

Riten der Gewalt

Protest und Aufruhr in Kairo und Damaskus
(7./13. bis 10./16. Jahrhundert)

von

Konrad Hirschler, Kiel

Am 25. Raġab des Jahres 778/1376, so berichten uns die mamlukischen Chronisten, wurde die Bevölkerung Kairos Zeuge einer öffentlichen Hinrichtung. Ibn 'Arrām, ein hochgestellter Würdenträger (ehemaliger *wazir* und Gouverneur Alexandriens), wurde am Morgen dieses Tages aus seiner Zelle in der Zitadelle geholt, nackt ausgezogen und ausgepeitscht. Dann wurde er an ein Holzgestell genagelt und auf einem Kamel zum Rumayla Pferdemarkt unterhalb der Zitadelle gebracht, wo er der Öffentlichkeit präsentiert wurde. Nach einer Weile begannen mamlukische Soldaten ihn mit Schwertern zu zerteilen, ein Soldat trennte sein Ohr ab und gab vor, es zu verspeisen. Sein Kopf wurde schließlich am Zuwayla Tor aufgehängt, während seine Körperteile verstreut auf dem Pferdemarkt liegen blieben.¹

Die Beschreibung dieser Hinrichtung erfüllt eines der Hauptkriterien, das mit vormodernen Perioden verbunden wird: die Dominanz einer barbarischen und öffentlich ausgelebten Kultur der Gewalt. Im Gegensatz hierzu wurde und wird oft die Moderne positioniert, in der eine Kultur der Gewalt zwar existierte, die aber mittels Regeln rationalisiert wurde und die zudem nicht den öffentlichen, völkischen Charakter vormoderner Kulturen der Gewalt habe. In der Tradition von Norbert Elias außergewöhnlich einflussreicher Beschreibung des „Prozesses der Zivilisation“,² wurde in dieser Sichtweise für die europäische Geschichte eine kontinuierliche Abnahme der Gewaltanwendung seit dem Mittelalter angenommen. Als Folge der sich entwickelnden neuzeitlichen Staaten seien die Individuen einem verstärkten Außenzwang unterworfen gewesen, insbesondere einer zunehmenden Affektkontrolle, wodurch Konflikte durch friedliche, eben zivilisierte, Mittel gelöst wurden.

Die Annahme einer solch teleologischen Entwicklung vom gewalttätigen Mittelalter hin zu einer friedlichen oder zumindest friedlicheren Moderne,

¹ So zum Beispiel in: Ibn Tagrībī: *ar-Raġīb al-Muḥīṭ fī Maḥālik Misr wa-al-Qāhira*, o. Hg., 12 Bde., Kairo o. J. (Nachdruck der Ausgabe Kairo 1929-72), hier Bd. XI, S. 184-6.

² Elias, N.: *Über den Prozeß der Zivilisation*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1980.

wird inzwischen in dieser Eindeutigkeit kaum noch vertreten und ist zumindest in der Forschung stark revidiert worden.³ Dennoch hält sich in der breiten Öffentlichkeit beharrlich die Vorstellung vom Mittelalter, bzw. von der Vormoderne allgemein, als Perioden einer barbarischen Praxis der Gewaltanwendung. Die Beispiele hierfür sind zahlreich: In diesem Zusammenhang sei hier nur auf die Beschreibung der Hinrichtungs- und Strafpraktiken des afghanischen Talibanregimes als „mittelalterlich“ verwiesen.

Der obige Bericht zur Hinrichtung Ibn 'Arrāms erfüllt solche Klischees für den muslimischen Nahen Osten insbesondere deshalb, weil es sich hier um die mamlukische Periode handelt, deren Protagonisten auch in der Forschung bis in die jüngere Vergangenheit in einem wenig positiven Bild dargestellt wurden. Forscher, sei es in den USA, Europa oder dem Nahen Osten, verbanden die Periode des angenommenen Niedergangs in der Mamlukenzeit häufig mit Bildern der Gewalt, Zerstörung und Willkür, zu denen abgeschnittene Körperteile, die öffentliche Präsentation des Kopfes und anthropophage Praktiken gut passten.

Diese Verbindung zwischen vormodernen Perioden und einer barbarischen sowie öffentlich präsentierten Kultur der Gewalt – sei es in Europa oder dem Nahen Osten –, wurde selbstverständlich nicht auf die Eliten beschränkt, sondern auch für breitere Bevölkerungsschichten angenommen. Der Gewalt von „Oben“ wurde zumindest zuerkannt, dass sie einer, wenn auch barbarischen, Logik des Strafens folgte, während die Gewaltanwendung niedriger Schichten, oft implizit, als willkürlich, ungesteuert und barbarisch erschien. Die Vorstellung der ungebändigten Brutalität der Massen wurde dabei stark gespeist durch die Darstellung vormoderner Chronisten, die, sicherlich auch aufgrund ihrer sozialen Verortung als Teil oder in der Nähe der politischen und/oder geistigen Eliten, insbesondere gewalttätigen Protest und Aufruhr niedriger Schichten mit deutlicher Distanz schilderten.

Ein Beispiel hierfür ist die Darstellung, die – zwei Jahrzehnte nach der Hinrichtung des amīr Ibn 'Arrām – die Tötung des amīr Ibn an-Našw in Damaskus schildert. In einer Periode der Getreideverknappung hatte dieser sich den massiven Unmut der Bevölkerung dadurch zugezogen, dass er aufgekauftes Getreide mit dem Ziel einlagerte, hohe Gewinnspannen zu erzielen. Bei einer Regenprozession durch die Stadt kam es zu einer verbalen Auseinandersetzung zwischen ihm und dem gemeinen Volk,⁴ die dazu führte, dass er mit

³ Vgl. Dinges, M.: „Formenwandel der Gewalt in der Neuzeit. Zur Kritik der Zivilisationstheorie von Norbert Elias“, in: R. P. Siefert/H. Breuninger (Hrsg.), *Kulturen der Gewalt. Ritualisierung und Symbolisierung von Gewalt in der Geschichte*, Frankfurt/New York 1998, S. 171–94.

⁴ Bei den in diesem Artikel zitierten Episoden werden die Akteure in erster Linie als „al-'amma/al-

Steinen beworfen und von seinem Pferd gezerrt wurde. Daraufhin „töteten sie ihn, zerschnitten seinen Körper, trennten seinen Kopf ab und verbrannten ihn [seinen Leichnam] im Feuer.“⁵ Ein offensichtlich typisches Beispiel für einen spontanen Gewaltausbruch der niederen Schichten, bei dem eine oberflächliche Lektüre der Quellen das Gewaltklischee bestätigen könnte, da ein verbaler Streit in kürzester Zeit zu einer brutalen Lynchjustiz⁶ und Leichenschändung führte.

Seit den 1960er Jahren wird aber auch in der Forschung zur Geschichte der nahöstlichen Region zunehmend versucht, diese scheinbar abrupten und spasmodischen Gewaltausbrüche des gemeinen Volkes in ihrem gesellschaftlichen Kontext zu verstehen. Durch den zunehmenden Einfluss einer stärker sozialgeschichtlich orientierten Geschichtswissenschaft, wandelte sich auch die Wahrnehmung gewalttätiger Proteste. Die ersten Anfänge sind spürbar in Beiträgen zur urbanen Geschichte, insbesondere in den Schriften Claude Cahens, der sich mit dem Phänomen der irakischen *'ayyārūn-fjyān*, bzw. den syrischen *ahdāt* (urbane Milizen) befasste.⁷ In der Folgezeit wandten sich Autoren wie Roy Mottahedeh⁸ für die buyidische Periode und insbesondere Ira Lapidus⁹ für die mamlukische Periode dem Thema zu. Gemeinsam ist diesen Werken, dass sie sich – in der Tradition der sozialwissenschaftlich geprägten Historiographie – in erster Linie für Strukturen und Prozesse interessieren. Lapidus fragt, in welcher Art und Weise die gesellschaftliche Struktur mamlukischer Städte politische Aushandlungsprozesse zwischen der mamlukischen Elite und der indigenen urbanen Bevölkerung prägte. Mottahedeh untersucht, wie in einer früheren Periode muslimische Gesellschaften, trotz der Abwesenheit

⁵ *'awāmīn*, beschrieben. Negrūv abgegrenzt umfasste diese Gruppe jene Bevölkerungsschichten, die nicht zur Elite im engeren Sinne, *al-hāya* (der Sultan und sein Gefolge sowie hohe Offiziere und Administratoren, teilweise auch niedrigere Ränge wichtiger Administratoren, *qāṭis* und religiöser Würdenträger), und nicht zu den Notabeln, *al-ʿuyūn*, (Großhändler und -landbesitzer und andere Autoritätspersonen auf regionaler Ebene) gehörten. Somit konnte dieser Begriff, der hier als „gemeines Volk“ wiedergegeben wird, im jeweiligen Kontext recht unterschiedliche Gruppen mit einbeziehen, die von den „Mittelschichten“ bis zum Lumpenproletariat reichten.

⁶ Ibn al-Furāt: *Jāʾiḥ ad-dawal wa-al-mulūk*, hg. v. C. K. Zurayk/N. Izzedin, Bde. VII–IX, Beirut 1939–47, hier Bd. IX, S. 462 und Ibn Iyas: *Badrīʿ az-zuhūr fi waqāʿi ad-dihār*, hg. v. M. Muṣṭafā, 5 Bde. (Bde. I & II: 1972–5; Bde. III–V: 1960–3), Kairo/Wiesbaden, hier Bd. I(2), S. 488.

⁷ „Lynchjustiz“ ist hier ein von mir gewählter Begriff, um Fötungen im Rahmen der Straßengewalt von „offiziellen“ Hinrichtungsformen der Palastgewalt zu unterscheiden. In den Quellen ist eine solche differenzierende Begrifflichkeit nicht zu finden.

⁸ Cahen, C.: „Mouvements et organisations populaires dans les villes de l'Asie musulmane au Moyen Age: milices et associations de Foutouwwa“, in: *Revue Soc. Jem. Budiz* 7 (1955), S. 273–88 und Cahen, C.: „Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Age“, in: *Arabica* 5 (1958), S. 225–50; 6 (1959), S. 25–56, 233–65.

⁹ Mottahedeh, R. P.: *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton 2001.
Lapidus, I.: *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge (MA) 1967.

Chronisten und teilweise auch von modernen Historikern abgesprochen wurde. Somit erscheint Gewaltanwendung tendenziell weniger als spasmodischer Ausbruch, sondern vielmehr als Teil des normalen Handlungsrepertoires der Akteure, die diese oft zielgerichtet und bewusst einsetzen.

Für die Geschichte muslimischer Gesellschaften gibt es bisher nur wenige Studien, die sich aus einer solchen Perspektive dem Phänomen gewalttätiger Proteste nähern. Für den hier untersuchten spätmittelalterlichen Zeitraum, d.h. spät-ayyubidische bis frühosmanische Periode (7./13. bis 10./16. Jahrhundert) in Syrien und Ägypten, sind zwei Studien von besonderer Relevanz.¹² Boaz Shoshans Monographie zur Volkskultur im mamlukischen Kairo behandelt zumindest peripher das Thema, wobei seine Studie unter der Annahme einer strikten Volk-Elite Dichotomie leidet.¹³ In Folge dieser Dichotomie erscheinen Formen der Gewaltanwendung durch breitere Schichten als ein Phänomen, das lediglich in Isolation von dominanten kulturellen Ausdrucksformen verstanden werden kann – wie im Weiteren zu sehen sein wird eine meines Erachtens unzulässige Verkürzung der Problematik. James Grehans Aufsatz zu gewalttätigen Protesten im spät-mamlukischen und früh-osmanischen Damaskus wendet sich wesentlich deutlicher Fragestellungen der historischen Anthropologie zu.¹⁴ Bei der Untersuchung der Protestkultur unterer Schichten zeigt er, dass diese Proteste erkennbaren Mustern folgten, die den konkreten Ablauf in einem gewissen Maße determinierte.

Im Folgenden werde ich mich auf gewalttätige Proteste in Kairo und Damaskus konzentrieren, die Städte, über die wir auch hinsichtlich des Theemas Gewalt und Protest am besten informiert sind. Mein Hauptinteresse liegt darin, die kulturelle Symbolik von Gewalt, insbesondere im Zusammenhang mit Protestbewegungen des gemeinen Volkes, zu verstehen und ihre sinnstiftenden Muster aufzuzeigen. Die „objektiven“ Rahmenbedingungen sozioökonomischer und politischer Natur spielen dabei, aufgrund der wenigen Vorarbeiten zu diesem Thema, eine eher marginale Rolle in der Untersuchung. Allerdings müsste, dies sei ausdrücklich betont, das mittelfristige Ziel eine historische Anthropologie der Gewalt- und Protestkulturen sein, die auch diese Rahmenbedingungen einbezieht.

¹² Beaumont, D.: „Political Violence and Ideology in Mamluk Society“, in: *Mamlūk Studies Review* VIII(1) (2004), S. 201-25, konzentriert sich auf Gewaltformen und deren symbolische Bedeutung innerhalb der mamlukischen Elite. Baer, G.: „Popular Revolt in Ottoman Cairo“, in: *Der Islam* 54 (1977), S. 213-42, stellt einen weiteren interessanten Beitrag, hier zur osmanischen Periode, dar.

¹³ Shoshan, B.: *Popular Culture in Medieval Cairo*, Cambridge 1993.

¹⁴ Grehan, J.: „Street Violence and Social Imagination in Late-Mamluk and Ottoman Damascus (ca. 1500-1800)“, in: *International Journal of Middle East Studies* 35 (2003), S. 215-36.

formeller Institutionen, einen hohen Grad an Stabilität erreichen konnten.¹⁰ Proteste werden dabei in erster Linie als Folge objektiver sozioökonomischer Faktoren (z.B. Hungersnot) und politischer Bedingungen (z.B. mangelnde formelle Partizipationsmöglichkeiten) gesehen. Das obige Beispiel des Getreideinspektanten, der gelyncht wurde, würde in diesem Zusammenhang dann in erster Linie als Protest gegen Wirtschaftsformen verstanden, die als unmoralisch wahrgenommen wurden.

Im Gegensatz zu diesem Fokus auf objektive Rahmenbedingungen, interessiert sich die historische Anthropologie in bezug auf gewalttätige Proteste eher für deren kulturelle Ausdrucksformen. D.h. es geht nicht nur darum, die Faktoren zu analysieren, die zu Gewaltanwendung führten, sondern der Fokus verschiebt sich hin zur Gewaltanwendung selbst, um zu verstehen in welcher Form, an welchen Orten und mit welcher Symbolik Gewalt angewendet wurde. Die Studien, die in den letzten Jahrzehnten in dieser Hinsicht für den europäischen Kontext veröffentlicht wurden, zeigen drei gemeinsame Elemente, die voneinander ableitbar sind.¹¹ Erstens wird das Individuelle, das Besondere, an spezifischen Erscheinungsformen betont, ohne dass notwendigerweise Anspruch auf weitreichende Erklärungsmuster erhoben wird. Hieraus ergibt sich eine Multiperspektivität, da größere Analyseketten wie Klasse, Nation oder Zivilisation durch lokal gebundene Sichtweisen ersetzt werden. Ein zweites gemeinsames Element – und ebenfalls Folge der Betonung des Individuellen – ist, dass den Akteuren in gewalttätigen Protesten ein erheblicher Handlungsspielraum zugeschrieben wird, da sie nicht nur Ausdruck objektiver Strukturen und Prozesse sind, sondern sich auch in spezifischen kulturellen Formen ausdrücken, die lokal verankert sind. Drittens ergibt sich daraus, dass den unterschiedlichen Formen gewalttätiger Proteste eine innere Logik in Form von Handlungsmustern zugestanden wird, die ihnen von vormodernen

¹⁰ Dieser Fokus auf Strukturen und Prozessen ähnelt der Entwicklung der Historiographie zur europäischen Geschichte, vgl. Burghartz, S.: „Historische Anthropologie/Mikrogeschichte“, in: J. Eichbach/G. Lottes (Hg.), *Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch*, Göttingen 2002, S. 206-18.

¹¹ Als Einführung zum Thema der Gewalt- und Protestforschung vgl.: Burghartz, *Historische Anthropologie/Aktionsgeschichte*; Dressel, G.: *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, Wien 1996, S. 124-6; Dürren, R. van: *Historische Anthropologie. Entdeckung, Probleme, Aufgaben*, Köln 2001, S. 66-70. Hilfriche Einzelstudien für diesen Artikel waren insbesondere: Burgard, P.: *Tagebuch einer Revolte. Ein städtischer Aufstand während des Bürgerkrieges 1525*, Frankfurt a. M. 1998; Darnton, R.: *Das große Katzenmassaker. Streifzüge durch die französische Kultur vor der Revolution*, aus d. Amerikanischen v. J. Tribunus, München/Wien 1989; Davis, N. Z.: „The Rites of Violence“, in: N. Z. Davis (Hg.), *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford 1965, S. 152-88; Groebner, V.: *Ungestalten. Die visuelle Kultur der Gewalt im Mittelalter*, Wien 2003; LeRoy Ladurie, E.: *Karnaval in Romanc. Von Lichthaus bis Aschermitzweck 1579-1580*, aus d. Franz. v. C. Roland, Stuttgart 1982; Siefert, R. P.: „Einleitung“, in: R. P. Siefert/H. Breuninger (Hg.), *Kulturen der Gewalt. Ritualisierung und Symbolisierung von Gewalt in der Geschichte*, Frankfurt/New York 1998, S. 9-29.

Gewalt und Protest der Unterschichten nehmen in den spätmittelalterlichen arabischen Quellen sicherlich keinen so breiten Raum ein, wie es für einzelne Konflikte in Europa der Fall ist, wo umfangreiche Ego-Dokumente (also jene Quellen, in denen subjektive Erfahrungen und Wahrnehmungen im Vordergrund stehen, wie etwa Briefe, Tagebücher und biographische Entwürfe) einzelner Akteure überliefert sind.¹⁵ Dennoch erlauben insbesondere die zahlreichen und umfangreichen Chroniken zu spezifischen Städten einen gewissen Einblick in das Thema, wobei ich mich bei der folgenden Darstellung im Wesentlichen auf vier Punkte konzentrieren werde: Nach einer Diskussion der geographischen Muster gewalttätiger Proteste werden in einem zweiten Punkt ihre akustischen und visuellen Dimensionen angesprochen. In einem dritten Abschnitt werden gewalttätige Protestformen vorgestellt, die als radikale symbolische Negierung der bestehenden Herrschaft zu verstehen sind. Abschließend werde ich mich karnevalistischen Feierlichkeiten zuwenden, in denen Riten der Gewalt reinszeniert und teilweise ironisiert werden.

Das Hauptargument dieses Artikels lässt sich in zwei Punkten zusammenfassen: Erstens, gewalttätige Protestformen folgten wohlinszenierten und bewusst eingesetzten Mustern, die als „Riten der Gewalt“ beschrieben werden können.¹⁶ Zweitens, diese Riten der Gewalt können nicht im Widerspruch zu einer vorgeblich getrennten elitären Kultur gesehen werden, sondern entwickelten sich in enger Interaktion mit dieser. Hierbei sind zwei Hauptformen der Gewalt zu unterscheiden: einerseits affirmative Riten der Gewalt, die sich existierende Ausdrucksformen aneigneten und graduell neu interpretierten und andererseits negierende Riten der Gewalt, die nicht aus den existierenden Ausdrucksformen hervorgingen und damit sehr viel stärker das Ziel der gewalttätigen Proteste, also meist die Herrschaft, ablehnten.

Die rituelle Geographie gewalttätiger Proteste

Proteste in Kairo und Damaskus in dem hier untersuchten Zeitraum waren fast ausschließlich Protestzüge. Straßenkämpfe mit Barrikaden, etwa wie gegen die Napoleonische Besatzung im frühen 13./späten 18. Jahrhundert in Kairo, waren in dieser Periode nahezu unbekannt. Gerade im Hinblick auf

¹⁵ Hier sei beispielhaft auf zwei Analysen gewalttätiger Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts verwiesen, die beide auf solche Dokumente zurückgreifen konnten, in denen die daran beteiligten Akteure ihr Handeln rechtfertigten: LeRoy Ladurie, *Karnaval in Romans* und Burgard, *Tagebuch einer Revolte*.

¹⁶ Der Begriff „Riten der Gewalt“ ist übernommen von Davis, *Rites of Violence*.

die wenigen detaillierten Informationen, die uns zu Protesten vorliegen, ist es notwendig, ihre Mobilität als Möglichkeit zu sehen, den räumlichen Verlauf von Protestzügen als eine Art „öffentliches Manifest“¹⁷ zu interpretieren und zu „lesen“. Protestzüge folgten geographischen Mustern, die sich aufgrund der Wahrnehmung gewisser Räume als „protestfähig und -würdig“ herausgebildet hatten. Dabei wird deutlich, dass sich in diesen beiden Städten jeweils spezifische Räume des Protestes und der Gewalt herausgebildet hatten. In Damaskus war es in erster Linie die zentrale Gebetsstätte der Stadt, die Umayyadenmoschee, die Ausgangsort und Ziel von Protestmärschen war. Häufig war das Erreichen der Moschee davon begleitet, dass das Minarett besetzt und von dort aus der Protest kundgetan wurde, so zum Beispiel Ende des 9./15. Jahrhunderts gegen den hohen Zuckerpreis (886/1481)¹⁸ oder gegen die von der Bevölkerung als ungerecht empfundene Bestrafung eines Mannes aus Madīna (889/1484).¹⁹ Die umliegenden Dörfer folgten ebenfalls diesem Muster, so besetzten Bewohner des westlich der Stadt gelegenen Dorfes al-Mizza 897/1491 nach dem Freitagsgebet das Minarett und ließen ebenfalls den *takbīr*, also den Ruf „*Allāhu akbar*“, erklingen.²⁰ Auch die Bewohner des Vorortes Qubaybāt drückten einige Jahre später in dieser Form ihren Protest gegen die hohen Strafen aus, die ihrem Viertel auferlegt wurden.²¹

Besser organisierte Protestzüge besetzten zusätzlich die Minarette anderer Moscheen, wodurch der Protestraum ausgeweitet wurde. Der Unmut über die Veruntreuung von Stiftungsgeldern durch einen mamlikischen Offizierten entlud sich im Jahre 902/1497 wohl in dieser Form („sie ließen den *takbīr* von den Minaretten der Umayyadenmoschee und anderer Moscheen erklingen“),²² da hieran nicht nur das gemeine Volk (*al-‘amma*), sondern auch Teile der mamlikischen Elite (*am-nās*) selbst beteiligt waren. Ebenso wie die Moschee der Hauptort des Protestes war, suchten hier diejenigen, gegen die sich der Protest richtete, gelegentlich Schutz. Als ein Steuereintreiber im Jahre 893/1488 versuchte, ein Dekret des Sultans umzusetzen, das ihm 1/3 der Einnahmen der Getreidehändler zusprach, kam es zum Aufruhr. Er suchte Zuflucht beim Schrein Johannes des Täufers in der Umayyadenmoschee, wohl in der Hoffnung, dass seine Verfolger sich insbesondere von der Nähe eines „Heiligen“-Grabes beeindruckt lassen würden. Die Hoffnung erwies sich als

¹⁷ Grehan, *Street Violence*, S. 229.

¹⁸ Ibn Fūlān: *Mufīkahat al-ḥillān fī ḥawāḍiṯi as-ṣamān*, hg. v. M. Mustafa, 2 Bde., Kairo 1962-4, hier Bd. I, S. 41.

¹⁹ Ebd., S. 62.

²⁰ Ebd., S. 147.

²¹ Ebd., S. 299.

²² Ebd., S. 178.

trügerisch, da die Verfolger dem Status des Ortes keine Beachtung schenken und den Steuereintreiber an Ort und Stelle erstachen.²³

Die Umayyadenmoschee war nicht nur ein häufiges Ziel von Protesten, sondern konnte auch ihr Ausgangspunkt sein. Im Jahre 897/1491 zum Beispiel griff die Menge einen Mann namens Ibn Awā während des Freitagsgebets an. Er versuchte zu fliehen, als er sah, dass die Menge drohte, sich auf ihn zu stürzen. Dieser Versuch war aber erfolglos, die Menge schlug ihn, und er wurde schließlich erstochen.²⁴ Ebenfalls während des Freitagsgebets nahm ein Protest der Bewohner des Vorortes Maydān al-Ḥaṣā im Jahre 895/1490 seinen Ursprung. Nach dem rituellen Gebet beklagte ein Bewohner lautstark Konfiskationen seitens des Sultansmamluken Korkmaz und unterbrach die Leute beim *du'ā* (Bittgebet). Dies führte zu Tumulten in der Moschee, bei denen sich etliche führende Persönlichkeiten in Sicherheit bringen mussten. Am nächsten Tage zogen die Bewohner des Vorortes erneut zur Umayyadenmoschee, dann zu dem Haus des Mamluken, wo der Protest blutig niedergeschlagen wurde.²⁵

Der Gang zur Zitadelle war in Damaskus, soweit es aus den Quellen ersichtlich ist, kein „protestfähiger oder -würdiger“ Raum. Diese Situation ist umso frappierender, da in Kairo eine genau umgekehrte räumliche Protestkultur vorherrschte: Moscheen spielten kaum eine Rolle, während es die Achse der mamlukischen Herrschaft war, entlang derer sich Protest ausdrückte. Diese Achse erstreckte sich von der vom ayyubidischen Herrscher Ṣalāḥ ad-Dīn (st. 589/1193) erbauten Zitadelle am Fuße der Muqattam Berge in nordwestlicher Richtung bis zum Zuwayla Tor am Südeingang der alten fatimidischen Stadt. Im Jahre 871/1466 beschwerten sich z. B. Weber der Stadt beim Sultan über einen seiner Mamluken, der sie angeblich gezwungen hatte, überteuertes Natron zu kaufen. Nachdem sie mishandelt und durch die Straßen der Stadt geführt worden waren, starben zwei von ihnen. Der anschließende Weberprotest zog mit den Leichnamen zur Zitadelle, wo die Menge erst nach heftigen Auseinandersetzungen beruhigt werden konnte.²⁶

Die Zitadelle von Kairo war auch Ziel der Proteste, wenn die Bevölkerung sich in mamlukische Konflikte einmischte. Als nach dem Tode des langjährigen Sultans Naṣir ad-Dīn b. Qalāwūn (st. 741/1342) der Vizekönig Qawṣūn (st. 743/1342) in Konflikt mit den Söhnen des ehemaligen Sultans geriet, un-

²³ Ebd., S. 95.

²⁴ Ebd., S. 146.

²⁵ Ebd., S. 124/5.

²⁶ Ibn Tagrībīrdī: *Ḥawāṣīq ad-dihār fī maḏāb al-ayyām wa-aṣ-ṣūhūr*, hg. v. W. Popper, 4 Bde., Berkeley 1930-42, hier Bd. III, S. 531-2.

terstützten Teile der Bevölkerung diese, indem sie zur Zitadelle zogen und ihre Loyalität bekundeten. Die Masse zog dann weiter, um die Residenz Qawṣūn zu attackieren, kehrte aber nach einem erfolglosen Versuch wieder zur Zitadelle zurück.²⁷ Wenige Jahre zuvor, als Naṣir ad-Dīn b. Qalāwūn selbst in seiner Herrschaft gefährdet gewesen war (707/1308), hatten sich ähnliche Szenen abgespielt: Zunächst zog die Menge zur Zitadelle, um sich dann den Heerführern zuzuwenden – dieses Mal, aufgrund der direkten Unterstützung von bewaffneten Kämpfern, allerdings erfolgreich.²⁸ Ebenso wie für Proteste war die Umgebung der Zitadelle auch der Ort, an dem Freudenfeste anlässlich der Absetzung verhasster Offizieller stattfanden. Der Offizier Naṣw, der auch Aufseher über das Sultansvermögen war, hatte sich so z. B. Mitte des 8./14. Jahrhunderts durch willkürliche Gewalttaten und Konfiskationen bei der Bevölkerung und auch Teilen der mamlukischen Elite unbeliebt gemacht. Als der Sultan ihn verhaftete, begannen Feierlichkeiten, die eine Woche andauerten. Da die lärmende Menge immer wieder zur Zitadelle zog, ließ der Sultan sie schließlich vertreiben, um die Belästigung zu beenden.²⁹

Über den Unterschied in der räumlichen Protestkultur zwischen Damaskus und Kairo lässt sich zu diesem Zeitpunkt nur spekulieren. Bisherige Erklärungen, die auf Untersuchungen zu einer einzigen Stadt basieren, überzeugen wenig, da sie nicht den Unterschied zu anderen Städten erklären können.³⁰ Sicherlich gab es ganz praktische Gründe, die den Unterschied zwischen Kairo und Damaskus erklären, so zum Beispiel, dass in Damaskus das lokale Zentrum politischer Macht, die Zitadelle in der Altstadt, kaum unmittelbaren Platz für größere Menschenansammlungen bot. In Kairo hingegen fanden größere Menschenansammlungen ausreichend Platz auf dem unmittelbar unterhalb der Zitadelle gelegenen Rumayla Platz, um dort ihren Protest kundzutun. Für die Bevölkerung von Damaskus lag es dagegen auf der Hand, sich der Umayyadenmoschee zuzuwenden, die nicht nur ausreichend Platz bot, sondern gleichzeitig den Vorteil hatte, dass sie in der Nähe der Zitadelle lag. Darüber hinaus scheint in Kairo die Zitadelle als Zentrum der politischen Macht, das Prestige anderer möglicher Protestorte, wie etwa den zentralen Moscheen, zu überstrahlen. Damaskus dagegen verlor im Laufe der mamlukischen Periode zunehmend an politischer Bedeutung, so dass es die zentrale Gebetsstätte der Stadt war, an der sich der Protest am ehesten konzentrierte. Die zum

²⁷ Al-Maqrīzī: *Kitāb as-sultān ḥi-mā-rifāṭ dawāl al-mulūk*, hg. v. M. M. az-Zayyāda et al., 4 Bde., Kairo 1934-1975, hier Bd. II, S. 574-7.

²⁸ Ibn Tagrībīrdī: *an-Nuḡāḥ*, Bd. VIII, S. 170-4.

²⁹ Al-Maqrīzī, *Kitāb as-sultān*, Bd. II, S. 478-82.

³⁰ So z. B. Lapidus, *Muslim Cities*, S. 145 zu Kairo und Grehan, *Street Violence*, S. 223 zu Damaskus.

Status einer Gouverneursresidenz reduzierte Zitadelle hingegen bot keinen ausreichend symbolischen Bezugspunkt mehr.

Auch wenn Proteste in Kairo und Damaskus meist von den zuvor beschriebenen Zentren ausgingen, so gab es weitere Räume, die eine entscheidende Rolle in der Protestkultur spielten, so zum Beispiel die Orte offizieller Gewaltausübung. Ein solcher Ort war die Bestrafungs- und Hinrichtungsstätte, in Damaskus u. a. das Hinrichtungspodest im Harāb-Viertel. Im Jahre 906/1501 zum Beispiel wurde ein Mamluk bestraft, der an den nördlichen Stadttoren die Bevölkerung mit Mord und Überfällen terrorisiert hatte. Der Gouverneur der Stadt befahl, ihm zur Strafe eine Hand und ein Bein abzuschlagen. Diese ver gleichsweise milde Strafe sorgte bei der Bevölkerung für Unruhe, die daraufhin den Mamluken ergriff, mit Dolchen maltränierte, blutig durch die Straßen zog und schließlich bei lebendigem Leib verbrannte.

Was auf den ersten Blick wie ein typisches Beispiel eines spontanen und abrupten Ausbruches volkstümlicher Gewalt scheinen mag, war im Hinblick auf die räumliche Komponente sorgsam inszeniert: die Verbrennung des Mamluken fand auf dem offiziellen Hinrichtungspodest im Harāb-Viertel statt.³¹ Mit dieser Imitation herrschaftlicher Gewalt beanspruchte die Menge eine höhere Legitimation für ihre Taten, welche sie selbst als gerecht ansah, da es ja gerade die milde Strafe des Gouverneurs war, die ihren Unwillen erregt hatte. Es war wohl die Tötung eines Mamluken, die Anmaßung des herrschaftlichen Bestrafungsprivilegs und auch die gewählte Form der Tötung (Verbrennen), die eine so massive Reaktion seitens der mamlukischen Herrschaft auslöste (u. a. willkürliche Übergriffe in den Straßen und umfangreiche Konfiskationen), dass ein Chronist von einem „schrecklichen Tag“ sprach.³² Frühere Beispiele zeigen, dass solche Aneignungen des herrschaftlichen Raumes kein Einzelfall blieben: Der zuvor erwähnte Steuereintreiber, der am Schrein Johannes des Täufers Zuflucht gesucht hatte, wurde, nachdem er dort niedergestochen worden war, ebenfalls in das Harāb-Viertel geschleift und dort verbrannt. Allerdings ist uns in diesem Fall nicht überliefert, inwieweit die Stadtautoritäten hierauf reagierten.³³

Neben der Zitadelle konzentrierten sich Proteste in Kairo auf das Zuwayla Tor, durch das man von der Zitadelle kommend das alte fatimidische Kairo betrat. Diese Konzentration lässt sich damit erklären, dass am Zuwayla Tor die mamlukische Herrschaft bevorzugt Bestrafungen und Hinrichtungen vor-

³¹ Vergleichbar mit den Riten der Gewalt, die Davis, *Rites of Violence*, S. 162/3 für religiös motivierte Gewalt in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Frankreich ausmachte.

³² Ibn Tūlūn, *Miḡātibah*, Bd. I, S. 235.

³³ Ebd., S. 95.

nehmen ließ. So wurden an diesem Tor der Kopf des oben erwähnten Ibn ‘Arrām aufgehängt und andere inner-mamlukische Konflikte – häufig symbolisch – ausgetragen.³⁴ Hier wurden aber auch gewöhnliche Kriminelle hingERICHTET³⁵ sowie Revoltierende bestraft, indem ihnen die Nasen und Ohren abgeschnitten³⁶ oder sie an das Tor genagelt wurden.³⁷ Die zentrale Symbolik dieses Tores war auch den osmanischen Eroberern bewusst, die hier im Jahre 923/1517 den letzten mamlukischen Sultan Tūmān Bāy erhängten. Als es im frühen 9./15. Jahrhundert zu Brotunruhen in Kairo kam, bedrohte die Bevölkerung den *muhtasib* (Marktaufseher), der sich vor den Steinwürfen in die Zitadelle flüchtete. Die Protestierenden hatten sich in der Zwischenzeit am Zuwayla Tor versammelt, wohin die mamlukischen Soldaten geschickt wurden, um der Schuldigen habhaft zu werden und sie zu bestrafen.³⁸

Gewalttätige Proteste: Akustik und visuelle Ebene

Ebenso wie Proteste im räumlichen Sinne gewissen rituellen Mustern folgten, unterlagen auch andere Ebenen der Protestkultur spezifischen Ausdrucksformen, so zum Beispiel die Geräuschkulisse und die verwendeten visuellen Elemente. In Folge der räumlichen Geographie des Protests waren Unruhen in Damaskus häufig dadurch gekennzeichnet, dass sich die Teilnehmer nicht nur an der Umayyadenmoschee versammelten, sondern danach strebten, sich mittels der Besetzung der Moschee religiöse Legitimität zu verleihen. Dementsprechend war – wie oben schon erwähnt – das Rufen des *tabāṭir* von den Minaretten eine der häufig anzutreffenden akustischen Ausdrucksformen des Protests in Damaskus. Interessant ist hieran, dass die Protestierenden anscheinend die Besetzung der Minarette nicht nutzten, um den Anlass ihres Unmuts konkreter kund zu tun, sondern innerhalb des eng begrenzten Reservoirs der üblicherweise auf einem Minarett zu verwendenden Formeln verharrten. Der ungewöhnliche Zeitpunkt eines Rufes und seine leicht abgewandelte Form reichten aus, um die Bevölkerung zu alarmieren oder zumindest auf den Protest hinzuweisen.

³⁴ Siehe zum Beispiel die Zurschausstellung der Köpfe syrischer Gegner an diesem Tor in 873/1469 (Ibn Iyās, *Badāʾiʿ*, Bd. III, S. 32/3).

³⁵ So im Jahre 877/1473 eine schwarze Sklavin, die ihre Herrin getötet hatte (Ibn Iyās, *Badāʾiʿ*, Bd. III, S. 83) und im Jahre 799/1398-9 eine Mörderin, die Frauen und Kinder umgebracht hatte (Ibn Iyās, *Badāʾiʿ*, Bd. I(1), S. 476).

³⁶ Im Jahre 828/1425, nachdem die Bevölkerung den *muhtasib* angegriffen hatte (al-Maqrīzī, *Kūtib as-sulūk*, Bd. IV(2), S. 298/9).

³⁷ Im Jahre 742/1341 (al-Maqrīzī, *Kūtib as-sulūk*, Bd. II, S. 576/7).

³⁸ Al-Maqrīzī, *Kūtib as-sulūk*, Bd. IV(2), S. 298/9 [Jahr 828/1425].

Dies kann durchaus parallel zu der Funktion der Glocken im christlich geprägten Europa gesehen werden. Alain Corbins Studie „Die Sprache der Glocken“ zeigt in dieser Hinsicht nicht nur die Zentralität und damit die Komplexität dieser akustischen Signale bis in die Moderne hinein, sondern weist auch auf die Bedeutung des außergewöhnlichen Sturmgeläuts als Signal zum Aufstand hin. Mit seinem schnellen und hasigen Rhythmus unterschied sich das Sturmgeläut von dem feierlichen alltäglichen Hauptgeläut und zielte darauf ab, Wachsamkeit und Angst hervorzurufen. Das rituelle, jederzeit dechiffrierbare, Geläut wurde hier ersetzt durch ein Geläut, dem eben jene beruhigende Gewissheit fehlte und das erst im 20. Jahrhundert durch das Geräusch der Sirene abgelöst wurde. Es ist diese emotionale Wirkkraft des Sturmgeläuts, die es prädestinierte zum traditionellen akustischen Signal der Aufruhrer und Revoltierenden zu werden.³⁹

In diesem Sinne kann das von den Minaretten gerufene *takbīr* der spätmittelalterlichen Protestierenden als ein „Sturmruf“ gelesen werden, der die Bevölkerung wachrütteln sollte, damit sie sich der protestierenden Menge und ihren Forderungen anschließen möge. Somit war der *takbīr* wesentlich wirkungsstärker als es jede konkret formulierte Forderung hätte sein können. Es erreichte einen starken dramatischen Effekt dadurch, dass es den ersten Teil des gewohnten Gebetsrufes aufnahm, aber hierbei verharrte und nicht zu den folgenden Formeln überging. Dadurch wurde mit einer Handlung an etablierte Hörgewohnheiten angeknüpft und dieses gleichzeitig durchbrochen. Diese Durchbrechung wirkte umso stärker, als die ständige Wiederholung der selben zwei Wörter den Rhythmus des vollständigen Gebetsrufes signifikant beschleunigt haben wird.

Die Dramaturgie dieser Protestform wurde gelegentlich noch dadurch verstärkt, dass der *adān*, der rituelle Gebetsruf, selbst unterbunden wurde. Im Jahre 899/1493 protestierte in Damaskus eine Menschenmenge gegen die Verhaftung zweier Männer, die Weinhändler am Betreten der Stadt gehindert hatten. Der Protest an der Umayyadenmoschee wurde nicht nur mit dem *takbīr* gegen den Verantwortlichen ausgedrückt, sondern ebenfalls durch die Unterbindung der Gebetsrufe am Mittag und Nachmittag.⁴⁰ Das Unterbrechen der alltäglichen Hörgewohnheit der Menschen war sicherlich ein noch dramatischerer Ausdruck des Protestes als der „Sturmruf“ selbst. Im Frankreich des 19. Jahrhunderts – um wiederum den Blick Richtung Europa zu wenden – war es gerade das Schweigen der Glocken, das Aussetzen der als Norm empfundenen

³⁹ Corbin, A.: *Die Sprache der Glocken. Ländliche Gefühlskultur und symbolische Ordnung im Frankreich des 19. Jahrhunderts*, aus d. Franz. v. H. Fließbach, Frankfurt a.M. 1995, insbesondere S. 266-78.

⁴⁰ Ibn Tulūn, *Muʿāẓakat*, Bd. I, S. 153/4.

denen Klangwelt, das Anlass zu den erbittertsten Auseinandersetzungen bot, da den Akteuren bewusst war, welche Wirkung diese Stille hatte.⁴¹

Im Gegensatz zum Sturmgeläut bot der Sturmruf den Vorteil, dass die Protestierenden ihn überall erklingen lassen konnten. Davon machten sie auch in der Tat ausgiebig Gebrauch, indem sie bei Märschen durch die Städte den *takbīr* oder ähnliche Sprechchöre verwandten. Während einer gegen Steuern gerichteten Weberrevolte in Damaskus im Jahre 897/1491 zogen die Vorsteher der Seidenweber zum Haus des gerade aus Ägypten eingetroffenen Steuereintreibers und ließen dabei den *takbīr* erklingen.⁴² Während des zuvor erwähnten Protestzuges des Damaszener Vorortes Maydān al-Ḥasā zum Haus des verantwortlichen Offiziellen und vor dem Haus selbst, erscholl immer wieder der *takbīr*, bis der Protest sein blutiges Ende fand.⁴³

Neben dem *takbīr* wurden auch andere religiös motivierte Sprechchöre eingesetzt, so etwa der Protest der Bewohner des Vorortes Qubaybāt (911/1506), die „*Allāh*“ rufend zur Umayyadenmoschee marschierten, die sie dann besetzten.⁴⁴ Leider berichten die Quellen selten davon, was genau unter dem „großen Lärm und Geschrei“ während einer Weberrevolte in Kairo⁴⁵ oder den „missbilligenden Rufen“ der Gläubigen gegen den neuen *ḫaṭīb* in der Umayyadenmoschee⁴⁶ genauer zu verstehen ist. Zumindest wird deutlich, dass jenseits der Minarette nicht nur religiöse Formeln verwendet, sondern auch Rufe gewählt wurden, die den Anlass des Protestes deutlich machten. Während der Konflikte zwischen den Nachkommen des Sultans an-Nāṣir Muḥammad und seines Herausforderers und Vizekönigs Qawṣūn um die Macht, skandierten die Unterstützer des nāṣiridischen Hauses „*ʾĪ Nāṣirya*“.⁴⁷ Noch konkreter wurde ein Türwächter der Šāliḫya-Madrasa, der einen Protestmarsch gegen den ḥanafitischen Qādī Ḥusām ad-Dīn in Kairo initiierte. Als er morgens alleine von der *madrasa* startete, hielt er, religiöse Legitimität beanspruchend, einen Koran in die Höhe und beschuldigte in seinen Rufen den Richter der Ungerechtigkeit und des Haschischkonsums.⁴⁸

⁴¹ Corbin, *Sprache der Glocken*, insbesondere S. 347-60.

⁴² Ibn Tulūn, *Muʿāẓakat*, Bd. I, S. 146.

⁴³ Ebd., S. 124/5.

⁴⁴ Ebd., S. 299.

⁴⁵ So zum Beispiel Ibn Tagrībīrī, *Ḥawāṭir*, Bd. III, S. 531-2.

⁴⁶ Al-Maqrīzī, *Kitāb as-sūṭik*, Bd. II, S. 628.

⁴⁷ Ebd., S. 576 (im Jahre 742/1341). Ebenso im Jahre 707/1308 als der Sultan al-Malik an-Nāṣir selbst um das Überleben kämpfen musste und die ihn unterstützende Menge mit den Rufen „*ʾĪ Nāṣir Ya Māṣir*“ durch die Straße lief (Ibn Tagrībīrī, *as-Nūḡūm*, Bd. VIII, S. 173).

⁴⁸ Al-Maqrīzī, *Kitāb as-sūṭik*, Bd. II, S. 591 [Jahr 742/1341].

Auf der visuellen Ebene waren es Banner, die die deutlichste Ausdrucksform der Proteste waren. Die zuvor erwähnten Protestierenden aus dem Damaszener Vorort Qubaybāt skandierten auf ihrem Weg zur Besetzung des Minarets der Umayyadenmoschee nicht nur „*Allāh*“, sondern schwenkten auch Banner.⁴⁹ Über die Gestaltung der Banner selbst geben die Quellen wenig Auskunft. Zumindest unterrichten sie uns, dass während des Protestes der Damaszener Seidenweber die aus den unterschiedlichen Vierteln gekommenen Vorsteher die Banner der Moscheen trugen.⁵⁰ Gemeinsam mit dem „Sturmrufer“ des *ṣakbūr* drückten diese Banner hier also zunächst den Anspruch der Protestierenden auf religiöse Legitimation aus. Solche Versuche, mittels eines übergeordneten Legitimationssystems dem Protest eine tiefere Bedeutung zu verleihen, sind auch sichtbar in dem zuvor erwähnten Protestzug gegen den hanafitischen Richter Kairos im Jahre 742/1341, der mit einem einsamen Rufer begann. Der Torwächter der *maḥrasa* beschuldigte den Qādī nicht nur lautstark unmoralischen Verhaltens, sondern schwenkte dabei auch – durch die Straßen Kairos ziehend – Banner des Kalifen.⁵¹

Die visuelle Symbolik des obigen Seidenweberprotestes trägt aber zumindest eine weitere Bedeutungsebene in sich. Die Tatsache, dass Banner aus den Moscheen der Stadtviertel von Damaskus gewählt wurden, deutet auf den regionalen Legitimationsrahmen des Protestes hin. Der Protest richtete sich eben – wie auch der Damaszener Chronist betont – gegen den Offizellen, „der aus Kairo [miṣr] kam.“⁵² Die Zusammensetzung des Protestzuges selbst, bestehend aus den „Vorstehern der Seidenweber aus jedem Viertel in Damaskus“⁵³, verstärkte diese regionale Komponente. Die zahlungsunwillige Bevölkerung versuchte somit, mittels der eingesetzten Banner den eigentlich fiskalischen Konflikt in einen Zentrums-Peripherie Konflikt zwischen der Zentralverwaltung in Kairo und den Stadtvierteln Damaskus umzudeuten. Die Wahl dieser Banner für den Protestzug war also eine symbolische Visualisierung des regionalen Legitimationsrahmens, der sich auf mehreren Ebenen widerspiegelte.

⁴⁹ Ibn Tulūn, *Muṣṣafikaḥat*, Bd. I, S. 299.

⁵⁰ Ebd., Bd. I, S. 146.

⁵¹ Al-Maqrīzī, *Kitāb as-ṣulūk*, Bd. II, S. 591.

⁵² Ibn Tulūn, *Muṣṣafikaḥat*, Bd. I, S. 146.

⁵³ Ebd.

Symbolische Negierung als Protestform

In den bisher diskutierten Beispielen räumlicher, akustischer und visueller Protestkulturen verwendeten die Akteure eine Symbolik, die aus der Praxis herrschaftlicher Macht- und Gewaltausübung entlehnt worden war. Die Protestierenden setzten diese Symbolik lediglich in einen jeweils neuen Kontext, um ihren Unmut auszudrücken. Der herrschaftliche Raum der Zitadelle in Kairo, ebenso wie die Bestrafungs- und Hinrichtungsstätten sowohl in Damaskus als auch in Kairo waren die deutlichsten Beispiele in dieser Hinsicht. Aber auch die Aneignung des religiösen Raumes und der akustischen Symbolik in der Umayyadenmoschee gehören in diesen Kontext, da durch die Nennung des Herrschernamens in der Predigt (*ḫutba*) eine der entscheidenden Amtsinstituten muslimischer Herrschaft in der Moschee, insbesondere in einer solch zentralen Moschee, angesiedelt war. Somit handelt es sich bei diesen Beispielen weniger um Protestformen, welche die bestehende Herrschaft grundsätzlich in Frage stellen, als vielmehr um solche, die affirmativ wirkten. Mittels der Aneignung des existierenden Symbolsystems wird eine punktuelle Ungerechtigkeit beklagt: die Steuern waren zu hoch, aber deren Erhebung durch den derzeitigen Herrscher wurde als grundsätzlich legitim angesehen; die Lebensmittel waren knapp, aber die Schuldigen waren lediglich vereinzelt Spekulanten innerhalb der Elite. Auch diese punktuellen Proteste waren der herrschenden Elite häufig zu weitgehend, aber insgesamt deutet der eher begrenzte Verlauf der Proteste darauf hin, dass es sich nicht um Bewegungen handelte, die ein radikal anderes Symbolsystem für sich in Anspruch nahmen und die bestehende Herrschaft grundsätzlich in Frage stellten.

Im Folgenden werde ich solche Protestverläufe untersuchen, die ein anderes Symbolsystem verwendeten, welche ich als „symbolische Negierung“ der bestehenden Ordnung bezeichnen werde. Die bestehende Herrschaft affirmierende und die bestehende Herrschaft negierende symbolische Protestformen sind sicherlich nicht immer deutlich zu trennen. Bei der Analyse eines längeren Protestverlaufs wird man fast unweigerlich auf beide Elemente treffen. Worum es mir hier geht, ist nicht die Schaffung einer trennscharfen Dichotomie, sondern eine idealtypische Charakterisierung, welche die symbolischen Formen gewalttätiger Proteste zu verstehen hilft. Gerade der Fokus der historischen Anthropologie auf das Individuelle, auf die Mikrogeschichte, fördert das Bewusstsein für die widersprüchlichen Bedeutungsebenen, die einem einzigen Ereignis zugeschrieben werden können. Das Ziel der Unterscheidung zwischen affirmativen und negierenden Protestverläufen ist somit nicht, die den Ereignissen innewohnende Polyseman-

tik in abstrakter Begrifflichkeit aufgehen zu lassen, sondern, im Gegenteil, jene herauszuarbeiten.

Negierende Protestformen bestehen nicht aus einer einzigen Handlung, die an sich negierend wäre, sondern aus einer Zusammensetzung von zwei, drei oder mehr Handlungen, die in ihrer spezifischen Kombination eine negierende Bedeutung gewinnen. Eines der hier relevanten Themen ist das der Leichenschändung, die sicherlich auch zu den häufig praktizierten Gewaltformen der mamlukischen und anderer Herrschaften zählte.⁵⁴ Das anfangs zitierte Beispiel des hingrichteten Ibn 'Arrām, dessen Körper von den Mamluken zerstückt wurde, zeigt, dass diese Praxis auch zu den herrschaftlichen Formen der Gewaltanwendung gehörte. Allerdings, und dies ist entscheidend, waren diese herrschaftlichen Leichenschändungen an die Orte herrschaftlicher Gewalt gebunden. Ibn 'Arrāms Kopf wurde so am Zuwayla Tor Kairos aufgehängt, der klassischen Bestrafungs- und Hinrichtungsstätte der Stadt. Dem entsprechend wurden Leichenschändungen durch die Menge – insbesondere wenn sie den herrschaftlichen Interessen entsprachen – auch an diesem Tor vorgenommen: Als im Jahre 693/1294 der Kopf des hingrichteten Offizier as-Suḡā'ī von Sultansmamluken auf einem Speer durch die Straßen getragen wurde, gab die wütende Menge den Speerträgern Geld, um den Kopf aus Rauche mit Schuhwerk schlagen zu können. Abschließend zog sie mit dem Kopf bis zum Zuwayla Viertel, wo er noch weiter geschändet wurde.⁵⁵

Neben Protesten, die die Schändung als eine affirmative Praxis einsetzten, spielten Schändungen auch häufig im Rahmen von negierenden Protestformen eine prominente Rolle, wo sie von der Menge in einem deutlich anderen symbolischen Referenzsystem gesetzt wurden. Der Damaszener Vorort Maydān al-Ḥaṣā, südlich der Stadt gelegen, war zuvor bereits mehrfach erwähnt worden. Er befand sich in den Jahren um 900/1500 über einen längeren Zeitraum hinweg in Konflikt mit herrschaftlicher Autorität. Eines der herausstechenden Ereignisse dieses Konfliktes ereignete sich im Jahre 910/1504, nachdem dem Viertel eine hohe Kollektivstrafe wegen des Mordes an einem „Denunzianten“ (*ahad al-'awānīya*) auferlegt worden war. Der Offizier, der sich dorthin begeben hatte, um die Eintreibung der Strafe vorzubereiten, der in der Stadt verhasste Muhammad al-Aqfālī, geriet auf dem Rückweg mit seinen Truppen in einen Hinterhalt.⁵⁶ Dies setzte eine Abfolge von Ereignissen in Gang, unter deren grausamer Oberfläche sich ein polysemantischer Protestverlauf verbarg, der zeitweise eine bewusst inszenierte symbolische Negierung der Herrschaft dar-

⁵⁴ Vergleiche hierzu die Beispiele in Beaumont, *Political Violence*.

⁵⁵ Ibn Iyās, *Baḍā'ī*, Bd. I(1), S. 383.

⁵⁶ Ibn Ṭalān, *Muḥābātāt*, Bd. I, S. 279/80.

stellte. Der zeitgenössische Chronist Ibn Ṭalān beschreibt dieses Ereignisse wie folgt:

Als er [al-Aqfālī] zurückkehrte und in die Nähe des Pilgerortes kam, der als Ṣuhayb ar-Rūmī bekannt ist, griff eine Gruppe ihn und diejenigen, die mit ihm waren, an. Sie stachen auf ihn mit Messern ein und erschlugen ihn dann mit dem Schwert, so dass sie ihn und einen seiner Fußsoldaten töteten. Sie schleiften ihn in die Nähe des Muṣallā-Tores, von wo er auf einer Totenbahre fast in die Mitte der Muṣallā-Moschee getragen wurde. Die Totenbahre zerriss, so dass er zu Boden fiel. Er wurde durch eines der Tore der Muṣallā-Moschee weitergeschleift, und in einen Abwasserkanal im Osten der Moschee gelegt. Am Abend schließlich wurde er erneut weggeschleift und zwischen den Gräbern abgelegt. Einige seiner Helfer kamen und trugen ihn in der Nacht auf einer Totenbahre in sein Haus. Als der nächste Morgen anbrach – Freitag, der 12. – wurde er gewaschen, in Leichtenfücher eingewickelt und auf den Schultern der Träger fortgebracht. Doch das gemeine Volk bewarf ihn [den Leichnam] mit Steinen – es war ein schrecklicher Moment. Es wird gesagt, dass er zu Boden fiel, so dass sie ihn zurückbringen mussten und auf dem Dahdāh-Friedhof in einem Grab beerdigten, in welches Abwasser eindrang.⁵⁷

Die symbolische Inszenierung dieses Protests begann bei der Auswahl des Anriffsortes: der am nördlichen Ende des Maydān al-Ḥaṣā Viertels gelegenen Grabstätte des Prophetengeführten Ṣuhayb ar-Rūmī. Diese Grabstätte war, neben der Grabstätte von Umm 'Ātika, der Schwester 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, der wichtigste lokale Pilgerort des Viertels.⁵⁸ Es war passend, hier an einer der identitätsstiftenden Stätten des Viertels, den Überfall und die Tötung des ungeliebten Steuereintreibers zu inszenieren. Während dem Fußsoldaten keine weitere Beachtung geschenkt wurde, drückte sich im folgenden Schicksal von al-Aqfālīs Leichnam Ambivalenz aus. Der Leichnam wurde zunächst über den Boden bis zum Muṣallā Tor geschleift. Daraufhin fand plötzlich ein Schwenk statt: anstatt ihn weiter über den Boden zu ziehen, wurde eine Totenbahre aus

⁵⁷ Ebd., S. 279.

⁵⁸ Zu diesen Grabstätten siehe: Ibn Ṣaddād: *al-Ḍ'ā'iq al-ḥaṭṭāra fī ḡīḥi umarā'* at-Ṣūm wa-al-Ḥaṭṭāra. *Ta rīḥ maḍīnat Dimāṣq*, hg. v. S. ad-Dahhān, Damaskus 1956, S. 184/5; Sourdel-Thomine, J.: „Les anciens lieux de pèlerinage damascaine d'après les sources arabes“, in: *Bulletin d'études orientales* XIV (1952-4), S. 65-85, hier S. 79/80; al-Ḥarawī, Abū al-Ḥasan b. 'Alī: *Kitāb al-ṣūnāt ilā mā ṭīfāt az-ẓayārat*, hg. v. J. Sourdel-Thomine, Damaskus 1953, S. 13.

später zwischen den Gräbern ablegten – wohl auf dem nahegelegenen Bāb aṣ-Ṣaḡīr Friedhof.

Al-Aqṣā's Leichnam fand jedoch auch im nördlichen Damaskus keine Ruhe, da am nächsten Tag das gemeine Volk seinen Leichenzug mit Steinen bewarf, der Leichnam zu Boden fiel und er anscheinend ohne Gebet im Dahdāh-Friedhof⁶¹ in einem Grab verscharrt wurde, in das Abwasser einströmte. Die Mächtigen der Stadt ließen nach nur einem Tag von Strafmaßnahmen ab und verkündeten zur Beruhigung der Gemüter, dass der Getötete ein „Hund“ gewesen sei.

Neben der Leichenschändung spielte Lynchjustiz durch Verbrennen eine prominente Rolle in Protestformen, die sich durch symbolische Negierung auszeichneten. Die Tötung von Individuen während gewalttätiger Proteste war grundsätzlich nicht von „offiziellen“ Hinrichtungsformen unterschieden, deren Brutalität eingangs ja exemplarisch dargestellt wurde. Durch die fortwährende Zurschaustellung der Körper der „offiziell“ Hingerichteten oder zumindest ihrer Köpfe, blieb die Brutalität der Hinrichtungen auf längere Zeit im kollektiven Gedächtnis des entsprechenden Viertels oder der Stadt erhalten. Somit war die Lynchjustiz im Allgemeinen zu einem gewissen Maße eine affirmative Reinszenierung von Riten der Gewalt, die seitens der Herrschaft vorgeführt wurden.

Allerdings ist die Hinrichtung durch Verbrennen symbolisch auf einer anderen Ebene als solche affirmativen Riten anzusiedeln, da hier eine außergewöhnliche Hinrichtungsmethode gewählt wurde. Offiziell verhängte Todesstrafen wurden – wie in anderen Perioden auch – während der ayyubidischen und mamlukischen Herrschaft generell in den Form des Köpfens, des Erwürgens, der Zerteilung, der Kreuzigung, des Ertränkens und – seltener – der Steinigung ausgeführt. Es ist jedoch frappierend, dass in den Quellen das Verbrennen als eine Form der Hinrichtung geschildert wird, die fast ausschließlich der protestierenden Menge vorbehalten bleibt.⁶²

⁶¹ Der Uḡayba bzw. Dahdāh Friedhof war von geringem Prestige und nur wenige Prominente wurden hier beerdigt, im Gegensatz zu den Friedhöfen beim Bāb aṣ-Ṣaḡīr und auf dem Qāsyūn Berg. Vgl. Pouzet, L.: *Damas au VIIe/XIIIe siècle. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*, Beirut 1991, S. 388.

⁶² So wurde im muslimischen Recht auch das Verbrennen von Apostaten generell als illegitim angesehen, (vgl. Heffner, W.: Art. „murtadd“, in: *The Encyclopedia of Islam, New Edition* (CD-Rom), Leiden 2003), wohl weil diese Hinrichtungsform nicht als *ḥadd* Bestrafungsform gezählt wurde. Lediglich im frühislamischen Recht wurde für einige homosexuelle Praktiken das Verbrennen als eine legitime Form der Hinrichtung angesehen (vgl. Peters, R.: Art. „znā“, in: *The Encyclopedia of Islam, New Edition* (CD-Rom), Leiden 2003). Dieser Unterschied zum europäischen Kontext erklärt sich auch daraus, dass in der muslimischen Theologie das Feuer nicht mit der Idee der Reinigung und Läuterung assoziiert wurde. Vorstellungen von einem reinigenden Fegefeuer als zwischenzeitlich

Stoff improvisiert. Auf dieser wurde der Leichnam in einer würdigeren Art und Weise zur Muṣallā-Moschee transportiert, wo wohl geplant war, an ihm die letzten Riten zu vollziehen. Mit der Muṣallā-Moschee wurde ein Ort gewählt, dessen religiöse Signifikanz deutlich über das Viertel selbst hinauswies. Als erste Station der alljährlichen Damaszener Karawane zur rituellen Pilgerfahrt nach Makka war es weniger ein Ort, der im lokalen Kontext identitätsstiftend wirkte, als vielmehr einer, der das Viertel in translokale Bedeutungsräume einband. Zufall oder nicht – die improvisierte Totenbahre zerriss, was zu einem erneuten Schwenk führte. Der Leichnam wurde nun wiederum über den Bōnden geschleift und in einem Abwasserkanal abgelegt.

Mit dem Abwasserkanal wurde eine Örtlichkeit gewählt, die wohl kaum offensichtlicher im Gegensatz zu einem würdigen Begräbnis auf dem Friedhof stehen konnte. Doch die Wahl der Menge, sondern trug weitergehende spontane, auf der Hand liegende Art der Menge, sondern trug weitergehende Assoziationen. In den – weiter unten ausführlicher behandelten – karnevalsähnlichen Nawrūz-Feierlichkeiten in Kairo spielte Wasser eine entscheidende Rolle. Man bespritzte sich mit Wasser in den Straßen und den Häusern, damit die den Körper verhüllende Kleidung diese Funktion verlor. Dieses Ritual war für die damaligen Christen selbstverständlich ein Anlass von Klagen über den Niedergang der moralischen Ordnung in ihrer Zeit.⁵⁹ Für die teilnehmenden Menschen jedoch war dieses Vergnügen auch eine Möglichkeit, spielerisch im Alltag bestehende Moralvorstellungen zeitweise zu unterlaufen, indem in einem ganz konkreten Sinne die Funktionalität der Alltagskleidung nicht nur ausgesetzt, sondern umgekehrt wurde.

Parallel zu diesem Ritual bespritzte man sich auch mit absichtlich verschmutztem Wasser. Insbesondere als wohlhabend eingeschätzte Passanten wurden um Geldbeträge erpresst und bei Weigerung der Zahlung mit Dreckwasser übergossen.⁶⁰ Mitgliedern der Elite, welche die Menge in ihren Häusern aufsuchte, widerfuhr die gleiche Behandlung. Während die Rituale des sauberen Wassers in erster Linie auf die moralische Ordnung abzielten, setzten die Menschen durch diese Rituale für den begrenzten Zeitraum der Feierlichkeiten die soziale Ordnung außer Kraft. Die Menge in al-Ḥaṣā, die den Leichnam schließlich zu einem Abwasserkanal schaffte, schloss damit ihren faktischen Bruch der sozialen Ordnung durch die Tötung des Offiziers mit diesem symbolischen Akt ab. Doch auch hier wird die oben angesprochene Ambivalenz wieder deutlich, da Unbekannte den Leichnam wenig

⁵⁹ Insbesondere: Ibn al-Ḥāḡḡ al-'Abdārī: *al-Maḥāḡ*, 2 Bde., o. Hg., Kairo 1929, hier Bd. II, S. 48ff.

und Ibn Iyās, *Baḥār*, Bd. I(2), S. 363-5.

⁶⁰ Ebd., S. 364.

In der mamlukischen Periode wurde das Verbrennen als offizielle Hinrichtungsmethode lediglich als eine Bestrafungsform für aufständische Beduinen angewendet. So wird zum Beispiel aus den Jahren 874/1470 und 892/1487 berichtet, dass aufständische Beduinen in Oberägypten durch Verbrennen getötet wurden.⁶³ Allerdings ist in diesem Zusammenhang zu vermuten, dass die Fälle nicht für den hier gewählten urbanen Untersuchungskontext relevant sind. Denn im Allgemeinen scheint es so, dass gegen aufständische nicht-urbane Bevölkerungen wesentlich grausamer vorgegangen wurde als gegen urbane Gruppen. So wurden Aufständische in den zuvor genannten Fällen nicht nur verbrannt, sondern andere Hinrichtungsmethoden umfassten das Abziehen der Haut oder das Begraben bei lebendigem Leib. Der größere Grad an Grausamkeit ist auch sichtbar in der zur Schaustellung von über 2000 getöteten Kämpfern des Beduinenführers *Ta'lab* an der Straße *Bilbays-Kairo*⁶⁴ oder darin, dass gefangene beduinische Frauen die Köpfe ihrer Männer beim Einzug nach Kairo um die Häuse gebunden wurden.⁶⁵

Stattdessen wurden im urbanen Kontext zum Tode Verurteilte nur in Ausnahmefällen verbrannt. So soll im Hungerjahr 599/1200-1 Anthropophagie im ayyubidischen Kairo mit Verbrennen bestraft worden sein.⁶⁶ Allerdings stellt sich bei diesem Beispiel dem Leser der Chronik die Frage, ob der Autor, der Bagdader Gelehrte 'Abd al-Latif, solche Berichte als einen literarischen Topos einsetzte, der einerseits die Dramatik der Hungersnot betonen und andererseits seine Distanz zur ägyptischen Gesellschaft unterstreichen sollte, indem dem Kairener „Anderen“ barbarische Züge zugeschrieben wurden.

Während also eine Steinigung oder eine Köpfung durch die Menge durchaus als eine Reinszenierung offizieller Gewalt gesehen werden kann, trägt der Akt des Verbrennens eine deutlich andere Bedeutung. Hier wird mittels einer spezifischen Tötungsmethode deutlich gezeigt, dass nicht die Herrschaft imitiert oder ersetzt wird, sondern dass ihre Symbolik zurückgewiesen wird, um einer eigenen, die Herrschaft negierenden Symbolik Platz zu machen. Dieser Unterton wird in der zuvor erwähnten Verbrennung des Mamluken deutlich, den die Damaszener Bevölkerung auf dem Hinrichtungspodest in al-Ḥarāb

ches Jenseits wie sie im mittelalterlichen Europa populär wurden, spielen in muslimisch geprägten Gesellschaften keine wesentliche Rolle. Zu Europa vgl. Le Goff, J.: *Die Geburt des Fegefeuers*, aus d. Franz. v. A. Forkel, Stuttgart 1984.

⁶³ Ibn Iyās, *Badā'ī*, Bd. III, S. 43, 240.

⁶⁴ Al-Maqrīzī, *Kātib as-sultān*, Bd. II, S. 386-8 [Jahr 651/1253].

⁶⁵ Ibn Iyās, *Badā'ī*, Bd. III, S. 415/6 [Jahr 904/1499].

⁶⁶ Al-Baghdādī, 'Abd al-Latif: *Kātib al-ḥūdūd wa-al-ḥawāṭi al-miṣriyya bi-ard misr*, hg. v. A. Sabānū, Damaskus 1983, S. 85.

verbrannte.⁶⁷ In diesem polysemantischen Akt reinszenierte die Bevölkerung einerseits herrschaftliche Hinrichtungsrituale durch die Wahl der offiziellen Hinrichtungsstätte. Andererseits zeigt die Wahl der Tötungsform (Verbrennen) deutlich, dass es nicht nur um das Handeln im Namen einer abwesenden herrschaftlichen Gerechtigkeit ging, sondern dass die handelnde Menge auch symbolisch von ihr Distanz suchte. Die Wahl der Tötungsform durch die Bevölkerung klagte eine qualitativ andere als die herrschaftliche Gerechtigkeit ein, die hier als mangelhaft wahrgenommen wurde. Durch das Verbrennen des Mamluken drückte die Bevölkerung in diesem Sinne symbolisch die radikale Differenz zwischen ihren und den herrschaftlichen Gerechtigkeitsvorstellungen aus.

Noch deutlicher wird dies in dem eingangs zitierten Bericht der Ereignisse, die sich ein Jahrhundert zuvor in Damaskus abspielten und in dem sich die Themen der Leichenschändung und des Verbrennens mischen. Der des Getreidehandels mit Spekulationsabsichten verdächtige Offizier *Ibn an-Našw* geriet mit der Bevölkerung in einen Streit, worauf „sie ihn töteten, seinen Körper zerschnitten, seinen Kopf abtrennten und ihn [seinen Leichnam] im Feuer verbrannten.“⁶⁸ Die Empörung der Bevölkerung über die als unmoralisch empfundenen Handelspraktiken des *amīr* entladen sich hier zunächst in einer zwar brutalen, aber durchaus den dominanten Symbolsystemen folgenden Art und Weise. Erst im weiteren Verlauf wird dies anscheinend als ungenügend angesehen und die Bevölkerung wendete sich einer negierenden Symbolik zu, indem der Leichnam verbrannt wird. Durch diesen finalen Akt drücken die Akteure ihre grundlegend differierende Vorstellung von wirtschaftlicher Gerechtigkeit aus. Dieses Ereignis ähnelt in einem starken Maße den Vorstellungen von einer „moral economy“, wie sie E.P. Thompson für das England des achtzehnten Jahrhunderts ausmacht: Auch dort agierten die Protestierenden in Hungeraufständen mit dem Anspruch, eine höhere Gerechtigkeit zu vertreten und negierten somit die Handelspraktiken und -theorien, die sich in der Elite herausgebildet hatten.⁶⁹

Die Menge konnte somit durch den symbolischen Akt des Verbrennens des Leichnam, der Tötung eine Bedeutung zuschreiben, die entscheidend war, um sie in ihren Augen bedeutungs- oder sinnvoll zu machen. Dadurch stellte ein solcher Akt selbstverständlich eine Herausforderung der Herrschaft dar, wie in einem Ereignis deutlich wird, das sich in Kairo Mitte des 8./14. Jahr-

⁶⁷ Ibn Tūmīn, *Muḥākkaḥat*, Bd. I, S. 295.

⁶⁸ Ibn al-Furāt, *Tārīḥ*, Bd. IX, S. 462 und Ibn Iyās, *Badā'ī*, Bd. I(2), S. 488.

⁶⁹ Thompson, E.P.: „The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century“, in: *Past and Present* 50 (1971), S. 76-136.

In Damaskus wurde zum Beispiel alljährlich die Mitte des Monats Ša'bān mit einer Art religiösen und volkstümlichen Karnevals begangen. Während dieser nächtlichen Feierlichkeiten wurden nicht nur zahlreiche Kerzen in der Umayyadenmoschee angezündet und Gebete gesprochen, sondern es fanden auch Prozessionen statt.⁷³ Diese waren regelmäßig begleitet von Ausschreitungen mit Steinwürfen, Schlägereien, Plünderungen und Tumulten, so dass der Damaszener Gelehrte Abū Šāma in seiner Chronik unter dem Jahr 626/1229 erleichtert verzeichnete, dass „die Leute bei diesem Fest nicht so waren, wie man es kannte; die Leute waren ruhig und glücklich.“⁷⁴

Aus Kairo sind wir detaillierter über die zuvor erwähnten Nawrūz-Feierlichkeiten unterrichtet, die, im Gegensatz zum iranischen Neujahrsfest, nicht im Frühjahr stattfinden, sondern am 11. September des gregorianischen Kalenders, dem ersten Tag des koptischen landwirtschaftlichen Jahres. Für Ägypten in der muslimischen Periode sind solche Feierlichkeiten seit dem frühen 4./10. Jahrhundert belegt und scheinen etwa ab dem frühen 9./15. Jahrhundert zumindest in Kairo an Bedeutung verloren zu haben.⁷⁵

Dieser Tag wurde von Kopten und auch Muslimen mit Festmahlzeiten in ihren Häusern gefeiert. Das öffentliche Leben war praktisch lahmgelegt, da Märkte und Schulen schlossen und die Leute sich aufgrund der gewalttätigen Feierlichkeiten kaum aus dem Haus trauten. In den Straßen schlug man sich gegenseitig mit Ledermatten, bewarf sich mit Eiern und bespritzte sich mit schmutzigem Wasser.⁷⁶ Vorübergehende Passanten wurden solange misshandelt, bis sie sich freikaufen, Kranke konnten an diesem Tag aus Angst vor der Straßengewalt nicht zu Ärzten gebracht, Tote nicht beerdigt werden. Christen äußerten wiederholt ihre Ablehnung dieser Feierlichkeiten, da es zu Gewalttaten bis hin zum Mord käme und unmoralisches Verhalten gefördert würde, indem Grenzen zwischen gesellschaftlichen Gruppen aufgeweicht würden: Frauen und Männer hatten ungehinderten Umgang miteinander und Muslime ahmten die Riten ihrer koptischen Nachbarn nach.⁷⁷

Neben dem zuvor diskutierten Aspekt des Wasserspritzens wird der enge Zusammenhang zwischen rituellen Formen aufständischer Gewalt und diesen

⁷³ Vgl. Fouzet, *Damas*, S. 343-5.

⁷⁴ Abū Šāma: *al-Diğl' ulā ar-Rawāfiq* (ediert als: Tarāğim riğal al-qamayn as-sādis wa-as-sābi'), hg. v. M. al-Kawtarī, Kairo 1947, S. 155.

⁷⁵ Die ausführlichste Diskussion des Nawrūz findet sich in Shoshan, *Popular Culture*, S. 40-51.

⁷⁶ Die Bedeutung, die Wasser in diesem Ritual spielt, lässt sich u. U. auf die zentrale Rolle des Nils in der ägyptischen Kultur zurückführen. Hierzu vgl. Conermann, *Lebensspender*.

⁷⁷ Die detailliertesten Beschreibungen der Nawrūz-Feierlichkeiten finden sich in: Ibn al-Hağğ al-'Abdārī, *al-Madhal*, Bd. II, S. 48ff.; al-Maqrīzī, *Kitāb ar-rūṭik*, Bd. I, S. 136/7 [Jahr 592/1196] und Ibn Iyās, *Bada'ī*, Bd. I(2), S. 363-5.

hundreds zutrug. Der Offizier Šuğā' ad-Dīn wurde hingerichtet und auf dem Qarāfa Friedhof beerdigt, da er nicht nur Dissens zwischen führenden Mamluken säte, sondern auch noch den Sultan beleidigt hatte. Als das gemeine Volk davon erfuhr, begab es sich zum Grab des verhassten Offiziers, sie „exhumierten ihn, nahmen sein Leichentuch und verbrannten seine Knochen.“⁷⁰ Der Sultan verstand die Herausforderung, die durch diese symbolische Verbrennung impliziert wurde. Obwohl selbst nicht zurückhaltend in der Anzahl der Hinrichtungen und in den Hinrichtungsformen, ließ er die Schuldigen auspeitschen, befahl, mehreren Tätern die Hände abzuschlagen, und ließ sie schließlich durch die Stadt führen, wodurch der symbolische Protest gesühnt war.⁷¹

Die mamlukische Bevölkerung setzte das Verbrennen auch als eine symbolische Protestform ein, wenn sie sich direkt gegen die Herrschaft erhob. Aus dem syrischen Hamā ist ein Aufstand der Bevölkerung belegt, der die Würdenträger als Repräsentanten der örtlichen Herrschaft zum Ziel hatte. Interessant ist hierbei, dass die Menge nicht blind agierte, sondern differenziert gegen die Würdenträger vorging: Während die Menge den Gouverneur lediglich unter Steinwürfen aus der Stadt vertrieb, wurde sein Sekretär getötet und verbrannt. Da Letzterer in den Augen der Bevölkerung besonders unterdrückerisch und willkürlich agierte, wählte sie das Verbrennen, um auch symbolisch die Kluft zwischen existierender Ungerechtigkeit repräsentiert durch den Sekretär und der von der Menge angestrebten Gerechtigkeit auszudrücken.⁷²

Feierlichkeiten als Reinszenierung ritueller Gewalt

Bisher stützte sich diese Untersuchung auf Beispiele, in denen Gewalt und Protest unmittelbar verbunden waren. Zum Abschluss soll der Blick geweitet werden, indem gefragt wird, wie Rituale der Gewalt auch jenseits unmittelbarer Proteste und Aufstände ihren Ausdruck fanden. Ansatzpunkt hierfür werden urbane Feierlichkeiten sein, die sich häufig durch ein hohes Maß an Gewalttätigkeit in den Straßen auszeichneten.

⁷⁰ Ibn Iyās, *Bada'ī*, Bd. I(1), S. 515.

⁷¹ Um einen ähnlich gelagerten Fall scheint es sich bei Muhammad b. Ismā'īl Qāḍī Alwāḥ zu handeln, der im Jahre 895/1489-90 auf Geheiß des Sultans in Haft gefoltert wurde und dort verstarb. Er konnte erst nach großen Mühen begraben werden, da versucht wurde seines Leichnams habhaft zu werden, um ihn zu verbrennen (Ibn Iyās, *Bada'ī*, Bd. III, S. 269).

⁷² Ibn Iyās, *Bada'ī*, Bd. III, S. 132.

die Ereignisse während der europäischen Bauernkriege gezeigt hat, lässt sich hier festhalten, dass gewalttätige Proteste häufig nicht einer ausschließlich politischen, sondern phasenweise durchaus einer karnevalistischen Logik folgten.⁷⁸

Auch aufgrund der affirmativ-ironischen und der negierenden Bedeutungen der Feierlichkeiten wurde Nawrüz schließlich gegen Ende des 8./14. Jahrhunderts offiziell unterbunden. Sultan Barqūq (st. 801/1399) ordnete das Verbot mit der Straandrohung an, dass Zuwiderhandelnde ausgepeitscht oder ihre Hände abgeschlagen würden. Darüber hinaus wurden an vielen Stellen Kairos Galgen als Warnung aufgestellt.⁷⁹

Ausblick

Das wichtigste Ergebnis dieser Untersuchung ist, dass das Verständnis gewalttätiger Proteste im spätmittelalterlichen Syrien und Ägypten als rituelle Verläufe diese Proteste ihres irrationalen oder spasmodischen Charakters entkleidet. Im gleichen Sinne erscheinen solche Proteste in dieser Perspektive aber auch vielfältiger und widersprüchlicher als in einer sozialwissenschaftlich geprägten Historiographie, welche die politische Programmatik der Proteste betont. Die Akteure in gewalttätigen Protesten wandten aus einem Repertoire ihnen zur Verfügung stehender Riten bewusst gewisse Formen auf ausgewählte Ziele an. Gewalttätige Proteste sollten somit nicht a priori als außergewöhnliche Ereignisse gesehen werden, die die normale Ordnung störten,⁸⁰ sondern als Teil eines umfangreichen Handlungsrepertoires, zu dem gewalttätige und nichtgewalttätige Kommunikationsformen gehören konnten.

Die Untersuchung hat wiederholt gezeigt, dass bei rituellen Ereignissen kein einheitlicher Protestverlauf auszumachen ist. Jedoch sollte die Polysemantik gewalttätiger Proteste nicht als Beweis eines angenommenen Chaos gesehen werden, in dem sich der Mob willkürlich unterschiedlichsten Zielen zuwandte. Vielmehr ist die Polysemantik eine Folge davon, dass die in den Quellen als einheitlich erscheinende Masse wohl selten vollkommene Einigkeit über Mittel und Ziele ihrer Proteste verband.

Aus den Ergebnissen dieser Untersuchung ergeben sich m.E. drei Bereiche, die bei einer weiteren Untersuchung von spätmittelalterlichen Protest- und Gewaltkulturen einzubeziehen wären. Zunächst taucht wiederholt das Verhältnis zwischen Populär- und Elitenkultur hinsichtlich der Riten der

⁷⁸ Burgard, *Tagebuch einer Revolte*, S. 87.

⁷⁹ Ibn Iyas, *Badāʾiʿ*, Bd. I(2), S. 365.

⁸⁰ So zum Beispiel implizit Lapidus, *Muslim Cities*, S. 37, 42.

karnevalistischen Feierlichkeiten an der zentralen Figur des Nawrüz deutlich, dem *amīr an-Nawrüz*. Bei diesem Aspekt der Feierlichkeiten handelte es sich weniger um eine *Aufhebung* der bestehenden moralischen Ordnung, als eine zeitweise *Aufhebung* der sozialen Ordnung. Der *amīr an-Nawrüz* ritt auf einem Esel durch die Stadt umgeben von einer großen Menschenmenge. Sein Ziel waren die Häuser der hohen mamlukischen Würdenträger, wo er dem jeweiligen Hausherrn ein Schriftstück mit der zu zahlenden „Schuld“ überreichte. Weigerte sich dieser zu bezahlen, wurde er von der Menge beleidigt und geschlagen. Wenn sich jemand in seinem Haus verschanzte, konnte die Tür aufgeschlagen werden oder es wurde Wasser hineingegossen, so dass die Menge gebrochen werden oder es wurde Wasser hineingegossen, so dass die Menge meist das Geforderte erhielt. Dieser Umzug des *amīr an-Nawrüz* war wohl der Höhepunkt der Nawrüz-Feierlichkeiten, da er die einzige „zentrale“ Veranstaltung des Festes darstellte.

Der Umzug des *amīr an-Nawrüz* kann als Spiegelung einer der deutlichsten Formen herrschaftlicher Gewalt gesehen werden. Vom abgesetzten Würdenträger bis zum Mörder war es Teil der Strafe, umgekehrt auf einem Reittier, meist einem Esel, durch die Straßen Kairos geführt zu werden und dabei aufwürgende Kleidung zu tragen. Das *amīr an-Nawrüz* Ritual nahm dies auf: Auf einem hässlichen Esel, sein Gesicht mit Kalk oder Mehl beschmiert, ein künstlicher Bart aus Leder o. ä. an seinem Kinn befestigt, eine hochaufragende Kopfbedeckung aus Palmenblättern und, je nach Überlieferung, gelbe bzw. rote Kleidung tragend oder auch nackt, ritt er durch die Straßen der Stadt.

Die ironische Aufnahme dieses wichtigen Elementes herrschaftlicher Strafpraxis stellte dessen symbolischen Gehalt auf den Kopf. Der verwahrloste Reiter war nun nicht mehr der zu Bestrafende, sondern im Gegenteil, er kehrte in dieser Abscheu erregenden Form zurück. Es war nun an ihm, die Würdenträger zur Rechenschaft zu ziehen, sie symbolisch zu bestrafen. Die Gewalt, die dabei ausgeübt wurde, konnte sich durch die öffentlich inszenierte herrschaftliche Gewalt legitimieren, welche die Zurschaustellung der Bestrafen begleitete. Trotz der Umkehrung dieses Rituals herrschaftlicher Gewalt wird die Figur des *amīr an-Nawrüz* von einem affirmativen Element dominiert. Das karnevalistische Schauspiel ist eine Reinterpretation der existierenden herrschaftlichen Gewalt und bedient sich vorwiegend deren symbolischen Repertoires. Gleichzeitig scheint die Umkehrung des Rituals auf die Feierlichkeiten selbst beschränkt zu sein, da es in tatsächlichen Protesten nicht Teil der Protestkultur war. Es ist der Symbolbereich „schmutziges Wasser“, der wesentlich eher negierende Elemente in sich trägt, da er sich nicht vorwiegend in Interaktion mit dominanten Gewaltformen entwickelt hat und auch deutlich über die Nawrüz-Feierlichkeiten hinausreicht. Ebenso wie Paul Burgard für

Gewalt auf. Bei den affirmativen Riten wird sehr deutlich, wie eng Populär- und Elitenkultur miteinander verbunden waren. Aber auch die negierenden Riten standen in einem zumindest negativen Verhältnis zu herrschaftlichen Riten. Angesichts dieses engen Verhältnisses stellt sich auch hier die Frage, ob eine Unterscheidung zwischen zwei derartig definierten Kulturbereichen überhaupt sinnvoll ist. Darüber hinaus erscheint das hier postulierte und beschriebene Verhältnis zunächst als eine Art Einbahnstraße, wo die Elite definierte und das gemeine Volk reaktiv übernahm oder verweigerte. Dies hängt sicherlich mit der gewählten Perspektive zusammen, da herrschaftliche Gewalt nicht Gegenstand der Untersuchung ist und somit lediglich als externe und gegebene Größe einfließt. Für eine weitere Diskussion dieser Frage wäre es somit notwendig, die Riten herrschaftlicher Gewalt einer eigenen Untersuchung zu unterziehen, damit auch deren Wechselverhältnis zu den Riten breiterer Bevölkerungsschichten betrachtet werden kann.

Ein zweiter Bereich betrifft das Verhältnis zwischen sozialwissenschaftlichen und historisch-anthropologischen Ansätzen, wobei erstere hier weitgehend ausgeblendet wurden. Maurer unterteilt die „Wissenschaft vom Menschen“ in drei Kreise: Korporalität (primärer Kreis), Sozialität (sekundärer Kreis) und Kulturalität (tertiärer Kreis).⁸¹ In diesem Sinne ist der vorliegende Artikel fast ausschließlich im dritten kulturellen Kreis angesiedelt. Für eine vertiefte Untersuchung wird es aber notwendig sein, die beiden anderen Ebenen mit einzubeziehen. Nur mit einer solchen fruchtbaren Verbindung verschiedener Ansätze wird dem Anspruch der Multiperspektivität tatsächlich Rechnung getragen.

Abschließend ist geboten, dass eine weitergehende Untersuchung die typisch mamlukologische Verengung auf die Städte Kairo und Damaskus vermeidet. Die Einbeziehung von Städten wie Alexandrien oder Aleppo wird es erlauben, weitere lokal verankerte Protest- und Gewaltkulturen herauszuarbeiten. In der hier vorliegenden Untersuchung hat der Vergleich zwischen Kairo und Damaskus bereits signifikante Unterschiede zwischen den Städten gezeigt – insbesondere im Hinblick auf die räumliche Dimension. Weitere Mikrostudien werden unser Verständnis von spätmittelalterlichen Riten der Gewalt dementsprechend erheblich erweitern.

⁸¹ Maurer, M.: „Historische Anthropologie“, in: M. Maurer (Hg.), *Aufiß der historischen Wissenschaften*, Bd. 7: Neue Themen und Methoden der Geschichtswissenschaft, Stuttgart 2003, S. 294-387, hier S. 297.

Bibliographie

Primärquellen

- Abū Šāma: *ad-Deyl 'alā ar-Rawḍatayn* (ediert als: Tarāğim riğal al-qarnayn as-sādis wa-as-sābi'), hg. v. M. al-Kawṭarī, Kairo 1947.
 al-Bağḍādī, 'Abd al-Laṭīf: *Kiṭāb al-ijāda wa-al-ijāz fī al-umūr al-mušāhada wa-al-ḥawāḍi al-mu'ayana bi-arḍ miṣr*, hg. v. A. Sabānū, Damaskus 1983.
 Ibn al-Ḥağğ al-'Abdarī: *al-Maḍhal*, o. Hg., 2 Bde., Kairo 1929.
 al-Harawī, Abū al-Ḥasan b. 'Alī: *Kiṭāb al-iṣārāt ilā ma'rifat az-ziyārāt*, hg. v. J. Sourdel-Thomine, Damaskus 1953.
 Ibn al-Furāt: *Tā riḥ ad-duwal wa-al-mulūk*, hg. v. C. K. Zurayk/N. Izzedin, Bde. VII-IX, Beirut 1939-47.
 Ibn Iyās: *Bada'ī az-zuhūr fī waqā'ī ad-duhūr*, hg. v. M. Muṣṭafā, 5 Bde. (Bde. I & II: 1972-75; Bde. III-V: 1960-3) Kairo/Wiesbaden.
 Ibn Šaddād: *al-'Iṭāq al-ḥaṭira fī ḍikr umarā' as-Šām wa-al-Ġazira. Tā riḥ maḍīnal-Dimašq*, hg. v. S. ad-Dahhān, Damaskus 1956.
 Ibn Tagrībīrdī: *Ḥawāḍi ad-duhūr fī maḍā al-ayyām wa-aṣ-šuhūr*, hg. v. W. Popper, 4 Bde., Berkeley 1930-42.
 Ibn Tagrībīrdī: *ar-Nuğām az-zāhira fī mulūk Miṣr wa-al-Qāhira*, o. Hg., 12 Bde., Kairo o. J. (Nachdruck der Ausgabe Kairo 1929-72).
 Ibn Tūlūn: *Muṣṭahakāt al-ḥillām fī ḥawāḍi az-zemān*, hg. v. M. Muṣṭafā, 2 Bde., Kairo 1962-4.
 al-Maqrīzī: *Kiṭāb as-sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk*, hg. v. M. M. az-Ziyāda et al., 4 Bde., Kairo 1934-1975.

Sekundärquellen

- Baer, G.: „Popular Revolt in Ottoman Cairo“, in: *Der Islam* 54 (1977), S. 213-42.
 Beaumont, D.: „Political Violence and Ideology in Mamluk Society“, in: *Mamlūk Studies Review* VIII(1) (2004), S. 201-25.
 Burgard, P.: *Tagebuch einer Revolte. Ein städtischer Aufstand während des Bürgerkrieges 1525*, Frankfurt a. M. 1998.
 Burghart, S.: „Historische Anthropologie/Mikrogeschichte“, in: J. Eibach/G. Lottes (Hg.), *Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch*, Göttingen 2002, S. 206-18.
 Cahen, C.: „Mouvements et organisations populaires dans les villes de l'Asie Musulmane au Moyen Age: milices et associations de Foutouwwa“, in: *Revueis Soc. Jean Bodin* 7 (1955), S. 273-88.

- Cahen, C.: „Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Age“, in: *Arabica* 5 (1958) S. 225-50; 6 (1959) S. 25-56, 233-65.
- Conermann, S.: „Lebensspender, Stätte der Erinnerung und Gedächtnisort: Der Nil während der Mamlukenzeit (1250-1517)“, in: U. Hübner/A. Richter (Hg.), *Wasser – Lebensmittel, Kulturgut, politische Waffe*, Hamburg 2004, S. 15-59.
- Corbin, A.: *Die Sprache der Glocken. Ländliche Gefühlkultur und symbolische Ordnung im Frankreich des 19. Jahrhunderts*, aus d. Franz. v. H. Fliessbach, Frankfurt a.M. 1995.
- Darnton, R.: *Das große Katzenmassaker. Streifzüge durch die französische Kultur vor der Revolution*, aus d. Amerikanischen v. J. Trobitius, München/Wien 1989.
- Davis, N. Z.: „The Rites of Violence“, in: N. Z. Davis (Hg.), *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford 1965.
- Dinges, M.: „Formenwandel der Gewalt in der Neuzeit. Zur Kritik der Zivilisationstheorie von Norbert Elias“, in: R. P. Siefert/H. Breuninger (Hg.), *Kulturen der Gewalt. Ritualisierung und Symbolisierung von Gewalt in der Geschichte*, Frankfurt/New York 1998.
- Dressel, G.: *Historische Anthropologie. eine Einführung*, Wien 1996.
- Dülmen, R. van: *Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgaben*, Köln 2001.
- Elias, N.: *Über den Prozeß der Zivilisation*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1980.
- Grehan, J.: „Street Violence and Social Imagination in Late-Mamluk and Ottoman Damascus (ca. 1500-1800)“, in: *International Journal of Middle East Studies* 35 (2003), S. 215-36.
- Groebner, V.: *Ungestalten. Die visuelle Kultur der Gewalt im Mittelalter*, Wien 2003.
- Heffening, W.: Art. „murradd“, in: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition* (CD-Rom), Leiden 2003.
- Lapidus, I.: *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge (MA) 1967.
- Le Goff, J.: *Die Geburt des Fegefeuers*, aus d. Franz. v. A. Forkel, Stuttgart 1984.
- LeRoy Ladurie, E.: *Karneval in Romens. Von Lichneß bis Aschermittwoch 1579-1580*, aus d. Franz. v. C. Roland, Stuttgart 1982.
- Maurer, M.: „Historische Anthropologie“, in: M. Maurer (Hg.), *Aufliß der historischen Wissenschaften*, Bd. 7: Neue Themen und Methoden der Geschichtswissenschaft, Stuttgart 2003, S. 294-387.
- Mottahedeh, R. P.: *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton 2001.
- Peters, R.: Art. „zinā“, in: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition* (CD-Rom), Leiden 2003.

- Pouzet, L.: *Damas au VIIe/XIIIe siècle. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*, Beirut 21991.
- Shoshan, B.: *Popular Culture in Medieval Cairo*, Cambridge 1993.
- Siefert, R.P.: Einleitung, in: R.P. Siefert/H. Breuninger (Hg.): *Kulturen der Gewalt. Ritualisierung und Symbolisierung von Gewalt in der Geschichte*, Frankfurt/New York 1998, S. 9-29.
- Sourdel-Thomine, J.: „Les anciens lieux de pèlerinage damasçaine d'après les sources arabes“, in: *Bulletin d'études orientales* XIV (1952-4), S. 65-85.
- Thompson, E.P.: „The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century“, in: *Past and Present* 50 (1971), S. 76-136.

Bonner Islamstudien

Herausgegeben von
Stephan Conermann

Band 4

Stephan Conermann, Syrinx von Hees (Hg.)

Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft

I

Historische Anthropologie

Ansätze und Möglichkeiten



EB-Verlag

Alle Rechte vorbehalten.

Dieses Buch, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen sowie die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen bedürfen der schriftlichen Genehmigung des Verlags.

Bibliografische Information
der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet
diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Vorwort

Bisweilen dauert es doch ganz schön lange, bis aus einer Vortragsreihe ein (hoffentlich) vernünftiger Sammelband wird. Im Sommersemester 2004 haben wir an dem damaligen Orientalischen Seminar eine Ringvorlesung zum Thema „Islamwissenschaft als Historische Anthropologie“ durchgeführt. Es konnte eine Vielzahl an Referentinnen und Referenten gewonnen werden, die sich alle produktiv mit diesem methodischen Ansatz in ihren Vorträgen auseinandersetzten. Dies stieß auch beim Publikum auf ein großes Interesse. Die Mehrheit der damaligen Akteure (Stephan Conermann, Sabine Dorpmüller, Ralf Elger, Syrinx von Hees, Konrad Hirschler, Jasmijn Khosravie, Astrid Meier, Friederike Pannewick und Philipp Reichmuth) war daraufhin bereit, ihre Beiträge für eine Veröffentlichung substantiell auszuarbeiten. An dieser Stelle möchten wir uns bei allen für ihr großes Engagement bedanken! Für den hier vorgelegten Sammelband ist es uns darüber hinaus gelungen, Jan-Peter Hartung, Thomas Herzog und Henning Sievert von der Sinnhaftigkeit einer Mitarbeit an dem Projekt zu überzeugen. Mit ihren zusätzlichen Beiträgen haben sie das Spektrum dieses Buches erheblich erweitert. Dafür an dieser Stelle ein großes Dankeschön! Ein ganz besonderer Dank geht an unsere Mitarbeiterin Elena Smolarz, die mit viel Freude und größter Sorgfalt die unterschiedlichen Beiträge Korrektur las und auf ein einheitliches Format brachte und es so ermöglichte, sie in diesem Buch zusammenzuführen. Dank gilt schließlich auch der Anne-Marie Schimmel Stiftung, mit deren finanzieller Unterstützung dieses Buch gedruckt werden konnte.

Satz/Layout: Elena Smolarz und Rainer Kuhl

Bonn im April 2007

Stephan Conermann und Syrinx von Hees

Copyright ©: EB-Verlag, Dr. Brandt
Schenefeld 2007

ISBN 10: 3-936912-12-2
ISBN 13: 978-3-936912-12-8

Internet: www.ebverlag.de
E-Mail: post@ebverlag.de

Druck und Bindung: buch bücher dd ag, Birkach
Printed in Germany