ULRICH HAARMANN

Heilszeichen im Heidentum

Muḥammad-Statuen aus vorislamischer Zeit

HEILSZEICHEN IM HEIDENTUM — MUḤAMMAD-STATUEN AUS VORISLAMISCHER ZEIT

VON

ULRICH HAARMANN

Freiburg

I

Gegenwart und Geschichte sind für den mittelalterlichen Christen — bevor sich das neue, historische Zeitgefühl in der Renaissance allmählich durchsetzt — und für den traditionellen Muslim unauflöslich miteinander verwoben. Das natürliche Bewußtsein von der Aufeinanderfolge von Damals und Jetzt wird überlagert von der Gesinnung, die heilsgeschichtlich bedeutsamen Geschehnisse, die Geschichte der Propheten (für die Christen das Alte Testament, für die Muslime Koran und *qīṣaṣ al-anbiyāʾ*), vor allem aber die Umstände der Offenbarung und der Ausbreitung der jungen Religion (für die Christen das Evangelium, für die Muslime *Sīra* und *Ḥadīṭ*) als über der Zeit stehend „in die Gegenwart herinzuholen“.¹ Der damit bewirkte umfassende Anachronismus ist nicht nur kein Defekt, sondern vielmehr ein lebendiges und notwendiges Prinzip in der Auseinandersetzung des mittelalterlichen Gläubigen mit der Geschichte. So erklärt sich das Neben- und Miteinander von Helden der Antike und christlichen Heiligen in den Portalen mittelalterlicher Kathedralen. So werden aber auch aus aufgeklärt-abendländischer Sicht so überaus „mittelalterliche“ islamische Anachronismen noch unserer Tage verständlich, sei es —

¹ Diese Formulierung und wichtige Anregungen zu dem hier vorgelegten Beitrag verdanke ich Giles Constable, der im Rahmen der Medieval Study Group am Institute for Advanced Study in Princeton am 27. Januar 1987 das Vergangensempfinden des mittelalterlichen Menschen, insbesondere im 11. und 12. Jahrhundert, behandelte. Viel gelernt habe ich auch von den Gesprächen mit Arnold Angenendt in Princeton über mittelalterliche Mentalitäten.

in einer eher zufälligen Auswahl — die Wirksamkeit der Losung von einer zweiten Schlacht von Qādisiyya — 1350 Jahre nach dem historischen Vorgängerereignis — in der Auseinandersetzung zwischen Irak und Iran, oder sei es die Profilierung eines besonders redlichen Prophetengefährten zum Prototypen eines islamischen „Sozialisten“.

Die Einebnung des Gefälles zwischen der Zeit des Heils und der Gegenwart öffnet dem Verstand und den Sinnen die ungehinderte Teilnahme am Leben der Vergangenheit und damit die Einübung der gültigen Formen gottgefälligen Lebens. Der Zugang zu der Epoche Jesu oder der „redlichen Altvorderen“ des Frühislams wird noch nicht durch ein historistisches oder antiquarisches Zeitverständnis versperrt. Im Gegenteil sollen das kultisch-liturgische Zeremoniell und auch die religiöse Kunst (dies gilt freilich für den anikonischen Islam in minderm Maße) die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen inszenieren: Der Pilger soll vom „Beobachter zum Zeugen“² werden; an den Leidensstätten Jesu und der Märtyrer und — im Islam — in Mekka, wo sich Muḥammads Prophetentum entfaltete und allen Widernissen zum Trotz (ein wichtiger Unterschied zum Platz Jerusalems im Christentum) noch zu seinen Lebzeiten triumphierend zur Herrschaft vollendete, erfährt der Besucher die überzeitliche Einheit und die Kontinuität der religiösen Botschaft und des jeweiligen Gottesvolkes. Will man sich nicht in die Utopie verlieren, erhalten Gegenwart und Zukunft nur aus der Retrospektive, dem immer neuen Erleben und rituellen Nachvollziehen der normgebenden Vergangenheit, ihren Sinn. *Sunna* und *vita apostolica* werden zu Garanten, *bidʿa* und *innovatio/res novae* (bei aller wachsenden Ambivalenz des Begriffes „neu“, „modern“ in beiden Kulturen mit fortschreitenden Jahrhunderten³) zu Gefährdungen der von Gott gewollten und eingerichteten allumfassenden

² Giles Constable formuliert es in seinem unpublizierten Beitrag „Bridges to the Past: The Historical Environment of the Middle Ages“ (S. 13) so; „Time was suspended for pilgrims, who by their presence were transformed from observers into witnesses and frequently into participants in the events which had occurred in the places they visited“.

³ Über die allmähliche positive Umwertung der Begriffe *novus/novitas* und *modernus/modernitas* im Hohen Mittelalter äußert sich ausführlich Giles Constable in seinem — unveröffentlichten — Vortrag zum Thema „Past and Present in the Eleventh and Twelfth Centuries. Perceptions of Time and Change“ (S. 25-32).

Ordnung. Dem *sicut erat in principio et nunc et semper* entspricht der Anspruch des Korans, für alle Zeiten — was immer die äußeren Bedingungen — auch im konkreten Detail der *umma* verbindliches Gesetz zu sein.

II

Über die Brücke der Zeit Jesu und Muḥammads stehen die christlichen und muslimischen Gläubigen aber auch mit dem Heidentum in Verbindung. Die Antike und die *ḡāhiliyya* sind Epochen der Vorbereitung auf das Heilsgeschehen. In schroffem Gegensatz zu unseren modernen Assoziationen vom Mittelalter als einer Zeit, in der Neues entstand, und einer Periode, in der man heute „die eigene Jugend, etwas Urtümlich-Unverbrauchtes“ sucht,⁴ ist das christliche und islamische Mittelalter im Verständnis der Zeitgenossen eine Spätzeit, gar eine eherne Zeit, ist es das durch keine neue heilsgeschichtliche Zäsur mehr erneuerungs- und verbesserungsfähige Präludium zum Ende der Tage. Das Bewußtsein der Kontinuität, der Verbundenheit mit der Zeit, bevor „der Himmel offenstand“, war umso intensiver, als man sich keine mit dem Jetzt brechende Zukunft vorstellen konnte. Man mochte sich höchstens nach dem Diktum Bernhards von Chartres⁵ als „Zwerge auf den Schultern von Riesen“ sehen, deren privilegierter Weitblick und deren zögernde Einsicht in die eigenen Kreativität ganz und gar den gewaltigen und gesicherten Fundamenten zu verdanken sei, auf denen man stehe.

Die von prophetischen Mahnern und deren unbelehrbar-tyrannischen Widersachern strukturierte Vergangenheit liefert die Orientierung, arabisch: *ʿibra*. Zur wichtigsten Aufgabe des Historikers wird in diesem Sinne das Aufspüren (*istiʿbār*) und die immer wieder erneuerte Beherzigung (*iʿtibār*) dieser „Lehre aus der Geschichte“ und deren Verdeutlichung für nachfolgende Generationen. Präsent ist die Vergangenheit jedermann archäologisch in den

⁴ Horst Günther: „Sonnenuntergang, Blätter und Blumen. Eine Tagung über Kontinuität und Verwandlung der Antike im Mittelalter“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 25. März 1987, S. 36, Spalte 1; er nimmt Bezug auf die von Willi Erzgräber geleitete erste Konferenz des Deutschen Mediävistenverbandes in Freiburg im Breisgau im März 1987.

⁵ Vgl. Constable, „Past and Present“, Vortragsmanuskript S. 23.

zerstörten oder verfallenden Relikten aus heidnischer Zeit. Sie kündeten vom kurzen Triumph der ungläubigen Herrscher und ihrem Sturz, aber auch vom Wirken der prophetischen Gottesfreunde. Die Pyramiden, das herausragende Monument des Altertums im Bewußtsein mittelalterlicher Muslime nicht nur Ägyptens, sind der christlichen (Gregor von Tours) und der islamischen (z.B. Abū Ḥāmid al-Qudṣī) Tradition als Kornspeicher Josephs vertraut.^{5a} Dem Selbstverständnis des Islams als der neuen, alles Frühere abrogierenden Ordnung steht in eigentümlicher Ambivalenz das auch aus dem mittelalterlichen Christentum vertraute Bedürfnis entgegen, Vergangenheit — d.h. auch die Zeit vor der Offenbarung — und Gegenwart nicht auseinanderreißen zu lassen und sich eine Einheitsformel des gewachsenen und unversehrten Lebensstils zu bewahren.

Im Umgang mit Spolien wird diese widersprüchliche Einstellung zur heidnischen Vergangenheit deutlich. Ganz abgesehen davon, daß pharaonische und antike Bauteile ganz besonders bequem erreichbare, billige und gefällige Materialien waren, hat es den Anschein, daß man sich in ihnen der Kräfte der alten und überwundenen heidnischen Ordnung versichern und diese zugleich sinnfällig immer wieder von neuem demütigen und unterwerfen wollte: Altägyptische Spolien finden sich in so gut wie allen Kairoer Moscheen des vierzehnten Jahrhunderts, in besonderer Konzentration in dem Jahrzehnt nach der verheerenden, die ägyptische Bevölkerung dezimierenden Pestepidemie von 1348; der Türsturz am Portal der Ḥānaqāh des Emirs Šayḥū aus dem Jahre 756/1355-6 stammt aus einem pharaonischen Tempel und im Eingangskorridor der gegenüberliegenden Moschee desselben Stifters sind schwarze Steinplatten, offenkundig Talismane, verbaut.⁶ Der übliche Standort sol-

^{5a} Für Gregor von Tours vgl. *MGH ss. merov.*, Bd I, S. 11 (über die Pyramiden und die sieben Plagen). Über die abendländischen Auffassungen von den Pyramiden als der *horrea Joseph* vgl. Erhart Graefe: „Der Pyramidenbesuch des Gulielmus de Boldensele im Jahre 1335. Mit einem Anhang: Der Zeitpunkt des Aufbrechens der Chefrenpyramide“, in: *Studien zur altägyptischen Kultur* 11 (1984) = *Festschrift Wolfgang Helck*, S. 580-81.

⁶ Vgl. Ulrich Haarmann: „Die Sphinx. Synkretistische Volksreligiosität im spätmittelalterlichen islamischen Ägypten“, in: *Saeculum* 29 (1978), S. 377; Viktoria Meinecke-Berg: „Spolien in der mittelalterlichen Architektur von Kairo“, in: *Ägypten. Dauer und Wandel. Symposium anlässlich des 75 jährigen Bestehens des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo*, Mainz 1985, S. 131-42, hier S. 140 und Tafel 12b.

cher pharaonischer Spolien aber war die Schwelle; dadurch daß man auf sie trat, schmähte man die alten Geister, deren Macht man auf diese Weise einzubinden und zu zähmen, aber sich dennoch auch dienstbar zu machen hoffte. Einen ähnlichen Doppelleffekt können wir bei der Praxis, antike Spolien in abendländischen mittelalterlichen Bauten zu vermauern, unterstellen;⁷ man nahm das alte Zauberwerk zwar in den neuen Kultbau mit, brachte es aber in einer Weise oder an einer Stelle unter, daß über dessen intendierte Entmachtung auch dem strenggläubigsten und kritischsten Beobachter keine Zweifel kommen konnten. In der Kathedrale von Pisa werden die antiken Säulen und Inschriftenfriese auf den Kopf gestellt,⁸ in anatolischen Moscheen byzantinische Spolien demonstrativ in die der Qiblawand gegenüberliegende Seite des Sakralbaus eingebaut.⁹

III

In heidnischer Zeit fehlt es aber in der Rückschau auch nicht an eher subtilen literarischen und archäologischen, an unerwartetem Ort verborgenen Hinweisen auf die Ankunft des Heilands bzw. Muḥammads, des Siegels der Propheten. In diesem Zusammenhang kann man die vierte Vergilsche Ekloge von der Geburt des Kindes durchaus mit den Überlieferungen vom Auftauchen bildlicher Darstellungen des Propheten Muḥammad — z. T. auch in Gemeinschaft mit Moses und Jesus — in vorislamischen Monumenten vergleichen. Diese Funde symbolisieren nicht nur den besonderen persönlichen Rang Muḥammads für die muslimischen Gläubigen, sondern darüber hinaus auch die von den Muslimen beanspruchte Überzeitlichkeit des von Abraham in Mekka gestifteten, von Moses und Jesus erneuerten, dann jeweils wieder verfälschten und schließlich von Muḥammad endgültig wiederhergestellten urislamischen Monotheismus.

⁷ Arnold Esch: „Spolien. Zur Wiederverwendung antiker Baustücke und Skulpturen im mittelalterlichen Italien“, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 51 (1969), S. 44 f. Zitiert bei Meinecke-Berg, a.a.O., S. 139, Anm. 53.

⁸ Freundlicher Hinweis von Irving Lavin, Institute for Advanced Study, Princeton.

⁹ Freundlicher Hinweis von Elizabeth Ettinghausen, Princeton.

Im folgenden habe ich — ohne Anspruch auf Vollständigkeit — solche Fundgeschichten zusammengestellt, tw. übersetzt und in einem Falle kritisch herausgegeben. Stets läßt sich das gefundene Objekt mit dem Propheten Muḥammad, mit ‘Umars I. Feldherrn ‘Amr b. al-‘Āṣ oder aber doch kollektiv mit den „turbantragenden, auf Kamelen reitenden“ zukünftigen arabisch-islamischen Eroberern identifizieren; entsprechende Inschriften, in Alphabeten aus vorislamischer Zeit verschlüsselt und nur mit Mühe zu entziffern, geben die nötigen Erläuterungen. Der den Muslimen gewiß nicht unbekannte Vers (21/7) aus Jesaja:¹⁰ „Er sieht aber Reiter reiten auf Rossen, Eseln und *Kamelen* und hat mit großem Fleiß Achtung darauf“ (dem *nota bene* Verse vom Untergang nicht nur der Edomiter, sondern auch der Araber folgen!, 21/11-17) mag diese Prophezeiungen vom Triumph der Araber und des Islams mitgeprägt haben.

Mit Ausnahme einer — leider nicht mit einem wörtlichen Zitat zu belegenden — Passage aus al-Badr al-‘Aynīs Weltchronik *‘Iqd al-ḡumān*¹¹ über das Auftauchen einer Grabplatte in ‘Akkā nach der Eroberung der Stadt durch al-Ašraf Ḥalīl 690/1291, auf der in einer griechischen bzw. lateinischen Inschrift aus dem Jahre 222 (die mühsam in Damaskus entziffert werden mußte) der Siegeszug eines arabischen Propheten in die ganze Welt geweissagt wird, stammen die Fundüberlieferungen aus Ägypten, dem Land der archäologischen Schätze schlechthin.

In der ersten, ältesten, Geschichte¹² berichtet der Geograph Ibn Ḥurdādbih aus dem neunten Jahrhundert nach Auskunft eines Au-

¹⁰ Auf diesen Bibelvers verweist auch Gaston Wiet: *L’Égypte de Murtadi fils du Gaphiphe. Introduction, Traduction et Notes*. (Bibliothèque de l’Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes. 14), Paris 1953, Introduction S. 94 und Anm. 2.

¹¹ Hs Istanbul Ahmet III Nr. 2912/4, Blatt 145b, zitiert nach Donald P. Little: “The Fall of ‘Akkā in 690/1291: The Muslim Version”, in: *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon*, Jerusalem und Leiden 1986, S. 177 (und Anm. 106). Eine kritische Ausgabe von al-‘Aynīs großem Geschichtswerk, an Umfang und Qualität Maqrīzīs *Sulūk* und Ibn Taḡribirdīs *Nuḡūm* wenigstens ebenbürtig, erweist sich hier wieder einmal als ganz besonders dringendes Desiderat.

¹² *K. al-Masālik wal-mamālik (Liber viarum et regnorum)*, hrsg. von M. J. de Goeje. (Bibliotheca geographorum arabicorum. VI), Leiden 1889, S. 159 f. (Text) und 121 f. (Übersetzung). Vgl. auch die Verweise auf diese Geschichte bei Julius Raska: *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*. (Heidelberger Akten der von-Portheim-Stiftung. 16), Heidelberg 1926, S. 62, und Ulrich Haarmann: „Die Sphinx“, S. 370 f.

genzeugen, eines gewissen Ismāʿīl b. Yazīd al-Muḥallabī, von ein paar Leuten, die unter Führung des Abū ʿAbdallāh al-Wāsiṭī, des Sekretärs des der Schatzsuche gegenüber sehr aufgeschlossenen Aḥmad b. Ṭūlūn, in eine der Mastabas („kleinen Pyramiden“) von Gize gewaltsam eindringen und dort nach der Beseitigung von mancherlei steinernen Barrieren neben zahlreichen anderen absonderlichen und symbolträchtigen Gegenständen drei Statuetten in Menschengestalt finden, zwei davon aus Gold; die erste Figur hält eine Schlange, die zweite eine Krücke (*ʿukkāz*) und sitzt auf einem Esel, die dritte schließlich — offenbar nicht aus Gold und den beiden anderen bezeichnenderweise gegenüber — sitzt auf einer Kamelin und hält einen kurzen Stab (*qaḍīb*) in der Hand. Die gefundenen Figurinen werden zu Ibn Ṭūlūn gebracht und übereinstimmend als Abbilder der drei großen Propheten Moses, Jesus und Muḥammad gedeutet.

Das Reittier ist ein wichtiges ikonographisches Kriterium zwischen den drei monotheistischen Religionsstiftern. Murtaḍā b. al-ʿAfīf al-Ḥārītī al-Maqdisī (st. 1237), besser bekannt als „Murtadi fils du Gaphiphe“,¹³ berichtet in seiner Abhandlung über Altägypten¹⁴ von einem Zeitgenossen — sein Name ist von „Murtadis“ Übersetzer Pierre Vattier 1666 in „fils de Sagad“ (wohl Ibn Saʿd) verballhornt worden —, der als al-Malik al-Kāmil Muḥammads Gesandter eine der spanischen Inseln besuchte, „dont le seigneur, à ce que ie croy, estoit l’Empereur [= Friedrich II. von Hohenstaufen]“,¹⁵ und die nie in muslimische Hand gefallen war.¹⁶ Dort mußte er zu seinem Schmerz feststellen, daß ein schwarzes Reiterstandbild vor einer Kirche als angebliche Wiedergabe des Propheten Muḥammad von den christlichen Passanten bespuckt und anderweitig geschmäht wurde. Ibn Saʿd konnte dann aber seinen verständnisvollen Gastgeber, den christlichen König, aufklären, daß es sich bei dem Reitersmann gar nicht um Muḥammad

¹³ Die Identifizierung von P. Vattiers „Murtadi fils du Gaphiphe“ mit Murtaḍā ist Yūsuf Rāḡib zu verdanken, vgl. seinen Aufsatz: „L’auteur de l’Égypte de Murtadi fils du Gaphiphe“, in: *Arabica* 21 (1974), S. 203-9.

¹⁴ Wiet: *L’Égypte de Murtadi*, Text S. 291-3.

¹⁵ Ibidem, S. 291, Zeile 11-12.

¹⁶ Ibidem, S. 293, Zeile 13-15: „car ce n’est pas icy la terre des Mussulmans, et leur Prince n’y est iamais venu“.

handeln könne, weil der Prophet nur auf Kamelen geritten sei,¹⁷ dieser aber auf einem Esel sitze und deshalb Christus darstellen müsse, worauf die Entwürdigungen des Standbilds nicht nur ein Ende gefunden hätten, sondern man sogar daranging, um den schwarzen Monolithen herum eine Kapelle zu errichten, ihn mit Räucherwerk und Seidendrapierungen zu ehren und Prozessionen zu ihm zu veranstalten.

Weitere Kriterien für die eindeutige Zuordnung solcher Abbildungen und Plastiken sind die Waffen und vor allem die Kopfbedeckungen der dargestellten Personen. Im Tempel von Samannūd in der Provinz Ġarbiyya im Nildelta, einem der immer wieder aufgezählten zwanzig ägyptischen Wunderbauten,¹⁸ gab es neben anderen Dingen „Statuen und Bilder der (zukünftigen) Herrscher Ägyptens, darunter von Leuten mit Turbanen [auf dem Kopf] und Lanzen in der Hand; über ihnen stand geschrieben: Diese werden über die Stadt Miṣr [= Fuṣṭāṭ] herrschen“.¹⁹

Letzterer Satz in Maqrīzī nach Ibn Zūlāq zitierter Passage über Samannūd ist bemerkenswert: Die *Stadt* Miṣr, also Fuṣṭāṭ/Altkairo — z.Zt. Maqrīzī begann der Name Fuṣṭāṭ endgültig außer Gebrauch zu geraten und ganz durch Miṣr (ausgesprochen: Maṣr) ersetzt zu werden²⁰ —, nicht so sehr das *Land* Ägypten als Ganzes

¹⁷ Ibidem, S. 292, Zeile 16 ff.: „parce que celuy ... n'a monté que sur des chameaux“.

¹⁸ Vgl. u.a. al-Maqrīzī: *Ḥiṭaṭ*, ed. Būlāq, Bd I, S. 31, Zeile 4 ff.; Abū Ḥāmid al-Qudṣī (= ps. Ibn Zāhira): *al-Faḍāʾil al-bāhira fī maḥāsin Miṣr wal-Qāhira*, ed. Muṣṭafā as-Saqqā und Kāmil al-Muhandis, Kairo 1969, S. 149, Zeile 16 bis S. 157, Zeile 2; Abū Ḥāmid (S. 157, Zeile 3 ff.) fügt als einundzwanzigstes Wunder deren größtes, den Nil, hinzu. — Zu Samannūd und seinem Tempel siehe u.a. (jeweils nach al-Ġāhiz' *K. al-buldān*) Muḥammad b. ʿAbd al-ʿAzīz al-Idrīsī: *Anwār ʿulwiyy al-aḡrām fī ʾl-kaṣf ʿan asrār al-ahrām*, Hs Princeton (Mach 4436), fol. 10a; al-Maqrīzī: *Ḥiṭaṭ*, Bd I, S. 31, Zeile 8-10; Abū Ḥāmid al-Qudṣī: *al-Faḍāʾil*, S. 151, Zeile 15 bis S. 152, Zeile 1, jeweils Wunder Nr. 6; vgl. aber auch al-Qalqaṣandī: *Ṣubḥ al-aʿšā*, Bd III, ²Kairo o.D., S. 323, Zeile 13-18; Ibn Duqmāq: *al-Intiṣār li-wāsiṭat ʿiqd al-amṣār*, Bd V (nicht Bd IV, wie bei Wiet: *L'Égypte*, S. 99, Anm. 4, angegeben), S. 91, Zeile 14-21; Ibn az-Zayyāt: *al-Kawākib as-sayyāra fī tartīb az-ziyāra*, Kairo 1907, S. 11, Zeile 3-5.

¹⁹ *Ḥiṭaṭ*, Bd I, S. 183, Zeile 27-30; Abū Ḥāmid: *al-Faḍāʾil*, S. 151, Zeile 15-17. Für Turban verwendet Maqrīzī den Begriff *šāṣiyyāt*, Abū Ḥāmid *šāṣāt*; bei Abū Ḥāmid fehlt der Zusatz „Stadt“ (*madīnat*) Miṣr.

²⁰ Vgl. *Ḥiṭaṭ*, Bd I, S. 286, Zeile 12: *wa-qad šāra l-Fuṣṭāṭ yuʿrafu fī zamaninā bi-madīnat Miṣr, wal-lāh aʿlam*. Zur Aussprache Maṣr vgl. den Reimprosatitel des bei Ibn ad-Dawādārī: *Kanz ad-durar wa-ḡāmiʿ al-ḡurar*, Bd VI, ed. Ṣalāḥ ad-dīn al-Munaḡḡid, Kairo 1961, S. 352, Zeile 6, genannten Werkes: *Tuḥfat al-qaṣr/fī ʿaḡāʾib M-ṣr*, das dem letzten Fatimidenkalifen al-ʿAḍid zugeschrieben wird.

steht im Mittelpunkt dieser archäologischen Voraussagen. Dies gilt besonders für die umfangreichste Überlieferung von einem Muḥammad-Standbild, die bei mindestens fünf Autoren — drei arabischen (Murtaḍā b. al-ʿAfīf [st. 1237], Maqrīzī [st. 1442] und Ibn az-Zayyāt [st. 1411/2]) und zwei osmanischen (Ġelālzāde Šāliḥ Čelebī = Ibn-i Ġelāl [st. 1565] und Evliyā Čelebī [st. nach 1684]) — wiederkehrt, und in deren Mittelpunkt eine Prophetenstatue am Eingangstor zum Qaṣr aš-Šam^{c21} in Fuṣṭāṭ aus vorislamischer Zeit steht.

Die fünf Berichte weichen z. T. erheblich voneinander ab. Murtaḍā und Maqrīzī nennen als Gewährsmann einen gewissen Ibn Naṣr al-Miṣrī (Maqrīzī²²) bzw. „Abunasre l'Occidental“ [= al-Maġribī?] (Murtaḍā²³), der nicht genauer identifiziert ist; Maqrīzī zitiert neben dem umfangreichen Katalog der ägyptischen Wunder, so scheint es, auch diese Geschichte aus einem bibliographisch nicht näher zu bestimmenden *Kitāb ʿaḡāʾib al-ḥikāyāt wa-ġarāʾib al-māḡarayāt*, das seinerseits u. a. aus al-Quḍāʿīs Schriften und al-Ġāḥiẓ' *Kitāb al-buldān* schöpft.²⁴ Ibn az-Zayyāt, dessen Text sich als eine Kurzfassung des von Maqrīzī überlieferten Berichtes darbietet, gibt al-Quḍāʿī zweimal als direkten Gewährsmann an.^{24a} Ibn-i Ġelāl und Evliyā Čelebī nennen keine Vorlage.

Im übrigen scheint Ibn-i Ġelāl von Maqrīzī (bzw. Ibn az-Zayyāt?) mittelbar oder auch unmittelbar (es fehlen noch die nötigen Quellenuntersuchungen zu Ibn-i Ġelāls *Tārīḥ-i ġedīd-i Miṣīr*²⁵)

²¹ Über das Qaṣr aš-Šam^c, die „Lichterburg“, und die legendären Gründe für diese Bezeichnung s. *Ḥiṭaṭ*, Bd I, S. 287, Zeile 7 ff.

²² Ibidem, S. 32, Zeile 9.

²³ *L'Égypte de Murtadi*, Text S. 289, Zeile 7 (dieser wichtige Passus fehlt in Gaston Wiets Einleitung, S. 93 f.).

²⁴ *Ḥiṭaṭ*, Bd I, S. 30, Zeile -1; dieser Titel (wie auch die Identität Ibn Naṣr al-Miṣrīs) ist in Aḥmad ʿAbd al-ʿAzīz al-Harīdīs *Fihrist Ḥiṭaṭ Miṣr. Fihris taḥlīlī li-ḳitābai Ibn Duqmāq wal-Maqrīzī ʿan Miṣr*, 3 Bde, Kairo 1983/4, nicht näher bestimmt; cf. Bd I, S. 45b, II, S. 91.

^{24a} *al-Kawākib as-sayyāra*, S. 12, Zeile 11-18.

²⁵ Die wichtigsten Angaben zum Leben, Werk (einschließlich der Handschriften des *Tārīḥ-i ġedīd-i Miṣīr*) und literaturhistorischen Standort Ġelālzāde Šāliḥ Čelebīs, genannt Ibn-i Ġelāl (ca. 905/1499-1500 bis 973/1565), habe ich andernorts zusammengestellt: Ulrich Haarmann: „Evliyā Čelebīs Bericht über die Altertümer von Gize“, in: *Turcica* 8/1 (1976), S. 157-230, hier S. 188 f., besonders S. 189, Anm. 89 und 90. Die Abhängigkeit Ibn-i Ġelāls von Maqrīzīs *Ḥiṭaṭ* ist bekannt und für kleinere Partien im einzelnen nachgewiesen, siehe z. B. den Bericht über die Sphinx, cf. Haarmann: „Evliyā Čelebīs Bericht“, S. 190, aber auch S. 162, Anm. 20.

dessen Fassung der Geschichte übernommen zu haben. Bei allen dreien fehlt jedenfalls das von Murtaḍā und Evliyā Čelebī gebotene Direktzitat aus dem „Alten Testament und Evangelium“ (Murtaḍā²⁶) bzw. „dem Evangelium“ (Evliyā Čelebī²⁷), so unterschiedlich bei diesen auch der Wortlaut dieser „Bibelstelle“ ausfällt: „Il sera monté sur le chameau et chaussé de souliers; il portera l'arc Arabique et aura le turban en teste“, schreibt Murtaḍā; „dieser Mann aus dem Stamme Āzers²⁸ ist der Prophet; sein Name ist Muḥammed; er ist der Herr beider Welten“, heißt es in der türkischen Übersetzung des griechischen Originaltexts bei Evliyā.

Ob Evliyā Čelebī wegen dieser Gemeinsamkeit mit Murtaḍā in einer gemeinsamen Tradition steht oder aber bei seiner Freude an alten Texten, Alphabeten und Sprachen²⁹ unabhängig den Weg zum Motiv des Bibelzitats gefunden hat, muß vorerst noch offenbleiben. Evliyā ist und bleibt in der Überlieferung dieser Geschichte der markante Außenseiter. Maqrīzī, Ibn az-Zayyāt, Murtaḍā und auch Ibn-i Ġelāl (andernorts nachweisbar eine direkte Quelle Evliyā Čelebīs³⁰) stimmen gegen Evliyā darin überein, daß sie das Standbild vor der Lichterburg im alten christlichen Babylon als vorislamische Klage- und Schlichtungsinstanz verstehen. Alle vier beschließen den Passus mit dem Verweis, die Byzantiner hätten die Statue bei der Ankunft der Araber in der Erde versteckt, um den Eindringlingen keine Argumente für die Vorherbestimmtheit ihres Sieges zu liefern und es nach Ibn Lahīʿa (st. 174/790) — Ibn-i Ġelāl

²⁶ *L'Égypte de Murtadi*, Text S. 290, Zeile 6 ff.: „Par ce Cauallier ils entendoient Mahomet, Dieu luy fasse paix et misericorde, parce qu'il est escrit chez eux dans la Loy de Moysse et dans l'Euangile, où la posture et contenance de Mahomet est descrite“ (es folgt das Zitat: „Il sera monté ...“). Vgl. auch Einleitung S. 94.

²⁷ Vgl. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi. Mısır, Sudan, Habeş (1672-1680). Onuncu cilt*, Istanbul: Devlet Basımevi 1938, S. 503, Zeile 1; vgl. im übrigen die unten beigegebene kritische Edition des Textes.

²⁸ Name von Abrahams Vater — die direkte genealogische und heilsgeschichtliche Deszendenz Muḥammads von Abraham wird eindrucksvoll unterstrichen. Zu Āzar cf. Koran VI/74: „Und (damals) als Abraham zu seinem Vater Āzar sagte: 'Nimmst du dir (denn) Götzen zu Göttern? Wie ich sehe, befindest du dich mit deinen Leuten offensichtlich im Irrtum'“.

²⁹ Über diesen Gegenstand arbeitet Robert Dankoff, University of Chicago; nicht zuletzt den Gesprächen mit ihm in Chicago im Februar 1986 und März 1987 verdanke ich mein erneutes großes Interesse an Evliyā Čelebī.

³⁰ Haarmann: „Evliyā Čelebīs Bericht“, S. 188-191.

nennt dessen Namen nicht ausdrücklich³¹ — vollkommen unbekannt sei, wieviele Jahre es nun schon verborgen sei und wer es seinerzeit aufgestellt habe.

Evliyā Čelebī gestaltet jedenfalls in uns wohlvertrauter Manier — wir fühlen uns an seine moritatenhafte Überarbeitung der Geschichte vom Schänder der Sphinx erinnert³² — dieses Ende dramatisch und ungezügelt um. An die Stelle der berechnenden Byzantiner, die fürchten, das Standbild könne in einem Rechtsstreit als Beweisstück für die Legitimität der arabischen Invasion benutzt werden, treten bei Evliyā Čelebī pauschal die „verruhten Ungläubigen“ (*kefere-i feğere*) in Szene, die skrupellos die bildliche Darstellung eines in gelbes Tuch gewandeten, auf einem weißen Kamel sitzenden Arabers zerschlagen, — nur daß der auf diesem Fries porträtierte Held offenbar nicht Muḥammad selbst, sondern ʿAmr b. al-ʿĀṣ, der Eroberer des Landes, ist. Evliyā scheint hier den literarischen Preis für den allzu bombastischen Umbau der ganzen Geschichte bezahlen zu müssen: Die bei Maqrīzī, Ibn az-Zayyāt, Murtaḍā und Ibn-i Ğelāl noch klare Struktur der Handlung bricht bei ihm auf engem Raum auseinander. Bei Evliyā hören wir auf einmal sowohl von einer Bronzestatue, in der der Prophet der Endzeit abgebildet sei, als auch von dieser Marmortafel mit ʿAmr (und eventuell — dieses Fragezeichen rührt von Widersprüchen in der Handschriftenüberlieferung des *Seyāhatnāme*, siehe unten — auch dem Kalifen ʿUmar, ʿAmrs Vorgesetztem), die dem Zorn der von den Arabern bedrängten byzantinischen Verteidiger Babylons zum Opfer fällt. Dann kehrt seine Geschichte zu der Bronzeplastik zurück und wendet sich dem über ihr angebrachten Bibelzitat zu, dessen griechischer, in Umschrift wiedergegebener Urtext Wort für Wort gleich ins Türkische übersetzt wird; es bezieht sich auf Muḥammad aus dem Stamme Āzars bzw. Abrahams, nicht ʿAmr, den Feldherrn seines zweiten Nachfolgers. Bemerkenswert ist auch, daß Muḥammad als eherner Reiter bei Evliyā Čelebī einen Schleier (*nī-qāb*) trägt. Die in seiner Zeit für die islamische Kunst verbindliche Konvention, das Gesicht des Propheten bei der bildlichen Darstellung auszusparen, wog für den Erzähler (bzw. seine vorerst noch

³¹ Hs München, fol. 20b: dort heißt es nur *derler ki* ...

³² Haarmann: „Evliyā Čelebīs Bericht“, S. 205-6, 218-9.

unbekannte Vorlage) offenbar schwerer als der flagrante Anachronismus, das Gesicht antiker Menschengestalten mit Schleiern (oder Masken — auch das bedeutet *niqāb*) zu verhüllen.

IV

Im folgenden werden die Texte Maqrizīs und Evliyā Čelebīs in deutscher Übersetzung vorgelegt; von Murtaḏās verlorener arabischer Version steht uns Pierre Vattiers französische, von Gaston Wiet wiederentdeckte Übersetzung zur Verfügung, so daß auf eine Reproduktion hier verzichtet werden kann.³³ Von Evliyās Text, der unmittelbar vor Ende des 55. Kapitels von Band X des *Seyāhat-nāme* steht, füge ich eine kritische Edition bei; die Fassung der Druckausgabe von Band X (in lateinischen Buchstaben) aus dem Jahre 1938³⁴ ist auch hier wieder völlig unbefriedigend; der Herausgeber hat nicht einmal die Aufeinanderfolge von griechischem Zitat und türkischer Übersetzung in der „Bibelstelle“ entwirrt und eine ganze Reihe unverständlicher Fehllesungen (z.B. *bin* statt *bir*) in seinen Text eingefügt. Ich stütze mich auf die folgenden drei Handschriften: P (Pertev Paşa Nr. 462, fol. 243a), Q (Beşir Ağa Nr. 452, fol. 246a) und — dem verlorenen Autograph am nächsten stehend und deshalb als Editionsgrundlage geeignet — Y (İstanbul Üniversitesi Türkçe Yazmaları Nr. 5973, vormals Yıldız Tarih Kısımı, Nr. 48, fol. 235b). Hs Q ist die Grundlage der Druckausgabe von 1938. Im übrigen verweise ich auf meine Ausgabe des ersten Teils dieses Kapitels 55.³⁵ Auf den Text von Ibn-i Ğelāl's *Tārīḥ-i ğedīd-i Mişir* — ich habe die Handschrift München Turc 70, fol. 20b, Zeile 1 ff. eingesehen — wird in den Anmerkungen zu der Übersetzung von Maqrizīs Abschnitt über die Muḥammad-Statue von Alt-Kairo hier und dort verwiesen. Eine kritische Gesamtausgabe der Ägyptenchronik Ibn-i Ğelāl's erscheint mir als dringendes Desiderat der Osmanistik.

³³ Vgl. *L'Égypte de Murtadi*, Text S. 289, Zeile 7 bis 291, Zeile 3, bzw. Einleitung S. 94.

³⁴ Bd X, S. 502-3.

³⁵ „Evliyā Čelebīs Bericht“, S. 157-64, 192-206.

(1) al-Maqrīzī: *Kitāb al-mawāʿiẓ wal-iʿtibār bi-dīkr al-ḥiṭaṭ wal-āṭār*, Bd I (Bulāqer Ausgabe, Nachdruck Dār Šādir/Beirut o.J.), S. 32, Zeilen 9-14:

„Ibn Naṣr al-Miṣrī berichtet, an dem Bāb ar-Raiḥān genannten Tor der großen Festung (= Qaṣr aš-Šam³⁶) bei der Muʿallaqa-Kirche habe einst ein Götze aus Kupfer in der Gestalt eines Kamels gestanden. Auf seinem Rücken saß ein Mann mit einem Turban, der über der Schulter einen arabischen Bogen³⁷ und an den Füßen Sandalen³⁸ trug. Wenn im Kreise der Byzantiner (*rūm*), Kopten oder anderer jemand einem anderen Unrecht oder Gewalt zufügte, eilte man dort zusammen (*taḡārau ilaiḥi*) und stellte sich vor jenem Kamel auf. Derjenige, dem das Unrecht zugefügt worden war, sagte dann zu dem Übeltäter (*al-maẓlūm liẓ-ẓālim*): ‘Gib mir Gerechtigkeit, bevor dieser Kamelreiter hervorkommt und mir von dir holt, worauf ich Anspruch habe, ob du es nun willst oder ob du dich weigerst.’ Mit dem Reiter meinten sie den Propheten Muḥammad — Gott segne ihn und schenke ihm Heil. Als ʿAmr b. al-ʿĀṣ³⁹ im Anmarsch war, versteckten die Byzantiner jenes Kamel, damit es nicht als Zeugnis gegen sie dienen möchte. Ibn Lahīʿa sagte:⁴⁰ Ich habe gehört, daß jenes Standbild an diesem Ort schon viele Jahre erlebt hat, wobei man nicht weiß, wer es [seinerzeit] hergestellt hat.’

(2) Evliyā ʿČelebī: *Seyāḥatnāme*, Bd X, Kapitel 55, Hs Y, fol. 235b, Zeile 10 bis 19; siehe auch Hs Q, fol. 246a, Zeile 28 bis 34 und Hs P, fol. 243a, Zeile 26 bis 32.

ومن استخراجات النجوم

۳ مصرده باب القصده بر دیر عظیم واردر. حالا مدرسه در. قدیم زمان کهنه لری انده طوجدن بر صورت منور اتمشدر. یوزنده مطلا ومذهب بر نقای واردر. آخر زمان پیغمبری بو صورتده اولوب اتملیری مصره مالک اوله لر وعدالت ایده لر وفتح ایده جک آدملر بعد المحمد سنه ۱۸ تاریخنده خطاب اوغلی عمر الفاروق ووزیری عمرو ابن العاص اوله دیو بر بیاض دوه اوزره صاری خرقه لی

³⁶ Ibn-i ʿĠelāl weniger genau: *Miṣr šehriniḥ bir qapṣi* üzerinde.

³⁷ Ibn-i ʿĠelāl: *ʿarabi yay*.

³⁸ Ibn-i ʿĠelāl: *ve ayaqlariniḥ naʿleynleri* [sic!] *var-idi*.

³⁹ Wie auch Evliyā (s.u.) verwendet Ibn-i ʿĠelāl das Attribut *ḥazret* auch in Verbindung mit ʿAmr b. al-ʿĀṣ.

⁴⁰ Siehe oben Anm. 31.

٦ صورتی بیاض مرمر اوزره قزمشله و منقش یازمشله. وحضرتک طوج صورتی اوزره بیاض مرمره آیت انجیل: (آبتون) بو آدم (آزریون) آزر اوغوللریدر (پرفتون) پیغمبر (توئومتین) انک اسمی (موامیث) محمددر (بیث تو بیث) ایکی دنیا صاحبیدر، دیو لسان یوناخه خطلر وار. اما عمرو ٩ بن العاص مصری محاصره ایدرکن کفره فجره لر حضرت عمروک مرمر اوزره صورتی بوزمشلردر.

(١) استخراجات: الاستخراجات PQY (٣) طوجدن QY : طوحدن P (٥) ووزیری P : ووزیری Y : ووزیر Q || دوه QY : مرمر دوه P (٦) طوج QY : طوح P (٧) آبتون QP : آبتون Y || آزیون P : آزیون Y : ان ریون Q آزر PQ : آزر Y || اوغوللریدر ... صاحبیدر QY : — P || پرفتون : یفتون (تو über das Wort Q (geschrieben) : یفتونون Y : تونومین : تونومین PQY (٨) عمرو Y : عمر PQ (٩) عمروک Y : عمرک PQ || صورتن Q : صورتهن Y : — P

Übersetzung:

„Aus den Sternen gelesen“⁴¹

In Altkairo steht am Tor der (Lichter-)Burg ein mächtiges Kloster;⁴² heute ist es eine Moscheehochschule.⁴³ Die Priester alter Zeit stellten dort ein herrliches Standbild aus Bronze auf, dessen Gesicht einen vergoldeten (*mutallā ve müzehheb*) Schleier trug. ‘Der Prophet der Endzeit ist in dieser Statue [dargestellt]; seine Völker sollen über Ägypten herrschen und ihm Gerechtigkeit bringen; die zukünftigen Eroberer aber sollen im Jahre 18 nach dem Muḥammed ‘Ömer el-Fārūq, der Sohn des [el-]Ḥaṭṭāb, und dessen Wesir ‘Amr ibn ʿul-‘Aṣ sein’, hieß es, und demgemäß meißelte man die Gestalt einer Person auf einem weißen Kamel mit gelbem Gewand auf weißen Marmor und bemalte sie dann. Über der Bronzefigur des Propheten (*ḥaẓret*) aber [schrieb man] den folgenden Vers aus dem Evangelium in griechischen Buchstaben in den weißen Marmor

⁴¹ Text in allen Handschriften: *min el-istiḥrāḡāt ün-nüḡūm*. Zu *istiḥrāḡ*, einem Fachbegriff der Astrologie im Sinne von: symbolische Wiedergabe des Himmelsstandes für ein Horoskop, vgl. Dozy: *Supplément aux dictionnaires arabes*, ²Leiden und Paris 1927, Bd I, S. 360b „thème celeste“.

⁴² Ibn Duqmāq: *K. al-Intiṣār*, Bd IV, S. 107, Zeile 16, verzeichnet nur noch zwei Klöster in Fuṣṭāṭ.

⁴³ Ibn Duqmāq, *a. a. O.*, S. 92-99, und al-Qalqaṣandī: *Ṣubḥ al-aʿṣā*, Bd III, S. 342-3, zählen die Medresen Altkairos im fünfzehnten Jahrhundert auf; die ersten, die zur Moschee ‘Amrs hinzu Lehrstätten in Fuṣṭāṭ errichteten, waren die Ayyubiden. Um welche Hochschule es sich bei Evliyā Çelebîs Geschichte handeln möchte, läßt sich aus den Ḥiṭaṭ-Werken nicht eindeutig bestimmen.

ein: ‘ἀπὸ τῶν’, ‘dieser Mann’ (*bu ādem*), ‘Ἀζαριῶν’,⁴⁴ ‘vom Stamme Āzers’ (*Āzer ogullaridir*), ‘προφητῶν’, ‘ist ein/der Prophet’ (*peygamberdir*), ‘τὸ ὄνομα του εἶναι’⁴⁵ sein Name ist’ (*anīn ismi*), ‘Μωάμεθ’,⁴⁶ ‘Muḥammed’ (*Muḥammeddir*), ‘...’⁴⁷ ‘er ist der Herr beider Welten’ (*iki dūnyā ṣāhibidir*). Als aber ‘Amr ibn ʾl-ʿĀṣ Altkairo belagerte, zerbrachen die ungläubigen Frevler das Bild des ehrwürdigen (*ḥazret*) ‘Amr auf dem Marmor.’

⁴⁴ Einfallsreiche Verbindung eines arabischen Nisbenadjektivs (= die Āzarīs, von Āzar, Abrahams Vater, Abstammenden) mit einem griechischen Genitiv-Plural Suffix!

⁴⁵ Wenn das zweite Nūn (in allen drei Handschriften) in Tāʾ emendiert wird, haben wir das genaue osmanische Pendant zur umgangssprachlichen Wiedergabe von τὸ ὄνομα του εἶναι vor uns.

⁴⁶ Diese eingeführte griechische Form des Namens des Propheten findet wiederum im osmanischen Text ihre genaue Entsprechung; den Verweis auf die Orthographie Μωάμεθ verdanke ich Vassilios Christides, Athen.

⁴⁷ Das letzte Element von Evliyās griechischem Zitat habe ich nicht auflösen können. Der osmanische Text ist in allen drei Handschriften identisch, nämlich eindeutig *byṭ tw byṭ*, wobei in der sorgfältig vokalisierten Handschrift Y zusätzlich dem ersten Tāʾ ein *fatha* und dem zweiten Yāʾ ein Sukūn zugefügt ist. Welcher griechische (sicherlich wiederum umgangssprachlich ausgesprochene) Satz sich hier verbirgt, bleibt vorerst unbekannt, wenn auch die Annahme naheliegt, daß die zweimalige Graphemverbindung *byṭ* mit dem türkischen *iki*, „beide“, korrespondiert. Die Verwendung des Bāʾ ist bemerkenswert; gibt es das Beta mit dem Lautwert/v/ oder aber das Phonem /b/ wieder, das im Neugriechischen nicht mehr existiert und in Lehnwörtern umständlich durch Digraphe umschrieben werden muß?