

Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft

I

Historische Anthropologie

Ansätze und Möglichkeiten

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.

Satz/Layout: Elena Smolarz und Rainer Kuhl

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

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	5
Inhaltsverzeichnis	7
<i>Stephan Conermann</i>	
Vorbemerkung: Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft	9
<i>Syrinx von Hees</i>	
Historische Anthropologie in der Islamwissenschaft	21
<i>Stephan Conermann</i>	
Liebe im mittelalterlichen Islam – „romantisch“, intellektuell oder heilig?	37
<i>Sabine Dorpmüller</i>	
Magisch-religiöses „Krisenmanagement“ im Islam	57
<i>Ralf Elger</i>	
Der Mensch auf seinem Lebensweg. Schöpfungsmythos und Kontingenzerfahrung in arabischer Reiseliteratur	83
<i>Jan-Peter Hartung</i>	
Wider die Schmach. Eine historisch-anthropologische Untersuchung von „Beleidigung“ in einigen muslimischen Kontexten	107
<i>Syrinx von Hees</i>	
Die Kraft der Jugend und Die Vielfalt der Übergangsphasen Eine historisch-anthropologische Auswertung von Korankomentaren des 10. bis 15. Jahrhunderts	139
<i>Thomas Herzog</i>	
Fenster auf mentale Welten. Gewinn und Schwierigkeiten beim Versuch, sich historisch <i>Imaginaires</i> zu nähern	177

<i>Konrad Hirschler</i>	
Riten der Gewalt: Protest und Aufruhr in Kairo und Damaskus (7./13. bis 10./16. Jahrhundert)	205
<i>Jasmin Khosrawie</i>	
Die Sünden der Männer. Konzepte von Weiblichkeit im Spiegel der Lebenswelt von Bibi Khanum Astarabadi (st. 1921)	235
<i>Astrid Meier</i>	
Den „Pfad des Wissens“ verlassen. Ein Plädoyer für das Thema Arbeit als Gegenstand islamwissenschaftlicher Forschung	263
<i>Friederike Pannewick</i>	
Sinnvoller oder sinnloser Tod? Zur Heroisierung des Opfers in nahöstlichen Kulturen	291
<i>Philipp Reichmuth</i>	
„Es stinkt zum Himmel“. Sauberkeit, Ordnung und Textgebrauch in Leserbriefen an eine Bucharer Tageszeitung von 1912	315
<i>Henning Sievert</i>	
Der schwarze Obereunuch Morali Bešir Ağa in den Augen von Aḥmed Resmī Efendi	345
Autorenverzeichnis	379

Der schwarze Obereunuch Moralı Beşir Ağa in den Augen von Aḥmed Resmī Efendi

von
Henning Sievert, Zürich

1. Der schwarze Obereunuch

Der Despotismus, der im Orient von jeher sich des freyesten Spielraums erfreute, berechnete, daß diese Halbmenschen ohne Vaterland, ohne Verwandte, ohne Liebe und Genuß, als tüchtige Werkzeuge zu den geheimsten und finstersten Geschäften des Hofes und der Regierungskunst verwendet werden könnten; allein die Erfahrung lehrte, daß sie zwar geheimnisvoller, listiger, treuer als die gewöhnlichen Sklaven, zugleich aber auch grausamer, unbiegsamer und rachsüchtiger als dieselben sind; daher wurden sie aus Furcht, das Gebäude des Reiches zu erschüttern, von den Despoten nur zur Beherrschung der Weiber, und diese zum Gehorsam gegen dieselben verdammt.¹

Das düstere Bild, das Joseph von Hammer-Purgstall hier von den Eunuchen der osmanischen Sultane zeichnet, prägte die westlichen Vorstellungen vom osmanischen Hof und vom „Orient“ überhaupt. Die Institution des Eunuchentums ist weder als islamisch zu bezeichnen noch historisch als Eigenheit muslimischer Kulturen anzusehen, aber der schwarze Verschnittene gehört zum klassischen Inventar des Orientalismus.² Allerdings läßt sich nicht leugnen, daß Eunuchen über viele Jahrhunderte Teil der nahöstlichen Gesellschaften waren. Hammer sieht das Eunuchentum als Folge des Despotismus, der auf diese Weise von menschlichen Leidenschaften und sozialen Bindungen freie, willfährige Diener habe schaffen wollen. Als sich jedoch erwiesen habe, daß Eunuchen zwar politisch besser einsetzbar, aber auch sozusagen destruktiv veranlagt seien, habe der Despot sie „nur“ zur Herrschaft über seine Frauen eingesetzt. Selbstverständlich haben wir hier ein verzerrtes Bild vor uns, doch die enge Verbindung der Eunucheninstitution mit dem Herrscher (und mit

¹ Hammer II, S. 65.

² Vgl. Scholz, S. 173f., wo in einem Atemzug Eugène Delacroix, Gustave Flaubert, Edward Lane, Richard Burton und Karl May als dessen Repräsentanten genannt werden.

dem Überirdischen) ist seit der Antike nicht nur im Nahen Osten erkennbar.³ So wie Hammer ein Kind seiner Zeit war, ist es auch der heutige Historiker. Bei der Rekonstruktion früherer Zustände drohen ihm stets die Gefahren des Anachronismus oder des „Orientalismus“ einerseits und der mehr oder weniger unkritischen Quellenreproduktion andererseits. Da die meisten Interpretationen durch das Problem der zeit- und raumbedingten Fremdheit erschwert werden, versucht der Historiker diesem durch Kontextualisierung zu begegnen, die wiederum ein möglichst genaues Verständnis der Lebenswelten seiner „Informanten“⁴ voraussetzt. Bei der Erkundung von Weltansichten und Elementarerfahrungen in der Perspektive der Mentalitätsgeschichte und bei der anthropologischen Historisierung vermeintlicher Naturkonstanten ist die Geschichte Westeuropas inzwischen weit fortgeschritten, während die Geschichte des Nahen Ostens ihre ersten Schritte macht.⁵ Also gibt es hier viel Neues zu entdecken, auch wenn die folgenden Betrachtungen aus dem gleichen Grund nur provisorisch sein können.

Mit der schwarzen Hautfarbe und dem Eunuchentum sind zwei große historisch-anthropologische Kategorien angesprochen, nämlich Körper und Geschlecht, deren erschöpfende Behandlung viele Bücher füllt. Dieser Artikel soll einen Beitrag zur Kulturgeschichte Istanbuls im 18. Jahrhundert leisten, indem er untersucht, wie der osmanische Bürokrat Aḥmed Resmī (1700-1783) die Kategorien (schwarze) Hautfarbe und Eunuchentum in seinem Werk *Ḥamāletü l-Küberā* bei der Beschreibung des damals amtierenden Obereunuchen benutzt.

Das Phänomen des Eunuchen ist der kulturhistorischen Interpretation noch immer schwer zugänglich. In der Islamwissenschaft fand es trotz des zahlreichen Auftretens von Eunuchen in politischen, kulturellen und religiösen Zentren lange Zeit wenig Beachtung. In jüngster Zeit sind jedoch zwei Bücher erschienen, die sich der Eunuchen hauptsächlich im mittelalterlichen arabischen Osten annehmen. David Ayalons letzte Studie behandelt das Eunuchentum im muslimischen Nahen Osten seit dem 9. christlichen Jahrhundert (mit Schwerpunkt auf der Mamlukenzeit im 13.-16. Jahrhundert) auf breiter Quellengrundlage und erschließt es damit auch für die kulturhistorische Forschung. Seine These von einem „Dreieck“ der Macht zwischen Eunuchen,

³ Einen impressionistischen Überblick mit Schwerpunkt auf der mediterranen Antike gibt Scholz.

⁴ Damit sind die menschlichen Urheber der Quellen gemeint, was Schriftsteller, Finanzbeamte und Kaufleute, Juristen, Mystiker und Kläger vor Gericht ebenso wie Baumeister, Töpfer oder fremde Besucher einschließt.

⁵ Da ein Großteil der Quellen noch nicht erschlossen ist, fällt es den Nahosthistorikern noch schwer, die miteinander in Wechselwirkung stehenden kulturellen Leitbilder, sozialen Diskurse und subjektiven Wahrnehmungen der Akteure zu identifizieren.

Harem und Mamluken wird hoffentlich Anlaß zur weiteren Diskussion geben, berührt den vorliegenden Artikel jedoch nur am Rande.⁶

Die anthropologische Pionierarbeit von Shaun Marmon beschreibt die Eunuchen als Hüter der Grenzen von geheiligten Zonen („sacred boundaries“), wobei der Schwerpunkt der Betrachtung auf Ägypten und dem Hedschas (ebenfalls in der Mamlukenzeit) liegt. Marmon spannt jedoch einen weiten Bogen bis in die Gegenwart und nimmt implizit an, daß ihre für die Mamlukenzeit aufgestellten Thesen im Wesentlichen auch in den dazwischenliegenden Jahrhunderten gültig blieben. Bei diesem an sich zweifelhaften Vorgehen muß man der Autorin zugutehalten, daß das relevante Quellenmaterial (abgesehen von westlichen Reiseberichten) kaum erschlossen ist. Zur Darstellung der wichtigsten den schwarzen Eunuchen zugeordneten Attribute werde ich im folgenden ebenfalls schlaglichtartig auf ausgewählte literarische Quellen quer durch die Jahrhunderte zurückgreifen. Darin kommen erstens verschiedene mögliche Betrachtungsweisen der beiden Kategorien zum Ausdruck, und zweitens hatten die meisten dieser Quellen als „Klassiker“ auch in Ahmed Resmîs Zeit ihren Platz.

Nach Marmon sind die durch die göttliche Ordnung vorgegebenen geheiligten Zonen (*haram*)⁷ entweder durch das Göttliche selbst (in Heiligtümern)⁸ oder durch mit dem Göttlichen eng verbundene Menschen definiert, seien es lebende (der Herrscher und seine Vertreter)⁹ oder tote (verstorbene Herrscher, der Prophet Muḥammad).¹⁰ Eunuchen schützten Marmon zufolge symbo-

⁶ Vgl. D. Ayalon, *Power*. Wichtiges Material liefern bereits Ayalons grundlegende, wenn auch nicht kulturhistorisch angelegte Aufsätze zum Thema: D. Ayalon, „Islam“; ders., „Mamluk“ und ders., „*khādim*“.

⁷ Die Ableitungen der Wurzel حرم gehen von den Grundbedeutungen „heilig, unverletzlich, verboten“ aus; siehe Marmon, S. 6. Zum heiligen Raum siehe Bürgel, S. 21-24. Vgl. zum physischen heiligen Raum A. Kaplony, *The Haram of Jerusalem 324-1099. Temple, Friday mosque, area of spiritual power*. Stuttgart 2002.

⁸ Eunuchenwächter gab es bei der Ka'ba in Mekka, beim Felsendom in Jerusalem und wahrscheinlich bei den Patriarchengräbern in Hebron, die größte Bedeutung hatten jedoch die Eunuchen am Prophetengrab in Medina; vgl. Marmon, S. 14.

⁹ Marmon, S. 9-15 beschreibt die Kairoer Zitadelle als quasi geheiligte Zone. Zwar scheinen Eunuchen in der Tat ein unverzichtbarer Bestandteil des herrscherlichen Haushalts gewesen zu sein, den hochstehende Personen wie z.B. Emire mit ihrer eigenen Hofhaltung nachahmten. Daß solche mächtigen Personen aber ebenfalls Eunuchen besaßen, spricht gegen die These von der Grenzhütung des Heiligen. Im Fall des Hofeunuchen mag sie durch die besondere Nähe des Herrschers zu Gott gerechtfertigt sein, aber die Eunuchen im Harem eines untergeordneten Würdenträgers müßten entweder mit dessen Funktion als Vertreter des Herrschers oder allgemein mit der Aufrechterhaltung der göttlichen Ordnung begründet werden. Beides scheint mir aber zu weit vom Heiligen entfernt zu sein, um eine solche symbolische Aufladung der „privaten“ Eunuchen zu erklären.

¹⁰ Marmon, S. 15-26. Eunuchen hüteten auch die Mausoleen mamlukischer Sultane und hätten damit eine „ceremonial axis“ zum Prophetengrab hergestellt; vgl. ebd., S. 30.

lich den *ḥaram* vor Unbefugten und die Gläubigen vor einer Störung der islamischen Ordnung (*fitna*).

Wegen der ihnen zugeschriebenen geschlechtlichen Neutralität galten Eunuchen als kultisch reiner als gewöhnliche Menschen und waren daher besonders geeignet dafür, heilige Orte zu hüten. Zudem symbolisierten sie, ähnlich wie der Schleier, den keuschen Rückzug von der Außenwelt; sie flößten den Gläubigen durch ihre Nähe zum Heiligen und ihre fremdartige Erscheinung zugleich Ehrfurcht (*hayba*) ein.¹¹ Sie standen außerhalb des normalen, von Geburt, Fortpflanzung und Tod bestimmten Lebenszyklus, hüteten die Grenzen der gesellschaftlichen und geschlechtlichen Ordnung, aber verkörperten zugleich gesellschaftliche und geschlechtliche Ambiguität.¹² Mit dieser Paradoxie hängt zusammen, daß das Eunuchenphänomen schwer zu begreifen ist, und vielleicht liegt darin auch seine anhaltende Mächtigkeit¹³ in islamischen Kulturkreisen begründet.

Kastrierte Sklaven wurden seit antiker Zeit in herrschaftlichen Häusern verwendet und übernahmen auch kultische Aufgaben.¹⁴ Eunuchen standen stets in engster Verbindung mit den Zentren der religiösen und der weltlichen Herrschaft (bzw. den Familien der Herrschenden) und konnten als Symbole für deren Kontrolle von männlicher Macht und weiblicher Fruchtbarkeit angesehen werden. Muslimische Herrscher setzten diese Tradition ungebrochen fort, obwohl der Prophet Muḥammad nach der Überlieferung die mit der *ṣarṣa* kaum zu vereinbarende Entmannung abgelehnt hatte.¹⁵ Zwar berücksichtigten *fuqahā'* durchaus die rechtlichen Probleme, wie die Frage nach der Verheiratung von Eunuchen, doch sind Äußerungen zum Bild des Emaskulierten selten überliefert. Die Eigenschaften, die der Literat al-Ġāhiz (st. ca. 255/868) den Eunuchen in seinem klassischen Werk *Kitāb al-Ḥayawān* zuschreibt, mögen

¹¹ Vgl. Marmon, S. 5f. („ideals of domestic seclusion“) und S. 60. Zur *hayba* siehe ebd., S. 64ff.

¹² Vgl. Marmon, S. 8 und 90. Weitere Informationen zu magischen Vorstellungen von Geschlechtslosigkeit Scholz, a. a. O.

¹³ Zu diesem Konzept, einer dauerhaften Verinnerlichung oder Institutionalisierung kultureller Phänomene, siehe Bürgel, S. 33ff.

¹⁴ Eunuchen standen auch im Kirchendienst, bis das Konzil von Nikäa 325 die Priesterweihe von Verschnittenen verbot, vgl. C. Pellat.

¹⁵ Vgl. Akgündüz, S. 265ff. und Sallāmī, S. 66, wo die Kastration (*ḥayā'*) als mutwillige Verletzung (*muṣība*) für unzulässig (*lā yaḡūz*) erklärt wird. Der *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* führt im *Kitāb an-Nikāḥ*, Nr. 8 mehrere Überlieferungen an, in denen Muḥammad seinen Anhängern verbietet, sich um der Keuschheit willen selbst zu entmannen (was auf übertriebene Gottergebenheit/Askese oder vorislamische Bräuche verweisen könnte); allerdings könnte auch lediglich Enthaltensamkeit gemeint sein. Die Entmannung von nichtmuslimischen Sklaven wird nicht angesprochen, aber die Begründung mit Koran 5: 87 („Ihr Gläubigen! Erklärt nicht die guten Dinge, die Gott euch erlaubt hat, für verboten!...“; zit. nach Paret) schließt mindestens die Entmannung von Muslimen um der Keuschheit willen aus.

uns trotz des großen zeitlichen Abstands zum osmanischen 18. Jahrhundert einige Anhaltspunkte geben.¹⁶

Ğāhiz beschreibt die körperlichen Unterschiede zu unversehrten Männern (*fuḥūl*) und siedelt Eunuchen charakterlich in der Nähe von Frauen und Kindern an: sie seien verspielt, aber auch grausam, liebten das Essen und Trinken (besonders den Wein), seien habgierig, taktlos, klatschsüchtig und leicht zu Freude oder Wut zu erregen (besonders auf die beneideten und verhaßten *fuḥūl*), seien häuslicher Arbeit, nicht aber schweren körperlichen Tätigkeiten zugeneigt. Trotz der mehr oder minder „weibischen“ Eigenschaften seien sie aber doch auch nicht feminin.¹⁷

Marmon zitiert den Gelehrten Tağ ad-Dīn as-Subkī (st. 771/1370),¹⁸ der Eunuchen als „geistig minderbemittelt“ und eher den Frauen als den Männern ähnlich ansieht. Aber in Gesellschaft von Männern redeten Eunuchen sich ein, Frauen zu sein, und in Gesellschaft von Frauen, Männer zu sein. Damit spielt Subkī wahrscheinlich auf Liebesdienste für beide Geschlechter an, schreibt den Eunuchen aber jedenfalls weibliche und männliche Eigenschaften zugleich zu.¹⁹ Hier drängt sich die schwierig zu beantwortende Frage auf, ob Eunuchen für Osmanen des 18. Jahrhunderts mangelhafte Männer, geschlechtslose Wesen oder etwas Drittes, eine Kombination beider Geschlechter, waren. Diese Frage hängt eng mit nahöstlichen historischen Konzepten von Männlichkeit zusammen.²⁰ Aus heutiger Sicht steht vor allem die Verstümmelung, durch die der Eunuch zum unvollständigen, unechten Mann wird, im Vordergrund. Dagegen hebt Marmons Interpretation das geschlechtslose Grenzgängertum am Rande der diesseitigen Lebenswelt hervor, während El-Cheikh in der darin begründeten nicht-maskulinen Machtlosigkeit geradezu die Ursache für das in Eunuchen gesetzte Vertrauen und damit deren großen Einfluß sieht.²¹ Andere Autoren wie Subkī schreiben Eunuchen dagegen Eigenschaften beider Geschlechter zu.²²

¹⁶ Vgl. Ğāhiz. Das Kapitel über Entmannte findet sich in Bd. I, S. 106-177. Nähere Informationen dazu siehe Tanerī. Wie weiter unten im Fall der schwarzen Hautfarbe erkennbar wird, waren arabische Klassiker den gebildeten Osmanen des 18. Jahrhunderts geläufig.

¹⁷ Vgl. Ğāhiz I, S. 116ff. und 135ff.; zum Haß auf *fuḥūl*: I, S. 173.

¹⁸ Zu Tağ ad-Dīn Abū n-Naṣr ‘Abd al-Wahhāb b. Taqī ad-Dīn ‘Alī as-Subkī siehe Schacht/Bosworth.

¹⁹ Vgl. Subkī, S. 56: „*Wa-dālika limā ġubilat ‘alayhi min nuṣṣān al-‘uqūl wa-taṣabbuhihim bi-n-nisā’ ḥattā qīla mā ḥtalā ḥawāṣī bi-n-nisā’ illā wa-ḥaddaṭa nafsahu bi-annahu rağul wa-lā bi-r-riğāl illā wa-ḥaddaṭa nafsahu bi-annahu mra’a*“. Nach Marmon (S. 63f.) handelt es sich bei Subkīs Motiv der Doppelgeschlechtlichkeit um ein Sprichwort, das in *Hadīṭ*-Sammlungen wie in der weltlichen Literatur vorkommt.

²⁰ Gegenüber der beachtlichen Anzahl von Untersuchungen zur Frauengeschichte des Nahen Ostens bleibt die Männergeschichte der Region stark zurück, was für die Forschung zur deutschen Geschichte allerdings ebenfalls zutrifft. Allgemein zu den Gründen, wissenschaftlichen Erfordernissen und dem Stand um 1990 siehe Frevert, S. 31-34.

²¹ Vgl. El-Cheikh, S. 250.

²² Siehe zu zwitterhaften Zügen westeuropäischer Kastraten der Frühen Neuzeit Barbier, S. 135f.

Für den osmanischen Literaten Muṣṭafā ‘Ālī (1541-1600) wiederum scheinen die Palasteunuchen nur am Rande von Interesse gewesen zu sein, und er ordnet sie ausschließlich dem Harem zu. ‘Ālī beschreibt die Eunuchen als zweifelhaften Teil der höfischen Welt und mißbilligt es, wenn sie zu viel Kontakt zur Außenwelt pflegen:

Though it is a great offense for eunuchs to maintain contact with the outside, today those powerful people perpetrate reprehensible deeds.²³

Da sie nur die „Haremssphäre“ kennen, seien sie zudem kein geeigneter Umgang für den Herrscher. Vielmehr stehen sie bei ‘Ālī auf einer Stufe mit den Frauen (*zenān*), Stummen (*zebānsızlar*) und Zwergen (*cüceler*) des Hofes: Wenn der Herrscher sich zu viel mit Frauen abgebe, schmälere er seine Vernunft (*‘aql*), wenn er sich mit Zwergen umgebe, schmälere er seine Hoheit, wenn er sich nur mit Eunuchen (*tavāşiler*) austausche, schmälere er seine Männlichkeit (*noqşān-ı rüçületi*).²⁴

Die anthropologische und mentalitätshistorische Erforschung des Konzeptes der Rasse in nahöstlichen und islamisch geprägten Kulturen steht ebenfalls noch am Anfang. Besondere Aufmerksamkeit genießen das Bild und die historische Lage von subsaharanischen Afrikanern, deren hervorstechendstes Merkmal (wenig überraschend) in der arabischen Literatur die schwarze Hautfarbe ist.²⁵ In der frühislamischen Zeit war die Opposition „weiß = schön/schwarz = häßlich“ bereits etabliert und wurde von arabischen Dichtern thematisiert.²⁶ Diese Tradition greift die osmanische Literatur auf, bringt allerdings die dunkle Hautfarbe gelegentlich auch mit den Arabern in Verbindung.²⁷ Es entsteht der Eindruck, daß das Schönheitsideal der Blässe gegenüber der Häßlichkeit dunkler Haut weiterhin dominant war. Dies hängt wahrscheinlich nicht mit der Versklavung von Afrikanern zusammen, da auch hellhäutige Menschen Sklaven wurden und der rechtliche Sklavenstatus nicht gleichbedeutend mit einem niedrigen sozialen Status war. Vielmehr könnte

²³ ‘Ālī (Brookes), S. 22 nach ‘Ālī, S. 33: „*Alāqa-ı taşra büyükür cürm iken tavāşīye / o qavma oldu bugün emr-i nāpesend qadr-i ‘azīm*“

²⁴ ‘Ālī, S. 161 und ‘Ālī (Brookes), S. 110.

²⁵ Vgl. Lewis. Zur Motivik der schwarzen Hautfarbe in der arabischen Dichtung siehe Ullmann.

²⁶ Vgl. Lewis, S. 28ff. Lewis nennt Beispiele aus dem 7. und 8. Jahrhundert wie Nuşayb b. Rabāḥ, al-Ḥayquṭān, Abū Dulāma, Dā’ūd b. Salm. Zahlreiche Beispiele nennt auch Rotter.

²⁷ Siehe Zenker, 625 s. v. عرب und Redhouse, 1292 s. v. عرب. Muṣṭafā ‘Ālī beklagte Ende des 16. Jahrhunderts, daß – gleichermaßen unwürdige – Nubier (*nūbīyū l-aşl bir sıyehvū*), Russen und Tscherkessen (*nūs ve çerkes*) in die Ränge der *‘ilmīye* eindringen: ‘Ālī, S. 107 und ‘Ālī (Brookes), S. 71f.

diese Zuschreibung auf ähnliche Gründe wie die „vornehme Blässe“ in Europa und auf die relative Seltenheit eines hellen Teints unter subtropischen und mediterranen Bedingungen zurückzuführen sein.

Zeitgenössische Handbücher der Physiognomie (*firāsetnāme*) scheinen das negride Antlitz nicht besonders berücksichtigt zu haben, führen aber ungünstige Konnotationen der schwarzen Farbe an.²⁸ Einerseits lehnten *‘ulamā’* immer wieder die Vorstellung einer naturgegebenen rassischen Unterlegenheit schwarzer Menschen²⁹ ab, gerade mit Blick auf schwarze Prophetengenossen wie Bilāl al-Ḥabašī.³⁰ Andererseits zeugen sowohl abwertende Äußerungen als auch Schriften zur Verteidigung der Schwarzen davon, daß zum Bild vom schwarzen Menschen auch Unterwürfigkeit, unkontrollierte Emotionalität und tierhafte Eigenschaften gehörten.³¹

Marmon stellt für die Mamlukenzeit fest, daß das Eunuchentum für das Bild des Eunuchen entscheidend war, nicht ethnische Herkunft oder Hautfarbe. Sie deutet aber an, daß sich diese Gewichtung in der Osmanenzeit verschoben haben könnte, weil der Anteil afrikanischer Eunuchen immer weiter angestiegen sei, bis der *ḥaram* von Medina fast nur noch von diesen gehütet wurde.³² Der Sklavenhandel zwischen der zentralen und östlichen Sudan-Region und dem Osmanischen Reich wurde im 18. Jahrhundert vorwiegend über Oberägypten abgewickelt, wo ein Teil der in jugendlichem Alter als Sklaven verkauften Afrikaner entmannt wurde. Eine kleine Anzahl von ihnen wählte der Statthalter von Ägypten jährlich aus und schickte sie dem Sultan nach Istanbul, in dessen Palast Ende des 17. Jahrhunderts rund 30 schwarze Eunuchen Dienst taten und innerhalb ihrer eigenen Hierarchie aufsteigen konnten.³³ Am osmanischen Hof lebten schwarze und weiße Eunuchen, wobei ab

²⁸ Vgl. Çavuşoğlu, S. 110f.

²⁹ In unserer Gesellschaft tragen fast alle auf physische, rassische Beschaffenheit bezogenen Bezeichnungen (wie „Neger“, „Farbige“ usw.) bis heute starke rassistische oder politisch-korrekte Konnotationen, die im folgenden nicht thematisiert werden sollen. Stattdessen möchte ich betonen, daß der Kontext, von dem die Rede ist, sich kulturell, räumlich und zeitlich sehr von dem Kontext unterscheidet, in dem dieser Beitrag entstanden ist. Strenggenommen sind die (vorwissenschaftlichen) Kategorien unserer Gesellschaft also für den damaligen Kontext bedeutungslos, aber der Historiker muß Möglichkeiten finden, seine Rekonstruktion der vergangenen Verhältnisse heutigen Lesern begreiflich zu machen. Da arabische und osmanische Literaten und ihre Leser die „Schwärze“ als herausragendes Merkmal ansahen, werde ich im Folgenden als neutrale Bezeichnung „schwarze Menschen“ benutzen.

³⁰ Vgl. Lewis, S. 21-36.

³¹ Vgl. Lindholm, S. 216-219 und Rotter, S. 140-155. Lindholm sieht eine Parallele zur Unterordnung von Frauen.

³² Vgl. Marmon, S. 126 und 133.

³³ Vgl. Orhonlu, „Khaşī“, S. 1092f. Nach Orhonlu wurden die für den Eunuchendienst bestimmten Jungen bereits im Alter von 8-11 Jahren entmannt und verkauft, während die Palastverwaltung

dem Ende des 16. Jahrhunderts die schwarzen unter Führung des *dārussa'āde aḡası* zunehmend dominierten.³⁴

Der Obereunuch (*dārussa'āde aḡası*, auch *qızlar aḡası*) kontrollierte die Verbindung zwischen der Außenwelt und der Herrscherfamilie (*harem-i hümayūn*).³⁵ Zum kaiserlichen *harem* gehörten an der Spitze die Mutter des Sultans, seine Frauen, Konkubinen und Töchter mit ihren Dienerinnen, aber auch die minderjährigen Söhne und Brüder des Herrschers. Aus Gründen der Staatsraison durften im 18. Jahrhundert auch die erwachsenen männlichen Mitglieder der Herrscherfamilie den ihnen zugeteilten Bereich des Palastes nicht verlassen.³⁶ Daher übernahmen Eunuchen im 18. Jahrhundert einen wichtigen Teil der Erziehung und Betreuung dieser Prinzen.³⁷ Wenn ein Prinz später den Thron bestieg, verfügte er über wenig Erfahrung im Umgang mit der Außenwelt und verließ sich oft auf den Rat eines ihm nahestehenden Eunuchen, den er zum *muşāhib*³⁸ oder auch zum Obereunuchen (*dārussa'āde aḡası*) ernannte.³⁹

Der *dārussa'āde aḡası* stand an der Spitze der Hierarchie des Inneren Hofes (*enderūn*) und der Eunuchenschaft. Er hatte eine Mittlerrolle zwischen dem Inneren Hof, dem Äußeren Hof sowie der Außenwelt inne,⁴⁰ indem er den Zugang zum Inneren Hof kontrollierte, der in der Wahrnehmung der osmanischen Untertanen der Mittelpunkt des Reiches und Kristallisationspunkt der weltlichen Macht war. Diese Brückenposition bot einem Obereunuchen optimale Voraussetzungen dafür, zum Favoriten des Herrschers zu werden, wenn er dessen Vertrauen genoß.⁴¹

1160/1747 Eunuchen im Alter von 15-20 Jahren verlangte; vgl. BOA, Mühimme-i Misr VI, S. 158 Nr. 371. In der dazwischenliegenden Zeit könnten die jungen Eunuchen in den Haushalten von Vorbesitzern, in der Regel ägyptischen „Mamluken“-Beḡs, beschäftigt (und ausgebildet) worden sein.

³⁴ Sultan Murād III. (1574-1594) hatte das Amt des *dārussa'āde aḡası* eingerichtet, das bereits ab Ende des 16. Jahrhunderts nur noch von schwarzen Eunuchen (*zencī aḡalar*) besetzt wurde; vgl. Hathaway, „Egypt“, S. 53.

³⁵ Siehe Uzunçarşılı, S. 172-183 und Akgündüz, S. 270ff. Zum Harem v. a. im 17. Jahrhundert siehe L. P. Pierce.

³⁶ Dieser als „Kāfiḡ“ (*qafes*) bezeichnete Teil des Topkapı-Palastes wurde den Prinzen ab dem frühen 17. Jahrhundert zugewiesen. Näheres siehe Veinstein, S. 503f.; Peirce, S. 97f. und Alderson, S. 32-36.

³⁷ Vgl. 'Aṭā, S. 149-155 und Pierce, S. 53ff.

³⁸ Wörtlich „Begleiter“ (siehe 'Aṭā, S. 154).

³⁹ Zum Vertrauen in die Zuverlässigkeit eines Eunuchen siehe El-Cheikh, S. 238.

⁴⁰ Zur Konzeption des Inneren (*enderūn*, *içerī*, *hāss*) im Gegensatz zum Äußeren (*bürūn*, *taşra/ dışarı*, *'āmm*) siehe Pierce, S. 8ff. Zu den „konzentrischen Kreisen“ um das Zentrum der kaiserlichen Macht siehe Pierce, S. 9-12. Nach Altındaḡ betrug die Zahl der unmittelbaren Untergebenen des *dārussa'āde aḡası* zwischen Ende des 16. und des 18. Jahrhunderts konstant 55; vgl. Altındaḡ, S. 1ff.

⁴¹ Ein Favorit kontrolliert den Zugang zum Herrscher und monopolisiert weitestgehend dessen Patronage und Gnadenerweisungen, insbesondere die Vergabe von Ämtern. In dieser Funktion ei-

Zugleich beaufsichtigte der Obereunuch die Außenbeziehungen der weiblichen Mitglieder der Herrscherfamilie, die über Einfluß auf den Herrscher und erheblichen Besitz verfügten. Er stand den im Harem arbeitenden Eunuchen und allen übrigen Angehörigen des Inneren Hofes vor. Außerdem übte er als Vertreter der Herrscherfamilie die Aufsicht über die kaiserlichen Stiftungen zugunsten der Heiligen Stätten (*nezāret-i evqāf-i haremeyn-i şerīfeyn*) aus.⁴² Diese mit riesigen Einkünften aus allen Teilen des Reiches ausgestatteten Stiftungen waren zur finanziellen Unterstützung der Heiligtümer und der frommen *muğāwirūn* in Mekka und Medina eingerichtet worden.⁴³

Da die Heiligen Stätten das religiöse Zentrum des Reiches und der gesamten islamischen Welt bildeten, war ihre Einbindung in die osmanische Herrschaft von eminenter Bedeutung. In der Funktion des Aufsehers (*nāzır*) der Stiftungen zugunsten der Heiligen Stätten hatte der Obereunuch nicht nur in der Hauptstadt großen Einfluß, sondern auch in vielen Provinzen, besonders in Ägypten. Darüber hinaus besaß er eine Schlüsselposition im von Subsidien abhängigen Hedschas, vor allem in Medina, wo ihn der *şayh al-ḥaram* vertrat (im 18. Jahrhundert ebenfalls ein Eunuch) und die Auszahlung von Subsidien an die dazu Berechtigten kontrollierte.⁴⁴ Auf diese Weise dominierte der *dārussa'āde ağası* mehrere *Ḥaram*-Bezirke, nämlich die religiösen Zentren in Medina und (eingeschränkt) Mekka sowie das politische Zentrum im kaiserlichen Palast. Zugleich stellte seine Person eine Verbindung mit der Welt der Untertanen her, ohne einer der beiden Seiten ganz anzugehören.⁴⁵

nes *alter ego* des Monarchen schützt der Favorit den Herrscher vor Faktionskämpfen am Hof und genießt sein persönliches Vertrauen, bleibt aber auch abhängig von dessen Gunst. Die jüngere Frühneuzeit-Forschung zu Westeuropa sieht im Favoritentum nicht mehr eine Erscheinung der Dekadenz und Korruption, sondern schreibt ihr eine durchaus funktionale Rolle beim Aufbau des modernen Staates zu; vgl. Reinhard, S. 171 und Droste, 569ff. Den jüngsten Beitrag zum Favoritentum in der deutschsprachigen Frühnezeitforschung liefern Kaiser/Pečar.

⁴² 'Aṭā, S. 156. Im Jahre 1668 befanden sich bereits 313 kaiserliche Stiftungen unter der Aufsicht (*nezāret*) des Obereunuchen. Viele Obereunuchen erwarben ausgedehnte Ländereien und stifteten selbst für von ihnen gegründete Moscheen, Medresen, Konvente und Schulen; vgl. Altundağ, S. 1ff. Diese ökonomische Macht verlor der Obereunuch 1757 (Vāstf I, 109 und BOA A. RSK. 1588, S. 87 und 93; näheres bei Cezar, 100).

⁴³ Einen Überblick mit Schwerpunkt auf dem 16. und 17. Jahrhundert gibt Güler. Zu diesem Thema siehe auch al-Bayyūmī.

⁴⁴ Durch diese Subventionierung eines Gutteils der Einwohnerschaft und besonders der Gelehrten der Heiligen Stätten hatte die kaiserliche Stiftungsverwaltung, an deren Spitze meist der Obereunuch stand, subtile und effiziente Möglichkeiten, das religiöse Leben und die Gelehrsamkeit im spirituellen Mittelpunkt der muslimischen Welt zu beeinflussen (vgl. die Skizze zum noch laufenden Dissertationsprojekt von İrfan İnce; vgl. İnce, S. 163-176). Ein entlassener Obereunuch verbrachte sein Exil üblicherweise in Kairo oder als *şayh al-ḥaram* in Medina. Zu den Verbindungen zwischen Istanbul und Kairo (sowie Medina) Hathaway, *Politics*, S. 139-164.

⁴⁵ Diese Rolle allein erklärt jedoch nicht den großen politischen Einfluß einiger Obereunuchen;

2. Der gute Obereunuch

Aḥmed Resmī b. İbrāhīm (st. 1197/1783)⁴⁶ kam etwa 1735 von Kreta nach Istanbul und trat in den Dienst der kaiserlichen Bürokratie ein. Es gelang ihm 1737, Klient und 1747 Schwiegersohn des hohen Beamten Ṭavuqçıbaşı el-Ḥācc Muştafā Efendi (st. 1162/1749) zu werden.⁴⁷ Die Zugehörigkeit zum Haus el-Ḥācc Muştafās und seine Fähigkeiten ermöglichten Resmī den Aufstieg in höhere Ämter, doch Muştafās Einfluß schwand bereits: politische Gegner erreichten 1160/1747 seine (kurzzeitige) Verbannung, und sein Tod 1162/1749 hinterließ Resmī ohne Protektion. Deshalb bemühte er sich darum, einen neuen Patron zu gewinnen.

Für osmanische Bürokraten des 18. Jahrhunderts war eines der wichtigsten Mittel zur Anbahnung einer Patronagebeziehung (*intisāb*) die literarische Gabe. Diese kostbaren Gaben dienten dazu, dem erhofften Patron die Fähigkeiten des Schreibers im Bereich der weltlichen literarischen Bildung (*adab*) darzubieten. Im Unterschied zu vielen seiner Kollegen verfaßte Aḥmed Resmī aber nicht rhetorisch verfeinerte Briefe oder Dichtung, sondern biographische Sammelwerke, die die Fortsetzung und Kenntnis der Tradition sichtbar machten und vorbildliche Beispiele vermittelten. So verschenkte Resmī Präsentationsabschriften des Sammelwerks über die Re'isülküttābs *Ḥalīfetü r-rü'esā* mit jeweils geänderter Widmung an mehrere mächtige Bürokraten.⁴⁸

Zu dieser Zeit war der vielversprechendste Patron zweifellos Moralı Beşir Ağa (st. 1165/1752), der schwarze Obereunuch (*dārussa'āde ağası*) Sultan Maḥmüds I.⁴⁹ Um dessen Gunst zu gewinnen, verfaßte Resmī eine Biogra-

Moralı Beşir Ağa und (noch weitaus stärker) sein Vorgänger el-Ḥācc Beşir Ağa, der jahrzehntlang zu den mächtigsten Personen des Reiches zählte, erlangten zusätzlich zu der Brückenposition am Inneren Hof die Position eines Favoriten.

⁴⁶ Zu Aḥmed Resmī siehe Aksan.

⁴⁷ Resmī kam nach seiner eigenen Darstellung im Jahr 1147/1734-35 von Kreta in die Hauptstadt. Er sei Ende 1147/ Anfang 1737 Klient (*intisāb*) Muştafā Efendis und 1160 sein Schwiegersohn (*dāmād*) geworden. Zugleich erlangte er das Amt des Oberpachtaufsehers (*başmuqata'acı*); vgl. Sülymaniye, *Reisülküttab* 639, fol. 1b.

⁴⁸ Vgl. Aksan, S. 29. Der *re'isülküttāb* war im 18. Jahrhundert der Kanzleichef des Großwesirs, der zunehmend die Aufgaben eines Außenministers wahrnahm. Dazu siehe insgesamt Alushali und Findley, S. 388-416.

⁴⁹ Moralı Beşir Ağa wurde am 3. Juni 1746 (12. Ğumādā I 1159), einen Tag nach dem Tod seines Vorgängers, ernannt (TTK Y 86, fol. 8b). Da er verhältnismäßig jung war, wurde er auch der junge (*küçük*) Beşir Ağa genannt. Moralı Beşir Ağa war nach dem Tod seines ersten Herrn, des Muḥaşşils der Morea Aḥmed Paşa 1137/1724-25 in den Palastdienst eingetreten, 1730 zum *muşāhib* Sultan Maḥmüds I. ernannt worden und 1144/1731 unter el-Ḥācc Beşir Ağa zum *ḥazīnedār ağa* aufgestiegen. Seit seiner Ernennung zum *dārussa'āde ağası* 1746 baute er seinen Einfluß am Inneren Hof (*enderün*) aus und erwarb das Vertrauen Sultan Maḥmüds, so daß er zunehmend die Favoritenposition seines Vorgängers übernehmen und die Personalpolitik entscheidend beeinflussen konnte.

phiensammlung der Obereunuchen namens *Hamiletü l-küberā*, in der Morah Beşir Ağa gelobt und als würdiger Fortsetzer einer erhabenen Tradition gefeiert wird. Dieses Werk wurde vor kurzem gleich zweimal ediert, nämlich von A. N. Turan und Z. Aycibin.⁵⁰ Als gewöhnlicher Bürokrat hatte Resmī keinen direkten Zugang zum Hof, und wahrscheinlich wirkte sich die enge Verbindung zum Haus seines Schwiegervaters el-Hācc Muştafā Efendi, das politisch unabhängig vom Obereunuchen war, ungünstig aus. Deshalb widmete und überreichte Resmī die im August 1750 (Ramaḍān 1163) fertiggestellte erste Fassung der *Hamilet* dem Hofchronisten Meḥmed Şubḥī Efendi.⁵¹ Im September 1750 (Şawwāl 1163) schenkte Resmī eine weitere Abschrift dem Hofarzt (*hekīmbaşı, ser-aṭıbbā-yı hāşşa*) Meḥmed Sa'īd Efendi, der als Untergebener des Obereunuchen mit diesem in direktem Kontakt stand.⁵² Um dieselbe Zeit wurde Resmī zum Datumschreiber des kaiserlichen Rates (*dīvān-ı hümayūn tārīḫcisi*) ernannt, was vermutlich aber nicht mit der Gabe zusammenhängt.⁵³

Ein weiterer Aufstieg fand nicht statt, da Resmī die Gunst des Obereunuchen nicht wie erhofft gewinnen konnte, dem vielleicht mehr daran lag, potenzielle Gegner in der Bürokratie auszuschalten als sie einzubinden. Nach Morahs Tod wandte Resmī sich ohne zu zögern an dessen politische Gegner. Zu diesen zählte auch Rāğīb Meḥmed Paşa, den Resmī möglicherweise bereits durch el-Hācc Muştafā kennengelernt hatte. Zwischen 1752 und 1755⁵⁴ verfaßte Resmī eine zweite, erweiterte Redaktion der *Hamiletü l-küberā* und schenkte sie Rāğīb Paşa.⁵⁵

Zur Person siehe Özcan, S. 555f.; *Hamilet* (Aycibin), fol. 22b ff. und 26b-29b und S'O II, S. 20 (Ed. S. 371).

⁵⁰ *Hamilet* (Turan) und *Hamilet* (Aycibin). Da die Edition Aycibins mehrere Abschriften kollationiert (IÜ TY 6214; IÜ TY 1210; TSMK Emanet; 1403; Süleymaniye, *Esad Efendi* 3387/2; *zehl*: TSMK 725; Süleymaniye, *Esad Efendi* 3387/2) und das Stemma rekonstruiert hat, orientiere ich mich an dieser Ausgabe. Aycibin reproduziert die Handschriften IÜ TY 6214 (Haupttext) und TSMK 725, fol. 58b-60b (*zehl*), Turan dagegen die Handschrift IÜ TY 1210, die für Rāğīb Paşa redigiert wurde. Da die Transkription fast ohne Diakritika zur Unterscheidung der verschiedenen arabischen Buchstaben erfolgt ist und nicht wenige fehlerhafte Lesungen aufweist, habe ich die zitierten Passagen anhand des jeweiligen Faksimiles neu transkribiert.

⁵¹ IÜ TY 6214: *Hamilet* (Aycibin), fol. 1a; vgl. dazu Aycibin, S. 192. Über die Widmung hinaus läßt das Werk keine weitere Verbindung zu Şubḥī erkennen. Zu seiner Person siehe Murphey, S. 743 und *GOW*, S. 298f. Şubḥīs Hofchronik behandelt den Zeitraum 1143-1156/1730-1743.

⁵² Es handelt sich um die Abschrift TTK Y 412; siehe Turan, S. 15f. und 19. Zu Meḥmed Sa'īd (st. 1171/1757-58) siehe S'O III, S. 29 (Ed. S. 1446); vgl. die Aufstellung der Hofärzte im Anhang (II. *Bāb*, Ed. S. 1728).

⁵³ Vgl. Turan, S. 17 und Aycibin, S. 184 (nach BOA A. RSK 1570, 23 und A. RSK 1588, 15). Die Ämter der Reichsverwaltung wurden zu dieser Zeit jedes Jahr in der ersten Hälfte des Monats Şawwāl für eine einjährige Amtsperiode besetzt. Zum *tārīḫci qalemi* siehe Hammer II, S. 161.

⁵⁴ Vgl. Aycibin, S. 192.

⁵⁵ *Hamilet* (Aycibin), fol. 1a und *Hamilet* (Turan), fol. 2b.

Im Unterschied zu seiner Biographiensammlung über die Reʿsülküttābs *Ḥalīfetü r-rüʿesā* durchbricht Resmī in *Ḥamīletü l-küberā* mehrfach die Form der Gattung, so daß ein aus mehreren Teilen zusammengesetztes Werk entsteht: Nach Titel, Widmung und Lobpreis Gottes folgen Vorrede (*dībāce*) und Einführung (*muqaddime*) des Verfassers. Der Hauptteil, die Liste von Kurzbiographien der Obereunuchen,⁵⁶ beginnt mit Ḥabeşī Meḥmed Ağa (st. 999/1591) und wird nach Ḥvāca Sünbül Ağa (st. nach 1054/1644) von einem Exkurs (*istiṭrād*) über Geographie und Geschichte von Resmīs Heimat Kreta unterbrochen.⁵⁷ Die danach wieder aufgenommene Abfolge der ausführlicher werdenden Kurzbiographien wird bis zu Moralı Beşīr Ağa (st. 1167/1752) fortgesetzt. An dessen Kurzbiographie schließen sich wiederum ein Exkurs über die günstigen Implikationen des Buchstaben *bā*⁵⁸ und ein Anhang (*zeyl*) an. Der Anhang behandelt die verschiedenen Tugenden der schwarzen Menschen und zitiert den Briefwechsel zwischen dem Propheten Muḥammad und dem Negus von Abessinien (*nağāşī*). Bereits einige Jahre vor Aḥmed Resmī, nämlich zu Lebzeiten el-Ḥācc Beşīr Ağas, hatte ein mutiger Mann namens Dervīş ʿAbdullāh ein Traktat über die Obereunuchen verfaßt, das sich durch seinen haßerfüllten Tenor auszeichnete.⁵⁹

Solche Verräter und Übeltäter zu hassen und zu bekämpfen ist die persönliche Pflicht jedes Gläubigen.⁶⁰

Eine pauschale Verteufelung der „schwarzen Verfluchten“ (*qara meʿūnlar*) sucht man in *Ḥamīletü l-Küberā* vergeblich. Im Gegenteil, die Kurzbiographien rücken die Obereunuchen in ein vorteilhaftes Licht. Dies gilt in besonderem Maße für Moralı Beşīr Ağa, den amtierenden Obereunuchen zur Zeit der Abfassung der *Ḥamīlet*, den Resmī wahrscheinlich durch diese literarische Darbietung erreichen wollte. Beşīrs in den Augen der meisten Zeitgenossen nachteilige Eigenschaften (Hautfarbe, Herkunft und Eunuchentum) erwähnt Resmī nur in Form von Anspielungen. Allgemeine Tugenden wie freundliches Wesen, Gastfreundschaft und Großmut treten dafür unmittelbar hervor:

⁵⁶ Vgl. TTK Y 86.

⁵⁷ Der Verfasser bringt Ḥvāca Sünbül Ağa mit der 1669 abgeschlossenen Eroberung Kretas in Zusammenhang. Siehe *Ḥamīlet (Aycibin)*, fol. 2b und 8b ff.

⁵⁸ Mit *bā* beginnt der gelegentlich auch dem Propheten Muḥammad beigegebene Name Beşīr („Freudenbote“), den der Amtsinhaber und sein Vorgänger trugen.

⁵⁹ Vgl. Aycibin, S. 191, nach Orhonlu, „Dervīş“, S. 225-249. Die Handschrift datiert auf den Muḥarram 1154 (März 1741).

⁶⁰ Aycibin, S. 191: „*Bunlar gibi ḥāʾin ve müfsidlere buğz ve garaž ve ʿadāvet etmek imāni ve islāmi olan qarındaşlar üzerine farz-ı ayndır.*“

[...] Immer wenn Gäste ihn besuchen, brennen für sie die Lichter der Freundlichkeit und Freude [...]. Seine huldreichen Tugenden sind wie Späne ausgestreut: Angenehm ist sein Charakter, Güte sein wahres Wesen; [die Zahl] aller Kiesel ist noch vor seinen guten Taten gezählt.⁶¹

Auch „ritterliche“ Tugenden schreibt Resmî dem Obereunuchen zu:

Auf dem Feld des Bogenschießens fängt er den Mutigen und Flinken, in Reitkunst und Ritterlichkeit glänzt er, im Wettstreit der Worte eilt er voraus, in der Schönheit des Ausdrucks und der Süße der Zunge eifert er Abū l-Aʿlā und Ibn Nubāta nach, beim Wettbewerb mit Seinesgleichen fliegt er in höchste Höhen: „Wieviele Aromen duften, doch nicht wie Moschus, wieviele Vögel fliegen, doch nicht wie Falken!“⁶²

Bemerkenswert erscheint hier, daß Beşir Ağa dem Ideal der Beredsamkeit (*balāġa*) entsprechen soll und unbescheiden mit den berühmten *udabāʾ* Abū l-Aʿlā al-Maʿarrî (st. 440/1058) und Ibn Nubāta (st. 769/1366)⁶³ verglichen wird. In Kombination mit den ritterlichen Aktivitäten rückt Resmî ihn in die Nähe idealer Krieger-Aristokraten,⁶⁴ und nimmt also an, daß dieses Ideal für Beşir Ağa verbindlich sei und von ihm angestrebt werde. Er übertreibt aber nicht bis ins Unrealistische, denn schon Ğāhiz beschrieb Eunuchen als ziel-sichere Bogenschützen und ausdauernde Reiter.⁶⁵ Das klassische Motiv des Moschus⁶⁶ spielt auf die Hautfarbe an und weist einige Zeilen später erneut auf die unerkannte Schönheit des Gepriesenen hin:

Ist denn der Moschus nicht vom Gazellenblut?⁶⁷

Eine weitere Verbindung zum *adab* und zur Frömmigkeit stellt Resmî her, indem er Beşirs kalligraphische Künste in Versen lobt.⁶⁸ Tatsächlich erlernte

⁶¹ *Ĥamilet* (Aycibin), fol. 23a: „*Idā mā atāhu l-wāʿidūna tawaqqadat ʿalayhi maşābīhu t-talāqati wa-l-biṣri beşāyet ve haşāyetlerinden ber-şemme hukuvun halāʾiquhu fībun haqāʾiquhu / yuhşā l-ḥaşā qabla an tuḥşā maʾāfiruhu şemāʾil-i latīfelerinden ber-gulāmeʿ.*“

⁶² *Ĥamilet* (Aycibin), fol. 23a. Der Vers lautet: „*Fa-kam fībin yafūhu wa-lā ka-miskīn wa-kam tayrīn yaḥīru wa-lā ka-bāzīn.*“

⁶³ Zu diesen bekannten Persönlichkeiten siehe Smoor, S. 927-935 und Canard, S. 900f.

⁶⁴ Darauf verweisen auch Attribute wie *ḥātem-şiyem* und *caʿferī-kerem*; vgl. *Ĥamilet* (Aycibin), fol. 23b.

⁶⁵ Vgl. Ğāhiz I, S. 136.

⁶⁶ Vgl. Ullmann, S. 159-185. Mehr dazu weiter unten.

⁶⁷ *Ĥamilet* (Aycibin), fol. 23b: „*fa-inna l-miska baʿdu dammī l-ġazālīʿ.*“

⁶⁸ Vgl. *Ĥamilet* (Aycibin), fol. 23a: „*Buṣayḍ İbn Muqla midādın zer-ver edüb / göz sürmelerdi görmek için hüsn-*

Moralı Beşîr Ağa die Kalligraphie bei bekannten Schönschreibern und gehörte zu den frühen Meistern des *Celî-/Sülüs*-Stils.⁶⁹ Beşîrs sichtbar gemachte Frömmigkeit vervollkommen schließlich seinen gutartigen Charakter, seine „Ritterlichkeit“ und seinen *adab*.

Die Frömmigkeit ist nämlich die stärkste positive Seite des Obereunuchen: Beşîr Ağa wird als Förderer wohltätiger Einrichtungen und der *‘ulamā’* dargestellt, der sein Amt als Aufseher der Stiftungen zugunsten der Heiligen Stätten ernst genommen habe. Er sei mit den Heiligen Stätten besonders eng verbunden gewesen und habe über die Stiftungen und Subsidien hinaus weitere Wohltaten (*ḥayrāt ve ḥasenāt*) zu ihren Gunsten gespendet. Außerdem sei er selbst so stark an religiösem Wissen interessiert gewesen, daß die von ihm hochgeschätzten *‘ulamā’* für ihn religiöse Schriften übersetzt und verfaßt hätten:

Die in seinen glücklichen Tagen für seinen berühmten Namen verfaßten und übersetzten Bücher und Traktate sind Beweis genug dafür, daß er dem religiösen Wissen Neigung und Hochachtung, den religiösen Gelehrten [aber] Achtung und Zuneigung entgegenbrachte.⁷⁰

Resmî entfernt das Bild Beşîr Ağas von der den schwarzen Menschen zugeschriebenen einfältigen Frömmigkeit⁷¹ und schreibt ihm dafür Mäzenatentum und Gelehrsamkeit zu.

Der Exkurs über den Buchstaben *bā’* geht über das Individuum Moralı Beşîr Ağa hinaus und verbindet ihn in ominöser Weise mit seinem Vorgänger el-Ḥācc Beşîr Ağa. Der danach folgende Anhang behandelt gänzlich überindividuell die guten Seiten sämtlicher schwarzer Obereunuchen, allerdings wird auch hier mit keinem Wort ihr Eunuchentum erwähnt, sondern Resmî faßt die aus seiner Sicht wirkungsmächtigsten arabischen und islamischen Traditionen zum Thema „schwarze Menschen“ zusammen. Resmîs Quelle ist dabei das bekannte Werk *Tanwîr al-ğabaş fî faḍl as-Sūdān wa-l-Ḥabaş* von Ibn al-Ğauzî

i ḥaṭṭını / Şeyḥ ve ‘İmād gelse cenāb-ı şerîfine / qaṭ’an tı’ allüm eyler idi ḥāme-i qaṭṭını.“ Das angeschnittene Schreibrohr (*ḥāme-i qaṭṭ*) ist die einzige Anspielung auf Beşîrs Eunuchentum, während die Tinte sich auf seine Hautfarbe bezieht; vgl. Ullmann, S. 363ff. und Rotter, S. 174.

⁶⁹ Vgl. Özcan, S. 555f. mit Abbildungen von Kunstwerken von Beşîrs Hand. Siehe dazu auch *Tuḥfe*, S. 142.

⁷⁰ *Ḥamilet (Aycibin)*, fol. 23b.

⁷¹ Vgl. Rotter, S. 179ff.

(st. 597/1208).⁷² Resmī schreibt, daß er es gern vollständig übersetzt hätte,⁷³ sich aber auf die Zusammenfassung der wesentlichen Inhalte beschränken müsse.⁷⁴

Zunächst wiederholt Resmī allgemeine Aussagen über die körperliche Kraft, den Mut und die klare Ausdrucksweise der schwarzen Menschen, die in der Charakterisierung Morah Beṣīr Aḡas wie in Beschreibungen arabischer Helden hervortreten:

Wegen ihrer starken Körper und Herzen ist diese liebenswürdige Gruppe als mutig und tapfer, gütig und freigebig bekannt. [Ihre Mitglieder] drücken sich klar, redigewandt und deutlich, mit köstlichen Worten aus.⁷⁵

Hier bringt Resmī Beṣīr erneut mit Beredsamkeit und Heldentum in Verbindung. Dann kommt er auf die als besonders häßlich geltende schwarze Farbe der Haut zu sprechen:

Ein Muttermal kann auf einer häßlichen Wange vorkommen und diese mit Anmut und Schönheit bekleiden. Wie kann ein Mensch den anderen dafür tadeln, wenn er mit seinen Augen nichts als ein Muttermal sieht!⁷⁶

Wenn die schwarze Farbe des Muttermals als natürlicher Schönheitsfleck so geschätzt werde, sei ein ganz schwarzer Mensch doch vollkommen schön.

⁷² Ḡamāl ad-Dīn Abū l-Faraḡ 'Abd ar-Raḥmān b. 'Alī al-Ġauzī (st. 597/1200) war ein hanbalitischer *Hadīṭ*-Gelehrter und Polyhistor in Bagdad; vgl. *GAL I*, S. 500-506. Zu ihm und *Tanwīr al-ġabaṣ* siehe Rotter, S. 12ff. und Lewis, S. 33. Eine Übersicht über das Werk gibt Weisweiler, S. 3-7.

⁷³ Vgl. *Ḥamūlet* (Aycibin), fol. 24b: „*bi-l-tamām terceme olunması mevṣūl-i ḥayyiz-i vücūb ve istihbāb iken*“.

⁷⁴ Der Vergleich mit dem bei Rotter gegebenen Inhaltsverzeichnis der Gothaer Handschrift läßt vermuten, daß Resmī für seine Ausführungen die folgenden Abschnitte benutzt hat: Kapitel 5 (Die guten Eigenschaften in den Anlagen der Neger, fol. 7a), Kapitel 6 (Mit schwarzer Farbe versehene Lebewesen, Pflanzen und Steine, 7b-11b), Kapitel 10 (Wie der Prophet an den Naḡāṣī schrieb und ihn zum Islam aufrief, 19a), Kapitel 15 (Wer von den Negern ein Prophet war, 22a-29b), Kapitel 19 (Die hervorragenden Wissenschaftler unter den Negern, 48b-53a), Kapitel 20 (Ihre Dichter und wer von ihnen ein Gedicht angeführt hat, 53a-61b) und Kapitel 22 (Die Gottesdiener und Asketen unter ihnen, 67b-84a); vgl. Rotter, S. 14 nach der Übersetzung nach Weisweiler.

⁷⁵ *Ḥamūlet* (Aycibin), fol. 24b-25a.

⁷⁶ *Ḥamūlet* (Aycibin), fol. 25a: „*Yakūnu l-ḥālu fi ḥaddīn qabīḥīn fa-yaksūhu l-malāḥata wa-l-ḡamālā / fa-kayfa yalūmu insānun 'alā man yarāhu kullahu fi l-'ayni ḥālā*“.

Der Vers stammt vermutlich von Ibrāhīm b. Sayāba (aber abweichend: *fa-kayfa yulāmu ma'sūfin 'alā man yarāhu* [...]); siehe Ullmann, S. 132. Ähnliche Verse verfaßten aber auch Baṣṣār b. Burd (vgl. Rotter, S. 169), al-Ġāhiz und Ibn al-Mu'tazz (Ullmann, S. 131ff.).

Die Schande der schwarzen Farbe ist, sie düster zu nennen, denn die Schwärze ist die des Moschus⁷⁷ und des Aloeholzes, und schwarz ist die Ecke [der Ka'ba], deren Berührung heilt, in deren Richtung man sich niederwirft.⁷⁷

Moschus und Aloe waren für ihren Duft und ihren hohen Preis bekannt. Ebenso wie bei schwarzen Sklaven handelte es sich um hochgeschätzte Luxusgüter, deren Schönheit aber nicht auf den ersten Blick sichtbar, sondern nur riechbar war. Den schwarzen Menschen wurde häufig ein unangenehmer Körpergeruch zugeschrieben, dem der Vergleich mit Moschus, Ambra und Aloe sozusagen entgegenwirken sollte.⁷⁸

Mit dem Hinweis auf die Ka'ba verläßt Resmī die rein materielle Ebene und stellt eine Verbindung mit dem zentralen Heiligtum des Islams her, das sich auf die zeremonielle Funktion der Eunuchen als Hüter der Grenze zwischen profanem und heiligem Raum übertragen ließe. Das Eunuchentum selbst bleibt weiterhin ausgespart, dafür zeichnet Schwärze die kostbarsten Körperteile aus:

Wenn diese Farbe nicht auf sprichwörtliche Weise hochgeschätzt und edel wäre, wäre sie weder für die Pupille – den edelsten Teil des Körpers – ausgewählt worden, noch für die zu besonderer Speise gehörenden Organe Herz und Leber.⁷⁹

Auf den menschlichen Körper folgen das Pflanzenreich in Form der schwarzen Kirschlorchle (ihlīlec-i esved)⁸⁰ und das Mineralreich mit dem Magnetstein,

⁷⁷ *Ḥamīlet* (Aycibin), fol. 25a: „*wa-‘aybu sawādi l-launi in qila hālikun / fa-hādā sawādu l-miski wa-l-‘ūdu aswādu // wa-hādā aswādu r-rukni yusfā bi-lamsihi / wa-yuhdā ilayhi bi-r-rukū‘i wa-yusgādu*“. Ähnliche Motive (Moschus und Aloe) bringt Ullmann, S. 122 und 183f. sowie (der Schwarze Stein der Ka'ba) ebd., S. 232ff.

⁷⁸ Schwarzen Eunuchen erhielten oft Namen wie *misk*, *‘anbar*, *‘ūd* (Moschus, Ambra, Aloe). Siehe insgesamt Rotter, S. 171f. sowie zum Körpergeruch ebd., S. 157f. *Ġāhiz* I, S. 106 schreibt Eunuchen ebenfalls einen besonderen Geruch zu.

⁷⁹ *Ḥamīlet* (Aycibin), fol. 25a: „*Ve fi l-meşel bu levn maqbūl-u şerif olmasa eyref-i a’zā olan sevād-i ‘ayn için ve tabh-i ta’am-i hāşşasın muta’amın olan galb-u kebid için ihtiyār olunmazdı*“. Auf eine Argumentation mit unedlen weißen Körperteilen verzichtet der Kompilator. Die Pupille wird in der arabischen Dichtung sehr häufig zum Vergleich mit schwarzen Menschen herangezogen; vgl. Ullmann, S. 110-131. Auch der schwarz imaginierte Herzensgrund (*sawād al-galb*), der „Ort der aufrichtigen und wahren Liebe, die Stelle, an der die innigen Gefühle sitzen“, ist kein seltenes Motiv; vgl. Ullmann, S. 149-159, Zitat S. 150. Die Leber kommt dagegen eher selten vor; vgl. ebd., S. 147f.

⁸⁰ Frcytag, S. 68 s. v. *الهليج* „*Myroballana*“. Lane, S. 2899 s. v. *هليج* beschreibt die durch schwarze Farbe erkennbar reifen Früchte des „myrobalan tree“, von denen eine als *kābulī* bekannte Sorte als Medikament gegen Kopfschmerzen und Magenbeschwerden verwendet werde, also Intellect und

dem Prüfstein des Juweliers und dem Schwarzen Stein der Ka'ba (*al-Ḥaḡar al-aswad*),⁸¹ deren gemeinsamer Nutzen darin besteht, daß sie Orientierung geben. Die Schönheit des Schwarzen wird hier wiederum durch das kosmetisch verwendete Antimon (ar. *itmīd*), Moschus und Aloe repräsentiert.⁸²

Resmī führt die Argumente der klassischen Traditionen des *adab* zugunsten der „schwarzen Menschen“ an, die er durch die Autorität der Symbole (bis hin zur Ka'ba) im islamischen Diskurs verorten und legitimieren will. Er erinnert den Leser außerdem an bedeutende Figuren der islamischen und arabischen Überlieferung, die von schwarzer Hautfarbe gewesen sein sollen: Propheten, Prophetengenossen Muḥammads, Gelehrte, Mystiker und Dichter.⁸³ Die schwarzen Obereunuchen sollten am Ruhm all dieser Figuren teilhaben, die allerdings kommentarlos aufgereiht werden, was einerseits auf ihre Bekanntheit, andererseits aber auch darauf hindeutet, daß Resmī ein Standard-Repertoire berühmter schwarzer Persönlichkeiten wiedergibt, ohne das seine Schrift hinter die älteren Apologien der Schwarzen zurückgefallen wäre.

Resmī argumentiert nicht theologisch-juristisch, weil er erstens mit dieser Materie wahrscheinlich wenig vertraut war und zweitens eine mangelnde Beachtung der *ṣarī'a* (bei der Eunuchenfrage) nicht thematisieren wollte.⁸⁴ Stattdessen beschränkt er sich bei der Annäherung an das Religiöse auf die Tradition, indem er den Brief des Propheten an den Negus von Abessinien (*annaḡāṣī*) und dessen Antwort auf Arabisch zitiert.⁸⁵ Der Negus gibt im Antwort-

Verdauung gleichermaßen zugute komme („[...] is, in the stomach, like an intelligent housewife, who is a good manager, in the house“). Die Frucht ist nach Lane, S. 246 s. v. بلح gleichzusetzen mit *Myroballana bellerica* oder *Terminaria chebula*, und wahrscheinlich identisch mit der Kirschkirsche (Türkische Pflaume, Blutpflaume oder Myrobalane, *Prunus myrobalana/cerasifera*).

⁸¹ Vgl. Ullmann, S. 232ff. und Rotter, S. 174.

⁸² Vgl. Rotter, S. 171f. Zu Antimon siehe Ullmann, S. 234f. Zur Wortbedeutung von *itmīd* siehe Lane, S. 352 s. v. *ئتمد* und Freytag, S. 227 s. v. *ئتمد*.

⁸³ Es handelt sich um die Propheten (*enbiyā-yi 'iḡām*) Dū l-Qarnayn und Luqmān, die Prophetengenossen (*ṣaḡābe-i kirām*) Ṣalīm b. Ḥudayfa, Bīlāl b. Ḥamāma und Usāma b. Zayd, die Religions- und Rechtsgelehrten (*ulamā-yi zevī l-iḡtirām*) 'Aṭā b. Abī Rabāḥ, Ḥabīb b. Abī Tābit, Yazīd b. Abī Ḥabīb und Makḥūl aš-Šāmī, die Mystiker (*ubbād ve zūhhād*) Abū Mu'āwiya al-Aswad, Dū n-Nūn al-Miṣrī und Abū l-Ḥayr at-Tibnāī sowie die Dichter (*ṣu'arā-yi belāḡat-mu'tād*) 'Antar b. Šaddād, Nuṣayb Abū Miḡḡan und Abū Dulāma; vgl. Lewis, S. 29f. und 114 sowie Badawī.

⁸⁴ Einige 'ulamā' wiesen in diesem Zusammenhang auf die kultische Gleichstellung aller Muslime hin; siehe zusammenfassend Rotter, S. 182. Es wäre jedoch falsch, einen Zusammenhang mit modernen islamischen Interpretationen von Gleichheit herzustellen. Für einen Osmanen wie Resmī war die Aufrechterhaltung der Ordnung entscheidend; demgegenüber dürfte die Idee einer rechtlichen Gleichheit der Muslime nur eine untergeordnete Rolle gespielt haben (anders die selbstverständliche Gleichheit der Muslime vor Gott). Zur Frage der Rechtmäßigkeit des Eunuchentums siehe Fußnote 15.

⁸⁵ Dieser Abschnitt entstammt wahrscheinlich ebenfalls *Tanwīr al-ḡabaṣ*; vgl. van Donzel, S. 243-255. Zur Frage der Historizität des Briefwechsels siehe Watt, S. 345f.

schreiben zu erkennen, daß er den Islam annehme. Trotz der beachtlichen Bandbreite der verschiedenen aufgeführten Traditionen übernimmt Resmī nicht alle Themen aus Ibn al-Ġauzī's *Tanwīr al-ġabaṣ*. Die wichtigsten ausgelassenen Themen sind: Ausführungen über Abessinien und seine Bewohner, die religiöse Gleichheit unabhängig von der Rasse, die Ursprünge der schwarzen Menschen und die Ursache ihrer Farbe und die Äußerungen zu schwarzen Frauen.⁸⁶

Die Auflistung der tugendhaften oder mit anderen Vorzügen versehenen schwarzen Frauen entsprach nicht Resmī's Auswahlkriterien, da *Ḥamīlet* nicht die schwarzen Völker insgesamt behandelte und der in erster Linie gemeinte Morah Beṣīr Aġa nicht als Frau zu betrachten war. Diese Feststellung erscheint banal,⁸⁷ doch stellt sich die Frage, ob der oberste Eunuch in Resmī's Augen tatsächlich als zwittriges oder außerhalb der mundanen Gesellschaft stehendes, geschlechtsloses Wesen erschien. An keiner Stelle negiert der Verfasser Beṣīr Aġas Männlichkeit, er schreibt dem Obereunuchen vielmehr tendenziell „ritterliche“, männliche Eigenschaften zu. Zumindest im Fall des Obereunuchen scheint die dem gegenüberstehende Geschlechtslosigkeit und Ambiguität des Eunuchentums mit seinen kultischen Implikationen nicht etwa lobenswert, sondern für eine positive Darstellung Beṣīr's ungeeignet oder womöglich gar kontraproduktiv gewesen zu sein.

Zu einer Betrachtung der schwarzen Völker insgesamt gehörte in der arabischen Literatur auch die genealogische Herkunft von Ḥām und die Einordnung in die islamisch-arabische Völkertafel, die eng mit der Ursache für die schwarze Hautfärbung und mit dem Fluch Noahs verbunden war, welcher wiederum als Rechtfertigung für die Versklavung auch von schwarzen Muslimen erhielt.⁸⁸ Wie im Fall der Frauen verzichtet Resmī wegen der Begrenzung auf die schwarzen Obereunuchen auf eine Wiedergabe dieser Ursprungslegenden. Der *ʿālim* Ibn al-Ġauzī hatte explizit den Fluch Noahs und die damit vorherbestimmte Knechtschaft der Schwarzen geleugnet, doch Resmī zog es vor, eine solche Verbindung zwischen Hautfarbe und Knechtschaft gar nicht erst anzusprechen, weil sie für enkomiastische Zwecke gänzlich ungeeignet war.

Stattdessen stellte Resmī Morah Beṣīr Aġa in die ehrwürdigen Traditionen seiner Amtsvorgänger und der Schwärze in der arabischen Literatur, lobte

⁸⁶ Nach Rotter, S. 14 und Weisweiler, 4f. Weitere große Bereiche der Motivik des Schwarzen kommen gleichfalls nicht vor. So führt Ullmann zahlreiche Beispiele zu den Motiven wie Nacht, Tiere, Dämonen und unbelebte Naturerscheinungen auf.

⁸⁷ Die Frage, ob ein Kastrat eher als Mann, eher als Frau oder als etwas Drittes anzusehen sei, war im zeitgenössischen Westeuropa keineswegs geklärt; siehe dazu Barbier, S. 130.

⁸⁸ Zu dieser Thematik siehe Rotter, S. 140-155.

seine mannhaften Tugenden, sprachlichen Fähigkeiten und kalligraphischen Künste, sein Mäzenatentum und seine Frömmigkeit. Obwohl keine der gelobten Eigenschaften der literarischen Tradition zum Eunuchentum widerspricht, thematisiert Resmī dieses so gut wie nicht; er läßt weder Raum für geschlechtliche Ambiguität noch erwähnt er besondere Verbindungen zu auß-erweltlichen Mächten.⁸⁹ Er hätte das Lob des schwarzen Menschen ebensogut einem unversehrten Mann widmen können.

3. Der böse Obereunuch

Für Aḥmed Resmī lohnte sich die Mühe des Schreibens nicht. Morah Beşir Ağa erwies ihm keine besondere Gunst, und ob er das Werk erhalten und gelesen hat, ist nicht bekannt. Resmī fand weder Aufnahme in Morahs Klientel noch in dessen Hofpartei und konnte auch mittlere Ämter allenfalls gegen hohe Bestechungsgelder erlangen. Nach Morahs Tod 1751 suchte Resmī dann eine neue Chance und wandte sich an dessen politische Gegner. Zu diesen Gegnern zählte Rāğīb Meḥmed Paşa (st. 1763),⁹⁰ der 1752-1755 als Vālī der Provinz Raqqā amtierte. Resmī fügte der zweiten Redaktion von *Ḥamīletü l-küberā* eine umfangreiche korrigierende „Ergänzung“ (*tekmīle*) hinzu, die Morah Beşir Ağa und seine Klienten als korrupt und niederträchtig diffamiert, und schenkte sie im Februar-März 1754 (Ḡumādā II 1167) Rāğīb Paşa.⁹¹

Am Rand der unveränderten Biographie des Morah Beşir Ağa wurden nun an mehreren Stellen Marginalien vermerkt.⁹² So heißt es im Haupttext:

Er ist ein Herr von erhabenen Absichten und sichtbarer Würde,
freundlich und heiter, geistreich und milde, seine Omen sind günstig
und sein Charakter glückverheißend.⁹³

Nebstehend kennzeichnet jedoch eine Randbemerkung diese Aussage als „Lüge des Schreibers (*kaḏb al-kātib*)“. Gegen Ende wünscht der Verfasser im Haupttext:

⁸⁹ Resmī stellt die Bezüge zur Ka'ba aufgrund der in der älteren arabischen Literatur vorgegebenen Verbindungen mit schwarzer Haut her, ohne auf das Eunuchentum zu verweisen.

⁹⁰ Allgemeine Informationen über Rāğīb Meḥmed Paşa (st. 1176/1763, Großwesir 1757-1763) sind dem Artikel Babinger, S. 390f. zu entnehmen. Er steht auch im Mittelpunkt meiner 2007 erscheinenden Dissertation: „Rāğīb Meḥmed Paşa (st. 1763): Beziehungen, Bildung und Politik zwischen arabischer Provinz und Hoher Pforte“.

⁹¹ Vgl. *Ḥamīlet* (Aycibin), fol. 1a und *Ḥamīlet* (Turan), fol. 2b. Siehe dazu auch Aycibin, S. 192.

⁹² Vgl. das Faksimile der Handschrift IÜ TY 1210 in *Ḥamīlet* (Turan).

⁹³ *Ḥamīlet* (Turan), fol. 26a.

Die göttliche Gnade läßt erhoffen, daß er wie sein Vorgänger mehr als dreißig Jahre den Sitz der Ehre und des Glücks [d.h. das Obereunuchenamt] innehaben und stets vom Herrscher des erlauchten Hauses wohlwollend betrachtet werden möge.⁹⁴

Dies wird am Rand kommentiert:

Jenen lügnerischen Wunsch hat Gott uns nicht gewährt (*ḥayyabanā Allāh fi tilka l-umniya al-kādiba*).⁹⁵

Durch die Randbemerkungen stellt Resmī seine eigene Komposition als Lügengebilde hin, das er damit gleichsam zum Beleg für die Verlogenheit und korrumpierende Wirkung der Dominanz des Obereunuchen macht. Dadurch, daß die Randbemerkungen auf Arabisch verfaßt sind, stehen sie auf einer Stufe mit der Gravität der arabischen Zitate im Haupttext. Zwar nimmt Resmī keine seiner vorherigen Aussagen zurück, aber führt sie in der folgenden „Ergänzung zur Biographie des hingerichteten Beşir Ağa (*Tekmile-i terceme-i maqtül Beşir Ağa*)“ ad absurdum.⁹⁶

Im Hauptteil vermeidet Resmī alle negativ konnotierten Bezeichnungen und spricht von den schwarzen Menschen unbestimmt als „Gruppe“ (*şirzime, t̄āʾife*). Als einziges „schwarzes“ Volk nennt er im Hauptteil die von allen Afrikanern am höchsten bewerteten Äthiopier (*habeş*) beim Namen. Zu Beginn der „Ergänzung“ bezeichnet er dagegen Morali Beşir Ağa als „Neger-Gauner“ (*yādgār-ı zengibār*)⁹⁷ und stellt damit einen Bezug zur abwertenden Bezeichnung

⁹⁴ *Hamilet* (Turan), fol. 26b: „*ināyet-i sübhāniyeden mütevaqqı̄dır ki selefteri mişillü otuz seneden ziyāde mesned-i izz-ü şāʾadetde ber-garār ve hemwāre melhūz-ı laḥazāt-ı cenāb-ı şehriyār-ı alitebār olalar*“. Der genannte Vorgänger war el-Hācc Beşir Ağa, welcher das Amt des *dārussāʾade ağası* von 1717 bis 1746 innehatte.

⁹⁵ Ebd. Die Form *ḥayyabanā* könnte auch als Wunsch gedeutet werden, aber da Resmī die Randbemerkung höchstwahrscheinlich erst nach Morals Tod schrieb, ist das Präteritum angebracht.

⁹⁶ Die Ergänzung ist Teil der an Rāğib Paşa gerichteten zweiten Redaktion, die in der erwähnten Handschrift IÜ TY 1210 enthalten ist; vgl. *Hamilet* (Turan), fol. 29b-35b und *Hamilet* (Aycibin), fol. 26b-31b.

⁹⁷ *Hamilet* (Aycibin), fol. 26b. *Zengibār* (pers. *Zangabār*) ist eine Bezeichnung für Sansibar vor der Küste Ostafrikas, das in der älteren arabischen Literatur das Land der *zanğ* war.

zenc (*zanğ*)⁹⁸ her.⁹⁹ Morali Beşir Ağa wird gleich zu Beginn der Ergänzung recht unfreundlich beschrieben: „ein wundersamer Neger-Gauner, habgierig wie Aş‘ab und geübt in der Täuschung.“¹⁰⁰ Dennoch richten sich die gesammelten Vorwürfe mehr gegen seine Klienten als gegen seine Person:

Nach dem verstorbenen Qoca Mehmed Paşa¹⁰¹ bekleideten¹⁰² das Großwesirat weichliche Schmeichler wie Firārīzāde ‘Abdullāh Paşa und sein Nachfolger Devātdār Mehmed Paşa, die behaupteten, daß sie selbst nur zurechtgebogen worden seien. Da [Morali Beşir Ağas Dominanz] mit solchen von Ratlosigkeit gezierten Wesiren zusammentraf, die sich vor Unheil und schlimmen Dingen fürchteten, gelangten die großen und kleinen Angelegenheiten der hoch- und niedrigstehenden Untertanen in die unterdrückerischen und unglückseligen Krallen eines ungebildeten Sklaven, eines Spitzbuben namens Süleymān. Dieser war sehr begabt darin, listenreich den Teufel in Strümpfe oder Zigeuner und Tataren in Kaftane mit Selīmī-Turban zu kleiden [d. h. ihnen hohe Ämter zu verschaffen].¹⁰³

Als wichtigsten Agenten Moralis nennt Resmī hier den Palasteunuchen Süleymān Ağa (st. 1752)¹⁰⁴, der als *hazīnedār ağa* Schatzmeister des Palastes war, aber nach Resmīs Darstellung gänzlich unqualifiziert war (*‘acemīyü l-aşl*).¹⁰⁵ Süleymān Ağa bestimmte nach Resmīs Angaben die Personalpolitik,

⁹⁸ Schon in der klassischen Literatur war *zanğ* (i. e. S. bantusprachige oder ostafrikanische Völker) negativ konnotiert; vgl. Ruter, S. 21f. Für die Neuzeit siehe zu den unscharf verwendeten Begriffen *zenc/zengi*, *siyah*, *‘arab*, *habesî*: Jennings, S. 288f. Im Osmanischen Reich des 18. Jahrhundert bezeichnete *zanğ* etwa die Völker des geographischen Sudans: Der indisch-ägyptische Gelehrte Murtaḍā az-Zabīdī (st. 1791) schreibt in seinem arabischen Wörterbuch *Tāğ al-‘arūs* über den Begriff *zanğ*: „[Die *Ḥanğ*] leben am Äquator und südlich davon, und jenseits ihres [Siedlungsgebiets] gibt es keine Zivilisation (*‘imāra*). Es wird behauptet, daß ihre Länder sich von Marokko bis in die Region von Abessinien erstreckt, wobei ein Teil ihrer Länder am Nil liegt“ (*Tāğ al-‘arūs* VI, S. 18).

⁹⁹ Weiter unten bezeichnet er den Obereunuchen als „Vater des Teers (*Abū Qatṛān*)“; vgl. *Ḥamīlet* (Aycibin), fol. 27a und *Ḥamīlet* (Turan), fol. 30a.

¹⁰⁰ *Ḥamīlet* (Aycibin), fol. 26b. Aş‘ab (st. c. 154/771) war ein für seine Habgier bekannter Medinensischer Narr, ausführlich behandelt in Rosenthal.

¹⁰¹ Gemeint ist der Großwesir Tercyākt Mehmed Paşa (reg. 1746-47, st. 1751); zur Person siehe *SO* IV, S. 237f. (Ed. S. 1075).

¹⁰² Die an Rāğīb Paşa gerichtete Handschrift IÜ TY 1210 hat höflich-ironisch „sie beehrten (*teşrîf*)“, die Handschriften IÜ TY 6214 und TSMK Emanet 1403 direkter „sie beschmutzten (*tehlîs*)“.

¹⁰³ *Ḥamīlet* (Aycibin), fol. 26b und *Ḥamīlet* (Turan), fol. 29b. Der Selīmī-Turban (*selīmî qavuşu*) gehörte zur zeremoniellen Kleidung hoher Würdenträger und auch des Obereunuchen; vgl. Kumbaracılar, S. 10 und Altundağ, S. 1ff.

¹⁰⁴ Vgl. *Ḥamīlet* (Aycibin), fol. 26b f. Zur Person siehe *SO* III, S. 81 (Ed. S. 1526).

¹⁰⁵ Der Ausdruck *‘acemīyü l-aşl* kann parallel zu *‘arabīyü l-aşl* u. ä. als ethnische Herkunft gedeutet

habe die Ämter allerdings mit zwielichtigen und unfähigen Personen besetzt. Diese Auswahl ungeeigneten Personals läßt zugleich erkennen, daß in Resmī Augen für die Staatsämter am besten diejenigen Bürokraten qualifiziert sind, welche Befähigung mit langjährigem Dienst vereinen:

Kātibzāde ‘Alī Beğ und Ḥalīṣāzāde ‘Alī Beğ hatten mit Ämtern der Wesiratsverwaltung drei oder fünf Jahren nur die Station der Enttäuschung erreicht, wo sie doch so ehrgeizig waren und in Boutiquen ihrer Phantasie schon für ihre Größe ganz unpassende Ehrengewänder schneiden ließen.¹⁰⁶

In dieser Darstellung nehmen die ungebildeten und unfähigen Klienten des Obereunuchen die Ämter ein, die erfahrenen Bürokraten wie Rāğib Paşa oder Aḥmed Resmī zugestanden hätten.

Die Habgier des Obereunuchen und seiner Untergebenen vergleicht Resmī mit dem Terror Tīmürs und der Raubgier der Nogay-Tataren.¹⁰⁷ Bei der willkürlichen Konfiszierung von Reit- und Nutztieren hätten sie keine Grenzen gekannt:

Sämtliche Tiere, die sie an irgendeinem Ort erblickten, gleichgültig ob Pferd oder Maultier, Hund oder Schwein, raubten und sammelten sie, weil ihr Herr sie angeblich brauchte.¹⁰⁸

Durch die Steigerung von Pferd und Maultier zu Hund und Schwein überzeichnet Resmī die unterstellte Gier, zieht sie ins Lächerliche und bringt die Obereunuchen-Fraktion zugleich mit den kultisch unreinen Tieren in Verbindung. Auch vor Inhaftierung und Folter hätten die Untergebenen des Obereunuchen nicht zurückgeschreckt, um große Summen Geldes zu erpressen.¹⁰⁹

werden. *‘Acemīyü l-aṣl* würde aber wahrscheinlich „persischer Herkunft“ bedeuten, was für einen Palast Eunuchen äußerst ungewöhnlich wäre. Daher spricht einiges dafür, *‘acemī* in der Bedeutung „barbarisch, roh, ungebildet, tölpisch, unerfahren, Neuling, Stümper, dumm“ aufzufassen; vgl. Zenker, S. 623 s. v. عجم und Redhouse, S. 1287 s. v.: T. عجمى).

¹⁰⁶ *Ḥamīlet* (Aycibin), fol. 26b und *Ḥamīlet* (Turan), fol. 29b.

¹⁰⁷ Vgl. *Ḥamīlet* (Aycibin), fol. 27b und *Ḥamīlet* (Turan), fol. 31a.

¹⁰⁸ *Ḥamīlet* (Aycibin), fol. 28a und *Ḥamīlet* (Turan), fol. 31b f.

¹⁰⁹ *Ḥamīlet* (Aycibin), fol. 28a und *Ḥamīlet* (Turan), fol. 31b; vgl. BOA D. BŞM. MHF 40/25 und 40/28.

Resmî stellt Beşir Ağas Klienten als unfähig und verbrecherisch dar:

Er [Moralı Beşir Ağa] wählte als Berater einen verruchten Schreiber namens Arnavud Meḫmed¹¹⁰, der sich dadurch als würdig erwies, daß er das Schreibrohr benutzen und sich das Gewand über den Kopf ziehen konnte.¹¹¹

Andere Klienten belegt Resmî mit Beschimpfungen, z. B. als Wegelagerer (*yol kesen*) und Ungeziefer (*haşerāt ve hevāmm*) oder stellt sie in Gegensatz zum rechten Glauben. Indem er das unfrome Verhalten der Klienten geißelt, läßt Resmî nun auch Moralı Beşir Ağas zur Schau gestellte Religiosität unglaubwürdig, wenn nicht gar heuchlerisch, erscheinen. So wirft der Autor dem Pfortenagenten (*qapı kethudālan*) des Obereunuchen vor, vom Islam nicht das Geringste zu wissen (*dīn ve mezhebden bī haber*)¹¹² und hebt die enge geschäftliche Beziehung des Obereunuchen zu armenischen Bankiers hervor, die er als Ungläubige (*kāfir*) und Ketzer (*mülhid*) beschimpft.¹¹³

Der in der ursprünglichen Biographie des Hauptteils hervorgehobenen Frömmigkeit Moralı Beşirs Ağas stehen in der Ergänzung Ausschweifungen mit schönen Jünglingen gegenüber.¹¹⁴ Der religiöse Nimbus des Obereunuchen als oberster Aufseher der Stiftungen zugunsten der Heiligen Stätten und Mäzen der 'ulamā' wird in der Ergänzung aufgehoben:

Wenn ein Vālî oder Richter ihren [der Untergebenen Beşirs] Handlungen nicht bedingungslos zustimmen mochte und ihnen widersprach, wurde dementsprechend seine Entlassung und Bestrafung beschlossen. Jegliche Fürsprache und Bitte um Milde blieb erfolglos.¹¹⁵

Zugleich stellt Resmî den Obereunuchen in Widerspruch zu der vom Sultan erwarteten Gerechtigkeit (*adālet*).

¹¹⁰ Zur Person siehe *SO IV*, S. 243 (Ed. S. 977).

¹¹¹ *Hamilet* (Aycibin), fol. 26b und *Hamilet* (Turan), fol. 29b.

¹¹² Vgl. *Hamilet* (Aycibin), fol. 26b und *Hamilet* (Turan), fol. 29b.

¹¹³ Vgl. *Hamilet* (Aycibin), fol. 26b und *Hamilet* (Turan), fol. 29b. Die negative Bezeichnung *kāfir* für Christen ist in den zeitgenössischen Quellen nicht unüblich, während *mülhid* noch stärker abwertend gemeint war. Zu den geschäftlichen Verbindungen der Partei Beşir Ağas mit den erwähnten armenischen Bankiers siehe BOA D. BŞM. ZMT 13801, 13805, 13807 und 13813 sowie D. BŞM. MHF 3975, 3976, 3977, 3979, 3980, 3982 und 4002.

¹¹⁴ Vgl. *Hamilet* (Aycibin), fol. 27b f. und *Hamilet* (Turan), fol. 31a f.

¹¹⁵ *Hamilet* (Aycibin), fol. 28a und *Hamilet* (Turan), fol. 31b.

Resmī greift auf den Koran zurück, um den Nimbus der Frömmigkeit um Morali Beşîr Ağa zu negieren und ihn als extrem selbstherrlich darzustellen:

Der Vater des Teers hörte nicht auf die Vernünftigen [und sprach:] „Ich bin euer höchster Herr.“¹¹⁶

Im Koran spricht der Pharao diese Worte, der Archetyp des gegen Gott rebellierenden Tyrannen. Morali hatte nach der Biographie im Haupttext Interessen an den islamischen Wissenschaften gezeigt, die Bildung und die ‘*ulamā*’ gefördert. Nach Resmī’s revidierten Angaben war dies mitnichten der Fall, aber Morali’s Untergebene legten großen Wert darauf, es zumindest so erscheinen zu lassen und damit sein Prestige zu erhöhen:

Sie [Morali’s Untergebene] geben bekannt: „Unser Herr liest *aš-Šifā*“¹¹⁷, aber konnte keinen guten Kommentar finden“, als ob seine Exzellenz sich mit Studien beschäftigen würde. Mit Sicherheit bemüht sich dann jeder [Gelehrte], der davon erfährt, einen Kommentar zum *Šifā*‘ bereitzustellen. Ein paar Tage später [verkünden sie], daß unser Herr Vaşşāf¹¹⁸ oder den Diwan von Şevket¹¹⁹ oder Hāşşāf¹²⁰ studiert, und schon bricht die Vaşşāf-und-Şevket-Manie (w. Sturm) aus. Die Buchhändler geraten in Panik, Bücher für zehn Ğurūş werden für hundert Ğurūş gekauft und erreichen bündelweise ihren Bestimmungsort [d. h. sie werden an Morali geschickt].“¹²¹

Auf die gleiche Weise entwertet Resmī das Interesse Morali Beşîr Ağas an der Kalligraphie.¹²² Ferner tadelt er die ‘*ulamā*’ dafür, daß sie nicht nur die aus

¹¹⁶ *Hamilet* (Aycibin), fol. 27a und *Hamilet* (Turan), fol. 30a: „*Abū Qaṭrān ḥāṣā ‘an masāmī’ al-‘uqalā’; anā rabbukumu l-a’lā’* [Koran 79:24].“

¹¹⁷ Wahrscheinlich handelt es sich um das mehrteilige logisch-philosophisch-theologische Werk *aš-Šifā*‘ von Ibn Sīnā.

¹¹⁸ Zur persischen Geschichte *Tagẓīyat al-amšār wa-taẓẓīyat al-a’šār* von Šaraf ad-Dīn Vaşşāf al-Ḥaḍrat ‘Abdallāh Šīrāzī (st. 735/1334) siehe Rypka, 314f. Das auch als *Tārīḫ-i Vaşşāf* bekannte Werk war vor allem als Meisterwerk der (sehr barocken) Stilkunst bekannt und wurde als solches auch im Osmanenreich geschätzt.

¹¹⁹ Muḥammad Ishāq Šavkat al-Buḥārī (st. 1107/1695-96) war ein bekannter persischer Dichter der späten Safavidenzeit, dessen Werke sich auch im Osmanischen Reich einer gewissen Beliebtheit erfreuten; vgl. Rypka, S. 302.

¹²⁰ Der Rechtsgelehrte Aḥmad b. ‘Umar aš-Šaybānī al-Ḥaşşāf al-Ḥanafī (st. 261/874) verfaßte Schriften zum Stiftungswesen, zur Berufsethik des Richters, zu Rechtskniffen und Unterhaltsrecht; vgl. *GAL* I, S. 173 und S I, S. 292.

¹²¹ *Hamilet* (Aycibin), fol. 29a und *Hamilet* (Turan), fol. 32b f.

¹²² Vgl. *Hamilet* (Aycibin), fol. 29a und *Hamilet* (Turan), fol. 33a.

seiner Sicht antiislamische Tyrannei duldeten, sondern dem heuchlerischen Obereunuchen sogar eifertig zu Diensten gewesen seien.¹²³ An anderer Stelle verspottet er die Gelehrten, die sich mit fundamentalen, aber weltfremden Debatten befaßten, sich jedoch der ihnen von Resmî zugedachten Aufgabe – Widerstand gegen unislamische Tyrannei zu leisten – nicht stellten:

Die Menschen standen dieser Lage [der Tyrannei Morals und seiner Untergebenen] schweigend und verwundert gegenüber. Niemand hatte den Mut, ein Wort zu sagen. Die Sache erreichte ein solches Ausmaß, daß wenn ein rechtschaffener Mann sagte: „Was vorherbestimmt (*muqadder*) ist, das geschieht“, einige Teufelsgenossen unter den Gemeinen anfangen zu sagen: „Wie schön, mein Freund, die Frage der Prädestination ist seit alters her bekannt. Aber jetzt ist sie empirisch entschieden: Denn jeden, der gegen Süleymân Ağas Untergebene aufgeehrt, wird seine Bestimmung ereilen.“¹²⁴

In der Tat war die islamische Legitimation auch für den Machterhalt des Obereunuchen von größter Bedeutung. Die Deutungshoheit im islamischen Diskurs lag bei den *'ulamā'*, und deren Macht wurde tatsächlich ausschlaggebend für Moralı Beşir Ağas Sturz. Die besondere Würde, die das Obereunuchenamt durch die Nähe zur Herrscherfamilie und zu den für die Legitimation des Sultans entscheidenden Heiligen Stätten besaß, war zugleich sein Schwachpunkt. Zum einen war der Obereunuch als Favorit von der Gunst des Sultans abhängig, zum anderen beurteilten die Gläubigen sein religiöses Verhalten besonders sensibel. Sobald die einflußreichsten *'ulamā'* sich gegen Moralı Beşir Ağa wandten, folgten ihnen daher unzufriedene Janitscharen und Gläubige, was in einer ungünstigen Konstellation wie zuletzt 1730 durchaus zum Sturz des Sultans selbst führen konnte.¹²⁵ Allein schon um eine Zuspitzung der Lage zu verhindern war es für Sultan Maḥmūd I. sinnvoll, Moralı Beşir Ağa seine Gunst zu entziehen und den in Ungnade Gefallenen zugleich als Sündenbock zu bestrafen.

Argumente des islamisch-politischen Diskurses sind es, die Moralı Beşir Ağas Gegner zur Begründung seines Sturzes anführten. So wirft der zeitgenössische Chronist Şem'dānīzāde Fındıqlılı Süleymân Efendi dem gestürzten Obereunuchen die Störung der islamischen Ordnung (*fisq ve fesād*) vor. Zum ei-

¹²³ Müstaqīmzāde nimmt sie dagegen in Schutz, indem er schreibt, daß Moralı ihnen die Bücher geraubt habe (*ta'ian ve kerhen nehb-ü celb*); vgl. *Tulfe*, S. 142.

¹²⁴ *Hamilet* (Aycibin), fol. 29a und *Hamilet* (Turan), fol. 33a.

¹²⁵ Näheres zum Umsturz des Paṭrona Ḥalil bei Aktepe und Olson, S. 329-344.

nen habe Moralı die Herrschaftsordnung gefährdet, indem er zum Zweck des Machterhalts durch Intrigen und Einflüsterungen Großwesir, Janitscharenağa und Sultan auf Kosten der Untertanen gegeneinander ausgespielt habe. Durch die Manipulation des Monarchen habe er die ihm zugewiesenen Grenzen überschritten (*haddım tecāvüz*) und damit die Legitimität der Herrschaft angegriffen:

Im Osmanischen Reich ist das höchste Amt das des Großwesirs, gefolgt von dem des Şeyhülislāms. Das Volk ist es seit alters her so gewohnt und verabscheut eine Abweichung davon. Den inneren (*enderün*) und den äußeren Hof (*bīrūn*) darf man nicht vermischen, und der Großwesir steht in den Augen der Untertanen an der Spitze, ganz gleich wie wichtig der Obereunuch (*ağā*) für seine Ernennung gewesen sein mag. Anderenfalls hätte er nicht zum Großwesir ernannt werden sollen, und alles andere führt zu Unordnung oder gar zu Aufruhr.¹²⁶

Außerdem habe Moralı Beşir Ağā sich zwar, z.B. durch supererogatorisches Fasten, sichtbar fromm verhalten, diesen Vorzug aber dadurch zunichte gemacht, daß er seine Untergebenen nicht an einem unzumutbar sittenwidrigen Leben hinderte:

Da er ja entmannt war, weiß man nichts von Ausschweifungen, vielmehr war er bekannt dafür, jeden Dienstag und Donnerstag zu fasten. Aber was nützte das schon, wenn seine engsten Gefolgsleute Süleymān und Mehmed sich mit schönen Sklavinnen und Kostbarkeiten schmückten, sich jedoch nicht [einmal] mit kunstvoll geschmückten Sklavinnen als Geschenken zufriedengaben? Auch Unzucht mit raubdebrechenden Griechenmädchen und Ausschweifungen mit Jünglingssklaven genügten ihnen nicht. Sie ließen schöne Knaben suchen, scheuten sich nicht, dies bekanntzumachen und wurden bekannt für viele Ausschweifungen.¹²⁷

Resmī und Şem'dānīzāde sind sich einig darin, daß ostentative Frömmigkeit keinesfalls politische Verantwortungslosigkeit ausgleicht, und in dieser besteht der Vorwurf, den beide Moralı Beşir Ağā machen, während ihre meisten Vorhaltungen sich auf seine Gefolgsleute konzentrieren. Şem'dānīzādes darüber

¹²⁶ Şem'dānīzāde I, S. 165. Siehe dazu auch *Hamilet* (Aycibin), fol. 29a und *Hamilet* (Turan), fol. 33a.

¹²⁷ Şem'dānīzāde I, S. 165. Siehe dazu auch *Hamilet* (Aycibin), fol. 27b-28a und *Hamilet* (Turan), fol. 31a-31b.

hinausgehendes Argument, daß der Obereunuch die ihm in der Herrschaftsordnung zugewiesenen Grenzen (*hudūd*) überschritten habe, greift Resmī nicht ausdrücklich auf. Trotz der Brückenposition des Obereunuchen an der Außengrenze des Inneren Hofes ordnete Şem‘dānīzāde und wahrscheinlich auch Resmī den Inhaber dieses Amtes doch dem Inneren zu, der dessen Grenze wohl hütete, aber sie selbst nicht zu weit überschreiten durfte.

Möglicherweise empfand Resmī eine so hohe Achtung vor den ehrwürdigen Institutionen des Herrscherhauses, daß er sie in keiner Weise angreifen wollte (oder es erschien ihm zu riskant). Immerhin hatte er dem Obereunuchenamt durch seine Biographiensammlung eine Tradition mehr oder minder würdiger Inhaber im Dienste des Hauses Osman zugeschrieben, so daß Moralı Beşirs Mängel lediglich als Fehler eines einzelnen erschienen, die durch ungeeignete Gefolgsleute verstärkt wurden.

Im Guten wie im Schlechten stellt Resmī die Individuen als Verkörperungen der ihnen zugeordneten Idealtypen dar: Persönliche Taten oder Interessen kennzeichnen Beşir Ağa kaum, sondern seine Zugehörigkeit zu den schwarzen Menschen und seine Position als Obereunuch. In der Vorstellung von der harmonischen islamischen Ordnung wird er durch den Rückgriff auf klassische Vorbilder und die Einordnung in die Tradition des Obereunuchentums positiv charakterisiert. Die negative Charakterisierung dagegen äußert sich in der Verletzung dieser Traditionen, in der Überschreitung der Grenzen der Ordnung, welche eine Ordnung der Herrschaft, aber auch des menschlichen Lebens nach letztlich göttlichen Vorgaben ist.

Bei der Darstellung von Moralı Beşirs positiven Attributen ignoriert Ahmed Resmī das Eunuchentum. Stattdessen stellt er den Obereunuchen in die osmanische Amtstradition der Obereunuchen und in die arabische literarische Tradition von Helden und anderen Persönlichkeiten schwarzer Hautfarbe. In recht stereotyper Weise singt Resmī das Lob der schwarzen Farbe und schreibt Moralı Beşir religiöse Würde in Form von Frömmigkeit und Förderung des islamischen Wissens zu.

Soweit Resmī Moralı Beşir Ağa in seiner „Ergänzung“ direkt angreift, hebt er eine Reihe von positiven Attributen des Hauptteils auf, indem er sie ad absurdum führt, und zwar insbesondere die Attribute im Zusammenhang mit dem religiösen Nimbus des Obereunuchen. Er verzichtet jedoch darauf, die schwarze Hautfarbe durch erneuten Rückgriff auf die klassische Literatur zu

einem negativen Attribut zu machen, obwohl er *Moralis* in abwertendem Ton als Schwarzen bezeichnet.¹²⁸

Das ambivalente Bild des Eunuchen konnte ebensogut positiv wie negativ gewendet werden.¹²⁹ Bemerkenswert ist aber, daß *Resmī* in der „Ergänzung“ keinen Bezug auf das Eunuchentum *Moralis* nimmt, das durchaus Möglichkeiten für negative Charakterisierungen böte. Dies läßt darauf schließen, daß das Eunuchentum nicht zur Herabsetzung eines Menschen geeignet war. Die Grenzhüteraufgabe als Verbindung mit dem Herrscherhaus und den Heiligtümern verwendete *Resmī* aber auch nicht zum Lob *Moralis*. Daher ist zu vermuten, daß es für *Resmī*s Wahrnehmung des Obereunuchen allenfalls eine untergeordnete Rolle spielte. Zudem standen auch die hochrangigsten Eunuchen nicht außerhalb des gewöhnlichen Lebens, sondern mußten sich in dessen Ordnung nach osmanischer Auffassung einfügen.

¹²⁸ Der Hinweis auf die ethnisch-geographische Herkunft (*gürcü aṣull, ābāza tāʿfesi* usw.; *zengibār*) hatte oft einen unfreundlichen Unterton (vgl. Lier, S. 40), während die Beziehung zum Herrscherhaus in positiver Weise hervorgehoben wurde.

¹²⁹ Vgl. Marmon, S. 64.

Quellen

- [*Şahîh al-Buḥārî*] Muḥammad b. Ismā‘îl al-Buḥārî, *Şahîh al-Buḥārî. The Translation of the Meanings of Sahih Al-Bukhari. Arabic-English*. Ed. und Übers. M. Muhsin Khan, 9 Bde., Lahore 1979.
- [‘Ālî] Gelibolulu Muştafâ ‘Ālî b. Aḥmed, *Mevâ‘idü n-nefâ‘is fî qavâ‘idi l-mecâlis* [Faksimileausgabe mit Vorwort v. M. Cavic Baysun, Indices v. div. Bearb.], Istanbul 1956.
- [‘Aṭâ] Tayyârzâde Aḥmed ‘Aṭâ, „Dârussa‘âde Ağaları ta’bîr olunan zencî ağalar ocağınıñ taḥqîq olunabilen uşûl ve nizâm ve qânûn ve ḥidmetleri“, in: Ders., *Târîḫ-i ‘Ālâ*. Bd. I, Istanbul 1293/1876, S. 257-269. Transkr. in: Aḥmed Resmi Efendi, *Hamiletü’l-küberâ*. Ed. Ahmet Nezihi Turan, Istanbul 2000, S. 149-159.
- [BOA] Başbakanlık Osmanlı Arşivi. Die folgenden Register und Dokumente wurden benutzt: *Mühimme-i Mısır Defteri VI, Başmuhasebe Muhallefât Defterleri* (D. BŞM. MHF); *Başmuhasebe Zîmmet Defterleri* (D. BŞM. ZMT); *Rüûs Kâlemi Defterleri* (A. RSK.).
- [Ġâḥîz] ‘Amr b. Baḥr al-Ġâḥîz, *Kütâb al-Ḥayawân*. 8 Bde., Kairo 1384-1389/1965-1969.
- [*Ḥamilet* (Turan)] Aḥmed Resmi Efendi, *Hamiletü’l-küberâ* [Resmî Aḥmed Efendi, *Ḥamiletü l-küberâ*]. Ed. Ahmet Nezihi Turan, Istanbul 2000.
- [*Ḥamilet* (Aycibin)] Aḥmed Resmî, „Ḥamiletü l-küberâ“. Ed. Zeynep Aycibin, in: Dies. (ed.), „Aḥmed Resmî Efendi’nin Hamiletü’l-Küberâsi“, in: *Belgeler* 22, 26 (2001), S. 196-226.
- [Hammer] Joseph von Hammer-Purgstall, *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung, dargestellt aus den Quellen seiner Grundgesetze*. 2 Bde, Hildesheim 1963.
- [IÜ TY] İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmaları [die Sammlung türkischer Handschriften der Universität Istanbul].
- [Şem‘dânîzâde] Şem‘dânîzâde Fındıklılı Süleymân Efendi, *Mürî t-tevârîḫ*. Erschienen als: *Şem‘dânî-zâde Fındıklılı Süleymân Efendi târihi Mür’î‘-tevârîḫ*. Ed. Münir Aktepe, 3 Bde, Istanbul 1976-1980.

- [S^O] Mehmed Süreyyā, *Sicill-i ‘Osmanī*. Ed. Nuri Akbaryar / Seyit Ali Kahraman, 6 Bde, Istanbul 1996.
- [Subkī] Tāğ ad-Dīn as-Subkī, *Kitāb Mu‘īd an-nī‘am wa-mubīd an-niqam*. Ed. D. W. Myhrman, Leiden 1908
- [Süleymaniye, *Esad Efendi*] Süleymaniye-Bibliothek (Istanbul), Handschriften-sammlung: Esad Efendi.
- [Süleymaniye, *Reisülküttab*] Süleymaniye-Bibliothek (Istanbul), Handschriften-sammlung: Reisülküttab.
- [TSMK Emanet] Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi [die Bibliothek des Topkapı-Palastmuseums, Sammlung: Emanet].
- [TTK] Türk Tarih Kurumu (TTK Y 86 steht für die Handschrift Y 86).
- [*Tuhfe*] Müstaqimzāde Süleyman Sa‘deddīn Efendi, *Tuhfe-i Haṭṭāīn*. Ed. İbnülemin Mahmūd Kemāl, Istanbul 1928.
- [*Tāğ al-‘arūs*] az-Zabīdī, Muḥammad Murtaḍā al-Ḥusaynī, *Tāğ al-‘arūs min ḡawāhīr al-Qāmūs*. Hg. ‘A. Farāğ u. a., Kuwait 1965ff.
- [Vāşif] Vāşif Ahmed Efendi, *Tārīḫ-i Vāşif* [= *Maḥāsini l-āşār ve ḥakā’iḳu l-aḥbār*]. Bülāq 1243/1827.

Mehrfach zitierte Fachliteratur und Referenzwerke

- [Ahışahı] R. Ahışahı, *Osmanlı Devleti’nde Reisülküttâblık Müessesesi (XVIII. Yüzyıl)*, Istanbul 1999.
- [Akgündüz] A. Akgündüz, *İslâm hukukunda kölelik-câriyelik müessesesi ve Osmanlı’da harem*. Istanbul 1995.
- [Aksan] V. Aksan, *An Ottoman statesman in war and peace: Ahmed Resmi Efendi, 1700-1783*. Leiden u. a. 1995.
- [Aktepe] M. M. Aktepe, *Patrona İsyam (1730)*. Istanbul 1958.
- [Alderson] A. D. Alderson, *The Structure of the Ottoman Dynasty*. Westport 1982 (Repr. d. Ausg. 1956).
- [Altındağ] Ü. Altındağ, „Darüssaâde“, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Bd. IX, S. 1ff.
- [Ayalon, *Power*] D. Ayalon, *Eunuchs, Caliphs and Sultans. A Study in Power Relationships*. Jerusalem 1999.
- [Ayalon, „*khādīm*“] D. Ayalon, „On the term *khādīm* in the Sense of

- ‚Eunuch‘ in the Early Muslim Sources“, in: *Arabica* 32 (1985), S. 289-308.
- [Ayalon, „Mamluk“] D. Ayalon, „Eunuchs in the Mamluk Sultanate“, in: M. Rosen-Ayalon (Hg.), *Studies in Memory of Gaston Wiet*. Jerusalem 1977, S. 267-295.
- [Ayalon, „Islam“] D. Ayalon, „On Eunuchs in Islam“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1 (1979), S. 67-124.
- [Aycibin] Z. Aycibin, „Ahmed Resmî Efendi'nin Hamiletü'l-Küberâsi“, in: *Belgeler* 22, 26 (2001), S. 183-195.
- [‘Âli (Brookes)] D. S. Brookes (Üb. u. Komm.), *The Ottoman Gentleman of the Sixteenth Century. Mustafa Âli's Mevâ'idü'n-nefâ'is fî qavâ'idü'l-mecâlis* (= Sources of Oriental Languages and Literatures 59, Turkish Sources 51). Harvard University 2003.
- [Babinger] F. Babinger, „Raghib Pasha“, in: *Encyclopaedia of Islam*, Bd. VIII, S. 390f.
- [Badawî] ‘A. Badawî, *aš-Šu‘arâ’ as-sûd wa-ḥašā’iṣuhum fî š-šīr al-‘arabī*. Kairo 1973.
- [Barbier] P. Barbier, „Über die Männlichkeit der Kastraten“, in: M. Dinges (Hg.), *Hausväter, Priester, Kastraten. Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Göttingen 1998, S. 121-152.
- [al-Bayyūmī] M. ‘A. Fahīm al-Bayyūmī, *Muḥaššaṣāt al-Ḥaramayn aš-šarifayn fī Miṣr ibbāna al-‘aṣr al-‘uṭmānī: 923-1220/1517-1805*. Kairo 2001.
- [Bürgel] J. C. Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam*. München 1991.
- [Canard] P. Canard, „Ibn Nubāta“, in: *Encyclopaedia of Islam*, Bd. III, S. 900f.
- [Çavuşoğlu] A. Çavuşoğlu, *Kiyafet-nameler*. Ankara 2004.
- [van Donzel] E. J. van Donzel, „Quelques remarques sur le *Tanwīr al-ghabash*“, in: *Actas del XII Congreso de la UEAI (Malaga 1984)*. Madrid 1986, S. 243-255.
- [Cezar] Y. Cezar, *Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi (XVIII. yy.’dan Tanzimat’a Mali Tarih)*. İstanbul 1986.
- [Droste] H. Droste, „Patronage in der Frühen Neuzeit – Institution und Kulturform“, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 30, 4 (2003), S. 555-589.

- [El-Cheikh] N. M. El-Cheikh, „Servants at the Gate: Eunuchs at the Court of al-Muqtadir“, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 48/2 (2005), S. 234-252.
- [Findley] C. V. Findley, „The Foundation of the Ottoman Foreign Ministry. The Beginning of Bureaucratic Reform under Selīm III and Maḥmūd II“, in: *International Journal of Middle Eastern Studies* 3 (1972), S. 388-416.
- [Frevert] U. Frevert, „Männergeschichte oder die Suche nach dem ‚ersten‘ Geschlecht“, in: M. Hettling, C. Huerkamp u. a. (Hgg.), *Was ist Gesellschaftsgeschichte? Positionen, Themen, Analysen*. München 1991, S. 31-43.
- [Freitag] G. W. Freitag, *Lexicon arabico-latinum praesertim ex Djeuharii Firuzabadique et aliorum arabum operibus adhibitis Golii quoque et aliorum libris confectum*. Halle 1830-1837.
- [GAL] C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur. Zweite, den Supplementbänden angepaßte Auflage*. Leiden 1937-43.
- [GOW] Babinger, Franz, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*. Leipzig 1927.
- [Güler] M. Güler, *Osmanlı Devleti'nde Haremeyn Vakıfları (XVI-XVII yüzyıllar)*. Istanbul 2002.
- [Hathaway, *Politics*] J. Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt. The Rise of the Qazdağlıs*, Cambridge 1997.
- [Hathaway, „Egypt“] J. Hathaway, „Egypt in the seventeenth century“, in: M. W. Daly (Hg.), *The Cambridge History of Egypt. II: Modern Egypt, from 1517 to the end of the 20th century*. Cambridge/New York 1998, S. 34-58.
- [Ince] İrfan İnce, „Medina als Bildungszentrum im achtzehnten Jahrhundert: Soziokulturelle Struktur, Gelehrte, Diskurse“, in: M. Kemper / B. Agai (Hgg.), *Abgeschlossene und laufende Forschungsarbeiten der Nachwuchsgruppe (Volkswagen-Stiftung) Islamische Bildungszentren im lokalen und transnationalen Kontext (18.-20. Jahrhundert) am Seminar für Orientalistik und Indologie der Ruhr-Universität Bochum*. Bochum 2002, S. 163-176.

- [Jennings] R. C. Jennings, „Black Slaves and Free Blacks in Ottoman Cyprus, 1590-1640“, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 30 (1987), S. 286-302.
- [Kaiser/Pečar] M. Kaiser / A. Pečar (Hgg.), *Der zweite Mann im Staat. Oberste Amtsträger und Favoriten im Umkreis der Reichsfürsten in der Frühen Neuzeit.* (= *Zeitschrift für Historische Forschung*, Beiheft 32).
- [Kumbaracılar] İ. Kumbaracılar, *Serpuşlar*. O. O. o. J.
- [Lane] E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon* [...]. London/Edinburgh 1863-93, Nachdruck New York 1955.
- [Lewis] B. Lewis, *Race and Slavery in the Middle East. An Historical Enquiry*. New York 1990.
- [Lier] T. Lier, *Haushalte und Haushaltspolitik in Bagdad 1704-1831*. Würzburg 2004.
- [Lindholm] C. Lindholm, *The Islamic Middle East. An Historical Anthropology*. Oxford/Cambridge (Mass.) 1996.
- [Marmon] S. Marmon, *Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Society*. New York 1995.
- [Murphey] R. Murphey, „Şubhî Mehmed“, in: *Encyclopaedia of Islam*, Bd. IX, S. 743.
- [Paret] R. Paret (Üb.), *Der Koran*. Stuttgart u. a. ⁶1993.
- [Olson] R. W. Olson, „The Esnaf and the Patrona Halil Rebellion of 1730: A Realignment in Ottoman Politics?“, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 27 (1974), S. 329-344.
- [Orhonlu, „Derviş“] C. Orhonlu, „Derviş Abdullah'ın Dârüsaade Ağaları Hakkında Bir Eseri: Risâle-i teberdâriye fi ahvâl-i Dârus-sa'âde“, in: *Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*. Ankara 1976, S. 225-249.
- [Orhonlu, „Khaşî“] C. Orhonlu, „Khaşî. III. In Turkey“, in: *Encyclopaedia of Islam*, Bd. IV, S. 1092f.
- [Özcan] A. Özcan, „Beşir Ağa, Moralı“, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Bd. V, S. 555f.
- [Pellat] C. Pellat, „Khaşî 1. In the Central Islamic Lands“, in: *Encyclopaedia of Islam*, Bd. IV, S. 1087-1092.
- [Pierce] L. P. Pierce, *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. New York 1993.

- [Redhouse] J. W. Redhouse, A. *Turkish and English Lexicon. Showing in English the significations of the Turkish terms. Kütüb-i ma'ānī-i lehce*. Konstantinopel ²1890.
- [Reinhard] W. Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München ²2000.
- [Rosenthal] F. Rosenthal, *Humor in Early Islam and its Historical Development*. Leiden 1956.
- [Rotter] G. Rotter, *Die Stellung des Negers in der islamisch-arabischen Gesellschaft bis zum XVI. Jahrhundert*. Diss. phil. Bonn 1967.
- [Rypka] J. Rypka, *History of Iranian Literature*. Dordrecht 1968.
- [Sallāmī] M. M. Sallāmī, *Aṭ-Ṭibb fi daw' al-īmān*. Beirut 2001.
- [Schacht/Bosworth] J. Schacht / C. E. Bosworth, „Subkī“, in: *Encyclopaedia of Islam*, Bd. IX, S. 744f.
- [Scholz] P. O. Scholz, *Der entmannte Eros. Eine Kulturgeschichte*. Düsseldorf/Zürich 1997.
- [Smoor] P. Smoor, „al-Ma'arrī“, in: *Encyclopaedia of Islam*, Bd. V, S. 927-935.
- [Taneri] A. Taneri, „Hadım“, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Bd. XV, S. 1ff.
- [Turan] A. N. Turan, „Yazar ve Eseri hakkında“, in: Ahmed Resmi Efendi, *Hamiletü'l-küberâ*. Ed. Ahmet Nezihi Turan, Istanbul 2000, S. 11-27.
- [Ullmann] M. Ullmann, *Der Neger in der Bildersprache der arabischen Dichter*. Wiesbaden 1998.
- [Uzunçarşılı] İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*. Ankara ³1988.
- [Veinstein] G. Veinstein, „Qafes“, in: *Encyclopaedia of Islam*, Bd. 2 (Suppl.), S. 503f.
- [Watt] M. Watt, *Muhammad at Medina*. Oxford 1956.
- [Weisweiler] M. Weisweiler, *Buntes Prachtgewand: über die guten Eigenschaften der Abessinier*. Hannover 1924.
- [Zenker] J. T. Zenker, *Türkisch-Arabisch-Persisches Handwörterbuch. Dictionnaire Turc-Arabe-Persan*. Leipzig 1866.