



Ulrich Haarmann

Glaubensvolk und Nation im islamischen und lateinischen Mittelalter

(Vortrag in der Sitzung der Geisteswissenschaftlichen Klasse
am 16. November 1995)

In: Berichte und Abhandlungen / Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften
(vormals Preußische Akademie der Wissenschaften) ; 2.1996, S. 161-199

Persistent Identifier: [urn:nbn:de:kobv:b4-opus-29403](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:b4-opus-29403)

Die vorliegende Datei wird Ihnen von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (cc by-nc-sa 4.0) Licence zur Verfügung gestellt.



Ulrich Haarmann

Glaubensvolk und Nation im islamischen und lateinischen Mittelalter

(Vortrag in der Sitzung der Geisteswissenschaftlichen Klasse am 16. November 1995)

Für Maria zum 6. November 1996

Annemarie Schimmel hat in ihrer Dankesrede nach dem Empfang des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels am 15. Oktober 1995 in der Frankfurter Paulskirche den stillen Dialog zwischen Orient und Okzident¹ beschworen, für dessen Gelingen ihre eigene Zunft, die Islamwissenschaft, besondere Verantwortung trage.²

Dieser Dialog ist ein schwieriges Tagewerk. Orientalisten gelten in antiwestlichen Kreisen des Orients noch und wieder als besonders gefährliche Widersacher der eigenen Kultur, als trojanisches Pferd oder als Bannerträger eines zählebigen geistigen Imperialismus. Nicht besser ist es um das hierzulande dominante Islambild bestellt. Roman Herzog hat es in seiner Laudatio auf Annemarie Schimmel³ skizziert: Die mit dem Islam bevorzugt assoziierten Attribute seien religiöse Intoleranz, strafrechtliche Atavismen, die Unterdrückung der Frau und der auch bei näherer Betrachtung nur schwer definierbare

1 Annemarie Schimmel, „Dank“, *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1995. Annemarie Schimmel*, Frankfurt a. M.: Börsenverein des Deutschen Buchhandels 1995, S. 35.

2 Erste Fassungen dieser Abhandlung wurden als Vorträge an verschiedenen amerikanischen Universitäten im Jahre 1992 zur Diskussion gestellt, dienten als Kieler Antrittsvorlesung am 1. Februar 1995, als Festvortrag zur Feier des 80. Geburtstags Hans Robert Roemers am 18. Februar 1995 in Freiburg und – in stark verkürzter Form – als Geburtstagsrede auf Ernst-Peter Wieckenberg am 25. März 1995 in München. Ausarbeitung und Dokumentation sind Früchte meines Aufenthaltes am Berliner Wissenschaftskolleg im Akademischen Jahr 1995/96, wo ich am 14. Dezember 1995 nochmals über das Thema referierte.

3 Roman Herzog, „Laudatio“, *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1995. Annemarie Schimmel*, S. 24.

islamische Fundamentalismus.⁴ Selbst ein sonst distanziert und differenziert argumentierendes intellektuelles Publikum läßt sich von dem Gespenst eines unrealen monolithischen Islams, seiner „kompakten Andersheit“,⁵ in Furcht versetzen, der fundamentale abendländische Werte und Errungenschaften wie Menschenrechte und Demokratie weltweit in Frage stelle. Ängste und Projektionen mit tiefreichenden historischen Wurzeln erschweren das Verständnis des Nachbarn und Gegenüber jenseits des Mittelmeeres.

Ein Schlagwort, das im Westen unweigerlich besonders wirkungsvoll kollektive Ängste zu schüren vermochte und vermag, ist der angestrebte islamische Gottesstaat,⁶ die übernationale eine *umma*, die zum Wesen des Islams gehöre und zwangsläufig und letztlich unausweichlich auf Verwirklichung dränge, so wie es die Islamisten ja auch predigen. Dem wird erleichtert die heute in der westlichen Welt vollzogene Trennung geistlicher und weltlicher Sphären als eine Leistung der europäischen Geschichte gegenübergestellt. Dieses Nebeneinander sei bereits in der Natur des Christentums angelegt und seit dem Investiturstreit in vielen Jahrhunderten mühevoll erkämpft worden.

Gehen wir zurück in diese konstituierende Zeit des Mittelalters, in der sich der Mensch diesseits und jenseits des Mittelmeeres, im lateinischen Westen und im islamischen Osten, zunächst ganz selbstverständlich und unreflektiert zuerst als Glied des von Gott gestifteten Glaubensvolkes, der *universitas populi Christiani* bzw. der *ġamāʿat al-muʿminīn* sah. Vor allem: Betrachten wir den mittelalterlichen Begriff *umma* einmal etwas genauer, der sowohl im Singular im Sinne von „die universale und eine Glaubensgemeinschaft“ als auch im Plural als Appellativ in der Bedeutung von Nation, also Sprach-, Rechts- und Sittenverbund, verwendet wurde. Welches waren die lateinischen Entsprechungen? Und weiterhin: Wie integrierten mittelalterliche Muslime und Christen die alltäglich

4 Einen radikalen, aus der Krise der westlichen Moderne geschöpften und darum für eine Verallgemeinerung, wie mir scheint, sehr geeigneten Fundamentalismusbegriff führt Wolf Lepenies in die Diskussion ein, vgl. „Selbstkritische Moderne: Neue Leitbilder im Kontakt der Kulturen“, Vortrag, gehalten bei der DG Bank Frankfurt 23. Oktober 1995, Manuskript S. 10f. Vgl. auch die Kurzfassung dieses Vortrags, die in *Die Zeit* am 24. November 1995 unter dem Titel *Das Ende der Überheblichkeit. Wir brauchen eine neue auswärtige Kulturpolitik. Statt fremde Gesellschaften zu belehren, müssen wir bereit sein, von ihnen zu lernen* abgedruckt wurde.

5 Ibidem, S. 18 (fehlt in der veröffentlichten Kurzfassung).

6 Beredt und beschwörend zugleich ist die Anzeige des tunesischen Office des ports nationaux in der *Neuen Zürcher Zeitung* vom 10. November 1995, in der in Verbeugung vor den westlichen Ängsten plakativ versichert wird: „Tunesiens Zukunft heißt nicht Gottesstaat.“

erlebte ethnische Vielfalt in den eigenen Reihen in die übergeordnete Vorstellung vom einheitlichen⁷ Volk der Gläubigen, dessen höchster Adel die Frömmigkeit und nicht die Abstammung sei, wie wir im Koran in einem seiner berühmtesten Verse (49/13 *inna akramakum 'inda llāhi atqākum*), aber auch bei dem Metzger Dichter des elften Jahrhunderts hören, der die *natio caelestis*, die Gemeinschaft in Christo, über die *natio carnis*, das Geblüt, stellt?⁸

Die mal unterschiedlichen, mal parallelen Beziehungen zwischen religiöser und ethnischer Gemeinschaft in beiden Kulturräumen – die Ostkirche und Byzanz bleiben ausgespart – sollen durch einen Vergleich zweier Begriffspaare besser verständlich gemacht werden, die in vormoderner Zeit in der politischen Kultur des lateinischen Westeuropas bzw. des islamischen Ostens als Etiketten ethnischer und territorialer Gliederung einen prominenten Platz besaßen und im Gedankengut des modernen Nationalismus weiterwirken:⁹ Es sind dies *patria* und arabisch *waṭan*, namentlich aber *natio* auf westlicher und

7 Über die Realität der Einheit dieser mittelalterlich-katholischen *Christianitas* vgl. Gábor Klaniczay, *The Uses of Supernatural Power: Kapitel III: Religious Movements and Christian Culture: A Pattern of Centripetal and Centrifugal Orientations*, London 1990, S. 28–50.

8 Paul Kirn, *Aus der Frühzeit des Nationalgefühls. Studien zur deutschen und französischen Geschichte sowie zu den Nationalitätenkämpfen auf den Britischen Inseln*, Leipzig 1943, S. 21.

9 Die Nation als Staatsnation in unserem modernen Sinne, also – um Jerö Szücs's Formulierung zu verwenden („Nationalität‘ und ‚Nationalbewußtsein‘ im Mittelalter. Versuch einer einheitlichen Begriffssprache“, *Acta Historica* 18 (1972), S. 1–38, 145–66, hier S. 17, 30–1) – als einen „im rechtlichen und politischen Sinne von jeder höheren Autorität unabhängigen und von jeder inneren ständischen Gliederung freien, souveränen menschlichen Verband“ hat es vor dem späten achtzehnten Jahrhundert nicht gegeben und auch nicht geben können. Die tausendjährige Kontinuität des Nationalismus und der Nationen in ihrer *heutigen* Bedeutung und Funktion ist Legende. D. Langewiesche, „Reich, Nation und Staat in der jüngeren deutschen Geschichte“, *Historische Zeitschrift* 254 (1992), S. 341–81, hier S. 343, bringt das kontroverse Thema auf den Punkt: „Wie überall in Europa entstand der moderne Nationalismus auch in Deutschland erst im späten 18. Jahrhundert, als die älteren Formen von Nationalgefühl und Patriotismus der modernen Idee der Nation zu weichen begannen.“ Der für den islamischen Raum ausgewiesene Anthropologe Ernest Gellner, *Nationalismus und Moderne*, Berlin 1991, bezeichnet den modernen Nationalismus in einer suggestiven Formel als eine Fortentwicklung des älteren Patriotismus „unter den spezifischen Bedingungen der Moderne“, vgl. Herfried Münkler, „Ein gemeinsames Dach“, *Die Zeit* Nr. 19 vom 8. Mai 1992.

arabisch *umma* auf islamischer Seite.¹⁰ Ein damit eng zusammenhängender weiterer Untersuchungsgegenstand ist die Wahrnehmung ethnischer Andersartigkeit in beiden Kulturräumen.

Zur deutschen Nation des Mittelalters seien aus der Fülle verfügbarer Titel die folgenden hervorgehoben: Joachim Ehlers, „Die deutsche Nation des Mittelalters als Gegenstand der Forschung“, in: J. Ehlers, Hg.: *Ansätze und Diskontinuität deutscher Nationsbildung im späten Mittelalter*. (Nationes Band 8), Sigmaringen 1989 und Peter Moraw, „Bestehende, fehlende und heranwachsende Voraussetzungen des deutschen Nationalbewußtseins im späten Mittelalter“, in: *Ansätze und Diskontinuität*, S. 99–120. Man kann also nicht sagen, es habe im Mittelalter keine Nationen bzw. Völker mitsamt einem spezifischen, heutzutage nicht ohne weiteres rekonstruierbaren Eigenbewußtsein („Wir-Gefühl“) gegeben. Diese Position vertritt sehr engagiert Klaus Zernack, „Die deutsche Nation zwischen West und Ost. Probleme und Grundzüge“, in: *Nationalgeschichte als Problem der deutschen und der polnischen Geschichte*. (Gemeinsame deutsch-polnische Schulbuchkommission. Schriftenreihe des Georg-Eckert-Instituts für internationale Schulbuchforschung, Band 22/VI), Braunschweig 1983, S. 67–80, namentlich S. 68; Carlrichard Brühl, *Deutschland–Frankreich. Die Geburt zweier Völker*, Köln und Wien 1990, S. 270ff., besonders S. 270, Anm. 180. Nur handelte es sich bei diesen „Nationen“ nicht um Deutsche oder Franzosen, sondern beispielsweise um Sachsen oder Aquitanier, vgl. ibidem S. 287. Gelassener als Brühl äußert sich zu dem Problem der Existenz ‚pränationaler‘ Nationen und deren Spiegelungen in Sprache und Literatur Ludwig Schmutge in seiner spannenden Zürcher Antrittsvorlesung: „Über ‚nationale‘ Vorurteile im Mittelalter“, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 38 (1982), S. 439–59; vgl. namentlich S. 440–43 und den reichen Literaturüberblick auf S. 440, Anm. 4. – Zu den juristischen Fundamenten nationaler Identität im Mittelalter belehrt Guido Kisch, *Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte des Mittelalters*. (Ausgewählte Schriften Band 3), Sigmaringen 1980, Kapitel 12: *Nationalism and Race in Medieval Law*, S. 179–204, vor allem S. 179–87 über „Sentiments of Nationality in the Middle Ages“, zuvor publiziert in: *Seminar I* (Washington 1943), S. 48–73 (ich verdanke diese Referenz Frank Stewart, Philadelphia und Beer Sheva).

- 10 Erste – recht unfertige – Gedanken zu diesem Gegenstand habe ich bereits in einem arabischsprachigen Referat formuliert, das ich 1982 und 1988 bei vom Goethe-Institut organisierten Vortragsreisen im Maghreb und im Vorderen Orient an verschiedenen Universitäten gehalten habe; dessen Text liegt gedruckt vor: *Al-Umma wa'l-waṭan fi l-fikr al-islāmī wa'l-masīhī fi l-'uṣūr al-wuṣṭā. Muḥāḍara*. Jerusalem: PASSIA 1989, 18 S., sowie (mit geringen Abweichungen): „al-Umma wa'l-waṭan fi 'l-'uṣūr al-wuṣṭā al-islāmiyya wa'l-ūrūbiyya“, in: *Dirāsāt islāmiyya*. (al-Ma'had al-'ālī li'd-dirāsāt al-islāmiyya. Ġam'iyyat al-Maqāṣid al-Ḥayriyya al-Islāmiyya fi Bayrūt), 2 (1409/1987–8), S. 219–37.

1 *Patria und waṭan*

Die griechische *patris* und das wohl analog dazu gebildete lateinische *patria* – wörtlich beides: „Vaterstätte“ – meinen den Platz auf Erden, an dem man zu Hause ist und dessen sich nur *der* voll bewußt werden kann, der diesem fern ist. In diese Heimat zieht es den Seefahrer und den Krieger aus fernen Landen unaufhaltsam zurück. So ist es in der Ilias und in der Kreuzzugslyrik, in der Antike und im Mittelalter. Untrennbares Attribut der *patria* des Mittelalters wird das Adjektiv „süß“. ¹¹ So heißt es im Rolandslied und in den Gedichten der Jerusalemfahrer. Der elementaren Sehnsucht nach der Heimat konnten die zum Zug in die Fremde aufrufenden Kreuzzugsprediger nur schwer etwas entgegensetzen. Neben diese emotionale Grundbedeutung „Heimat“ ¹² trat im Mittelalter ein administrativ-juristischer Nebensinn neu hinzu. Die *patria communis*, ursprünglich auf die Stadt Rom gemünzt, war das Territorium, zu dem man gehörte (ohne es zu beherrschen ¹³), also die Provinz, die Grafschaft oder ähnliches. Die *patria* galt es gegen äußere Feinde zu verteidigen. Sie konstituierte sich geradezu in der Abwehr fremder Invasoren. ¹⁴ Durch den Umschwung von der Defensive zur Offensive erweiterte sich dann der Begriff der *patria* in Richtung des späteren, modernen Begriffs der Nation, in dessen Mitte die Loyalität zum Staat als politischer, rechtlicher und territorialer Gegebenheit steht. Zu dem Terminus *patria* des lateinischen Mittelalters mit all seinen Schattierungen (den Wilhelm von Tyrus übrigens auch auf islamische Gebiete über-

-
- 11 *Molt douce pays*, vgl. Szücs, „Nationalität“, S. 257. *Dulcis Francia* bei Peter von Blois, vgl. Paul Meyvaert, „Rainaldus est malus scriptor Francigenus“ – Voicing National Antipathy in the Middle Ages“, *Speculum* 66 (1991), S. 743–63, hier S. 751. Das Attribut *dulcis* wanderte in der literarischen Überlieferung von einem Land zum nächsten weiter; vgl. Hans Walther, „Scherz und Ernst in der Völker- und Stämmecharakteristik mittellateinischer Verse“, *Archiv für Kulturgeschichte* 41 (1959), S. 263–301, hier S. 291.
- 12 Zu diesem vielfältig befrachteten deutschen Wort s. jetzt die Freiburger Dissertation von Andrea Bastina, *Der Heimatbegriff in den Funktionsbereichen der deutschen Sprache. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte*, Diss. phil. 1992.
- 13 So jedenfalls war der Sprachgebrauch in den Kreuzfahrerstaaten im 12. Jh., vgl. Hans Eberhard Mayer, *Varia Antiochena. Studien zum Kreuzfahrerfürstentum Antiochia im 12. und frühen 13. Jahrhundert*, Hannover 1993, S. 61.
- 14 So bildete sich z. B. im Abwehrkampf gegen die Türken ein steirisches Territorial- und *patria*-Bewußtsein heraus, wie Dieter Mertens in seinem Vortrag: „Pädagogik, Politik und Kirchenreform im deutschen Humanismus“ am 9. Oktober 1982 in der Katholischen Akademie Freiburg ausgeführt hat.

trug¹⁵) gibt es ein arabisches Pendant mit weitreichenden Übereinstimmungen: *waṭan*¹⁶. *Waṭan* bzw. *mawṭin* ist nach dem normativen lexikographischen Befund und dem übereinstimmenden Sprachgebrauch literarischer und historischer Quellen des Mittelalters, also höchst unterschiedlicher Textsorten, noch ein ganz und gar unpolitischer Begriff, der den Geburts- und den Aufenthaltort eines Menschen bezeichnet.¹⁷ Im *Buch der Definitionen*¹⁸ des Scherifen al-Ġurġānī (gest. 1413) wird der Sinn von *waṭan* aufgespalten in die Variante „Dauerwohnsitz“ und die Variante „vorübergehende Bleibe von wenigstens fünfzehn Tagen“. Auch von dem sich auf ältere Quellen stützenden indischen Enzyklopädisten Muḥammad b. ‘Alā’ aṭ-Ṭahānawī (schrieb um 1745) wird unterschieden zum einen zwischen dem Platz längeren Verweilens, der sich in den ohne eigenes Zutun zustandekommenen Geburts- bzw. Herkunftsort (*al-waṭan al-aṣlī*, *al-waṭan al-aḥlī*) und in eine Wahlheimat (*waṭan al-fiṭra wa’l-qarār*)¹⁹ auffächern läßt, und zum anderen einem kurzfristigen Reiseziel (*waṭan al-iqāma*, *waṭan as-safar*).²⁰ In der prophetischen Tradition (*ḥadīṭ*) taucht der Begriff *waṭan* paarweise mit *dār*, „Haus“, und *bilād*, „Land“, auf, andernorts auch in dem metonymischen Sinn von *mawḍi‘*, „Schlachtfeld“ bzw. „Wallstatt“ (*mašhad*),²¹ dem Platz also, an dem das kollektive Eigene gegen Fremde verteidigt wird. Schlachten als Knotenpunkte nationaler Empfindungen sind uns auch aus dem Abendland wohlvertraut.²²

15 Rainer Christoph Schwinges, *Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus*, Stuttgart 1977, S. 230. Auch der Sultan von Konya will die Feinde von seiner *patria* fernhalten.

16 Vgl. Bernard Lewis, „Patriotism and nationalism“, in: *The Middle East and the West*, New York 1964, S. 75–80.

17 Vgl. *Lisān al-‘arab*, Beirut o. J., Band 13, S. 451a, Zeile 8: *al-manzil tuqīmu biḥi wa-hwa mawṭin al-insān wa-maḥalluhū*.

18 *Kitāb at-Ta’rīfāt*, 2. Auflage, Beirut o. J., S. 237, Zeile 18–20. Verweis bei Lewis, a. a. O., S. 75.

19 Dazu zählt an erster Stelle der Studienort.

20 aṭ-Ṭahānawī, *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-funūn. A Dictionary of the Technical Terms Used in the Sciences of the Muslims*, hg. von Aloys Sprenger und W. Nassau Lees. (Bibliotheca Indica. A Collection of Oriental Works Published by the Asiatic Society of Bengal. Old Series), Bd. II, Calcutta, S. 1519f.

21 *Lisān al-‘arab*, Band 13, S. 451b, Zeile 3ff.

22 Über Kriege als konstituierende Geschehnisse im Prozeß „nationaler“ Selbstwahrnehmung des mittelalterlichen Europas, vgl. Hagen Schulze, *Staat und Nation in der europäischen Geschichte*, München 1994, S. 125–6.

Die Treue zum *mawṭin* ist axiomatisch. Jeder Mensch trägt sie in sich. Nach al-Ġāḥiẓ (gest. 868) prägt das Milieu – also der *waṭan* – den Menschen. Die „Sehnsucht nach der Heimat“ (*al-ḥanīn ilā l-awṭān*),²³ im übrigen der Titel eines von al-Ġāḥiẓ’ berühmten Sendschreiben,²⁴ ergreift auch und sogar in besonderem Maße die unbehausten Nomaden. Al-Ġāḥiẓ’ berühmter Türken-traktat²⁵ bietet eine reiche Dokumentation für dieses nur scheinbare Absurdum²⁶. Die lateinische Entsprechung für diesen Drang nach der Heimat scheint mir exakt zu benennen zu sein: der *amor soli naturalis*, den der Dominikanermeister Humbert von Romans (gest. 1277) als *Impedimentum* gegen die Bereitschaft beklagt, das Kreuz zu nehmen.²⁷

-
- 23 Zu diesem Topos siehe jetzt an neuerer Literatur: (1) Lawrence I. Conrad, „The Conquest of Arwād: A Source-Critical Study in the Historiography of the Early Medieval Near East“, *The Byzantine and Early Islamic Near East. I: Problems in the Literary Source Material*, hg. von Averil Cameron and Lawrence I. Conrad. (Studies in Late Antiquity and Early Islam, Band I), Princeton o. D. (= 1993), S. 317–401, hier S. 343 und Anm. 83. – (2) Albert Arazi, „*al-ḥanīn ilā l-awṭān*. Entre la Ġāhiliyya et l’Islam. Le Bédouin et le citadin reconciliés“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 143 (1993), S. 287–327.
- 24 *al-Ḥanīn ilā l-awṭān*, in: *Rasā’il al-Ġāḥiẓ*, hg. von ‘Abd as-Salām Hārūn, Band II, Kairo 1384/1964, S. 383–412.
- 25 *Risāla ilā l-Faṭḥ b. Ḥāqān fī manāqib at-turk wa-‘āmmat ġund al-ḥilāfa*, in: *Rasā’il al-Ġāḥiẓ*, Band I, S. 5–86. Zu diesem die Forschung schon seit langem faszinierenden Traktat siehe auch die analytische Studie von Zekerya Kitapçı, *at-Turk fī mu’allafāt al-Ġāḥiẓ wa-makānatum fī t-tārīḥ al-islāmī ḥattā awāsīt al-qarn at-tālīt al-ḥiḡrī*, Beirut 1972.
- 26 Von den zur Zeit des Ġāḥiẓ noch in den Steppen West- und Zentralasiens umherziehenden Türken heißt es, sie ziehe es heftiger noch in ihre Heimatsitze zurück als das angepflochte Kamel (*aḥann min al-ibil al-mu’qala ilā awṭānihā*). Mit dem Diktum, „das Land eines Menschen ist seine Amme und sein Haus ist seine Wiege“ (*arḍ ar-raġul zī’ruhū wa-dāruhū mahduhū*, *al-Ḥanīn* S. 386, Zeile 3), verallgemeinert al-Ġāḥiẓ diese Bindung an die Heimateerde. Einen ungenannten Philosophen läßt er sagen: „Die Natur des Menschen ist aus Heimatliebe geknetet“ (*fīṭrat ar-raġul ma’ġūna bi-ḥubb al-waṭan*, S. 387, Zeile 5). „Wenn es schon den Vogel nach seinem Nest zieht, wieviel mehr muß es den Menschen nach der Heimat ziehen“ (*idā kāna t-tā’ir yaḥinnu ilā awkārihā fa-l-insān aḥaqqu bi-l-ḥanīn ilā awṭānihā*, S. 386, Zeile 7f.), heißt es an wieder einer anderen Stelle. Eine mit den Überlegungen al-Ġāḥiẓ’ vergleichbare Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Heimwehs ist mir aus dem mittelalterlichen Westen nicht bekannt.
- 27 Kirn, *Frühzeit*, S. 22.

Wie schon die *dulcis patria*²⁸ der Römer, so wird auch *waṭan* bzw. *mawṭin* – in Nachbarschaft übrigens zu sinnverwandten Termini wie den *aṭlāl*, den „Spuren vergangenen Wohnens“, und den *al-manāzil wa'd-diyār*, den „Wohnstätten“ – auch übertragen als „Ruhepol“ verstanden und dabei dann auch aus der rein lokalen Konnotation gelöst. Philosophie ist für Averroes (Ibn Rušd) (gest. 1198), der sich lange genug mit der ermüdenden Kasuistik des malikitischen Rechts abgemüht hatte, die eigentliche Heimat, *waṭan*, des Intellekts.²⁹

Vor allem die Mystiker haben sich des *waṭan*-Begriffs bedient. Für den anonymen Autor des sufischen Werkes *Adab al-mulūk*³⁰ aus dem zehnten Jahrhundert sind die „Häuser Gottes“, die Moscheen, die wahre Heimstatt.

Bei anderen Sufis indessen wird der *waṭan*-Begriff regelrecht spiritualisiert. Der Mystiker as-Sarrāḡ (gest. 988) z. B. definiert in seinen *Schlaglichtern über das Sufitum* im Kapitel über schwierige Ausdrücke in der Diktion der Mystiker auch *waṭan*, und zwar als den Ort, „wohin den Menschen sein Zustand führt und wo er zur Ruhe gelangt“ (*waṭan al-'abd ḥayṭu ntaḥā bihī l-ḥāl wa-ṣtaqarra bihī l-qarār*),³¹ also nicht als Ausgangs-, sondern als Zielpunkt menschlicher Bewegung. Man findet seine Heimat (*tawaṭṭana*) an einem mystischen Standplatz, heißt es im Folgesatz.³² In dem Zitat eines älteren Gewährsmannes, des 830 verstorbenen Abū Sulaymān ad-Dārānī, werden bei as-Sarrāḡ in einem idiosynkratischen, in den Nationallexika nicht belegten Plural die *waṭanāt*, hier als feste und unanfechtbare Fundamente zu verstehen, geradezu als Gegenbegriff zu den Flüchtigkeiten und Beiläufigkeiten, arabisch: *ḥaṭarāt*, des menschlichen Lebens einge-

28 Szücs, „Nationalität“, S. 257.

29 Freundliche, bei einem Gastvortrag in Kiel im Dezember 1994 gegebene Information Reinhard Schulzes, Universität Bern.

30 Bernd Radtke, *Adab al-mulūk. Ein Handbuch zur islamischen Mystik aus dem 4./10. Jahrhundert*. (Beiruter Texte und Studien Band 37), Beirut und Stuttgart 1991, S. 60f., § 22.

31 Reynold A. Nicholson. *The Kitāb al-Luma' fi 'l-Taṣawwuf of Abū Naṣr 'Abdallāh b. 'Alī al-Sarrāj al-Ṭūsī*. (Gibb Memorial Series Band 22), Leiden und London 1914, S. 369, Zeile 1–12; Richard Gramlich, *Schlaglichter über das Sufitum*. (Freiburger Islamstudien Band 13), Stuttgart 1990, Nr. 120, 126 = S. 506, übersetzt geringfügig anders. Ich verdanke den Zugang zu diesem und den folgenden Zitaten aus mystischen Schriften Dr. Florian Sobieroj, University of Manchester.

32 *Luma'* und Gramlich, *Schlaglichter* (mit abweichender Übersetzung), a. a. O.

führt.³³ Und in den Mystikerbiographien des 1021 verstorbenen as-Sulamī schließlich werden die Begriffe *ṣamt*, „Stille“, d. h. das sich still in Gott Versenken, und *waṭan*, „Heimat“, miteinander assoziiert.³⁴

Dem Propheten Muḥammad wird, worauf später zurückzukommen sein wird, der Ausspruch zugeschrieben:³⁵ „Die Vaterlandsliebe ist ein Zeichen des Glaubens“ (*ḥubb al-waṭan min al-īmān*). Auch dieses auf den Begriff *waṭan* gestützten Glaubenssatzes haben sich die Sufis bemächtigt. Der Eponymus des Safawidenordens aus dem vierzehnten Jahrhundert, Scheich Ṣafī aus Ardabil (gest. 1334), erklärte einem verunsicherten Adepten auf die Frage, wieso denn die Liebe zu einem *waṭan*, einem Stück Land also, dem sich doch auch Ungläubige, z. B. die Christen in Europa, verbunden fühlten, als Glaubensbeweis deklariert werden könne, es handle sich eben *nicht* um ein geographisch zu definierendes Gebiet, sondern um das himmlische Königreich, nach dem der Gottessucher streben solle.³⁶

2 *Natio*

Neben der Bindung an das Territorium, die *patria* bzw. den *waṭan* also, gibt es die nicht minder natürliche, indessen noch sehr viel gewichtigere Zugehörigkeit zu einer Gruppe bzw. einer Hierarchie von Gruppen auf der Grundlage

33 *Luma'*, S. 369, Zeilen 9–10. Gramlich, *Schlaglichter*, S. 506; übersetzt diese Passage (*al-īmān afdal min al-yaqīn li-anna l-īmān waṭanāt wa'l-yaqīn ḥaṭarāt*) wie folgt: „Der Glaube ist besser als die Gewißheit. Denn der Glaube besteht in Heimatorten, die Gewißheit in Einfällen.“ Auch der frühe Mystiker al-Ġunayd (gest. 910/1) verwendet in einem von as-Sarrāġ im selben Kontext präsentierten Zitat und in einem von al-Ġullābī al-Huġwirī (gest. zwischen 465 und 469/1072 und 1077) überlieferten Ausspruch die Pluralform *waṭanāt*; vgl. Nicholson, *The Kashf al-mahjub. The Oldest Persian Treatise on Sufism*. (Gibb Memorial Series Band 17), London (Nachdruck) 1976, S. 5.

34 *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya*, hg. von Nūr ad-dīn Ṣarība, Kairo, Zweite Auflage, 1406/1986, S. 747; vgl. auch S. 478, wo *ṣidq* „Lauterkeit (des Herzens)“ und *mawṭin/mawāṭin* miteinander verbunden werden.

35 Vgl. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1789–1939*, London 1978, S. 101; siehe auch Kenneth Brown, „The Impact of the Dahir Berbère in Salé“, in: E. Gellner/Ch. Michaud, Hg., *Arabs and Berbers. From Tribe to Nation in North Africa*, London 1972, S. 201–16, hier S. 207.

36 Vgl. das *Ṣafwat aṣ-ṣafā* des Ibn-i Bazzāz (gest. 1371), zitiert nach A. K. S. Lambton, *Encyclopaedia of Islam*, New edition, Band III, S. 785b, s. v. *ḳawmiyya*.

einer gemeinsamen Sprache, gemeinsamer Verhaltensweisen und einer – nicht selten ganz oder teilweise imaginierten – gemeinsamen Herkunft. Der Zusammenhalt beruht auf der zur menschlichen Natur gehörigen, entwicklungs-geschichtlich offenkundig durchaus sinnvollen Tendenz, sich dadurch seiner selbst als Gemeinschaft bzw. Mitglied einer Gemeinschaft gewahr zu werden, daß man die jeweiligen Nicht-Mitglieder ausgrenzt und unvoreteilhaft mit den pauschalen und stereotypen Meriten (arabisch: *faḍā'il*) der eigenen Wir-Gruppe kontrastiert³⁷ (es sei denn man fühlt sich der fremden Vergleichsgruppe so unterlegen, daß man sie wenn schon nicht im direkten Wettbewerb, so doch in der Auseinandersetzung mit Dritten glaubt, übertreffen zu müssen).³⁸

Hier stoßen wir nun auf die mittelalterlichen *nationes* bzw. deren islamisches Pendant. Hagen Schulze charakterisiert sie, auf Europa bezogen, als „ganz in kollektiven Gefühlen verankerte ... Sprach-, Traditions-, Kampf-gemeinschaften, die nach Dauerhaftigkeit strebten, aber auch Dauerhaftigkeit versprachen“.³⁹ Eine gemeinsame Überlieferung, gemeinsame Symbole, ein gemeinsamer Feind und die Gemeinschaft unter einem charismatischen Herrscher hält die spätmittelalterliche *natio* zusammen,⁴⁰ wie Georges Duby in seiner berühmten Arbeit über den Sonntag von Bouvines, den Sieg des französischen Königs Philipp II. über Johann Ohneland von England und den Welfenkaiser Otto IV. am 27. Juli 1214 herausgearbeitet hat.⁴¹

Der antike Begriff *natio* leitet sich von *nasci* her und bezeichnet im frühen Mittelalter, so bei Isidor von Sevilla (gest. 636), noch unmißverständlich die weitgehend unstrukturierte und unzivilisierte Abstammungsgemeinschaft der verschiedenen heidnisch-barbarischen *gentes* und *natura-*

37 Vgl. u. a. Anne-Katrin Flohr, *Feindbilder in der internationalen Politik. Ihre Entstehung und ihre Funktion*, Münster und Hamburg 1991. Für unsere Thematik einschlägig ist auch: Franz Bosbach, Hg.: *Feindbilder. Die Darstellung des Gegners in der politischen Publizistik des Mittelalters und der Neuzeit*. (Bayreuther Historische Kolloquien Band 6), Köln 1992.

38 Schulze, *Staat und Nation*, S. 121, verweist auf den Neid der mittelalterlichen Deutschen auf die glanz- und ruhmvollen Franzosen, deren Siegestaten man im Kampf gegen die verachteten slawischen Nachbarn im Osten glaubte noch übertreffen zu können und zu müssen.

39 *Staat und Nation*, S. 126.

40 *Staat und Nation*, S. 125.

41 Georges Duby, *27 juillet 1214. Le dimanche de Bouvines*, Paris 1973; Schulze, *Staat und Nation*, S. 124f.

les,⁴² hatte also anfangs keinerlei verwaltungstechnischen oder politischen Gehalt. Die Kategorie „ethnische Einheit“ war in dem von der römischen Antike übernommenen Begriffssystem nicht vorgesehen. Im Römischen Reich war man Staatsbürger des Imperiums und höchstens noch Bürger einer Stadt. Dazwischen gab es keine juristisch faßbare Identität.

So wurden vielmehr die diversen germanischen Stammesverbände, also Langobarden, Franken oder Burgunder, als *nationes*⁴³ bezeichnet, und sind, das sei schon hier erwähnt, als solche auch eigenständig in die Völkertafeln der mittelalterlichen muslimischen Autoren eingegangen. Von dem spätkarolingischen Kanoniker Reginald von Prüm (gest. 915) stammt eine aussagekräftige Liste der Konstituenten einer *natio*: *diversae nationes populorum inter se discrepant genere, moribus, lingua, legibus*, „die verschiedenen Nationen unterscheiden sich nach Abstammung, Sitten, Sprache und Gesetzen“.⁴⁴ Die Geburts- und die Rechtsgemeinschaft, *natio* und *patria*, haben sich hier bereits miteinander verbunden.

Die Kriterien Reginos von Prüm haben das nächste halbe Jahrtausend Bestand. „Die *natio* kann entweder gegenüber einer anderen Völkerschaft (*gens*) als Abstammungsgemeinschaft, oder aber nach der Verschiedenheit der Sprache, dem besonderen und hauptsächlichlichen Wesensmerkmal der *natio* nach göttlichem und menschlichem Recht, (oder) aber auch ... in territorialem Sinne ... aufgefaßt werden“, heißt es in einer Streitschrift englischer Konziliaren in Konstanz aus dem Jahre 1417, einem Text, dessen Ziel nicht etwa

42 *Natio a nascendo est appellata ... nationes quae propriis cognationibus terminatae gentes appellantur*, vgl. Szücs, „Nationalität“, S. 28. Verglichen mit den Begriffen *gens* und *populus* spielt die *natio* bei Isidor von Sevilla nur eine marginale Rolle. Der einschlägige Text der *Etymologiae* wird zitiert und kommentiert in: Carlrichard Brühl, *Deutschland–Frankreich. Die Geburt zweier Völker*, Köln und Wien 1990, S. 243f. und Anm. 3. Vgl. auch Schmugge, „Über ‚nationale‘ Vorurteile“, S. 439.

43 Bis in das frühe 11. Jahrhundert sind die Begriffe *gentes* und *nationes* (allerdings nur im Plural) weitgehend austauschbar, vgl. Brühl, *Deutschland–Frankreich*, S. 255f. Der Singular *natio* hingegen bezeichnet die Abstammung und Herkunft, sei es aus einer Stadt, einer Landschaft oder z. B. auch der römischen Bürgerschaft, cf. S. 258.

44 Kirn, *Frühzeit*, S. 36; W. Hessler, *Die Anfänge des deutschen Nationalgefühls in der ostfränkischen Geschichtsschreibung des 9. Jahrhunderts*. (Historische Studien. Heft 376), Berlin 1943, S. 52–62; Brühl, *Deutschland–Frankreich*, S. 245; Robert Bartlett, *The Making of Europe. Conquest, Colonization and Cultural Change 950–1350*, London 1993, S. 197, 241.

die uns so willkommene zeitgenössische Erklärung des Begriffs *natio*, sondern die Untermauerung englischer Interessen in der Auseinandersetzung mit der französischen Monarchie gewesen ist.⁴⁵

In den zwischen beiden Definitionen liegenden fünfhundert Jahren ist das Territorium in den Katalog der Merkmale der *nationes* hinzugetreten, z. T. gewiß auf Kosten des zunehmend unspezifisch werdenden Rechtsverbundes. Die aus der Völkerwanderungszeit und dem Frühmittelalter übernommene Vielfalt der Rechtstraditionen der europäischen *nationes* war dem steten Druck der Vereinheitlichung unter dem gemeinsamen Dach der *societas fidelium* ausgesetzt. Im Islam ging dieser Prozeß der Unterwerfung der lokalen Rechtsbräuche unter das gemeinsame religiöse Recht, die Šarī‘a, noch sehr viel effizienter vonstatten.

Insgesamt verschob sich der Sinn von *natio* im Laufe des Mittelalters von den kleinen hin zu den großen ethnischen Einheiten Europas wie Franzosen, Engländern und – in deutlich eingeschränkter Gültigkeit – Deutschen, unter die dann durchaus kleinere, *gentes* oder ebenfalls *nationes* genannte Gruppen wie Champagner, Schotten oder Sachsen subsumiert werden konnten.⁴⁶ So blieben die Konturen und Grenzen einer Nation vertikal und horizontal durchaus unbestimmt, und zwangsläufig gab es immer wieder Identifikationsprobleme. Der Sachse oder der Picarde fühlte sich zuerst seiner eigenen sächsischen oder pikardischen Nation zugehörig. Erst im zweiten Rang empfand er sich als Untertan des Kaisers und damit, wenn man so will, als Deutscher, oder als Untertan des Königs, d. h. als Franzose. Der lothringische Kreuzfahrer, der burgundische Ritter oder der provenzalische Konzilsdelegierte⁴⁷ hatten es schwer, sich „national“ einzuordnen. Sie waren Gefolgsleute des römisch-deutschen Kaisers, zugleich aber Glieder der französischen Sprach- und Kulturgemeinschaft.

45 H. Finke, „Die Nationen in den spätmittelalterlichen allgemeinen Konzilien“, *Historisches Jahrbuch* 57 (1937), S. 338: *sive sumatur natio ut gens secundum cognitionem et collectionem ab alia distincta, sive secundum diversitatem linguarum, que maximum et verissimum probant nationem et ipsius essentiam iure divino pariter et humano ... sive etiam sumatur natio pro provincia equali etiam nationi Gallicane, sicut sumi deberet.* Auf Finke stützen sich Szücs, „Nationalität“, S. 18, Anm. 18, und Schmugge, „Über ‚nationale‘ Vorurteile“, S. 440 und Anm. 3.

46 Schulze, *Staat und Nation*, S. 113.

47 Johan Huizinga, „Wachstum und Formen des nationalen Bewußtseins in Europa bis zum Ende des 19. Jahrhunderts“, *Im Bann der Geschichte*, Basel 1943, S. 157.

Ähnliches galt *mutatis mutandis* für den tschechischen Adel der böhmischen Lande.

Für die Markierung einer „Nation“ waren, dessen war man sich stets einig, die *lingua et mores* bzw. die *lingua et consuetudines*,⁴⁸ also die Sprache und das anthropologische Erscheinungsbild, von besonderem Rang. Der französisch-burgundische Chronist und Diplomat Philippe de Commynes (1447–1511) faßt die Menschen „d’ung habit et d’ung langaige“⁴⁹ in eine Gruppe zusammen. Das sprachliche Kriterium ließ sich stets biblisch, aus der Geschichte des Turmbaus zu Babel und der Zersplitterung der Völker, untermauern. „*Gentem lingua fecit*“, „Sprache schafft ein Volk“, heißt es geradezu bei einem Epigonen Isidors von Sevilla.⁵⁰ Die Sitten- und Abstammungsgemeinschaft als Merkmal einer Großgruppe ist demgegenüber wohl erst von Thomas von Aquin (1224–74) theoretisch herausgearbeitet worden.⁵¹

In den Universitäts- und Konzilsnationen des Mittelalters hat die Sprache als Kennzeichen nationaler Identität denn auch einen besonderen Rang erfahren. Man teilte die Konzilsherren in Vienne und Pisa, Basel und Konstanz⁵² oder die Studenten in Paris⁵³ und Oxford primär nach ihrer sprachlichen Herkunft – einem allerdings dehnbaren Kriterium⁵⁴ – ein. Dabei nahm das Bedürfnis zur Differenzierung ab, je ferner die Heimat der fremden Konziliaren oder Kommilitonen lag. So gab es an der Universität Orléans zehn Nationen, davon acht französischsprachige unterschiedlichen romanischen Dialekts, als neunte die Schotten und als zehnte die *nation germanique* für die Scholaren aus dem Reich, denen dann aber auch noch Polen, Engländer, Dänen, Dalmatiner und Italiener zugeschlagen wurden.⁵⁵ Die einzige ausländische Nation

48 Szücs, „Nationalität“, S. 28.

49 Huizinga, *Im Bann der Geschichte*, S. 221.

50 Bartlett, *The Making of Europe*, S. 198.

51 Vgl. Szücs, „Nationalität“, S. 29 mit Textverweisen.

52 Vgl. Huizinga, „Wachstum“, S. 156.

53 Zu den Pariser ausländischen Studenten vgl. A. Budzinsky, *Die Universität Paris und die Fremden an derselben im Mittelalter*, Berlin 1876, Nachdruck Aalen 1970.

54 Die *natio Germanica* des immerhin in Deutschland tagenden Konstanzer Konzils umfaßte neben den deutschen auch die skandinavischen, polnischen und ungarischen Prälaten. Vgl. Brühl, *Deutschland–Frankreich*, S. 259–60.

55 Schulze, *Staat und Nation*, S. 118f.

der jungen Pariser Universität, die *natio anglica*, umfaßte Briten, Skandinavier, Deutsche und Slawen.⁵⁶

Daß sich umgekehrt die Fremden im Ausland als Glieder einer bis dahin für sie nicht existenten größeren Gemeinschaft wahrzunehmen lernten, dokumentieren die Rivalitäten und z. T. äußerst blutigen Kämpfe zwischen den Mitgliedern der diversen *nationes* an den mittelalterlichen Universitäten. Mit diesem in der Ferne gewonnenen neuen solidarischen Bewußtsein kehrten sie in die Heimat zurück oder wanderten an dritten Ort weiter. Auch in den *nationes*, den Handelskontoren, christlicher Mächte dies- und jenseits der europäischen Grenzen⁵⁷ festigte sich das Gefühl einer daheim in dieser Form nicht erlebbaren Zusammengehörigkeit.

Auch der mittelalterliche Islam – dies sei an dieser Stelle eingefügt – kannte unter entsprechend geänderten Vorzeichen merkantile und studentische Landsmannschaften, ohne daß hier allerdings die Volkssprache ein Kriterium von erkennbarer Bedeutung hätte sein können. Der Handelshof (die *wakāla*)⁵⁸ der syrischen Kaufleute im spätmittelalterlichen Kairo war offenkundig ein solcher sichtbarer Außenposten der Heimat in der Fremde. An der Azhar in Kairo gab es besondere Dormitorien (*riwāq, arwiqa*) für die Studierenden aus dem Maghreb und Westafrika. Aus der Zeit um 1400 sind Spannungen zwischen einheimischen ägyptischen und persischen Studenten überlie-

56 Über das Wesen der mittelalterlichen Studenten,verbindungen‘ (= Nationen) vor dem Kirchenschisma 1378 informiert konzentriert Rainer Christoph Schwinges, „Student education, student life“, *A History of the University in Europe*. Band I: *Universities in the Middle Ages*, hg. von Hilde Ridder-Symoens, Cambridge 1992, Kapitel 7, S. 195-243, besonders S. 211–13: „Nations were ... organizations of convenience based on like interests ranging from the welfare of members to a share in the government of the overall university ... they were the living communities in the university towns and cities, which for most students constituted an unknown, alien environment“ (S. 211). Über die Zwistigkeiten zwischen den einzelnen Nationen und die dahinterstehenden sozialpsychologischen Triebkräfte vgl. Huizinga, „Wachstum“, S. 155f.; Schmutge, „Über ‚nationale Vorurteile‘“, S. 454–6 („Die Hohen Schulen“); P. Meyvaert, „Rainaldus“, S. 761.

57 Vgl. Eugen Lemberg, *Geschichte des Nationalismus in Europa*, Stuttgart 1950, S. 59–60.

58 Über die *wakāla* als „nationale“ Herberge im osmanischen (frühneuzeitlichen) Ägypten vgl. André Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au 18ème siècle*, Band I, Damaskus 1973, S. 254–60.

fert,⁵⁹ die aber nicht (oder jedenfalls nicht prioritär) ethnisch, sondern politisch motiviert gewesen sind. Man fürchtete damals in Kairo in diesen fremden Kommilitonen Parteigänger des sich den Reichsgrenzen nähernden gefürchteten Eroberers Timur. Solche „nationalen“ Vorbehalte waren dem Islam der Studenten zutiefst fremd, die, wie es in einer mamlukischen Stiftungsurkunde heißt,⁶⁰ auf der Suche nach Wissen „aus arabischen oder nichtarabischen Landen, aus Ägypten oder der ganzen Welt“ (*‘arabiyyan kāna aw a‘ġamiyyan, aw kāna min ahl Miṣr aw āfāqīyyan*) in Kairo zusammenkommen sollen.

3 Umma

Die arabische *umma* kommt in ihrer Bedeutung der lateinischen *natio* am nächsten. Bereits im Mittelalter wurde dieser, wie eingangs erwähnt, höchstaktuelle arabische Terminus mitsamt seinen Äquivalenten zum Objekt theoretischer Reflexion gemacht.

Umma ist ein semitisches Lehnwort wohl hebräischen oder aramäischen Ursprungs. Wie auch die sinnverwandten Begriffe *milla*, eigentlich „Religion, Ritus“, oder *ṭā’ifa*, „Gruppe, Untergruppe“, ist *umma* ein vielschichtiger und schillernder Begriff mit bereits im Koran angelegten religiösen, ethischen und ethnischen Konnotationen.⁶¹ Der semantische Kern ist die religiös definierte

59 Leonor Fernandes, „Mamluk Politics and Education: the Evidence from Two Fourteenth Century Waqfiyya“, *Annales Islamologiques* 23 (1987), S. 87–98, hier besonders S. 95–6.

60 Felicitas Jaritz, „Auszüge aus der Stiftungsurkunde des Sultans Barqūq“, in: Saleh Lamei Mustafa, *Madrassa, Ḥānqāh und Mausoleum des Barqūq in Kairo*. (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts in Kairo. Islamische Reihe, Band 4), Glückstadt 1982, S. 117–78, hier S. 134 (Text) und 160 (Übersetzung) (= Verweis auf Zeile 985f. der Urkunde); vgl. auch Ulrich Haarmann, „Mamluk Endowment Deeds as a Source for the History of Education in the Late Medieval Egypt“, *al-Abhath* 28 (1980), S. 31–47, hier S. 38. Zum Begriff *āfāqī*, „international“, siehe jetzt auch Roger Savory, „The Shī’ī Enclaves in the Deccan (15th–17th Centuries): An Historical Anomaly“, Emmet Robbins und Stella Sandahl, Hg.: *Corolla torontonensis*, Toronto 1994, S. 173–90, hier S. 175.

61 Vgl. Helga Rebhan, *Geschichte und Funktion einiger politischer Termini im Arabischen des 19. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1986, S. 24; Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago and London 1988, S. 32; idem, „On Modern Arabic Political Terms“, *Islam in History. Ideas, Men, and Events in the Middle East*, New York 1973, Aufsatz Nr. 20, S. 282–88; Elias Giannakis, *Um-*

Gruppe oder Gemeinschaft. Vor nicht allzu langer Zeit⁶² wurde die These vertreten, es handle sich ursprünglich um einen von Muḥammad im Sinne von „Stammesverband“ aus dem Südarabischen rezipierten Terminus. Auf jeden Fall hat sich diese Mehrdeutigkeit in der weiteren Begriffsgeschichte von *umma* durch das ganze Mittelalter bis in das frühe neunzehnte Jahrhundert hinein⁶³ behauptet.

Man kann (wenn wir das moderne arabische Appellativ *umma* im Sinne der weltlichen Nation beiseite lassen⁶⁴) drei ursprüngliche Bedeutungen des arabischen Wortes *umma* unterscheiden, deren erste beide korrelieren und die alle

mah. Aspects of the Concept of Ummah in its Formative Period, unveröffentlichte Dissertation University of Birmingham 1981; idem, „The Concept of Ummah“, *Graeco-Arabica (Athen)* 2 (1983), S. 99–111.

62 Lewis, *The Political Language*, S. 32.

63 Rebhan, *Geschichte und Funktion*, S. 25; Ami Ayalon, *Language and Change in the Arab Middle East. The Evolution of Modern Political Discourse*. (Studies in Middle Eastern History), New York und Oxford 1987, S. 23.

64 Beispiel: *al-umam al-muttaḥida*, „Vereinte Nationen“. Zu diesem Gegenstand siehe jetzt die umfangreiche Studie von Nāṣif Naṣṣār, *Ṭaṣawwūrāt al-umma al-mu'āṣira. Dirāsa taḥlīliyya li-mafāhīm al-umma fī 'l-fikr al-'arabī al-ḥadīṭ wa-'l-mu'āṣir*, Kuwait 1986 (vier Hauptteile über die religiösen, sprachlichen, geographischen und politischen Vorstellungen von der modernen Nation). Die Spannung zwischen alten und neuen Gemeinschaftsvorstellungen im frühen Islam, aber dann auch beim Übergang in die moderne Welt der säkularen Nationen, skizziert der Soziologe C. A. O. van Nieuwenhuijze: „The Ummah – An Analytical Approach“, *Studia Islamica* 10 (1959), S. 5–22. Wolfhart Heinrichs sieht in dem modernen *umma*-Begriff eine Kombination aus den beiden sehr heterogenen Konstituenten „islamische Gesamtgemeinde“ und „arabische Kultur-nation“ und bringt ihn in Deckung mit unserem Begriff der islamischen Kultur, vgl. „Einführung“, in: W. Heinrichs, Hg., *Orientalisches Mittelalter*. (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft), Wiesbaden 1990, S. 20. Zum Nationenbegriff in der modernen islamisch-vorderorientalischen Welt siehe jetzt auch: Milton Esman und Itamar Rabinovich, *Ethnicity, Pluralism, and the State in the Middle East*, London: Cornell University Press 1988, S. 3: „collective identity and solidarity based on such ascriptive factors as imputed common descent, language, customs, belief systems and practices (religion), and in some cases race or color“; vgl. die Besprechung dieses Werkes von Reinhard Schulze in der *Orientalistischen Literaturzeitung* 86 (1991), S. 530. Sehr lesenswert ist der klare begriffsgeschichtliche Vorspann bei Karin Vorhoff, *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft. Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart*. (Islamkundliche Untersuchungen Band 184), Berlin 1995, S. 20.

drei z. B. bei dem spätmittelalterlichen Autor al-Qalqašandī (gest. 1418) noch nebeneinander präsent sind.⁶⁵ An erster Stelle ist *umma* (wie auch *milla*)⁶⁶ im Singular nicht *eine*, sondern *die umma*, d. h. das überethnische Gottesvolk, die durch die koranische Offenbarung konstituierte und von Muḥammad in Medina⁶⁷ (anfangs unter Beteiligung der Juden) zusammengeführte islamische Glaubensgemeinschaft⁶⁸, die ebenso endgültig ist wie es auch nach Muḥammad keinen Gottesgesandten mehr geben wird.⁶⁹ Dieser Sinn ist seit

-
- 65 Solche begriffliche Konvergenz von ethnisch „Volk“ und religiösem Gottesvolk finden wir auch im lateinischen Westen. Ein schönes Beispiel betrifft den islamischen Orient, und zwar die Homonymie des Wortes „Sarazenen“. Der deutsche Jerusalem- und Ägyptenreisende Ludolph von Suchem bezeichnet in seinem Bericht aus der Mitte des 14. Jahrhunderts die Türken als „die eifrigsten Sarazenen (sc. Muslime), zugleich aber seien sie keine Sarazenen der Rasse (sc. Araber)“, vgl. *Ludolph von Suchem's Description of the Holy Land and of the Way Thither*. Übersetzt von A. Stewart. (Palestine Pilgrims' Text Society, Band 27), London 1895, S. 30.
- 66 Vgl. Ġamāl ad-Dīn al-Idrīsī (gest. 1251), *Anwār 'ulwīyy al-aġrām fī l-kašf 'an asrār al-aḥrām*, ed. U. Haarmann, Beirut/Stuttgart 1991, S. 48, Zeile 7, auf die Franken bezogen: *min ġayr ahl al-qibla al-ḥāriġīn 'an al-milla*. Al-Mas'ūdī hält die beiden Begriffe noch säuberlich auseinander, vgl. Nāṣif Naṣṣār, *Mafhūm al-umma bayn ad-dīn wa't-tārīḫ. Dirāsa fī madlūl al-umma fī t-turāt al-'arabī al-islāmī*, Beirut 1978, S. 79. Über die Schnittmengen der beiden Termini *umma* und *milla* äußert sich Louis Massignon, „L'umma et ses synonymes: notion de 'communauté sociale' en Islam“, *Revue des études islamiques* 1941–46, S. 151–57.
- 67 Vgl. F. W. Denny, „Ummah in the constitution of Medina“, *Journal of Near Eastern Studies (Chicago)* 36 (1977), S. 39–47.
- 68 Zu *umma* als einheitlicher islamischer Glaubensgemeinschaft siehe Louis Gardet, *La Cité musulmane. Vie sociale et politique*. (Études musulmanes, Band I), Paris 1961, S. 201–4 (mit einer Abgrenzung des Begriffs *umma* vom Begriff *dār al-islām*.); W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought. The Basic Concepts*. (Islamic Surveys, Band 6), Edinburgh 1968, S. 9–14 (hier werden die Begriffe *qawm* und *umma* geschieden). Das nach meiner Einschätzung Beste zur frühislamischen *umma* hat R. Stephen Humphreys in seinem Handbuch *Islamic History. A Framework for Inquiry*, Princeton 1991, S. 95–98, formuliert.
- 69 In den *Sunan* des Ibn Māġa und des ad-Dārimī ist von der islamischen Gemeinde als der *ḥātīmat al-umam* die Rede; vgl. Riḏwān as-Sayyid, „Min aš-šū'ūb wa'l-qabā'il ilā l-umma. Dirāsa fī takawwun mafhūm al-umma fī l-islām“, *al-Umma wa'l-ġamā'a wa's-sulṭa. Dirāsāt fī l-fikr as-siyāstī al-'arabī al-islāmī*, Beirut 1404/1984, S. 17–87, hier S. 41. Im Mittelpunkt dieser Abhandlung steht eine lexikographische Expertise zum Begriff *umma* (S. 43–53).

frühislamischer Zeit dominant und hat – anscheinend in Reaktion auf die französische Expedition nach Ägypten und auf das Eindringen konkurrierender westlicher Termini und ihrer Lehnübersetzungen in den islamischen Osten⁷⁰ – erst nach 1800 die als nächstes zu besprechenden, im Mittelalter noch verfügbaren Alternativbedeutungen gänzlich verdrängt.

An zweiter Stelle meint *umma*, vor allem mit seinem Plural *umam*, in vormoderne Zeit gleichsam antithetisch zu der ersten Bedeutung *andere*, nun aber nicht durch ihren *Glauben*, sondern durch ihr Heiden- und ihr Barbarentum bestimmte und zugleich ausgegrenzte Personengruppen. Diese haben also viel mit den *nationes* in der oben erwähnten Definition Isidors von Sevilla gemein. Für den hanbalitischen Juristen und Theologen Ibn Qayyim al-Ğawziyya (gest. 1350) sind die Gegner Muḥammads und seiner Gefährten in *umam* gegliedert.⁷¹ Der schon genannte al-Qalqašandī spricht geradezu von den *umam al-kufr*, den Nationen des Unglaubens.⁷²

Der dritte Sinn ist nicht religiös bestimmt und für den Vergleich mit der lateinischen *natio* besonders wichtig. Synonym mit *ṭā'ifa* und vereinzelt auch mit *ġins*⁷³ und sogar *qawm*⁷⁴ bezeichnet *umma* hier eine Ethnie, ein Volk.⁷⁵ Zahlreiche Autoren verwenden *umma* in diesem Sinne während des ganzen

70 Ayalon, *Language and Change*, S. 22–23. Siehe aber auch die abweichende Deutung bei Rebhan, *Geschichte und Funktion*, S. 25: „Die arabischen Chronisten der französischen Ära in Ägypten verwendeten diese Formulierung (*al-umma al-miṣriyya*) ausschließlich bei der Wiedergabe französischer Proklamationen. Für sie existierte nur die islamische *umma*, die sie auch ausdrücklich als solche bezeichneten: *al-umma al-islāmiyya*. Die Vorstellung von einer ägyptischen *umma* muß für sie geradezu absurd gewesen sein, wo sie doch die *umma* nur als übergeordnete Gemeinschaft der Muslime kannten.“ Sie sieht das Schwenden einer säkularen, ethnischen Bedeutungsvariante von *umma* also implizit schon in vornapoleonischer Zeit.

71 *Kitāb al-Furūsiyya (aš-šar'iyya an-nabawiyya)*, hg. von 'Izzat al-'Aṭṭār al-Ḥusaynī, Kairo 1942, Nachdruck Beirut o. J., S. 108, Zeile 1.

72 *Šubḥ al-a'šā ft šinā'at al-inšā'*, Kairo 1332/1914–1340/1922, Band IV, S. 468; Band VII, S. 67 (*al-umam al-kāfira*).

73 *al-Hawāmil wa'š-šawāmil*, hg. von Aḥmad Amīn und as-Sayyid Aḥmad Ṣaqr, Kairo 1370/1951, S. 208, Zeile 5; al-Qalqašandī, *Šubḥ*, Bd. V, S. 485; vgl. Rebhan, *Geschichte und Funktion*, S. 20, Anm. 55.

74 *Hawāmil*, S. 208, Zeile 11.

75 Auch der Begriff *ma'šar*, pl. *ma'āšir*, wird im Sinne von „Gemeinschaft“, und zwar zur Selbstbezeichnung des eigenen Volkes – *naḥnu ma'āšir al-'arab* – verwendet, vgl. al-Idrīsī, *Anwār*, S. 29, Zeile 4.

Mittelalters, wobei vorislamische,⁷⁶ islamische und nichtislamische Völkernschaften gleichermaßen als *umam* bezeichnet werden.⁷⁷

Am Anfang steht, wie so oft, der Literat al-Ġāḥiẓ (gest. 868), von dessen Milieuvorstellungen oben bereits die Rede war. Er zählt vier durch feine Sitten und gelehrte Interessen (*al-aḥlāq wa'l-ādāb wa'l-ḥikam wa'l-ilm*) ausgezeichnete Völker (*umam*), nämlich Araber, Perser, Inder und Byzantiner (*rūm*). Alle anderen seien Barbaren (*hamağ*) oder Halbbarbaren (*ašbāh al-hamağ*).⁷⁸

Ein Jahrhundert später folgt die Völkertafel des Historikers und Kosmographen al-Mas'ūdī (gest. 956). Er kennt und nennt die *umam* der Franken, Byzantiner, Slawen, Galicier und Langobarden.⁷⁹ Zu den mächtigen sieben Völkern (*al-umam as-sab'*)⁸⁰ der Antike rechnet er die Perser, die Chaldäer (die Vorfahren auch der späteren Araber), die Griechen, die Libyer (zu denen die alten Ägypter rechnen), die Türken, die Inder und die Chinesen.

Der wiederum ein Jahrhundert jüngere Spanier Ṣā'id al-Andalusī (gest. 1070) setzt al-Mas'ūdī, ohne ihn mit Namen zu nennen, in seinen „Klassen der Nationen“ (*ṭabaqāt al-umam*) ein Alternativmodell entgegen, das nun auch für die *islamische* Zeit Gültigkeit beansprucht.⁸¹ Wie al-Ġāḥiẓ weist er die Völkernschaften je nach dem, ob sie sich wissenschaftlich betätigt haben oder nicht, einer *oberen* bzw. einer *unteren* Kategorie zu.⁸² Nur mit den ersteren

76 *sawālif al-umam*, vgl. al-Mas'ūdī, *at-Tanbīh wal-išrāf*, hg. M. de Goeje, Zweite Auflage, Beirut 1965, S. 76, Zeile 3; *umam bā'ida*, *umam sāliḥa*, *umam sawālif*, vgl. Abū Ġa'far al-Idrīsī, *Anwār*, S. 87, Zeile 4; 109, Zeile 9, 151, Zeile 8.

77 Gegen Ayalon, *Language and Change*, S. 22.

78 *al-Bayān wa't-tabyīn*, ed. 'Abd as-Salām Hārūn, Band I, Kairo und Bagdad 1380/1960, S. 137, Zeile 6–7; S. 384, Zeile 3–4. Ich verdanke diese Belegstelle Herrn Dr. Nuri Soudan, Kiel.

79 al-Mas'ūdī, *Murūğ aḍ-ḍahab wa-ma'ādin al-ğawhar*, hg. von Charles Pellat, Beirut 1966–79, Band II, vor allem S. 144, Zeile 5 und 151, Zeile 14f.; vgl. auch Ayalon, *Language and Change*, S. 22. Mas'ūdī verwendet *umma* im ersten, religiösen Sinne und spricht von den *umam*, den Religionsgemeinschaften, der Christen, Juden und Muslime, und gleich danach im dritten Sinne, wenn er von den *al-umam as-sāliḥa* spricht, cf. *Murūğ aḍ-ḍahab*, Band II, S. 90, Zeilen 5ff. (= §§ 813f.).

80 *at-Tanbīh wa'l-išrāf*, S. 77, Zeile 16–84, Zeile 2. Vgl. auch Naṣṣār, *Maḥmūm*, S. 69–70, und Tarif Khalidī, *Islamic Historiography. The Histories of Mas'ūdī*, Albany NY 1975, Kapitel IV (S. 81–113) „The Ancient Nations“, aber auch S. 78 über die *umam ġāhiliyya*.

81 Ṣā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-umam*, hg. von Ḥayāt al-'Īd Bū 'Alwān, Beirut 1985, S. 33, Zeile 7ff. Vgl. auch Heinrichs, „Einführung“, S. 20.

82 *Ṭabaqāt al-umam*, S. 39, Zeile 12ff.

befaßt er sich dann im Detail. Aus al-Mas‘ūdīs Aufstellung begegnen uns die Inder,⁸³ Perser,⁸⁴ Chaldäer⁸⁵ und Griechen⁸⁶ wieder. Anstelle der Libyer spricht *er* von den Ägyptern.⁸⁷ Neu finden wir bei ihm in dem mit Abstand längsten Paragraphen die Araber⁸⁸ – und zwar in einer nomadischen und in einer sesshaften Untergruppe –, die Juden⁸⁹ und die Römer (*ar-Rūm*)⁹⁰, von denen er meint, daß man sie gerne mit den Griechen verwechsele, da beide Völker (*milla*) „Nachbarn seien, ihre Territorien aneinanderstoßen, die Königswürde von einem zum anderen gewandert sei und Land und Reich schließlich eines geworden seien“.⁹¹ Die von al-Mas‘ūdī noch mitgezählten Türken und Chinesen werden näherer Diskussion nicht für würdig befunden – wie auch zahlreiche andere Barbarenvölker wie z. B. Chasaren, Alanen, Russen, Bulgaren, Berber, Afrikaner (die ihrerseits in Äthiopier, Nubier, Zang und das Volk von Ġāna untergliedert werden) und, nicht zu vergessen, das biblisch-koranische Volk von Gog und Magog jenseits des Alexanderwalls im Osten der bewohnten Welt. Ihnen allen fehle der Zugang zur Wissenschaft.⁹²

Weitere Autoren des elften Jahrhunderts, die *umma* in diesem unzweideutig *nicht*religiösen Sinne verwenden, sind Ibn Ḥassūl (gest. 1058), der in einem dem Seldschukenherrscher Toğril Beg gewidmeten Werk die *umma* der Türken sowie diejenige der Dailamiten preist,⁹³ und vor allem die, wenn man so will, beiden großen Zwillingsphilosophen und -zyklopädisten Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī (gest. 1023)⁹⁴ und Miskawayh (gest.

83 *Ṭabaqāt al-umam*, S. 50, Zeile 4.

84 *Ṭabaqāt al-umam*, S. 59, Zeile 6.

85 *Ṭabaqāt al-umam*, S. 65, Zeile 13.

86 *Ṭabaqāt al-umam*, S. 70, Zeile 3.

87 *Ṭabaqāt al-umam*, S. 104, Zeile 8.

88 *Ṭabaqāt al-umam*, S. 111, Zeile 1.

89 *Ṭabaqāt al-umam*, S. 200, Zeile 9.

90 Hier also nicht mit „Rhomäer, Byzantiner“ zu übersetzen. *Ṭabaqāt al-umam*, S. 96, Zeile 10.

91 *Ṭabaqāt al-umam*, S. 100, Zeilen 8–10.

92 *Ṭabaqāt al-umam*, S. 40, Zeile 4ff.

93 *Tafḥīl al-atrāk ‘alā sā’ir al-ağnād*, hg. von ‘Abbās al-‘Azzāwī, *Bulleten* 4 (1940), Arabischer Text, S. 39, Zeile 15.

94 Zu seinem Œuvre noch immer nützlich: Marc Bergé, *Pour un humanisme vécu: Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī. Essai sur la personnalité morale, intellectuelle et littéraire d’un grand prosateur et humaniste arabe engagé de la société de l’époque bouyide à Bagdad, Rayy et Chiraz, au IVe/Xe siècle*, Damaskus 1979.

1030),⁹⁵ deren wissenschaftlicher Dialog⁹⁶ erhalten ist. Sie sprechen beide von den verschiedenen Völkern und deren Eigenschaften (*ḥaṣā'is al-umam*)⁹⁷, wobei sie den Begriff *umma* auf zu damaliger Zeit islamische Ethnien wie Araber und Perser wie auch auf nichtmuslimische Völker wie Byzantiner und Inder anwenden. Abū Ḥayyān ordnet die weltliche *umma* dabei in eine siebengliedrige Hierarchie von Gesellungen ein, die mit der „Gesamtheit der Nationen“ als Ensemble oben beginnt und mit dem Individuum endet.⁹⁸ Weitere Texte dieser Zeit, die dem Genre des historisch-wissenschaftlichen Schrifttums angehören und deshalb erste Vergleiche vertretbar erscheinen lassen, harren noch sorgfältiger Analyse. Bemerkenswert ist dabei, daß die Mehrzahl dieser Autoren auf Arabisch schrieben,⁹⁹ aber in einer fremdsprachigen Umgebung lebten. Möglicherweise sind sie durch diese Erfahrung zum Nachsinnen über ethnische Vielfalt unter dem alles überspannenden Schirm der religiösen Ökumene angeregt worden.¹⁰⁰

Auch der genannte al-Qalqašandī aus dem fünfzehnten Jahrhundert benutzt in den insgesamt 21 Belegstellen seiner Enzyklopädie¹⁰¹ das Wort *umma* meist im letztgenannten, weltlichen Sinne. Neben der *ummat al-Yūnān*,¹⁰² „dem

95 Mohammed Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh (320/325–421) = (932/936–1030). Philosophe et historien.* (Études musulmanes Band 12), Paris 1970, 1982. Miskawayhs historisches Hauptwerk trägt den Titel *Ṭağārib al-umam*, „Erfahrungen der Nationen“.

96 Zu diesem facettenreichen Werk, den *al-Hawāmil wa'š-šawāmil*, vgl. bisher nur M. Arkoun, „L'humanisme arabe au IVe/Xe siècle d'après le Kitāb al-Hawāmil wa-1-šawāmil“, *Studia Islamica* 14 (1961), S. 73–108.

97 *Hawāmil*, S. 208, Zeile 10.

98 *al-Imtā' wa'l-mu'ānasa*, Nachdruck Beirut o. J., Band I, S. 75, Zeilen 12–14. Die Kadenz ist: *ğamī' al-umam - umma - ṭā'ifa - qabila - bayt - šaḥṣ - insān*. Meint *šaḥṣ* hier, was wir „Kleinfamilie“ nennen?

99 Abū Ḥayyān bekennt sich klar zu seiner eigenen arabischen *umma*: *hādihī l-umma a'nī l-'arab*, vgl. M. Bergé, „Épître sur les sciences (*Risāla fī 'l-'ulūm*) d'Abū Ḥayyān al-Tauḥīdī (310/922(?)–414/1023)“, *Bulletin d'études orientales* 18 (1963–4), S. 241–98, hier S. 292, § 15, Zeilen 3–5.

100 Zu nennen wären u. a. aṭ-Ta'ālībī, al-'Āmirī, Ḥamza al-Iṣfahānī oder al-Bīrūnī. Everett Rowson, University of Pennsylvania, hat mich auf dieses Forschungsdesiderat aufmerksam gemacht.

101 Die Ermittlung dieser Fundstellen, die durch den Index Muḥammad Qandīl al-Baqlīs, *Fahāris kitāb Ṣubḥ al-a'šā fī šinā'at al-inšā' li'l-Qalqašandī*, Kairo 1972, nur unvollkommen erschlossen sind, verdanke ich meinem Freiburger Schüler Benno Köpfer.

102 *Ṣubḥ*, Band VI, S. 83; Band I, S. 371.

Volk der Griechen“, und den *umam as-sūdān*,¹⁰³ den „Völkern der Schwarzen“, stehen z. B. Walachen, Ungarn und Serben,¹⁰⁴ andernorts die slawischen, finno-ugrischen und türkischen Völkerschaften Westasiens.¹⁰⁵ Sie alle werden, wie sich aus dem Kontext ergibt, unter den *umma*-Begriff subsumiert. Einige Male kombiniert al-Qalqašandī die für Ethnien verfügbaren Begriffe. So ist bei den eben genannten Balkanvölkern von *aġnās muḥtalifa min umam al-kufr* („verschiedene Rassen der Völker der Ungläubigen“)¹⁰⁶ und bei den Ethnien Tūrāns von den *ṭawāʾif al-umam al-muḥtalifa sukkān aš-šimāl* („Gruppen verschiedener Völker, die den Norden bewohnen“¹⁰⁷) die Rede. Auch der berühmte Ibn Ḥaldūn (gest. 1405) spricht von den *umam* der Slawen, Franken und Türken¹⁰⁸. Im übrigen scheint sich in dieser Zeit, dem vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert, das mit *umma* synonyme Wort *ṭāʾifa* in diesem nichtreligiösen Sinne von Ethnie und Volk auszudehnen.¹⁰⁹

Für unseren Vergleich mit dem Westen vordringlich sind jetzt natürlich die spezifischen Merkmale solcher *umam*. Al-Masʿūdī nennt, genau wie Reginald von Prüm, im *ersten* Rang gemeinsame „natürliche Veranlagungen und Eigenarten“ und die gemeinsame Sprache.¹¹⁰ Der gemeinsame Herrscher und ein gemeinsames Territorium, der *waṭan* also, wenn man so will, sind ausdrücklich nachgeordnet.¹¹¹ Die Sprache ist dabei als Kriterium unzureichend, denn Sprache und Herkunft können sehr wohl differieren. Der seiner Sprache

103 *Ṣubḥ*, Band V, S. 99, 291, 294.

104 *Ṣubḥ*, Band IV, S. 468, Zeile 11.

105 *Ṣubḥ*, Band IV, S. 429, Zeile 6.

106 *Ṣubḥ*, Band IV, S. 468, Zeile 11.

107 *Ṣubḥ*, Band IV, S. 429, Zeile 7; vgl. aber auch Band VII, S. 293, Zeile 3.

108 *Muqaddima*, Dritte Auflage, Beirut 1900, S. 72ff. Beleg bei Ayalon, *Language and Change*, S. 136, Anm. 27. Ibn Ḥaldūns *umma*-Begriff ist cursorisch von N. Naṣṣār, *Mafhūm al-umma*, S. 107–24, untersucht worden; das Thema ist aber noch nicht ausgeschöpft.

109 Vgl. Abū Ḥāmid al-Qudṣī's (gest. 1483) Traktat über die Segnungen, die das Volk – die *ṭāʾifa* – der Türken Ägypten gebracht habe. Dieses Werk ist im Druck als Band 37 der *Bibliotheca Islamica*, hg. Ṣubḥī Labīb und Ulrich Haarmann.

110 *Tanbīh*, S. 77 (nicht 67, wie bei Naṣṣār, *Mafhūm*, S. 72), Zeile 18: *yatamayya-zūna bi-ṭalāṭat ašyāʾ: šiyamihim aṭ-ṭabīʿiyya wa-ḥilaqihim aṭ-ṭabīʿiyya wa-alsinatihim*.

111 Naṣṣār, *Mafhūm*, S. 79, vgl. aber auch A. K. S. Lambton, s.v. *kawmiyya*, iii, in: *Encyclopaedia of Islam*, Band IV, Spalte 785 a–790 b, hier 785 a.

(*lisān*) und seiner Kluft (*ziyy*) nach unverkennbar arabische Dichter Baššār b. Burd (gest. 783) bekennt sich vor dem Kalifen al-Mahdī in einem Gedicht stolz zu seiner nicht-arabischen (*‘ağamī*) Herkunft.¹¹² Mit dem Erwerb einer Fremdsprache, mag man sie auch noch so vollkommen beherrschen, wird man nicht sogleich auch Mitglied eines neuen Volkes. Der Schriftsteller Abū ‘Alī at-Tanūhī (gest. 994) zitiert einen Griechen, der, auf seine perfekten Arabischkenntnisse angesprochen, betont, er sei darum kein Araber geworden, so wie auch der Araber, der in byzantinischer Haft wie ein Einheimischer Griechisch zu sprechen gelernt habe, nicht zu den Griechen gezählt werden dürfe.¹¹³ Auch der zeitgenössische Philosoph al-Fārābī (gest. 951)¹¹⁴ und der eben vorgestellte Historiker Šā‘id al-Andalusī (gest. 1070) nennen die Trias Sprache, natürliche Anlagen und Sitten. Der Letztgenannte betont zunächst die Einheit des Menschengeschlechts und nennt als zusätzliches, viertes Kriterium einer *umma* das äußere Erscheinungsbild (die *ṣuwar*) der dazugehörigen Mitglieder, also rassische Merkmale.¹¹⁵

4 *Ethnische Stereotype und kulturinterne Andersartigkeit in Ost und West*

Die Vertreter der verschiedenen Völker, die in der mutmaßlich aus dem ausgehenden zehnten Jahrhundert stammenden¹¹⁶ ismailitischen Enzyklopädie der „Lauteren Brüder“ vor das allegorische Tribunal des Königs der Geister

112 Abū l-Farağ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Ağānī*, Band III, Kairo 1929, S. 138, Zeilen 2ff. Verweis auch bei Roy P. Mottahedeh, „The Shu‘ūbīyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran“, *International Journal of Middle East Studies* 7 (1976), S. 161–82, hier S. 173.

113 ‘Abd al-‘Aziz ad-Dūrī (Universität Amman) wies mich bei seinem Freiburgbesuch im Juli 1982 auf diese Anekdote at-Tanūhīs hin.

114 *Ārā’ ahl al-madīna al-fāḍila*, hg. von Friedrich Dieterici, Leiden 1895, S. 155, cf. Naṣṣār, *Mafhūm al-umma*, S. 43: *wa-āḥarūn ra’aw anna l-irtibāṭ huwa bi-tašābuh al-ḥilaq wa’š-šiyam aṭ-ṭabī‘iyya wa’l-ištirāk fī l-luġa wa’l-lisān ... fa-inna ’l-umam innamā tatabāyanu bi-hādihī ’t-ṭalāt*, siehe auch Naṣṣār, *Mafhūm al-umma*, S. 43–5, mit einem langen Zitat aus al-Fārābīs *as-Šiyāsa al-madaniyya*.

115 *Ṭabaqāt al-umam*, S. 33, Zeilen 5–6.

116 Vgl. Alma Giese, Einleitung zu: *Iḥwān aṣ-Ṣafā’*. *Mensch und Tier vor dem König der Dschinnen*. (Philosophische Bibliothek, Band 433), Hamburg 1990, S. xvii–xviii.

treten und sich und ihr Volk vorstellen,¹¹⁷ sind ebenfalls an ihrer Gestalt und Kleidung, ihrer Sprache und Hautfarbe erkennbar.¹¹⁸ Stolz verweisen sie alle, einer wie der andere, auf die Vorzüge des eigenen Volkes, das einen selbst zum Herrschen, die anderen aber alle zum Dienen bestimme.¹¹⁹

Diese positiven Autostereotype sind höchst unterschiedlich. Für den Griechen ist es „die große Menge unserer Wissenschaften und die verschiedenen Arten unserer Erkenntnisse, die Feinheit unseres Unterscheidungsvermögens, die Vortrefflichkeit unserer Denkkraft und Einsichtsfähigkeit, unsere gute Verwaltung ... und der gegenseitige Beistand in den Künsten“,¹²⁰ während sich der Perser dafür lobt, daß in seinem Volk jeder Beruf und jede erdenkliche handwerkliche Fertigkeit vertreten sei.¹²¹ Der Syrer dankt für die Privilegierung mit der göttlichen Offenbarung und mit den rituellen Geboten,¹²² der Wüstenaraber und der Iraker leiten ihr Selbstbewußtsein dementsgegen aus sehr viel irdischeren Gütern her, nämlich gutem Leben¹²³ bzw. „unsere(r) schöne(n) Kleidung ... und wie ... wir geziert sind mit Seidengewebe und Brokat, Rohseide und Atlas, Baumwolle und Leinen, auch mit Zobel, dem Pelz des grauen Eichhörnchens und verschiedenen anderen Fellarten“.¹²⁴

Der schon vorgestellte, 1023 verstorbene Philosoph Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī begnügt sich aber nun nicht damit, in der Nachfolge des al-Ġāḥiẓ¹²⁵ die pauschal einer Nation (*umma*, *qawm*, *ġins*) zugesprochenen guten und schlechten Attribute,¹²⁶ also den sprichwörtlichen Gerechtigkeitssinn und wissenschaft-

117 Gespannt wartet man auf die Bearbeitung dieses Stoffes durch den hochosmanischen Dichtergelehrten Lāmi'ī (gest. 1531), *Šeref ül-insān*, durch Nuran Tezcan (Bamberg) und Barbara Flemming (Leiden).

118 *Iḥwān aṣ-ṣafā'*, S. 92ff.

119 Ibidem, S. 126, 133, 141f., 145f., 154f.

120 Ibidem, S. 126.

121 Ibidem, S. 154f.

122 Ibidem, S. 141f.

123 Ibidem, S. 133.

124 Ibidem, S. 145.

125 *al-Bayān wa't-tabyīn*, Band III, S. 291; s. auch den Verweis bei Susanne Enderwitz, *Gesellschaftlicher Rang und ethnische Legitimation. Der arabische Schriftsteller Abū 'Utmān al-Ġāḥiẓ (gest. 868) über die Afrikaner, Perser und Araber in der islamischen Gesellschaft*. (Islamkundliche Untersuchungen Band 53), Freiburg i. Brsg. 1979, S. 118.

126 Bei dem Geographen al-Muqaddasī (gest. nach 985), *Aḥsan at-taqāsīm fi ma'rifat al-aqālim*, hg. de Goeje, Leiden 1906, S. 34, Zeile 5–17, werden diese Kollektiveigenschaften hyperbolisch ausgedrückt. Die gewählte Sprachfigur ist:

lichen Genius der Inder, die Großzügigkeit, Tapferkeit und Sprachkraft der Araber, die kulturelle Verfeinerung und politische Weisheit der Perser, das handwerkliche Geschick der Chinesen oder den Frohsinn, die Gutherzigkeit und die Trägheit der Schwarzen einfach zu registrieren.¹²⁷ Er sieht *erstens* die Vorzüge und Schwächen eines Volkes grundsätzlich im Gleichgewicht.¹²⁸ *Zweitens* verweist er darauf, daß eine jede *umma* mit Individuen aufwarten könne, deren Persönlichkeit eklatant dem gängigen Völkerstereotyp widerspreche. So gebe es durchaus den arabischen Geizkragen und Feigling, den unkultivierten und in politischen Belangen tolpatschigen Perser oder den mürrischen Afrikaner.¹²⁹ Jedes Volk habe eine dominante, durch den Boden (*turba*), das Klima (*hawāʾ*) und die Ernährung (*ağdiya*) geprägte Natur bzw. Konstitution (*mizāğ*), die sich, wenn auch selten und nur unter extremen Bedingungen, in dem Einzelglied dieser *umma nicht* manifestiere, fügt Abū Ḥayyāns Dialogpartner Miskawayh auf dessen Fragen erklärend hinzu.¹³⁰ Das Klischee verliert auf jeden Fall seine ausschließliche Verbindlichkeit.¹³¹ Der Blick öffnet sich hin zu einer modernen Imagologie, in der jedes ethnische oder rassische Stereotyp bzw. Bündel von Stereotypen in seinem historiogra-

„niemand ist ärmer auf Erden als der Medinenser, niemand keuscher als der Jerusalemitaner, ... niemand törichter als der Bewohner ‘Ammāns, ... niemand spricht dem Alkohol mehr zu als die Leute aus Baalbeck und Ägypten (bzw. Altkairo), niemand ist unzüchtiger als das Volk von Sirāf, und die Sprache Sidons und Herats ist abscheulicher als diejenige irgendeiner anderen Stadt“. Vgl. auch die französische Übersetzung dieser Passage; André Miquel, *Aḥsan at-taqāsīm fī maʿrifat al-aqālīm. (La meilleure répartition pour la connaissance des provinces)*, Damaskus 1963, S. 77–78.

- 127 Marc Bergé hat eine französische (Teil-)Übersetzung dieses Textes vorgelegt, cf. „Mérites respectifs des nations selon le *Kitāb al-Imtāʾ wa-l-muʾānasa* d’Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. en 414/1023)“, *Arabica* 19 (1972), S. 165–76, hier S. 167.
- 128 *al-Imtāʾ wa-l-muʾānasa*, S. 73, Zeilen 3ff: *fa-li-kull umma faḍāʾil wa-raḍāʾil wa-li-kull qawm maḥāsīn wa-masāwīn* (sic) *wa-li-kull ṭāʾifa min an-nās fī šināʾatihā wa-ḥallihā wa-ʾaḍihā kamāl wa-taqṣīr*. Zu dieser berühmten Textstelle (und ihrer Umgebung) siehe jetzt auch die kurzen Bemerkungen von Manuela Marín, „Dos textos andalusies sobre Bizancio“, *Erytheia. Revista de estudios bizantinos y neogriegos* 13 (1992), S. 45–51, hier besonders 46f.
- 129 *al-Imtāʾ wa-l-muʾānasa*, Band I, S. 74, Zeilen 5ff.
- 130 *Hawāmīl*, S. 209, Zeilen 4ff.
- 131 Zu diesem Gegenstand habe ich mich schon früher kurz geäußert; vgl. Haarmann, „Ideology and History, Identity and Alterity: The Arab Image of the Turk from the ‘Abbasids to Modern Egypt“, *International Journal of Middle East Studies* 20 (1988), S. 175–96, hier S. 177 und 191, Anm. 19–22.

phischen Kontext immer wieder von neuem auf sein konkretes Signifikandum untersucht werden muß.

In vergleichbaren abendländischen Listen¹³² über ethnische Stereotype, die im neunten Jahrhundert Isidors Buch IX seiner Etymologien über die *gentes* beigefügt wurden, finden wir ebenfalls eine Gegenüberstellung der guten und schlechten Eigenschaften der Völker (*de malis et perversis ... de bonis naturis gentium*), also Hochmut und Verlässlichkeit der Römer, Verschlagenheit und Einfallsreichtum der Ägypter, Klugheit und Bosheit der Juden, Torheit und Ernsthaftigkeit der Sachsen, Ungestüm und Ritterlichkeit der Franken, Jähzorn und Gastlichkeit der Briten, Fleischeslust und Treue der Iren usw. Auch in dem um 1100 verfaßten *Tractatus de vitiis et virtutibus gentium* werden u. a. die *ferocitas* und *fortitudo* der Franken oder die *superbia* und *gravitas* der Römer gegeneinandergestellt.¹³³ Berühmt ist schließlich der Lasterkatalog studentischer Nationen in der *Historia occidentalis* des Eiferers Jakob von Vitry (gest. 1240), eine Weile Bischof von Akkon, der Hauptstadt des Königreichs Jerusalem.¹³⁴ Keine Landsmannschaft wird ausgespart, weder die hochmütigen, weichen und weibischen Franzosen noch die tüppigen, verschwenderischen und der Freßlust ergebenen Flamen. Es komme darauf an, predigt um 1200 Radulfus Ardens (Raoul Ardent)¹³⁵, die in einem als Mitglied einer *natio* innewohnenden schlechten Eigenschaften zu bekämpfen, also „wenn du ein Gallier bist, den dir eingeborenen Stolz zu bezwingen, wenn du ein Römer bist, die dir innewohnende Habgier zu zähmen oder wenn du ein Poitevin bist (wie der Verfasser selbst), die dir mitgegebene Gefräßigkeit und *garrulitas* (Logorrhöe)¹³⁶ unter Kontrolle zu bekommen“. Was in den genannten lateinischen Quellen – anders als bei unserem arabischen Autor, soweit ich dies überschauen kann – noch fehlt und auch heute, im ausgehenden zwanzigsten Jahrhundert noch ganz und gar nicht selbstverständlich ist, ist die Erkenntnis, daß ethnische Klischees ein *Vorurteil* und damit eine Projektion bzw. ein Konstrukt sind und sich im Einzelfall immer wieder als unzutreffend erweisen werden.

132 Meyvaert, „Rainaldus“, S. 747f.

133 Brühl, *Deutschland–Frankreich*, S. 274 und Anm. 199.

134 Der Text befindet sich im Kapitel über Paris. Vgl. Kirn, *Frühzeit*, S. 29–30; Lemberg, *Geschichte*, S. 26; Schmutge, „Über ‚nationale‘ Vorurteile“, S. 455–56; Harry Kühnel, „Das Fremde und das Eigene: Mittelalter“, in: P. Dinzelsbacher, Hg.: *Europäische Mentalitätsgeschichte*, Stuttgart 1993, S. 424.

135 Schmutge, „Über ‚nationale‘ Vorurteile“, S. 458 (mit dem lateinischen Text aus der Homilie zu Trinitatis); Meyvaert, „Rainaldus“, S. 748.

136 Ein Laster, dessen man anderen Ortes sogar die Schwaben zieh, cf. Walther, „Scherz und Ernst“, S. 271 # 66.

Die Wucht ethnischer Stereotype demonstriert das christliche Spätmittelalter.¹³⁷ Die wachsende Mobilität, das immer intensivere Vertrautwerden mit der Andersartigkeit des fremden Glaubensbruders und die unvermeidliche Eifersucht auf den als überlegen erlebten Ausländer hat – zum Schutz des nur allzu oft ins Wanken geratenen kollektiven Selbstwertgefühls – die Entstehung und die Verbreitung abschätziger Attribute von den Fremden begünstigt.¹³⁸ Der gemeinsame Kampf im Heiligen Land war fruchtbarer Nährboden für solche Invektiven. Wurde das *odium gentilicium*, die Aversion gegenüber dem Anderssprechenden, in karolingischer Zeit offenbar wenigstens noch als höchst anstößig betrachtet,¹³⁹ so hatte man sich um 920, so scheint es, an solche sprachlich begründeten Antipathien bereits gewöhnt (*ut eorum mos est*),¹⁴⁰ die sich vereinzelt gewaltsam entluden. Ekkehard von Aura

137 Über wachsende Nähe als Nährboden ethnisch-nationaler Animositäten siehe auch Schmutge, „Über ‚nationale‘ Vorurteile“, S. 443, 459; Meyvaert, „Rainaldus“, S. 761. Zum Glauben an einen invariablen Nationalcharakter, siehe Ernst Robert Curtius, „Literatur und Nationalcharakter“, Kapitel IV in: *Antike Rhetorik und Vergleichende Literaturwissenschaft. Gesammelte Aufsätze zur Romanischen Philologie*, Bern und München 1960, S. 5–22.

138 Bei gleichen Wettbewerbschancen scheinen – wie vor nicht allzu langer Zeit von dem Sozialpsychologen Assaad Azzi (Yale University) experimentell ermittelt – miteinander um die gleichen Ressourcen konkurrierende Gruppen zwar Ethnozentrismus und übersteigert positive Selbstbilder zu entwickeln, „ohne daß die Fremdgruppe dadurch zwangsläufig herabgesetzt wird“ (vgl. den Artikel „Harte Droge ohne Ersatz? Über bösen und guten Nationalismus“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 18. März 1992, Seite N5); ob sich diese für das ausgehende 20. Jahrhundert gültigen Befunde auch auf vormoderne Zeiten extrapolieren lassen?

139 Vgl. Wandalbert von Prüm (8. Jh.), *Miracula Sancti Goaris*. Der fränkische Edelmann Reginarius gab seinem Dienstvolk „aus angestammtem Haß“ Anweisung, ihm die Begegnung mit allen Leuten romanischer Sprache (*Romanae nationis ac linguae*) – und dazu zählten die Mönche in der Basilika des Heiligen Goar – unter allen Umständen zu ersparen. Die Zeitgenossen empfanden dieses Verhalten als skandalös, und prompt soll den Hoffährtigen Gottes Strafe getroffen haben. Vgl. Kirn, *Frühzeit*, S. 39f.; Brühl, *Deutschland–Frankreich*, S. 275–76; Meyvaert, „Rainaldus“, S. 756.

140 Meyvaert, „Rainaldus“, S. 755; er zitiert Richer von Reims und verweist auf das Treffen zwischen dem Ostfranken Heinrich I. und dem Westfranken Karl III. bei Worms; aus dem sprachlichen Incommunicado wurde Gereiztheit (*linguarum idiomate offensi*) und schließlich offene Fehde. Brühl, *Deutschland–Frankreich*, S. 277, bezeichnet die Geschichte als von Richer frei erfunden.

(gest. nach 1125) nahm nach dem ersten Kreuzzug den Haß zwischen Deutschen und Franzosen als etwas Natürliches hin (*invidia quae inter utrosque naturaliter quoddammodo versatur*).¹⁴¹ „Die Deutschen waren unerträglich für unsere Leute“, klagt der Franzose Odo von Deuil über die ungeliebten Bundesgenossen des zweiten Kreuzzugs.¹⁴² Deutsche und Normannen stritten sich im Heiligen Land erbittert darüber, ob der Engel Michael der Schutzpatron des einen oder des anderen Volkes sei.¹⁴³ Vor den Mauern von Tyros oder Askalon wurde man – in einer Atmosphäre schimmernder Waffen und eines viel zu oft ganz und gar nicht ritterlichen Wettstreits – der Schwächen und Stärken der anderen *nationes* angehörigen Mitkämpfer bewußter gewahr als aus der Ferne.

Das war die richtige Zeit, den aus Lukans *Pharsalia* vertrauten *furor teutonicus*¹⁴⁴ bei den tumben und ungestümen¹⁴⁵ Deutschen wiederzuentdecken.¹⁴⁶

141 Huizinga, „Wachstum“, S. 146; Schmutge, „Über ‚nationale‘ Vorurteile“, S. 446 und Anm. 28.

142 Verweis bei Schmutge, „Über ‚nationale‘ Vorurteile“, S. 447 und Anm. 30. – Zu der Aversion der Franzosen und Engländer gegen Deutsche zur Kreuzzugszeit s. auch Kisch, „Nationalism and Race“, S. 191.

143 Freundlicher Hinweis von Josef Nolte, Universität Hildesheim, auf der Sommerakademie der Studienstiftung in Alpbach, 16.–30. September 1994.

144 E. Dümmler, *Über den furor Teutonicus*. Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1897/1, S. 112–26; Huizinga, „Wachstum“, S. 148; Schmutge, „Über ‚nationale‘ Vorurteile“, S. 453, 458; Brühl, *Deutschland–Frankreich*, S. 273.

145 Suger von St. Denis, z. Zt. Kaiser Heinrichs V., vgl. Kirn, S. 43, über „den schnaubenden, in einer barbarischen Sprache redenden“ (*teutonico impetu frendentes*), wenn auch besonders kriegstüchtigen Deutschen; s. auch Schmutge, „Über ‚nationale‘ Vorurteile“, S. 447 (Schwäbisch, Englisch, Ungarisch und Russisch klangen alle ähnlich brutal für ein feines romanisches Ohr) und Brühl, *Deutschland–Frankreich*, S. 277–78 um 1200. Die Slawen Osteuropas waren nicht weniger kritisch gegenüber ihren expansionsfreudigen Nachbarn im Westen; nach Aussage Peters von Zittau sprach der Gnesener Erzbischof Jakob Swinka (1283–1314) von den Deutschen partout nur als von Hundsköpfen; zum Kontext und den Quellen vgl. Bartlett, *The Making of Europe*, S. 224.

146 Aber auch die wilden Deutschen fanden ihren Meister. Höchst irritiert mußten die Abendländer bei ihren Begegnungen mit Türken auf dem Balkan nämlich konzedieren, daß es durchaus tollkühnere und kampfesfreudigere – wenn auch muslimische – Völker auf der Erde gab, vgl. Richard Wallach, *Das abendländische Gemeinschaftsgefühl im Mittelalter*. (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, Band 34), Leipzig und Berlin 1928, Nach-

Germanische Laute glaubte man im kultivierteren West- und Südeuropa schon früher von den Wiegen neugeborener Kinder fernhalten zu müssen, um diese vor dauerndem Schaden zu bewahren.¹⁴⁷ Die Deutschen revanchierten sich, verletzt und gedemütigt, mit der *superbia Francorum*¹⁴⁸ oder mit der von Otto von St. Blasien um 1200 stigmatisierten *Anglica perfidia*,¹⁴⁹ nachdem sich Richard Löwenherz auf dem Dritten Kreuzzug vor Akkon aus dem Staube gemacht hatte.¹⁵⁰

druck Hildesheim 1972, S. 28 mit den dort aufgeführten Quellen (Wilhelm von Tyrus u. a.). Ich komme auf diesen Punkt am Ende der Abhandlung zurück. Zum abendländischen Image des kämpferischen und mutigen Türken vgl. auch Schmugge, „Über ‚nationale‘ Vorurteile“, S. 445. Bereits aus der Vorkreuzzugszeit (die Quelle sind die um 1070 niedergeschriebenen Altaicher Annalen) stammen Schilderungen von der Tollkühnheit türkischer Völker, in diesem Falle der vom Bamberger Bischof Gunter im byzantinischen Grenzland ange-troffenen Uzer. Ludolph von Suchem vergleicht um 1350 die Türken mit den Friesen, nennt aber kein Tertium comparationis, vgl. *Ludolph von Suchem's Description*, S. 30.

147 Meyvaert, „Rainaldus“, S. 755. Verweis auf einen in der Universitätsbibliothek zu Basel aufbewahrten Salernitaner medizinischen Text über die Behandlung von Frauen, den Monica Green/Duke University, neubearbeitet. Gewarnt wird in diesem Text konkret vor den groben Stimmen der Langobarden. Monica Green sei an dieser Stelle für manches anregende Gespräch gedankt, das wir im Frühjahr 1992 am Princeton Institute for Advanced Study über Trennendes und Gemeinsames im hochmittelalterlichen Westen und Osten geführt haben.

148 Szűcs, „Nationalität“, S. 248.

149 Kirn, *Frühzeit*, S. 26; Günter Cerwinka, „Völkercharakteristiken in historiographischen Quellen der Salier- und Stauferzeit“, in: Herwig Ebner, Hg., *Festschrift Friedrich Hausmann*, Graz 1977, S. 59–79, hier S. 76 (expliziter Verweis auf die Geschehnisse in Akkon); Schmugge, „Über ‚nationale‘ Vorurteile“, S. 448, 454 (die *perfidia Anglorum* ist freilich wenigstens zwei Generationen älter als der Dritte Kreuzzug); Brühl, *Deutschland–Frankreich*, S. 273.

150 Zum Gegenstand mittelalterlicher europäischer Völkerstereotype siehe jetzt auch Manfred Fuhrmann, *Alexander von Roes: ein Wegbereiter des Europagedankens*. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1994, Bericht 4), Heidelberg 1994, passim, besonders S. 32f. Zum „Nationalporträt“ der Deutschen zähle einerseits Tapferkeit, Großmut und Erbarmen, andererseits Grausamkeit, Raffgier und Streitsucht. Den Italienern eigne Verschwiegenheit, Langmut und Klugheit, aber auch Hartherzigkeit und Unaufrichtigkeit. Die Franzosen seien gerecht, selbstbeherrscht und kultiviert, aber auch ausschweifend, geschwätzig, hoffärtig

In beiden Kulturen, im Christentum und im Islam, wurden in antiker Tradition gerne klimatische Gründe für solche „Nationaleigenschaften“ diagnostiziert.¹⁵¹ So sollen nach Auffassung des Geographen al-Muqaddasī (gest. nach 985) die in kalten Ländern siedelnden Völker zur Fettleibigkeit neigen, während die Bewohner von am Wasser liegenden Städten wie Aden, Sirāf am Persischen Golf oder das am Zarafšān gelegene mittelasiatische Buchara besonders oft der Unzucht und Sodomie verfallen seien.¹⁵² Namentlich Ibn Ḥaldūn sieht die Eigenschaften der Nationen als Resultat des spezifischen Standorts in den Klimazonen.

In der Welt des mittelalterlichen Islams scheinen innerkulturelle ethnische Rivalitäten, Vorurteile und Stereotypisierungen die aus dem Europa der Kreuzzüge überlieferte Sprengkraft nicht entfaltet zu haben. Der Grund hierfür war, wenn denn dieser Eindruck nicht trügt, gewiß nicht eine prinzipiell stärkere Bindekraft der *umma muḥammadiyya* gegenüber dem christlichen Gottesvolk. Die durch Christus bzw. den Propheten Muḥammad gestiftete Gemeinschaft der Gläubigen ließ vielmehr in *beiden* Religionen alle anderen Loyalitäten als zweit- und dritrangig erscheinen.

Vielleicht spielte in der ausgeprägt kosmopolitischen Gesinnung der mittelalterlichen Muslime aber der – nur auf den ersten Blick paradoxe – Umstand eine Rolle, daß im Islam, anders als im Christentum, eine klare Völkerhierarchie und darum kein rechter Spielraum für den Wettbewerb zwischen den Völkern bestand. Der christliche Gott war, wie Wolfgang Reinhard es treffend formuliert hat,¹⁵³ polyglott, der Gott der Muslime sprach arabisch. Kein einzelnes Volk der Christenheit war über ein anderes gestellt. Wenn Johann von Salisbury im *Policraticus* um 1170 voller Unmut die Frage stellt, wer eigentlich die Deutschen

und ichbesessen. Den Hinweis auf diese Akademie-Abhandlung und die beiden Traktate Alexanders von Roes, das *Memoriale de prerogativa imperii Romani* und die hier einschlägige *Noticia seculi*, verdanke ich Fritz Meier/Basel. – Zu Alexanders „Zwiespalt zwischen einem Reichsbewußtsein mit durchaus nationalem Einschlag und der Abneigung gegen die Großdynastie seines Erlebnishorizonts, die Staufer und deren Diener“, S. P. Moraw, „Bestehende ... Voraussetzungen“, S. 110.

151 Meyvaert, „Rainaldus“, S. 749–51. Über die Klimalehre der Griechen als Grundlage der islamischen Ethnologie vgl. Aziz al-Azmeh, „Barbarians in Arab Eyes“, *Past and Present* 134 (1992), S. 3–18, hier S. 6ff.

152 *Aḥsan at-taqāsīm*, S. 36, Zeile 3; übers. Miquel, S. 80–81.

153 Wolfgang Reinhard, „Sprachbeherrschung und Weltherrschaft. Sprache und Sprachwissenschaft in der europäischen Expansion“, Wolfgang Reinhard, Hg., *Humanismus und Neue Welt*, Weinheim 1987, S. 1–36, hier S. 29.

zu Richtern über die anderen Nationen gemacht habe (*quis Teutonicos constituit iudicem nationum*),¹⁵⁴ so sagt dieser Verdruß einiges über die damaligen Machtverhältnisse im Abendland, aber ganz und gar nichts über den apriorischen Primat einer Nation innerhalb der *communitas Christiana* aus. Was man unter diesen Umständen höchstens unternehmen konnte, war – wie Alexander von Roes am Ende des dreizehnten Jahrhunderts, nach dem gewaltsamen Ende staufischer Herrschaft in Süditalien, vorschlug – „eine Art Geschäftsverteilungsplan unter den Kernvölkern Europas“, bei dem den Italienern das Priesteramt (*sacerdotium*), den Deutschen das *regnum* und den Franzosen das *studium*, also die Pflege der Wissenschaften zukam; bestimmte kollektive gute und schlechte Eigenschaften hätten sie für die jeweilige Funktion prädestiniert bzw. am wenigsten disqualifiziert.¹⁵⁵

Dagegen bestand im Islam eine eindeutige Pyramide, die jeder – wenn auch widerwillig – zu akzeptieren bereit sein mußte. Die egalitäre Vorstellung von der *umma* im Sinne der *societas fidelium* wird hier durchbrochen.¹⁵⁶ Die Araber waren durch den *ihrem* Volke angehörigen Propheten und das in *ihrer* Sprache übermittelte Gotteswort deutlich aus allen anderen Völkern herausgehoben – *al-‘arab ḥayr al-umam wa’l-‘arabiyya ḥayr al-luġāt wa’l-alsina*, „die Araber sind das beste Volk und das Arabische ist die beste Sprache auf Erden“, schreibt at-Ta‘ālībī (gest. 1038)¹⁵⁷ im elften Jahrhundert. So wie die Qurayš gegenüber anderen Arabern privilegiert sind, können Araber nach den islamischen Rechtsbüchern gegenüber Nichtarabern (*‘aġam*) höhere Ansprüche geltend machen.¹⁵⁸ Das hinderte andere islamische Völker natürlich nicht daran, sich mit den Arabern zu messen, aber die Karten in diesem Spiel waren ungleich verteilt. Namentlich die Perser versuchten in der sogenannten šu‘ūbitischen Bewegung,¹⁵⁹ dem arabischen Privileg etwas Gleichwertiges entgegenzusetzen. Sie fühlten

154 Verweis bei Huizinga, „Wachstum“, S. 148.

155 Vgl. Fuhrmann, *Alexander von Roes*, S. 27–34.

156 Es ergeben sich in dieser Spannung dynamische, stetem Wandel unterworfenen Prozesse, die noch der sorgfältigen Untersuchung harren.

157 *Fiqh al-luġa*, Beirut 2. Auflage, o. J., S. 2, Zeile 7–8; siehe auch Lewis, „Patriotism and nationalism“, S. 86 und Anm.

158 Hierauf hat mich mein Kieler Kollege Rainer Oßwald aufmerksam gemacht.

159 Zur šu‘ūbitischen Kontroverse: Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Band I, Halle an der Saale 1889–90, S. 147–219; idem, „Die Šu‘ūbijja unter den Muhammedanern in Spanien“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 53 (1899), S. 617f.; H. A. R. Gibb, „The Social Significance of the Šu‘ūbiyya“, *Studies on the Civilization of Islam*, Boston 1962, S. 62–73; James T. Monroe, *The Šu‘ūbiyya in al-Andalus*, Berkeley 1970; Lutz Richter-

sich als altes Kulturvolk den Arabern, diesen Bewohnern der dürren Wüsten und verachtenswürdigen Eidechsenfressern, wie sie spotteten, überlegen und beanspruchten bezeichnenderweise sehr spezifische Verdienste *auch* um den Islam. War doch unter der Ägide ihres gerechten und weisen Herrschers Anūširwān in Mekka der Prophet Muḥammad zur Welt gekommen. Erfundene Genealogien sollten aber auch anderen, aus islamisch-heilsgeschichtlicher Sicht unleugbar zukurzgekommenen Völkerschaften Adel und Rang verleihen.¹⁶⁰ Himmlische Geister und chinesische Jungfrauen als Eltern des ersten Kurden¹⁶¹ oder die Umayyaden als Vorfahren der sudanesischen Funğ¹⁶² sind beredte Beispiele,¹⁶³ denen man erfundene Genealogien von Individuen mit offenkundigen Legitimitätsdefiziten beigesellen könnte.¹⁶⁴ Der islamische Orient kannte also in vielfältiger Variation Entsprechungen zur westlichen Aeneas-Legende, auf die

Bernburg, "Linguistic Shu'ûbîya and Early Neo-Persian Prose", *Journal of the American Oriental Society* 94 (1974), S. 55–64; Roy P. Mottahedeh, "The Shu'ûbîyah Controversy", S. 161–82; Susanne Enderwitz, *Gesellschaftlicher Rang*, passim.

- 160 Isaak als Ahnherr der Perser paßt hier natürlich nicht. Zu dieser verwegenen Genealogie siehe Ibn al-Faqîh al-Hamadānî, *Muḥtaṣar kitāb al-buldān*, hg. von M. J. de Goeje, Leiden 1302/1885, S. 197, Zeile 5, zitiert von Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Band I, S. 144, und Ibn Ḥassûl, *Tafḍîl*, S. 34, Zeilen 15–19, der diesen (verständlicherweise vor allem von Juden als anmaßend wahrgenommenen) iranischen Anspruch zurückweist.
- 161 Ibn ad-Dawādārî, *Durar at-tiğān wa-ğurar tawārîḥ al-azmān*, Handschrift Istanbul (Al Damad Ibrahim Paşa # 913), Jahresbericht 138, 1. Blatt; vgl. auch U. Haarmann, „Alğun Ḥān und Ćingiz Ḥān bei den ägyptischen Mamluken“, *Der Islam* 51 (1974), S. 1–36, hier S. 12; Gunhild Graf, *Die Epitome der Universalchronik Ibn ad-Dawādārîs im Verhältnis zur Langfassung. Eine quellenkritische Studie zur Geschichte der ägyptischen Mamluken*. (Islamkundliche Untersuchungen Band 129), Berlin 1990, S. 159–60 (Übers.), arab. S. 33 (Text).
- 162 Vgl. Peter M. Holt, "The Coming of the Funğ", *Studies in the History of the Near East*, London 1973, S. 67–87, hier S. 67f., über „the Umayyad genealogy of the Funğ“.
- 163 Konvertiten vom Judentum zum Islam aus der marokkanischen Stadt Fes im 16. und 17. Jahrhundert, die sogenannten *bildiyyîn*, sahen sich als Abkömmlinge Abrahams und der Propheten; sie versuchten damit dem Adel der lokalen Šurafā' etwas Gleichwertiges entgegenzusetzen, vgl. Mercedes García-Arenal, „Les *bildiyyîn* de Fès, un groupe de néo-musulmans d'origine juive“, *Studia Islamica* 66 (1987), S. 113–43, bes. S. 134–37.
- 164 Beispiele sind (1.) der tscherkessische Mamlukensultan Qānşawh al-Ğawrî (reg. 1501–1516), der sich einmal ebenfalls auf Isaak und ein ander Mal auf die

sich bekanntlich nicht nur die Römer, sondern auch die Franken bzw. die mittelalterlichen Franzosen in ihrem Ringen um Legitimität beriefen.

Auch die – verglichen mit dem Abendland – deutlich überlegene geographische Mobilität der mittelalterlichen Muslime innerhalb der eigenen Ökumene¹⁶⁵ dürfte die natürlichen innerislamischen ethnischen Spannungen – gemessen an den Verhältnissen in der christlichen Welt – weniger stark beeinträchtigt oder diese sogar gedämpft haben. Ludwig Schmugges überzeugende These, die gesteigerte Beweglichkeit der Westeuropäer¹⁶⁶ seit dem elften Jahrhundert habe „trotz der gemeinsamen Religion, trotz des Latein,¹⁶⁷ gerade wegen der Andersartigkeit ihrer Sitten und Gebräuche, wegen der verschiedenen Volkssprachen, wegen der Verehrung verschiedener Heiliger“,¹⁶⁸ die Menschen

vorislamischen arabischen Ġassāniden zurückführte (die übrigens auch in der oben präsentierten Stammeslegende der Kurden figurieren), vgl. *Kitāb Nafā'is mağālis as-sultāniyya ft ḥaqā'iq asrār al-qur'āniyya*, in: *Mağālis as-sultān al-Ġawrī*, hg. 'Abd al-Wahhāb 'Azzām, Kairo 1360/1941, S. 85, Zeilen 11ff. (Ġassaniden) und S. 108, Zeilen 11–15 (Stamm Isaaks), und (2.) der neomamlukische starke Mann Riḍwān Bey al-Faḳārī aus dem 17. Jahrhundert. Er beanspruchte als seine Vorfahren die Qurayš, den Adel der Prophetenstadt Mekka, bzw. interessanterweise ebenfalls die Ġassāniden, die man als historische Nachbarn der Tscherkessen betrachtete; sowohl Qānšawh al-Ġawrī als auch Riḍwān waren Tscherkessen. Vgl. Holt, "The Exalted Lineage of Riḍwān Bey: Some Observations on a Seventeenth Century Mamluk Genealogy", *Studies in the History of the Near East*, S. 220–30, besonders S. 226–27. Der hier analysierte Traktat führt den beredten Titel: *Qahr al-wuḡūh al-'ābisa bi-ḍikr nasab al-Ġarākisa min Qurayš*, „Weg mit den finsternen Mienen: Die Abstammung der Tscherkessen von den Qurayš“.

- 165 Über die *gesellschaftliche*, also nicht die geographische Mobilität im vormodernen Islam siehe umfassend Muhammad Abdul Jabbar Beg, *Social mobility in Islamic civilization – the Classical period*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press 1981.
- 166 Zum Problem der Mobilität lateinischer Christen des Mittelalters s. Gerd Althoff, „Vom Zwang zur Mobilität und ihren Problemen“, in: *Reisen und Reiseliteratur im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, hg. von Xenia von Ertzdorff und Dieter Neukirch. (Chloe. Beihefte zum Daphnis, Band 13), Amsterdam und Atlanta 1992, S. 91–112.
- 167 Ähnlich argumentiert schon G. G. Coulton, "Nationalism in the Middle Ages", *The Cambridge Historical Journal* 5 (1935), S. 15–40.
- 168 Schmugge, „Über ‚nationale‘ Vorurteile“, S. 457. S. aber auch S. 440. Im gleichen skeptischen Tenor äußert sich Marie-Luise Favreau-Lilie, „Die Bedeutung von Wallfahrten, Kreuzzügen und anderen Wanderungsbewegungen (z. B. Gesel-

eher voneinander entfernt, als sie zusammengeführt, und die problematische Festigung individueller Beobachtungen zu Völkerstereotypen befördert, läßt sich m. E. in dieser Rigorosität nicht unbesehen auf die Muslime übertragen. Im Islam fehlten z. B. die von den Kreuzrittern vertraute angespannte Konkurrenzsituation der Nationen auf engem Raum in der Fremde und das Nullsummenspiel im Wettfeiern um ein und dasselbe Privileg. Es dominierte vielmehr ein intensiver, sicherlich niemals spannungsfreier, aber doch bemerkenswert unverbindlicher und freier Austausch zwischen den Vertretern unterschiedlicher Nationen, der durch mehrere im Christentum fehlende, spezifisch islamisch-vorderorientalische gesellschaftliche Institutionen massiv gefördert wurde. Erstens die Wallfahrt nach Mekka, die jedem Gläubigen, mochte er auch in Marokko oder Transoxanien wohnen, als individuelle Pflicht im Rahmen seiner Möglichkeiten oblag.¹⁶⁹ Zweitens, mit dem ersten aufs engste verbunden, das Gebot des Reisens zum Wissenserwerb, das die gelehrte muslimische Elite um die Welt führte¹⁷⁰ und sie, wie es in einem marokkanischen Pilgerbericht des siebzehnten Jahrhunderts ausdrücklich heißt, die Sprache und Sitten der durchquerten Lande kennenlernen läßt.¹⁷¹ Wissen ist schließlich, wie wir oben mehrfach gehört haben, das entscheidende Kriterium bei der Bewertung der Nationen und ist deren

lenwanderungen) für die Kommunikation in Mittelalter und früher Neuzeit“, in: *Die Bedeutung der Kommunikation für Wirtschaft und Gesellschaft. Referate der 12. Arbeitstagung der Gesellschaft für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte vom 22.–25. April 1987 in Siegen*, hg. von Hans Pohl, Stuttgart 1989, S. 64–89, hier S. 89.

- 169 Zu muslimischen Herrscherwallfahrten s. jetzt – aus der Feder eines europäischen Mediävisten – Hannes Möhring, „Mekka wallfahrten orientalischer und afrikanischer Herrscher im Mittelalter“, *Oriens* 34 (1994), S. 314–29. Vergleichende Gedanken zu den abendländischen Pilgerfahrten von Kaisern und Königen werden nur kurz am Ende des Beitrags geäußert, vgl. S. 328f.
- 170 Zum *ṭalab al-‘ilm* vgl. man die rezente Studie von Sam I. Gellens, “The Search for Knowledge in Medieval Muslim Societies: A Comparative Approach”, in: *Muslim Travellers, Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, hg. von Dale F. Eickelman und James Piscatori, London 1990, S. 50–65.
- 171 Ibn Malīḥ, *Uns as-sārī wa’s-sārib min aqtār al-maḡārib ilā muntahā al-āmāl wa’l-ma’ārib sayyid al-a’āḡim wa’l-a’ārib*, hg. von Muḡammad al-Fāsī, Fes 1388/1963, S. 7, Zeilen 9–14. Deutsche Übersetzung: Sabine Schupp, *Labsal dessen, der bei Tag und Nacht reist. Ibn Mālīḥs (sic) Uns as-sārī was-sārib. Ein marokkanischer Pilgerbericht des frühen 17. Jahrhunderts.* (Islamkundliche Untersuchungen Band 106), Berlin 1985, S. 24.

Zier.¹⁷² Reisen bildet; „wie jeder weiß, kommen Perlen und Moschus erst zur Geltung, wenn sie ihren Entstehungsort verlassen haben“, schreibt der ägyptische Scheich aṭ-Ṭaḥṭāwī (gest. 1873) zur Rechtfertigung seiner spektakulären Parisreise in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts.¹⁷³ Die Ägypter, dies sei hier angemerkt, verließen schon immer weniger gerne als die Bewohner anderer islamischer Regionen ihre besonders gesegnete Heimat; schon der genannte Literat aṭ-Ta‘ālibī aus dem elften Jahrhundert erhob diesen Vorwurf¹⁷⁴, und erste statistische Erhebungen zu den mittelalterlichen Prosopographien bestätigen diesen Befund.¹⁷⁵ Drittens – nun auf einer freilich ganz anderen Ebene – gilt es den im Vorderen Orient, anders als in Europa, damals noch dominanten Nomadismus zu nennen, der die Bevölkerung ganzer Regionen, z. B. Westirans, Oberägyptens oder des Maghreb, unter dem Dach der gleichbleibenden islamischen Religion immer wieder neu durchmischte. Ibn Ḥaldūn zitiert die gewiß erfundene – aber gut erfundene – Rede des Kalifen ‘Umar I. (gest. 644), in der dieser die Unbehaustheit und den Wandel der Araber rühmt. Anders als die verachtungswürdigen nabatäischen Bauern hingen sie nicht an der Scholle.¹⁷⁶ In Europa hatten solche Verschiebungen ganzer Stammesverbände mit der magyarischen Landnahme Pannoniens bereits im ausgehenden zehnten Jahrhundert ein Ende gefunden.

Aus den oben genannten Gründen kamen im Bereich des Islams bis in moderne Zeit Jemeniten nach Spanien, Ägypter nach Mittelasien, Perser in das Land der Berber, wurzelten und heirateten sich dort ein und gründeten Dynastien.

172 Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. (Cambridge Series in Islamic Civilization), Cambridge 1994, S. 165, Anm. 99, mit Verweis auf die oben aufgeführten Beispiele des Ṣā‘id al-Andalusī.

173 Karl Stowasser, Übers., *Ein Muslim entdeckt Europa. Riḥā‘a al-Ṭaḥṭāwī. Bericht über den Aufenthalt in Paris 1826–1831*, München 1988, S. 27.

174 *The Book of Curious and Entertaining Information: The Laṭā‘if al-ma‘ārif of Tha‘ālibī*, übers. Clifford Edmund Bosworth, Edinburg 1968, S. 122.

175 Hierzu siehe Hayyim J. Cohen, “The economic background and the secular occupations of Muslim jurists and traditionists in the classical period of Islam”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13 (1970), S. 45.

176 Vgl. Bernard Lewis, “The Other and the Enemy. Perceptions of Identity and Difference in Islam”, in: B. Lewis und Friedrich Niewöhner, Hg., *Religionsgespräche im Mittelalter*. (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien Band 4), Wiesbaden 1992, S. 371–82, hier S. 379.

Kontinuierlich bildeten sich neue ethnische Gemengelagen¹⁷⁷ heraus. Besonders auf der *ḥaǧǧ*, der Wallfahrt, in der alle gesellschaftlichen und nationalen Schranken symbolisch tilgenden gemeinsamen „demokratischen“ Pilgerkluft, wurden die Muslime zusammengeführt und ihrer Zusammengehörigkeit und Gleichheit bewußt gemacht. Dieses Gemeinschaftsgefühl nahmen sie wieder mit nach Hause. Manch eine heute mit dem Etikett „Fundamentalismus“ bedachte mittelalterliche islamische Reformbewegung wurde von Mekkaheimkehrern eingeleitet. Die Empfindungen des Santiago- oder Rompilgers, der auf der Wallfahrt seiner Mitgliedschaft in dem alle nationalen Grenzen transzendierenden Christenvolk voll gewahr gemacht wurde und in der Fremde neue, bislang ungekannte Freiheitsgefühle erlebte, waren gewiß vergleichbar. Freilich konnte das europäische Wallfahrtswesen¹⁷⁸ auch nicht entfernt den Umfang, und damit auch nicht das sozialgeschichtliche Gewicht, der *ḥaǧǧ* erlangen. Ganz abgesehen von den religiösen Vorbehalten, die man im Westen vereinzelt der institutionalisierten Pilgerfahrt entgegenbrachte; der englische Chronist und Theologe Radulfus Niger (gest. ca. 1200), ein Schüler Johann von Salisburys, geißelte geradezu die Versuchungen der Fremde und pries statt dessen die *stabilitas loci*, die dem Frommen solche Verunsicherung erspare.¹⁷⁹ König Philipp II. von Frankreich versuchte er mit diesen Argumenten gar vom dritten Kreuzzug abzuhalten.¹⁸⁰ Solche Vorbehalte gegen den *iter in terram sanctam* kennt der Islam nicht nur nicht, sie stünden seinem Wesen geradezu diametral entgegen, was freilich nicht heißt, daß – wie erwähnt und nur allzu gut nachvollziehbar – die Bewohner besonders fruchtbarer und

177 Über die Dynamik der Zerstörung alter und der Bildung neuer Gemengelagen ist noch immer einschlägig Wilhelm E. Mühlmann, „Separatismus und Nativismus heute: Die ethnosoziologische Evidenz“, in: Hans Peter Henecka, *Die jurassischen Separatisten. Eine Studie zur Soziologie des ethnischen Konflikts und der sozialen Bewegung*. (Studia Ethnologica, Band 3), Meisenheim am Glan 1972, S. V–XXI.

178 Schmugge, „Über ‚nationale‘ Vorurteile“, S. 448–53. Ein im *Codex Calixtinus* überlieferter Pilgerführer aus der Mitte des 12. Jahrhunderts beschreibt amüsant die (mit wachsender Entfernung von der Heimat des Pilgers aus dem Poitou) zunehmend als abstoßend empfundenen kollektiven Eigenschaften der Völker, durch deren Territorium der Sternenweg nach Santiago de Compostela führt, vgl. S. 449–50 mit detaillierten Quellenangaben.

179 Den Hinweis auf Radulfus R. Niger und seine reisefeindliche Ideologie verdanke ich Kaspar Elm, Berlin.

180 Es handelt sich um den nach 1187 verfaßten Antikreuzzugstraktat *De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitane*.

schöner Landstriche wie Ägypten weniger am Fernweh litten als die Söhne karger Steppen und Wüsten.

5 *Schluß*

Welches ist der Ertrag eines solchen begriffsgeschichtlichen Vergleichs im Bereich ethnisch-religiöser Fremd- und Selbstwahrnehmung im lateinischen und im islamischen Mittelalter, das man auf der Suche nach einem für beide Räume gleichermaßen relevanten Datum vielleicht mit dem Jahr 1517, dem Jahr des Lutherschen Thesenanschlags und der Eingliederung des arabischen Vorderen Orients in das Osmanische Reich zu Ende gehen lassen könnte? Wir stoßen auf die erwarteten Gemeinsamkeiten. Sie ergeben sich aus der Spannung zwischen der Glaubenssolidarität und dem natürlichen – im Islam nach meinem Eindruck indessen deutlich weniger schroff ausgeprägten – Abgrenzungsbedürfnis von den Fremden, den Anderssprechenden, den anders Aussehenden, anders Essenden, sich anders Kleidenden usw.¹⁸¹

Auch die allmähliche Festigung einer vergleichbaren Terminologie für nicht nur religiös, sondern auch nach Sprache und Gebaren definierte Gruppen, die *natio* und die weltliche Variante der *umma* also, ist nicht überraschend. Bei steigender Bevölkerungszahl, bei zunehmender Reisetätigkeit und bei sich intensivierendem wirtschaftlichen und kulturellen Austausch begann man sich inner- und unterhalb des damals noch von niemandem in Frage gestellten Glaubensverbundes im Westen und im Osten der bestehenden ethnischen Unterschiede deutlicher bewußt zu werden. Auf diesem Wege konnte man die Konstituenten der eigenen und der fremden Gruppe immer schärfer erkennen und dann auch abstrakt erfassen. So entstanden in beiden Kulturen, vorrangig im Christentum, Kataloge ethnischer Stereotypisierungen, über deren Triftigkeit und deren Funktion sich hier und dort auch ein großer Geist wie der Araber Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī den Kopf zerbrach.

Solche klischeehaften Charakterisierungen von Völkern haben zuweilen sogar, nicht zuletzt dank eigenen Augenscheins der betroffenen Autoren, die islamisch-christliche Kulturgrenze überschritten, und zwar in beiden Richtungen. So wie die Araber und Perser, wenn auch widerwillig, der Tapferkeit und Kampfkraft ihrer türkischen Glaubensbrüder Respekt zollen mußten,¹⁸² be-

181 Vgl. Brühl, *Deutschland–Frankreich*, S. 285.

182 Vgl. hierzu Haarmann, "Ideology and History", passim.

wunderten und fürchteten auch die Kreuzfahrer den sprichwörtlichen Kampfgeist der Türken. Diese Beobachtung verletzte den Stolz der christlichen Gotteskrieger, und schnell wurden Genealogien gezimmert, die eine gemeinsame Abstammung der Abendländer und der Türken postulierten.¹⁸³ Umgekehrt beklagte sich z. B. der osmanische Historiker und Literat Muştafâ 'Alî (gest. 1600) in seiner Reichschronik *Künh ül-ahbâr* darüber, daß die Deutschen so mürrisch und träge seien und nur so jämmerlich wenige von ihnen den Weg zum Islam fänden, gestand aber zu, daß sie ausgezeichnet kämpfen könnten¹⁸⁴ – *furor teutonicus* auf Türkisch!

Wie wir gesehen haben, ist die von antimodernistischen muslimischen Fundamentalisten¹⁸⁵ und von – wie immer motivierten – westlichen Islamkritikern in merkwürdiger Bundesgenossenschaft gleichermaßen für den Islam postulierte pauschale Formel: „Religion gleich Gemeinwesen“ bereits für das Mittelalter in dieser vereinfachenden Form unzutreffend. Vorstufen nationalen Bewußtseins und nationaler Ordnungen, die in Europa maßgeblich zum Entstehen der modernen, wesentlich säkularen Nationalstaaten beigetragen haben, gab es durchaus auch in der islamischen Geschichte. Die Existenz von Gesellungen, die sich durch eigene Sprache, eigene rechtliche Besonderheiten usw., unterhalb der unangefochten höchsten Ebene der Gemeinschaft der Gläubigen, der *ğamā'at al-mu'minîn*, konstituierten, wurden im islamischen Mittelalter auch keineswegs geleugnet, vielmehr produktiv in das religiöse System eingearbeitet. Man empfand hier keinen Widerspruch. Das oben er-

183 Wallach, *Gemeinschaftsgefühl*, S. 28.

184 Das Zitat entnehme ich B. Lewis, *Die Welt der Ungläubigen*, Frankfurt 1983, S. 156 und S. 316, Anm. 38 mit Literaturverweisen.

185 Auch Fachhistoriker sind gegen diese vereinfachten Geschichtsbilder nicht gefeit. Als ich im März 1988 vor auch damals schon in großer Zahl islamisch gekleideten Studentinnen der Frauenfakultät der Kairoer Azhar-Universität über den Begriff *umma* referierte und dabei auch, wie oben ausgeführt, darauf verwies, daß dieser Terminus im Mittelalter bei nicht wenigen Autoren neben der universalen muslimischen Glaubensgemeinschaft auch eine weltliche Ethnie bezeichnen konnte, unterbrach mich mein Gastgeber und bestand – mich gründlich mißverstehend – sichtlich erregt gegenüber seinen Zuhörerinnen darauf, daß es natürlich nie eine andere als die von Muḥammad in Medina für alle Zeiten als alleinseligmachende Gemeinschaft gestiftete *umma* gegeben habe. Vielleicht wollte er bei den Zuhörerinnen gar nicht erst den Eindruck aufkommen lassen, er persönlich sympathisiere mit islamkritischen oder sogar islamfeindlichen Geschichtsauffassungen eines deutschen Orientalisten.

wähnte Prophetenwort „Die Vaterlandsliebe ist ein Zeichen des Glaubens“ (*ḥubb al-waṭan min al-īmān*)¹⁸⁶ dokumentiert diese Vereinbarkeit. Nicht umsonst wird dieses Ḥadīṭ seit über hundert Jahren von laizistisch-säkular, aber auch modernistisch gesinnten Muslimen besonders gerne und hoffnungsvoll zitiert.¹⁸⁷

186 Über *waṭan* und speziell *ḥubb al-waṭan* „Patriotismus“ in Vergangenheit und Gegenwart s. auch Dagmar Glaß, „Waṭan‘, ‚Auṭān‘. Wort-Begriff-Text“, *Studien zur arabischen Linguistik. Wolfgang Reuschel zum 65. Geburtstag*, hg. von Dieter Blohm. (Linguistische Studien. Reihe A. Arbeitsberichte 189), Berlin: Akademie der Wissenschaften der DDR 1989, S. 99–109.

187 Diese Formel wurde z. B. zum Schlagwort der jungosmanischen Bewegung und prangte sogar als Titelzeile auf der ersten Nummer der Exilzeitschrift der osmanischen Liberalen *Ḥürriyet*, vgl. Hourani, *Arabic Thought*, S. 101, und Lewis, „Patriotism and nationalism“, S. 75f., 78. Aber auch der ägyptische Religionsgelehrte und Reformerscheich Rifā‘a Rāfi‘ aṭ-Ṭaḥṭāwī (gest. 1873) verwandte diese Formel in seinem berühmten Pariserbericht, vgl. Karl Stowasser, *Ein Muslim entdeckt Europa*, S. 27, in dem er eine Balance zu finden versucht zwischen der bewundernden Nachahmung des in Europa vorgefundenen Neuen und der Feiung der eigenen traditionellen Kultur, deren Gefährdungen er spürte, gegen elementare Erschütterungen aus dem Westen.