommen seien. Dann wieder bezahlte seine Frau insgesamt 29 Dirham. Kostete der übliche Besuch seines Haushalts, in diesen Fällen seiner Ehefrau, gegebenenfalls mit den gemeinsamen Kindern, seltener auch mit einer *umm al-awlād*, um die zwanzig bis dreißig Dirham, sticht ein Eintrag heraus, dem zufolge Ibn Ṭawq seiner Frau nur zwei Dirham für das Badehaus gab.¹⁷²

166 Vgl. *Ta'liq* III, S. 1415; IV, S. 1854; Rapoport 2005, S. 56, 58 f.

167 *Ta'liq* II, S. 744.

168 Vgl. *Ta'liq* I, S. 137.

169 *Ta'liq* I, S. 121.

170 Vgl. *Ta'liq* I, S. 142, 144, 166, 230; III, S. 1308, 1485.

171 Vgl. ebd., S. 32, 142, 166.

172 Vgl. ebd., S. 144.

Die Angaben zu Kosten für Bäderbesuche liegen zumeist mehrere Monate auseinander und erscheinen zudem im Journal seltener als Notizen zu diesen Besuchen an sich. Es ist daher wahrscheinlich, dass man nicht nach jedem einzelnen Besuch zahlte, sondern erst nach Ablauf eines gewissen Zeitraums. Diese Praxis entspricht der im Bereich der Miet- und Pachtzahlungen, die jeweils für ein oder mehrere Jahre auf einmal gezahlt wurden. Kleinere Unterschiede könnten zudem im Zusammenhang mit den in Anspruch genommenen Leistungen, der im Bad verbrachten Zeit, der Zahl der beteiligten Familienangehörigen oder des Besuches verschiedener Badehäuser stehen. Der niedrigste Betrag von zwei Dirham könnte entweder als Zuzahlung oder als Ausnahme von der Regel verstanden werden. Eine andere Erklärung wäre, dass Ibn Ṭawq zu dem Zeitpunkt, als er seiner Frau ihren Unterhalt schuldig war, genau jene zwei Dirham fehlten und er sie ihr daher zu einem späteren Zeitpunkt übergab. Insofern kann gerade der Ausnahmecharakter dieser Situation als Motivation dafür verstanden werden, dass sich diese Kleinstbeträge in den Aufzeichnungen finden. Dies würde auch erklären, warum er nur ein einziges Mal seine regelmäßigen Zahlungen (*min al-ʿatīq*) an sie erwähnt.

In derselben Unregelmäßigkeit verzeichnet Ibn Ṭawq die übrigen Zahlungsverpflichtungen gegenüber seiner Ehefrau. In diesen Notizen bemerkt er üblicherweise, dass er seiner Frau einen bestimmten Betrag zukommen ließ, ohne dass er einen Zweck für dieses Geld anführt. Einmal waren es zwanzig Dirham, ein anderes Mal nur zwei, dann schickte er ihr von einer Reise sogar einen Dinar (52 Dirham).¹⁷³ In diesen Fällen wird es noch deutlicher, dass Ibn Ṭawq die Ansprüche seiner Frau nur unregelmäßig bedienen konnte. Im Gegenteil musste er sich sogar wiederholt Geld von ihr leihen, als er seinem Sohn finanziell unter die Arme greifen wollte.¹⁷⁴

Der finanzielle Aspekt der Ehe hatte selbstverständlich großen Einfluss auf das Zusammenleben der Eheleute. Sie begegneten sich weitgehend auf Augenhöhe. Umm as-Sitt Āmina war, anders als es die von Yassine Essid untersuchten Haushaltsratgeber empfahlen, an Entscheidungen beteiligt, die den gesamten Haushalt betrafen.¹⁷⁵ In Krankheitsfällen der Kinder unternahm auch sie die ersten Untersuchungen und entdeckte beispielsweise die Windpocken bei ihrer Tochter Umm al-Faḍl.¹⁷⁶ In einem Fall wurde auf ihren Wunsch hin sogar eine Sklavin aus dem Haushalt verkauft. Daraufhin kaufte sie in Abwesenheit des Autors (*bi-ḡayr ḥuḍūrī*) eine neue Sklavin.¹⁷⁷ Ob diese Sklavin nun ihr oder dem Autor gehörte, hat diese Eigenständigkeit nur noch wenig mit dem Ideal eines

173 Vgl. ebd., S. 151, 230; III, S. 1446.

174 Vgl. *Taʿlīq* IV, S. 1915.

175 Vgl. Essid 1995, S. 205.

176 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 108.

177 Vgl. ebd., S. 288, 290.

allmächtigen Hausherrn und einer ihm gehorsamen Ehefrau zu tun, das in den Haushaltsratgebern vertreten wurde. Während diese dem Hausherrn rieten, seine Geheimnisse, das Ausmaß seines Besitzes und andere wichtige Angelegenheiten vor der Ehefrau geheim zu halten, scheint Ibn Ṭawq, wenn nicht alles, so doch vieles mit seiner Gattin geteilt und abgesprochen zu haben. Außerhalb des Haushalts ging sie ihren eigenen Pflichten nach, ohne dass es Anhaltspunkte gäbe, dass sie diese Vorhaben zuvor mit Ibn Ṭawq abstimmen musste. Allein oder mit den Kindern besuchte sie Nachbarn und Verwandte – darunter die Haushalte des *Šayḥ al-Islām* und des *Šayḥ Abū al-Faḍl*. Sie half bei Geburten oder im Krankheitsfall, ging in das Badehaus oder zu Hochzeiten und machte Brautwerbung für den gemeinsamen Sohn.¹⁷⁸ Sie kam darüber hinaus auch mit anderen Menschen wie dem oben erwähnten Wundarzt in Kontakt, ohne dass ihr Mann sie begleitete.

Die mittelalterliche Ratgeberliteratur warnt vor »überschäumender« Liebe, da diese zu einer Auflösung der Hierarchien und dem Verlust der Autorität des Hausherrn führen müsste. Von Liebe ist in den Aufzeichnungen nie die Rede, aber sie dokumentieren doch eine stetige Auflösung der Hierarchie zwischen Ibn Ṭawq und seiner Frau. Der Autor und seine Frau begegneten sich innerhalb des Haushalts durchaus als Ebenbürtige. Er vertraute ihrem Urteil, wie seinem Bericht über ein kleines Erdbeben zu erkennen ist: »Kurz vor dem Mittagsgebet gab es ein kleines Erdbeben. Ich fühlte es, und die Erde unter mir bewegte sich (*tartaġa*) einen Moment lang. Die Ehefrau teilte mir mit, dass die Decke geächzt habe. [Deshalb] blieben wir im Garten, barfuß.«¹⁷⁹ Sollte dies allein auf ihre Abstammung aus gutem Hause und ihre finanzielle Unabhängigkeit zurückzuführen sein? Oder ist es nicht möglich, dass dies ein Ausdruck dafür ist, dass Ibn Ṭawq sie aufrichtig liebte? Wie sollte man es sonst interpretieren, dass es dem Autor eine Notiz wert war, dass er mit seiner Frau gemeinsam Rosen pflückte?¹⁸⁰ Die Liebe zwischen ihnen mag nicht immer »überschäumend« gewesen sein noch wird sie unserem heutigen Verständnis von Liebe entsprochen haben, aber sie war voll von gegenseitigem Verständnis und der Sorge um den jeweils anderen. Daher sorgte sich der Autor in vielen Einträgen um den Gesundheitszustand seiner Frau. Obwohl sie, geht man von der letzten verzeichneten Geburt aus, zehn bis zwanzig Jahre jünger war als er, plagten sie in den letzten Jahren der Aufzeichnungen schwere Krankheiten, deren Verlauf er in vielen Fällen haar-

178 Brautschau: *Ta'liq* III, S. 1414, 1422; Geburten: *Ta'liq* I, S. 172; II, S. 579; III, S. 1197, 1325, 1355, 1426; IV, S. 1588, 1699, 1733; Feste: *Ta'liq* I, S. 221 (Hochzeit), S. 239 (Geburtstag), 246 (Beschneidung); III, S. 1388 (Begräbnis), 1479 (Todesfall); IV, S. 1724 (Hochzeit); *Ḥammām*: *Ta'liq* I, S. 142, 144, 166, 230; III, S. 1308, 1485.

179 *Ta'liq* IV, S. 1560.

180 Vgl. *Ta'liq* I, S. 235.

klein festhielt.¹⁸¹ Es wird im folgenden Unterkapitel zu zeigen sein, dass er Geburten mit der gleichen Sorge begleitete.

Ibn Ṭawq's Ehe war von langjähriger Stabilität und gegenseitiger Sorge der Eheleute umeinander geprägt. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass die Ehe durch mindestens zwei Scheidungen und die darauf folgenden Trennungsperioden (*yamīn*) unterbrochen wurde. Denn diese Scheidungen gingen nicht auf Probleme zwischen Ibn Ṭawq und seiner Frau zurück und zogen auch keinen Partnerwechsel nach sich. Vielmehr waren die Eheleute durch finanzielle Schwierigkeiten dazu gezwungen, sich im Einvernehmen voneinander zu trennen (*ḥul' al-yamīn*). Denn der Autor war bei Zayn ad-Dīn 'Abd al-Qādir, der wie er zu dem engeren Kreis des *Ṣayḥ al-Islām* gehörte, so weit in Zahlungsrückstand geraten, dass er unter Androhung der dreifachen Verstoßung seiner Frau schwören musste, keine weiteren Schulden aufzunehmen.¹⁸² Diese Schwüre, deren Nichteinhaltung automatisch die einseitige Scheidung seitens des Mannes (*ṭallāq*) nach sich zog, wurden in der Mamlukenzeit erstmals in der Gerichtsbarkeit institutionalisiert und erlangten auch darüber hinaus große Bedeutung in fast allen Geschäfts- und Lebensbereichen. In Ibn Ṭawq's Fall war der Schwur sogar Vorbedingung des Darlehens.¹⁸³ Er hatte unter Strafe der dreifachen Verstoßung seiner Frau geschworen, keine weiteren Schulden aufzunehmen, sodass seine Ehefrau einen anderen Mann hätte heiraten müssen (Sure 2:230), bevor sie zu ihm zurückkehren konnte (*tahlīl*-Ehe).¹⁸⁴ In dieser Situation machte er sich die einvernehmliche Scheidung als rechtliches Schlupfloch zu Nutzen, das ihm dennoch erlaubte, sich erneut Geld zu leihen. Die Strafe, die bei der Verletzung des Schwures von Geld eintrat, lief ins Leere, da Ibn Ṭawq zu diesem Zeitpunkt nicht verheiratet war und deshalb gar keine Verstoßung aussprechen konnte. Seine Frau kehrte nach Ablauf der Trennungsperiode umgehend zu ihm zurück. In späteren Jahren musste der Autor diesen Schwur aber noch wiederholt leisten.¹⁸⁵

So deuten selbst die Scheidungen des Autors auf die Stabilität der Ehe und die Ebenbürtigkeit seiner Ehefrau hin. Immerhin mussten der einvernehmlichen Scheidung beide Parteien zustimmen. Nicht zuletzt war die Ehe stark genug,

181 Ihr letztes Kind gebar sie im Jahr 897, was darauf hindeutet, dass sie zu diesem Zeitpunkt noch unter fünfzig, wahrscheinlich eher um die vierzig Jahre alt war; vgl. *Ta'liq* II, S. 992; für alle Geburten, siehe Kapitel II.3. Die Krankheitsverläufe häuften sich in den letzten fünf Jahren der Aufzeichnungen. Mit fortschreitendem Alter brauchte die Ehefrau auch jedes Mal länger, um sich wieder zu erholen. Vgl. *Ta'liq* IV, S. 1704 f., 1812, 1838 – 9, 1861 – 6.

182 Vgl. *Ta'liq* I, S. 94, 442.

183 Vgl. Rapoport 2007, S. 33.

184 Vgl. Rapoport 2005, S. 90.

185 Vgl. *Ta'liq* III, S. 1159; IV, S. 1785. In dem zweiten Fall gibt er nur an, dass die Zeit der notwendigen Trennung (*al-yamīn*) nach einer solchen Scheidung vorbei sei. Zu weiteren Klagen über seine finanzielle Situation, vgl. *Ta'liq* II, S. 829, 847; III, S. 1152 f.

dass sie mehr als die zwanzig Jahre der Aufzeichnungen sowie den Tod mehrerer Kinder überstand. Dies gilt auch im Angesicht der Tatsache, dass Ibn Ṭawq neben seiner Ehe sexuelle Beziehungen zu verschiedenen seiner Sklavinnen unterhielt, von denen einige ihm ebenfalls Kinder gebaren.¹⁸⁶

(ii) Ibn Ṭawq's Sklavinnen

Zu fast jedem Zeitpunkt scheinen Sklavinnen in Ibn Ṭawq's Haushalt gelebt zu haben, zumal er im kleinen Maßstab am Sklavenhandel beteiligt war. Abgesehen von einem Eintrag, in dem Ibn Ṭawq sein Bedauern ausdrückt, dass er eine Sklavin »unglücklicherweise im Zorn« mit dem Rohrstock geschlagen habe, schreibt er nicht über ihr Leben in seinem Haushalt, sondern erwähnt sie nur anlässlich ihres Kaufs oder Verkaufs.¹⁸⁷

In der Mamlukenzeit war die Sklaverei – trotz ihrer Bedeutung für das Fortleben der militärischen Elite – zuallererst ein »weibliches Phänomen«.¹⁸⁸ Sklavinnen arbeiteten unter anderem als Dienerinnen, Köchinnen und Näherinnen; viele sollten dem Hausherrn auch sexuell zu Diensten sein. Auch zum Sklavenkauf gab es eine eigene Ratgeberliteratur, die den Uneingeweihten mit Informationen aus den verschiedensten Wissensbereichen versorgte:

Genau genommen hatten fast alle Wissenschaften und sogar die Dichtung etwas zur Sache beizutragen, doch praktisch gesehen liegen die Schwerpunkte der bislang bekannten Sklavenkaufberater auf den Gebieten der Medizin, Physiognomik, Ökonomik und einer quer durch verschiedene Wissenschaften gehenden Ethnopsychologie.¹⁸⁹

Eine Sklavin wurde mit wenig Zurückhaltung sowohl körperlich als auch charakterlich einer genauen Prüfung unterzogen, was auch Nachfragen zu ihrer Sexualität und Sexualhygiene beinhaltete. Üblicherweise erfährt man von Ibn Ṭawq über seine Sklavinnen nur ihren Namen, den Tag des Kaufs oder Verkaufs sowie oft ihre Hautfarbe¹⁹⁰. In einem Eintrag über den Verkauf einer Sklavin wird

186 Ibn Ṭawq verzeichnet keine erfolgreichen, sondern nur zwei Fehlgeburten seiner *ummahāt al-awlād*; Vgl. *Ta'liq* I, S. 341; III, S. 1363.

187 Vgl. *Ta'liq* I, S. 431. Von den Sklavinnen, die verkauft oder gekauft werden, tauchen die Namen Nūfra, Mubāraka und Ġazāl auf. Außerdem wird seine Frau zum Haus des Sohnes von Ilf und 'Affa begleitet, die möglicherweise ebenfalls Sklavinnen in Ibn Ṭawq's Haushalt waren, da er sie nicht durch Familienbeziehungen identifiziert. Vgl. *Ta'liq* I, S. 290; II, S. 604; III, S. 1422.

188 Vgl. Rapoport 2007, S. 9. Zum Sklavenhandel insgesamt, siehe auch Marmon 1999 und 1995 sowie Kessler 2004, S. 348.

189 Müller 1980, S. 5.

190 Ibn Ṭawq unterscheidet zwischen weißen, schwarzen und abessinischen Sklavinnen. Für schwarze Sklavinnen, siehe *Ta'liq* I, S. 290; II, S. 604, 627 (Lieferung aus dem Sudan), 655; IV, S. 1549 (schwarze Konkubine). Weiße Sklavinnen: *Ta'liq* I, S. 96, 150, 175, 288. Abessinische

jedoch offenbar, dass eine genauere Untersuchung auch zu seiner Zeit gängige Praxis war, denn er zählt darin detailliert die physischen und charakterlichen Schwächen der Frau auf:

Donnerstag der 18. [Šafar 891/23. 2. 1486] Gestern verkaufte ich die Sklavin (*ġāriyya*) an Ġalāl ad-Dīn b. ‘Alā’ ad-Dīn al-Buṣrawī für 1230 Dirham. Ich teilte ihm alle ihre Makel mit: dass sie nicht betete, sehr mager [*īġāf* statt *īġāq*], träge und nur wenig gebildet war, dass sie sich nichts sagen lässt, ihre Augen schlecht sind und sie auch immer an einer Erkältung leidet. Das geschah in der Anwesenheit ihres (-*hum*) Herrn des Šayḥ Ya‘qūb und des ‘Abd al-Qādir al-Qudṣī und anderer.¹⁹¹

Diese präzise Aufzählung der Schwächen der Sklavin mag auch darauf zurückzuführen sein, dass nach einem anderen Verkauf der Käufer wenige Tage nach dem Abschluss des Geschäftes unzufrieden sein Geld zurückverlangte. In diesem Fall ging der Verkauf jedoch problemlos vonstatten und trotz ihrer Schwächen erzielte diese Sklavin einen recht hohen Preis. Könnte eine Knappheit an Sklaven ein Grund dafür gewesen sein? Ibn Ṭawq berichtet angesichts des Eintreffens einer Sklavenkarawane aus dem Sudan: »Diese ist von hohem Wert; es sind sehr wenige.«¹⁹² Auch sonst kostete eine Sklavin weitaus mehr als die meisten Immobilien und Grundstücke, deren Preise Ibn Ṭawq angibt.

Insgesamt tritt er weitaus öfter als Verkäufer denn als Käufer von Sklavinnen in Erscheinung. Er verkaufte sechs Sklavinnen und kaufte nur drei, von denen eine zudem als Geschenk für den zu jener Zeit kranken Šayḥ Ibrāhīm an-Nāġī bestimmt war: »Ich kaufte für ihn eine junge weiße Sklavin zur Zerstreung; ihr Alter war elf Jahre.«¹⁹³ Überraschend ist, dass er auch eine Sklavin zusammen mit ihrem Kind verkaufte (*‘aradtu al-ġāriyya bi-waladin*). Es ist zumindest möglich, dass Ibn Ṭawq der Vater war, da die Sklavin doch in seinem Haushalt gelebt hatte. Dies hätte jedoch zur Folge gehabt, dass sie als Mutter seines Kindes nicht hätte verkauft werden dürfen und nach seinem Tod die Freiheit erlangt hätte.¹⁹⁴ Allerdings nennt Ibn Ṭawq diese Frau weiterhin eine Sklavin (*ġāriyya*), anstatt den Begriff *umm al-walad/umm al-awlād* zu benutzen, den er für verschiedene andere Frauen in seinem Haushalt gebrauchte. Lässt sich daraus

Sklavinnen: *Ta‘līq* III, S. 1149 (Verkauf abessinischer Sklaven); IV, 1672 (der Šayḥ heiratet eine abessinische Sklavin; Naġm ad-Dīn kauft eine abessinische Sklavin). Eine Sklavin in Kairo bezeichnet er als »eine weiße, nicht schwarze Konkubine«; *Ta‘līq* I, S. 198. Siehe auch Fußnote 31. Die »weißen« Sklavinnen waren höchstwahrscheinlich türkischer Herkunft, vgl. Rapoport 2007, S. 12.

191 *Ta‘līq* II, S. 594.

192 *Ta‘līq* II, S. 627. Für Kauf und Rückgabe, siehe *Ta‘līq* I, S. 96 f. Der höchste Preis, den er angibt, liegt bei 2184 (42 *ašrafī*), der niedrigste bei 1100 Dirham. Vgl. *Ta‘līq* III, S. 1148; I, S. 288; Guo 2008, S. 217.

193 *Ta‘līq* I, S. 175. Andere Käufe: ebd., S. 97 – 121, 288 – 90; Verkäufe: ebd., S. 96 f., 288, 292 – 94; II, S. 604, 617 – 19, 629.

194 Vgl. *Ta‘līq* I, S. 629; EQ Bd. I, S. 396 f.

schließen, dass das Kind jener Frau nicht seines war oder verleugnete er absichtlich seine Vaterschaft, um sie verkaufen zu können? Dies lässt sich auf Grundlage der einzeiligen Notiz nicht eindeutig feststellen. Allerdings wären ökonomische Motive aufgrund seiner wiederholten Geldprobleme durchaus denkbar. Der Verkauf einer Sklavin konnte bei Geldproblemen schnelle Abhilfe schaffen, denn einerseits brachte er eine stattliche Summe ein, andererseits entlastete er das eigene Budget, denn es gab nun einen Esser weniger.¹⁹⁵

In diesem Zusammenhang ist anzumerken, dass sich Notizen zum Kauf und Verkauf von Sklavinnen ausschließlich in der ersten Hälfte der Aufzeichnungen finden. Doch auch in den späteren Jahren spricht er weiterhin über *ummahāt al-awlād* in seinem Haushalt und jede dieser Frauen war zuerst eine Sklavin (*ġāriyya*), bevor sie ihrem Besitzer ein Kind schenkte. Wenn in Ibn Ṭawq's Haushalt also weiterhin wechselnde *ummahāt al-awlād* lebten, musste er weiterhin Sklavinnen besessen haben.

Die einzige *umm al-awlād*, die er namentlich benennt, hieß Mubāraka und lebte von vor dem Beginn der Aufzeichnungen bis zu ihrem Tod im Jahr 888 (1483 – 84) in seinem Haushalt. Zu ihr hatte Ibn Ṭawq wohl das innigste Verhältnis und zog sie mitunter auch in finanziellen Angelegenheiten ins Vertrauen. Nichtsdestotrotz erwähnt er bereits im Jahr nach ihrem Tod, dass eine andere *umm al-awlād* eine Fehlgeburt knapp überlebte.¹⁹⁶ Sie dürfte das Kind also nicht lang nach dem Tod Mubārakas empfangen haben. Auch in den Folgejahren erscheint immer wieder eine *umm al-awlād* in den Aufzeichnungen, die jedoch nie benannt wird. Es ist anzunehmen, dass es sich um verschiedene Frauen handelte, die nacheinander diesen Status erreichten. Jedenfalls war es ungewöhnlich, dass in einem Haushalt gleichzeitig mehr als eine *umm al-awlād* lebte.¹⁹⁷ Geht man nach der Häufung der Einträge in bestimmten Jahren, hatte Ibn Ṭawq im Verlauf der Aufzeichnungen vier bis fünf verschiedene *ummahāt al-awlād*.¹⁹⁸ Genaueres lässt sich auch deshalb nicht feststellen, weil er, wie in dem eingangs angeführten Eintrag, in dem die *kunya* seiner Ehefrau genannt wird,

195 Einschränkung muss gesagt werden, dass man den Kaufpreis durchaus in Teilsummen abzahlen konnte und eine Sklavin erst nach Zahlung der Gesamtsumme in den Besitz des Käufers übergang. So musste Ibn Ṭawq einen Teilbetrag über einen Zeitraum von mehreren Wochen in Raten zahlen, die selten fünfzig Dirham überstiegen. Vgl. *Ta'liq* I, S. 97 – 121. In einem anderen Fall belief sich der Kaufpreis für eine afrikanische Sklavin auf 1.300 Dirham, von denen der Käufer vorerst nur 730 bezahlte. Dazu bemerkte Ibn Ṭawq: »Er nahm sie nicht mit. Er muss sie bezahlen, damit [der Kauf rechtskräftig ist].« *Ta'liq* II, S. 604.

196 Vgl. *Ta'liq* I, S. 277, 341.

197 Vgl. Winter 2003.

198 Die erste war Mubāraka, die zweite war von 889 bis 890 (1484 – 86) in seinem Haushalt, die dritte um 893 (1487 – 88), die vierte entweder von 900 bis 906 oder nur bis 902 (1494 – 1501/1496), was bedeuten würde, dass er von 903 bis 906 (1497 – 1501) eine fünfte *umm al-awlād* hatte. Vgl. *Ta'liq* I, S. 438, 489; II, S. 778; III, S. 1363, 1422, 1431, 1436; IV, S. 1578, 1705, 1733, 1785, 1792, 1861.

auch diese als *umm awlādī* bezeichnet. nennt. In anderen Einträgen benutzt er die Begriffe *zawġa* und *umm al-awlād* synonym für sie. Sowohl im Ša'bān 904 (März-April 1499) als auch gegen Ende des Šafar 906 (August-September 1500) wechselt er in der Beschreibung einer Krankheit seiner Ehefrau (*al-zawġa*) plötzlich zwischen den Begriffen.¹⁹⁹ In letzterem Fall spricht er zuerst davon, dass die Ehefrau an »Schüttelfrost und Fieber« litt, bevor er am nächsten Tag exakt diese Symptome für seine *umm al-awlād* beschreibt. Waren in diesen Fällen zwei Frauen in seinem Haushalt krank oder handelte es sich um dieselbe Person? Diese begriffliche Ambiguität erschwert jede Einschätzung, von wem der Autor in welchem Eintrag spricht.²⁰⁰

Der Text gibt zudem keine Anhaltspunkte, wann eine Sklavin den Status einer *umm al-awlād* erreichte. Allerdings lässt sich feststellen, dass eine Sklavin erst ab dem Zeitpunkt stärkere Beachtung erfährt, wenn sie durch die Geburt eines Kindes zum festen Bestandteil seines Haushalts wurde. Fortan beschäftigen sich die Einträge nicht mit körperlichen oder charakterlichen Eigenschaften einer Frau, sondern handeln zumeist davon, wen sie besuchte und welche Besorgungen sie machte. Darin entsprechen sie weit mehr dem, was Ibn Ṭawq über seine Ehefrau schrieb. Seine *ummahāt al-awlād* statteten dieselben Kranken- und andere Besuche ab wie diese und übernachteten auch hin und wieder auswärts²⁰¹. Es entbehrt nicht einer gewissen Situationskomik, dass eine *umm al-awlād* von den Vorbereitungen zu einer Hochzeit »im Regen zurückkehrte«, nur um dem Autor mitzuteilen, dass die Festlichkeit an diesem Tag überhaupt nicht stattgefunden hatte.²⁰² Im Alltag scheinen die *ummahāt al-awlād* des Autors ebenfalls ein Sozialleben außerhalb des Haushalts und eine beinahe so große Unabhängigkeit wie seine Ehefrau genossen zu haben. Darin spiegelt sich der Status der *umm al-awlād* als festes Mitglied des Haushalts, den sie mit der Ehefrau gemeinsam hatte und der sie von den übrigen Sklavinnen unterschied.

Wie sehr sich der Einfluss von Sklavinnen in dieser Zeit in den Haushalten auch der städtischen Eliten vergrößert hatte, zeigt sich wiederum an der Beschreibung des häuslichen Lebens, die der Gelehrte Burhān ad-Dīn Ibrāhīm al-Biqāī (gest. 885/1480) hinterließ. Seiner afrikanischen Sklavin Ḥašbiya Allāh al-Zanġiyya gelang der Aufstieg zur ersten Frau im Haushalt, indem sie Symptome, die sie fast eine Dekade lang plagten, bevor sie im Jahr 863 (1459) einen Sohn gebar, mit ebendieser Schwangerschaft begründete. Dadurch war ihr Sohn zwar nicht der Erstgeborene, wohl aber der Erstempfangene des Hausherrn, der ihren

199 Vgl. ebd., S. 1704 f., 1861.

200 Eindeutig ist, dass »sie« (die Ehefrau) am 13.4.905 (17. 11. 1499) zu einem Haushalt ging, während die *umm al-awlād* an demselben Tag ein anderes Haus besuchte. Vgl. *Ta'liq* IV, S. 1785.

201 Vgl. *Ta'liq* I, S. 250, 332, 438; III, S. 1431, 1436; IV, S. 1733, 1785.

202 Vgl. ebd., S. 1792.

Anspruch unterstützte und dadurch ihre Position vis-à-vis seiner freien Ehefrau Su'ādāt, einer Tochter des Gelehrten Nūr ad-Dīn al-Būšī (gest. 856/1452), stärkte. Ḥaṣḥbiyas Strategie, die erste Frau am Hofe zu werden, ging auf, und sie blieb in al-Biḡā's Gunst, lange nachdem ihre Rivalin Su'ādāt den Haushalt verlassen hatte. Der Umstand, dass sie eine Sklavin war, stellte kein Hindernis für ihren Aufstieg dar.²⁰³

Dieser Entwicklung entspricht, dass sich Ibn Ṭawq's Berichterstattung über seine *ummahāt al-awlād* und die über seine Ehefrau vor allem in der Quantität unterscheiden. Dies liegt aber nicht zuletzt daran, dass diese Ehe die gesamten Aufzeichnungen überdauerte. Wer weiß, ob Ibn Ṭawq über Mubāraka nicht ebenso viel notiert hätte, wenn sie nicht gestorben wäre. Zu Lebzeiten erscheint sie beinahe als seiner freien Frau gleichberechtigt. So beauftragte er sie sogar damit, einer gewissen Ḥāḡar bint al-Ḥimšī 14 Dirham zu übergeben, nachdem die Ehefrau seinen Anweisungen nicht gefolgt war.²⁰⁴ Auch nach einer Auseinandersetzung zwischen den beiden Frauen bezieht er nicht explizit für seine Ehefrau Position, sondern klagt nur über die Folgen des Streits: »Ich machte mir sehr große Sorgen. Ich bitte Gott um Mitleid in seinem Urteilsspruch. Bis zum Abend haben wir nicht miteinander gesprochen.«²⁰⁵ Hätte Mubāraka, hätte sie länger gelebt, vielleicht zu einer Konkurrenz für Umm as-Sitt Āmina werden können?

Der Bedeutungsverlust der Unterscheidung zwischen der Ehe mit einer freien und einer unfreien Frau lässt sich darüber hinaus in Ibn Ṭawq's Aufzeichnungen auf der begrifflichen Ebene nachvollziehen. Obwohl er sich anlässlich einer Hochzeit von der Möglichkeit schockiert zeigt, dass die Braut die Tochter einer Konkubine sein könnte, deutet sein laxer Umgang mit den begrifflichen Grenzen zwischen freien (*zawġa*) und unfreien Ehefrauen (*umm al-awlād*) darauf hin, dass diese Unterscheidung nicht dieselbe Relevanz hatte wie in früheren Jahrhunderten.²⁰⁶ Das zeigt sich insbesondere in seinen Ausführungen über die ägyptische Frau des *Šayḥ al-Islām*, die er ebenfalls an unterschiedlichen Stellen als dessen Ehefrau oder *umm al-awlād* bezeichnet.²⁰⁷ Die Ägypterin erhielt vom *Šayḥ* regelmäßig Unterhalt, was auf ihren Status als Freie schließen lässt. Zudem hatte sie bereits mit einem früheren Ehemann Kinder gehabt, nach dessen Tod sie in jedem Fall die Freiheit erlangt hätte. Nennt der Autor sie eine *umm al-*

203 Vgl. Guo 2005, S. 103 – 113.

204 Vgl. *Ta'liq* I, S. 254.

205 Ebd., S. 133.

206 Vgl. *Ta'liq* IV, S. 1886. Ibn Ṭawq berichtet auch, dass der Neffe des *Šayḥ al-Islām*, Abū al-Yuman, Ärger bekam, weil er eine *ġāriyya* bei seiner freien Frau einquartierte, weshalb ihr Bruder sie aus dessen Haus holte und vorerst bei ihrer Mutter einquartierte. Vgl. ebd., S. 1709.

207 Vgl. *Ta'liq* II, S. 581 (Ehefrau), 834 (*umm al-awlād*); III, S. 1515 (*umm al-awlād*).

awlād, weil sie zuvor unfrei gewesen war? Dagegen spricht, dass ihr Vater namentlich erwähnt wird.²⁰⁸ Auch zu den Hochzeiten ihrer Kinder äußert der Autor keinerlei Bedenken, dass sie die Kinder einer Sklavin sein könnten, und ihr Sohn ‘Abd ar-Raḥīm erhielt die gleiche Ausbildung wie die anderen Söhne des Ṣayḥ. Im Gegensatz zu einer weiteren ägyptischen Sklavin, von welcher der Ṣayḥ eine Tochter hatte (*umm bint*), gebrauchte Ibn Ṭawq den Begriff *umm al-awlād* für sie nicht im Sinne des *terminus technicus*, sondern erkannte damit an, dass sie dem Ṣayḥ Nachwuchs geschenkt hatte. In diesem Sinne sollte es auch verstanden werden, wenn der Autor von seiner Ehefrau als einer *umm al-awlād* spricht.

Obwohl Ibn Ṭawq durchaus über die Frauen seines Haushalts schreibt, zeigt er doch eine gewisse Scheu davor, pikante Details über sie preiszugeben. Allein die Beschreibung von Sklavinnen bei Kauf oder Verkauf sind davon ausgenommen, aber zu diesen Zeitpunkten gehörten diese Frauen entweder noch nicht oder nicht mehr zu seinem Haushalt. Ansonsten beschränkt sich der Autor weitgehend auf Aussagen darüber, wohin die Frauen seines Haushalts gingen, wann sie zurückkehrten, mit wem sie sich trafen, sowie ihre Krankheiten und Gesundheit, Geburten oder Todesfälle. Möglicherweise diente Ibn Ṭawq auch in jenen Fällen des Kommens und Gehens seiner Frau und *ummahāt al-awlād* das Schreiben dazu, ein gewisses Maß an Kontrolle über Dinge auszuüben, die er nicht wirklich beeinflussen konnte. In diesem Sinn sollte auch der Umstand interpretiert werden, dass Ibn Ṭawq über Unstimmigkeiten in seinem Haushalt zumeist einen Mantel des Schweigens hüllt. Er fühlte sich angesichts solcher Auseinandersetzungen ohnmächtig, die er oft weder verhindern noch schlichten konnte. Das Fehlverhalten der weiblichen Mitglieder seines Haushalts wäre schließlich auch auf ihn als Hausherrn zurückgefallen und hätte sein öffentliches Ansehen beschädigt.²⁰⁹ Ihm blieb nur, sie in seinem Text zu verschweigen. Daher lassen sich solche Einträge an einer Hand abzählen. Auch größere Streitigkeiten und selbst die Scheidungen von seiner Ehefrau erhalten selten mehr als einen Satz in den Aufzeichnungen. So schreibt er zwar, »die Ehefrau bereitete mir Ärger (*nakd*)«, geht aber nicht weiter ins Detail.²¹⁰ Auch durch diese Verknappung der Darstellung bekundete der Autor seinen Willen, diese Dinge »im Privaten« zu belassen.²¹¹

208 Vgl. *Taḥīq* II, S. 747.

209 Vgl. Rapoport 2005, S. 72; Essid 1995, S. 205.

210 *Taḥīq* I, S. 321. Weitere Beispiele: *Taḥīq* I, S. 133 (Streit zwischen Frau und Konkubine); IV, S. 1907 – 1910, 1912, 1915 (großer Ärger zwischen seiner Frau, seinem Sohn und dessen Schwiegermutter).

211 Vgl. Alshech 2004, S. 310 f.

(iii) Häuslicher Raum – privater Raum?

Zumeist bewegen sich auch Ibn Ṭawq's Notizen zu anderen Frauen innerhalb der genannten Themen. Die Quantität der Einträge lässt darauf schließen, dass das Kommen und Gehen von Frauen innerhalb bestimmter Kontexte auch von seinen Zeitgenossen nicht als problematisch angesehen wurde. Dies galt sowohl für ihre Teilhabe an öffentlichen Anlässen als auch für private Treffen – jedenfalls in der eigenen Familie:

Freitag der 16. [4.891/21. 4. 1486] In der Nacht gingen die Frau des Herrn (*sayyidī*) Muḥammad, die Tochter seines Onkels, und ihre Großmutter, die Mutter ihrer Mutter, zu seiner Mutter. Sie benachrichtigte [auch] ihre [andere] Großmutter, die Mutter ihres Vaters, und ihre Tante, die Mutter des Herrn [Muḥammad], und nahm sie mit.²¹²

Über dieses Treffen war Ibn Ṭawq wahrscheinlich durch seine Ehefrau informiert. Der erwähnte Muḥammad war einer der Söhne des *Šayḥ al-Islām* und somit mit ihr verwandt. Der Name seines Onkels, dessen Tochter seine Frau war, wird zwar nicht erwähnt. Aber falls es sich bei diesem um Naḡm ad-Dīn Ibn Qāḍī 'Aḡlūn handelte, so war diese Frau möglicherweise sogar eine Schwester von Ibn Ṭawq's Frau. Diese Zurückhaltung in der Berichterstattung gibt Ibn Ṭawq vor allem bei zwei Frauen auf. Zum Einen ist dies die ägyptische Frau des *Šayḥ al-Islām*, zum Anderen ist es die zweite Ehefrau seines eigenen Sohnes.

Ausgerechnet über den Haushalt des *Šayḥ al-Islām* Taqī ad-Dīn Ibn Qāḍī 'Aḡlūn gibt er Informationen mit einer Freimütigkeit preis, die alles übersteigt, was er zu seinem eigenen Haushalt zu Papier brachte. Als die zwei dominanten Persönlichkeiten erscheinen in seinen Aufzeichnungen die Mutter des oben genannten Muḥammad und die »Mutter des 'Abd ar-Raḥīm«. Letztere war Su'ādāt bint Zayn ad-Dīn 'Abd ar-Raḥmān al-Malīḡī, dieselbe »Ägypterin«, auf die bereits die Sprache kam.²¹³ Zuvor war sie die Ehefrau des Qāḍī Zayn ad-Dīn 'Abd ar-Raḥmān Ibn Qāḍī 'Aḡlūn gewesen, eines älteren, inzwischen verstorbenen Bruders des *Šayḥ*, der vor ihm die Aufsicht über die Stiftung des Muḥammad Ibn al-Muzalliq innegehabt hatte.²¹⁴ Der *Šayḥ al-Islām* war zu Beginn der Aufzeichnungen bereits mit ihr verheiratet und blieb es trotz vieler Eheprobleme, verschiedener Trennungsperioden und einer Scheidung bis zu ihrem

212 *Ta'liq* II, S. 612.

213 Nur zweimal wird sie bei ihrem Namen genannt; vgl. *Ta'liq* II, S. 747 (mit vollem Namen); III, S. 1436 (nur der *ism*). Umm Muḥammad hieß Fāṭima und wird von Ibn Ṭawq auch die große (oder: alte) Dame (*as-sitt al-kabīra*) genannt, vgl. *Ta'liq* I, S. 479.

214 Vgl. *Ta'liq* II, S. 581; Guo 2008, S. 214. Zu der Stiftung und der Reihenfolge der Aufseher, die über Jahrzehnte in der Familie Ibn Qāḍī 'Aḡlūn weitergegeben wurde; vgl. Ibn al-Ḥimṣī: *Ḥawādīt*, S. 114. Möglicherweise hatte sie sogar bereits mehr als eine Ehe hinter sich, denn Ibn Ṭawq berichtet, dass Faraḡ, ein Sklave des *Šayḥ*s starb, nachdem »der Sohn der Ägypterin von 'Ubayd aṭ-Ṭanāzī« ihn geschlagen hatte; vgl. *Ta'liq* I, S. 350.

Tod am 2.4.905 (6. 11. 1499). So sehr sich Ibn Ṭawq bemüht, solche Einzelheiten in Bezug auf seinen Haushalt aus dem Text herauszuhalten, so ausgreifend schreibt er über sie in Bezug auf die Ägypterin, welche dabei in einem sehr unvorteilhaften Licht erscheint, wie auch Guo befindet:

Looming in the background is the shaykh's difficult wife, referred to frequently as »that Egyptian woman,« whose »evil deeds« are enumerated in the diary entries, making her the villain of all [Hervorhebung im Original].²¹⁵

Die Abneigung des Autors gegen diese Frau durchzieht das Journal wie ein roter Faden. Bei ihr beschränkt er sich nicht auf Angaben zu Kindern oder ihr Kommen und Gehen, sondern malt in bunten Farben ihre Machenschaften aus. Im Gegensatz zu der Vorsicht und Ausgewogenheit, die den meisten seiner Berichte eigen ist, wirkt Ibn Ṭawqs Ton, wenn er auf diese Frau zu sprechen kommt, ungewohnt scharf und selbst, wenn er Ereignisse aus dem häuslichen Raum berichtet, nimmt er kaum ein Blatt vor den Mund. Ibn Ṭawqs Abneigung scheint dabei keinem generellen Vorurteil über ägyptische Frauen entsprungen, sondern ganz auf sie zugeschnitten und für sie reserviert zu sein.²¹⁶ Denn alle Probleme zwischen den Eheleuten waren für ihn allein von ihr verschuldet. Es wirkt fast so, als stilisiere Ibn Ṭawq diese Frau zu seiner persönlichen Nemesis, seinem Erzfeind und größten Konkurrenten im Wettbewerb um die Gunst des *Šayḥ al-Islām*. Dadurch gewährt er ihr aber auch, anders als anderen Frauen, einen zentralen Platz in seinem Journal. Somit stellt ihr Fall ein Korrektiv dazu dar, was man über die Frauen eines Haushalts schreiben durfte und was nicht. Denn anders als in Bezug auf seinen eigenen Haushalt, kommt der Autor vor allem im Zusammenhang mit Streit auf sie zu sprechen – Streit, wann immer den »Herrn *Šayḥ* der Zorn der Ägypterin traf.«²¹⁷

Auch der *Šayḥ* wirkt angesichts der Machenschaften seiner ägyptischen Frau ähnlich hilflos wie der Autor gegenüber den Unstimmigkeiten in seinem Haushalt. Als sie im Jahr 887 (1482 – 83) für mehr als eine Woche lang »böseartig« war, schlief er deshalb im *ḥawš*²¹⁸; kurze Zeit später verließ er den halben Tag sein Haus nicht.²¹⁹ Als die Ägypterin nach der Rückkehr des *Šayḥ al-Islām* von einem längeren Aufenthalt in Kairo (890/1485 – 86) die Tür zu ihren Gemächern verschloss und sich weigerte, sie für irgendjemanden zu öffnen, kommentierte

215 Guo 2008, S. 214.

216 Nichts auszusetzen hat Ibn Ṭawq bspw. an der ägyptischen Frau des *Šayḥ Muḥammad* und an seiner eigenen, ebenfalls von dort stammenden Nachbarin *ʿIwad*; vgl. *Taʿlīq* I, S. 44, 55.

217 Zu den verschiedenen Streitigkeiten, siehe *Taʿlīq* I, S. 25, 162, 170, 521 – 2, 533, 553; II, S. 584, 587, 744, 834 (zwischen ihr und der *Umm Muḥammad*), 1049; III, S. 1462, 1515; IV, S. 1636, 1655.

218 Der Begriff kann sowohl den Innenhof eines Hauses als auch eine bestimmte Form von Mietsunterkünften bezeichnen.

219 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 162, 170.

Ibn ʿAwwāl ihr Verhalten resigniert: »sie zeigt wieder Wut und Wahnsinn (*ḡunūn*).« Die Situation war so angespannt, dass der Šayḥ wieder auswärts schlief und sogar alles, »was er an Büchern (oder Briefen – *kuttub*) bei ihr hatte«, an andere Orte bringen ließ.²²⁰

Blieben diese Ausfälle auf den häuslichen Raum beschränkt, so stellte ihr Fernbleiben von der Hochzeit ihrer eigenen Tochter Fāṭima (aus der Ehe mit dem Bruder des Šayḥ) mit Muḥammad, dem Sohn des Šayḥ von ihrer bereits erwähnten Konkurrentin, eine öffentliche Infragestellung seiner Autorität dar: »Nicht zugegen war ihre Mutter [d. h. der Braut – TW], weil sie vom Teufel besessen ist und die Versöhnung mit ihr vergeblich war.«²²¹ Die Nennung ihres Namens wird zudem begleitet von Ibn ʿAwwāls beschwörender Bitte: »Möge Gott sie sich bessern lassen!« Schließlich konnte es keinem der vielen namhaften Gäste entgangen sein, dass der Konflikt zwischen zwei Frauen des Šayḥ *al-Islām* hier auf einer öffentlichen Bühne ausgetragen wurde.

Nur wenige Tage nach der Hochzeit erfuhr der Šayḥ *al-Islām*, dass die Ägypterin Teile ihres Hausrats auslagerte. Sie weigerte sich, weiterhin in dem Haus zu wohnen, das er ihr zugewiesen hatte, und bestand darauf, näher bei ihm eine Bleibe zu erhalten. Gegenüber allen Vermittlungsversuchen zeigte sie sich renitent und zog schließlich in die Nähe des Hauses der »großen Dame« (*as-sitt al-kabīra*) Umm Muḥammad. Kurz nach einem weiteren Umzug hatte sich die Ägypterin, als der Šayḥ *al-Islām* zu ihr kam, sich geweigert, mit ihm zu schlafen. Daraufhin besprach sich der Šayḥ mit ihrem Vater, aber da er weiterhin für ihren Unterhalt aufkam, erschien dem Autor auch dies als vergeblich²²²:

An diesem Tag sagte der Herr Šayḥ zum Vater der ägyptischen Frau, dass er sie verlassen werde, aber bis jetzt hat er nichts gemacht; sie lügt und tyrannisiert ihn immer mehr. Wie erzählt wird, ist sie fröhlich²²³.

Angesichts ihres ungeheuren Betragens sah es der Autor wohl mit geteilten Gefühlen, dass der Šayḥ immer wieder die Aussöhnung mit der Ägypterin suchte. Schon ein Jahr nach Fāṭimas Hochzeit gebar sie eine weitere Tochter²²⁴. Dies kann sowohl als ein Hinweis auf als auch als Grund für die Aussöhnung zwischen den Eheleuten interpretiert werden. Trotz aller Streitigkeiten, einer Verstoßung (*ṭallāq*) und einer einvernehmlichen Scheidung (*ḥulʿ*) scheint Suʿādāt bis zu ihrem Lebensende die Frau des Šayḥ geblieben zu sein. Vielleicht hatte sich der Šayḥ ihrer nach dem Tod seines Bruders angenommen, damit sie nicht mittellos war. Selbst zu Zeiten größter zwischenmenschlicher Kälte zahlte

220 Ebd., S. 521 f.

221 Vgl. *Taʿlīq* II, S. 581.

222 Vgl. ebd., S. 584, 587, 742, 744.

223 Ebd.

224 Vgl. ebd., S. 688.

er daher weiter ihren Unterhalt, wie Ibn Ṭawq ungläubig bemerkt: »Er weist ihr genauso viel zu wie zuvor«²²⁵. Auf einer Reise nach Kiswa, einem Ort südlich von Damaskus, fragte Ibn Ṭawq den *Šayḥ al-Islām*, ob er sich mit der ägyptischen Frau »auf eine rechtmäßige einvernehmliche Scheidung (*ḥul'*) geeinigt hat, die ihn von der Aussprache der Verstoßung befreit.« Der *Šayḥ* bejahte die Frage des Autors, gab aber zu, dass er »vorher schon eine Verstoßung ausgesprochen hat, die er wieder zurückgenommen hatte.«²²⁶ Ibn Ṭawq schrieb schließlich den Vertrag für die einvernehmliche Trennung des *Šayḥs*, die der »für den genannten Gegenwert« erzielt hatte. Doch auch diese Scheidung war nicht von Dauer. Ziemlich genau ein Jahr später waren die zwei erneut verheiratet und blieben es bis zum Tod der Ägypterin.

Mit steigendem Alter sowohl *Su'ādāts* als auch des Autors wurde es jedoch ruhiger um sie. So hinterließ sie bei der Hochzeit ihrer mit dem *Šayḥ* gemeinsamen Tochter *Āmina* keinen schlechten Eindruck²²⁷. Ibn Ṭawqs Abneigung gegen sie scheint jedoch nie ganz zu verschwinden. So beschreibt er zwar den Krankheitsverlauf, der zu ihrem Tode führte und über den er gut Bescheid wusste, da eine seiner *ummahāt al-awlād* sie pflegte, und nennt sie nicht mehr nur die Ägypterin, sondern auch bei ihrer *kunya* *Umm 'Abd ar-Raḥīm*. Auch bittet er am Ende des ersten Eintrags: »O Gott, bringe Heilung für die kranken Muslime!«²²⁸ Aber in dieser Bitte verbirgt sich ein (vor)letzter Seitenhieb auf seine große Antagonistin. Denn er bittet Gott nicht explizit um ihre Heilung, wie er es in anderen Krankheitsfällen für gewöhnlich tut. Nur wenige Tage nach diesem Eintrag starb sie.

Der Bestattung der Ägypterin widmet Ibn Ṭawq einen langen Eintrag, wie es einer Frau ihres Status gebührte. Auch ihre Mutter erhielt einen Nachruf. Die Beschreibung der Bestattung der Ägypterin gehört sogar zu den längsten Nachrufen, die sich in den Aufzeichnungen finden (19 Zeilen), und ist länger als der Eintrag über das Begräbnis der Mutter des *Šayḥs* (11 Zeilen).²²⁹ Sowohl der schafaitische als auch der hanbalitische *Qāḍī* beteten für sie. Mehrere bedeutende Notabeln und »eine große Menschenmenge« kamen zu dem Ereignis. Ob er es vorher geplant hatte oder aus einem spontanen Antrieb tat, aber:

der Herr *Šayḥ* rezitierte, nachdem sich die Leute zerstreut hatten. Ungefähr zwanzig Leute kamen zurück und setzten sich. (Es waren) die Suren »das Vieh« (*Sure 6*), »das Reich« (*67*) und die zwei Schutzsprüche (*ma'ūdātayn*), »die Reinigung« (*112*), die

225 Ebd., S. 744.

226 Dies und die folgenden Zitate; *Ta'liq* II, S. 747.

227 Vgl. *Ta'liq* III, S. 1436 f. (Vertragsunterzeichnung), 1532 (Eheschließung).

228 Ebd., S. 1760. Der Krankheitsverlauf bis zum Tage ihres Todes findet sich in sechs Einträgen; vgl. *Ta'liq* IV, S. 1760 – 62.

229 Die Mutter der Ägypterin starb am 15.11.899, die Mutter des *Šayḥ*, »as-Sitt al-Kubrā Baraka«, am 13.10.901; Vgl. *Ta'liq* III, S. 1303, 1424.

ersten Verse der Sure »die Kuh« (2), den »Kursī«-Vers und die letzten der Sure »die Kuh«, (Teile) aus der Sure »das Haus 'Imrān« (3), den letzten Vers der Sure »die Reue« (9) und den ersten der Sure »der Gläubige« (40) und er betete zehnmal für den Propheten – der Herr segne ihn und spende ihm Heil – und machte viele Anrufungen Gottes (*dīkr*) für ungefähr fünf *durağ*; dann beendeten sie es.²³⁰

In dem gesamten Eintrag wird die Verstorbene nur ein einziges Mal erwähnt; der Autor stellt andere Personen in den Mittelpunkt. Zugegeben, so verfährt er auch bei anderen feierlichen Anlässen, aber wäre bei der Frau eines hochrangigen Gelehrten, der noch dazu der Patron des Autors war, nicht zumindest die Aufzählung der Kinder zu erwarten, die sie ihm (und zuvor seinem ebenfalls prominenten Bruder) geschenkt hatte? Man könnte es auch als subtilen Seitenhieb auf die Ägypterin verstehen, dass die Inventarisierung des Hausrats mehr Aufmerksamkeit erfährt als eine abschließende Erklärung zu ihr. Dahingehend verstehe ich auch Ibn Ṭawq's Bemerkung, dass er am folgenden Tag auf ihre Trauerfeier gehen wollte, aber niemand mehr dort war, als er ankam²³¹.

Li Guo fragt, woher Ibn Ṭawq's Hass auf diese Frau rührt. Aber angesichts der Ohnmacht, mit der sein großes Idol ihrem Fehlverhalten gegenüberstand, finde ich es nicht verwunderlich, dass er mit großer Verve die Seite des Šayḥs ergriff und dabei wohl auch stärkere Worte fand als jener: »Gott schütze [uns] vor ihrem Übel und dem Übel aller, die Übles tun!«²³² Nicht nur war sie tyrannisch, nein, sie freute sich sogar darüber, den Šayḥ zu demütigen. Ibn Ṭawq muss sich selbst ohnmächtig gefühlt haben, dass er ihm nicht mehr helfen konnte, als dadurch, dass er ihm Gesellschaft leistete²³³.

Andererseits kennen wir nur eine Seite der Angelegenheit. Wir verfügen über keine Quelle, die Su'ādāt's Sicht der Dinge wiedergibt. Yossef Rapoport's Forschungen erlauben jedoch einige Mutmaßungen. Vielleicht waren Su'ādāt's Ausfälle Versuche, den Šayḥ dazu zu bewegen, sie entweder mit der ihr zustehenden Aufmerksamkeit zu behandeln oder sie wenigstens zu verstoßen. In letzterem Fall hätte sie Anspruch auf Auszahlung ihres Brautgeschenks und einer Kompensation gehabt und hätte aufgrund ihrer Verbindung zu zwei prominenten Vertretern der Gelehrtenfamilie Ibn Qādī 'Ağlūn sehr gute Aussichten auf eine weitere Ehe gehabt. Ihre tatsächlichen Motive müssen wohl im Dunkeln bleiben. Aber auch wenn (oder weil?) Ibn Ṭawq's Darstellung der ägyptischen Frau des Šayḥ *al-Islām* einseitig ist, verrät er uns mehr über sie als über alle anderen Frauen in seinen Aufzeichnungen. Sie erscheint als sein formidabler

230 *Ta'liq* IV, S. 1762.

231 Vgl. ebd., S. 1762 f.

232 *Ta'liq* II, S. 587.

233 Er schläft die ersten beiden Nächte bei dem Šayḥ, nachdem jener vom Umzug der Ägypterin erfahren hatte; vgl. ebd., S. 584.

Gegenspieler, was, vielleicht mehr als alles andere, von einer Veränderung im Rollenverständnis der Geschlechter zeugt.

Im Gegensatz zu Ibn Ṭawq's Berichten über die ägyptische Frau des *Šayḥ al-Islām* nimmt sich das, was er über die zweite Ehefrau seines Sohnes Abū al-Faḍl schreibt, gering aus, denn die Hochzeit fand erst im letzten erhaltenen Jahr der Aufzeichnungen statt (24.–25.1.906/20.–21. 8. 1500). In den letzten Monaten zog jene Ḥadiġa jedoch den ganzen Zorn des Autors auf sich, wie zuvor nur »die Ägypterin«. In diesem Fall lässt sich sehr genau nachverfolgen, was den Autor zu bösen Worten über eine Frau bewegen konnte. Die Ehe zwischen Ḥadiġa und Abū al-Faḍl stand von Anfang an vor Problemen. Für den auf die Hochzeitsfeier folgenden Tag (26.1.) vermerkt Ibn Ṭawq, dass die Ehe noch nicht vollzogen wurde:

In der Nacht betrat der Sohn – möge Gott ihn gesegnet sein lassen – sein Haus, und seine Ehefrau ist Ḥadiġa, die Tochter des verstorbenen Pilgers (*ḥāġġi*) ʿUṭmān al-Qāqawī – Gott erbarme sich seiner –, sie ist eine Jungfrau – möge Gott ihr Antlitz segnen. In dieser Nacht hatte sie ihre Periode; von der Hochzeit bis zum Gebetsruf hörte sie nicht auf – möge Gott die beiden versöhnen!²³⁴

Selbst nachdem Ḥadiġas Blutung geendet hatte und sie mit Pottasche gereinigt worden war, wollte Abū al-Faḍl ihr nicht nahe kommen. Darüber beklagte sie sich bei ihrer Mutter, die zunächst ihr die Schuld daran gab: »Du machst es ihm schließlich nicht möglich, dass er sich für dich erwärmt.« Doch bald richtete die Mutter der Braut ihre Schuldzuweisungen gegen den Autor, als sie ihn direkt anklagte:

Die Schwiegermutter des Sohnes konfrontierte mich mit bösen und unglücklichen Vorwürfen; unter anderem sprach sie: »Die Leute haben uns vor euch gewarnt; ein Mann mit Kinnbart (*bi-ḍaḡn* statt *bi-daḡn*) vom Haus des *Šayḥ* Taḡī ad-Dīn sagte sogar zu mir, dass sie nie zu Euren Männern gehören sollen, und ihr nicht zu ihren Frauen [d. h. dass die beiden Familien sich nicht vermischen sollten].« Und mehr noch von niedriger und gemeiner Rede. Oh Gott, sei freundlich zu uns und befreie uns von ihr, und wir folgen aufs Beste Deiner Führung, oh Gnädigster der Gnädigen.

Erst einen Monat später vollzog Abū al-Faḍl die Ehe mit Ḥadiġa. Die Konflikte zwischen den Jungvermählten und ihren Familien schwelten jedoch weiter²³⁵. Drei Monate später entzündete sich ein Streit an dem ungebührlichen Betragen, das Ibn Ṭawq's Frau ihrer Schwiegertochter gegenüber bei einem Ausflug zeigte. Am folgenden Tag versuchte Ibn Ṭawq, die Wogen zu glätten, aber Ḥadiġa zeigte »Unsittlichkeit, Bösartigkeit, schlechtes Benehmen und schlechte Erziehung«. Zwei Nächte später entbrannte erneut ein »böser Streit« zwischen Abū al-Faḍl

234 Dieses und die folgenden Zitate, *Taʿlīq* IV, S. 1855 – 58

235 Ebd., S. 1863

und seiner Frau: »unangemessene Worte fielen auf beiden Seiten ohne Scheu«. ²³⁶ Am Morgen darauf kamen ihr Bruder und der Mann ihrer Mutter. Sie kam aus ihrem Versteck heraus, und es gab wieder Weinen und Schreien. Sechs Tage später kam der Haushalt des Schwiegervaters seines Sohnes erneut vorbei, wahrscheinlich ebenfalls, um die Angelegenheit zu einem guten Ende zu bringen. Nach weiteren vier Tagen stritten Frau und Sohn des Autors erneut über dessen Frau. Noch zehn Tage nach diesem letzten Streit »quälte« Ibn Ṭawq's Frau ihn, bevor er die Situation am vorletzten Tag des Jahres endlich beruhigen konnte ²³⁷.

Aus der Darstellung aller Frauen wird deutlich, dass sie eine große Unabhängigkeit gegenüber ihren Gatten genossen, ob sie nun frei oder unfrei geboren waren. Weder der Autor noch sein Patron verfügten über Instrumente, Gehorsam von den Frauen ihres Haushalts einzufordern, sondern waren im Gegenteil ihnen gegenüber zu Zahlungen verpflichtet und standen bisweilen ihrem Zorn hilflos gegenüber. Diese Veränderungen in der Rolle der Frau waren nicht auf das Erwachsenenalter begrenzt, sondern spiegelten sich auch in der Erziehung der Kinder wieder. Wie im folgenden Kapitel erläutert wird, verloren Unterschiede in der Wertschätzung von Söhnen und Töchtern am Ende der Mamlukenzeit viel von ihrem früheren Gewicht.

(b) Ein Sohn und fünf Töchter

Ibn Ṭawq folgt in der Unterscheidung von Kindern und Erwachsenen den Kategorien des islamischen Rechts, das das Leben grundsätzlich in zwei Lebensphasen unterteilt, die durch die Erlangung der Mündigkeit (*rušd*) getrennt sind. Die Kindheit galt auch zu seiner Zeit als eine eigene Lebensphase, die mit der Volljährigkeit (*bulūġ*) beendet wird. Man galt als volljährig (*bāliġ*), wenn man zurechnungsfähig (*ʿaqil*) und voll verantwortlich (*mukallaḥ*) geworden war. Nach der Einschätzung vieler Rechtsgelehrter konnten hingegen Minderjährige für ihre Taten nicht (voll) verantwortlich gemacht werden. In der Mamlukenzeit konnte die Kindheit, je nach Rechtsschule, bis zu einem Alter von 14, 15 oder 18 Jahren reichen und währte somit länger als in zeitgenössischen europäischen Gesellschaften ²³⁸.

In der Unterscheidung zwischen Volljährigkeit und Kindheit orientierte man sich üblicherweise am sichtbaren Eintreten der Pubertät. In der Praxis erwies sich die Bestimmung der Volljährigkeit oft als schwierig. Ein gewisser »Aḥmad b.

236 Ebd., S. 1882.

237 Ebd., S. 1907 – 1910, 1912, 1915.

238 Vgl. EI2: ṣaghīr; Sievert 2003, S. 89, Fußnote 21.

Kamāl ad-Dīn al-Biqāī war pubertierend, aber ohne Volljährigkeit« (*murāhiqan dūn al-bulūg*), während ‘Umar, ein Sohn des Šayḥ al-Islām, als volljährig galt, als er »das 16. Jahr abgeschlossen und das 17. begonnen hatte«. ‘Abd ar-Raḥmān, ein weiterer Sohn des Šayḥ al-Islām war »ein schöner, vortrefflicher, lieber Jüngling im 15. Lebensjahr, aber nur vielleicht volljährig (*bālīg*)«. Von der Volljährigkeit eines Knaben (*šābb*), »der in unserem Haus lebte«, war Ibn Ṭawq überzeugt, dass »in ihm kein jugendlicher Leichtsinn (*ṣabwa*)« gewesen sei. Die Einschätzung nach körperlichen Merkmalen wurde also durch eine charakterliche Bewertung ergänzt, sodass das Erreichen eines bestimmten Alters nicht automatisch das Ende der Kindheit bedeutete. Diese Kriterien wurden in ähnlicher Weise auch auf Mädchen bzw. Frauen angewandt. Auch anlässlich des Todes einer Tochter des schafitischen Qāḍīs Ibn al-Furfūr mutmaßte der Autor, sie sei volljährig gewesen²³⁹.

Die Bewertung der Kindheit als eigene Lebensphase schlägt sich in der rechtlichen und medizinischen Literatur, in Abhandlungen zur Haushaltsführung und selbst in *Ḥiṣba*-Abhandlungen für die Marktaufseher (*muḥtaṣib*) nieder. Ibn al-Ğazzār schrieb bereits im 10. Jahrhundert ein Werk (*Kitāb siyāsāt aṣ-ṣibyān wa-tadbīrihim*), das die Pädiatrie als eigene Disziplin in der arabischen Medizin etablierte. Dieses Buch ist zudem als umfassender Ratgeber für Eltern zu betrachten, in dem Kinderkrankheiten und deren Heilmittel, die hygienische Pflege des Neugeborenen und auch die Kindererziehung behandelt werden. Die Kindheit war auch Gegenstand der biographischen und autobiographischen Literatur. Unter anderem in den Werken von Ibn Sīnā (980 – 1037) und Ibn Ḥağar al-Asqalāni (1372 – 1449) wird die Kindheit als eine Zeit der Ausbildung und des Ausprobierens dargestellt²⁴⁰:

Among those premodern autobiographical texts that treat the author’s childhood, a very large portion recount anecdotes of childhood embarrassments, failings, misbehaviour for which they were punished, incidents in which they played the role of fool or were the butt of a joke, and so forth. Even those texts that uncritically laud the adult autobiographer as a major intellectual or spiritual authority often include rather detailed anecdotes of the authors as ordinary and quite fallible children. Over and over again Arabic autobiographers include humorous, often endearing, stories of themselves as children, even when they continue their accounts in the most serious tones when dealing with their adult lives and achievements. It is one of the most enduring and often-repeated motifs of premodern Arabic autobiography²⁴¹.

Die Wiedergabe von Kindheitsanekdoten diente in (auto-)biographischen Texten als narratives Element, das den Aufstieg der betreffenden Person ange-

239 Vgl. *Ta’līq* III, S. 1120 – 1124.

240 Vgl. Gil’adi 1992, S. 5; Reynolds 2001, S. 79 – 87.

241 Ebd., S. 83.

sichts seiner Fehler als Ergebnis einer umso größeren Anstrengung bzw. Begabung erscheinen ließ, ohne dass Missgriffe und Fehler Spuren auf ihrem öffentlichen Ansehen hinterließen. Fehler konnten einem Kind verziehen werden, denn die Kindheit war eine Zeit des Lernens, in welcher man langsam an religiöse und soziale Pflichten und Regeln herangeführt wurde. Auch die freiwillige Teilnahme von Kindern am Beten oder Fasten diente einem pädagogischen Antrieb. Bei Eintreten der Volljährigkeit wurde hingegen erwartet, dass man die Regeln des sozialen Umgangs kannte und befolgte.

Männer und Frauen hatten unterschiedliche soziale Rollen, mit denen auch verschiedene Rechte und Pflichten einhergingen. Dem männlichen Nachwuchs wurde – nicht nur – in nahöstlichen Gesellschaften ein größerer Wert als dem weiblichen beigemessen. Auch da die Verheiratung von Töchtern in Form der Mitgift eine große finanzielle Anstrengung für einen Haushalt bedeutete, wurden diese mitunter Opfer von Abtreibung und Kindstötung. Dagegen wandte sich beispielsweise der berühmte al-Ġazālī (gest. 1111), der stattdessen von seinen Zeitgenossen forderte, die Geburt eines Sohnes mit zurückhaltender Freude, die einer Tochter ohne Bestürzung aufzunehmen²⁴². In der späten Mamlukenzeit, in der dem eigenen Nachwuchs insgesamt viel Aufmerksamkeit gewidmet wurde, scheint hingegen die Wertschätzung von Mädchen in einem höheren Maße als die von Jungen gestiegen zu sein, wie Shirley Guthrie feststellt:

The desire for many sons, for whatever reasons, social or economic, was particularly strong. Given the high rate of infant mortality and in spite of custom, might many mothers not have been thankful for a healthy baby, safely delivered, regardless of sex?²⁴³

Ibn Ṭawq bekam im Verlauf seiner Aufzeichnungen mehrfach Nachwuchs und vor allem im Falle seines einzigen Sohnes lassen sich große Teile des Lebensweges von der Geburt bis zur Volljährigkeit (und darüber hinaus) nachzeichnen. Dies liegt jedoch auch darin begründet, dass allein er die Volljährigkeit erreichte. Zwar hält Ibn Ṭawq über seine Kinder ähnliche Dinge fest wie über die erwachsenen Mitglieder seines Haushaltes: Sie gehen mit Mutter oder Vater zu einem Besuch²⁴⁴, in ein Badehaus²⁴⁵ oder zu Festen²⁴⁶, sie sind krank²⁴⁷ oder wieder gesund. Darüber hinaus beweisen aber Ton und Inhalt dieser und an-

242 Vgl. Gil'adi 1992, S. 48; Musallam 1983, S. 22.

243 Guthrie 2001, S. 45.

244 Bspw. *Ta'liq* II, S. 589 – 591, 606, 611, 665.

245 Bspw. *Ta'liq* I, S. 35, 37, 90, 132, 142; II, S. 664.

246 Seine Tochter wird für eine Beschneidungsfeier mit Henna geschmückt (*Ta'liq* I, S. 153); seine Familie geht zu einer Beschneidung (ebd., S. 246) und zu einer Hochzeit (ebd., S. 504).

247 Bspw. *Ta'liq* I, S. 78, 85, 108; II, S. 592 – 93, 629, 631, 645.

derer Einträge, dass er durchaus einen Unterschied zwischen Kindern und Erwachsenen machte.

Besondere Beachtung schenkte der Autor dabei den verschiedenen Initiationsriten (Namensgebung bei der Geburt, *ʿaqīqa*, Beschneidung), die die Kindheit in verschiedene Abschnitte unterteilen und das Heranwachsen zu einem vollwertigen Menschen symbolisch markierten. In diesem Zusammenhang spielte der finanzielle Aspekt auch in seiner Berichterstattung über seine Kinder eine Rolle. Daneben tritt immer wieder die Sorge des Autors um das körperliche Wohlbefinden seiner Kinder in den Vordergrund. Jeden Krankheitsfall verfolgt er in seinen Aufzeichnungen akribisch, denn der Tod eines Kindes war eine allgegenwärtige Möglichkeit. Darüber hinaus lässt sich mit fortschreitendem Alter des jeweiligen Kindes auch eine inhaltliche Veränderung in der Berichterstattung erkennen. Diese scheint einer Unterteilung der Kindheit zu folgen, wie sie der Damaszener Gelehrte Ibn Qayyim al-Ġawzīya (691 – 751/1292 – 1350) in seinem Werk »*Tuḥfat al-mawdūd fī aḥkām al-mawlūd*« vertrat. Ibn al-Qayyim unterteilt diese Lebenshase in vier Stadien: 1) die Zeit von der Geburt bis zum Zahnen, 2) vom Zahnen bis zum siebten Geburtstag, 3) die Kindheit vom siebten bis zum 14. Geburtstag, in welcher die Fähigkeit (*tamyīz*) erwacht, zwischen Gut und Böse, richtig und falsch zu unterscheiden, und, schließlich, 4) der Übergang zur Pubertät, der mit dem 14. Geburtstag einsetzt. In jedem Stadium besitzt das Kind unterschiedliche körperliche Bedürfnisse und geistige Fähigkeiten.²⁴⁸

Die folgenden Ausführungen nehmen wiederholt Bezug auf diese Unterteilung, da es angesichts des hippokratischen Ursprungs des Schemas und der weiten Verbreitung von Ibn al-Qayyims Werken in Damaskus anzunehmen ist, dass Ibn Ṭawq in seinem Verständnis von Kindheit sowie der Erziehung und medizinischen Behandlung seiner Kinder von diesem beeinflusst war. Daneben gehe ich gesondert auf jene Initiationsriten ein, die von dem Autor in seinem Text hervorgehoben werden. Zu diesem Zweck wird wiederholt auf Material zurückgegriffen, das sich nicht direkt mit seinem eigenen Haushalt beschäftigt, aber die Bedeutung und Entwicklung jener Rituale in einem größeren gesellschaftlichen Kontext verdeutlicht.

248 Vgl. Krawietz 2006, S. 22, Fußnote 25 (S. 128). Eine weitaus detailliertere Einteilung stammt von al-Qurṭubī, vgl. ebd. Eine astrologische Einteilung in sieben Lebensalter stammt von ʿArīb ibn Saʿīd aus Cordoba (gest. 980); vgl. Ullmann 1978, S. 113 f.

(i) Die Geburt

Die Geburt war ein zentrales Ereignis in jedem Haushalt, aber sie war auch ein kritisches, denn sie konnte mit Tod des Neugeborenen oder der Gebärenden enden. Auch in Ibn Ṭawq's Journal werden Geburten als besondere Ereignisse behandelt und mit eigenen Notizen gewürdigt, wenngleich den Autor nicht jede Geburt so ins Staunen versetzte wie jene von »drei Töchter[n] in einem Bauch.«²⁴⁹ Die Geburt wurde symbolisch durch verschiedene Riten begleitet, die das Neugeborene mit den grundlegenden Prinzipien der Religion vertraut machen sollten. Direkt danach wurden der Gebetsruf (*aḏān*) und die Gebetsöffnung (*iqāma*) in das Ohr des Kindes gesprochen. Darauf folgte die Namensgebung. Das Kind sollte einen guten Namen erhalten, der schön klingt und leicht auszusprechen ist, da es sonst ein Leben lang durch ihn belastet wäre²⁵⁰. Das Ritual des *tahnīk* hingegen, das zeitgleich mit der Namensgebung stattfand, wird von Ibn Ṭawq nie erwähnt²⁵¹. Eine gelungene Geburt wurde gefeiert, Besuche wurden abgestattet, Geschenke gemacht und Glückwünsche ausgerichtet.

Ibn Ṭawq ist gut informiert darüber, wann in seinem Bekanntenkreis oder seiner Nachbarschaft – und über beide hinaus – Kinder geboren wurden. Davon erfuhr er bei Festmahlen, in persönlichen Gesprächen oder durch Hörensagen – eine Geburt im Bekanntenkreis war immer ein Thema. So berichtete der Qāḏī Burhān ad-Dīn Ibn al-Muṭamid am 13.11.886 (3. 1. 1482) »dem Autor, dass er in der zweiten Hälfte des Šawwāl zwei Söhne bekam. Einer war von seiner Frau, der Bint Ibn al-Ḥāra, und er war tot. Der zweite war von einer weißen Konkubine (*surriya*), die bei genannter Frau wohnte, und [diesen Sohn] nannte er ‘Abd ar-Raḥīm.«²⁵² Angesichts der Totgeburt scheint es verständlich, dass der Qāḏī die zweite Geburt nicht feierte. Auch von seiner Ehefrau erfuhr der Autor von Geburten, nachdem sie den frischen Müttern ihre Aufwartung gemacht hatte²⁵³.

Ibn Ṭawq notiert bisweilen auch die Geschenke, die er aus diesem Anlass überreichte: nach der Geburt eines Mädchens schickte er drei Hühner im Wert von 14 Dirham, nach der eines Jungen vier Hühner im Wert von 20 Dirham²⁵⁴. In diesem Zusammenhang stellt sich erneut die Frage nach Unterschieden in der Wertschätzung von Söhnen und Töchtern. Ausgehend vom Wert der überreichten Geschenke ließe sich zumindest sagen, dass eine Tochter nicht die

249 *Taʿlīq* III, S. 1143.

250 Vgl. Essid 1995, S. 211.

251 Bei dem Ritual des *tahnīk* wird das Zahnfleisch des Neugeborenen mit Zucker oder einer süßen Frucht (vor allem Datteln) gerieben, um den Saugreflex zu stimulieren; vgl. Gil’adi 1992, S. 36 – 41; ders. 1988, S. 175.

252 *Taʿlīq* I, S. 106.

253 Beispielhaft sei angeführt, *Taʿlīq* I, S. 552, II, S. 579; III, 1197, 1426, 1588; IV, S. 1699.

254 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 233, 292.

Hälfte eines Sohnes wert war, sondern ganze drei Viertel! Diese Entwicklung lässt sich auch in Ibn Ṭawq's Berichten über die Geburten seiner eigenen Kinder nachvollziehen.

Im Verlauf der Aufzeichnungen bekam Ibn Ṭawq's Frau vier Töchter und einen Sohn. Er beging die Geburten in seinem Haushalt zwar nicht mit einem Festmahl, aber er hielt sie sämtlich in seinen Aufzeichnungen fest. Die erste verzeichnete Geburt war die seines einzigen Sohnes (6.11.885/7. 1. 1481):

In der Nacht litt die Ehefrau ein (oder) zwei Mal Schmerzen, dann gebar sie einen Sohn zur Zeit des Gebetsrufes (*al-aḏān*), mit Hilfe der Umm al-Muhtār, der Ehefrau des Ṣayḥ Aḥmad al-Ḥimṣī. Und er [d. h. der Sohn – TW] heißt Muḥammad Abū al-Ḥaḍl Raḍī ad-Dīn. Hoffentlich lässt Gott ihn redlich heranwachsen, (als) vollkommenste Frucht seiner Mutter.²⁵⁵

Demgegenüber sind die Einträge zu den Geburten der folgenden zwei Töchter sehr kurz gehalten. Ibn Ṭawq erwähnt nur, welche Namen er ihnen gab, dass die von Umm Hānī Fāṭima (887/1482) »eine unkomplizierte Geburt [war], Gott sei gedankt«, und welche Hebamme bei der Geburt von Umm Hānī Ā'īša (890/1485) half²⁵⁶. Allerdings findet sich in letzterem Eintrag auch ein (versteckter) Hinweis darauf, wieviel Ibn Ṭawq auch seine Töchter bedeuteten. Denn er gab ihr denselben Namen, den eine andere seiner Töchter bereits getragen hatte, bevor sie gestorben war. Laut Li Guo versuchte man dadurch, den Tod eines Kindes zu verarbeiten, indem man zumindest den Namen in einem weiteren Kind weiterleben ließ²⁵⁷. Der Gelehrte al-Biqā'ī verfuhr ebenso in Bezug auf seine Söhne.

Die Wertschätzung des Autors für seine Töchter wird noch deutlicher in Bezug auf die zwei jüngsten. Als Baraka 893 (1488) geboren wurde, hatte er zwar auf einen Sohn gehofft, zeigt sich aber trotz allem erleichtert darüber, dass das Kind wohlbehalten war:

Am Ende des Tages, in der Mitte des Nachmittags, begannen die Wehen bei der Ehefrau, bis sie kurz vor Sonnenuntergang gebar. Dann hielt die Nachgeburt für drei Sanduhren (*darağ raml*) oder mehr an, dann entspannte sie sich, Gott sei gedankt. Es kam eine Tochter, die ich Baraka nannte – so Gott will, mag er sie selig heranwachsen lassen, dass sie nicht am Tod eingeht und dass sie ein starkes Schreien behält, auch wenn sie [die Ehefrau – TW] mir versichert hatte, dass sie einen Sohn bekommt²⁵⁸.

An den folgenden Tagen unterbrach der Autor sogar seinen gewohnten Tagesablauf, um für seine neugeborene Tochter zu sorgen, die an starkem Fieber litt: »Ich war nicht zur Rezitation in der Moschee und ging nicht in die Stadt. Fortwährend weinte sie und schwieg wieder bis zum Nachmittag, und danach

255 *Ta'liq* I, S. 28.

256 Vgl. *Ta'liq* I, S. 195, 472.

257 Vgl. Guo 2005, S. 117.

258 Für dieses Zitat und das folgende, siehe *Ta'liq* II, S. 782.

war ihre Stimme vom Weinen heiser.« In der folgenden Nacht wollte das Kind kein Auge zu tun. Erst zwei Tage später ließen die Symptome nach. Ähnliche Probleme zeigten sich bei und nach der Geburt seiner jüngsten Tochter Sāra im Jahr 897 (1496):

Die Frau gebar eine Tochter zwischen den Gebeten, und ich nannte sie Sāra – möge Gott, so Er will, ihr Antlitz erfreulich werden lassen (*ḡaʿala*), möge Er sie zu einer seiner frommen Dienerinnen (*min imāʾihī*) machen und sie und ihre Geschwister behüten. Die Ehefrau befahl ein Unglück, dass die Sonntagnacht hindurch andauerte, sodass sie sich wand und zitterte und bis zum Ende der Nacht nicht schlafen konnte. Am Sonntag endete das Winden und alles andere. [...] Heute wand sie sich von Beginn des Tages bis kurz vor Mittag, weil die Wehen anhielten und bis Mittag stärker wurden. Sie hielten lang an, bis sie auf deren Höhepunkt gebar, wie es heißt – möge Gott der Erhabene freundlich sein, und möge er freundlich sein in dem, was bleibt von seiner Gunst und seinem Großmut. Die Nachgeburt stellte sich nach ungefähr sechs Sanduhren (*daraḡ raml*) oder mehr ein. Dann gab Gott, erhaben ist Er, kurz vor dem Nachmittagsgebet Erfolg. Ich ging nicht in die Stadt und war nicht deshalb nicht beim Unterricht²⁵⁹.

Allerdings steht in diesem Eintrag noch mehr als in dem vorangegangenen die Sorge um seine Ehefrau im Mittelpunkt. Zwar lässt sich ihr Alter zu diesem Zeitpunkt nicht feststellen, aber so minutiös, wie Ibn Ṭawq über den Ablauf der Geburt, die Intensität der Wehen und sogar über das Austreten der Nachgeburt (das er auch schon im Eintrag zu Barakas Geburt festhielt) berichtet, wird deutlich, dass dies die komplizierteste Geburt war, die seine Frau durchmachte. Während dieser Zeit konnte er ihr nicht helfen, denn die Geburt fand unter Aufsicht einer Hebamme und mehrerer Helferinnen in einem eigens vorbereiteten Raum statt, zu dem Männern der Zutritt verwehrt war²⁶⁰. Ibn Ṭawq zog sich daher am ersten Tag der Wehen nervös in den angrenzenden Garten zurück. Anders als üblich verbrachte er diese Zeit nicht »im Kreise von Verwandten und Nachbarn«²⁶¹, sondern hielt sich während der gesamten zwei Tage in der Nähe seiner Frau auf. Auch für den folgenden Tag vermerkt der Autor, »ich ging wegen der Geburt nicht in die Stadt«.

Wie der Eintrag beweist, war der Autor in diesen Tagen nicht einmal in der Lage zu schreiben. Deshalb berichtet er zuerst von der abgeschlossenen Geburt und der Namensgebung, bevor er zurückgreift und den Ablauf der Wehen schildert. Die anderen Geburten schildert er in chronologischer Abfolge. Zudem war er selbst nicht anwesend und musste den Vorgang daher erst rekonstruieren. Zwar ist es möglich, dass er selbst im Garten seine Frau hören konnte, wie auch eine Nachbarin, die »einen Tag und eine Nacht in schweren Wehen lag«²⁶². Aber

259 Ebd., S. 992.

260 Vgl. Guthrie 2001, S. 44.

261 Motzki 1986, S. 411 f. Siehe auch Adamek 1968, S. 81.

262 Ebd., S. 637.

er verweist selbst darauf, dass er genauere Informationen aus anderen Quellen bezog (»wie es heißt«).

Angesichts der Aufmerksamkeit, die Ibn Ṭawq den Geburten widmete, überrascht es, dass die Schwangerschaften seiner Frau vor ihrem Ende kaum erwähnt werden. Nur einmal erfährt man vor der Geburt, dass die Frau des Autors ein Kind erwartete: »Bei der Ehefrau beginnen die Schwangerschaftsgelüste. Sie ist seit ungefähr einem Monat schwanger.«²⁶³ Ansonsten war alles, was vor der Geburt (oder Totgeburt) im Bauch der Mutter geschah, entweder für den Autor nicht wichtig, oder es gehörte sich nicht, darüber zu schreiben²⁶⁴. Selbst, als der Autor sich im Jahr 890 (1485) von ihr scheiden ließ, findet sich kein Wort darüber, dass sie zu diesem Zeitpunkt bereits im siebten Monat schwanger war²⁶⁵.

Man kann verfolgen, dass für Ibn Ṭawq mit jeder Geburt, oder besser mit jedem Tod eines Kindes, das Geschlecht des Neugeborenen mehr und mehr in den Hintergrund trat. Dies gilt zumindest für die Kinder aus seiner Ehe mit einer freien Frau. In seinem Bemühen, den Erhalt seiner Familie und die Ausbildung seiner Kinder zu sichern, musste Ibn Ṭawq angesichts begrenzter Mittel darauf achten, die Größe seines Haushalts zu begrenzen. Zu diesem Zweck wurde in der Mamlukenzeit insbesondere bei Sklavinnen Geburtenkontrolle betrieben, die auch Maßnahmen zur Abtreibung miteinschloss. Ibn Ṭawq berichtet zumindest über eine Totgeburt, die eine seiner *ummahāt al-awlād* erlitten habe (*asqatāt*).²⁶⁶ Li Guo weist darauf hin, dass dieses Wort, das häufiger, jedoch nicht ausschließlich, im Zusammenhang mit der Geburt von Mädchen auftaucht, sowohl eine Totgeburt als auch eine Abtreibung bezeichnen konnte²⁶⁷. War dem Autor das Leben einer Tochter von einer unfreien Frau weniger wert als das von einer freien? blieb in diesem Fall die althergebrachte Geringschätzung des weiblichen Nachwuchses erhalten? Einen endgültigen Beweis liefert Ibn Ṭawqs Journal dazu nicht, aber im letzten Jahr der Aufzeichnungen berichtet er, dass eine Frau nach einer Totgeburt oder Abtreibung nicht mehr sprechen und das tote Kind nicht loslassen wollte²⁶⁸. Ibn Ṭawq wusste also, wie einschneidend ein solches Erlebnis für eine Frau sein musste. Angesichts des Todes von drei Töchtern, bevor sie das zweite Lebensjahr beendet hatten, und der zum Teil engen Beziehungen zu

263 Ebd., S. 135.

264 In der islamischen Rechtsprechung war die Frage, ab wann ein Fötus als menschliches Wesen betrachtet werden kann, eine große Rolle. Aufbauend auf den Suren 22:4 und 23:12 – 14 wurde geschlussfolgert, dass die Beseelung, und damit die Entstehung einer Person, 120 Tage nach der Empfängnis geschehe. Vgl. Musallam 1983, S. 53 – 57.

265 Vgl. Rapoport 2005, S. 1 f.; *Taʿlīq* I, S. 449.

266 Vgl. *Taʿlīq* III, S. 1363.

267 Zur Frage der Abtreibung; vgl. Guo 2008, S. 214; Musallam 1983, S. 57 – 59.

268 Vgl. *Taʿlīq* IV, S. 1887.

seinen *ummahāt al-awlād* erscheint es mir daher zweifelhaft, dass er zu dieser Maßnahme gegriffen hätte.

(ii) Das Kleinkindalter

Weit weniger Material bietet das Journal zu der Zeit zwischen der Geburt eines Kindes und dem Beginn der väterlichen Fürsorgepflicht (für den Sohn), denn die Erziehung der Kinder oblag in diesem Stadium weitgehend der Mutter: »Nach den vielfältigen Aktivitäten des Vaters kurz nach der Geburt des Kindes waren seine Sozialisationsfunktionen zunächst einmal erschöpft.«²⁶⁹ Von der Mutter sollte der Nachwuchs vor allem gute gesellschaftliche Umgangsformen lernen. Das ideale Kind war bescheiden, beugte sein Haupt, strebte nicht nach Niedermem, sondern nach Schönem, und zeigte Begabung für das Lernen. Deshalb sollte von Beginn an eine moralische Erziehung, wenn nötig mit Gewalt, das Kind formen, denn Tugendhaftigkeit entstehe nur durch gutes Benehmen²⁷⁰. Die mütterliche Vormundschaft (*ḥiḍāna* oder *ḥaḍāna*) währte für männliche Kinder bis zu deren siebtem Geburtstag, bei Mädchen entweder, bis sie neun Jahre alt waren, oder bis zu ihrer (ersten) Heirat.

Demgegenüber ging Ibn Ṭawq wieder seinen üblichen Arbeiten nach, ging auf Reisen, und selbst, wenn er in der Stadt war, hieß das nicht, dass er deshalb zuhause übernachtete²⁷¹. Er schrieb deshalb verhältnismäßig wenig über die Entwicklung seiner Kinder in dieser Entwicklungsphase. Insgesamt sollte man davon ausgehen, dass er vor allem dann über sie schrieb, wenn etwas Ungewöhnliches geschah, während die »Normalität« keinen Nachrichtenwert hatte. Das Wickeln ist zwar ebenso wenig ein Thema wie die ersten Schritte oder Worte seiner Kinder. Aber andere »Meilensteine« werden von Ibn Ṭawq genau festgehalten, wobei in den ersten Lebensjahren vor allem seine Sorge um das körperliche Wohlergehen des Nachwuchses im Vordergrund steht. Über seinen Sohn vermerkte er, dass er acht Tage nach der Geburt das erste Mal in der Wiege geschlafen hätte, seine Tochter Umm Hānī hingegen erst nach vierzehn Tagen, da sie zuvor fieberte.²⁷² Im Rabī II 887 (Mai 1482) wurde Abū al-Faḍl das Haar

269 Motzki 1986, S. 417.

270 Vgl. Gil'adi 1992, S. 116. Zu den Aussagen der vier Rechtsschulen zu diesem Thema, siehe auch ders. 1989, S. 151, 212.

271 Im Jahr 898 (1492 – 93) scheint er vom 3.3. bis zum 25.3. nur zweimal zuhause übernachtet zu haben (12.3., 15.3.) Vgl. *Ta'liq* III, S. 1174 – 1178.

272 Vgl. *Ta'liq* I, S. 29 f., 199; zur Krankheit, ebd., S. 196. Da Ibn Ṭawq das Wort für Bettstatt (*sarīr*) benutzt, bleibt es unklar, ob sein Sohn bei ihm und seiner Frau schlief oder in einer Wiege. Es war üblich, dass Kinder bei der Mutter oder stillenden Amme schliefen, aber auch Wiegen waren bekannt. Vgl. Gil'adi 1992, S. 77.

geschnitten (*ḥuliqa*)²⁷³. Wahrscheinlich war damit das Ritual der ersten Kopfrasur (*ʿaqīqa*) gemeint, welches der Vater sieben Tage nach der Geburt durchführen sollte. Dadurch erkannte er seine Vaterschaft und die Verantwortung für das Kind öffentlich an. Zu diesem Anlass wurde ein Opfertier geschlachtet. Im Fall von Ibn Ṭawq Sohn fand dieses Ritual aber nicht am siebten Tag nach der Geburt statt, sondern mehr als ein Jahr später. Wartete er ab, bis das Kind die kritischste Zeit hinter sich hatte? Zumindest war die verspätete *ʿaqīqa* kein Einzelfall. Auch Muḥammad, der Sohn eines gewissen Ṣayḥ Muḥibb ad-Dīn al-Ḥuṣnī, vollzog die *ʿaqīqa* seines Sohnes erst gut ein Jahr nach der Geburt. Zudem war seine Entscheidung war von hoher Stelle autorisiert: »So hatte es der Ṣayḥ [al-Islām] entschieden.«²⁷⁴

Das Zahnen und das Abstillen waren nach der Geburt die kritischsten Momente für das Überleben eines Kindes. Im Verlauf des Zahnens konnte ein Fieber auftreten, das mitunter tödlich war. Ibn Ṭawq erschien es zwar bedenkenswert, aber nicht bedenklich, dass seine Tochter Baraka ihre ersten Zähne erst »in der Mitte des neunten Monats ihres Geburtsjahres« bekam²⁷⁵. Demgegenüber spekulierte er bei Ausbruch eines Fiebers seiner Tochter Umm Hānī ʿĀʾiṣa kurz nach ihrem ersten Geburtstag: »vielleicht komme es daher, dass ihre Zähne erschienen« (*laʿallahū bi-sabab ṭulūʿ asnānihā*).²⁷⁶ Vier Tage später ging es ʿUmm Hānī weitaus schlechter und am darauf folgenden Tag starb sie:

An dem Tag starb meine Tochter Umm Hānī. Möge Gott der Erhabene sie mit Überfluss und Reichtum überschütten! Ihr Alter war ein Jahr, ein Monat und 14 Tage. Sie starb zwischen den zwei Gebeten. Zur Zeit des Nachmittagsgebets wurde sie bestattet. Ihre Krankheit währte 14 Tage lang. Von jenen war sie sechs Tage lang heftig. Nichts half dagegen. Sie nahm nicht mehr als einen Schluck Wasser zu sich. Die Ursache war Fieber, und es scheint, es ist epidemisch (*wabāʾiya*).²⁷⁷

Das Zahnen war nicht die Ursache ihrer Krankheit gewesen, aber es erschien Ibn Ṭawq zunächst als die nächstliegende Möglichkeit, ihr Fieber zu erklären. Dass Abū al-Faḍl Zahnen keine Erwähnung findet, lässt hingegen darauf schließen, dass bei ihm keine Schwierigkeiten auftraten.

Die Kinder wurden eine vergleichsweise lange Zeit gestillt. Wenngleich die Milch der Mutter grundsätzlich als am besten angesehen wurde, übernahmen Stillammen diese Aufgabe für Frauen, die aus verschiedenen Gründen dazu nicht in der Lage oder dazu bereit waren. Dies waren häufig Sklavinnen, aber, wie

273 Ebd., S. 162. Für andere Kinder erwähnt Ibn Ṭawq aber durchaus deren Kopfrasur, so für den Sohn einer Verwandten, bei der auch ein Großemir (*amīr kabīr*) anwesend war; Vgl. *Taʿlīq* IV, S. 1852.

274 *Taʿlīq* I, S. 106.

275 *Taʿlīq* II, S. 836. Schon einen Tag zuvor hatte sie einen Zahn bekommen; vgl. ebd., S. 835.

276 Ebd., S. 631.

277 Ebd.

erwähnt, übernahm auch Ibn Ṭawq's Ehefrau diese Funktion in mehreren Fällen. Wahrscheinlich tat sie dies auch für ihre eigenen Kinder, denn von einer Amme (*murđi'a*) ist nie die Rede. Die Wahl der Amme war von höchster Wichtigkeit, da man glaubte, dass sich mit der Milch auch ihre Charakterzüge auf das Neugeborene übertrugen. Weil auch dem Sexualverkehr negative Auswirkungen auf die Muttermilch nachgesagt wurden, musste im Jahr 892 (1487) ein Bräutigam der Bedingung zustimmen, dass er ein Jahr lang nicht die Ehe vollziehen würde, da die Braut gerade ein Kind geboren hatte. In dieser Zeit lebte sie weiterhin im Haus ihrer Eltern²⁷⁸.

Das Abstillen wurde nach Ablauf von zwei Jahren empfohlen oder dann, wenn die Zähne des Neugeborenen stark genug für feste Nahrung seien. Da Ibn Ṭawq's Sohn mit anderthalb Jahren abgestillt wurde, scheint bei ihm letzteres der Fall gewesen zu sein. Einige Tage später bekam er jedoch wieder die Brust, da er »etwas krank« war. Der Autor sorgte sich angesichts der Wiederaufnahme des Stillens wohl auch deshalb, da nach Ansicht verschiedener Gelehrter der Körper des Kindes bis zum Ende der Stillzeit »nur potentiell ein menschlicher ist«²⁷⁹. Abū al-Faḍl überstand seine Krankheit aber unbeschadet.

Die Ratgeberliteratur wies Eltern zudem an, nicht nur physischen, sondern auch psychischen Schaden von ihren Kindern fern zu halten. Sie sollten sie traumatische Erlebnisse vergessen lassen, da befürchtet wurde, sie könnten sonst ihr gesamtes Leben lang furchtsam und schwach bleiben. Andererseits wurde gerade für eine frühe Beschneidung am siebten Tag nach der Geburt argumentiert, weil »die unangenehme schmerzliche Erinnerung [...] in so jungem Alter nicht im Gedächtnis [bleibe].«²⁸⁰ Diese Ansicht war, wie noch gezeigt werden wird, im Damaskus des 15. Jahrhunderts nicht die Mehrheitsauffassung.

Die Sorge um die psychische Unbeschadetheit seiner Kinder spiegelt sich in Ibn Ṭawq's Journal immerhin in einem Eintrag. Ein ausufernder Streit zwischen seiner *umm al-awlād* Mubāraka und seiner Ehefrau, nach dem letztere bis zum Ende des Tages nicht mit dem Autor sprechen wollte, schüchterte auch seinen Sohn ein. Sorgenvoll schreibt Ibn Ṭawq: »Abū al-Faḍl war an dem Tag und dem davor ungewöhnlich unglücklich wegen des Streites. Gott möge mit ihm und seiner Schwester [Umm al-Faḍl] nachsichtig sein.«²⁸¹ Möglicherweise war das Verhalten der Kinder der Grund für den Zusammenstoß der beiden Frauen? Die Reaktion des Sohnes sticht jedenfalls als »ungewöhnlich« hervor und scheint

278 Vgl. *Ta'liq* II, S. 681; Gil'adi 1992, S. 24; Johansen 1988; Adamek 1968, S. 93 f.; zu Sklavinnen, die als Amme genutzt wurden, siehe Müller 1980. Ibn Ṭawq berichtet den Todesfall einer »Sklavin und Stillamme« (*ḡārīya murđi'a*); *Ta'liq* IV, S. 1621.

279 Adamek 1968, S. 76. Vgl. *Ta'liq* I, S. 141, 147, 149.

280 Adamek 1968, S. 141; vgl. Gil'adi 1992., S. 31.

281 *Ta'liq* I, S. 135

den Autor beunruhigt zu haben. Als er sich hingegen mit seiner Frau darüber stritt, ob Umm al-Faḍl weiterhin Armreifen tragen dürfe, verliert er kein Wort der Sorge um ihren inneren Frieden²⁸². Da aber der Autor Streitfälle in seinem Haushalt nie im Detail beschreibt, kann man nur mutmaßen, dass sich Umm al-Faḍl, anders als ihr Bruder im oben genannten Beispiel, von dem Streit in keiner Weise beeinträchtigt zeigte. Denn in jenem Fall bat Ibn Ṭawq Gott auch um Nachsicht ihr gegenüber.

In diesen zwei Einträgen wird zudem deutlich, dass der Autor in dieser Entwicklungsphase durchaus Einfluss auf die Erziehung seiner Kinder nahm. Um diese bemühte er sich in den späteren Entwicklungsstadien nach Erwachen des *ṭamyīz* umso mehr, doch bereits, als Abū al-Faḍl zweieinhalb und Umm al-Faḍl knapp vier Jahre alt waren, nahm er sie mit zu Rezitationen verschiedener Werke, an deren Ende beiden eine Lizenz (*iğāza*) ausgestellt wurde, die ihnen gestattete, sie weiter zu tradieren²⁸³. Vor allem spiegeln die Aufzeichnungen in diesem Stadium aber die fortwährende Sorge der Eltern um die psychisch wie physisch unbeschadete Entwicklung ihrer Kinder.

(iii) Die Beschneidung

Im Leben eines jeden männlichen Muslims stellt die obligatorische Beschneidung (*hitān*) einen einschneidenden Wegpunkt auf dem Weg zur Mannwerdung dar. Nach islamischem Recht wurde die Beschneidung im Alter von wahlweise sieben Tagen oder fünf, sieben, zehn, dreizehn oder fünfzehn Jahren durchgeführt. Ibn Ṭawq's Sohn Abū al-Faḍl wurde am 24. Dū al-Qa'da 890 (2. 12. 1485), wie es Ibn al-Qayyim empfahl, im Alter von fünf Jahren beschnitten. Der Autor benutzt für die Beschneidung den Begriff *ṭahūr*, der auf dieselbe Wurzel wie das islamische Konzept der rituellen Reinheit (*ṭahāra*) zurückgeht. Sie war insofern ein »Ritus der Reinigung«, als dass sie eine notwendige Bedingung für die Gültigkeit sämtlicher religiöser Handlungen war. Gleichzeitig markierte sie symbolisch die Einführung des männlichen Kindes in die muslimische Gesellschaft²⁸⁴.

Unter den verschiedenen Initiationsriten widmete Ibn Ṭawq der Beschneidung die meiste Aufmerksamkeit, denn in seiner Zeit wurde ihr die größte Bedeutung

282 Rapoport 2005, S. 1; *Taḥīq* I, S. 153.

283 Vgl. *Taḥīq* I, S. 228 f.

284 Vgl. Gil'adi 1992, S. 35 f.; Pormann / Savage-Smith 2007, S. 136; Vgl. Kister 1994, S. 26; Reinhart 1990. Während männliche Beschneidung beinahe immer als Pflicht galt, war die weibliche Beschneidung in Syrien nie verbreitet. Zur männlichen Beschneidung im »islamischen Mittelalter«, siehe Adamek 1968, S. 135 – 42; speziell zu Damaskus vgl. as-Sāmirrāī 2004, S. 181 f.

im Sozialisationsprozess des männlichen Kindes zugemessen, die mit einigen der größten öffentlichen Festlichkeiten und semi-privaten Feiern begangen wurden, die im spätmamlukischen Damaskus überhaupt stattfanden. Üblicherweise wurden Festmahle für Männer und für Frauen getrennt abgehalten. Insbesondere hohe Emire und Notabeln nutzten diese Anlässe durch eine hohe Zahl von (illustren) Gästen und beeindruckende Festmahle zur Selbstinszenierung. Ibn ʿAwwāl berichtet über zwei Beschneidungen, die 891 und 892 (1496 – 98) in der Bādīrāʿiyya-Schule stattfanden, bei denen mehrere hundert Leute anwesend waren, die mit *Harīsa* (ein Gericht aus gestampftem Fleisch und Weizen) und mit Honig gesüßtem Reis verköstigt wurden. Aus der Gästeliste ließ sich zudem ablesen, welche Position der Vater eines zu beschneidenden Jungen in der lokalen Politik einnahm. Für die Zeitgenossen sprach es für sich, wenn zu einer Beschneidung der schafiiitische Qāḍī, der Stellvertreter des Statthalters (*nāʾib al-ḡayba*), der Befehlshaber der Zitadelle und »die Händler von Damaskus« kamen oder zu einer anderen sogar mehrere Qāḍīs und der Statthalter selbst.²⁸⁵

Daher war die Beschneidung des eigenen Sohnes mit großem finanziellem Aufwand verbunden. In Ibn ʿAwwāls Journal lässt sich nachvollziehen, dass die Festmähler am Ende der Mamlukenzeit zumeist für mehrere Kinder ausgerichtet oder auch mit einer Hochzeit zusammengelegt wurden. Ob in einem bestimmten Fall finanzielle Engpässe allein dafür verantwortlich waren oder auch andere politische, soziale oder kulturelle Veränderungen darauf einwirkten, lässt sich schwer feststellen. Jedenfalls handelte es sich um ein weit verbreitetes Phänomen, das in allen gesellschaftlichen Gruppen auftrat. Obwohl der Sohn des Muḥibb ad-Dīn Ibn Sālim, der Ibn ʿAwwāls Sohn unterrichtete, gemeinsam mit anderen Jungen aus seiner Verwandtschaft beschnitten wurde, waren die vier Oberrichter und andere *ʿulamāʾ* anwesend. Zu diesem Anlass wurde anscheinend sogar ein Feuerwerk veranstaltet: »sie setzten viel Schießpulver in Brand«²⁸⁶. Auch Ibn ʿAwwāl veranstaltete die Beschneidung seines Sohnes gemeinsam mit seinem Onkel mütterlicherseits. Legte man diese Feste möglicherweise zusammen, um die Notabeln der Stadt für sich zu gewinnen und nicht auf derartige Attraktionen zu verzichten? Wieviel bescheidener wäre jede Beschneidung für sich allein ausgefallen? Es scheint so, als hätten sich selbst die wohlhabendsten Haushalte zusammenschließen müssen, um eine ihrem Status angemessene Zeremonie ausrichten zu können. Dass sie dies nur durch Teilung der Kosten erreichen konnten, scheint nicht ins Gewicht gefallen zu sein.

Dieses Phänomen zeigt sich noch deutlicher am anderen Ende des sozialen Spektrums. Für die Damaszener Waisen wurden in weitaus größerem Maß kollektive Beschneidungen in Moscheen und Schulen ausgerichtet und zumin-

285 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 246; II, S. 614, 618, 694, 699.

286 *Taʿlīq* I, S. 153.

dest zum Teil durch freiwillige Spenden finanziert. Am 9.4.890 (25.4.1485) schreibt Ibn ʿAwwāq über die Teilnehmerzahl einer solchen Beschneidung: »sie waren eine große Menge«. ²⁸⁷ Am 22.3.887 (11.5.1482) jedoch stellte die Beschneidung der Waisen in ihren Ausmaßen selbst die größten Feiern der Eliten in den Schatten:

An dem [Tag] war die Beschneidung der Waisen. Der Herr (*sayyidī*) Ṣayḥ – Gott sei mit ihm – sammelte sie nach altem Brauch an diesem Tag, [und zwar] in diesem Jahr in der Bādarāʿīya[-Schule]. Anwesend waren der Herr Ṣayḥ Ibrāhīm al-Aqbāʿī, Ṣayḥ Ibrāhīm al-Biqāʿī, Ṣayḥ Ṣams ad-Dīn aṣ-Ṣafadī und eine große Menge [Leute]. Sie [d. h. die Waisen] waren ungefähr 140, nach dem, was erzählt wird. Mehr als in jedem anderen Jahr. Für sie wurden drei Gerichte im Gärtchen der Bādarāʿīya gekocht [...]. Sie gingen in das Ḥammām. Sie aßen und tranken und wurden vor dem Mittagsgebet mit festlichem Zug begleitet (*zuffū*) und [dann] beschnitten (*ḥutinū*). Viel davon wurde vor dem Nachmittagsgebet abgeschlossen ²⁸⁸.

Eine Beschneidung war aber auch für die Gäste mit finanziellem Aufwand verbunden, von denen Geschenke erwartet wurden, an denen sich wiederum ihr Status und ihre Beziehung zu dem Haushalt des Beschnittenen ablesen ließen. Die zentrale Bedeutung des Gabentauschs wird bereits an der Höhe der Kosten deutlich. Ibn ʿAwwāq verschenkte zu der Beschneidung des Sohnes des Ṣayḥ Zayn ad-Dīn Ibn al-ʿUllāf Zuckerhüte (*aylūḥīn sukkar mukarrara*) im Wert von 35 Dirham. Anlässlich der Beschneidung des Sohnes des oben erwähnten Muḥibb ad-Dīn Ibn Sālim kaufte er sogar ein Opferlamm für vierzig Dirham, obwohl er selbst nicht einmal zu dem Fest erschien ²⁸⁹.

In den Einträgen, in denen Ibn ʿAwwāq die Beschneidung seines Sohnes behandelt, klammert er hingegen den finanziellen Aspekt wohlweislich aus. Weder zu den angebotenen Speisen noch zu den erhaltenen Geschenken macht er irgendwelche Angaben. Möglicherweise gebot das die Bescheidenheit. Hingegen wird in seiner Beschreibung der Festlichkeiten deutlich, wie sehr ihn dieses Ereignis als Vater und Hausherr mit Stolz erfüllte, zumal er sogar am Folgetag noch einmal darauf zu sprechen kommt:

[Freitag der 24. Dū al-Qaʿada 890] An seinem Ende war das Festmahl [zu Ehren] der Beschneidung des Abū al-Faḍl, meines Sohnes. Möge Gott ihn sich fromm entwickeln lassen; ebenso [die des] Abū al-Ḥayr, des Sohnes meines Onkels mütterlicherseits. Möge Gott, Erhaben ist er, ihn vorziehen.

Am Ende des Tages waren bei mir: Der Herr (*sayyidī*) Muḥammad, Sohn des Herren Ṣayḥ [al-Islām], der Sohn seines Onkels väterlicherseits Herr Abū al-Yuman, Ṣayḥ Abū al-Faḍl, Ṣams ad-Dīn Ibn Ġumʿa, Zayn ad-Dīn al-Akkārī, Qāsim Ibn ʿAbd Allāh, der Tuchhändler (at-*tāġīr*) Zayn ad-Dīn und sein Sohn Ġalāl ad-Dīn, Zayn ad-Dīn ʿAbd al-

287 Ebd., S. 464.

288 Ebd., S. 158.

289 Vgl. ebd., S. 153, 251.

Ġifār al-Miṣrī, Šihāb ad-Dīn al-Qudsī, Šayḥ Burhān ad-Dīn al-Anṣārī mit einem Mann aus Jerusalem, und Zayn ad-Dīn ‘Abd al-Qādir al-Qudsī. Ohne Einladung kamen Šayḥ Muḥibb ad-Dīn Ibn Sālīm, der Sohn des Augenarztes (al-*kaḥḥāl*), der Torwächter Šayḥ Muḥammad al-Mağribī, ein persischer Student der Wissenschaft (‘ilm) und Šayḥ Ibn al-Qal‘a. Außerdem kamen Zayn ad-Dīn Ibn al-‘Ullāf mit zwei weiteren Personen, ‘Abd al-Wahhāb Ibn Harūn aus [dem Dorf] ar-Rihānīya und der Haushalt [meines Nachbarn] al-Ḥimšī. Wir beschnitten beide in der Nacht zu Samstag.

Samstag der 25. In der Nacht war die Beschneidung meines Sohnes und des Sohnes meines Onkels, wie erwähnt wurde. Der Herr Muḥammad und der Herr Abū al-Yuman schiefen bei mir. Es gab viel und angstvolles Weinen. Wir bitten Gott für beide um Genesung²⁹⁰.

Im Fokus dieser Ausführungen steht nicht der Sohn des Autors. Obwohl er die Hauptperson an diesem Tag war, erwähnt Ibn Ṭawq ihn nur am Rande. Auch seine Verwandtschaft wird bis auf seinen Neffen, der ebenfalls beschnitten wurde, aus dem Bericht ausgespart. Stattdessen konzentriert er sich allein auf die Aufzählung aller wichtiger Personen, die seinen Haushalt durch ihre Anwesenheit ehrten und somit die Zugehörigkeit des Autors zu den *‘ulamā’* unzweifelhaft bewiesen. Aus diesem Blickwinkel stechen insbesondere jener »Mann aus Jerusalem« und der »persische Student« heraus, die in die Liste aufgenommen werden, obwohl Ibn Ṭawq nicht einmal ihre Namen kannte. Vielleicht erhöhten sie noch die Anerkennung, da sie aus dem lokalen Kontext herausstachen? Allein der *Šayḥ al-Islām* fiel durch seine Abwesenheit auf. Er hatte sich entschuldigen lassen, denn am Tag zuvor habe er »an leichten Schmerzen im Gesäß« und Fieber gelitten.

Bei diesem Ritual standen für den Autor die prominenten Gäste, die servierten Speisen und die Größe der Feier im Zentrum seines Interesses, nicht die Arbeit des Arztes oder Barbiers. Daher ist es als außergewöhnlich anzusehen, dass Ibn Ṭawq in dem Eintrag vom 25. Dū al-Qa‘ada, den medizinischen Eingriff in Form der Schmerzenslaute seines Sohnes und Neffen überhaupt erwähnt. Wenngleich diese Erwähnung nur einem Nachsatz auftaucht, gewann auch zu diesem gesellschaftlichen Anlass seine Sorge um das physische und psychische Wohlbefinden seines Kindes – jedenfalls kurz – die Oberhand²⁹¹.

Ab der vollzogenen Beschneidung galten die religiösen Handlungen eines Jungen als voll gültig. In diesem Sinn stellte sie den Beginn der »Aktivierung der Vaterrolle im Erziehungsprozeß [...] und der bewußten Orientierung des Kindes auf die Religionsgemeinschaft« dar²⁹². Da Ibn Ṭawq seinen Sohn im Alter von fünf Jahren beschneiden ließ, ist anzunehmen, dass Ibn al-Qayyim’s Festsetzung

290 Ebd., S. 541 f.

291 Der Beschneider (*ḥağğām*) sollte wegen der Schmerzen die Jungen ablenken und trösten. Vgl. Adamek 1968, S. 143.

292 Motzki 1986, S. 417.

für den Beginn der väterlichen Erziehung mit sieben Jahren für das Damaskus des 15. Jahrhunderts korrigiert werden muss. Mit der früheren Beschneidung setzte auch die Ausbildung des Sohnes durch den Vater bereits in diesem Alter ein; tatsächlich könnte der Wunsch nach einer längeren und gründlicheren Ausbildung ein Grund für die vergleichsweise frühe Beschneidung gewesen sein. Jedenfalls nahm Ibn Ṭawq's Sohn bald nach der Beschneidung am Unterricht teil.

(iv) Die Kindeserziehung

Das Erwachen des *tamyīz*, der Fähigkeit, zwischen Richtig und Falsch, Gut und Böse zu unterscheiden, stellte eine Wegscheide in der Entwicklung und Erziehung des Kindes dar. Basierte das Lernen zuvor auf der Nachahmung von Vorbildern, folgte es fortan anderen Mustern:

In the years prior to the appearance of *tamyīz* the education of the child is based on acquiring habits through sensory stimulation only. For example, the child is encouraged to perform a certain act by the promise of a sweet or is discouraged from an act by being beaten. But from the time the faculty for discernment appears it is possible to address the child's logic and to direct his actions through words of censure or of praise²⁹³.

In dieser Zeit begann die (religiöse) Ausbildung der Söhne unter der Ägide des Vaters. Es war jedoch üblich, dass schon Kinder von nur zwei Jahren an den Rezitationen von Prophetentraditionen oder wissenschaftlichen Werken teilnahmen und bei Abschluss eine Lizenz (*iğāza*) erhielten, die sie berechnete, diese zu memorieren und zu tradieren (*riwāya*). Diese Praxis sollte zu kurzen Überlieferungsketten (*isnād*) führen, welche das Prestige ›hoher Isnāde‹ mit sich brachten. In diesem System hätte auch Ibn Ṭawq's Tochter Umm al-Faḍl einen Ruf als Übermittlerin von Prophetentraditionen erlangen können, hätte sie ein hohes Alter erreicht. Denn als sie knapp vier Jahre alt war, erhielt sie eine *iğāza*, die sie autorisierte, den Inhalt der beiden *Ḥadīṭ*-Sammlungen des Buḥārī (gest. 256/870) und des Muslim (gest. 261/875) sowie die »Prophetische Sīra« zu übermitteln²⁹⁴. Für die Anwendung des in diesen Lesungen ›erworbenen‹ Wissens war jedoch der *tamyīz* eine notwendige Voraussetzung. Dies galt sowohl für die *riwāya*, die erst in einem höheren Alter wirklich erlernt wurde, als auch für die Anwendung dieses Wissens auf spezifische Fälle (*dirāya*), die noch dazu ausgebildeten Gelehrten vorbehalten war²⁹⁵. Dementsprechend grenzt Ibn Ṭawq

293 Gil'adi 1992, S. 52.

294 Vgl. *Ta'liq* I, S. 228 f.; Berkey 1992, S. 32 f.; zu *iğāzas* an Kinder siehe auch ebd., S. 120, 170 f., 178.

295 Vgl. ebd., S. 30.

die Tragweite der *igāza* seiner Kinder ein: zum Einen handele es sich dabei nur um eine allgemeine (*amma*) *igāza*, die nur zur Tradierung, nicht aber zur Auslegung der Werke berechnete; zum Anderen solle diese erst ab dem geistig reifen Alter gelten.

Die Rezitation, an der Ibn Ṭawq's Kinder teilnahmen, fand in einem öffentlichen Rahmen statt; es war kein ›privater‹ Studienzirkel, wie sie beispielsweise der *Ṣayḥ al-Islām* regelmäßig in der Umayyadenmoschee abhielt. Daher gibt der Autor nicht den Namen des Übermittlers der Traditionen (*muḥaddiṭ*) an, obwohl der persönliche Kontakt zwischen Lehrer und Schüler das wichtigste Element war, das dem erlangten Wissen Autorität verlieh. Zudem gehörten die Prophetische *Sīra* und die zwei höchstgeschätzten *Ḥadīṭ*-Werke zum kanonisierten Allgemeingut. Heute würde man vielleicht von ›Bestsellern‹ oder – besser noch – ›Blockbustern‹ sprechen. Diese Werke machten den gläubigen Muslim mit dem grundsätzlichen religiösen Wissen vertraut und ihre Lesungen erfreuten sich in der Mamlukenzeit eines großen und diversen Publikums. Unter den Zuhörern fanden sich in diesem Fall auch ein weiteres Mädchen und ein Säugling. Auf den populären Aspekt der Rezitation verweist schließlich, dass Ibn Ṭawq's Sohn Abū al-Faḍl am Ende mit einer *ḥirqa*-Robe bekleidet wurde. Im Zusammenhang mit dem ›offiziellen‹ Lehrbetrieb spricht der Autor üblicherweise von einer *ḥil'a*-Robe, während es sich bei der seines Sohnes um eine Sufi-Robe handelt. Nicht zuletzt zeigt sich daran, wie weit Gelehrte und Sufis in der Mamlukenzeit miteinander verflochten waren.

Im mamlukischen Damaskus begann die Ausbildung (von Jungen) üblicherweise im fünften Lebensjahr. Abū al-Faḍl's Unterweisung begann nach seinem fünften Geburtstag. Demgegenüber behauptete der berühmte ägyptische Gelehrte Ibn Ḥaǧar al-Asqalānī (1372 – 1449), dass sein Eintritt in die Koranschule in demselben Alter schon spät war. Der Unterricht umfasste die Rezitation der kürzeren Suren, die Grundlagen der Religion und rituellen Pflichten sowie Lesen und Schreiben. Auch die Poesie spielte eine Rolle darin, bei ihnen Liebe zum Wissen und Verachtung für das Unwissen zu wecken. Ibn Ṭawq wählte die Lehrer (*mu'allim*, *mu'addib*) seines Sohnes aus. Da man diesen die religiöse Ausbildung des eigenen Kindes anvertraute, musste man bei der Auswahl der Lehrer große Sorgfalt walten lassen. Denn mitunter nutzte ein Lehrer seine Autoritätsposition gegenüber einem Schüler schamlos aus, wie Ibn Ṭawq von der *umm al-walad* eines Nachbarn erfuhr. Der Rechtsgelehrte, der ihren Sohn unterrichtete, »führte ihn zu dem Abort (*murtafaq*) der Bādarā'īya[-Schule], stieß ihn in das Klosett (Haus der Ruhe – *bayt ar-rāḥa*) und verlangte von ihm Widerwärtiges (*al-makrūh*), sodass er weinte«²⁹⁶.

Mit solchen Problemen war der Autor bei den Lehrern seines Sohnes an-

296 *Ta'līq* II, S. 799; vgl. as-Sāmīrā'ī 2004, S. 233; Reynolds 2001, S. 80; Essid 1995, S. 213.

scheinend nicht konfrontiert. Über dessen ersten Unterrichtstag vermerkt er: »Ich brachte meinen Sohn Muḥammad Abū al-Faḍl – möge Gott ihn sich fromm entwickeln lassen – zu den *kuttāb* bei dem Haus des Šayḥ Muḥibb ad-Dīn Ibn Sālim.«²⁹⁷ Im folgenden Jahr (891/1486 – 87) wurde sein Sohn von einem Šayḥ Zayn ad-Dīn Barakāt al-‘Atakī unterrichtet und nahm zusätzlich an der Rezitation in der Šağarīya-Schule teil²⁹⁸. Eine ›akademische‹ Laufbahn im engeren Sinn kam für Abū al-Faḍl aber nicht in Frage. Noch im Alter von sechzehn Jahren (901/1496) beschäftigte er sich mit den unvollständigen Traditionen (*mursal*), die sich nur bis in die Generation nach dem Propheten zurückverfolgen ließen, während der oben erwähnte Sohn des Šayḥ al-Islām ‘Umar in demselben Alter bereits neben dem Koran fünf grundlegende Bücher auswendig rezitieren konnte (*ḥafaza*). Ein weiterer Knabe wurde vom Šayḥ al-Islām gar in Rezitation, *Ḥadīṭ*, Logik, Grammatik, den Rechtsquellen (*uṣūl al-fiqh*), Rhetorik und Beobachtung (*ma‘ānī*) geprüft.²⁹⁹ Im Gegensatz zu Abū al-Faḍl war ‘Umar wahrscheinlich von Beginn seines Lebens an auf eine Karriere als Gelehrter vorbereitet worden, hatte zuerst unter seinem prominenten Vater und dann unter einigen der bekanntesten Lehrer der Stadt studiert, sodass »unter den Söhnen der *‘ulamā’* keiner eine schönere Rede führte« als er³⁰⁰. Damit konnte Ibn Ṭawq Sohn nicht konkurrieren. Nichtsdestotrotz zeigt sich Ibn Ṭawq auch deshalb so erfreut über die Rezitation seines Sohnes: »Möge Gott ihn zu einer schönen Pflanze heranwachsen lassen, und möge Er mich durch ihn segnen, indem er ihn gedeihen und am Leben lässt, ihn auf die Welt hat kommen lassen und ihn zu einem der tätigen Gelehrten werden lassen im Range eines Meisters der unvollständigen Traditionen (*bi-ğāh sayyid al-mursalīn*).«³⁰¹

Zudem offenbart das Journal, dass Ibn Ṭawq sich bereits in diesem Alter um die berufliche Zukunft seines Sohnes sorgte. Es war seine Aufgabe als Vater, ihn in der Auswahl seiner zukünftigen Karriere zu beraten, wenn er diese Entscheidung nicht ganz für ihn traf. Bevor diese Entscheidung getroffen wurde, sollte sich der Vater jedoch zuerst über die Fähigkeiten und Neigungen seines Sohnes informieren. In dieser Hinsicht lässt sich auch Ibn Ṭawq Lob über Abū al-Faḍls Rezitation verstehen. Immerhin qualifizierten ihn eine gute Stimme und die Beherrschung des *mursal* für ähnliche Rezitatorenposten, die sein Vater wiederholt innehatte.

Darüber hinaus machte ihn der Autor mit seinen eigenen Tätigkeiten vertraut. Seit seinem fünften Geburtstag begleitete Abū al-Faḍl seinen Vater bei seinen

297 *Ta‘līq* I, S. 454.

298 Vgl. *Ta‘līq* II, S. 607, 670.

299 Vgl. *Ta‘līq* III, S. 926.

300 *Ta‘līq* III, S. 1122. Die fünf Werke, die er auswendig kannte, waren »*minhāğ al-fiqh*«, »*al-alfiyya*«, »*ğam‘ al-ğawāmi‘*«, »*umdat al-aḥkām*« und »*aš-šatībīyya*«.

301 Ebd., S. 1417.

verschiedenen Arbeiten in der Stadt und sogar in Ma'lūlā und anderen Dörfern. Zu Abū al-Faḍls Ausbildung gehörte zudem seine Einführung in die gesellschaftlichen Kreise, in denen sein Vater verkehrte, denn durch die ›Vererbung‹ von sozialen Kontakten erbt er auch dessen ›kulturelles Kapital‹, das »im Zweifel das hohe Niveau auch der kommenden Generation sichert«³⁰². Nichts hatte größeren Einfluss auf den akademischen Erfolg des Einzelnen als seine Beziehungen zu anderen Gelehrten und Förderern. Auch wenn Abū al-Faḍl eine solche Laufbahn nicht einschlug, konnte ihm der gute Leumund seines Vaters das Vorankommen in seinem weiteren Leben erleichtern, zumal er letztendlich in dessen Fußstapfen trat und, wie jener, eine Position am Rande der Gelehrtenkreise einnahm.

In diesem Entwicklungsstadium standen zusehends Ibn Ṭawqs Bemühungen um die Ausbildung seines Sohnes im Vordergrund und lösten seine frühere Fokussierung auf dessen physische und psychische Unbeschadetheit ab. Dennoch ist letztere nicht verschwunden. So bereute es Ibn Ṭawq, dass ihn der Junge schon mit sieben Jahren auf eine Reise nach al-Qibba im Süden von Damaskus begleitete. Diese Reise scheint für Abū al-Faḍl sehr anstrengend gewesen zu sein, sodass sein Vater sich selbst vorwarf: »nie wollte ich diese Sache mit ihm machen«³⁰³. Zwei weitere Einträge, die die Konzentration auf die Ausbildung durchbrechen, stammen aus Abū al-Faḍls achtem und neuntem Lebensjahr. Zuerst wurde Abū al-Faḍl beim Spielen verletzt: »Der Sohn des Bahā' ad-Din Ibn Sālim schlug gestern meinen Sohn Abū al-Faḍl mit einem Stein auf seine Stirn. Es floss Blut und sie schwoll an [...]«³⁰⁴ Auch der zweite Eintrag handelt von einer Verletzung:

Am Morgen nach dem Sonnenaufgang, wurde mein Sohn Abū al-Faḍl von einem losen Stein getroffen, der auf der Haustür gelegen hatte. Er quetschte seine Nase, [die Haut] um sein linkes Auge und Teile (*ba'ad*) seiner linken Wange. Aus seiner Nase lief viel Blut, möge Gott – erhaben ist Er – milde zu ihm sein, wir bitten Gott um Milde in seiner Gunst und seinem Großmut³⁰⁵.

In beiden Einträgen sticht die Besorgnis des Vaters um die körperliche Unversehrtheit des Sohnes sofort ins Auge, zumal sich die Verletzungen auf das Gesicht konzentrierten. Einer Entstellung des Gesichts sagte man einen negativen Einfluss auf die charakterliche Entwicklung eines Menschen nach. Gleichzeitig verweisen diese Episoden aber darauf, dass der Alltag von Ibn Ṭawqs Sohn nicht

302 Berger 2007, S. 215. Für Kairo stellt Berkey dies ausführlich dar, vgl. ders. 1992, S. 119 – 127; vgl. *Ta'īq* I, S. 485; II, S. 755, 768; III, S. 1112; Auf Reisen mit dem Sohn vom 10. Muḥarram bis zum 20. Šafar 899 (21.10.–30. 11. 1493), ebd., S. 1225 – 1234.

303 *Ta'īq* I, S. 485; II, S. 755, 798.

304 Ebd., S. 763.

305 Ebd., S. 894.

nur aus Lernen bestand, sondern ebenso Spiele und Zeit mit Gleichaltrigen miteinschloss. Dabei bewegten sich Kinder auch außerhalb der Aufsicht Erwachsener.

Während sich in Ibn Ṭawq's Journal die zunehmende Teilnahme seines Sohnes an seiner Welt in der veränderten Berichterstattung niederschlägt, bleiben die Einträge zu seinen Töchtern beinahe unverändert auf dieselben Themen wie in den früheren Stadien der Kindheit beschränkt. Dies ist sowohl darauf zurückzuführen, dass Ibn Ṭawq's Sohn ihn ab diesem Entwicklungsstadium auch außerhalb des Haushalts begleitete, als auch darauf, dass der Autor mit Erreichen des *tamyīz* zwischen dem sechsten und siebten Geburtstag selbst innerhalb des Hauses eine größere Distanz zu seinen Töchtern halten musste. Sie wurden weiterhin von ihrer Mutter und den anderen Frauen des Haushalts unterrichtet und erzogen, um sie auf ihre gesellschaftlichen Rollen vorzubereiten. Zudem wurde ab diesem Zeitpunkt jeder enge körperliche Kontakt zwischen Vater und Tochter sowie zwischen Sohn und Mutter vermieden. Daher schreibt Ibn Ṭawq fortan weniger über seine Töchter, so sie dieses Alter überhaupt erreichten. Wenn er jedoch über sie spricht, ist nichts von einer größeren emotionalen Distanz als zu seinem Sohn oder als in früheren Entwicklungsstadien zu erkennen. Als Abū al-Faḍl zum ersten Mal zu dem Unterricht bei den *kuttāb* ging, war sich sein Vater der Schwere dieses Schritts für seinen Sohn wie auch für seine Tochter bewusst: »Möge [Gott] ihn [d. h. den Sohn] und seine Schwester Fāṭima Umm al-Faḍl segnen. Möge er sie zu seiner frommen, erfolgreichen und gesegneten Dienerin machen! Sie beide sind eine Freude für mich und ihre Mutter, im Diesseits und im Jenseits.«³⁰⁶ Für Bruder und Schwester war dies eine endgültige Trennung ihrer Lebenswege. Während Abū al-Faḍl mit Beginn seines Unterrichts aus dem vertrauten Umfeld des elterlichen Haushaltes heraustrat und sich in einer neuen, weitgehend männlichen Welt beweisen musste, bedeutete dieser Schritt für Umm al-Faḍl eine nicht weniger schwere Umstellung, da sie nun ohne ihren jüngeren Bruder in der gewohnten Umgebung zurückzubleiben hatte. Ibn Ṭawq erkennt die Trauer beider Kinder gleichermaßen an und preist sie in seinem Eintrag ebenbürtig als »eine Freude für mich und ihre Mutter«.

Der Zusatz »im Diesseits und im Jenseits« hingegen verweist auf die ständig bestehende Möglichkeit des Kindstodes. Während Abū al-Faḍl schließlich die Volljährigkeit erreichte, starben Umm al-Faḍl und drei ihrer Schwestern in jungen Jahren. Der Verarbeitung des Kindstodes wird in der modernen Forschung eine zentrale Bedeutung als Indikator für die allgemeine Wertschätzung von Kindern zugesprochen. Wie verarbeitete Ibn Ṭawq den Tod seiner Kinder?

306 *Ta'īq* I, S. 454.

(v) Kindstod

Nicht nur verlor Ibn Ṭawq selbst im Verlauf seiner Aufzeichnungen drei Kinder, sondern er durchlebte eine Zeit, in der beinahe jeder Damaszener Haushalt den Verlust eines oder mehrerer Kinder hinnehmen musste. Unter der Pest und anderen (epidemischen) Krankheiten, die die Stadt seit der Mitte des 14. Jahrhunderts in unregelmäßigen Abständen immer wieder heimsuchten, sowie Mangelzuständen hatten Säuglinge und Kinder in besonderem Maße zu leiden. Während einer Pestepidemie in Damaskus (897/1491 – 92) stieg die Zahl der von Ibn Ṭawq verzeichneten Todesfälle von einem jährlichen Durchschnitt von 60 bis 100 Toten auf 280 an. Dabei verlor er auch zwei seiner Töchter. Allein im Monat Ramaḍān schrieb er Nachrufe für 117 Leute. An einem Tag führte der schafiitische Qāḍī deshalb die Predigt (*ḥutba*) für acht oder neun Verstorbene gleichzeitig durch. Unter den Todesfällen dieses Monats finden sich weitaus mehr Minderjährige als in allen anderen Jahren: eine 13jährige Verwandte des Autors, der 6-jährige Sohn eines Tischlers, die dreijährige Tochter von Abū al-Yuman, zwei Söhne des *Ṣayḥ al-Islam*, zehn und fünfzehn Jahre alt, sowie Ibn Ṭawqs älteste Tochter Umm al-Faḍl³⁰⁷.

Eine Episode verdeutlicht, wie schwer ein solcher Verlust nicht nur in der eigenen Familie genommen wurde. Am Montag dem 15. Šaʿbān 891 (15. 8. 1486) war Ibn Ṭawq auf dem Hochzeitsmahl des Sohnes des Qāḍī Muḥīy ad-Dīn al-Iḥnāʿī. Erst am Abend erfuhr er vom Tod des zweijährigen ʿUṭmān («er war in seinem dritten Lebensjahr»), eines Sohnes des *Ṣayḥ al-Islām*, den jener während des Festmahles verschwiegen hatte, »weil er [die Anwesenden] wegen des Hochzeitsmahls nicht unglücklich machen wollte.«³⁰⁸ Der Tod jedes Kindes war ein Ereignis, dass Menschen »unglücklich« machte und möglicherweise zum Abbruch jenes Hochzeitsmahles geführt hätte, wäre er bekannt geworden.

Der Tod des eigenen Kindes wurde von den Religionsgelehrten sogar als eine schwerwiegende psychologische Krise anerkannt, die bei den Eltern eine anhaltende Niedergeschlagenheit bis hin zu einer ausgeprägten Melancholie (*as-sabab al-adnā*) hervorrufen konnte. Das laute Beweinen des Todes eines Familienangehörigen, insbesondere eines Kindes, wurde dennoch verurteilt, da sich darin Zweifel an der göttlichen Belohnung im Jenseits ausdrückten. Stattdessen waren die Angehörigen zur Standhaftigkeit (*ṣabr*) angehalten. Diesen Vorgaben folgt Ibn Ṭawq in seinen Aufzeichnungen, wenn er schreibt, ein gewisser *Ṣayḥ Šams ad-Dīn* sei vom Tod all seiner Kinder »betrübt« gewesen³⁰⁹. Noch öfter begegnet er dem Kindstod, anders als der ihm vorangehenden

307 Vgl. *Taʿlīq* III, S. 1119 – 21, 1123 f., 1136. Zur Pest, siehe Dols 1977.

308 *Taʿlīq* II, S. 644.

309 Vgl. *Taʿlīq* III, S. 1151; Gilʿadi 1992, S. 87.

Krankheit, schlicht und einfach mit Sprachlosigkeit, in der sich seine Ohnmacht gegenüber diesen Schicksalsschlägen spiegelt. Immerhin verlor er mindestens vier Kinder und sein Bekannter Šayḥ Abū al-Faḍl al-Qudṣī in derselben Zeit sogar fünf³¹⁰. Mit Sprachlosigkeit begegnete Ibn Ṭawq auch dem Tod seiner Tochter Umm Hānī ‘Ā’iṣa; ihren kurzen Nachruf beschränkt er weitgehend auf ›historisch wichtige‹ Informationen: ihr Alter (»ein Jahr, ein Monat und 14 Tage«), die Zeit ihres Todes (»zwischen den zwei Gebeten«) und ihrer Bestattung (»zur Zeit des Nachmittagsgebets«) sowie die Todesursache (Fieber)³¹¹. In dem Nachruf seiner anderen Tochter Umm Hānī Fāṭima vermerkt Ibn Ṭawq anstelle des Zeitpunktes der Bestattung den Betrag, den sie kostete: »Die Kosten [ihrer Bestattung] waren, abgesehen von dem Leichentuch, 25 [Dirham].«³¹² Aus dem Kontext wird hingegen ersichtlich, wie sehr ihn ihr Tod mitnahm, denn weder an diesem noch an den beiden folgenden Tagen nahm er seine Arbeit wieder auf³¹³.

Da der Kindstod in jener Zeit als Krise erkannt wurde, beschäftigten sich – nicht nur – die Gelehrten auch mit Strategien zu seiner Verarbeitung. Als eine solche Strategie ist die ›Wiederverwendung‹ des Namens eines verstorbenen Kindes für ein Neugeborenes anzusehen, als ein Versuch, die Trauer durch ein »Füllen der Lücke« zu überwinden³¹⁴. Ihr folgte Ibn Ṭawq nach dem Tod seiner Tochter Umm Hānī und der Gelehrte al-Biqāṭ nach dem seines ersten Sohns. Verschiedene Gelehrte verfassten sogenannte Kindertotenlieder³¹⁵, die trauernden Eltern Trost spenden sollte. In der Mamlukenzeit entwickelten sich diese Gedichte zu einer eigenen literarischen Gattung. Als wichtigste Entwicklung jedoch ist die Anerkennung des Martyriums für Kinder, die im Säuglingsalter oder an Epidemien starben, denn immerhin verhieß der Tod eines Kindes den Eltern seine Fürsprache im Jenseits. Eigens für Säuglinge wuchse zudem im Paradies ein Baum, dessen Früchte Brüste seien. Darauf bezieht sich Ibn Ṭawq in dem oben genannten Eintrag, wenn er hofft, sein Sohn und seine Tochter mögen

310 Vgl. *Taḥīq* I, S. 62; II, S. 1054, 1061; III, S. 1124, 1127.

311 *Taḥīq* II, S. 631.

312 Vgl. *Taḥīq* I, S. 280.

313 Am Todestag seiner Tochter schreibt Ibn Ṭawq explizit: »Ich ging nicht in die Stadt«. Am folgenden Tag (24.9.) erwähnt er nur politische Nachrichten, Todesfälle und das Wetter. Alles wird ganz kurz abgehandelt. Für keine dieser Informationen hätte er das Haus verlassen müssen. Der 25.9. ist komplett ohne Eintrag, abgesehen vom Datum selbst. Vgl. ebd., S. 280 f.

314 Vgl. Ullmann 1978, S. 73; Guo 2005, S. 117.

315 Dieser Begriff wurde von Thomas Bauer für jene Abhandlungen geprägt, die zum Trost der Eltern verfasst wurden; vgl. Bauer 2003, S. 50 f. Gil’adi führt eine Liste von dreizehn Trost spendenden Abhandlungen (»consolation treatises«) an, darunter auch as-Suyūfīs Werke; vgl. Gil’adi 1992, S. 11 f.; ders. 1993. Thomas Bauer untersuchte Ibn Nubātah, der in Gil’adis Liste nicht auftaucht; vgl. Bauer 2003; zu anderen Werken und der Biographie jenes Autors, siehe ders. 2008a und b.

»eine Freude für mich und ihre Mutter, im Diesseits und im Jenseits« sein. Auch in verschiedenen Nachrufen auf seine Töchter verleiht Ibn Ṭawq der Hoffnung auf diese jenseitige Entlohnung des Kindes wie der Eltern Ausdruck. Der angeführte Eintrag zu Umm Hānī Fāṭimas Tod schließt beispielsweise mit den Worten: »Möge Gott sich ihrer erbarmen, und möge Er sie [in das Paradies] vorangehen lassen und [mir einen Platz] aufsparen (*faraṭan wa-daḥaran*).« Ähnlich schließt er auch den Nachruf seiner dritten Tochter Sāra ab:

[...] meine Tochter Sāra, der Säugling, starb um die Zeit des kleinen Frühstücks; sie war 1 Jahr, 9 Monate und 21 Tage alt; sie starb im Bauch (an einer Krankheit im Bauch); das kam zusammen mit etwas Schüttelfrost und Fieber, bis ihr Körper ganz abgemagert war; sie starb plaudernd, und ihr Verstand mit ihr – Gott schuf sie als ein Übermaß und einen Schatz für mich und für ihre Mutter am Tag der Auferstehung [...] das Diesseits ist die endliche Welt, das Jenseits die der Ewigkeit³¹⁶.

Die Hoffnung auf eine jenseitige Kompensation wurde umso stärker betont, je höher die Sterblichkeit stieg. Allein an den drei Tagen um Sāras Todestag (25.–27.10.897/20.–22. 8. 1492) vermerkt Ibn Ṭawq fünf Todesfälle und kommentiert die Zustände mit einer Anrufung Gottes: »Wir bitten Gott um Vergebung und Wohlstand für uns und unsere Kinder.«³¹⁷ Als auch Ibn Ṭawqs älteste Tochter Umm al-Faḍl während einer Pockenepidemie starb, konnte sich der Autor nicht mehr mit Standhaftigkeit behelfen.³¹⁸ Es klingt wie ein qualvoller Aufschrei, wenn er schreibt: »Oh Gott, entlohne mich für ihr Unglück und gib mir Gutes als Ersatz für sie!« Denn unabhängig vom Geschlecht war der Tod jedes seiner Kinder für Ibn Ṭawq ein Unglück und ein schmerzlicher Verlust, gegenüber dem selbst die Aussicht auf einen Eintritt ins Paradies, »ohne dass vorher Qual kommt«, ihm nur wenig Trost bot.

(vi) Eltern und Sohn nach der Volljährigkeit

Ibn Ṭawq erscheint in seinem Text als hingebungsvoller Vater, dem das Wohl seiner Kinder sehr am Herzen lag. Wir erfahren zwar wenig über den alltäglichen Umgang zwischen Vater und Kindern, denn »[e]itel Sonnenschein hat keinen Nachrichtenwert«³¹⁹, aber jedes Besorgnis erregende oder beachtenswerte Ereignis zeichnete er auf. Dabei machte er augenscheinlich keine Unterschiede

316 Grammatisch ist der Anfang dieses Eintrags etwas wirr. Die Formulierung »*tuwuffiyat al-walad ibnatī sāra*« deutet auf einen Enkel von einer älteren Tochter hin. In der Folge werden jedoch ausschließlich weibliche Verbformen benutzt. Darüber hinaus stimmt das bei Todestag angegebene Alter mit der Geburt von Sāra überein; vgl. *Ta'liq* II, S. 992.

317 Ebd.

318 *Ta'liq* III, S. 1121.

319 Berger 2007, S. 216 f.

zwischen seinem Sohn und seinen Töchtern, von denen in den frühen Lebensphasen im Text fast so oft wie von Abū al-Faḍl die Rede ist. Erst ab dem Erwachen des *tamyīz* und der damit verbundenen räumlichen Trennung der Kinder tritt letzterer gegenüber seinen Schwestern in den Vordergrund, wofür jedoch eher äußere Umstände als eine gewisse Bevorzugung des männlichen Nachwuchses verantwortlich gemacht werden sollten. Schließlich wuchs Abū al-Faḍl in dasselbe soziale Umfeld hinein, in dem sich sein Vater bewegte, und wurde nach seiner Volljährigkeit zusehends ein gleichwertiges Mitglied darin. Angesichts seiner Trauer über den Tod seiner Töchter lässt sich jedoch erkennen, dass seine väterliche Liebe nicht nur dem männlichen Nachwuchs galt.

Thematisch beschäftigte sich Ibn Ṭawq mit seinen Kindern vor allem aus einer medizinischen Perspektive. Er überwachte ihren Gesundheitszustand, da oft nur eine frühe Reaktion auf Krankheiten Heilung versprach. Nur bei seinem Sohn verfolgte er außerdem die Ausbildung und das Erwachsenwerden. Am Beispiel von Abū al-Faḍl lässt sich sogar nachvollziehen, wie sie die Vater-Sohn-Beziehung nach Erreichen der Volljährigkeit weiterentwickelte. Dass sie fortbestand, zeigt sich schon daran, dass der Autor ihn weiterhin »den Sohn« (*al-walad*) nennt.

Zum Einen unterstützten Ibn Ṭawq und seine Frau(en) Abū al-Faḍl bei der Gründung eines eigenen Haushalts. Dazu musste er auch seinen Lebensunterhalt selbst bestreiten. Nun zeigten sich die Früchte der Ausbildung, die ihm sein Vater angedeihen ließ. Abū al-Faḍl verfolgte keine Gelehrtenlaufbahn, sondern arbeitete wie sein Vater als professioneller Zeuge. Zudem erwarb er 906 (1501) einen Laden im Seidenhändlermarkt. Über den Lauf der Geschäfte ist nichts bekannt, aber Ibn Ṭawq und seine Frau mussten ihn bei dem Kauf noch einmal finanziell unterstützen³²⁰. Zudem unterstützten sie Abū al-Faḍl bei der Suche nach einer geeigneten Braut. Ein persönliches Kennenlernen zwischen Braut und Bräutigam vor der Hochzeit stand außer Frage. Stattdessen gab es einen langen Prozess der Auswahl, in den Verwandte und Bekannte auf beiden Seiten eingebunden waren. Dieser Prozess gipfelte schließlich in der Brautwerbung (*ḥuṭūba*), die eine Verwandte des zukünftigen Bräutigams an die Familie der Braut herantrug. Für Abū al-Faḍls erste Hochzeit übernahm Ibn Ṭawqs *umm al-awlād* die Brautwerbung. Der Ehevertrag wurde bereits fünf Tage danach unterzeichnet und am folgenden Tag mit einem Festmahl begangen³²¹.

Das Journal schweigt hingegen über den Verlauf der Ereignisse, die der zweiten Hochzeit des Sohnes vorangingen. Dafür berichtet der Autor nur in diesem Fall über die Hochzeitsfeierlichkeiten selbst. Mit der Brautwerbung und der Ausrichtung der Hochzeit trat, wie schon bei der Beschneidung Abū al-Faḍls,

320 *Taʿrīq* IV, S. 1904, 1915.

321 *Taʿrīq* III, S. 1414 f.

ein finanzieller Aspekt in der Beziehung zwischen Eltern und Kindern in den Vordergrund. Der sofort zu entrichtende Anteil des Brautgeldes von 50 Dinar vor der ersten bzw. 58 Dinar (3.000 Dirham) vor der zweiten Heirat wurde mit Sicherheit von Ibn Ṭawq und Umm as-Sitt Āmina bezahlt³²². Einschränkend ist anzumerken, dass das Brautgeld der ersten Ehefrau höchstwahrscheinlich vollständig zurückgezahlt wurde, da die Ehe wohl nie vollzogen wurde. Jedenfalls bezeichnet Ibn Ṭawq seine erste Schwiegertochter ‘Ā’iṣa noch anlässlich ihres Todes zwei Jahre nach der Hochzeit als jungfräulich (*bikr*)³²³.

Zu diesen Ausgaben traten die Kosten für die Brautwerbung und die Hochzeitsfeiern, die ebenfalls für Frauen und Männer getrennt abgehalten wurden. Jedenfalls Abū al-Faḍl's zweite Hochzeit war ein großes Fest, zu dem Musik auf Lauten und dem Tambourin gespielt wurde und dessen Höhepunkt die Entschleierung der Braut durch eine Zofe darstellte³²⁴. Neben zwei Söhnen des Ṣayḥ al-Islām (‘Abd ar-Raḥīm und der der Qādī Naḡm ad-Dīn) erschien sogar der Großemir (*amīr kabīr*) Qaraqmās mit seinem Sohn, seinen Mamluken und seinem Gefolge (*ḥāṣīya*). Im Vorfeld der ersten Hochzeit schickte Ibn Ṭawq der Braut ganze Platten voller kunstvoll hergestellter Zuckerwaren und ein Gewand aus Seide³²⁵.

Das enge Verhältnis zwischen Vater und Sohn ist ein Thema, das sich ungebrochen durch die gesamten Aufzeichnungen zieht. Bis an ihr Ende bezeugen seine Aufzeichnungen, dass er an dessen Leben regen Anteil nahm und ihm auch bei Eheproblemen mit Rat und Tat zur Seite stand (siehe Kapitel 2.1.). Wie schon im Zusammenhang mit der Beschneidung seines Sohnes verschweigt Ibn Ṭawq jedoch auch in Bezug auf dessen Hochzeiten, welche Kosten ihm – oder seiner Frau – daraus entstanden. Da Abū al-Faḍl seine einzige Hoffnung auf das Fortbestehen seiner Familie war, dürfte das auch nicht verwundern.

(c) Haus und Hausrat

Zuletzt soll der Wohnraum, der Ibn Ṭawq und seinem Haushalt zur Verfügung stand, in den Blick genommen werden. Hinter der Aufmerksamkeit, mit der sich der Autor den Mitgliedern seines Haushalts widmet, steht jedoch seine Berichterstattung über den physischen Raum sowie seine Nutzung weit zurück. Die interne Arbeitsteilung des Haushaltes wird zumeist gar nicht angesprochen. Die

322 Vgl. ebd.

323 Vgl. *Ta’līq* IV, S. 1604.

324 Jedenfalls zeigt sich Ibn Ṭawq verwundert, dass diese Dinge bei der Hochzeit des Enkels seines Verwandten Badr ad-Dīn Ḥasan Ibn Nabḥān fehlten und sie insgesamt »die Angelegenheiten viel mehr abgekürzt [haben], als es in unserer Zeit üblich ist«. Ebd., S. 1731.

325 Vgl. *Ta’līq* III, S. 1419, 1422; IV, S. 1854.

einzigste Routine seines häuslichen Lebens, die Ibn Ṭawq wohl auch deshalb wiederholt notiert, weil sie ihn den ganzen Tag in Anspruch nahm, war die große Wäsche: »Ich ging nicht in die Stadt wegen der Wäsche (*al-ḡasīl wa-l-ḥirqa*)«³²⁶. Abgesehen davon gewährt der Text kaum Einblicke in die konkrete häusliche Arbeits- oder Raumaufteilung zwischen den verschiedenen Mitgliedern des Haushalts. Wie gezeigt wurde, kommt die Sprache oft erst dann auf die Frauen und Kinder des Autors, wenn sie das Haus verließen.

Ibn Ṭawqs Interesse an Architektur ist im besten Fall beiläufig zu nennen. In seinem Text stellt sich zudem das gleiche Grundproblem wie in den meisten zeitgenössischen historiographischen Quellen: Bauwerke werden üblicherweise aus einer rein juristischen Perspektive beschrieben, wie sie in den *waqf*-Dokumenten vorherrschte. Von außen wird ihre Position zu anderen Grundstücken, Straßen oder Gebäuden in Bezug gesetzt und abgegrenzt; im Inneren werden die Räume in der Reihenfolge abgehandelt, in der man sie abschreitet:

The description ordinarily starts at the entrance and then moves in a set direction, enumerating the various aspects and features of each space in the building. In most cases, the description covers an entire level before moving up to the next. The individual descriptions pay more attention to circulation, especially location of doors, and to the specific functions of parts of the spaces than they do to their appearance³²⁷.

Über die ästhetischen Aspekte seines Hauses schweigt auch Ibn Ṭawq. Nichtsdestotrotz erlauben seine Aufzeichnungen doch einige Aussagen zu der äußeren und inneren Gestalt seines Hauses sowie über die Maßnahmen, die er ergriff, um es zu erhalten, gemäß wechselnden Bedürfnissen zu verändern und durch die Anschaffung von Möbeln, Kochgeschirr, Kleidung und anderem Hausrat wohnlich zu gestalten.

Zudem ermöglichen verschiedene Einträge eine recht genaue Lokalisierung des Hauses³²⁸. Es lag im Viertel um die Qaşab-Moschee laut der Stadtbeschreibung »*Ad-dāris fī taʿrīḥ al-madāris*«, die auf Ibn Ṭawqs Zeitgenossen ‘Abd al-Qādir b. Muḥammad an-Nu‘aymī zurückgeht, lag die Qaşab-Moschee im Gerber-Viertel (*dabāḡa*), das nördlich der Altstadt vor dem Thomastor (*bāb tūmā*) lag. Dort hatte sie der Emir Faḥr ad-Dīn ‘Uṭmān al-Zanḡarī unter dem Namen Sādāt-Moschee um das Jahr 632 (1234 – 35) errichten lassen. Die Moschee lag am Fluss Baradā gegenüber der Mühle des Viertels, östlich der Baqasmāt- und nördlich der Fāris-Karawanserei (*ḥān*). Ihr Grundstück grenzte sowohl an die Rumān-Gasse als auch an den Weg, der zum Dorf Satrā führte. Auf den heutigen Stadtplänen von Damaskus wird hingegen ein Bereich näher am Stadttor Bāb as-Salām als Qaşab-Viertel bezeichnet. Als weiteren Bezugspunkt

326 *Taʿrīḥ* III, S. 1155.

327 Rabat 2002, S. 163.

328 Vgl. *Taʿrīḥ* I, S. 60; Nu‘aymī: *Dāris* I, S. 16; II, S. 292, 346, 429.

nennt Ibn Ṭawq ein Badehaus (*ḥammām Burhān ad-Dīn*), an das sein Haus grenzt habe und das von einer Turkmenin namens Fāṭima betrieben wurde.

Schwieriger gestalten sich Aussagen über die äußere Erscheinung und innere Struktur des Hauses³²⁹. Üblicherweise wird das *īwān*-Haus, das um einen zentralen Innenhof (*ḥawṣ*) aufgebaut ist, als Idealtyp des Damaszener Hauses sowie als Manifestation eines Bedürfnisses nach Privatsphäre dargestellt. Zur Straße hin weist es hohe, glatte Wände auf, die nur im ersten Stock von Balkonen und Fenstern durchbrochen werden, die zudem durch ein Geflecht aus dünnen Zweigen den Blick auf die Bewohner versperren. Zudem war für alle Häuser eine einheitliche Bauhöhe vorgeschrieben, damit von den Dächern kein Einblick in andere Häuser möglich war. Das Stadtbild des mamlukischen Damaskus war jedoch ebenso durch verschiedene Arten von Mehrfamilienhäusern geprägt, in denen sich entweder mehrere Familien einen Innenhof sowie Küche und Abort teilten (*ḥān, ḥawṣ*) oder die sich direkt zur Straße hin öffneten und der Gestalt nach eher modernen Mietshäusern glichen (*rab*). Es ist anzunehmen, dass die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung zur Miete wohnen und sich mit einem oder wenigen Zimmern pro Familie zufrieden geben musste³³⁰. In einem Haus des Qāḍī Burhān ad-Dīn mietete ein Mehlhändler sich zwei Zimmer, während sich in dem Nachbarhaus des Autors zwei (ledige?) Frauen den größten Raum (*qāʿa*) teilten.

Ibn Ṭawq's Haus war zumindest zu Beginn seiner Aufzeichnungen nicht oder jedenfalls nicht allein sein Eigentum. Im Jahr 887 (1482) pachtete er von der Enkelin seines Onkels mütterlicherseits ihren Anteil an dem Garten, dem ersten Stock (*ṭabaqa*) und dem Erdgeschoss für zwei Jahre ab 888 (1483 – 84) für 100 Dirham pro Jahr³³¹. Weitere Einträge zu Miet- oder Pachtzahlungen finden sich nicht. Vielleicht ging das Haus also vollends in das Eigentum des Autors über. Da sich zu dieser Zeit eine große Zahl an Ausbau- und Instandsetzungsarbeiten erwähnt werden, ist anzunehmen, dass der Haushalt des Autors vielleicht erst kurz vor Einsetzen der Aufzeichnungen in dieses Haus gezogen war. Die Höhe der Pacht lässt darauf schließen, dass der Autor in einem *īwān*-Haus wohnte. Für die Bewohner eines Mietshauses (*ḥawṣ*) des *Ṣayḥ al-Islām* waren demgegenüber schon acht Dirham eine vergleichsweise hohe Miete³³². Auch aus anderen Einträgen geht hervor, dass der Autor wohl ein recht großzügiges *īwān*-Haus sein Eigen nannte, zu dem auch der in dem Pachtvertrag aufgeführte Garten gehörte.

329 Vgl. in der Folge Luz 2004.

330 Vgl. *Taʿlīq* II, S. 592; III, S. 1147.

331 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 206.

332 Vgl. *Taʿlīq* II, S. 739; III, S. 1147; IV, S. 1881.

(i) Die innere Struktur des Hauses

Ibn ʿArabī teilte seinen häuslichen Raum in einen äußeren (*barrānī*) und einen inneren (*ḡawānī*) Bereich ein. Der äußere Bereich umfasste den Korridor (*dahlīz*) und den Abort (*murtafaq*). Der Abort befand sich möglichst weit von den Wohnräumen entfernt, zum einen, da dies die Geruchsbelastung minimierte, zum anderen, da man nach gängiger Meinung in Einsamkeit und Stille defäkieren sollte. Der Korridor versperrte durch eine Biegung den Blick in das innere Haus von der Haustür aus und schuf so einen Übergang zwischen häuslichem und öffentlichem Raum³³³.

Der innere Bereich umfasste sämtliche Wohnräume, die den offenen Innenhof auf zwei Ebenen umgaben, die in etwa identisch um zentrale Bereiche aufgebaut waren, die dem Empfang und der Bewirtung von Gästen dienten. Diese Räume wurden in Abhängigkeit von der Jahreszeit unterschiedlich genutzt. Im Sommer verbrachte man die Tage im Erdgeschoss, wo man vor der Sonne geschützt war, und schlief im ersten Stock oder auf den Dachterrassen, da der Wind angenehme Kühlung brachte. Im Winter verhielt es sich umgekehrt.

In stattlichen Residenzen öffneten sich im Erdgeschoss ein oder mehrere erhöhte, überdachte Nischen (*īwān*) auf den Innenhof. Gab es nur einen *īwān*, war der nach Norden ausgerichtet, damit er im Sommer Schatten bot. Es ist jedoch fraglich, ob das Haus des Autors tatsächlich eine solche Nische besaß. Zwar spricht er wiederholt von einem *īwān*, doch dieser Begriff konnte ebenso einen Teil der *qāʿa* bezeichnen, des Empfangssaals, der sich im Süden an den Hof anschloss und üblicherweise der größte Raum des Hauses war. Die *qāʿa* bestand aus einem ebenerdigen Eingangsbereich (*dūr qāʿa*), an den sich an einer oder mehreren Seiten erhöhte Podeste anschlossen, die entweder offen einsehbar (*īwān*) oder durch eine Tür abgetrennt (*maḡlis*) waren. Der *īwān* scheint für männliche Gesellschaften, der *maḡlis* für weibliche der übliche Gästebereich und ›Speisesaal‹ gewesen zu sein. Letztendlich lässt es sich aber aufgrund der Doppeldeutigkeit des Begriffes *īwān* nicht abschließend klären, ob der Autor immer von einem Podest in der *qāʿa* spricht oder ob sein Haus doch über eine sich auf den Hof öffnende Nische verfügte. Die Lokalisierung eines bestimmten *īwān* wird noch dadurch erschwert, dass der Autor begrifflich keinen Unterschied zwischen den Haupträumen im Erdgeschoss und im ersten Stock macht. Im ersten Stock lag direkt über der *qāʿa* ein ähnlich großer Raum, der zumindest in osmanischer Zeit als *qaṣr* bekannt war. Der Autor hingegen nennt auch diesen Raum *qāʿa*, als er ihn 902 (1496 – 97) für seinen Sohn und dessen erste Frau ausbaute³³⁴.

333 Vgl. *Taʿlīq* II, S. 739; Grehan 2007, S. 170.

334 Vgl. *Taʿlīq* III, S. 1482; Lewicka 2011, S. 380 – 83; Grehan 2007, S. 180.

Diese Haupträume strukturierten auch die Anordnung der übrigen Zimmer. An die *qā'a* schlossen sich in beiden Stockwerken ein oder mehrere Nebenräume an, die der Autor jedoch kaum näher beschreibt. Die Begriffe *burğ*, *murabba'*, *qubba* oder *bahra*, mit denen er solche Räume zumeist in anderen Häusern bezeichnet, scheinen ihm als *termini technicus* selbsterklärend gewesen zu sein. In seinem Haus bezeichnet er einen Nebenraum der *qā'a*, in die sein Sohn einzog, als *burğ* (Turm). Dieser Begriff bezog sich folglich ausschließlich auf Zimmer im Obergeschoss. Dies gilt nicht für die übrigen Zimmerbezeichnungen. Der Name *qubba* deutet darauf hin, dass dieser Raum überkuppelt war, obwohl der Name auch in osmanischer Zeit beibehalten wurde, als die Zimmer mit Flachdächern gedeckt wurden. Welche Funktion eine *qubba* in der Mamlukenzeit erfüllte, ist nicht bekannt. Ibn Ṭawq lokalisiert einen solchen Raum immerhin als Nebenraum des östlichen *iwān*s einer *qā'a*. Die *bahra* war zumindest in den Palästen der Sultane und hohen Emire der Vorraum zu den Frauengemächern (*ḥarīm*). In den Residenzen wohlhabender Damaszener Gelehrter scheint der Begriff jedoch das Frauengemach selbst bezeichnet zu haben. Die ägyptische Frau des *Šayḥ al-Islām* wohnte nacheinander in verschiedenen *bahras*, eine andere seiner Frauen in einer *bahra* mit einem eigenen *iwān*, womit in diesem Fall wahrscheinlich ein zum Raum hin geöffnetes Podest gemeint ist. Für sein eigenes Haus erwähnt Ibn Ṭawq dieses Zimmer nicht, aber andere Häuser wiesen sogar mehrere *bahras* auf. Ein anderer Bekannter des Autors mietete, wohl für seine Frau, die südliche *bahra* sowie den südlichen *murabba'* in einem Haus³³⁵.

Der Begriff *murabba'* lässt aufgrund seiner Wurzel vermuten, dass dieses Zimmer einen quadratischen Grundriss aufwies. Wie sich dieses Zimmer in Größe, Form, Funktion oder Lage innerhalb des Hauses von den anderen Nebenräumen unterschied, ist jedoch nicht bekannt. Zumindest in einem Fall lässt sich der *murabba'* als Nebenraum identifizieren, der im Haus eines gewissen ʿĪsā al-Qārī »westlich des großen *iwān*« lag. Dort hatte der Hausherr den *Šayḥ al-Islām* während einer Krankheit 896 (1490 – 91) untergebracht. In diesem Fall lässt sich wiederum nicht unterscheiden, ob es sich bei dem *iwān* um die Nische handelte, die sich auf den Hof öffnet, oder um den Sitzbereich in einer der *qā'as*. Doch deutet die Nutzung als Krankenlager auf einen eher kleinen Raum hin, der zudem wahrscheinlich mit Matratzen und Kissen ausgestattet war und möglicherweise auf ähnliche Weise wie die *qā'a* mittels Lufteinlässen in den Wänden ventiliert wurde. Als Schlafplatz diente dieses Zimmer auch im Haus des Autors, während es im Haus des *Šayḥ al-Islām* für öffentlichere Funktionen wie den Unterricht der Kinder und den Abschluss von Verträgen genutzt wurde. Allerdings bezeichnet der Autor auch den Ort, an dem ein Festmahl zu Ehren des

335 Vgl. *Ta'liq* I, S. 42, 536; II, S. 587, 592; III, S. 1129; Weber/Mortensen 2005, S. 242 f.; Petry 1993, S. 36 f.

Abschlusses (*ḥatm*) einer Rezitation mit rund einhundert Gästen abgehalten wurde, als »kleinen *murabba*«³³⁶.

Was die verschiedenen Nebenräume jeweils kennzeichnete und ob sie nun nach Größe, Lage oder Funktion unterschieden wurden, ist nicht erkenntlich. Am Beispiel des *murabba* wird jedoch in besonderer Weise der vorherrschende »Geist des Pragmatismus« im Umgang mit dem häuslichen Raum deutlich, der dazu führte, dass potentiell (fast) jeder Bereich je nach Notwendigkeit als Schlaf-, Ess-, Rückzugs-, Arbeits- oder Empfangszimmer zur Verfügung stand. Im Gegensatz zu der in Europa weit verbreiteten Vorstellung von dem hermetisch abgeschotteten Harem konnte selbst die *baḥra* für eine bestimmte Zeit zu einem öffentlichen Raum werden. So bezeugten der Autor und andere die Eheschließung eines Sohnes des *Šayḥ al-Islām* in der *baḥra* seiner Frau as-Sitt al-Kabīra. Wie nicht zuletzt auch die dekorativen Elemente der mamlukischen Innenhöfe und Empfangsräume beweisen, war auch das eigene Haus ein Ort des sozialen wie politischen Handelns und darin dem öffentlichen Raum gegenüber komplementär³³⁷.

Eine konkrete Abgrenzung der öffentlichen von einer privaten Nutzung des häuslichen Raumes gestaltet sich als schwierig, da der Text kaum Einblicke in die konkrete häusliche Arbeits- oder Raumaufteilung erlaubt. Über andere Haushalte schreibt Ibn Ṭawq nur über die Bereiche, zu denen er als Gast Zutritt hatte. Die meisten Informationen, die das Journal zu seinem Haus enthält, beschäftigen sich mit Ausgaben, die dem Autor durch Instandhaltungs- und Umbaumaßnahmen entstanden. Neben den Zahlungsverpflichtungen gegenüber seiner Ehefrau waren diese ein Hauptposten unter den Ausgaben, die er in seinem Journal festhielt.

(ii) Die Instandhaltung des Hauses

Nur ein kleiner Teil der Gebäude waren im mamlukischen Damaskus aus Stein erbaut. Der Großteil der Wohnhäuser, auch das des Autors, hingegen bestanden aus witterungsanfälligeren Materialien. Die Wände bestanden aus Lehmziegeln, während Holz in Form dünner Balken für das Einziehen der Decken genutzt wurde. Daher erforderte das Haus des Autors regelmäßige Instandsetzungsmaßnahmen.

Zudem waren die Dächer mit Stroh gedeckt, das alljährlich erneuert werden musste. Regen- und Schneefälle griffen die Häuser alljährlich an und zogen auch das Haus des Autors nachweislich in Mitleidenschaft. Im Šafar 893 (Jan. –

336 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 35, 131, 300; II, S. 1014; Lewicka 2011, S. 380 – 83.

337 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 536; Grehan 2007, S. 182; Chamberlain 1994, S. 2.

Feb. 1488) zeigte er sich über die ersten schweren Regenfälle seit langem zwar zunächst erfreut, obwohl Wasser in sein Haus eindrang: »Es tröpfelte ins Haus, an der hohen Stelle der *qā'a* und dem *murabba'* an drei Stellen, und das Erbarmen und das Gute kamen über uns – Gott sei gedankt!«³³⁸ Als der Regen jedoch eine ganze Woche anhielt, konnte Ibn Ṭawq am 7. Šafar (22.1.) nichts anderes tun, als in den Empfangssaal (*qā'a*) seiner Nachbarn zu flüchten. Damit zeigte er sich auch deshalb gut beraten, weil starke Niederschläge sogar zum Einsturz von schlecht gewarteten Gebäuden führen konnten. Dieses Schicksal erlitt das Haus eines hanafitischen Qāḍī, das die Eigentümer, ihre Töchter und einige Gäste unter sich begrub³³⁹. Möglicherweise ist auch die angesprochene Verletzung des Sohnes des Autors durch einen herabfallenden Stein auf mangelnde Wartung zurückzuführen.

Instandsetzungsmaßnahmen beschreibt Ibn Ṭawq dennoch weitaus seltener, als sie nötig gewesen wären. In den zwanzig Jahren der Aufzeichnungen finden sich nur acht Fälle von Reparaturen und Umbauten. Es ist daher anzunehmen, dass er kleinere Reparaturen für selbstverständlich erachtete und nur dann darüber schrieb, wenn sie ihn von seinem gewohnten Tagesablauf abbrachten oder zu ungewöhnlichen Zeiten durchgeführt wurden. Dies gilt zumindest für die Reparatur seines Daches (*taqšīb*), die er im Jahr 885 (1480 – 81) wohl noch unter dem Eindruck des oben erwähnten Einsturzes des Hauses des hanafitischen Qāḍī unternahm. Nur vor diesem Hintergrund erklärt sich, dass er die Kuppel über dem Abort und das Dach des Korridors einriss und reparierte, obwohl in der Nacht ein Gewitter niederging. Zu diesem Eindruck trägt auch bei, dass diese Reparatur zu einem ungewöhnlichen Zeitpunkt stattfand. Üblicherweise wurden die Dächer im Herbst von Bauern aus dem Umland ausgebessert und neu gedeckt, damit sie die Niederschläge des Winters überdauerten. Ibn Ṭawq hingegen führte diese aufwendigen Arbeiten jedoch erst am Ende des Winters durch³⁴⁰. Möglicherweise steht der Zeitpunkt aber auch im Zusammenhang mit dem kurz zuvor abgeschlossenen Pachtvertrag, durch den der Autor erst in den Besitz des gesamten Hauses kam.

Auch ansonsten hält der Autor Baumaßnahmen in und an seinem Haus nur dann fest, wenn sie außergewöhnlich waren. Abgesehen von der *qā'a*, die Ibn Ṭawq für seinen Sohn ausbaute, konzentrierten sich seine Einträge einerseits auf den *murabba'*, den er zuerst als Schlafstatt einrichten ließ und in dem er später eine Tür einbaute, wozu erst ein Loch in eine Wand geschlagen werden musste.

338 *Ta'liq* II, S. 738 f.; vgl. Grehan 2007, S. 159 f. Häufig verzeichnet Ibn Ṭawq, dass es in sein Haus regnete; vgl. *Ta'liq* I, S. 159, 309; II, S. 738 – 39, 1004; IV, S. 1587, 1690. Der Neuschnee wurde möglichst schnell von den Dächern entfernt; ebd., S. 1687.

339 Vgl. ebd., S. 36.

340 Vgl. *Ta'liq* I, S. 35 f., 91 f., 98, 101, 105 – 107; II, S. 635; III, S. 1482; IV, S. 1785; Grehan 2007, S. 160.

Diese Einträge verweisen jeweils auf eine nachhaltige Veränderung seines Wohnraums. Andererseits beschreibt er wiederholt Reparaturen an den Gartenmauern, wahrscheinlich, weil sie ihn tagelang davon abhielten, seinen sonstigen Geschäften nachzugehen. Diese Arbeiten waren für den Autor mit großem Aufwand verbunden und verlangten seine Anwesenheit auf der jeweiligen Baustelle. Zuerst mussten die verschiedenen Arbeiter angeheuert und dann angeleitet und beaufsichtigt werden. Schließlich fanden die Reparaturen in größter Nähe zu oder sogar in Ibn Ṭawq's häuslichem Raum statt. Deshalb musste die Arbeit ruhen, wenn er durch andere Geschäfte verhindert war und keinen so vertrauenswürdigen Stellvertreter wie den Pilger (*ḥāḡḡī*) Aḥmad fand, der an seiner statt die letzten Arbeiten an der Nordmauer seines Gartens beaufsichtigte³⁴¹.

Im Zusammenhang mit diesen Baumaßnahmen zählt Ibn Ṭawq auch die Kosten auf, die ihm daraus entstanden. Die Handwerker und Hilfsarbeiter (*fā'il*, Pl. *fu'ūl*) wurden tageweise bezahlt. Der Tagessatz war je nach Ausbildung sehr unterschiedlich. Hilfsarbeiter erhielten mit sechs bis acht Dirham weniger als die einzige Hausangestellte, die der Autor erwähnt³⁴². Vorarbeiter (*mu'allim*) verdienten sieben bis zwölf Dirham pro Tag³⁴³. So bekam der Pilger Aḥmad für die Beaufsichtigung der Arbeiten elf Dirham, »der Bauer Yūsuf« (*Yūsuf al-fallāḥ*) zehn Dirham. Hingegen verdiente ein ausgebildeter Tischler (*naḡḡār*) sogar 17 Dirham³⁴⁴. Neben den Löhnen nahmen sich die Kosten für das Baumaterial geringer aus. 600 Ziegel für die Reparatur der Gartenmauer (886/1481 – 82) kosteten 18 Dirham, der Kauf von Mörtel (*mūna*) drei bis zehn Dirham und klein gehacktes Stroh, das als Baumaterial für die Gartenmauern verwendet wurde, 4 Dirham. Da Ibn Ṭawq für diese Arbeiten selten mehr als zwei Tagelöhner für länger als drei Tage anheuerte, beliefen sich seine Ausgaben selbst in diesen als außergewöhnlich zu betrachtenden Fällen auf weniger als 100 Dirham. Die Reparaturen der Breschen in der Mauer des Obstgartens im Jahr 886 (1481 – 82), die zu den langfristigsten Baumaßnahmen gehörten, kosteten ihn, wie er ab-

341 Vgl. *Ta'īq* I, S. 35, 101; II, S. 635; III, S. 1482.

342 Am 26.10.886 (18. 12. 1481) zahlt er 18 Dirham für *fu'ūl*. Das entspricht drei Leuten zu einem Lohn von sechs Dirham. Zwei Arbeiter erhalten am 3.11.886 (24. 12. 1481) zusammen 16 Dirham; am 8.11. (29.12.) erhält ein Arbeiter nur sechs, am 11.11. (1. 1. 1482) erhielten zwei Arbeiter insgesamt 14; vgl. *Ta'īq* I, S. 101, 105, 106. Zur Hausangestellten, vgl. *Ta'īq* II, S. 697.

343 Die niedrige Zahl ergibt sich daraus, dass Ibn Ṭawq für einen *mu'allim* und zwei Arbeiter insgesamt 19 Dirham zahlte. Wenn man wiederum von sechs Dirham je Arbeiter ausgeht, bleiben sieben für den Vorarbeiter. Vgl. ebd., S. 91. Ein Lohn von zwölf Dirham findet sich jedoch häufiger. Vgl. ebd., S. 98, 106.

344 Vgl. ebd., S. S. 98, 101, 107.

schließlich feststellt, jeweils (*awwalan wa-tāniyyan*) nur 81 Dirham³⁴⁵. Neben anderen Ausgaben, die er als Versorger für seinen Haushalt leisten musste, nehmen sich die Kosten für die Instandhaltung des Hauses gering aus. Für alle Reparaturen und Umbauten gemeinsam entsprachen sie gerade einmal dem Preis von ungefähr zwei bis drei Sack (*ġirāra*) Weizen.

(iii) Hausrat und Küche

Angesichts der bisherigen Ausführungen über Ibn Ṭawq's Wohnbedingungen erscheint er im Vergleich zu vielen Damaszenern als wohlhabend. Seine Familie konnte sich ein eigenes Haus leisten, das sie anfangs zum Teil zur Miete, später wohl vollends als Eigentümer bewohnten. Einschränkend muss allerdings bemerkt werden, dass die Miete, Pacht oder selbst die Kaufsumme eines Gebäudes im Vergleich mit den Kosten für Lebensmittel nur einen geringen Teil der Ausgaben eines Haushalts ausmachte. Um nur einen Vergleichsfall anzuführen, erbrachte dem Autor die Vermietung einer Mühle für zwei Jahre 540 Dirham, während sich der Ertrag eines Weizenfeldes im Jahr auf 4.500 Dirham belief! Der Preis für einen Sack (*ġirāra*) von ungefähr 200 Kilogramm schwankte im Verlauf der Aufzeichnungen zwischen achtzig und 500 Dirham³⁴⁶. Zu Höchstzeiten erzielte er somit beinahe den Betrag, den dem Autor die Pacht für die Mühle in einem Zeitraum von zwei Jahren einbrachte.

Wie zu der internen Arbeitsteilung seines Haushalts machte Ibn Ṭawq auch zu regelmäßigen Ausgaben nur selten Angaben. So notierte er zwar regelmäßig die aktuellen Getreidepreise, schrieb aber niemals, wieviel Weizen oder Gerste er zu welchem Preis für seinen Haushalt erwarb. Ab dem Jahr 900 (1494 – 95) verschwinden selbst die Preisangaben, was zu der Annahme verleitet, dass er zumindest ab diesem Zeitpunkt von Getreidekäufen unabhängig war, wenn er dieses Grundnahrungsmittel nicht schon vorher aus eigener Produktion oder anderen Quellen bezog. So gehörten zu dem Honorar für seine Mitarbeit an der Bilanzierung der landwirtschaftlichen Nutzflächen von verschiedenen Stiftungen (*waqf*) oft auch mehrere Säcke Getreide³⁴⁷.

Wiederum gilt für diese regelmäßigen Ausgaben, was bereits in Bezug auf Ibn Ṭawq's Zahlungen an seine Ehefrau und die Reparaturen in seinem Haus angedeutet wurde: gerade aufgrund ihrer Alltäglichkeit erscheinen sie im Text al-

345 Vgl. ebd., S. 94, 98 (Ziegel), 101, 105. Das Stroh wird alternativ als *ḥamal tibn* und *tibn ḥamal* bezeichnet; vgl. ebd., S. 101, 106.

346 Vgl. *Ta'liq* I, S. 39, 125, 297; II, S. 769. Je nach Berechnung lag das Gewicht eines Sacks zwischen 204,5 kg und 208,8 kg; vgl. Ashtor 1982, S. 480.

347 So wurden ihm im Jahr 897 mehrfach drei Sack Weizen zuerkannt; vgl. *Ta'liq* III, S. 1119, 1143. Zu seiner Arbeit in Stiftungen, siehe z. B. *Ta'liq* IV, S. 1616, 1618 f., 1622, 1626.

lenfalls in – und als – Ausnahmen. Dies gilt auch für die Verzinkung seines Kochgeschirrs, die er nur ein einziges Mal am 18.6.886 (14. 8. 1481) notiert: »Wir haben alle Geräte verzinkt: den großen Kessel und die große Bratpfanne, außer dem großen Trinkgefäß, für den Betrag von zwanzig Dirham.«³⁴⁸ Diese Maßnahme war allerdings regelmäßig ein bis zweimal im Jahr notwendig, um die Schutzschicht zu erneuern, ohne welche Kupfer eine giftige Wirkung besitzt. Allerdings deutet gerade dieser unscheinbare Eintrag auf einen Aspekt hin, der bisher noch nicht angesprochen wurde. Denn wenn sein Haushalt einen Kessel und eine Bratpfanne besaß, gab es in dem Haus möglicherweise auch eine Küche samt Kochstelle. Darauf deutet auch der Kauf von 1,5 *qintār* (a. 270 kg) Holzkohle hin³⁴⁹.

Im mamlukischen Damaskus besaßen die meisten Leute keine eigene Küche, sondern kauften ihr Essen auf dem Markt oder ließen zumindest das Backen, Braten oder Kochen dort durchführen. Die Zentralisierung dieser Vorgänge geht auf die hohe Brandgefahr zurück, die in der eng bebauten Stadt bestand, zumal Stroh ein häufig verwendetes Baumaterial war. Nur reiche Familien verfügten über einen Brunnen oder sogar fließendes Wasser im eigenen Haus, weshalb auch nur sie eine voll ausgerüstete Küche besaßen. Daher ist eine eigene Küche als der stärkste Indikator für den Wohlstand eines Haushalts und seine Zugehörigkeit zur guten Gesellschaft anzusehen. Der *Šayḥ al-Islām* besaß sogar mehrere Häuser mit einem eigenen Backofen. Auch Ibn Ṭawq's Haus gehörte zu dieser privilegierten Gruppe und verfügte zumindest über eine Kochstelle; schließlich beschwerte er sich im Jahr 904 (1498 – 99): »wir haben seit ungefähr einer Woche ohne Lammfleisch gekocht«³⁵⁰.

In gleicher Weise unterstützt der regelmäßige Fleischkonsum des Autors den Eindruck, dass sein Haushalt in Wohlstand lebte, denn Fleisch galt als ein Luxusprodukt, das nur bei den gesellschaftlichen Eliten im Alltag auf den Tisch kam. Dennoch ereiferte sich Ibn Ṭawq schon, wenn er eine Woche oder auch nur zwei Tage lang ohne dieses Nahrungsmittel auskommen musste³⁵¹.

Nur zu wenigen Zeiten fand er sich in einer solchen Notlage wieder, wie sie al-Būṣīrī in seiner Ode beschrieben hatte. Zwar erlebte der Autor finanzielle Engpässe, die ihn zur Aufnahme von Schulden und sogar zur Scheidung von seiner Frau nötigten, doch führten selbst diese nie zu einem Zusammenbruch der sozialen Ordnung des Haushalts. Möglicherweise ist gerade der Ausnahmecharakter seiner Notizen zu regelmäßigen Ausgaben als stärkstes Indiz für die relative Stabilität seines Lebensstandards zu werten. So legt das Journal zwar

348 *Taʿlīq* I, S. 74.

349 Vgl. ebd., S. 181.

350 *Taʿlīq* IV, S. 1697.

351 Vgl. ebd., S. 1779; Levanoni 2005b, S. 209.

Zeugnis davon ab, dass der finanzielle Aspekt in Ibn ʿAwwāq's Beziehungen zu den Mitgliedern seines Haushalts eine wichtige Rolle spielte, aber der Autor erwähnt ihn nur unregelmäßig, weil er seinen Verpflichtungen zumeist nachkommen konnte. Wenn auch oft nur mit Verspätung, zahlte er seiner Frau den Unterhalt, hielt das Haus in Stand und sorgte für die Ausbildung seiner Kinder. Nicht zuletzt brachte er regelmäßig Essen auf den Tisch, auch wenn es manchmal Monate lang nichts als »den Blumenkohl aus dem Garten« zu essen gab³⁵². Die Unregelmäßigkeit der Einträge über Ausgaben des Autors steht somit auch für die Relevanz des Ideals des häuslichen Raums als einer Sphäre der Ordnung, wie es die zeitgenössische Ratgeberliteratur für den Hausherrn vertrat.

Im folgenden Kapitel zeigt sich demgegenüber, in wie vielen Bereichen der Autor aktiv sein musste, um diese Ausgaben zu begleichen, und welche äußeren Unterscheidungsmerkmale ihm im Umgang mit Fremden und Bekannten eine Orientierungshilfe boten. Gleichzeitig verweisen die gegenseitigen Einladungen zum Essen, mittels derer Beziehungen gepflegt und gefestigt wurden, auf die Komplementarität des öffentlichen und des häuslichen Raums in der Damaszener Gesellschaft der Mamlukenzeit.

352 *Taʿlīq* III, S. 1095.

3. Stadt & Welt

Gegenüber dem häuslichen Raum, der schon aufgrund der Begrenzung in Raum und Personenzahl eine gewisse Ordnung aufwies, stellt sich Ibn Ṭawq's Lebenswelt in den Aufzeichnungen als weitaus ungeordneter dar. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass das Wissen des Autors über diesen Raum in hohem Maße von anderen Menschen abhängig war. Der Autor trug in seinen Aufzeichnungen eine große Zahl von Informationen zusammen, die aus verschiedenen Quellen stammten.

Neuigkeiten erfuhr er auf vier verschiedenen Wegen: Unter den Mamluken wurden offizielle Nachrichten über militärische Siege und Niederlagen, diplomatische Adressen, Neuigkeiten über die Ankunft von Würdenträgern oder die Pilgerfahrt an öffentlichen Plätzen verlesen. Zudem gewann der Autor seine Kenntnisse über Angelegenheiten an mehr oder weniger weit entfernten Orten über seine persönlichen Netzwerke. Bekannte, Familienmitglieder und Geschäftspartner teilten sie ihm in Briefen, über andere Reisende oder nach ihrer Rückkehr nach Damaskus persönlich mit.³⁵³ Daneben verbreiteten sich in der Stadt immer wieder Gerüchte, von denen der Autor durch Hörensagen erfuhr. Schließlich berichtet er über Ereignisse, die er als Augenzeuge miterlebte.

Ausgehend davon lässt sich seine Lebenswelt zunächst in eine innere und eine äußere Sphäre unterteilen. Die äußere Sphäre ist dadurch gekennzeichnet, dass der Autor sie ausschließlich durch Berichte aus zweiter oder dritter Hand kannte, und verweist somit auf die Horizonte seines Wissens um die Welt. Die innere Sphäre umfasst hingegen jene Orte, die Ibn Ṭawq selbst kannte. Selbst wenn auch in dieser Sphäre ein Großteil seiner Informationen aus zweiter Hand stammte, geht mit seiner Ortskenntnis ein persönlicher Bezug einher, der ein größeres Interesse und eine detailreichere Beschreibung der Ereignisse nach sich zieht, da sie direkte oder indirekte Auswirkungen auf seine unmittelbare Lebenswelt hatten. Seine Sorge um Damaskus scheint in letzter Konsequenz auch die Motivation hinter seiner Berichterstattung über weit entfernte Gebiete

353 Zu den zeitgenössischen Postsystemen, vgl. Silverstein 2007.

gewesen zu sein. Zumeist werden Ereignisse außerhalb des Mamlukenreichs nur dann erwähnt, wenn sie eine lokale Komponente aufwiesen. Nichtsdestotrotz geben sie Aufschluss über die Grenzen seines Wissens um die Welt und seines Interesses an ihr.

(i) Die Horizonte der Lebenswelt

Am äußeren Rand wird die Weltsicht des Autors durch die Berichte begrenzt, die das Mamlukenreich und Damaskus überhaupt erreichten. Inhaltlich beschränken sich diese auf den Gegenstand der Geschichtsschreibung, wie ihn as-Saḥāwī umreißt: himmlische und irdische Erscheinungen, militärische Auseinandersetzungen, Reisen von Staatsoberhäuptern und Würdenträgern.

Solche Informationen erwähnt das Journal selten, zumal sie angesichts der turbulenten Zeiten in der Stadt und der Region insgesamt von nachgeordneter Bedeutung und Dringlichkeit erschienen. Das Schicksal des muslimischen Spaniens wird daher nur zweimal erwähnt, als ein Brief über eine Schlacht zwischen Christen und Muslimen Damaskus erreichte (26.12.888/25. 1. 1484) und als es in der Stadt zu einem Rechtsstreit zwischen andalusischen Flüchtlingen und ihrem Diener kam (21.2.897/24. 12. 1491)³⁵⁴. Selbst die dem Autor bekannten Ereignisse aus dem Osmanischen Reich und dem Gebiet der Akkoyunlu, die im Norden und Nordosten direkt an das Mamlukenreich angrenzten, beschränken sich auf eine Handvoll. Neben dem Tod des osmanischen Sultans Mehmet (*Muḥammad*) und der darauf folgenden Thronbesteigung seines Sohnes Bayezid (*Abū Yazīd*) erwähnt der Autor ein Erdbeben bzw. eine Sonnenfinsternis (*ḥasaf*) in Täbriz und in »drei Städten oder Dörfern im Land des Ibn ʿUtmān«³⁵⁵. As-Saḥāwī klassifizierte Erdbeben als himmlische bzw. irdische Erscheinungen und auch Ibn Ṭawq maß ihnen als apokalyptische Vorzeichen besondere Bedeutung zu: »Dies war eines der Zeichen der Stunde [d. h. des Jüngsten Gerichts – TW], über die der Prophet (*aṣ-ṣādiq al-maṣdūq*) berichtete«. Möglicherweise ist auch das im Nachhinein haltlose Gerücht, dass »Christen« Konstantinopel erobern hätten, als ein solches Vorzeichen anzusehen, an dessen Wahrheitsgehalt der Autor jedoch deutliche Zweifel erkennen lässt: »Das steht nicht unwiderruflich fest.«³⁵⁶

Am christlichen Europa zeigt der Autor noch weniger Interesse. Er erwähnt Rhodos, als der osmanische Thronanwärter Cem nach seinem zweiten Um-

354 An der Lösung des Konfliktes war auch der Historiker ʿAlāʾ ad-Dīn al-Buṣrawī beteiligt. Vgl. *Taʿlīq* I, S. 317; III, S. 1092 f.

355 *Taʿlīq* I, S. 59, 60; II, S. 753 f.

356 Ebd., S. 63.

sturzversuch dorthin floh, und (irrtümlich) die Eroberung der Insel durch die Osmanen, sowie unbestimmte »christliche Länder«, deren »gelber König« den Osmanen gegen die Mamluken Unterstützung angeboten habe³⁵⁷.

Ibn ʿAwwāq persönliche Netzwerke beschränkten sich weitgehend auf die großsyrische Region (*bilād aš-šām*), was sich einerseits an der Häufigkeit von Berichten und Nachrichten aus syrischen Städten und sogar Dörfern, andererseits daran zeigt, dass die meisten häufig im Text auftauchenden Personen die *nišba* einer syrischen Stadt tragen (vor allem Aleppo, Homs, Hama, Jerusalem, Tripoli, Beirut). In diesem Bereich unternahm unter anderem der *Šayḥ al-Islām* zwei Reisen, die ihn jeweils für mehrere Monate nach Beirut führten³⁵⁸. Während dieser Aufenthalte legt das Journal beredtes Zeugnis von der hohen Frequenz ab, in der er und der Autor schriftlich miteinander korrespondierten³⁵⁹.

Hingegen berichtet Ibn ʿAwwāq aus seinem Bekanntenkreis nur über zwei Reisen nach Kairo ausführlich. *Šayḥ Abū al-Faḍl al-Qudsī* trat im Jahr 890 (1485 – 86) die Reise an, angeblich, um dem Sultan einen Nachlass von 3.000 Dinar zu übergeben³⁶⁰. Dort traf er den *Šayḥ al-Islām* an, der dort bereits seit 888 (1483 – 4) weilte und, wie al-Ġazzī in seinem biographischen Eintrag beiläufig bemerkt, viele Schüler fand. Der ursprüngliche Grund seiner Reise war jedoch ähnlich wie der des *Abū al-Faḍl al-Qudsī*. Er trieb für den Sultan Steuern oder andere Abgaben ein oder, wie es Ibn ʿAwwāq ausdrückt: »sie nehmen und nehmen und nehmen und haben schon fast 1000 Dinar für den Sultan zusammen«³⁶¹. Auch während seiner dreijährigen Abwesenheit blieb der *Šayḥ* mit dem Autor ständig in Kontakt³⁶². Und doch hebt er diese Reise des *Šayḥ* in seinen Aufzeichnungen hervor, ob dies nun auf die große geographische Distanz, die zeitliche Ausdehnung seiner Abwesenheit oder auf seine Involvierung in die Geldeintreibung zurückzuführen ist. Anders als vor den Reisen des *Šayḥ* nach Beirut unterbricht der Autor anlässlich seines Aufbruchs aus Damaskus die Tagesform durch eine programmatische Erklärung, wie sich sonst nur zu Beginn der einzelnen Jahre findet:

357 Vgl. *Taʿlīq* III, S. 1339.

358 Vgl. *Taʿlīq* II, S. 711 – 787; III, S. 1663 – 1752.

359 Im Muḥarram 893 allein trafen sechs Briefe des *Šayḥ* ein, während Ibn ʿAwwāq drei an ihn schickte; vgl. *Taʿlīq* II, S. 731 f., 734 f., 737.

360 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 486.

361 Vgl. ebd., S. 299, 302 – 8, 312, 314 – 16, 318.

362 Allein im Jahr der Rückkehr des *Šayḥ* ging fast jede Woche Briefe zwischen ihnen hin und her. Vgl. ebd., S. 425, 429, 440, 442, 444, 445, 446, 450, 455, 459, 464, 466, 469, 474, 476, 501, 502, 508, 518, 519, 521 (Ankunft in Damaskus).

Es wird berichtet, was nach der Abreise des Herrn Šaiḥ nach Kairo geschah. Möge Gott ihn und seine Begleiter gesund ankommen lassen. Möge er ihn und seine Begleiter gesund und erfolgreich zurücksenden, in Wohlstand und Gesundheit³⁶³.

Aus Ägypten berichtet Ibn Ṭawq auch ansonsten nur Ereignisse, die auch Damaskus als seinen Lebensmittelpunkt unmittelbar oder mittelbar beeinflussten. Dies demonstrieren wiederum die Jahreseinleitungen des Journals, in denen aufgeführt wird, wer in der Hauptstadt Kairo welches Amt ausübte.

Eine Machtverschiebung in Kairo hatte immer auch unmittelbare Folgen für das politische Kräfteverhältnis in Damaskus. Daher verbreiteten sich in der Stadt auch immer wieder Gerüchte, wenn Nachrichten ausblieben oder die Bevölkerung unzureichend informierten. So führte der Sturz des Sultans Qāitbāy 891 (1486) vom Pferd zu einer wahren Flut von Berichten. Offizielle Stellungnahmen und private Briefe machten dabei widersprüchliche Aussagen darüber, ob es dem Sultan gut ginge oder nicht³⁶⁴. Im Muḥarram 906 (1500) erfuhr Ibn Ṭawq hingegen im persönlichen Gespräch, dass der Sultan in die Gefangenschaft von Beduinen geraten sei. Sein Gesprächspartner hatte seine Informationen von einer dritten Person erhalten, welche »die Verlesung des Briefes oder einen Bericht darüber gehört hatte«³⁶⁵. In beiden Fällen verhiess jedoch der Wechsel in der Staatsführung auch deutliche Verwerfungen in der Ämtervergabe in Damaskus.

Auch für die Gebiete jenseits des Mamlukenreiches ist festzustellen, dass sie eine größere Aufmerksamkeit des Autors erregten, wenn dort etwas geschah, was ihn selbst (un-)mittelbar betraf. Daher kommt Ibn Ṭawq nur dann regelmäßig auf das osmanische Reich zu sprechen, wenn Krieg zwischen diesem und den Mamluken ausbrach. Auch christliche Staaten tauchen vor allem als Angreifer auf muslimische Städte wie Istanbul oder Beirut in Erscheinung³⁶⁶. Im Verlauf des ersten Osmanisch-Mamlukischen Krieges richtete er seine Aufmerksamkeit ganz auf das Grenzgebiet nördlich und westlich von Aleppo sowie auf das Mittelmeer, denn: »Ibn ‘Uṭmān ist auf dem Marsch und hat ein großes Heer aufgestellt; auch auf dem Meer führt er viele Einheiten heran.«³⁶⁷ Seine Angst vor dem osmanischen Angriff war groß, denn er hatte »aus den Briefen der Venezianer (*farang*) an die Venezianer in Damaskus« erfahren, dass die Osmanen »beschlossen haben, die arabischen Länder zu erobern«³⁶⁸. Zu diesem Zweck hätten sie, wie aus dem Brief eines Emirs in Aleppo hervorging, auch eine Armee aus 30.000 christlichen Kämpfern aufgestellt, die sie deshalb für dreißig

363 Ebd., S. 298.

364 Vgl. *Ta’līq* II, S. 611, 615.

365 *Ta’līq* IV, S. 1850.

366 Vgl. *Ta’līq* I, 63.

367 *Ta’līq* II, S. 724.

368 *Ta’līq* I, S. 490.

Jahre von der Kopfsteuer freigestellt hätten³⁶⁹. Im Angesicht dieser Bedrohung verbreitete sich in Damaskus schnell das hoffnungsvolle Gerücht, dass der osmanische Sultan durch einen Sturz vom Pferd oder ins Meer umgekommen sei. Ibn ʿAwwāq zufolge kursierten beide Versionen für einige Tage, bevor sie sich schließlich beide als falsch herausstellten³⁷⁰.

Allerdings war nicht jeder Kontakt mit Gebieten außerhalb des Mamlukenreiches militärisch bedingt. Damaskus wurde von osmanischen Pilgern auf ihrem Weg zu den Heiligen Stätten besucht wie auch von osmanischen Gesandten und sogar von dem Sultan der Aqoyunlu höchstpersönlich. Die Visite, der der Autor wie viele seiner Zeitgenossen die größte Beachtung schenkte, war die des osmanischen Thronanwärters Cem (*ğumğuma*), welcher sich mehrfach vergeblich darum bemühte, seinem Bruder Bayezid den Thron streitig zu machen. Ibn ʿAwwāq verfolgte Cems Schicksal bereits kurz nach dem Tod seines Vaters Mehmed und berichtet über seinen Weg durch Syrien bis nach Kairo, über seinen zweiten Umsturzversuch sowie über seine anschließende Flucht nach Rhodos »auf einem fränkischen Schiff«. Er erwähnt sogar Gerüchte, die besagen, Cem hätte ursprünglich Hilfe bei den Akkoyunlu suchen wollen, nachdem ihm der Mamlukensultan keine Unterstützung bei seinem Vorhaben gewähren wollte. Am detailliertesten sind jedoch jene Einträge, die sich mit Cems Aufenthalt in Syrien befassen, denn an diesem Gebiet hatte der Autor das größte Interesse und in ihm stand ihm ein dichtes Netz an Informanten zur Verfügung³⁷¹. So wird auch Venedig ausschließlich im Zusammenhang mit seiner Handelsniederlassung in Damaskus erwähnt³⁷².

An diesen Beispielen zeigt sich, dass die Grenzen zwischen der äußeren und der inneren Sphäre der Lebenswelt des Autors durchlässig waren. Sein Journal nimmt selbst da eine entschieden lokale Perspektive ein, wo es von Ereignissen an völlig anderen Orten handelt. Zudem erreichten ihn alle Nachrichten über die äußere immer in der inneren Sphäre.

369 Vgl. *Taʿlīq* II, S. 625.

370 Vgl. ebd., S. 610.

371 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 78. Ibn ʿAwwāq verfolgte Cems Flucht im Jahr 886 (1481 – 82), soweit es seine Informationen zuließen: 4./8.4. (Tod von Sultan Mehmet), 22.5. (flieht nach Aleppo), 12.7. (erreicht Garūd, reist von dort nach Kairo), 4.11. (zieht aus Ägypten in das Land des Ibn Ḥasan, also des Aqoyunlū-Fürsten Yaʿqūb). Im Folgejahr erfährt er jedoch (27.6.), dass Cem in Wirklichkeit bei dem Versuch der Rückeroberung des osmanischen Thrones gescheitert war, seine Truppen aufgegeben wurden und er nach »seiner zweiten oder dritten Gefangennahme« allein bis zum Meer floh, wo er sich auf einem »fränkischen Schiff« nach Rhodos zu den Johannitern rettete. S. 59 f., 69, 78, 103, 172. Siehe zu dieser Episode, Hattox 2002.

372 Siehe Howard 2003, Richards 1999; siehe auch Al-Azmeh 1992.

(ii) Die unmittelbare Lebenswelt

Ibn ʿAwwāq grenzte einerseits das Mamlukenreich als »die arabischen Länder« von verschiedenen anderen »Ländern« (*bilād*) ab: das Gebiet der Akkoyunlu kannte er als »die Länder des Ibn Ḥasan«, das Osmanische Reich als »die römischen Länder« oder »die Länder des Ibn ʿUtmān«. Das muslimische Spanien galt ihm als »die andalusischen Länder«. Die osteuropäischen Gebiete jenseits des Osmanischen Reiches fasste er als »die christlichen Länder« zusammen. Auch intern untergliederte er das Mamlukenreich in verschiedene »Länder« oder »Häuser« (*diyār*). In der Einleitung des Jahres 899 (1493 – 94) bezeichnet er den »Tscherkessen Qāitbāy« als den Sultan »über die ägyptischen, ḥiǧāzischen, Damaszener (*šāmīya*), aleppinischen und andere Häuser«³⁷³. Die innere Sphäre von Ibn ʿAwwāqs Lebenswelt befand sich gänzlich innerhalb der Region Damaskus. Abgesehen von der Stadt selbst umfasste sie verschiedene Dörfer in ihrem Süden, Westen, und Norden, die der Autor zum Teil jährlich besuchte. Trotz der vergleichsweise kurzen Strecken nahmen ihn diese Reisen oft für mehr als einen Monat am Stück in Anspruch.

Obgleich sich die innere Sphäre der Lebenswelt gegenüber der äußeren in ihrer geographischen Ausdehnung bescheiden ausnimmt, so verdeutlicht der Text doch nur in diesem Ausschnitt die ganze Komplexität der mamlukischen Gesellschaft. Das mamlukische Damaskus war eine Großstadt und seine Bevölkerung war multiethnisch und multireligiös. Sie umfasste Zugezogene aus jeder größeren Stadt von Syrien (*bilād aš-šām*) sowie Turkmenen, Kurden, Bauern und Beduinen aus dem Umland. Hinzu kamen Sklaven und Sklavinnen, die größtenteils aus Abessinien, dem Sudan oder dem Kaukasus stammten. Die Stadt war die Heimat christlicher, samaritanischer, jüdischer und schiitischer Gemeinden. Damaskus war ob seiner Bedeutung als religiöses und gelehrtes Zentrum Ziel oder Zwischenstation für Gelehrte, Pilger und Händler. Daher beherbergte es kleine Gruppen von Ägyptern, Maghrebiniern, Osmanen, Andalusiern, »Persern und Indern« sowie eine venezianische Handelsniederlassung.

Politische Loyalitäten orientierten sich zum Einen an der ethnischen, religiösen (auch nach Rechtsschule) oder beruflichen Gruppenzugehörigkeit; zum Anderen waren auch das Stadtviertel, Sufi-Orden und insbesondere die Fraktionen der gesellschaftlichen Eliten (*ǧamāʿa*) Ausgangsbasis politischer Aktivität.³⁷⁴ Mittels dieser informellen Klientelnetzwerke regierten die Mamluken die Damaszener Gesellschaft, erlangten Zugriff auf ihre Ressourcen und zogen so gleichsam zu einer vertikalen Integration der Gesellschaft. An der personellen

373 *Taʿlīq* III, S. 1223; vgl. *Taʿlīq* I, S. 103, 490; III, S. 1090, 1092 f., 1242, 1339.

374 Vgl. Toru 2006, Sievert 2003.

Zusammensetzung der Fraktionen kann man auch die zusehends symbiotischen Beziehungen zwischen Mamluken und Gelehrten ablesen³⁷⁵. Auch andere talentierte Individuen ohne tiefere religiöse Ausbildung konnten im Rahmen einer Fraktion den sozialen Aufstieg schaffen. Am Ende des 15. Jahrhunderts erwuchs den etablierten Fraktionen, an deren Spitze in Damaskus vor allem die Statthalter und Qādis standen, Konkurrenz in Gestalt krimineller Banden, die unter dem Namen *zu'ar* recht plötzlich in das Licht der Geschichte traten und selbst für jene offen standen, die zuvor von jeder politischen Partizipation ausgeschlossen waren³⁷⁶. Im Jahr der osmanischen Eroberung Damaskus' (922/1516) plünderten diese Banden die Häuser auch der höchsten mamlukischen Offiziere und pressten selbst dem schafitischen Qādī ein Schutzgeld von 100 Dinar ab³⁷⁷. Manchmal furchtvoll, manchmal geringschätzig spricht Ibn Ṭawq von den Verbrechen jener »Leute, die sich die *zu'ar* nennen«³⁷⁸. Doch auch er konnte nicht leugnen, dass diese Banden eine neue politische Kraft in Damaskus darstellten, die trotz »ihrer eigenen Subkultur aus Ehre, Tapferkeit und Gewaltbereitschaft«³⁷⁹ von den etablierten Kräften umschmeichelt wurde. Die *zu'ar* nahmen an den Prozessionen verschiedener Emire teil und empfingen zu ihren Banketten verschiedene Gelehrte.

Der Aufstieg dieser Banden lässt sich zum Einen auf ihre gute Vernetzung innerhalb der Stadtviertel zurückführen, auf deren Basis sie sich organisierten (vor allem Šāgūr, Mīdān al-Ḥaṣṣā, Šāliḥiyya und Qubaybāt) und für deren Interessen sie sich wiederholt einsetzten. So vertrieben oder töteten sie Steuereintreiber oder organisierten die Verteidigung des Viertels gegen Mamluken oder andere Banden. Zum Anderen lässt sich ihr Aufstieg daraus ableiten, dass sie von den Mamluken als Hilfstruppen bei militärischen Expeditionen oder internen Kämpfen angeworben und zu diesem Zweck mit Musketen ausgerüstet wurden. Als der rebellische Sekretär (*dawādār*) des Sultans Āqbirdī im Jahr 903 (1497) versuchte, Damaskus zu erobern, kämpften *zu'ar* sowohl auf seiner als

375 Die Bedeutung der religiösen Institutionen, allen voran der *madrassa*, für die Annäherung der Interessen von Mamlukenemiren und *'ulamā'* ist hinreichend erforscht. Siehe bspw. Berkey 1992, S. 101 f.; Petry 1992, S. 201 – 4; Leder 2003. Im Zuge der Mamlukenzeit stellten die Gelehrten darüber hinaus die große Mehrheit der zivilen Staatsbeamten (*kuttāb*). Die Vermischung beider Gruppen wurde von Thomas Bauer als »adabisation of the *'ulamā'*« und »*'ulamā'ization of adab*« beschrieben. Vgl. Bauer 2005, S. 108.

376 Soweit nicht anders angegeben, folge ich in diesen Ausführungen Miura Toru 2006. Diese Banden scheinen ein reichsweites Phänomen gewesen zu sein, aber in Kairo erlangten sie längst nicht dieselbe Bedeutung wie in Damaskus. Vgl. Lapidus, S. 149; Haarmann 1988, S. 70.

377 Vgl. Ibn Ṭulūn: *Mufākahat* II, S. 27.

378 *Ta'liq* III, S. 1437, 1511. Er bezeichnet sie auch als »Gauner« (*šuttār*); vgl. *Ta'liq* IV, S. 1536. Demgegenüber benutzt sein Zeitgenosse Ibn al-Ḥimṣī den Begriff überhaupt nicht, sondern schreibt über »die Leute (ahl) aus dem-und-dem Viertel«.

379 »[T]heir own subculture of honor, courage, and violence«; Grehan 2003, S. 219.

auch auf der Seite der Sultanstreuen und mobilisierten zu diesem Zweck die gesamte Bevölkerung ihres jeweiligen Viertels³⁸⁰.

Die sozialen Spannungen, die auch zum Aufstieg der *zu'ar* als »den am besten organisierten Gruppen in den mamlukischen Städten und [...] potentiell einer starken Gegenkraft zur mamlukischen Kontrolle«³⁸¹ führten, gehen nicht zuletzt auf die finanziellen Probleme zurück, mit denen sich der Mamlukenstaat am Ende des 15. Jahrhunderts konfrontiert sah. Wurde der Staatshaushalt in früheren Jahrhunderten vor allem aus den Erträgen der *iqṭā'*-Ländereien bestritten, griff der Staat am Ende des 15. Jahrhunderts zusehends auf die Ressourcen der städtischen Bevölkerung zu. Dabei bedienten sich die Statthalter und Emire auch solcher Mittel, die von den Zeitgenossen als ungerecht und illegitim wahrgenommen wurden, wie der Spekulation auf Lebensmittel, der Bestechung (*barṭal/birtīl*), der Abwertung des im Umlauf befindlichen Münzgeldes, und schreckten auch vor Mord und Erpressungen, Konfiskationen, sowie dem Alkohol- und Drogenhandel nicht zurück³⁸². Für die schmutzigsten Arbeiten heuerten sie immer wieder auch *zu'ar* an.

Demgegenüber waren größere Staatsausgaben immer Gegenstand eines Verhandlungsprozesses zwischen dem Sultan und der (betroffenen) Bevölkerung, die seine Anordnungen befolgen, modifizieren oder geradewegs boykottieren konnte. In jedem lokalen Kontext war daher die Umsetzung der Dekrete des Sultans abhängig von der Zusammenarbeit und der Durchsetzungskraft lokaler Eliten und Gewährsmänner (Gelehrte, Viertel- und Berufsgruppenvertreter), die als Vermittler zwischen den Interessen des Sultans und der Bevölkerung auftraten. Dieser indirekte Zugang hatte für den Sultan zusätzlich den Vorteil, dass sich der Unmut der Bevölkerung nicht gegen ihn persönlich richtete, sondern sich zumeist an seinen Untergebenen oder den jeweiligen Repräsentanten entlud³⁸³. Der schwierigen Situation war sich 891 (1486) der Statthalter

380 *Šāḡūr* und *Šālīḥiyya* blieben dem Sultan treu, *Mīdān al-Ḥaṣṣā* und *Qubaybāt* liefen zu den Rebellen über. Vgl. Toru 2006, S. 176 f.; *Ta'liq* III, S. 1554. Zudem baute der Statthalter eine Einheit aus afrikanischen Sklaven (*ʿabīd*) auf, die die *zu'ar* jedoch nie ersetzen konnte, auch weil auf Seiten der Mamlukenemire der politische Willen fehlte. vgl. Toru 2006, S. 181 f. Ibn Ṭawq notiert Kämpfe zwischen beiden Gruppen; vgl. *Ta'liq* III, S. 1500; IV, S. 1536. Als während der Rebellion *Šāḡūr* geplündert wurde, wurden »Gewehre und Schießpulver« geraubt, die wohl den *zu'ar* gehörten, denn sie allein widersetzten sich den Rebellen auch außerhalb der Altstadt; vgl. *Ta'liq* IV, S. 1555.

381 »[T]hey were the most highly organized groups in the Mamluk cities and, because of their paramilitary organization, they were potentially a powerful counterpoise to Mamluk control.« Lapidus 1967, S. 154.

382 Vgl. Toru 2006; ders. 1997; Meloy 2004; einer der herausragenden Figuren auf diesem Gebiet war Zayn ad-Dīn Barakāt Ibn Mūsā, der u. a. als *muḥtasib* in den Diensten Qānṣūh al-Ġawrīs stand; vgl. Petry 1993, S. 144 – 47.

383 Dies galt neben den Steuereintreibern insbesondere für die Inhaber jener Ämter, die mit Lebensmittelversorgung und der Festsetzung der Preise betraut waren. Dies war zuallererst

(*nāʾib*) von Damaskus bewusst, als er ein Dekret über die Aushebung von Hilfstruppen in den syrischen Provinzen zu verlesen hatte. Zuerst sammelte er deshalb verschiedene *ʿulamāʾ* (darunter der *Šayḫ al-Islām*), Amtsträger und Händler um sich und erklärte ihnen in apologetischem Ton, dass ihn keine Schuld treffe, sondern der Sultan die Truppen für den Krieg gegen die angreifenden Osmanen benötigte. Der Statthalter bewies damit ein gutes Gespür, denn dieses Thema führte in den folgenden Tagen zu zahlreichen Auseinandersetzungen. Jedes Viertel wollte weniger Geld und weniger Truppen geben, als gefordert wurden. Die Mamluken sahen sich angesichts der knappen Kassen des Statthalters um ihren Sold (*ġamākiyya*) betrogen und zogen plündernd durch die Stadt. Der Statthalter ging wiederholt zu den Qādīs und dem *Šayḫ al-Islām*, um sie zu einer Vermittlung zu bewegen, bevor die Ausschreitungen die gesamte Stadt ergriffen³⁸⁴. An der Gleichzeitigkeit all dieser Vorgänge wird jedoch ersichtlich, dass auch diese Männer keine Kontrolle über die Bevölkerung hatten. Möglicherweise musste der Statthalter auch in diesem Fall letztendlich eine Vermittlung durch die *zuʾar* in Anspruch nehmen.

Daneben dürfen auch die krassen Vermögensunterschiede in der Stadt als Ursache für soziale Spannungen nicht vernachlässigt werden. Während Tagelöhner wie jene, die der Autor anstellte, am Tag gerade einmal zehn Dirham verdienten, wurde einem Statthalter (*kāfil*) nachgesagt, er sei im Besitz von »100 kleinen und großen Kupferkaraffen voller Gold[münzen]«³⁸⁵. Die Bestechungssummen, die seit der der Regierungszeit des Sultans Qāitbāy (1468 – 1496) schon für die Bewerbung um ein militärisches, administratives, juristisches oder religiöses Amt gezahlt werden mussten, konnten sich ebenfalls auf fantastische Summen belaufen. So kostete der Posten eines Oberrichters (*qāḍī al-quḍā*) von Damaskus ganze 3.000 Dinar (156.000 Dirham), die Aufseherposition (*naẓāra*) in der Madrasa al-Qaymariyya an der Straße nach Šāliḫiyya immerhin 300 Dinar. Auch Ibn Ṭawq, der bisweilen Transaktionen von 15 Dinar (780 Dirham) tätigte, ist als verhältnismäßig wohlhabend anzusehen. Dafür spricht auch das vergleichsweise hohe Brautgeld, dass bei den beiden Heiraten seines Sohnes Muḥammad gezahlt wurde. Mit 69 Dinar war das Brautgeld bei seiner ersten Heirat fast doppelt so hoch wie das, das der Sohn eines Augenarztes (*kaḥḥāl*) zahlte (39 Dinar), und immerhin die Hälfte von dem Brautgeld des

der *muḥtasib*, der die Aufsicht über die Märkte und andere öffentliche Bereiche der Stadt ausübte und somit im vollen Licht der Aufmerksamkeit sowohl des Volkes als auch der Machthaber stand, die alle mit ihren Erwartungen an ihn herantraten. Er kommt bei Ibn Ṭawq besonders schlecht weg; vgl. *Taʿlīq* I, S. 255 (als Täter); II, S. 800 (als Opfer). Siehe dazu auch Stilt 2011.

384 Vgl. *Taʿlīq* II, S. 625 – 638, 648 (ein neues Dekret kommt an). Fast dieselbe Wendung nimmt im folgenden Jahr ein weiter Versuch, Truppen aufzustellen; vgl. ebd., S. 764 – 781.

385 *Taʿlīq* IV, S. 1658.

Sohnes eines Šayḥs (140 Dinar). Der Autor konnte es sich sogar leisten, der Hebamme, die die Geburt seines Sohnes begleitete, aus Dank eine Goldmünze zu überreichen. Sein Wohlstand prägte, wenn auch nicht allein, seinen Blick auf die Gesellschaft³⁸⁶.

In der inneren Sphäre seiner Lebenswelt präsentiert sich der Autor als in unterschiedlichste soziale Kontexte eingebunden. Dabei nahm er auch verschiedene Rollen ein, die von seinen finanziellen Möglichkeiten, seinem sowie dem Status seines jeweiligen Gegenübers und von dem konkreten Kontext ihres Zusammentreffens mitgeprägt wurden. Waren seine Verpflichtungen innerhalb des Haushalts als Vater, Ehemann und Versorger vergleichsweise klar definiert, war er in die Gesellschaft durch seine familiäre Verbindungen, als Arbeitgeber für jene Handwerker und Tagelöhner, die sein Haus reparierten, oder als Geschäftspartner in seinen landwirtschaftlichen Unternehmungen eingebunden. Auf dem Markt nahm er am Austausch von Geld gegen Güter teil. In seinem Viertel hatte er nachbarliche Verpflichtungen. In Studienzirkeln nahm er gegenüber dem Šayḥ *al-Islām* die Rolle eines Schülers ein, bei Arbeitstreffen die seines Assistenten (*fi hidma*). Nicht zuletzt war der Autor selbst als Notar in eine Fraktion (*ġamāʾa*) eingebunden. Anders als viele Autoren aus der Mamlukenzeit stand er nicht an der Spitze der Gesellschaft. Vielmehr war seine Position in der Gesellschaft durch verschiedene hierarchische oder Austauschbeziehungen mitbestimmt, wobei er sich in unterschiedlichen Kontexten auf anderen Stufen der Hierarchie wiederfand.

Anders als das letzte Kapitel beschäftigen sich die folgenden drei Unterkapitel weniger mit den Beziehungen des Autors zu konkreten Personen, sondern behandeln verschiedene Aspekte seines Alltags, die die Wahrnehmung seiner sozialen und physischen Umwelt beeinflussten: sein Beruf, Kleidung sowie der gemeinsame Genuss von Speisen und Getränken. Das erste Unterkapitel geht detailliert auf die verschiedenen Tätigkeiten des Autors zur Sicherung seines Lebensunterhalts und auf den Status ein, den er durch seine Einbindung in eine Fraktion erhielt. In diesem Zusammenhang wird zudem seine Darstellung des physischen wie auch des sozialen Raums kommentiert, in dem er sich vor allem zu diesem Zweck bewegte. Seine Arbeit als Notar und in der Landwirtschaft war Anlass für die meisten Termine des Autors in Damaskus und sie allein führten ihn auch regelmäßig weg von der Stadt. Daher prägten sie sein Bild von Damaskus und der Damaszener Bevölkerung in entscheidendem Maße mit. So lokalisiert er die Orte, an denen er seinen Pflichten als Notar nachkam sowie die verschiedenen Felder und Gärten, die er besaß. Ebenso beschreibt er Beruf, Geschlecht, Herkunft, Religion, Freiheit oder Unfreiheit und bisweilen auch Alter seiner Klienten, Vorgesetzten und Angestellten.

386 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 32, 121, 288, 292; II, S. 725; III, S. 1446.

Das zweite Unterkapitel untersucht die gemeinsame Mahlzeit als ein gemeinschaftsstiftendes Ereignis sowie Speisen und Getränke als Medien ethnischer, religiöser und sozialer Identität und Distinktion. Auch in der Mamlukenzeit galt: man ist, was man isst. Speisen und Getränke standen in einer eigenen Hierarchie, die in ihrer Komplexität die religiösen Verbote gegen den Alkoholgenuss oder den Verzehr von Schweinefleisch überstieg. Dies gilt es insbesondere in Bezug auf die gehobene Küche zu berücksichtigen, wie sie am Sultanshof und auch unter den städtischen Eliten gepflegt wurde. Zudem waren, wie schon im letzten Kapitel am Beispiel der Hochzeits- und Beschneidungsfeiern anklang, Bankette unter den gesellschaftlichen Eliten ein bevorzugtes Mittel, um soziale Beziehungen zu etablieren und zu festigen. Denn wer man war, entschied sich nicht nur dadurch, was man aß, sondern auch dadurch, mit wem man aß. Auf den Nahrungsverzehr kommt Ibn ʿAwwāq daher fast ausschließlich dann zu sprechen, wenn er entweder Gast bei oder Gastgeber für Menschen war, die nicht zu seinem Haushalt gehörten. Es scheint ihm egal gewesen zu sein, ob es sich um eine Mahlzeit mit einigen Bauern oder mit den höchsten Gelehrten der Stadt handelte.

Das dritte Unterkapitel beschäftigt sich mit den Funktionen, die Kleidung im mamlukischen Damaskus erfüllte. Die Zuschreibung – und Vorschreibung – einer sozialen Identität durch spezifische Kleidungsstücke diente als ein Mittel, um soziale Unterschiede zu zementieren, und war daher immer wieder Gegenstand von Auseinandersetzungen. Zudem spielte Kleidung in der Mamlukenzeit eine zentrale Rolle in der Darstellung von Macht und Autorität. Das größte Interesse zeigt Ibn ʿAwwāq dahingehend an den Ehrenroben (*ḥil'a*, *tašrif*), die unter anderem die Besetzung eines Amtes symbolisch begleiteten, was sich im Sprachgebrauch derart niederschlug, dass der Amtsantritt durch die Wendung »jemanden mit einer Robe bekleiden« (*labbasā ḥil'a*) umschrieben wurde. Die Ähnlichkeit zu der deutschen Wendung »ein Amt bekleiden« ist frappierend. Wie beschreibt der Autor diese Ereignisse? Welche Rolle spielte für ihn die Kleidung der Anwesenden? Inwieweit lässt sich über die politische Bedeutung dieser Gewänder hinaus auch ein modisches Interesse daran erkennen?

Diese drei Unterkapitel beschäftigen sich auch mit unterschiedlichen Rollen, die Ibn ʿAwwāq außerhalb seines Haushalts einnahm. Im ersten Unterkapitel tritt er als gleichberechtigter Geschäftspartner in seinen landwirtschaftlichen Unternehmungen sowie als Untergebener innerhalb des juristisch-administrativen Systems und Dienstleister gegenüber seinen Klienten hervor, im dritten Unterkapitel zumeist als Betrachter, seltener als Träger von Kleidung. Im zweiten Unterkapitel nimmt er die Rollen des Gastgebers und Gastes ein, wobei sich hier sein Blick, anders als im dritten Unterkapitel, sozial sowohl nach oben als auch nach unten richtet. Zudem betont Ibn ʿAwwāq in Bezug auf diese Aspekte in unterschiedlichem Maß Distanz oder Nähe zu bzw. Gemeinsamkeit und Eben-

bürtigkeit mit bestimmten Personen. In der Darstellung seiner Arbeit wird seine untergeordnete Position im juristisch-administrativen System deutlich. Hingegen steht seine Teilnahme an Mahlzeiten der Eliten für den Grad an Teilhabe an deren Kultur, den Ibn Ṭawq bereits erreicht hatte, und seine Beschreibungen ihrer Kleidung versinnbildlicht den Grad, den er erreichen wollte.

(a) Arbeit, Reisen, Hierarchien

Ein großer Teil der Einträge in Ibn Ṭawqs Journal beschäftigt sich mit den verschiedenen Tätigkeiten des Autors, die seinen Lebensunterhalt sichern sollten, bei denen er aber auch mit einigen der bedeutendsten Würdenträgern sowie einer großen Zahl anderer Einwohner von Damaskus zusammentraf. In diesen Einträgen steht selten der Verdienst des Autors im Mittelpunkt, sondern sie geben auch Auskunft über die physischen und sozialen Räume, in denen Ibn Ṭawq sich bewegte.

Der Autor bestritt seinen Lebensunterhalt zum größten Teil aus zwei Einkommensquellen: seinen Honoraren als Notar und dem Verkauf seiner landwirtschaftlichen Erzeugnisse. Diese beiden Arbeitsbereiche lassen sich nicht immer eindeutig voneinander trennen. Bei vielen seiner Dienstreisen in das Umland von Damaskus bleibt es unklar, ob er sie als Grundbesitzer oder als Notar unternahm. Dies gilt insbesondere für die Aufteilung der Ernte (*qasm*), die Ibn Ṭawq wiederholt als Grund seiner Reisen erwähnt, und über die es zwischen ihm und seinem Partner Zayn ad-Dīn Ḥiḍr al-Ḥasbānī im Dorf Tarḥīm zum Streit kam:

Ich sagte zu ihm: »Ein Sack (*ġirāra*) fehlt.« Er sprach: »Wir verkauften einem Mann neun *Kīl* und einem anderen zwei *Kīl*.« Nach einer Stunde kam jener [erste] Mann, und ich fragte ihn: »Wie viel wurde dir verkauft?« Und er sagte: »Zehn *Kīl*.« Und ich sprach: »Die Angelegenheit passt, [da ist der] eine Sack!« Und ich sagte zu ihm: »Ihr sagtet nur neun!« Da schrie er missfällig: »Ich habe die Wahrheit gesagt!«³⁸⁷

Der Eintrag gewährt zwar einen tiefen Einblick in die Probleme, zu denen es bei der Aufteilung und dem Verkauf von Getreide kommen konnte, aber er verschweigt, in welcher Funktion Ibn Ṭawq und Zayn ad-Dīn Ḥiḍr daran teilnahmen. Waren sie Eigentümer des Feldes oder fungierten sie als Aufseher für eine religiöse Stiftung (*waqf*)? Kam ihnen die Kaufsumme zugute oder erhielten sie nur ein Honorar für ihre Arbeit? Diese wichtige Information verschweigt der Text zu oft, als dass sich diese Arbeitsbereiche des Autors gänzlich trennen

³⁸⁷ *Taʿlīq* II, S. 805. Ein Damaszener »Sack« (*ġirāra*) entsprach dem Gewicht nach etwa drei ägyptischen *irdabb* (ungefähr 70 kg) und wog über 200 Kilogramm. Das *kīl* ist ein ägyptisches Hohlmaß, das ungefähr 17 Litern entsprach. Vgl. Ashtor 1982, S. 480.

lassen. Dasselbe gilt auch für eine Abgrenzung zu den übrigen Unternehmungen, mit denen er Geld verdiente.

Nichtsdestotrotz kommt der jeweiligen Rolle, die der Autor in einer Situation einnahm, eine nicht zu vernachlässigende Bedeutung für seine Darstellung der Ereignisse zu. Abhängig von dem Kontext, in dem er beispielsweise einem christlichen Bauern begegnete, konnte dieser für ihn eine Gefahr für die öffentliche Ordnung, einen verlässlichen oder unverlässlichen Angestellten, einen Nachbarn oder losen Bekannten, seinen Gast oder Gastgeber darstellen. Diese Unterschiede waren aber nicht nur von dem Verhalten seines jeweiligen Gegenübers abhängig, sondern auch von dem spezifischen Verhältnis, in dem der Autor zu ihm stand. So ging er anders mit einem Menschen um, je nachdem, ob er an einer Gerichtsverhandlung über ihn teilnahm, ob er sein Vorgesetzter oder Arbeitgeber war, ob er für ihn einen Vertrag bezeugte oder ein Dokument ausstellte. In all diesen Fällen stand der Autor zu seinem Gegenüber in einer anderen, oft hierarchisch strukturierten Beziehung. Selbiges gilt selbstredend ebenfalls für jene Frauen, mit denen Ibn Ṭawq im öffentlichen Raum zu tun hatte.

Im Folgenden wird zunächst ein Überblick über die verschiedenen Arbeitsfelder und daraus resultierenden Einnahmen, Ausgaben und Wege des Autors gegeben, bevor dargestellt wird, wie diese seinen Blick auf den physischen und sozialen Raum prägten.

(i) Arbeitsfelder und Einnahmequellen

Beginnen wir mit der Landwirtschaft: An Ibn Ṭawqs Haus schloss sich, wie es zu jener Zeit für das Qaṣab-Viertel typisch war, ein Obstgarten an, in dem er auch Hühner züchtete. Im Dorf Saṭrā gehörte ihm ein weiterer Garten und, gemeinsam mit Zayn ad-Dīn Ḥiḍr al-Ḥasbānī, hatte er in Barza und Qābūn Felder gepachtet, auf denen unter anderem Weizen angebaut wurde, sowie mindestens einen Hain von Weißpappeln und Weiden im Dorf Kafr Baṭānā³⁸⁸. Angesichts ihrer langjährigen Geschäftspartnerschaft ist anzunehmen, dass auch ihr Streit über die Ernte auf einem von beiden gemeinsam gepachteten Grundstück stattfand.

Die verschiedenen Bereiche der landwirtschaftlichen Tätigkeiten erfahren in Ibn Ṭawqs Journal unterschiedlich viel Aufmerksamkeit. Die Weizenfelder scheinen eine der Haupteinnahmequellen des Autors gewesen zu sein. Bei einem Besuch der Pflanzung bei Qābūn bemerkt Ibn Ṭawq, der Wert des dort angebauten Weizens liege bei 4.500 Dirham³⁸⁹. Auf sie kommt er fast nur in Bezug auf

388 Vgl. ebd., S. 117, 158.

389 Vgl. *Taḥīq* II, S. 769.

die Ernte zu sprechen. Mehr erfährt man über seine Hühnerzucht. Er erwähnt Hühner als Objekte von Käufen und Verkäufen sowie als Geschenke³⁹⁰. Am häufigsten kommt Ibn Ṭawq auf seine Gärten zu sprechen, obwohl die Beträge, die er diesbezüglich erwähnt, im Vergleich mit den Einkünften der Getreidefelder verschwindend gering erscheinen. Am Anfang der Aufzeichnungen zahlte er sechs Dirham der Miete seines Hauses in Form von 5 *ratl*³⁹¹ Granatäpfeln, dann wieder zahlte er »von der sommerlichen Dattelernte 104« Dirham (2 Dinar) und »aus dem Verkauf der Pfirsiche 20« Dirham. An anderer Stelle vermerkt er, »ein Drittel der Erträge des Gartens [an seinem Haus] ist 52 Silbermünzen wert« (1 Dinar), was zu anderer Zeit genau dem Wert der dort angebauten Zwiebeln (dialekt. *qunnār*) entsprach. Ich gehe jedoch davon aus, dass es sich bei diesen niedrigen Beträgen nie um den Gesamtertrag einer Obst- oder Gemüseernte handelte. Darauf verweisen zum einen die Formulierungen »von der Ernte« bzw. »aus dem Verkauf«, zum anderen, dass die Beträge wiederholt im Wert einem Vielfachen von Goldmünzen (Dinar) entsprechen. Der Autor griff wahrscheinlich in Zeiten der Bargeldknappheit auf seine verschiedenen Feldfrüchte als eine Art Ersatzwährung zurück, um fehlende Beträge auszugleichen, zumal die Gärten sein alleiniges Eigentum waren. Zu diesem Eindruck trägt weiterhin bei, dass Pflanzen und Bäume bei dem Verkauf von Grundstücken den Großteil der Kaufsumme ausmachten. Als Ibn Ṭawq die Hälfte des Gartens in Saṭrā verkaufte, erhielt er für das Land 350, für die Pflanzen hingegen 3.000 Dirham³⁹². Wären die oben angeführten Beträge der jährliche Gesamterlös dieses Gartens gewesen, hätte niemand 3.350 Dirham dafür gezahlt.

In Bezug auf seine Gärten gibt Ibn Ṭawq zudem die meisten Einzelheiten über die Arbeitsteilung in der zeitgenössischen Landwirtschaft preis. Wie bereits im letzten Kapitel am Beispiel der Reparaturen in dem an sein Haus grenzenden Obstgarten anklang, führte er diese Arbeiten bisweilen selbst durch, heuerte zu anderen Zeiten aber auch Leute dafür an. Am längsten beschäftigte er den bereits mehrfach erwähnten Yūsuf al-Ġaramānī, den er wiederholt auch »den Bauer Yūsuf« (*Yūsuf al-fallāḥ*) oder schlicht Yūsuf nennt. Er goss die Pflanzen im Garten des Autors und unterstützte ihn bei Reparaturen, half in Kafr Baṭanā beim Fällen der Weiden sowie dem Transport von Bau- und Brennholz und

390 Von einem Mann, den der Autor »der Sayyid« nennt, erhielt er Hühner im Wert von 20 Dirham, die er einige Tage später bezahlte; vgl. ebd., S. 137, 140. Später verkaufte er wiederum jenem Mann Hühner, vgl. ebd., S. 216. Er verschenkte die Hühner auch. Einem Pilger gab er zwei. Zur Geburt eines Mädchens schickte er drei Hühner im Wert von 14 Dirham; zur Geburt eines Jungen schickte er vier Hühner im Wert von 20 Dirham; vgl. ebd., S. 205, 233, 292.

391 Der Damaszener *ratl* wurde von Eliyahu Ashtor auf einen Wert zwischen 1,7 und 1,9 Kilogramm geschätzt und hätte damit fast dem vierfachen seines ägyptischen Äquivalents (ca. 450 Gramm) entsprochen. Vgl. Ashtor 1982, S. 476 f.; Shoshan 1983, S. 52.

392 Vgl. *Taḥīq* I, S. 189, 212, 214, 261 f.; II, S. 696.

sorgte für die Kühe des *Šayḥ al-Islām*³⁹³. Ähnliche Aufgaben übernahm für den Autor in seinem Garten in Saṭrā ein gewisser Ibrāhīm al-Ḥabbāz (der Bäcker): »er bebaute den Boden«, »pflügte und goss« für einen Lohn von zwanzig Dirham³⁹⁴. Ibrāhīm übernahm im Alltag die Aufsicht über dieses Land des Autors, dem neben all seinen anderen Verpflichtungen nicht die Zeit zur Verfügung stand, täglich für diese Arbeiten nach Saṭrā zu reisen. Es ist anzunehmen, dass Ibn Ṭawq und Zayn ad-Dīn Ḥiḍr al-Ḥasbānī auch für ihre gemeinsam gepachteten Nutzflächen Leute zu diesem Zweck anstellten. Der Autor hingegen suchte diese Flächen nur zu bestimmten Anlässen auf. Neben der Ernte und dem Fällen von Bäumen war auch die Pflanzung neuer Bäume eine Arbeit, die er beaufsichtigte. Als er in Saṭrā auf einmal einhundert Pflaumenbäume sowie »63 Birnen- und Pfirsich- und einige Apfel[-bäume] im Gegenwert von 60 (Dirham)« setzen ließ, war der Arbeitsaufwand so groß, dass er nicht nur zwei Hilfskräfte (*fā'ilayn*) anheuerte, sondern wohl auch selbst Hand anlegen musste (*ġarastu*).³⁹⁵

Seine landwirtschaftlichen Tätigkeiten führten Ibn Ṭawq an verschiedene Orte außerhalb von Damaskus, darunter Saṭrā und Barza im Norden, Kafr Baṭānā und Qābūn im Osten sowie Tarḥīm im Westen. Dabei begegnete er zum einen Zayn ad-Dīn Ḥiḍr als seinem gleichberechtigten Partner, wenn er ihm auch manchmal misstraute, und zum anderen verschiedenen Bauern und Dorfbewohnern als seinen Untergebenen, die er für ihre Arbeit bezahlte. Ob es nun um Reparaturen oder das Einfahren der Ernte ging, übernahm der Autor zumeist die Aufsicht über die Arbeiten und führte sie seltener selbst aus.

Demgegenüber umfasste seine Arbeit als Notar eine viel größere Spanne von Aufgaben. Er nahm als Zeuge und Verfasser der nötigen Dokumente an verschiedenen Verhandlungen (Diebstahl, Konversionen, Mediationen) und Vertragsunterzeichnungen (Miet-, Kauf-, Heiratsverträge, Notarisierungen), an der Einziehung von Steuern sowie der Beaufsichtigung und Abrechnung von Stiftungsland und an dem Umtausch des im Umlauf befindlichen Münzgeldes teil³⁹⁶. Er verwaltete für verschiedene Gelehrte deren schriftliche Korrespondenz, leitete ausstehende Zahlungen weiter und trat als rechtlicher Vertreter für verschiedene seiner weiblichen Verwandten in Erscheinung³⁹⁷. Auch der geo-

393 Vgl. *Ta'liq* I, S. 98, 182, 223.

394 Vgl. ebd., S. 94.

395 Vgl. ebd. Die Pflaumenbäume erhielt er von jenem Yūsuf, den er als seinen Bruder (*āḥī*) bezeichnet, der jedoch nicht identisch mit Yūsuf al-Ġaramānī war, der für den Autor verschiedene Arbeiten ausführte. Siehe Kapitel 1.

396 Unter anderem erfüllte er diese Aufgaben auf den landwirtschaftlichen Nutzflächen einer Stiftung im Dorf Barza; vgl. *Ta'liq* III, S. 1133, 1162.

397 Seine Schwiegermutter erscheint im Text mehrfach als Partei in Rechtsgeschäften. Vgl. *Ta'liq* I, S. 531 (verkauft Mietshaus [*ṭabaqa*] und Stall); II, S. 636 (zahlt an Ibn Ṣanḡaḡ 50 Silberdirham), 667 (Ibn Ṭawq begleitet sie zu Hauskauf); III, S. 1162 (verletzt sich), 1167

graphische Radius war in diesem Bereich größer als bei seinen landwirtschaftlichen Tätigkeiten. Seine Arbeit als Notar führte ihn in fast jedes Viertel von Damaskus, in die umliegenden Dörfer, sowie auf Dienstreisen im Süden bis nach Kiswa. Fast jährlich reiste er gen Norden, wo er sich mitunter für mehr als einen Monat am Stück im *bilād al-ğubba*³⁹⁸ aufhielt, dem Gebiet um die »Ğubba-Berge«³⁹⁹, zu dem neben Ğarūd, dem Herkunftsort seines Vaters, auch das Dorf Maʿlulā gehörte, das heute noch wegen seiner aramäisch sprechenden Christen bekannt ist. Als Notar begegnete Ibn Ṭawq zudem einer schier unendlichen Zahl seiner Zeitgenossen innerhalb und außerhalb von Damaskus. In dieser Funktion hatte er unter anderem mit verschiedenen Christen, Bauern, einem Gaukler (*fukāh*) und Aḥmad Ibn ʿUṭmān, einem Arbeiter aus dem Dorf Bidā, zu tun⁴⁰⁰. Ich nehme an, dass er darüber hinaus mit einer großen Zahl jener Leute, die er nur Nachrufen erwähnt, über seine Arbeit als Notar in Kontakt kam.

Nicht zuletzt vollzog sich Ibn Ṭawqs Arbeit als Notar innerhalb einer eigenen hierarchischen Struktur. Die Stellung eines Notars war auf der niedrigsten Stufe der juristischen Fraktionen angesiedelt und, obwohl sie oft der Einstieg zu einer Karriere als Jurist oder in den religiösen Institutionen war, die auch viele herausragende Gelehrte zu Beginn ihrer Laufbahn bekleideten, übte Ibn Ṭawq diese Arbeit bis ins hohe Alter aus. Der Grund dafür könnte darin liegen, dass die soziale Mobilität innerhalb der Statusgruppe der *ʿulamāʾ* nicht so hoch war wie einst angenommen. Carl Petrys Untersuchungen zum mamlukischen Kairo ergeben, dass 25 Prozent der in den biographischen Lexika aufgeführten Notare nie eine andere Stellung erreichten und immerhin 11 Prozent zuvor oder nebenher, wie der Autor, einen anderen Beruf ausübten⁴⁰¹. Doch gerade auf dieser Zugehörigkeit auch zu anderen sozialen Gruppen beruhte die Schlüsselrolle, die Notaren als Schnittstelle zwischen dem juristisch-administrativen System und der Bevölkerung zukam:

The notaryship thus appears as the link between the judges, who tended to derive from the civilian elite, and the masses of population. [...] Fixed in their local districts, in

(geht zum Haus ihres Onkels väterlicherseits). Für eine Auswahl aus Band II und III, siehe Guo 208, S. 216 ff.

398 So nennt er das Gebiet z. B. am 6.12.885; vgl. *Taʿlīq* I, S. 34.

399 *Taʿlīq* IV, S. 1581.

400 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 429; II, S. 682 f. (Ibn Ṭawq bezeugt eine Mordanklage gegen einen Christen); IV, S. 1621 f. (Auseinandersetzung zwischen dem Autor und dem Christen Yūsif al-Fār wegen einem alten Walnussbaum, den der Christ noch nicht bezahlt hat), 1667 (bezeugt Verkauf eines Hauses unter Christen), 1668 (Christin kauft von as-Sinī alles Obst und Sirup), 1851 (Arbeiter). Ibn Ṭawq gab einem Bauern für die mitgebrachten Briefe 6 Dirham (*fiḍḍa*), obwohl die Briefe in miserablen Zustand waren: »Wir sahen, dass sie durchnässt waren; nichts konnte man darauf lesen.« *Taʿlīq* I, S. 91. Zu Bauern als Übermittler von Briefen, siehe auch ebd., S. 511.

401 Vgl. Petry 1992, S. 225 f.; Perho 2011, S. 19 f.

contrast with the judges who moved between them, the notaries were indispensable to the established procedure of litigation⁴⁰².

Da Notare aufgrund ihrer genauen Ortskenntnis ausgewählt wurden, trafen sie die Vorentscheidung, welche Fälle dem Qāḍī vorgelegt wurden, beurteilten die Glaubwürdigkeit der beteiligten Parteien sowie den Wahrheitsgehalt ihrer Aussagen und halfen dem Qāḍī bei seiner Entscheidungsfindung. Verfügten sie aufgrund ihrer anderen Arbeit im Handel, Handwerk oder, wie Ibn Ṭawq, in der Landwirtschaft zudem über Expertenwissen, erwiesen sie sich auch für die Verwaltung dieser Bereiche als unverzichtbar.

In Ibn Ṭawq's Fall treten diese Auswahlkriterien insbesondere in Bezug auf seine Arbeit in den Dörfern des *bilād al-ḡubba* hervor. Abgesehen von seiner eigenen Beschäftigung in der Landwirtschaft hatte der Autor sowohl nach Maʿlūlā als auch nach Ġarūd familiäre Beziehungen und hielt enge Kontakte zu beiden Orten. Zu den Gästen in seinem Haus gehörten unter anderem auch ein *mubāšīr*, ein *ḥaṭīb* und ein gewisser Šayḥ Muḥammad aus Ġarūd⁴⁰³. Ibn Ṭawq verfügte also über besondere Qualifikationen, um die Interessen von Damaszener Gelehrten in diesen abgelegenen Dörfern zu vertreten, die Einnahmen für verschiedene Stiftungen erwirtschafteten, und für sie die Abgaben (*ḥarāğ*) der dortigen Bauern einzuziehen. Daher brach er fast jährlich zu Dienstreisen auf, um die landwirtschaftlichen Nutzflächen aufzuteilen, die Ernte oder Reparaturen an einem Bewässerungskanal zu beaufsichtigen. Im Jahr 902 war er fast zwei Monate lang (18.1.–15.3./26.9.–21. 11. 1496) in verschiedenen Dörfern damit beschäftigt, die Abgaben zu berechnen. Zuerst erfasste er zwei Tage lang in Maʿlūlā unter anderem die Erträge der Weinlese, bevor er in Baḥ'a die Ernte des dortigen Klosters beaufsichtigte. Dazu gehörte die Zählung der Weinreben, Gärten, Mühlen, Bewässerungsgräben und der Geflügelgehege. Im Dorf Ra's al-ʿAyn schließlich ergab die Abrechnung, dass die Bauern 100 Dirham (*fiḍḍa*) zusätzlich zu ihren üblichen Abgaben zu entrichten hatten⁴⁰⁴.

In Damaskus arbeitete der Autor vor allem im Dienst des Šayḥ *al-Islām* oder einer seiner Söhne, die er durch die Begriffe *mawlanā* («unser Lehrer») bzw. *sayyidī* («mein Dienstherr») als seine Vorgesetzten kennzeichnet. Die Reisen in den Norden von Damaskus unternahm er im Gefolge des Qāḍī Burhān ad-Dīn oder des Kamāl ad-Dīn, eines weiteren Sohns des Šayḥ. Daraus lässt sich jedoch nicht schließen, dass Ibn Ṭawq außerhalb einer oder in mehreren Fraktionen tätig war. Vielmehr halte ich es für wahrscheinlich, dass sich diese Mehrfachnennung aus seiner niedrigen Stellung als einfacher Notar ergibt. Daher hatte er selten mit dem eigentlichen Haupt seiner Fraktion zu tun, sondern zumeist mit

402 Petry 1992, S. 226.

403 Vgl. *Taʿlīq* I, S., 26, 64, 543; IV, S. 1911.

404 Vgl. *Taʿlīq* III, S. 1442–1451.

dessen Stellvertretern (*nāʾib*) wie Burhān ad-Dīn und Kamāl ad-Dīn, die für jenen die Aufsicht über bestimmte Arbeitsbereiche übernahmen. Zudem verweist der Titel *Šayḥ al-Islām*⁴⁰⁵ darauf, dass Ibn Ṭawq prominentester Patron Taqī ad-Dīn Ibn Qāḍī ‘Aḡlūn zwar einst das Amt des schafiitischen Oberrichters (*qāḍī al-quḍā*) innehatte, aber für den Großteil der Aufzeichnungen übte er es nicht mehr aus. Vielmehr gehörte wohl auch der *Šayḥ al-Islām* zu derselben Fraktion, innerhalb derer Ibn Ṭawq seiner Arbeit als Notar nachging: der Fraktion des aktuellen schafiitischen Oberrichters Šihāb ad-Dīn Aḥmad b. Maḥmūd Ibn al-Furfūr, der dieses Amt von seiner Einsetzung im Šafar 886 (April 1481) bis zu seinem Tod (911/1505) behielt. Im Verlauf jener 25 Jahre berief Ibn al-Furfūr bis zu 14 Stellvertreter auf einmal, unter denen der Historiker al-Buṣrawī auch einen gewissen Burhān ad-Dīn (Ibn al-‘Amīd) erwähnt⁴⁰⁶. Angesichts der großen Zahl von Hilfsrichtern, auf die Ibn al-Furfūr seine Aufgaben verteilte, überrascht es nicht, dass Ibn Ṭawq als einfacher Notar nur selten persönlich mit ihm zu tun hatte.

Trotz der niedrigen Stellung des Autors innerhalb des juristischen Systems waren seine Einkünfte nicht unerheblich. Seine Honorare bewegten sich innerhalb einer weiten Spanne zwischen zehn und 312 Dirham (6 Dinar)⁴⁰⁷. Beachtet man, dass er dieser Arbeit das ganze Jahr über nachging, ergibt sich ein Einkommen, das seinen Einkünften aus der Landwirtschaft nahekam, wenn es diese nicht sogar überstieg, zumal der Autor üblicherweise am Tag mehrere Aufträge erfüllte. Lapidus’ Einschätzung, dass die Einkünfte eines Notars in etwa denen eines Bauern oder Tagelöhners entsprachen, trifft auf Ibn Ṭawq daher nicht zu⁴⁰⁸. Zudem erhielt er weitere Vorteile. Einerseits erhielt er die Bezahlung für seine Dienstreisen in Form von Lebensmitteln, sodass er unabhängiger von den Marktpreisen in Damaskus war, andererseits nutzte er seine Aufenthalte in den ländlichen Gebieten auch für seinen eigenen Vorteil, wenn er zum Beispiel auf einer Reise nach Maʿlūlā und Ġarūd »5 Küken und 4 Hühner« kaufte (, von denen 4 Küken jedoch noch vor seiner Rückkehr nach Damaskus starben).⁴⁰⁹ An diesem Beispiel wird noch einmal deutlich, dass sich Ibn Ṭawqs verschiedene Arbeitsfelder nicht vollständig voneinander abgrenzen lassen. Dies gilt umso mehr für die Art und Weise, wie sie seine Perspektive auf den physischen und sozialen Raum seiner unmittelbaren Lebenswelt prägten. Zudem erweist sich diese nie als losgelöst von seinen familiären oder nachbarschaftlichen Loyalitäten oder seinen religiös, sozial oder moralisch motivierten Grundeinstellungen.

405 Vgl. EI2: »Shaykh al-Islām«.

406 Vgl. Toru 2006, S. 161 f., Buṣrawī: *Tārīḥ*, S. 123.

407 Für den niedrigeren Wert, siehe *Taʿlīq* I, S. 262; für den höheren siehe ebd., S. 35.

408 Vgl. Lapidus 1967, S. 139.

409 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 273.

In der Folge wird zuerst untersucht, wie Ibn ʿArabī seine Wege in Damaskus und darüber hinaus beschreibt, und darauf aufbauend Überlegungen angestellt, wie er für sich den Raum strukturierte. Daran schließt sich eine Diskussion der Kategorien an, anhand derer er die Bevölkerung von Damaskus strukturierte.

(ii) Orte, Wege, Reisen

Der physische Raum war für Ibn ʿArabī keine eigene Kategorie, sondern ein Container, in dem er bestimmte Orte und Ereignisse lokalisieren konnte. Dies gilt insbesondere für seine eigenen Termine, die er nicht nur örtlich, sondern zumeist auch zeitlich einordnete, denn erst so erschienen seine Tagesabläufe und Wegstrecken für ihn und seine Zeitgenossen nachvollziehbar. Dies gilt umso mehr für die größeren Distanzen, die er außerhalb von Damaskus zurücklegte.

In den folgenden Ausführungen stütze ich mich auf das Konzept der *lokalen Autorität*, das der französische Soziologe Michel de Certeau geprägt hat⁴¹⁰. Er verweist darauf, dass der (städtische) Raum erst Sinn ergibt, wenn man ihn mit eigenen Bedeutungen füllt. Dafür bieten sich die Bezeichnungen bestimmter Orte und Gebäude an, da sie sich auch für neue Konnotationen verfügbar machen. Diese Punkte werden zu Fixpunkten, an denen der gesamte Raum verankert und dadurch geordnet, stabilisiert und mit einem eigenen Sinn versehen wird. Erst aus der ›Zitierung‹ dieser lokalen Autoritäten ergeben sich im Text die Wege, die Ibn ʿArabī tagtäglich zurücklegte. Sie werden erst durch den Bezug auf sie glaubwürdig oder, wie De Certeau schreibt: »sie lenken ihre Schritte und schmücken sie«. Um die narrative Wiedergabe des Reiseverlaufes zu beschreiben, greift De Certeau auf die Stilmittel *Asyndeton* und *Synekdoche* aus der Linguistik zurück. Die *Synekdoche* dehnt ein Element aus und wird »an die Stelle des ganzen Raumes« gesetzt, während das *Asyndeton* dem ein »weniger« gegenüber stellt. Die Reise erscheint nicht kontinuierlich, sondern als die Abfolge einer Reihe von einzelnen Orten, die nacheinander passiert werden. Die *Synekdoche* verdichtet einzelne Details eines Ganzen, das *Asyndeton* unterbricht den Raum als Ganzes: »Der von den Praktiken so behandelte und veränderte Raum verwandelt sich in vergrößerte Realitäten und voneinander getrennte Inseln.« So kann ein Gebäude oder ein Platz stellvertretend für eine Stadt, ein Viertel, ein Dorf oder eine Region stehen.

Die räumliche Einheit, die der Autor als *Synekdoche* verwendet, hing dabei von dem Maßstab der jeweiligen Reise ab. So steht in Ibn ʿArabīs Berichten über die Reisen des osmanischen Thronanwärters Cem oder anderer Gesandter fremder Staaten sowie über den Marsch ägyptischer Mamluken an die Front

410 Im Folgenden, vgl. De Certeau 1988, S. 195 – 202.

Damaskus (*dimašq*) als Wegpunkt stellvertretend für die gesamte Region. Von seinen eigenen Reisen kehrte er hingegen in die Altstadt (*madīna*) zurück. Dieselbe Funktion erfüllt die Altstadt in seinem Text, wenn er einen Tag zuhause blieb: »ich ging nicht in die Altstadt (*lam adḥul al-madīna*)«. Im lokalen Kontext galt ihm die Altstadt als Inbegriff von Damaskus; schließlich war sie in der Mamlukenzeit auch das religiöse, wirtschaftliche und politische Zentrum der Stadt. Zudem war sie durch die Stadtmauer klar vom Umland abgegrenzt, weshalb der Autor sie bisweilen auch als *dimašq al-maḥrūsa* oder *aš-šām al-maḥrūsa* bezeichnet⁴¹¹. Daher erfüllte sie in seinen Wegbeschreibungen die Funktion der Synekdoche, im Gegensatz zu dem Begriff *balad*, mit dem er recht unscharf das administrative Einflussgebiet der Stadt umschreibt und zumeist benutzt, wenn ein Ereignis oder eine Nachricht die gesamte Region betraf. So erregten Berichte über eine osmanische Offensive oder ein Zusammenstoß zwischen Mamluken und den Anhängern eines beliebten Sufis »Besorgnis und Aufregung im gesamten *balad* (*iḥtabaṭat al-balad jamī'uhā*)«⁴¹².

Innerhalb der Stadt folgen Ibn Ṭawq's Beschreibungen seiner zurückgelegten Wege demselben einheitlichen Muster wie im Eintrag vom 27. Rabī' II 899 (4. 2. 1494):

Die Nacht und den Tag über war der Himmel klar. Ich war (*ḥaḍartu*) in Qubaybāt bei Ṣayḥ Burhān ad-Dīn an-Nāḡī, dann bei Ṣayḥ Šihāb ad-Dīn Ibn al-Maḥūḡab Ich betete das Nachmittagsgebet dort in der Maṅḡak[-Moschee] und kehrte in die *madīna* zurück. Am Ende des Tages traf ich den Herrn Ṣayḥ kurz vor dem Abendgebet⁴¹³.

In dieser Beschreibung steht die Anwesenheit des Autors bei Terminen (*ḥaḍartu*) im Vordergrund. Sie ist durch die verschiedenen Gebete zeitlich eingebunden. Seine Bewegung wird hingegen nur da explizit erwähnt, wenn er kein konkretes Ziel hatte: »ich kehrte (*raḡa'tu*) in die *madīna* zurück«. Demgegenüber umrahmt er seinen Weg zu weiter entfernten Siedlungen wie Šāliḥiyya oder Qābūn mit den Worten »ich ging« (*ṭala'tu*) und »ich kam an« (*waṣaltu*). Dies wird im Folgenden noch deutlicher, wenn seine Reisen in das *bilād al-ḡubba* behandelt werden.

Der Eintrag vom 27. Rabī' II ist aber auch dahingehend aussagekräftig, dass er sämtliche Arten von lokalen Autoritäten enthält, an denen sich Ibn Ṭawq innerhalb der Stadt orientierte: Das Stadtviertel, große stadtbekanntes Gebäude wie die Maṅḡak-Moschee und die Häuser seiner Bekannten und Verwandten. Das Viertel war in allen arabischen Gesellschaften die räumliche Größe, die den städtischen Raum am stärksten strukturierte. Die Bevölkerung eines Viertels wurde von den Mamluken als Kollektiv besteuert, mit Abgaben belegt und für

411 Vgl. *Ta'liq* II, S. 714, 894.

412 *Ta'liq* II, S. 765; III, S. 1288.

413 Ebd., S. 1253.

Verbrechen auf ihrem Gebiet verantwortlich gemacht. Zudem unterteilten die Emire ihre Einflussphären in Damaskus nach Vierteln auf⁴¹⁴. Es war aber auch die Basis für Solidarität und Loyalität unter den Bewohnern. Sie organisierten sich auf Viertelebene und ließen sich gegenüber den Autoritäten von eigenen Repräsentanten vertreten⁴¹⁵. Wie jedoch schon der Eintrag vom 27. Rabī II zeigt, war die Angabe des Viertels allein dem Autor zu ungenau. Ohnehin maß er Gebäuden eine größere Bedeutung als lokale Autoritäten bei.

Dabei nahm Ibn Ṭawq einerseits Bezug auf jene großen Gebäude(komplexe), die auch in den zeitgenössischen geographischen und topographischen Stadtdarstellungen (*ḥiṭaṭ*, *fadā'il*, *al-maṣālik wa-l-mamālik*) im Vordergrund standen. Das wohl bekannteste Werk über Damaskus ist die Beschreibung (*ḥiṭaṭ*), die Ibn 'Asākir (gest. 1176) seiner »*ta'rīḥ madīnat dimašq*« voranstellte⁴¹⁶. Aus dem 15. Jahrhundert sind zudem 'Abd al-Qādir an-Nu'aimīs Opus »*Ad-dāris fī ta'rīḥ al-madāris*« und das weniger bekannte »*Nuzhat al-anām fī maḥāsin aš-šām*« des von Damaskus nach Kairo übergesiedelten Abū al-Baqā al-Badrī zu erwähnen. Diese Texte dienten auch als Reiseführer (*ziyārāt*) für Pilger und präsentierten die Stadt zuallererst als eine »sakrale Landschaft«. Das die Stadt ordnende Element schlechthin stellte die religiöse Infrastruktur dar, deren Mittelpunkt in Damaskus die Umayyadenmoschee bildete: »Cities were meant to reflect the sacred, or, more specifically, cities as spatial structures imitated a celestial archetype and were incorporated into the heavenly order, which shaped the hierarchies of earthly space.«⁴¹⁷

In diesem religiösen Raum kam aber auch anderen Strukturen eine Rolle zu. So beschrieb an-Nu'aimī neben Moscheen und Schulen auch Gebäude von wirtschaftlicher und politischer Bedeutung sowie Straßen, Plätze und Brücken. Ibn Ṭawq nutzte diese Orte extensiv für die Lokalisierung von Gebäuden und Ereignissen und bindet dabei auch die Gebetsplätze anderer Glaubensgemeinschaften in die (sakrale) Landschaft der Stadt ein. Der Konvent (*zāwiyya*) des Muḥammad al-Ḥuṣnī lag »in der Nähe des Dašāriyya-Ḥān«. Das Badehaus eines

414 Vgl. Leeuwen 1999, S. 189.

415 Vgl. Lapidus 1967, S. 87. Es gab in Damaskus durchaus Viertel, die dem Namen nach von einer religiösen oder ethnischen Gruppe dominiert wurden, aber dennoch lebten auch im christlichen Viertel Muslime, Christen in muslimischen Vierteln und Kurden auch außerhalb des kurdischen Viertels. Zur Benennung der Viertel als ethnisch oder religiös definiert, vgl. *Ta'liq* II, S. 602 (Christenviertel), 777 (Kurdenviertel); III, S. 1436 (Samariter-Viertel); IV, S. 1541 (Judenviertel). Gegenbeispiele: vgl. *Ta'liq* II, S. 762 (Kurden im oberen Qābūn); IV, S. 1541 (lahmer Muslim im Judenviertel). Für Juden und Muslime in anderen Vierteln, siehe unten, Fußnote 50, und für den christlichen Metzger in seinem Viertel, Fußnote 70.

416 Während das gesamte Werk in Amman von 1995 bis 2000 in 80 Bänden (inklusive 10 Bände Appendices und Indizes) herausgegeben wurde, wurde die »Beschreibung Damaskus« vom Damasener IFPO 2008 neu herausgegeben.

417 Leeuwen 1999, S. 1.

gewissen ʿĪsā al-Qārī hingegen stand »direkt neben dem Haus (*dār*) seines Sohnes sowie des Sohnes seines Onkels Muḥammad, westlich von der Kirche der Christen«. Den Wohnort eines gewissen ʿAbd ar-Razzāq beschreibt der Autor sogar in zwei Einträgen. Zuerst hört er, »er wohne im Haus des Ibn [Name unlesbar] im Viertel unterhalb der Zitadelle (*taḥt al-qalʿa*), in der Nähe des Hospitals.« Daraufhin berichtigt er sich und erklärt, er wohne in der Altstadt, nahe einer Moschee am Bāb al-Farādīs (Paradiestor)⁴¹⁸.

Andererseits verankerte der Autor den städtischen Raum aber auch an Orten, die durch sein soziales Umfeld geprägt waren. Die größte Bedeutung kommt dabei wiederum den Häusern des *Ṣayḥ al-Islām* zu. Drei Häuser tauchen regelmäßig im Journal auf: das große oder alte Haus (*al-bayt al-kabīr*), das neue Haus (*al-bayt al-ġadīd*) in der Qaymariyya-Straße nahe der Umayyadenmoschee und das Muzalliq-Haus⁴¹⁹. Als lokale Autorität standen diese Häuser dem Autor stellvertretend für eine Gasse oder sogar eine ganze Nachbarschaft: »Ich traf den schafiitischen Oberrichter in dem Haus des Ibn Sālim, das in der Nachbarschaft des Hauses des Ṣayḥ steht.« In dieser Nachbarschaft befanden sich auch die *kuttāb*, denen Ibn Ṭawq die grundlegende Ausbildung seines Sohnes anvertraute. Sogar die Position einer Nachbarschaftsmoschee (*masġid*) wird als »westlich neben dem Haus des Ṣayḥ« umschrieben⁴²⁰. In gleicher Weise nutzt er auch die Häuser der verschiedenen Söhne des Ṣayḥ oder des schafiitischen Oberrichters als selbsterklärende lokale Autoritäten, die keiner eigenen Einbettung in das städtische Umfeld bedurften.

Doch woran orientierten sich Ibn Ṭawqs Wegbeschreibungen, wenn er Damaskus auf seine zahlreichen Dienstreisen verließ? Da er sich auf diesen Reisen durch einen anderen Raum bewegte, ist anzunehmen, dass sich auch die Beschreibung der Wege und die Orientierungspunkte von seinen Wegen innerhalb von Damaskus unterschieden. Da die historischen Reiserouten zu großen Teilen noch nicht identifiziert werden konnten⁴²¹, folgt zunächst ein Überblick über die Routen und Wegstationen, über die Ibn Ṭawq nach Maʿlūlā (Tabelle 1) und Ġarūd (Tabelle 2) gelangte.

Für Reisen nach Maʿlūlā versammelten sich die Reisegesellschaften in Ṣāliḥiyya, Barza oder Qābūn, bevor sie den Berg Qāsyūn östlich umgingen und in das jenseits liegende Tal einschwenkten. Der nächste Halt war für gewöhnlich das Dorf Manīn. Von dort aus waren es zwei Tagesritte bis Maʿlūlā. Je nachdem,

418 Vgl. *Taʿlīq* II, S. 601, 811 f.; III, S. 1100.

419 Benannt nach einem gewissen Ṣihāb ad-Dīn Ibn al-Muzalliq, nicht nach dem Qādī Ṣams ad-Dīn Muḥammad Ibn al-Muzalliq, dem Weber und Meier es zuschreiben. Der Ṣayḥ zog mit seiner ägyptischen Frau 897/1491 – 2 ein; jener Qādī starb aber erst 903/1497. Vgl. *Taʿlīq* III, S. 1129; Meier & Weber 2005, S. 392.

420 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 30, 157, 454.

421 Vgl. Yerasimos 1991, S. 74.

wie gut man vorankam, machte man in Tawāna eine Mittagsrast oder übernachtete dort. Der Rückweg erfolgte meist auf derselben Route.

Tabelle 1: Reiserouten zwischen Ma'lūlā und Damaskus

Dauer der Reise	Route nach Ma'lūlā	Rückweg nach Damaskus	Seiten
1.11. – 7.12.893	Manīn – Balqīna – Tall Qitāyyā	'Ain at-Tīna – Ruḥayba – Hillā – Barza	802 – 6
6.12.896 – 5.1.897		Badā – Minain	1067 – 82
24.3. – 23.4.898	Qābūn – Tawāna	Tawāna	1169 – 72
17.1. – 16.3. 902	Qābūn – Manīn – Tawāna	Minain	1442 – 51
6.4. – 2.5.904	Ṣālīhiyya – Manīn – Say-yidnāyyā	Ma'arra	1666 – 71
14.12.904 – 2.1.905	Barza – Manīn – Say-yidnāyyā	Ma'arra – Barza	1737 – 39
4.4. – 2.5.906	Barza – at-Tall – Manīn	Sayyidnāyyā – Rankūs – Tawāna – 'Ain at-Tīna	1867 – 73

Diese Reisen unterscheiden sich im Text in mehreren Aspekten von den Wegen des Autors innerhalb von Damaskus. Zunächst lässt sich feststellen, dass er seine Wege in diesen Fällen nicht nur, wie innerhalb der Stadt, als Listen isolierter Orte abbildet, sondern die einzelnen Wegstrecken mittels der Wendungen »wir reisten ab« (*safarnā*) bzw. »wir ritten« (*rakabnā*) am Anfang und »wir kamen an« (*waṣalnā*) oder »wir stiegen ab« (*nazalnā*) am Ende einrahmt. Auf diesen Reisen kam sogar der Autor in den Genuss eines Reittiers, während er in Damaskus alle Wege zu Fuß zurücklegte. Meistens mietete er dafür einen Maulesel, manchmal aber ritt selbst er ein Pferd, obwohl dies eigentlich den Mamluken vorbehalten war⁴²². Zudem greift er weitaus seltener auf lokale Autoritäten zurück. Üblicherweise werden nur die Ortsnamen als Zwischenstationen angegeben.

Tabelle 2: Reiserouten zwischen Ġarūd und Damaskus

Dauer der Reise	Route nach Ġarūd	Rückweg nach Damaskus	Seiten
21.6. – 10.7.886	Badā – Ḥafīr – Hallā	Quṭaifa – at-Tall	76 – 77
14.7. – 11.8.888	Ḥān al-Laban – Quṭaifa	Qaṣīr – Tall Kurdī	270 – 72
26.4. – 10.5.902	Ḥān Lāġīn – Quṭaifa	–	1460 – 62

Vor allem aber thematisiert er in Bezug auf diese Reisen mitunter sogar die Bewegung selbst. Auf der ersten Reise nach Ma'lūlā (893/1487 – 88) überquerte die Reisegesellschaft den Kolokasien-Pass (*ʿaqaba qulqās*) und folgte dem

422 Vgl. *Ta'liq* III, S. 1443; Fuess 2008, S. 74.

Bergrücken auf der westlichen Seite. Über die Dörfer Balqīna und Tall Qīṭāyyā erreichte man Maʿlūlā diesmal von Norden her: »wir kamen über einen schwierigen Steilweg hinab zu den Weinbergen Maʿlūlās«. Nach einige Tagen setzten sie ihren Weg über einen weiteren Pass (ʿaqaba) nach ʿAin at-Tīna fort. Auf anderen Reisen berichtet er über das Wetter, während er unterwegs war. Über die Wege schreibt er aber dann am deutlichsten, wenn er sich in ihm unbekanntem Territorium bewegte. Vom 3. bis 16. Muharram 898 (25.10.–7.11.1492) begleitete er den *Ṣayḥ al-Islām* in Richtung der Bekaa-Ebene und beschreibt schon die erste Wegstrecke sehr lebendig: »Wir reisten entlang des Flusses (*wādī*) von Maʿrabā bis nach Maʿrabā und folgten ihm weiter entlang des Berges von Ṣāliḥiyya, [bis] wir ihn gegenüber dem Dorf Dummar überschritten.« Auch im weiteren Verlauf der Reise betont der Autor, wenn sie sich auf Feldwegen (*ʿaqaba aṭ-ṭīn*) oder entlang eines Bachlaufes (*wādī al-maḡdal*) fortbewegten⁴²³. Gegenüber der städtischen Umgebung von Damaskus, wo dem Autor vielfältige lokale Autoritäten in Bauwerken und über sein soziales Umfeld zur Verfügung standen, blieb ihm im Hinterland nichts übrig, als seine Wege anhand der natürlichen Geographie zu belegen.

Anhand der Beschreibung von Wegen in Damaskus sowie in seiner näheren Umgebung und seinem weiteren Hinterland lässt sich der physische Raum der Lebenswelt des Autors dreiteilen. Die innerste Sphäre, die dem Autor am vertrautesten und räumlich am nächsten war, umfasste neben seinem Viertel und der Altstadt auch bestimmte Viertel wie beispielsweise Qubaybāt. In dieser Sphäre erschien es dem Autor nicht nötig, Wege anzugeben, sondern nur die Orte, zu denen ihn seine Wege führten. Die zweite Ebene schließt an diese an und reicht über das gesamte Stadtgebiet hinaus bis zu den nördlich gelegenen Siedlungen Ṣāliḥiyya, Qābūn, Saṭrā und Barza. Aufgrund der größeren Distanzen erwähnt der Autor auch den Weg, den er zurücklegte. Die äußere Sphäre hingegen erstreckt sich über die Ziele all seiner Reisen, auf denen er sich einerseits beritten fortbewegte und seine Wege selbst als Reisen (*safarnā*) bezeichnet. Dabei entlarven gerade seine Bezüge auf Pässe, Bachläufe und Feldwege die äußeren Grenzen seiner unmittelbaren Lebenswelt.

(iii) Damaskus als sozialer Kosmos

In zeitgenössischen historiographischen Werken wird die mamlukische Gesellschaft für gewöhnlich als in zwei oder drei Gruppen unterteilt abgebildet: Entweder in Eliten und Massen (*al-ḥāṣṣ wa-al-ʿāmm*) oder in die fremdstämmigen Herrscher der Mamluken, die gelehrte Elite der *ʿulamāʾ* und die restliche,

423 *Taʿrīq* II, S. 803; III, S. 1169, 1153 – 55.

in Abgrenzung zu den beiden ersten Schichten definierte Bevölkerung (*ʿamma*, *ḥalq*, *nās*). Ira Lapidus definiert letztere darüber, dass sie weder über Ämter noch über Bildung noch über Reichtum verfügten⁴²⁴. Die handelnden Subjekte in den Chroniken stammen beinahe sämtlich aus den zwei erstgenannten Schichten, die immer in einem Spannungsverhältnis zueinander standen, das sich letztendlich immer um die Frage drehte, wer das »Salz der Erde« sei, wer sich also für das Wohl des Volkes, also der dritten Gruppe einsetzte⁴²⁵.

Das Begriffspaar *al-ḥāṣṣ wa-al-ʿamm* erscheint vor allem in Berichten über öffentliche Auftritte und zeremonielle Umzüge, Demonstrationen gegen und friedliche Unterhandlungen mit den Herrschern sowie spektakuläre Ereignisse wie Aufstände oder Thronstreitigkeiten und signalisiert, dass die gesamte Gesellschaft an einem Ereignis Anteil nahm. Dabei konnte *al-ʿamma*, als Gesamtheit der Untertanen (*raʿīya*) gegenüber dem Herrscher, durchaus die hochrangigen Gelehrten miteinschließen. Andererseits konnte derselbe Begriff in Bezug auf öffentliche Umzüge die Zuschauermenge bezeichnen, während die am Festzug teilnehmenden Gruppen gesondert aufgeführt werden. Der Begriff *ʿamma* (oder: *ʿamm*, *ʿawāmm*, *ḥalq*, *nās*) besaß also verschiedene kontextabhängige Bedeutungen⁴²⁶.

Auch Ibn Ṭawq benutzt diese Kategorien, aber in seinem (Arbeits-)Alltag waren sie für ihn nur bedingt von Nutzen. In seiner Beurteilung der Gelehrten spielten die Klientelnetzwerke, in die er eingebunden war, eine entscheidende Rolle. Üblicherweise waren diese nach Rechtsschule (*madḥab*) strukturiert; das Richteramt war ebenso an die Rechtsschule gebunden wie die Leitung und Lehrpositionen der verschiedenen religiösen Institutionen (*madrasa*, *masǧid*, *ǧāmiʿ*; *ḥānqāh*). Auch der Autor betont in seinen Aufzeichnungen seine dezidiert schafiitische Identität. Während er den *Ṣayḥ al-Islām* oder der Qāḍī Ibn al-Furfūr als Männer von großem Wissen, Würde und Anstand zeichnet, hebt er in Bezug auf Vertreter anderer Rechtsschulen – und Fraktionen – ihre moralische Unzulänglichkeit hervor: Ein Hanafit schwängerte ein Mädchen während des Ramaḍān, ein Hanbalit kleidete sich in weibliche Gewänder, um sich zu Frauen zu gesellen, ein weiterer Hanbalit betrank sich⁴²⁷.

Zudem gab er üblicherweise an, welche Position(en) jemand innerhalb einer Fraktion ausübte. Wenngleich die *ʿulamāʾ* insgesamt eine eigene Statusgruppe mit einer selbstbewussten Identität (*self-conscious identity*) darstellten, die sich auf ihrer zentralen Rolle in der Vermittlung und Bewahrung von Wissen grün-

424 Vgl. Lapidus 1967, S. 82.

425 Zu dem Umschwung im späten 15. Jahrhundert, nach dem verschiedene Autoren diesen Titel nicht mehr den *ʿulamāʾ*, sondern den Mamluken zugestanden, vgl. Levanoni 2010; Haarmann 1988.

426 Vgl. Lev 2009, S. 22; Perho 2001, S. 107, 120.

427 Vgl. *Taʿlīq* II, S. 667; III, S. 1103, 1171 f.; Guo 2008, S. 213.

dede, gehörten zu ihnen sowohl Richter und Professoren, die zu den herausragenden Figuren des öffentlichen Lebens gehörten und große Vermögen ihr Eigen nannten, als auch Notare, Muezzine oder Sufis, die sich finanziell auf einem ähnlichen Niveau wie Handwerker oder Bauern bewegten und nur geringen politischen Einfluss besaßen. Daher war es für den Autor bedeutsam, ob er innerhalb des juristischen Systems mit einem Oberrichter (*qāḍī al-quḍā*), einem seiner Stellvertreter (*qāḍī* oder *nāʾib*), einem Gerichtsdieners (*naqīb, rasūl*), einem anderen Notar (*šāhid*) oder einem der oft nicht einmal des Lesens oder Schreibens kundigen Mittelsmänner (*wakīl*) zu tun hatte. In den religiösen Institutionen unterschied er zwischen dem Aufseher (*nāzīr*), Predigern (*ḥaṭīb*), Muezzinen und Pförtnern (*bawāb*), die die grundlegenden Funktionen dieser Institutionen sicherstellten, und dem Lehrpersonal, das sich aus Professoren (*ustād*), Rechtsgelehrten (*fakīh*⁴²⁸) und Studenten (*tālib*) zusammensetzte⁴²⁹.

Ibn Ṭawq's Perspektive auf die Fraktionen der Statthalter und der anderen Emire war ebenfalls durch seine Einbindung in die Fraktion des schafitischen Oberrichters geprägt, zu welchen diese mitunter in Konkurrenz stand. Am Beispiel des Oberrichters Ibn al-Furfūr zeigen sich zudem im besonderen Maße die symbiotischen Verbindungen zwischen Gelehrten und Mamluken. Denn neben der Oberrichterwürde hatte Ibn al-Furfūr auch die administrativen Ämter des Aufsehers über das Heer (*nāzīr al-ğayš*) und die Zitadelle (*n. al-qal'a*) sowie das eines Vertreters des Sultans (*wakīl as-sultān*) inne. Zumeist konzentriert sich Ibn Ṭawq in seiner Berichterstattung nur auf die höchsten Ebenen der Hierarchien der Mamluken: den Statthalter (*nāʾib, kāfil*), seinen Sekretär (*dawādār*), Major Domus (*ustaddār*) und Oberkämmerer (*ḥāğib al-ḥuğğāb*). Eine Ausnahme stellt dabei das Amt des *muḥtasib* dar, dem die Aufsicht über die Märkte und anderen öffentlichen Orte der Stadt oblag und in dieser Funktion auf einer regelmäßigeren Basis mit der Bevölkerung interagierte. Demgegenüber spricht der Autor von den niedrigeren Rängen kollektiv als von »den Mamluken«, die zumeist in Gruppen in der Stadt in Erscheinung traten, um Verbrecher zu inhaftieren, Demonstrationen zu zerstreuen, Aufstände niederzuschlagen, oder um bei einer Prozession die Macht eines Emirs zu verkörpern. Ansonsten strafe der Autor die einfachen Mamluken, die ebenfalls finanziell selten besser

428 Laut Berkey lässt die Nutzung dieses Begriffs keine eindeutigen Schlüsse zu, ob er einen ausgebildeten Religionsgelehrten oder einen Studenten bezeichnet. Vgl. Berkey 1992, S. 150 f.

429 Vgl. ebd., S. 14; Toru 2006, S. 165 ff. Zu der Einschätzung des Lebensstandards, vgl. Lapidus 1967, S. 139. Zu Predigern, vgl. *Taʾlīq* I, S. 81; II, S. 698, 699, 760. Zu Notaren, vgl. *Taʾlīq* I, S. 29; III, S. 1128, 1296, 1500; IV, S. 1877 (*kātib*). Zu Muezzinen, vgl. *Taʾlīq* I, S. 207; II, S. 707, 742, 756; III, S. 1129. Zu Pförtnern, vgl. *Taʾlīq* I, S. 75; II, S. 701, 719. Zu den übrigen Positionen, vgl. *Taʾlīq* I, S. 197 (*faqīh*); II, S. 659 (*faqīh*), 676 (Student aus der *Šamiyya al-Barrāniya*); III, S. 1120 (Professor al-Ğindī), 1122 (der maghrebische Sayh, der die Kinder Recht lehrte); IV, S. 1864 (*imām*; Professor al-Ğindī).

als Bauern oder Handwerker gestellt waren, weitgehend mit Missachtung. Die vielen Aufstände, die am Ende des 15. Jahrhunderts unter den Rekruten (*ğulbān*) und einfachen Mamluken ausbrachen, illustrieren, dass sie ebenso harte Zeiten durchlebten wie Teile der Bevölkerung⁴³⁰.

Weitaus detaillierter berichtet der Autor über andere Segmente der Bevölkerung, mit denen er als Notar an der Schnittstelle zu seiner Fraktion in Kontakt kam. Dabei beschreibt er sein jeweiliges Verhältnis zu diesen unter Bezug auf verschiedene Kategorien, die in Abhängigkeit von dem jeweiligen Kontext ein unterschiedliches Maß von Nähe und Distanz kommunizieren. Unter diesen nehmen Geschlecht, Religion (und Rechtsschule), Herkunft (und im Zusammenhang damit Hautfarbe und Ethnie), Freiheit/Unfreiheit, Wohnort, Wohlstand und Beruf zentrale Positionen ein. Zudem scheint auch das Alter eine Rolle gespielt zu haben. Ibn Ṭawq ordnet Männer dem Alter nach drei Lebensphasen zu: junge Männer (*šabāb*), Männer ohne Altersattribute und Greise (*musinn*). Die letzte Stufe setzte erst in einem sehr hohen Alter ein. Über einen »greisen« Šayḥ mutmaßt er, »vielleicht war er 90 Jahre alt«⁴³¹.

Diese Kategorien wiesen jedem Menschen einen Platz in der als unveränderlich verstandenen Gesellschaft zu und nur auf dieser Grundlage ließen sich sein gesellschaftliches Ansehen und sein Lebenswandel bewerten. Dabei ist in Ibn Ṭawqs Einträgen zu erkennen, dass er von einer impliziten, unsichtbar bleibenden Norm ausgeht und nur die Abweichung davon markiert⁴³². Diese Norm lässt sich zunächst als muslimisch, männlich, arabisch, erwachsen und Damaszenisches beschreiben. So werden Christen und Juden in dem Journal immer als solche markiert, während es ihm unnötig erschien, eine solche Angabe zu einem (sunnitischen) Muslim zu machen. Ebenso markiert er muslimische Kurden, Türken, Turkmenen⁴³³, Perser und Inder⁴³⁴ in Abgrenzung zu

430 Vgl. Petry 1993, S. 106 f.; ders. 1994, S. 93; Toru 2006, S. 158, 159 (Fußnote 5), 161; Stilt 2011.

431 Vgl. *Taʿlīq* III, S. 1152; siehe auch *Taʿlīq* II, S. 583.

432 Diese Idee baut auf dem Konzept der hegemonialen Männlichkeit auf, das sich gerade durch seine Unsichtbarkeit auszeichnet, denn dadurch erscheint es gleichsam als die gesellschaftliche Norm. Vgl. Meuser/Scholz 2005.

433 Turkmenen stellen unter den freien Einwohnern von Damaskus die ethnischen Gruppen dar, die noch am häufigsten markiert werden. Turkmenen erscheinen sowohl als Gruppen in ihrer nomadischen Lebensweise als auch als individuelle Einwohner von Damaskus. Vgl. *Taʿlīq* I, S. 230 (Turkmenin Fāṭima erhält das *ḥammām*); II, S. 636–38 (Hochzeit einer Turkmenin, Untersuchung ihrer Unschuld), 646 (Begutachtung der turkmenischen Braut im *ḥammām*), 696 (Turkmene wird in Ketten geführt), 1045 (Aufbruch unter Kurden); III, S. 1118 (den Turkmenen wurden 2.000 Schafe geraubt), 1370 f. (Turkmenen zu Gast bei Hochzeit), 1402 (Ibn Ṭawq kopiert ein Schriftstück für Turkmenen); IV, S. 1845 (Statthalter von Ḥamāh kommt u. a. mit Turkmenen und Kurden), 1907 (Beduinen der Bānū Lām rauben den Turkmenen Schafe).

434 Das einzige erwähnte Individuum unter ihnen ist ein gewisser Ibn ʿUmar, der gleich als Perser (*ʾağamī*) und als Inder (*hindī*) bezeichnet wird. Er wurde eingesperrt und mit dem

der arabischen und Ägypter oder Nordafrikaner (*mağribī*) zu der lokalen Bevölkerung. So galten eine Ehefrau des *Šayḥ al-Islām* wie auch verschiedene Nachbarinnen des Autors bis zu ihrem Tod immer als ägyptisch. Im Folgenden gehe ich ausführlich auf die Kategorien Religion, Beruf und Geschlecht ein, da das Journal über sie die meisten Informationen bereitstellt.⁴³⁵

Religion

Spricht man von einer Einteilung der Damaszener Gesellschaft in verschiedene Segmente, so erscheint die Religion als die dominante Kategorie, die rechtliche, administrative und kommunitäre Grenzlinien (durch gemeinsame Teilnahme an Gebet und Festtagen) nach sich zieht. Sie teilte die Gesellschaft zunächst in Muslime und Nichtmuslime, wobei letztere nur einen Teil der Rechte beanspruchen konnten, den erstere genossen. Hier ist jedoch zu bemerken, dass die muslimische Gesellschaft für den Autor ausschließlich die sunnitischen Muslime umfasste. So schloss er die Schiiten von seinen Segenswünschen zu Beginn des Ramaḍān aus: »Möge Gott ihn zu einem gesegneten Monat für uns machen und für alle sunnitischen Muslime (*ğamī' al-muslimīn min ahl as-sunna*)«. ⁴³⁶

In einem zweiten Schritt untergliedert Religion die Gruppe der Nichtmuslime in die eigenständigen Glaubensgemeinschaften der Christen, Juden und Samaritaner, die sich untereinander nicht näher standen als den Muslimen. Diese Gruppen wurden von dem Mamlukenstaat als eigene Körperschaften behandelt. Dieser Unterteilung entspricht auch Ibn Ṭawq, der diese Gruppen nicht als Schutzbefohlene zusammenfasst, sondern jeweils entsprechend ihrer Glaubenszugehörigkeit markiert (*naṣārī/naṣrānī, yahūd, sāmirī*). Diese Gruppen unterscheidet der Autor zudem in seinen Nachrufen von der muslimischen Mehrheitsbevölkerung. Für letztere gebraucht er entweder das respektvolle *tu-wūffiyā* oder das neutrale *māta*, während er für erstere den pejorativen Begriff *halaka* benutzt, der mit »zugrunde gehen« oder, schärfer, »verrecken« übersetzt werden kann. Dieses negativ besetzte Verb verwendet er auch in dem einzigen Nachruf, den er über einen Schiiten schrieb. In diesem Eintrag zeigt sich das ganze Ausmaß der Feindseligkeit des Autors gegenüber dieser Glaubensgruppe: Den Verstorbenen nennt er einen »fanatischen Rāfiḍiten« (Übertreiber) und

Rohrstock geschlagen, weil er betrunken mit einem Dolch durch die Stadt gelaufen war. Vgl. *Ta'liq* IV, S. 1861. Die Verbindung von Ethnie und Herkunft entstammt der Unterteilung der Welt in geographische Zonen, von denen man annahm, dass sie die Eigenschaften der dort lebenden Menschen beeinflussten; vgl. al-Azmeh 1992, Müller 1983, S. 13.

435 Zur Ethnie siehe Haarmann 1988 und 1980; al-Azmeh 1992; Berger 2006a; Bauer 2001.

436 *Ta'liq* I, S. 514.

beschließt den Eintrag mit den Worten »Möge Gott ihn zugrunde richten!«⁴³⁷ In seiner Schärfe ist diesem Eintrag allein der Nachruf auf einen jüdischen Arzt, der »zu den Führern der Juden gehörte«, vergleichbar: »Möge Gott der Erhabene die Muslime von ihm befreien!«⁴³⁸ Allerdings ist dies auch vor dem Hintergrund zu bewerten, dass die Behandlung von Muslimen durch Nichtmuslime eine äußerst heikle Thematik war, da die Rollenzuweisung nach Arzt und Patient der rechtlichen Hierarchie entgegengesetzt war.⁴³⁹ Zudem ist zu beachten, dass Ibn ʿAwwāq auf die Christen und Juden von Damaskus in zahlreichen Berichten zu sprechen kommt, während er Schiiten nur in diesem einen Eintrag explizit erwähnt.

Das Journal verrät ein lebhaftes Interesse des Autors den christlichen und jüdischen Gemeinden seiner Stadt und darüber hinaus. Daran lässt sich auch erkennen, dass aus der rechtlichen nur bedingt auch eine soziale Abgrenzung hervorging. Er nahm Anteil an ihren religiösen Kalendern, hielt Todesfälle wie den eines »jüdischen Šayḥ« (Viertelvorsteher oder alter Mann?) fest, wusste um ihre inneren Hierarchien und verkehrte mit einzelnen Christen persönlich⁴⁴⁰. Aus dem jüdischen Festkalender erwähnt der Autor das Pessachfest (*ʿīd al-faṭīr*) und ein Lichterfest (*ʿīd an-nūr*)⁴⁴¹. Über die Feiertage des christlichen Jahres wusste er noch besser Bescheid. Aus den Aufzeichnungen erfahren wir, wann die Fastenzeit stattfand und wann sie mit dem Osterfest endete⁴⁴². Unter den Ostertagen erscheint der Gründonnerstag (*ḥamīs al-bayḍ*) am wichtigsten⁴⁴³. Weiterhin notiert Ibn ʿAwwāq Mariä Geburt (*ʿīd as-sayyida*) und, dass die Christen »am letzten Tag des Dezembers« das Taufen durchführten (*gaṭasa*)⁴⁴⁴. Die tiefsten Einblicke erlangte er während seiner Aufenthalte in Maʿlūlā, wo er sowohl dem Festtag des dortigen Klosters als auch dem der Heiligen Barbara beiwohnte, das dem Autor zuvor anscheinend unbekannt war: »es ist das christliche Fest, das *barbāra* genannt wird.«⁴⁴⁵

Beide Religionsgemeinschaften waren für den Autor Teil seines Alltags und seiner Lebenswelt. Seine Arbeit als Notar brachte ihn ebenso mit ihnen in Kontakt wie seine Reisen nach Maʿlūlā und in andere Dörfer, in denen es große

437 *Taʿlīq* II, S. 948. Zur Rāfiḍiyya, siehe Montgomery 1963.

438 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 244.

439 Vgl. Lewicka 2013.

440 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 244; II, S. 1002 (Šayḥ); III, S. 1048, 1159, 1177, 1288, 1359, 1388, 1400, 1457, 1516; IV, S. 1609, 1776, 1829.

441 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 457; II, S. 831. Es ist unsicher, um welches Fest es sich bei letzterem handelt. Als Lichterfest wird eigentlich Chanukka bezeichnet, aber der Eintrag fällt auf den 14.3.894 (15.2.1489) und liegt somit näher am Purimfest.

442 Zum Fasten, siehe z. B. *Taʿlīq* I, S. 41; III, S. 1230; IV, S. 1898. Zu Ostern: *Taʿlīq* I, S. 428; III, S. 1095; IV, S. 1706.

443 Nennung des Gründonnerstags, vgl. *Taʿlīq* I, S. 145, 457; II, S. 602, 759.

444 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 78; III, S. 1095; IV, S. 1575.

445 Vgl. *Taʿlīq* III, S. 1095, 1445; IV, S. 1668 (Barbara).

christliche Gemeinden gab. Auf diesen Reisen vertraute er ihnen oft den Transport von Briefen, Waren oder Geld an⁴⁴⁶. Christen gehörten zu seinen Nachbarn und Gästen⁴⁴⁷. Auch mit einem Rabbiner traf er sich⁴⁴⁸. Generell lässt sich feststellen, dass Ibn Ṭawq die Damaszener Christen und Juden nicht unfreundlicher beschreibt als seine eigenen Glaubensgenossen, jedenfalls solange sie sich mit ihrem Platz in der sozialen Ordnung zufrieden gaben, wie sich auch an den zahlreichen Verbrechen an Juden und Christen zeigt, die er notierte⁴⁴⁹. Dies ändert sich nur, wenn sie den Status Quo herausforderten. So zeigte sich der Autor schockiert, als sich ein betrunkenen Christ eines Nachts vor seinem Haus über das islamische Glaubensbekenntnis lustig machte⁴⁵⁰. Kämpfe zwischen christlichen und muslimischen Vierteln, Morde, die von Christen begangen wurden, sowie Konflikte zwischen den religiösen Minderheiten und dem islamischen Rechtswesen bedrohten indirekt auch Ibn Ṭawqs eigene Position in der Gesellschaft⁴⁵¹.

Besonderes Interesse zeigte Ibn Ṭawq an den Konversionen zum Islam, die wiederholt zum Gegenstand langer gerichtlicher Verfahren wurden. Die Rechtskräftigkeit der Konversion der Kinder eines Juden wurde im Šaʿbān 891 (August 1486) über Wochen unter den Gelehrten und Emiren ohne Ergebnis diskutiert, sodass schließlich ein gewisser ʿAlī aḍ-Ḍahabī nach Kairo entsandt wurde, um ein endgültiges Urteil einzuholen. Demgegenüber erschien die Konversion eines Samaritaners (*sāmīrī*) vom Standpunkt des Autors aus relativ unproblematisch und seine Integration in die muslimische Gesellschaft war augenscheinlich innerhalb einer Woche vollendet. Der Konvertit begründete seinen Übertritt zum Islam damit, dass ihm der Prophet Muḥammad in einem

446 Zu Berichten, die Ibn Ṭawq von Christen erhielt, vgl. *Taʿlīq* III, S. 1227, 1315; IV, S. 1577, 1645. Zur Brief-, Waren- und Geldübermittlung, vgl. *Taʿlīq* I, S. 242 (Brief), 267 (Geld und Waren); 1358 (Schreiben von einem Christen).

447 Da es auf dem Markt seines Viertels einen christlichen Metzger gab, kann man davon ausgehen, dass auch dessen Kundschaft dort wohnte. In seinem Haus bewirtete Ibn Ṭawq mehrere Christen, darunter einen Priester; vgl. *Taʿlīq* I, S. 138, 429 f.

448 Vgl. *Taʿlīq* IV, S. 1609.

449 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 304 (Juden werden eingesperrt); III, S. 1195 (Christ ermordet, seine Zunge wurde herausgeschnitten), 1241 (einem Christen wird die Hand abgehackt), 1516 (jüdischer Šayḥ wird getötet); IV, S. 1541 (Räuber im jüdischen Viertel), 1544 (Ermittlungen über den Mord an einem Juden), 1776 (Ermordung des Juden Ibn ar-Rūwīga in Ġubar; Ġubar muss zahlen).

450 Vgl. *Taʿlīq* IV, S. 1644.

451 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 304 (Juden werden eingesperrt); II, S. 602 (Zusammenstöße zwischen Muslimen und Christen am Gründonnerstag), 682 f. (Ibn Ṭawq bezeugt eine Mordanklage gegen einen Christen); III, S. 1136 (Bestrafung eines Christen und Europäers, in dessen Haus die geflohene Sklavin (*ġawārī*) des Qāḍī Ibn al-Muzalliq gefunden wurde), 1147 (unter Räufern sind zwei Christen), 1241 (einem Christen wird die Hand abgehackt), 1470 (Juden und Muslime des Dorfes al-ʿAnāba müssen für einen Mord Blutgeld zahlen), 1478 (Sklavin wird bei einem Juden gefunden), 1516 (Inhaftierung des Christen Mūsā).

Traum erschienen sei. Zwei Tage darauf erhielt er einen neuen, muslimischen Namen (Zayn ad-Dīn ‘Abd ar-Rahmān) und wurde bei einem Muslim einquartiert. Sein eigenes Haus im Šāmiyya-Viertel wurde verkauft, sodass ihm eine Rückkehr in sein altes Leben verwehrt blieb⁴⁵².

Allerdings wurden Nichtmuslime durch eine Konversion nach Ibn Ṭawq̣s Dafürhalten nicht notwendigerweise zu seinen vollwertigen Glaubensgenossen. So bezeichnete er jemanden noch 15 Jahre nach seiner Konversion als Christen. Eine Erklärung dafür könnte der seit dem 14. Jahrhundert weit verbreitete Vorwurf sein, dass Christen nur konvertierten, um eine Karriere im Staatsdienst verfolgen zu können. Vielleicht hatte der Autor aber auch generelle Vorurteile gegenüber Konvertiten, denn selbst in dem Nachruf des Goldschmieds (*ḡahabī*) Nūr ad-Dīn Ibn al-Yahūdiyya (Sohn der Jüdin), dessen muslimischer Vater auch mit der Tochter des Onkels (*ḡāl*) des Autors verheiratet war, schreibt er *halaka* wie sonst für Nichtmuslime⁴⁵³.

Zwangsbekehrungen waren hingegen eine Ausnahme und wurden nur bei schwersten Vergehen durchgesetzt. Im Jahr 890 (1490) wurde ein Venezianer (*ifranḡī*) in einer der neuen Mietshäuser (*ṭibāq*) des Šayḡ *al-Islām* entdeckt:

[Er war] bei einer dort wohnenden Frau und ihrem Mann. Er betrank sich bei ihr. Ibn Nāšir und andere (*man ma‘āhū*) fingen ihn und brachten ihn zum Šayḡ Faraḡ. Der Venezianer bekehrte sich zum Islam. Der Ehemann und die Frau flohen. Am zweiten (nächsten) Tag wurde der Venezianer zum Prediger (*ḡaṭīb*) Šayḡ Šams ad-Dīn gebracht und beschnitten.⁴⁵⁴

Venedig unterhielt besonders im 15. Jahrhundert ausgesprochen gute Handelsbeziehungen zum Mamlukensultanat und unterhielt in Damaskus im christlichen Viertel der Altstadt eine kleine Handelsniederlassung⁴⁵⁵. Obwohl die Venezianer zu diesem Zeitpunkt bereits lange in Damaskus etabliert waren, stellten diese »Franken« (*faranḡ*) für den Autor weiterhin ein fremdes Element unter den Damaszener Christen dar, dem er mit Argwohn begegnete. Auch in diesem Fall erscheint der Venezianer als der Übeltäter, der die Muslime zum Genuss von Alkohol und zur Vermischung von Männern und Frauen verführte.

452 Vgl. *Ta‘līq* II, S. 643 – 45, 651 f.; III, S. 1284 f. Zu Konversionen von Juden und Jüdinnen, vgl. *Ta‘līq* I, S. 266; II, S. 611; III, S. 1103, 1273, 1462. Zu Christen und Christinnen, vgl. *Ta‘līq* II, S. 850 f.; III, S. 1339; IV, S. 1622.

453 Vgl. *Ta‘līq* III, S. 1457, 1479; Elleithy 2005. Über einen Statthalter (*mutawallī*) von Ba‘albak heißt es, »er war Christ oder Jude und nahm den Islam an«. Allerdings fanden sich auch Christen unter den Staatsbediensteten, so der Christ Mūsā, der im Dienst des Großkämmerers (*ḡāḡib kabīr*) stand; vgl. *Ta‘līq* II, S. 699; III, S. 1503.

454 *Ta‘līq* I, S. 487.

455 Zu dieser Kolonie, vgl. Arbel 2004, Howard 2003. Zu Beziehungen zwischen Venedig und den Mamluken, siehe Fuess 2001, Richards 1999. Zur Lage der venezianischen Kolonie in der Damaszener Altstadt, vgl. *Ta‘līq* II, S. 906 f.; III, S. 1478.

Seine Konversion kann in diesem Zusammenhang weder als freiwillig noch als überzeugend angesehen werden, aber durch die Beschneidung wurden Tatsachen geschaffen.

Die Venezianer unterschieden sich von ihren einheimischen Glaubensgenossen in Herkunft, äußerer Erscheinung und Ernährung, aber vor allem dadurch, dass sie nicht den ihnen als Christen zugewiesenen Platz in der Gesellschaft beibehielten. Sie bauten eigene Netzwerke auf, die über die religiösen Grenzen hinwegreichten. Ibn ʿAwwāq berichtet, dass der *Šayḥ al-Islām* die Freilassung eines ihrer muslimischen Klienten bewirkte. Möglicherweise diene er den Venezianern als Übersetzer (*turǧmān*)? Auch wurden zwei Stallburschen aus dem Haushalt des Statthalters zum Tode verurteilt, weil sie in der Stadt für die Venezianer Schweine züchteten. Hingegen verdächtigte der Autor weniger die fremden als vielmehr die einheimischen Christen der Spionage für oder der Kollaboration mit fremden Mächten. Seine Berichte über Angriffe europäischer Piraten auf die syrischen Küstenstädte erwähnen keine Verbindung zu den Venezianern in Damaskus. Als sich hingegen das Gerücht von der Allianz der Osmanen mit dem »Christen, der sich der gelbe König nennt und aus den Christenländern stammt«, in Damaskus verbreitete, wurden »ungefähr zehn Christen gefangen, die für den Erwähnten Spione zu sein scheinen«. Da er üblicherweise die Venezianer als ›Franken‹ bezeichnet, ist nicht anzunehmen, dass sie gemeint waren⁴⁵⁶.

Schon die geringe Zahl an Einträgen, die sich mit der venezianischen Niederlassung beschäftigen, spricht dafür, dass sie für den Autor nur am Rande eine Rolle spielten. Demgegenüber nehmen die einheimischen Christen und Juden eine wichtige Position im Journal ein. Sie waren ein Teil der Gesellschaft, in der er lebte, den er für gegeben ansah. Zudem betrachtete er sie nicht ausschließlich aus der Perspektive der Religionszugehörigkeit, auch wenn diese Markierung nie fehlt. Vielmehr waren sie für ihn auch Nachbarn oder Vertreter bestimmter Berufsgruppen, deren Dienste der Autor in Anspruch nahm. So deutet bereits der unschöne Nachruf auf jenen jüdischen Augenarzt (siehe oben) darauf hin, dass zu dessen Patienten auch Muslime gehörten. Darüber hinaus erwähnt Ibn ʿAwwāq weitere jüdische Ärzte, Augenärzte und einen Geldwechsler (*šayrafī*)⁴⁵⁷. Christen dominierten hingegen in einigen Handwerkszweigen. In seiner Beschreibung der Einsetzung des Mittelstücks der Ibn-Šawāš-Brücke erwähnt der Autor den christlichen Fräser (*qaššāṭ*) Elias sogar namentlich⁴⁵⁸. Den Bau der

456 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 63, 191; III, S. 1339; IV, S. 1630. Er berichtet nur über einen Fall, in dem sowohl Damaszener Christen als auch Venezianer inhaftiert wurden; vgl. ebd. III, S. 1478.

457 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 244 (Arzt); II, S. 645 (Geldwechsler), 1048 (Augenarzt); III, S. 1359 (*muʿallim*), 1400 (Augenarzt).

458 *Taʿlīq* I, S. 50. Diese führten auch einen Großteil der Restauration der Umayyadenmoschee

Brücke vollzogen aber »die muslimischen und christlichen Arbeiter« gemeinsam. Da auch der Autor sie derart zusammenfasst, ist zu überlegen, ob die Organisation der Handwerks- und anderer Berufe in der Mamlukenzeit nicht doch so weit fortgeschritten war, dass sie auch Brücken über die Religionsgrenzen hinweg schlagen konnte.

Berufe

Im Damaskus der Mamlukenzeit, wie in anderen vormodernen arabischen Gesellschaften auch, standen die Berufe in einer eigenen Hierarchie, die diese in edle, mittlere (*mutawassit*) und niedrige Berufe unterteilte⁴⁵⁹. Der Beruf des Schreibers und Zeugen, den Ibn Ṭawq ausübte, fiel in die höchste Kategorie, da er Intelligenz, Organisationsfähigkeit, die Fähigkeit zum gerechten Urteil, Bildung und die Erlangung von Wissen erforderte. Von dieser Position aus schrieb der Autor über Vertreter der anderen Berufe. Auf der mittleren Stufe standen »notwendige« oder »nützliche« Berufe: Händler, Handwerker und Bauern zählten dazu. Über Vertreter der niedrigen Berufe berichtet Ibn Ṭawq wenig, meist nur, wenn diese Leute seine Dienste als Notar in Anspruch nahmen. Sie umfassten Glücksspieler, Schausteller, Bader (Schröpfer), Tagelöhner und Straßenfeger. Unter diese wurden auch jene Berufe eingeordnet, die gegen das islamische Recht (Wucherer) oder die vorherrschende Moral (Prostituierte⁴⁶⁰, Weinhändler) verstießen oder zur rituellen Unreinheit (Metzger, Gerber, Eseltreiber) führten.

Der Beruf wurde üblicherweise innerhalb einer Familie von einer Generation an die nächste weitergegeben; soziale Aufsteiger wurden hingegen mit Argwohn betrachtet. Aber auch die Abkehr von dem traditionellen Gewerbe oder Handwerk der Familie zugunsten eines niedrigeren Gewerbes (*danāʿa*) wurde missbilligt⁴⁶¹. Hingegen wurde geschätzt, wer sich mit seiner gesellschaftlichen Stellung zufrieden gab. Dies betonte schon Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyā ar-Rāzī (864 – 925), der diesem Thema in seinem Buch »*Aṭ-ṭibb ar-ruḥānī*« ein eigenes Kapitel (Kapitel 18) widmete: »Von der Abwehr von Streit und Händel

nach dem Brand von 884 (1479) durch. Christliche Zimmerleute und Steinmetze standen auch im Dienst des Sultans; vgl. Behrens-Abouseif 2004, S. 286; Lapidus 1967, S. 65.

459 Soweit nicht anders angegeben, beziehen sich die folgenden Ausführungen auf Essid 1995, S. 199 f. Für eine Übersicht der Berufe, siehe Petry 1992, Appendix III, S. 390 – 402.

460 Einmal spricht Ibn Ṭawq von den »*banāt al-ḥiṭṭā*«; vgl. *Taʿlīq* III, S. 1515. Demgegenüber stehen Prostituierte im Mittelpunkt der Anklagen des berühmten Damaszener Barbiers und Chronisten *Ibn Budayr* (18. Jahrhundert); vgl. Masters 1994, S. 358; zu Budayrī, siehe auch Sajdi 2002.

461 Vgl. Perho 2011, S. 21.

im Streben nach weltlichem Rang und Stellung und von dem Unterschied im Ratschluss zwischen Leidenschaft und Verstand⁴⁶². Wie erschien es vor diesem Hintergrund wohl den Zeitgenossen, dass »der Bäcker« Ibrāhīm (*al-ḥabbāz*) im Garten des Autors die Arbeiten eines Bauern ausführte?

Angesichts dieser Beharrungskräfte, die eine freie Berufswahl weitgehend behinderten, stellt sich die Frage, inwieweit die jeweilige Tätigkeit, mit der man – wie zuvor der eigene Vater – seinen Lebensunterhalt bestritt, auch zur Identifikation diene und daher ethnische oder religiöse Unterschiede überdecken konnte. Und inwieweit führten die Generationen übergreifenden Netzwerke zu einer Organisation innerhalb der eigenen Berufsgruppe? Dies ist ein Thema, über das in der Osmanistik seit längerer Zeit eine rege Diskussion geführt wird⁴⁶³. Folgt man der Argumentation Suraiya Faroqhis, so waren im östlichen Mittelmeerraum zunftartige Zusammenschlüsse zuallererst eine osmanische Entwicklung, die sich zudem erst seit der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert nachweisen lässt. Demgegenüber habe es solche Zusammenschlüsse im mam-lukischen Syrien und Ägypten nicht gegeben⁴⁶⁴. Allerdings stellt sich in Bezug auf die monopolisierte Zuckerherstellung oder die Sattler und Rüstungsschmiede, die für den Kriegseinsatz notwendige Güter herstellten, die Frage, ob sie sich angesichts des direkten Kontaktes mit den Vertretern des Sultans nicht untereinander organisierten.

Im Folgenden soll die Frage der Organisation und Identifikation auf Basis eines gemeinsamen Berufs jedoch weiter gefasst und in Bezug auf die Händler und Handwerker in Damaskus sowie für die Bauern seines Hinterlandes untersucht werden, mit denen der Autor regelmäßig verkehrte. Die Händler (*tāğīr*, *tuğğār*) von Damaskus waren eine heterogene Gruppe. Der Status und Wohlstand eines Händlers war abhängig sowohl von seiner Ware als auch von seinen Kunden. Üblicherweise spricht Ibn Ṭawq undifferenziert von diesem oder jenem »Händler« (*tāğīr*), ungeachtet der Waren, mit denen jener handelte⁴⁶⁵. Ausnahmen von dieser Regel sind selten. Über einen Händler notiert er, dass er durch den Handel mit und das Horten von Lebensmitteln reich geworden war. Über einen anderen stellt er anlässlich seiner Ermordung fest, dass er unter anderem mit Öl, Sirup und Honig gehandelt hatte. Demgegenüber bezeichnet er einen gewissen Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn Ishaq al-Qudsi, »der bekannt ist als Ibn al-Kuttubī«, sowie einen Mieter des Qāḍis Burhān ad-Dīn spezifisch als

462 Das Buch wurde 1950 in einer Übersetzung von Arthur J. Arberry in London herausgegeben.

463 Für zwei gegensätzliche Positionen, vgl. Cohen 1989; Yi 2004.

464 Vgl. Faroqhi 2012, S. xxi, 43.

465 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 275; II, S. 666, 677, 686, 701, 711, 747, 795; III, S. 1122, 1452. Demgegenüber bezeichnet der Begriff Yossef Rapaport zufolge ausschließlich »Stoffhändler«; vgl. ders. 2005, S. 1 f.

Mehlhändler (*daqqāq*), einen Mann namens al-Kağğ und einen Namensvetter des Zayn ad-Dīn ‘Abd al-Qādir als Goldhändler (*dahabī*)⁴⁶⁶.

Wenngleich der Handel mit Gold, Silber und Seide mit Verweis auf den Propheten gering geschätzt wurde, gehörten neben Textil-, Gewürz- und Getreidegroßhändlern auch Gold- und Juwelenhändler zu den reichsten Personen der Stadt. Aufgrund ihres Reichtums gehörten sie als Notabeln (*a’yān*, *uyūn*)⁴⁶⁷ zu den gesellschaftlichen Eliten und unterhielten mitunter enge Beziehungen zu bedeutenden Gelehrten und Emiren. Sie ließen ihre Kinder von ersteren unterrichten oder nahmen selbst Teil an den Studienzirkeln. Eine solche Position nahm auch »der Händler« (*tāğīr*) Zayn ad-Dīn ‘Abd al-Qādir ein, der wie der Autor zum engen Kreis des *Šayḥ al-Islām* gehörte und von dem Ibn Ṭawq wiederholt Geld lieh⁴⁶⁸. Von christlichen oder jüdischen Händlern spricht der Autor hingegen nicht.

Die »Kaufleute von Damaskus« waren zudem eine eigene Interessengruppe, die von den Autoritäten als Kollektiv adressiert wurde⁴⁶⁹. Sie scheinen nicht so streng organisiert gewesen zu sein wie einige ägyptische Fernhändler.⁴⁷⁰ Für Verhandlungen mit dem Statthalter bestimmten sie keinen Vertreter aus den eigenen Reihen, sondern adressierten ihn als Gruppe oder ersuchten die Vermittlung durch einen Gelehrten. Als eine Steuer auf Zucker erhoben wurde, beklagten sich die »Zuckerhändler der Konditoren« zuerst vergeblich bei dem Statthalter; dann wurden die Händler (*tuğğār*) gemeinsam bei dem *Šayḥ al-Islām* vorstellig und »beklagten sich über den *ustādār* (Major Domus) Ibn Šādībak, die Abgabe auf Zucker und darüber, dass er sie geschlagen und eingesperrt habe«⁴⁷¹. Allerdings gibt Ibn Ṭawq einen Hinweis darauf, dass die Kaufleute eine eigene, spezialisierte Ausbildung durchliefen. Über den Händler Nāṣir ad-Dīn schreibt er, er sei »der Lehrjunge (*ṣabbī*) des Ibn Iftakīn« gewesen⁴⁷².

466 Vgl. *Ta’līq* II, S. 592, 608, 649, 710, 744, 792.

467 Vgl. *Ta’līq* II, S. 701, 770.

468 Der Händler Zayn ad-Dīn war oft anwesend bei den Sitzungen des *Šayḥ al-Islām*. Aber Ibn Ṭawq wusste auch Bescheid über verschiedene Ereignisse in dessen Haushalt. Vgl. *Ta’līq* I, S. 27 (Sohn stirbt), 256, 262 (kleiner Sohn stirbt), 315, 488, 503, 508, 517, 554; II, S. 623 (krank), 641 (Scheidung), 707 (bekommt Tochter), 795 f. (Streit mit *Šayḥ* Abū al-Fadl); III, S. 1195 (Einigung mit seiner Frau), 1198; IV, S. 1881, 1895 (Sohn kommt von der *Hāğğ*), 1905.

469 II, S. 614. Zur Eintreibung von Geld, siehe z. B. *Ta’līq* II, S. 767; IV, S. 1558. Sie werden auch in Bezug auf die Pilgerfahrt oder andere Karawanen als Gruppe abgegrenzt. Vgl. *Ta’līq* III, S. 1135; IV, S. 1860.

470 So z. B. die Karīmī-Händler, die den Seehandel im Roten Meer monopolisieren konnten. Vgl. Tsugitaka 2006; Abu-Lughod 1989, S. 225 – 230.

471 *Ta’līq* I, S. 66. Der Konflikt zieht sich vom Rabī II bis zum Ša’bān 886 (Mai – Okt. 1481) und wird insgesamt 13mal angesprochen; vgl. ebd., S. 62 – 82.

472 Vgl. *Ta’līq* II, S. 686.

Neben den Kaufleuten gab es eine Vielzahl von Leuten, die von einem Laden auf dem Markt Haushaltswaren oder andere Gebrauchsgegenstände vertrieben und mitunter diese Waren selbst fertigten. Sie lebten weitaus bescheidener und waren wie der Wachskerzenverkäufer Abū Bakr al-Ḥummuṣānī oft Händler und Handwerker in einer Person⁴⁷³. Sie organisierten sich innerhalb des jeweiligen Marktes und interagierten als »Markt« mit den Mamluken. Führt eine Vermittlung nicht zum Erfolg, blieb als letzte Möglichkeit des friedlichen Protestes das Schließen der Märkte, das zu einem Stillstand des öffentlichen Lebens führte. In diesen Fällen standen muslimische, christliche und jüdische Ladenbesitzer gemeinsam den Mamluken gegenüber und brachten konzertiert ihr Missfallen über die politischen Zustände zum Ausdruck.

Auch die Handwerker organisierten sich nach Vierteln oder Märkten, standen dabei mitunter in engen Beziehungen zu den kriminellen Banden (*zu'ar*) oder gehörten sogar zu deren Mitgliedern. Anders als in Kairo nahmen die Handwerker in Damaskus an Prozessionen nie unter gemeinsamen Bannern teil. Bei bestimmten Anlässen hingegen traten sie als Berufsgruppen, ähnlich wie die Kaufleute, geschlossen auf. So protestierten die Seidenweber (*ḥarīrī*) beim Statthalter dagegen, dass er einen von ihnen ins Gefängnis gesteckt hatte. Nur einmal hingegen erwähnt Ibn Ṭawq, dass die einzelnen Handwerke auch intern organisiert gewesen sein könnten, als er über die Hinrichtung eines Sklaven des »Šayḥs der Barbier« schreibt⁴⁷⁴.

Aber angesichts der Vielzahl von Berichten, in denen der Autor über individuelle Handwerker ohne einen Bezug auf ihre Organisation schreibt, nimmt sich das bescheiden aus. Bisweilen thematisiert er seine privaten und geschäftlichen Beziehungen zu verschiedenen Handwerkern⁴⁷⁵. Zudem werden Handwerksberufe in einer großen Zahl von Nachrufen genannt. Danach zu urteilen, kannte der Autor vor allem Weber, Baumeister (*mi'mār*) und Tischler⁴⁷⁶, während andere Handwerker seltener auftauchen⁴⁷⁷, aber durchaus auch

473 Vgl. *Ta'liq* I, S. 27.

474 Vgl. *Ta'liq* II, S. 777; III, S. 1085; Petry 1993, S. 107; Lapidus 1967, S. 154; siehe auch Toru 2006, S. 186.

475 Seinem Nachbarn, einem Seidenweber (*ḥarīrī*), schenkte Ibn Ṭawq eine Wachskerze; er erhielt einen Brief aus den Händen von »der Frau des Schneiders Ibn Sāma« und erfuhr durch einen Tischler von einem Todesfall; vgl. *Ta'liq* I, S. 243, 435; III, S. 1135. Einen Steinmetz und einen Müller empfing er in seinem Haus. Vgl. *Ta'liq* I, S. 436; III, S. 1363.

476 Zu Tischlern: Vgl. *Ta'liq* I, S. 293; II, S. 949 (Sohn eines Tischlers); III, S. 1120. Zu Webern: Vgl. *Ta'liq* II, S. 683, 692 (Ehemann der Bint al-Ḥiṭlānī), 700 (Taqī ad-Dīn); III, S. 1124 (at-Turkmānī). Zu Baumeistern: vgl. *Ta'liq* III, S. 1059 (ʿAbd al-Wahhāb), 1122, 1127 (aṭ-Ṭībī); IV, S. 1887.

477 Vgl. *Ta'liq* II, S. 529 (Koch), 544 (Goldschmied), 591 (Kalligraph), 649 (Drechsler); III, S. 1125 (Sohn eines Bäckers); IV, S. 1533 (Polsterer aus Homs), 1786 (Müller). Zur Einordnung der Kalligraphie als Handwerk, siehe Petry 1992, S. 241 f.

Vertreter weniger angesehener Berufe⁴⁷⁸ miteinschließen. Auch ein spektakulärer Tod konnte der Grund sein, warum eine Person Eingang in die Aufzeichnungen fand. So starb ein Tischler aus Šāliḥiyya, nachdem er bei dem Brand einer Moschee ein Stockwerk tief gefallen war und sich seine Hand oder seinen Fuß (der Autor wusste das nicht genau) gebrochen hatte. Als ein junges Paar beim Einsturz eines Hauses umkam, gibt Ibn Ṭawq an, dass der Vater des Mannes ein Tischler war und der der Frau Brot verkaufte⁴⁷⁹. Vor allem aber spricht das Fehlen einer sozialen Abgrenzung zwischen *‘ulamā’* und Handwerkern, von der Nasser Rabbat ausgeht, gegen deren starke, eigenständige Organisation außerhalb der jeweiligen Viertel oder Märkte⁴⁸⁰. Abgesehen von dem Bau der eingangs erwähnten Brücke erwähnt das Journal auch keine weitere Zusammenarbeit von muslimischen und christlichen oder jüdischen Handwerkern. Vielmehr scheint sich jede Religionsgemeinschaft auf bestimmte Berufe spezialisiert zu haben und erreichte so eher ein komplementäres als ein Konkurrenzverhältnis.

Anders war die Situation nur auf dem Land. Aus der Perspektive des Autors war ›Bauer‹ eine ähnlich starke Identitätszuschreibung wie ›Christ‹ oder ›Jude‹. Dabei ist zu unterscheiden, ob Ibn Ṭawq über seine persönlichen Kontakte mit der Landbevölkerung schrieb oder Ereignisse notierte, die er aus zweiter Hand erfuhr. Letztere lösten bei ihm fast reflexartig eine Angst vor der Auflösung der öffentlichen Ordnung aus. In diesen Einträgen ist die wiederkehrende Verbindung von Bauern und Räubern (*surrāq*) auffallend⁴⁸¹. Immer wieder schreibt er über große Gruppen von Bauern, die marodierend durch die Gegend zogen. Es schien ihm zunächst sogar plausibel, dass eine Gruppe von fünfzig Bauern das Gefolge eines Kämmerers (*ḥāḡib*) angegriffen, zwei seiner Leute getötet und danach enthauptet und viel Geld – »manche sagen, 10.000 Dinar« – geraubt hätte. Als hingegen ein anderer Kämmerer dreißig(!) Bauern aus Qābūn, wo sich der Autor gut auskannte, unter dem Vorwurf festnahm, sie seien Räuber, kommentiert er lakonisch, dass sie noch nichts hatten rauben können. Ibn Ṭawq ahnte, dass der Vorwurf des Raubs oder der Wegelagererei als Vorwand diente, dem Dorf eine Strafe von 150 Dinar aufzuerlegen⁴⁸².

478 Vgl. *Ta’līq* II, S. 646 (Angestellter im *ḥammām*), 699 (Gerber), 777 (Barbier), 1024 (Barbier); III, S. 1491 (turkmenische Gerber); IV, S. 1882 (Metzger). Zum Status des Barbiers, vgl. Petry 1993, S. 106.

479 Vgl. *Ta’līq* I, S. 293; II, S. 949.

480 Vgl. Rabbat 2002, S. 160.

481 Vgl. *Ta’līq* I, S. 275 (überfallen Händler), 276 (rauben und morden), 281 (werden Räuber), 450 (Bauer eingesperrt); III, S. 1065 (greifen Truppen des *ḥāḡib* an), 1435 f. (werden Räuber); IV, S. 1535 (Bauer tötet *naqīb*), 1571 (ausgewanderte Bauern kehren zurück), 1650 (eignen sich unrechtmäßig eine Weide an), 1752 (Bauer entführt Knaben), 1849 (stellen Alkohol her).

482 Vgl. *Ta’līq* I, S. 281; II, S. 1065.

Auch sonst gibt sein Journal einen Eindruck von dem engen Kontakt, den er zu der Bevölkerung verschiedener Dörfer pflegte. Bedauernd notiert er die Gewalt, die den Bauern wiederholt von den Mamluken angetan wurde⁴⁸³. Nicht zuletzt notierte er eine große Zahl von Todesfällen in den Haushalten von Bauern, wobei er wohl nur einen Teil dieser Personen persönlich kannte⁴⁸⁴. Angesichts der Tatsache, dass er die meisten Dörfer als Geldeintreiber bereiste, sind Konflikte sehr selten. Wenn sie aber auftraten, reagierte Ibn ʿAwwāq ähnlich wie auf die angesprochenen Berichte aus zweiter Hand. Als er sich im Jahr 893 (1487 – 88) im Dorf Tal Qīṭāyā zur Abrechnung der Ernte befand, ging anfangs alles seinen gewohnten Gang. Er beschreibt die Anreise seiner Reisegemeinschaft, bei wem sie unterkamen und dass ein gewisser Sulaymān und andere Bauern ordnungsgemäß ihre Abgaben leisteten. Nach einem Tag ohne Eintrag jedoch scheint diese ganze Situation vollkommen verändert. Ibn ʿAwwāq klagt über die »große Mühsak«, die ihnen die Bauern bereitet hätten. Zwei von ihnen wären geflohen, während die restlichen zuerst alle Zusammenarbeit verweigert hätten und Ibn ʿAwwāqs Reisegesellschaft schließlich sogar »mit Steinen und anderem bewerfen wollten«⁴⁸⁵. Woher diese Spannungen rührten, verschweigt der Autor, aber es scheint ihm selbstverständlich, dass die Schuld für die Eskalation bei den Bauern lag, nicht auf seiner Seite.

Verhandelte Ibn ʿAwwāq auf seinen Reisen augenscheinlich mit den christlichen und muslimischen Bauern direkt, so verfügten diese auch über eine interne Hierarchie. So wie die Stadtbevölkerung in den Vierteln organisiert war, organisierten sich die Bauern in den Dörfern, an deren Spitze jeweils ein Oberhaupt stand. Der Autor spricht üblicherweise von »den Bauern« (*fallāḥīn*) oder »der Bevölkerung« (*ahl*) eines Dorfes. Im Dorf al-Ballāṭ nahm die Rolle des Repräsentanten »der Bauer Ibn Šihāb [ein], ihr Oberhaupt (*kabīr*), ihr Anführer (*raʾīs*) und der Sohn ihres Anführers«⁴⁸⁶. Über das einzelne Dorf hinaus sprach der Autor den Bauern jedoch keine Organisation zu. Vielmehr fasste er sie mit den nomadischen Beduinen⁴⁸⁷ als Landbevölkerung zusammen. Dies spiegelt sich

483 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 255; II, S. 712; III, S. 1161, 1187.

484 Zumindest gibt er nicht bei allen Nachrufen einen Namen an, sondern spricht oft von »es starb ein Bauer aus dem Dorf soundso«. Vgl. *Taʿlīq* I, S. 29 (Frau des Bauern Yūsuf), 75 (Gärtner), 91 (Abū Bakr b. Šabān aus Ġarūd), 453, 507; II, S. 679 (ʿUṭmān; ein Ḥāġġī aus dem oberen Qābūn); III, S. 1177 (christlicher Bauer aus Maʿalūla), 1255 (»er war ein betagter weiser Mann« in Gūbar), 1338, 1424 (Bauer in Kiswa); IV, S. 1532 (der Gärtner im Bustān al-Zāġa).

485 Vgl. *Taʿlīq* II, S. 802 f.

486 Vgl. *Taʿlīq* III, S. 1161.

487 Wie andere Autoren, schreibt Ibn ʿAwwāq über die nomadischen Beduinen vor allem, wenn diese die öffentliche Ordnung stören. Vgl. *Taʿlīq* I, S. 484 (verwüsten die Ġūṭa, den Ḥawrān und al-Marġ), 489 (Mord); II, S. 529 (Beduine soll Spion des osmanischen Sultans sein); III, S. 1312 (greifen Pilger an); IV, S. 1540 (behindern die Pilger), 1546 (Angst vor den Beduinen)

am deutlichsten in den – letztlich haltlosen – Gerüchten, die nach einem Māsaker umgingen, das mamlukische Truppen unter den Gefolgsleuten des Sufi-Šayḥ Mubārak anrichteten, über den im folgenden Unterkapitel ausführlicher zu sprechen sein wird. In ganz Damaskus wurde befürchtet, Mubārak würde als religiöser Führer an der Spitze eines Heeres von Beduinen und Bauern zurückkehren, um sich zu rächen.⁴⁸⁸ Die Angst mag daher rühren, dass die Mamluken einen Teil ihrer Fußtruppen aus Bauern rekrutierten.⁴⁸⁹ Behielten diese wie andere Gruppen ihre Handfeuerwaffen nach den Kriegseinsätzen?⁴⁹⁰

Abschließend ist festzustellen, dass sich die Gruppen der Händler, Handwerker und Bauern bis zu einem gewissen Grad organisierten, wobei die Identitätszuschreibung über den Beruf jedoch nie die religiöse Zuschreibung unnötig machte. Zudem beschränkte sich der Grad an Organisation, der erreicht wurde, auf die Aushandlung mit den herrschenden Fraktionen. Insofern ist die Stellung der verschiedenen Mittelmänner (*‘ayn, kabīr, raṭs, šayḥ*) als eine weitere Instanz der indirekten Herrschaft der Mamluken anzusehen, nicht aber als Keimzelle eigener Subkulturen⁴⁹¹ jenseits der Kultur des Lernens.

Geschlecht

Im Gegensatz den Kategorien Religion und Beruf war für Ibn Ṭawq die Unterscheidung nach Mann oder Frau für die soziale Zuordnung einer Person von nachrangiger Bedeutung. Weitaus wichtiger war ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten Familie oder einem Haushalt, einer religiösen oder ethnischen Gemeinschaft oder einem Viertel. Ich folge in den folgenden Ausführungen der Markierung des Autors, insofern, als dass sie sich vor allem auf den weiblichen Teil der Damaszener Bevölkerung konzentrieren. So beschreibt er Christinnen oder Jüdinnen über ihre Zugehörigkeit zu der jeweiligen Glaubensgemeinschaft⁴⁹².

geht um), 1569 (nisten sich in verlassenem Vierteln ein), 1850 (sollen den Sultan gefangen haben), 1907 (rauben Schafe von den Turkmenen). Zur Vermischung von sesshaften Bauern und nomadisch oder halbnomadisch lebenden Beduinen, siehe Rapoport 2004, S. 21 f.

488 Vgl. *Taḥīq* III, S. 1289.

489 Vgl. *Taḥīq* IV, S. 1530.

490 Vgl. Toru 2006.

491 Bei einem Vortrag im Dezember 2011 in Bonn wies Thomas Bauer jedoch darauf hin, dass Berufsepigramme sich als eine Quelle herausstellen könnten, mit deren Hilfe man dieser Frage nachgehen könnte.

492 Vgl. *Taḥīq* II, S. 850 f. (Konversion einer jungen Jüdin); IV, S. 1609 (Tod einer alten Christin). Unter den Venezianern waren höchstwahrscheinlich keine Frauen; vgl. Howard 2003, S. 154.

Frauen wurden von Ibn ʿAwwāl nicht als eigene gesellschaftliche Gruppe markiert, sondern fast immer als Teil eines Haushaltes, wobei die gesellschaftliche Zuordnung des Vaters, Ehemannes oder Bruders auch für die der jeweiligen Frau ausschlaggebend war. Dabei machte er in den Haushalten hoher Emire und ziviler Würdenträger⁴⁹³ augenscheinlich keinen Unterschied zwischen Ehefrauen und Sklavinnen⁴⁹⁴. Die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Haushalt wog schwerer als die Freiheit oder Unfreiheit einer Frau. Für gewöhnlich benennt der Autor Frauen in Bezug zu einem Mann als »Tochter von ...«, »Mutter von ...«, »Ehefrau von ...« oder auch »Schwester von ...«. Seltener stellt er die familiäre Verbindung zu einer anderen Frau in den Mittelpunkt. In diesen Fällen stellt normalerweise die genannte Frau jedoch ihrerseits wiederum eine Verbindung zu einem bedeutenden Mann her. So nennt der Autor eine gewisse Ġawhara »die Tochter der Āsiyya, der Tochter des Šayḥ [al-Islām]«⁴⁹⁵. Über eine andere Frau schreibt er, sie war die »Tochter der Tochter des Ibn as-Sābiq, die [sic mit] Ibrāhīm hatte, dem Sohn seiner Tante väterlicherseits«⁴⁹⁶.

Diese Benennungspraxis war zu jener Zeit keineswegs unüblich, denn die Bedeutung genealogischer Verbindungen über die Mutter war im 15. Jahrhundert gestiegen, weshalb diese Informationen in die Einträge aufgenommen wurden, wo sie verfügbar waren. Mitunter wurde die weibliche gegenüber der väterlichen Abstammungslinie über mehrere Generationen hinweg bevorzugt, wenn sich dadurch eine Verbindung zu einer bedeutenden Persönlichkeit herstellen ließ. Ruth Roded spricht in diesem Zusammenhang von *Semimatrilinearität*⁴⁹⁷. So wurde auch in den über tausend Frauenbiographien as-Saḥāwīs der Name der Mutter in 191 Fällen angegeben, wenn auch nur einmal ohne

493 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 93 (Schwiegermutter des Qāḍī Muḥiyy ad-Dīn), 579 (die Dame Ḥaṭabā; sie war die Tochter des Onkels des Šayḥs Taqīyy ad-Dīn und des Qāḍī Muḥibb ad-Dīn); II, S. 693 (Bint ʿĀʾiṣa, Tochter des Ibn Šihāb, die verheiratet war mit dem Sohn des Qāḍī Burhān ad-Dīn Ibn al-Quṭb al-Ḥanaḫī), 701 (Frau des Ibn ʿArabšāh, eines der bedeutenden Händler), 716 (die Dame Āmina, Schwiegermutter des verstorbenen Qāḍīs Muḥibb ad-Dīn), 742 (die Frau des Staatshalters Azadmar von Aleppo), 1042 (eine Tochter des Sayyid Muḥammad, Sohn des Šayḥ al-Islām); III, S. 1120 (die dreijährige Tochter von Abū al-Yuman, die Tochter des schafiʿitischen Qāḍī), 1122 (Abū al-Yumans Frau), 1125 (die Tochter des Statthalters), 1303 (die Mutter der Mutter des ʿAbd ar-Raḥīm, eines Sohnes des Šayḥ al-Islām); IV, S. 1865 (Tochter seines Nachbarn, des Großemirs), 1873 (eine Tochter des Qāḍī Naḡm ad-Dīn, Sohn des Šayḥ al-Islām).

494 Vgl. *Taʿlīq* II, S. 698 (eine Konkubine [*surriyya*] des ḥaṭīb Burhān ad-Dīn), 1035 (die Sklavin der Frau eines Šayḥ Muḥammad); III, S. 1119 (eine Sklavin des Sayyid Abū al-Yuman, Sohn des Šayḥ al-Islām, und Ġullāb, die Konkubine des Šayḥ), 1120 (eine Sklavin der Tochter Āsiyya des Šayḥ al-Islām), 1122 (eine Sklavin der Dame al-Kabīra, Frau des Šayḥ al-Islām), 1240 (die schwarze Sklavin des Šayḥs im neuen Haus), 1251 (die abessinische Sklavin des Šayḥs Nūr aš-Šabbāḥ im Haus seiner Schwester).

495 *Taʿlīq* III, S. 1120.

496 *Taʿlīq* II, S. 649.

497 Vgl. Roded 1994, S. 140.

zusätzliche Angabe des Vaters. Schwestern wurden in 96 Fällen und Töchter in 91 Fällen benannt. Auch für Ibn Ṭawq hatte in den zwei genannten Fällen die Verbindung zu einer bedeutenden oder ihm persönlich bekannten Person Vorrang vor ihrer väterlichen Abstammung. In letzterem Fall fügt er nur im Nachsatz hinzu, wer ihr Vater war, aber auch er wird wiederum über eine weibliche Linie familiär mit Ibn as-Sābiq verknüpft. Auch sonst nutzt Ibn Ṭawq mitunter eine weibliche Verbindung, um Männer zu benennen. Einen Weber bezeichnet er als den »Ehemann der Bint al-Hiṭlānī« und einen Verstorbenen als den Bruder der Frau seines Bekannten, des Pilgers Qāsim⁴⁹⁸. Allein in Bezug auf »die Dame« (*al-ḥātūn*) verzichtet er ganz auf eine Einordnung und berichtet über Besuche seiner Familie bei ihr sowie, dass sie auch nach Ma'lūlā reiste⁴⁹⁹. Auch ihre Tochter Fāṭima nennt er nur »die Tochter der Dame«. Erst bei dem Tod der Dame schreibt er, dass sie die Tochter eines gewissen aṣ-Ṣāram war. Allerdings verweist selbst der Titel *ḥātūn* auf die Stellung ihres Mannes. Obschon Frauen diese Verbindungen herstellen konnten, resultierte ihre Bedeutung doch wiederum aus ihrer Beziehung zu einem weiteren Mann.

Nichtsdestotrotz war das Geschlecht einer Person eine wichtige rechtliche und moralische Kategorie und begrenzte die Räume, zu denen man Zugang hatte. Die Rechtsgelehrten bemühten sich, die Räume von Frauen und Männern zu kontrollieren und weitestmöglich zu trennen. Mounira Chapoutot-Remadi wies nach, welch geringe Wirkung jene Vorschriften, mittels derer Rechtsgelehrte der Mamlukenzeit die Kleidung und die Bewegungsfreiheit von Frauen einzuschränken gedachten, auf die soziale Realität hatten und wie sehr der Blick auf die soziale Wirklichkeit durch diese normativen Texte verschleiert wird: »women's behaviour in the great cities of the Mamluk empire totally differed from the ideal put forth by the jurists.«⁵⁰⁰ Die Häufigkeit, mit der versucht wurde, das Verhalten von Frauen zu reglementieren, zeugt also eher von der Ohnmacht als von der Allmacht der Gelehrten.

In Ibn Ṭawqs Aufzeichnungen lässt sich nachvollziehen, dass es im mamlukischen Damaskus eine Vielzahl von Möglichkeiten gab, wie Männer und Frauen zusammentreffen und auch außerhalb der eigenen Familie Beziehungen etablieren konnten. Zwar fand auch zu seinen Lebzeiten ein Teil des (gesellschaftlichen) Lebens von Frauen in einer eigenen, abgetrennten Sphäre statt, zu der Männern der Zutritt verwehrt war. So liefen die Festlichkeiten zu Hochzeiten oder Beschneidungen nach Geschlechtern getrennt ab. Aber sie nahmen an der

498 Vgl. *Ta'liq* II, S. 692; III, S. 1101. Auch einen in Mekka verstorbenen Pilger nennt er den »Ehemann der Bint aṣ-Ṣiqal; vgl. *Ta'liq* II, S. 689.

499 Vgl. ebd., S. 243 (Besuch zum *mawlid*), 499 (reist nach *Ma'lūlā*).

500 Chapoutot-Remadi 1995, S. 145. Siehe 'Abd ar-Rāziq 1973; Meisami 2006; mit Einschränkungen auch Guthrie 2001.

religiösen Ausbildung und religiösen Ritualen wie dem Gräberbesuch (*ziyāra*) teil oder nahmen das Rechtssystem in Anspruch.⁵⁰¹

Die vielfältige Teilnahme von Frauen am religiösen, sozialen und wirtschaftlichen Leben spiegelt sich auch in der vergleichsweise hohen Zahl von Einträgen, die Biographen der Mamlukenzeit ihnen widmeten. Ruth Rodeds Untersuchungen beweisen, dass ihr Anteil in der Mamlukenzeit auf den höchsten Stand seit der formativen Phase des Islams stieg. In Tāğ ad-Dīn ‘Abd al-Wahhāb as-Subkīs (gest. 771/1370) biographischem Lexikon »*Ṭabaqāt aš-šāfi‘īya al-kubrā*« finden sich von insgesamt 172 Biographien zwanzig Biographien von Frauen (12 Prozent), die sich durch ihr Engagement im *Ḥadīṭ*-Studium sowie durch wohltätige Stiftungstätigkeit hervortaten und einen festen Platz in den gesellschaftlichen Eliten beanspruchen konnten. Der ägyptische Gelehrte as-Sahāwī widmete hingegen immerhin 38 Prozent der Einträge (1.075) seines biographischen Lexikons »*Aḍ-ḍaw’ al-lāmi’ li-ahl al-qarn at-tāsi*« Frauen⁵⁰².

Aus seinem persönlichen Umfeld berichtet Ibn Ṭawq zudem über viel Klatsch und Tratsch, der zwischen Männern und Frauen ausgetauscht wurde. Die Sklavin des Muḥibb ad-Dīn Ibn Šu‘ayb weihte den Autor in ihre Angelegenheiten ein, was er mit den Worten kommentierte: »Sie ist geschwätzig, und er [d. h. Muḥibb ad-Dīn] auch.«⁵⁰³ Die ägyptische Gattin des *Šayḥ al-Islām* teilte dem *Šayḥ Abū al-Faḍl* Gerüchte mit. Als sie Muḥibb ad-Dīn, den Bruder des *Šayḥ al-Islām*, besuchte, »barsten beide vor Klatsch« (*la-yataffaḳā ‘alā an-nuqla*)⁵⁰⁴. Demgegenüber ersuchten die Frauen (*ahl al-bayt*) des in Ibn Ṭawq’s Viertel lebenden Großemirs die Qāḍis Nağm ad-Dīn und Muḥibb ad-Dīn um Vermittlung in einem Streit zwischen diesem und seinem Sohn⁵⁰⁵. Auf die Kontakte, die die Ehefrau des Autors außerhalb des Hauses pflegte, wurde im letzten Kapitel hingewiesen.

Zudem arbeiteten am Ende der Mamlukenzeit beinahe sämtliche – ledige wie verheiratete – Frauen abseits der gesellschaftlichen Eliten⁵⁰⁶. Es herrschte eine Arbeitsteilung nach Geschlecht, sodass Frauen zumeist anderen Berufen nachgingen als Männer. Der Umfang dieser Sektoren ist schwer zu ermessen, weil sie eigene, ausschließlich weiblich bestimmte wirtschaftliche Bereiche bildeten, an denen viele zeitgenössische Autoren entweder kein Interesse zeigten oder zu denen ihnen der Zutritt verwehrt war. Der Hauptbeschäftigungszweig, in dem Frauen arbeiteten, war die Textilherstellung, wobei viele Frauen die Arbeit zwar

501 Zur Teilnahme von Frauen am *ḥadīṭ*-Studium, vgl. Sayeed 2002.

502 Vgl. Roded 1994, S. 58, 68 f., 138; Berkey 2010, S. 5 – 15.

503 *Ta’līq* II, S. 648.

504 Vgl. *Ta’līq* I, S. 554; II, S. 808.

505 Vgl. *Ta’līq* IV, S. 1844.

506 Für diese Ausführungen stütze ich mich, soweit nicht anders angegeben, auf Rapoport 2007, S. 16 – 24.

zu Hause verrichteten, aber auch selbst zu den Läden der Baumwoll- und Flachshändler gingen, um die Rohstoffe zu erwerben, und zum Verkauf Garnhändler oder Moscheen aufsuchten. Die Notwendigkeit der damit verbundenen Bewegungsfreiheit wurde auch von Seiten der Juristen anerkannt. Während das Weben als Männerarbeit galt, war das Spinnen eine weibliche Domäne. Es war unter Frauen üblich, gemeinsam ganze Abende und Nächte mit Spinnen und Sticken zu verbringen. Vielleicht ist dies auch eine Erklärung für die vielen Ausflüge der Ehefrau des Autors, die sie oft sogar über mehrere Nächte von ihrem Haus wegführten⁵⁰⁷. Es ist jedenfalls anzunehmen, dass auch die weiblichen Familienmitglieder von Webern, deren Tod Ibn Ṭawq notierte, in diesem Bereich tätig waren. Neben der Textilherstellung und der Hausarbeit gab es weitere Berufsfelder, die allein Frauen vorbehalten waren.

Es gab weibliche Barbieri oder »Lohnfriseurinnen« (*ağīrat al-māšīta*), wie sie Ibn Ṭawq nennt, die ähnlich weitreichende Aufgaben erfüllten wie ihre männlichen Pendants. Frauen leiteten (*mu'allima*) Badehäuser (*ḥammām*) oder assistierten den Kundinnen in der Umkleide (*mušallah*), arbeiteten als Ammen (*murđī'a*) oder Hebammen (dialekt. *dāya*). Vor allem Hebammen waren hoch angesehen, wurden großzügig vergütet und erhielten oft zusätzliche Geschenke, denn man wollte sie für die Zukunft an sich binden⁵⁰⁸. Ibn Ṭawq's Ehefrau schickte einer Hebamme regelmäßig kleinere und größere Beträge. Im Jahr 888 (1483) besuchte Ibn Ṭawq's Konkubine das Haus des Ṣayḥ nur, um der Hebamme die Aufwartung zu machen. Hebammen wurden nicht nur als Geburtshelferinnen geschätzt, sondern unter Umständen von Frauen tiefer ins Vertrauen gezogen. Eine Hebamme war es auch, die herangezogen wurde, um zu überprüfen, ob die Braut von Ibn Ṭawq's Sohn menstruierte. Als die ägyptische Frau des Ṣayḥ's von ihm unbemerkt umziehen wollte, vertraute sie ebenfalls der Hilfe einer Hebamme: »Sie schickte [ihren Hausrat] zum Haus der Tochter der Schwester der Hebamme, die bei ihr war.«⁵⁰⁹

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, inwieweit diese rein weiblichen Räume, in denen diese Tätigkeiten ausgeübt wurden, Verbindungen auch über die eigene Religionsgemeinschaft hinaus ermöglichten. Aufgrund der die

507 Verschiedentlich schläft Ibn Ṭawq's Frau auswärts bei Familien, die nicht eindeutig als Verwandte identifiziert werden können. In den Jahren 890 und 891 übernachtet sie manchmal wochenlang im Haus des Ṣayḥ Abū al-Faḍl (*Ta'liq* I, S. 454, 489, 499, 502, 503, 505, 514, 519, 555; II, S. 589 f., 606 f., 611). Auch in späteren Jahren sind Hausbesuche über Nacht nicht unüblich. Vgl. *Ta'liq* III, S. 1329 (übernachtet bei der Schwiegermutter der Sāra bt. al-Ḡayrān), 1426 (übernachtet im Haus des 'Abd al-Qādir, dann im Haus des Zayn ad-Dīn, Sāras Mann); IV, S. 1602 (schläft von Mittwoch bis Freitag im Hause Qarāḡā), 1785 (übernachtet erst im Haus des 'Abd al-Qādir, dann im Haus des Zayn ad-Dīn), 1792 (übernachtet bei einer jungen Mutter).

508 Vgl. Guthrie 2001, S. 45; Rapoport 2005, S. 33. Siehe auch Gil'adi 2010.

509 *Ta'liq* II, S. 584: vgl. ebd., I, S. 35, 142, 250; IV, S. 1858.

Geburt begleitenden religiösen Rituale ist es als sicher anzunehmen, dass Hebammen nur innerhalb der eigenen Gemeinde arbeiteten, zumal sie Zugang zu dem inneren Wohnbereich eines Haus erlangten. Bei den Geburten seiner eigenen Kinder erwähnt der Autor daher nur Hebammen mit muslimischen Namen: bei der Geburt seines Sohnes erfüllte die Nachbarin Umm al-Muhtār diese Aufgabe, bei der seiner Tochter ‘Ā’īša sprang die Pilgerin Saṭīta ein, aber nicht für Umm al-Muhtār, sondern für Umm ‘Alā’ ad-Dīn, die aber bei einer anderen Geburt festgehalten wurde. Der *Šayḥ al-Islām* hatte im Jahr 890 (1485) eine Hebamme namens Umm ‘Alī fest angestellt⁵¹⁰. Ähnliches ist auch für die Tätigkeit der Stillamme anzunehmen, da über die Muttermilch Charaktereigenschaften der Stillenden auf das Kind übertragen wurden und eine Verwandtschaft zwischen ihr und den Eltern des Säuglings hergestellt wurde.

Anders gestaltete sich die Situation jedoch in den Badehäusern (*ḥammām*). Die vorherrschende Trennung war nach Geschlecht. Als dem *Šayḥ al-Islām* zugetragen wurde, dass Frauen und Männer gemeinsam ein Badehaus aufsuchten, reagierte er sofort und ließ die Angelegenheit prüfen⁵¹¹. Aber innerhalb der religiös und ethnisch gemischten Viertel erhielten Christen und Juden bzw. Christinnen und Jüdinnen keine gesonderten Badezeiten, sondern suchten das Badehaus, womöglich in Gruppen, zu den gleichen Zeiten wie ihre muslimischen Zeitgenossen auf. Darauf verweist ein Dekret des Statthalters von Damaskus, »dass die *dimmīs* eine Schnur um die Taille tragen sollten, wenn sie das *ḥammām* betreten, und ihre Frauen eine Glocke.«⁵¹² Da die verschiedenen religiösen Gemeinden das Badehaus gleichzeitig aufsuchten, sollte durch diese äußeren Merkmale die niedrigere Stellung der Nichtmuslime sichtbar vollzogen werden, wo niemand seine eigene Kleidung trug.

In trauriger Weise zeugen von der Sichtbarkeit der Frauen im öffentlichen Raum auch die vielen Einträge, in denen der Autor über ›Sex & Crime‹ berichtet. Frauen erscheinen darin immer wieder als die Ursache von Unruhe, Streit (*fitna*) oder Mord. Eine abessinische Sklavin wurde im Restaurantbezirk ermordet, eine andere Frau wurde überfallen und vergewaltigt, zwei Mörder einer Frau gaben vor, sie aus Eifersucht getötet zu haben⁵¹³. Noch häufiger jedoch gehörten die Täter zur Familie oder dem Haushalt des Opfers. Ibn Ṭawq berichtet über einen Mann, der seine Frau mit einem Messer erstach und einen mutmaßlichen Mörder, der wieder auf freien Fuß gesetzt wurde. Als in der Nähe der Umayyadenmoschee eine ermordete Frau gefunden wurde, erfährt er, ihr Bruder habe sie getötet, nachdem er sie mit einem fremden Mann gesehen hatte⁵¹⁴. In all

510 Vgl. ebd., S. 439, 472; IV, S. 1899.

511 Vgl. *Ta’līq* II, S. 787, 790.

512 Ebd., S. 755.

513 Vgl. ebd., S. 654; IV, S. 1846 f., 1859.

514 *Ta’līq* I, S. 532; II, S. 700; III, S. 1282.

diesen Einträgen spiegelt sich die enge Verbindung von sexueller Versuchung und politischem Chaos, die sich im arabischen Begriff *fitna* ausdrückt⁵¹⁵.

Daher empfand der Autor die Bewegungsfreiheit von Frauen innerhalb von theoretisch Männern vorbehaltenen Räumen immer als problematisch. Schon der Verdacht des Ehebruchs hinterließ einen Fleck auf dem Ruf des Haushaltsvorstands, der so schwerwiegend war, dass er nach Ibn Ṭawq̣s Dafürhalten auch rechtfertigte, dass ein Mann seine eigene Schwester tötete. Ein Mord wiederum hatte schwerwiegende Folgen für das gesamte Viertel, in dem die Leiche gefunden wurde. Als auf dem Friedhof am Bāb aṣ-Ṣaḡīr eine tote Frau gefunden wurde, forderte der Statthalter von dem angrenzenden Viertel Ṣāḡūr Blutgeld und sperrte sogleich eine Zahl von Bewohnern des Viertels ein, um seinen Anspruch zu untermauern⁵¹⁶. In diesen Fällen wurde die Aufdeckung von Angelegenheiten, über die eigentlich nicht gesprochen werden sollte (*‘awarāt*), zu einer Angelegenheit von öffentlichem Interesse, weshalb sie den Autor auch dann berührte, wenn er nicht selbst involviert war oder an der jeweiligen Gerichtsverhandlung teilnahm⁵¹⁷.

Ibn Ṭawq̣ besuchte einen großen Teil seiner Lebenswelt in seiner Funktion als Notar und Vertreter einer Fraktion und etablierte dort auch selbst mehr oder weniger enge persönliche Kontakte. Anhand dieser Kontakte identifizierte er die Orte, die er besuchte, sowie die Wegstrecken, die er zurücklegte. Seine Einbindung in eine Fraktion und seine Position als Notar prägten auch seine Perspektive auf die Damaszener Gesellschaft. In Bezug auf Handwerker, Bauern oder Ladenbesitzer trat er als Verbindungsperson zu den juristischen und administrativen Strukturen und als ein potentieller Fürsprecher in rechtlichen Fragen in Erscheinung. Daher ist in jenen Einträgen eher sein eigener Beruf als der seiner Gegenüber von Bedeutung. Mit diesen Berufen beschäftigt er sich nur soweit, wie er sie Anspruch nahm. Ihre interne Organisation war ihm entweder nicht wichtig oder erschien ihm als gegeben. Die gleichen Vorgaben gelten mit Einschränkungen auch für die Beschreibung seiner christlichen und jüdischen Zeitgenossen. Die rechtlichen und sozialen Unterschiede zu ihnen setzte er voraus und thematisierte sie nur, wenn sie sich nicht entsprechend der ihnen zugeschriebenen Rolle verhielten, zumal er ihnen nicht nur als Muslim, sondern als ein Vertreter des schafitischen Oberrichters gegenübertrat.

Demgegenüber standen die großen Händler sozial gesehen über ihm. Dementsprechend ändert sich auch die Perspektive des Autors. Schließlich war Zayn ad-Dīn ‘Abd al-Qādir nicht nur sein Gläubiger, sondern auch ein enger Be-

515 Vgl. Thompson 2003, S. 55; Chamberlain 1994, S. 8.

516 Vgl. Ta’liq III, S. 1374; Toru 2006, S. 171 – 73.

517 Vgl. Alshech 2004, S. 310 f.

kannter des *Šayḥ al-Islām*. Seine Berichterstattung entspricht in diesen Fällen weit mehr der über die hochrangigen Gelehrten und konzentriert sich auf ihre Anwesenheit bei feierlichen Anlässen oder Verhandlungen mit dem Statthalter.

Obwohl die Arbeit als Notar innerhalb der Fraktion für Ibn Ṭawq einen identifikatorischen Wert besaß, bestimmte sie doch nicht allein seine Stellung in oder seine Perspektive auf die Damaszener Gesellschaft. In den folgenden zwei Unterkapiteln wird untersucht, welche Rolle die Kultur des gemeinsamen Speisens sowie die Mode in der Herstellung, Stabilisierung und Überwindung von sozialen Grenzen und Hierarchien spielten.

(b) Speisen, Getränke, Mahlgemeinschaft

Die gemeinsame Mahlzeit stellt in allen Kulturen ein grundlegendes Phänomen des menschlichen Zusammenlebens dar, durch das Gemeinschaft zwischen den Anwesenden erzeugt wird. Die Ethnologin Mary Douglas vergleicht sie in ihrer Vielschichtigkeit und Strukturiertheit mit der menschlichen Sprache⁵¹⁸. Die einzelne Mahlzeit gleiche einer linguistischen Form, die erst aus ihrem Bezug auf die Gesamtstruktur und in dem dadurch geschaffenen Möglichkeitsraum Sinn ergibt. Douglas betont insbesondere drei Größen, die der Mahlzeit ihre Bedeutung geben. Jede Mahlzeit ist eingebunden in eine soziale Ordnung, die darüber verfügt, wer mit wem speist, welche Rollen Gastgeber und Gäste auszufüllen haben, und was gegessen wird bzw. gegessen werden kann; Art, Qualität, Geschmack und Status der jeweils servierten Speisen verweisen auf das Gesamtsystem. Die Mahlzeit ist darüber hinaus in eine zeitliche Struktur eingebettet, die den Tag (Frühstück, Abendbrot), das Jahr (Speisen zu religiösen Feiertagen, Fastenzeit) und sogar das gesamte Leben (Speisen zu Hochzeit, Geburt, Beschneidung) strukturiert. Schließlich besitzen Mahlzeiten eine innere Ordnung – sowohl räumlich (Sitzordnung) als auch zeitlich (Eintrittsordnung, Abfolge der Gänge) sowie sozial (Tischmanieren).

Auch in mittelalterlichen arabischen Gesellschaften war das gemeinsame Mahl die Norm, wohingegen es nur unter bestimmten medizinischen bzw. rechtlichen Gesichtspunkten als Ausnahme gestattet war, dass jemand allein speiste⁵¹⁹. Die gemeinsame Mahlzeit war zudem ein soziales und gemeinschaftliches Ereignis, das auf verschiedenen Ebenen als Medium ethnischer, religiöser und sozialer Identität fungierte. Sie betonte den gemeinsamen kulturellen und sozialen Hintergrund sämtlicher Anwesenden und schuf so Ge-

518 Für die folgende Darstellung, vgl. Douglas 1975, S. 251 – 260.

519 Vgl. Lewicka 2011, S. 405. Barbara Langner vertritt die Ansicht, dass der Hausherr für gewöhnlich allein vor dem Rest des Haushalts aß; vgl. Langner 1983, S. 24.

meinschaft zwischen ihnen, in Abgrenzung von jenen, die nicht an dem Mahl teilhatten bzw. teilhaben durften. Gleichzeitig wurde die Mahlgemeinschaft auch in sich hierarchisiert, aber diesen Aspekt des gemeinsamen Mahles verschweigt Ibn Ṭawq durchgehend. Er gibt nur an, mit wem er speiste, nicht, wem welcher Platz am Tisch zugewiesen wurde. Er hebt in seinen Aufzeichnungen die Gemeinschaft mit den anwesenden Notabeln hervor, während er die internen Unterscheidungen verschweigt.

Die zentrale Bedeutung der geteilten Mahlzeit für das Gemeinschaftsleben schlug sich auch in der Produktion einer Vielzahl von Texten nieder, die sich aus verschiedenen Perspektiven mit diesem Thema auseinandersetzen. Diesem Thema wird in verschiedenen *Ḥadīṭ*-Kompendien ein eigenes Kapitel gewidmet und es gab eigene Handbücher zu Tischmanieren (*ādāb a-mā'ida/ādāb al-akl*)⁵²⁰. Im mamlukischen Kairo scheint das Werk »*šarḥ manbūmat ādāb al-akl wa-š-šurb wa-d-diyāfa*« des Ibn al-Imād al-Aqfahī (750 – 808/1349 – 1406) einen Rang vergleichbar dem »Knigge« eingenommen zu haben. Auch die *adab*-Literatur machte die Mahlzeit sowie die verzehrten Speisen zu einem Thema. Darüber hinaus ist eine große Zahl von Kochbüchern sowie von medizinischen und pharmakologischen Abhandlungen überliefert, die sich mit Lebensmitteln beschäftigen. Nicht zuletzt nahmen Fragen zum Essen und Trinken viel Raum in den Handbüchern der Marktaufseher (*muḥtasib*) ein⁵²¹.

Auch Ibn Ṭawq widmet Speisen und Getränken insgesamt in seinen Aufzeichnungen große Aufmerksamkeit, weshalb ihn Li Guo auch als Feinschmecker (»foodie«) bezeichnet⁵²². Der Autor hielt fest, wie sich die Lebensmittelpreise entwickelten und wann gewisse Obst- und Gemüsesorten reif waren. Er schrieb über seine Hühner und die Ernten, die er überwachte. Er kommentierte auch die Bemühungen frommer Muslime, den Alkoholhandel einzudämmen, und die Versuche von Statthaltern, sich am Verkauf von Getreide und Fleisch zu bereichern. Schließlich wurden Lebensmittel nicht selten als Geschenke im Rahmen von feierlichen Anlässen ausgetauscht. Aber den Mahlzeiten, an denen er teilnahm, kommt dabei eine besondere Rolle zu, denn sie bewiesen seine Zugehörigkeit zu bestimmten gesellschaftlichen Kreisen.

Die Mahlgemeinschaft unterlag dem »Prinzip der Reziprozität«, das Paulina Lewicka als elementar für die gesellschaftliche Ordnung bezeichnet⁵²³. Eine Einladung verpflichtete den Gast, seinerseits zum Gastgeber zu werden, aber auch, sich in der Rolle des Gastes entsprechend zu verhalten. Auf diesem Prinzip

520 Siehe z. B. an-Nawawī: *Riyyāḍ*, S. 237 – 247; weitere Beispiele behandelt Lewicka 2011, S. 388 – 391.

521 Vgl. Lewicka 2002. Zu Kochbüchern, siehe Nasrallah 2010, Zaouli 2007, Perry 2005; zu pharmakologischer Literatur siehe Chipman 2010; zu *adab*, vgl. Van Gelder 2000.

522 Vgl. Guo 2008, S. 213.

523 Vgl. Lewicka 2011, S. 396 f.

fußten grundsätzliche kulturelle Werte wie Gastfreundschaft oder Großzügigkeit, die das öffentliche Ansehen einer Person entscheidend prägten. Dabei waren die durch eine Mahlzeit kommunizierten Botschaften sehr komplex, denn sie beruhten auf einer Vielzahl von Faktoren:

Throughout the Middle East, both giving food (feeding) and receiving food (being fed) have complex implications of status and honour, which are further complicated by the type and amount of food, drink and other substances (and services) involved, and often, for example, whether the food given and received is cooked or uncooked⁵²⁴.

Unterschiede in sozialem Stand, religiöser Zugehörigkeit oder politischer Loyalität wurden nicht nur durch den Ausschluss von Mahlzeiten, sondern auch innerhalb der Mahlgemeinschaft kommuniziert. Die vorherrschende Distinktionskultur sorgte dafür, dass soziale Unterschiede an der geteilten Tafel nicht vergessen wurden. So folgte bei den Empfängen des Sultans anlässlich der großen islamischen Festtage, dem Opferfest (*ʿīd al-aḍḥā*), dem Fastenbrechen am Ende des Monats Ramaḍān (*ʿīd al-fiṭr*) und dem Prophetengeburtstag (*mawlid*), schon das Eintreten einem strengen Protokoll. Die hohen *ʿulamāʾ* traten zuerst ein und nahmen rechter Hand des Sultans ihre Plätze ein. Dieser Sitzplatz galt als hohe Ehrung, nicht zuletzt, da die Getränke auf diesem Wege vom Sultan weitergereicht wurden, der als Gastgeber der erste war, der trinken und essen durfte. Darauf traten die Sufis ein und setzten sich zu seiner Linken, auch dies ein, wenngleich geringerer, Ehrenplatz. Zuletzt kamen die Emire, die sich in einigem Abstand von dem Sultan niederließen. Auch im weiteren Verlauf folgte das Mahl einem genauen Zeremoniell, an dem sich ablesen ließ, wer zu wem in welchem Verhältnis stand. Die restliche Bevölkerung war von dem eigentlichen Fest ausgeschlossen, erhielt allerdings nach dem Ende des Banketts die Reste⁵²⁵.

Insofern verweisen die Mahlzeiten, an denen Ibn Ṭawq teilnahm, auch immer auf jene zeremoniellen Bankette am Sultanshof, zumindest als das Ideal, an dem sich die städtische Gesellschaft in Stil und Grandeur ihrer Festmähler, der dargebotenen Speisen sowie in den Tischsitten orientierte. Darüber hinaus waren sie in dieselbe zeitliche Struktur eingebunden. Die innere Komplexität der einzelnen Mahlzeit, die Douglas beschreibt, stellt Ibn Ṭawq in seinen Aufzeichnungen jedoch nur stark vereinfacht dar. Üblicherweise zählt er die (hochrangigen) Anwesenden auf, wobei er den Gastgeber kennzeichnet, gefolgt von einer Liste der dargebotenen Speisen (seltener auch der Getränke). Er geht hingegen kaum auf die Sitzordnung oder Behandlung der einzelnen Gäste durch den Gastgeber ein. Wenngleich sich aus Ibn Ṭawqs Einträgen also keine voll-

524 Tapper/Zubaida 1994, S. 12.

525 Vgl. Levanoni 2005b, S. 218 f.; an-Nawawī: *Riyyāḍ*, S. 243, (*bāb* 111); Lewicka 2011, S. 408.

ständige Semantik des Mahles ableiten lässt, so erlaubt doch gerade seine Obsession für die Aufzeichnung der Speisen Rückschlüsse darauf, wie durch das Mahl Nähe und Distanz gestiftet wurden, denn diese demonstrierten seine Teilhabe an der *haute cuisine*.

(i) Eine mamlukische *haute cuisine*?

Die Herausbildung einer *haute Cuisine* führen Richard Tapper und Sami Zubaida auf ein Zusammentreffen verschiedener Faktoren zurück, die sie alle in den muslimischen Gesellschaften des ausgehenden Mittelalters als erfüllt ansahen: Fortschritte in Landwirtschaft und Handel ermöglichten eine große Vielfalt an Zutaten. Gleichzeitig gab es eine Schicht von Leuten, die sich dieses neue Angebot leisten konnten und abenteuerlich genug waren, es auszukosten. Die daraus resultierende ästhetische Perspektive auf das Essen wurde schließlich durch die Kodifizierung und schriftliche Weitervermittlung von Tischmanieren und Rezepten verfeinert, vereinheitlicht und erreichte den Status eines Instruments der sozialen Abgrenzung der Eliten von anderen Segmenten der Gesellschaft. Der Einsatz von exotischen Gewürzen darf dabei nicht vernachlässigt werden, wird aber von Ibn ʿAwwāl kaum beachtet⁵²⁶.

Die mamlukische *haute Cuisine* stand immer in einem Wechselspiel mit der lokalen Küche. Dies lag auch daran, dass Speisen zu einem großen Teil auf den Märkten zubereitet wurden⁵²⁷. Da die wenigsten Häuser über eine eigene Kochstelle verfügten, erhöhte es den Status von Speisen, wenn diese zuhause zubereitet wurden, wenngleich selbst der Sultanshof einen Teil der Speisen auf den Märkten erwarb. So war dem Autor selbst ein schlichtes Gericht aus Linsen, Möhren und Omelett eine Erwähnung wert, weil es im Haus des *Šayḫ al-Islām* von der Amme (*dāya*) Umm ‘Alī selbst gekocht wurde. Der Unterschied in der Wertschätzung je nach Ort der Zubereitung zeigt sich am deutlichsten an dem Grundnahrungsmittel Brot. Auf dem Markt wusste man nie genau, was ein Bäcker in das Brot hinein mischte. Zudem waren Fälle nicht selten, in denen die Waagen manipuliert wurden. Bisweilen notiert auch der Autor, wann die Qualität die Qualität des Brotes annehmbar war, und einmal klagt er: »Die Fladen wiegen weniger als eine *uqiyya* (ca. 200 Gramm), keine Macht außer bei Gott!«⁵²⁸

526 Vgl. Tapper/Zubaida 1994, S. 3. Gewürze gehörten zu den teuersten Zutaten. Zu einer Übersicht der Preise, vgl. Ashtor 1976, S. 32 – 36. Ibn ʿAwwāl erwähnt nur je einmal Sesam (Preis von 28 – 32 Dirham; *Taʿlīq* IV, S. 1904) und »Thymian (*zaʿtar*) aus Jerusalem« (*Taʿlīq* I, S. 157).

527 Vgl. Lewicka 2011, S. 82 – 88. Restaurants gab es hingegen nicht; das Essen wurde zuhause verspeist; vgl. ebd., S. 351 – 380.

528 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 439; II, S. 749; IV, S. 1577, 1749 (Zitat).

Da sich diese Probleme bei selbst gebackenem Brot nicht stellten, wurde es bevorzugt. Wer über keinen eigenen Backofen verfügte, konnte auch den Teig daheim herstellen und ihn auf dem Markt backen lassen (*ḥubz baytūtī*)⁵²⁹.

Die Bedeutung der *haute Cuisine* in der Herstellung sozialer Nähe und Distanz resultiert auch daraus, dass die zur Verfügung stehenden Nahrungsmittel in einer eigenen Hierarchie standen. Bestimmte Speisen galten als Prestigeobjekte, die eine elitäre Position unterstreichen, eine soziale Abgrenzung ermöglichen und somit der sozialen Identifikation mit einer bestimmten Gruppe dienen konnten. Dabei verweist der Verzehr bestimmter Speisen immer auch auf den weiteren Kontext der Herstellung, Weiterverarbeitung und Zubereitung und die dadurch hergestellten sozialen Trennlinien. Um die Bedeutung der einzelnen Speise zu verstehen, muss daher das Gesamtsystem betrachtet werden.

Die Damaszener Küche ähnelte in vielen Aspekten der in anderen Regionen des arabischen Ostens (*al-mašriq*). Neben Brot waren Fleisch und Milchprodukte von zentraler Bedeutung; Süßwaren, Zucker und Honig waren (auch als Arznei) hoch geschätzt. Zu den Mahlzeiten wurde im Alltag üblicherweise Wasser getrunken. Zudem war Damaskus aufgrund seiner Lage inmitten einer fruchtbaren Oase (*al-ġūṭa*) je nach Jahreszeit mit einem wechselnden, aber zumeist breiten Angebot an Obst und Gemüse gesegnet. Auch die meisten übrigen Lebensmittel stammten aus lokaler Produktion. Die Nachfrage nach Fleisch und Milchprodukten wurde von den nomadischen Beduinen- und Turkmenenstämmen bedient, die regelmäßig Station in dem die Oase umgebenden Gürtel aus Weideland (*al-marġ*) machten, während ein Großteil des Getreides für die Stadt aus dem Ḥawrān im Süden kam. Darüber hinaus war die Stadt auch ein überregionales Handelszentrum, wodurch das Nahrungsangebot auch durch exotischere Produkte ergänzt wurde⁵³⁰.

In allen gesellschaftlichen Schichten bildete Brot die Grundlage der Ernährung, die jedem zustand und bei fast jedem Mahl serviert wurde, wobei das verwendete Getreide gleichzeitig ein Indikator für soziale Unterschiede war. Weizenbrot war ein Statussymbol, wohingegen die Verwendung von anderem Getreide immer ein Zeichen für Notzeiten darstellte. Weizen wurde darüber hinaus zu Kuskus und *Harīsa* verarbeitet, einem Gericht aus gestampftem Fleisch und Weizen. Es ist anzunehmen, dass auch die Nudeln, Teigtaschen und der Zwieback, die Ibn Ṭawq als Bestandteil von Mahlzeiten erwähnt, aus Wei-

529 Siehe hierzu Levanoni 2005b, S. 204 – 207. Im Haus des Autors scheint auch hin und wieder der Teig hergestellt worden zu sein. Jedenfalls spricht er zweimal über den Preis für Weizenmehl; vgl. *Tāʾīq* I, S. 319; III, S. 1252.

530 Vgl. Leder 2005, S. 233; Allsen 2001, S. 130. Zur Zuckerherstellung im mamlukischen Syrien, vgl. Strange Burke 2004, S. 109 f.; Tsugitaka 2004. Zu venezianischen Lebensmittelimporten nach Damaskus, siehe Arbel 2004.

zenmehl hergestellt wurden, wenngleich dies nicht ausdrücklich erwähnt wird⁵³¹.

Milch wurde am häufigsten zu Joghurt (*al-laban* oder *al-laban al-yāğurt*) oder Käse (*ğubna*) weiterverarbeitet. Diese waren im mamlukischen Damaskus jedoch keineswegs ein Arme-Leute-Essen, wie es Amalia Levanoni in Bezug auf Kairo behauptet. Käse kostete immerhin drei Dirham, Joghurt bisweilen sogar sechs, womit er so teuer war wie selbst Lammfleisch nur zu Höchstzeiten⁵³². Zudem findet sich Joghurt auf jeder Tafel von der einfachsten Mahlzeit, die ansonsten nur aus Honig und Brot bestand, bis hin zu Hochzeitsfeierlichkeiten, zu denen mehr als hundert Leute geladen waren; der Autor vermerkte sogar das Eintreffen neuer Lieferungen⁵³³. Auch Käse erscheint keinesfalls als eine Speise, die von den gesellschaftlichen Eliten ausgeschlagen wurde⁵³⁴. Auch bei zwei Qāḍīs wurde er dem Autor vorgesetzt⁵³⁵.

Demgegenüber spielte Fisch allerhöchstens eine marginale Rolle in der Damaszener Küche, wenngleich daraus nicht geschlossen werden sollte, dass er den niedrigen Status besaß, den ihm Levanoni in Kairo zuschreibt. Die Situation in Damaskus unterschied sich schon durch die geographischen Bedingungen: der Baradā ist schließlich nicht der Nil. Auf der Tafel des Autors war Fisch jedenfalls eine Ausnahme. Als im Dū al-Ḥiğğā 897 (Sept. 1492) der Fluss Baradā anstieg und eine große Zahl an Fischen mit sich brachte, nennt er diese nur »den größten Fisch im Baradā«. Der Fisch wurde in Šāliḥiyya gefangen und dort für einen Preis zwischen zwei und drei Dirham verkauft⁵³⁶. Diesen Betrag bezeichnet Ibn Ṭawq zusätzlich als ungewöhnlich niedrig, obwohl der Fisch so viel wie Käse und nicht viel weniger als Lammfleisch kostete⁵³⁷. Von einer Armenspeise kann also auch

531 Vgl. *Ta'liq* I, S. 151 (Teigtaschen und Nudeln), 110, 144, 273; II, S. 618 (alles Zwieback). Ibn Ṭawq erwähnt regelmäßig, ob Brot zu einer Mahlzeit gehörte; siehe z. B. *Ta'liq* I, S. 69, 494; II, S. 582, 624, 745. Zu Kuskus bei einer Mahlzeit, vgl. *Ta'liq* I, S. 157; II, S. 602; zu *ḥarisa*, vgl. *Ta'liq* I, S. 439; II, S. 618, 698.

532 Vgl. *Ta'liq* I, S. 292; II, S. 749; Levanoni 2005b, S. 213.

533 »Am vergangenen Dienstag traf Joghurt (*al-yāğurt*) ein.« *Ta'liq* I, S. 93. Siehe auch S. 292. Zu Joghurt bei Mahlzeiten; siehe z. B. ebd., S. 69, 151 II, S. 581 f., 602, 623, 624, 745.

534 Siehe z. B. *Ta'liq* I, S. 221, 494; II, S. 745; III, S. 1169.

535 Vgl. *Ta'liq* I, S. 175 (bei dem kranken Qāḍī Muḥīy ad-Dīn), 543 (bei Qāḍī al-Mu'tamid in Šāliḥiyya). In beiden Fällen zeigt das Menü insgesamt, dass Käse nicht eine Speise zweiter Klasse war.

536 Vgl. *Ta'liq* III, S. 1147. Ibn al-Ḥimṣī zufolge kostete Fisch in diesen Tagen sogar nur einen Dirham; vgl. Ibn al-Ḥimṣī: *Ḥawādīt*, S. 235.

537 Der übliche Preis von Lammfleisch lag zwischen drei und 4,5 Dirham. Vgl. *Ta'liq* I, S. 125, 425, 553; II, S. 620, 639, 675; III, S. 1098, 1163 f., 1201 f., 1205, 1297, 1343, 1353, 1459, 1488; IV, S. 1607, 1702, 1802, 1831, 1892, 1904.

hier keine Rede sein. Wahrscheinlich war Fisch unter den Damaszener Christen im Gegenteil eine hochgeschätzte Speise⁵³⁸.

Unter den Damaszener Muslimen hingegen wurde die höchste Wertschätzung Lammfleisch, Reis und Süßspeisen entgegengebracht, die auch als »königliche Speisen« bezeichnet wurden. Reis war seit der *Ilhān*-Periode in ganz Westasien verbreitet. Während er jedoch in China und Indien von jeher ein Grundnahrungsmittel war, wurde der Konsum von Reis hier seit dem 14. Jahrhundert explizit als Ausdruck von elitärem Status verstanden⁵³⁹. Ibn Ṭawq erwähnt nie Marktpreise für dieses Getreide und der einzige Hinweis darauf, dass er ihn selbst kaufte, ist, dass ein befreundeter Ṣayḥ »bei uns im Garten Reissuppe« aß⁵⁴⁰. Ansonsten deutet alles darauf hin, dass der Autor nur in den Häusern wohlhabender Leute in den Genuss davon kam, wo Reisgerichte in großer Vielfalt sowohl herzhaft⁵⁴¹ als auch süß⁵⁴² serviert wurden. Die süßen Varianten wurden möglicherweise ähnlich verfeinert wie das ägyptische Gericht *ḥubbūb*, das fester Bestandteil der Festlichkeiten am 10. Muḥarram (*ʿāšūra*) war. Dieses Gericht wurde aus Reis oder Weizen gekocht, mit Honig oder Sirup gesüßt und schließlich mit Nüssen, Mandeln oder Rosinen verfeinert⁵⁴³. Süße Reisgerichte erfüllten aber nicht die Funktion von Nachspeisen, sondern standen gleichberechtigt neben herzhaften und sauren Gerichten und sollten einen geschmacklichen Kontrast zu diesen schaffen.

Lammfleisch war der Inbegriff guten Essens. Schon der Prophet hatte es zum König aller Speisen erklärt.⁵⁴⁴ Es wurde gegrillt, gebraten (*muqallī*⁵⁴⁵), auf einem Blech gebacken (*šimīya*), zu Pasteten (*sambūsak*) verarbeitet, als dünn geschnittenes Filet (*lahma šafiḥa*) serviert oder mit Reis, Gewürzen oder Gemüse

538 Als Ibn Ṭawq bei Christen zu Gast war, wurde ihm jedenfalls Fisch vorgesetzt. Vgl. *Taʿlīq* I, S. 430.

539 Vgl. Levanoni 2005b, S. 215; Allsen 2001, S. 138.

540 *Taʿlīq* I, S. 430.

541 Als herzhaftere Varianten nennt Ibn Ṭawq den *mufalfal*-Reis, der mit Gerstenschrot (*aš-šaʿīriyya al-muqaṭṭaʿa*) versetzt wurde, weshalb er aussah, als wäre er mit schwarzem Pfeffer bestreut (*mufalfal*), und das nicht näher zu identifizierende Reisgericht »*nasfiyya*«. Ich halte das für eine umgangssprachliche Variante von »*mansif*«, das Dozy als »ein Haufen gekochten Reises« definiert. Daneben schreibt Ibn Ṭawq oft einfach nur »Reis«, was mit der *nasfiyya* identisch wäre. Vgl. *Taʿlīq* I, S. 153, 158 (jeweils Reis), 175 (*nasfiyya*, *mufalfal*); II, S. 543 (*mufalfal*). Zu *mufalfal*-Reis, vgl. Perry 2005, S. 46, Fußnote 2. Zu *mansif*, Dozy 1927 II, S. 667.

542 Nach Ibn Ṭawqs Aufzeichnungen zu urteilen, war es weitaus üblicher, Reis gesüßt oder als Milchreis (*bi-ḥalīb*) zuzubereiten. Zur Süßung wurde nicht Zucker, sondern Honig genutzt. Vgl. *Taʿlīq* I, S. 142 (Milchreis), 439; II, S. 618, 623, 698 (alles Honig).

543 Vgl. Langner 1983, S. 31 f.

544 Vgl. Finkel 1932 und 1933 – 34.

545 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 151, 162, 221; II, S. 582, 602, 623.

gekocht⁵⁴⁶. Die aktuellen Fleischpreise waren ein Thema, über das man selbst in den Studienzirkeln diskutierte⁵⁴⁷. Schon die Nutzung anderer Fleischsorten verwies auf Engpässe in der Versorgung. Als im Jahr 904 (1498 – 99) Lammfleisch knapp wurde, erwähnt Ibn ʿAwwāq erstmals den Preis für Rindfleisch, der mit vier Dirham so hoch war wie zu anderen Zeiten der Preis für Lamm⁵⁴⁸. Rinder- oder Hühnerfleisch waren zwar zweite Wahl, aber erst Fleisch machte ein Essen zu einer echten Mahlzeit⁵⁴⁹. Davon war nur das Fleisch von als unrein empfundenen Tieren wie Schweinen oder Hunden ausgenommen. So sorgte die Nachricht, dass zwei Stallburschen Schweine hielten, um sie an die in Damaskus lebenden Venezianer zu verkaufen, für einen Sturm der Entrüstung in Ibn ʿAwwāqs Bekanntenkreis. Die beiden wurden auf Geheiß des Šayḥs ausfindig gemacht und mit dem Tode bestraft. Da es Gefolgsleute des Statthalters waren, die die Schweine züchteten, stellte Ibn ʿAwwāq noch fest, dass in der Nähe von dessen Haus auch junge Hunde gesehen wurden⁵⁵⁰.

Vegetarische Gerichte hingegen wurden allein zu therapeutischen Zwecken genutzt. Die Anpassung der Ernährung war oft der erste Schritt in der Behandlung einer Krankheit. In der Zubereitung dieser Gerichte bemühte man sich zwar, den Geschmack von Fleisch nachzuahmen, da sie aber diese entscheidende Zutat vermissen ließen, wurden sie als unecht oder Fälschung (*muzawwar*) bezeichnet. Daher lässt sich auch die Bedeutung von Gemüse in der Damaszener Küche nur in Relation zu der zentralen Rolle des Fleisches verstehen. Auch Ibn ʿAwwāq betont nach jedem Krankheitsfall, wann der oder die Betroffene zum ersten Mal wieder Fleisch (*zafar*) zu sich nahm, was auf eine Therapie durch vegetarische Gerichte hindeutet⁵⁵¹.

Paulina Lewicka erkennt im Umgang mit Gemüse einen der entscheidenden Unterschiede zwischen der Küche im mamlukischen Kairo und im osmanischen Konstantinopel. Entwickelte die osmanische *haute cuisine* eine hohe Kunst in der Zubereitung von Gemüse, ging man in Kairo sehr sorglos damit um. Konnte ein osmanischer Koch eine Aubergine in sprichwörtlichen 51 Varianten zubereiten, vermochte ein Kairoer Koch mit keinem Gemüse viel anzufangen:

546 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 69 (Fleischpastete), 175 (*lahma ṣafīḥa*), 210 (gebacken). Fleisch gehörte zum *mufalḥal*-Reis und zu dem Gericht »*ruḥāmiyya*« (*Taʿlīq* I, S. 151); vgl. Perry 2005, S. 46 f.

547 Vgl. ebd., S. 89.

548 Die Knappheit führte Ibn ʿAwwāq auf die Anwesenheit ägyptischer Mamluken zurück; vgl. *Taʿlīq* IV, S. 1691, 1694 (Preis für Rindfleisch).

549 Vgl. Levanoni 2005b, S. 214; Lewicka 2007, S. 10. Zumindest Huhn hatte einen festen Platz in einigen Gerichten der gehobenen Küche. Vgl. *Taʿlīq* I, S. 151, 157. Daneben erwähnt Ibn ʿAwwāq nicht näher bestimmte »Vögel« (*ṭuyyūr*), die mit Reis und Blutorangenmarmelade (*māwardiyya*) gegessen wurden. Vgl. ebd., S. 153.

550 Vgl. ebd., S. 191.

551 So z. B. der *Šayḥ al-Islām*, nachdem er sieben Tage lang unter Fieber litt; vgl. *Taʿlīq* I, S. 126, 130; Lewicka 2007, S. 8 – 10; Waines 2003, S. 577; Waines/Marin 1992.

As for the cooked dishes, vegetables were invariably peeled, usually cut, simply thrown onto the boiling broth, and cooked, Eintopf style, with meat, fat and seasonings (sometimes also with rice). The ready dish was usually served directly in the pot or ladled in a bowl⁵⁵².

Aus diesem sorglosen Umgang schließt Lewicka auf eine Geringschätzung von Gemüse in der ägyptischen Küche. Diese änderte sich ihrer Ansicht nach auch nicht während der fast vierhundertjährigen osmanischen Herrschaft über Ägypten. Wie sah es aber zu Ibn Ṭawq's Zeit in Damaskus aus? Zwar war die Stadt Teil eines von Kairo aus regierten Reiches, aber gleichzeitig war das osmanische Herrschaftsgebiet näher als Ägypten. Damaskus lag, rein geographisch, ziemlich genau auf halber Strecke zwischen Kairo und Konstantinopel. Zudem passierten osmanische Gesandte und, in größerer Zahl, Pilger regelmäßig die Stadt. Folgte daraus eine kulinarische Beeinflussung?

Gegenüber der großen Zahl von Fleisch- und Reisgerichten, die Ibn Ṭawq notierte, nehmen sich seine Berichte über Gemüse bescheiden aus. Oliven wurden roh, in Essig eingelegt oder gefüllt angeboten⁵⁵³. Spargel wurde entweder zusammen mit Lamm und Ei gebacken oder separat in einer Soße (*bi-ṣalaṣ*) zubereitet⁵⁵⁴. Außerdem waren Hülsenfrüchte wie Linsen selbst im Haus des *Ṣayḥ al-Islām* ein fester Bestandteil des Frühstücks⁵⁵⁵. Überraschend ist hingegen, dass die Aubergine nur einmal in Form eines Gerichts (»gebraten«) auftaucht. Sie stammte ursprünglich aus Indien und war im 15. Jahrhundert in Syrien ein Grundnahrungsmittel geworden, das vor allem in der Ernährung ärmerer Familien eine wichtige Rolle spielte. Wie eine Zahl von Rezepten in dem berühmten Kochbuch »*Kitāb at-ṭabīḥ*« des Muḥammad Ibn-al-Karīm al-Baġ-dādī (13. Jahrhundert) beweist, wurde die Aubergine aber auch in der gehobenen Küche verwendet. Ibn Ṭawq baute sie selbst an, aber ihre Rolle in der Damaszener Küche bleibt bei ihm weitgehend unsichtbar⁵⁵⁶.

Wenngleich Ibn Ṭawq viele Sorten von Gemüse niemals als Teil der Mahlzeiten erwähnt, scheint es in seiner Ernährung eine Rolle gespielt zu haben. Jedenfalls geht er gleich in zwei Einträgen des Jahres 893 (1487 – 88) darauf ein, dass die Gurkenlieferungen aus dem Jordantal einige Tage später als üblich in Damaskus eintrafen⁵⁵⁷. Aber insgesamt ergibt sich der Eindruck, dass Gemüse in

552 Lewicka 2007, S. 1.

553 Vgl. *Ta'liq* I, S. S. 175 (roh), 210 (eingelegt), 543 (gefüllt).

554 Vgl. ebd., S. 151 (gebacken), 153, 162. Das Ei diente dabei vor allem dekorativen Zwecken; vgl. Lewicka 2011, S. 430.

555 Zum Frühstück beim *Ṣayḥ*, vgl. *Ta'liq* I, S. 314, 439. Auch auf Reisen wurde Ibn Ṭawq oft mit Linsen bewirtet; siehe z. B. *Ta'liq* III, S. 1169.

556 Vgl. *Ta'liq* I, S. 175; III, S. 1084; Allsen 2001, S. 133; Perry 2005, S. 86 ff.

557 Zuerst notiert der Autor, dass die Gurken am »letzten Tag des Frühlings« noch nicht angekommen waren. Der zweite Eintrag findet sich am Tag ihres Eintreffens: »Sonntag der

der Damaszener Küche selbst als Beilage zum »König Lammfleisch« nur einen nachgeordneten Rang einnahm, sodass der Autor es im Normalfall nicht für nötig hielt, ein Wort über die pflanzlichen Zutaten eines Gerichts zu verlieren. Dies gilt für die *haute Cuisine* noch mehr als für die alltäglichen Mahlzeiten. In ihr gehörte Obst weitaus öfter als Gemüse zu den Zutaten der aufwendigeren Fleischgerichte. Das Obst verlieh den Fleischgerichten einen eigenen, einzigartigen Geschmack, weshalb sich der Name des jeweiligen Gerichtes von dem Namen des verwendeten Obstes ableitete.

Laut dem Kochbuch des Damaszener Gelehrten Ibn Mibrad (15. Jahrhundert) war die *tufāhiyya* (von *tufāḥ*/Apfel) ein Gericht, in dem Fleisch mit geschnittenen Äpfeln gekocht wurde. *Mišmišiyya* (von *mišmiš*/Aprikose) konnte sowohl ein Fleischgericht, das gekocht und mit einer Soße aus dem Saft getrockneter Aprikosen gereicht wurde, als auch frittierte Fleischbällchen, die die Größe von Aprikosen hatten, bezeichnen. Möglicherweise enthielten auch »gefüllte Zitronen«, die Ibn Ṭawq erwähnt, Fleisch⁵⁵⁸. Zudem war frisches, seltener auch gekochtes Obst ein fester Bestandteil von Mahlzeiten und wurde zumeist an deren Beginn oder Ende angeboten⁵⁵⁹. Schließlich ist festzustellen, dass Früchte die einzigen Speisen waren, die Ibn Ṭawq auch außerhalb des Rahmens von Mahlzeiten verzehrte. Seine Aufzeichnungen deuten auf eine ausgeprägte Vorliebe für Obst hin, die der Autor mit vielen seiner Zeitgenossen teilte.⁵⁶⁰ Wie der geringe Stellenwert von Gemüse lässt sich auch die Wertschätzung von Obst auf den Propheten zurückführen, der das Fasten mit einer Dattel oder Rosinen brach. In der Mamlukenzeit schloss der Begriff *ḥalāwa*, der diese Früchte bezeichnete, neben süßem Obst auch andere Süßigkeiten mit ein, die aus Fruchtsirup, Honig oder Zucker hergestellt wurden. Deren Vielfalt ist beeindruckend. Abgesehen von Zuckerbonbons (*ḥalwā as-sukkariyya*) gab es Marzipan (*mā-mūniyya*), gesüßt entweder mit Honig oder mit Zucker, geleeartiges *ḥabiš*, Plätzchen (*maʾmūl*), die mit einer Paste aus Feigen, Pistazien oder anderem

neunte [Ġumāda I]. Am 15. Mai kamen die Gurken aus dem Jordantal; ihre Ankunft ist dieses Jahr ungefähr zehn Tage später als im letzten Jahr.« Vgl. *Taʿlīq* II., S. 761, 764.

558 Vgl. Perry 2005, S. 39 f., 54; ders.: : Vorwort, in: Zaouali 2007, S. xv; *Taʿlīq* I, S. 157, 158 (*mišmišiyya*), 175 (*tufāhiyya*), 543 (Zitronen).

559 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 162 (gekochte Aprikosen/*mišmiš ḥamawī*), 175 (gelbe Wassermelone), 210 (grüne Wassermelone), 543 (Weintrauben, grüne Wassermelone); II, S. 623 (Aprikosen).

560 Insbesondere die Aprikosen hatten es ihm angetan; der Verzehr von anderen Früchten – zumeist aus und in seinem eigenen Garten – war ihm seltener einen Eintrag wert; vgl. *Taʿlīq* I, S. 158; II, S. 769, 770 (alles Aprikosen), S. 787 (Feigen). Die unreifen oder grünen Mandeln, die bis heute in Damaskus als Spezialität gelten, bewegten ihn jedes Mal zu Größenvergleichen (»groß wie Haselnüsse« oder »dem Pfeffer ähnlich, [aber] größer«). Vgl. *Taʿlīq* I, S. 42; II, S. 596. Obst gehörte auch zu den üblichen Geschenken des Autors. Nicht alles davon kam aus seinem Garten. So gab er 31 Dirham für Pflaumen (*quruš*) und Äpfel für Šayḥ Abū al-Faḍl aus, ein anderes Mal drei Dirham für einheimische Äpfel, die er dem Šayḥ al-Islām schenkte. Vgl. *Taʿlīq* I, S. 273, 140.

gefüllt waren, und *kināfa*, eine mit Schafskäse gefüllte Süßspeise, die der türkischen Künefe entspricht⁵⁶¹. Im Umland von Damaskus gab es zudem verschiedene regionale Spezialitäten wie die Süßigkeit *mulabbin*⁵⁶² aus dem Dorf Ḥalā oder die *našābīh*, benannt nach dem gleichnamigen Ort ihrer Herstellung. Als Ibn Ṭawq auf einer Reise im Dorf Tawwāna Station machte, zeigte er sich überrascht, dass dort die Zubereitung von *rahatlukum*, einer Süßigkeit aus Traubensirup, noch nicht begonnen hatte⁵⁶³.

Schon in ihrer Reinform waren Honig und besonders Zucker begehrt, auch weil ihnen eine medizinische Wirkung nachgesagt wurde⁵⁶⁴. Aber war Honig – mit Joghurt oder Reis – ein relativ üblicher Bestandteil von Mahlzeiten, stellten Süßigkeiten immer eine Ausnahme dar. Für gewöhnlich aß man sie nur während der Fastenzeit, zu bestimmten religiösen Feiertagen sowie zu Hochzeiten, Beschneidungen oder Geburten. Zu diesen Anlässen wurden auch, anstelle des üblichen Wassers, andere, süße Getränke angeboten. Ibn Ṭawq erwähnt nie, dass bei einer Mahlzeit nur Wasser ausgeschenkt wurde, sondern konzentriert sich auf die Ausnahmen: verdünnter Sirup, Zuckerwasser (*mā' sukkar*), *fuqqā'* und *aqsimā*. Sowohl *fuqqā'* als auch *aqsimā* bezeichnen jeweils eine Gruppe von Getränken, über die jedoch wenig bekannt ist. Schon die Unterscheidung zwischen beiden Getränken fällt von der heutigen Perspektive aus schwer⁵⁶⁵. *Fuqqā'* bestand wohl häufiger aus Weizenbrot, das in Wasser, Zucker und Granatapfelsaft fermentiert und daraufhin mit Gewürzen und Rosenwasser verfeinert wurde. *Aqsimā* wurde ähnlich hergestellt und zumeist mit gemahlener Minze, oft auch mit Ingwer, Nelken und Rauten gewürzt, enthielt aber so gut wie nie Granatapfelsirup. Durch die Fermentierung konnten beide Getränke einen geringen Alkoholanteil enthalten. Die Wertschätzung, die *fuqqā'* und *aqsimā* entgegengebracht wurde, stand im scharfen Gegensatz zu der Ächtung, der andere alkoholische Getränke unterlagen⁵⁶⁶. Diese werden am Ende des Unterkapitels gesondert behandelt, weil der Autor auf sie aus einer völlig anderen Perspektive zu sprechen kommt.

561 Vgl. *Ta'liq* I, S. 153 (*ḥabīṣ*), 156 f. (*ḥalwā as-sukkariyya*); II, S. 581 und 582 (Marzipan), 589 (*ma'mūl*); III, S. 1488 (*ma'mūl*, *kināfa*).

562 Milch scheint trotz des Namens keine Zutat für diese Süßigkeit gewesen zu sein. Moderne Rezepte für *mulabbin* verwenden jedenfalls Gelatine sowie oft Rosenwasser.

563 Vgl. *Ta'liq* I, S. 221; II, S. 804; III, S. 1442 f.

564 Vgl. Attewell 2003, S. 330. Zucker wurde in der Mamlukenzeit ähnliche Qualitäten zuge-messen; vgl. Tsugitaka 2004, S. 100 – 103. Zucker war auch Bestandteil jener Arznei, die Ibn Ṭawq seiner Frau gab, als sie tagelang nicht aufwachte. Der Fruchtsaft und der Zucker waren in diesem Fall das Vehikel für das heilsame Veilchenöl. Vgl. *Ta'liq* IV, S. 1864; Allsen 2001, S. 155.

565 Im Folgenden, vgl. Lewicka 2011, S. 465 – 75; *Ta'liq* I, S. 109 f. (Sirup), 151 (zweimal *fuqqā'*) 156 (Zuckerwasser), 158 (Zuckerwasser und *aqsimā*); II, S. 581, 582, 618 (alles *aqsimā*).

566 Vgl. Tapper 1994, S. 222.

Die Rolle der Süßigkeiten und süßen Getränke in der Damaszener Küche lässt sich nur vor dem Hintergrund des Gegensatzes von Alltag und Feiertag erfassen. Denn selbst die *Šayḥs* und *Qāḏīs*, mit denen Ibn Ṭawq persönlich verkehrte und die durchaus über die Mittel verfügten, Süßigkeiten auch im Alltag anzubieten, beschränkten ihren Genuss auf besondere Anlässe⁵⁶⁷.

(ii) Alltagsmahl und Festtagsschmaus

Die einzelne Mahlzeit war immer eingebettet in eine zeitliche Struktur, innerhalb des Tages in Morgen- und Abendmahl, innerhalb des meteorologischen Jahres unter anderem in die Abfolge von Saat- und Erntezeiten. Darauf verweisen bei Ibn Ṭawq die häufigen Datumsangaben nach dem julianischen Kalender und dem syrischen Agrarkalender. Doch die wichtigste zeitliche Struktur, in die die Mahlzeiten eingebunden waren, gab der islamische Mondkalender vor. Nach ihm wurde zwischen Alltag und Feiertag unterschieden, was nicht nur einen Einfluss auf die zu einer Mahlzeit verzehrten Speisen hatte, sondern auch auf die Aufmerksamkeit, die Ibn Ṭawq der jeweiligen Mahlzeit widmete. So erwähnt er im Alltag zumeist nur, wo er das Morgen- oder Abendmahl einnahm, während er der Einladung zu einem Bankett üblicherweise eine längere Beschreibung der Gästeliste und des Menüs folgen lässt.

Die wichtigsten Feiertage wurden von Sultan, Emiren, Statthaltern und anderen Würdenträgern mit großen Banketten begangen, die den Maßstab für eine »kompetitive Demonstration von Reichtum und Macht durch Vernichtung wertvoller Güter«⁵⁶⁸ setzten, an der die gesamte Gesellschaft teilnahm. Die wichtigsten Feiertage des islamischen Jahres waren der Prophetengeburtstag (*mawlid*) am 12. Rabī I, das Zuckerfest (*ʿīd al-fiṭr*) am Ende des Ramaḏān und das Opferfest (*ʿīd al-aḏḩā*) am 10. Dū al-Ḥiġġa. Darüber hinaus wurden im mamelukischen Damaskus auch das *ʿāšūra*-Fest am 10. Muḩarram, die Nächte des ersten Raġab und des 15. Šaʿbān und die Himmelfahrt am 27. Raġab (*laylat miʿraġ*) gefeiert. Diese Feste hatten auch immer einen kulinarischen Aspekt. In den Nächten des ersten Raġab sowie des 15. Šaʿbān wurden Süßigkeiten, in der Nacht der Himmelfahrt in den Moscheen Getränke verschenkt⁵⁶⁹. Zum Opferfest war es Brauch, das Fleisch der geschlachteten Tiere in der Nachbarschaft zu verteilen. Zudem darf die Fastenzeit als Unterbrechung des kulinarischen All-

567 Zumindest erwähnt Ibn Ṭawq abseits von Hochzeiten oder religiösen Festtagen kaum eine Mahlzeit, zu der Süßigkeiten angeboten wurden. Zwei Ausnahmen stellen die *našābīh*, die er bei seinem Besuch in dem Dorf aß, und *maʿmūl*, das es am Ende des Muḩarram gab, dar. Siehe oben, Fußnote 279; *Taʿlīq* II, S. 589.

568 Vgl. Reinhard 2004, S. 141.

569 Vgl. Langner 1983, S. 43 f.

tags nicht vergessen werden. Auch in der Ausrichtung von Lebensfesten wie Hochzeit, Beschneidung oder Geburt maßen sich wohlhabende Damaszener immer an dem Glanz der sultanischen Bankette und bemühten sich, ihnen kulinarisch nachzueifern. Waren für Ibn Ṭawq selbst Fleisch und Reis Teil seiner alltäglichen Ernährung, signalisierten Süßigkeiten und süße Getränke immer einen Bruch mit dem Alltag.

Da die Nachfrage nach Süßigkeiten vor den religiösen Festtagen stieg, stieg auch der Preis. Den Preis für eine »Dose« *ḥalwā as-sukkariyya* bezifferte Ibn Ṭawq auf ungefähr fünf Dirham, einen Preis, den selbst Lammfleisch nur selten erreichte, wobei eine »Dose« zudem weniger als einen *raṭl* wog.⁵⁷⁰ Wahrscheinlich nahm der Autor im Jahr 887 (August 1482) deshalb davon Abstand, Süßigkeiten für die »Festzeit des Rağab« zu kaufen⁵⁷¹. Zumindest waren es oft finanzielle Gründe, die ihm den Kauf eines Schlachttieres für das Opferfest unmöglich machten.

Überraschend ist, was Ibn Ṭawq über den Prophetengeburtstag schreibt. Es scheint sich dabei weniger um einen Feiertag am 12. Rabī I, sondern um einen ganzen Feiertag gehandelt zu haben. Im Jahr 887 (1482 – 83) fand die Predigt (*ḥuṭba*) für den Prophetengeburtstag am 7. Rabī II statt, dem letzten Freitag vor dem 12., aber der Autor war am 1., am 8. und am 16. des Monats zu Mahlzeiten verschiedener Größe geladen, bei denen *ḥabīz*, *ḥalwā sukkariyya*, Zuckerwasser und *fuqqāʿ* serviert wurden. Im Jahr 891 (1486 – 87) gab es noch am 20. des Monats »persische Süßigkeiten« im Garten des *Šayḥ al-Islām*⁵⁷².

Die vielleicht wichtigste Rolle spielten Süßigkeiten jedoch in der Fastenzeit des Ramaḍān. Diese Zeit war geprägt von einem Wechsel von körperlicher Enthaltbarkeit am Tage und Völlerei in den Nächten. Da das Fasten eine grundlegende religiöse Pflicht war, war der Autor von jeder Abweichung von diesem Muster irritiert. Als er am Anfang des Ramaḍān 886 (Okt. 1481) krank wurde, musste er das Fasten abbrechen, aber er schonte sich, wie er schreibt, nur »auf Wunsche des Herrn Šayḥs«. Erst am fünften des Monats begann er wieder mit dem Fasten. Auch in jenem Eintrag wird seine Besorgnis über die Abweichung von der Routine deutlich: »Ich fastete und wiederholte die *niyya* – hoffentlich ist mein Entschluss rechtskräftig!«⁵⁷³ Das allabendliche Fastenbrechen war wiederum ein Anlass für gegenseitige Einladungen. Bei den gesell-

570 Dieser Preis ergibt sich aus einer Episode aus dem Jahr 887, in der Šayḥ Zayn ad-Dīn acht Dosen gezuckerte Süßspeisen geschenkt bekam, von denen Ibn Ṭawq zwei erhielt. Er beziffert den Wert der acht Dosen auf vierzig Dirham, den seiner zwei auf zehn Dirham. Im folgenden Jahr kosteten fünf Stück schon 27 Dirham. Vgl. *Taʿlīq* I, S. 131, 292.

571 Vgl. ebd., S. 174.

572 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 151 (*fuqqāʿ*), 153 (Predigt), 156 f. (*ḥalwā sukkariyya* und Zuckerwasser); II, S. 602 (persische Süßigkeiten).

573 *Taʿlīq* I, S. 86.

schaftlichen Eliten hatten in der Mamlukenzeit Süßigkeiten Datteln als Speise des Fastenbrechens weitgehend abgelöst. So wurde bei einem Qāḍī das Fasten sowohl mit *kināfa* als auch *ma'mūl* gebrochen⁵⁷⁴. Das Zuckerfest stellte den Abschluss des Fastenmonats dar, dessen Ablauf Barbara Langner für das mamlukische Kairo beschreibt:

Frühmorgens wurde der Imam unter lautstarkem *takbīr* der Muezzins und im Schein zahlloser *qanādīl*, die den Weg zur Moschee erleuchteten, zum *ṣalāt aṣ-ṣubḥ* abgeholt und nach Beendigung des Gebets auf ähnliche Weise wieder zurückgebracht. Im Anschluß an das gemeinsame Gebet begab man sich entweder nach Hause, wo Frauen und Kinder das Familienoberhaupt mit Ungeduld zum festlichen *fiṭr*-Mahl erwarteten, oder aber man machte, wie an den meisten Festtagen, einen Gräberbesuch⁵⁷⁵.

Im Jahr 902 (1496 – 97) fielen der Fastenmonat und das Zuckerfest mit einem weiteren besonderen Ereignis in Ibn Ṭawq's Haushalt zusammen, der Brautwerbung für den einzigen Sohn des Autors. Schon am 18. Ramaḍān sandte der Autor ein großes Tablett voller Süßigkeiten an das Haus seiner zukünftigen Schwiegertochter, darunter »eine gefüllte Sache, die in Honig getaucht und Sperlingskopf genannt wird«. Zum Zuckerfest schickte er ihr außer Rosinen und Walnüssen ganze fünf *raṭl* (!) Süßigkeiten⁵⁷⁶. Die darauf folgende Hochzeit erwähnt Ibn Ṭawq zwar nicht; aber das Mahl dürfte, angesichts der reichhaltigen Geschenke im Vorfeld, ebenfalls Süßigkeiten, möglicherweise auch *aqsimā* oder Zuckerwasser beinhaltet haben.

Diese Getränke erwähnt der Autor auch bei anderen Hochzeiten – und Beschneidungen – nur äußerst selten. *Aqsimā* wurde sowohl bei einer Beschneidung in der Bādarā'iyya-Madrassa serviert, bei der seiner Schätzung zufolge 260 bis 300 Leute anwesend waren, als auch bei der Hochzeitsfeier Muḥammads, eines Sohnes des *Šayḥ al-Islām*. Dort wurde *aqsimā* sowohl bei dem Festmahl der Männer als auch dem der Frauen ausgeschenkt, wobei Ibn Ṭawq bemerkt, dass vor allem letztere »eine Menge tranken«. Zur Hochzeit des Sohnes des Historikers al-Buṣrawī hingegen wurde nur (?) verdünnter Sirup gereicht. Gegenüber diesen Festen, bei denen jeweils nur ein Getränk angeboten wurde, sticht Ibn Ṭawq's Beschreibung der Beschneidungsfeier für die Waisen des Jahres 887 (1482) hervor, die nach Ansicht des Autors mit 140 Jungen so groß wie nie zuvor war. Nicht nur erhielten die Waisen an diesem Tag drei Gerichte (*miš-mišīyya*, Reis, süßer Reis) vorgesetzt, sondern zudem *aqsimā* und Zuckerwasser⁵⁷⁷.

574 Vgl. *Ta'liq* III, S. 1488.

575 Langner 1983, S. 48.

576 Vgl. *Ta'liq* III, S. 1419, 1422

577 Vgl. *Ta'liq* I, S. 109 f., 158; II, S. 582, 618.

Waren die Getränke selbst zu diesen Anlässen eine Ausnahme, so galt das selbe umso mehr für Süßigkeiten. Nur zu der Hochzeit Muḥammads wurde beiden Gruppen von Gästen Marzipan (*māmūniyya*) aufgetischt. Ob es finanzielle oder kulturelle Gründe dafür gab, im Damaskus des ausgehenden 15. Jahrhunderts scheinen Süßigkeiten jedenfalls fast ausschließlich zu jährlich wiederkehrenden religiösen Feiertagen verzehrt worden zu sein. Dagegen waren die süßen Getränke (mit Ausnahme von *fuqqā*) eher zu Festen üblich, mit denen eine neue Phase im Leben der Betroffenen eingeläutet wurde. Es scheint fast so, als symbolisierten Süßigkeiten einen zyklischen, süße Getränke hingegen einen linearen Zeitverlauf. Aber nur die Getränke hatten auch innerhalb der Mahlzeit ihren festen Platz.

(iii) Die Mahlgemeinschaft

Das gemeinsame Mahl war auch in sich strukturiert. Wengleich selbstverständlich nicht jede Mahlzeit mit einem Pomp wie die erwähnten Bankette des Sultans einherging, folgte auch sie einem festen Ablauf und genauen Rollenteilungen für Gäste und Gastgeber.

Man aß im Sitzen, für gewöhnlich um einen Tisch herum, wodurch jedem Anwesenden sein Platz – in Relation zum Gastgeber bzw. zu bedeutenden Gästen – zugewiesen wurde. War dieser Ort im mittelalterlichen Europa für gewöhnlich in der Nähe einer Wärme spendenden Feuerstelle zu finden, suchte man in Ägypten und in Syrien die kühlest Stellen des Hauses für die Mahlzeiten auf. So waren die Dachterrassen ein bevorzugter Ort für die Mahlzeiten des Haushalts, da sie mit Leinwänden vor der Sonne geschützt wurden und eine stete Brise boten. Gäste wurden zumeist auf den erhöhten Podesten des Empfangssaals (*qā'a*) bewirtet, wo Lufteinlässe in den Wänden für Kühlung sorgten. Der offen einsehbare *īwān* war für männliche Gesellschaften, der durch eine Tür abgetrennte *mağlis* für weibliche das übliche »Esszimmer«. Zudem wurden Schulen und Moscheen sowohl im Alltag als auch zu Festlichkeiten als »Speisesäle« genutzt. Dort fanden die größten Hochzeiten und Beschneidungen statt, die Ibn Ṭawq erwähnt, und auch die Studienzirkel, in denen über Koransuren oder Prophetentraditionen diskutiert wurde, wurden oft mit einer Mahlzeit abgeschlossen. Nicht zuletzt dienten auch Gärten dem Empfang und der Bewirtung von Gästen. Über den Ort einer Mahlzeit äußert sich Ibn Ṭawq nur unregelmäßig. Meistens nennt er nur den Gastgeber (»wir wurden bewirtet von«, »Morgen-/Abendmahl bei«). In Bezug auf den *Ṣayḥ al-Islām* spezifiziert er, in

welchem seiner Häuser die jeweilige Mahlzeit stattfand. Es ist daher anzunehmen, dass im *iwān* gegessen wurde, soweit der Autor nichts anderes angibt⁵⁷⁸.

In der Zusammensetzung der Teilnehmer an einer Mahlzeit, sowohl im Alltag wie auch zu zeremoniellen Anlässen, spiegelte sich immer auch die herrschende Distinktionskultur. So waren Frauen und Kinder von den Mahlzeiten und Banketten der männlichen Gesellschaft in der Regel ausgeschlossen. So fand bei der Hochzeit eines Sohnes des *Šayḥ al-Islām* das Festmahl der Frauen einen Abend vor dem der Männer statt; bei der zweiten Hochzeit des Sohnes des Autors war es andersherum⁵⁷⁹. Die einzige Ausnahme stellt die Hochzeit des prominenten Sufi-*Šayḥ* Mubārak aus Qābūn dar. Am Ende des diesbezüglichen Eintrags hebt Ibn Ṭawq hervor, dass Männer und Frauen gemeinsam feierten. Möglicherweise konstituierte sich die Geschlechtertrennung in ländlichen Gegenden oder in Sufi-Gemeinschaften anders als es der Autor gewohnt war? Für ihn scheint es jedenfalls ein ungewöhnliches Erlebnis gewesen zu sein. Bemerkenswert war für ihn zudem, dass auch andere gewohnte soziale Abgrenzungen fehlten. Erstaunt notiert er, dass der Großteil der Gäste aus den Dörfern der Oase *al-ġūta* stammte. Diese Hochzeitsgesellschaft setzte sich wahrscheinlich ebenso wie die des Sohnes eines anderen Sufi-*Šayḥ*s namens Muḥammad al-Ḥuṣnī vor allem aus Bauern, Beduinen und Turkmenen zusammen, obwohl Mubārak doch auch mit den bedeutendsten Gelehrten von Damaskus persönlichen Umgang pflegte⁵⁸⁰.

Wer sich zu einer Mahlgemeinschaft zusammenfand, akzeptierte damit auch eine Rollenzuteilung in Gast und Gastgeber. Die Tischsitten, die dieses Verhältnis regelten, basierten auf Prophetentraditionen und stärkten dadurch die Verbindung der Mahlgemeinschaft zu Gott. Die Rolle des Gastgebers war dabei prekärer als die der Gäste, die ihre Schuldigkeit mit der Annahme der Einladung und dem Erscheinen zu der Mahlzeit weitgehend getan hatten. So empfahl der *Ḥadīṭ*-Gelehrte Abū Zakariyyā an-Nawawī (gest. 676/1278), dass Gäste einer Einladung grundsätzlich folgen und sich ankündigen sollten, wenn sie sich dem Haus des Gastgebers näherten. Sie sollten sich vor und nach dem Essen die Hände waschen und den Mund ausspülen, beim Trinken das Trinkgefäß nicht mit dem Mund berühren – damit man nicht in das Getränk hinein atmete – noch sollten sich aus der Mitte einer Schüssel nehmen, sondern ausschließlich vom Rand. Bei besonderen Anlässen wurden zum Mundausspülen und Händewa-

578 Vgl. Lewicka 2011, S. 380 – 83; *Taʿlīq* I, S. 69, 314.

579 Die Hochzeit Muḥammads, des Sohnes des *Šayḥ*, wird zwar in einem einzigen Eintrag behandelt (7.1.891/13. 1. 1486), aber Ibn Ṭawq gibt nach der Beschreibung des Mahles der Frauen an, er habe in einer Moschee (*masǧid*) geschlafen, nach dem Festmahl der Männer aber zuhause. Selbst wenn beide Mahle auf dasselbe Datum fielen, lag doch eine Nacht zwischen ihnen. Vgl. *Taʿlīq* II, S. 581 f.; zu der Hochzeit seines Sohnes, vgl. *Taʿlīq* IV, S. 1854 f.

580 Vgl. *Taʿlīq* III, S. 1190 (Mubārak), 1371 (al-Ḥuṣnī).

schen Rosenwasser oder andere parfümierte Duftwasser verwendet. Gegessen wurde mit der rechten Hand, genauer mit drei Fingern. Diese sollte man ablecken, bevor man sie abwischte. Die linke Hand zu benutzen war hingegen ein Tabu und auch Besteck fand für gewöhnlich keine Anwendung. Zudem sollte man anderen Gästen gegenüber keine Unfreundlichkeit an den Tag legen, sondern ihnen Ehrerbietung bezeugen, indem man sich beim Essen und Trinken an die festgelegte Reihenfolge hielt und aufstand, wenn bedeutende Persönlichkeiten an der Reihe waren zu trinken, und sich erst setzte, wenn sie das Gefäß wieder absetzten. Auch sollten die Gäste den Gastgeber nicht bloßstellen oder beleidigen, sie sollten nicht zuviel essen und sich nicht über die Speisen beklagen⁵⁸¹.

Die Aufgaben des Gastgebers gingen weiter als das. Er hatte gegenüber seinen Gästen eine Schuld zu erfüllen, denn sie ehrten ihn bereits mit ihrer Anwesenheit, umso mehr, wenn es sich um einen festlichen Anlass handelte. Die Aufgaben des Gastgebers begannen mit der Ankunft der Gäste. Er trug die Verantwortung dafür, dass das gemeinsame Mahl zu einem gelungenen sozialen Ereignis wurde. Am Beginn und am Ende des Mahls sprach er das *bismi'llāh*, woraufhin er mit dem Essen begann. Damit eröffnete er die Mahlzeit, während der er entweder die Gäste selbst bediente oder Angestellte anwies, dies zu tun. Er hatte sich beim Essen zurückzuhalten, bis er sicher sein konnte, dass alle anderen Anwesenden satt waren. Die Dauer eines Mahles richtete sich allein nach den Gästen. Der Gastgeber sollte sie nicht zum Aufbruch drängen. Über die Hochzeit des erwähnten Sohn des al-Ḥuṣnī schreibt Ibn Ṭawq, dass viele Leute sogar bis zum nächsten Morgen blieben. Möglicherweise war es auch im mamlukischen Damaskus üblich, dass der Gastgeber die Gäste ein Stück ihres Heimweges begleitete⁵⁸².

Diese komplexe Realität bildet Ibn Ṭawq nur in stark vereinfachter Form ab. Die Tischsitten waren für ihn selbstverständlich und, ob es nun an seiner Position am Rande der Gelehrten oder in seinem Charakter lag, strebte er nicht danach, die Grenzen des guten Willens seiner Gastgeber zu testen. Insgesamt tritt er selbst nur zweimal überhaupt bei einer Mahlzeit in Erscheinung. Als er im Auftrag des *Šayḥ al-Islām* einen gewissen Tāğ ad-Dīn aṣ-Šalātī besuchte, notiert er, dass er kaum von dem angebotenen *ma'mūl* aß: »ich tat nur einen Bissen (*wāḥida*)«⁵⁸³. Zu dieser Zeit scheint er keine Probleme mit seinem Magen gehabt zu haben, wenngleich sich ein medizinischer Grund für seinen Verzicht nicht ausschließen lässt. Es ist aber wahrscheinlicher, dass Ibn Ṭawq mit dieser Be-

581 Vgl. An-Nawawī: *Riyyāḍ*, S. 239 – 44; Langner 1983, S. 24 ff.; Levanoni 2005b, S. 219; Lewicka 2011, S. 407 f., 432 – 442; Smith 1967 [1899], S. 207; Tapper/Zubaida 1994, S. 12.

582 Vgl. Tapper/Zubaida 1994, S. 12; Langner 1983, S. 26; Lewicka 2011, S. 453; an-Nawawī: *Riyyāḍ*, S. 237 f.

583 *Ta'liq* II, S. 589.

merkung Bescheidenheit zur Schau stellt. Er hielt sich zurück, da er im Auftrag des Šayḥs handelte und die Einladung wohl nicht erwidern würde. In dem zweiten Fall ist die Botschaft ähnlich zweideutig. Nach einem abendlichen Studienzirkel über die Sure »die Höhle« schreibt er: »Der Qāḍī Muḥibb ad-Dīn gab mir einige Tropfen (*qattara*) in Zitrone gelösten Zucker.«⁵⁸⁴ Es ist durchaus so zu verstehen, dass jener Qāḍī, der den Studienzirkel leitete, den Autor durch diese Gabe ehrte und unter den Anwesenden hervorhob, aber wiederum ist eine medizinische Ursache nicht vollends auszuschließen. Jedenfalls spricht Ibn Ṭawq kaum über den Ablauf von Mahlzeiten und stellt sich selbst weder als Gast noch als Gastgeber in den Mittelpunkt der Berichte. Aber auch aus den Aufzählungen der Anwesenden sowie der servierten Speisen lassen sich Rückschlüsse auf die Reziprozität von Einladungen ziehen.

War Ibn Ṭawq als Gast bei einem Mahl anwesend, so fällt auf, dass er vor allem über üppige Mahlzeiten schreibt, die aus einer Vielzahl von Gerichten bestanden und oft durch ein Angebot an Süßigkeiten oder süßen Getränken abgerundet wurden, was laut Lewicka darauf zurückzuführen sein könnte, dass die Gäste einen Teil der Reste nach Hause mitnahmen⁵⁸⁵. Schließt man von der Reihenfolge, in der Ibn Ṭawq die Speisen aufzählt, auf die, in der diese auf den Tisch kamen, so ergibt sich zumindest ein Bild, wie dieser Aspekt der Mahlzeit strukturiert war. Das Mahl, das ein gewisser Šams ad-Dīn Muḥammad Ibn Waṭfa as-Sukkarī anlässlich des Prophetengeburtstags gab, begann bereits vor der Rezitation mit Süßigkeiten und Fladenbrot (*aqrās*); danach gab es eine Tafel (*simāt*) mit Bohnen (*fūliyya*) und Kuskus mit Huhn, Lamm, mit Zucker gesüßtem Reis, Mandelfett und *mišmišiyya*. Danach wurde Zuckerwasser getrunken, woraufhin die Anwesenden sich mit Duft- und Rosenwasser reinigten⁵⁸⁶.

Ibn Ṭawq schreibt allein den süßen Getränken einen festen Platz in der Struktur des Mahles zu. Er nennt sie immer am Ende der Auflistung und hebt sie so als Abschluss einer Mahlzeit hervor. Im oben dargestellten Fall wird zusätzlich durch das Wort *tumma* verdeutlicht, dass sie erst nach der Mahlzeit getrunken wurden. An dieser Liste zeigt sich zudem, dass süße und herzhafte Speisen gleichzeitig serviert und gegessen wurden. Ibn Ṭawq nennt nicht nur die süßen Reisgerichte in einer Reihe mit den herzhaften Speisen; auch das *ḥabīz* wird zwischen einem Reis- und einem Spargelgericht aufgeführt. Über den Geschmack verliert er hingegen kaum Worte. Man erfährt nie, ob ein Fleischgericht verbrannt oder eine Süßspeise versalzen war. Eine eindeutige Beurteilung einer Mahlzeit sticht nur in einem Fall ins Auge:

584 *Taʿlīq* I, S. 439.

585 Vgl. Lewicka 2011, S. 453 f.

586 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 156 f.

Freitag der 29. [Ġumāda I 886]: Gestern Abend waren wir in Diensten des Herrn Šayḥ beim Šayḥ Burhān ad-Dīn an-Nāġi in seinem Haus. [...] Man servierte ein Mahl (*ṭabaqan*), zu dem Brot, Fleischpasteten (*sanbūsak*), Joghurt und Honig gehörten. Es war gut, Gott sei es gedankt⁵⁸⁷.

Trotz der großen Unterschiede, die es in der Zubereitung von Gerichten gleichen Namens gab, genügt Ibn Ṭawq jedoch für gewöhnlich allein die Nennung des *terminus technicus* ohne eine genauere Angabe zu der Art der Zubereitung⁵⁸⁸. Möglicherweise folgt er damit selbst im Schreiben den Tischsitten und verzichtete darauf, sich schlecht über die ihm angebotenen Speisen zu äußern. Andererseits scheint es mir durchaus wahrscheinlich, dass es ihm nicht so sehr um die jeweilige Qualität des Essens ging, sondern darum, was es über den Status des jeweiligen Gastgebers und somit auch seiner Gäste, also schlussendlich seinen eigenen Status aussagte, zumal wenn Fleisch, Reis und Süßspeisen sowie andere Getränke als Wasser dazu gehörten.

Die Darbietung von Luxuspeisen erfüllte in der Damaszener Gesellschaft und darüber hinaus eine ähnliche soziale Signalfunktion wie das Tragen eines reichen Gewandes oder das Reiten eines Pferdes⁵⁸⁹. Sie waren Medium und Botschaft in einem und schufen eine sichtbare Distinktion zwischen verschiedenen Segmenten der Gesellschaft und stärkten gleichsam deren sozialen Zusammenhalt. Aus demselben Grund war es dem Autor wichtig festzustellen, mit wem er speiste. Denn im männlichen wie im weiblichen Bereich der Damaszener Gesellschaft wurde durch die Mahlzeit Gemeinschaft hergestellt: »Die, welche sich zu einem Mahle vereinen, bilden auch für alle socialen Angelegenheiten eine Gemeinschaft; die, welche nicht miteinander essen, sind einander fremd und haben weder religiöse Gemeinschaft noch gegenseitige Verpflichtungen.«⁵⁹⁰ Ibn Ṭawq's Teilnahme an alltäglichen Mahlzeiten in den Häusern von Qāḍīs, prominenten Gelehrten und insbesondere des Šayḥ *al-Islām* mag dahingehend aussagekräftiger gewesen sein als seine Anwesenheit bei großen Festmahlen, wo er nur ein Gast unter vielen war. Daher erwähnt er auch einfache Gerichte, die ihm beim Šayḥ *al-Islām* oder anderen Würdenträgern auf seinen Reisen vorgesetzt wurden. Jede Einladung war Ausdruck sozialer Inklusion, aber in diesen Fällen war der Kreis, zu dem sich der Autor zählen konnte, kleiner und exklusiver als zu den offiziellen Anlässen.

587 Ebd., S. 69.

588 So bestand eine einfache Variante der *tufāḥiyya* aus geschnittenen Äpfeln, die in einem Topf gekocht und abschließend gesüßt wurden. Es gab aber auch weitaus aufwendigere Varianten, in denen eine Vielzahl von Gewürzen benutzt wurde. Vgl. Perry: Vorwort, in: Zaouali 2007, S. xv. Ein aufwendigeres Rezept findet sich in Perry 2005, S. 34 f.

589 Vgl. Levanoni 2005b, S. 209, 214.

590 Smith 1967 [1899], S. 206.

Ibn Ṭawq tritt in seinen Aufzeichnungen nicht nur als Gast bei Mahlzeiten, sondern auch als Gastgeber in Erscheinung. Der Autor empfing Gäste für gewöhnlich in dem Obstgarten neben seinem Haus. Wie bei anderen Mahlzeiten zählt Ibn Ṭawq auch in diesen Fällen die wichtigsten Anwesenden auf. Verschiedene Gelehrte speisten im Alltag bei ihm und zu der Hochzeitsfeier seines Sohnes kamen nicht nur zwei Söhne des *Šayḥ al-Islām* – wenngleich jener abwesend war – sondern auch der Großemir (*amīr kabīr*) Qurqmās mit seinem Sohn, seinen Mamluken und seinem Gefolge (*ḥāšiya*). Die Mahlzeiten, die er seinen Gästen vorsetzte, bestanden zumeist nur aus einem Gericht. Dem *Šayḥ Abū al-Faḍl* servierte er zum Frühstück Reissuppe; nach einem Arbeitstreffen »aßen wir mittags gebratenes Fleisch.«⁵⁹¹ War eine größere Gruppe bei ihm zu Gast, schreibt er für gewöhnlich überhaupt nicht über das Menü, sondern notiert allein die Kosten für die Bewirtung⁵⁹². Ausgerechnet in den Einträgen zu der Hochzeit seines Sohnes hingegen, den größten Festlichkeiten im Haus des Autors überhaupt, erwähnt er mit keinem einzigen Wort die Speisen und Getränke, die serviert wurden. Dies ist meiner Ansicht nach keinesfalls einem Versehen geschuldet, sondern entspricht vielmehr einer generellen Eigenart des Textes. Der Autor stellt sich darin immer in soziale Hierarchien und präsentiert sich als zufrieden mit seiner Position in diesen. Zudem dürfte bereits die Anwesenheit eines wichtigen Emirs und des Qāḍīs Nağm ad-Dīn seinen Zeitgenossen verraten haben, dass auch die Speisen (und Getränke?) des Hochzeitsmahles ihrem Status angemessen waren.

Nichtsdestotrotz scheint die Mahlzeit ein weitaus flexibleres Instrument gewesen zu sein als die Vergabe von Roben, auf die im folgenden Kapitel näher eingegangen werden wird. Die gemeinsame Mahlzeit bot Möglichkeiten, soziale Grenzziehungen kurzzeitig aufzubrechen und so zu einer vertikalen Integration der Gesellschaft beizutragen. David Waines weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die in der *haute Cuisine* implizierte Zurschaustellung von Luxus nicht frei von Problemen war, da mit dem Anspruch auf Macht und Vorrangstellung eine gewisse Verpflichtung zu sozialer und religiöser Verantwortung einherging, diesen Luxus mit den weniger Begüterten zu teilen:

Extravagance, conspicuous consumption, luxury, call it what we may, becomes acceptable if balanced to some degree by a sharing out from the pool of wealth possessed by the powerful or [...] those who exercise authority in spheres other than the court elite⁵⁹³.

591 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 430; II, S. 602.

592 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 145 (60 Dirham), 149 (20 Dirham). Wahrscheinlich kaufte er die Speisen für diese Anlässe also auf dem Markt ein.

593 Waines 2003, S. 573.

Möglicherweise lassen sich auch Ibn Ṭawq's Einladungen an Handwerker, Bauern und Christen in dieser Weise interpretieren. Nur in diesen Fällen zeigt das Journal, dass die Reziprozität der Einladungen ein gesamtgesellschaftliches Phänomen war. Eine gemeinsame Teilnahme an einer Mahlzeit stellte für den Autor ein probates Mittel zur Herstellung von persönlichen Beziehungen über die eigene soziale Schicht oder Religionsgemeinschaft hinaus dar. So bewirtete Ibn Ṭawq auch jene Christen, bei denen er Fisch aß, seinerseits mit Granatäpfeln⁵⁹⁴.

Betont der Autor in seinen Ausführungen über Bankette und andere Mahlzeiten den inkludierenden Aspekt dieser Ereignisse, steht in seiner Darstellung des Alkohols vor allem die soziale Ab- und Ausgrenzung im Vordergrund. Zeigten die süßen Getränke Würde und Status von Gastgeber und Gästen, so war der Alkoholenuss immer ein Zeichen moralischer Schwäche und Alkohol eine Erklärung für Gewalt, Verbrechen, Sittenlosigkeit und Ungerechtigkeit (*zulm*) im Allgemeinen. Daher begrüßte Ibn Ṭawq die Kampagne, die der erwähnte Sufi-Šayḥ Mubārak über Jahre hinweg gegen den Alkohol- und Drogenhandel führte.

(iv) Alkohol und Prohibition

Alkohol war in Damaskus ein großes Politikum. Zwar war der Genuss nach islamischem Recht verboten, aber der Handel wurde von den Mamlukenemiren nicht zuletzt aus finanziellem Interesse protegiert. Die Begründungen für ein Verbot des Alkoholkonsums waren nicht nur religiöser Natur, sondern auch aus der Perspektive des humoralmedizinischen Systems wurde Wein als schlecht, weil vergiftend, angesehen, während *fuqqā'* und *aqsimā* gewertschätzt wurden:

Wine and sherbet are combinations of fruit juice, sugar and water that are respectively sour and intoxicating, and sweet and non-intoxicating. The ambiguities between them [...] are resolved in scholarly religious circles by a ban on wine and the elevation of sherbet; in common practice the former becomes the drink of men and the latter of women⁵⁹⁵.

Auch deshalb äußert der Autor die heftigste Kritik, wenn Frauen in den Alkoholmissbrauch involviert waren. Hinzu kam, dass sie in den Weinschenken (*ḥimāra*) unkontrolliert Umgang mit Männern pflegten. Ganze acht Zeilen widmet er daher der Schilderung eines Trinkgelages, an dem neben mehreren Männern eine Frau teilnahm, welche von dem Alkohol »überwältigt war, bis sie starb«. Die Rolle der Frau beschreibt er dabei ähnlich passiv wie die des »bart-

594 Vgl. *Ta'liq* I, S. 107 f. (Weber), 428 (Bauern), 429 (Christen), 430 (christlicher Priester); II, S. 602 (Seidenweber); III, S. 1363 (Müller), 1435 (Bauern); IV, S. 1854 f. (Hochzeit).

595 Tapper 1994, S. 222.

losen Bruder des Ibn Maṅḡak«, den zwei Männer in ein Haus lockten, um ihm Wein zu trinken zu geben⁵⁹⁶. Der Autor geht in diesem Fall nicht ins Detail, was danach geschah, aber in der Folge bestimmte der schafiiitische Qāḏī, dass die kleine Pforte jenes Hauses vernagelt werde.

Diese direkte Verbindung zwischen Alkoholgenuss und moralisch verwerflichen Handlungen bzw. Verbrechen durchzieht die gesamten Aufzeichnungen. Dabei beschränkt der Autor seine Vorwürfe nicht auf bestimmte Gruppen wie Christen oder Mamluken, sondern verurteilt den Alkoholmissbrauch als gesamtgesellschaftliches Übel. So beschuldigt Ibn Ṭawq explizit muslimische Kunden des Mordes an dem Weinhändler Šarīm im christlichen Viertel Nabītūn. Eine Gruppe von Trunkenen wurde gar nackt aufgefunden, als sie noch ihren Rausch ausschliefen⁵⁹⁷. Der Einfluss von Alkohol konnte sogar zur Apostasie führen, so als ein Muslim, der sich gemeinsam mit Christen betrank, ihnen gegenüber sprach: »Eure Religion ist die ältere. Unser Prophet war einer von euch.«⁵⁹⁸ Dies war der Anlass für weitreichende Diskussionen; die Bedeutung, die diesen zwei Sätzen beigemessen wurde, ist schon an der Länge des Eintrags (13 Zeilen!) abzulesen.

Besonders arg war das Treiben zu den Siegesfeiern (*zīna*), während der auch öffentlich Alkohol getrunken wurde. Im Jahr 891 währte solch eine Feier vom 23. bis zum 29. Rabī I (29.3.–4.4.1486). Ibn Ṭawq beklagte, dass das gesamte »Volk maßlos [war] in dieser Siegesfeier in offenen Ausschweifungen, dem Trinken von berausenden Getränken und anderem. Es ist keine Macht und keine Stärke außer bei Gott.«⁵⁹⁹ Im Jahr 904 (1498 – 99) vergnügte sich eine Gruppe Soldaten in aller Öffentlichkeit auf einem Platz in der Nähe des Hauses des *Šayḥ al-Islām* mit Alkohol, Musik und Gesang. Vor allem hatte Alkoholeinfluss aber eine höhere Gewaltbereitschaft zur Folge. So wurde außer dem erwähnten Weinhändler auch ein Bekannter des Autors in Qābūn von einer »betrunkenen Menschenmenge« getötet⁶⁰⁰. Auch die Mamluken wurden betrunken erst recht gefährlich. Dies galt insbesondere für die ägyptischen Truppen, vor deren Ankunft im Jahr 893 (1487 – 88) sich die gesamte Bevölkerung der Stadt fürchtete, denn schon »in Gaza plünderten sie und töteten drei Leute«. Nachdem ihretwegen die Märkte der Stadt geschlossen wurden, begrüßte Ibn Ṭawq ihre Abreise aus Damaskus: »Kein ägyptischer Soldat ist mehr in Damaskus, Gott sei Dank!⁶⁰¹«

596 *Ta'liq* I, S. 310 f.

597 Vgl. *Ta'liq* II, S: 1031 f.; IV, S. 1826.

598 *Ta'liq* II, S. 642 f.

599 Vgl. ebd., S. 603, 605 (Zitat).

600 Vgl. *Ta'liq* I, S. 235; IV, S. 1687.

601 Vgl. *Ta'liq* II, S. 773, 777, 785. Ähnliche Sorgen treiben Ibn Ṭawq auch bei den anderen Aufenthalten von ägyptischen Mamluken in der Stadt um. Im Jahr 904 (1498 – 99) plün-

Alkoholgenuss galt dem Autor als universelle Erklärung für das schlechte Verhalten einer Person, aber auch als Rechtfertigung für jede Gewalt gegen sie. Als ein gewisser Ibn ʿUmar al-ʿAğamī al-Hindī eingesperrt und mit Stockschlägen auf den Bauch bestraft wurde, weil er betrunken und mit einem Dolch bewaffnet durch die Stadt lief, stellte sich der Autor auf die Seite der Ordnungsmacht⁶⁰². Wiederholt berichtet er zudem, dass Leute ermordet wurden, weil sie als Trinker bekannt waren⁶⁰³. Alkohol wurde auch dem »aufrührerischen Viertelvorsteher (*šayḥ al-ḥāra*)« Fawwāz al-Ḥārīṭī zum Verhängnis:

Er kam zu seinem Kumpan Sūdūn in Qubaybāt, übernachtete bei ihm und betrank sich. Man verriet ihn an die Staatsmacht, und sie ritten (zu ihm) und nahmen ihn fest. Er wurde sofort gehängt. Gott möge seine Sache schützen! Dank sei Gott! Er war eine Zeitlang für viel Schlechtes verantwortlich.⁶⁰⁴

Der Alkohol war in diesem Fall nicht nur der Fallstrick, der al-Ḥārīṭī das Leben kostete; er war gleichzeitig die Erklärung für sein unzivilisiertes Verhalten vor seinem Sturz. Dieser Logik folgt Ibn Ṭawq in der Darstellung des Alkoholkonsums. Aus dem Genuss der verbotenen Substanz konnte nichts Gutes entstehen, und jede Strafe schien dem Autor angemessen.

Befürwortet der Autor in diesen Fällen üblicherweise das Durchgreifen des Statthalters, so war es ihm doch auch bekannt, dass die Emire eine schützende Hand über die Produktion von und den Handel mit Alkohol hielten, in dem sich, dem Autor nach, vor allem Christen betätigten⁶⁰⁵. Selbst der Sekretär (*dawādār*) des Sultans protegierte den Alkoholhandel, aus dem sich auf dreierlei Art Gewinn ziehen ließ⁶⁰⁶. Erstens verdiente man am Verkauf des Alkohols, zweitens erhielt man Schutzgeld von den Alkoholhändlern, und drittens konnte man jenen Leuten Strafzahlungen abpressen, die in der Öffentlichkeit betrunken erschienen. Mit dieser ambivalenten Haltung der Ordnungshüter war Ibn Ṭawq

dernten sie Qābūn und verursachten wiederum die Schließung der Märkte. Wiederum ist der Autor erleichtert, als sie abreisen; IV, S. 1683 – 98.

602 Vgl. *Taʿlīq* II, S. 656; III, S. 1516; IV, S. 1860, 1861.

603 Vgl. *Taʿlīq* II, S. 711; IV, S. 1887, 1912.

604 *Taʿlīq* II, S. 595.

605 Aber auch muslimische Bauern stellten Alkohol her; vgl. *Taʿlīq* IV, S. 1849. Zu Angriffen auf Christen, vgl. *Taʿlīq* I, S. 240 (Sufis nehmen die Familie eines Christen fest), 488 (Christen sterben in einem Scharmützel; sie sollen Wein eingeführt haben); II, S. 1007 (Wein wird im christlichen Viertel vergossen), 1160 (Mubārak fängt Christen); III, S. 1426 (Christen werden in einer Schenke gefangen); IV, S. 1732 (Beschwerden wegen Weinverkauf und -konsum der Christen). Siehe auch oben, Fußnote 41. Dagegen erwähnt Ibn Ṭawq nur einmal einen Juden im Zusammenhang mit Alkohol. Jener hatte eine *rakwa* (Kaffeetopf) voll Alkohol für Aufseher der Waffenkammer (*amīr salāḥ*) bei sich, als er von Sufis angehalten und vor den *Šayḥ al-Islām* geführt wurde. Vgl. *Taʿlīq* I, S. 96 f.

606 So war dem Autor bekannt, dass Wein, der gefunden wurde, dem Sekretär (*dawādār*) des Sultans gehörte, dass auch andere Amtsträger Schenken unterhielten; vgl. *Taʿlīq* II, S. 673; IV, S. 1622.

auch in seinem eigenen Viertel konfrontiert, in dem die Truppen des Großemirs (*amīr kabīr*) Zāmīr (gest. 906/1500) wiederholt versuchten, eine Schenke zu etablieren⁶⁰⁷. Im Gegensatz zu anderen hochrangigen Mamluken zeichnet der Autor Zāmīr ausschließlich als einen frommen Mann, der sich gegen den Handel mit Alkohol einsetzte⁶⁰⁸. Als im Jahr 904 (1498 – 99) verschiedene Würdenträger des Viertels ihn um die Schließung einer Schenke im Viertel baten, gab er sich zunächst über ihre Existenz erstaunt, schloss sie aber umgehend⁶⁰⁹. Schon ein Jahr später wurde nach nur drei Tagen krankheitsbedingter Abwesenheit des Emirs im Garten der Verwandten des Autors Bint Nabhān ein Weinlokal im Viertel eröffnet. Wiederum schloss es der Großemir nach seiner Gesundung. Als dennoch im letzten Jahr der Aufzeichnungen ein junger Mann in einer Schenke im Viertel erstochen wurde, bemühte er sich gemeinsam mit dem *Ṣayḥ al-Islām* um eine Vermittlung mit dem Statthalter, konnte jedoch nicht verhindern, dass das gesamte Viertel eine Strafzahlung von 200 Dinar zu leisten hatte⁶¹⁰.

Nichtsdestotrotz beschreibt Ibn Ṭawq Zāmīr als das Gesetz in Person, als lokalen Vertreter des Sultans, der wie jener auf den Rat der Gelehrten und die Klagen aus dem Volk hören und die beklagten Missstände umgehend beheben sollte. Zu dieser Einschätzung dürfte auch beigetragen haben, dass der Emir ein Nachbar des Autors und eine der bedeutendsten Personen war, mit denen er persönlich verkehrte⁶¹¹. Der Mangel an Kontrolle, die der Emir über seine eigenen Unterbenen anscheinend hatte, wird hingegen nicht von ihm thematisiert. Doch es wirkt dubios, dass sich seine Mamluken seiner ersten Anordnung bereits nach einer dreitägigen Abwesenheit widersetzen. Stand in Wirklichkeit Zāmīr hinter der Eröffnung der Weinschenken und gab erst nach, wenn sich die Vertreter des Viertels bei ihm beklagten? Das Journal bietet noch eine weitere mögliche Erklärung an. Der Sohn des Emirs war ebenfalls dem Alkohol verfallen und könnte die Abwesenheit seines Vaters ausgenutzt haben, um diesen auch in dem eigenen Viertel zu genießen. Jedenfalls forderte er seinen Vater auch sonst heraus. Ein Streit, der zwischen ihnen ausbrach, eskalierte sogar soweit, dass der Vater mit einem Schwert und der Sohn mit Pfeil und Bogen aufeinander losgingen. Daraufhin warf der Statthalter (*kāfil*) den Sohn nach vergeblicher Befragung über seine Schuld in den Kerker. Nur durch Vermittlung Zāmīrs und der

607 Vgl. *Taʿlīq* IV, S. 1661, 1720, 1747. Für das Todesdatum, vgl. ebd., S. 1880.

608 Vgl. ebd., S. 1619 (wird in religiösen Studien geprüft), 1782 (beim Freitagsgebet), 1843 (verteilt an einige Leute im Viertel Opfertiere, auch an den Autor).

609 Vgl. ebd., S. 1661, 1720, 1747.

610 Vgl. ebd., S. 1780 – 82. Die Viertel al-Aqbāʿiyya, al-ʿInāba und al-Mazābil sollten jeweils 150 Dinar Strafe zahlen, das Qaṣab-Viertel aber 200. Diese Zahlung war laut Ibn Ṭūlūn so hoch, dass die Bevölkerung Gott um Erlösung (*takbīr*) anflehte; vgl. Ibn Ṭūlūn: *Mufaḥḥat* I, S. 227.

611 Er notiert zwei Besuche bei dem Emir, vgl. *Taʿlīq* III, S. 1374, 1376 (bringt ihm Süßigkeiten mit Honig und Sirup).

Qāḍis Nağm ad-Dīn und Muḥibb ad-Dīn Ibn Qāḍī ‘Ağlūn wurde er am darauffolgenden Tag unter der Bedingung freigelassen, dass er fortan seinem Vater gegenüber gehorsam sei, einen lobenswerten Weg einschlage und sich von Alkohol und Huren fernhalte⁶¹².

Obwohl es der Theorie nach Aufgabe der Mamluken als Ordnungsmacht war, die Verbreitung von Alkohol zu unterbinden, nahmen sie in der Realität eine ambivalente Position zur Frage der Prohibition ein. Da sie am Alkoholhandel verdienten und zumeist selbst Alkohol tranken, überschritten sich ihre Interessen mit denen der Damaszener Christen mehr als mit jenen der Rechtsgelehrten und Sufis, die ein strenges Alkoholverbot auch mit Waffengewalt durchzusetzen bereit waren. Innerhalb dieser Gruppen taten sich insbesondere zwei Personen hervor, deren Bemühungen der Autor durchweg als positiv bewertet. Unter den Gelehrten setzte sich vor allem der *Šayḥ al-Islām* Taqī ad-Dīn Ibn Qāḍī ‘Ağlūn bei dem Statthalter und anderen Emiren für die Durchsetzung des Verbots von Alkohol, Weinschenken und Prostitution ein⁶¹³. Nicht nur im Jahr 888 (1483 – 84) ergriff er hingegen selbst die Initiative und schloss die Schenken und Bordelle (*rubuṭ*) an den Hängen des Qāsyūn, um den Verkauf von Alkohol und Drogen zu unterbinden⁶¹⁴. Im Verlauf der Aufzeichnungen nahmen aber zusehends Sufis diese Rolle im Kampf gegen den Alkohol- und Drogenhandel ein, die im Journal zumeist kollektiv als »die Armen« (*fuqarā*), weitaus seltener als Individuen (*šūfi*, *mutaṣawwuf*) auftauchen. So führte im Jahr 890 (1485 – 86) ein gewisser *Šayḥ Maḥmud* seine Schar in das Viertel Qanawāt, um dort gegen die verwerflichen Handlungen und den Alkoholhandel vorzugehen⁶¹⁵.

In Ibn Ṭawq̄s Journal stehen jedoch die Prohibitionsbemühungen desselben Mubārak im Vordergrund, zu dessen Hochzeit der Autor eingeladen war. Jener »*Šayḥ Mubārak b. ‘Abd Allāh al-Ḥabašī ad-Dimašqī al-Qābūnī*, der Asket und Sufi«, war der Anführer einer Gruppe Sufis (*fuqarā*) und besaß in Qābūn ein Haus und einen Konvent (*zāwiyya*). Er pflegte enge Beziehungen zu verschiedenen Gelehrten der Stadt, war Gast sowohl des *Šayḥ al-Islām* als auch des schafiitischen Qāḍī und brachte allen Alkohol, dessen er habhaft wurde, zum Haus des *Šayḥ al-Islām*, wo er dann ausgeschüttet wurde. Diese hochrangigen Gelehrten bemühten sich auch umgehend um seine Freilassung, nachdem er schließlich im Ramaḍān 899 (Juli 1494) von den Mamluken inhaftiert wurde.

612 Der Skandal wird am 11., 13. und 14.12.905 beschrieben; vgl. *Ta’līq* IV, S. 1843 f.

613 Vgl. *Ta’līq* I, S. 36 f., 159; II, S. 605, 672; III, S. 1426, 1515 f.; IV, S. 1784.

614 Vgl. Ibn al-Ḥimsī: *Ḥawādit*, S. 129 f.; *Ta’līq* I, S. 275. Für weitere Fälle; vgl. *Ta’līq* I, S. 275, 431; II, S. 673.

615 Vgl. *Ta’līq* I, S. 459. Zu *šūfi*, vgl. *Ta’līq* I, S. 437, 441; zu *mutaṣawwuf*, vgl. *Ta’līq* I, S. 459; III, S. 1517; zu *fuqarā*; vgl. *Ta’līq* I, S. 97, 141, 240; II, S. 1007; III, S. 1235, 1265, 1273, 1280, 1282, 1288; IV, S. 1631.

Über Jahre hinweg hatte Mubārak einen sehr erfolgreichen Feldzug gegen den Alkoholhandel in Damaskus geführt und damit den Zorn der Mamlukenemire erregt.⁶¹⁶ Nicht nur stellte er die Autorität der Mamluken in Frage, er kostete sie auch viel Geld. Allein im Jahr 899 (1493 – 94) verzeichnet Ibn Ṭawq fünf erfolgreiche Razzien, bei denen die Sufis insgesamt zwischen 60 und 70 Fässern und zwei Kamelladungen Wein erbeuteten. Ähnliche Erfolgsquoten sind auch für das vorangehende Jahr anzunehmen, da es in dieser Zeit wiederholt zu bewaffneten Konflikten zwischen den Sufis und den Mamluken kam. Nachdem Mubāraks Leute wieder eine Weinlieferung abgefangen hatten, zogen am 15.3.898 (4. 1. 1493) Mamluken und andere Soldaten vor seine *zāwiyya*, um einen Kampf zu provozieren. Schließlich deeskalierte ein Emir die Situation und konnte zumindest die Maultiere der Alkoholhändler auslösen. Die Angelegenheit war jedoch noch tagelang Gegenstand von Diskussionen zwischen Gelehrten, Mamluken und Christen. Als die Sufis am 29.4.898 (17. 2. 1493) zwei Schenken überfielen, berichtet Ibn Ṭawq, dass eine dieser Schenken von Christen verteidigt wurde, die »ihre Stimmen im Gebet des Kreuzes und dem ›Gott steh uns bei‹ erhoben« (*ḍikr aṣ-ṣalīb wa-naṣarahū-llāh*). Bald kamen ihnen bewaffnete Mamluken zu Hilfe und es kam zu Kämpfen mit Verletzten. Als Mubārak am folgenden Tag in die Stadt kam, strömte ihm eine große Menge zu, aber es kam zu keiner weiteren Eskalation⁶¹⁷.

Der Konflikt zwischen Mamluken und Sufis eskalierte erst im Ramaḍān 899 (Juli 1494). Zwar wurde Mubārak auf Bemühen des schafitischen Qāḍī hin noch am selben Tag aus dem Gefängnis *bāb al-barīd* gegenüber dem gleichnamigen Tor der Umayyadenmoschee wieder freigelassen, aber einer seiner Anhänger wurde dort behalten. Während der Sufi-Ṣayḥ den Qāḍī und den *Ṣayḥ al-Islām* besuchte, um ihnen für ihre Rolle bei seiner Freilassung zu danken, stürmte ein Mob, zu dem außer den Sufis »viele Leute vom Pöbel (*raʿā*) und Schaulustige [gehörten], die keine Arbeit haben (*laysa lahum ṣuġl*)«⁶¹⁸, das Gefängnis, um ihn zu befreien. Die Mamluken reagierten auf diese offene Herausforderung schnell und brutal. Nachdem sie die Menge auf dem Platz vor der Umayyadenmoschee zerstreut hatten, wobei zwischen einhundert und hundertfünfzig Leuten getötet wurden, zogen sie plündernd und mordend nach Qābūn, wo sie auch Mubāraks Haus und Konvent zerstörten. Die Beschreibung

616 Vgl. *Taʿlīq* III, S. 1287. Zum Verschütten des Alkohols, siehe z. B. *Taʿlīq* III, S. 1146, 1266 (gemeinsam beim Prophetengeburtstag). Für die Angabe des vollen Namens, vgl. Ibn al-Ḥimṣī: *Ḥawādīṭ*, S. 252, Fußnote 1.

617 Die fünf Razzien: 20 oder 30 Fässer Wein zerstört (28.2.); 18 Fässer Wein (5.5.); 20 Fässer Wein zerstört und Schenke geschlossen (3.7.) 2 Fässer Wein zerstört (1.8.); 2 Kamele mit Wein aufgebracht (10.8.); vgl. *Taʿlīq* III, S. 1235, 1265, 1273, 1280, 1282. Zu den bewaffneten Zusammenstößen, vgl. ebd., S. 1167 – 69, 1173 f.

618 *Taʿlīq* III, S. 1288.

ihrer Gräueltaten sowie des Ausnahmezustands, der in den folgenden Tagen in Damaskus herrschte, nehmen in Ibn ʿAwwāq Aufzeichnungen ganze Seiten ein. Auch sein Zeitgenosse Aḥmad Ibn al-Ḥimṣī widmete dieser Angelegenheit zwei lange Einträge und schloss seine Beschreibung mit den Worten: »Schau, oh Bruder, auf dieses schreckliche Unglück, wie nie ein zweites zuvor geschah. Es gibt keine Macht oder Kraft, außer bei Gott!« Auf ihrer Suche nach dem Anführer der Sufis waren nicht einmal der schafiitische Qāḍī oder der *Šayḥ al-Islām* vor den Mamluken sicher⁶¹⁹:

Sie kamen zum Tor des Herrn Šayḥ und brachen die Luke (*ḥawḥa*) auf, und drangen ein bis zum Tor des Korridors. Sie wollten es aufbrechen, aber Gott vertrieb sie! Beim schafiitischen Qāḍī [Šihāb ad-Dīn b. al-Farfūr] brachen sie die Torluke auf, drangen ein und schossen ungefähr zehn Pfeile ab. Der Statthalter (*kāfil*) schickte einen Großemir, den Oberkämmerer (*ḥāğib al-ḥuğğāb*), den Sekretär (*dawādār*) des Sultans und den zweiten *ḥāğib* zum Qāḍī und forderte von ihm Mubāarak. Der sagte zu ihnen: »Habe ich Mubāarak gesehen? Nein, das kann ich das nicht [bestätigen]. Und wäre er bei mir, könnte ich ihn auch nicht ausliefern.«⁶²⁰

Wenngleich der Alkohol in diesen Einträgen nicht explizit als Ursache der Gewalt angeführt wird, so wird aus der Vorgeschichte doch offenbar, dass Ibn ʿAwwāq und viele seiner Zeitgenossen eine Verbindung zwischen den Ausmaßen der Eskalation und seiner für die gesamte Gesellschaft schädlichen Wirkung eine Verbindung sahen. In dem Journal wird dieser Zusammenhang aufgrund der Tagesform nicht so offenbar wie in Ibn al-Ḥimṣīs Chronik, der rückblickend die Motivation der Mamluken folgendermaßen darstellt:

Und dieser Šayḥ Mubāarak zerschlug am Zuckerfest (*al-fiṭr*) die Weinschenken, behinderte die Auslieferungen der Weinhändler und war [schon] vorher mit ihnen [d. h. den Mamluken] aneinandergeraten. Der Statthalter und die Türken hassten ihn deshalb (*fī qalbihim minhū*)⁶²¹.

In diesen Angelegenheiten bezieht Ibn ʿAwwāq eindeutig die Position der Sufis und Gelehrten. In diesem Zusammenhang ist zu bemerken, dass es die Ausnahme ist, dass er die Sufis überhaupt als eine eigene Gruppe markiert, die sich von anderen Muslimen unterschied, obwohl äußerliche Merkmale sie durchaus als anders gekennzeichneten. Möglicherweise ist gerade das weitgehende Fehlen dieser Markierung als ein weiterer Hinweis darauf zu deuten, dass der Autor selbst eine hohe Affinität zum Sufismus hatte; in jedem Fall verweist es auf die weite Ver-

619 Ibn al-Ḥimṣī: *Ḥawādit*, S. 254. Für die gesamte Episode, die sich am zweiten und dritten Ramaḍān ereignete, und in deren Verlauf über hundert Leute starben, sowie deren Nachwehen; siehe ebd., S. 252 – 256; *Taʿlīq* III, S. 1287 – 1292. Ibn ʿAwwāq hingegen erwähnt das Ereignis nur kurz; vgl. ders.: *Mufaḥakat* I, S. 158.

620 *Taʿlīq* III, S. 1288.

621 Ibn al-Ḥimṣī: *Ḥawādit*, S. 252.

breitung dieses Zugangs zu Gott und dessen Einbindung in Lehrbetrieb und religiöse Institutionen (*ḥānqāh, zāwiyya*), die sich nicht über Dichotomien wie ›elitär/populär‹ oder ›orthodox/häretisch‹ beschreiben lassen. Im Alltag erschien es dem Autor schlicht nicht wichtig, jemanden als Sufi zu beschreiben, weil jeder Mensch bis zu einem gewissen Grad am Sufismus teilhatte. Schließlich führte selbst der *Šayḥ al-Islām* bei der Bestattung seiner ägyptischen Ehefrau den *dīkr* durch⁶²².

Nur wenn Sufis als bewaffnete Gruppe im öffentlichen Raum auftraten, erachtete es der Autor für nötig, sie von anderen Gruppen als ›die Armen‹ (*al-fuqarā*) abzugrenzen. In der Beschreibung einer Prozession unterscheidet er sie von der Besatzung der Zitadelle und den »Bettlern« (*ḥarāfiš*). Da es sich bei den *ḥarāfiš* um eine paramilitärische Gruppe handelte, ist anzunehmen, dass auch die Sufis in dieser Funktion an der Prozession teilnahmen und außer Bannern auch Waffen trugen. Ein noch deutlicheres Anzeichen dafür ist, dass der Statthalter Mubāraks Freilassung mit der Bedingung verknüpfte, dass seine Anhänger fortan keine Waffen tragen dürften⁶²³. In den Auseinandersetzungen um den Alkoholhandel gewannen diese Sufi-Gruppen in ihrer Funktion als bewaffneter Arm der Gelehrten zusehends an Bedeutung. Auch Ibn Ṭawq setzte in sie seine Hoffnungen, dass zumindest der öffentliche Raum der Stadt vom Alkoholhandel und -konsum befreit werden könnte. Denn im Gegensatz zu Lammfleisch, Reis, Brot und die süßen Getränke war Alkohol Teil einer (Gegen- oder Sub-)Kultur, an der Ibn Ṭawq weder teilhatte noch teilhaben wollte. Der Alkoholkonsum und seine Auswirkungen auf die Gesellschaft erschienen ihm vielmehr als das Gegenteil von allem, was er für gut und erstrebenswert hielt.

(c) Kleidung, Status, Macht

So wie die Hierarchie der Speisen und Getränken in Damaskus von der *haute Cuisine* am Sultanshof geprägt war, setzte die dort gepflegte *haute Couture* Trends in der Mode. Um nur das wichtigste Beispiel anzuführen: alle Bevölkerungsgruppen ahmten die hohe Gesellschaft darin nach, dass sie ihre Kopfbedeckungen zusehends größer ausfallen ließen und dafür immer kostbarere Materialien einsetzten. So wurde einem Qāḍī von Alexandria nachgesagt, sein

622 Vgl. McGregor 2009; Herzog 2013; Homerin 2013; Hallenberg 2000. Ein äußerliches Unterscheidungsmerkmal war beispielsweise die *mizār* genannte Kopfbedeckung, an der auch die Mamluken die Anhänger Mubāraks nach dem Massaker identifizierten, »einigen von ihnen den Turban [nahmen], einige (er)schlugen und andere gefangen[nahmen]«. Vgl. ebd., S. 1289; siehe auch Ibn al-Ḥimsī: *Ḥawādīṭ*, S. 253.

623 *Taʿlīq* III, S. 1117, 1287.

Turban habe die gesamte Gebetsnische (*mihrāb*) verdeckt, wenn er davor Platz nahm. Diese Mode fand auch unter Juden und Christen ihre Anhänger⁶²⁴.

Der modische Aspekt der Kleidung stand dabei immer in einem Spannungsverhältnis mit ihrer Bedeutung als Medium sozialer Identität. Aus Form, Farbe und Material der Kopfbedeckungen und Gewänder sollte sich selbst zwischen Fremden eine Hierarchie ergeben, bevor sie auch nur ein Wort miteinander gewechselt hatten. Dabei war insbesondere die Kopfbedeckung nicht nur Medium, sondern auch Botschaft. An ihr sollten sich Geschlecht, Religion, Beruf, Ethnie und Herkunft einer Person ablesen lassen. Sie kommunizierte zudem ihre Zugehörigkeit zu einer politischen oder Statusgruppe sowie ihre Position in diesen. Gesellschaftliche Unterschiede wurden durch unterschiedliche Kleidung nicht nur ausgedrückt, sondern durch diese gleichermaßen hergestellt. Davon zeugt eine große Zahl von Dekreten, die über Kleidungsgebote und -verbote auch die sozialen Grenzziehungen zementieren sollten. So waren Juden gelbe, Samaritern rote und Christen blaue Turbane vorgeschrieben, während nur Nachfahren des Propheten (*šarīf*, pl. *ašrāf*) grüne Turbane tragen durften. Allerdings wurde die Kleiderordnung immer wieder herausgefordert.

Mehr noch als die Mahlgemeinschaft war die Kleidung ein Medium der eigenen Identität. Als solches lässt sie sich ebenfalls als ›Text‹ verstehen, der nur unter Kenntnis einer komplexen ›sprachlichen‹ Gesamtstruktur Sinn ergibt. Dabei sendet die Kleidung oft mehrdeutige oder auch widersprüchliche Signale an den Betrachter, denn neben ihrer sozialen, religiösen und politischen Signalwirkung erfüllt sie immer auch weitere Funktionen wie Schutz oder Schmuck des Körpers und steht in einem Spannungsverhältnis zwischen Erotik und Schamhaftigkeit⁶²⁵. Insbesondere die Frauenbekleidung wurde unter dem letzten Aspekt wiederholt reglementiert. Im mamlukischen Kairo wurden Gewänder mit weiten Ärmeln verboten. Demgegenüber waren Prostituierte sogar dazu verpflichtet, sich mit roten Hosen und einer besonderen Kopfbedeckung äußerlich kenntlich zu machen, um eine Verwechslung mit ehrbaren Frauen zu vermeiden. Zudem versteht es sich, dass Männern jegliche Frauenkleidung (und vice versa) verboten war.

Die Kleidung war auch in eine zeitliche Struktur eingebunden, die von den Jahreszeiten sowie von der Unterscheidung in Alltag und Festtag beeinflusst war. Der Sultan und andere Würdenträger stellten ihre Macht und Autorität zu religiösen und anderen feierlichen Anlässen auch in Form ihrer prächtigen Gewänder öffentlich zur Schau. In der Verbreitung von modischen Neuerungen sind diese Ereignisse nicht zu unterschätzen. Am deutlichsten spiegelt sich das

624 In diesen Ausführungen folge ich weitgehend Fuess 2008, Mayer 1952, S. 30 – 53; Berkey 1992, s. 182 f.

625 Vgl. Reinhard 2004, S. 114 – 16.

in Ibn ʿAwwāl's Journal an der Vergabe von Ehrenroben (*ḥil'a, tašrif*), die unter den Mamluken über die militärischen und zivilen Bürokratien hinaus auch im religiösen Lehrbetrieb und anderen gesellschaftlichen Bereichen üblich geworden waren. Der Autor kommt fast nur in Bezug auf dieses Ritual auf die materielle Beschaffenheit der Textilien zu sprechen. Dies mag daher rühren, dass die äußere Erscheinung einer Person bei diesen Ereignissen in einem besonderen, feierlichen Bedeutungszusammenhang stand, wobei auch andere Aspekte der Inszenierung an Bedeutung gewannen. Mehr noch wurden bei diesen Zeremonien Grenzen, die im Alltag aufrechterhalten wurden, ignoriert, wenn nicht gar in voller Absicht übertreten.

Schlussendlich waren die Veränderungen in der Mode schnelllebiger als in der Küche. Wenngleich die Emire sich um die Festschreibung der Kleiderordnung für andere gesellschaftliche Gruppen bemühten, waren sie gleichzeitig die Hauptantriebskräfte der modischen Veränderung. So ging der Aufstieg der tscherkessischen Burġi-Dynastie mit der Abschaffung des *šarbūš*, einer dreieckigen Krone ohne Turban, einher, der ein Merkmal der Emire und Sultane der Baḥrī-Dynastie gewesen war. Die *kallawta*-Kappen, ein Erkennungszeichen der Emire bei zeremoniellen Anlässen, behielten sie zwar bei, aber auch diese wurden immer wieder modifiziert: sie wurden größer, nachdem sich ein Kurzhaarschnitt durchgesetzt hatte, die Farbe änderte sich von Rot zu Gelb, und seit dem späten 13. Jahrhundert wickelte man einen Turban darum. Die einfachen Mamluken übernahmen hingegen im 15. Jahrhundert einen zylindrischen, oft zweifarbigen Hut namens *ṭāqīya* sowie den roten *zamṭ*, eine Mütze mit Quasten, die zuvor ein Erkennungszeichen der ärmeren Gesellschaftsschichten gewesen war. Der Grund für die Übernahme dieser Kopfbedeckung muss im Dunkeln bleiben, aber verschiedene Dekrete und Berichte in zeitgenössischen Chroniken beweisen, dass die Mamluken ihn fortan zu ›ihrer‹ Mütze erklärten und diesen Anspruch auch mit Gewalt durchsetzten. Dabei waren sie so erfolgreich, dass die Osmanen nach der Eroberung Kairos die Mamluken anhand des *zamṭ* identifizierten. Ähnlich verfahren die Mamluken in Damaskus nach dem Massaker an den im letzten Unterkapitel erwähnten Sufis, als sie »alle, die sie mit einem *mīzar*[-Turban] auf dem Kopf sahen, töteten.«⁶²⁶

Auf dieser Grundlage werden im Folgenden Ibn ʿAwwāl's Berichte über Kleidung in drei Schritten untersucht, die jeweils die Rolle der Kleidung in den administrativen Strukturen, im Lehrbetrieb und in der weiteren Bevölkerung behandeln. Da der modische Maßstab am Sultanshof in Kairo gesetzt wurde, wird zunächst thematisiert, wie die lokalen Vertreter des Staates, die mitunter

626 Ibn al-Ḥimṣī: *Ḥawādīṭ*, S. 253. Ibn ʿAwwāl schreibt hingegen, »einigen von ihnen nahmen sie den *mīzar*-Turban, einige (er)schlügen sie und andere nahmen sie gefangen«, aber die Kopfbedeckung nennt auch er als Kriterium; *Taʿlīq* III, S. 1289.

direkt vom Sultan ernannt und »mit einem Amt bekleidet« wurden, ihre Autorität und ihren Status durch ihre Kleidung kommunizierten. Zudem wird in diesem Zusammenhang auf das Ritual der Vergabe der Ehrenroben eingegangen. In einem zweiten Schritt wird untersucht, welche Rolle diese Roben auch im zeitgenössischen religiösen Lehrbetrieb als einem Ausdruck der Populärkultur spielten. Vor diesem Hintergrund wird schließlich analysiert, unter welchen Umständen Ibn Ṭawq im Alltag auf Kleidung zu sprechen kommt. Dabei wird besonderes Augenmerk darauf gelegt, wie er über seine eigene Kleidung spricht.

(i) Legitimation und Kleidung

Sein Idealbild eines Herrschers zeichnet Ibn Ṭawq in dem Nachruf auf den Statthalter Bāk Bilāṭ: »er liebte den Ṣayḥ und verkehrte mit ihm«, »er suchte seinen Rat in Angelegenheiten« und »er war liebenswürdig zu den Leuten«. Das genaue Gegenteil war der Emir Iyyās Darwīš, den er als einen Unterdrücker, Tyrannen und Trunkenbold (*zālim, ḡāšim, sukkarī*) charakterisiert.⁶²⁷

Um ihr Bekenntnis zu dem Ideal des gerechten Herrschers öffentlich zu demonstrieren, kommunizierten die Sultane auf vielfältige Art und Weise mit der von ihnen regierten Bevölkerung, während in Damaskus die Statthalter als deren Vertreter (*nāʾib*) diese Aufgabe übernahmen. Ihre glanzvollste Form fand die Kommunikation herrschaftlicher Macht in den großen Prozessionen, mit denen die Ankunft und Abreise von Würdenträgern oder Truppen sowie militärische Erfolge zelebriert wurden⁶²⁸. Zu diesen Anlässen wurden die Straßen dekoriert und mit Kerzen oder Fackeln erleuchtet, Almosen verteilt und öffentliche Bankette abgehalten; Prozessionen wurden mit Gesang und Musik begleitet. Diese Prozessionen waren kulturelle Ereignisse, an denen die gesamte Gesellschaft teilhatte. Sie ermöglichten es jedem Anwesenden, sich ein Bild darüber zu machen, wie es um den Staat insgesamt stand und welche Koalitionen innerhalb der Mamluken und zwischen diesen und anderen Gruppen aktuell bestanden: Wie groß war der Umzug? Folgte er der üblichen Prozedur? Welcher Emir hatte das größte Gefolge? Welche Würdenträger nahmen teil und welche waren ausgeschlossen? Wer ritt an welcher Stelle des Zuges? War der Umzug prächtig oder armselig im Vergleich zu anderen Prozessionen? Wie viele Zuschauer waren anwesend?

Diese Beobachtungen hielt Ibn Ṭawq in seinen Aufzeichnungen fest. Im letzten Jahr der Aufzeichnungen (906/1500 – 1) notierte er, dass der Einzug des Statthalters (*kāfil*) »seltsam und sonderbar« (*ʿaḡīb wa-ḡarīb*) gewesen sei, »ohne

627 *Taʿliq* III, S. 1134, 1187.

628 Soweit nicht anders angegeben, folge ich in diesen Ausführungen Shoshan 1993, S. 70 – 76.

Militärkapelle (*ṭablḥānāh*), ohne Reiter, die ihn schützen, und vor sehr wenigen Leuten«, was »nicht dem Brauch der Statthalter« entsprochen hätte⁶²⁹. Dieser Einzug rief Besorgnis hervor, denn er stellte die Fähigkeit des Statthalters in Frage, die öffentliche Ordnung zu bewahren. Eine Ankunftszeremonie hatte so auszusehen wie die des schafitischen Qāḍī im Jahre 897 (1492):

Der schafitische Qāḍī zog ein in einer langen (*musbaḡa*) wollenen Robe mit Fell und Zobel, die Rockschöße (*maqālib*) fielen bis auf die Kruppe [des Reitieres] und die ganze Bevölkerung (*al-ḥāṣ wa-l-ʿamm*) nahm teil, die Bettler (*ḥarāfiṣ*) und die Leute aus der Zitadelle [...] und die Sufis mit Fahnen. Er [ritt] zwischen zwei Fahnen, deren Stoffbahnen herabhangen (*muraḥ*). Man spielte auf Tamburinen (*mazāhir*)⁶³⁰.

Prozessionen waren jedoch nicht nur eine Bühne der Mächtigen. Verschiedene andere Gruppen traten in diesen Zügen gemeinsam mit den Herrschern auf⁶³¹. Neben den oben genannten rekrutierten die Herrscher auch Bauern und Turkmenen für Feldzüge.⁶³² Zudem war die Bevölkerung bei diesen Ereignissen nicht nur als Zuschauer involviert, sondern nutzte die Prozessionen als Gelegenheit, den Herrschern ihre Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mitzuteilen:

At times [the people] would salute the riding sultan, and women would utter shrill cries (*zaghārit*). At other times they would consider the procession an appropriate occasion to approach the ruler, express their concerns to him, and ask for redress⁶³³.

Andererseits lassen sich diese Prozessionen auch als Laufsteg verstehen, auf dem die Herrscher die *haute Couture* vor einem breiten Publikum präsentierten. Zumindest für Ibn Ṭawq war die jeweilige Robe der Aspekt, den er in seinen Aufzeichnungen am stärksten betont.

Ehrenroben

Wenngleich Ehrenroben in Syrien und Ägypten bereits für die Abbasidenzeit nachzuweisen sind, war ihre Bedeutung zu jener Zeit allein auf die Höfe der Herrscher begrenzt⁶³⁴. Erst in der Mamlukenzeit erlangten sie auch über die militärischen und zivilen Bürokratien hinaus im religiösen Lehrbetrieb und

629 Vgl. *Taʿlīq* IV, S. 1896. Für einen ähnlichen Fall bei Eintreffen der ägyptischen Karawane, siehe ebd., S. 1613.

630 *Taʿlīq* III, S. 1117.

631 So waren auch Kurden, Beduinen und Turkmenen in dem Gefolge des Statthalters von Hama, als der feierlich in Damaskus einzog. Auch die Banden der *zuʿr* nahmen oft an solchen Prozessionen teil. Vgl. *Taʿlīq* IV, S. 1847; Toru 2006, S. 180.

632 Vgl. *Taʿlīq* IV, S. 1530 f., 1534.

633 Shoshan 1993, S. 75.

634 Wo nicht anders angegeben, folge ich in diesem Abschnitt den Ausführungen Mayers zu Ehrenroben; vgl. Mayer 1952, S. 56 – 64.

beinahe allen gesellschaftlichen Bereichen eine zentrale Rolle. Die Ehrenrobe eines Amtsinhabers konnte aus einer Anzahl von Gewändern oder einem kompletten Kostüm bestehen und war oft mit weiteren kostbaren Geschenken oder Geldbeträgen verbunden. Sie begleitete jeden Amtsantritt symbolisch und wurde als synonym mit dieser verstanden, so dass sich für die Amtseinsetzung die Wendung »jemanden mit einer Robe bekleiden« (*labbasa hil'a*) durchsetzte. So »bekleidete« ein ehemaliger Sekretär (*dawādār*) des Sultans das Amt des obersten Kämmerers (*ḥāǧib al-ḥuǧǧāb*) von Damaskus, ein gewisser Nāṣir ad-Dīn Muḥammad Ibn al-Akrām »bekleidete« die Stelle des Major Domus (*ustadār*) des Statthalters und ein gewisser Ibn al-Kawkāǧī »bekleidete« das Amt des Privatsekretär (*kātib as-sirr*) von Homs. Noch unter den Osmanen, als die Zahlung einer Summe die symbolische Überreichung des Gewandes selbst verdrängte, wurde das Wort *labbasa* weiterhin für die Amtseinsetzung verwendet⁶³⁵.

Durch die Übergabe von Kleidung, die oft aus dem persönlichen Besitz des Gebenden stammte und von diesem zuvor selbst getragen wurde, drückte jener gegenüber dem Empfänger ein Versprechen von persönlichem Schutz aus und hob ihn gleichzeitig als in seiner Gunst stehend hervor. Diese Botschaft galt aber nicht nur dem Empfänger, sondern kommunizierte auch für die weitere Gesellschaft dessen Aufnahme in die Fraktion (*ǧamā'a*) des Gebenden. So überreichte der Statthalter dem Emir Aydakī »eine Robe von sich selbst«, als er ihm den Befehl über die Zitadelle übertrug. Dabei war die persönliche Übergabe der Robe entscheidend und wurde wiederholt als ein öffentliches Ereignis inszeniert. Zwar wurde auch die Autorität des stellvertretenden Statthalters (*nā'ib al-ǧayba*) Ğānībak dadurch bestätigt, dass ihm der Statthalter noch aus Aleppo eine Robe schickte. Aber als Ibn Ṭawq erfuhr, dass ein Befehlshaber der Zitadelle (*naqīb al-qal'a*) nach dem Tod des derzeitigen Statthalters Qīǧmās (gest. 892/1487) seine Robe erhalten hatte, zweifelte er an der Rechtmäßigkeit von dessen Amtsantritt⁶³⁶.

Doch nicht jede Ehrenrobe stammte aus dem Privatbesitz des jeweiligen Patrons. Gerade weil sich die Ehrenroben zu einer beinahe alltäglichen Gabe entwickelt hatten, war in Kairo, dem Sitz des Sultanats, auf dem Šarbūš-Markt (*sūq aš-šarābišyyīn*) eine eigene Industrie darum entstanden. Der Markt leitete seinen Namen von der Kopfbedeckung *šarbūš* her. Auch wenn der *šarbūš* von den tscherkessischen Sultanen nicht mehr getragen wurde, hatte der Name des Marktes genauso Bestand wie seine Rolle für die Herstellung von kostbarer Kleidung. Es ist anzunehmen, dass sich in Damaskus ebenfalls ein bestimmter Markt (*sūq aṭ-ṭawwāqiyīn*) auf diese Kleidungsstücke spezialisiert war, dessen

635 Vgl. *Ta'liq* I, S. 453, 219; II, S. 638; Grehan 2007, S. 211; EI2: »Khil'a«.

636 Vgl. *Ta'liq* I, S. 485; II, S. 618, 719, 756.

Name ebenfalls auf eine Kopfbedeckung, die oben erwähnte *ṭāqīya*, zurückging⁶³⁷.

Amtsroben

Ibn Ṭawq's Aufzeichnungen konzentrieren sich auf die Vergabe von Ehrenroben in den oberen Rängen der militärischen, bürokratischen und juristischen Hierarchien. Bei der Amtseinsetzung wurden Ehrenroben Statthaltern (*ḥil'a an-niqāba*), Wesiren (*ḥ. al-wizāra*), Richtern (*ḥ. al-quḍā*), und anderen Würdenträgern verliehen, ebenso bei ihrer Entlassung (*ḥ. al-'azl*), Bestätigung im Amt (*ḥ. al-istimrār*) oder Wiedereinsetzung (*ḥ. ar-riḍā*). Darüber hinaus waren sie bei Ankunft nach oder Antritt einer langen Reise (*ḥ. al-quḍūm / as-safar*), und sogar nach der Genesung von einer schweren Krankheit (*ḥ. al-āfiya*) ein fester Bestandteil des Zeremoniells⁶³⁸.

Neben der Robe für die erstmalige Investitur in ein Amt erscheinen in Ibn Ṭawq's Aufzeichnungen am häufigsten Roben für die Bestätigung (*ḥil'at al-istimrār*) oder Vergabung (*ḥ. ar-riḍā*). Mitunter wurden beide Roben gemeinsam vergeben. So erhielt der hanbalitische Qāḍī im Jahr 888 (1483) beide Roben, erschien aber einige Tage später nur in der *istimrār*-Robe⁶³⁹. Dies lässt sich als bewusste Entscheidung verstehen. Beide Roben bedeuteten eine Wiedereinsetzung in ein Amt, die Robe der Bestätigung (*istimrār*) direkt nach Ablauf der Amtsperiode, die Robe der Vergabung (*riḍā*) hingegen erst nach einer Entlassung. So hatte der oben bereits erwähnte Ibn al-Akram, zwei Wochen, bevor er als Major Domus berufen wurde, den Posten des Marktaufsehers (*muḥtasib*) erhalten. Dass eine Person mehrere Ämter ausfüllte, war zwar keine Seltenheit. Aber in diesem Fall wurde am selben Tag 'Abd al-Qādir, ein Bruder des *dawādār* als *muḥtasib* »begnadigt« (*ḥil'at ar-riḍā*). Er hatte jenes Amt inne, bevor es aus ungenannten Gründen Ibn al-Akram übertragen wurde. Der Aufseher über die Sklavinnen (*nāzir al-ḡawālī*) al-Ġazzī und Ibn al-'Aṭṭār, der Baumeister des Sultans (*mu'allim as-sultan*), erhielten Roben der Amtsverlängerung (*istimrār*). Während ein Statthalter an seinen *dawādār* und *ḥazindār* (Schatzmeister) nicht näher bestimmte Roben ausgab, wurde ein Großemir (*amīr kabīr*) in seiner Stellung »begnadigt« (*riḍā*⁶⁴⁰). Möglicherweise wurden die Roben im Fall der

637 Vgl. *Ta'liq* I, S. 63; Fuess 2008, S. 82.

638 Vgl. Diem 2002, S. 41 – 47.

639 Zu *ḥil'at al-istimrār*: *Ta'liq* I, S. 61, 153, 257, 262; II, S. 707, 740, 1018; *ḥ. ar-riḍā*: *Ta'liq* I, S. 191, 219, 257, 451; II, S. 771, 1015.

640 Vgl. *Ta'liq* I, S. 81, 215, 219, 442, 472, 451; II, S. 707. Anscheinend wog Ibn al-'Aṭṭār's Versagen im Zusammenhang mit dem verheerenden Brand in der Umayyadenmoschee (884/1479) und seiner Abwesenheit im Rahmen ihrer Rekonstruktion nicht so schwer, wie Doris

ersten beiden zu deren Investitur übergeben, was bedeuten würde, dass Ibn Ṭawq die Robe des Großemirs von jenen unterscheiden musste, da der seine Position bereits zuvor innegehabt hatte.

Auch ein gewisser Šihāb ad-Dīn Ibn ‘Aḡlān trug bei seiner Rückkehr aus Kairo eine Robe der Vergebung (*riḍā*)⁶⁴¹. Wäre nicht angesichts seiner weiten Reise eine Robe der Ankunft (*hil’at al-quḍūm*) zu erwarten? Auch sonst sind sowohl diese Roben als auch jene der Abreise (*hil’at as-safar*) in Ibn Ṭawqs Journal weitgehend unsichtbar. Für letztere gibt es immerhin ein Beispiel, wie die Prozession zum Auszug eines Würdenträgers auszusehen hatte. Bei ihrer Abreise nach Kairo wurde die Frau des Qāḍīs Šaraf ad-Dīn b. ‘Ayd laut dem Autor »wie die Männer verabschiedet« (*kamā tuwadda’u ar-riḡāl*); der Qāḍī Muḥibb ad-Dīn begleitete ihre Sänfte (*maḥmal*) bis vor die Grenzen der Stadt (*balad*)⁶⁴². Auch im Zusammenhang mit der Absetzung aus einem Amt tauchen keine Roben auf; Ibn Ṭawq spricht nur von der Absetzung (*‘azl*) oder davon, dass jemand entlassen wurde (*‘uzila*)⁶⁴³. Da der Autor im Zusammenhang mit allen anderen Anlässen eine Robe erwähnt, ist anzunehmen, dass zu jenen Anlässen, zu denen er sie nicht erwähnt, zu seiner Zeit auch keine Robe überreicht wurde. Denn oft war ihm die Übergabe einer Robe selbst dann eine Notiz wert, wenn ihm der Anlass unbekannt war. So vergab der Statthalter im Jahr 888 (1483 – 84) eine Robe, »und der Grund dafür ist nicht bekannt«⁶⁴⁴. So interpretiere ich auch die Vermerke, in denen allein die Verleihung einer unbestimmten Robe erwähnt wird⁶⁴⁵. Dies könnte auch darauf zurückzuführen sein, dass der Autor bei jenen Ereignissen nicht selbst anwesend war, sondern durch Hörensagen (*qāla wa-qīla*) davon erfuhr. Denn eine Beschreibung der Kleidung fehlt auch, als er über die Besuche des Osmanenprinzen Cem oder des »Sultans der Perser« Ya’qūb Ibn Ḥasan⁶⁴⁶ (reg. 1478 – 1490) in der Stadt berichtet. Zumindest über den Aufenthalt Cems lässt Ibn Ṭawq den Leser wissen, dass er zu dieser Zeit nicht in der Stadt weilte⁶⁴⁷.

Behrens-Abouseif in einem Artikel vermutet. Immerhin wird er auch ein knappes Jahrzehnt in diesem Amt bestätigt; vgl. Behrens-Abouseif 2004, S. 281, 286 f., 290.

641 Vgl. *Ta’līq* II, S. 771.

642 Vgl. ebd., S. 44.

643 Beispielhaft *Ta’līq* IV, S. 1852, 1864, 1890.

644 *Ta’līq* I, S. 263.

645 Beispielhaft werden hier die Stellen der Jahre 885 bis 896 angegeben, in denen der Autor weder auf die Beschaffenheit der Robe noch den Kontext der Vergabe eingeht; vgl. *Ta’līq* I, S. 61, 64, 248, 428, 455, 465; II, S. 708, 716, 724, 725, 772, 773, 775, 777, 1018, 1023, 1031, 1040, 1042, 1057.

646 Zum Besuch des persischen Sultans, vgl. *Ta’līq* I, S. 243 f. Jener Sultan war der Herrscher der Aqqoyunlū-Konföderation. Er war der Sohn des Reichsbegründers Uzun Ḥasan (reg. 1453 – 1478), der in den arabischen Quellen als der »lange« (*at-ṭāwil*) bezeichnet wird. Vgl. Petry 1994, S. 45.

647 Vgl. *Ta’līq* I, S. 78. Ibn Ṭawq verfolgte Cems Flucht im Jahr 886 (1481 – 82), soweit es seine Informationen zuließen: 4./8.4. (Tod von Sultan Mehmet), 22.5. (flieht nach Aleppo), 12.7.

Es ist davon auszugehen, dass die Signalwirkung der Ehrenroben meistens eindeutig war und dass es Ibn Ṭawq daher oft nicht für nötig hielt, Näheres zu Schnitt, Farbe oder Material der Kleidung zu sagen. Demgegenüber hebt er aber »ägyptische Roben« hervor, die sich äußerlich unter anderem durch gestickte *ṭirāz*-Bänder an den Ärmeln von den lokalen Roben unterschieden. Angesichts der oft angespannten Finanzlage des Sultanats beschränkte sich der Import »ägyptischer Roben« nach Damaskus am Ende des 15. Jahrhunderts aber auf jene wichtigen Ämter, die der Sultan direkt vergab. Die vier Oberrichter erhielten bei Amtsantritt Roben aus Kairo. Der schafiiitische Qāḍī Ibn al-Muzalliq trug »eine Ehrenrobe aus Kairo« zum Empfang des Statthalters. Zu anderen Anlässen trugen die Richter hingegen ihre Amtsroben (*ḥil'at al-quḍā*), die höchstwahrscheinlich aus lokaler Produktion kam. Das Gebet in der Umayyadenmoschee besuchte der schafiiitische Oberrichter Ibn al-Furfūr immer »in einem richterlichen Ehrenkleid«⁶⁴⁸.

Einen Sonderfall unter den ägyptischen Roben stellt jene dar, mittels derer Ibn al-Furfūr 891 (1486) im Amt des Heeresaufsehers (*nāẓir al-ḡayṣ*) bestätigt wurde, denn »man munkelt (*yuqālu*), sie sei vom Sultan«⁶⁴⁹. Üblicherweise bestätigte der Statthalter Ibn al-Furfūr in diesem Amt (*ḥ. al-istimrār / ḥ. ar-riḍā*)⁶⁵⁰. Dies tat er wohl auch in diesem Fall, aber die Robe für diese Zeremonie kam (*waṣalat*) aus Kairo und, im Gegensatz zu den Roben der Oberrichter, nicht aus dem *ṣarbūš*-Markt. Diese Robe sticht umso mehr heraus, da Ibn Ṭawq sie detailliert beschreibt.

Beschreibung der Roben

Die Vergabe einer Robe und der damit verbundene Gunstbeweis stellten zwar ein persönliches Verhältnis über soziale Grenzen hinweg her, aber sie überwandten diese Grenzziehungen nicht etwa, sondern betonten sie noch durch die Art der übergebenen Kleidung. An gelehrte Männer wurden üblicherweise wollene Roben vergeben, während jene für militärische oder zivile Würdenträger durchaus aus Samt oder Seide gefertigt ein konnten, Stoffe, die von verschie-

(erreicht *Ġarūd*, reist von dort nach Kairo), 4.11. (zieht aus Ägypten in das Land des Ibn Ḥasan, also des Aqqoyunlū-Fürsten Ya'qūb). Im Folgejahr erfährt er jedoch (27.6.), dass Cem in Wirklichkeit bei dem Versuch der Rückeroberung des osmanischen Thrones gescheitert war, seine Truppen aufgerieben wurden und er nach »seiner zweiten oder dritten Gefangennahme« allein bis zum Meer floh, wo er sich auf einem »fränkischen Schiff« nach Rhodos zu den Johannitern rettete. S. 59 f., 69, 78, 103, 172. Siehe zu dieser Episode, Hattox 2002.

648 Vgl. *Ta'liq* I, S. 81, 145, 154; II, S. 800.

649 Ebd., S. 631.

650 Vgl. *Ta'liq* I, S. 192; II, S. 700.

denen Gelehrten kritisch betrachtet wurden. Zudem unterschieden sich die Gewänder dem Schnitt nach. Daher verfolgte Ibn Ṭawq interessiert, wann Ibn al-Furfūr als schafiitische Qāḍī und wann er als Heeres- und Finanzaufseher (*nāzīr al-ḡayš wa-l-qurḍiyyāt*) gekleidet erschien⁶⁵¹.

Während Ibn al-Furfūr als Oberrichter bei der oben angeführten Prozession ein pelzbesetztes, wollenes Gewand trug, gehörten zu seiner Robe als Heeresaufseher ein *kāmiliyya*-Mantel mit Zobelbesatz, ein Sattel (*kanbūš*) und ein Pferd. Der Pelzbesatz war ein Merkmal aller Ehrenroben und ist von vornherein als Statussymbol anzusehen. Noch bis weit in die Osmanenzeit hinein galt ein fellbesetztes Gewand als Vorrecht der Eliten und als Pfand für ihre persönlichen Beziehungen untereinander. Die Art und Qualität des Felles waren ein aussagekräftiger Indikator für den Rang des Empfängers: ein Zobel konnte mehrere hundert, aber ein einziger Hermelin bis zu mehreren tausend Dinar kosten.⁶⁵² Hingegen war das Reiten eines Pferdes das alleinige Vorrecht der Emire. Die Gelehrten sollten sich mit Maultieren zufrieden geben. Diese Unterscheidung scheint am Ende des 15. Jahrhunderts nur in aufgeweichter Form Bestand gehabt zu haben. Auch andere hohe *‘ulamā’* ritten wiederholt zu Pferde, und nicht nur der Tod der »roten [Fuchs-]Stute« des *Šayḥ al-Islām* war Ibn Ṭawq einen eigenen Eintrag wert. Diese Neuerung traf jedoch auf Widerstände. Als der Qāḍī Nağm ad-Dīn, ein Sohn des *Šayḥ al-Islām*, zur Begrüßung eines anderen *Šayḥ* ritt, bedrohten ihn einige Mamluken, zwangen ihn zum Absteigen und raubten sein Pferd⁶⁵³.

Wie Mayer ausführt, waren auch die *kāmiliyya*-Mantel ein Kennzeichen der hohen Emire. Der Heeresaufseher wurde hingegen aus der zivilen Bürokratie rekrutiert und, dementsprechend, eigentlich mit einem anderen Gewand ausgestattet. Allerdings erwähnt Ibn Ṭawq den *kāmiliyya*-Mantel nie im Zusammenhang mit den Emiren. Dagegen galten dem ägyptischen Historiker Ibn Iyyās (1448 – 1522) sogenannte *sallārī*-Mäntel als das typische Kleidungsstück der Mamluken, während die übrigen Amtsinhaber zu seiner Zeit mit einem *malūṭa*-Mantel, einem Übermantel mit Kragen, bekleidet wurden. Doch auf den *sallārī* kommt der Autor nur einmal in Bezug auf einen Sultansbesuch zu sprechen und die *malūṭa* erwähnt er ausschließlich in Alltagssituationen. Auf Basis des Journals lässt sich daher nicht klären, welche Gruppe im zeitgenössischen Damaskus durch den *kāmiliyya*-Mantel gekennzeichnet wurde. Falls sich aber der schafiitische Qāḍī wie ein Mamlukenemir kleidete, mag dies

651 Vgl. *Taḥīq* I, S. 312; Essid 1995, S. 214; Lapidus 1967, S. 83; Fuess 2008, S. 73.

652 Vgl. Grehan 2007, S. 216. u einer Preisliste von Pelzen aus dem Istanbul des 16. Jahrhunderts, vgl. Tezcan 2004, S. 68. Für die osmanische Zeit sind Reglementierungen bekannt, die bestimmten, wer welche Pelze tragen durfte; vgl. Zilfi 2004, S. 132.

653 Vgl. *Taḥīq* I, S. 95; IV, S. 1692; Fuess 2008, S. 74.

vielleicht noch mehr als Motivation für diesen Eintrag gewertet werden als der Umstand, dass das Gewand vom Sultan kam⁶⁵⁴.

Eindeutig waren die Botschaften, die die jeweilige Kleidung transportierte, nur in Bezug auf den spezifischen Kontext. Als im Jahr 906 (1500) al-Ašraf Ğanbulāṭ, der kurz zuvor den Sultanstitel erlangt hatte, Damaskus besuchte, berichtet Ibn Ṭawq, jener habe das Freitagsgebet in der Umayyadenmoschee gebetet, wo er auf den *uṭmānī*-Koran schwor und die Gräber des Yaḥyā (Johannes der Täufer) und des Ḥūd besuchte⁶⁵⁵. Schließlich wurde er vom schafiiitischen Qāḍī in der Moschee inthronisiert, wobei der ihm zuerst seinen Mantel abnahm, um ihn ihm darauf wieder anzulegen (*qala'ahu wa-albasahu*). Durch das Umlegen der Robe akzeptierte der Qāḍī, stellvertretend für die gesamte Bevölkerung von Damaskus, den Emir Ğanbulāṭ als neuen Sultan. Zu diesem Anlass trug der Sultan einen »einen roten samtseidenen *sallārī*, besetzt mit Zobelpelz«, während der Qāḍī in ein weißes Wollgewand mit Pelzbesatz gekleidet war. Diese Kleidungsstücke und das Zeremoniell wiesen beiden Persönlichkeiten festgelegte Rollen zu. Der Sultan war als Mamluk gekleidet, während der Qāḍī als Gelehrter auftrat, wenngleich er zur selben Zeit auch Ämter in der staatlichen Bürokratie innegehabt haben mag. War er in jener Hierarchie dem Sultan untergeben, stand er in dieser Situation gleichsam über ihm.

In der gleichen Weise sind auch die eingangs erwähnten Prozessionen des Qāḍī und des Statthalters als Aufführungen zu verstehen, bei denen die jeweilige Kleidung die Rolle von Kostümen spielten, ihre Signalwirkung aber auch immer von den anderen Aspekten der Inszenierung abhängig waren. Deshalb gab Ibn Ṭawq im Falle des ungewöhnlichen Einzuges des Statthalters keine Beschreibung von dessen Kleidung. Das Fehlen einer Militärkapelle, die unzureichende Größe des Reiterzuges sowie die geringe Zahl von Zuschauern vermittelten ihm eine Botschaft, die die Kleidung des Statthalters weder hätte verstärken noch entwerten können. Hingegen war ihm die wollene Robe des Qāḍī mit ihrem Fellbesatz und ihren langen Rockschoßen eine Erwähnung wert, weil ihre Pracht und Schönheit den Qāḍī gegenüber der großen Zuschauermenge und den Gruppen, die an der Prozession teilnahmen, als zentrale Figur hervorhob, zumal er auf dem Rücken seines Reittieres alle anderen Anwesenden überragt haben dürfte.

Angesichts dessen zeigte sich der Autor schockiert, als zwei Juden mit großem Gefolge durch die Stadt paradierten: »[S]ie trugen (*alayhimā*) herrliche (*mu-sanīy*) blaue *kāmiliyya*-Mäntel aus Wolle, besetzt mit Zobelpelz. Der Pelz an ihren Rockschoßen (*maqālib*) reichte bis zur Kruppe des Pferdes«. Es war in der Mamlukenzeit nicht ungewöhnlich, dass Nicht-Muslime mit Ehrenroben be-

654 Vgl. Mayer, S. 12, 15, 16, 24 f.; Ayalon 1954, S. 66; Diem 2002, S. 13 – 41.

655 Vgl. *Taḥīq* IV, S. 1878.

kleidet wurden, aber diese Juden trugen wie der schafitische Qādī die *kāmiliyya* und ebenso lange Rockschöße wie er! Darauf reagierte Ibn Ṭawq erstaunt, wenn nicht erbost: »es gibt keine Macht und Stärke als bei Gott!⁶⁵⁶«

Es ist festzustellen, dass für Ibn Ṭawq Interesse auch in jenen Ausnahmefällen, in denen er genauere Beschreibungen der Ehrenroben gibt, auf die sozialen und politischen Implikationen gerichtet war, die durch die Pracht der Kleidung kommuniziert wurden. Die Botschaften, die sie transportierte, waren ihr nicht immanent, sondern beruhten immer auf dem jeweiligen Kontext, in dem sie überreicht oder getragen wurden. Nur in dem jeweiligen zeremoniellen Rahmen konnte Ibn Ṭawq die Kleidung der Protagonisten »lesen«. In den meisten Einträgen gibt er nur die Quintessenz dessen wieder, also wer von wem welches Amt empfing. Davon sind nur besonders seltene oder eindrucksvolle Ereignisse ausgenommen, die der Autor auch deshalb detaillierter schildert, weil eine eindeutige Benennung der getragenen Roben nicht möglich war. So wie das Verhältnis zwischen Sultan und Qādī in der Inthronisierungszeremonie komplexer war als die Übertragung eines Amtes durch den Statthalter, waren die durch Qualität, Material und Farbe kommunizierten Botschaften weitaus komplexer als in jenen Fällen, in denen die Übergabe eines Kleidungsstücks mit der Vergabe eines konkreten Amtes einherging. Warum es zwei Juden überhaupt gestattet war, in dieser Art und Weise unbehelligt durch die Stadt zu paradieren, war für ihn unerklärlich.

Demgegenüber beschreibt Ibn Ṭawq überdurchschnittlich oft die materielle Beschaffenheit von Roben, die im Lehrbetrieb vergeben wurden. Ob dies auf einen komplexeren Bedeutungszusammenhang oder auf seine direktere Teilhabe an der Kultur des Lernens zurückzuführen ist, sei dahingestellt. Er selbst jedenfalls erscheint im Verlauf seiner Aufzeichnungen nie als Empfänger einer solchen Robe.

(ii) Roben im Lehrbetrieb

Ein Großteil der Bevölkerung von Damaskus nahm am Erwerb und an der Weitervermittlung des religiösen Wissensschatzes teil. Der größten Beliebtheit erfreuten sich die *ḥadīṭ*-Sammlungen (*ṣaḥīḥ*) von Buḥārī und Muslim sowie »*aš-šifā*«, eine populäre Abhandlung über Leben und Eigenschaften des Propheten. Das größte Publikum zog der Abschluss (*ḥatm*) ihrer Rezitation in den *layāl al-*

656 *Ta'liq* III, S. 1458. Ob mit den »*sāğayn muğriqayn*«, die ebenfalls aufgeführt werden, möglicherweise Sättel (*sarğ*) oder der *šāš*, eine Stoffbahn aus feinem Musselin, der zu den Ehrenroben niedrig stehender Mamluken gehörte, gemeint ist, ließ sich nicht feststellen. Mayer führt ein Beispiel an, in dem jüdische Würdenträger ebenfalls mit einer blauen Robe ausgezeichnet wurden; vgl. Mayer 1952, S. 68.

ḥatm an, die meist in der zweiten Hälfte des Ramaḍān lagen. Diese wurden wiederum mit Umzügen gefeiert. Der Rezitator, der nicht unbedingt ein Gelehrter war, wurde am Ende seines Vortrags, in der der Koran rezitiert und/oder der *dīkr* verrichtet wurden, nach Hause begleitet, wobei er auf einem Pferd platziert wurde, während vor ihm Musiker oder Sänger sein Kommen ankündigten. Zudem wurde auch er in eine zeremonielle Ehrenrobe (*ḥil'a*, *tašrīf*) gekleidet, die jedoch nicht mit einem Amt verknüpft war. Die Ähnlichkeit zu dem Einzug des Qāḍīs ist dennoch offensichtlich⁶⁵⁷.

Diese Roben waren sämtlich aus Wollstoffen gefertigt. Zudem betont Ibn Ṭawq die Farbe als Unterscheidungsmerkmal, während er über den Schnitt der Robe kein Wort verliert. Als Jahr 904 (1498 – 99) ein gewisser Ṣayḥ Zayn ad-Dīn Barakāt al-Aḍrārī in der Umayyadenmoschee seinen Vortrag des Buḥārī abschloss, erhielt er dafür vom Oberrichter (*qāḍī al-quḍā*) eine Robe aus gelber Wolle und besetzt mit Pelz. Nachdem der Historiker Ṣayḥ 'Alā' ad-Dīn al-Buṣrawī beim Freitagsgebet »dem Brauch nach« (*'alā al-āda*) rezitiert hatte, wurde er vom Statthalter mit einer weißen Robe bekleidet, besetzt mit Zobel, und mit einem Rockschoß (*miqlab*), der bis zur Erde reichte. Ein Ehrengewand aus weißer Wolle mit grauem Eichhörnchenfell, dass der Sohn eines gewissen Šihāb ad-Dīn Ḥamza vom Ṣayḥ *al-Islām* zum Abschluss der Rezitation erhielt, nennt der Autor »un glaublich schön« (*fī ḡāyyat al-ḥusn*). Die Farben richteten sich nach der Jahreszeit. Während im Sommer vor allem weiß getragen wurde, bevorzugte man in der kälteren Jahreszeit stärkere Farben. Was sagt es aber aus, dass Ibn Ṭawq gelbe Gewänder nur für Gelehrte erwähnt, wenn dies, wie Boaz Shoshan sagt, doch die Farbe der Mamlukenherrschaft war? Dienten sie möglicherweise demselben Zweck wie die schwarzen Roben, die die Prediger in Kairoer Freitagsmoscheen trugen, um ihre Loyalität zu den Abbasidenkalifen zu demonstrieren? Galt den Damaszener Gelehrten die Loyalität zu dem Sultan als wichtiger als die nominelle Oberhoheit des Kalifen? Möglicherweise ist diese Farbwahl als ein weiterer Beweis für das symbiotische Verhältnis von Mamluken und Gelehrten zu verstehen⁶⁵⁸.

Die Bedeutung von Kleidung war im 15. Jahrhundert auch in der Vermittlung der religiösen Wissenschaften enorm gestiegen. In dem Maße, in dem die Ge-

657 Vgl. Langner 1983, S. 47 f.; Berkey 1992, S. 151. Ibn Ṭawq erwähnt am häufigsten Rezitationen des *ṣaḥīḥ* des Buḥārī, die in vielen Jahren drei Monate lang in der Umayyadenmoschee gelesen wurden, »*aš-šifā*« und Werke, die er »*al-minḥāḡ*« (Programm) nennt. Letztere Werke waren Einführungswerke in unterschiedlichste Zweige des Lehrbetriebs. Ibn Ṭawq erwähnt ein »Programm« für die Grundlagen des Rechtes (*minḥāḡ al-uṣūl*) und eines für die Jurisprudenz (*al-minḥāḡ al-fiqhī*); während sich hinter dem »*Minḥāḡ at-ṭālibīn*« von Abū Zakariyyā an-Nawawī (gest. 13. Jh.) ein grundlegendes Textbuch in schafiiischem Recht verbarg. Vgl. *Ta'liq* I, S. 461; II, S. 577; Berkey 1992, S. 196.

658 Vgl. *Ta'liq* II, S. 651; IV, S. 1619, 1718; Shoshan 1993, S. 55; Berkey 1992, S. 183. Zu diesen »symbiotic relations«, vgl. Lev 2009.

wänder der Gelehrten prächtiger und teurer wurden, wurden diese auch immer mehr durch ihre äußeren Merkmale identifiziert. Diese Fokussierung auf äußere Unterscheidungsmerkmale wurde von verschiedenen Gelehrten als Bedrohung ihres Selbstverständnisses als Statusgruppe angesehen. Kritiker erklärten sogar einen Zusammenhang zwischen dem empfundenen Niedergang in den religiösen Wissenschaften und einem wachsenden Hang zu pompöser Kleidung, die zusehends zu auffälligen Farben, teuren Stoffen und sogar Seide tendierte. Die Unterscheidung zu »gewöhnlichen« Leuten (*ʿawwām*) sollte in der Beherrschung der Texte liegen, nicht in der Zurschaustellung pompöser Kleidung. Dies hinderte arme Leute am Zugang zu Bildung und der Teilhabe an ihrer Weitervermittlung. In Kairo hatten sich in einigen Studienzirkeln sogar Kleiderordnungen durchgesetzt. Außerdem wurde eine Verwechslung von gelehrten und ungebildeten Menschen befürchtet, woraus sowohl die angeblich nachlassende Qualität der Ausbildung als auch ein gesteigerter Wettbewerb um Posten in den Institutionen resultierte. Schließlich war es einfacher, sich als Gelehrter zu kleiden, als Jahrzehnte in die Bildung zu investieren⁶⁵⁹.

Ibn Ṭawq hingegen äußert keine Kritik an den prächtigen Roben der Gelehrten. Schließlich waren diese Roben alle aus dem Demut signalisierenden Wollstoff gefertigt. Außerdem hatte er wahrscheinlich auch ein eigennütziges Interesse an diesen Roben, mit der das Prestige einer Rezitation (*ḥatm*) in einer der wichtigeren Moscheen verbunden war. Anders als die Roben der militärischen oder zivilen Hierarchien waren sie für Ibn Ṭawq ein durchaus erreichbares Ziel; hier war er nicht nur Zuschauer, sondern auch Teilnehmer des sozialen Wettbewerbs. Immerhin durfte er im Jahr 893 (1488) in der Umayyadenmoschee die zweite *raqaʿa* des Freitagsgebetes leiten⁶⁶⁰. Er dürfte eher zu den Gewinnern einer »demokratischen« Teilhabe an der Wissensvermittlung gezählt haben. Selbst wenn er in seinem fortgeschrittenen Alter kein herausragender Gelehrter mehr werden konnte, so konnte er doch darauf hoffen, sich wie einer zu kleiden.

(iii) Kleidung im Alltag

Ibn Ṭawq kommt auf die Kleidung vor allem in Bezug auf ihre feierliche Inszenierung im Rahmen von Prozessionen und der Ämtervergabe zu sprechen. Doch auch im Alltag zeigte sie den Status einer Person und ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe an. So galt der *mīzar*-Turban als charakteristisch für die Anhänger des Sufi-Šayḥ Mubārak, während die Gelehrten nach der runden Form ihrer Kopfbedeckung (*ʿimāma*) als »Herren des Turbans« (*arbāb al-*

659 Vgl. Berkey 1992, S. 182 – 184; Leder 2003, S. 298.

660 Vgl. *Taʿlīq* II, S. 786.

amā'im) bezeichnet wurden. Auch die kriminellen Banden der *zu'ar* trugen eine Art Uniform und einen charakteristischen Haarschnitt (*qarānī*). Da die soziale Zuschreibung über Kleidung funktionierte, versuchte der Sultansmamluke (*al-ḥāṣṣakī*) Tanim, sich seiner Gefangennahme zu entziehen, indem er sich »in der Kleidung eines Derwischs (*faqīr darwīš*) verbarg«, was letztendlich jedoch vergeblich war; er wurde in der Zitadelle inhaftiert⁶⁶¹.

Angesichts der zentralen Bedeutung von Kopfbedeckungen verwundert es jedoch, dass Ibn Ṭawq nur selten auf sie zu sprechen kommt, sondern sich in seinen Beschreibungen vor allem die Gewänder konzentriert. Auch seine eigene Kopfbedeckung wird nie thematisiert. Möglicherweise ist dies darauf zurückzuführen, dass diese Kleidungsstücke zu seiner Zeit größeren modischen Veränderungen oder Zuschreibungsverschiebungen zwischen den Mamluken, Gelehrten und der restlicher Bevölkerung unterlagen und daher erklärungsbedürftiger waren als die jeweiligen Kopfbedeckungen?

Eine einzige Ausnahme davon sind die Kopfbedeckungen von Frauen. Die Ehefrau des Autors trug eine *ṭāqīyya*. Auch ein Mörder riss seinem weiblichen Opfer als letzte Entehrung die *ṭāqīyya* vom Kopf⁶⁶². Obwohl dies ursprünglich eine rein männliche, sogar spezifisch mamlukische Kopfbedeckung war, eigneten Frauen sie sich im 15. Jahrhundert ebenso an wie den *buḡluṭāq*-Mantel, der ebenfalls militärischen Ursprungs war⁶⁶³. Zu Ibn Ṭawqs Zeit scheint dieser Bedeutungswechsel bereits ein *fait accompli* gewesen zu sein. Weder er noch die Gelehrten seiner Zeit nahmen an dieser Kopfbedeckung Anstoß. Hingegen war ihnen die neue Mode des *muqanzi*, der dem hohen Turban der Derwische (*ṭurtūr*) ähnelte, ein Dorn im Auge. Der *Šayḥ al-Islām* sorgte »nach Übereinkunft mit dem Marktaufseher (*muḥtasib*)« dafür, dass sowohl diese Hüte als die *tasūma*, ein Frauenschuh mit erhöhtem Absatz, umgehend aus dem Markt der Mützenmacher (*sūq at-ṭawāqīyyīn*) entfernt und verbrannt wurden⁶⁶⁴. Augenscheinlich wollte man verhindern, dass sich Frauen mittels dieser Kleidungsstücke »größer machten« und sich somit über die Männer stellten. Hingegen verweist Yossef Rapoport darauf, dass diese Gebote und Verbote in eine weit komplexere Konstellation eingebunden waren:

The motivations for the extensive sumptuary laws of the Mamluk regime are yet to be fully explained—was it a moral reaction to luxurious consumption or immodest and

661 Vgl. *Ta'liq* IV, S. 1537; Mayer 1952, S. 49; Lapidus 1967, S. 154. Die *ḥaṣṣakīya* setzte sich aus den engsten Vertrauten des Sultans zusammen, die sein völliges Vertrauen genossen und ständigen Zugang zu ihm hatten. Vgl. Ayalon 1953a, S. 212 – 216; Sievert 2003, S. 61. Der *dawādār* gehörte unter den *Burḡī*-Mamluken zu den wichtigsten Ämtern, das oft dem zweiten Mann hinter dem Sultan gebührte, vgl. ders. 1954, S. 62 f.

662 *Ta'liq* I, S. 121, 532.

663 Vgl. Rapoport 2007, S. 7.

664 Vgl. *Ta'liq* II, S. 643.

seductive clothes; was it an attempt to preserve class distinction; or was it fear of cross-dressing[? ⁶⁶⁵]

Die Reglementierung der äußeren Erscheinung richtete sich zumeist gegen jene Gruppen, die von der als Normen setzenden muslimischen, männlichen Bevölkerung abgegrenzt werden sollten: vor allem Frauen sowie Christen und Juden. Dahingehende Dekrete erwähnt der Autor nur zwei: die Aktion des *Şayḫ al-Islām* gegen *muqanzi*⁶⁶⁵ und *tasūma* und die Anordnung des Statthalters, das sich Nichtmuslime auch in den Badehäusern als solche kenntlich machen sollten (siehe Kapitel 3.b). Im Allgemeinen wird die Wirkung solcher Kleidervorschriften ohnehin angezweifelt. Als wichtiger ist die Kontrolle durch das soziale Umfeld anzusehen. So reagierten gerade ärmere Muslime oft mit Gewalt, wenn sich Christen oder Juden sich wie sie kleideten. Um solche Konfrontationen sowie mögliche Strafzahlungen von vornherein zu verhindern, dürfte auch die jeweilige Gemeinde auf besonders (modisch) ambitionierte Christen und Juden eingewirkt haben. Ibn Ṭawq's Bemerkung, einige Juden hätten so ausgesehen, als wären sie Venezianer (*faranğ*), verweist gleichzeitig auf die Relevanz und die Durchlässigkeit der Kleiderordnung⁶⁶⁶.

Wenngleich die Kleidung männlicher Muslime weitaus seltener reglementiert wurde und sie bei Verstößen geringere Strafen befürchten mussten, so verweisen bereits die unterschiedlichen Gewänder, die Mamluken und Gelehrte zu zereemoniellen Anlässen trugen, auf eine Kleiderordnung, die im Alltag von umso größerem Gewicht war. Im Alltag unterschied der Autor vor allem zwischen zwei verschiedenen Arten von Mänteln, die im Verlauf der Mamlukenzeit modischen Veränderungen unterworfen waren: Der *ğūḥa*-Mantel⁶⁶⁷, ein Regenmantel aus einem rauen, haarigen Stoff, war unter den Bahrī-Sultanen bei hohen Würdenträgern und sogar einigen Sultanen in Mode gekommen, nachdem er ursprünglich mit sozial tiefer stehenden Personen und ›Franken‹ in Verbindung gebracht wurde. Während der *malūṭa*-Mantel in der frühen Mamlukenzeit als Kennzeichen hoher Emire diente, hatte er sich im 15. Jahrhundert zu einem typischen Kleidungsstück der »gewöhnlichen Leute« (*āmm*, *awwām*) entwickelt und diente ihnen als Überwurf, der im Winter gegen die Kälte schützte.

665 Rapoport 2007, S. 7.

666 Vgl. *Taʿlīq* II, S. 611. Zur Bedeutung von Verfügungen über die Kleiderordnung von Nichtmuslimen, siehe Elliot 2004, S. 123; Zur Frage des Einflusses von Kleidervorschriften auf die osmanische politische Kultur, siehe z. B. Zilfi 2004, S. 130 – 32.

667 Der Begriff *ğūḥa*, *ğoḥa* oder *ğogan* leitet sich wohl ursprünglich vom arabischen Wort für Wollstoff (*ğūḥ*) her und bezeichnet heute ganz unterschiedlich konnotierte Kleidungsstücke in arabischen Ländern, der Türkei, dem Kaukasus und Indien. Vgl. Lindisfarne-Tapper / Ingham 1997, S. 4.

Nichtsdestotrotz schreibt Ibn Iyyās, dass er in der zivilen Hierarchie auch als Ehrenrobe diente⁶⁶⁸.

Die Hierarchie, in der diese Mäntel in Ibn Ṭawq's Zeit zueinander standen, lässt sich anhand seiner eigenen Kleidung genauer nachvollziehen. Er besaß einen »olivgrünen« Regenmantel (*ḡūḥa*) und ein weißes Sommergewand (*faraḡiyya*), sowie einen Mantel, den er üblicherweise »den Pelz« (*al-farwa*) nennt. Dem Kontext ist zu entnehmen, dass es sich dabei höchstwahrscheinlich um einen *malūṭa*-Mantel handelte. Wann immer das Wetter zwischen warm und kalt wechselte, schreibt Ibn Ṭawq, dass er diesen Pelzmantel an- oder ablegte⁶⁶⁹. Als das Wetter im April 1498 (20.8.903) unerwartet warm wurde, vermerkte Ibn Ṭawq: »ich kleidete mich in ein weißes Gewand (*faraḡiyya*) und warf den Pelzmantel ab (*ramaytu*)«⁶⁷⁰. Für den 29.3.893 (14.3.1488), einen ungewöhnlich warmen Frühlingstag, notiert er: »es waren weniger *malūṭas* unter den Gewändern.«⁶⁷¹ Am 12.4.891 (17.4.1486) hingegen war es so kalt, dass er über dem Pelz auch einen *ḡūḥa*-Mantel trug⁶⁷².

Die *malūṭa* signalisierte dabei einen höheren Status als die *ḡūḥa*. In einem Kaufgeschäft wurde ein Teil der Summe durch einen *malūṭa*-Mantel aus blauer Wolle mit Fellkragen beglichen, dessen Wert der Autor auf sieben Dinar beziffert. Damit war dieses Kleidungsstück fast doppelt so teuer wie eine Robe, die der *Ṣayḥ al-Islām* einem Rezipienten im Ramaḡān überreichte, die »vier Goldmünzen und ein bisschen« kostete⁶⁷³. Demgegenüber zeigte sich der Autor verwundert, dass sich ein prächtiger Koran in roter Schutzhülle (*kīs*) in dem Nachlass eines »ḡūḥī« fand⁶⁷⁴. Er erklärt zwar nicht, was einen solchen *ḡūḥī*, abgesehen von dem Mantel, den er trug, ausmachte, aber es wird doch deutlich, dass er nicht erwartete, dass eine solche Person etwas so wertvolles besitzen würde. Das Verhältnis zwischen diesen Kleidungsstücken hatte sich also erneut gewandelt und konnte erneut für die soziale Zuschreibung nutzbar gemacht werden.

Umso irritierender war es für den Autor, wenn Kleidung widersprüchliche Signale vermittelte. Für einen solchen Fall unterbrach er sogar das Protokoll eines Treffens mit einem *Ṣayḥ*: »Plötzlich kam ein Fußgänger mit hölzernen Schuhen (*qabqāb*) vorbei und er trug eine Robe aus grauem Eichhörnchenfell.«⁶⁷⁵ Die Kleidung dieses Passanten ergab in der Mischung für Ibn Ṭawq

668 Mayer 1952, S. 24 f., 52 f.

669 Vgl. *Ta'liq* I, S. 236, 278, 531; II, S. 611, 616, 693, 757, 759, 1027; II, S. 1274, IV, S. 1603, 1700–01, 1709.

670 *Ta'liq* IV, S. 1602.

671 *Ta'liq* II, S. 755.

672 Vgl. *Ta'liq* II, S. 611.

673 Vgl. *Ta'liq* I, S. 57; III, S. 1149.

674 Vgl. *Ta'liq* II, S. 906.

675 Ebd., S. 589.

keinen Sinn. Pelze waren ein Statussymbol, Eichhörnchen gehörte sogar zu den teuersten Pelzen. Gleichzeitig trug jener Mann *qabqāb*, die Holzschuhe der Armen, Frauen und Kinder. Sie waren einerseits Zeichen für niedrigen sozialen Status, andererseits wurden sie aber aufgrund ihrer praktischen Vorteile bei schlechtem Wetter, da sie Schutz vor Schlamm und Schmutz der Straßen boten, auch in den oberen Schichten von Frauen getragen⁶⁷⁶. Hier scheinen alle Möglichkeiten der Zuordnung auszusetzen, die im Fall des verkleideten Sultansmamluken funktionierten, und Ibn Ṭawq blieb nichts, als die Erscheinung jenes Mannes zu beschreiben. Sofort danach fährt er jedoch in der Beschreibung seines Tagesablaufs fort, ohne eine Antwort auf seine Fragen gefunden zu haben.

In Ibn Ṭawqs Berichten über Kleidung wird offenbar, dass Fragen des Stils und des persönlichen Geschmacks an der Spitze der Gesellschaft eine größere Rolle spielten als in anderen Schichten. Die männlichen gesellschaftlichen Eliten drückten ihre Machtposition durch das Tragen und Überreichen prachtvoller Kleidung aus, nutzten sie aber auch, um anderen Gruppen ihre Kleidung vorzuschreiben. Für den Autor stand dabei auch die Schmuckfunktion der Kleidung im Vordergrund, wenn er etwa von der veilchenfarbenen, samtenen Robe eines Großemirs oder den langen Rockschoßen eines Qādī schwärmt⁶⁷⁷. Sein Schweigen über die Kopfbedeckungen der Hauptpersonen bei diesen Anlässen könnte als Zeichen dafür gedeutet werden, dass einerseits die Distinktion zwischen Mamluken und Gelehrten keiner Erklärung bedurfte, und dass sich andererseits die meisten »gewöhnlichen« Leute in der Wahl ihres Turbans an den Gelehrten orientierten.

Im Alltag kommt er hingegen unter unterschiedlichen Vorzeichen auf Kleidung zu sprechen. Sie diene ihm zur sozialen Zuordnung, als Bedrohung der öffentlichen Ordnung, die jedoch durch die schnellen Maßnahmen des *Ṣayḥ al-Islām* beseitigt wurde, als wertvolle und teure Ware und als Schutz gegen schlechtes Wetter. Er erwähnt sogar das Wäschewaschen in seinem Haushalt, wenn auch nur, weil es ihn einen ganzen Tag lang in Anspruch nahm⁶⁷⁸. Es ist dabei auffällig, dass der Autor in Bezug auf die Mäntel anderer Leute von einer *ḡūḥa*, *malūṭa* oder einem Wintergewand (*ḥil'at aš-šittā*) spricht⁶⁷⁹ und nur, wenn er von seinem Mantel spricht, den Begriff »Pelz« (*farwa*) benutzt, der ähnlich

676 Vgl. Grehan 2007, S. 209; Mayer 1952, S. 34. Ibn Ṭawq klagt, dass er selbst einmal gezwungen war, im Regen den Weg zu verschiedenen Pflanzungen »gehend in Holzpantoffeln (*qab-qāb*)« zurückzulegen; vgl. *Ta'liq* I, S. 209.

677 Vgl. *Ta'liq* IV, S. 1823.

678 Vgl. *Ta'liq* III, S. 1155.

679 Wie in Kairo der Sultan, so ging in Damaskus der Statthalter als sein Vertreter darin voran, durch ein neues Gewand den Wechsel der Jahreszeiten anzuzeigen. Zumindest einmal erwähnt auch Ibn Ṭawq, dass der Statthalter nun sein »Wintergewand« (*ḥil'at aš-šittā*) trage. Vgl. Tezcan 2004, S. 79, *Ta'liq* II, S. 677.

(*farw*) sonst nur im Zusammenhang der Ehrenroben bei ihm auftaucht. Wollte er damit hervorheben, dass er ihn als eine Robe erhalten hatte? Insofern würde sein Pelzmantel den Autor gleichsam als einen Gelehrten, der sich um die Weitervermittlung von Wissen verdient gemacht hatte, ausweisen und ihn von seinen übrigen Zeitgenossen abheben. Damit erscheint es als bevorzugtes Medium seiner sozialen und politischen Identität, das noch aussagekräftiger war als seine Einladungen zu Festmahlen.

4. Welt & Selbst

In den zwei vorangegangenen Kapiteln standen die Welt, in der Ibn ʿAwwāq lebte, und die Menschen, mit denen er sich umgab, im Mittelpunkt. Zumeist verschwindet der Autor hinter seinem Text und wirkt, wie es Ralph-Rainer Wuthenow über den Tagebuchautor im Allgemeinen schrieb, als »ganz auf die Außenwelt gerichtet; die Selbstbetrachtung ist ihm fremd, er ist der Mann, der zuschaut und notiert.«⁶⁸⁰ Demgegenüber richtet sich der Blick auf den folgenden Seiten auf den Autor selbst. Dabei werden die folgenden Fragen adressiert: Inwieweit diente ihm sein Journal auch zur Selbstdarstellung? Wie stellt sich das Selbst des Autors in dieser Textsorte dar? Und gewährt der Text auch ›ungeübte‹ Einblicke in die Persönlichkeit des Autors? Diese Fragen werden unter Bezug auf die Studien »Biography, autobiography, and identity in early modern Damascus« von Steve Tamari (2001) und »Dimensionen und Krisen des Selbst« von Astrid Meier (2008) untersucht⁶⁸¹.

Meier definiert das ›Selbst‹ als die Gesamtheit aller Beziehungen, die eine Person zu sich selbst, zu der Welt um sich herum, und zu anderen Menschen unterhält. Es drückt sich in Handlungen aus, die einerseits von sozialen Faktoren wie Geschlecht, Beruf oder Alter beeinflusst werden und andererseits den Konventionen des jeweiligen Mediums sowie den damit verbundenen Erwartungen des Publikums unterworfen sind. Durch diese Vorgaben wird die Selbstdarstellung »zwar geprägt, aber nicht bis ins Letzte bestimmt«⁶⁸². Auf beiden Ebenen ist sie Gegenstand von – sich gegenseitig beeinflussenden – Auseinandersetzungen mit sich und mit anderen. Wie also stellt sich Ibn ʿAwwāq Selbstbild in seinem Journal dar, das weder einer linearen Erzählung noch einer thematischen Ordnung folgt⁶⁸³?

680 Wuthenow 1990, S. 56.

681 Soweit nicht anders angegeben, stützen sich die folgenden Ausführungen auf Meier 2008, S. 4 – 9 und Tamari 2001, S. 37 f.

682 Meier 2008, S. 5. Siehe auch Greyerz 2007, S. 6.

683 Die europäische Autobiographie folgt seit dem ausgehenden Mittelalter der linearen,

(i) Ibn Ṭawq̄s Identifikationspunkte

In einem ersten Schritt wird untersucht, welche Bezugsgrößen für Ibn Ṭawq̄s Selbstdarstellung von Relevanz waren. In seiner Untersuchung von drei Damaszener Chroniken des 17. und 18. Jahrhunderts erkannte Steve Tamari eindeutige Identifikationspunkte, auf welche die Autoren ihre schriftliche Selbstdarstellung ausrichteten. Sie positionierten sich mit unterschiedlichem Ziel jeweils in der internationalen Gemeinschaft der islamischen Gelehrten, der osmanischen Reichsbürokratie oder der lokalen Gesellschaft von Damaskus. Diese Eindeutigkeit war in allen drei Fällen auch ihrem Entstehen in einem Netzwerk der Patronage geschuldet sowie dem Umstand, dass jene Texte mit der Veröffentlichung im Blick geschrieben und überarbeitet wurden. Demgegenüber entstand Ibn Ṭawq̄s Journal parallel zu seinem Leben und noch unter dem Eindruck des Erlebten⁶⁸⁴. Anstelle einer in sich geschlossenen Selbstdarstellung enthält es eine Liste von Ibn Ṭawq̄s »An- und Abwesenheit bei zahllosen Terminen und Ereignissen, die ihm seine Arbeit, seine Familie und seine Gemeinde auferlegten«⁶⁸⁵. Der inhaltliche Fokus des Journals verschiebt sich daher immer in Abhängigkeit von äußeren Faktoren und es gewährt nur punktuelle Einblicke in Ibn Ṭawq̄s Alltag, wobei die ungeordnete Gleichzeitigkeit der beschriebenen Ereignisse auch den Eindruck ihrer Gleichwertigkeit vermittelt. Zudem nutzte der Autor seinen Text nicht dazu, seine Grundhaltungen anderen Menschen ausformuliert darzulegen.

Nichtsdestotrotz finden sich auch in Ibn Ṭawq̄s Journal zahlreiche Bezüge auf jene »Gruppenkultur«, innerhalb welcher sein Journal entstand und dessen Inhalt deshalb auch »zutiefst von ihr geprägt, [...], auf sie hin orientiert« war⁶⁸⁶. Darauf verweist nicht zuletzt die Nutzung und Erwähnung des Textes durch zeitgenössische Historiker. Daher ist anzunehmen, dass sich Ibn Ṭawq̄s auch in seiner Selbstdarstellung an bestimmten in literarischen Vorbildern »autobiographisch vorgetragenen Selbst- und Beziehungskonzepte[n]« orientierte, die in dieser Gruppenkultur eine Rolle spielten. Das Journal hat mit den von Tamari untersuchten Chroniken gemein, dass es »zwar keineswegs die vollständige soziale Wirklichkeit [widerspiegelt], aber doch genau das, was männliche Ge-

chronologischen Erzählstruktur, während die arabische Autobiographie den Text anders ordnet; vgl. Reynolds 2001, S. 246 f.

684 Vgl. Boerner 1969, S. 11.

685 »[The journal] is virtually a laundry list of his showings-up, and no-shows, at countless appointments and events required by his job, his family, and his community«; Guo 2008, S. 210.

686 Jancke 2007, S. 29.

lehrte schriftlich festhielten und als soziale Praxis mit ihren autobiographischen Schriften realisierten.«⁶⁸⁷

Wie in den vorangegangenen Kapiteln deutlich wurde, orientierten sich Ibn ʿAwwām Aufzeichnungen nicht an einem, sondern an mehreren Identifikationspunkten, die vor allem in und um Damaskus zu suchen sind: »It is evident that the author's motivation and impulse for writing the diary lay in his consummate interest in the wellbeing of himself, his community [...], and his place: Damascus and its suburbs.«⁶⁸⁸ Die Gruppenkultur, innerhalb der das Journal entstand, war im engeren Sinn die der Statusgruppe der (Damaszener) Gelehrten, weiter gefasst die der gesamten muslimischen Bevölkerung, die an dem Erwerb und der Weitervermittlung von religiösem Wissen Anteil nahm. Daneben waren auch sein Haushalt, sein Viertel, seine weitere Verwandtschaft sowie die Stadt insgesamt Identifikationspunkte, zu denen sich der Autor in Bezug setzt, wenn auch mitunter allein die »Auswahl der Nachrichten, Gewichtung der Themen, Art und Kommentierung der Ereignisse« Rückschlüsse auf seine Ansichten gestatten⁶⁸⁹. Doch wie setzt sich der Autor in Bezug zu den vielfältigen sozialen Kontexten, in denen er in seinem Journal erscheint? Welches Selbstbild resultiert daraus? Verändern sich gar die Relevanz oder die emotionale Besetztheit einzelner Bezugspunkten, -gruppen oder -personen?⁶⁹⁰ Dies wird in einem zweiten Schritt anhand von Astrid Meiers Klassifikation von Selbstrepräsentationen untersucht, die in der Literatur seit der Mamlukenzeit sichtbar sind.

(ii) Das Selbst: stabil, gefährdet oder oszillierend?

Meier beschreibt drei grundlegende Konzeptionen des Selbst: Die erste war am weitesten verbreitet und beschreibt das Selbst als Produkt einer zusammenhängenden Lebensgeschichte. Es ruht in sich, ist vollends in der Gesellschaft integriert und verändert sich immer nur schleichend und oberflächlich. Die meisten arabischen Biographien folgen laut Maier dieser Konzeption von einem stabilen Selbst, obwohl ihre thematische Unterteilung in Auflistung der Lehrer und Werke, Darstellung von Familiengeschichte, Werdegang sowie Kindheit und Ausbildungszeit nicht diesen Anschein erwecken⁶⁹¹. Da sie das Selbst in verschiedenen Kontexten in unterschiedlichen Rollen darstellen, die noch dazu unverbunden nebeneinander stehen, stellt sich die Frage, ob sie nicht eher der

687 Ebd., S. 29.

688 Guo 2008, S. 211.

689 Zahnd 1999, S. 31.

690 Vgl. Frosh/Baraitser 2009, S. 158.

691 Vgl. Reynolds 2001, S. 247.

zweiten oder dritten von Maiers Selbstrepräsentationen zugerechnet werden sollten. Dies lässt sich aber letztendlich nur am Einzelfall zweifelsfrei klären⁶⁹².

Die zweite Konzeption zeichnet das Selbst nicht als stabil, sondern immer als potentiell in der Krise. Jede Veränderung erschüttert es mitunter nachhaltig. In der Chronik des al-Biqāī erscheinen der Tod seines Sohnes und seine Scheidung als Ereignisse, die das Selbstbild des Autors schwer mitnahmen⁶⁹³. Ibn Ḥağar al-Asqalānī betont in seiner Autobiographie seinen späten Eintritt in die Koranschule als ein solches ›Erweckungserlebnis‹⁶⁹⁴. Der dritten Konzeption zufolge erscheint das Selbst überhaupt nicht mehr als Einheit, sondern es identifiziert und verhält sich je nach sozialem Kontext unterschiedlich. Dieses Selbst oszilliert: die kontinuierliche Veränderung ist seine Grundeigenschaft.

Da Ibn Ṭawq's Journal aber nicht im engeren Sinn der historiographischen Literatur zuzurechnen ist, stellt sich die Frage, inwieweit die Selbstdarstellung des Autors auf diesen Modellen aufbaut. Erscheint sein Selbst als stabil und unveränderlich, als potentiell gefährdet oder als in stetem Wandel begriffen? Folgt aus der unstrukturierten Alltagsnotiz nicht zwangsweise auch ein kontinuierloses, oszillierendes Selbstbild? Oder erscheint das Selbstbild des Autors vielmehr als stabil und unwandelbar, weil das Journal nur Einblicke auf ausgewählte Aspekte erlaubt? Ist es nicht sogar für die Sinnschaffung unumgänglich, die fragmentarischen Informationen als eine Einheit anzusehen und auch den Autor als eine konstante Persönlichkeit mitzudenken, die ihre Beobachtungen und Beurteilungen von ein und derselben Position aus machte? Folgt schließlich aus der Schreibform notwendigerweise, dass Entwicklungen und Krisen des Selbst verschleiert werden?

Auf den ersten Blick scheint der Text am ehesten Meiers dritter Konzeption des Selbst zu entsprechen. Tag für Tag schrieb sich Ibn Ṭawq selbst innerhalb des einzelnen Eintrags in verschiedene soziale Kontexte ein, in denen er unterschiedliche Rollen ausfüllte. Gegenüber seinem Haushalt trat er als Versorger, Vater und Ehemann, im öffentlichen Raum als Grundbesitzer und Notar, als Vertrauter des *Šayḥ al-Islām* und als Nachbar, als Gast oder Gastgeber bei Mahlzeiten und als Zuschauer bei den Prozessionen in Erscheinung. Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, dass er seinen Blick sozial sowohl nach oben als auch nach unten richtete und dabei gegenüber den meisten gesellschaftlichen Gruppen gegenüber eine gewisse Ambivalenz an den Tag legt. Ob er

692 Lutz Berger schildert bspw. den Fall des Taqī ad-Dīn ad-*dimašqi*, dessen Fehlverhalten ihn von seinem Vater entfremdete und dazu zwang, die Stadt zu verlassen, um überhaupt Aussichten auf die Fortsetzung seiner Karriere zu behalten. Darin entspricht er eher der zweiten Art von Selbstrepräsentation. Vgl. Berger 2007, S. 217.

693 Vgl. Guo 2005.

694 Reynolds bietet eine englische Übersetzung seiner Autobiographie; vgl. Reynolds 2001, S. 80 – 82, hier S. 80.

über Mamluken, Kurden, sunnitische Muslime, Christen, Juden, Männer oder Frauen schrieb, betont er in unterschiedlichem Maße Sympathie und Gemeinsamkeit mit oder Distanz zu ihnen.

Und doch stellt Ibn Ṭawq die verschiedenen sozialen Räume, in denen er sich dabei bewegte, keineswegs als voneinander getrennte Sphären dar. In den vorangegangenen Kapiteln wurde wiederholt auf verschiedene Verbindungen zwischen unterschiedlichen Rollen und auch Räumen hingewiesen: Seine Ehefrau schuf auf verschiedenen Wegen (Verwandtschaft, Stillen von Kindern) eine familiäre Verbindung zwischen dem Autor und dem *Ṣayḥ al-Islām*; dieser wiederum war vielleicht die wichtigste Autorität, an der sich der Autor in der Beurteilung sozialer, politischer oder religiöser Fragen orientierte. Der Großemir Zāmīr und ein christlicher Metzger waren gleichsam Nachbarn des Autors. Ibn Ṭawqs Geschäftspartner Zayn ad-Dīn Ḥiḍr al-Ḥasbānī war auch sein Gläubiger, während sein anderer Gläubiger Zayn ad-Dīn ‘Abd al-Qādir wie er an den Studienzirkeln des *Ṣayḥ al-Islām* teilnahm. Auch die Arbeitsfelder des Autors überschritten sich an vielen Stellen miteinander und mit seinen sonstigen sozialen Verpflichtungen wie der Teilnahme am Gebet, an gemeinsamen Mahlzeiten, Hochzeiten, Beschneidungen oder Begräbnissen. Dasselbe gilt selbstredend auch für seinen Umgang in familiären und nachbarlichen Netzwerken. Zudem banden seine eigene Arbeit, der Empfang von Gästen, die Termine seiner Frauen und Kinder sowie die verschiedenen Reparaturen an Haus und Garten auch seinen häuslichen an den öffentlichen Raum. Letztendlich waren all diese unterschiedlichen Kontexte jedoch in einen gemeinsamen, übergeordneten Kontext eingebunden: Ibn Ṭawqs Heimatstadt Damaskus.

Insofern spricht weit mehr dafür, dass Ibn Ṭawqs Journal das Selbst des Autors als stabil und konstant beschreibt. Nicht einmal Haus und Stadt erscheinen als gänzlich voneinander zu trennende Räume. Zwar tritt der Autor in Bezug auf seinen Haushalt weitaus häufiger als Akteur in Erscheinung, wohingegen er in seinen Berichten über Ereignisse des städtischen Raumes meist nur die Rolle eines teilnehmenden Beobachters einnimmt. Doch dieser Unterschied ist auf die eingangs erwähnten Vorgaben zurückzuführen, denen seine Selbstdarstellung unterworfen war und die er bisweilen auch durch Schweigen über bestimmte Themen realisierte: »Man weiß, daß man nicht das Recht hat, alles zu sagen, daß man nicht bei jeder Gelegenheit von allem sprechen kann, daß schließlich nicht jeder Beliebige reden kann.«⁶⁹⁵ Aus dem öffentlichen Raum erwähnt das Journal daher zu einem großen Anteil Ereignisse, die dem historiographischen Interesse der Zeit entsprachen und bei denen daher zumeist andere Menschen als der Autor im Mittelpunkt standen. Wie an dem in Kapitel 3.1. erwähnten Streit zwischen dem Autor und Zayn ad-Dīn Ḥiḍr deutlich

695 Foucault 1996, S. 11.

wird, stellte der Autor bisweilen auch sich und seine eigenen Handlungen in den Mittelpunkt eines Eintrags. Aber auch in den übrigen Einträgen wird sein Anteil sichtbar, wenn er auf seine Anwesenheit oder auf seine Informationsquellen verweist. In der gleichen Weise berichtet er über seine Aufgaben als Versorger seines Haushalts, wenn er Umbauten und Reparaturen im häuslichen Raum veranlasste, beaufsichtigte oder selbst durchführte.

Auch darüber hinaus wird der häusliche Raum in dem Journal zumeist nur dann thematisiert, wo er den öffentlichen Raum berührte. Hingegen verschweigt Ibn Ṭawq weitgehend die interne Aufgabenteilung und andere ›private‹ Aspekte des häuslichen Lebens in Bezug auf seinen wie auch auf andere Haushalte. Über den häuslichen Unfrieden des *Ṣayḥ al-Islām* berichtet er zwar ausführlich, aber nur soweit das Betragen seines Haushalts (negative) Auswirkungen auf dessen öffentliches Ansehen hatte. Seine langen Ausführungen über »die Tyrannei« und Unbotmäßigkeit der ägyptischen Ehefrau des *Ṣayḥ al-Islām* sollten jenen letztlich von jeder Schuld freisprechen, denn schließlich war sie »des Wahnsinns« und »vom Teufel besessen«⁶⁹⁶. In der gleichen Weise wies al-Biqāṭ seiner Ehefrau die Schuld an ihrer Scheidung zu, und begründete seine beruflichen Misserfolge mit dem Verweis auf die Feindschaft ihrer einflussreichen Familie⁶⁹⁷.

Noch mehr tritt Ibn Ṭawq in seiner Rolle als Autor als eine in sich stabile Persönlichkeit hervor. In der Routine des täglichen Schreibens erscheint er während der zwanzig Jahre währenden Aufzeichnungen als beinahe unverändert, zumal er immer wieder auf dieselben Themen zu sprechen kommt. Zudem ist anzunehmen, dass sein Journal für ihn einen identifikatorischen Wert besaß und dass ihm die Fortsetzung der Aufzeichnungen mit Sicherheit ein Gefühl der Kontinuität und der Kontrolle über das eigene Schicksal vermittelte. Hinzu kommt, dass im Fokus des Textes stets die jüngste Vergangenheit steht, ohne dass eine Entwicklung über die Zeit deutlich wird. Trotz des langjährigen Entstehungsprozesses, währenddessen der Autor nicht derselbe blieb, ja nicht bleiben konnte, verschleiern die Aufzeichnungen durch die immer gleiche Form und den repetitiven Ausdruck Brüche im Selbst des Autors. Erst die diaristische Schreibform des Journals verleiht dem Leben des Autors eine Ordnung, in der jedem Ereignis ein Platz an einem bestimmten Tag zugewiesen ist und dadurch zu einem Teil seines Lebensbildes wird. So ist es gerade dem Umstand geschuldet, dass das Journal nur eine »Ahnung« von dem Leben seines Autors gestattet, das »in seiner Vollständigkeit sich unserer normalen Wahrnehmung

696 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 521; II, S. 581.

697 In einer Untersuchung zweier Reiseberichte (*riḥla*) aus dem 17. Jahrhundert kommt Carlo Wittwer ebenfalls zu dem Schluss, dass die Einbeziehung der eigenen Frau immer einem bestimmten Zweck diene; entweder, um die Schuld an dem eigenen Versagen ihr zuzuschieben, oder, um das eigene Prestige zu vervollkommen. Vgl. Guo 2005, S. 103–9; Wittwer 2008, S. 66 f.

erfolgreich entzieht«, dass das repräsentierte Selbst in der Stückhaftigkeit der gebotenen Informationen als einheitlich erscheint⁶⁹⁸. Der Mangel an alternativen Informationsquellen über Ibn Ṭawq's Leben unterstützt diesen Eindruck noch.

Der Anschein der Stabilität des Selbstbilds des Autors wird sogar da gewahrt, wo der Text Einblicke auf mögliche Krisen eröffnet, denn er verschleierte gleichzeitig ihre Auswirkungen auf dieses Selbstbild. Selbst wenn der Inhalt der einzelnen Einträge von äußeren Ereignissen abhing, so lässt sich eine Häufung von Einträgen zu ein und demselben Thema doch nur aus dem gestiegenen Interesse des Autors daran erklären. Bereits die Auswahl und Gewichtung der Themen erlaubt somit Rückschlüsse auf kurzfristige Veränderungen in der Relevanz der verschiedenen Bezugspunkte. So richtet sich Ibn Ṭawq's Blick während der Rebellion des Āqbirdī im Jahre 903 (1497 – 98) vor allem auf die Kämpfe, die sich in den vorstädtischen Vierteln rund um die Altstadt zutragen. Tag um Tag schreibt er, dass er die ganze Nacht von Gewehrschüssen erfüllt gewesen sei.⁶⁹⁹ Sein Haushalt rückt hingegen in den Mittelpunkt, wenn es dort einen Krankheitsfall oder ein anderes außergewöhnliches Ereignis gab. Der Autor begegnete diesen äußeren Ereignissen mit Erstaunen, Besorgnis oder Furcht. In seinem Text spricht er diese Gefühle bisweilen aus, aber generell bemühte er sich in der Folge um die Rückkehr zur Normalität, was sich im Text derart niederschlägt, dass er weder Kriege noch Aufstände noch seine verstorbenen Kinder jemals wieder erwähnt.

Es finden sich aber auch Hinweise auf längerfristige Entwicklungen in Ibn Ṭawq's Selbstbild. Als solche interpretiere ich das Verschwinden aller Referenzen auf seine eigenen Tätigkeiten im Sklavenhandel in der zweiten Hälfte der Aufzeichnungen. In Kapitel 2.1. wurde dargelegt, dass es durchaus Belege dafür gibt, dass es im Haushalt des Autors auch in der Folge noch Sklavinnen gegeben haben muss, aber ab der Hälfte schweigt das Journal darüber. Ob dies auf einen Mangel an finanziellen Mitteln oder am fehlenden Nachschub aus dem Sudan und dem Kaukasus lag, sei dahin gestellt. Es könnte aber ebenso auf ein Ereignis im persönlichen Umfeld des Autors zurückgehen, dass der Text ebenso wie die erste Hochzeit von Ibn Ṭawq's einzigem Sohn ausblendet.

(iii) Krisen des Selbst?

Nichtsdestotrotz gibt es einzelne Spuren, die auf tiefere Selbstkrisen des Autors hindeuten. Dies sind zum einen die Todesfälle seiner Töchter, nach denen er oft tagelang nicht seinem üblichen Tagesablauf einschließlich des Schreibens

698 Drusini 2008, S. 97.

699 Vgl. *Taḥīq* IV, S. 1556 – 69.

nachging. In dieser Weise interpretiere ich auch drei Einträge, denen gemein ist, dass der Autor seinen Tagesbericht unterbricht und stattdessen – in unterschiedlichem Maß – die Ereignisse kommentiert. Das erste Beispiel ist der bereits angeführte Eintrag, in dem Ibn Ṭawq klagt, dass er eine seiner Sklavinnen mit dem Stock geschlagen habe. Der Autor bemüht sich, seine Tat damit zu entschuldigen, dass er »so zornig wie nie zuvor« gewesen war⁷⁰⁰. Seine Rechtfertigung deutet darauf hin, dass dieses Verhalten nicht mit seinem Selbstbild vereinbar war. Das zweite Beispiel ist der Tod seiner Verwandten Fāṭima bint al-Ḥātūn. Dies ist der einzige unter tausenden Todesfällen, die Ibn Ṭawq in seinem Journal erwähnt, auf den er zu einem späteren Zeitpunkt erneut zu sprechen kommt: »Es ist eine Woche her, dass meine Verwandte Fāṭima gestorben ist, Gott sei ihr gnädig.«⁷⁰¹ In seiner Einzigartigkeit verrät der Eintrag trotz seiner Kürze, dass Fāṭimas Tod für ihn schmerzlich war. Diese Verwandte stand dem Autor wohl näher als die Aufzeichnungen ohnehin vermuten lassen. Während er sich über den Tod seiner Kinder immerhin mit der Aussicht auf sein leichteres und schnelleres Eintreten in das Paradies hinwegtrösten konnte, war ihm im Falle der volljährigen Fāṭima nicht einmal damit geholfen. Viel verrät der Eintrag nicht über Ibn Ṭawqs Trauer, aber zumindest doch, dass er auch nach einer Woche nicht wieder zum Alltag übergehen konnte.

Das dritte Beispiel ist Ibn Ṭawqs Bericht über das Massaker, das mamlukische Truppen unter den Gefolgsleuten des Šayḥ Mubārak zu Beginn des Ramaḍān 899 (Juli 1494) anrichteten⁷⁰². Es greift noch einmal die Idee auf, dass eine Häufung von Berichten über ein Ereignis oder Thema durchaus auf eine Krise des Selbst hindeuten können. Den Ereignissen vor, während und nach dem Massaker widmet der Autor ganze 48 Zeilen. In der Edition nehmen sie ganze drei Seiten, auf denen Ibn Ṭawq über so gut wie nichts anderes schreibt. Das Ausmaß der Grausamkeiten, wie es sie seiner Ansicht nach noch nie im heiligen Fastenmonat gegeben habe, machte ihn fassungslos; er konnte es sich nicht anders erklären, als »dass der Teufel (*iblis*) seine Heere von Dämonen (*šayyāṭīn*), Dschinnen und Menschen kommandiere«⁷⁰³. Dies heißt nichts anderes, als dass wohl alle Beteiligten den Verstand verloren haben mussten, um es soweit kommen zu lassen. Wie sollte das Leben danach geregelt weitergehen? Wie sollte die Bevölkerung je wieder darauf vertrauen können, dass jene Mamluken, die ihre Bekannten, Nachbarn oder Familienmitglieder niedergeritten hatten, in Damaskus für Gerechtigkeit und Ordnung sorgten? Doch selbst nach diesem Ereignis fand die Stadt zurück in die Normalität und auch Ibn Ṭawq setzte stoisch seine Auf-

700 *Taʿlīq* I, S. 431.

701 *Taʿlīq* II, S. 671.

702 Vgl. *Taʿlīq* III, S. 1287 – 89.

703 Ebd., S. 1288.

zeichnungen fort. Anders als nach dem Tod seiner Töchter unterbrach er nicht einmal den Schreibfluss. Auch für die anderen Beispiele gilt wieder: Nach einer Krise geht das Journal schnell wieder zum Alltag über, wenn auch nicht der Autor selbst. Dies gilt jedenfalls, wenn es sich um einmalige Ereignisse handelt.

Im Gegensatz zu jenen Ereignissen ist die Verschlechterung von Ibn ʿAwwāq's Gesundheit ein wiederkehrendes Thema in den Aufzeichnungen, was darauf verweist, dass sie sein Selbstbild nachhaltig veränderte. Im Verlauf der Aufzeichnungen nimmt die Häufigkeit von Einträgen über körperliche Beschwerden stetig zu. So erlebte der Autor im Jahr 897 (1491 – 2) ein erstes Mal mit Sorge, dass seine Hand nicht mehr richtig funktionierte. Drei Jahre später litt er über Monate hinweg unter Bauchkrämpfen und wiederkehrendem Fieber (Dū al-Qa'ada 899 – Rabī' I 900/August – Dezember 1494)⁷⁰⁴. Obwohl die Beschwerden daraufhin aus den Aufzeichnungen verschwinden, scheinen sie nicht auskuriert geworden zu sein. Allein im Jahr 900 (1494 – 95) kehrten sie noch zweimal zurück⁷⁰⁵. Da sich Ibn ʿAwwāq dennoch nicht schonte, sondern weiterhin seinen Aufgaben nachging, kurierte er seine Magenprobleme nie ganz aus. Im Jahr 904 (1498 – 99) waren sie erneut so stark, dass er schon über eine zweitägige Freiheit von Schmerzen erleichtert war: »Gott sei Dank befahl der Autor gestern und heute nichts!«⁷⁰⁶ Im folgenden Jahr ging es ihm noch schlechter. Erst kam zu dem allgegenwärtigen Bauchschmerz ein Druck auf den Ohren, dann konnte er gar nichts mehr zu sich nehmen: »Ich habe heute nichts gegessen, nicht gefastet und nicht das Fasten gebrochen.«⁷⁰⁷ Ob diese Beschwerden die »innere Kälte« hervorriefen, unter der er alsbald litt? Am Ende des letzten Jahres der Aufzeichnungen kamen starke Schmerzen im linken Fuß hinzu, die ein Auftreten verhinderten, und kurz darauf noch Atembeschwerden⁷⁰⁸.

Trotz dieser zum Teil schweren Gesundheitsprobleme klagte Ibn ʿAwwāq jedoch am intensivsten über einen »gelben Ausschlag«, den er sich am Ende des Jahres 906 (1501) wahrscheinlich in einem öffentlichen Bad (*ḥammām*) zuzog⁷⁰⁹. Zuerst waren es nur einige Pusteln in seinem Nabel, die aussahen wie Pocken und so juckten, dass er das Kratzen daran als herrlich empfand. Bald entdeckte er den Ausschlag aber auch auf seinem Kopf und an seinen Ohren. Schließlich entschied er sich, die Pusteln aufzuschneiden. Das half dem Anschein nach, denn danach

704 Vgl. ebd., S. 1116, 1311 – 20.

705 Das erste Mal blieb die Krankheit fünf Wochen lang, vom 1. Ša'abān bis zum 7. Ramaḍān. Das zweite Mal kehrte sie im Šawwāl zurück und erstreckte sich bis ins folgende Jahr. Vgl. ebd., S. 1356, 1361, 1377 f., 1393.

706 *Ta'liq* IV, S. 1723. Am folgenden Tag konnte er hingegen wegen seines Magens nicht das Freitagsgebet absolvieren (vgl. ebd., S. 1724).

707 Ebd., S. 1761, 1780 (Zitat).

708 Vgl. ebd., S. 1786, 1911.

709 Vgl. ebd., S. 1889 – 94.

spricht er nicht mehr davon. Doch verweist die Aufmerksamkeit, die er dem »gelben Ausschlag« in seinem Journal zukommen ließ, mehr noch als seine Einträge zu seinen größeren Beschwerden, auf die nachhaltigen Auswirkungen des Alterns auf sein Selbstbild. Letztere stellte er immer in einen Bezug zu seinen öffentlichen Pflichten: die Magenprobleme hielten ihn vom Fasten ab, das Fieber von der Teilnahme am Freitagsgebet, die unbrauchbare Hand von seiner Arbeit als Schreiber, die Schmerzen im Fuß schließlich davon, seine Termine in der Stadt wahrzunehmen. Widmete er dem Ausschlag so viel Aufmerksamkeit, weil er ihm erneut das allmähliche Versagen seines Körpers vor Augen führte? Oder traf ihn die Entstellung seiner Haut vielleicht nur in seiner Eitelkeit?

(iv) Ein Blick nach innen?

Ibn Ṭawq gelang es in seinem Journal zumeist, ein stabiles unverändertes Selbstbild zu zeichnen, das dem Ideal des »berechnenden, selbstgerechten, stoischen *‘alim*«⁷¹⁰ weit näher kam als al-Biqāī in seiner Chronik. Selbst im Angesicht des Verlustes von vier Töchtern gelang es ihm, diese Fassade in seinem Text weitgehend aufrechtzuerhalten. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass zwischen all den Einträgen, die sich mit seiner äußeren Umwelt befassen, ausgerechnet in der Berichterstattung über seinen eigenen Körper dieses Selbstbild am stärksten in Frage gestellt wird.

Doch ist es dem Nebeneinander von Wichtigem und Unwichtigem, das den Text kennzeichnet, geschuldet, dass das entstehende Selbstbild nicht eindimensional sein kann, sondern inmitten der vielen verschiedenen behandelten Themen auch den Autor als Individuum sichtbar werden lässt. Auch insofern bietet das Journal des Ibn Ṭawq eine Möglichkeit zur »Annäherung an den Menschen in der Geschichte«⁷¹¹, wie sie im arabischen Schrifttum so nicht häufig zu finden ist. Seine Vorlieben für gutes Essen und prächtige Kleider sowie seine Abscheu gegenüber Alkohol treten ebenso deutlich in dem Text hervor wie seine Sorge um seine Frau, Kinder und letztendlich um seine Stadt. Er war gründlich und pflichtbewusst, verbindlich und hatte einen ausgeprägten Gerechtigkeits-sinn. Zudem war Ibn Ṭawq vielseitig interessiert, ob es nun um familiäre, religiöse, politische, administrative, landwirtschaftliche, medizinische, geographische oder meteorologische Themen ging. Und immer zeigt ihn das Journal inmitten von anderen Menschen, mit denen er sich aus den unterschiedlichsten Gründen und an zahlreichen Orten befasste, den Blick »ganz auf die Außenwelt gerichtet«.

710 Orig.: »calculated, self-righteous, stoic alim«; vgl. Guo 2005, S. 120.

711 Schulze 1996, S. 11.

Hin und wieder aber wurde Ibn Ṭawq dessen überdrüssig und suchte allein den an sein Haus angrenzenden Obstgarten (*ḡunayna*) auf. Waren diese Gärten üblicherweise Orte an denen man gemeinsam seine Freizeit verbrachte, offenbart der Autor, dass der an sein Haus angrenzende Garten für ihn auch einen schützenden Raum darstellte, an den er vor seinen zahlreichen Verpflichtungen fliehen konnte. In dieser ›Oase der Ruhe‹ pflückte er Rosen, roch an den Blüten der Moringe (*bān*) oder folgte mit den Augen dem Flug von Schwalben oder Fledermäusen⁷¹². Zu diesem Zweck ließ der Autor dort sogar eine Bank (*maṣ-ṭaba*) errichten.⁷¹³ Möglicherweise war der Garten auch ein bevorzugter Ort des Schreibens. Zwar zollt das Journal diesem Aspekt seines Alltags nur selten Rechnung, doch gerade da, wo er sich nicht zu anderen Personen in Beziehung setzt, tritt Ibn Ṭawq nicht mehr als Autor, sondern als Mensch hervor.

712 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 125, 235 (Rosen); II, S. 594 (Fledermäuse und Schwalben), 1005 (Moringe).

713 Vgl. *Taʿlīq* I, S. 92.

Resümee

Ibn Ṭawq̣s Journal stellt (aus heutiger Perspektive) in mehrerlei Hinsicht ein ungewöhnliches, vielleicht einzigartiges Beispiel des gesamten arabischen Schrifttums dar. Es dürfte sich auch in den kommenden Jahren als eine zentrale Quelle für die Geschichte der Wirtschaft, des Rechtswesens, der Verwaltung und der sozialen Netzwerke der späten Mamlukenzeit erweisen. Die Notizen zu Todesfällen und Geburten erlauben eine Neubeurteilung der demografischen Entwicklung des Nahen Ostens an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert.⁷¹⁴ Seine Ausführungen über das Wetter könnten neue Erkenntnisse für die Klimastudien bereithalten.

Als umfangreichstes überliefertes Exemplar einer weit verbreiteten Praxis eröffnet es zudem Einblicke in die Methoden literarischer Produktion. In seinem unbearbeiteten Zustand unterscheidet sich das Journal sowohl in seiner formellen Struktur als auch in seiner inhaltlichen Zusammensetzung von den zahlreichen historiographischen Texten, die überliefert wurden. Für den Autor stand weniger sein anvisiertes *Vorhandensein* als Buch als vielmehr sein *Zuhandensein* im Alltag im Vordergrund, um eine Unterscheidung Martin Heideggers zu gebrauchen. Der Text (bzw. das Schreiben) war für ihn ein Werkzeug und trat als solches in seiner Wahrnehmung hinter seinen Funktionen und den damit verbundenen Inhalten zurück.⁷¹⁵ Dies zeigt sich an der ungebundenen Form des Manuskripts, aber auch an dem Tagesrhythmus und der inhaltlichen Ungeordnetheit. In der unmittelbaren Sichtbarkeit des Werkzeugcharakters hebt sich das Journal selbst von der Chronik des Damaszener Barbiers Ibn Budayr ab, die auch einen eigenen Raum für die Ansichten des Autors schaffen sollte:

The contemporary chronicle allowed the barber to enter into – and register himself within – textual space. As the *‘ulama’* continued to immortalize themselves in biographical dictionaries, Ibn Budayr found in the chronicle an alternative space in which

714 Vgl. Musallam 1983, S. 115.

715 Vgl. Heidegger 1969, S. 69; GamesCoop 2012, S. 38 – 43.

to immortalize himself. The contemporary chronicle gave Ibn Budayr a way to tell history as »his story«, and in it he found a »room of his own«.⁷¹⁶

Während für Ibn Budayr das *Vorhandensein* seiner Chronik, die er möglicherweise sogar öffentlich vortrug⁷¹⁷, Ziel seines Schreibens war, zeigt sich in Ibn Ṭawq's Journal deutlich die Bedeutung des *Zuhandenseins* des Textes. Im Gegensatz zu den zahlreichen bekannten Chroniken sollte es »schlicht als Teil des eigenen Lebensvollzugs verstanden werden – eines Lebens, das im Text nicht abgebildet, sondern durch das Schreiben mitgestaltet werden soll.«⁷¹⁸

Die bloße Existenz des Journals – mehr noch als die verschiedenen inhaltlichen Aspekte – ist ein Indikator dafür, dass man zu Ibn Ṭawq's Zeit dem Alltag eine große Bedeutung zumaß. Da wahrscheinlich nicht nur er über Jahre oder gar Jahrzehnte hinweg Geld, Zeit und Arbeit in persönliche Aufzeichnungen investierte, muss die Frage gestellt werden, ob im Damaskus des 15. und 16. Jahrhunderts nicht genau jene Aufwertung des Gewöhnlichen und »Bejahung des gesamten gewöhnlichen Menschen in seiner Alltäglichkeit«⁷¹⁹ stattfand, die Jacob Burckhardt im zeitgenössischen Italien als Beginn des historischen Prozesses der Individualisierung ansah. Diese Wertschätzung des Alltags und des Individuums lässt sich aber nur im Kontext der allgemeinen gesellschaftlichen Krisenmentalität verstehen. Auch Ibn Ṭawq's Alltagsprotokoll diente der (schriftlichen) Bewahrung der eigenen Zivilisation, die den Zeitgenossen im Angesicht von Seuchen, Krieg, Unterdrückung und Hungersnöten und des nahenden Endes des ersten Jahrtausends islamischer Zeitrechnung als grundsätzlich gefährdet erschien.⁷²⁰ Insofern lässt sich gerade die Tagesform des Journals als Indikator für Ibn Ṭawq's Pessimismus verstehen: jeder Eintrag konnte potentiell der letzte sein, zumal sich die ersten Zeichen für das Nahen der Apokalypse in Form von Sonnenfinsternissen, Erdbeben (*ḥasaf*) und immer wiederkehrenden Heuschreckenschwärmen bereits eingestellt hatten.⁷²¹ Wenngleich sich der Text zumeist mit scheinbar profanen Themen beschäftigt und auch keine Referenzen auf *Mirabilia* (*ağā'ib*) enthält, die in der historiographischen Literatur der Mamlukenzeit verbreitet waren⁷²², so offenbart das Journal doch auch eine eschatologische Dimension, wenn der Autor hinter gravierenden Verstößen gegen Normen des sozialen Umgangs oder übermäßige

716 Sajdi 2003, S. 32. Siehe auch dies. 2002; Haddad 1963.

717 Vgl. ebd.

718 Butzer 2008, S. 94.

719 Reinhard 2005, S. 299.

720 Vgl. Musallam 1983, S. 117.

721 Vgl. *Ta'riq* I, S 159, 235 f., 243, 247 f., 251, 258, 260 f., 345, 446, 452, 455, 486; II, S. 627, 762 f., 852; III, S. 1340 – 43, 1355, 1398, 1408, 1412, 1417 f., 1421. Siehe zu Heuschrecken und Heuschreckenbekämpfung Berger 2006b.

722 Vgl. Leder 2003, S. 292.

Brutalität der Herrscher das Wirken von Dämonen und Teufel (*šayṭān, iblīs*) vermutete, oder wenn er seiner Hoffnung Ausdruck verlieh, dass ihm ein schmerzloser Eintritt in das Paradies gewährt werden möge. Das Jüngste Gericht lag für ihn aber nicht in unbestimmter Ferne, sondern war eine immer unmittelbar bevorstehende Möglichkeit.

Der drohende Zusammenbruch der eigenen Gesellschaft führte daher nicht nur zu einer gestiegenen Wertschätzung für das einzelne Kind, sondern darüber hinaus zu einer »Betonung des Individuums«⁷²³ im Allgemeinen, die sich nicht zuletzt in der gestiegenen Betonung des häuslichen Lebens in der zeitgenössischen Literatur widerspiegelt. Aus dieser Perspektive lässt sich Ibn Ṭawq̄s Journal, ebenso wie Ibn Budayrs Chronik, als ein Raum für seine Geschichte und für ihn selbst verstehen.

723 Musallam 1983, S. 120.

Literatur

(a) Primärquellen

- Badrī, Abū al-Baqā al-: *Nuzhat al-anām fī maḥāsin aš-šām*, (hg. von Ibrāhīm Šālih), Damaskus 2006.
- Buṣrawī, al-Šayḥ ‘Alā’ ad-Dīn ‘Alī b. Yūsif b. Aḥmad al-dimašqī al- Šāfirī al-: *Ta’rīkh al-Buṣrawī. šafaḥāt majhūla tāriḥ dimašq fī ‘aṣr al-mamālīk*, (hg. von Akram Ḥasan al-‘Ulābī) Damaskus 1988.
- Ġazzī, Nağm ad-Dīn al-: *Kawākib al-sā’ira bi-a’yān al-mi’a al-‘āshira*, 2 Bde. (hg. von Ġibrā’īl Sulaymān Ġabdūd), Beirut 1989.
- Ibn al-Ḥimṣī, Aḥmad: *Ḥawādith al-zamān. Wa-wafayyāt al-shuyūkh wa-l-aqrān*, Beirut 2000.
- Ibn ‘Imād al-Ḥanbalī, ‘Abd al-Ḥayy b. Aḥmad b. Muḥammad: *Šadārat al-ḍaḥab fī aḥbār man ḍaḥab*, Beirut 1985.
- Ibn Ṭawq, Šihāb ad-Dīn Aḥmad: *At-ta’īq*. 4 Bde. (hg. von Ġa’far al-Muhāġir). Damaskus 2000 – 2007.
- Ibn Ṭūlūn, Šams ad-Dīn Muḥammad: *Mufākahat al-ḥillān fī ḥawādith al-zamān [ta’rīḥ mišr wa-aš-šām]* (hg. von Muḥammad Muṣṭafā), 2 Bde., Kairo 1962.
- Nawawī, Abū Zakariyyā Yaḥyā an-: *Riyyāḍ aš-šāliḥīn* (hg. von Muḥammad Maḥmūd ‘Abd al-‘Azīz/ ‘Alī Muḥammad ‘Alī/Ġamāl Maḥmūd Ṭābit), Kairo 2003.
- Nu’aymī, ‘Abd al-Qādir ibn Muḥammad an-: *Ad-dāris fī ta’rīḥ al-madāris*. 2 Bde. (hg. von Ġa’far al-Hasanī), Damaskus 1948.
- Rāzī, Abū Bakr al-: *The Spiritual Physick of Rhazes (al-Ṭibb al-rūḥānī)*, Übersetzung Arberry, A.J., London 1950.

(b) Sekundärliteratur

- ‘Abd ar-Rāziq, Aḥmad (1973): *La femme au temps des Mamlouks en Égypte*, Kairo.
- Abu-Lughod, Janet (1989): *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250 – 1350*, New York.
- Adamek, Gerhard (1968): *Das Kleinkind in Glaube und Sitte der Araber im Mittelalter*, (unveröff. Dissertation, eingereicht an der Universität Bonn).

- Amman, Ludwig (1998): »Geschichtsdenken und Geschichtsschreibung von Muslimen im Mittelalter«. In: Jörn Rüsen, Michael Gottlob, Achim Mittag (Hg.): *Die Vielfalt der Kulturen. Erinnerung, Geschichte, Identität* 4, Frankfurt/Main, S. 191 – 216.
- Al-Azmeh, Aziz (1991): *Arabs and Barbarians. Medieval Arabic Ethnology and Ethnography*, London.
- Allouche, Adel (1994): *Mamluk Economics. A Study and Translation of al-Maqrizi's Ighathah*, Salt Lake City.
- Allsen, Thomas T. (2001): *Culture and conquest in Mongol Eurasia*, Cambridge/New York Press.
- Alshech, Eli (2004): »Do Not Enter Houses Other than Your Own«. The Evolution of the Notion of a Private Domestic Sphere in Early Sunnī Islamic Thought«. In: *Islamic Law and Society*, Jhrg. 11, Nr. 3, S. 291 – 332.
- Arbel, Benjamin (2004): »The Last Decade of Venice's Trade with the Mamluks. Importations into Egypt and Syria«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. VIII, Nr. 2, S. 37 – 86.
- ʿAš, Yūsif al- (1947): *Fihris maḥṭūʿāt dār al-kuttub al-zāhiriyya*, Bd. 6, Damaskus.
- Ashtor, Eliyahu (1982): »Levantine Weights and Standard Parcels. A Contribution to the Metrology of the Later Middle Ages«. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Jhrg. 45, Nr. 3, S. 471 – 488.
- (1971): *Les métaux précieux et la balance des paiements du proche-orient à la basse époque*, Paris.
- (1969): *Histoire des prix et des salaires dans l'orient medieval*, Paris.
- Askan, Virginia (2002): »The Question of Writing Premodern Biographies of the Middle East«. In: Mary Ann Fay (Hg.): *Auto/biography and the construction of identity and community in the Middle East*, New York, S. 191 – 200.
- Ayalon, David (1954): »Studies on the Structure of the Mamluk Army—III«. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Jhrg. 16, Nr. 1, S. 57 – 90.
- Bacharach, Jere L. (1973): »The Dinar versus the Ducat«. In: *International Journal of Middle Eastern Studies*, Jhrg. 4, Nr. 1, S. 77 – 96.
- Bacharach, Jere L. (1976): »Monetary Policy: Copper«. In: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Jhrg. 19, Nr. 1, S. 32 – 47.
- Bauer, Thomas (2008a): »Ibn Nubatah al-Misri (686 – 768/1287 – 1366): Life and Works Part II. The Diwan of Ibn Nubatah«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. XII, Nr. 2, S. 25 – 69.
- (2008b): »Ibn Nubatah al-Misri (686 – 768/1287 – 1366): Life and Works Part I. The Life of Ibn Nubatah«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. XII, Nr. 1, S. 1 – 35.
- (2005): »Mamluk Literature. Misunderstandings and New Approaches«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. IX, Nr. 2, S. 105 – 132.
- (2003): »Communication and Emotion. The Case of Ibn Nubatah's Kindertotenlieder«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. VII, Nr. 1, S. 49 – 95.
- (2001): »Fremdheit in der klassischen arabischen Kultur und Sprache«. In: Brigitte Jostes/ Jürgen Trabant (Hg.): *Fremdes in fremden Sprachen*, München.
- Behrens-Abouseif, Doris (2004): »The Fire of 884/1479 at the Umayyad Mosque in Damascus and an Account of Its Restoration«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. 8, Nr. 1, S. 279 – 297.

- Berger, Lutz (2007): *Gesellschaft und Individuum in Damaskus 1550 – 1791*. Würzburg (Kultur, Recht und Politik in Muslimischen Gesellschaften, Bd. 10).
- (2006a): »There and Back Again. The Changing Image of the Turk in Ottoman Arab Literature«. In: Barbara Michalak-Pikulska (Hrsg.), *Authority, privacy and public order in Islam. Proceedings of the 22nd congress of L'Union Européenne des Arabisants et Islamisants*. (Orientalia Lovaniensia analecta, 148.) Leuven, S. 122 – 131.
 - (2006b): »Mit wundertätigem Wasser gegen göttliche Heere, Heuschreckenbekämpfung in der vormodernen arabisch-islamischen Welt«. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Jhrg. 96, S. 35 – 54.
- Berkey, Jonathan P. (2010): »Al-Subki and his women«. In: *Mamlūk Studies Review* XIV, S. 1 – 17.
- (1992): *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, Princeton.
 - (1991): »Silver Threads among the Coal. A Well-Educated Mamluk of the Ninth/Fifteenth Century«. In: *Studia Islamica*, Jhrg. 73, S. 109 – 125.
- Boerner, Peter (1969): *Tagebuch*, Stuttgart.
- Bourdieu, Pierre (1998): *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt/Main.
- Broadbridge, Anne F. (2010): »Spy or Rebel? The Curious Incident of the Temürid Sulṭān-Ḥusayn's Defection to the Mamluks at Damascus in 1400 – 01/803«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. XIV, S. 29 – 42.
- Burckhardt, Jacob (1985): *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Historische Fragmente*, Leipzig.
- (1988) *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Stuttgart [1. Auflage 1860].
- Butzer, Günter (2008): »Sich selbst schreiben. Das Tagebuch als Weblog avant la lettre«. In: Helmut Gold / Wolfgang Albrecht (Hg.): *@bsolut? privat! Vom Tagebuch zum Weblog; [anlässlich der Ausstellung »@bsolut privat!? Vom Tagebuch zum Weblog« im Museum für Kommunikation Frankfurt, vom 6. März bis 14. September 2008]*, Heidelberg, S. 94 – 96.
- Certeau, Michel de (1988): *Kunst des Handelns*, Berlin.
- Chamberlain, Michael (1994): *Knowledge and social practice in medieval Damascus, 1190 – 1350*, Cambridge.
- Chapoutot-Remadi, Mounira (1995): »Femmes dans la ville mamlūke«. In: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Jhrg. 38, Nr. 2, S. 145 – 164.
- Chipman, Leigh (2010): *The world of pharmacy and pharmacists in Mamlūk Cairo*, Leiden/ Boston.
- Cohen, Annon (1989): *Economic Life in Ottoman Jerusalem*, Cambridge.
- Cohen, Mark (2006): »Geniza for Islamicists, Islamic Geniza, and the ›New Cairo Geniza«. In: *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, Jhrg. 7, S. 129 – 145.
- Conermann, Stephan / Seidensticker, Tilman (2007): »Some remarks on Ibn Tawq's (d.915/1509) Journal al-Ta'liq, Jhrg. 1 (885/1480 to 890/1485)«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. 11, Nr. 2, S. 121 – 135.
- Conermann, Stephan (2004): »Ibn Ṭūlūn (d. 955/1548): Life and Works«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. 8, Nr. 1, S. 115 – 139.
- (2003): »Es boomt! Die Mamlūkenforschung (1992 – 2002)«. In: Stephan Conermann / Anja Pistor-Hatam (Hg.): *Die Mamlūken. Studien zu ihrer Geschichte und Kultur. Zum Gedenken an Ulrich Haarmann (1942 – 1999)*. Hamburg (Asien und Afrika, Bd. 7), S. 1 – 69.

- Darling, Linda T. (2006): »Medieval Egyptian Society and the Concept of the Circle of Justice«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. X, Nr. 2, S. 1 – 17.
- Diem, Werner (2002): *Ehrendes Kleid und Ehrendes Wort. Studien zu Tašrif in Mamlūkischer und Vormamlūkischer Zeit*, Würzburg.
- Dols, Michael (1977): *The Black Death in the Middle East*, Princeton.
- Douglas, Mary (1975): *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, London/Boston.
- Dozy, Reinhart (1881): *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2. Bde., Leiden.
- Drusini, Arno (2008): »...im Leben blättern... –Das Tagebuch als materialisierte Zeit«. In: Helmut Gold und Wolfgang Albrecht (Hg.): *@bsolut? privat! Vom Tagebuch zum Weblog*; [anlässlich der Ausstellung »@bsolut privat!? Vom Tagebuch zum Weblog« im Museum für Kommunikation Frankfurt, vom 6. März bis 14. September 2008]. Heidelberg, S. 97 – 99.
- EI: Bearman, P.J. u. a. (1960 – 2004): *Encyclopedia of Islam. New Edition*, 12 Bde., Leiden.
- Elbendary, Amina (2007): *Faces in the Crowd: Urban Protest in Late Medieval Egypt and Syria, 1400 – 1600*, (unpubl. Ph.D. diss. Cambridge University).
- Elger, Ralf (2003): »Selbstdarstellungen aus Bilād ash-Shām. Überlegungen zur Innovation in der arabischen autobiographischen Literatur im 16. und 17. Jahrhundert«. In: Renate Dürr / Gisela Engel / Johannes Süßmann (Hg.): *Eigene und fremde Frühe Neuzeiten. Genese und Geltung eines Epochenbegriffs*. Beihefte (Neue Folge). Historische Zeitschrift (Bd. 35). München, S. 123 – 137.
- Elleithy, Tamer (2005): *Coptic Culture and Conversion in Medieval Cairo, 1293 – 1524 A.D.* (unpubl. Ph.D. diss. Princeton University).
- Elliott, Matthew (2004): »Dress Codes in the Ottoman Empire: the case of the Franks«. In: Faroqhi, Suraiya / Christoph K. Neumann (Hg.): *Ottoman Costumes. From Textile to Identity*, Istanbul, S. 103 – 123.
- Enderwitz, Susanne (1998): »Public Role and Private Self«, in: Robin Ostle / Ed de Moor / Stefan Wild (Hg.): *Writing the Self. Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature*, London, S. 75 – 81.
- EQ: McAuliffe, Jane Dammen u. a. (2001 – 2006): *Encyclopedia of Quran*, 5 Bde., Leiden.
- Essid, Yassine (1995): *A Critique of the Origins of Islamic Economic Thought*, Leiden/New York/Köln.
- Faroqhi, Suraiya (2012): *Artisan of Empire. Crafts and Craftspeople under the Ottomans*, London/New York.
–(1995): *Kultur und Alltag im Osmanischen Reich. Vom Mittelalter bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts*, München.
- Fattah, Hala (1998): »Representations of Self and the Other in Two Iraqi Travelogues of the Ottoman Period«. In: *International Journal of Middle Eastern Studies*, Jhrg. 30, Nr. 1, S. 51 – 76.
- Finkel, Yoshua (1933 – 34): »King Mutton. A curious Egyptian tale of the Mamlūk period (II)«. In: *Zeitschrift für Semitistik und Verwandte Gebiete*, Jhrg. 9, S. 1 – 18.
– (1932): »King Mutton. A curious Egyptian tale of the Mamlūk period (I)«. In: *Zeitschrift für Semitistik und Verwandte Gebiete*, Jhrg. 8, S. 122 – 48.
- Flood, Finbar B. (1997): »Umayyad Survivals and Mamluk Revivals. Qalawunid Architecture and the Great Mosque of Damascus«. In: *Muqarnas*, Jhrg. 14, S. 57 – 79.
- Foucault, Michel (1996): *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt/Main.

- Frenkel, Yehoshua (2009): »Awqaf in Mamluk Bilad al-Sham«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. 13, Nr. 1, S. 149 – 166.
- Frosh, Stephen; Baraitser, Lisa (2009): »Goodbye to Identity?«. In: Anthony Elliott / Paul Du Gay (Hg.): *Identity in Question*, Los Angeles u. a., S. 158 – 169.
- Fuess, Albrecht (2010): »Legends against Arbitrary Abuse. The Relationship between the Mamluk Military Elite and their Arab Subjects«. In: Mahmoud Haddad u. a. (Hg.): *Towards a Cultural History of the Mamluk Era*, Beirut, S. 141 – 151.
- (2008): »Sultans with Horns. The Political Significance of Headgear in the Mamluk Empire«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. XII, Nr. 2, S. 71 – 94.
- GamesCoop (2012): *Theorien des Computerspiels. Zur Einführung*, Hamburg.
- Gelder, G. J. H. van (2000): *God's banquet. Food in classical Arabic literature*, New York.
- Giġ'adi, Avner (2010): »Liminal Craft, Exceptional Law. Preliminary Notes on Midwives in Medieval Islamic Writings«. In: *International Journal of Middle Eastern Studies*, Jhrg. 42, Nr. 2, S. 185 – 202.
- (1993): »The Child Was Small... Not So the Grief for Him«. Sources, Structure, and Content of Al-Sakhawī's Consolation Treatise for Bereaved Parents«. In: *Poetics Today*, Jhrg. 14, Nr. 2, S. 367 – 386.
- (1992): *Children of Islam. Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society*, Houndmills/London.
- (1989): »Concepts of Childhood and Attitudes towards Children in Medieval Islam: A Preliminary Study with Special Reference to Reaction to Infant and Child Mortality«. In: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Jhrg. 32, Nr. 2, S. 121 – 156.
- Ginzburg, Carlo (2007): *Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600*, Berlin.
- Grehan, James (2007): *Everyday Life & Consumer Culture in 18th-Century Damascus*, Seattle/London.
- (2003): »Street Violence and Social Imagination in Late-Mamluk and Ottoman Damascus (ca. 1500 – 1800)«. In: *International Journal of Middle Eastern Studies*, Jhrg. 35, Nr. 2, S. 215 – 236.
- Greyerz, Kaspar von (2007): »Einführung«. In: ders. (Hg.): *Selbstzeugnisse in der Frühen Neuzeit. Individualisierungsweisen in interdisziplinärer Perspektive*, München (Schriften des Historischen Kollegs, Bd. 68), S. 1 – 9.
- Groebner, Valentin (2007): »Erasmus' Bote. Wer braucht wie viel Individualität im 16. Jahrhundert?«. In: Greyerz, Kaspar von (Hg.): *Selbstzeugnisse in der Frühen Neuzeit. Individualisierungsweisen in interdisziplinärer Perspektive*, S. 157 – 171.
- Grunebaum, Gustav Edmund von (1963): *Der Islam im Mittelalter*, Zürich/Stuttgart.
- Guo, Li (2008): »Book Review: *Al-ta'īq: Yawmīyāt Shihāb al-Dīn Aḥmad Ibn Ṭawq*«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. 12, Nr. 1, S. 210 – 218.
- (2005): »Tales of a Medieval Cairene Harem. Domestic Life in al-Biqā'ī's Autobiographical Chronicle«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. 9, Nr. 1, S. 101 – 121.
- (2004): *Commerce, Culture, and Community in a Red Sea Port in the Thirteenth Century. The Arabic Documents of Quseir*, Leiden.
- (2001): »Al-Biqā'ī's Chronicle: a Fifteenth Century Learned Man's Reflection on his Time and World«, Kennedy, Hugh (Hg.): *The Historiography of Islamic Egypt (c. 950 – 1800)*, Leiden/Boston/Köln, S. 121 – 148.
- Guthrie, Shirley (2001): *Arab Women in the Middle Ages. Private Lives and Public Roles*, London.

- Haarmann, Ulrich (1988): »Rather the Injustice of the Turks than the Righteousness of the Arabs. Changing ›Ulamā‹ Changing ›Ulamā‹ Attitudes Towards Mamluk Rule in the Late Fifteenth Century«. In: *Studia Islamica*, Jhrg. 68, S. 61 – 77.
- (1980): »Regional Sentiment in Medieval Egypt«. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Jhrg. 43, Nr. 1, S. 55 – 66.
- (1971): »Auflösung und Bewahrung der klassischen Formen arabischer Geschichtsschreibung in der Zeit der Mamluken«. In: *Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft*, Jhrg. 121, S. 46 – 60.
- Haddad, George (1963): »The Interests of an Eighteenth Century Chronicler of Damascus«. In: *Der Islam*, Jhrg. 38, Nr. 3, S. 258 – 271.
- Hallenberg, Helena (2000): »The Sultan who Loved Sufis. How Qaytbay Established a Shrine Complex in Dasuq«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. IV, S. 147 – 166.
- Har-El, Shai (1995): *Struggle for Domination in the Middle East. The Ottoman-Mamluk War 1485 – 91*, Leiden/New York/Köln.
- Harithy, Howayda Al (2001): »The Concept of Space in Mamluk Architecture«. In: *Muqarnas*, Jhrg. 18, S. 73 – 93.
- Hattox, Ralph (2002): »Qaytbay's Diplomatic Dilemma Concerning the Flight of Cem Sultan (1481 – 82)«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. VI, S. 177 – 190.
- Heidegger, Martin (1969): *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Heine, Peter (1988): *Kulinarische Studien. Untersuchungen zur Kochkunst im arabisch-islamischen Mittelalter – mit Rezepten*, Wiesbaden.
- Herzog, Thomas (2013): »Mamluk (Popular) Culture«, In: Stephan Conermann (Hg.): *Ubi sumus? Que vademus? Mamluk Studies – State of the Art*, Göttingen, S. 131 – 158.
- Hirschler, Konrad (2012): *The Written Word in the Medieval Arabic Lands. A Social and Cultural History of Reading Practices*, Edinburgh.
- (2006): *Medieval Arabic Historiography: Authors as Actors*, London.
- Hoenerbach, W. (1963): »Was verspricht sich das Volk von seinem Herrscher? Übersetzung des Kapitels ›Hišām II.‹ in den A'māl al-a'lām des Ibn al-Ḥaṭīb«. In: *Oriens*, Jhrg. 16, S. 61 – 78.
- Höfert, Almut (2008): »Europa und der Nahe Osten«. Der transkulturelle Vergleich in der Vormoderne und die Meistererzählungen über den Islam. In: *Historische Zeitschrift*, Jhrg. 287, S. 561 – 597.
- Holm, Christiane (2008): »Montag Ich. Dienstag Ich. Mittwoch Ich. Versuch einer Phänomenologie des Diaristischen«. In: Helmut Gold und Wolfgang Albrecht (Hg.): *@bsolut? privat! Vom Tagebuch zum Weblog; [anlässlich der Ausstellung »@bsolut privat!? Vom Tagebuch zum Weblog« im Museum für Kommunikation Frankfurt, vom 6. März bis 14. September 2008]*, Heidelberg, S. 10 – 50.
- Homerin, Thomas Emil (2010): »Our Sorry State!‹ Al-Būṣīrī's Lamentations on Life and an Appeal for Cash«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. 14, S. 19 – 28.
- Howard, Deborah (2003): »Death in Damascus. Venetians in Syria in the Mid-Fifteenth Century«. In: *Muqarnas*, Jhrg. 20, S. 143 – 157.
- Humphreys, R. Stephen (1979): »Review: Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī by E. M. Sartain«. In: *Journal of Near Eastern Studies*, Jhrg. 38, Nr. 1, S. 74 – 76.
- Irwin, Robert (2006): »Mamluk History and Historians«. In: Allen, Richards (Hg.): *Arabic Literature in the Post-Classical Period*, S. 159 – 170.

- (2002): »The Privatization of ›Justice‹ Under the Circassian Mamluks«. In: *Mamlük Studies Review*, Jhrg. VI, S. 63 – 70.
- Jancke, Gabriele (2007): »Patronagebeziehungen in autobiographischen Schriften des 16. Jahrhunderts – Individualisierungsweisen?«. In: Kaspar von Greyerz (Hg.): *Selbstzeugnisse in der Frühen Neuzeit. Individualisierungsweisen in interdisziplinärer Perspektive*, München (Schriften des Historischen Kollegs, Bd. 68), S. 13 – 31.
- , Ulbrich, Claudia (2005): »Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung«. In: Gabriele Jancke / Claudia Ulbrich (Hg.): *Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung*, (Querelles. Jahrbuch für Frauen- und Geschlechterforschung Bd. 10), Berlin, S. 7 – 27.
- Kafadar, Cemal (1989): »Self and Others. The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature«. In: *Studia Islamica*, Jhrg. 69, S. 61 – 79.
- Kaidbey, Naila Takieddine (1995): *Historiography in Bilād al-Shām: The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, (unpubl. Ph.D. diss., American University of Beirut).
- Keßler, Jörg-Ronald (2004): *Die Welt der Mamluken. Ägypten im späten Mittelalter 1250 – 1517*, Berlin.
- Khalidi, Tarif (1975): *Islamic Historiography. The Histories of Mas‘ūdī*, Albany.
- Kilpatrick, Hilary (1995): »Some late ‘Abbāsīd and Mamlūk Books about Women. A Literary Historical Approach«. In: *Arabica*, Jhrg. 42, Nr. 1, S. 56 – 78.
- Kister, M. J. (1994): »...and he was born circumcised ...« Some notes on circumcision in Ḥadīth«. In: *Oriens*, Jhrg. 34, S. 10 – 30.
- Klaiber, Theodor (1921): *Die deutsche Selbstbiographie*, Stuttgart.
- Klein, Denise (2010): »Sultan’s Envoys; Barbara Stöcker-Parnian: An Unusually Long Way to the Kaaba: Reflexions in the Saranāma-ye Makka of Mehdiqoli Hedāyat«. In: Ralf Elger / Yavuz Köse (Hg.): *Many Ways of Speaking About the Self. Middle Eastern Ego-Documents in Arabic, Persian and Turkish (14th – 20th century)*, Wiesbaden, S. 103 – 114.
- Koselleck, Reinhart (1979): »Einleitung«. In: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe 1*, Stuttgart, S. xv.
- Krawietz, Birgit: »Ibn Qayyim al-Jawziyah. His Life and Works«. In: *Mamlük Studies Review*, Jhrg. X, Nr. 2, S. 19 – 64.
- Krstić, Tijana (2009): »Illuminated by the Light of Islam and the Glory of the Ottoman Sultanate. Self-Narratives of Conversion to Islam in the Age of Confessionalization«. In: *Comparative Studies in Society and History*, Jhrg. 51, Nr. 1, S. 35 – 63.
- Krusenstjern, Benigna von (1994): »Was sind Selbstzeugnisse? Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert«, in: *Historische Anthropologie*, Jhrg. 2, Nr. 3, S. 462 – 471.
- Langner, Barbara (1983): *Untersuchungen zur historischen Volkskunde Ägyptens nach mamlukischen Quellen*, Berlin.
- Lapidus, Ira Marvin (1969): »Muslim Cities and Islamic Societies«. In: ders. (Hg.): *Middle Eastern Cities. A Symposium on Ancient, Islamic and Contemporary Middle Eastern Urbanism*, Berkeley / Los Angeles, S. 47 – 79.
- (1967): *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge.

- Lassner, Jacob (2000): *The Middle East remembered. Forged identities, competing narratives, contested spaces*, Ann Arbor.
- Leder, Stefan (2005): »Damaskus – Entwicklung einer islamischen Metropole und ihre Grundlagen«. In: Thomas Bauer und Ulrike Stehli (Hg.): *Alltagsleben und materielle Kultur in der arabischen Sprache und Literatur. Festschrift für Heinz Grotzfeld zum 70. Geburtstag*, Wiesbaden, S. 233 – 250.
- (2003): »Postklassisch und vormodern. Beobachtungen zum Kulturwandel in der Mamlukenzeit«. In: Stephan Conermann und Anja Pistor-Hatam (Hg.): *Die Mamlüken. Studien zu ihrer Geschichte und Kultur. Zum Gedenken an Ulrich Haarmann (1942 – 1999)*, Hamburg (Asien und Afrika, Bd. 7), S. 289 – 312.
- Leeuwen, Richard van (1999): *Waaqs and Urban Structures. The Case of Ottoman Damascus*, Leiden/Boston/Köln.
- Lejeune, Philippe (2009): *On Diary* (hg. von Jeremy Popkin / Julie Rak), Manoa.
- (1994): *Der autobiographische Pakt*, Frankfurt M. [franz. Original 1975].
- Lev, Yaacov (2009): »Symbiotic Relations: Ulama and the Mamluk Sultans«. In: *Mamlük Studies Review*, Jhrg. 13, Nr. 1, S. 1 – 26.
- Levanoni, Amalia (2010): »Who were the ›Salt of the Earth‹ in Fifteenth-Century Egypt?«. In: *Mamlük Studies Review* XIV, S. 63 – 83.
- (2005a): »Food and Cooking during the Mamluk Era. Social and Political Implications«. In: *Mamlük Studies Review*, Jhrg. 9, Nr. 2, S. 201 – 222.
 - (2005b): »The al-Nashw Episode. A Case Study of ›Moral Economy‹«. In: *Mamlük Studies Review*, Jhrg. IX, Nr. 1, S. 207 – 220.
- Lewicka, Paulina B. (2013): »Did Ibn al-Hājj copy from Cato? Reconsidering Aspects of Inter-Communal Antagonism of the Mamluk Period«. In: Stephan Conermann (Hg.): *Ubi sumus? Que vademus? Mamluk Studies – State of the Art*, Göttingen, S. 231 – 261.
- (2011): *Food and foodways of medieval Cairenes. Aspects of life in an Islamic metropolis of the eastern Mediterranean*, Leiden/Boston.
 - (2007): »On Hellenistic Medicine, Christian Fasting, and Nomadic Diet. Why the Medieval Cairenes Did Not Turn Vegetarian« (Vortrag).
 - (2006): »When a shared meal is formalized. Observations on Arabic »Table Manners« Manuals of the Middle Ages«, in: Barbara Michalak-Pikulska (Hg.): *Authority, privacy and public order in Islam. Proceedings of the 22nd congress of L'Union Européenne des Arabisants et Islamisants. (Orientalia Lovaniensia analecta, 148.)* Leuven, S. 423 – 433.
 - (2002): »Twelve thousand cooks and a *muhtasib*. Some remarks on Food Business in Medieval Cairo«. In: *Zakład Arabistyki i Islamistyki*, Jhrg. 10, S. 5 – 27.
- Lindisfarne-Tapper, Nancy/Ingham, Bruce (Hg.) (1997): *Languages of Dress in the Middle East*, Richmond/Surrey.
- Luz, Nimrod (2004): »Urban Residential Houses in Mamluk Syria. Forms, Characteristics and the Impact of Socio-Cultural Forces«. In: Amalia Levanoni / Michael Winter (Hg.): *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, Boston/Leiden, S. 339 – 358.
- Makdisi, George (1986): »The Diary in Islamic Historiography. Some Notes«. In: *History and Theory*, Vol 25, Nr. 2, S. 173 – 185.
- (1957a): »Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdād II«. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Jhrg. 19, Nr. 1, S. 13 – 48.
 - (1957b): »Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdād IV«. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Jhrg. 19, Nr. 2, S. 281 – 303.

- (1957c): »Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdād V«. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Jhrg. 19, Nr. 3, S. 426 – 443.
- (1956a): »Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdād I«. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol 18, Nr. 1, S. 9 – 31.
- (1956b): »Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdād II«. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Jhrg. 18, Nr. 2, S. 239 – 260.
- Marcus, Abraham (1986): »Privacy in Eighteenth-Century Aleppo: The Limits of Cultural Ideals«. In: *International Journal of Middle Eastern Studies*, Jhrg. 18, S. 165 – 183.
- Marmon, Shaun E. (1999): *Slavery in the Islamic Middle East*, Princeton.
- (1995): *Eunuchs and sacred boundaries in Islamic society*, New York u. a.
- Martell-Thoumian, Bernadette (2005): »The Sale of Office and Its Economic Consequences during the Rule of the Last Circassians (872 – 922/1468 – 1516)«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. IX, Nr. 2, S. 49 – 83.
- Masters, Bruce (1994): »The view from the province: Syrian Chronicles of the 18th Century«. In: *Journal of the American Oriental Society*, Jhrg. 114, S. 353 – 362.
- Mayer, Leo Ary (1952): *Mamluk Costume*, Genf.
- McGregor, Richard (2009): »The Problem of Sufism«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. XIII, Nr. 2, S. 6983.
- Meier, Astrid (2008): »Dimensionen und Krisen des Selbst in biographischen und historischen Schriften aus Damaskus im 17. und 18. Jahrhundert«. In: Stefan Reichmuth / Florian Schwarz (Hg.): *Zwischen Alltag und Schriftkultur. Horizonte des Individuellen in der arabischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts*, Beirut, S. 1 – 21.
- (2004): »Perceptions of a New Era? Historical Writing in Early Ottoman Damascus«. In: *Arabica*, Jhrg. 51, Nr. 4, S. 419 – 434.
- Meisami, Julie Scott (2006): »Writing medieval women. Representations and misrepresentations«. In: Julia Bray (Hg.): *Writing and Presentation in Medieval Islam. Muslim Horizons*, London/New York (Routledge studies in Middle Eastern literatures, Bd. 11), S. 47 – 87.
- Meloy, John M. (2004): »The Privatization of Protection. Extortion and the State in the Circassian Mamluk Period«. In: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Jhrg. 47, Nr. 2, S. 195 – 212.
- (2001): »Copper Money in Late Mamluk Cairo. Chaos or Control?«. In: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Jhrg. 44, Nr. 3, S. 293 – 321.
- Meuser, Michael/ Scholz, Sylka (2005): »Hegemoniale Männlichkeit – Versuch einer Begriffsklärung aus soziologischer Perspektive«. In: Martin Dinges (Hg.): *Männer – Macht – Körper. Hegemoniale Männlichkeiten vom Mittelalter bis heute*, Frankfurt M./ New York, S. 211 – 228.
- Misch, Georg (1962): *Geschichte der Autobiographie. Band III: Das Mittelalter: Das Hochmittelalter im Anfang*, Teil 2, Frankfurt/Main.
- Morris, Colin (1987): *The Discovery of the Individual, 1050 – 1200*, Toronto.
- Mortel, Richard T. (1989): »Prices in Mecca during the Mamlūk Period«. In: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Jhrg. 32, Nr. 3, S. 279 – 334.
- Motzki, Harald (1986): »Das Kind und seine Sozialisation in der Islamischen Familie des Mittelalters«. In: Klaus Arnold u. a. (Hg.): *Zur Sozialgeschichte der Kindheit*, Freiburg, S. 391 – 442.
- Müller, Christian (2008): »A Legal Instrument in the Service of People and Institutions.

- Endowments in Mamluk Jerusalem as Mirrored in the Ḥaram Documents«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. XII, Nr. 1, S. 173 – 191.
- Müller, Hans (1980): *Die Kunst des Sklavenkaufs nach arabischen, persischen und türkischen Ratgebern vom 10. bis zum 18. Jahrhundert*, Freiburg.
- Musallam, Basim F. (1983): *Sex and Society in Islam. Birth Control Before the Nineteenth Century*, Cambridge.
- Nasrallah, Nawal (2010): *Annals of the Caliph's Kitchen. Ibn Sayyār al-Warrāq's Tenth-Century Baghdadi Cookbook*, Leiden.
- Oesterle, Günter (2008): »Die Intervalle des Tagebuchs – Das Tagebuch als Intervall«. In: Helmut Gold / Wolfgang Albrecht (Hg.): *@bsolut? privat! Vom Tagebuch zum Weblog; [anlässlich der Ausstellung »@bsolut privat! Vom Tagebuch zum Weblog« im Museum für Kommunikation Frankfurt, vom 6. März bis 14. September 2008]*. Heidelberg, S. 100 – 103.
- Odeh, Ibrahim Assad (1993): »The Education of an Industrial Middle Class in Arab-Islamic Countries«. In: *International Review of Education / Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft / Revue Internationale de l'Education*, Jhrg. 39, Nr. 4, S. 307 – 317.
- Ostle, Robin (1998): »Introduction«. In: ders. / Ed de Moor / Stefan Wild (ed.): *Writing the Self. Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature*, London, S. 18 – 24.
- Palitzsch, Johannes (2005): »Mediators Between East and West. Christians under Mamluk Rule«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. IX, Nr. 2, S. 31 – 47.
- Perho, Irmeli (2011): »Climbing the Ladder. Social Mobility in the Mamluk Period«, in: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. XV, S. 19 – 35.
- (2001): »Al-Maqrīzī and Ibn Taghrī Birdī as Historians of Contemporary Events«. In: Hugh Kennedy (Hg.): *Historiography of Islamic Egypt*, S. 107 – 120.
- Perry, Charles (2005): *A Baghdad Cookery Book. The Book of Dishes (Kitāb al-Ṭabīkh by Muḥammad b. al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Karīm, the scribe of Baghdad)*, Blackwaton.
- Petry, Carl (2001): »Robing Ceremonials in Late Mamluk Egypt. Hallowed Traditions, Shifting Protocols«. In: Gordon, Stewart (Hg.): *Robes and Honor. The Medieval World of Investiture*, New York.
- (1994): *Protectors or Praetorians? The Last Mamluk Sultans and Egypt's Waning as a Great Power*, New York.
- (1993): *Twilight of Majesty. The Reigns of the Mamluk Sultans al-Ashraf Qaytbay and Qansuh al-Ghawri in Egypt*, Washington.
- (1992): *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*, Princeton.
- Pormann, Peter E./Savage-Smith, Emilie (2007): *Medieval Islamic Medicine*, Washington.
- Rabbat, Nasser (2010): *Mamluk History Through Architecture. Monuments, Culture and Politics in Medieval Egypt and Syria*, London/New York.
- (2002): »Perception of Architecture in Mamluk Sources«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. VI, S. 155 – 176.
- (1998): »Architects and Artists in Mamluk Society. The Perspective of the Sources«. In: *Journal of Architectural Education*, Jhrg. 52, Nr. 1, S. 30 – 37.
- Rapoport, Yossef (2005): *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society*, Cambridge u. a..

- (2007): »Women and Gender in Mamluk Society – an Overview«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. 11, Nr. 2, S. 1 – 45.
- (2004): »Invisible Peasants, Marauding Nomads. Taxation, Tribalism, and Rebellion in Mamluk Egypt«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. VIII, Nr. 2, S. 1 – 22.
- Reinhard, Wolfgang (2005): »Die Bejahung des gewöhnlichen Lebens«. In: Hans Joas / Klaus Wiegandt (Hg.): *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt M., S. 265 – 303.
- (2004): *Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie*, München.
- Reinhart, Kevin (1990): »Impurity/No Danger«. In: *History of Religions*, Jhrg. 30, S. 1 – 24.
- Reynolds, Dwight Fletcher u. a. (2001): *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, Berkeley.
- Richards, D. S. (1999): »A Late Mamluk Document concerning Frankish Commercial Practice at Tripoli«. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Jhrg. 62, Nr. 1, S. 21 – 35.
- Ries, Rotraud (2007): »Individualisierung im Spannungsfeld differenter Kulturen: Positionsbestimmungen und experimentelle Neudefinitionen in der jüdischen Minderheit«. In: Kaspar von Greyerz (Hg.): *Selbstzeugnisse in der Frühen Neuzeit*. (Schriften des Historischen Kollegs) München, S. 79 – 112.
- Robinson, Chase F. (2007): *Islamic historiography*, Cambridge.
- Roded, Ruth (1994): *Women in Islamic Biographical Collections. From Ibn Saʿd to Who's Who*, London/Boulder.
- Rosenthal, Franz (1968): *A History of Muslim Historiography* (2nd revised edition), Leiden.
- Sack, Dorothée (1989): *Damaskus. Entwicklung und Struktur einer orientalisch-islamischen Stadt*, Mainz.
- Sajdi, Dana (2003): »A Room of His Own: The »History« of the Barber of Damascus (fl. 1762)«. In: *Crossing Boundaries: New Perspectives on the Middle East*, The MIT Electronic Journal of Middle East Studies Jhrg. 3, S. 19 – 35.
- (2002): *Peripheral Visions: The World and Worldviews of Commoner Chronicles in the 18th Century Ottoman Levant*, (unpubl. Ph. D. diss.). Columbia University.
- Sāmīrrāʾī, Firās Salīm Ḥiyāwī as- (2004): *At-taqālid wa-l-ʿādāt ad-dimašqiyya khilāl uḥūd as-salġūqiyyīn, al-zinkīyyīn, al-ayyūbiyyīn*, Damaskus.
- Sayeed, Asma (2002): »Women and Ḥadīth Transmission. Two Case Studies from Mamluk Damascus«. In: *Studia Islamica*, Jhrg. 95, S. 71 – 94.
- Schmidt, Jan (2010): »First-Person Narratives in Ottoman Miscellaneous Manuscripts«. In: Ralf Elger / Yavuz Köse (Hg.): *Many Ways of Speaking About the Self. Middle Eastern Ego-Documents in Arabic, Persian and Turkish (14th – 20th century)*, Wiesbaden, S. 159 – 170.
- Schmolinski, Sabine (1999): »Einleitung«. In: Klaus Arnold/Sabine Schmolinsky/Urs Martin Zahnd (Hg.): *Das dargestellte Ich. Studien zu Selbstzeugnissen des späteren Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Bd. 1, Bochum, S. 3 – 34.
- Schultz, Warren C. (2001): »Mamluk Egyptian Copper Coinage before 759/1357 – 1358. A Preliminary Enquiry«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. V, S. 25 – 43.
- (1999): »Mamluk Monetary History. A Review Essay«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. III, S. 183 – 205.
- Schulze, Winfried (1996): »Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Ge-

- schichte? Vorüberlegungen für die Tagung ›EGO-DOKUMENTE‹ », in: Ders. (Hg.): *Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte?*, Berlin, S. 11 – 30.
- Shoshan, Boaz (1993): »On Popular Literature in Medieval Cairo«. In: *Poetics Today*, Jhrg. 14, Nr. 2, S. 349 – 365.
- (1986): »Exchange-rate policies in fifteenth-century Egypt«. In: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Jhrg. 29, Nr. 1, S. 28 – 51.
- (1983): »Money Supply and Grain Prices in Fifteenth-Century Egypt«. In: *The Economic History Review*, Jhrg. 36, Nr. 1, S. 47 – 67.
- (1982): »From Silver to Copper. Monetary Changes in Fifteenth-Century Egypt«. In: *Studia Islamica*, Jhrg. 52, S. 97 – 116.
- (1980): »Grain Riots and the ›Moral Economy‹: Cairo 1350 – 1517«. In: *Journal of Interdisciplinary History*, Jhrg. 10, Nr. 3, S. 459 – 478.
- Sievert, Henning (2003): *Der Herrscherwechsel im Mamlukensultanat. Historische und historiographische Untersuchungen zu Abū Ḥāmid al-Qudṣī und Ibn Tagrībīrdī*, Berlin.
- Silverstein, Adam J. (2007): *Postal systems in the pre-modern Islamic world*, Cambridge.
- Smith, W. Robertson (1967): *Die Religion der Semiten*, Darmstadt [engl. Originalausgabe 1899].
- Stilt, Kristen (2011): *Islamic Law in Action. Authority, Discretion, and Everyday Experiences in Mamluk Egypt*, Oxford.
- Strange Burke, Katherine (2004): »A Note on Archaeological Evidence for Sugar Production in the Middle Islamic Periods in Bilād al-Shām«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. VIII, Nr. 2, S. 109 – 118.
- Tadayoshi, Kikuchi (2006): »An Analysis of ›Abd al-Basit al-Hanafi al-Malati's Description of the Year 848. On the Process of Writing History in the Late Fifteenth Century«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. X, Nr. 1, S. 29 – 54.
- Tamari, Steve (2002): »Biography, autobiography, and identity in early modern Damascus«. In: Mary Ann Fay (Hg.): *Auto/biography and the construction of identity and community in the Middle East*, New York, S. 37 – 49.
- Tapper, Richard (1994): »Blood, Wine and Water. Social and symbolic aspects of drinks and drinking in the Islamic Middle East«. In: Sami Zubaida / Richard Tapper (Hg.): *Culinary Cultures of the Middle East*, London/New York, S. 215 – 231.
- mit Zubaida, Sami (1994): »Introduction«. In: dies. (Hg.): *Culinary Cultures of the Middle East*, London/New York, S. 1 – 17.
- Tezcan, Hülya (2004): »Furs and skins owned by the Sultans«. In: Suraiya Faroqhi / Christoph K. Neumann (Hg.): *Ottoman Costumes. From Textile to Identity*, Istanbul, S. 63 – 79.
- Terzioglu, Derin (2002): »Man in the image of God in the image of the times: Sufi self-narratives and the diary of Niyāzī-i Mişri (1618 – 94)«. In: *Studia Islamica* 94, S. 139 – 165.
- Thompson, Elisabeth (2003): »Public and Private in Middle Eastern Women's History«. In: *Journal of Women's History*, Jhrg. 15, Nr. 1, S. 52 – 69.
- Toru, Miura (2006): »Urban Society in Damascus as the Mamluk Era Was Ending«. In: *Mamlūk Studies Review*, Jhrg. X, Nr. 1, S. 157 – 193.
- (1997): »Administrative Networks in the Mamlūk Period. Taxation, Legal Execution, and Bribery«. In: Sato Tsugitaka (Hg.): *Islamic Urbanism in Human History*, S. 39 – 76.

- Tsugitaka, Sato (2006): »Slave Traders and Karimi Merchants during the Mamluk Period. A Comparative Study«. In: *Mamlük Studies Review*, Jhrg. X, Nr. 1, S. 142 – 156.
- (2004): »Sugar in the Economic Life of Mamluk Egypt«. In: *Mamlük Studies Review*, Jhrg. XIII, Nr. 2, S. 87 – 107.
- Ullmann, Manfred (1978): *Islamic medicine*, Edinburgh.
- Waines, David (2003): »Luxury Foods« in Medieval Islamic Societies«. In: *World Archaeology*, Jhrg. 34, Nr. 3, S. 571 – 580.
- mit Marin, Manuela (1992): »Muzawwar: counterfeit fare for fasts and fevers«. In: *der Islam*, Jhrg. 69, Nr. 2, S. 289 – 301.
- Walker, Bethany J. (2004): »Commemorating the Sacred Spaces of the Past: The Mamluks and the Umayyad Mosque at Damascus«. In: *Near Eastern Archaeology*, Jhrg. 67, Nr. 1, S. 26 – 39.
- Watt, W. Montgomery (1963): »The Rāfiḍites. A Preliminary Study«. In: *Oriens*, Jhrg. 16, S. 110 – 121.
- Weintritt, Otfried (2003): »Taʿrīḥ ʿAbd al-Qādir: Autobiography as Historiography in an Early 17th Century Chronicle from Syria«, in: Stephan Conermann / Anja Pistor-Hatam (Hg.): *Die Mamlūken. Studien zu ihrer Geschichte und Kultur. Zum Gedenken an Ulrich Haarmann (1942 – 1999)*, Hamburg, S. 387 – 401.
- Wittwer, Carol (2008): »Ibn Ḥamadūš und al-Warṭilānī beschreiben ihr Leben – individuelle Selbstdarstellungen in Reiseberichten des 18. Jahrhunderts aus Algerien«. In: Stefan Reichmuth / Florian Schwarz (Hg.): *Zwischen Alltag und Schriftkultur. Horizonte des Individuellen in der arabischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts*, Beirut, S. 59 – 79.
- Wollina, Torsten (2008): *Das Tagebuch des Ismāʿīl al-Maḥāsini – Zum Verfasser und einigen Aspekten des Inhalts*, Hamburg.
- Wuthenow, Ralph-Rainer (1990): *Europäische Tagebücher. Eigenart. Formen. Entwicklung*, Darmstadt.
- Yi, Eunyeong (2004): *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul. Fluidity and Leverage*, Leiden/Boston.
- Zahnd, Urs Martin (1999): »Stadtchroniken und autobiographische Mitteilungen«. In: Klaus Arnold, Sabine Schmolinsky und Urs Martin Zahnd (Hg.): *Das dargestellte Ich. Studien zu Selbstzeugnissen des späteren Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Bd. 1, Bochum, S. 29 – 51.
- Zaouali, Lilia (2007): *Medieval cuisine of the Islamic world. A concise history with 174 recipes*, Berkeley/Los Angeles/London.
- Zilfi, Madeline C. (2004): »Whose Laws? Gendering the Ottoman sumptuary regime«. In: Suraiya Faroqhi/ Christoph K. Neumann (Hg.): *Ottoman Costumes. From Textile to Identity*, Istanbul, S. 125 – 141.
- Zubaida, Sami (1994): »National, Communal and Global Dimensions in Middle Eastern Food Cultures«. In: Sami Zubaida / Richard Tapper (Hg.): *Culinary Cultures of the Middle East*, London/New York, S. 33 – 45.

