**WERNER ENDE**

# Wer ist ein Glaubenheld, wer ist ein Ketzer?

## Konkurrierende Geschichtsbilder in der modernen Literatur islamischer Länder

Originalbeitrag erschienen in:
Die Welt des Islams N.S. 23-24 (1984), S. [70] - 94

# DIE WELT DES ISLAMS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT
FÜR DIE GESCHICHTE DES ISLAMS IN DER NEUZEIT

**N.S. Band XXIII und XXIV**

LEIDEN
E. J. BRILL
1984

*Die Welt des Islams* XXIII-XXIV (1984)

# WER IST EIN GLAUBENSHELD, WER IST EIN KETZER?

## *Konkurrierende Geschichtsbilder in der modernen Literatur islamischer Länder*

VON

WERNER ENDE

*Freiburg*

Hans Robert Roemer zugeeignet

### I. *Helden und Heldenverehrung zwischen Islam und Nationalismus*

Um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert verbreitete sich unter muslimischen Intellektuellen die Überzeugung, daß die Muslime, und besonders deren junge Generation, verstärkt mit den Helden der eigenen Geschichte vertraut gemacht und auf diese Weise für die Auseinandersetzung mit Europa und dem stolzen Geschichtsbewußtsein der Europäer gerüstet werden sollten. In der Einleitung zum 1903 erschienenen ersten Teil seines Werkes *Ašhar mašāhīr al-islām fī l-ḥarb wa-s-siyāsa* rechtfertigt der Damaszener Rafīq al-ʿAẓm (1865-1925) die Veröffentlichung dieser Biographiensammlung mit dem Hinweis auf den offensichtlichen Mangel an derartigen Darstellungen in der älteren und damaligen zeitgenössischen arabischen Literatur. Dieser Zustand müsse geändert werden, denn zu den Gründen der Stärke Europas und seines kulturellen Fortschritts gehöre die Tatsache, daß dort die Jugend in Bewunderung für die Heroen der eigenen Geschichte erzogen werde und daß sie aus dieser Bewunderung einen Ansporn zur persönlichen Leistung und zum Einsatz für die Nation gewinne. Entsprechend solle man in der islamischen Welt hinsichtlich der Erziehung der Jugend verfahren. Andernfalls bestehe die Gefahr, daß die gebildete Jugend der islamischen Länder über die Helden der europäischen Geschichte mehr erfahre als über die der eigenen, obwohl diese eigene Geschichte nicht weniger reich, ja reicher sei als die Europas:

„Was ist Napoleon (...) im Vergleich zu Qutaiba ibn Muslim, dem Eroberer Sinds und Turkestans, oder zu ʿAbd al-Malik ibn Marwān, der das Amt des

Kalifen innehatte, als die Gier der Machthungrigen darauf gerichtet war und es die Muslime nach Parteienbildung und Spaltung gelüstete! Da machte er sich in der Art der Weisen an die Bereinigung der Lage und überwand die Widrigkeiten durch Weitblick. So siegte er über alle Schwierigkeiten und zwang jene, die sich ihm widersetzt hatten, zum Gehorsam (...)".[1]

Zahlreiche muslimische Autoren teilten und teilen die Ansicht ʿAẓms vom volkserzieherischen Nutzen der Heldenverehrung. Thomas Carlyles Ansichten von der Rolle der Helden und der Heldenverehrung in der Geschichte (*On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History*, London 1846) haben schon relativ früh in der islamischen Welt Resonanz gefunden. Selbst Autoren, die im übrigen keine oder nur eine sehr geringe Kenntnis der europäischen Geschichte und Geistesgeschichte an den Tag legen, berufen sich gern auf Carlyle. Das liegt zunächst einmal natürlich daran, daß Carlyle unter den fünf Typen des Heldentums, die er in der Geschichte wirken sieht, an erster Stelle den Typ des Propheten, und als dessen herausragende Verkörperung Muḥammad beschrieben hat.

Carlyles Äußerungen waren einigen Muslimen schon um die Jahrhundertwende bekannt. Weite Verbreitung nicht nur im arabischen Sprachraum, sondern auch in anderen Teilen der islamischen Welt erlangten sie allerdings erst in den 40-er Jahren des 20. Jahrhunderts. Dies geschah vor allem durch den Ägypter ʿAbbās Maḥmūd al-ʿAqqād (gest. 1964), der sich in seinem 1942 erschienenen Buch *ʿAbqarīyat Muḥammad*, aber auch in einer Reihe anderer Biographien großer Muslime der Frühzeit (die in einige andere islamische Kultursprachen übersetzt wurden), eindeutig an Carlyle anlehnt.[2]

In historischen Biographien und Romanen, Gedichten, Theaterstücken, Hörspielen und Film-Drehbüchern sind besonders seit dem Ende des 2. Weltkriegs eine große Anzahl von Persönlichkeiten des frühen Islams, des islamischen „Mittelalters" und der Neuzeit — bis hin zu den Führern und Märtyrern antikolonialistischer Bewegungen — erneut oder z.T. erstmals ins Bewußtsein des Publikums gehoben worden. Hinzu kommen historische Persönlichkeiten des Orients aus vorislamischer Zeit, und darunter solche, die um 1900, ja z.T. bis vor

---

[1] *Ašhar mašāhīr*, I/1, 1. Aufl. Kairo 1903, 3. Aufl. Kairo 1909, S. 2-7 (Zitat S. 4). Zu einer späteren Kontroverse ʿAẓms mit Ṭāhā Ḥusain über die Frage der volkserzieherischen Funktion der Geschichtsschreibung s. W. Ende: *Arabische Nation und islamische Geschichte*, Beirut u. Wiesbaden 1977, S. 55-59.

[2] R. Wielandt: *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971, S. 101 f.

wenigen Jahrzehnten dem muslimischen Publikum weitgehend oder völlig unbekannt sein mußten, da sie in der eigenen literarischen oder oralen Überlieferung nicht oder nur am Rande vorkommen. Die westliche Wissenschaft hat dem Orient neue (alte) Helden geliefert: Yugurtha, Tut-Ench-Amun, Gilgameš und Kyros sind zu beliebten Figuren literarischer und anderer künstlerischer Darstellungen geworden.[3] Die modernen Medien machen es möglich, daß sie — ebenso wie die Helden der islamischen Geschichte — bildhaft ins Bewußtsein auch jener Millionen von Menschen gelangen, die Analphabeten sind.

Nicht selten machen moderne Autoren z.T. historische, z.T. fiktive Figuren aus der vorislamischen, manchmal erst jüngst entdeckten Geschichte ihrer Länder zu Helden ihrer Werke, um an deren Schicksalen die mannigfachen Probleme der Gegenwart in literarischer Form vorzuführen: den Kampf gegen Kolonialismus und Neo-Kolonialismus, für nationale Identität und soziale Veränderung durch Reform oder Revolution, für religiöse Erneuerung, konfessionelle Toleranz und Gedankenfreiheit etc. So wird etwa Echnaton in einer 1931 veröffentlichten historischen Oper des Ägypters Aḥmad Zakī Abū Šādī zu einem „echten Demokraten".[4] Aber auch und gerade historische Persönlichkeiten der islamischen Geschichte wurden und werden, als positive oder negative Helden, zu Zeugen für oder wider die Realitäten der Gegenwart gemacht.

Es konnte nun allerdings nicht ausbleiben, daß die unterschiedlichen Geschichtsperspektiven der modernen Autoren sich sowohl auf die Auswahl ihrer Helden als auch auf die Interpretation der historischen Rolle ihrer Helden auswirkte. Mit anderen Worten: Ideologische Tendenzen wie der bürgerlich-liberale Säkularismus, der Sozialismus etc. haben dazu beigetragen, daß manche Helden des traditionellen islamischen Geschichtsbewußtseins in den Hintergrund treten und dafür in den modernen Literaturen andere, die in dieser Hinsicht bisher eher Randfiguren waren, zu sehr beliebten Gegenständen literarischer Darstellung geworden sind, oder doch jedenfalls außerordentlich häufig in verherrlichender Weise Erwähnung finden. Ein Beispiel für diese

---

[3] B. Lewis: *History. Remembered, Recovered, Invented*, Princeton, N.J., 1975, bes. Kap. 1: *Masada and Cyrus*; P. Shinar: *The Historical Approach of the Reformist 'Ulamā' in the Contemporary Maghrib*, in: *Asian and African Studies* (Jerusalem), 7/1971/181-210 (dort zu Jugurtha S. 192 u. 195-97).

[4] So lt. Brockelmann, GAL S III, S. 115.

Entwicklung ist die „Karriere", die der (angeblich sozialistisch gesinnte) Prophetengefährte Abū Ḏarr al-Ġifārī im Laufe der letzten Jahrzehnte gemacht hat.[5] Für Millionen Muslime scheint er auf diese Weise geradezu zu einer zentralen Figur ihres Geschichtsbildes geworden zu sein, nämlich zum historischen Zeugen für die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit auf der Basis des Islams.

Entschließt sich ein Autor, Abū Ḏarr zum Helden eines literarischen Werkes oder einer wissenschaftlichen Abhandlung zu machen, so muß er sich natürlich mit dessen berühmtem Streit mit Muʿāwiya (damals noch Gouverneur in Syrien) und dem Kalifen ʿUṯmān um die richtige Auslegung und Anwendung von Koran 9:34-35 befassen: „... Denjenigen nun, die Gold und Silber horten und es nicht um Gottes willen spenden, verkünde (daß sie dereinst) eine schmerzhafte Strafe (zu erwarten haben), am Tag (des Gerichts), da es (d.h. das gehortete Gold und Silber) im Feuer der Hölle erhitzt wird und ihnen Stirn, Seite und Rücken damit gebrandmarkt werden (während zu ihnen gesagt wird): Das ist das, was ihr für euch gehortet habt. Nun bekommt ihr es (leibhaftig) zu spüren" (Übers. R. Paret).

Es ist möglich — und manche Autoren haben dies versucht —, Abū Ḏarrs Kontrahenten in jenem Streit von schweren Vorwürfen freizuhalten, ja sogar ihnen recht zu geben. Die meisten der modernen Autoren, die Abū Ḏarr behandeln, stehen aber auf seiner Seite und betonen die grundsätzliche Natur seines Konflikts mit ʿUṯmān und Muʿāwiya. Das kann aber Lesern und Autoren aus dem Lager der sunnitischen Salafīya nicht gefallen, denn in diesem Zusammenhang geraten diese beiden hervorragenden Persönlichkeiten des frühen Islams in ein Zwielicht, das von diesen Kreisen nicht hingenommen werden kann.[6]

Desgleichen ist die schiitisierende Tendenz mancher, der Herkunft nach sunnitischer Autoren bei der Behandlung der Ereignisse von Kerbela 680, ihrer Vorgeschichte und Folgen, wie sie besonders seit den 60-er Jahren unseres Jahrhunderts im arabischen Bereich zu beobachten ist, vielen Wortführern der Salafīya und deren Anhängern ein Dorn im Auge. Ein Beispiel für diese Tendenz ist ʿAbd ar-Raḥmān aš-Šarqāwīs

---

[5] U. Haarmann: *Abū Dharr — Muḥammad's Revolutionary Companion*, in: *Muslim World* 68/1978/4/285-89 und die dort genannte Literatur.

[6] Ende, a.a.O., S. 210-21.

zweiteiliges Bühnenstück über Kampf und Tod des Prophetenenkels Ḥusain, *Ṯa'r Allāh* (I: *al-Ḥusain ṭā'iran*, II: *al-Ḥusain šahīdan*) von 1969. Bereits in der ersten Szene des Stückes, in der Einwohner von Medina auftreten, die nachts auf der Straße frohlockend die Nachricht vom Tode des „Tyrannen, Betrügers und hochmütigen Pharao" Mu'āwiya verbreiten,[7] wird der nur mühsam errungene inner-sunnitische Konsens über den Status Mu'āwiyas als Prophetengefährte und über das Verbot seiner Schmähung[8] eindeutig verletzt. Insofern ist es nicht verwunderlich, daß die „Akademie für islamische Forschungen" (*Maǧma' al-buḥūṯ al-islāmīya*) in Kairo im Sommer 1972 den Versuch gemacht haben soll, die Aufführung des Stückes zu verhindern.[9]

Noch problematischer ist die Tendenz nicht weniger moderner Autoren, historische Persönlichkeiten zu Helden ihrer Darstellungen zu machen, die über viele Jahrhunderte hinweg entweder in allen, oder doch jedenfalls in einer sehr erheblichen Anzahl von hoch geschätzten historischen und/oder literarischen Quellen als Ketzer und Rebellen erscheinen. Nicht nur im Falle von Werken der Belletristik mit derartiger Tendenz, sondern auch da, wo muslimische Autoren sich in akademischen Untersuchungen — nicht selten in Anlehnung an Forschungsergebnisse der Orientalistik — der Rolle der Ketzer und Zweifler in der islamischen Geistesgeschichte zuwenden, darf man annehmen, daß es hier fast immer auch um den Versuch geht, das intellektuelle Klima der Gegenwart im Sinne des Liberalismus, des Säkularismus oder eines weitherzigen islamischen „Modernismus" zu beeinflussen. Ein Buchtitel wie *Min tārīḫ al-ilḥād fī l-islām* („Aus der Geschichte des Atheismus im Islam"), den der ägyptische Philosophie-Historiker 'Abd ar-Raḥmān al-Badawī einem seiner Werke gab — es erschien erstmals 1945 in Kairo — wäre einige Jahrzehnte früher wohl undenkbar gewesen.[10]

---

[7] *Ṯa'r Allāh*, I, Kairo 1969, S. 7 ff. — Die von Šarqāwī in dieser ersten Szene gewählten Bezeichnungen für Mu'āwiya (*aṭ-ṭāġiya al-mutakabbir, ad-daǧǧāl al-akbar, al-fir'aun al-mutaǧabbir*) sind bis auf *daǧǧāl* (s. dazu EI², II, engl. ed. S. 76-77) koranischen Ursprungs und direkt oder indirekt auf das koranische Bild des Pharaoh als des Tyrannen bezogen, s. H. Busse: *Herrschertypen im Koran*, in: *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit, Festschrift für H. R. Roemer*, hrg. von U. Haarmann u. P. Bachmann, Beirut und Wiesbaden 1979, dort S. 67-70.

[8] Ende, a.a.O., S. 52-55.

[9] Lt. Magdi Youssef: *Brecht in Ägypten. Versuch einer literatursoziologischen Deutung* (...), Bochum 1976, S. 55 Anm. 1.

[10] s. auch Badawīs Buch *Šaḫṣīyāt qaliqa fī l-islām*, Kairo 1947, 3. Aufl. 1964 (mit Übersetzungen von Aufsätzen L. Massignons über Salmān Pāk und Ḥallāǧ, von H. Corbin über Suhrawardī etc.).

Mehr oder weniger parallel zur Zielsetzung derartiger Veröffentlichungen gibt es Versuche, ganze religiös-politische Bewegungen des frühen Islams, die aus der Sicht der späteren sunnitischen — und manchmal auch der schiitischen — Orthodoxie als ketzerisch gelten, zu rehabilitieren. Die Ketzer von einst erscheinen dann nicht selten als Vertreter einer Geisteshaltung, die gerade in der Gegenwart zur Bewältigung der Probleme der islamischen Welt (oder der arabischen, iranischen, türkischen *Nation* etc.) als notwendig erachtet wird. Ein typisches Beispiel hierfür sind Bestrebungen sunnitischer Autoren, eine Bewegung, deren Name über viele Jahrhunderte als Synonym für fanatisches, blutrünstiges Ketzertum herhalten mußte, als die „republikanische arabische Partei in der Frühzeit des Islams" darzustellen — nämlich die Ḫāriǧiten.[11] Ungeachtet solcher Re-Interpretationen geraten, wie der sunnitische Autor Muṣṭafā Šak'a bemerkt, die heutigen Ibāḍiten Nordafrikas leicht in Zorn, wenn man ihnen gegenüber ihre Religionsgemeinschaft — wie es sunnitische und schiitische Häresiographen in aller Regel tun — als einen Abkömmling der alten Ḫāriǧiten bezeichnet.[12] Ibāḍitische Gelehrte zeigen sich ihrerseits bemüht, diese Zuordnung als die Folge von Verwechslungen und Verleumdungen vonseiten sunnitischer und anderer Theologen der Vergangenheit darzustellen.[13]

Jenseits dieser inner-islamischen Rehabilitierungs-Versuche gibt es nun freilich auch das Phänomen, daß moderne Autoren aus nationalistischer Perspektive — und darüber hinaus auf der Basis eines mehr oder weniger eindeutig islamfeindlichen Geschichtsbildes — historische Persönlichkeiten zu Helden machen, die ihrer Ansicht nach die nationale Tradition (und zwar auch in religiöser Hinsicht!) verkörpern. Sie werden in derartigen Darstellungen zu Vorläufern einer bewußt geförderten Distanzierung vom islamischen Erbe. Besonders die persische Literatur des 20. Jahrhunderts ist reich an Beispielen für das Bestreben, neben den Helden des vorislamischen Iran auch Häretiker und Rebellen der

---

[11] 'Umar Abū n-Naṣr: *al-ḫawāriǧ fī l-islām; qiṣṣat al-ḥizb al-ǧumhūrī al-'arabī fī faǧr al-islām*, 3. Aufl. Beirut 1970 (1. Aufl. Kairo 1949).

[12] *Islām bi-lā maḍāhib*, 2. Aufl. Beirut o.J. (Vorwort: 1971), S. 494.

[13] 'Alī Yaḥyā Mu'ammar: *al-ibāḍīya fī maukib ad-da'wa*, 1. Aufl. Kairo 1964, passim; ders.: *al-ibāḍīya baina l-firaq al-islāmīya*, 1. Aufl. Kairo 1972; vgl. auch Sālim b. Ḥammūd b. Šāmis as-Sayyābī as-Samā'ilī: *Aṣdaq al-manāhiǧ fī tamyīz al-ibāḍīya min al-ḫawāriǧ*, ed. Sayyida Ismā'īl Kāšif, Kairo 1979 (eine Publikation des Kultusministeriums des Sultanats Oman), und das Vorwort der Herausgeberin ibid., S. 1-3.

islamischen Zeit zu rehabilitieren und zu Vorkämpfern des „ewigen" iranischen Geistes zu machen.

Ṣādeq Hedāyats historisches Drama *Māzyār* aus dem Jahre 1933 ist vielleicht das bekannteste Beispiel für diese Sicht der iranischen Geschichte. Māzyār, ein iranischer Lokalfürst in Tabaristan, soll nach dem Urteil der — ihm alle feindlich gesinnten — zeitgenössischen und späteren Quellen nicht nur gegen den Abbasidenkalifen al-Muʿtaṣim rebelliert, sondern es auch mit „Bābak, Mazdak und anderen Magiern" gehalten und sich „mit dem zoroastrischen Schwert umgürtet" haben, also vom Islam abgefallen sein. Sein Leichnam (er starb als Gefangener des Kalifen an 400 Peitschenhieben) wurde neben dem Bābaks zur Schau gestellt (839 n.Chr.).[14] Bereits das Vorwort zu dem Stück, von Moǧtabā Mīnovī und Hedāyat, macht die iranisch-nationalistische Re-Interpretation dieser Figur der persischen Geschichte deutlich. Indem er zum Zoroastrismus zurückkehrt, wird der Ketzer, der Māzyār in den klassischen islamischen Quellen ist, zu einem — nämlich iranischen — nationalen und (beinahe) Glaubenshelden.[15]

Auch Bābak ist zum Gegenstand dieser Art von nationalistischer Heldenverehrung geworden, so etwa in einem historischen Roman von Saʿīd Nafīsī: *Bābak-e ḫorramdīn, delāwar-e Āḏarbāyǧān*.[16] Bezeichnenderweise war „Bābak" als männlicher Vorname in bürgerlich-nationalistischen Kreisen Irans zeitweilig recht beliebt.

Komplizierter liegen die Dinge bei einer anderen historischen Persönlichkeit, die als Ketzer hingerichtet wurde, nämlich bei dem Mystiker al-Ḥallāǧ (gest. 922 n.Chr.). Dessen islamische Religiosität war, wie die zeitgenössischen und späteren Quellen zeigen, zwar schon zu seinen Lebzeiten umstritten, doch hat er — anders als Māzyār — von Anfang an gewichtige Fürsprecher gehabt.[17] Auch eignet er sich weit weniger als Māzyār und manche andere Gestalt der islamischen Geschichte dazu, für irgendeine nationalistische Geschichtsdeutung vereinnahmt zu werden. Wohl aber dient al-Ḥallāǧ zahlreichen modernen — besonders arabischen — Autoren als Symbolfigur für ihren Protest gegen die herrschende Auslegung des Islams, gegen die politischen Verhältnisse der Gegenwart und gegen soziale Mißstände. Die vielfältige Behandlung

---

[14] Art. „Māziyār" (V. Minorsky) in EI[1], III, S. 505-07.
[15] Vorwort S. 9-12; S. 13ff. Biographie Māziyārs.
[16] Teheran 1348 hš.(Hinweis von Prof. B. Fragner, Freiburg)
[17] s. EI[2], III, engl. ed. S. 99-104, bes. 103f.

al-Ḥallāǧs in den modernen Literaturen ist von Annemarie Schimmel (*Al-Halladsch. Märtyrer der Gottesliebe*, 1968) und danach von dem irakischen Gelehrten (schiitischer Herkunft) Kamāl Muṣṭafā Šaibī (*al-Ḥallāǧ mauḍū'an li-l-ādāb wa-l-funūn al-'arabīya wa-š-šarqīya qadīman wa-ḥadīṯan*, 1976) ausführlich dargestellt worden.[17a] Im Zusammenhang mit unserem Thema sei daher lediglich darauf verwiesen, daß die „Karriere" al-Ḥallāǧs in den modernen Literaturen der islamischen Völker nicht so widerspruchslos verlaufen ist, wie man auf den ersten Blick meinen könnte. In den Textproben aus der modernen Literatur, die Šaibī bietet, findet sich ein bezeichnendes Beispiel für die Art, wie Autoren aus dem Umkreis der Salafīya die moderne Re-Interpretation und (teilweise) religiöse Rehabilitierung al-Ḥallāǧs beurteilen: Šaibī zitiert einen polemischen Artikel des libyschen Publizisten 'Abd al-Karīm ad-Dannā', der im März 1970 in der libyschen Tageszeitung *al-Yaum* erschienen war.[18] Dannā' befaßt sich darin (wie er schreibt: erneut, denn er hatte dies schon einige Jahre zuvor, bei Erscheinen des hier in Rede stehenden Werkes getan) mit Ṣalāḥ 'Abd aṣ-Ṣabūrs Theaterstück *Ma'sāt al-Ḥallāǧ* (ersch. 1965), dem wohl bekanntesten Werk eines modernen muslimischen Autors über al-Ḥallāǧ überhaupt.[19] Er skizziert zunächst den Ḥallāǧ 'Abd aṣ-Ṣabūrs, und konfrontiert dann dieses Bild — nämlich das des Anwalts der Armen und Entrechteten — mit solchen (und nur solchen) Aussagen der sunnitischen Häresiographie und Geschichtsschreibung, in denen Ḥallāǧ als Ketzer, Gaukler und Schwindler dargestellt wird. Diese Aussagen nimmt er als bare Münze und vermeidet jeden Hinweis auf abweichende, positivere Urteile — etwa die al-Ġazālīs und des Ibn Ḫafīf. Bemerkenswert ist im übrigen, daß Dannā' am Schluß seines Beitrages auf 'Abd ar-Raḥmān aš-Šarqāwīs hier bereits erwähntes Theaterstück über Ḥusain ibn 'Alī zu sprechen kommt, das seiner Ansicht nach in ähnlicher Weise eine grobe, wenn auch literarisch raffiniert gestaltete Geschichtsfälschung darstelle. Auf dieses — wenige Monate zuvor erschienene — Stück wolle er in der folgenden Woche in *al-Yaum* zu sprechen kommen.[20]

---

[17a] s. auch den Beitrag von A. Schimmel im vorliegenden Heft.

[18] *al-Ḥallāǧ mauḍū'an* (...), 1. Aufl. Bagdad 1976, S. 256-61.

[19] Engl. Übersetzung *Murder in Baghdad*, Leiden 1972, deutsche Übersetzung *Der Tod des Mystikers*, Berlin 1981. Ṣalāḥ 'Abd aṣ-Ṣabūr starb im August 1981. Zu seiner Leistung als Theaterautor s. Fu'ād Dawwārah: *Ṣalāḥ 'Abd aṣ-Ṣabūr wa-l-masraḥ*, Kairo 1982, dort über das Ḥallāǧ-Drama S. 22-54.

[20] *al-Ḥallāǧ mauḍū'an*, S. 261. Diese Ausgabe von *al-Yaum* ist mir nicht zugänglich. —

Dannā's Verfahren, nur die negativen Urteile über Ḥallāǧ zu zitieren, ist primitiv, aber für einen Teil des Publikums sicher eindrucksvoll. Es dürfte bei Anhängern des heutigen Salafīya-Islams schon deshalb Anklang finden, weil deren Einstellung zum *taṣawwuf* ja generell skeptisch bis feindselig ist. Beherzte Versuche einer Ehrenrettung al-Ḥallāǧs von Theologenseite wie etwa jene, die ein Dr. Muḥammad Ġallāb im Februar 1960 — also fünf Jahre vor dem Erscheinen des Theaterstücks von Ṣalāḥ ʿAbd aṣ-Ṣabūr — in der Zeitschrift der Azhar veröffentlichte, ändern an dieser Situation nichts. Ġallāb hatte in diesem Beitrag al-Ḥallāǧ als das vollkommene Beispiel des muslimischen Mystikers und als einen der größten Heiligen des Islams bezeichnet, der durch Neider und politische Gegner verleumdet worden sei.[21] Dieser Beitrag ist natürlich keine offizielle Stellungnahme der Azhar, aber es ist doch bemerkenswert, daß er 1960, in einer innen- und kulturpolitisch bewegten Phase der ägyptischen Geschichte, in *Maǧallat al-Azhar* veröffentlicht werden konnte. Allerdings sah sich die Redaktion der Zeitschrift veranlaßt, im folgenden Heft von *Maǧallat al-Azhar* dem damaligen Dozenten an der *Kullīyat uṣūl ad-dīn*, Muḥammad Ḫalīl Harrās, Gelegenheit zu einer heftigen Kritik an den Äußerungen Ġallābs zu geben.[22]

Ein Jahr später (1961) erschien die meines Wissens erste Monographie über al-Ḥallāǧ in arabischer Sprache, Ṭāhā ʿAbd al-Bāqī Surūrs Buch *al-Ḥallāǧ, šahīd at-taṣawwuf al-islāmī* (Kairo).

Das Unbehagen salafitischer Kreise angesichts solcher Verteidigungen al-Ḥallāǧs wird dadurch verstärkt, daß erstens die Rehabilitierung al-Ḥallāǧs in der Gegenwart ganz entscheidend durch die Werke westlicher Gelehrter wie Louis Massignon gefördert worden ist, und daß es zweitens parallel zu den eher religionshistorisch argumentierenden Rechtfertigungen durch heutige muslimische Autoren auch eine *literari-*

---

Zu Ḥallāǧ und Ḥusain b. ʿAlī als Glaubenshelden und Märtyrer in der modernen arabischen Literatur, mit Bemerkungen über die beiden hier erwähnten Stücke von ʿAbd aṣ-Ṣabūr und Šarqāwī, s. S. J. Altoma: *Martyrdom in Arabic Literature*, in: *Islam in the Contemporary World*, ed. C. K. Pullapilly, Notre Dame, Indiana, 1980, S. 54-69.

[21] *al-Ḥallāǧ, manzilatuhu al-ḥaqīqīya wa-mabādiʾuhu aṣ-ṣūfīya*, in: *Maǧ. al-Azhar* 31, H. 8 (Febr. 1960), S. 841-48.

[22] *A-hākaḏā kāna al-Ḥallāǧ?*, in: *Maǧ. al-Azhar* 31, H. 9 (März 1960), S. 975-78. Harrās war in der Mitte der 70-er Jahre Chef der Abteilung für Glaubenslehre an der *Kullīyat aš-šarīʿa* in Mekka und verteidigte in seiner Streitschrift *al-ḥaraka al-wahhābīya* (1976) die wahhabitische Richtung gegen den ehemaligen ägyptischen *Auqāf*-Minister Muḥammad al-Bahayy.

*sche* Behandlung des Themas Ḥallāǧ gibt, in deren Rahmen das alte Bild vom Häretiker und Rebellen bewußt nachgezeichnet und — das ist das Entscheidende — *glorifiziert* wird. Häufig genügt salafitischen Beobachtern schon die bloße Tatsache, daß Autoren wie der irakische Dichter Ǧamīl Ṣidqī az-Zahāwī (gest. 1936), der sich ziemlich unverhohlen zum Freidenkertum bekannt hat, und sein weit jüngerer Landsmann, der (zeitweilige?) Kommunist ʿAbd al-Wahhāb al-Bayātī, in ihren Werken al-Ḥallāǧ verherrlicht haben,[23] um sie in ihrer Überzeugung zu festigen: Ḥallāǧ war und bleibt ein Ketzer und kann ein Heiliger und Glaubensheld nur für Leute sein, deren Religiosität zweifelhaft ist und deren Absichten verdächtig sind.

Es dürfte sich lohnen, die weitere Karriere Ḥallāǧs in den modernen Literaturen der islamischen Länder zu verfolgen.

## II. *Die Saladin-Legende in der Gegenwart*

Nun ein Beispiel dafür, daß selbst der literarische Heldenkult um eine Figur, die aus der Perspektive der Gegenwart für diese Rolle besonders geeignet erscheint, durchaus auch auf Widerspruch stoßen kann. Auch hier tauchen abweichende Geschichtsbilder auf, die sich ganz oder teilweise aus derselben historischen Überlieferung gewinnen lassen, aus denen das gängige Heldenbild konstruiert worden ist. Ich meine den Kult um Saladin (Ṣalāḥ ad-Dīn al-Ayyūbī), den Sieger von Ḥiṭṭīn (1187) gegen die Kreuzritter.[24]

Bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts spielt die Figur Saladins weder in der arabischen, noch in der türkischen oder gar persischen Literatur eine hervorragende Rolle. In der persischen Literatur hat sich dies bis heute nicht geändert. Die Kreuzzüge waren für die Muslime jahrhundertelang kein Gegenstand besonderen Interesses. Vereinzelt

---

[23] s. die entsprechenden Passagen bei Šaibī: *al-Ḥallāǧ mauḍūʿan*, und A. Schimmel: *Al-Halladsch. Märtyrer der Gottesliebe.* Zu Zahāwī s. S. Masliyah: *Zahāwī's Philosophy and his Views on Islam*, in: *Middle Eastern Studies* (London), 12/1976/177-87, zu Bayātī S. Burckhart: *ʿAbd al-Wahhāb al-Bayātī: Reflexionen zur Literatur*, Diss. Univ. Mainz, 1978, S. 16-27, 34.

[24] Zum Stand der historischen Forschung s. H. Möhring: *Saladin und der Dritte Kreuzzug. Aiyubidische Strategie und Diplomatie im Vergleich vornehmlich der arabischen mit den lateinischen Quellen*, Wiesbaden 1980, und ders.: *Heiliger Krieg und politische Pragmatik: Salahadinus Tyrannus*, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 39/1983/2/417-66.

finden sich allerdings bei osmanischen Autoren, die zwischen den Ereignissen ihrer Zeit (nicht zuletzt den militärischen Niederlagen der Türkei gegen Rußland und Österreich) und denen der Vergangenheit Parallelen ziehen, einige Bemerkungen über die Ursachen der anfänglichen Erfolge der Kreuzfahrer, über die Siege Saladins und seiner Nachfolger und über die Lehren, die aus alledem für die Gegenwart zu ziehen seien. In diesem Sinne äußert sich z.B. im frühen 18. Jahrhundert Na'īmā (gest. 1716) in seiner berühmten osmanischen Reichsgeschichte.[25] Für die Kriege der Muslime mit den Kreuzrittern gab es bis ins 19. Jahrhundert auf muslimischer Seite keine eigene Bezeichnung: Die Begriffe *ḥarb aṣ-ṣalīb* oder *al-ḥurūb aṣ-ṣalībīya* wurden erst von der Mitte des 19. Jahrhunderts an durch christliche arabische Autoren eingeführt, die jene Epoche unter Einbeziehung europäischen Quellenmaterials darzustellen begannen bzw. die europäische Werke zur Kreuzzugs-Geschichte ins Arabische übersetzten.[26] Die ersten dieser Schriften, so die 1865 in Jerusalem gedruckte Kreuzzugsgeschichte des melkitischen Patriarchen Maximos Mazlūm,[27] sind noch ganz der traditionellen Sichtweise der abendländischen Werke verpflichtet, auf die sie sich ganz oder teilweise stützen. Inwiefern sich muslimische (arabische oder türkische) Leser bzw. die osmanischen Behörden durch die Veröffentlichung derartiger arabisch-sprachiger Werke herausgefordert gefühlt haben, vermag ich gegenwärtig nicht zu übersehen. Aber es gab ja damals auch schon Übersetzungen europäischer Geschichtswerke ins Türkische, und in diesem Zusammenhang findet sich ein interessanter Hinweis darauf, daß die erste Saladin-Biographie, die in türkischer Sprache verfaßt worden ist, nicht zuletzt als eine muslimische Antwort auf eine Übersetzung aus dem Französischen gedacht war: Im Jahr 1872 veröffentlichte Namık Kemal (1844-1888), einer der führenden Literaten der „jungosmanischen" Bewegung, eine Saladin-Biographie. Sie fand

[25] B. Lewis: *Die Welt der Ungläubigen. Wie der Islam Europa entdeckte*, Berlin 1983, S. 167-68.

[26] E. Sivan: *The Crusades as described by modern Arab Historiography*, in: *Asian and African Studies*, 8/1972/2/109-49, dort 109f., vgl. Lewis: *History* (wie Anm. 3), 82-84.

[27] *Tārīḫ al-ḥurūb al-muqaddasa fī l-mašriq al-mad'ūwa ḥarb aṣ-ṣalīb*, s. G. Graf, GCAL, III, Rom 1949, S. 274. Über Mazlūm s. ibid. 258-75 u. Y.A. Dāġir: *Maṣādir ad-dirāsa al-adabīya*, III/2, Beirut 1972, S. 1226-34. Zu dem Werk s. Q. Zuraiq in *Mā sāhama bihi al-mu'arriḫūn al-'arab fī l-mi'a as-sana al-aḫīra fī dirāsat at-tārīḫ al-'arabī*, Beirut (AUB) 1959, S. 107. Verfasser und Titel des europäischen Originals kann ich gegenwärtig nicht identifizieren (vgl. Zuraiq, ibid., Anm. 1). „Monrond" (so Sivan, 110, Anm. 3) ist möglich, aber m.W. nicht belegt.

reißenden Absatz — die Stimmung im Istanbul jener Zeit verlangte geradezu nach derartigen Heldenepen — und erschien bald darauf in Namıks Sammelband *Evrāq-ı perišān*.[28] Namık Kemal verband mit der Veröffentlichung dieser Saladin-Biographie die Absicht, dem seiner Ansicht nach fehlerhaften und tendenziösen Werk eines Europäers über die Kreuzzüge, bzw. der von der türkischen Übersetzung dieses Werkes ausgehenden geistigen Gefahr durch eine auf muslimischen Quellen der Saladin-Zeit beruhende Darstellung entgegenzutreten. Gemeint ist Joseph François Michauds *Histoire des croisades* (7 Bde. Paris 1812-22, 7. Aufl. 1849), die — möglicherweise nicht vollständig — unter dem Titel *Emrü'l 'acīb fī tārīhi ehli's-salīb* ins Türkische übertragen worden war.[29]

In der politischen und intellektuellen Führungsschicht des Osmanischen Reiches wurde es in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts üblich, die damalige Politik Europas gegenüber dem Islam im allgemeinen und der Türkei im besonderen in einer historischen Parallele zu den Kreuzzügen zu sehen. Sultan Abdülhamid II. äußerte wiederholt die Ansicht, Europa führe gegen ihn und sein Reich einen Kreuzzug im Gewande der Politik — eine Vorstellung, die so ganz abwegig nicht erscheint, wenn man sich jenen Teil der europäischen Publizistik und Literatur des 19. Jahrhunderts vor Augen führt, in dem der Kreuzzugs-Gedanke in modern-kolonialistischem Zusammenhang belebt und gepredigt wurde.[30] Diese Äußerungen Abdülhamids wurden von der panislamischen Presse aufgegriffen und verbreitet, und auch die erste zusammenfassende Darstellung der Kreuzzüge aus der Feder eines muslimischen *arabischen* Autors, *al-aḫbār as-sanīya fī l-ḥurūb aṣ-ṣalībīya*

---

[28] s. Art. über N.K. in EI², engl. ed., IV, S. 877 r.Sp.; vgl. Şerif Mardın: *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton, N.J., 1962, S. 59, 61. In *Evrāq-ı perišān* folgen auf die Saladin-Biographie (S. 39-137 Aufl. Istanbul 1884) Biographien Mehmed Fatihs (139-278) und Yavuz Sultan Selims (279-379).

[29] M. Kaplan: *Namık Kemal. Hayatı ve eserleri*, Istanbul 1948, S. 152f., vgl. M.K. Inal: *Son sadrazamlar*, 3. Aufl. Istanbul 1964, S. 981; F.A. Tansel (ed.): *Namık Kemal'in husûsî mektupları*, I, Ankara 1967, S. 366, 369. — Eine weitere, direkte Entgegnung auf die türkische Übersetzung der Kreuzzugsgeschichte Michauds verzeichnet M.S. Özege: *Eski harflerle basılmış türkçe eserler kataloğu*, V, Istanbul 1977, S. 1879, Nr. 21 261. (Frdl. Hinweis Prof. K. Kreiser, Bamberg).

[30] s. N. Daniel: *Islam, Europe and Empire*, Edinburgh 1966, Index s.v. „Crusades", und A. Schölch: *Europa und Palästina 1838-1917*, in: Mejcher, H., u. A. Schölch (Hrsg.): *Die Palästina-Frage 1917-1948*, Paderborn 1981, S. 11-46, bes. 30-34.

des Ägypters ʿAlī al-Ḥarīrī (Kairo 1899), enthält in ihrer Einleitung einen Hinweis auf diese Worte des Sultans.[31]

Im Zusammenhang mit dem erwachenden, und nicht zuletzt durch Abdülhamids Worte geförderten Interesse für die Kreuzzugszeit rückt nun für viele Muslime die Persönlichkeit und historische Leistung Saladins immer weiter in den Vordergrund ihres Geschichtsbewußtseins. Dabei machen die muslimischen Autoren, die sich dem Kreuzzugs-Thema zuwenden, die Entdeckung, daß es in Europa — abweichend von den dort üblichen Urteilen über die Helden der islamischen Geschichte — ein positives Bild Saladins gibt. Die Entstehungsgeschichte dieses Saladin-Bildes in den Literaturen des Abendlandes ist seit dem späten 19. Jahrhundert Gegenstand der europäischen Forschung und kann heute als weitgehend geklärt gelten.[32] Weit weniger wissen wir gegenwärtig darüber, auf welchen Wegen (etwa Lektüre europäischer Werke, Übersetzungen, Paraphrasen, einzelne Zitate etc.) und durch welche Autoren das abendländische Saladin-Bild, also das des in religiöser Hinsicht toleranten, „aufgeklärten", generell edlen Feldherrn und Herrschers, in die Literaturen islamischer Völker Eingang gefunden und dazu beigetragen hat, aus einer zwar nicht unbekannten, aber im Geschichtsbewußtsein der Muslime jahrhundertelang nicht sonderlich prominenten Persönlichkeit eine zentrale Gestalt, ja eine Symbolfigur ersten Ranges zu machen. Es sei daran erinnert, daß in den Volksromanen des islamischen Mittelalters die Heldentaten (und Grausamkeiten) des Mamlukensultans Baibars I. im Kampf gegen die Kreuzfahrer einen viel breiteren Raum einnehmen als die Siege Saladins.[33]

---

[31] Zitiert bei Zuraiq (s. oben Anm. 27), S. 108 Anm. 1. — Die panislamische Zeitschrift *Miṣbāḥ aš-Šarq* in Kairo veröffentlichte von ihrer Nr. 71 an (7/9/1899) wöchentlich eine Anzeige, in der auf das bevorstehende Erscheinen dieses Buches hingewiesen wurde. Im übrigen wurde in Leitartikeln und anderen Beiträgen in dieser Zeitschrift auf die Worte des Sultans direkt oder indirekt Bezug genommen, s. etwa *Miṣbāḥ aš-Šarq* Nr. 116 (17/8/1900), S. 2 (ein europäischer Gelehrter bestätigt, der Sultan habe recht mit seiner Ansicht), ibid. 128 (9/11/1900), S. 1 (die Europäer leben geistig im 20., aber in ihrem Verhältnis gegenüber dem Islam im 13. Jahrhundert).

[32] G. Paris: *La légende de Saladin*, Paris 1893; S. Lane-Poole: *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem*, London 1898 (Serie „Heroes of the Nations"), Reprint Beirut 1964, III-XIII u. 377-401; J. Hartmann: *Die Persönlichkeit des Sultans Saladin im Urteil abendländischer Quellen*, Berlin 1933; A. Castro: *Présence du Sultan Saladin dans les littératures romanes*, in: *Diogène* 8 (Nov. 1954), S. 18-47; N. Daniel: *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh 1960, S. 199 f.

[33] s. Art. „Sīrat Baybars" (R. Paret) in EI², I, engl. ed. S. 1124-27.

Es ist nicht auszuschließen — bedarf aber weiterer Untersuchung — daß für die Karriere Saladins in der türkischen und arabischen Literatur neben Veröffentlichungen aus der Feder europäischer Historiker und Schriftsteller (etwa Marin, auf dessen *Histoire de Saladin* von 1758 sich bereits Lessing in den Vorstudien zu seinem „Nathan" stützte)[34] schon relativ früh auch Werke von Orientalisten anregend gewirkt haben. Ein Beispiel dafür ist möglicherweise J. von Hammer-Purgstalls mehrbändiger „Gemäldesaal der Lebensbeschreibungen großer moslimischer Herrscher", dessen Band VI (Leipzig u. Darmstadt 1839) eine aus orientalischen Quellen geschöpfte, höchst positive Biographie Saladins enthält (S. 1-159). Bedenkt man, daß Hammers Werke schon zu seinen Lebzeiten von türkischen Gelehrten beachtet wurden und daß Hammer mit gebildeten Osmanen in persönlichem Briefwechsel stand,[35] dann ergibt sich hier zumindest ein Anhaltspunkt für weitere literaturgeschichtliche Forschungen.

Mehr noch als irgendein europäischer Historiker, Orientalist oder Schriftsteller des 19. Jahrhunderts hat allerdings ein europäischer *Herrscher* dazu beigetragen, die Muslime auf das abendländische Heldenbild Saladins aufmerksam zu machen — nämlich Kaiser Wilhelm II. Durch dessen Besuch am Grabe Saladins in Damaskus (1898) und durch die berühmte Rede, die er anläßlich seines Empfangs in dieser Stadt hielt, wurde das Faktum europäischer Heldenverehrung für Saladin Millionen von Muslimen — nicht zuletzt durch das Zutun der panislamischen Propaganda der Osmanen[36] — erstmals bekannt. Der Kaiser hatte u.a. gesagt, er sei „tief ergriffen von dem Gedanken, an der Stelle zu stehen, wo einer der ritterlichsten Herrscher aller Zeiten, der große Sultan Saladin geweilt hat, ein Ritter ohne Furcht und Tadel, der oft seine Gegner die rechte Art des Rittertums lehren mußte".[37] Der ägyptische Dichter Aḥmad Šauqī, der bereits in einem Gedicht aus dem Jahre 1894

---

[34] P. Demetz (Hrg.): *G. E. Lessing. Nathan der Weise. Dichtung und Wirklichkeit, Deutung und Dokumentation*, Frankfurt/Berlin 1966, S. 167-79.

[35] K. Kreiser: *Clio's poor relation: Betrachtungen zur osmanischen Historiographie von Hammer-Purgstall bis Stanford Shaw*, in: *Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit*, Bd. 10, 1983, S. 25-43, bes. 35 f.

[36] Zwei arabische Veröffentlichungen über die Reise des Kaisers, von Ḫalīl Sarkīs bzw. Ibrāhīm al-Aswad, verzeichnet Brockelmann, GAL S II, S. 771, und S III, 382.

[37] W. van Kampen: *Studien zur deutschen Türkeipolitik in der Zeit Wilhelms II.*, Diss. phil. Kiel 1968 (gedr. 1972), S. 134-49 (Text der Rede Anhang S. 408, Anm. 244), vgl. E. Roth: *Preußens Gloria im Heiligen Land. Die Deutschen und Jerusalem*, München 1973.

über die Geschichte des Niltals auf Saladin und die von ihm begründete Dynastie als Verteidiger des Islams hingewiesen hatte, nahm die Äußerungen Wilhelms II. von 1898 zum Anlaß einer Qaṣīde.[38] In einem Artikel in der panislamisch orientierten Zeitung *al-Mu'ayyad* schrieb er ein Jahr später (1899), niemand unter den großen Muslimen der Vergangenheit nach den vier rechtgeleiteten Kalifen sei vortrefflicher gewesen als Mehmed Fatih und Saladin. Er wundere sich über die heutigen Schriftsteller und Dichter, wie sie es versäumen könnten, die Erinnerung an diese beiden Helden des Islams wachzurufen. „Was uns, die Gesamtheit der Muslime, betrifft", sagt Šauqī, „so waren neun Zehntel von uns ohne Kenntnis [über Saladin], bis Wilhelm [II.] uns mit ihm bekanntmachte".[39]

In der Folgezeit hat es — besonders in der arabischen Literatur — an mehr oder weniger ausführlichen Äußerungen der Bewunderung für Saladin nicht gefehlt.[40] Sehr früh treten in dieser Hinsicht auch christlich-arabische Autoren hervor. Für diese hat die Verherrlichung Saladins als eines auch und gerade in der Behandlung der ihm unterworfenen Nicht-Muslime *toleranten* Herrschers natürlich eine besondere, aktuelle Bedeutung. Bereits im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts hatten ägyptische und libanesische Theatertruppen — deren Mitglieder häufig Christen waren — Saladin-Stücke aufgeführt. Es ist anzunehmen, daß es sich dabei um (mehr oder weniger stark bearbeitete) Übersetzungen europäischer Werke gehandelt hat — so etwa im Falle eines Saladin-Stückes von Naǧīb Sulaimān al-Ḥaddād, das von Sir Walter Scotts Roman *Talisman* inspiriert ist. Es wurde 1895 in Alexandria aufgeführt und 1898 daselbst gedruckt.[41] Ḥaddād hat eine ganze Reihe von europäischen Theaterstücken ins Arabische übersetzt.

---

[38] Ṣāliḥ Ǧawād al-Ṭu'ma (in engl. Veröffentlichungen Altoma, s. oben Anm. 20): *Ṣalāḥ ad-Dīn fī š-ši'r al-'arabī al-mu'āṣir*, Riad 1979, S. 20-22, vgl. F. H. Ali: *Šauqī, der Fürst der Dichter*, in: *Orientalistische Studien. Enno Littmann zu seinem 60. Geburtstag* (...) hrg. von R. Paret, Leiden 1935, S. 138-48, dort 146f., sowie A. Boudot-Lamotte: *Aḥmad Šawqī. L'homme et l'œuvre*, Damaskus 1977, S. 93-94.
vgl. Zuraiq (wie Anm. 27), S. 94-121 und Anhang S. 196-206.

[39] al-Ṭu'ma, S. 23.

[40] s. Aufzählung von Verfassernamen und Titeln bei al-Ṭu'ma, S. 11-13 (= Anm. 3),

[41] al-Ṭu'ma, S. 12, Z. 9-10; Muḥammad Yūsuf Naǧm: *al-masraḥiya fī l-adab al-'arabī al-ḥadīṯ, 1847-1914*, Beirut 1967, Index S. 497 s.n. „Ṣalāḥ ad-Dīn"; J. M. Landau: *Études sur le théatre et le cinéma arabes*, Paris 1965, S. 102; Y. A. Dāǧir: *Mu'ǧam al-masraḥiyāt al-'arabīya wa-l-mu'arraba, 1848-1975*, Beirut 1978, S. 369, Nr. 1864 (z.T. voneinander abweichende Angaben).

Faraḥ Anṭūn verfaßte im Jahre 1914 ein Saladin-Stück (*as-sulṭān Ṣalāḥ ad-Dīn wa-mamlakat Ūrušalīm*), das allerdings erst 1922 (oder 23) veröffentlicht worden ist.[42]

1912 (od.13) wählte Ǧurǧī Zaidān — auch er christlicher Herkunft — den Ayyubiden zum Helden eines seiner historischen Romane, wobei es in diesem Falle anscheinend in erster Linie um die Bedrohung seines (d.h. Saladins) Lebens durch die Assassinen geht.[43] Dieser Roman ist auch ins Türkische und Kurdische übersetzt worden.[44] Die erste nennenswerte Saladin-Biographie in der modernen arabischen Literatur stammt allerdings von einem muslimischen Autor, dem Ägypter Aḥmad al-Biyalī, und erschien 1920 in Kairo[45] — also immerhin fast ein halbes Jahrhundert nach der türkischen von Namık Kemal.

In der Türkei hatte 1910 Ibrahim Rıfat Hilmizade eine weitere Saladin-Biographie veröffentlicht, und 1912 erschien eine Übersetzung von Walter Scotts *Talisman*.[46] Zu Beginn des 1. Weltkriegs war Saladin zu einer beliebten Symbolfigur des osmanisch-türkischen Selbstverständnisses und der religiös-politischen Propaganda der Türkei avanciert: Als die türkischen Behörden im Januar 1915 die Gründung einer Universität in Jerusalem bekanntgaben, die als eine Art panislamischer Elite-Hochschule gedacht war — sie wurde im September desselben Jahres eröffnet — da erhielt diese Universität wie selbstverständlich den Namen „Ṣalāḥ ad-Dīn Ayyūbī".[47] Zweifel frommer Muslime an der Rechtmäßigkeit bzw. Glaubwürdigkeit des osmanischen *Ǧihād*-Aufrufs angesichts der Tatsache, daß die Türkei diesen *Ǧihād* im Bündnis mit einer nichtmuslimischen Macht, nämlich Deutschland, zu führen hatte, wurden mit dem Hinweis auf islamfreundliche Gesten und Handlungen

---

[42] al-Ṭu'ma, S. 12 Mitte; Naǧm, S. 327-31. Evtl. ist mit dem bei Brockelmann, GAL S III, S. 193 erwähnten Titel (*Ṣalāḥ ad-Dīn au fatḥ bait al-maqdis*) eben dieses Werk gemeint; vgl. Dāǧir: *Mu'ǧam*, S. 369 Nr. 1865.

[43] *Ṣalāḥ ad-Dīn wa-makā'id al-ḥaššāšīn*, Kairo 1912/13, s. al-Ṭu'ma, S. 12 Mitte; lt. È. Arasly: *Džirdži Zejdan i arabskij istoričeskij roman*, Moskau 1967, S. 49 *al-ḥaššāšīya* statt *al-ḥaššāšīn*. Weder die erste Auflage des Romans noch eine spätere (z.B. Kairo 1949) ist mir zugänglich.

[44] Lt. Özege (wie Anm. 29), IV, Istanbul 1977, S. 1518: *Salahaddin-i Eyyubi ve İsmaililer*, Istanbul 1927; Th. Bois: *The Kurds*, Beirut 1966, S. 126 (ohne nähere Angaben).

[45] Zuraiq, a.a.O., S. 201, Sivan, a.a.O., S. 112 (die Lesung des Namens als „Baylī" ist falsch; frdl. Mitteilung von Prof. Steppat, Berlin).

[46] Özege, a.a.O., IV, 1518, Nr. 17367 u. 17369.

[47] s. WI, Bd. III, 1915, S. 224-25. Die Satzung der Hochschule, gedruckt in Jerusalem 1915, verzeichnet Özege, ibid., Nr. 17 368.

der Deutschen beantwortet. Selten fehlte dabei die Erinnerung an Kaiser Wilhelms Besuch am Grabe Saladins.[48]

Nach dem Ende des 1. Weltkriegs, in der Zeit des britischen Mandats über Palästina, wurde die Berufung auf Saladin und seinen Sieg über die Kreuzfahrer zu einem Topos in der politischen Rhetorik des arabischen Widerstands gegen die Pläne der Zionisten — so in den Reden Is'āf an-Našāšībīs und Muḥammad Rašīd Riḍās anläßlich des „Ḥiṭṭīn-Gedenktages" im Jahre 1932.[49] Aber bereits vor dem 1. Weltkrieg (1910), also noch in osmanischer Zeit, hatte ein arabischer Autor, der vor den zionistischen Bestrebungen warnen wollte, für seine in der Zeitung *al-Ḥaḍāra* (Istanbul) erscheinenden Artikel das Pseudonym „Ṣalāḥ ad-Dīn" gewählt.[50]

Nach dem zweiten Weltkrieg, und besonders nach der Staatsgründung Israels, ist besonders im arabischen Sprachraum eine Fülle von Literatur über die Kreuzzugszeit und von Biographien der prominenten muslimischen Gegner der Kreuzritter entstanden. Die Zahl der Bücher, Essays, Gedichte, Theaterstücke und Fernsehspiele, in denen speziell Saladin gefeiert wird, ist kaum noch zu überblicken.[51] Nicht nur in dieser Literatur, sondern auch in den Werken der akademischen Historiographie gibt es zahlreiche Beispiele für das Bestreben, eindeutige Parallelen zu ziehen zwischen Entstehung, Aufstieg und Fall des lateinischen Königreichs Jerusalem einerseits und der gegenwärtigen Auseinandersetzung mit Israel andererseits.[51a] Der Glaubenskämpfer Saladin ist so bekannt — und so gefragt — wie nie zuvor.

In diesem Zusammenhang wird der Besuch am Grabe Saladins geradezu zu einem Topos, und zwar nicht nur in dem Sinne, daß z.B. muslimische Dichter anläßlich eines (fiktiven oder tatsächlichen) Besuchs

---

[48] Ein Beipiel in WI, Bd. IV, 1916, S. 217-20: *Fetwa des Scheich Es-Saijid Hibet ed-Din esch-Schahrastani en-Nedschefi über die Freundschaft der Muslime mit den Deutschen.*

[49] Die Rašīd Riḍās (*Ḏikrā Ṣalāḥ ad-Dīn wa-ma'rakat Ḥiṭṭīn*), gehalten 28.8.1932 in Haifa, ist gedruckt in *al-Manār* (Kairo), 32/8 (Sept. 1932), S. 593-606; zu Našāšībīs Rede s. M. Peled: *Annals of Doom. Palestinian Literature, 1917-1948*, in: *Arabica*, 29/1982/2/143-83, dort S. 167-68.

[50] N.J. Mandel: *The Arabs and Zionism before World War I*, Berkeley 1976, S. 84 u. 88.

[51] Ein ägyptischer Saladin-Film aus dem Jahre 1963, gedreht von Yūsuf Šāhīn nach einem Roman von Yūsuf as-Sibā'ī (Drehbuch: 'Abd ar-Raḥmān aš-Šarqāwī und Y. as-Sibā'ī), wurde im Mai 1983 im deutschen Fernsehen (ZDF) gezeigt.

[51a] Lewis: History (wie Anm. 3), S. 84-87, und Sivan, a.a.O., bes. 112ff.; vgl. W.L. Ochsenwald: *The Crusader Kingdom of Jerusalem and Israel: An Historical Comparison*, in: *Middle East Journal*, 30/1976/221-26.

an diesem Grabe ihren Gefühlen des Stolzes auf den siegreichen Helden oder der Trauer über die Misere der Gegenwart Ausdruck geben, sondern auch dergestalt, daß man in literarischen Werken Personen auftreten läßt, die als Repräsentanten des Abendlandes das Grab des Ayyubiden besuchen. Während nun, wie wir gesehen haben, der Besuch Wilhelms II. als Beweis für den unsterblichen Ruhm Saladins gepriesen werden kann, dem auch die Nachfahren seiner einstigen Gegner Tribut zollen, findet sich in der neueren Geschichte ein anderer Besucher, der die Unversöhnlichkeit und Arroganz des europäischen Kolonialismus an den Tag gelegt haben soll und der in den Werken, in denen dies dargestellt wird, eine entsprechende Beurteilung erfährt: In dem Roman *Arḍ al-buṭūlāt* von ʿAbd ar-Raḥmān al-Bāšā besucht General Gouraud, der französische Hochkommissar und Befehlshaber der französischen Truppen in Libanon und Syrien (1919-23), das Grab Saladins, „versetzt ihm einen Fußtritt und hält dem in ihm ruhenden Leichnam des Gegners seiner Ahnen eine Ansprache des Inhalts, daß nun die Franzosen das Land nie mehr verlassen würden und mithin die Kreuzzüge beendet seien".[52] Es handelt sich hier allem Anschein nach um die Ausschmückung einer Anekdote, wonach Gouraud bei seinem Eintreffen in Damaskus zum Grab Saladins marschiert sei und militärisch knapp gemeldet habe: „Saladin, nous voilà"!

Andererseits erscheinen Veröffentlichungen von Orientalisten, in denen die Persönlichkeit und historische Leistung Saladins positiv gewürdigt, ja z.T. enthusiastisch gefeiert werden, immer wieder geeignet, den Heldenkult um den Ayyubiden weiter zu fördern. Ein Beispiel von vielen ist der Artikel *Buṭūlat Ṣalāḥ ad-Dīn* von ʿAbbās Maḥmūd al-ʿAqqād in seinem Sammelband *Mā yuqāl ʿan al-islām*, in dem die Arbeiten H.A.R. Gibbs lobend besprochen werden.[53]

Eine besondere Rolle kommt der Erinnerung an Saladin in der Auseinandersetzung der arabischen Nationalisten mit der kurdischen Nationalbewegung zu. Einerseits hat sich die moderne kurdische Literatur selbstverständlich der Gestalt Saladins als eines Helden ihrer Nation

---

[52] R. Wielandt: *Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur*, Beirut u. Wiesbaden 1980, S. 435.

[53] Kairo o.J. (ca. 1965), S. 173-80. — Zur Beurteilung Saladins bei Gibb und anderen Orientalisten s. P. M. Holt: *Saladin and His Admirers: A Biographical Reassessment*, in: BSOAS 46/1983/235-39.

— und zugleich des großen Verteidigers des Islams — bemächtigt,[54] andererseits haben z.B. die arabisch-nationalistischen Regierungen in Bagdad immer wieder versucht, Saladin als Symbolfigur der panislamischen, also auch kurdisch-arabischen Brüderlichkeit zu benutzen und in seinem Namen die kurdischen Unabhängigkeits-Bewegung zu bekämpfen. So erhielten militärische Einheiten, die in den 60er Jahren an der Seite der regulären irakischen Armee gegen die Kämpfer Mullā Muṣṭafā Barzānīs eingesetzt wurden, die Bezeichnung *Fursān Ṣalāḥ ad-Dīn*.[55]

Einige arabische Historiker haben sich um den Nachweis bemüht, daß Saladin zumindest kulturell ganz und gar Araber gewesen sei und die Masse seiner Truppen aus Arabern bestanden habe,[56] während es andererseits in der Türkei Autoren gibt, die behaupten, daß die Kurden von den Türken Zentralasiens abstammen und insofern Saladin ebenfalls Türke war — so etwa A. Taneri: *Türkistanlı bir türk boyu kürtler*, 2.Aufl. Ankara 1983, S. 21 ff..

Sieht man einmal von seiner literarischen Verwendung im arabisch-kurdischen Nationalitätenkonflikt ab, so läßt sich feststellen: Es geschieht in der arabischen Literatur nur selten, daß Saladin einmal in einem anderen Zusammenhang als historischer Zeuge aufgerufen wird als dem der Auseinandersetzung mit Israel und dem Westen. So erregte denn das 1976 veröffentlichte Saladin-Drama des hier schon erwähnten ägyptischen Schriftstellers ʿAbd ar-Raḥmān aš-Šarqāwī einiges Aufsehen: In diesem Stück geht es in erster Linie um das Dilemma des Herrschers angesichts der Diskrepanz zwischen Wunschtraum und Realität, zwischen Prinzip und praktischer Notwendigkeit, und um die Bewußtseinskrise des Intellektuellen, der seine Hoffnungen an den Realitäten der Politik scheitern sieht. Das Publikum der Uraufführung soll — so heißt es im Klappentext der mir vorliegenden Ausgabe — dieses

---

[54] Einige Beispiele bei Maruf Chaznadar (Maʿrūf Ḫaznahdār): *Očerk istorii sovremennoj kurdskoj literatury*, Moskau 1967, S. 64, 102, 131. — Das Buch von Muḥammad Amīn Zakī: *Mašāhir al-kurd wa-Kurdistān fī l-ʿahd al-islāmī*, arab. Übersetzung Bagdad u. Kairo (2 Bde.) 1945-47, steht mir gegenwärtig nicht zur Verfügung.

[55] Offiziell handelte es sich um gemischte, d.h. arabisch-kurdische Freiwilligen-Verbände. De facto dominierte in diesen Einheiten allerdings das arabische Element, s. H. Arfa: *The Kurds. An historical and political study*, London 1966, S. 145. Berichte über Einsätze dieser Verbände aus der Sicht der Bagdader Zentralregierung z.B. in *Iraq Times* (Bagdad), 5.8., 23.8., 25.8., 5.9. und 16.9.1963 (dort bezeichnet als *Salahiddin* [sic] *Cavalry*).

[56] Sivan, a.a.O., S. 128-32.

historische Versdrama als ausgesprochen gegenwartsbezogen (aber wohl nicht im Sinne der üblichen Regierungs-Propaganda) empfunden haben.[57]

Nun bestand, wie wir wissen, das Leben Saladins in der Tat nicht nur aus seinen Kämpfen gegen die Kreuzritter, und in den zeitgenössischen und späteren islamischen Quellen findet sich im übrigen manches, was nicht ganz zu dem Bild vom edlen, toleranten und zugleich glaubensstarken Herrscher und Kriegshelden paßt, das in der modernen Literatur — nicht zuletzt durch Entlehnungen aus europäischen Werken — gezeichnet wird. Man mag sich in diesem Zusammenhang fragen, wie denn eigentlich moderne *schiitische* Autoren die Tatsache beurteilen, daß Saladin das Fatimidenkalifat in Ägypten beseitigt, mit ziemlich rauhen Methoden die Schia unterdrückt und die kostbaren Sammlungen schiitischer Literatur dem Verlust preisgegeben hat.[58] Im traditionellen schiitischen Geschichtsbild — auch dem der Zwölferschiiten — gehört Saladin zu den *Feinden* des wahren Islams.

Was die moderne arabische Dichtung betrifft, so zeigt sich, daß auch Autoren schiitischer Herkunft im 20. Jahrhundert Saladin als Symbolfigur für den Kampf gegen den Imperialismus und gegen den Zionismus entdeckt haben. Bezeichnend ist etwa das Gedicht „Am Grabe Saladins" des libanesischen Schiiten (und engagierten arabisch-nationalistischen Dichters) Muḥammad ʿAlī al-Ḥaumānī (1896-1964), das dieser 1925/26 in Trauer und Protest gegen das französische Mandat über Syrien in der schiitischen Zeitschrift *al-ʿIrfān* (Saida) veröffentlichte.[59] Zumindest bei zwei der anderen arabischen Dichter zwölferschiitischer Herkunft, die sich in ähnlicher Weise geäußert haben, muß man allerdings bedenken, daß sie sich relativ weit vom traditionellen Geschichtsverständnis ihrer Gemeinschaft entfernt haben: Der Iraker ʿAbd al-Muḥsin al-Kāẓimī

---

[57] *Ṣalāḥ ad-Dīn, an-nasr al-aḥmar*, I: *an-nasr wa-l-ġirbān*, II: *an-nasr wa-qalb al-asad, masraḥīya šiʿrīya*, Kairo 1976.

[58] Zu Saladins Religionspolitik und religiösem Selbstverständnis s. H. Laoust: *Les schismes dans l'Islam*, Paris 1965, S. 228-29, vgl. I. M. Lapidus: *Ayyūbid Religious Policy and the Development of the Schools of Law in Cairo*, in: *Colloque international sur l'histoire du Caire*, Gräfenhainichen o.J. (ca. 1972), S. 279-86. Zum angeblichen Umfang der fatimidischen Bibliotheken s. R. G. Khoury: *Une description fantastique de la bibliotheque royale* (...), in: *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, ed. R. Peters, Leiden 1981, S. 123-40.

[59] al-Ṭuʿma (wie Anm. 38), S. 43-44; über Ḥaumānī s. Y. A. Dāġir: *Maṣādir ad-dirāsa al-adabīya*, III/1, Beirut 1972, S. 345-47.

(1870-1935), der in einem 1932 veröffentlichten Gedicht Saladin und dessen Sieg von Ḥiṭṭīn glorifizierte,[60] lebte bereits seit 1899 in Ägypten und war dort als „Dichter der Araber" auch bei extremen Nationalisten und schia-feindlichen Vertretern der Salafīya hoch angesehen.[61] Kāẓimīs Landsmann Muḥammad Mahdī al-Ǧawāhirī, der in einem „Gruß an die arabischen Armeen" im Palästina-Krieg von 1948 das Heldenbild Saladins beschwor,[62] galt (und gilt wohl bis heute) als Kommunist.

Etwas anders liegen die Dinge in der Prosaliteratur, und hier besonders mit Bezug auf die Beiträge schiitischer Autoren zur modernen arabischen Geschichtsschreibung. Hier haben nämlich einige dieser Autoren implicite oder ganz offen gegen die im 20. Jahrhundert üblich gewordene, z.T. extreme Verherrlichung Saladins protestiert. Ihnen allen ist gemeinsam, daß sie die Belege für ihre Korrekturen am Heldenbild Saladins aus sunnitischen Quellen (bes. al-Maqrīzī und Ibn al-Aṯīr) zu holen bemüht sind. Das beginnt — nahezu beiläufig — in einem Passus über Saladins Maßnahmen zur Unterdrückung der Schia in Ägypten, den Sayyid Muḥsin al-Amīn al-ʿĀmilī (gest. 1952) in den ersten Band seines monumentalen Werkes *Aʿyān aš-šīʿa* eingefügt hat (1. Aufl. Damaskus 1935).[63] Ihm folgt, mit einem etwas ausführlicheren Unterkapitel zum gleichen Thema, der Iraker Muḥammad al-Ḥusain al-Muẓaffarī (gest. 1961) in seiner bereits 1933/34 verfaßten, aber erst 1942 veröffentlichten „Geschichte der Schia".[64] Im Jahre 1961 erschien das (später auch ins Persische übersetzte) Buch des libanesischen schiitischen Qāḍīs und theologischen Schriftstellers Muḥammad Ǧawād Muġnīya (gest. 1979), *aš-šīʿa wa-l-ḥākimūn*. In der mir vorliegenden 3. Auflage (Beirut 1966) findet sich (mit einem Verweis auf Muḥsin al-Amīn und Muẓaffarī) ein Unterkapitel über Saladin, in dem dessen Ruhmestaten im Kampf gegen die Kreuzritter zwar nicht bestritten werden (relativierend wird allerdings auf seinen dreieinhalbjährigen Waffenstillstand verwiesen), in dem er jedoch des blinden anti-schiitischen Fanatismus

---

[60] al-Ṭuʿma, ibid., S. 52-53.

[61] s. etwa die Namen der Autoren, die in dem von Muḥibb ad-Dīn al-Ḫaṭīb (einem notorischen Feind der Schia) herausgegebenen Gedenkband zur Schlacht von Ḥiṭṭīn neben Kāẓimī vertreten sind (Ṭuʿma, S. 52 Anm. 43). Zu Kāẓimī s. EI², II, engl. ed. S. 856, sowie Dāġir: *Maṣādir ad-dirāsa al-adabiya*, II/1, Beirut 1956, S. 676-78.

[62] al-Ṭuʿma, ibid., S. 55-56. — Weitere Belege für die Saladin-Verehrung moderner schiitischer Autoren ibid., 39-40 u. 61 f.

[63] In der 4. Aufl. (Beirut 1960) I/1, S. 43 f.

[64] *Tārīḫ aš-šīʿa*, Naǧaf o.J., S. 192-94.

bezichtigt wird, für den es keine Entschuldigung gebe.[65] Noch entschiedener äußert sich Sayyid Ḥasan al-Amīn, der Sohn Muḥsin al-Amīns, in zwei Artikeln, die im Jahre 1967 in der Zeitschrift *al-ʿIrfān* erschienen sind.[66] Es handelt sich m.W. um die bisher schärfsten Angriffe im modernen muslimisch-arabischen Schrifttum gegen die, wie Ḥasan al-Amīn sagt, „Legende" (*usṭūra*) vom konsequenten Glaubenskämpfer gegen die Kreuzritter und vom humanen, toleranten, edlen Herrscher Saladin.

Ausgelöst worden ist diese Attacke gegen das herrschende Geschichtsbild durch einen Beitrag des Literaturhistorikers Zakī al-Maḥāsinī (gest. 1972) in einer Sondernummer des *ʿIrfān*. Darin hatte Maḥāsinī anscheinend die Bedeutung Saladins und seines Sieges in der Schlacht von Ḥiṭṭīn in überschwenglichen Worten gefeiert. Ḥasan al-Amīn hält dem nun nicht einfach das Faktum der Verfolgung der Schia entgegen, sondern stellt Saladin generell als machthungrigen, skrupellosen Opportunisten, als treulos gegenüber Förderern und Verbündeten, als Unterdrücker und Ausbeuter des Volkes dar. Man müsse die frühe, die Heldenphase Saladins von der späteren unterscheiden, in der er die Ruhe dem *Ǧihād* vorzog, in der er mit den Kreuzrittern kollaborierte und ihre Position stabilisieren half statt sie — wie er es vermocht hätte — endgültig zu vertreiben, und dies alles, um sich und seine Anhänger bereichern zu können, die Herrschaft seiner Familie zu festigen etc. Diese zweite Phase werde von den heutigen Autoren „aus Gründen, die ich nicht erwähnen will", wie Ḥasan al-Amīn sagt, einfach vergessen. Die Humanität, die Saladin angeblich gegenüber den Franken zeigte, habe er gegenüber den Fatimiden und deren Angehörigen nicht bewiesen. Die historischen Fakten zeigten, daß Saladin zu unrecht verherrlicht werde, und dieser Verherrlichung solle man ein Ende setzen. Saladins Maßnahmen zur Unterdrückung der Schia, die Zerstreuung der schiitischen Bücher etc. erscheinen bei Ḥasan al-Amīn nur als ein — wenn auch bezeichnendes — Detail des Handelns einer generell keineswegs positiven Persönlichkeit.

Alle bisher hier genannten schiitischen Autoren, die den Kult um Saladin kritisiert haben, stammen aus der Zwölferschia. Ihre offenkundige Sympathie für das Kalifat der Fatimiden legt die Frage nahe,

---

[65] *aš-šīʿa wa-l-ḥākimūn*, 3. Aufl., S. 190-93.

[66] *Ḥaqiqat Ṣalāḥ ad-Dīn al-Ayyūbī*, in: *al-ʿIrfān* 55/1967/95-99; *Usṭūrat Ṣalāḥ ad-Dīn*, ibid., S. 286-92.

wie deren Lehre, die Ismā'īlīya, aus heutiger zwölferschiitischer Sicht beurteilt wird, und inwiefern diese Sympathiebekundungen mit dem verbreiteten Bemühen der Zwölferschiiten kollidieren, sich von den anderen schiitischen Gruppen (mit Ausnahme der Zaiditen) zu distanzieren. Diesem Thema können wir im Rahmen dieses Beitrages allerdings nicht nachgehen. Vielmehr soll zum Schluß noch kurz von einem historischen Roman die Rede sein, den ein Angehöriger der in Syrien verbliebenen Reste der Ismā'īlīya, 'Ārif Tāmir, im Jahre 1956 in Beirut veröffentlicht hat. Er trägt den Titel *Sinān wa-Ṣalāḥ ad-Dīn*. Tāmir — Orientalisten als Herausgeber ismailitischen Schrifttums bekannt [67] — behandelt in diesem (literarisch unbedeutenden) Roman das Verhältnis zwischen Saladin und Rāšid ad-Dīn Sinān, dem auch in den abendländischen Quellen vorkommenden „Alten vom Berge", also dem Oberhaupt der Assassinen.[68] Dieses Verhältnis war bereits das Thema des hier schon erwähnten (mir leider nicht zugänglichen) Romans von Zaidān (1912/13). Vermutlich ist bei Zaidān, bei dem schon im Titel des Werkes von den „Ränken" der Assassinen die Rede ist, allein Saladin der Held und Rāšid ad-Dīn der Bösewicht, der Saladin zu ermorden trachtet.[69]

'Ārif Tāmirs offenkundiges Ziel ist es, dieses Bild, das ja aus den sunnitischen Quellen leicht gezeichnet werden kann [70] und auch in der modernen Literatur sunnitischer Provenienz immer wieder so gezeichnet wird, eindeutig zu korrigieren und Rāšid ad-Dīn als klugen, edlen und entschlossenen Verbündeten Saladins darzustellen, dem es gelingt, das Mißtrauen Saladins gegenüber den Assassinen zu überwinden und so eine militärisch-politische Allianz zu ermöglichen, die schließlich zur Rückeroberung Jerusalems führt.[71] Tāmir nennt weder in seinem Vorwort zu dem Roman noch an anderer Stelle in dem Buch Belege für dieses ganz andere Bild vom Verhältnis zwischen Rāšid ad-Din Sinān

---

[67] I. K. Poonawala: *Biobibliography of Ismā'īlī Literature*, Malibu/Cal., 1973, S. 450-51. Zu einer seiner Editionen s. die Kritik von J. van Ess in *Der Islam* 46/1970/100-102.

[68] s. Poonawala, S. 289-90 bzw. die dort genannte Literatur. Zu den Assassinen s. Art. „Ḥashīshīya" (B. Lewis) in EI², III, engl. ed. S. 267-68.

[69] s. oben Anm. 43.

[70] s. Laoust (wie Anm. 58), S. 229-32.

[71] *Sinān wa-Ṣalāḥ ad-Dīn*, z.B. S. 109ff. die Beschreibung eines Besuchs Saladins bei Sinān in Maṣyāf, des begeisterten Empfangs durch die Bevölkerung, der Verhandlungen zwischen Saladin und Sinān etc.; ferner die Beschreibung der Eroberung Jerusalems unter entscheidender Beteiligung der ismailitischen Bogenschützen (S. 141 ff.).

und Saladin, aber es sollte nicht übersehen werden, daß es sich bei dieser Tendenz der Darstellung im Prinzip nicht um eine Erfindung Tāmirs handelt. Vielmehr findet sich ein derartiges Bild schon in einer ismailitischen Quelle aus dem ersten Viertel des 14. Jahrhunderts, die 1877 von Guyard im *Journal Asiatique* veröffentlicht worden ist.[72]

Tāmirs Roman *Sinān wa-Ṣalāḥ ad-Dīn* soll offenbar dem Ziel dienen, die Glaubensgemeinschaft der Ismā'īlīya vom Odium der Kollaboration mit den Kreuzrittern zu befreien und sie zugleich als schiitische Gruppe zu präsentieren, deren Lehre sich von der der Zwölferschia nur wenig unterscheide. Aus der letztgenannten Absicht erklärt sich die Tatsache, daß Tāmir sich nicht nur selber zur religionsgeschichtlichen Stellung der Ismā'īlīya äußert, sondern daß er seinem Vorwort, in dem er dies tut, ein zusätzliches aus der Feder des zwölferschiitischen Gelehrten Sulaimān Ẓāhir (gest. 1960), eines Mitgliedes der Arabischen Akademie in Damaskus, vorangestellt hat. Auch Ẓāhir betont die Möglichkeit der Annäherung und begrüßt die Veröffentlichung des Romans als ein Mittel, in literarischer Form das Bild der Ismā'īlīya zurechtzurücken.

Die Stellungnahme Ḥasan al-Amīns und der Roman 'Ārif Tāmirs können natürlich nichts am etablierten Helden-Bild Saladins, und schon gar nichts an dem Rāšid ad-Dīn Sināns als eines dämonischen Bösewichts und Ketzers ändern. Sie zeigen lediglich, daß die älteren Quellen auch andere Deutungen zulassen und daß zumal in literarischen Bearbeitungen historischer Stoffe kühne Korrekturversuche leicht möglich sind. In modernen sunnitisch-arabischen Geschichtswerken finden sich zwar gelegentlich Ansätze zu einer etwas stärker differenzierenden Betrachtung des Verhältnisses zwischen Saladin, Rāšid ad-Dīn Sinān und dem Kreuzfahrer-Staat,[73] doch kann bisher von einer Übernahme des von 'Ārif Tāmir gezeichneten Bildes — Rāšid ad-Dīn als *Freund* Saladins — keine Rede sein.

Im Falle Saladins haben es bisher nur schiitische Autoren gewagt, dem heute vorherrschenden, meist tagespolitisch-propagandistischen

---

[72] *Un grand maître des Assassins au temps de Saladin*, in: J.A., septième série, tome IX, S. 324-489 (Einleitung, Übersetzung, Anmerkungen, arabischer Text). Vgl. dazu u.a. M. G. S. Hodgson: *The Order of Assassins*, s'Gravenhage 1955, S. 188-90 („Sinân and his friend Saladin").

[73] s. etwa die Dissertation von Usāma Zakī Zaid: *aṣ-ṣalībiyūn wa-ismā'īliyat aš-Šām fī 'aṣr al-ḥurūb aṣ-ṣalībiya*, Alexandria 1980. Dort über Sinān S. 155-98, über das Verhältnis Sināns zu Saladin 204-15, über das Verhältnis der Assassinen zu den Kreuzfahrern 214 ff. (Hinweis Prof. U. Haarmann, Freiburg).

Zwecken dienenden Heldenkult zu widersprechen oder — wie Tāmir — das Bild eines seiner Gegenspieler ganz eindeutig zum Positiven hin zu verändern. Ob und wann eine Zeit kommen wird, in der abweichende Bilder und Interpretationen auch über den Rahmen konfessionell motivierter Sichtweisen hinaus Anklang finden, läßt sich gegenwärtig nicht sagen — und dies zu prophezeien ist auch nicht Aufgabe des Historikers.