Further articles / Weitere Aufsätze

Zerstörung und Umwandlung von Kirchen zu Moscheen in der frühosmanischen Geschichtsschreibung (XV. Jh.). Eine selektive Quellenevaluation

ADRIAN GHEORGHE*

Conversion of Churches into Mosques in the Early Ottoman Historiography (XVth Century). A Selective Evaluation of Sources

The present study proposes a relativization of the concept of tolerance by the Ottoman in the early classical period. The research method leaves from the premise according to which the historiographical productions reveal the "taste", expectations and thus the recipient public's ideals and attitudes. The rise of Ottoman historiography coincides with the state's proclamation as a great power. The study analyses the chronicles till the reign of Bayezid II and discusses only historical synthesis of this period. This is the time of searches and synthetization of ideological arguments and also a time in which different groups tried to impose themselves as great contributors. The quantitative and qualitative evaluation of the early ottoman sources confirms an aggressive line against the churches, but she does not impose herself as dominant.

Keywords: historiography, ottomans, churches, ģāzā (Holy War), infidels

Zerstörung, Plünderung und Umwandlung von Kirchen zu Moscheen ist eines der gängigen Klischees der südosteuropäischen Historiographie. Damit wurde mit der Grausamkeit, der Barbarei, Tyrannei und Minderwertigkeit eines Staates argumentiert, der die südosteuropäischen Völker in die Leibeigenschaft gezwungen haben soll. Die *Turkokratia* – eine bis heute gültige Bezeichnung der osmanischen Herrschaft in der griechischen Geschichtsliteratur – habe die kulturelle Entwicklung dieser Volker gestoppt und sie an den Rand der europäischen Hochkultur geworfen. Die traditionelle südosteuropäische Geschichtsschreibung sieht immer noch den "Türken" als Hauptfaktor in der Rückständigkeit der Balkanvölker. Weil diese Völker – argumentiert man – ohne Unterlass die osmanische Aggression gegen "Europa" bekämpfen mussten, hatte "Europa" die willkommene Ruhe, sich zu entfalten. Als Kirchen und Klöster überall auf dem Balkan

DOI: 10.1515/ress-2016-0021

^{*} Dr. Adrian Gheorghe, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für den Nahen und Mittleren Osten der Ludwig Maximilians-Universität München, Osmanist, Frühosmanisches Reich. Adresse: Ludwig-Maximilians-Universität Institut für den Nahen und Mittleren Osten Veterinärstr. 1 D-80539 München, Germany; e-mail: Adrian.Gheorghe_ist@yahoo.de.

zerstört und die Orthodoxie stark unterdrückt wurden, hatte "Europa" die heute weltbekannten Kathedralen erbauen können.

Die Entwicklung der Osmanistik in Osteuropa hat sich zu einer neue Perspektive entschlossen und macht sich daran, genau diese Klischees zu widerlegen. Das Osmanische Reich habe neue Dimensionen in die religiöse und ethnische Interaktion eingebracht und damit eine Pionierleistung für das moderne Konzept der "Toleranz" vollbracht.

Dank günstiger Konjunktur hat der Diskurs über den toleranten, multikulturellen Staat der Osmanen zugenommen. Das neue, von multiethnischer nordamerikanischer Kultur inspirierte politische Europa ist heute auf der Suche nach seinen historischen Wurzeln. Folglich werden geschichtswissenschaftliche Diskurse über Toleranz, Interaktion und Pluralismus bevorzugt geführt und politisch rezipiert.

Die vorliegende Studie nimmt sich vor, diese Debatte zu nuancieren und einen Beitrag zum Konzept der Toleranz oder des Protektorats im Osmanischen Reich zu leisten. Es wird jedoch kein Lösungsansatz bezweckt, sondern anhand einer bestimmten Methode soll ein Quellenbestand bearbeitet und evaluiert werden, um künftige, weitergehende Untersuchungen zu ermöglichen.

Es soll zugleich aber auch versucht werden, das Konzept der "Toleranz" einer Evaluation und eventuellen Relativierung zu unterziehen, wie Karl Binswanger dies 1977 mit vielen Argumenten versucht hat; er

kontrastierte bei seiner Analyse politische Entscheidungen mit den Grundsätzen islamischen Rechts.1 Bei vorliegender Studie soll jedoch auf die literarische Ebene eingegangen werden, um die in den Geschichtswerken dargestellte ideale Haltung des Rechtgläubigen (muslim) gegenüber den "Giauren" (von kāfir = ungläubig) zu identifizieren. Die angewandte Methode geht davon aus, dass diese Ideale dem Erwartungshorizont der Rezipienten entsprachen. Hierdurch sind sie nicht relativ zum künstlerischen Gefühl oder zum Eifer des Historiographen, sondern synchron zu den Erwartungen des Publikums; bestimmte politische und religiöse Haltungen dieses Publikums werden offenbar. Dieser Beitrag wird zeigen, inwieweit die durch den Kanon historischer Literatur sichtbare Haltung politische Entscheidungen beeinflussen konnte. Es geht nicht um einen theoretischen Beitrag, sondern um den Versuch, die Grenze dieses Einflussbereichs zu definieren und seine innere Strukturierung zu differenzieren. Es wird also folglich gedeutet werden, ob Gründe zur Relativierung des Konzepts der "Toleranz" vorliegen und welche Argumente sich hierfür aus den Quellen ergeben.

¹ Karl Binswanger, Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts. Mit einer Neudefinition des Begriffes "Dimma", München, 1977.

Das wertvollste Untersuchungsmaterial für den Forscher stellen, gemäß dieser Methode, die Kulturmassenprodukte dar, d. h. Produkte mit großer Rezipierung beim Publikum. Diese ermöglichen mit großer Genauigkeit die Identifizierung gewisser gesellschaftlicher Ideale oder affektiver Haltungen ihrer Rezipienten. Darunter sind die Propaganda- oder propagandageprägten Werke die wichtigsten Produkte, die ihre Wirkungskraft nach einem bestimmten System entfalten: Sie gehen von allgemein anerkannten Werten aus, um neue Werte zu schaffen. Sie mussten nur beachten, dass diese inokulierten Werte den alten nicht zu sehr widersprachen, sodass sie vom Publikum rezipiert werden konnten. Ein Beispiel: Wenn die Autoren der Tevārīh-i 'Al-i 'Osmān sich vornahmen "ein Buch des Glaubenskrieges" zu schreiben, so gingen sie davon aus, dass ihre Rezipienten gāzāļ ĕihād (Glaubenskrieg) bereits als *virtus* anerkannten und niemand ihnen widersprechen würde, und dass die Anstrengung auf dem Pfad Gottes (fi sebīl'l-llahi) eine rühmliche und ins Paradies führende Unternehmung sei. Ihre Aufgabe ist nur die Inokulation einer neuen Idee, gemäß der alle Vorfahren, also die Staatsgründer, exklusiv solche Ziele verfolgt haben. Diese Autoren treffen also den Erwartungshorizont des Publikums, aber die Tatsache, dass eine innovatio² hinter ihrer Botschaft steht, macht sie zu Meinungsentwicklern. Wenn sie aber im Auftrag einer Person oder Gruppierung schreiben, wird alles zu Propaganda; ergo: Wenn der Autor den Erwartungshorizont seines Publikum nicht erreicht, dann besteht die Gefahr, dass seine innovatio nicht aufgenommen und sein Werk zu einem Schubladenprodukt wird. Dies wäre ungünstig für den Autor, dessen Bemühungen nach einer entsprechenden Belohnung verlangen. Diese Studie wird nicht die innovatio, sondern die als virtus anerkannten Werte untersuchen. Es wird folglich erwartet, Erkenntnisse über den "Geschmack" des Publikums, also über die Ideale der osmanischen Eliten während der Übergangsperiode des Reiches von einer Regional- zur Weltmacht zu gewinnen. Die Eliten waren die privilegierten Empfänger und gleichzeitig die politischen Entscheidungsträger. Anhand dieser idealen "Realitäten" wird das affektive Fundament der Entscheidungsfaktoren gegenüber jenen offenbar, mit denen sie als Interessengruppe in Kontakt traten. Diese Studie will zeigen, ob das affektive Fundament der osmanischen Entscheidungsfaktoren eine Toleranz gegenüber den Kultusgebäuden der Nichtmuslime erlaubte. Bevor man von einer bestimmten Po-

² Diese zwei Termini werden im technischen Sinne und mit ihrer alten komplexen Bedeutung verwendet, die eine Verallgemeinerung des Grundkonzeptes aufweist. Daher werden *virtus* und *innovatio* nicht auf die sachliche Übersetzung "Tugend" bzw. "Innovation" eingeschränkt, sondern extensiv im Sinne von allgemein anerkannten positiven bzw. neu suggerierten Werten benutzt.

litik redet, muss man die Gefühle der Entscheidungsträger klären. Falls sie gegenüber ihren affektiven Haltungen konträre Entscheidungen trafen, so lag ihre Begründung an pragmatischen Einschränkungen der Politik. Affektives Fundament und politische Entscheidung darf man nicht verwechseln oder miteinander verschmelzen.

Dafür, dass die untersuchten frühosmanischen Autoren sich vornahmen, ein breites Publikum anzusprechen, sprechen zwei Argumente: 1. Die Werke hätten nicht überleben können, wenn sie nicht sehr bekannt gewesen oder massiv verwendet worden wären, weswegen sie mehrmals kopiert wurden (von manchen Autoren haben sich Dutzende von Handschriften erhalten) und 2. Der Boom der osmanischen Geschichtsschreibung entspricht der Erklärung des 'Al-i 'Osmān (= Haus des 'Osmān, die osmanische Dynastie) zur Großmacht, und später zur Weltmacht. Auch die früheren Versuche, diese Machterklärung zu forcieren, kann man in einem ähnlichen Kontext beurteilen. Die Chronik des 'Āşık Pāşā-zāde bietet zwei weitere Argumente: 1. Stilistisch spricht hierfür die direkte Anrede der Rezipienten, die der Autor unbedingt über die Qualität seiner Überlieferungen und der literarischen Komposition überzeugen will, oder indem er bestimmte Aspekte hervorhebt oder bekräftigt, und 2. Der Textaufbau selbst durch Hinzufügung der Fragen und den entsprechenden Antworten am Ende eines Kapitels bezüglich bestimmter Aspekte, worüber das Publikum vermutlich weitere Erläuterungen brauchte.3

Die vorliegende Untersuchung beschränkt sich aus pragmatischen Gründen (Raumbegrenzung sowie bessere Kenntnis des Autors über diese Periode und über entsprechende Quellen) auf die frühosmanische Historiographie bis zum Ende der Herrschaft Mehmeds II. (1451-1481). Dabei wurden die Synthesen zur osmanischen Geschichte und insbesondere die Originalwerke verwendet. Die zeitliche Begrenzung wurde methodologisch aufgrund der Besonderheiten in der Entwicklung der osmanischen Historiographie determiniert. Diese weist mit der Regierungszeit Selims I. (1512-1520) und durch zwei bedeutende Historiker namens Idrīs Bitlīsī und Kemāl Paṣa-zāde eine neue Entwicklungsphase auf. Mit diesen zwei Autoren begann die Ära der großen Hofhistoriographie, die von großen Repräsentanten in einem eleganten Stil und im Rahmen einer entwickelten, hochkomplizierten, pompösen und definitiv anerkannten dynastischen Ideologie verfasst wurde. Die davor laufende Etappe ist eine Aufbau- und Kristallisierungszeit, eine Zeit der Suche, Erarbeitung und Nuancierung von Hauptlinien dieser Ideologie.

³ Halil Inalcık: "How to Read 'Āşık Paşa-zāde's History", in: idem, Essays in Ottoman History, Istanbul 1998, S. 35-36.

Es ist gleichzeitig die Kampfperiode unterschiedlicher Gruppierungen um Anerkennung oder um eine privilegierte Stellung im offiziellen historischen Prozess des Staatsaufbaus. Diese Periode steht noch nicht (zumindest nicht vollständig) unter dem strikten Determinismus eines einflussreichen und rigiden Monopols der orthodoxen Rechtslinie (sunna) der 'ulema' (Gelehrte). Die einflussreichen heterodoxen Gruppierungen und ihre Anstrengung zur Machtmonopolisierung zusammen mit den Reaktionen auf die Zentralisierungspolitik der Obergewalt verleiht dieser Periode eine Verschiedenheit an Meinungen, die im Rahmen einer einheitlichen Ideologie harmonisiert werden sollten.

Um einen Überblick über die vorhandenen Quellen zu gewinnen, wird ein Exkurs im Hinblick auf den Entstehungsprozess der osmanischen Historiographie mit seinen Besonderheiten eingeschoben. Dabei wird auf die Entwicklung der Staatsideologie geachtet, weil man in Bezug auf diesen Aspekt die Intentionen der Chronisten determinieren und die Erwartungen der Rezipienten differenzieren kann.

In einer weiteren Etappe müssen die Quellen, den bislang gewonnenen Untersuchungsergebnissen entsprechend, eingeordnet und methodologisch hierarchisiert werden. Zunächst wird eine quantitative Rohevaluation dieses Quellenbestandes durchgeführt. Es wird somit versucht, alle Erwähnungen von Behandlung der Giauren und deren Kirchen zu identifizieren und gemäß ihrer Aussagekraft zu trennen. Als Vergleichspunkt zum Studienobjekt wurde die Behandlung der Nichtmuslime (vor allem der Christen) ausgewählt, da "Ungläubige" und Kultusgebäude oft eine literarische und ideologische Einheit (unter dem Symbol der "Heimstätten des Unglaubens") bilden und zusammen in gleichen oder ähnlichen Kontexten erscheinen. Sie sind als *pars pro toto* des Religionsfeindes angesehen und ihre Vernichtung (individuell oder kollektiv) wird als Fortschritt "auf dem Weg Gottes" definiert.

Anhand der resultierenden Tabelle und vergleichend zu den Satellitquellen sollen folgende Aspekte analysiert werden: der offizielle Bezug auf das islamische Recht, der Bezug zwischen *Şeriat* und persönlicher Einstellung des Autors, der Bezug zum Erwartungshorizont des Publikums sowie zwischen literarischen Motiven bzw. Techniken und politischer Intention.

Diese Evaluation wird nicht im Bezug auf den Gesamtkorpus der betroffenen Quellen, sondern auf die Anzahl der in diesen Quellen beinhalteten identifizierbaren Einheiten (Erzählungen) relativiert. Diese Erzählungen werden methodologisch systematisiert und gezählt, sodass die daraus resultierende Statistik auf die bereits erarbeiteten Tabellen übereinander gelegt und interpretiert wird.

Die Entstehung der osmanischen Geschichtsschreibung steht unter dem politischen Zeichen der Erklärung des osmanischen Staates als große zentralistische, den islamischen Idealen konforme Macht. Diese Erklärung wurde auf zwei Hauptebenen entwickelt: 1. Auf der *religiösen Ebene* durch den Etablierungsversuch einer engen Beziehung zwischen Individuum (ar. *insān*), Staat (ar. *dawla*; tc. *devlet*) und Glaube (ar. *dīn*) sowie der Unterordnung der individuellen Entscheidung unter allgemeine religiöse Interessen und Pflichten, und 2. Auf der *politischen Ebene* durch den Bezug des jüngeren Staates auf die historische Autorität eines bereits in oben erwähnter Beziehung bewährten Reiches. Diesem Bezug gemäß dürften die Eigenschaften (in Form von Anerkennung als legitimer Nachfolger durch Verträge und/oder durch ein Testament) der Autorität auf den Prätendenten übertragen werden.

Auf der religiösen Ebene legitimierte man die Ansprüche durch die islamisch konformen Unternehmungen. Deswegen bemühten sich sogar die frühesten Autoren, die politisch-militärischen Entscheidungen exklusiv in diesem Rahmen darzustellen.⁴ Es ist wahrscheinlich kein Zufall, dass das erste literarische Produkt⁵ mit Bezug auf die osmanische Geschichte, der "Alexanderroman" (*Iskender-nāme*), ein langes *mesnevī* des Dichters Ahmedī, aus der Zeit Bāyezīds stammt.⁶ Einige Forscher betrachten diese Periode als ersten Versuch einer Zentralisierungspolitik. Zwei große politische Unternehmungen sprechen u. a. dafür: 1. Ein massiver Umbau der Bürokratie durch die Bevorzugung von Sklaven oder qualifizierten Importbürokraten (d. h. eine Senkung des Einflusses der einheimischen aristokratischen Ele-

⁴ Kemal Silay, *Tāce'd-Dīn Ibrāhīm bin Ḥiżir Aḥmedī. History of the Kings of the Ottoman Lineage and their Holy raids Against the Infidels*, Harvard University, 2004, S. viii, widerspricht der Ansicht eines spät entstandenen, sich direkt auf die politische Ebene beziehenden Mythos (vgl. Rudi Paul Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*. Uraltaic and Altaic Series 144, Bloomington 1983, S. 6). Silay zeigte mit Recht, dass man den *Gāzī*-Mythos bis ins XIV. Jh. anhand *Iskendernāme* nachvollziehen kann. Laut Heath Lowry, *The Nature of Early Ottoman State*, New York 2003, S. 17 gäbe es Gründe dafür, Aḥmedīs *Iskendernāme* als Fürstenspiegel zu betrachten. Ob das stimmt oder nicht, spielt für vorliegende Argumentation eine geringe Rolle; wichtig ist, dass der Alexanderroman eine starke, den islamischen Vorschriften konforme Idealisierung der früheren osmanischen Herrscher darstellt.

⁵ Es gibt bis heute keine Hinweise für frühere historische Schriften. Das verlorene Werk des Yāhṣī Fakīh, eine der Hauptquellen der großen Chronik des 'Āṣɪkpaṣazāde, stammt wahrscheinlich aus demselben Zeitraum. Der Vater des Autors war Kadi des zweiten osmanischen Herrschers, Emir Orhān. Die Chronik erstreckt sich bis zur Regierungszeit Bāyezīds.

⁶ Victor Louis Ménage, "The Beginnings of Ottoman Historiography", in: Bernard Lewis, Peter Malcom Holt (Hg.), *Historian of the Middle East*, London 1962, S. 170.

mente) und 2. Die große Offensive gegen politisch-militärische Konkurrenten (christliche Staaten Südosteuropas oder anatolische Emirate). Diese Fakten zeigen vor allem, dass Bāyezīd eine forcierte Entwicklung des frühosmanischen Staates zur Großmacht versuchte. Dafür brauchte er nicht nur militärische Stärke, sondern ebenso Propagandamittel als Rechfertigung seiner Entscheidungen. Eine schlechte Assimilierung der Eliten führte aber zur Niederlage von Ankara (1402).

Die Osmanen werden bei Ahmedī zur besten Erschaffung Gottes, die, wie es schon die Geschichte beweise (siehe die Offenbarung des Korans als Krönung aller vorherigen göttlichen Offenbarungen oder den Propheten Muhammad als Sieger aller Propheten), als Bestätigung und Bekräftigung aller von Gott erschaffenen guten Dinge erst am Ende komme. Ähnlich wird die Institution der ġāzī (Glaubenskämpfer) within an framework of orthodox Islamic cosmogony beurteilt. Was die Eigenschaften eines ġāzī (oder muğahīd) angeht, finden wir nach Colin Imber bei Ahmedī die beste Zusammenfassung:

"The portrayal of the $g\bar{a}z\bar{\imath}$ is unremarkable, except in that he was no longer the figure of popular literature. Ahmed $\bar{\imath}$ saw the $g\bar{a}z\bar{\imath}$ not as warrior performing acts of individual heroism, but an impersonal instrument of divine will. The enemy was no longer personified, as were the Infidels of $g\bar{a}z\bar{\imath}$ epics, but simply 'polytheism', a general concept which derives from Muslim law and ethics here meanings Christianity ..."¹⁰

Der zehn Jahre währende Bürgerkrieg zerstörte die ideologische Infrastruktur des Reiches und leitete damit das politische Interesse und die entsprechenden Energien von außen nach innen. Der Gewinner des Bürgerkrieges, Mehmed I., bekämpfte weitere Thronprätendenten und schlug Aufstände nieder, sodass erst mit seinem Sohn Murād II. (1421-1451) die Politik Bāyezīds einen neuen Aufschwung erzielte. Die Stabilisierungs- und Aufbauperiode bietet keine uns nützlichen Quellen. Die Hofkalender und –almanache erfüllten im Rahmen der bloßen Aufzeichnung verschiedener

⁷ K. Silay, *Tāce'd-Dīn Ibrāhīm*, Couplet 16.

⁸ Colin Imber, "The Ottoman Dynastic Myth", in: idem: *Studies in Ottoman History and Law*, Istanbul 1999, S. 308. Vgl. K. Silay, *Tāce'd-Dīn Ibrāhīm*, Couplet 28-31.

⁹ K. Silay, *Tāce'd-Dīn Ibrāhīm*, S. X-XI und C. Imber, "The Ottoman Dynastic Myth" sind sich einig. Silay stellt weitere philologische Argumente vor.

¹⁰ C. Imber, "The Ottoman Dynastic Myth", S. 308.

¹¹ Für eine Untersuchung des sozial-politischen Hintergrundes vgl. Roads Murphey, *Exploring Ottoman Sovereignty. Tradition, Image and Practice in the Ottoman Imperial Household, 1400-1800*, London-New York 2008, S. 43-47.

politischer Ereignisse und Naturphänomene eine praktische Funktion. Es gab wahrscheinlich weitere Versuche, historisches Material innerhalb von Geschichtensammlungen zusammenzubringen oder mündliche Überlieferungen schriftlich festzuhalten. Die heute verlorenen Werke wurden von späteren Autoren als Quellen verwendet¹² oder überarbeitet und in ihre eigenen Arbeiten integriert.

Dank der erfolgreichen Politik Murāds hatte sein Sohn Mehmed II. (1451-1481) der Entwicklung des Reiches neue Impulse geben können. In der Tradition der persischen Geschichtsschreibung verfasste in der ersten Hälfte der Regierungszeit Mehmeds II. Şükrüllāh bin Şehab ed-Dīn Ahmed, ein Repräsentant der 'ulemā, eine Universalchronik (Behcet üt-Tevārīh), deren letzte Kapitel die Geschichte der Herrscher des Hauses 'Osmāns ('Al-i 'Osmān) behandeln. Es handelt sich um ein Werk mit starker Propagandawirkung, in dem die osmanischen Herrscher wiederum konform den alten islamischen Traditionen und Werten dargestellt werden. Bemerkenswert ist, dass sich der Stil ab Murād II. radikal ändert und sehr künstlerisch-rhetorisch wird, indem die letzten beiden Sultane besonders gelobt werden. Şükrüllāh zeigt großes Interesse für Chronologie und für akribische Aufzeichnung der frommen Stiftungen der Sultane.

Enverī, ein Vertrauensmann Mahmud Paşas, widmete seinem Schutzherrn eine gedichtete, in volkstümlichem Türkisch geschriebene Universalchronik (*Düstur-nāme*) in 22 Teilen, wobei das 19. Buch die osmanische Geschichte bis Mehmed II. und das nächste die Regierungszeit Mehmeds bis 1464 behandelt. Weil der Autor selbst behauptet, er habe für die Verfassung seines Werkes nur einen Monat gebraucht, geht man davon aus, dass er einen bereits existierenden Text lediglich in Verse umgesetzt hat.

Auch in dieser Periode wurden von anonymen Autoren Urfassungen, ¹³ die vermutlich aus Murāds Zeit stammten, überarbeitet und mit Informationen aus den Hofalmanachen und anderen Quellen ergänzt, ¹⁴ sodass wir heu-

¹² V. L. Ménage, "The Beginnings", S. 171.

¹³ *Ibidem*, S. 171-172: "This nucleus is written in a fairly discursive style: it is a collection of tales, many of which are legendary in tone. Several dates are included, but all the same, it is a tale-book rather then a dry chronicle. Then, with the ascension of Murād II, there comes an abrupt change of style: the events of the next twenty years or so are record in series of short, pithy entry, very similar in style to the entries in the Royal Calendars except that the anonymous chronicles conclude each year's entry with a Hijra date. (...) With the description of Varna the text becomes more detailed, but thereafter reverts to that of a concise analytic record, with only a few major events related in detail."

Nachweislich ist, dass Tevārīh 'Al-i 'Osman und 'Āşık Pāşā-zāde Yāhşī Faķīh als gemeinsame Quellen hatten, da 'Āşık Pāşā-zāde nicht suggeriert, dass seine Vorlage zu seiner Zeit sehr bekannt gewesen war; vielmehr habe er durch eine spezielle Gelegenheit, nämlich

te unter der allgemeinen Bezeichnung *Tevārīh 'Al-i 'Osmān* über eine lange Reihe von anonymen Narrativchroniken mit einem unfangreichen Variantenbestand verfügen. Diese unterschiedlichen Varianten beginnen zwar mit den gleichen Ereignissen, enden aber in unterschiedlichen Perioden: Eine Gruppe geht bis zum Ende des XV. Jahrhunderts, eine zweite bis zur Mitte des nächsten und eine dritte endet im XVII. Jahrhundert. In dieser ganzen Reihe von Texten ist Oruç bin 'Adil der einzige Autor, der seinen Namen überliefert. Die Identifizierung bleibt aber weiterhin ohne definitive Lösung, da es zwei weitere anonyme Exemplare gibt, die den bekannten Manuskripten des Oruç sehr nahe stehen.

Tevārīh 'Al-i 'Osmān ist der erste, der eine komplexe, auf politischer Ebene entwickelte und geschichtsbezogene dynastische Ideologie verwendet, die aber nicht in den Rahmen einer Universalchronik integriert wurde. Ihr Zweck wird dem Leser von Anfang an deutlich gemacht, und lässt damit erkennen, dass die Autoren ein ideologisch konformes Buch verfassen wollten:

"Wir [= *Pluralis majestatis*] wollen jene Fürsten erwähnen, die von oben bis unten sowohl Muslime als auch gerecht waren.

Ihrer alle Arbeit war der Kampf mit den Ungläubigen. Was sie anzogen und aßen, war [nach dem göttlichen Gesetz] erlaubt. (...)

Ich will dir ein Glaubenkriegsbuch [gazavāt-nāme] schreiben, höre, aber mache mir keine Einwendung [- A.G.]"¹⁵

Die bekannteste frühosmanische Chronik wurde Ende des 15. Jahrhunderts verfasst, und zwar von einem Neunzigjährigen, der sich in seinem Ruhestand auf Anregung seines Freundeskreises entschloss, die Denkwürdigkeiten der Geschichte des osmanischen Hauses (*Menākīb ü tevārīh-i 'Al-i*

während seines Aufenthaltes als Junge im Hause eines Derwisches namens Yāhṣī Faķīh diese Chronik gelesen. Der Vater seines Gastgebers, Iṣāk Faķīh, war der 'imām des 'Orhān und in seiner Familie wurde im Laufe der Jahre vermutlich ein Schatz an mündlichen Erzählungen gesammelt. Ob diese Erzählungen später sehr bekannt wurden, lässt sich aus keiner Quelle erschließen. Die Tatsache, dass heute diese Chronik oder Sammlung spurlos verloren ist, spricht eher für die Unwahrscheinlichkeit einer gemeinsamen Quelle dieser späteren Autoren. Vgl. Halil Inalcık, "The Rise of Ottoman Historiography", in: B. Lewis, P. M. Holt (Hg.), Historian of the Middle East, S. 152-167 und V. L. Ménage, "The Beginnings of Ottoman Historiography", S. 174-175. Die Behauptung der anonymen Autoren der Tevārīh 'Al-i 'Osman, dass ihre Quelle ein alter Derwisch namens Aḥmed 'Āṣiķi sei, suggeriert eine Rezipierung der alten Chronik des 'Āṣik Pāṣā-zāde. C. Imber, "Canon and Aprocrypha in Early Ottoman History", in: Colin Heywood, Colin Imber (Hg.), Studies in Ottoman History in Honour of Professor V.L. Ménage, Istanbul 1994, S. 117 vermutet die Existenz einer verlorenen, gemeinsamen Quelle, die bis 1422 ging.

¹⁵ Friedrich Giese, *Die altosmanischen anonymen Chroniken*, Teil I, S. 1 u. Teil II, S. 5-6. Ebenso bei Ahmedī. Vgl. K. Silay, *Tāce'd-Dīn Ibrāhīm*, Couplet 14.

'Osmān) darzustellen. 'Āṣīk Pāṣā-zāde wurde wahrscheinlich 795 H/1392-3 geboren¹⁶ und war, so behauptet er, sein Leben lang im Dienste der osmanischen Sultane. Es ist belegt, dass er oftmals vom Sultan belohnt wurde.¹⁷ Der Autor liefert uns wichtige Hinweise im Hinblick auf die Rezipierungsmöglichkeiten seiner Chronik und des literarischen Genres der menākīb im Allgemeinen. Die offizielle Absicht des 'Āşık Pāşā-zāde ist die Darstellung der Herkunft und der Eroberungen der osmanischen Herrscher, aber auch die Hervorhebung der Rolle der Derwischenorden im historischen Werdegang des Reiches. Die unmittelbare Teilnahme an den dargestellten Ereignissen und die oft sehr persönliche Einstellung des Autors verleihen seiner Chronik einen polemischen Charakter gegenüber politischen Gegnern. Die Kritik des 'Āsık Pāṣā-zāde an den Zeitgenossen erfolgt kontrastiv durch Vergleich der dekadenten Gegenwart mit der idealisierten Vergangenheit. Das Bild der neuen Politik Mehmeds II., die eine bürokratische und finanzielle Umstrukturierung des Staates aufwies,18 ist bei diesem Autor negativ. Die "Kaiserkritik" erfolgt indirekt (ähnlich den Tevārīh-i 'Al-i 'Osmān) durch heftige Polemik gegen den dem Sultan nahe stehenden und einflussreichen Machtkreis. Dadurch werden beispielsweise auch die Misserfolge der außenpolitischen Unternehmungen erklärt.

Die früheren Herrscher wirkten, so 'Āşık Pāşā-zāde, durch die Unterstützung der heiligen Ausstrahlung der Derwische. Dies führt zu einer parallelen, ergänzenden Eigenschaft dieser Herrscher, die durch den hervorgehobenen Beitrag der Derwische erfolgreich gewesen seien. 'Āşık Pāşā-zāde behauptet aber nicht, dass die späteren Herrscher, welche die Beratung der Derwische nicht suchten, nicht mehr erfolgreich waren. Das weist vor allem auf die starke Stellung der offiziellen Ideologie gegenüber parteizugehörigen Interessen und des Weiteren auf den Konformismus gegenüber den dem Herrschern zugeschriebenen und dadurch legitimierten islamischen Vorschriften hin.¹⁹

Neşrī ist der letzte osmanische Chronist, der für diese Periode relevant ist. Er schrieb kurz nach 'Āşık Pāşā-zāde, dessen Chronik seine Hauptquelle ist, wobei er viele Passagen wortwörtlich abschreibt. Dieser Autor reinigt

Vgl. Halil Inalcık, "How to Read 'Āşık Paşa-zāde's History", in: idem, Essays in Ottoman History. Istanbul 1998, S. 33. Er gibt als Todesjahr des 'Āşıkpaşazāde 908 H./1502 an; vgl. S. 34.

¹⁷ Ibidem, S. 33-34.

¹⁸ Vgl. dafür *Ibidem*, S. 38-39: Inalcık erklärt die politisch-materiellen Gründen der scharfen Kritik 'Āsık Pāsā-zādes.

¹⁹ Vgl. die gegenseitig ergänzende Verwendung des 'Āşıkpaşazāde und *Tevārīh-i 'Al-i 'Osmān*, die in solchen Fällen wirkt.

aber den ursprünglichen Text von privatideologischen Einfluss der Derwischengruppierungen.

Die Hauptquellen vorliegender Studie sind *Menākīb ü tevārīh-i 'Al-i 'Osmān* des 'Āṣīk Pāṣā-zāde und sekundär der Block *Tevārīh-i 'Al-i 'Osmān* mit den Bearbeitungen des Oruç.²⁰ Die weiteren Werke sollen als Satelliten dieser beiden dienen, indem sie die Funktion des Bekräftigungs- und Ergänzungsmittels (Şükrüllāh bin Şehab ed-Dīn Ahmed, Enverī mit seinem Kapitel zur osmanischen Geschichte und Neṣrī) erfüllen. *Iskender-nāme* wird bestimmte Phänomene dokumentieren (z. B. die *virtus* in der historischen Tradition) und sie in der Entwicklung der osmanischen Ideologie nachvollziehbar machen. Alle anderen Werke mit historischem Charakter, die keine Synthese zur osmanischen Geschichte bieten, wurden weggelassen. Dazu zählen die *ġazavāt-nāme* ("Bücher der Glaubensfeldzüge / des Glaubenskampfes" d. h. *gestae* gewisser Persönlichkeiten), der Lokalführer als auch der Sultane, sowie Dursun Beg, der ein biografisches Werk (Chronik der Herrschaft Mehmeds II.) bietet und die kurze arabisch verfasste Chronik des Karāmānī Mehmed Paṣa.

Diese Hierarchisierung unterliegt mehreren Kriterien. 'Āṣık Pāṣā-zā-de²¹ liefert – im Gegensatz zu *Tevārīh-i 'Al-i 'Osmān²²* – quantitativ und qualitativ die ergiebigsten Referenzen zum vorliegenden Forschungsthema. Diese beiden Quellen ergänzen sich aber gegenseitig, da sie, trotz ihrer unabhängigen Entstehung, denselben starken Einfluss der osmanischen Staatsideologie aufweisen. Obwohl 'Āṣık Pāṣā-zāde oft eine sehr persönliche Einstellung demonstriert, so kann er dennoch aus vier Gründen herangezogen werden: 1. Seine Kritik ist nur auf den innenpolitischen Bereich gerichtet und ändert wenig an der Hauptlinie der "politisch korrekten" Haltung gegenüber den Ungläubigen (d. h. die "Giauren" bekommen von den Rechgläubigen eine dem "Geschmack" des Publikums entsprechende Behandlung, trotz innenpolitischer Spannung zwischen verschiedenen Gruppierungen), 2. die Her-

²⁰ Die Anonymchroniken zeigen den Einfluss anatolischer Gruppierungen, während Oruç eher ein Repräsentant der rumelischen Aristokratie sein dürfte. Vgl. C. Imber, "Canon and Aprocrypha", S. 135-136.

²¹ Bei dieser Studie wurde die Edition Friedrich Giese, *Die altosmanische Chronik des* 'Āšikpašazāde, Leipzig, 1927, verwendet. Vgl. die deutsche Übersetzung in Richard Kreutel, Vom Hirtenzelt zur Hohen Pforte. Frühzeit und Aufstieg des Osmanenreiches nach der Chronik "Denkwürdigkeiten und Zeitläufe des Hauses Osman von Derwisch Ahmed, genannt 'Aşık-Paşa-Sohn", Graz-Wien-Köln 1959. Die Kapitel zur Herrschaft Bāyezīds II. wurden ausgelassen.

²² Brauchbar für die vorliegende Untersuchung sind die älteren Versionen bis zur Herrschaft Bayezids II. Daher wurde die Edition Friedrich Giese, *Die altosmanischen anonymen Chroniken Tevârîh-i 'Al-i 'Osmân, Teil I: Text und Variantenverzeichnis*, Breslau 1922 (osmanischer Text im Original) u. *Teil II: Übersetzung*, Leipzig 1925 (deutsche Übersetzung) verwendet.

vorhebung der politisch-militärischen Bedeutung der Derwische wirkt sich wiederum hauptsächlich im innenpolitischen Bereich aus, 3. die Kritik an der gegenwärtigen Dekadenz liegt immer im Bezug auf eine ideale Haltung, die, gemäß hier angewandter Methode, eine bedeutende Rolle bei der Skizzierung des Erwartungshorizonts des Publikums spielt (d. h., nicht was die Hauptakteure tun ist wichtig, sondern was sie tun sollten) und 4. obwohl diese Chronik in einem nicht den Sultanen angehörigen politischen Kreis entstanden ist, wirkt sie in allen politischen Sektoren, bei einem breiteren Publikum, wie es der Autor selber suggeriert oder seine Popularität es zeigt.

Des Weiteren werden die Erwähnungen von Giauren- oder Kirchenbehandlung systematisiert und gemäß ihrer Aussagekraft getrennt. Die direkten Erwähnungen sind die deutlichen und expliziten Aussagen, die durch ihre eigene Kraft im Text erscheinen und keine weiteren silogistischen Einsätze benötigen. Die indirekten Erwähnungen sind das Resultat eines logischen Urteils und ihre Aussagekraft impliziert zwangsläufig das Thema. Die möglichen Erwähnungen sind zweideutig, können zum Thema referieren oder auch nicht. Z. B. eine Stadt wird zerstört – dies impliziert eine mögliche Zerstörung der Kirchen, aber diese kann, aus unterschiedlichen Gründen, nicht zustande kommen. Diese statistische Evaluation bezweckt eine exhaustive Identifizierung der Passagen, die zum Forschungsthema auf verschiedenen Wege und in unterschiedlichen Maßen referieren und somit eine Datenbankerstellung ermöglichen. Obwohl die möglichen Erwähnungen nicht beurteilt werden, wurden sie trotzdem präventiv mitgezählt. Dies wird eventuelle Auslassungen oder falsche Beurteilungen verhindern.

Tabelle 1: Umwandlung der Kirchen ('Āşık Pāşā-zāde)²³

	direkte Erwähnungen	indirekte	mögliche
		Erwähnungen	Erwähnungen
'Osmān	S. 20/39 ²³ : Karacahisār: leere	-	-
	Häuser an Kolonisten vergeben;		
	eine Kirche zur Moschee		
	umgewandelt [War diese Kirche		
	verlassen?]; Kadi eingesetzt		
Orhān	S. 36/64: Iznīkmid oder	-	-
	Yalakovası: Kirchen		
	umgewandeltS. 40/69: Kirchen		
	umgewandelt; Häuser an		
	Muslime vergeben; (s. unten)		

²³ Die Seitennummerierung entspricht F. Giese, *Die altosmanische Chronik* (Originaltext auf osmanisch), bzw. R. Kreutel, *Vom Hirtenzelt zur Hohen Pforte* (deutsche Übersetzung).

Zerstörung und Umwandlung von Kirchen zu Moscheen

Murād I.	S. 51/85: Bīga: Kirchen	-	-
	umgewandelt; Häuser an		
	Muslime vergeben		
Bāyezīd	-	-	-
Interreg-	-	-	-
num			
Mehmed I.		-	S. 83/133: Eski Geğibüze: Widerstand; Plünderung, Häuser an Muslime übergeben [nur Häuser?
Murād II.	S. 136/203: Enez:		vgl. S. 85 Biga]
Trunua II.	Umwandlung vieler Kirchen und Glockentürme zu Minaretten, trotz friedlicher Übergabe der Burg (keine militärische Auseinandersetzung erwähnt)		
Mehmed II.	S. 145/215: Semendire: trotz friedlicher Übergabe Glocke zerschlagen und Kirche umgewandelt; Freitagspredigt gehalten S. 147/217: Amasra: trotz Kapitulation Umwandlung einer großen Kirche; Freitagspredigt gehalten; Kadi eingesetzt S. 157/231: Midīlī: Kadi eingesetzt; Häuser an Muslime vergeben, Kirchen umgewandelt (wahrscheinlich trotz amān-Gewährung: Kapitulation während der ersten Tage der Belagerung); Stadt wieder bevölkert	S. 138/206: Istanbul: Kreuze und Glocke eingeschmolzen	-

S. 165/242: Eğriboz: mit	-
Gewalt eingenommen; Kirchen	
umgewandelt, Häuser an	
Muslime vergeben, Kadi	
eingesetzt; "so wurde, was	
vorher Giaurenland gewesen,	
zu muslimischem Gebiet"	
S. 176/258-259: Kefe: trotz	
Übergabe nach drei Tagen	
Belagerung, Glocken beseitigt,	
Götzenbilder zerschlagen,	
Kirchen umgewandelt und	
Freitagspredigt gehalten;	
Häuser der Ritter an	
Muslime übergeben	
S. 177/260: Mengüp: mit	
Gewalt eingenommen, Kirchen	
umgewandelt; Freitagspredigt	
gehalten; "die Heimstätten	
des Unglaubens wurden zu	
Heimstätten des Islam"	
S. 181-182/265: Iskenderiye:	
erfolglose Belagerung;	
Sperrfeste	
errichtet und Stadt später	
eingenommen: Kirche	
umgewandelt, Häuser an	
Muslime vergeben, "die	
Heimstätten des Unglaubens	
wurden zu Heimstätten des	
Islam"	

Tabelle 2: Behandlung der Ungläubigen ('Āşık Pāşā-zāde)

	direkte Erwähnungen	indirekte	mögliche
		Erwähnungen	Erwähnungen
'Osmān	S. 38: vier Burgen erobert: sie	-	-
	wurden "zur Blüte geführt"		
	S. 45: ebenso S. 27/50:		
	Akhisār: gute Behandlung		
	der Ungläubigen		

Orhān	S. 28/51: Karatekin: mit	-	S. 36/64:
	Gewalt eingenommen; zur		Yalakovası:
	Plünderung		Denjenigen, die
	freigegeben; Orhān kauft die		bleiben
	Gefangenen und setzt sie		wollen, wird
	wieder in die Burg mit "festem		durch Vertrag
	Vertrag und Bund"		Sicherheit
	S. 28/52: Adranos: gute		gewährt [es wird
	Behandlung der Ungläubigen		jedoch nicht
	trotz Schleifung der Burg,		erwähnt ob
	damit die Einwohner "sich		jemand
	gefügig machen"		l ′
	S. 29/53: Bursa: gute		geblieben ist;
	Behandlung durch Vertrag		s. unten die
	S. 31/57: Dörfer vor Adranos:		Folgen]
	gute Behandlung; durch		S. 39/68:
	Gewährung der Sicherheit wird		Witwen [der
	beabsichtig, die Giauren "in die		gestorbenen
	Hand zu bekommen"		Ungläubigen?]
			geheiratet
	S. 38/67: sehr gute Behandlung		
	aus pragmatischen Gründen		
	und zwar Versorgung mit		
	Lebensmitteln;		
	Giauren ziehen sogar mit den		
	<i>ġāzī</i> in den Kampf		
	S. 70: Terkli Yenicesi: Süleyman		
	Paşa übte Gerechtigkeit und		
	die Bevölkerung wurde am		
	Ende muslimisch		
	S. 45/76: Çimbi: (detailliert)		
	sehr gut		
	mit wenigen Ausnahmen		
	[pragmatische Gründe?].		
	Giauren bekommen sogar		
	Geschenke; so "leisteten diese		
	ġāzī Folge und zogen mit		
	ihnen zum Kampf aus"		
Murād I.	S. 45/77: Aya Şilonya:	S.49/82:	S. 48/81: Çorlu:
	friedliche Behandlung der	Dimetoka: Haci	Widerstand;
	Giauren S. 48/81: Banıdoz	Ilbeği hält seinen	Plünderung und
	ergab sich; Einwohner	Vertrag	Schleifung der
	bleiben mit Besitz S. 51/85:	(ohne weitere	Burg
	sehr schlechte Behandlung:	Details)	S. 48/81:
	"Giauren erschlagen und		Burgos: Giauren
	ihre Weiber und Kinder in		geflohen; Burg
	Knechtschaft geführt"		niedergebrannt
	_		medergebranni

	S. 55/92: Polonya: gute		
	Behandlung		
Bāyezīd I.	-	-	-
Inter-	S.73/119: Musa ließ die	-	-
regnum	Einwohner eines Dorfes		
	verbrennen, weil sie		
	seinen Bruder ermordet hatten.		
Mehmed	-	-	S. 83/132:
I.			Eski Geğibüze:
			Widerstand;
			Plünderung
Murād II.	S. 94/147: Beabsichtigter	-	S. 136/203: gute
	Streifzug		Behandlung des
	gegen Walachei: schlechte		tekür
	Behandlung wird empfohlen.		(Lehen erhalten)
	S. 116/179: Germe: schlechte		
	Behandlung; Stadt geplündert		
Mehmed	S. 156/223: starke Kritik gegen	S. 177/260:	S. 147/217:
II.	azab-Truppen, die die	Mengüp: die	Amasra:
	Bewohner	Weiber der	friedliche
	eines armenischen Dorf sehr	Giauren an	Übergabe; gute
	schlecht behandelt haben	Knechte	Behandlung des
		verschenkt	<i>tekür</i> und dessen
		(s. oben)	Angehöriger
			S. 165/242:
			Eğriboz: die
			Stadt drei Tage
			geplündert
			(s. oben)

Tabelle 3: Behandlung der Ungläubigen (Tevārīh-i 'Al-i 'Osmān)²⁴

	direkte Erwähnungen	indirekte Erwähnungen	mögliche Erwähnungen
'Osmān		S. 4/12: sehr allgemein: 'Osmān sendet überall Truppen hin, um die Giauren zu töten	S. 9/15-16: Iznik: Ungläubige vernichtet; die ġāzī machen reiche Beute S. 13/20 ²⁴ :

²⁴ Seitennummerierung entspricht F. Giese, *Die altosmanischen anonymen Chroniken, Teil I: Text und Variantenverzeichnis*, bzw. *Teil II: Übersetzung*.

Orhān	S. 14/25: Çirmen: gute Behand- lung der Einwohner, da ihre Konver- tierung erwartet wurde	-	Bursa: gute Behandlung des tekür, seiner Familie und Güter S. 10/23: Ulubad: Vertrag mit dem tekür; Besatzungstruppen stationiert
Murād I.	S 25/35: Buluniyya: erfolglose Belagerung; die Stadt wird von "Gott" zerstört; den Einwoh- nern wurde durch Vertrag Sicherheit und gute Behandlung gewährt	-	-
Bāyezīd I.	-	-	-
Süleymān	-	-	S. 50/64: Plünderung der Umgebung Konstantinopels
Musa/ Mehmed	-	-	-
Murād II.	-	-	-
Mehmed II.		S. 74/99: Eroberung Konstantinopels: heftiger Widerstand der Verteidiger; Stadt wird zur Plünderung freigegeben	S. 113/150: So- fia: einige zu Fuß befindliche Giauren festge- nommen. S 113/151: Eğriboz: harter Widerstand der Verteidiger; Festung erobert und alle Ungläu- bigen getötet [auch Unbewaff- nete?]

Ergänzend muss angemerkt werden, dass Kirchenzerstörungen in *Tevārīh-i 'Al-i 'Osmān* nur an zwei Stellen thematisiert werden. Beide Erwähnungen sind direkte Aussagen: bei der Eroberung Iznikmids ließ Orhān die Kirchen zerstören und Moscheen errichten (S. 14/21) und nach dem

Sieg gegen Skanderbeg wandte Murād II. die gleiche Prozedur in Albanien an (S. 70/95). Die *Tevārīh-i 'Al-i 'Osmān* sind hierbei vergleichbar mit der Chronik des Şükrüllāh. Die beiden Kirchenzerstörungen werden bei ihm lediglich zur Zeit Orhāns thematisiert: (in sehr allgemeinem literarischen Kontext) ließ Orhān die Kirchen zu Moscheen umwandeln (S. 83).²⁵ Sein Sohn, Süleyman, ließ im rumelischen Malğara die Kirchen zerstören und in Moscheen umwandeln (S. 89). In einem spezielleren Fall werden die Motive der Behandlung der "Giauren" und ihrer Gebetshäuser in einer unfangreichen Metapher zusammengeschmolzen. Im selben Kontext erfüllt bei der Eroberung Malğara's diese exklusiv literarische Darstellung der Situation der Giauren die stilistische Funktion einer literarischen Ausführung zum Bericht (Motiv) der Kirchenzerstörung:

"Anstelle der Nākūshölzer [*ğay nākus* = gr. *symandron*; dt. Schlagholz] stieg der Gebetsrufer hinauf [= Kirchenumwandlung? – A. G.] und die Könige des Gebetes der Ungläubigen nahmen den Tribut auf ihre Nacken; so kam Verdruss über die Franken und Nacht und Tag rief man anstatt 'Kyrie Eleison' [*kerīlīs*], 'es gibt kein Gott außer Allah' und anstatt 'Christos' [*Kīrestes*] 'Muhammad ist sein Prophet'[= Konvertierung? – A. G.]."²⁶

Diese Tatsache zeigt, wie nahe die zwei Motive bei diesen Autoren stehen, weswegen es nötig ist, sie als zwei Komponenten der literarischen Klischees zur Behandlung des Unglaubens (Individuen und Symbole ihrer religiösen Zugehörigkeit) zu betrachten. Die Tendenz zu Verallgemeinerung wird noch deutlicher in *Iskender-nāme*: Platzbegrenzung (die osmanische Geschichte ist nur Teil eines Exkurses in die Weltgeschichte) und stilistische Strenge der Dichtung, welche die Historizität der Komposition unterlegt. Die Kirchenzerstörungen bzw. -umwandlungen werden nur drei Mal, und wiederum in rein literarischer und allgemein gehaltener Ausführung erwähnt²⁷. Die historische Einstellung ist bei diesen zwei Autoren zugunsten eines pompösen literarischen Stils stark vernachlässigt worden.

²⁵ Seitennummerierung entspricht Theodor Seif, "Der Abschnitt über die Osmanen in Šükrülläh's persischer Universalgeschichte", in: *Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte* 2 (1923) (original persischer Text mit deutscher Übersetzung).

²⁶ Ibidem, S. 89.

²⁷ K. Silay, *Tāce'd-Dīn Ibrāhīm*, Couplet 72, 112, 114. In einem vierten Fall wird die Kirchenumwandlung sehr literarisch thematisiert: In places where Jesus was being worshipped then, all at once it was Muhammad the talked of. Vgl. *Ididem*, Couplet 119, S. 9 (Übersetzung), S. 34 (transkribierter Originaltext).

Zerstörung und Umwandlung von Kirchen zu Moscheen

Tabelle 4: Behandlung der Ungläubigen (Şükrüllāh)

	direkte Erwähnungen	indirekte	mögliche
		Erwähnungen	Erwähnungen
Ertoğrul	S.77: Karaca Dağ: gute Behand- lung, friedliches Zusammenleben aus Opportunitätsgründen	-	S.79: Verwü- stung (ganz all- gemein)
'Osmān	S. 81: Bilecik, Aynegöl, Köprühisār und Yeńişehīr: ganz allgemein; Tötungen und Plünderungen	-	-
Orhān	S.83: ganz allgemein: Erbarmen für die Gläubigen, Bedrückung für die Giauren	S.83: bezüglich der Einwohner Rumeliens: diejenigen, die der Einladung zum Islam nicht folgen, werden getötet S. 85: Ratschlag Orhäns: wenn die Giauren die Einladung nicht annehmen, dann muss man in den Kampf ziehen	S. 81: allgemeine Aussage
Süleyman Paşa	S.89: Ungläubige "zerbrochen" und "ins Feuer geworfen"	S.89: sehr literarisch; die Ungläubigen erkannten die Oberherrschaft an und zahlten Tribut (s. oben)	
Murād I.	S.89: (ganz allgemein) im Prolog zum Abschnitt über Murād: sein Hauptzweck sei "Töten und Nie- derschlagung der Ungläubigen"	-	-
Bāyezīd I./ Interre- gnum	-	-	-

Mehmed	-	S. 104: Der	S.109: Bāyezīd
I.		Sultan	Paşa besiegt
		macht seine	eine Sufi-Bewe-
		Absicht	gung und
		bekannt, <i>Şeriat</i>	kommt zu ei-
		gemäß Kriegs-	nem Vertrag mit
		zug zu führen,	"Ungläubigen"
		(Einladung-	[Welche? Sind
		Tribut-Töten)	sie sufis?]

Tabelle 5: Qualitative und quantitative Gesamtevaluation (nur direkte Erwähnungen)

		allge	eme	ine l	Han	dlur	igen		Empfehlungen							konkrete Handlungen								
	Ah	dī.	Şü	kr.	Te	vr.	Aşp.		Ahdī.		Şükr.		Tevr.		Aşp.		Al	ıdī.	Şükr.		Tevr.		Aşı	ρ.
	M	K	M	K	M	K	M	K	M	K	M	K	M	K	M	K	M	K	M	K	M	K	M	K
Ertoğrul	0	0		1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
'Osmān	0	0	1	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Orhān	1	2	1	3	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	6	2
Murād I.	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	4	1
Bāyezīd I.	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Interregnum	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0
Mehmed I.	1	-	0	0	0	0	0	0	-	1	0	0	0	0	0	0	-	1	1	-	0	0	0	0
Murād II.	-	-	-	-	0	1	0	0	-	-	-	-	-	-	1	0	-	-	-	-	-	-	0	1
Mehmed II.	-	-	-	-	-	-	0	0	-	-	-	-	-	-	0	0	-	-	-	-	-	-	1	7

Die frühosmanischen Quellen lassen uns drei Dimensionen dieser Erwartungshorizonte identifizieren: 1. Die heldenhafte Haltung bzw. Handlung, 2. die religiöse Vorschrift und 3. die Optimierung der Dynastie. Die erste Aufgabe der Autoren besteht in der Harmonisierung dieser Dimensionen.

Dem islamischen Recht gemäß müssen die Ungläubigen zunächst zum Islam eingeladen oder aufgerufen (ar. dā wa; tc. dāvet) werden. Wenn sie ablehnen, bleibt ihnen nur die Möglichkeit, infolge einer zweiten Einladung entweder die islamische Oberherrschaft in Form von Tributzahlungen zu akzeptieren oder in den Krieg zu ziehen. Die Rettungsmöglichkeit bleibt aber während des Krieges trotz islamischer Überlegenheit weiterhin offen. Die Ungläubigen haben die Möglichkeit, individuell oder kollektiv für sich, für ihre Familien und/oder Güter um amān (Verzeihung) zu bitten. Die Zusage liegt aber unilateral bei den Muslimen und hängt mit der Stärke und dem Zustand des islamischen Heeres zu jenem Zeitpunkt zusammen. Der

²⁸ Vgl. Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh 2005, S. 369-375.

²⁹ Zu amān vgl. Majid Khadduri, *The law of war and peace in Islam*, London 1941, S. 78-81.

amān kann aus drei Gründen gewährt werden:³⁰ heftiger Widerstand der Gegner und schwere Verluste in der muslimischen Armee; die politisch-militärische Konjunktur, die von Muslimen Ressourcenschonung³¹ verlangt oder eine rein persönliche Einstellung, wie etwa Großzügigkeit des amān-Gebers (in *şeriat* nicht explizit behandelt).

Daraus entstehen vier unterschiedliche Phänomene in den frühosmanischen Narrativquellen: 1. Der osmanische Führer erklärt seine Absicht, gegen Ungläubige in den Krieg zu ziehen; die Ungläubigen erkennen ihre schlechte Lage und nehmen "den Tribut über ihre Nacken". 2. Die Ungläubigen werden angegriffen, sie können sich nicht verteidigen und verlangen Frieden. 3. Die gleichen Umstände (wie bei Punkt 2); nur bestimmte Personen bekommen Schutz (für sich, ihre Familien, aber nicht unbedingt für ihre Güter) und entkommen aus der ungünstigen Lage, und 4. Der Widerstand ist sehr heftig, die Ungläubigen wollen sich nicht ergeben und die Stadt wird zur Plünderung freigegeben.

Die erste Situation ist deutlich und setzt keine komplizierten Herausforderungen voraus. Sie ist oftmals in den Quellen anzutreffen und gibt den Autoren manchmal Anlass, die Klischees über die gute Behandlung der Ungläubigen und die deutliche Verbesserung ihrer Lage zu besprechen. Die Motivation für die gute Behandlung der Giauren wird nicht selten auf pragmatische Gründe bezogen. Diese sind zum ersten Mal bei Şükrüllāh zu finden, allerdings ohne weitere Erläuterungen. Die Anonymchroniken verstehen diese pragmatischen Gründe als Vorbereitung der Konvertierung. 'Āşık Pāşā-zāde wiederholt diesen Grund, aber er identifiziert diesen Pragmatismus zunächst als materiellen Gewinn. Manchmal werden diese pragmatischen Gründe ausdrücklich erwähnt: nach der Eroberung der Burg Karatekin wurden die Einwohnern der nahe liegenden Dörfer gut behandelt, weil Orhan dadurch die Versorgung der Garnison sicherstellen wollte. 32 In anderen Fällen suggeriert nur 'Āşık Pāşā-zāde mögliche Gründe: Bei der Eroberung der ersten europäischen Festung, Çimbi, werden die Einheimischen sehr freundlich behandelt. Der Autor zeigt des Weiteren indirekt, dass die ġāzī eigentlich stark abhängig von ihren Schiffen waren.33 Bemerkenswert dabei ist, dass diese gut behandelten Giauren sogar an der Seite der ġāzī in

³⁰ Laut hanafitischer Rechtsschule kann jeder freie Muslim *amān* gewähren. Jedoch betrifft diese Handlung in den frühosmanischen Chroniken nur den Sultan und die wichtigen Militärführer.

³¹ M. Khadduri, *The law of war*, S. 96.

³² F. Giese, *Die altosmanische Chronik*, S. 38. Vgl. R. Kreutel, *Vom Hirtenzelt zur Hohen Pforte*, S. 67.

³³ *Ibidem*, S. 45.Vgl. *Ibidem*, S. 76-77.

den Kampf zogen und damit ġāzā leisteten.³⁴ Diese Beispiele von pragmatischer Haltung gegenüber den Giauren erscheinen insbesondere bei den früheren Herrschern. Die Verstärkung der osmanischen Macht löschte jede Abhängigkeit von diesen Giauren, deren Unterstützung früher in solcher Weise erwartet wurde. Eine Extension dieser Motive bezieht den Erfolg der Osmanen nicht mehr auf eine selbstbewusste Unterlegenheit der Ungläubigen, sondern auf ihre positive Wahrnehmung bei den Gegnern. Die Giauren ergeben sich, weil sie die Gerechtigkeit der osmanischen Herrscher sahen.

In der zweiten Situation lässt sich ein kollektiver aman vermuten, gemäß dem eine gewisse Gemeinde unter Schutz gestellt werden musste. Jedoch sind die Folgen nicht immer günstig für die Stadt (seien es Menschen oder Güter). In diesen Fällen sind die osmanischen Autoren (insbesondere 'Āṣɪk Pāṣā-zāde) mit islamischen Vorschriften nicht konsequent. Eine Motivation kommt nicht immer vor. Die Ungläubigen werden rein konjunkturell behandelt. In manchen Situationen können wir die vom Autor verschwiegene Intention für einen kollektiven aman ohne Wirkungen für Güter oder Stadtgebäude erahnen. Wir finden bei 'Āsık Pāsā-zāde einen deutlich geschilderten Fall einer Stadtübergabe durch Vergleich. Orhan zog gegen Iznikmid, aber die Herrscherin erkannte die große Gefahr, lehnte den Widerstand ab und sandte ihre Botschafter, um einen Vertrag abzuschließen. "Orhān willigte ein, dass die Frau alles, was sie besaß, mit sich nehmen und die Burg übergeben solle." Orhan gewährte den Giauren Sicherheit und versicherte, dass "jeder Giaur, der über sich selbst bestimmen könne, frei entscheiden solle, ob er abziehen oder bleiben wolle".35 Der Autor präzisiert seinem Leser sehr deutlich, dass Orhan sich an den Vertrag gehalten hat: "Orhan befahl: Habt ja acht, dass diese Giauren auch nicht einen Strohhalm einbüßen, denn wir sind keine Verräter an unseren Verträgen!". 36 Obwohl nicht gesagt wird, ob die Stadt komplett oder zum großen Teil verlassen wurde, werden die Kirchen zu Moscheen umgewandelt.

Die Absicht des Autors erscheint deutlicher in Fällen, wo er indirekt einen individuellen *amān* suggeriert; der Leser kann sich dadurch erklären, warum eine Stadt oder ein Gebiet dennoch geplündert und die Kirchen zerstört wurden. Die Tatsache, dass beispielsweise ein jeglicher *tekür* sich ergeben musste, wird meist nicht explizit dargestellt, sondern im Rahmen einer freiwilligen Übergabe des Verlierers, der nach Überreichung all seiner Schät-

³⁴ Das ist ein entscheidendes Argument für die Forscher, die im Begriff gāzā (= Glaubenskampf) der frühosmanischen Historiographie eigentlich eine Lehnübersetzung ("calque") des *akın* (= Streifzug) sehen. Vgl. C. Imber, *Canon and Aprocrypha*, S. 135-136.

³⁵ Ibidem, S. 36. Vgl. Ibidem, S. 63.

³⁶ *Ibidem*, S. 36. Vgl. *Ibidem*, S. 64.

ze (manchmal demütig, manchmal sogar mit Freude) freigelassen und unter Schutz genommen wird. Dadurch harmonisiert der Autor seine Geschichte mit den islamischen Vorschriften und gleichzeitig mit der Hervorhebung der aus großem Machtbesitz entstandenen und darauf bezogenen Großzügigkeit des osmanischen Führers. Diese Situation kommt bei 'Āsık Pāṣā-zāde sehr oft vor. Bei der Eroberung Brusas heißt es bzgl. dem tekür Beres "er machte Frieden um den Preis von 30 000 Florinen und (...) ging mit Freuden darauf ein. Er war froh, dass er sein Leben gerettet hat". ³⁷ Er schenkte Orhan seinen Schatz. Auch sein Wesir, Saroz, der die Burg übergeben hatte, "besaß sehr viel Geld und gab es freiwillig her".38 Der Autor will damit zeigen, dass die ġāzī gleichzeitig Reichtum erlangt, die Verträge eingehalten und niemanden gezwungen haben. Auch die Umwandlung der Kirchen wird nach einem ähnlichen Paradigma erklärt (aber nicht explizit). Der Autor suggeriert seinem Publikum, dass die Giauren die eroberten Orte verlassen haben. Somit wird gleichzeitig erklärt, warum die Muslime die ehemaligen Häuser der Giauren bekommen. Infolge der Eroberung Kefes bekommen die ġāzī Häuser, weil "die Ritter weggebracht wurden". 39 Oder nach der Einnahme von Enez bekommen die Kolonisten die "leerstehenden Häuser". 40 Wie im Falle der Eroberung Semendires, wird aber keine militärische Auseinandersetzung erwähnt. Der serbische König übergibt präventiv sogar die Stadt, da er glaubt, dass der Sultan gegen ihn ziehe. 41 Trotz friedlichem Kontext wenden sich die Osmanen plötzlich und sehr aggressiv gegen die Kirchen.

Die vierte Situation ist ebenso einfach wie die erste: laut islamischem Gesetz gibt die Ablehnung der beiden da wa Anlass zur Vernichtung der Ungläubigen. Ein heftiger Widerstand bekräftigt eine solche Entscheidung und schließt die Möglichkeit einer amān-Gewährung aus. Diese Situation ist bei 'Āṣik Pāṣā-zāde insbesondere in der Regierungszeit Mehmeds II. zu finden. Bei der Eroberung der Stadt Mengüp werden "die Tochter und Weiber jener Giauren in Knechtschaft geführt" und "die bisherige Heimstätte des Giaurentums" wird durch Umwandlung der Kirchen, Einsatz eines Kadis und Haltung der Freitagspredigt im Namen des Sultans zur "Heimstätte des Glaubens".⁴² Interessant erscheint dabei die Aussage des Autors, dass "der Großherr nach seinem Vorsatz verfuhr". Weiter detailliert er den

³⁷ Ibidem, S. 29. Vgl. Ibidem, S. 53.

³⁸ Ibidem, S. 29. Vgl. Ibidem, S. 54.

³⁹ *Ibidem* S. 177. Vgl. *Ibidem*, S. 259.

⁴⁰ Ibidem S. 136. Vgl. Ibidem, S. 203.

⁴¹ *Ibidem* S. 145. Vgl. *Ibidem*, S. 214-215.

⁴² Ibidem S. 177. Vgl. Ibidem, S. 260.

Transformationsprozess der "Heimstätten des Unglaubens". Diese Information lässt sich als Hinweis einer Standardprozedur (sowohl in der Wirklichkeit als auch als literarische Technik) in solchen Fällen interpretieren. Die Entwicklung zur dritten Situation ist, trotz Ausnahmecharakters, nicht komplett ausgeschlossen. Die Einwohner höheren Standes können weiterhin ihre Freilassung erkaufen. In diesem Zusammenhang sind aber die zwei Situationen wegen der literarischen Absicht des Autors schwer voneinander zu trennen.

Weil der Autor immer wieder die Erwartungen seines Publikums und zugleich die Forderungen (als auch Erwartungen) seines Patrons erfüllen muss, ist sein Text oft voll von Paradoxa und Missverständnissen. Dies aber ist kein Schwachpunkt, da seinem Publikum nicht eine komplizierte, schwer nachvollziehbare logische Kette, sondern einfache Klischees "schmecken". Der Text verlangt eine stark präsente Oralität, damit er beim Vortrag leicht assimilierbar wird. Daher versucht der Autor möglichst viele "schmackhafte" Klischees in einem einzigen Kontext zu verschmelzen. Er verwendet dabei eine Reihe von literarischen Techniken. Die Gedanken des Autors werden nicht selten durch die Stimmen der Verlierer, also der Giauren, laut. Die Feinde werden z. B. stilistisch gezwungen, sich konform der islamischen bzw. osmanischen Ideologie zu äußern. Sie heben den Glanz der Osmanen und Demütigung ihrer Existenz hervor. Yalakonya, die Herrscherin über Yalakovası, argumentiert ihre Absicht, die Burg zu übergeben:

"Mit den Türken kämpfe ich nicht. Denn wenn sie Leute von uns töten, dann sind sie tot und dahin, und die, die am Leben bleiben, können nicht nutzen; wenn aber wir Leute von ihnen töten, dann sind wir ihre Blutfeinde geworden und müssen bis zum Jüngsten Tag mit ihnen kämpfen."⁴³

Oder noch detaillierter:

"Kameraden – so der *tekür* von Amasra – ich gebe die Burg diesen Kunden, denn sonst nimmt er uns die Burg ohne Bezahlung ab und erschlägt uns noch dazu und schließt unsere Weiber und Töchter in seine Arme und zerbricht unsere Pfeile und entspannt unsere Bogen und schlägt uns die Köpfe mit unseren eigenen Schwertern ab und hängt seine Schwerter an unsere Hälse auf."⁴⁴

Die ġāzī nehmen die Schätze der Giauren nicht an sich, sondern diese werden ihnen einfach geschenkt.⁴⁵ Die Giauren müssen nicht einmal ihr

⁴³ Ibidem S. 36. Vgl. Ibidem, S. 63.

⁴⁴ Ibidem S. 94. Vgl. Ibidem, S. 217.

⁴⁵ Neben den bereits erwähnten Fällen vgl. auch *Ibidem* S. 136. Vgl. *Ibidem*, S. 203.

Leben erkaufen. Die Rettung ist aber keine zwangsläufige Konsequenz ihrer Schenkungen, denn sie sind ein Effekt der Ausübung des eigenen Willens. Der Autor suggeriert dadurch, dass die Rettung der Feinde exklusiv durch die Großzügigkeit der osmanischen Führer erfolgen kann. Er harmonisiert gleichzeitig die Notwendigkeit des materiellen Gewinns mit der Großmacht der Anführer. Anders erscheint die Intention des Autors, wenn die ġāzā sich diesen Gewinn durch physische Gewalt aneignen. Diese führt eigentlich, diesmal vergleichbar, zur gleichen Stellung der ġāzā: ihre große Macht über die erniedrigten Feinde. In diesen Fällen wird der materielle Vorteil der ġāzā-Unternehmung deutlicher hervorgehoben.

Es wurde vorher angedeutet, dass die Optimierung der Stellung der Osmanen oft indirekt durch die Verbesserung der Lage der Ungläubigen und ihre Darstellung als beste Alternative begründet wird. Die Idealisierung der frühosmanischen Herrscher ist eine fundamentale Absicht des 'Āşık Pāṣā-zāde und der Anonymchronisten, denn ihre ganze Polemik bezieht sich auf die ungünstige zeitgenössische Lage im Vergleich auf die idealisierte Vergangenheit.

Mit Bayezīd weisen die Hauptquellen einen scheinbaren Bruch in der Linie der Darstellung des Herrschers als optimus princeps auf. Diese Tendenz ist wiederum ganz offensichtlich bei 'Āşık Pāşā-zāde und den Anonymchroniken und weniger bei Enveri und Nesri zu beobachten. Trotz erster Zeichen der Dekadenz bleibt Bāyezīd in Grenzen auch weiterhin optimus princeps, da die persönlichen Eigenschaften denen der Dynastie unterlegen sind. Die persönlichen Schulden werden nach außen verlagert. 46 Bei Şükrüllah und Neşrī fehlt die polemische Komponente gegenüber den "fremden" Gegnern der altosmanischen Aristokratie. Die Ursachen der Niederlage vor Ankara (1402) liegen weder in der Person des Herrschers noch in seinem Regierungsapparat, sondern in verräterischen Verbündeten, die zu Timur übergegangen sind. Die Bürgerkriegsperiode (1402-1412) verlagerte die Aufmerksamkeit der Autoren von der außenpolitischen Ebene nach innen, indem versucht wurde, hauptsächlich die blutige Auseinandersetzung innerhalb der Dynastie zu rechtfertigen und ihre politisch-ideologischen Wirkungen zu minimalisieren.⁴⁷ Der endgültige Gewinner des Krieges, Mehmed I., bekommt konsequenterweise den Ruhm zugeschrieben und bereitet damit den ideologischen Weg für seine Nachfolger, die nach dem Muster der ersten drei osmanischen Anführer dargestellt werden. Jedoch war seine Herrschaft wegen vieler Aufstände nicht

⁴⁶ F. Giese, *Die altosmanischen anonymen*, Teil I, S. 29, Teil II, S. 40 (der schlechte Einfluss der serbischen Frau Bāyezīds).

⁴⁷ Vgl. Dimitris Kastritsis, *The Sons of Bayezid. Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War of 1402-1413*, Brill-Leiden-Boston 2007, S. 195-220.

viel ruhiger als das *Interregnum* selbst. ⁴⁸ Erst mit seinem Sohn, Murād II., stabilisierte sich die politische und ideologische Lage.

Die politisch-ideologische Entwicklung wirkte sich literarisch im logischen Aufbau der historischen Texte aus. Hieraus resultieren zwei große Perioden, in denen die meisten Erwähnungen von der Behandlung der Christen und deren Kultusgebäuden zu finden sind. Diese zwei Zeitspannen werden vom Bürgerkrieg und der Herrschaft Bayezīds I. getrennt. Bezüglich der quantitativen Erwähnung der Behandlung von Christen⁴⁹ und der Zerstörung ihrer Kirchen sind sich die Autoren nicht einig. Ahmedī und Sükrüllah platzieren die meisten Erwähnungen in einen generellen Rahmen (aus stilistischen Gründen, spezifisch für die literarische Absicht) in die Zeit der ersten Herrscher, d. h. in die erste Zeitspanne. Die anonymen Autoren liefern generell wenig Informationen darüber und platzieren sie wiederum in den ersten Zeitraum. Sie zeigen überraschenderweise kein Interesse für diese Tatsachen, obwohl ihr Werk uns als ein Buch des Glaubenskrieges angekündigt wird. Mit nur zwei Erwähnungen in generellen Kontexten haben die Anonymchroniken keine große Bedeutung in dieser Hinsicht, trotz ihres stark ideologischen Hintergrundes. 'Āşık Pāşā-zāde stellt eine interessante Besonderheit dar: Im ersten Zeitraum sind die Erwähnungen von Behandlung der Ungläubigen in klarer Überzahl gegenüber jenen von Kirchenzerstörungen, aber in der zweiten Zeitspanne (Murād II. und Mehmed II.) ist die Situation eine umgekehrte. Im ersten Zeitraum wird die Behandlung der Ungläubigen (sei sie gut oder schlecht) zehn Mal und die Kirchenzerstörung bzw. -umwandlung vier Mal direkt thematisiert. Im zweiten Zeitraum aber werden Kirchenzerstörungen und Umwandlungen acht Mal und die Behandlung der Ungläubigen nur ein einziges Mal beschrieben. Jedes Thema bekommt eine weitere indirekte Erwähnung. Die Kirchenzerstörungen bzw. - umwandlungen werden meist in Assoziation mit drei weiteren Motiven genannt: Vergabe von Häusern an Muslime, Einsatz eines Kadi und Haltung der Freitagspredigt (hütbe) im Namen des Sultan. Diese erfüllen zwei unterschiedliche Funktionen, nämlich die Hervorhebung und Legitimierung

⁴⁸ R. Murphey, Exploring Ottoman Sovereignty, S. 40.

 $^{^{49}}$ Es wurden alle Fälle gezählt, wo dieser Aspekt außerhalb des kriegerischen Bereichs thematisiert wird. Statistisch liegt die gute Behandlung weit voran. Die Ungläubigen werden meist nur während der Auseinandersetzungen brutal behandelt. Die gute oder schlechte Behandlung lässt sich also nur im Rahmen der kontextuellen Absicht des Autors ablesen: die gute Behandlung will die Tugend der Osmanen hervorheben, welche alle ihre Verträge halten und die Lage der unterworfenen Ungläubigen sogar verbessern; die schlechte Behandlung will die Überlegenheit der $g\bar{a}z\bar{z}$ während des Kampfes symbolisieren und ist daher für vorliegende Untersuchung uninteressant.

des materiellen Gewinns der Rechtgläubigen als Folge einer ġāzā-Unternehmung bzw. die Hervorhebung des heiligen, religiös geprägten wahren Charakters der osmanischen Eroberungszüge. Gegen Ende seiner Chronik fügt 'Āşīk Pāṣā-zāde ein weiteres ergänzendes Motiv hinzu, und zwar die Umwandlung der Heimstätte des Unglaubens zur Heimstätte des Islams. Dieser Satz hat eine Schlussfolgerungsfunktion, er beschreibt die sakrale Transformation der Territorien des Unglaubens durch ihre Einnahme und Präsenz bzw. die Etablierung einer muslimischen Gemeinde ('umma'), die durch die Verwendung der obigen Motive symbolisch dargestellt wird. Dies lässt die Vermutung zu, dass man eine "durchsichtige" Präsenz des Motivs der Kirchenzerstörung bzw. -umwandlung auch in den Fällen annehmen kann, wo dieses Motiv weggelassen wurde, aber alle anderen vorhanden sind. Mit einer einzigen Ausnahme fallen alle Erwähnungen von Kirchenzerstörungen in die Regierungszeit Mehmeds II.

Diese vorläufige absolute Beurteilung der Quellen wird weiterhin durch eine Gesamtevaluation relativiert. Der quantitative Vergleich wird nicht auf die gesamte Zahl betroffener Quellen, sondern auf die Anzahl der Erzählungen einer Chronik durchgeführt. Die Behandlung der Giauren und ihrer Kultusgebäude ist fast immer nur die Lösung einer einzigen Erzählung. Diese Erzählungen werden anhand der Subjekte determiniert, auf die sie fokussiert sind. Es kommen natürlich in der gleichen Erzählung bei Gelegenheit auch Nebensubjekte vor, die aber im Hauptsubjekt wirken. Wenn die Autoren weitere Lösungen zu einer Erzählung bieten, dann sind diese nur Alternativen zur bereits erwähnten Lösung, d. h. eine weitere Interpretationsmöglichkeit ihrer Quellen, die besonders bezüglich ihrer Aussagekraft zu hierarchisieren sind. Die Länge dieser Erzählungen ist unterschiedlich. Die kurzen Erwähnungen wurden entweder in einer einzigen Erzählung komprimiert⁵¹ und ihre Subjekte daher zu Nebensubjekten der Hauptintention des Autors oder sie erscheinen unabhängig vom Kontext in der Narration. Beispiel: Ein Autor listet eine Reihe von Erobe-

⁵⁰ F. Giese, *Die altosmanische Chronik*, S. 83. Vgl. R. Kreutel, *Vom Hirtenzelt zur Hohen Pforte*, S. 133: Als Mehmed I. die Stadt Eski Geğibüze eroberte und plünderte, vergab er die Häuser an Muslime. Wenn man diesen Bericht mit den mehr oder weniger direkten Aussagen von verlassenen Städten oder Häusern und Kolonisierungen von muslimischen Stämmen in den neueroberten Gebieten assoziiert, dann bekommt man den Eindruck, dass diese Kolonisten nicht nur Häuser bekommen haben dürften. Die Logik einer Etablierung des *'umma'* verlangt nach einer Umwandlung von Kirchen oder zumindest der Errichtung von Moscheen. Ebenso *Ibidem*, S. 165, 176, 177,181-182. Vgl. *Ibidem*, S. 242, 258-259, 260, 265.

⁵¹ Alle Fälle vor dem Interregnum. Vgl. *Ibidem*, S. 22, 40 u. 66. Vgl. *Ibidem*, S. 42-3, 69-70 u. 107.

rungen auf, die aber unter dem Subjekt "weitere Eroberungen der Person X im Gebiet Y" stehen. Ein Argument dafür, dass diese kurzen Berichte nicht voneinander unabhängig sind, ist die Tatsache, dass sie manchmal eine Gesamtdatierung bekommen. Manche Erzählungen bilden Komplexe (nicht selten sogar mit Gesamtdatierung), werden aber nur individuell gezählt. Der Unterschied vom oben erwähnten Fall liegt an einem komplexeren Inhalt. Ebenso die Erzählungen, die in andere größere integriert wurden. Dabei nutzt der Autor die Gelegenheit, um bestimmte Dinge zu erzählen, zu erklären, hervorzuheben oder zu kritisieren und schreibt daher eine autonome Erzählung. Die isolierten Informationen ohne Verbindung zu anderen und autobiografische Erzählungen oder Informationen werden ausgenommen.

Die Länge dieser Erzählungen spielt bei dieser Methode die größte Rolle. Zwei Quellen mit vergleichbaren Größen können eine unterschiedliche Anzahl an Erzählungen bieten. Deswegen kann man nicht absolut in Bezug auf die Werkgröße, sondern nur relativ zur Anzahl der Begebenheiten schließen, ob einer der Autoren einen Aspekt mehr thematisiert. Die Länge einer Erzählung hängt weniger von der Absicht des Autors oder vom Selektionsprozess ab, sondern deutlich mehr von seinem Zugang zur Information und vom vorhandenen Raum in seiner Chronik. Eine Erzählung hat mehrere Teile, die bestimmte Etappen der Narration markieren und dementsprechend getrennt wurden: diejenigen, die nur eine einzige Begebenheit darstellen oder die gesamte Erzählung in einem einzigen Akt komprimieren, werden als kurz bezeichnet, andersherum die anderen. Ergänzend muss noch präzisiert werden, dass diese Erzählungen nicht gleich mit der Einteilung der Autoren in Kapitel sind. Manche Kapitel beinhalten mehrere unabhängige Erzählungen und andere wiederum stellen verschiedene Teile einer einzigen Erzählung dar.

Jeder Erzählung wurde ein explizites dominantes Charakteristikum zugeschrieben. Diese Charaktere stellen die Botschaft des Autors dar. Wich-

⁵² F. Giese, *Die altosmanische Chronik*, S. 44-45, 48, 55, 58-59, 83-84, 85-87. Vgl. R. Kreutel, *Vom Hirtenzelt zur Höhen Pforte*, S. 75-77, 81-82, 91-92, 95-96, 132-133, 135-139.

⁵³ Alle Fälle in der Regierungszeit Mehmeds I.: *Ibidem*, S. 156-157 (Polemische Erzählung über die üblen Taten der azab in der Erzählung über die Eroberung von Koyulhisar), S. 163 (das Unheil Mehmeds des Griechen in der Erzählung über den Feldzug gegen Piri Ahmed), S. 127-128 (Fluch des Kilic Arslan Beg in der Geschichte der Eroberung Alayas) u. S. 177 (Mengüp in der Erzählung über die Eroberung von Kefe). Vgl. *Ibidem*, S. 224, 240, 246-247, 159-260.

⁵⁴ F. Giese, *Die altosmanische Chronik*, S. 152-153 (Kritik an die azab-Truppen), S. 163 (die Taten Mehmeds des Griechen) und S. 168 (Flucht des Kılıç Arslan Beğ) usw. Vgl. R. Kreutel, Vom Hirtenzelt zur Hohen Pforte, S. 224, S. 240, S. 246-247.

tig für die vorliegende Studie sind vor allem Religion und Heldentum, zwischen denen der Gesamtcharakter der frühosmanischen Chroniken pendelt. Die Erzählungen, in denen die zwei Charakteristika gleichwertig erscheinen, wurden als "gemischt" bezeichnet. Das ideologische Charakteristikum und die Fürstendarstellungen wurden unter " andere" eingeordnet. Eine ganze Reihe von Erzählungen lassen kein dominantes Charakteristikum erkennen, sie sind entweder konfus oder prioritär faktisch bezogen und werden mit Fragezeichen markiert.

Unter Heldentaten wird sowohl die absolute Überlegenheit über die Feinde als auch die Hervorhebung des materiellen Gewinns einbezogen. Auf der anderen Seite steht der Versuch des Autors, die Osmanen als ideale Vertreter der Interessen des Islams darzustellen: Bekämpfung des Giaurentums und Ausbreitung der *'umma'*. Oft aber sind diese beiden Charaktere schwer voneinander zu trennen und potenzieren sich gegenseitig.

	heldenhaft		religiös		gemischt		andere		?		GESAMT	
	kurz	lang	kurz	lang	kurz	lang	kurz	lang	kurz	lang	kurz	lang
Ertoğrul (2)	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2
'Osmān (27)	1	6	2	3	1	2	3	9	0	0	7	20
Orhān (13)	0	2	2	2	0	1	4	2	0	0	6	7
Murād (24)	5	4	0	0	5	1	2	6	1	0	13	11
Bāyezīd (17)	1	2	0	2	1	0	1	5	2	3	5	12
Interregnum (2)	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	2
Mehmed I. (14)	0	1	0	1	0	1	4	1	0	6	4	10
Murād II. (38)	1	10	0	0	0	1	0	8	1	17	2	36
Mehmed II. (42)	0	9	0	0	1	3	1	6	1	21	3	39

Zunächst einige quantitative Bemerkungen: Den letzten zwei Sultanen werden die meisten und längsten Erzählungen gewidmet, sodass sie eine Hälfte der Chronik des 'Āṣık Pāṣā-zāde darstellen. Größe und Historizität dieser Erzählungen nehmen progressiv bis zum Ende der Chronik zu. Anders sieht die nummerische Evaluation aus: der Staatsgründer wird freilich privilegiert und liefert fast die doppelte Anzahl an Erzählungen im Vergleich zu den letzten beiden Herrschern vor dem Bürgerkrieg, die nur kurz darge-

stellt werden. Die Herrschaft Murāds I. wird oft sehr knapp zusammengefasst, markiert aber den deutlichen Übergang von der Legende zur Historizität. Der Text legt nahe, dass der Autor sich betreffend dieses Herrschers auf ein historisches Werk stützt. Die Erzählungen werden präziser, jedoch oft in Form einer Auflistung verschiedener Unternehmungen. Mit einer vergleichbaren Anzahl an Erzählungen wird aber die Herrschaft Bāyezīds konsistenter dargestellt, da diese deutlich länger werden. Die zunehmend große Anzahl nicht determinierter Erzählungen argumentiert ihre Entwicklung vom literarischen, legendengeprägten zum historischen, faktisch bezogenen Narrativstoff, der eine geringere Intertextualität bietet. Der polemische Ton gegenüber den Feinden begründet aber nicht die Existenz eines bestimmten Charakters, denn diese Polemik kann man unabhängig von der Person von Anfang bis Ende der Chronik feststellen.

Die Chronik des 'Āṣık Pāṣā-zāde bietet insgesamt bis zum Ende der Herrschaft Mehmeds II. ca. 180 Erzählungen. Davon können nur zwölf zweifelsfrei als religiös geprägt qualifiziert werden. Bemerkenswert ist, dass die letzten beiden Herrschaften keine weitere Evidenz in dieser Hinsicht bieten. Diese kann man mit den siebzehn gemischten Erzählungen ergänzen. Die religiöse Begeisterung der letzten beiden Sultane erscheint in Assoziation mit der heldenhaften Erzählung. Diese Tatsache ist die Bestätigung eines Entwicklungsprozesses der Symbiose der zwei dominanten Charakteristika dieser Chronik. Ihre Anzahl wird aber deutlich von der heldenhaften Erzählung (44) dominiert. Sie bilden meist (Bayezīd ausgenommen) ungefähr ein Drittel der gesamten längeren Erzählungen bezüglich einer Herrschaft. Sie nehmen progressiv bis zum Bürgerkrieg ab und steigen danach wieder an. Diesen Erzählungen gelingt die Separierung vom legendären anekdotischen Stoff, sodass ihr Faktenbezug sich gegen Ende der Chronik zunehmend verstärkt. Die religiösen und gemischten Erzählungen bilden im Vergleich zu den heldenhaften Erzählungen ungefähr ein Sechstel, wohingegen jene beinahe eine doppelte Anzahl (fast ein Viertel) liefern.

Ein Vergleich der Tabellen 5 und 6 bestätigt die separierten Beobachtungen. Die meisten Erwähnungen von der Behandlung der Ungläubigen und ihrer Kultusgebäude datieren aus der Zeit der Herrschaften der Staatsgründer und jener der letzten beiden Sultane. Bāyezīd bietet wieder einen speziellen Fall: trotz großer Anzahl und Volumen seiner Erzählungen, wurden ihnen nur zwei mit religiös geprägtem Charakter zugeschrieben. Auch die heldenhaften Erzählungen betragen weniger als die Hälfte jener über die Herrschaft Murāds I. Die Zunahme der Erzählungen mit nichtdeterminierten Charakteristika weist wieder auf die Fokussierung der Narration auf Fakten mit einem wenig geänderten ideologischen Hintergrund hin. Der

Mangel an religiösen und gemischten Erzählungen erklärt das "Schweigen" der Chronik bezüglich der Behandlung der Ungläubigen und Kirchen. Die Öffnung der Herrschaft Murāds I. zur Historizität hin wird von den fünf Erwähnungen von der Behandlung der Giauren und Kirchen als konkrete Handlungen bewiesen. Sie bilden fast ein Fünftel der Gesamtzahl der Erzählungen zur Herrschaft Murāds I. (5 von 24). Die meisten Erzählungen wurden in die Herrschaftszeit Orhans platziert. Fast jede Erzählung bietet eine Erwähnung von Behandlung der Giauren oder ihrer Kirchen (9 von 13). In Betracht ziehend, dass die Herrschaft Orhans nur fünf religiöse bzw. gemischte Erzählungen liefert, wurde ein großer Teil dieser Erwähnungen von der ideologisch geprägten Gruppe übernommen, die deutlich besser repräsentiert ist. Damit wird die Tatsache erklärt, warum Giauren oder Kirchen schlecht behandelt werden, obwohl der Autor keine konkrete Begründung gibt. Neben dem Unterhaltungsaspekt sollten diese Motive eine ideologische Rolle spielen, und zwar die Darstellung der Staatsväter als ideale Bekämpfer des Unglaubens. Die große Anzahl der kurzen Erzählungen weist darauf hin, dass der Autor jede Gelegenheit ausnutzt, um ideologisch die gaza-Neigung Orhans zu argumentieren. Der erste Herrscher soll die Existenz dieser instinktiven und edlen Neigung bei diesen Staatsvätern von Anfang an bestätigen. Wie bereits angedeutet wurde, bietet die Zeit der letzten beiden Sultane sehr wenige religiöse und gemischte Erzählungen. Die Anzahl von Erwähnungen der Behandlung der Ungläubigen und ihrer Kirchen aber ist vergleichbar mit jener der oberen Gruppe. Der Charakter der Erzählungen ist ganz unterschiedlich und impliziert sogar die heldenhafte Narration.⁵⁵ Alle drei gemischten Erzählungen liefern je eine Erwähnung von Kirchenumwandlungen. Eine vergleichbare Anzahl an Erzählungen mit nicht determinierbarem Charakteristikum stellt den Rest dieser Evidenzen dar. Dies zeigt, wie schwer eine Interpretation dieser Evidenzen ist. Das Motiv der Behandlung von Ungläubigen verschwindet nach der Geschichte des Bürgerkrieges und wird nur ein einziges Mal thematisiert. Die Kirchenumwandlung aber scheint eher eine stilistische Beigabe zu sein, denn es gibt keinen klaren Zusammenhang, der eine solche Finalität erfordert. Dafür spricht nicht nur die qualitative Untersuchung der betroffenen Erzählungen, sondern auch die statistische Gesamtevaluation.

Diese Tatsachen weisen auf ein relativ starkes Motiv der Behandlung der Giauren und ihrer Kirchen hin. Die politisch-ideologische Räson verlangt vom Autor den Aufbau von zwei ideologischen Blöcken: zum einen die Staatsväter, die absoluten Modelle idealer Haltung, und zum anderen die

⁵⁵ Z. B. Eroberung von Eğriboz: F. Giese, *Die altosmanische Chronik*, S. 164-165. Vgl. R. Kreutel, *Vom Hirtenzelt zur Hohen Pforte*, S. 241-243.

zeitgenössischen Herrscher, die Schutzpatrone, die Förderer, und gleichzeitig die Projektträger der Erklärung des Reiches als Großmacht mit Anspruch auf die exklusive Vertretung der islamischen Interessen in seinem geopolitischen Raum.

Die Tevārīh-i 'Al-i 'Osmān und Oruc sind in einer ähnlichen Art geschrieben; jedoch ist die Verwendung der Motive von Giauren und Kirchenbehandlung nur episodisch vorhanden. Alle drei Erwähnungen gehören zur Herrschaftszeit der Staatsväter. Im zweiten Zeitraum erscheinen diese gar nicht mehr. Dies ist der größte Unterschied zu 'Āsık Pāṣā-zāde: Die Tevārīh-i 'Al-i 'Osmān bekommen nicht mehr diese Beigabe in Form von verschiedenen Motiven, unabhängig vom Charakter der jeweiligen Erzählung. Was die Herrschaft Mehmeds II. angeht, wird eine mögliche Anwendung dieser Technik gegenstandlos, da der Text nur sporadische Erzählungen kristallisieren kann. Die späteren Einträge sind nur Ergänzungen und Aktualisierungen des alten Narrativstoffes. Die Absicht der Autoren bzw. Kopisten ist nicht mehr Unterhaltung, sondern von ihnen als solche verstandene Überarbeitungen der vorhandenen Texte. Nur die älteren Fassungen kann man mit dem Werk des Äşıkpaşazāde vergleichen. Die sehr sporadische Verwendung der Motive von Giauren- und Kirchenbehandlung und die trotzdem vorhandene und vergleichbar starke Thematisierung der ġāzā-Unternehmung (von Anfang an laut angekündigt) weist auf andere Charakteristika des Glaubenkrieges in Tevārīh-i 'Al-i 'Osmān hin. Bei 'Āsık Pāsā-zāde ist ġāzā eine totale Angelegenheit und impliziert eine komplexe Bekämpfung des Giaurentums: sowohl bewaffnet durch Gewalt, als auch strategisch durch die Ausbreitung der 'umma'. 'Āşık Pāşā-zāde zeigt damit großes Interesse für die Darstellung der 'umma'-Etablierung in einem eroberten Gebiet, als unmittelbare Konsequenz der Unterwerfung ungläubiger Gemeinden. Die Tevārīh-i 'Al-i 'Osmān bleiben in der Phase der bewaffneten, gewalttätigen Bekämpfung. Sie heben die Erniedrigung und Demütigung von Feinden und die Ausbreitung der islamischen Gebiete durch Gewalt hervor. Diese Gewalt wird in gleicher Weise wie bei 'Āsık Pāṣā-zāde dargestellt.

Die früheren Autoren bestätigen die Existenz dieser Motive in der frühosmanischen Tradition der Historiographie, aber die literarischen Kontexte, in denen sie verwendet werden, sind zu allgemein und zu wenig auf konkrete Tatsachen bezogen. Sie dokumentieren eine ideale, den islamischen Vorschriften konforme Pflicht, die von den Fürsten als Weg zur Legitimation berücksichtigt werden musste. Diese Quellen bestätigen also die Verwendung dieser Motive als exklusive Eigenschaft der herrschenden Dynastie. Die späteren Quellen zeigen eine entwickelte Ideologie, in der diese Motive eine legitimierende Rolle für die Politik des herrschenden Hauses spielen müssen.

	heldenhaft		religiös		gemischt		andere		?		GESAMT	
	kurz	lang	kurz	lang	kurz	lang	kurz	lang	Kurz	lang	kurz	lang
Ertoğrul (3)	1	1	0	0	0	0	0	0	1	0	2	1
Osmān (2)	0	1	0	0	0	0	1	0	0	0	1	1
Orhān (8)	1	2	0	2	1	2	0	0	0	0	2	6
Murād (3)	0	0	0	1	0	1	0	0	0	1	0	3
Bāyezīd (8)	0	2	0	2	0	0	1	1	0	2	1	7
Interregnum (5)	0	1	0	0	0	1	0	1	2	0	2	3
Mehmed I.	0	0	0	3	0	1	1	1	0	1	1	6

Der Ton der Werke Şükrüllāhs und Ahmedīs ist zunehmend literarisch, synthetisch und episch. Die osmanische Geschichte wird in Bezug auf die Weltgeschichte dargestellt. Die Osmanen seien die Krönung der göttlichen Schöpfung, was in der Geschichte nachvollziehbar werde. Diese Absicht zeigt sich in der begrenzten Geschichtlichkeit dieser Texte. Dies macht die Identifizierung gewisser Erzählungen fast unmöglich. Bei Ahmedī können nur vier Erzählungen identifiziert werden. ⁵⁶ Sein *mesnevi* ist lediglich ein kontinuierliches Lob auf den osmanischen Führer. Er markiert bei ihnen bestimmte Eigenschaften, die unabhängig und außerhalb eines Kontextes aufgelistet und nicht selten wiederholt werden. Die Eigenschaften eines Herrschers sind im Grunde genommen neue Stilisierungen literarischer Stoffe der bereits erwähnten Herrschaften. Ahmedī achtet also hauptsächlich auf den Stil und weniger auf die Historizität seiner Darstellung.

Şükrüllāh verwendet ungefähr dasselbe Schema. Der größte Unterschied ist aber die deutlich höhere Historizität seiner Darstellung. Die Neigung des Autors zur Chronologie und zur akribischen Auflistungen der sultanischen Stiftungen wurde bereits erwähnt. Ab Orhān und insbesondere ab Murād laufen seine Darstellungen nach einem rigiden Paradigma: Eigenschaften des Herrschers, ⁵⁷ Auflistung seiner Eroberungen ohne weite-

⁵⁶ K. Silay, *Tāce'd-Dīn Ibrāhīm*, Couplets 158-171 (Krieg mit Karaman), 238-253 (Schlacht gegen Laz: Kossovo), 279-290 (Tod des ägyptischen Sultans und Pläne Bāyezīds) und 294-297 (das Unheil Timurs).

 ⁵⁷ T. Seif, "Der Abschnitt über die Osmanen", S. 82/83 (Orhān), S. 88-90/89-91 (Murād I.),
 S. 94/95 (Bāyezīd I.), S. 102/103 (Emir Süleyman) und S. 106/107 (Mehmed I.).

re Details,⁵⁸ eine sehr lange Erzählung zu Bauten und Stiftungen (meistens in Bursa) und zum guten Zustand der 'ulema' unter der jeweiligen Herrschaft⁵⁹ und am Ende weitere wichtige Ereignisse, die in mehr oder weniger gut differenzierten Erzählungen vorgebracht werden. Die meisten religiösen Erzählungen betreffen die Auflistungen von Stiftungen und Bauten und sind von ihrer Anzahl her in etwa gleich mit den heldenhaften Erzählungen. Dies beweist eine relativ hohe Homogenität dieses Werkes, wobei der Autor (Mitglied der religiösen Schicht der 'ulema') seine instinktive Suche nach religiösen Manifestationen mit den Erwartungen des Publikums verknüpft. Alle Erwähnungen von Giauren- und Kirchenbehandlung erscheinen in allgemeinen Kontexten und mit einem breiteren Horizont. Durch Verallgemeinerungen gelingt Sükrüllah die Einführung der Ansicht, dass die meisten Eroberungen in einem Kontext von solchen Wirkungen (alles Teil der totalen Bekämpfung des Giaurentums) geführt wurden. Dieselbe Technik verwendet Ahmedī in seinem Epos. Die Tendenz zu Verallgemeinerungen ist bei ihm sogar weiter entwickelt, wodurch er eine Darstellung der Hauptgründe des politisch-religiösen Engagements und des Eifers der osmanischen Herrscher versucht. Laut Ahmedī gibt es drei Koordinaten dieser ideal geführten ġāzā bei den Osmanen: Tötung und Niederschlagung der Ungläubigen, Versklavung, Unterdrückung und Aufzwingung des Tributes sowie Barmherzigkeit, Großzügigkeit und Gerechtigkeit mit den Loyalen. Die Kirchenzerstörung ist ein Ausdruck der Unterdrückung des Feindes. Die Darstellungen bekommen hyperbolische Dimensionen bei Ahmedī und zwingen damit die Narration zum Charakter des perfekten Modells, also des Fürstenspiegels. Ergänzend muss aber auch präzisiert werden, dass das Motiv der Kirchenzerstörung kein Hauptargument für diese ideale gaza-Unternehmung ist, sondern ein Argument, welches man nicht ignorieren darf und das zur Konsistenz einer guten ġāzā-Darstellung effektiv beitragen kann.

Eine quantitative Evaluation der frühosmanischen Quellen liefert keine definitiven Anhaltspunkte, anhand derer ein Erwartungshorizont des Publikums im Hinblick auf Kirchenzerstörungen rekonstruiert werden könnte. Sie zeigt aber eine relativ konstante Verwendung des Motivs der Kirchenzerstörungen oder Unterdrückung der Ungläubigen als qualitatives Argument zur ġāzā-Betreibung bei den frühen Osmanen. Die gebräuchlichsten Motive pendeln zwischen Heldentum (alte Tradition der Nomadenvölker) und religiösem Kampf um Ausbreitung des wahren Glaubens (offizielle Ideologie

⁵⁸ *Ibidem*, S. 90-92/91-93 (Murād I.), S. 94-96/95-97 (Bāyezīd I), S. 104/105 (Interregnum) und S. 106-108/107-109 (Mehmed I.).

⁵⁹ *Ibidem*, S. 82/83 (Orhān; vor seinen Eigenschaften), S. 92/93 (Murād I) und S. 98-100/99-101 (Bāyezīd I).

eines islamischen Staates). Heldentaten sind entweder allein oder in Assoziation mit religiösem Einsatz zu finden. Sie sind ruhmbringend (reines Heldentum) und sichern dem ġāzī eine gute Lage sowohl im Diesseits (materieller Gewinn durch Beute) als auch im Jenseits (kumulativ durch systematische Bekämpfung des Unglaubens oder antizipativ durch Märtyrertum). Die Behandlung von Ungläubigen, ihrer Güter und/oder ihrer Kultusgebäude unterliegt diesem Glaubenskampf (ġāzā) und ist seine Dimension. Diese Motive existieren also nicht *per se*, sondern sind eher Extensionen oder Wirkungen der zentralen Klischees, welche die Erwartungen des Publikums treffen müssen. Die einzige Ausnahme liefert 'Āşık Pāşā-zāde, dessen Chronik eine breite Autonomie dieser Motive über die Kirchenzerstörung und über die schlechte Behandlung von Christen gewährt. Diese zeigen sich bei ihm meist als literarische, von den geschichtlichen Erzählungen getrennte Anhänge. Diese literarische Technik wird progressiv offensichtlich gegen Ende der Chronik. Von den allgemeinen, im Kontext zusammengestellten Motiven vom Anfang seiner Chronik, gelangt 'Āsık Pāsā-zāde zu einer Vereinfachung seiner Technik und damit zu einer Trennung zwischen historischer Narration und literarischer Beigabe. Da seine Erzählungen zunehmend frischer und faktisch bezogener werden, wird es für ihn immer schwieriger, seine Botschaft literarisch zu verformen. Deswegen hängt er am Ende eines Kapitels entweder seine Botschaft oder seine Antwort zur spezifischen Erwartung seines Publikums bezüglich gewisser Handlungen an. Der Autor besitzt also eine Anzahl an spezialisierten Standardaussagen, die am Ende einer geschichtlichen Erzählung einfach angehängt werden. Die Motivation liegt beim Geschmack des Publikums im Vordergrund (was die Rezipienten fordern) und bei seinen persönlichen Interessen – und noch wichtiger bei den Interessen seines Stifters - im Hintergrund (was die Rezipienten bekommen müssen). Neben der Kirchenzerstörung bzw. Umwandlung werden auch weitere Motive aufgelistet, die die Etablierung der muslimischen Gemeinde ('umma') symbolische markieren.

Die Erzählungen in *Tevārīh-i 'Al-i 'Osmān* sind diesbezüglich sowohl quantitativ als auch qualitativ irrelevant. Die einzigen beiden Erwähnungen von Kirchenzerstörungen sind im ersten Abschnitt zu finden und bestätigen qualitativ den stilistischen Einsatz des 'Āṣik Pāṣā-zāde bis zum Interregnum. Anhand Ahmedī und Şükrüllāh können wir die Existenz einer Tradition dieser Motive in der osmanischen Geschichtsschreibung verfolgen. Mit je zwei Erwähnungen liegen diese Autoren quantitativ weit hinter 'Āṣik Pāṣā-zāde. In Bezug auf die Länge dieser Texte und ihren stilistischen Aufbau aber sind die politischen Ereignisse miteinander in einer pompösen, heldenhaften und dem Islam konformen Synthese eingefügt. Wenn wir die Abschnitte über

Murād II. und Mehmed II., die eine simple Lobkomposition darstellen, entfernen, bleibt im Vergleich zur Länge des Iskender-nāme bei Şükrüllāh nicht viel mehr übrig. Die Statistik der Erzählungen bei diesen Autoren zeigt einen enormen Unterschied: Sükrüllah liefert zehn Mal mehr Erzählungen als sein Vorgänger. Die höhere Historizität des Şükrüllāh wirkt jedoch bei dieser Untersuchung qualitativ wenig. Sowohl Ahmedī als auch Sükrüllāh bezwecken exklusiv die Optimierung der Darstellung der osmanischen Dynastie in der islamischen Geschichte. Darunter ist das Motiv der Kirchenumwandlung ein Lieferant von Argumenten zur religiösen Legitimation des 'Al-i 'Osmān. "Itdi lesker – dichtet Ahmedī - dār-i küfri pāyimāl."60 Diese poetische Aussage fixiert bei Ahmedī das große Engagement der osmanischen Führer auf dem Wege Gottes und ihre ruhmreiche Anstrengung gegen den Polytheismus (Christentum). Die weiterlaufenden Kirchenzerstörungen und die Unterdrückung der Ungläubigen sind bei diesem Dichter nur Detaillierungen oder Exemplifizierungen. Die Wiederholung potenziert die Aussagekraft dieser Motive. Durch eine größere Historizität etabliert Şükrüllāh eine Brücke zu späteren Autoren, darunter 'Āşık Pāşā-zāde samt seinen Kompilatoren. Das ist aber nur eine in die Irre führende Brücke, denn sie verweist nicht auf eine Entwicklung der frühosmanischen Geschichtsschreibung, sondern auf den unterschiedlichen Charakter der Werke des Ahmedī und Şükrüllāh.

Die frühosmanische Geschichtsschreibung zeigt keinen evidenten "Druck" des Publikums im Bereich der Verwendung der Motive "Kirchenzerstörung" und "Kirchenumwandlung". Jedoch waren diese Motive im Erwartungshorizont des Publikums präsent und ihre Verwendung wurde dadurch notwendig. Statistisch liegen sie aber im Vergleich zu anderen Motiven weit hinten. Dies weist darauf hin, dass der Geschmack dieses Publikum andere harte wichtige Vorlieben hatte. Heldenhafte Erzählung im Geiste der nomadischen Tradition dominiert, jedoch in neuem religiösen Gewand, diesen Geschmack.

Die Wirkung dieser Motive kann man deswegen nicht in Bezug auf den ganzen Korpus einer Quelle, sondern nur im Hinblick auf die religiöse Dimension dieser Quellen behandeln. Die in dieser Studie untersuchte Periode der osmanischen Historiographie entspricht der Übergangsphase der Gewichtung zwischen reinem Heldentum und ġāzā. Die historische Einstellung des ʿĀṣik Pāṣā-zāde, eines Mitglieds der religiösen Schicht mit großem Einfluss im politischen Bereich, sollte deswegen nicht allzu sehr verwundern. Diesbezüglich muss man den Autor aus einer anderen Perspek-

⁶⁰ K. Silay, *Tāce'd-Dīn Ibrāhīm*, S. 28: Couplet 39. Vgl. S. 3 (englische Übersetzung): "The [Ottoman] troops trampled the religion of blasphemy."

tive beurteilen. Trotz Ausnahmecharakters seiner Chronik darf man sie im Vergleich zu den anderen Narrativquellen nicht peripherisch interpretieren. Diese Entwicklungsphase zeigt die Suche verschiedener Autoren und Gruppierungen nach Argumenten. Şükrülläh und 'Āṣīk Pāṣā-zāde sind die Repräsentanten der wichtigsten konkurrierenden religiösen Gruppierungen: der Gelehrten ('ulema', die Orthodoxen) und der Derwische (mit heterodoxer Prägung). Diese Autoren prägten die Historiographie dieser Periode religiös. Enverī und Neṣrī halten sich an diesen Weg, trotz ihrer Abweichungen und ihrer Annäherung an Heldenerzählungen (gestae). Für zukünftige Forschung bleibt zu klären, ob die späteren, an die religiöse Schicht gebundenen Autoren, diese Linie fortentwickelten.

Eine Haltung der osmanischen Eliten des 15. und von Anfang des 16. Jahrhunderts gegenüber den christlichen Kirchen ist schwer zu determinieren, obwohl die Kirchenzerstörung ein fest etabliertes Motiv mit religiös begründeter ideologischer Funktion zu sein scheint. Der Bezug zwischen virtus und innovatio lässt sich anhand des vorliegenden Quellenbestands nicht mit Sicherheit nachvollziehen. Die Eliten scheinen eher flexibel zu sein, obwohl sie die kirchenfeindlichen Argumente nicht ablehnen. Es scheint, dass nur ein Teil dieser Eliten einen relativ schwer identifizierbaren Druck für die Verwendung dieser Motive ausübte. Hinzu kommt noch der externe Druck der politischen Konkurrenten: 'Al-i 'Osmān muss daher seine Ansprüche auf Hegemonie in der islamischen Welt und den Anschluss der islamischen Nachbarstaaten legitimieren. Auf der anderen Seite gibt die alte Tradition in ihrer geschichtlich-literarischen Verwendung Anlass, eine Assimilierung dieser Motive zu vermuten und daher keine Ablehnung dieser Konstrukte seitens der Rezipienten anzunehmen. All diese Fakten machen also zwei unterschiedliche Interpretationen möglich: Flexibilität und gleichzeitige Aggressivität.

Ob aber die aggressive Linie sich durchgesetzt hat, verlangt von der zukünftigen Forschung eine nähere Auseinandersetzung. Die vorliegende Studie hat vor allem ein methodologisches Muster mit konkreter Verwendung vorgeschlagen. Es wurde letztendlich versucht, darzustellen, inwiefern moderne Historiker verschiedene Forschungsmethoden abgleichen könnten.