

Papst – Kalif – König. Vergleiche sakraler Herrschafts- formen im Spiegel islamischer und christlicher Quellen des Mittelalters und moderner Forschung¹

Jenny Rahel Oesterle

SUMMARY

The essay analyzes various comparisons between papacy, caliphate and kingship in medieval Christian and Islamic sources as well as in modern research, showing different Muslim and Christian comparative perspectives and the problematic durability of certain comparative constellations. This leads to a key problem of comparative historical research: the historicity of medieval and modern comparative approaches, which should make us aware of the danger to create and confirm prejudices and stereotypes.

Auf eine Anfrage von Papst Innozenz III. erteilte Jakob von Vitry (1180–1254), Bischof von Akko, über die islamische Religion und Herrschaft folgende Auskunft aus seiner Sicht:

Der sechste Sohn heisst Mohammed, der in Baudas (Bagdad) regiert, wo der Papst der Sarazenen sitzt, der Kabatus oder Kaliphas genannt wird; der verehrt und adoriert wird und entsprechend ihrem Recht geschätzt wird wie der römische Bischof bei uns. Es ist nicht möglich, ihn mehr als zwei Mal im Monat zu sehen, (nämlich nur) wenn er mit den Seinen zu Mohammed schreitet, dem Gott der Sarazenen. Nachdem er sein Haupt geneigt und ihrem Gesetz gemäss gebetet hat und bevor sie den Tempel verlassen, essen und trinken sie prachtvoll und dann kehrt der Kalif gekrönt zu seinem Palast zurück.

1 Dem Beitrag liegt ein Kapitel meiner Dissertation zugrunde, die im Frühjahr 2009 bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft in Darmstadt unter dem Titel "Kalif und König. Herrschaftsrepräsentation der Fatimiden, Ottonen und frühen Salier an religiösen Hochfesten (in der Reihe „Symbolische Kommunikation in der Vormoderne“, hrsg. von G. Althoff, B. Stollberg-Rilinger und H. Wenzel) erscheint.

Dieser Gott Mohammed wird jeden Tag besucht und verehrt, wie der Papst besucht und verehrt wird. In jener Stadt Baudas ist Mohammed Gott und der Kalif ist Papst, und die Stadt ist Hauptstadt aller Stämme und des sarazenischen Gesetzes, wie Rom es für das christliche Volk ist.²

Der Papst hatte sich nicht ohne Grund mit seiner Bitte an Jakob von Vitry³ gewandt, ihm Informationen über die ‚sarazenische‘ Religion und Herrschaftsordnung zu übermitteln. Der berühmte Prediger⁴ und Kenner des Islam, dessen Wissen über die muslimische Religion in den ersten Teil seiner „*Historia Hierosolimitana abbreviata*“ (entstanden um 1220), der *Historia Orientalis*, einging, war Teilnehmer des 5. Kreuzzuges gewesen. Doch die Eindrücke des konfliktreichen Aufeinandertreffens beider Religionen während der Kreuzzüge prägten den von ihm verfassten Text nicht, wenngleich der Bischof in anderen Teilen seiner *Historia Orientalis* keinen Zweifel an der Überlegenheit des Christentums gegenüber dem Islam ließ. Der Bericht an den Papst, den das dritte Buch der *Historia Orientalis* überliefert, ist frei von pejorativen Äusserungen und der Markierung von Differenzen zwischen den Religionen, den Formen ihrer rituellen Ausübung und institutionellen Führung. Jakob wählte vielmehr die Methode des Vergleichs mit der eigenen Religion: Seine Darstellung enthält mehrmals die Wendung ‚wie es bei uns ist‘: Der Kalif werde verehrt wie der römische Bischof „bei uns“ („*tanquam Romanus Episcopus apud nos*“) heisst es gleich zweimal im Text (wenig später: „*Iste Deus Machomet visitatur quotidie et adoratur, sicut visitatur et adoratur dominus Papa*“) und Bagdad sei die Hauptstadt der Sarazenen, „*ut Roma est in populo Christiano*“.

- 2 „*Sextus filius est nomine Machomet, qui tenet regnum de Baudas, ubi est Papa Saracenorum, qui vocatur Kabatus, sive Caliphus; qui colitur, adoratur, et tenetur in lege eorum tanquam Romanus Episcopus apud nos, qui non potest videri nisi bis in mense, quando hic cum suis vadit ad Machomet Deum Saracenorum. Et inclinato capite et facta oratione in lege eorum antequam exeant de templo, splendide comedunt et bibunt, et sic revertitur Caliphus coronatus ad palatium suum. Iste Deus Machomet visitatur quotidie et adoratur, sicut visitatur et adoratur dominus Papa. In ista civitate de Baudas iste Machomet est Deus, et Caliphus est Papa, quae civitas est caput totius gentis et legis Saracenorum, ut Roma est in populo Christiano*“. Jakobi de Vitriaco, *Historia Hierosolimitana, Gesta Dei per Francos*, Hannover 1611, I, S. 1125.

Die Beschreibung des Jakob von Vitry wurde von anderen Autoren rezipiert und übernommen. Den Wortlaut fast übernehmend, charakterisiert Matthew Paris die ‚Ordnung‘ der islamischen Religion. Er fügt indes hinzu, dass der Kalif ‚discipuli“ habe, wie der Papst seine Kardinäle: „*Sextus filius ejus nomine Machinoth tenet terram de Baldach, ubi habitat papa Saracenorum qui Caliphus appellatur; et timetur in lege eorum et adoratur sicut Pontifex Romanus apud nos. Hic non potest videri nisi bis in mense; progreditur autem cum discipulis suis, quos habet, sicut Papa (et) cardinales, ad mahumereiā ubi est Mahumetus deus Agarenorum; et inclinato capite et facta oratione secundum legem eorum, antequam exeant de templo, comedunt et bibunt, et postea ad palatium revertitur coronatus. Iste Mahumetus visitatur et adoratur, sicut populus Christianus adorat Christum Crucifixum. Est autem civitas de Baldach, ubi est Mahumetus et Caliphus, caput gentis Agarenorum, ut Roma in populo Christiano*“. Matthaei Parisiensis, *Monachi Sancti Albani: Chronika Majora*, hrsg. von Henry Richards Luard, Vol. II (A.D. 1067 bis A.D. 1216), Reprint, Wiesbaden 1964, S. 400.

- 3 Zu Leben und Werk des Jakob von Vitry vgl. J. F. Hinnebusch, *The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry. A Critical Edition*, Fribourg 1972; ferner mit Einschränkungen Ph. Funk, *Jakob von Vitry. Untersuchung seines Lebens*, Leipzig 1909 und G. Zacher, *Die Historia Orientalis des Jacob von Vitry. Ein quellenkritischer Beitrag zur Geschichte der Kreuzzüge*, Königsberg 1885.
- 4 Jakob von Vitry wurde als Kreuzprediger gegen die Albigenser bekannt; sein Predigerruhm gilt als Grund dafür, dass er für den Bischofsstuhl in Akko vorgeschlagen wurde.

Der Bericht des Bischofs hat jedoch nicht nur einbindende Vergleichsqualität, sondern in seinem abschließenden Satz gipfelt er in einer Gleichsetzung. Er sandte nach Rom die Botschaft: Mohammed ist Gott und der Kalif ist der Papst (*Machomet est Deus, et Calyphas est Papa*). Auch wenn sich Jakob von Vitry in seinem Gesamtwerk nicht einheitlich zu der Frage äußerte, ob Christen und Muslime an einen gemeinsamen Gott glaubten⁵ und daher zweifelhaft ist, ob er hier mit „Deus“ einen gemeinsamen Gott oder nicht doch eher den Gott der Muslime meint (vor allem angesichts der Tatsache, dass er wenige Zeilen zuvor vom „*Deus Saracenorum*“ spricht), stellte er doch den Kalifen und den Papst eindeutig auf eine Ebene.

Die Beschreibung des kalifalen Moscheegangs durch Vitry stellt eine Ritualsequenz aus Sicht eines christlichen Klerikers dar. Erwähnt wurden der Zug des Kalifen zur Moschee in Begleitung der Seinen, Gebet, Festmahl und Rückweg zum Palast. Zwar hält der Bischof nicht ausdrücklich fest, dass es sich um die Begehung eines religiösen Hochfestes handelt, doch notiert er, dass sich der Moscheegang des Kalifen nur zweimal im Monat zutrage oder genauer: er betont, dass der Kalif nur zu ausgewählten Zeitpunkten sichtbar wird (*non potest videri nisi bis in mense*).

An erster Stelle erwähnt der Bischof den Zug des Kalifen zur Moschee; er werde von seinem Gefolge begleitet, heißt es. Das Gebet des Kalifen wird genauer gefasst: er neige das Haupt und bete „nach ihrem Gesetz“ („*et inclinato capite et facta oratione in lege eorum*“). Auf dem Rückweg zu seinem Palast, so wird weiter berichtet, trage der Herrscher eine Krone auf dem Haupt („*et sic revertitur Caliphas coronatus ad palatium suum*“); sie ist das einzige Herrschaftszeichen, das genannt wird.

Diese Notiz über das Zurückkehren („*revertitur*“) unter der Krone („*coronatus*“) ist besonders bemerkenswert. Hin- und Rückweg zur Moschee werden unterschiedlich dargestellt, eine Differenzierung, die christlichen *und* muslimischen Herrscherprozessionen gleichermaßen eigen ist.

Der Moscheegang des Kalifen vollzog sich der Beschreibung Jakobs zufolge im städtischen Raum Bagdads zwischen „*templum*“ und „*palatium*“. Mit einem Blick auf die Begrifflichkeit ist festzuhalten: Der Bischof verwendet das Wort „Moschee“ nicht; er differenziert allerdings zwischen „*ecclesia*“ und „*templum*“.

Ferner geht der Bischof auf muslimische Formen der Verehrung ein, die er differenziert festhält. Zum einen erwähnt er die Verehrungsformen des Kalifen gegenüber dem Propheten Mohammed, der als „Gott der Sarazenen“ bezeichnet wird; der Kalif „besuche“ ihn und „bete“ zu ihm; zum anderen beschreibt er Verehrungsformen der Muslime gegenüber dem Kalifen, die er mit denen der Christen gegenüber dem Papst vergleicht. Schließlich erwähnt er die Verehrungsformen der gläubigen Muslime gegenüber dem

5 Zwar behauptet er an einer Stelle seines Werkes, „*unus Deus solus*“ würde von Christen und Muslimen verehrt, doch erwähnt er im Bezug auf Saladin, dieser habe „*Deo suo*“ gedankt, nicht aber „*Deo*“. Vgl. Jakob von Vitry: *Historia orientalis* (wie Anm. 2), c 6, S. 20 und c. 100, S. 243 sowie R. Ch. Schwinges, *Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 15), Stuttgart 1977, S. 139.

Propheten Mohammed, der „jeden Tag“ besucht und verehrt werde – wiederum wie der Papst der römisch-katholischen Kirche.

Kalif – Papst – König im expliziten und impliziten Vergleich bei Jakob von Vitry

Mit seinem homogenisierenden Vergleich stand der Bischof von Akko freilich nicht allein, wenngleich er von der Forschung als „responsible for the widest extension“⁶ der Parallelisierung von Papst und Kalif gemacht wurde. Bereits Wilhelm von Tyrus, der sich an mehreren Stellen seines Werkes gut informiert über die fatimidischen Kalifen von Kairo zeigt und die schiitische gegenüber der sunnitischen Glaubensrichtung des Islam favorisierte, schrieb der Schia „ein Mehr an Konsens mit dem Christentum“⁷ zu, was ihn zu einer „komparatistischen Wertung der ši‘itischen Religion“⁸ führte. Sein Wissen über den abbasidischen Kalifen in Bagdad, „mit dem die Lateiner nur indirekt in Berührung kamen“, blieb hingegen „natürlicherweise abstrakt“⁹.

Woher aber bezog der Bischof von Akko sein Wissen über den „Papst der Muslime“ in Bagdad? Aus Wilhelms Werk, das Jakob von Vitry nachweislich als Quelle verwandte¹⁰, konnten seine Informationen über den abbasidischen Kalifen nicht stammen. Er befragte für seine „*Historia*“ aber auch keine arabischen Quellen, ja scheint des Arabischen nicht mächtig gewesen zu sein¹¹. Seine Mitteilung ist ferner kein Augenzeugenbericht noch beruft sie sich auf einen solchen. Jakobs Unkenntnis der Originalquellen über den Islam und das Kalifat sowie die Tatsache, dass seinerzeit keine direkten Kontakte zwischen Lateinern und Abbasiden bestanden, wurden gemeinhin für sein angeblich „erroneous concept of the caliph“ verantwortlich gemacht¹². Seine Charakteristik des Kalifats, so wird ihm von der Forschung vorgeworfen, gehe vor allem darin fehl, dass er dem Kalifen „an office and function similar to that of the pope“ zuschreibe, „whereas the Islamic religion had no priestly or hierarchical functions“¹³.

Es ist jedoch fraglich, ob diese Fundamentalkritik den Sinnzusammenhang des Vergleiches, den Jakob von Vitry vornahm, vollständig erfasst. Unstrittig ist zwar, dass der Bischof eine Parallelisierung, ja Gleichsetzung vornahm, die in ihrer Allgemeinheit die religiöse und politische Rolle des Kalifats nicht richtig einschätzt. Gleichwohl verdient

6 Th. W. Arnold, *The Caliphate*, Oxford 1924, S. 167.

7 Schwinges: *Kreuzzugsideologie* (wie Anm. 5), S. 112.

8 Ebd.

9 Ebd., S. 113.

10 Vgl. ebd., S. 42.

11 Als Jakob von Vitry in Tripoli eintraf, predigte er mit einem Dolmetscher, da auch die fränkische Bevölkerung dort nur arabisch sprach. Vgl. H. Prutz, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, Hildesheim 1964, S. 404.

12 Im Werk Vitrys finden sich in der Tat einige grobe Fehlinterpretationen über den Islam wie jene, dass die Muslime im Tempel von Jerusalem das Bild Mohammeds aufstellten und anbeteten. Vgl. Arnold, *The Caliphate* (wie Anm. 6), S. 76.

13 Vgl. Hinnebuch, *The Historia* (wie Anm. 3), S. 14 in Bezug auf die Kritik an Jakob von Vitry durch andere Autoren sowie Schwinges: *Kreuzzugsideologie* (wie Anm. 5), S. 42.

es der Vergleich des Jakob von Vitry, sich der Frage nach seiner Berechtigung präziser zuzuwenden.

Der Bericht über die muslimische Herrschaftsform stammt nicht nur aus der Feder eines Geistlichen, sondern war zudem an das Oberhaupt der christlichen Kirche, den Papst, gerichtet. Der klerikale Blick auf die muslimische Religion und den islamischen Kulturraum, der für das gesamte Früh- und Hochmittelalter prägend war, handelt es sich doch fast ausschließlich um geistliche Autoren, denen Nachrichten darüber zu verdanken sind¹⁴, ist für die Bewertung des Vergleichs von Bedeutung. Denn was liegt einem Geistlichen wie Jakob von Vitry näher, als ‚das Andere‘ zunächst nicht nur allgemein aus der Sicht ‚der eigenen Kultur‘, sondern auch speziell aus kirchlicher Perspektive zu beschreiben?

Wenngleich die geistliche Perspektive nicht allein verantwortlich gemacht werden kann für die vereinnahmend - parallelisierende Darstellung des Bischofs (gerade im Zeitalter der Kreuzzüge war die Kirche nicht unbedingt um eine Annäherung bzw. Angleichung der christlichen und islamischen Religion bemüht), so wirkt sie doch zumindest reliefgebend im Hintergrund der Ausführungen. Jakob von Vitry war kein ‚gewöhnlicher‘ römisch-katholischer Geistlicher: Der Bischof verfügte über Erfahrungen in der Begegnung mit anderen Religionen. In Akko und auf seinen Orientreisen war er auf ein Konglomerat unterschiedlicher Glaubensrichtungen und Religionen getroffen und Juden, Muslimen, Christen unterschiedlichster Konfession begegnet. Die Ausbildung seines Wissens über den Islam und die muslimische Herrschaftsordnung ist daher nicht allein römisch-katholisch geprägt, sondern in diesem multireligiösen Umfeld zu situieren. Dadurch kennzeichnet sie eine Vielschichtigkeit und bedingte Mehrägigkeit, die erst bei einer genaueren Untersuchung den vermeintlich eindimensionalen Papst-Kalif Vergleich differenzierter erfassen lässt.

Dementsprechend scheint es, dass sich in diesem Bericht mehrere koexistierende Herrschaftsvorstellungen in unterschiedlichen Vergleichsebenen überlagern; möglicherweise handelt es sich in der vorliegenden Beschreibung um eine vielägige ‚Mischform‘ einer (Fest-)begegnung, die sich aus unterschiedlichsten Vorstellungen speist.

Als Jakob von Vitry den Papst und den Kalifen im frühen 13. Jahrhundert verglich, könnte seine Sichtweise (und damit sein Vergleich) von der historischen Ausprägung eines bestimmten Papst- und Königtums sowie eines oder mehrerer Kalifate zu seiner Lebenszeit geprägt sein. Die Amtsführung von Innozenz III. (1160–1216), dem der Bericht galt, zeichnete sich vor allem dadurch aus, dass er „das Papsttum endgültig als weltliche Macht etablieren konnte und es gleichzeitig ins mittelalterliche Staaten- und Machtgefüge einordnete. Unter ihm verdoppelte sich der päpstliche Territorialbesitz, durch „Rekuperationen“ dehnte Innozenz III. den Kirchenbesitz bis zur Adria aus“¹⁵. Diese ‚weltliche‘ Machtzunahme des Papsttums bzw. seine ausgeprägte geistlich-weltliche Doppelherrschaft könnte sich in dem Bericht insofern widerspiegeln als dort

14 Prutz, Kulturgeschichte (wie Anm. 11), S. 73.

15 M. Hanst, Art. „Innozenz III.“, in: Bio-bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. II. (1990), Sp. 1281-1285.

die Repräsentation des Papstes und seine ‚politische‘ Herrschaft in den Vordergrund gestellt wird, die ihren Gegenpart in einem Kalifat hat, dessen politische und religiöse Zuständigkeitsbereiche ebenfalls chancierten.

Im Bericht des Bischofs tritt jedoch implizit auch die Seite königlicher Herrschaftsrepräsentation in den Blick, die sich mit den dargestellten Repräsentationsformen des Papstes vermischt. Der Bischof verwandte, um die Bewegungsart des Kalifen zu charakterisieren, das Verb „*vadere*“ (schreiten). Angesichts der Tatsache, dass Kalifen nie zur Moschee *schritten*, sondern immer *ritten*, blitzt hier die Sicht eines christlichen, königlichen Kirchgangs auf den kalifalen Moscheezug zwischen den Zeilen hervor. Bemerkenswert ist dies vor allem, da sich auch der Papst bei seinen Prozessionen durch Rom reitend bewegte. Noch diffiziler verhält es sich mit dem Herrschaftszeichen Krone. Vitry notiert, dass der Kalif „gekrönt“ (*coronatus*) vom „*templum*“ zu seinem Palast zurückgeschritten sei (*vadit*). Der Gebrauch des Partizips „*coronatus*“ erst im Kontext des Rückwegs vom Gebetsort impliziert eine vorausgegangene „Krönung“; sie konnte im christlichen Bereich allein durch die geistliche Macht vollzogen werden¹⁶, die im Islam jedoch nicht existiert. Gekrönt wurde auch der Papst; auf seine Weihe und Krönung folgte ebenfalls eine Prozession durch Rom¹⁷.

Das Herrschaftszeichen Krone eröffnet unterschiedliche Wahrnehmungsmöglichkeiten des Herrschers im christlichen oder islamischen Kulturraum. Auch im islamischen Herrscherzeremoniell waren Kronen als Herrschaftszeichen bekannt; sie wurden jedoch nicht dem Herrscher im Zeremoniell der Krönung verliehen, sondern als Hängekronen im Kalifenpalast oder gegenüber der Kaaba in Mekka aufgehängt, um durch ihren Glanz und ihr Strahlen kalifale Herrschaft zu repräsentieren. Zwar kam den Hängekronen nicht die semiliturgische Valenz christlicher Herrscherkronen zu; gleichwohl besaßen auch sie eine religiöse Relevanz: sie pilgerten stellvertretend für den Kalifen nach Mekka und wurden dort im Pilgermonat gegenüber der Kaaba aufgehängt, um dann wieder in den Kalifenpalast zurückzukehren¹⁸. Gerade an dieser Stelle im Bericht Vitrys ist beispielhaft die Komplexität seines Vergleichs durch die Vielschichtigkeit seiner möglichen Anknüpfungspunkte festzuhalten, statt ihn sofort der Unrichtigkeit zu zeihen. Gleichwohl ist festzustellen, dass in der Erscheinung des gekrönten Kalifen auf dem Rückweg von der

16 Vgl. J. M. Bak, *Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*, Berkely/Los Angeles/Oxford 1990; C. A. Boumann, *Sacring and Crowning. The Development of the Latin Ritual for the Anointing of Kings and the Coronation of an Emperor before the 11th century*, Groningen 1957; C. Brühl, *Kronen und Krönungsbrauch im frühen und hohen Mittelalter*, in: *Historische Zeitschrift* 234 (1982), S. 1-31; J. Ott, *Krone und Krönung. Die Verheissung und Verleihung von Kronen in der Kunst von der Spätantike bis um 1200 und die geistige Auslegung der Krone*, Mainz 1998; M. Steinicke/S. Weinfurter (Hrsg.): *Investitur- und Krönungsrituale. Herrschaftseinsetzungen im kulturellen Vergleich*, Köln/Weimar 2005.

17 Dazu A. Th. Hack, *Nähe und Distanz im Zeremoniell – eine Frage des Vertrauens?*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 39 (2005), S. 431-479, bes. S. 437-448, sowie bereits E. Eichmann, *Weihe und Krönung des Papstes*, München 1951; B. Schimmelpfennig, *Die Krönung des Papstes im Mittelalter, dargestellt am Beispiel der Krönung Pius' II.*, in: *QFIAB* 54 (1974), S.192-270.

18 Die fatimidische Hängekrone trug zudem eine Beschriftung mit Hağğ-Versen. Vgl. H. Halm, *Al-Šamsa. Hängekronen als Herrschaftszeichen der Abbasiden und Fatimiden*, in: U. Vermeulen/D. de Smet (Hrsg.): *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, Leuven 1995, S. 125-138.

Moschee zum Palast in Jakob von Vitrys Darstellung christliche Herrschervorstellungen und Kirchgänge eingegangen sind.

Mindestens ebenso vielgesichtig wird das selbst Kalifat vorgestellt. Ob Jakob von Vitry, wie Thomas Arnold annimmt¹⁹ und die Erwähnung der Hauptstadt Bagdad (Baudas) nahelegt, das Kalifat des Abbasiden al-Nāṣir li-Dīn Allāh (1180–1225) in seiner Charakteristik vor Augen hatte, ist nicht so eindeutig zu entscheiden, wie es auf Anhieb scheint. Das Wissen der Lateiner über das abbasidische Kalifat war mangels direkter Kontakte im Unterschied zum Wissen über das konkurrierende ägyptisch-fatimidische Kalifat verhältnismässig schmal. Zwar existierte zum Zeitpunkt der Niederschrift von Jakobs Bericht die fatimidische Kalifenherrschaft nicht mehr, lateinische Autoren aber, wie Wilhelm von Tyrus vermittelten ihm vergleichsweise genaue Kenntnisse über deren Strukturen. Ferner hatte sich Jakob von Vitry selbst im Zuge des 5. Kreuzzugs in Ägypten aufgehalten und hatte Erkundigungen einziehen können.

Es sind jedoch vor allem die dargestellten Repräsentationsformen, die der Frage Nachdruck verleihen, ob der Beschreibung Jakobs Informationen über fatimidische Kalifenmoscheeritte vorgelegen haben könnten, die von ihm auf das abbasidische Kalifat projiziert wurden. Historisches Faktum ist, dass die abbasidischen Kalifen in Bagdad im Unterschied zu den Fatimiden keine Moscheeritte im Stadtraum in der beschriebenen Art durchführten, sondern sich so gut wie nie im öffentlichen Raum ihrer Residenzstadt zeigten. Die „Ritualkette“ Prozession zur Moschee, Gebet (und Predigt) des Kalifen, Rückzug zum Palast, Festmahl, die Jakob von Vitry vor Augen führt, entspricht hingegen *par excellence* dem rituellen Ablauf fatimidischer Herrscherfestbegehungen.

Das Einzelbeispiel aus der „Historia“ des Jakob von Vitry vermag zu belegen, wie problematisch ein genereller Vergleich von Papsttum und Kalifat ist, jedoch auch, dass ihm in Einzelfällen und bestimmten historischen Konstellationen nicht unbedingt die Berechtigung abgesprochen werden muss. Wenn etwa Jakob von Vitry im frühen 13. Jahrhundert Kalifat und Papsttum parallelisierte, dann tat er dies *sowohl* vor dem Hintergrund der historischen Ausrichtung des Papsttums unter Innozenz III. *als auch* im Blick auf die historischen Ausprägungen des Kalifats seiner Zeit, sei es das abbasidische eines al-Nāṣir li-Dīn Allāh (wie Thomas Arnold annimmt) oder das fatimidische (aufgrund der Verhandlungen zwischen Jerusalem und Ägypten). Wie auch in anderen Teilen seines Werkes ging es ihm möglicherweise darum „to create an effect, a picture, a statistical account, rather than to give a strict historical narrative“²⁰.

19 Vgl. Arnold, *The Caliphate* (wie Anm. 6), S. 167, der sich im Kontext seiner Überlegungen zur Einschätzung des Kalifats im Spannungsfeld von Religion und Politik auch mit dem Kalif-Papstvergleich generell und dann auch im Einzelnen mit den Aussagen Jakobs von Vitry beschäftigt.

20 Hinnebusch, *The Historia* (wie Anm. 3), S. 15.

„Kalif des Messias“ und „Papst der Muslime“. Zum Papst-Kalif-Vergleich

Jakobs Vergleich zwischen Kalif und Papst ist kein Einzelfall. Er findet sich keineswegs nur in der Auskunft des Bischofs, sondern war anderen lateinisch-christlichen Autoren des Mittelalters ebenso geläufig, ja er geht weit über das Mittelalter hinaus und reicht bis in die moderne Forschung des 21. Jahrhunderts. Während Brun von Köln den (umayyadischen) Kalifen als „*rex sacrilegus et profanus*“²¹ beschrieb, findet sich bereits bei Robertus Monachus zu Anfang des 12. Jahrhunderts die Bezeichnung des Kalifen als Papst der Muslime²². Mathew Paris (ca.1200–1259) übernahm die Einschätzung des Jakob von Vitry fast wörtlich in seine „*Chronica Majora*“²³ und Marco Polo notierte in seinem um 1299 entstandenen Reisebericht:

*Baudas ist eine grosse Stadt, die der Sitz des Kalifen aller Sarazenen in der Welt ist, so wie Rom der Sitz des Papstes aller Christen ist.*²⁴

Ein in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstandener Text aus der Feder eines gewissen Frater Johannes Ruffus bezeichnete gar Mohammed als einen „verhinderte(n) Papst, der dann frustriert in eine Häresie verfiel“²⁵.

Besonders aufschlussreich ist, dass es sich um einen kulturell wechselseitigen Vergleich handelt, denn auch muslimische Autoren parallelisierten Papst und Kalif²⁶. Eines der ersten Beispiele dafür stammt von dem Geographen Yāqūt (1179–1229). In seinem umfangreichen geographischen Werk „*Muʿğam al-buldān*“ schrieb er:

*Er (der Papst) hat bei ihnen (den Franken) den Rang des Imam inne (manzila al-imām). Wenn einer von ihnen ihm zuwiderhandelt (ḥālafu), ist er für sie ein Rebell (ʿašīya) und ein Sünder (muḥāta), der Verbannung (nafy), Vertreibung (ṭard) und Hinrichtung (qatl) verdient, und sie verbieten ihm ihre Frauen, ihre Absolution²⁷, ihr Essen und ihr Trinken. Daher ist es für einen von ihnen unmöglich, ihm zu zuwider zu handeln.*²⁸

In ähnlicher Weise wie im Bericht des Bischofs von Akko liegen hier auf muslimischer Seite Parallelisierungen der christlichen und islamischen Herrschaftsordnung vor. Hatte jener den Kalifen (dem zugleich die Funktion des Imam zukommt) als Papst bezeichnet,

21 Vita Johannis Abbatis Gorziensis, hrsg. v. G. H. Pertz (MGH SS IV), Hannover 1841, S. 335-377, bes. S. 370.

22 Robertus Monachus (Robert the Monk), *History of the First Crusade*, translated by C. Sweetenham, Ashgate 2005, S.153.

23 Matthaeei Parisiensis: *Chronica Majora* (wie Anm. 2), S. 400.

24 *“Baudas is a great city, which used to be the seat of the Calif of all the Saracens in the world, just as Rome is the seat of the Pope of all the Christians”*. The Book of Ser Marco Polo, The Venetian Concerning the Kingdoms and Marvels of the East, transl. by Colonel Sir Henry Yule, London 1926, S. 63.

25 Vgl. G. Melville, *Fiktionen als pragmatische Erklärungen. Mohammed – ein verhindertes Papst*, in: F. P. Knapp (Hrsg.): *Historisches und fiktionales Erzählen im Mittelalter*, Berlin 2002, S. 27-44, bes. S. 27.

26 Vgl. zu den muslimischen Vergleichen von Papst und Kalif H. L. Gottschalk, *Der Untergang der Hohenstaufen*, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 53 (1957), S. 267-282, bes. S. 268 f.

27 Yāqūt verwendet den Begriff ḡusl, der im islamischen Kontext auch die rituelle Waschung bezeichnet. Vgl. Yāqūt, *Ibn ʿAbdallah: Kitāb Muʿğam al-buldān*, hrsg. v. F. Wüstenfeld, Leipzig 1867, II, S. 867.

28 Ebd.

wird nun hier der Papst umgekehrt zum Imam. Beachtenswert ist, dass Yāqūt nicht vom Kalifen, sondern vom Imam spricht. Er akzentuierte damit die religiöse Seite des Kalifats. Eine vergleichbare Identifikation des Papstes mit dem Imam findet sich ferner im Titel eines ‚weltlichen‘ Herrschers, Roger I. von Sizilien, der als „Verteidiger des Imam von Rom und der christlichen Religion“ bezeichnet wurde.²⁹

Spätere Autoren, wie Ibn Wāṣil (gest. 1297/98), Ibn al-Aṭīr (gest. 1232/33), Ibn Ḥaldūn (gest. 1406) und auch al-Qalqaṣandī (gest. 1418)³⁰ übermitteln Genaueres. Ibn Wāṣil erwähnt die Verwendung der Krone als Herrschaftszeichen, das dem König zukomme, differenziert allerdings nicht zwischen König und Kaiser³¹. Ibn al-Aṭīr betont in seiner Chronik „al-Kāmil fī taʿrīḥ“ die Bann- und Lösekraft des Papstes und stellt ihn als obersten Machthaber der Christenheit dar: Er ist der

*Grösste unter ihnen, nach dessen Befehlen sie handeln und dessen Lehrmeinung (qaul) gilt ihnen wie die Lehrmeinung des Propheten; es ist nicht erlaubt, sich ihr zu widersetzen. Exkommuniziert (mahrum) ist bei ihnen, wen er exkommuniziert, und (in die Gemeinschaft) eingeschlossen wird, wen er einschliesst. Er ist der Befehlshaber (ṣāhib) von Gross-Rom.*³²

Beide Autoren ziehen jedoch keine ausdrückliche Parallele zum Kalifen. Ibn Ḥaldūn hingegen zeigt sich über die Verhältnisse am Besten informiert; er bezeichnet den Papst als „Kalif des Messias“ und unterscheidet zwischen dessen ‚geistlicher‘ Macht und der ‚weltlichen‘ des Herrschers.³³ Er hebt die religiöse Relevanz der (Kaiser-)krönung hervor, nämlich dass mit der Krönung des „Emparadors“ durch den Papst der Empfang von Segen einhergehe. Implizit ist diesen Ausführungen wiederum eine Parallelisierung zwischen Kalif und Papst eingeschrieben, denn auch dem Kalifen und den Symbolen und Gegenständen, mit denen er investierte, wurde Segen zugesprochen, der auf den Investierten übergang und ihn besonders auszeichnete.

29 Amari, M.: Storia dei Musulmani di Sicilia, III, 2, Catania 1938, S. 458.

30 Al-Qalqaṣandī, Aḥmad Ibn ʿAlī: *Ṣubḥ al-aʿṣā fī sināʿat al-inṣāʿ*, hrsg. von Muhammad ʿA. Ibrāhīm, Kairo 1918–1922, 5, S. 472.

31 Ibn Wāṣil: *Mufarriḡ al-kurūb*, Cod. Paris 1702, fol. 122 A. Vgl. Gottschalk, *Der Untergang der Hohenstaufen* (wie Anm. 26), S. 268.

32 Ibn al-Aṭīr, ʿAlī Ibn Muhammad: *al-Kāmil fī taʿrīḥ*, Bd. 12, hrsg. v. C. J. Tornberg, ND Beirut 1966, S. 53..

33 Der ‚Befehlshaber‘ (ṣāhib) der Christen und die verantwortliche Person für die religiösen Institutionen werde ‚Patriarch‘ (al-batrak) genannt, so Ibn Ḥaldūn. Er sei ihr religiöses Haupt und der Stellvertreter (Kalif) des Messias (ḥalīfa al-masīḥ). Er schicke seine Delegaten und Abgeordneten den entfernten christlichen Ländern. Man nenne sie „Bischof“, d. h. „Delegat des Patriarchen“. Der Patriarch Roms werde, so Ibn Ḥaldūn, „heute ‚Papst‘ genannt“. Es sei Brauch des Papstes und von den Christen anerkannt, dass sie sich einem Herrscher unterwürfen und Zuflucht zu ihm nähmen in ihren Streitigkeiten und Übereinstimmungen, damit die Auflösung der Gemeinschaft vermieden werde. Seine Absicht ist es, laut Ibn Ḥaldūn, das stärkste Gruppengefühl unter ihnen zu besitzen, so dass dieser Herrscher die Macht über sie habe. Der Herrscher wird, berichtet Ibn Ḥaldūn, „Emparador“ (al-anbaratūr) genannt. Der Papst setze persönlich die Krone (tāḡ) auf das Haupt des Imperators, damit er in dieser Zeremonie auch den Segen empfangen. Der Imperator werde deshalb ‚der Gekrönte‘ genannt. „Wahrscheinlich ist das die Bedeutung des Wortes ‚Imperator‘“, schreibt Ibn Ḥaldūn. Vgl. Ibn Ḥaldūn: *Muqaddimah. Texte arabe, publié, d’après les manuscrits de la bibliothèque impériale*, hrsg. von M. Quatremère, Paris 1858, 1, S. 422 ff.

Deutlich treten bei Ibn Wāṣil, Ibn al-Aṭīr und Ibn Ḥaldūn zwei Aspekte hervor: Erstens wird nun, anders als bei Yāqūt, zwischen weltlicher und geistlicher Macht klar differenziert. Obwohl die königliche Herrschaft nun auch in den Blick rückt, steht der Papst durch sein Recht zu binden und zu lösen, Könige zu investieren und Länder zu verleihen, unbestritten an der Spitze der Mächtehierarchie. Zweitens ist den Quellen deutlich ein Wissen um den Konflikt zwischen Papst und Kaiser zu entnehmen. Als Sieger ging aus muslimischer Sicht eindeutig der Papst hervor. Könige werden in Abhängigkeit vom Papst gesehen und sonst nicht weiter erwähnt. Einzig Ibn Ḥaldūn betont die Rolle des (weltlichen) Herrschers, der das Reich als Ganzes zusammenhalte und unterschiedliche Kräfte bündle. Dazu benötige er jedoch ebenfalls den Segen des Papstes, den er, so Ibn Ḥaldūn, im Ritual der Krönung erhalte.

Eine bislang in der Forschung wenig beachtete Quelle zum Vergleich zwischen Papst und Kalif stammt aus der Feder des mamlukischen Historiographen al-Qalqašandī, dessen Überlieferungen ein Grossteil unseres Wissens über das fatimidische Zeremoniell zu verdanken ist.³⁴ Al-Qalqašandī hält zunächst fest, dass der Papst den Beinamen „derjenige, der die Sache der Religion vertritt“ (al-qāʿim biʿamr dīn) trage; er vertrete dementsprechend die Angelegenheiten der Christen, wie der Kalif die der Muslime vertrete. Dieser Beiname al-qāʿim kam auch dem Kalifen zu; der Kalif erhielt, wie der Papst, bei seinem Herrschaftsantritt einen neuen – religiösen – Namen. So hiess z. B. der zweite fatimidische Kalif in maghrebinischer Zeit (934–946) „derjenige, der die Sache Gottes vertritt“ (al-qāʿim biʿamr Allāh). Der christliche Papst, fährt Qalqašandī fort, habe das Recht, die Absolution (taḥlīl) zu erteilen und die Heiligung (taḥrīm)³⁵ vorzunehmen. Für die Christen sei er die massgebliche Instanz (margiʿ) in der Religion. Die Benennung Papst erläutert Qalqašandī etymologisch und übersetzt sie mit „Vater der Väter“ (Abū al-ābāʾ); er und seine Vorgänger seien als Gesandte Christi (rusūl al-masīḥ) nach Rom gekommen.

Der Vergleich zwischen Papst und Kalif ist jedoch kein mittelalterliches ‚Relikt‘. In der Forschung des 20. und 21. Jahrhunderts ist er nach wie vor präsent, wenngleich nicht unumstritten. Noch in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts kam es auf der Basis problematischer Gleichsetzungen zwischen Kalif und Papst zu historischen Fehlinterpretationen. „Es ist bekannt, wie lange die Kirche mit dem Staate zu kämpfen gehabt hat“, statuierte der ehemalige preussische Kultusminister Carl Heinrich Becker in seiner 1924 publizierte Studie „Vom Werden und Wesen des islamischen Welt“. Er fuhr fort: „Die Fragestellung in diesem Kampf hat der gerade damals aufkommende Islam übernommen. Der ungeheure Hass gegen das weltliche ‚Königtum‘ im Gegensatz zum religiösen Chalifat (...) ist m. E. eine Übernahme der christlichen Abneigung gegen den von der Religion getrennten Staat“. Christliche „Einflüsse“ hielt Becker daher für „mehr als wahr-

34 Qalqašandī: *Ṣubḥ* 5 (wie Anm. 30), S. 472.

35 Der Begriff „taḥrīm“ kann ebenso bedeuten: Verbot, Anlegung des Pilgergewandes. Vgl. A. Wahrmond, *Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache*, Beirut 1974.

scheinlich“.³⁶ Beckers Behauptung ging mit dieser Einflussthese freilich noch über die Vergleichsproblematik hinaus. Sie leitete aus der fragwürdigen Parallelisierung historisch unrichtige Entwicklungen ab und statuierte eine Abhängigkeit der einen Kultur von der anderen. Damit steht sie beispielhaft für jene besondere Gefahr des Erklärungsversuchs einer anderen Religion und politischen Ordnung, die der Literaturwissenschaftler Edward Said in seinem programmatischen und polemischen Werk „Orientalism“ einer scharfen Kritik unterzog. Die europäische Sicht des Orients, so eine der Grundthesen Saids, konstruiere diesen als zentrales Paradigma des Anderen.³⁷ Das abendländische Selbstverständnis *definiere sich*, indem es sich vom Orient *unterscheide*. Die Thesen Saids lassen sich als grundsätzliche Warnung an jene Forschung lesen, die sich mit zwei Kulturen beschäftigt. Sie weisen auf die Gefahr hin, das Andere in ständigem Bezug zum Eigenen zu interpretieren oder in Parallelen gebunden und Vergleichen gefesselt zu sein, Gegensätze zu konstruieren oder vorschnelle Ähnlichkeiten zu postulieren.

In der ebenfalls 1924 erschienenen Kalifatsgeschichte lehnt der Islamwissenschaftler Thomas Arnold einen Vergleich von Kalif und Papst prinzipiell als „erroneous identification“³⁸, „entirely misleading and incorrect“³⁹ ab. Neueste Forschungen räumen dem Vergleich hingegen wieder Plausibilität ein. So hält Aziz al-Azmeh 1997 fest: „The comparison (...) between the caliphate and the papacy is not as far fetched as might appear“⁴⁰. Patricia Crone und Martin Hinds heben in ihrer 1986 publizierten Studie zur religiösen Autorität in der islamischen Frühzeit nachdrücklich hervor: „Like the pope, the caliph presided over a religious community outside which no ritual act had any effect.“⁴¹

Alle vorgestellten Vergleichsbeispiele aus der Geschichte der christlichen und islamischen Kulturen sowie die Forschungsdiskussion um die Vergleichsberechtigung überhaupt aber haben gemein, dass sie um ein Verständnis des Kalifats bzw. des Papst- und Königtums im Bewusstsein einer Erklärungsbedürftigkeit bemüht sind. Sie stellen Erklärungsversuche des je ‚Anderen‘ im Kontext des je ‚Eigenen‘ dar bzw. problematisieren dieses Vorgehen als ein Verstehen verstellendes Verfahren. Neben dem Papst-Kalif-Vergleich wäre als ähnliches Beispiel die Entstehung des Islam nach den Vorstellungen und Theorien christlicher Denker anzuführen. Auch diese taten, wie Gert Melville betont, „nichts anderes als die neue, nun um so vieles erweiterte Welt in die herkömmlichen Ordnungsraster der eigenen zu integrieren. So erklärten sie die bedeutendste Religion neben der eigenen als historisch bedingtes Derivat des Christentums.“⁴² Diese Herkunftsgebundenheit der Erklärungen einer ‚fremden‘ Religion und Kultur an die eigene verführt zu problematischen, ahistorischen Festschreibungen. Zwar werden die Vorstellungen einer

36 C. Becker, Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt, Leipzig 1924, S. 413.

37 Vgl. E. W. Said, Orientalism, New York 1978, S. 2.

38 Arnold: The Caliphate (wie Anm. 6), S. 169.

39 Ebd., S. 170.

40 A. Al-Azmeh, Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics, London/New York 1997, S. 151.

41 P. Crone/M. Hinds (Hrsg.): God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam, Cambridge 1986, S. 40.

42 Melville: Fiktionen als pragmatische Erklärungen (wie Anm. 25), S. 44.

vergangenen Epoche stets durch die Gegenwart des Historikers mitgeprägt⁴³; im historisch angelegten Vergleich unterschiedlicher Kulturen spitzt sich dieses Problem aber besonders zu. Denn zu der Bipolarität Gegenwart-Vergangenheit kommt der Wechselblick von einer Kultur auf die andere hinzu. Sowohl ‚das Eigene‘ als auch ‚das Andere‘ waren, betrachtet man die Geschichte von Kalifat, Königtum und Papsttum im ‚Mittelalter‘, alles andere als fixe, unwandelbare Größen. Im islamischen und christlichen Mittelalter bewegten und entwickelten bzw. veränderten sich Papsttum, König/Kaisertum und Kalifat im Spannungsgefüge von Religion und Politik. Ihre jeweiligen Ausprägung in unterschiedlichen historischen Phasen konnte eher ‚weltlich‘ oder eher ‚religiös‘ akzentuiert sein, wobei beide Bereiche über lange Phasen nie getrennt, sondern immer miteinander verwoben waren. In der langfristigen ‚Entwicklung‘ beider politischer und religiöser Kulturen aber traten sie in der lateinisch-christlichen Welt auseinander, während sich ihre Verschränkung in der arabisch-muslimischen Welt erhielt.

Das aber heißt: Um die Berechtigung und Trefflichkeit des Papst-Kalif- und auch Königsvergleich zu bewahrheiten, ist eine genaue Analyse der jeweiligen historischen Situation und Gestalt sowohl des Papsttums als auch des Kalifats und der (Königs/Kaiser-)Herrschaft erforderlich. Eine pauschale Ablehnung des Vergleichs als „erroneous identification“⁴⁴ ist nicht hinreichend. Selbst der scharfe Kritiker des Papst-Kalif-Vergleichs, Thomas Arnold, räumt in seiner Kalifatgeschichte zwischen den Zeilen differenzierend ein, dass eine Parallelisierung von Papst und sunnitischem Kalifen zwar von der Hand zu weisen sei, bestimmte Aspekte des schiitischen Kalifats sich aber eher für einen Vergleich anböten.⁴⁵

Der Ansatz eines präziseren, historisierenden Zugangs zu der Frage der Vergleichsberechtigung, der am Beispiel Jakobs von Vitry herausgearbeitet wurde, könnte Klärung in das Dickicht einer Forschungsauseinandersetzung bringen. Er verneint eine prinzipielle Einheitslösung der Vergleichbarkeit von Kalif, Papst und König zugunsten der Berechtigung der Vergleichsmöglichkeiten oder auch -unmöglichkeiten unter den je bestimmten historischen Voraussetzungen und Forcierungen.

Die behandelten beidseitigen Vergleichsversuche in zwei unterschiedlichen religiösen und politischen Kulturen erlauben eine Reihe von Schlussfolgerungen.

Es ist zweifelsohne nicht schwer, aus heutiger Forschungssicht die Schwächen und Fehler in den mittelalterlichen Kulturvergleichen festzustellen. Derartige vorschnelle Aburteilungen verstellen allerdings den Blick für eine Reihe von Erkenntnismöglichkeiten: Erstens – und das ließ sich mit Jakob von Vitrys Bericht langfristig verfolgen – werden durch

43 Vgl. zur zeitgebundenen wissenschaftlichen Einschätzung des Mittelalters etwa Keller: *Die Ottonen*, München 2001, S. 7 ff.

44 Arnold, *The Caliphate* (wie Anm. 6), S. 169 u. a.

45 "The orthodox Muslim world has never accepted the existence of any functionary corresponding to a Pope, though among the Shias an exalted degree of authority has been assigned to the Imam as an exponent of divine truth; but among the Sunnis, to whom the historic Caliphate (the subject of the present inquiry) belongs, divine revelation is held to have ceased with the Quran and the Traditions, and the task of interpretation of these sources of truth was assigned to the Ulama (the learned) and did not belong to the Caliph". Arnold: *The Caliphate* (wie Anm. 6), S. 14.

relativ wertfreie Versuche von Gleichsetzungen Phänomene anderer Kulturen erst einmal erfassbar und zugänglich. Zweitens konnte eine Analyse von Jakobs Bericht zeigen, dass die dort vorgenommene Kompilation verschiedener Projektionsfelder aus beiden Kulturkreisen eine Komplexitätssteigerung bewirkt, die das Ziel verfolgt, komplizierte, in der anderen Kultur so nicht vorhandene Sachverhalte durch Vergleichskreuzungen plausibel zu machen. Der diachrone Langzeitblick auf die Präferenz der Historiographen aus dem islamischen Kulturkreis für den Vergleich zwischen Kalif und Papst lehrt drittens, dass die religiös-politische Doppelherrschaft des Papstes ihrer Vorstellungswelt näher liegt als die politisch-religiöse Doppelherrschaft der ottonisch-frühsalischen Könige oder Kaiser. Eben dieser Befund muss den heute arbeitenden Komparatisten dazu anspornen, die Aufmerksamkeit auf die blinden Flecken der historischen Vergleiche zu lenken.

Zum Vergleich monarchischer Herrschaftsformen

Dem Papst-Kalif-Vergleich tritt in den Quellen und der Forschung, wenn auch seltener, ein Vergleich von König/Kaiser und Kalif zur Seite. Der Philosoph Averroes verglich den Kalifen etwa mit dem byzantinischen Basileus⁴⁶, jedoch nicht mit dem römisch-katholischen Kaiser. Eine Untersuchung, ob „die sakrale Aura, die den römischen Kaiser in den Augen vieler westlicher Christen umgab“ und die ihn „in gewissem Sinne dem Kalifen jener Tage annäherte“, wirklich „nicht zum Bewusstsein gekommen“ ist⁴⁷, ist im Einzelnen noch immer ein Forschungsdesiderat. In der Forschung sind die Meinungen über die Angemessenheit eines Vergleichs von Kalif und König/Kaiser geteilt. Michael Borgolte lehnt eine Identifizierung des Kalifats mit Formen monarchischer Herrschaft strikt ab: „Der Kalif war aber selbst kein Monarch und ähnelte nicht im entferntesten dem Kaiser als dem Herrscher eines anderen Universalreichs.“⁴⁸ Er fügt jedoch hinzu, dass die „schiiitische Auffassung von einem charismatischen Imam“⁴⁹ ebenso wie die „monarchischen Traditionen des Hellenismus oder der Perser“⁵⁰ in eine andere Richtung weisen und Interpretationsspielräume für das Kalifatsverständnis eröffnen. Andere Forschungen fokussieren verstärkt die monarchische Seite des Kalifats. Sie rücken die politische Autorität des Kalifen ins Zentrum⁵¹ oder untersuchen das Kalifat im Vergleichskontext unterschiedlicher Ausprägungen von ‚Sakralherrschaft‘⁵². Gerhard Endreß geht sogar so weit, von einem „Absolutismus der Abbasiden“⁵³ zu sprechen, womit er den

46 Vgl. Al-Azmeh, *Muslim Kingship* (wie Anm. 40), S. 180.

47 G. Grunebaum, *Der Islam im Mittelalter*, Zürich 1936, S. 446, Anmerkung 14.

48 M. Borgolte, *Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr.*, München 2006, S. 308 f.

49 Ebd.

50 Ebd.

51 Vgl. z. B. Crone/Hinds, *God's Caliph* (wie Anm. 41), S. 1.

52 H. Ringgren, *Some Religious Aspects of the Caliphate*, in: *The Sacral Kingship. Contributions to the Central Theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions*, Rom 1955, S. 737-748.

53 G. Endreß, *Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte*, München 1997, S. 77.

Begriff einer spezifischen monarchischen Herrschaftsausprägung der europäischen Frühen Neuzeit auf das Abbasidenkalifat überträgt.

Bahnbrechend für eine neue Einschätzung des Kalifats im Kulturvergleich ist die 1997 erschienene Studie „Muslim Kingship“ von Aziz al-Azmeh, der die königliche Seite des Kalifats in den Mittelpunkt wissenschaftlicher Aufmerksamkeit stellt, *ohne* dessen religiöse Bedeutung zu verkennen. Al-Azmeh charakterisiert den Kalifen als absoluten Monarchen, der zwar nicht göttlich, wohl aber sakral sei⁵⁴. Er stellt die ‚monarchische‘ Seite des Kalifen, die durch die Blickverengung des Vergleichs zwischen Papst und Kalif verdeckt wurde, in den Vordergrund, ja er stellt den Kalifen auf eine Ebene mit ‚weltlichen‘ Machthabern, Königen, die ihrerseits religiöse Repräsentationsprärogativen besaßen. Er nivelliert die große Kluft, die zwischen Kalif und König bislang bestand, indem er die ‚profanen‘ und politischen Funktionen des Kalifats herausarbeitet. Die direkte Beziehung des Kalifen zu Gott wird damit nicht verschüttet; im Gegenteil: Der Kalif wird, so führt al-Azmeh aus, von Gott auserwählt, die Gemeinschaft der Muslime zu führen und zu schützen. Er ist Nachfolger des Propheten Mohammed und Stellvertreter Gottes. Ebenso würden, so al-Azmeh, auch Könige als „Gods shadows“ oder Gottes Stellvertreter⁵⁵ bezeichnet. Bereits der Koran lege keinen eindeutigen Titel für Herrscher fest, auch Könige könnten also Kalifen sein (und umgekehrt). Arabische Texte, wie etwa das Zeremonienbuch von Hilāl al-Šābi’ oder auch Überlieferungen des Juristen Ibn Ġamā’c, verwenden die Begriffe „Kalif“ und „Sultan“ (=Machtinhaber, Herrscher) auswechselbar⁵⁶. Beide Ämter, Kalif und König, argumentiert al-Azmeh, seien daher „equivalent“⁵⁷ und lediglich zwei „genera of kingship“. Das ‚Königtum‘ des Kalifen sei zwar übergeordnet und allgemeiner, das des Sultans dagegen eher eine spezifische Untergruppe. Beide würden jedoch mit den gleichen Metaphern beschrieben, etwa als Häupter, deren Körper das Volk sei. Für beide gelte ferner, dass Gott auch Sultane als Könige bezeichnet habe und damit einen Titel verwandte, der auch ihm (Gott) selbst zukam. Die Könige ständen darüber hinaus in ihrem irdischen Verhältnis zu den Untertanen wie Gott zu den Königen⁵⁸.

Es ist das Verdienst der Studie al-Azmehs, die monarchische Seite des Kalifats herausgearbeitet und es aus der Einseitigkeit des Papst-Kalif-Vergleichs, den al-Azmeh gleichwohl nicht grundsätzlich ablehnt, herausgelöst zu haben. Sie bringt die ‚weltlich-politische‘ Zuständigkeitsbreite des Kalifen zu Bewusstsein und schafft damit neue Ansatzpunkte für einen Herrscher- und Herrschaftsvergleich. Gleichwohl wird an der sakralen Komponente des Kalifats festgehalten. Es ergibt sich ein vielschichtiges und differenziertes Bild. Al-Azmeh konzentriert sich in seiner Studie jedoch vor allem auf das abbasidische Kalifat. Es ist auffällig, dass dies für die meisten komparatistisch angelegten Studien oder Forschungen über das Kalifat gilt, die um einen vergleichenden Blick bemüht sind.⁵⁹

54 Al-Azmeh, *Muslim Kingship* (wie Anm. 40), S. 156.

55 Ebd., S. 163.

56 Ebd., S. 185.

57 Ebd., S. 185.

58 Ebd., S. 186.

59 Dies betrifft neben der Arbeit al-Azmehs (Al-Azmeh, *Muslim Kingship* [wie Anm. 40]) auch die grundlegende

Das Kalifat der ismailitisch-schiitischen Kalifen hingegen blieb bisher in den Vergleichen weitgehend unberücksichtigt, obwohl es eine Kalifatsausprägung darstellt, die sich sowohl in politischer als auch in religiöser Hinsicht von den sunnitischen Kalifaten unterscheidet und damit für Vergleiche neue Perspektiven eröffnet. Wie die Frage nach der Berechtigung und die Durchführung des Vergleichs zwischen Papst und Kalif nicht allgemein, sondern nur unter bestimmten historischen Bedingungen behandelt werden kann, so ist auch der Vergleich von Kalif und König nicht für alle Kalifen- und Königsdynastien gleichermaßen angebracht. Dem Fatimidenkalifat kommt aus mehreren Gründen eine besondere Disposition für einen Vergleich mit christlichen Herrschaftsformen des früheren Mittelalters zu.⁶⁰

Zusammenfassend ist zur Problematik und Verfahrensweise geschichtlicher Komparatistik allgemein und speziell zu wissenschaftlichen Untersuchungen kulturübergreifender Vergleiche in historischen Quellen festzuhalten: Vergleiche, unabhängig davon, ob sie in der Vergangenheit gezogen wurden oder von der Geschichtswissenschaft, sind nicht abzutrennen von ihren historischen Aussagebedingungen und daher mit Rücksicht auf ihre jeweiligen Kontexte zu analysieren. Sie besitzen einen geschichtlichen Zeitkern, der sich nicht unmittelbar in ein Urteil über ihre Richtigkeit oder Irrtümlichkeit auflösen lässt. Zumal das Vergleichene selbst – in diesem Fall Kalifat, Papsttum und Königtum – ist auf beiden Seiten des Vergleichs keine historisch konstante, abstrakte Größe, sondern historischen Veränderungen unterworfen und dementsprechend in seiner zeitspezifischen Ausprägung zu erfassen.

An dem von Jakob von Vitry vorgenommenen Vergleich zwischen Kalif und Papst wurde exemplarisch die in der Vergleichsforschung schon ‚klassische‘ Einsicht historisch erprobt und in ihren Folgen rekonstruiert, dass „der Vergleich kein essentieller Bestand-

Studie von Thomas Arnold (Arnold: *The Caliphate* [wie Anm. 6]), aber auch den Aufsatz von Ringgren (Some religious aspects of the Caliphate [wie Anm. 52]), R. Paret, *Halifat Allah – Vicarius Dei. Ein differenzierender Vergleich*, in: P. Salmon (Hrsg.), *Melanges d'Islamologie*, Leiden 1974, S. 224-232; Borgolte, *Christen, Juden, Muselmanen* (wie Anm. 48) u. a. Arnold bietet eine sehr aufschlussreiche Darstellung und Interpretation des (sunnitischen) Kalifats, die auch am Rande Herrschaftsrituale behandelt und um eine nähere Bestimmung des Kalifats im religiös-politischen Spannungsfeld bemüht ist. Rein ereignisgeschichtlich verfährt dagegen E. Beglgæev, *Arabs, Islam and the Arab Caliphate in the Early Middle Ages*. London 1969. In den letzten Jahrzehnten entstanden verschiedene Einzelstudien zum Kalifat, z. B. zum Kalifentitel sehr einschlägig: Crone, *God's Caliph* (wie Anm. 41); zur Erinnerungsproblematik: Hartmann, *Kalifat und Herrschaft im Islam. Erinnerung an Vergangenes und Zukünftiges*, in: Dies. (Hrsg.), *Geschichte und Erinnerung im Islam (Formen der Erinnerung 15)*, Göttingen 2004, S. 223-242; zu unterschiedlichen Phasen der abbasidischen Geschichte: W. Mandelung, *The succession to Muhammad. A Study of the Early Caliphate*, Cambridge 1997; J. Lassner, *The Shaping of Abbasid Islam*, Princeton 1980; R. Glagow, *Das Kalifat des al-Mu'tadin Billah (892–902)*, Bonn 1968; Zu Kalifats-theorien von der Mitte des 11. bis ins 15. Jahrhundert und vor allem dem Zusammenhang von Kalifat und Recht ist auf den von H. A. R. Gibb verfassten Beitrag zu verweisen (Gibb, *Constitutional Development*, in: M. Khadduri/H. Liebesny (Hrsg.), *Law in the Middle East*, Bd. 1, Washington 1955, S. 3-27), außerdem auf die detaillierten Rekonstruktionen des Verhältnisses von Staat und Religion in zeitgenössischen Theoremen zur Bedeutung des Kalifats einerseits und der praktischen historischen Entwicklung andererseits von Erwin Rosenthal und Ira Lapidus (Rosenthal: *The Role of State in Islam: Theory and the Medieval Practice*, in: *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients* 50 (1973), S. 1-28; I. Lapidus, *The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society*, in: *International Journal of Middle Eastern Studies* 6 (1975), S. 363 – 385.

60 Vgl. dazu im Einzelnen J. R. Oesterle, *Kalif und König. Herrschaftsrepräsentation der Fatimiden, Ottonen und Frühen Salier an religiösen Hochfesten* (im Druck, erscheint im Frühjahr 2009).

teil sozialer Phänomene ist“, sondern „vollkommen von der Untersuchungsperspektive abhängt“.⁶¹ Ein Vergleich, welcher – wie der zwischen Kalif und Papst – auf den ersten Blick pauschal, ja sogar falsch erscheinen mag, kann unter bestimmten historischen Bedingungen, wenn er implizit vielschichtig angelegt ist, das Fremdartige einer anderen Kultur perspektivisch einkreisen. Zugleich wird für den heutigen Beobachter ersichtlich, welche Sichtweisen in damals zeitgenössischen Vergleichen verdeckt und kaum erkennbar waren. Historiker haben hier also zweifache Arbeit zu leisten: Auf der einen Seite ist die Vielschichtigkeit zeitgenössischer Vergleiche möglichst akribisch zu rekonstruieren, auf der anderen Seite sind Vergleichsperspektiven stark zu machen, die damals unterbelichtet wurden und erst heute nahe liegend und ersichtlich sind.

61 P. Geary, Vergleichende Geschichte und sozialwissenschaftliche Theorie, in: M. Borgolte (Hrsg.), *Mittelalterliche Geschichte im Spannungsbogen des Vergleichs. Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik*, Berlin 2001, S. 29-38, bes. S. 21.