

Priesterkönig, Teufelsanbeter und Synkretismus in Indien? Verflechtung von Religion und Politik in der deutschsprachigen Indienwahrnehmung

Antje Flüchter

SUMMARY

Which options to construct sacral kingship were thinkable in the Early Modern period under conditions of different religions? The legendary (Christian) king John possessed sacral and profane power, ruling over religiously heterogeneous subjects. The ('Hinduistic') Samudrin of Calicut legitimized and anchored his rulership ritually in a cult perceived as devil worship. The Mughal Jalaluddin Muhammad Akbar combined elements of many different Indian religions in a new form of belief, stabilizing his rule by an appeal to the loyalty also of his non-Muslim subjects. European observers had difficulties to understand these policies of religious integration, Jesuit knowledge was only rarely received. Akbar's tolerant approach did not fit into European concepts of confessional polarization, nor did his spiritually anchored tolerance fit into secular concepts of the Enlightenment period.

Noch gut 30 Jahre nachdem Vasco da Gama den Seeweg nach Indien wieder entdeckt hatte, herrscht der Priesterkönig Johannes über das Vordere Indien. Er herrscht „aus der kraft Gottes und barmherzigkeit unsers Herren jesu Christi Priester/ ein König aller König/ ein Herr aller Herrschenden“. Die Menschen in seinem Land sind zahlreich, da die Pest nie dorthin kam, sie werden zudem sehr alt und begehen fast keine Sünden. 300 000 Menschen erwarten den König, wenn er speisen will, seine Hofhaltung ist prächtig. Wie der Begriff ‚Priesterkönig‘ andeutet, verbindet sich in dieser Herrschaft die weltliche und die geistliche Herrschaft: Johannes wird als oberster Bischof und oberster Imperator bezeichnet, ihm unterstehen 132 Erzbischöfe, die wiederum jeweils 20 Suffragane haben, viele von ihnen herrschen über ganze Königreiche. Diese mythisch

anmutende Darstellung stammt aus der 1534 veröffentlichten Weltchronik Sebastian Francks.¹ Ähnliche Formulierungen finden sich in der Schedelsche Weltchronik:

In Indier land nennt man iren patriarchen briesterjohann. [...] Nun wirdt derselb briester johann nit allain als ein bischoff, sunder auch als ein kaiser geachtet. Von dem sagt man das ime lxxij. könig underworffen und ierlich zynsper seyen und in denselbe königreichen seyen hundert xxvij. ertzbisstthumb.²

Weltbücher, Weltchroniken und andere Formen frühneuzeitlicher Enzyklopädien boten dem Leser „Wissen mit realitätsstiftender Kraft“, durch sie entstanden Wissenswelten.³ Daher können die Schedelsche Weltchronik, Francks Weltbuch ähnlich wie die Cosmographie von Sebastian Münster als Spiegel des deutschsprachigen Wissens über die Welt und Indien in der Übergangszeit um 1500 angesehen werden. Zu diesem Indienbild gehörte also ein sagenhaftes Reich, eine Art Schatzkästlein, manchmal gleichgesetzt mit dem irdischen Paradies,⁴ aber auch eine Herrschaftsform, die die weltliche und die geistliche Gewalt in Personalunion verknüpfte.

Die mittelalterliche Vorstellung des Priesterkönig Johannes, der ein Nachfahre der Heiligen Drei Könige sei und im fernen Asien über ein großes, christliches Reich herrsche, beflügelte die Europäische Expansion. Früh war er als möglicher Helfer und als Bündnisgenosse gegen den vordringenden Islam angesehen worden. Aus dem Jahr 1165 stammt die Nachricht, dass ein Brief dieses Johannes den byzantinischen Kaiser Manuel I. Komnenos erreicht habe, 1177 hatte Papst Alexander III. einen persönlichen Botschafter an den Priesterkönig geschickt, und auch Johannes de Plano Carpini sollte bei seiner von Papst Innozenz IV. beauftragten Mission zu den Mongolen sich nach eben diesem König erkundigen.⁵ Weitere Verbreitung fand der Mythos dieses Herrschers durch den

1 Sebastian Franck, Weltbuch: spiegel vn bildtnisz des gantzen erdbodens [...] in vier bücher/ nemlich in Asiam/ Africam/ Europam/ vnd Americam/ gestelt vnd abteilt [...], Tübingen 1534, fol. 191-192v, Zitat fol. 192.

2 Die Schedelsche Weltchronik. Nach der Ausgabe von 1493, mit einem Nachwort von Rudolf Pörtner, Dortmund 1978, Blatt cxcvii.

3 U. J. Schneider, Bücher als Wissensmaschinen, in: Ders. (Hrsg.), Seine Welt Wissen. Enzyklopädien in der Frühen Neuzeit, Darmstadt 2006, S. 9-20. Traditionslinien von den mittelalterlichen Enzyklopädien in die Neuzeit hinein werden oft vernachlässigt, vgl. Christel Meier, Illustration und Textcorpus. Zu kommunikations- und ordnungsfunktionalen Aspekten der Bilder in den mittelalterlichen Enzyklopädiehandschriften, in: Frühmittelalterliche Studien 31, 1997, S. 1-31, Abb. 1-57.

4 Vgl. dazu G. Dharampal-Frick, Indien im Spiegel deutscher Quellen der frühen Neuzeit (1500–1750). Studien zu einer interkulturellen Konstellation, Tübingen 1994, S. 122-124. Das sagenhafte Element wird noch deutlicher in den Beschreibungen der Drachen, die die Karfunkelsteine bewachen, Franck (wie Anm. 1), fol. 191. Dharampal-Frick betont zudem die Verwurzelung Francks in dem mittelalterlichen Konzept der zwei Körper des Königs, wie es von Ernst H. Kantorowicz herausgearbeitet wurde, ebd. S. 246.

5 Vgl. U. Knefelkamp, Die Suche nach dem Reich des Priesterkönigs Johannes: dargestellt anhand von Reiseberichten und anderen ethnographischen Quellen des 12.-17. Jahrhunderts, Gelsenkirchen 1986. Die wichtigste frühe Erwähnung ist die Weltchronik Otto von Freisings, wo beschrieben wird, wie 1144 Papst Eugen III. durch einen syrischen Bischof von einem mächtigen christlichen König im Osten, also im Rücken der Moslems, erfuhr. Die Relevanz und Bedeutung dieses Priesterkönigs zeigt sich auch daran, dass die lateinische *Epistola presbiteri Johannis* ist in mehr als 200 Handschriften des 12. bis 17. Jahrhunderts und 14 Druckausgaben von ca. 1483 bis 1565 überliefert sind. Zu Carpini vgl. Marina Münkler, Reisen, Wahrnehmen, Erinnern. Zur Funktion der Memoria für die Konstitution von Erfahrungswissen am Beispiel der „Historia Mongalorum“ des Johannes de Plano Car-

sagenhaften Bericht John de Mandevilles nach Jerusalem und ins Reich des Priesterkönig Johannes – ein Text der lange Zeit als tatsächlicher Reisebericht wahrgenommen worden war.⁶ Auch Weltkarten verzeichneten das Reich dieses sakralen Königs noch weit bis ins 16. Jahrhundert in Indien, verschiebt sich dann immer mehr nach Äthiopien.⁷ Seine Theokratie hatte bei Sebastian Franck aber einen weiteren Aspekt, der im Kontext der Möglichkeit transreligiöser Kommunikation und Interaktion besonders wichtig erscheint: Seine Untertanen seien nicht nur Christen, sondern auch

Machomets glaubens haben sy priester/die sich mit wunderbarlichem abbruch casteyen und peynigen/von allen thieren sich zuessen enthalten [...]. Wann diese sterben/so werden ire weiber mit jnen verbrent.

Hier subsumiert Franck also unter dem Konzept Moslems auch die religiösen Gruppen, die wir heute als Hinduisten bezeichnen.⁸ Diese religiöse Heterogenität der Untertanen des Priesterkönigs stellte kein Problem dar bzw. sie wurde nicht als solches problematisiert, denn alle Untertanen folgten der Herrschaft des Priesterkönigs. Sebastian Franck nahm im Diskurs des frühen 16. Jahrhunderts eine besondere Position ein, kam er doch selber aus einem eher schwärmerischen, spiritualistischen Umfeld und verstand die Vielfalt der Welt als Beweis für die Größe und Allmacht Gottes und stand dementsprechend zeitgenössischen Homogenisierungsbestrebungen kritisch entgegen.⁹ Dennoch bleibt festzuhalten, dass dieses Bild einer christlich begründeten und legitimierten Theokratie, die zugleich ‚tolerant‘ gegenüber anderen Religionen war, in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts denkbar war und rezipiert wurde. Und damit ein Problem vorgestellt und gelöst wurde, dass auch die moderne oder postmoderne Welt bewegt.

Religion strukturierte die europäischen Deutungsrahmen und Handlungsfelder des 17. Jahrhunderts, die Verflechtung von Herrschaft/ Politik und Religion wie das sakrale Königtum bildete in der Vormoderne geradezu die Basis gesellschaftlichen Zusammenlebens. Doch ähnlich, wie es nicht die eine Form der Säkularisierung gibt,¹⁰ konnte auch

pini, in: M. Borgolte/C. Fonseca/H. Houben (Hrsg.), Memoria. Ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo/ Memoria. Erinnern und Vergessen in der Kultur des Mittelalters. Bologna: il Mulino 2005, S. 77-98.

6 Die Reisen des Ritters J. Mandeville durch das gelobte Land, hrsg. von T. Stemmler, Stuttgart 1966; vgl. zu diesem Werk Iain Higgins, Imagining Christendom from Jerusalem to Paradise: Asia in Mandeville's Travels, in: S. D. Westrem (Hrsg.), Discovering New Worlds: Essays on Medieval Exploration and Imagination, New York/London 1991, S. 91-114. Dieser Reisebericht war bis ins 19. Jahrhundert sehr verbreitet, vgl. Jürgen Osterhammel, Distanzerfahrung. Darstellungsweise des Fremden im 18. Jahrhundert, in: Hans-Joachim König/ Wolfgang Reinhard/ Wendt, Reinhard, Hg., Der europäische Beobachter außereuropäischer Kulturen., Zur Problematik der Wirklichkeitswahrnehmung, Berlin 1989, S. 9-42, hier S. 16; auch noch bei Hennings (vgl. Anm. 24) im 19. Jh. unter der Nr. 762 aufgeführt.

7 Vgl. Der Mythos lebt: Das Reich des Priesterkönig Johannes, in: Europas Weltbild in Alten Karten. Globalisierung im Zeitalter der Entdeckungen, Wolfenbüttel 2006, S. 185-187.

8 Franck (vgl. Anm. 1), S. 191v. Eine Seite später schreibt Franck, viele der Könige, die dem Priesterkönig unterstanden, seien keine Christen, sondern „abgötterer“ gewesen, ebd. S. 192. Zu Hinduismus als Konstrukt des 19. Jahrhunderts: vgl. z. B. R. Inden, Imaging India, Cambridge/Mass. 1990, v.a. das dritte Kapitel; A. Michaels, Der Hinduismus: Geschichte und Gegenwart, München 1998.

9 Zur Verflechtung von Geschichtsschreibung und Spiritualismus bei Sebastian Franck vgl. J. Cobus, La Chronique de Sébastien Franck (1499–1542). Vision de l'histoire et image de l'homme, Bern 2004.

10 J. Casanova, Public Religions in a Modern World, Chicago 1994.

das sakrale Königtum verschiedene Formen annehmen. Für ein tieferes Verständnis dieser Verflechtung, ihrer unterschiedlichen Ausgestaltungen und der zugrundeliegenden Denkmöglichkeiten ist ein transkultureller Vergleich wichtig. Für die Auswahl der Vergleichspunkte wiederum bietet sich das Konzept des sakralen Königtums von Franz-Reiner Erkens an. Danach kann von einem sakralen Königtum gesprochen werden, wenn 1. der Herrscher von Gott erwählt wurde, 2. der Herrscher als Stellvertreter Gottes auf der Erde gilt, und schließlich 3. der Herrscher eine priesterähnliche Verantwortung für die ihm von Gott anvertraute Gemeinschaft hat, eine Funktion, die sich auch in besonderen priesterlichen Kultfunktionen ausdrücken kann. Erkens betont, dass diese drei Kriterien, zwar verschieden und verschieden ausgeprägt, „aber [...] in irgendeiner Form offenbar immer“ vorhanden waren.¹¹ Dieses Modell muss aber um eine Überlegung erweitert werden, denn ein Aspekt, den Erkens vernachlässigt, der aber für diese Studie wie auch die aktuellen Erfordernisse eine große Rolle spielt, ist die Frage wie sich Religion und Herrschaft verschränken und beeinflussen, wenn eine politische Einheit nicht nur eine Religion sondern mehrere Religionen umfasst, wenn also die Religion des Herrschers nicht mit allen Untertanen übereinstimmt, sondern vielmehr eine religiöse Heterogenität die Gesellschaft kennzeichnete. Religiöse oder zumindest konfessionelle Vielfalt war eine Situation, die sich in Europa mit der Reformation und der Spaltung des christlichen Glaubens ergab.¹² Religiöse Vielfalt kann Herrschaft destabilisieren, vor allem wenn die Religionen einander agonal gegenüberstehen. Im frühneuzeitlichen Europa hatte Reformation und Glaubensspaltung die Politik religiös aufgeladen. Dabei wurde die obrigkeitliche Herrschaft gestärkt und stabilisiert, wie unter dem Schlagwort der ‚Konfessionalisierung‘ erforscht worden ist.¹³ Diese konfessionelle Aufladung führte jedoch nicht nur in die Staatsbildung, sondern konnte auch den mit dem Gewissen vor Gott begründeter Widerstand stärkt oder hervorbringen.¹⁴ Das konfessionelle Europa war entsprechend durch eine Vielzahl von Religions- und Konfessionskonflikten gekennzeichnet. Religiöse Vielfalt zwingt Herrschaft zum Handeln, zum Position beziehen, irgendwie muss mit dieser Vielfalt umgegangen werden. In Europa strebten Kirchen wie weltliche Obrigkeit nach der Glaubensspaltung eine konfessionelle Homogenität in ihrem Herr-

11 F.-R. Erkens, Was heißt Sakralität, was sakrales Königtum?, in: Ders., Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit, Stuttgart 2006, S. 27-33, hier S. 29. Er führt dafür den hinduistischen König in Nepal, den antiken ägyptischen Pharao und weitere Beispiele an.

12 Nicht berücksichtigt werden kann an dieser Stelle die Überlegung, wie in verschiedenen Phasen des Mittelalters Herrschaft mit größeren Häresien umgegangen ist, z. B. mit den Katharern in Südfrankreich vor ihrer Vernichtung.

13 W. Reinhard, Zwang zur Konfessionalisierung. Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: ZHF 10, 1983, S. 257-277; Ders., Konfessionalisierung, in: A. Völker-Rasor (Hrsg., Frühe Neuzeit, München 2000, S. 299-303; H. Schilling, Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: HZ 246, 1988, S. 1-45; kritisch: H. R. Schmidt, Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung, in: HZ 265, 1997, S. 639-682.

14 Vgl. beispielsweise Ch. Peters, Das Widerstandsrecht als Problem reformatorischer Theologie. Stimmen lutherischer Theologen aus dem Umfeld des Bauernkriegs, in: R. von Friedeburg (Hrsg.), Das Widerstandsrecht in der frühen Neuzeit. Erträge und Perspektiven der Forschung im deutsch-britischen Vergleich, Berlin 2001, S. 113-139.

schaftsgebiet an, verstanden diese als Voraussetzung für ein stabiles Gemeinwesen. Das hieß in Europa, wie die Konfessionalisierungsforschung herausgearbeitet hat, vor allem konfessionell korrektes und einheitliches Verhalten der Untertanen, das durch einen entsprechenden Apparat und Verfahren hergestellt und kontrolliert werden sollte und musste.

Aber nicht nur das Christentum hatte sich ausdifferenziert, darüber hinaus wurden die frühneuzeitlichen Europäer durch die Expansion mit einer immer größeren religiösen Vielfalt konfrontiert. Der Kontakt mit dem bekannten Islam intensivierte sich und machte die Europäer auch dessen verschiedenen Ausprägungen klar.¹⁵ Noch einschneidender wird aber die Erfahrung der vielen Spielarten des weltweiten ‚Heidentums‘ gewesen sein, erst recht in den asiatischen Weltregionen, wo diese Religionen nicht wie in den Amerikas relativ schnell gewaltsam (weg)missioniert werden konnten. Transreligiöse wie transkulturelle Kommunikation sind also keine Phänomene, die erst mit der modernen Globalisierung auftreten, vielmehr kann gerade die Geschichte der Europäischen Expansion als ein Archiv dienen, in dem Beispiele für die Wahrnehmung, Aneignung, Erzählungen transkultureller Wahrnehmung und Interaktionen nachgelesen werden können. Auch für den Kontakt mit Außereuropa wirkte Religion als strukturierende Struktur im Sinne Anthony Giddens', als grundlegendes Deutungssystem strukturierte sie die transkulturelle Wahrnehmung vor.¹⁶ Da religiöse wie andere Weltdeutungsmuster oft als ‚natürlich‘ gegeben und eben nicht als kulturspezifisch konstruiert angenommen werden, können sie die transkulturelle Kommunikation erschweren oder verzerren, umso mehr wenn das Überschreiten der transkulturellen ‚Grenze‘ auch einen signifikanten Wechsel des grundlegenden Weltdeutung bedeutet. Dies trifft nicht nur auf die Grenze zwischen verschiedenen religiösen Weltdeutungsmustern zu, sondern auch den ‚westlich-moderne‘ Blick auf sich religiös definierende Gesellschaftsgruppen.¹⁷

Im Folgenden soll untersucht werden, wie die Verflechtung des Religiösen und des Politischen in der frühneuzeitlichen Indiienerfahrung wahrgenommen und im Indienbild dargestellt wurde. Der indisch-europäische Kulturkontakt im 17. Jahrhundert bietet sich für die zugrunde liegenden Fragen besonders an, denn die europäischen Indienreisenden trafen einerseits auf eine Vielzahl von Religionen, kamen andererseits selber

15 Viel zu wenig wurde bisher überlegt, ob hier nicht ein Vergleich mit antiken Verhältnissen sinnvoll und fruchtbar wäre.

16 Damit wird das Modell der strukturierenden Struktur von Anthony Giddens auf Religion angewandt, vgl. Ders., *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*, Frankfurt a. M./ New York, 3. Auflage 1977; Ders., *Die „Theorie der Strukturierung“*. Ein Interview mit Anthony Giddens, bearbeitet von B. Kießling, in: *Zeitschrift für Soziologie* 17, 1988, S. 286-295. Dabei soll im Folgenden der europäische Blick auf Indien fokussiert werden, als nächster Schritt wäre sinnvoll wie notwendig, diese Perspektive mit der innereuropäischen und transkonfessionellen Wahrnehmung und Darstellung zu kontrastieren.

17 Die in letzter Zeit vermehrt geäußerte Sorge hinsichtlich einer Rückkehr der Religionen (z. B. Jürgen Habermas), beruht auch auf dem westlich-europäischen Selbstverständnis einer Identität von Modernität und Säkularisierung die sich in einer illiberalen Wahrnehmung religiöser Gesellschaften äußern kann, vgl. dazu sehr eindrucksvoll: J. Casanova, *Der Ort der Religion im säkularen Europa*, in: *Eurozine* 1994 (http://www.eurozine.com/articles/article_2004-07-29-casanova-de.html, 8.12.2008); J. Habermas, *Die Dialektik der Säkularisierung*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 53, 2008, 4, S. 33-46.

aus dem beschriebenen religiös oder konfessionell aufgeheizten Kontext. Entsprechend einer Kulturgeschichte des Politischen geht es sowohl um die Frage, welche Rolle Religion für die indische Herrschaft und Herrschaftslegitimation spielte, als auch welchen Stellenwert religiöse Handlungen im Kernbereich politischer Repräsentation und Herrschaftsinszenierung hatten. Unter politisch wird dabei im Anschluss an Barbara Stollberg-Rilinger der Bereich verstanden, in dem Entscheidungen, die das gesellschaftliche Ganze betreffen, gefällt werden.¹⁸ Aus dieser Zusammenschau sind als zweiter Schritt Aussagen möglich, welche Formen sakraler Herrschaft – gerade unter der Bedingung der religiösen Heterogenität – transkulturell wahrgenommen und damit in der Frühen Neuzeit überhaupt denkbar waren. Denn die Indien-Wahrnehmung war vorstrukturiert durch die europäisch-religiöse Weltdeutungsmuster und musste in den Darstellungen darüber hinaus für das heimische Publikum übersetzt werden.¹⁹ Darüber hinaus lassen sich drittens auch Aussagen dazu machen, wie die Europäer mit ihnen fremden sakralen Herrschaftsformen und Legitimationsstrategien umgingen und umgehen konnten. Dabei wird ‚fremd‘ nicht von vornherein als starke Alterität im Sinne der binären Struktur Identität – Alterität verstanden, vielmehr ist Teil der Frage, ob die Wahrnehmung einer sakralen Herrschaftsform, die einer anderen Religion angehörte, als ähnlich und funktional äquivalent in die eigene Weltdeutung integriert werden konnte oder als Baustein einer Alteritätskonstruktion diente.

Ein erster Befund ist, dass in den untersuchten Reiseberichten vor allem des 17. Jahrhunderts Religion nicht die signifikante Rolle bei der Beschreibung von Herrschaft auf dem indischen Subkontinent spielte,²⁰ wie die grundlegende Bedeutung, die der Religion in der Vormoderne zugesprochen wird, hätte vermuten lassen. Beschreibungen des Hofzeremoniells, von Institutionen oder auch militärischer Stärke spielten eine weitaus

18 B. Stollberg-Rilinger, Was heißt Kulturgeschichte des Politischen? Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), Was heißt Kulturgeschichte des Politischen, Berlin 2005, S. 9-24, hier S. 13-14: „Das Politische ist danach der Handlungsraum, in dem es um die Herstellung und Durchführung kollektive verbindlicher Entscheidungen geht.“

19 S. Burghartz, „Translating seen into Scene?“ Wahrnehmung und Repräsentation in der frühen Kolonialgeschichte Europas, in: Dies./M. Christadler/D. Nolde (Hrsg.), Berichten – Erzählen – Beherrschen. Wahrnehmen und Repräsentation in der frühen Kolonialgeschichte Europas, Frankfurt a. M. 2003, S. 161-175; S. Budich/W. Iser (Hrsg.), The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between, Stanford 1996; T. Asad, The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology, in: J. Clifford/G. E. Marcus (Hrsg.), Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, Berkeley 1986, S. 151-164.

20 Vgl. die Reihe „Reisebeschreibungen von Deutschen Beamten und Kriegsleuten im Dienste der Niederländischen West- und Ost-indischen Kompagnien“, die S. P. L'Honoré Naber in den 1930ern herausgegeben hat; oder die von Adam Olearius im 17. Jahrhundert veröffentlichten des schleswig-holsteinischen Adligen Johann Albrecht von Mandelslo und der aus dem gleichen Territorien stammenden VOC-Angestellten Jürgen Andersen und Volquart Iversen: Des Hoch-Edelgebohrnen Johann Albrechts von Mandelslo Morgenländische Reise-Beschreibung: worinnen zugleich die Gelegenheit und heutiger Zustand etlicher fürnehmen indianischen Länder, Provintzien, Städte und Insulen [...] beschrieben werden/ herausgegeben durch Adam Olearium [...], Hamburg: Hertel und Wiering, 1696; Jürgen Andersen & Volquart Iversen, Orientalische Reise-Beschreibungen. In der Bearbeitung von Adam Olearius, Schleswig 1669, hg. von Dieter Lohmeier, Tübingen 1980; sowie einige Reiseberichte der französischen Einzelreisenden: Jean de Thévenot, Jean Baptist Tavernier, Francois Bernier. Die Beobachtung, dass Religion eine geringe Rolle für die Herrschaftswahrnehmung spielte trifft nicht für das portugiesische Goa zu, dort wurde die Rolle der geistlichen Orden wie der Inquisition sehr wohl betont!

größere Rolle.²¹ Eine Ausnahme stellt der Samudrin von Calicut dar, dessen Herrschaft als besonders religiös-rituelle ausgeprägt beschrieben wurde. Calicut lag an der indischen Westküste und gehörte damit auch zu der Region Indiens, die von besonders vielen europäischen Handelsreisenden erlebt wurde, die meist nicht weiter ins Landesinnere vordrangen. Als zweites zentrales Beispiel wurde der Mogul Akbar gewählt, der eine für die Geschichte der Mogulherrschaft neue tolerante Religionspolitik betrieb, die in der Schaffung eines neuen und integrativen Gottesglaubens gipfelte.²² Über Akbar und seine Herrschaft erfuhr man in Europa vor allem durch die Jesuitenberichte. In diesem zweiten Hauptteil soll sowohl Akbars instrumentelle wie symbolische Religionspolitik, deren Darstellung in nicht-jesuitischen Quellen wie ihr Nachleben im deutschsprachigen Diskurs untersucht werden.

2. Der Samudrin von Calicut und das rituelle Königtum

Calicut spielt im europäischen Diskurs eine im Vergleich zu ihrer innerindischen Bedeutung herausgehobene Rolle, war dies doch die Stadt, wo Vasco da Gama im Jahre 1498 Indien auf dem Seeweg erreichte. Vasco da Gama nahm Calicut als christliche Stadt wahr; er ging nach seiner Ankunft in eine dortige Kirche, dankte Gott, Maria und den Heiligen für den Erfolg seiner Reise, äußerte anschließend allerdings seine Verwunderung über die vielen Arme und langen Zähne der Heiligen.²³ Im deutschsprachigen Raum prägte vor allem der Bericht Ludovico de Varthemas aus dem frühen 16. Jahrhundert die Vorstellung von Calicut.²⁴ Für die frühe Rezeption besonders wichtig war, dass Sebastian Franck den Bericht Varthemas in sein Weltbuch übernommen hat, wohl nicht zuletzt durch wiederholte Neuauflagen wurde Varthema auch noch in den Enzyklopä-

21 Vgl. dazu demnächst A. Flüchter, *Weighing the Mogul: German Perception of Governmental Structures and Staging of Power in the Early Modern Indian Mogul Empire*.

22 Während einerseits das als säkularer Staat gegründete Indien in den letzten Jahren und auch im November 2008 erneut durch religiöse Unruhen, Attentate und Ausschreitungen erschüttert wird, versuchen Teile der indischen Filmproduktion (*Bollywood*) Angebote einer religiös übergreifenden Identität zu schaffen; dies lässt sich schon in diversen neueren *family films* verzeichnen (richtungsweisend für diese Richtung war der Regisseur Karan Johar), aber auch in dem 2008 angelaufenen Film *Jodhaa Akbar* (Regie: Ashutosh Gowariker, UTV Motion Pictures), in dessen Mittelpunkt der in diesem Aufsatz behandelte Mogulkaiser Akbar und seine rajasthanische Ehefrau Jodhaa steht.

23 Vasco da Gama, *Die Entdeckung des Seewegs nach Indien. Ein Augenzeugenbericht 1497–1499*, Berlin 1986, S. 83.

24 Vgl. die neue Ausgabe Berichts eingeleitet, übersetzt und erläutert von F. Reichert: *Ludovico de Varthema, Reisen im Orient (Fremd Kulturen in alten Berichten; 2)*, Sigmaringen 1996. Das 2. Buch zu Indien behandelt Calicut: S. 149–188. Varthemas Bericht wurde in viele Sprachen übersetzt und auch immer wieder auf Deutsch aufgelegt. Folker Reichert nennt it., engl. und frz. Ausgaben, S. 285–286. August Hennings führt unter der Nr. 1305 deutsche Ausgaben aus den Jahren 1530 (Augsburg) und 1548 (Frankfurt) an, unter Nr. 85 zudem Übersetzungen aus der Reiseberichtssammlung des Ramusio aus den Jahren 1608, 1610, 1615 (Leipzig), August Hennings, *Grundlagen zu einem vollständigen Verzeichnisse aller Schriften, die Ostindien und die damit verbundenen Länder betreffen*. In alphabetischer Ordnung als ein Anhang zur Litteratur-Geschichte Ostindiens, Hamburg: Bohn 1790. Vgl. zu Varthemas Beschreibung von Calicut auch J.-P. Rubiés, *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India Through European Eyes. 1250–1625*, Cambridge 2000, S. 155–163.

dien des 17. Jahrhunderts zitiert.²⁵ Entgegen der gesunkenen Bedeutung Calicuts im 18. Jahrhundert enthält auch noch Zedlers Universallexicon ein entsprechendes Lemma, das noch narrative Spuren Varthemas enthält.²⁶

Varthema schrieb in seiner Beschreibung der indischen Malabarküste der Religion einen besonderen Stellenwert für die Herrschaft des Samudrins von Calicut zu.²⁷ Er betonte die besondere Verehrung, die das Volk dem Samudrin erwies, und die über das in anderen Reichen an der Malabarküste Übliche hinausgingen. Und dieser Darstellungsbaustein wurde im deutschsprachigen Diskurs rezipiert und weitervermittelt. So strich der Polyhistor Erasmus Francisci in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Gottgleichheit in der Verehrung dieses Herrschers durch sein Volk besonders hervor: „Kein König auf der gantzen Welt hat/bey seinen Unterthanen/mehr Resepect/als dieser/gehabet: denn er ward wie ein Gott vor ihnen/in tiefster Demut/verehrt und gefürchtet.“²⁸ Auch im *Zedler* heißt es, die Einwohner würden ihren Herrscher als „souuerainen Kayser und Gott“ bezeichnen und der ehrfürchtige Umgang seiner Edelleute und Höflinge mit ihm wurde betont:

*Ein jedweder, so vor ihn will, muß 3. oder 4. Schritte von ihm entfernt stehen, und wenn diejenigen, die ihm aufwarten, ihm etwas überreichen, so muß solches mit der Spitze eines Stabes geschehen, weil sie vor ein grosses Verbrechen halten, ihm mit ihren Händen zu berühren.*²⁹

Der Samudrin war als Herrscher in religiöse Riten integriert und vice versa kamen in seiner Herrschaftsinszenierung religiöse Elemente zum Tragen. Eine besondere Gottesnähe

25 Erasmus Francisci zitiert ihn mehrfach, vgl. Ders., Ost- und West-Indischer wie auch Sinesischer Lust- und Statsgarten [...]; Der Dritte Theil: Das Stats-Wesen/Policye-Ordnungen/Hofstätte/Paläste/[...] Aus den fürnembsten/alten und neuen/Indianischen Geschicht-Land- und Reisebeschreibungen/mit Fleiß zusammengezogen/und auf annehmliche Unterredungs-Art eingerichtet, Nürnberg 1668, v.a. S. 1471-1472, 1476.

26 J. H. Zedler, Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste Calicut, vol. 5, (Halle 1733) 253-254. Als direkte Quellen werden in diesem Lemma allerdings der französische Indienreisende Jean de Thévenot und der schleswig-holsteinische Adlige Johann Albrecht von Mandelslo angeführt. Gerade der Mandelslo-Artikel enthält Narrative, die von Varthema zu stammen scheinen. Interessanterweise spielte die religiös legitimierte Herrschaft des Samudrins von Calicut in den untersuchten Quellen deutschsprachiger VOC-Angestellter keine Rolle, nur Johann Verken beschreibt immerhin eine zeremonielle Begegnung von VOC-Vertretern mit dem Samudrin von Calicut, die in die Reisesammlung Theodor De Brys wie auch Levinus Hulsius aufgenommen wurde, vgl. Kurze Beschreibung, was sich mit den Holländern und Seeländern, in den OstIndien, die nächst verlauffene vier oder fünf Jahre, als Anno 1599. 1600. 1601. 1602. und 1603. zugetragen [...]. Zusammen gezogen durch Levinvm Hvlsvim, Franckfurt a. M. 1605, S. 16-17. Zu den Indienartikeln im Zedler und ihren Quellen vgl. demnächst A. Flüchter, „Aus den fürnembsten indianischen Reisebeschreibungen zusammengezogen“. Knowledge about India in Early Modern Germany, in: Intersections 13, 2009, 'The Dutch Trading Companies as Knowledge Networks'; U. J. Schneider, Die Konstruktion des allgemeinen Wissens in Zedlers Universal-Lexicon, in: Th. Stammen/W. E. J. Weber (Hrsg.), Wissenssicherung, Wissensordnung und Wissensverbreitung. Das europäische Modell der Enzyklopädien, Berlin 2004, S. 81-101.

27 Diese Besonderheit ist im Vergleich mit anderen beschriebenen Herrschaftssystemen dieser Küste zu verzeichnen wie Canannore, Cochin oder Cambaya. Auf Goa, als später portugiesisches Herrschaftsgebiet, kann hier nicht weitergehend eingegangen werden.

28 Francisci (vgl. Anm. 25), S. 1478.

29 Zedler (vgl. Anm. 26), vol 5, Sp. 254. Solch ein Zeremoniell kennt man auch aus anderen Reiseberichten, aber nicht von der Malabarküste!

wurde dadurch assoziiert, dass jede Speise, die für den Samudrin bestimmt war, zuerst durch die Brahmanen der zentralen Tempelgottheit geopfert wurde. Während der Herrscher aß, standen die Brahmanen schweigend um ihn herum, die Essensreste wurden schließlich den Raben verfüttert. Liest man diese Beschreibung mit am europäischen Hofzeremoniell geschulten Augen, wird eine eindeutige Hierarchie sichtbar: die Brahmanen – und damit die geistlich-spirituellen Experten – als Höflinge des Herrschers, ihn bedienend. So beschrieb es Varthema, und es wurde von Franck nahezu wörtlich übernommen.³⁰ Dieses zeremonielle oder sogar rituelle Element findet sich auch im Bericht des schleswig-holsteinischen Adligen Mandelslos rund 120 Jahre später, in der von Adam Olearius herausgegebenen Fassung, und sowohl in Alexander Rossens Enzyklopädie der Weltreligionen aus der Mitte des 17. Jahrhunderts wie sogar noch in Zedlers Universallexikon wurde dieses Ritual im Lemma Calicut verzeichnet. Im Zedlerlemma erhält der Samudrin darüber hinaus eine weitere Sakralität dadurch, dass er aus dem Kreis der Brahmanen erwählt wurde.³¹ In der Forschung wird der Samudrin von Calicut zudem als herausgehobener Zelebrant im Kult der lokalen Tempelgottheit dargestellt und diese Funktion anschließend, damit begründet, dass Varthema den Herrschaftsanspruch des Samudrins nicht zuletzt auf dem Anspruch einer „Stellvertreterschaft Gottes“ beruhend verstanden hätte.³²

Der religiöse Kult Calicuts hat, vergleicht man ihn mit den Beschreibungen der anderen malabarischen Küstenreiche, eine weitere wichtige Besonderheit aufzuweisen: Der dortige Herrscher wie seine Untertanen wurden nicht einfach als Heiden oder Götzenanbeter beschrieben, sondern ihre Verehrung galt dem Teufel. Eindringlich beschreiben die Texte von Varthema und Franck das Götterbild:

In der mitte dieser cappel ist ein sessel/darauff sitzt ein teüffel/gegossen von glockenspeiß vnd metall/hat ein kro auf dem haupt/trifach mit drey kleinen kronen einzogen wie ein Bapst. iiii. hörner. iii. grosse zeen mit einem vngestalten weitten offnen maull/die naß vnd augen greulich anzusehen/sein hend gemacht gleich wie pflatten oder kretzende hacken/fuß wie hanen fuß/lalles so forchtsam gestalt/das erschrocklich ist anzusehen.³³

30 Varthema (vgl. Anm. 24), S. 153; Franck (vgl. Anm. 1), S. 199.

31 Mandelslo (vgl. Anm. 20), S. 101; Alexander Ross, Unterschiedliche Gottesdienste in der ganzen Welt [...]: Beschreibung aller bewussten Religion, Secten und Ketzereyen, so in Asia, Africa, America und Europa von [...] Welt [...] Heidelberg 1674, S. 147, Zedler (vgl. Anm. 26), vol 5. Sp. 254.

32 Dharampal-Frick (vgl. Anm. 4), S. 276, mit Bezug auf das Unterkapitel „Von dem König zu Calicut/und von des volcks geystlichkeyt und glauben/wie und warumb sie dem Teüfel dienen und anbetten“ bei Sebastian Franck (vgl. Anm. 1), S. 198v-199. Darin wird zum einen der König von Calicut als „abgötterer“ bezeichnet und zum anderen die Teufelsstatue in seinem Palast situiert. Eine ähnliche Überschrift gibt es in dem von Reichert herausgegebenen Varthema Bericht: „Der König von Calicut und die religiösen Gebräuche des Landes“, S. 151-152, darin werden die Statue der Gottheit wie auch die Rituale der Brahmanen beschrieben, ohne den König allerdings explizit zu erwähnen. Vielleicht wurde hier aber auch ein Element aus dem Bericht Duarte Barbosas, der das Königtum in Calicut besonders ausführlich behandelte, eingearbeitet, vgl. Rubiés (vgl. Anm. 24), S. 216-217.

33 Franck (vgl. Anm. 1), S. 198v, fast wörtlich übernommen von Varthema (vgl. Anm. 24), vgl. S. 152.

In der deutschen Ausgabe des Varthema Berichts aus dem Jahre 1515 wurde dieser Beschreibung zwei Illustrationen von Jörg Breu beigelegt,³⁴ die vielfach übernommen wurde und zu einem Standard des ikonographischen Haushalts für die Darstellung fremder Götter als Teufel wurde.³⁵ Die Assoziation mit dem europäischen Teufel in einer Formulierung besonders deutlich, die auch im weiteren in Europa immer wieder rezipiert wurde: „der gemelt teüfel mit seiner gerechten helt ein seel in seim maul/mit der andern greiff er nach einer andern seel“.³⁶ Doch die Bedeutung, die der Verehrung des Teufels zugewiesen wurde, entspricht nicht einer einfachen Gleichsetzung fremder Götter mit dem Teufel. Vielmehr steckte eine ausgefeilte Kosmologie dahinter: Varthema und Franck erklären die Teufelsverehrung folgendermaßen: Die Menschen in Calicut wüssten sehr wohl, dass ein Gott die Welt erschaffen habe, doch deren Verwaltung sei ihm gar zu anstrengend geworden: „aber wann ein Gott wolt richten vnnd vrteylen/alle übel vnnd werck der menschen/vnd alle sünd straffen vnnd rechen/das were yhm kein freüd/vnd hett kein rüw“. Deshalb habe er diese Aufgabe dem Teufel, seinem Knecht, übertragen: „Derhalben thû er sollich seinen knecht/darumb hab er vns disen geyst den teüfel gesandt/inn die welt mitt vollem gewalt die Götlich gerechtigkeit zû üben/den gerechten wol zû thûn/den bösen zû straffen“.³⁷ Diese besondere Mythologie findet sich auch bei Rossen: Gott habe die Welt nach dem Glauben der Bewohner Calicuts zwar geschaffen, „weil aber die Unruhe der Regierung deroselben so groß ist/habe Er solche schwere Last übergeben dem Satan“.³⁸ Aus dieser Verehrung des Teufels und der besonderen Funktion des Samudrins im religiösen Ritual könnte in der Verkehrung der christlichen sakralen Herrschaft eine Herrschaft in der Stellvertreterschaft des Teufels abgeleitet werden. Diese Interpretation würde in das narrative Interpretationsnetz nichtchristlicher Religionen als teuflisch passen, wurde aber in den untersuchten Berichten nicht explizit ausbuchstabiert.

Im Vergleich mit den Beschreibungen anderer Herrschaftssysteme der Malabarküste ist die Verflechtung der Herrschaft des Samudrins von Calicut mit der lokalen Religion signifikant, religiöse Repräsentationen waren ein fester Bestandteil seiner Herrschaftsinszenierung. Auch wenn keine der drei Kategorien Erkens explizit in den Quellen genannt werden, kann doch ein besonderer Bezug zum Göttlichen festgehalten werden und dadurch eine Legitimation der Herrschaft. In der Religionsenzyklopädie des Alexander Ross wird sogar der königliche Opfertodes beschrieben, ein Element, das Erkens als

34 Vgl. Rubiés (wie Anm. 24), S. 155.

35 Vgl. dazu P. von Wyss-Giacosa, *Religionsbilder der Frühen Aufklärung*. Bernard Picards Tafeln für die *Céramonies et Coutumes religieuses de tous les Peuples du Monde*, Bern 2006, S. 201-207: Dort Abdruck der Illustrationen Jörg Breus des Älteren (Abb. 102, 103; deren Rezeption in Sebastian Münsters *Cosmographie*, Abb. 105; Theodor de Bry in seiner Ausgabe des Reiseberichts von Jan Huygen van Linschoten, 1596: Abb. 106. Theodor de Bry übertrug das Bild dann wohl auch als erster nach China, vgl. ebd. Abb. 109 aus der *India Orientalis*, Pars III., 1599; schließlich auch entsprechende Abbildung einer chinesischen Götze bei Abraham Rogerius, 1663: Abb. 110.

36 Franck (vgl. Anm. 1), S. 198.

37 Franck (vgl. Anm. 1), S. 198v

38 Ross (vgl. Anm. 31), S. 147.

Teil des ethnologischen Konzeptes des Sakralkönigtums und als Sonder- oder Extremfall des sakralen Königtums bezeichnet hat.³⁹

Die Art und Weise, wie die Herrschaft des Samudrins von Calicut in der europäischen Wahrnehmung mit dem Bereich des Religiösen verknüpft und durch diesen legitimiert wurde, kann verschieden interpretiert werden. Die Teufelsdarstellung wirkt europäisch, die mythologische Untermauerung, nach der der Teufel von Gott in die Herrschaft an seiner Stelle eingesetzt wurde, ist aber durch ein besonderes Element. Darüber hinaus würde eine Reduzierung auf rein europäische Elemente und Narrative implizieren, dass der Aufenthalt in Indien und die dort gemachten Erfahrung nicht europäischer Religionen und Rituale, keinerlei Eindruck auf die Reisenden gemacht hätten. Entsprechend versteht z. B. Joan-Pau Rubiés die Darstellung des Varthema-Berichts als ein mit der neuen, in Calicut gemachten Erfahrung aufgeladenes europäisches Teufelsbild.⁴⁰ Gita Dharampal-Frick spricht Varthema dagegen eine sehr große Sensibilität und Offenheit für die indische Erfahrung zu, wenn sie in seiner Darstellung ein tiefes Verständnis des besonderen rituellen Königtums an der Malabarküste erkennt.⁴¹ Die längerfristige, auch bildliche Tradierung der Religion in Calicut und der Herrschaft des Samudrins erscheinen vor allem vom europäischen Teufelsbild und einem kritischen Blick auf die päpstliche Herrschaft geprägt zu sein. Nichtsdestotrotz sticht die Bedeutung der religiösen Inszenierung des Herrschers in Calicut innerhalb der Reiseberichte hervor. So lässt sich schließen, dass die europäische Erfahrung sakraler Herrschaft es einem Reisenden um 1500 – wie Ludovico de Varthema – ermöglichte wenigstens in Ansätzen ein rituelles Königtum wie in Calicut als solches wahrzunehmen.

Eine letzte Beobachtung soll diesen Teil zur Herrschaft des Samudrins abschließen: Interessanterweise vernachlässigten gerade die Texte, die wie Varthema und Franck die religiösen Aspekte der Herrschaft des Samudrins besonders betonen, die religiöse Heterogenität der Bevölkerung Calicuts. Höchstens wurden einige maurische Kaufleute vermerkt.⁴² Entgegen der Erfahrung, die Varthema gemacht haben muss, weist er den einzelnen Herrschaftssystemen an der indischen Westküste jeweils eine Religion zu. Für den vorreformatorischen Varthema scheint die Homogenität der Religion das grundlegende Deutungsmuster gewesen zu sein, dies wird von Franck übernommen, der gleichzeitig für den Priesterkönig Johannes eine religiös heterogene Untertanenschaft möglich hielt. Es muss mit weiteren Reiseberichten abgeglichen werden, ob nachreformatorische Europäer religiöse Heterogenität eher wahrnehmen konnten und sich auch für sie und die aus ihr resultierende Probleme mehr interessierten.

39 Erkens (vgl. Anm. 11), S. 31; mit Bezug auf die ethnologischen Arbeiten James Georges Frazer zum afrikanischen Königtum; Ross (vgl. Anm. 31, S. 147-148) mit Bezug auf Castanheda, Linschoten, Botero und Purchas.

40 Rubiés (vgl. Anm. 24), S. 155-158.

41 Dharampal-Frick (vgl. Anm. 4), S. 275-282; dieses Königtum wird genauer analysiert von Nicholas D. Dirks: *The Rise of the Ritual Kingship in South India*, in: Ders., *The Hollow Crown. Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge 1987, S. 28-35; und Inden (vgl. Anm. 8).

42 Interessanterweise ist dies auch der Fall im Reisebericht Mandelslo, der sich in den Passagen zu Calicut so eng an die Narrative Francks und Varthemas anschließt, dass fast die Frage ist, ob hier nicht eher die Belesenheit des Herausgebers Adam Olearius als die Erfahrung Mandelslo zu belegen ist, vgl. Mandelslo (wie Anm. 20), S. 101.

3. Der Mogulkaiser Akbar und sein integrativer Gottesglaube

Herrschaft benötigt in der europäischen Wahrnehmung um 1500 Religion und eine religiöse Inszenierung, Religion war aber noch kein Objekt von Politik oder Herrschaft, kein Feld, das es zu ordnen galt, dies mag nicht zuletzt an der überwiegenden Homogenität des christlichen Bekenntnisses im westlichen Europa gelegen haben. Nicht nur in Europa – oder im Alten Reich – hatte sich die religiöse Situation mit der Glaubensspaltung des westlichen Christentums verändert, auch im Rahmen der Expansion trafen die Europäer auf ihnen fremde Religionen, aber auch die Interaktion mit dem ihnen vertrauten Islam intensivierte sich. Vor allem aber wurden sie in den asiatischen Handelsstädten mit einer Vielfalt an Religionen und Ethnien konfrontiert. In einer Zeit, in der die meisten Herrschaftssysteme in Europa eine konfessionelle Homogenität anstrebten, trafen Europäer in asiatischen Handelsstädten auf Herrschaftssysteme, die diese Heterogenität in der einen oder anderen Form tolerierten.⁴³ In vielen Reiseberichten wurde die Herrschaft gegenüber den Religionen als tolerant beschrieben. Religiöse Vielfalt zwingt Herrschaft Form zum Handeln und dazu, Position zu beziehen. Denn irgendwie muss mit dieser Vielfalt umgegangen und Religionspolitik betrieben werden – eine Situation vor die sich auch der indische Mogul Jalaluddin Muhammad Akbar (1556–1605) gestellt sah und die seine europäischen Besucher zumindest teilweise wahrnahmen. Die religiöse Vielfalt auf dem indischen Subkontinent und innerhalb des Mogulreichs stellte die Frage nach einer einheitlichen Religion auf einem anderen Niveau als im Europa des Konfessionellen Zeitalters.⁴⁴

Im Jahre 1579 erreichten Gesandte Jalaluddin Muhammad Akbars den portugiesischen Stützpunkt Goa mit dem Auftrag, dem dortigen Vizekönig Luis de Athaide und dem Erzbischof den Wunsch ihres Herrschers mitzuteilen, den christlichen Glauben – das Gesetz und das Evangelium – kennen zu lernen.⁴⁵ Nach einiger Diskussion entschloss man sich, drei Jesuitenpatres – Rudolf Acquaviva, Antonio Monserrate und Francis Henriquez – nach Fatehpur Sikri, zur derzeitigen Residenz des Moguls, zu schicken. Von den Jesuiten stammen daher auch die ausführlichsten Nachrichten des frühen 17. Jahrhunderts über den Mogulhof im allgemeinen und die Religionspolitik Akbars im beson-

43 Ähnliche Erfahrungen hatten selbstverständlich auch die mittelalterlichen Fernhandelskaufleute gemacht. Die Europäische Expansion bedeutet hinsichtlich des europäisch-asiatischen Kontaktes weniger eine strenge Zäsur als eine signifikante Intensivierung. Der Menschenbedarf der vielen frühneuzeitlichen Handelskompanien (englisch, französisch, niederländisch, dänisch, brandenburgisch etc.) war riesig und entsprechend viele Menschen konnten auch ‚zu Hause‘ über ‚Indien‘ berichten.

44 Heike Franke weist in ihrem grundlegendem Buch zum Din-i ilahi darauf hin, dass bei der religiösen Vielfalt im Mogulreich nicht von einem einheitlichen Legitimationskonzept ausgegangen werden kann, Dies., Akbar und Ġahangir. Untersuchungen zur politischen und religiösen Legitimation in Text und Bild, Schenefeld 2005, S. 10. Die Notwendigkeit einer Religionspolitik in großen und religiöse heterogenen Reichen betont auch M. Riesebrodt, Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, München 2007, S. 12.

45 Pater Antony Monserrate, The Commentary on his Journey to the Court of Akbar. Übers. v. J. S. Hoyland, London 1922; J. Correia-Afonso (Hrsg.), Letters from the Mughal Court. The First Jesuite Mission to Akbar, 1580–1583, St. Louis 1981, S. 2: „that two learned priests should be sent unto us, to bring the chief books of the Law and the Gospel, in order that we may learn their Law and its full meaning and perfect truths in every respect“.

deren. Für die europäische Öffentlichkeit und das frühneuzeitliche Indienbild war vor allem das historiographiegeschichtliche Werk von Pierre du Jarric bedeutsam, ergänzend wird hier der *Commentarius* und Briefe von Antonio Moserrate, einem der drei Jesuiten aus Goa, herangezogen.⁴⁶

3.1. Von der Duldung der Vielfalt zum integrativen neuen Glauben

Akbars Vorfahren waren in Indien vor allem als ‚rechtgläubige‘ Beherrscher einer größtenteils ‚ungläubigen‘ Bevölkerung aufgetreten. Die Jesuiten berichteten zustimmend über ihre suppressive Religionspolitik vor allem gegenüber dem ‚Hinduismus‘, z. B. über die Zerstörung vieler Tempel.⁴⁷ Folgt man den Jesuitenberichten war eine klassische Umstrukturierung des Raumes geschehen und an der Stelle vieler Tempel wären islamische Sakralbauten errichtet worden. Diese Dominanz des sichtbaren Islams scheint auch der Hauptzweck dieser Baupolitik gewesen sein, denn die Jesuiten beklagten, dass die religiöse Praxis dagegen nicht verboten wurde, sondern vielmehr nach wie vor in den Ruinen der Tempel Blumen- oder Ölopfere gebracht und andere religiöse Riten vollzogen wurden. Die Jesuiten stellten sich also unter einer sinnvollen Religionspolitik nicht nur die Sichtbarkeit der dominanten Religion vor, sondern – ganz im Sinne des Konfessionalisierungsparadigmas wie auch ihrer missionarischen Ziele – die Einflussnahme auf die Praktiken der Menschen und damit letztlich auf ihre Seelen.⁴⁸ Diese repressive

46 Histoires de choses plus mémorables advenues tant ez Indes orientales, Bordeaux 1608–1614, ins Engl. übersetzt und kommentiert von C. H. Payne: Pater Piérre du Jarric, Akbar and the Jesuits. An account of the Jesuite Missions to the Court of Akbar, übers. v. C. H. Payne, London 1926, NF 2005. Payne beurteilte du Jarric ambivalent: „His Histoire, therefore, is essentially a religious work, religious both in theme and treatment; and as such, and not as a treatise on general history, it must be regarded“ (XXXIX); dem ist einerseits zuzustimmen, im Vergleich mit manchen orientalistischen Beschreibungen des Mogulhofs stechen die Jesuitenberichte aber eben doch durch eine bemerkenswerte Offenheit hervor. Der *Commentarius* Monserrates (vgl. Anm. 45) erreichte Europa im 17. Jahrhundert nicht, sondern wurde erst zu Beginn des 20. Jahrhundert wieder gefunden. Er belegt daher die jesuitische Perspektive, kann rezeptionsästhetisch auch für die Erforschung des europäischen Diskurses fruchtbar gemacht werden, da er für die zumindest ordensinterne Veröffentlichung geschrieben wurde. Er hatte aber eben keinen ‚realen‘ Einfluss auf das frühneuzeitliche Indienbild. Bemerkenswert ist, dass wenig von diesem jesuitischen Wissen über den Mogulhof zur Zeit Akbars in das für den deutschsprachigen Bereich besonders wichtige jesuitische Medium, den von Joseph Stöcklein begründeten *Welt-Bott*, aufgenommen wurde. Die Chroniken von Bada’uni und Abu’l Fazl wurden ebenfalls am Rande herangezogen, wobei deren Quellenwert dadurch beeinträchtigt ist, dass Bada’uni einer der führenden orthodox-sunnitischen Kritiker Akbars und Abu’l Fazl, so etwas wie sein ‚Chefideologe‘ war, vgl. zu diesem Problem auch Sanjay Subrahmanyam, *Mughals and Franks*, Oxford 2005, S. 11.

47 Vgl. Monserrate (vgl. Anm. 45), S. 12, 27 u. ö. Weniger Zustimmung erfuhr die ähnlich konsequente islamische Religionspolitik, gefangene portugiesische Seeleute vor die Wahl zwischen dem Märtyrertod und einer Konversion zum Islam stellte. Selbstverständlich bestanden die Protagonisten der jesuitischen Erzählungen immer diese Herausforderung und starben glücklich, andere Fälle fanden ihren Weg nicht in die Jesuitenberichte, vgl. ebd. S. 167–168. Entsprechende Religionswechsel kamen relativ häufig vor, vgl. zu den christlichen Renegaten v.a. im Osmanischen Reich: B. Bannasar / L. Bannasar, *Les chrétiens d’Allah: L’Histoire extraordinaire des renegats, XVIe et XVIIe siècles*, Paris 1989; N. I. Matar, „Turning Turk“: Conversion to Islam in English Renaissance Thought, in: *Durham University Journal* 8, 1994, S. 33–41.

48 H. Molitor, Mehr mit den Augen als mit den Ohren glauben. Frühneuzeitliche Volksfrömmigkeit in Köln und Jülich-Berg, in: Ders./H. Smolinsky / K. Ganzer (Hrsg.), *Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit*, Münster 1994, S. 89–106.

Politik änderte sich in den ersten Jahren der Regierung Akbars. Durch seine Heiraten mit nicht-islamischen Prinzessinnen signalisierte er sein Selbstverständnis als Herrscher aller in Indien lebenden Bevölkerungsgruppen. Verschiedene gesetzliche Schritte folgten. Seine Großzügigkeit gegenüber ‚heidnischen‘ religiösen Praktiken rief bei den Jesuiten Unverständnis hervor. Sie waren außerdem erstaunt über Akbars Unvernunft, als er den indischen Affengott Hannuman ehrte;⁴⁹ entsetzt, als er einer Witwenverbrennung beiwohnte und durch diese Anwesenheit nicht nur seine Zustimmung zeigte, sondern auch durch seine Äußerung, solche Treue müsste von Gott kommen.⁵⁰ Die Jesuiten hatten wenig Verständnis für Akbars Akzeptanz und Hochschätzung verschiedener Religionen. Zwar erkannten sie, dass er sich dadurch Ruhe und Frieden erhoffte, doch diese Motivation legitimierte in ihren Augen solch eine Haltung nicht: Dadurch, dass Akbar jedem erlaubte, der eigenen Religion zu folgen, verletze er in Wirklichkeit alle Religionen.⁵¹ Die Tolerierung verschiedener Religionen war – wenig erstaunlich – für die Jesuiten kein Wert an sich.⁵²

Seit den späten 1570er Jahren ging Akbar über diese ‚Toleranz‘ hinaus, berief transreligiöse Religionsgesprächen, zu denen seit 1580 auch die beschriebene Jesuitendelegation gehörte. Dabei sah er sich selber in der Rolle des Schiedsrichters. Wie kompetent sich Akbar in Religionsdingen betrachtete, beweist ein unter dem Namen *Mahzar* bekanntes Dekret, das bereits 1579 veröffentlicht worden war, und das Akbar die Kompetenz zuwies, in zwischen islamischen Gelehrten strittigen religiösen Angelegenheiten eine Entscheidung treffen zu können, womit er zu einer Art *Pâdshâh-i Islâm* oder sogar *Sultân-i Âdil* wurde.⁵³ Der Jesuit Monserrate bediente sich eines rhetorischen Mittels, als er diese

49 Monserrate (vgl. Anm. 45), S. 95.

50 Die Anwesenheit Akbars interpretierte Rudolph Acquaviva in einem Brief an seinen Ordensvorgesetzten in Goa, Rui Venzente, als Inszenierung der Zustimmung Akbars: „And, since he was openly patronising the said observance, both in deed by attending it and in words by saying that such faithfulness comes from God, I too rebuked him with well-chosen words“, Correia-Afonso (vgl. Anm. 45), S. 69; vgl. auch die sehr ähnliche Beschreibung der gleichen Situation in Monserrates Commentarius (vgl. Anm. 45), S. 62. Zu den verschiedenen frühneuzeitlichen europäischen Interpretationen und Deutungen der Witwenverbrennung vgl. P. Banerjee, *Burning Women. Widows, Witches, and Early Modern European Travellers in India*, New York 2003; sowie demnächst A. Flüchter, *Bajadere und Sati – Bilder der Inderin im deutschsprachigen Diskurs der Vormoderne*.

51 Explizit wird ihre Ablehnung von Akbars Akzeptanz und Hochschätzung verschiedener Religionen, als Akbar auf Anhänger einer andere Sekte traf: Sie warfen sich vor ihm auf den Boden, er empfing sie huldvoll und versprach ihnen die Freiheit, ihrer Religion und ihren Sitten zu folgen. Die Jesuiten meinte, er habe sich dadurch erhofft, dass diese Sekte, mit der es zuvor immer wieder zu Problemen gekommen war, durch dieses Vorgehen, ruhig und friedlich in ihrem Gebiet blieben, vgl. Monserrate (vgl. Anm. 45) S. 142.

52 Allerdings beschränkte sich diese „ideological tension“, wie Sanjay Subrahmanyam den weltanschaulichen Gegensatz zwischen „Counter-Reformation Christianity“ und „heterodox Sunnism“ nicht auf die Jesuiten, ähnliches findet sich auch bei protestantischen Reisenden. Der französische Indienreisende Jean de Thévenot geht sogar noch weiter und beklagt in seiner Beschreibung der Provinz Bengalen, dass mit der Herrschaft der Moslems die dortige Religionseinheit einer geduldeten Vielfalt hätte weichen müssen; ein Prozeß der mit einem allgemeinen Verfall der Sitten einhergegangen sei, vgl. Deß Herrn Thevenots Reisen in Europa, Asia und Africa, Worinnen gehandelt wird von der morgenländischen Reise/und unter anderem denen unterthänigen Herrschafften deß Groß-Türcken [...], Bd. II, Frankfurt a. M. 1693, S. 133; Subrahmanyam, (vgl. Anm. 46), S. 43.

53 Vgl. die Beschreibung in Abu'l Fazl, *Akbar Nâma*, vol III. übers. v. H. Beveridge, Reprint in Delhi 1989, S. 390-393; Subrahmanyam (vgl. Anm. 46), S. 53, sowie auch A. Schimmel, *Im Reich des Großmoguls. Geschichte, Kultur, Kunst*, München 2000, S. 27-39, v. a. S. 33. Stephan Conermann betont eine weitere Bedeutung des *Mazhars* als

Strategie in der Form einer Ansprache Akbars an die versammelten religiösen Experten darstellte: Er, Akbar, habe wahrgenommen, dass es in den verschiedenen Religionen unterschiedliche Bräuche und Glaubensinhalte gäbe. Die Lehren der Hindus, Muslime, Parsen, Juden und Christen seien verschieden. Die Anhänger jeder Religion hielten sich für etwas Besseres als die anderen und strebten danach, die anderen zu bekehren. Wenn diese das verweigerten, verachteten sie sie und betrachteten sie als ihre Feinde. Das habe ihn, Akbar, zu ernsthaften Zweifeln veranlasst. Daher sollten die Gelehrten über ihre jeweilige Religion, deren Gesetze und Wahrheiten diskutieren, damit man am Ende erfahren werde, welche die wahrste und mächtigste Religion sei.⁵⁴ Mit der Position, die Monserrate dieser Rede innerhalb seiner Erzählung gab, beschrieb sie nicht nur Akbars Motivation für die Religionsgespräche – und belegt, dass die Jesuiten diese Motivation erkannt hatten – sondern leitet auch zu Akbars neuen, eklektizistischen Glauben über. Die Patres hätten nach dieser Ansprache den möglichen Erfolg ihrer Missionsbemühungen bezweifelt. Es sei deutlich geworden, dass Akbar sich immer mehr zu den ‚hinduistischen‘ Lehren hingezogen gefühlt habe. Er verbot beispielsweise den Verkauf von Rindfleisch, ließ Holzstatuen herstellen und an seinem Palast anbringen, von wo aus er das Morgenrauen betrachtete und die aufgehende Sonne anbetete.⁵⁵ Bei den Jesuiten formte sich der Verdacht, dass Akbar vorhabe, aus den gehörten Inhalten eine neue Religion zu gründen, wie Monserrate rückblickend schrieb.⁵⁶ Akbar war also nicht nur freundlich und offen gegenüber verschiedenen Religionen gewesen, sondern hatte sich aus den verschiedenen Religionen die Elemente herausgesucht, die in seine Vorstellungen passten, und sie zu einem neuen System zusammengefügt.

Eine Definition des neuen Glaubens fiel den Jesuiten schwer und damit waren sie nicht alleine. Sie zitierten immer wieder die Ratlosigkeit verschiedener Personen bei Hof: Niemand wisse genau, welchem Gesetz, also welcher Religion Akbar folge, sicherlich sei er kein Muslim mehr, denn seine Neigung gelte deutlich eher dem Aberglauben der *Gentiles*. Aber er könne auch ihnen nicht zugerechnet werden, da er den einen Gott anerkenne, aber gleichzeitig wiederum die Sonne verehere.⁵⁷ Bei du Jarric hat sich die In-

„Auftakt zu einer Inquisition der Religionsgelehrten“, da im Anschluss und mit Hilfe dieses Erlasses die alten religiösen entmachteten wurden, S. Conermann, *Das Mogulreich: Geschichte und Kultur des muslimischen Indiens*, München 2006, S. 63.

54 Monserrate (vgl. Anm. 45), S. 182.

55 Monserrate (vgl. Anm. 45), S. 184; die Anbetung der Sonne wurde auch in anderen europäischen Quellen als besonderes Kennzeichen der ‚Religion der alten Inder‘ dargestellt, vgl. Alexander Ross mit Bezug auf Plinius und Boemus, (vgl. Anm. 31), S. 140.

56 Monserrate (vgl. Anm. 45), S. 184. Daher zogen sich die Patres von den Gesprächen zurück. „Hence the priests did not feel it right to give him the pearls of the Gospel to tread and crush under his feet.“

57 Vgl. Monserrate (vgl. Anm. 45), Introduction, S. ii. „The Emperor is not a Mahommedan, but is doubtful as to all forms of faith, and holds firmly that there is no divinely accredited form of faith, because he finds in all something to offend his reason and intelligence. Nevertheless he at times admits that of the Gospel, and that when a man goes so far as to believe this to be the true faith and better than others, he is near to adopting it. At the court some say he is a heathen and adores the sun. Others that he is a Christian. Others that he intends to found a new sect. Among the people also there are various opinions regarding the Emperor, some holding him to be a Christian, others a heathen, others a Mahommedan. The more intelligent, however, consider him to be neither Christian, nor Mahommedan, and hold this to be truest; or they think him to be a Mahommedan who outwardly

terpretation durchgesetzt, Akbar habe in seiner Selbstherrlichkeit – aus einem verrückten Ehrgeiz als ein großer Prophet oder gar ein Halbgott angesehen zu werden – einen neuen Glauben gegründet.⁵⁸ In einem Nebensatz findet bei du Jarric Erwähnung, was der heutigen Interpretation der Religionsgespräche und des anschließend verkündeten Gottesglauben, nahe kommt: Allgemein herrsche eine Verwirrung unter der Bevölkerung, welcher Religion nun ihr König anhängen, manche meinten, „he meant to invent a new religion, and to that end had summoned many learned men, well versed in all sorts of laws, to take from each that which seemed to him good“. Doch dies wurde bei du Jarric als eine Meinung unter vielen verstanden, letztlich begründen die Jesuiten Akbars neuen Glauben mit dessen Selbstherrlichkeit und vielleicht auch Selbstverliebtheit: Noch einmal du Jarric: „It is the opinion of many, says the same father, that he aims at making a new religion, of which he himself is to be headed“.⁵⁹

Charakterisiert man die dargestellte Position innerhalb der Religionen in seinem Reich auf der Folie des Modells des Sakralkönigtums, so wird die ganz besondere Beziehung Akbars zu Gott deutlich. In der indologischen und islamwissenschaftlichen Literatur wird seine Position mit dem *Sultân-i 'Âdil*, dem gerechten Sultan verglichen, der in besonderem Maße von Gott ausgewählt war.⁶⁰ Diesen islamisch-theologischen Hintergrund kannten die Jesuiten nicht oder vermittelten ihn jedenfalls nicht ihren Lesern, ihre Wahrnehmung traf aber doch einen wichtigen Kern von Akbars Selbstverständnis: Theologisch ging seine Funktion über einen wichtigen Zelebranten – wie der von Franck beschriebene Samudrin von Calicut – hinaus. Akbar unterwarf sich nicht den religiösen Fachleuten, weder die islamischen noch die jesuitischen Gelehrten erkannte er als Lehrer an. Vielmehr positionierte er sich zunächst als Schiedsrichter zwischen den streitenden Parteien und dann als Begründer einer neuen Religion. Er hatte nicht belehrt werden wollen, sondern aus den verschiedenen Ausführungen ausgewählt: Der Herrscher hatte sich seine eigene Religion geschaffen, die er im Jahre 1582 auch proklamierte.⁶¹ Assoziationen mit Karl V. auf dem Augsburger Reichstag 1648 oder oströmisch und byzantinischer Kaiser liegen dem heutigen Leser vielleicht nahe, sind aber den Jesuiten jedenfalls

conforms to all religions in order to obtain popularity.“ Die Hofgesellschaft tat sich also schwer damit, die Neuerungen zu greifen, und den Jesuiten ging es ähnlich, wie Acquaviva nach Goa schrieb: “Frankly, I am unable to understand him myself“, Correia-Afonso (vgl. Anm. 45), S. 115. Die Einordnung der Religionspolitik Akbars ist bis heute nicht eindeutig in der Forschung, manchen gilt er als islamischer Apostat, anderen als Protagonist des indischen Säkularstaates, Claude Markovits sieht seinen neuen Gottesglauben vor allem als imperialen Kult, der die Verehrung der Herrscherdynastie begründet, Ders., *A History of modern India. 1480-1950*, London 2004, v. a. S. 89-92 u. S. 94-95.

58 Du Jarric (vgl. Anm. 46), S. 72: „he [was] attached to his mad ambition to be esteemed as some great Prophet, or demi-god on earth“.

59 Du Jarric (vgl. Anm. 46) S. 68, 72 u. 73.

60 Neben Annemarie Schimmel (vgl. Anm. 53), beispielsweise Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Routledge 2001, S. 244.

61 In der *Histoire* von du Jarric wird dies folgendermaßen zusammengefasst: “At the same time, however, [also kurz vor dem Ende der ersten Jesuitenmission und etwa zeitgleich mit dem Bekanntwerden seiner neuen Religion – A.F.] the views which the King held, the corrupt customs which he followed, and still more his arrogant desire to be regarded as some God, or great Prophet, prevented him from following the counsel which the Father gave him“. Du Jarric (vgl. Anm. 45), S. 42.

nicht explizit möglich gewesen. Die Jesuiten konnten Akbars Schiedsrichterrolle gegenüber den Religionsexperten und noch mehr, dass er selber eine neue Religion gründete, nicht akzeptieren. Akbar ehrte sie, aber er akzeptierte sie ebenso wenig wie seine islamischen Gelehrten als seine Lehrer in Religionsdingen, verweigerte die Schülerrolle, das konnte nicht legitim sein – das erstaunt nicht, eigentlich ist das wirklich erstaunliche, dass Akbar in den Jesuitenbericht trotzdem und bis zu seinem Tod als guter, gerechter und frommer König dargestellt wurde. Sanjay Subrahmanyam löste diesen Widerspruch mit der These auf, dass für viele Jesuiten Akbar so etwas wie ein „crypto- (or perhaps proto-) Christian, a prester John in the making“ gewesen sei.⁶²

Akbars Religionspolitik und religiöse Herrschaft beschränkte sich aber nicht auf theologische Gespräche oder theologische Entscheidungen durch den Herrscher, sie wurde auch praktisch umgesetzt und durch neue Praktiken inszeniert. Von Anfang an hatte Akbars Ablehnung und sogar Verunglimpfung des islamischen Glaubens eine große Rolle in den Jesuitenberichten gespielt, denn diese Religionspolitik hatten sie als Zeichen der Abkehr vom Islam gelesen und als Hoffnung auf Akbars baldige Bekehrung zum Christentum. Nun beschrieben sie praktischen und symbolträchtige Maßnahmen: Minarette würden abgerissen, Moscheen in Pferdeställe umgewandelt. Du Jarric erklärte, Akbar habe seinen Harem aufgelöst und seine Frauen bis auf eine an die Großen seines Landes verheiratet.⁶³ Bada'uni, der große islamische Kritiker des neuen Einheitsglaubens am Mogulhof, beklagte ebenfalls die Umnutzung von Moscheen, die Auflösung des Harems erwähnt er hingegen nicht.⁶⁴ Der Islam hatte seine dominante Position und vor allem seine sichtbare Bedeutung am Mogulhof verloren und das scheint von einer gewissen Dauer gewesen zu sein.⁶⁵ Neben dieser negativen, gegen die bisher dominante Religion gerichteten Politik, waren die Jesuiten sehr sensibel für die sinnliche Umsetzung und Inszenierung des neuen Glaubens.⁶⁶ Vor allem die Verehrung der Sonne als neue religiöse Zeremonie beeindruckte sie. Rudolf Acquaviva berichtete darüber ausführlich in einem Brief an Rui Vinzente vom 17. September 1582, wobei er der Praxis einen hinduistischen Ursprung zuwies.⁶⁷ In die *Histoire* von du Jarric hat diese Sonnenverehrung ebenfalls Eingang gefunden.⁶⁸ Diese öffentliche Sonnenanbetung wurde zentraler Teil

62 Subrahmanyam (vgl. Anm. 46), S. 67-68, leider an dieser Stelle ohne Quellenangabe.

63 Vgl. du Jarric (vgl. Anm. 46), S. 44-45.

64 Bada'uni zitiert bei du Jarric (vgl. Anm. 46), S. 44-45, Anm. 3.

65 Heike Franke sieht diese Politik zumindest von seinem Sohn Jahangir weitergeführt (vgl. Anm. 44), ähnlich zu entsprechenden Hoffnungen der Jesuiten, Jahangir sei ein Krypto-Christ: Subrahmanyam (vgl. Anm. 46), S. 5. Auch bei einzelnen seiner Ur-Enkelsöhne lassen sich ähnliche Züge feststellen, vgl. die Charakterisierung Dara Shas, des ältesten Sohn Shah Jahans, in der Kompilation Olfert Dappers (, Olfert Dapper, Asia, Oder: Ausführliche Beschreibung Des Reichs des Grossen Mogols Und eines grossen Theils Von Indien [...]), Nürnberg: Hoffmann, 1681, S. 159). Den Thronstreit zwischen den Söhnen Shah Jahans konnte aber Aurangzeb für sich entscheiden, der zu einem orthodoxen sunnitischen Islam und einer entsprechenden repressiven Religionspolitik zurückkehrte.

66 Diese Notwendigkeit theologische Inhalte sinnlich erfahrbar zu machen, hatten die Jesuiten nicht zuletzt in ihrer Arbeit im konfessionell zerrissenen Alten Reich gemacht, vgl. Molitor (vgl. Anm. 48).

67 Correia-Afonso (vgl. Anm. 45), S. 114-115.

68 Viermal am Tag bete er die Sonne an, jedes Mal wiederhole er ihre 1050 Namen, die er mit einer Kette voller kleiner Bälle wie einem Rosenkranz zähle: „addicted tot he worship oft he sun, to which he made prayer four

einer Herrschaftsinszenierung, nämlich dem täglichen Sich-Zeigen des Moguls, teils verbunden mit Rechtsprechung, teils aber auch nur repräsentativ wahrgenommen.⁶⁹ Darüber hinaus habe er ein weiteres neues Fest eingeführt, *Merjan* genannt, das von den alten das Feuer anbetenden Königen Persiens, also der parsischen Religion, herstamme.⁷⁰ Und er verehrte weiterhin die Bilder von Maria und Christus – was ebenso folgerichtig erscheint, wie es die Jesuiten erstaunte.

Doch handelte es sich hier um einen neuen Glauben oder nicht doch um eine eher persönliche Glaubenspraxis? Von Durchsetzungsstrategien im Sinne des für Europa entwickelten Konfessionalisierungskonzeptes findet sich in meinen Quellen kaum etwas.⁷¹ Es wurde wohl versucht, in die Alltagspraxis der Menschen einzugreifen, beispielsweise mit der erwähnten Einschränkung islamischer Religionspraxis oder der herrschaftliche Verstärkung hinduistischer Speisegebote, in welchem Rahmen und vor allem ob über das Herrschaftszentrum hinaus, versucht wurde oder überhaupt beabsichtigt war, diese Neuerungen durchzusetzen, ist schwer zu beurteilen. Entsprechend kann auch über die Zahl der Anhänger des neuen Glaubens nur spekuliert werden. Die Jesuiten berichten von religiöser Massenpraxis, die Akbar über einen ‚normalen‘ Herrscher heraushob: Die Menschen hätten geglaubt, Akbar habe Wunder bewirkt und Kranke mit dem Wasser geheilt, mit dem er sich die Füße gewaschen habe. Viele junge Frauen brächten ihm ihre Kinder, damit er sie heile. Und alle brächten Opfergaben mit, wie zu einem Heiligen.⁷² Wenn sich Akbar zu seiner Morgenaudienz der Bevölkerung am Fenster zeige, falle die Menge auf den Boden und verehere ihn mit einem religiösen Ritual, mit dem die *Gentiles* ihre Götter anbeteten.⁷³ Ähnliches beschreiben islamische Hofchroniken.⁷⁴ Einige dieser Elemente erinnern an das Modell des Sakralkönigtums, aber auch an Berichte über spätmittelalterliche Häretiker.

3.2. Gesellschaftliche Konsequenzen einer integrativen Religionspolitik

Akbars Religionspolitik, die Schaffung eines neuen Glaubens kann als eine Antwort verstanden werden, mit der religiösen Vielfalt seines Reiches politisch umzugehen. Gerade vor dem Hintergrund des konfessionalisiert aufgeheizten Europas ist daher wichtig zu fragen, wie die Jesuiten die gesellschaftlichen Folgen dieser Strategie einschätzten; einer

times a day, namely, in the morning when he arose, at noon, on retiring to bed, and again at midnight. On each occasion he repeated as many as a thousand and fifty names of the luminary, which he counted by means of small balls threaded like our paternosters, but consisting of beautiful precious-stones.“ Du Jarric (Vgl. Anm. 46), S. 72-73.

69 Nur als Inszenierung der Herrschaft interpretierte beispielsweise der deutsche Christian Burckhardt Ende des 17. Jahrhunderts das tägliche ‚Sich-Zeigen‘ des Moguls: „so wird er jederzeit als ein Gott verehrt“, Ch. Burckhardt, Ostindische Reise-Beschreibung, oder kurzgefaßter Abriß von Ostindien, Halle und Leipzig 1693, S. 156.

70 Die Muslime seien darüber sehr skandalisiert, vgl. Correia-Afonso (vgl. Anm. 45), S. 114-115.

71 Vgl. zu diesen Dimensionen der Konfessionalisierung: W. Reinhard, Was ist katholische Konfessionalisierung? in: Ders./H. Schilling, Katholische Konfessionalisierung, Gütersloh 1995, S. 419-452.

72 Du Jarric (vgl. Anm. 46) S. 68.

73 Ebd. S. 72-73.

74 Ebd. S. 72-73, Anm.

Strategie, die ja den in Europa verbreiteten konfessionellen Homogenisierungsanstrengungen diametral entgegenstand. Für den europäischen Kontext ist eine geschichtsmächtige Konsequenz der konfessionellen Konkurrenz die Legitimation von Herrschaftsakkumulation wie eben auch von Widerstand gegen eben diese angesehen worden. Wie nicht verwundert, legitimierte die Religionspolitik Akbars auch bei Teilen der islamischen und vor allem sunnitischen Elite den Widerstand, destabilisierte also Akbars Herrschaft. Bei den nicht-islamischen Bevölkerungsgruppen stärkten sie dagegen die Loyalität und stabilisierten damit seine Herrschaft stabilisierte.

Früh erkannten die Jesuiten das Problem, dass Akbar sich nicht offen und zu schnell zum Christentum bekennen könnte, da es dann zu einem Aufstand kommen würde.⁷⁵ Wie richtig diese Einschätzung war, zeigte sich in einem Aufstand, der fast das ganze Jahr 1580 anhielt und wohl die gefährlichste Rebellionen gegen die Regierung Akbars war.⁷⁶ In ihm kamen verschiedene Faktoren zusammen: Der Versuch, die kaiserliche Steuererhebung effizienter zu gestalten, führte zu Unruhen unter den Lehnsfürsten in Bengalen. Zeitgleich erließ der Qadi von Jaunpur eine Fatwa gegen Akbar, da dieser von Gott abgefallen sei. Dadurch erhielt jeder Widerstand gegen Akbar eine religiöse Legitimation.⁷⁷ Der Zusammenhang, die religiöse Aufladung des Widerstandes und seine Legitimation wurde in den jesuitischen Texten hergestellt.⁷⁸ Sie berichteten, wie der frühere Finanzminister Shah Mansur Kontakt zu einem Halbbruder Akbars, Muhammad Hakim, aufnahm, um ihn zu überreden, sich dem Aufstand anzuschließen. Monserrate schrieb, wie Mansur in einem der Briefe an Hakim erklärte, es sei geradezu dessen Pflicht, die legitime Rebellion gegen den ungläubigen Bruder anzuführen.⁷⁹ Die am Hofe verbliebenen orthodox-islamischen Gelehrten hätten den Aufstand als göttliche Strafe wegen Akbars Verachtung ihnen wie dem Koran gegenüber interpretiert, so berichteten die Jesuiten. In dieser Vorstellung göttlichen Eingreifens gegenüber religiös unrecht handelnde Herrscher trafen sich hier islamische und christliche Theologen, interpretierte du Jarric in seiner *Histoire* den Tod des Mogulsohnes Murad in einer Schlacht wie auch einen großen Brand in Akbars Palast als Strafe Gottes dafür, dass Akbar eine neue Religion gegründet habe statt sich zum Christentum zu bekehren.⁸⁰

75 Vgl. Monserrate (vgl. Anm. 45), S. 47: „Fort he king desired to be instructed in the faith in such a way that there might be no danger of stirring up the bitterness of his enemies, or of his being compelled to desist through fear if the consequences. For it would be bad policy to begin to build, or to undertake a war, and then to abandon the work before completion. And if he himself were killed, his dynasty would be lost and his empire destroyed.”

76 So jedenfalls die Einschätzung von A. Hottinger, Akbar der Große (1542–1605). Herrscher über Indien durch Versöhnung der Religionen, München 1998, S. 141.

77 Vgl. Hottinger (vgl. Anm. 76), S. 141–142.

78 Die ersten Nachrichten über Aufstände in Bengalen wurden nach der Darstellung der Jesuiten eben auch mit dem Gerücht begründet, „the king was too much attracted to Christianity“. Monserrate (vgl. Anm. 45) S. 57.

79 Vgl. Monserrate (vgl. Anm. 45) S. 66, u. S. 69–70. Akbars Abfall vom Islam wurde dabei gerade an seinen religiösen Praktiken festgemacht: Er bete nicht mehr auf die islamische Art, halte sich nicht an die Vorschriften des Ramadans, mache Witze über Mohammed, ebd. S. 66. Du Jarric fasste die Geschehnisse ähnlich zusammen: „these people having heard (as they said afterwards, in excuse for their revolt) that it was the King's intention to abandon the law of his ancestors, that is to say, Mahometanism, and to follow another, raised a rebellion in the kingdom of Bengala!“, Ders. (vgl. Anm. 46), S. 32.

80 Zwischen beiden Beobachtungen liegen allerdings viele Seiten: Du Jarric (vgl. Anm. 46) S. 32 u. S. 73.

Neben diesem in den Augen der Jesuiten vorhersehbaren Aufstand erkannten die Jesuiten aber auch die Stabilisierung der Herrschaft Akbars durch seine Religionspolitik an, obwohl dies ihren Überzeugungen zuwider lief. Zum einen führte Akbars Toleranz und Hochachtung gegenüber allen Gruppen seiner Untertanen zu deren Loyalität ihm und seiner Herrschaft gegenüber, was Monserrate für ‚bemerkenenswert‘ hielt. Diese Zuneigung seiner Untertanen wäre ein Grund, weshalb trotz seines Abfalls vom islamischen Glauben oder zumindest seiner heterodoxen Ansichten noch kein erfolgreiches Attentat gegen ihn stattgefunden habe.⁸¹ Konkreter als die allgemeine Loyalität war aber die seiner multi-religiösen Heere, deren Vielfalt die Jesuiten für erwähnenswert hielten.⁸² Zu den wichtigen Heerführern zählte zu dieser Zeit Todar Mal, einer der ersten Hindus, die in der Mogularmee zu Amt und Würden aufstieg.⁸³ Wichtig gerade für die Stabilisierung des noch jungen Mogulreiches waren die Bündnisse mit den kriegerischen Rajputen, gefestigt durch Heiraten mit deren Töchtern. Die Jesuiten sahen in der religiösen wie ethnischen Vielfalt einen Grund, weshalb niemand wagte, seine Hand gegen Akbar zu erheben oder Pläne für seine Ermordung zu ersinnen, obwohl – wie sie erneut betonten – er wegen seiner neuen Religion für die Muslime ein entehrter Ausgestoßener sei.⁸⁴ Bei aller Enttäuschung darüber, dass Akbar nicht Christ geworden ist, erkennen die Jesuiten fast erstaunlich klar, welche Vorteile diese integrative Religionspolitik für Akbar und seine Herrschaft hatte.

3.3. Das Nachleben von Akbars Religionspolitik im deutschsprachigen Diskurs

Akbar wählte also eine völlig andere Strategie des Umgangs mit religiöser Vielfalt als das konfessionelle Europa. Vor dem Hintergrund aktueller Fragen der kulturellen Translatabilität und Wissenskonstruktion⁸⁵ stellt sich die Frage, ob eine so unterschiedliche Lösung überhaupt wahrgenommen werden konnte. In einem letzten Teil soll daher der Frage nachgegangen werden, welche Spuren Akbars Religionspolitik im weiteren europäischen Diskurs hinterließ. Dafür muss auf einen weiteren Strang des europäischen Wissens über den Mogulhof unter Akbar neben dem durch die Jesuitenpatres vermittelten hingewiesen werden: Ralph Fitch, der zwischen 1583 und 1591 Indien bereiste, und dessen Bericht nicht zuletzt für die Gründung der englischen *East India Company* von Bedeutung war, schrieb über die Hofhaltung Akbars, über den Palast in Fatehpur Sikri und seine Kleidung.⁸⁶ Die Religionspolitik oder den neuen Glauben Akbars erwähnte er aber in seinem Bericht mit keinem Wort. Sicherlich hatten Kaufleute weniger Interesse

81 Monserrate (vgl. Anm. 45), S. 197: „It is very remarkable how great an effect this courtesy and affability has in attaching to him the minds of his subjects. For in spite of his very heterodox attitude towards the religion of Muhammad, and in spite also of the fact that Musalmans regard such an attitude as an unforgivable offence, Zeladinus has not yet been assassinated.“

82 Monserrate (vgl. Anm. 45), S. 83.

83 Vgl. Hottinger (vgl. Anm. 76), S. 142.

84 Monserrate (vgl. Anm. 45) S. 83.

85 Vgl. die Literatur in Anm 19.

86 Ralph Fitch: 1583–1591, in: W. Foster, *Early Travels in India 1583–1619*, Oxford 1921, S. 1–47, hier, S. 17–18.

an religiösen Entwicklungen als Missionare, waren vielleicht zufrieden, wenn man sie mit ihrem eigenen Glauben nur in Ruhe lässt. Es könnte auch sein, dass die aus dem englischen Kirchensystem kommenden Reisenden der religiöse Kompetenzanspruch Akbars weniger erstaunlich oder illegitim erschien als den Jesuiten. Die Durchsicht des Berichts eines anderen Engländers, Thomas Coryat, der 1617 in Surat starb, war etwas ertragreicher. Die Person Akbar spielte in diesem Text eigentlich nur eine Nebenrolle, er und seine Religionspolitik lieferte vor allem Anlaß für verschiedene Anekdoten. Bemerkenswert ist dabei das hier – anscheinend – erstmals auftretende narrative Element des europäischen Akbarbildes, nämlich seine Fertigkeit in der schwarze Magie:

Ecbar Shaugh had learned all kind of sorcery; who, being once in a strange humour, to shew a spectacle to his nobles, brought forth his chieftest queene, with a sword cut off her head, and after the same, perceiving the heaviness and sorrow of them for the death of her (as they thought), caused the head, by virtue of his exorcismes and conjunctions, to be set on againe, no signe appearing of any stroke with his sword.⁸⁷

Dieses Narrativ hielt sich noch im europäischen Diskurs, als Akbars Religionspolitik schon fast vergessen war.

Der Polyhistor Erasmus Francisci widmete Akbar in seinem 1668 erschienenen „Ost- und West-Indischer wie auch Sinesischer Lust- und Statsgarten“ längere Abschnitte. Während die Toleranz gegenüber anderen Religionen sich noch deutlich länger im Diskurs hielt – z. B. schildert Olfert Dapper die Herrschaft Akbars als religiös milde und offen⁸⁸ – war Erasmus Francisci einer der letzten der von der spezifischen und besonderen Religionspolitik Akbars berichtet: Angellott, einer der drei Sprecher in Franciscis Text, erzählte den anderen von dem „sonderbaren Ruhm“ Akbars,

daß er die verfluchte Mahometische Sect/die sein Vater von den Persern angenommen/ auszurotten sich beflissen/ihre Mosqueen oder Tempel niedergerissen/etliche zu Viehställen/und dergleichen geringen verächtlichen Gebrauch/angewendet.

Und er erwähnte auch dessen eigene Religion:

Soll [er] doch aber endlich /für sich selbst/en eine eigene Secte haben aufgerichtet/ auch einige Discipul und Jünger gehabt/so ihn einen Propheten genannt. vorgebend/ er hätte die Krafft/Wunder zu thun und Kranckheiten zu heilen.⁸⁹

Während Francisci sonst oft seine Quellen benennt, werden in diesem Kontext die Jesuiten interessanterweise nicht genannt. In diesem Statsgarten findet sich auch erneut die Geschichte mit dem abgesäbelten Hals der Lieblingsfrau, sie wurde aber von Sin-

87 Thomas Coryat 1612–1617, in: W. Foster, *Early Travels in India 1583–1619*, Oxford 1921, 234–287, hier: S. 276–277.

88 „Seine Unterthanen liebten in sehr hoch/die Grossen fürchteten ihn/und die Geringsten hielte viel auf seine Freundlichkeit/er hielte sich gegen alle/so wol Fremde als Einheimische/so wol Christen als Mahometaner und Heiden sehr lobwürdig/also daß iedermann ihn auf seiner Seiten zu haben verlangte.“ Auch die Vorliebe Akbars für vegetarische Gerichte wurde bei Daper noch berichtet (vgl. Anm. 65), S. 154.

89 Francisci (vgl. Anm. 25), S.1464.

ne bald vorgetragen, dessen Figur überhaupt eher für die Anekdoten zuständig war, und entsprechend wird die Geschichte von den anderen beiden in ihrem Wahrheitsgehalt bezweifelt.⁹⁰

Für Denker der Aufklärung hätte diese Religionspolitik Akbars eigentlich eine gute Erzählung sein können, doch wird sie meist völlig vernachlässigt, eine Ausnahme stellt Guillaume Raynal dar, der in seiner Geschichte der zwei Indien bemerkte: „Er [Akbar] war frei von dem Aberglauben, womit ihn seine mahometanische Erziehung eingenommen hatte, und wollte mit eignen Augen urteilen.“⁹¹ Die Religionsgespräche oder gar das Schaffen einer neuen, übergreifenden Religion wurden dagegen nicht erwähnt. Das beschriebene Interesse Akbars am Hinduismus und dessen Glaubensinhalten stieß an eine Grenze, weil die Brahmanen ihm nicht ihre Lehrsätze entdecken wollten. Dies kann im Kontext als aufklärerische Klerikerkritik verstanden werden, oder auch als ein Zeichen dafür, dass die Umdefinition der indischen Geschichte, die in den Orientalismus münden sollte, begonnen hatte.

Fazit

Für die Herrschaftspraxis der drei sehr verschiedenen Gestalten – dem Priesterkönig Johannes, dem Samudrin von Calicut und dem Mogulherrscher Jalaluddin Muhammad Akbar – spielte Religion in den europäischen Quellen eine große Rolle. Der Priesterkönig Johannes vereinigte die weltliche und geistliche Gewalt, war Kaiser und Papst. Der Samudrin inszenierte und verankerte damit seine Herrschaft performativ in einem religiös-rituellen Umfeld. Akbar, der historisch wichtigste und am meisten in frühneuzeitlichen europäischen Quellen beschriebene der drei, integrierte religiöse Elemente seines neuen Glaubens in seine Herrschaftsinszenierung und die bindende und integrierende Breitenwirkung der von ihm neu eingeführten religiösen Rituale erinnert an die Bildung neuer konfessioneller Großgruppen im Reinhardschen Sinne. Besonders wichtig – und anscheinend für die Zeitgenossen auffällig oder sogar verstörend war, dass er sich über die religiösen Fachleute stellte, sich das Recht (heraus)nahm religiöse Entscheidungen zu treffen und einen neuen Glauben zu schaffen. Die jesuitischen Augenzeugen berichten sowohl von der gesellschaftlich stabilisierenden wie von der den Widerstand gegen den Herrscher legitimierenden Wirkung seiner integrativen Religionspolitik.

Die Darstellung der religiösen Vielfalt in Indien gehörte zu den Standardthemen der frühneuzeitlichen Reiseberichte. Vor diesem Hintergrund fällt umso mehr auf, dass diese bei den Darstellungen der jeweiligen Religionspolitik in den Hintergrund tritt. Eigentlich können nur Sebastian Franck bei der Figur des Priesterkönig Johannes und die Jesuiten bei Akbar die religiöse Heterogenität der Untertanen und die Bewältigung dieser

90 Ebd.

91 G. Raynal/Th. François/D. Diderot, Die Geschichte beider Indien. Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes, Nördlingen 1988, hrsg. von H.-J. Lüsebrink, S. 51.

Vielfalt als Religionspolitik wahrnehmen oder zumindest darstellen. Schon Varthema ging bei seiner Beschreibung des Samdurins über die religiöse Heterogenität der Einwohner Calicuts hinweg. Dies mag der Kürze der Quellenpassagen geschuldet sein, ist aber dennoch auffällig. Daher soll hier die These zur Diskussion gestellt werden, ob eine Herrschaft über verschiedene Religionen oder eine diese dulddende und sogar integrierende Politik für die europäischen Beobachter schwer wahrzunehmen oder zumindest dem europäischen Publikum nur schwer zu vermitteln war, da sie eben nicht deckungsgleich mit dem hegemonialen europäischen Herrschaftsstrategien und Deutungsmustern waren. Vielleicht liegt in dieser divergenten Weltanschauungsstruktur auch ein Grund dafür, dass überhaupt so wenig über duldsame Religionspolitik in Indien geschrieben wurde. Für diese Interpretation spräche auch die Wahrnehmung der Religionspolitik Akbars im deutschen Diskurs: Die Jesuiten hatten ihre Schwierigkeiten mit seiner Politik, sie beschrieben sie kritisch, aber sie nahmen sie wahr und mussten – wenn auch unwillig – ihre gesellschaftlichen Vorteile zugestehen. Doch in der weiteren Wissensformierung verschwindet seine ‚tolerante‘ Religionspolitik wie sein integrativer Gottesglaube relativ lautlos aus dem europäischen Diskurs, wenige Anekdoten bleiben. Während aber sonst das durch die Jesuiten gewonnen Asienwissen vielfach in den europäischen Diskurs einfluss, wurden ihre Beschreibungen Akbars kaum rezipiert. Es scheint, dass im 17. Jahrhundert diese Form der religiösen Toleranz wie eines integrativen Gottesglaubens nicht in die europäischen Weltdeutungsmuster passte und daher auch nicht rezipiert wurde (oder werden konnte?). Im 18. und 19. Jahrhundert hätte diese Form der integrativen Religionspolitik schon eher zu den europäischen und der religiösen Differenz gegenüber toleranter werdenden Deutungsmustern gepasst – aber vielleicht war den aufgeklärten Denkern dann Akbars Toleranz bereits zu religiös verankert oder eine so ‚aufgeklärte‘ Religionspolitik konnte nicht mehr im orientalisierten Indien wahrgenommen werden.