

comparativ

ZEITSCHRIFT FÜR GLOBALGESCHICHTE UND
VERGLEICHENDE GESELLSCHAFTSFORSCHUNG

Herausgegeben im Auftrag der
Karl-Lamprecht-Gesellschaft e. V. (KLG) / European Network in
Universal and Global History (ENIUGH) von
Matthias Middell und Hannes Siegrist

Redaktion

Sebastian Conrad (Florenz), Gerald Diesener (Leipzig),
Andreas Eckert (Berlin), Hartmut Elsenhans (Leipzig), Ulf
Engel (Leipzig), Wolfgang Fach (Leipzig), Eckhardt Fuchs
(Braunschweig), Frank Hadler (Leipzig), Katharina Middell
(Leipzig), Matthias Middell (Leipzig), Hannes Siegrist
(Leipzig), Stefan Troebst (Leipzig), Michael Zeuske (Köln)

Anschrift der Redaktion

Global and European Studies Institute
Universität Leipzig
Emil-Fuchs-Str. 1
D-04105 Leipzig

Tel.: +49 / (0)341 / 97 30 230
Fax.: +49 / (0)341 / 960 52 61
E-Mail: comparativ@uni-leipzig.de
Internet: www.uni-leipzig.de/zhs/comp/

Redaktionssekretärin: Katja Naumann
(knaumann@uni-leipzig.de)

Comparativ erscheint sechsmal jährlich mit einem Umfang von
jeweils ca. 140 Seiten. Einzelheft: 12.00 €; Doppelheft 22.00€;
Jahresabonnement 50.00 €; ermäßigtes Abonnement 25.00 €.
Für Mitglieder der KLG / ENIUGH ist das Abon-
nement im Mitgliedsbeitrag enthalten.

Zuschriften und Manuskripte senden Sie bitte an die
Redaktion. Bestellungen richten Sie an den Buchhandel oder
direkt an den Verlag. Ein Bestellformular finden Sie unter:
<http://www.uni-leipzig.de/zhs/comp/>

Wissenschaftlicher Beirat

Carol Adamson (Stockholm), Gareth Austin (London), Jerry Bentley (Honolulu), Ida Blom (Bergen), Christophe Charle (Paris), Catherine Coquery-Vidrovitch (Paris), Michael Espagne (Paris), Etienne François (Paris/Berlin), Michael Geyer (Chicago), Alberto Gil Novales (Madrid), Margarete Grandner (Wien), Heinz-Gerhard Haupt (Florenz), Miroslav Hroch (Prag), Konrad H. Jarausch (Chapel Hill/Potsdam), Hartmut Kaelble (Berlin), Wolfgang Küttler (Berlin), Hans-Jürgen Lüsebrink (Saarbrücken), Attila Meleg (Budapest), Patrick O'Brien (London), Horst Pietschmann (Hamburg), Ljudmila A. Pimenova (Moskau), Shalini Randeria (Zürich), Lluís Roura y Aulinas (Barcelona), Jürgen Schriewer (Berlin), Edoardo Tortarolo (Turin), Peer Vries (Wien), Susan Zimmermann (Budapest)

Leipziger Universitätsverlag GmbH
Oststrasse 41
D-04317 Leipzig
Tel./Fax: +49 / (0)341 / 990 04 40
info@univerlag-leipzig.de
www.univerlag-leipzig.de

Transkulturelle Komparatistik. Beiträge zu einer Global- geschichte der Vormoderne

Herausgegeben von
Wolfram Drews und Jenny Rahel Oesterle



Leipziger Universitätsverlag

Comparativ.

Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung / hrsg. von
Matthias Middell und Hannes Siegrist – Leipzig: Leipziger Univ.-Verl.

ISSN 0940-3566

Jg. 18, H. 3 / 4. Transkulturelle Komparatistik. Beiträge zu einer Globalgeschichte
der Vormoderne – 2008

Transkulturelle Komparatistik. Beiträge zu einer Globalgeschichte der Vormoderne.

Hrsg. von Wolfram Drews und Jenny Rahel Oesterle – Leipzig: Leipziger Univ.-Verl.,
2008

(Comparativ; Jg. 18, H. 3 / 4)

ISBN 978-3-86583-335-8

© Leipziger Universitätsverlag GmbH, Leipzig 2008

Comparativ.

Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung 18 (2008) 3 / 4

ISSN 0940-3566

ISBN 978-3-86583-335-8

Inhaltsverzeichnis

Aufsätze

<i>Wolfram Drews / Jenny Rahel Oesterle</i> Vormoderne Globalgeschichten. Eine Einführung	8
<i>Almut Höfert</i> Anmerkungen zum Konzept einer „transkulturellen“ Geschichte in der deutschsprachigen Forschung	15
<i>Thorsten Beigel</i> „Religion und Königtum sind Zwillinge“ – Herrschaft und Religion in den römisch-sasanidischen Beziehungen des 3. und 4. Jahrhunderts n. Chr.	27
<i>Wolfram Drews</i> Die „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ als Problem transkultureller historischer Komparatistik am Beispiel frühmittelalterlicher Herrschafts- legitimation	41
<i>Jenny Rahel Oesterle</i> Papst – Kalif – König. Vergleiche sakraler Herrschaftsformen im Spiegel islamischer und christlicher Quellen des Mittelalters und moderner Forschung	57
<i>Sebastian Kolditz</i> Der Herrscher als Pilger im westlichen und östlichen Mittelalter – eine Skizze	73
<i>Dirk Jäckel</i> Deutungen der christlichen Niederlagen im Heiligen Land (12. Jahrhundert). Ein Vergleich okzidentaler und christlich-orientalischer Bewältigungsstrategien	95
<i>Gerald Schwendler</i> Das Angesicht des Herrschers. Frühmittelalterliche Beispiele von Fehlen und Vorhandensein bildlicher Repräsentation im Vergleich	108
<i>Ruth Schilling</i> Der Doge vor dem Altar – Gottesdienste als Thema politischer Visualisierung in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Venedig	119

Antje Flüchter

- Priesterkönig, Teufelsanbeter und Synkretismus in Indien? Verflechtung von Religion und Politik in der deutschsprachigen Indienwahrnehmung 133

Buchbesprechungen

- Steven A. Epstein, *Purity Lost. Transgressing Boundaries in the Eastern Mediterranean, 1000–1400*, Baltimore 2006
Pierre-Vincent Claverie 156

- Alfred D. Chandler, Jr; Bruce Mazlish (Hrsg.), *Leviathans. Multinational Corporations and the New Global History*, Cambridge, Mass.: 2005
Matthias Middell 157

- Lawrence Lessig, *Free Culture. How Big Media uses Technology and the Law to lock down Culture and control Creativity*, New York 2004
Ulla Schmid 161

- Klaus Schwabe, *Weltmacht und Weltordnung. Amerikanische Außenpolitik von 1898 bis zur Gegenwart. Eine Jahrhundertgeschichte*, Paderborn 2007
Peter Gärtner 165

- Hubertus Niedermaier, *Das Ende der Herrschaft? Perspektiven der Herrschaftssoziologie im Zeitalter der Globalisierung*, Konstanz 2006
Axel Rüdiger 170

- Michael MacDonald, *Why Race Matters in South Africa*, Cambridge 2006
Courtney Jung 174

- Brigitte Andersen (Hrsg.), *Intellectual property rights. Innovation, governance and the institutional environment*, Cheltenham, Northampton / MA 2006
Isabella Löhr 176

- Karl Dietrich Erdmann, *Towards a Global Community of Historians. The International Historical Congresses and the International Committee of Historical Sciences, 1898–2000*, hrsg. von Jürgen Kocka und Wolfgang J. Mommsen, in Zusammenarbeit mit Agnes Blänsdorf, New York 2005
Georg G. Iggers 179

- Philipp Löser / Christoph Strupp (Hrsg.), *Universität der Gelehrten – Universität der Experten. Adaptionen deutscher Wissenschaft in den USA des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart 2005
Matthias Middell 182

Trude Maurer (Hrsg.), Kollegen – Kommilitonen – Kämpfer. Europäische Universitäten im Ersten Weltkrieg, Stuttgart 2006 <i>Katja Naumann</i>	185
Friedrich Meinecke. Akademischer Lehrer und emigrierte Schüler. Briefe und Aufzeichnungen 1910–1977, eingeleitet und bearbeitet von Gerhard A. Ritter, München 2006 <i>Edoardo Tortarolo</i>	190
Miroslav Hroch, Das Europa der Nationen. Die moderne Nationsbildung im europäischen Vergleich, Göttingen 2005 <i>Xosé-Manoel Núñez</i>	192
Roger Chickering, Krieg, Frieden und Geschichte. Gesammelte Aufsätze über patriotischen Aktionismus, Geschichtskultur und totalen Krieg, Stuttgart 2007 <i>Martin C. Wald</i>	196
Sabine Riedel, Die Erfindung der Balkanvölker. Identitätspolitik zwischen Konflikt und Integration, Wiesbaden 2005 <i>Daniel Grabic</i>	200
Robert D. Crews, For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia, Cambridge, Mass. 2006 <i>Christian Teichmann</i>	203
Felix Schnell, Ordnungshüter auf Abwegen? Herrschaft und illegitime polizeiliche Gewalt in Moskau 1905–1914, Wiesbaden 2006 <i>Lutz Häfner</i>	207
Catherine Merridale, Iwans Krieg. Die Rote Armee 1939 bis 1945, Frankfurt am Main 2006 <i>Marie-Thérèse Mrusczok</i>	211
Nicholas Stargardt, „Maikäfer flieg!“ Hitlers Krieg und die Kinder, München 2006 <i>Friedemann Scriba</i>	215
Autorinnen und Autoren	219

Vormoderne Globalgeschichten. Eine Einführung

Wolfram Drews / Jenny Rahel Oesterle

In der vormodernen, insbesondere der antiken und mittelalterlichen Geschichte, war traditionell eher von Welt- als von Globalgeschichte die Rede. Unter Welt- oder Universalgeschichte wurde üblicherweise entweder die Geschichte einer Abfolge von „Weltreichen“ oder aber von Weltzeitaltern verstanden.¹ Erstere Unterscheidung hebt in der Tradition der antiken Historiographie auf die Geschichte politischer Gemeinwesen ab, die einen überregionalen, nach den Maßstäben der Zeit „universal“ ausgerichteten Geltungsanspruch vertraten; seit der Spätantike wurden üblicherweise das assyrisch-babylonische, medisch-persische, griechisch-hellenistische sowie das römische Reich hierzu gerechnet. Einzelne Autoren, die in einer Epoche politischer Machtentfaltung auf dem Territorium des mittelalterlichen römisch-deutschen Reiches lebten, meinten, anhand der Abfolge dieser Herrschaftsbildungen den Ablauf der Weltgeschichte nachzeichnen zu können. Auch außerhalb Europas wurde die Tradition der antiken Universalgeschichtsschreibung fortgeführt.²

- 1 Vgl. A. B. Breebaart, Weltgeschichte als Thema der antiken Geschichtsschreibung, in: J. M. Alonso Núñez (Hrsg.), Geschichtsbild und Geschichtsdenken im Altertum (Wege der Forschung 631), Darmstadt 1991, 39-62; A. Borst, Weltgeschichten im Mittelalter?, in: R. Koselleck/W.-D. Stempel (Hrsg.), Geschichte – Ereignis und Erzählung (Poetik und Hermeneutik 5), München 1973, 452-456; A.-D. v. den Brincken, Die lateinische Weltchronistik, in: A. Randa (Hrsg.), Mensch und Weltgeschichte. Zur Geschichte der Universalgeschichtsschreibung (Internationales Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg. Forschungsgespräche 7), Salzburg/München 1969, 43-58.
- 2 Vgl. K. Jahn, Universalgeschichte im islamischen Raum, in: Randa (Hrsg.), Mensch und Weltgeschichte (wie Anm. 1), 145-157; F. Vittinghoff, Christliche und nichtchristliche Anschauungsmodelle, ebd. 19-27; H. Yücesoy, Ancient Imperial Heritage and Islamic Universal Historiography. al-Dinawari's Secular Perspective, in: Journal of Global History 2 (2007), 135-155.

Das zweite Periodisierungsschema hebt im Unterschied zum ersten nicht auf ein im wesentlichen politisches Kriterium ab, sondern auf die in Analogie zum biblischen Sechstageswerk festgelegten sechs Weltzeitalter, deren Einteilung sich an grundlegenden Markierungen der biblischen Heilsgeschichte orientierte.³ Das Unterteilungsprinzip der Weltzeitalter wurde im Mittelalter wesentlich häufiger gebraucht als das der Weltreiche. Der universale Anspruch beruht in diesem Fall auf der Verknüpfung mit der im Buch Genesis geschilderten Welterschöpfung, die *per definitionem* als Beginn – und gleichzeitig Präfiguration – aller Geschichte verstanden wird.⁴

Die den beiden Einteilungsprinzipien zugrundeliegenden Anschauungen über den Ablauf der Geschichte und die Konstruktion der „Welt“ haben sich spätestens in der europäischen Neuzeit grundlegend gewandelt; daher werden sie von der modernen Geschichtswissenschaft verständlicherweise nicht mehr verwandt, auch nicht als Grundlegung einer vermeintlichen Weltgeschichte vergangener Jahrhunderte.⁵ Spätestens im Gefolge der frühneuzeitlichen Entdeckungen ist zudem fraglich geworden, ob eine Weltgeschichte mit universalem Anspruch überhaupt konzeptionell zu bewältigen ist und nicht eher tradierte eurozentrische Sichtweisen verfestigt, den Blick auf wesentliche Zusammenhänge also eher verstellt als erhellt.⁶ Ist die Geschichtswissenschaft, die sich mit vormodernen Epochen befasst, daher gezwungen, sich mit regionalen Einzelstudien zu begnügen, die sich nicht mehr sinnvoll in übergreifendes theoretisches Konzept einordnen lassen?

Eine Alternative zum Anspruch der Universalgeschichte bieten Ansätze der Globalgeschichte, die in jüngerer Zeit in verschiedenen Ausprägungen entwickelt worden sind.⁷ Einige Exponenten eines globalgeschichtlichen Zugangs versuchen, Prozesse universaler

3 Vgl. R. Schmidt, *Aetates Mundi*. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 67 (1955/56), 288–317.

4 Vgl. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953; W. Pannenberg, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, in: Koselleck/Stempel (Hrsg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung* (wie Anm. 1), 307–323.

5 Zum Wandel der zugrundeliegenden Auffassungen schon in der Frühen Neuzeit A. Klempt, *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jahrhundert*, Göttingen 1960; vgl. auch J. Osterhammel, „Höherer Wahnsinn“. Universalhistorische Denkstile im 20. Jahrhundert, in: H. W. Blanke/F. Jäger/T. Sandkühler (Hrsg.), *Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute*, FS Jörn Rüsen, Köln 1998, 277–286.

6 Vgl. A. Heuß, Über die Schwierigkeit, Weltgeschichte zu schreiben, in: *Saeculum* 27 (1976), 1–35; E. Schulín, Das alte und neue Problem der Weltgeschichte als Kulturgeschichte, in: *Saeculum* 33 (1982), 161–173; R. Chickering, Karl Lamprechts Konzeption einer Weltgeschichte, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 73 (1991), 437–452; W. Mommsen, *Geschichte und Geschichten. Über die Möglichkeiten und Grenzen der Universalgeschichtsschreibung*, in: *Saeculum* 43 (1992), 124–135; M. Brenner, Abschied von der Universalgeschichte. Ein Plädoyer für die Diversifizierung der Geschichtswissenschaft, in: *Geschichte und Gesellschaft* 30 (2004), 118–124; J. Osterhammel, „Weltgeschichte“: Ein Propädeutikum, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 56 (2005), 452–479.

7 Vgl. M. Kossok, Von der Universal- zur Globalgeschichte, in: *Comparativ* 2/1 (1992), 92–104; B. Mazlish, An Introduction to Global History, in: ders./R. Buultjens (Hrsg.), *Conceptualizing Global History*, Boulder 1993, 1–24; M. Geyer/Ch. Bright, *World History in a Global Age*, in: *American Historical Review* 100 (1995), 1034–1060; B. Mazlish, Comparing Global History to World History, in: *Journal of Interdisciplinary History* 28 (1998), 385–395; J. Galtung, Welt-, Global-, Universalgeschichte und die heutige Historiographie, in: *Zeitschrift für Weltgeschichte* 1 (2000), 9–34; P. K. O'Brien, Global History: Universal and World, in: *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* 9 (2001), 6237–6244; P. O'Brien, Historiographical Traditions and Modern Imperatives for the Restoration of Global History, in: *Journal of Global History* 1 (2006), 3–39; B. Hausberger, Wann und wo passiert Globalgeschichte?, in: *Zeitschrift für Weltgeschichte* 8, 1 (2007), 11–36.

Reichweite, etwa den der Globalisierung(en), nachzuzeichnen und zu analysieren.⁸ Während manche den Beginn derartiger Prozesse erst in der modernen Geschichte ausmachen,⁹ unterscheiden andere – mit weiterer historischer Perspektive – die Epoche der archaischen Globalisierung in der Antike, die der sogenannten Proto-Globalisierung in der Frühen Neuzeit und schließlich das Zeitalter der modernen Globalisierung.¹⁰ In jüngerer Zeit sind einzelne Studien erschienen, die speziell Prozesse mittelalterlicher Globalisierung untersuchen.¹¹

Eine zweite Richtung innerhalb der Globalgeschichte konzentriert sich nicht auf die Rekonstruktion und Analyse von Prozessen, sondern auf die Kontextualisierung von Einzelfallstudien, die vor dem Hintergrund einer globalen, transkulturellen Perspektive zueinander in Beziehung gesetzt werden.¹² Dabei geht es darum, den Gegenstand historischer Forschung nicht einer historiographischen Werthierarchie zu unterwerfen, die in einer bestimmten Weltregion das Zentrum „des“ historischen Prozesses zu entdecken meint, gegenüber dem andere Regionen zu Peripherien abgewertet werden.¹³ Vielmehr besteht das Anliegen darin, ausgewählte und kontrastiv profilierte exemplarische Fälle aus dem Bereich verschiedener „Kulturen“ bzw. „Zivilisationen“ vor dem Hintergrund einer übergreifenden, problemgeschichtlich akzentuierten Fragestellung theoretisch reflektiert zu verbinden.¹⁴ Als historiographischer Archeget eines solchen Ansatzes wird zuweilen der „Vater“ der Geschichtsschreibung selbst bemüht: Schon Herodot habe die

8 Vgl. B. Mazlish, Die neue Globalgeschichte, in: Zeitschrift für Weltgeschichte 3, 1 (2002), 9-22; J. Osterhammel/N. P. Peterson, Geschichte der Globalisierung. Dimensionen – Prozesse – Epochen, München 2003; U. Beck, Globalisierung als Metamachtspiel der Weltinnenpolitik. Zehn Thesen zu einer Neuen Kritischen Theorie in kosmopolitischer Absicht, in: F. Jaeger/J. Rüsen (Hrsg.), Handbuch der Kulturwissenschaften 3: Themen und Tendenzen, Stuttgart/Weimar 2004, 521-532.

9 Vgl. Ch. A. Bayly, Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780–1914, Frankfurt a. M. 2006.

10 Zur Einteilung vgl. W. G. Clarence-Smith, Editorial. Islamic History as Global History, in: Journal of Global History 2 (2007), 131; A. G. Frank/B. K. Gills (Hrsg.), The World System. Five Hundred Years or Five Thousand?, London 1993; speziell zur dritten Richtung Ch. Bright/M. Geyer, Globalgeschichte und die Einheit der Welt im 20. Jahrhundert, in: Comparativ 4, 5 (1994), 13-45.

11 Vgl. Th. Ertl, Seide, Pfeffer und Kanonen. Globalisierung im Mittelalter (Geschichte erzählt 10), Darmstadt 2008; J. L. Abu-Lughod, Before European Hegemony. The World System A. D. 1250–1350, New York/Oxford 1991.

12 Vgl. D. Chakrabarty, A Global and Multicultural Discipline of History, in: History and Theory 45 (2006), 101-109; G. G. Iggers, Modern Historiography from an Intercultural Global Perspective, in: Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien. FS Jürgen Kocka, hrsg. von G. Budde/S. Conrad/O. Janz, Göttingen 2006, 83-93; S. Conrad/A. Eckert, Globalgeschichte, Globalisierung, multiple Modernen: Zur Geschichtsschreibung der modernen Welt, in: dies./U. Freitag (Hrsg.), Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen (Globalgeschichte 1), Frankfurt a. M./New York 2007, 7-49, hier 9 (zu vormodernen Vorläufern globalgeschichtlicher Ansätze).

13 Vgl. A. Szakolczai, Global Ages, Ecumenic Empires and Prophetic Religions, in: J. P. Arnason/A. Salvatore/G. Stauth (Hrsg.), Islam in Process – Historical and Civilizational Perspectives (Yearbook of the Sociology of Islam 7), Bielefeld 2006, 258-278.

14 Zur Anwendung dieses Konzepts speziell auf den Bereich der islamischen Geschichte vgl. die Studien im Themenheft Journal of Global History 2 (2007) sowie die Einleitung von W. G. Clarence-Smith, Editorial. Islamic History as Global History, ebd. 131-134; A. P. Banani, Islam and the West. G. E. von Grunebaum: Toward Relating Islamic Studies to Universal Cultural History, in: International Journal of Middle East Studies 6 (1975), 140-147; A. Szakolczai, Identity Formation in World Religions. A Comparative Analysis of Christianity and Islam, in: Arnason/Salvatore/Stauth (Hrsg.), Islam in Process (wie Anm. 13), 68-94.

Geschichte von Griechen und Barbaren gemeinsam erzählt, ohne eine der beiden Seiten durch ein vorgefasstes Werturteil zu privilegieren bzw. zu benachteiligen.¹⁵

Die global ausgerichtete historische Komparatistik überschreitet herkömmliche Fächergrenzen sowie traditionelle Horizonte, indem sie den Gegenstandsbereich der Geschichtswissenschaft erweitert. Die vergleichende Profilierung analoger Lösungsstrategien für historische Problemlagen sowie die kontextualisierte Isolierung funktionaler Äquivalente in unterschiedlichen historischen Systemen, Kulturen und Zivilisationen ermöglicht es darüber hinaus, das methodische Instrumentarium der Vormoderneforschung zu verfeinern. Eine derart ausgerichtete Globalgeschichte vertritt keinen allumfassenden, universalen Anspruch, denn sie kann immer nur einen Ausschnitt aus der historischen „Wirklichkeit“ rekonstruieren und analysieren. Global sind vielmehr Perspektive und Ansatz derartiger Studien, die einen zeitlich und räumlich begrenzten Gegenstand vor einem überregional und global reflektierten Horizont analysieren.

Um der Untersuchung transkulturell vergleichend ausgerichteter Fragestellungen in den Epochen der Vormoderne ein Forum zu geben, haben Vertreterinnen und Vertreter unterschiedlicher historisch arbeitender Disziplinen 2005 den Arbeitskreis für transkulturelle Geschichte der Vormoderne gegründet. Einige seiner Mitglieder haben das seit dem Jahr 2007 von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderte wissenschaftliche Netzwerk „Vormoderne monarchische Herrschaftsformen im transkulturellen Vergleich“ konzipiert, in dem das wissenschaftliche Anliegen des Arbeitskreises anhand eines ausgewählten Problemfeldes diskutiert und vertieft wird. Beide Foren haben die Ergebnisse ihrer kooperativ angelegten Einzelforschungen seit dem Jahr 2007 auf Sektionen verschiedener Fachkongresse präsentiert: Im September 2007 auf dem 30. Deutschen Orientalistentag in Freiburg („Orientalistik im 21. Jahrhundert“), im Juli 2008 auf dem Zweiten Europäischen Kongress für Welt- und Globalgeschichte in Dresden sowie im Oktober 2008 auf dem 47. Deutschen Historikertag („Ungleichheiten“), ebenfalls in Dresden. Das vorliegende Themenheft versammelt Beiträge der beiden zuletzt genannten Tagungen, die einen Einblick in die aktuellen Forschungen der Teilnehmerinnen und Teilnehmer sowohl des Arbeitskreises als auch des Netzwerkes geben.

Die Beiträge sind sowohl in chronologischer als auch in geographischer Hinsicht breit gefächert: Ihre Spannweite erstreckt sich von der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit; einbezogen werden sasanidische, römische, lateinisch-christliche, byzantinische, islamische und indische Herrschaftskulturen. Gemeinsam ist allen Aufsätzen, dass sie methodisch vergleichend vorgehen. Zu differenzieren ist jedoch zwischen einerseits komparatistischen Verfahren, die aus heutiger Sicht in wissenschaftlichen Untersuchungen anhand zweier oder mehrerer *tertia comparationis* angewandt werden und andererseits objektsprachlichen Vergleichen, d. h. Vergleichen, die Autoren der Vormoderne in ihren Werken zogen.

15 Zu Möglichkeiten einer Globalgeschichte in der Vormoderne R. Grew, On the Prospect of Global History, in: Mazlish / Buultjens (Hrsg.), *Conceptualizing Global History* (wie Anm. 7), 227-249, hier 234. 242.

Die Mehrzahl der vorliegenden Beiträge sind dem ersten Ansatz zuzuordnen: Sie richten ihr Augenmerk komparatistisch auf zwei unterschiedliche Kulturen. Im Fokus steht dabei jeweils eine bestimmte Frage, etwa die der Verflechtung von Religion und Politik im sasanidischen und römischen Reich (Thorsten Beigel) oder die der Formen frühmittelalterlicher Herrschaftslegitimation (Wolfram Drews) sowie nach pilgernden Herrschern (Sebastian Kolditz), Herrscherbildnissen auf Münzen (Gerald Schwedler) oder die der Deutung von Kriegsniederlagen (Dirk Jäckel). Der objektsprachlich-komparatistische Ansatz wird in den Aufsätzen über den Vergleich von Sakralherrschaftsformen in christlichen und islamischen Quellen des Mittelalters (Jenny Rahel Oesterle) sowie Berichten europäischer Indienreisender (Antje Flüchter) durchgeführt.

Der einführende, grundlegende Beitrag Almut Höferts problematisiert den Begriff der Transkulturalität und seine vielfältige, unterschiedlich akzentuierte Verwendung, insbesondere in Abgrenzung vom Gebrauch der Termini Interkulturalität und Transnationalität in der deutschsprachigen Forschung. Höfert warnt vor der Gefahr, mit dem Begriff „transkulturell“ bzw. „Transkulturalität“ ein bestimmtes Zivilisationsparadigma weiter zu verfestigen und historiographische Grenzen festzuschreiben.

Die folgenden Beiträge des Bandes spiegeln die in Höferts Aufsatz thematisierte Vielfalt trans- und interkultureller Vergleichsmöglichkeiten wider. Sie umfassen Untersuchungen von interkulturellen Kontakten, Begegnungen, Austausch und Transfer (z. B. Thorsten Beigel, Antje Flüchter) sowie transkulturelle Vergleiche (z. B. Wolfram Drews, Dirk Jäckel, Sebastian Kolditz, Jenny Rahel Oesterle, Gerald Schwedler), die historisch gleichzeitige Phänomene in unterschiedlichen Kulturen in den Blick nehmen. Anstelle einer Zusammenfassung der einzelnen Aufsätze werden im Folgenden bestimmte Kernfragen herausgestellt, welche die Beiträge miteinander verbinden.

Die Verflechtung von Religion und Politik in unterschiedlichen monarchischen Herrschaftsformen von Indien über den islamischen bis in den christlich-lateinischen Kulturraum des Mittelalters und der Frühen Neuzeit spielt in mehreren Untersuchungen eine zentrale Rolle. Dabei erhalten die kulturell unterschiedlichsten Ausgestaltungen und historischen Wandlungen dieses Verhältnisses schärfere Konturen, vor allem das Problem, wie und unter welchen Bedingungen Religion zur Legitimation sakraler Herrschaft in den verschiedenen Kulturen und geschichtlichen Konstellationen Begründungs- und Stabilisierungsfunktion übernimmt. Die abstrakte Frage, welche monarchische Herrschaftsausprägung im transkulturellen Vergleich als „Sakral“herrschaft zu bestimmen ist,¹⁶ lässt sich präziser stellen, wenn man sie auf die Formen religiöser Herrschaftsrepräsentation

16 Die grundlegende, aber zugleich auch sehr allgemein gefasste Definition von Sakralität und Sakralherrschaft durch Franz-Reiner Erkens wurde zu Recht kritisch hinterfragt. Vgl. J. I. Engels, *Das ‚Wesen‘ der Monarchie? Kritische Anmerkungen zum ‚Sakralkönigtum‘ in der Geschichtswissenschaft*, in: *Majestas* 7 (1999), 3-39 sowie L. Körntgen, *Königsherrschaft und Gottes Gnade. Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellung in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühsalischen Zeit*, Berlin 2001. Erkens tendiert zu einem „weiten Sakralbegriff (...), der das Sakrale ganz allgemein aus dem Nahverhältnis zum Numinosen ableitet“ (F.-R. Erkens [Hrsg.], *Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierungen im Wechsel der Zeiten und Räume. Fünfzehn Beiträge zu einem weltweiten und epochenübergreifenden Phänomen*, Berlin 2002, 5).

bzw. die Art und Weise der Instrumentalisierung von Religion für Legitimation zuspitzt. Wolfram Drews zeigt am Beispiel der Abbasiden und Karolinger, wie unterschiedlich jeweils die christliche und die islamische Dynastie ihre sakrale Herrschaftsfundierung zu behaupten und für ihre Legitimation zu nutzen suchte. Der transkulturelle Vergleich gibt die Verschiedenartigkeit der religionsgeschichtlichen Konstellationen und deren historische Folgen zu erkennen: Während sich die karolingische Herrschaftslegitimierung auf die bereits fest formierte Institution der Kirche und ihr symbolisches Kapital stützen konnte, fiel die Etablierung des abbasidischen Kalifats in eine noch formative Phase der islamischen Religionsgeschichte.

Die Aufsätze von Ruth Schilling, Gerald Schwedler und Sebastian Kolditz wenden sich Formen der Repräsentation sakraler Herrschaft zu. Herrscherbildnisse in der Porträtkunst lassen auf ein gesteigertes Bedürfnis nach religiöser Herrschaftsrepräsentation schließen, das politischen Notwendigkeiten entspringt, wie Ruth Schilling am Fall des Dogen von Venedig im 16. Jahrhundert zeigt. Abbildungen des Herrschers auf Münzen wurden im römisch-deutschen Reich und in Byzanz zu bestimmten Zeiten gezielt zur religiösen Herrschaftsrepräsentation eingesetzt; dass das Verschwinden des Herrscherbildes auf Münzen im umayyadischen Kalifat auf eine grundsätzlich anders religiös fundierte Herrschaftsvorstellung verweist, arbeitet Gerald Schwedler vergleichend heraus. Die komparatistische Analyse pilgernder Könige, Kaiser und Kalifen im Mittelalter (Sebastian Kolditz) erbringt differenzierte Ergebnisse hinsichtlich der politischen Funktionen der religiösen Repräsentationsform Herrscherwallfahrt in lateinisch-christlich, griechisch-orthodox und islamisch fundierten Herrschaftsausprägungen.

Auch die Beiträge über sasanidisch-römische Beziehungen im 3. und 4. Jahrhundert (Thorsten Beigel) und die Indienwahrnehmung in deutschsprachigen Quellen der Frühen Neuzeit (Antje Flüchter) beschäftigen sich mit der Verflechtung von Religion und Politik in monarchischen Herrschaftsformen. In beiden Aufsätzen treten die anders gelagerten Herausforderungen an die Herrschaft über ein multireligiöses Reich und deren religiöse Legitimation in den Vordergrund. Durch die Deportation römischer Kriegsgefangener im Jahr 260 n. Chr. beispielsweise gelangte eine große Anzahl Christen ins Sasanidenreich, wodurch die bereits ansässigen Gemeinden vergrößert wurden; im Zusammenspiel mit dem etwa zeitgleichen Entstehen des Manichäismus wurden die sasanidischen Großkönige mit einer veränderten religiösen Untertanenschaft konfrontiert, die sie in ihre Herrschaft einbinden mussten. Die europäischen Indienreisenden des 17. Jahrhunderts wiederum stammten aus einer konfessionell heterogenen Kultur und begegneten in Indien einer Vielzahl unterschiedlicher Religionen. Welche Bedeutung diese religiöse Heterogenität in der transkulturellen Wahrnehmung politisch-religiöser Herrschaft zukam, analysiert Antje Flüchter am Beispiel der Herrschaft Sadmurins von Calicut und des Moguls Akbar.

Differierende Wahrnehmungen des „Anderen“ bzw. unterschiedliche Deutungen geschichtlicher Ereignisse stehen im Zentrum der Beiträge von Dirk Jäckel und Jenny Rahel Oesterle. Dirk Jäckel erforscht die intellektuelle Bewältigung der militärischen Niederlagen durch die Muslime bei lateinischen, armenischen und syrisch-orthodoxen

Christen im 12. Jahrhundert. Der Vergleich der Deutungen erbringt vor allem Unterschiede: Zwar interpretierten alle untersuchten christlichen Glaubensrichtungen die Niederlagen als Teil des göttlichen Heilsplans; während die lateinischen und armenischen Christen jedoch einen baldigen erneuten militärischen Erfolg durch Gottes Hilfe erhofften, erwarteten die syrisch-orthodoxen diesen erst – verzögert – in der Endzeit. Jenny Rahel Oesterle analysiert Vergleiche von Papsttum, Kalifat und Königtum in muslimischen und christlichen Quellen des Mittelalters sowie moderner Forschungsliteratur. Hervor tritt die erstaunliche Langlebigkeit bestimmter Vergleichsparameter, aber auch ihre Strittigkeit, vor allem jedoch die Notwendigkeit historischer Kontextualisierungen in der Auseinandersetzung um die Berechtigung und den „Sinn“ eines Vergleichs, sowohl in der wissenschaftlichen Analyse mittelalterlicher Quellen als auch in der transkulturell vergleichenden Arbeit. Angesichts dieser wissenschaftlichen Problemlage sind alle in diesem Band versammelten Aufsätze im Bewusstsein ihrer historischen Zeit- und Kontextgebundenheit verfasst.

Anmerkungen zum Konzept einer „transkulturellen“ Geschichte in der deutschsprachigen Forschung

Almut Höfert

SUMMARY

In the last few years, the term transcultural has been increasingly used in historiography. Since „culture“ can be understood in very different ways it is not self-evident which concept of culture transcultural refers to. With regard to currently prevailing usage and referring to the debate on transnational history, transcultural history is defined as an approach that considers the paradigm of civilisations explicitly to be a construct of the 19th century. Transcultural, therefore, is not meant to be a trendy substitute for intercultural. A transcultural approach rather aims to problematize „civilisation“ as a unit of history.

I.

Der Neologismus *transkulturell* ist zur Zeit in den Geisteswissenschaften *en vogue*. Er wird mal in Ergänzung zur *transnationalen* Perspektive gebraucht, dann wiederum als Synonym für *interkulturell* verstanden oder für sich stehend gebraucht. Er wird jedoch selten definiert, obgleich er durch seine Anbindung an den vielschichtigen Begriff der „Kultur“ ein facettenreiches Potential hat: „Kultur“ ist bekanntlich ein Wort, hinter dem sich ganz verschiedene Begriffe verbergen. Ulrich Gotter arbeitete aus dem Begriffswirrwarr, für das in den 1960er Jahren bereits 164 verschiedene Definitionen von „Kultur“ gezählt wurden, vier heute noch gebräuchliche Bedeutungen von Kultur heraus, die er anhand von Gegenbegriffen fasste. Dabei unterscheidet Gotter zwei holistische (1. Kultur versus Natur; 2. Kultur versus Kultur im Rahmen des Kulturrelativismus) und zwei sektorale Kulturbegriffe (3. Kultur versus Politik, Religion, Wirtschaft; 4. Kultur versus

Gesellschaft).¹ Im *Lexikon zur Soziologie* werden hingegen sechs Bedeutungen wiedergegeben, die einleitend mit der Bedeutung zusammengefasst werden, die Gotter mit seinem ersten Kulturbegriff benennt. Danach ist die Verwendung des Begriffes *Kultur* ein „allgemeiner Hinweis darauf, daß alle Menschengruppen nach nicht von der Natur vorgegebenen Regeln leben und diese Regeln in irgendeiner Weise an ihre Nachkommen weitergeben.“² Peter Wagner fasst die komplexe Debatte anders zusammen und sieht drei Hauptbegriffe: (1) einen normativen Begriff, der Kultur als Gegenbegriff zur Kulturlosigkeit fasst, (2) einen neutralen Begriff, der die Welt in Gruppen einteilt, die Werte und Normen teilen und schließlich (3) den von Wagner als wirklich weiterführend eingeschätzten Kulturbegriff, der davon ausgeht, dass „wir unserem Handeln Werte zuschreiben und unsere Welt und Mitmenschen *interpretierend erfahren*.“³ Homi Bhabha geht wiederum davon aus, daß die Frage der Kultur im derzeit im „realm of the *beyond*“ verortet werde.⁴ Angesichts der vielfachen kulturellen Hybriditäten wäre es dann geradezu ein Pleonasmus, von *Transkulturalität* zu sprechen.

Die Diskussion über das Wort *Kultur* füllt inzwischen ganze Bibliotheken. Welcher Kulturbegriff ist nun gemeint, wenn von *transkulturell* die Rede ist? Ein umfassender Forschungsbericht über diese Frage würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen.⁵ Es ist jedoch offensichtlich, daß der zweite Kulturbegriff, den Gotter aufführt, einen Teil

- 1 U. Gotter, 'Akkulturation' als Methodenproblem der historischen Wissenschaften, in: W. Essbach (Hrsg.): *Wir – ihr – sie*. Würzburg 2000, S. 373-406. Einen allgemeinen Überblick bietet auch A. Mintzel, *Kultur und Gesellschaft*. Der Kulturbegriff in der Soziologie, in: K. P. Hansen, *Kulturbegriff und Methode*. Der stille Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften. Tübingen 1993, S. 171-199; siehe auch R. Williams, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. London 1976; J. Fisch, *Zivilisation, Kultur*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* Bd. 7, Stuttgart 1992, S. 679-774; J. Matthes, *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*. Göttingen 1992.
- 2 W. Fuchs-Heinritz, *Kultur*, in: Ders./R. Lautmann/O. Rammstedt/H. Wienold (Hrsg.): *Lexikon zur Soziologie*. Opladen 3. Aufl. 1994, S. 379.
- 3 P. Wagner, *Hat Europa eine kulturelle Identität?*, in: H. Joas/K. Wiegandt, *Die kulturellen Werte Europas*. München 2005, S. 494-511, hier S. 497.
- 4 H. Bhabha, *The Location of Culture*. London/New York 2004, S. 1.
- 5 Das Wort *transkulturell* taucht in der wissenschaftlichen Literatur ungefähr ab den 1960er Jahren im Kontext einer „transkulturellen Psychiatrie“ auf, die sich mit den sozialen und kulturellen Faktoren von mental health befasst. Dabei wird die Unterschiedlichkeit verschiedener Gruppen wie *ethnocultural minorities*, die mit ethnischen oder nationalen Termini beschrieben werden, thematisiert. (Die erste Ausgabe der Zeitschrift *Transcultural Psychiatric Research Review* erschien 1956 bei Sage in London und wird seit 1964 unter dem Titel *Transcultural Psychiatry* fortgeführt.) Im deutschsprachigen Gesundheits- und Sozialbereich werden unter „transkultureller Kompetenz“ Kenntnisse und Fähigkeiten gefasst, die das Pflegepersonal im Umgang mit Migranten und Migrantinnen schulen. (Siehe beispielsweise D. Domenig (Hrsg.): *Transkulturelle Kompetenz. Lehrbuch für Pflege-, Gesundheits- und Sozialberufe*. Bern 2. Aufl. 2007.) Im deutschen Sprachraum hat Wolfgang Welsch das Konzept einer *Transkulturalität* ausgearbeitet. Welsch kritisiert den Herderschen Kulturbegriff, der ethnische Fundierung, soziale Homogenisierung, interkulturelle Abgrenzung sowie kulturellen Rassismus impliziere und damit auf die heutigen, vielfach pluralisierten gesellschaftlichen Verhältnisse nicht mehr passe. Anstelle dieses homogenisierenden Kulturbegriffes setzt Welsch nun die *Transkulturalität*, die besagt, daß „heutige Kulturen (...) grundsätzlich nicht mehr einzelkulturell, sondern transkulturell verfasst“ seien. Die *Transkulturalität* wirke sich dabei auf die Lebensformen, die Struktur der individuellen Identität und der Wissenschaft aus (W. Welsch, *Transkulturalität – die veränderte Verfassung heutiger Kulturen*, in: F. Duve u. a., *Sichtweisen. Die Vielheit der Einheit*. Frankfurt a. M. 1994, S. 83-122, hier S. 93). Zu weiteren Ausarbeitungen von *Transkulturalität* siehe H.-J. Sandkühler/Hong-Bin Lim (Hrsg.): *Transculturality. Epistemology, Ethics and Politics*, Frankfurt a. M. 2004.

der Transkulturalitätskonzepte bestimmt. Wenn von *transkulturell* die Rede ist, ist damit häufig ein potential globaler Rahmen sowie die Überschreitung einer bestimmten Grenze impliziert: der Grenze zwischen der „westlichen“ (oder „europäischen“) „Kultur“ einerseits und den „nichteuropäischen Kulturen“ andererseits. In diesen Fällen bezieht sich *transkulturell* teilweise oder ausschließlich auf das Zivilisationsparadigma. Als Zivilisationsparadigma bezeichne ich die seit dem 19. Jahrhundert weltweit verbreitete Vorstellung, die menschliche Geschichte mit der räumlichen Großkategorie der Zivilisation oder der Kultur einzuteilen. Zivilisation und Kultur werden in diesem Sinn – ungeachtet ihrer komplexen Geschichte⁶ – inzwischen synonym gebraucht. Zahl, Benennungen und Abgrenzungen dieser zivilisatorischen Einheiten schwanken; im Zivilisationsvergleich der historischen Soziologie sind für die Vormoderne meistens Indien, China, Japan, Europa und der Islam vertreten.

Angesichts der Tatsache, daß die sogenannte „Allgemeine Geschichte“ sich als akademische Disziplin überwiegend mit Westeuropa auseinandersetzt (und ansonsten als „ost-“ oder „außereuropäische“ Geschichte bezeichnet wird), ist die Überschreitung des westeuropäischen Horizontes, die derzeit (vor allem in der deutschsprachigen Forschung) mit der Chiffre *transkulturell* gekennzeichnet wird, ein vielversprechendes, jedoch durchaus problematisches Unterfangen. Für die sogenannte Vormoderne stellt sich dabei die Problematik etwas anders als für die Zeit nach 1800 dar und soll hier beleuchtet werden. Nach einem kurzen Einblick in die Forschungspraxis (II) sollen anhand der Diskussionen über transnationale Ansätze (III) die analytischen Probleme erörtert werden, die sich für eine transkulturelle Perspektive ergeben (IV).

II.

Für die deutschsprachige Geschichtswissenschaft hat Jürgen Osterhammel den Begriff in Bezug auf eine „transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft“ mit Bezug auf das Zivilisationsparadigma geprägt. Ein *transkultureller* Vergleich beziehe sich „auf ein universalgeschichtliches Repertoire möglicher Formen von Macht, Produktion, Vergesellschaftung und kultureller Symbolisierung“, während der *interkulturelle* Vergleich als der engere Begriff „demgegenüber die Kontrastierung spezifischer Merkmalsreihen von meist nicht mehr als zwei scharf profilierbaren Fällen“ bedeute.⁷ Dabei sei ein Vergleich Spaniens mit Frankreich *intra*-kulturell, mit dem Osmanischen Reich jedoch *inter*-kulturell.⁸

Ein anderer Kulturbegriff scheint hingegen dem Konzept einer „transkulturellen Europawissenschaft“ zugrunde zu liegen, das namentlich von Michael Borgolte und Bernd

6 Fisch, Zivilisation, Kultur (wie Anm. 1)

7 J. Osterhammel, Transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft, in: H.-G. Haupt/J. Kocka (Hrsg.): Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung. Frankfurt a. M. 1996, S. 271-313.

8 Ebd., S. 273.

Schneidmüller im DFG-Schwerpunktprogramm „Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter“ vertreten wird. Dieses Schwerpunktprogramm hat zum Ziel, ein „pluralistisch aufgefasstes europäisches Mittelalter“ zu erforschen, in dem Europa nicht mehr mit dem Christentum gleichgesetzt wird, sondern von einem Nebeneinander verschiedener Religionen ausgegangen wird. Dabei wird der Religionsbegriff von Clifford Geertz gebraucht, der Religion als kulturelles System versteht, das im Vergleich zu anderen kulturellen Systemen (Politik, Ökonomie, Recht) „den sinnhaften Aufbau der Welt bei den mittelalterlichen Menschen gewiss am stärksten geleitet hat“, damit also von herausragender Bedeutung ist, aber gleichwohl nur „eines von mehreren Sinnsystemen sozialer Großgruppen darstellt.“⁹ Dieser Begriff entspricht wiederum der Definition von Peter Wagner, wonach Kultur aus Wertzuschreibungen und Interpretationen besteht.

Während dieses Schwerpunktprogramm explizit vom politischen Integrationsprozeß in Europa ausgeht (den die Geschichtswissenschaft kritisch zu begleiten habe) und damit „Europa“ in den Mittelpunkt stellt, läßt die DFG-Forschergruppe „Selbstzeugnisse in transkultureller Perspektive“ (Sprecherin: Claudia Ulbrich) den europäischen Rahmen hinter sich und bezieht sich dabei vorrangig auf den Kulturbegriff des Zivilisationsparadigmas (auch wenn der Zivilisationsbegriff beim eben erwähnten Forschungsprogramm gleichfalls eine Rolle spielt). Der entscheidende Unterschied liegt jedoch im multizentrischen Ansatz der Selbstzeugnis-Gruppe, die neben Europa auch das Osmanische Reich, China und Japan erforscht, Europa dabei jedoch eine besondere Rolle zuweist: Ein transkultureller Ansatz heißt hier, die epistemologische Vorrangstellung europäischer Konzepte „in der kritischen Auseinandersetzung mit eurozentristischen Konzepten von Individualität, die den Weg in die Moderne teleologisch als Weg in die Freiheit des Subjekts und in die Wirtschaftsformen der westlichen Welt begründen“ mit der Einbeziehung europäischer und nichteuropäischer Kulturen aufzubrechen.¹⁰ In diesem Sinne ist auch der vor wenigen Jahren gegründete „Arbeitskreis für transkulturelle Geschichte der Vormoderne“ ausgerichtet, in dem das Attribut transkulturell darauf hinweist, dass der traditionelle innereuropäische Rahmen der Geschichte überschritten wird und die Probleme der einseitig an der westeuropäischen Geschichte ausgerichteten geschichtswissenschaftlichen Konzepte thematisiert werden. Auch der von Gunilla Lindberg-Wada herausgegebene Band *Studying Transcultural Literary History* bezieht *transcultural* auf das Zivilisationsparadigma und die Frage der westlichen epistemologischen Hegemonie.¹¹ Die kürzlich im Rahmen der Eliteuniversität und Exzellenzinitiative entstandenen For-

9 M. Borgolte/J. Schiel, Mediävistik der Zwischenräume – eine Einführung, in: Dies./B. Schneidmüller/A. Seitz (Hrsg.): *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft*. Berlin 2006, S. 15-23, hier S. 17 f.

10 Homepage der DFG-Forschergruppe 530: www.fu-berlin.de/dfg-fg/fg530. Siehe auch A. Bähr/P. Burschel/G. Jancke (Hrsg.): *Räume des Selbst. Selbstzeugnisforschung transkulturell*, Köln/Weimar/Wien 2007.

11 Berlin/New York 2006.

schungsprojekte an der Universität Heidelberg über *Transkulturelle Studien* sind ebenfalls in diesem Zusammenhang zu sehen.¹²

Unter dem Schlagwort „Transkulturalität“ lassen sich zur Zeit in Deutschland also erfolgreich Forschungsgelder akquirieren. Worin liegt jedoch der Unterschied, wenn wir anstelle von Interkulturalität von Transkulturalität sprechen? Ist es überhaupt sinnvoll, *transkulturell* im Hinblick auf das Zivilisationsparadigma zu verwenden? Das historische Material zwingt uns den Begriff keineswegs auf. Die Frage, ob mit der Verwendung und der Einengung von *transkulturell* auf diese Bedeutung (wie ich sie in diesem Aufsatz vornehme) nicht genau jene Dynamiken bestärkt werden, die dieser Begriff angeblich überwinden will, drängt sich in der Tat auf. HistorikerInnen, die für die Zeit nach 1800 arbeiten, tun sich offensichtlich leichter, das Zivilisationsparadigma (das sich ja erst im 19. Jahrhundert herausgebildet hat) mit seinen Implikationen weniger stark zu hofieren. Allerdings steht ihnen mit der *Nation* ein alternatives globales Raster zur Verfügung, das vom historischen Material her ganz anders als die *Zivilisation* abgestützt ist. Gleichwohl zeigen die methodischen Debatten um transnationale Ansätze, daß mit der Implikation eines bestimmten Rasters – hier der Nation – analytische Probleme verbunden sind, die auch für die transkulturelle Perspektive gelten.

III.

Der Begriff *transkulturell* ist in einem wichtigen Punkt grundsätzlich problematischer als das Konzept des Transnationalen: Nationalstaaten sind – neben ihren imaginären Dimensionen – immerhin konkrete Phänomene der Geschichte, definiert als juristische Einheiten mit einem gesetzten Anfangsdatum, mit Institutionen und Verwaltungen, die Archive produzieren, mit einer häufig (oder zumindest theoretisch) präzise zu beziffernden Bevölkerung und einem klar umgrenzten Staatsgebiet. Nationen sind Phänomene, auf die die historischen Akteure und Akteurinnen explizit Bezug nehmen.

Da die modernen Kulturbegriffe erst im 18./19. Jahrhundert aufkamen, sind sie für die Zeit vor 1800 eindeutig der Forschungssprache zuzuordnen.¹³ Wir kennen keine Gruppen, die sich als „Kultur“ definieren. Nun ist das natürlich kein Hindernis, um für die Vormoderne von Kulturen zu sprechen. Da sich in der Sattelzeit die meisten Begriffe der sozialen Sprache geändert haben, müssen Historiker zwangsläufig Forschungsbegriffe verwenden, die in den historischen Quellen nicht vorkommen und sich im Hinblick auf die Fragestellung als nützlich oder weniger nützlich erweisen können. Jürgen Osterhammel wies bereits daraufhin, daß HistorikerInnen mit dem Bezug auf das Zivilisationsparadigma die dadurch gezogenen Grenzen absolut setzen könnten. Genau diese Frage – inwiefern die postulierten Einheiten, die mit einer Begrifflichkeit impliziert werden,

12 Ob der Forschungsbereich „Transkulturelle Hierarchien“ des Exzellenzclusters Kulturelle Grundlagen von Integration der Universität Konstanz unter dieser Gruppe von Transkulturalitätskonzepten zu rechnen ist, lässt sich der kurzen Einleitung auf der Homepage nicht entnehmen.

13 Fisch, *Zivilisation, Kultur* (wie Anm. 1).

absolut gesetzt werden – ist intensiv für die inter- und transnationale Geschichte diskutiert worden.

Wie Kiran Patel zur transnationalen Geschichte bemerkt, verweist das Präfix *trans* nicht nur auf die „Überschreitung nationaler Demarkationslinien“, sondern (im Gegensatz zur internationalen Dimension) auch auf die qualitativen Veränderungen, die damit einhergehen.¹⁴ Bei diesen qualitativen Veränderungen handle es sich, so eine weitere Definition, um „occupations and activities that require regular and sustained social contacts over time across national borders for their implementation.“¹⁵ Valérie Amiraux hat beispielsweise gezeigt, wie türkische Organisationen in Deutschland wie die *Milli Gürüş* sich weitgehend sowohl der deutschen als auch der türkischen Kontrolle entziehen können und damit transnationale Räume eröffnet haben, die erst durch die spezifische Migrationssituation entstanden sind.¹⁶ Diese transnationalen Räume werden durch die Kategorie *international* nicht erfasst.

Der Unterschied zwischen internationaler und transnationaler Geschichte wird zudem an der Debatte deutlich, die in den 1990er Jahren um den internationalen historischen Vergleich ausgetragen wurde. Diese Diskussion ging um die Frage, ob mit dem internationalen Vergleich eine methodische Operation abgewickelt werde, die allein durch ihre Konstruktion ihren Vergleichseinheiten, den Nationalstaaten, eine zu hohe historische Relevanz zuschreibe und damit Akteure und Prozesse außerhalb des nationalen Rahmens nicht erfasse. Durch den internationalen Vergleich, so die Kritiken, würden Oppositionen eingefroren, Identitäten und Synchronitäten postuliert, Differenzen vor Gleichartigkeiten privilegiert und Institutionen nationalübergreifend gleichgeschaltet. Damit wurde die Gefahr einer grundsätzlichen Aporie angesprochen: Der Versuch, den nationalstaatlichen Horizont zu überwinden, führe paradoxerweise zu einer Untermauerung und historiographischen Festigung der Nationen. In seinem inzwischen prominenten Aufsatz stellte Michel Espagne 1994 dem internationalen Vergleich daher die Analyse des kulturellen Transfers entgegen.¹⁷ Die Debatte um Transfer und Verflechtungen einerseits und dem Vergleich andererseits ist inzwischen in den Konsens gemündet, daß beide Ansätze einander ergänzen.¹⁸

14 K. K. Patel, Transnationale Geschichte – Ein neues Paradigma?, H-Soz-u-Kult, 02.02.2005, <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/id=573&type=diskussionen>>. Siehe auch ders., Überlegungen zu einer transnationalen Geschichte, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 52 (2004), S. 626-645.

15 A. Portes/L. Guarnizo/P. Landolt, The Study of Transnationalism. Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field, in: Ethnic and Racial Studies 22 (1999), S. 217-237, hier S. 219.

16 V. Amiraux, Acteurs de l'Islam entre Allemagne et Turquie. Parcours militants et expériences religieuses. Paris 2001.

17 M. Espagne, Sur les limites du comparatisme en histoire culturelle, in: Genèses 17 (1994), S. 112-121; Th. Welskopp, Stolpersteine auf dem Königsweg. Methodenkritische Anmerkungen zum internationalen Vergleich in der Gesellschaftsgeschichte, in: Archiv für Sozialgeschichte 35 (1995), S. 339-367; D. Cohen, Comparative History: Buyer beware, in: Bulletin of the German Historical Institute 29 (2001), S. 23-33.

18 M. Middell, Kulturtransfer und Historische Komparatistik, in: Comparativ 10 (2000), S. 7-41; J. Kocka, Comparison and Beyond, in: History and Theory 42 (2003), S. 39-44; J. Paulmann, Internationaler Vergleich und interkultureller Transfer. Zwei Forschungsansätze zur europäischen Geschichte des 18. bis 20. Jahrhunderts, in: Historische Zeitschrift 267, S. 649-685. Im Übrigen hat die Debatte (ohne dies zu benennen) wesentliche Punkte einer Diskussion aufgegriffen, die in der Ethnologie seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert um „Galtons Problem“ kreiste.

Die transnationale Geschichte ist eine andere Antwort auf die angesprochenen Probleme. Sie trägt der Tatsache Rechnung, daß die „zuvor als statisch und ‚verwurzelt‘ betrachteten Konzepte der Grenzen, Nationalstaaten, Territorien und damit verbundenen Identitäten und Lebensweisen, die vor allem im 19. und 20. Jahrhundert ihre Ausformung und Legitimation erfahren haben, (...) im Zeitalter der Globalisierung keine Selbstverständlichkeit mehr“ darstellen.¹⁹

Aber auch mit dem Konzept einer transnationalen Geschichte sind nicht alle Probleme aus dem Weg geräumt. Michael Werner und Bénédicte Zimmermann haben darauf hingewiesen, daß auch bei der Analyse transnationaler Transfers jeweils ein Anfangs- und ein Endpunkt gesetzt würden, die meistens in nationalen Gesellschaften verortet würden. Auch hier sei letztlich die Gefahr gegeben, den nationalen Rahmen mit seiner Relativierung gleichzeitig wieder zu konsolidieren. Werner und Zimmermann schlagen daher das Verfahren einer *histoire croisée* vor – das jedoch auch schlichtweg als ein Plädoyer für selbstreflexives Arbeiten verstanden werden kann.²⁰

Wenn jedoch bereits für die transnationale Geschichte mit guten Gründen darüber debattiert wird, inwiefern der Bezugsgröße der Nation eine zu große Wirkmächtigkeit zugeschrieben wird, dann sind diese Probleme für eine transkulturelle Perspektive, die sich auf das Zivilisationsparadigma bezieht, um so gravierender. Auch wenn man die Fragwürdigkeit des Kulturbegriffes, der hinter *transkulturell* steht, betont, ist dieser als Bezugseinheit weiterhin präsent: Mit dem Präfix *trans* lässt sich zwar eine Relativierung der Bezugskategorie erreichen, die Bezugskategorie selbst bleibt jedoch erhalten. Edward Saids Studie zum *Orientalismus* ist in einer solchen Aporie gefangen. Said definiert *Orientalismus* als „a style of thought based upon an ontological and epistemological distinction made between ‚the Orient‘ and (most of the time), the Occident.“²¹ Said selbst reproduziert jedoch diese Dichotomie zwischen *Orient* und *Okzident*, indem er seiner Darstellung eben diese beiden Einheiten zugrunde legt. Der Okzident erscheint hier als kontinuierliche Größe, die sich durch den *Orientalismus* auszeichnet, der von Aischylos, Petrus Venerabilis und den „cluniazensischen Orientalisten“ im 12. Jahrhundert über Dante bis zu den modernen Orientalisten nach 1798 praktiziert worden sei, während der Orient aus Reichen (Perser, Umayyaden, Abbasiden etc.) besteht, die nicht als expandierende Mächte, sondern lediglich in ihrer Opferrolle, der Mißrepräsentation durch den

Francis Galton hatte 1889 nach einem Vortrag von Edward Burnett Tylor gefordert, daß dem transkulturellen Vergleich eine historische Analyse der Abhängigkeiten unter den Vergleichsobjekten vorangehen müsse. Siehe H. Kleinschmidt, Galtons Problem: Bemerkungen zur Theorie der transkulturell vergleichenden Geschichtsforschung, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 39 (1991), S. 5-22; A. Korotayev/V. De Munck, 'Galton's Asset' and 'Flower's Problem': Cultural Networks and Cultural Units in Cross-Cultural Research MI (Or, Male Genital Mutilations and Polygyny in Cross-Cultural Perspective), in: American Anthropologist 105 (2003), S. 353-358; W. Knöbl, Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika, Frankfurt a. M. 2007.

19 B. Lüthi/B. Zeugin/Th. David, Transnationalismus – Eine Herausforderung für nationalstaatliche Perspektiven in den Kulturwissenschaften?, in: Traverse 12 (2005), S. 7-12.

20 M. Werner/B. Zimmermann, Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der *histoire croisée* und die Herausforderung des Transnationalen, in: Geschichte und Gesellschaft 28 (2002), S. 607-636.

21 E. Said, *Orientalism*. Western Conceptions of the Orient, London 1978, S. 2.

Okzident, erwähnt werden.²² Nun verwendet Said den Begriff *transkulturell* nicht – aber seine Operation entspricht der Aporie, die diesem Begriff inhärent ist.

Wir stehen also insgesamt vor dem Paradox, daß der löbliche Vorsatz, mit einem transkulturellen Horizont den „europäischen“ Horizont zu überschreiten und eurozentristische Perspektiven zu überwinden, das Zivilisationsparadigma mit all seinen eurozentristischen Implikationen, Zuschreibungen und Grenzen zwischen den „Kulturen“ zu bekräftigen droht. Die konsequente Antwort wäre nun, den Begriff *transkulturell* mit Bezug auf das Zivilisationsparadigma einfach fallen zu lassen. Kein Mensch hat vor 1800 von Kulturkontakten und -beziehungen geredet, niemand hat sich um „interkulturelle“ Kriege Gedanken gemacht. Warum sollten wir abstrusen Thesen wie Huntingtons *Kampf der Kulturen* durch eine Bekräftigung der vom Zivilisationsparadigma postulierten historischen Einheiten und deren Grenzen weiter Nahrung geben? Die Antwort liegt darin, daß das Zivilisationsparadigma seit dem 19. Jahrhundert eine diskursive Realität angenommen hat, indem es Organisation und Konzepte der akademischen Disziplin Geschichte auf vielerlei Ebenen prägt. Der Begriff *transkulturell* ist ein nützliches Etikett, um diese diskursive Realität kritisch zu reflektieren, damit die damit aufgestellten Grenzen und Bezüge nicht anachronistisch an das historische Material herangetragen werden. Eine transkulturelle Perspektive verstehe ich also nicht als einen Ansatz, der die Grenzen der „Zivilisationen“, sondern die historiographischen Grenzen problematisiert, die das Zivilisationsparadigma unserem Forschen und Denken auferlegt. Die implizite oder explizite Kritik an diesen Denkgrenzen kann, muß aber nicht zwingend unter dem Zeichen einer transkulturellen Perspektive geschehen.

IV.

Über das Problem der epistemologischen Vorrangstellung europäischer Konzepte, das man als „konzeptionellen Eurozentrismus“ bezeichnen könnte, ist bereits viel debattiert worden. Wie oben angedeutet, stellen einige Forschungsvorhaben, die transkulturell vorgehen, dieses Problem explizit in den Mittelpunkt. Vor allem die *Postcolonial Studies* haben die Frage, daß der Begriffsapparat der westlichen Kultur- und Sozialwissenschaften europäische Kategorien wie Moderne, Religion, Demokratie, Nation und bestimmte Zeitkonzeptionen universal setze, ohne zu bedenken, ob diese Begrifflichkeiten die außereuropäischen Verhältnisse angemessen erfassen, thematisiert – Dipesh Chakrabarty nennt die Dekonstruktion dieses Eurozentrismus die „Provinzialisierung Europas.“²³ Die diesbezüglichen Diskussionen um den Religionsbegriff sind ein besonders brisantes

22 Zu einer vernichtenden Kritik an Said siehe R. Irwin, *For Lust of Knowing. The Orientalists and Their Enemies*, London 2006. Irwins Kritik ist in den meisten Punkten stichhaltig. Obgleich Saims Buch zweifellos manche Irrwege eröffnet hat, halte ich es jedoch rückwirkend für einen wichtigen Beitrag im Rahmen einer Forschungsdiagnostik, der zentrale Probleme ins Blickfeld gerückt hat.

23 D. Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton 2000 (2. Aufl. mit neuem Vorwort 2008).

Beispiel für die Fragwürdigkeit zentraler Kategorien europäischer Provenienz. Nachdem Talal Asad bereits grundlegende Kritik an der christlichen „Genealogie“ des Religionsbegriffes geübt hat, führt James Beckford diese Kritik für die Sozialwissenschaften weiter und schließt angesichts des einseitig westlich geprägten Religionsbegriffes dessen universale Anwendung aus.²⁴ Die Debatte um eurozentristische Universalbegriffe und ihre Tragfähigkeit im globalen Rahmen ist damit ein zentraler Bereich der transkulturellen Perspektive.

Allerdings kann sich die Kritik am Eurozentrismus selbst als eurozentristisch erweisen, wenn Europa eine ausschließliche Rolle in der Urheberschaft an der modernen Begrifflichkeit und dem Zivilisationsparadigma zugewiesen wird. Sebastian Conrad und Andreas Eckert weisen zu Recht darauf hin, daß Ende des 19. Jahrhunderts im Nahen Osten und Ostasien Zivilisationsentwürfe formuliert wurden, die gegen den „Westen“ gerichtet waren, und das gleiche gilt für andere Universalkonzepte und -entwürfe.²⁵ Der Islam als moderne, zivilisatorische Größe (die, im Gegensatz zu den anderen großen „Zivilisationen“ wie China, Indien, Japan und Europa als einzige durch eine Religion, nicht durch einen geographischen Terminus bezeichnet wird) ist eine Schöpfung dieser Zeit, in der Islamisten und Orientalisten in einer Verflechtungsgeschichte das Bild einer einheitlichen Zivilisation zeichneten.²⁶ Das muslimische und orientalistische *master narrative* Islam enthalten letztlich die gleichen Elemente: Die islamische Zivilisation ist mit dem Propheten Muḥammad urknallartig in die Weltgeschichte hereingebrochen, wobei die durch die frühen „Bürgerkriege“ gestellten Weichen die weiteren 1400 Jahre islamischer Geschichte bestimmten und die Merkmale der „islamischen Zivilisation“ (die fast ausschließlich über die Religion definiert werden) bereits festgelegt waren. Dem Goldenen Zeitalter folgten dann der Niedergang und die Fragmentierung der islamischen Welt im Hinblick auf die als authentisch islamisch postulierten und normativ eingefrorenen „Wesenszüge“ des Islam.²⁷ Die Einzäumung einer „islamischen Zivilisation“, die Betonung

24 T. Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore 1997; J.-A. Beckford, *Social Theory and Religion*, Cambridge 2003.

25 S. Conrad/A. Eckert, *Globalgeschichte, Globalisierung und multiple Modernen: Zur Geschichtsschreibung der modernen Welt*, in: Dies./U. Freitag, *Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen*. Frankfurt a. M. 2007, S. 7-52; C. Aydin, *The Politics of Anti-Westernism in Asia. Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought* (1882–1945). New York 2007; U. Freitag, *Arabische Visionen von Modernität im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Die Aneignung von Universalien oder die Übernahme fremder Konzepte?*, in: J. Baberowski/H. Kaelble/J. Schriewer (Hrsg.), *Selbstbilder und Fremdbilder. Repräsentationen sozialer Ordnungen im Wandel*, Frankfurt a. M. 2008, S. 89-117.

26 W. C. Smith, *The Historical Development in Islam of the Concept of Islam as an Historical Development*, in: B. Lewis/P. Holt (Hrsg.), *Historians of the Middle East*. London 1962, S. 484-502.

27 M. Arkoun, *Ouvertures sur l'Islam*. Paris 1989 (deutsche Übersetzung der revidierten Auflage von 1992: *Der Islam. Annäherung an eine Religion*. Heidelberg 1999); A. Al-Azmeh, *Islams and Modernities*, London 1993 (dt.: *Die Islamisierung des Islams. Imaginierte Welten einer politischen Theologie*. Frankfurt a. M. 1996); Ders., *Islamic Political Thought: Current Historiography and the Frame of History*, in: Ders., *The Times of History. Universal Topics in Islamic Historiography*, Budapest 2007, S. 185-266; J. Dakhli, *Le divan des rois. Le politique et le religieux en Islam*, Paris 1998; A. Höfert, *Europa und der Nahe Osten. Der transkulturelle Vergleich in der Vormoderne und die Meistererzählungen über den Islam*, erscheint in *Historische Zeitschrift* 287 (2008), 561-597.

ihrer Einzigartigkeit und Homogenität sowie ihrer „Überislamisierung“ (Aziz al-Azmeh) ist damit nicht nur eurozentristisch, sondern ebenso islamzentristisch.

Die insgesamt weltweite Verbreitung des Zivilisationsparadigmas²⁸ deutet darauf hin, daß verschiedene Ethnozentrismen darin aufgegangen sind, von denen der Eurozentrismus nur eine besondere Ausformung ist. Auch wenn aufgrund der europäischen Hegemonie im 19. Jahrhundert der Eurozentrismus eine zentrale Rolle spielte, wäre unser Blick verengt, wenn wir nur diesen betrachteten. Es wäre darüber hinaus voreilig, die Anwendung von Universalkategorien auf transkultureller Ebene von vornherein mit dem Verweis auf ihre eurozentristische Prägung generell zurückzuweisen. Ein transkultureller Horizont von Geschichte erfordert in jedem Fall übergreifende Kategorien, denen zwangsläufig eine homogenisierende und zugleich ausgrenzende Tendenz inhärent ist. Christopher Bayly hat in seiner Globalgeschichte darauf hingewiesen, daß die entsprechenden postmodernen oder postkolonialen grundlegenden Kritiken an derartigen Metakategorien und -erzählungen selbst mit Meta-Erzählungen arbeiteten, ohne diese explizit zu machen.²⁹ Eine transkulturelle Geschichte muß mit einer generalisierenden Perspektive arbeiten, die den Dynamiken der kulturalistischen Narrative und der diversen Ethnozentrismen entgegenwirkt – ohne dabei jedoch die individualisierende Perspektive aus den Blick zu verlieren, die fragt, welche euro- und ethnozentristischen Bestandteile in den verwendeten Universalkategorien dem konkreten historischen Material nicht gerecht werden.

Neben dem konzeptionellen Euro- und Ethnozentrismus spielt der institutionelle Eurozentrismus bei der Schaffung und Reproduzierung von Asymmetrien zwischen „Europa“ und „Nicht-Europa“ eine wichtige Rolle, da diese Dichotomie dem akademischen Disziplinenkanon, wie er sich im 19. Jahrhundert herausgebildet hat, zugrunde liegt. Danach befassten (und befassen) sich Geschichte, Philosophie, Soziologie, Politik- und Literaturwissenschaft in Westeuropa vorrangig mit der „westlichen Kultur“, während die „nicht-westlichen“ Kulturen entweder insgesamt von der Anthropologie beziehungsweise Ethnologie (die „europäische Ethnologie“ ist ja eine jüngere Teildisziplin) oder jeweils von den Spezialdisziplinen der Sinologie, Indologie, Islamwissenschaft und so fort erforscht werden. Aus dieser Konstellation ergibt sich für die Geschichte vor 1800 ein hoher Grad an Differenzierung und eine quantitativ überragende Vorrangstellung der westeuropäischen Geschichte. Diese Asymmetrie zeigt sich beispielsweise bei Vorträgen zur außereuropäischen Geschichte vor einem fast ausschließlich an der westeuropäischen Geschichte geschulten Auditorium. Der oder die Vortragende muß zunächst viel Hintergrundwissen erläutern, das für die westeuropäische Geschichte gewöhnlich vorausgesetzt werden kann, hat daher nur wenig Raum für eine komplexe und differenzierende Fragestellung und muß sich nach dem Vortrag üblicherweise Fragen stellen, die den Vortragsgegenstand vor allem in Bezug auf Europa setzen. Solche Fragen machen häufig

28 Für weitere Beispiele siehe Conrad/Eckert, *Globalgeschichte* (wie Anm. 25), S. 46-48.

29 Ch. A. Bayly, *Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780–1900*. Frankfurt a. M./New York 2006 (engl. 2004), S. 22.

(West-)Europa zum Maß aller Dinge, wenn vorrangig nach möglichen Einflüssen europäischer Phänomene auf den Untersuchungsgegenstand gefragt wird oder Thesen über vermeintliche Defizite der außereuropäischen Geschichten aufgestellt werden.

Auf der anderen Seite hat diese Asymmetrie zuweilen zur Folge, daß bei (meistens von „allgemeinen“ HistorikerInnen vorgenommenen) transkulturellen Vergleichen die europäische Seite überaus differenziert, die außereuropäische Seite recht pauschal und eindimensional betrachtet wird. Margrit Pernau warnt mit guten Gründen vor einer „history light“, wenn sich das begrüßenswerte Interesse von „allgemeinen“ HistorikerInnen für die außereuropäische Geschichte allein im Mut zum groben Pinselstrich manifestiere und die üblichen etablierten Standards differenzierten und quellengestützten Arbeitens außerhalb Westeuropas auf einmal ihre Relevanz verlören.³⁰ Die Durchführung transkultureller Vergleiche kann daher anhand einiger allgemeiner Merkmale einer kritischen Nachfrage unterzogen werden: Wenn das zu vergleichende Phänomen auf der außereuropäischen Seite als stagnierendes Element, zeitlich und regional undifferenziert sowie eindimensional dargestellt wird, ist es wahrscheinlich, daß hier „history light“ praktiziert wurde. Es sollte zur Prämisse werden, in allen historischen Gesellschaften Komplexität vorauszusetzen und danach zu suchen.

Eine andere Folge der akademischen Disziplinengrenzen innerhalb eines institutionellen Eurozentrismus wird recht plastisch an der Grenzziehung zwischen der (Spät-)antike und dem Islam deutlich. Die Meistererzählung Europa beansprucht das Erbe der Antike weitgehend ausschließlich für sich, während dieses im Islam, abgesehen von einer gewissen Wirkung in der islamischen Philosophie, angeblich keine Rolle gespielt habe. Die Fächergrenzen unterstützen die Postulierung solcher Kontinuitäten und Brüche, denn es gibt nur wenige HistorikerInnen, die über Latein-, Griechisch- und Arabischkenntnisse verfügen, um diese *opinio communis* in Frage zu stellen. Wie die Forschungen von G. W. Bowersock, Peter Brown und Garth Fowden gezeigt haben, gibt es jedoch keinen Grund, von einem derartigen Bruch zwischen der Antike und dem Islam auszugehen.³¹ Nach Hugh Kennedy unterscheidet sich der Islam bezüglich der Kontinuität zur Spätantike nicht vom Christentum, auch wenn die akademischen Fächergrenzen und die damit etablierten Sprachbarrieren zur Überbetonung islamischer (und, *vice versa*, europäischer) Einzigartigkeit geführt hätten. Ein weiterer Grund dafür, daß dieses kontinuierliche Element im Islam häufig übersehen werde, liege darin, daß der Islam meistens mit dem Byzanz des 4., nicht des 7. Jahrhunderts verglichen werde – obgleich die dazwischen liegenden drei Jahrhunderte natürlich viele Veränderungen mit sich gebracht hätten. Am Beispiel der „islamischen Stadt“ zeigt Kennedy sehr eindrücklich, wie eine Ausblendung mehrerer Jahrhunderte zwangsläufig zu einer starken Kontrastierung zwischen der Antike und dem Islam führt. Traditionellerweise werde das Modell einer antiken Stadt

30 M. Pernau, Global history – Wegbereiter für einen neuen Kolonialismus?, in: H-Soz-u-Kult, 17.12.2004, <http://hsoz-kult.geschichte.hu-berlin.de/forum/id=572&type=diskussionen> (Zugriff 16. August 2008).

31 G. W. Bowersock/P. Brown/O. Grabar (Hrsg.), Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World. Cambridge, Mass./London 1999.

mit ihren offenen Foren, Tempeln, Theatern und großen Bädern der Vorstellung einer „islamischen“ Stadt mit engen, gewundenen Straßen, engen Suqs und nach außen abgeschlossenen Häusern gegenübergestellt. Die Muslime, so Kennedy, hätten jedoch nicht die antike, sondern die *spätantike* Stadt geerbt, in der bereits vor dem Aufkommen des Islams mit dem Verlust der politischen Autonomie die groß angelegten offenen Räume der Antike durch enge Straßen, abgeschlossene Häuser und Kirchen als einzige öffentliche Räume ersetzt worden waren.³²

V.

Im Etikett eines „transkulturellen“ Ansatzes innerhalb der Geschichte liegen also sowohl Chancen als auch Gefahren. Wenn *transkulturell* lediglich als Synonym für *interkulturell* gebraucht wird, werden *a priori* die Einheiten des Zivilisationsparadigmas postuliert. Die Gefahr, damit historiographische Grenzen festzuschreiben, ist beim Konzept der *Transkulturalität* (in Bezug auf das Zivilisationsparadigma) weiterhin vorhanden – denn solange „Kultur“ im Sinne von Zivilisation im Begriff *transkulturell* enthalten ist, spielt sie als Bezugseinheit der historischen Analyse unweigerlich eine Rolle. Die diskursiven Auswirkungen des Zivilisationsparadigmas auf Konzepte und institutionelle Organisation der akademischen Geschichtswissenschaft sind jedoch so gravierend, daß es nützlich ist, diese Folgen explizit mit dem Konzept einer transkulturellen Perspektive zu berücksichtigen. Wie ich an anderer Stelle im Hinblick auf Europa und den Nahen Osten im Anschluß an andere Forschungen zu zeigen versucht habe, hat das Zivilisationsparadigma eine Matrix geprägt, die implizit die Parameter so setzt, daß auf vielschichtige Weise die bekannte Trope des dynamischen, komplexen Europa gegenüber dem stagnierenden und erstarrten Nicht-Europa reproduziert wird, wenn diese Präfigurationen nicht bewusst konterkariert werden.³³ Das Etikett einer transkulturellen Geschichte sollte daher als Aufforderung verstanden werden, über das Zivilisationsparadigma hinaus zu gehen und es als nur eine mögliche Interpretation von Geschichte zu verstehen. Insofern handelt es sich bei dem Begriff *transkulturell* um ein vorübergehendes Hilfskonstrukt, das sich auf die derzeitige Forschungssituation bezieht, nicht um die Einführung einer neuen analytischen Kategorie wie *gender*. Das Projekt einer Provinzialisierung Europas steht vor vielfachen institutionellen und konzeptionellen Problemen, erfordert aber letztlich keinen Paradigmenwechsel, sondern lediglich die konsequente Anwendung des geschichtswissenschaftlichen Prinzips selbstreflektierten Arbeitens.

32 H. Kennedy, Islam, in: ebd., S. 219-237. Siehe auch A. Al-Azmeh, Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics. London 1997.

33 Höfert, Europa und der Nahe Osten (wie Anm. 27).

„Religion und Königtum sind Zwillinge“ – Herrschaft und Religion in den römisch-sasani- dischen Beziehungen des 3. und 4. Jahrhunderts n. Chr.

Thorsten Beigel

SUMMARY

In the 4th century, both in the Roman and in the Sasanian empire religion and politics were combined in new ways. Christianity gradually rose to the position of the official religion in Rome, while Zoroastrianism was institutionalized as an official cult in Persia. Institutional changes introduced by the Sasanians can be interpreted partly as a reaction to Roman models and policies, and changing attitudes of the Sasanian emperors to their Christian subjects, as well as to Jews and Manichaeans, should be seen as a reflection of shifting Roman policies towards „orthodox“ and „heretical“ Christians.

Am Vorabend der vielzitierten Reichskrise des 3. Jahrhunderts erwuchs dem Imperium Romanum mit dem Aufstieg der Sasanidendynastie unter ihrem ersten König Ardašir (224–240) an seiner Ostgrenze ein Gegner, der die Geschehnisse an Euphrat und Tigris für die kommenden 400 Jahre entscheidend prägen sollte. Mit der parthischen Arsakiden-Dynastie war ein nicht zu unterschätzender, aber auch wohlbekannter Widersacher verschwunden, mit dem man sich langwierige Auseinandersetzungen geliefert, den man aber auch gleichzeitig als prinzipiell gleichrangige Macht anerkannt hatte.¹ Dieser *modus vivendi* konnte nur bedingt auf die Sasaniden übertragen werden, stellten sie doch eine durchaus eigene Größe dar. So betonen schon die zeitgenössischen Historiker Cassius Dio und Herodian, dass Ardašir in Anknüpfung an die Achaimeniden Gebietsansprüche an Rom anmeldete.² Auch wenn Rom zunächst die sasanidischen Begehrlichkeiten ab-

1 So soll Kaiser Caracalla beabsichtigt haben, eine parthische Prinzessin zu heiraten, um so die beiden Reiche zu vereinen, Cassius Dio 79, 1, 1 und Herodian 4, 10, 1 ff.

2 Cassius Dio 80, 3, 3 und Herodian 6, 2, 1-5.

weisen und Ardaširs Angriff zurückschlagen konnte, so mussten die Römer doch recht bald erfahren, dass die neue Dynastie ein ebenbürtiger, ernstzunehmender Gegner war.³ Für den Historiker ist die jahrhundertelange gemeinsame Geschichte von Imperium Romanum und Sasanidenreich in mehrfacher Hinsicht von Interesse.⁴ Wir haben hier die Möglichkeit, zwei antike Großmächte per Längsschnitt in ihrem Verhältnis von „Konfrontation und Koexistenz“⁵ zu betrachten. Neben der Analyse der wechselvollen politisch-militärischen Auseinandersetzungen ergeben sich dabei gerade auch in struktureller Hinsicht diverse Vergleichsmöglichkeiten.⁶

Insbesondere die sakrale Fundierung beider Monarchien bietet sich als Ansatzpunkt an: Beiden Seiten ist die Vorstellung eines Gottesgnadentums ebenso gemein wie die religiöse Überhöhung der Herrschergestalt und die Rolle des Herrschers als Schützer und Förderer der jeweiligen herrschaftslegitimierenden Religion. So beriefen sich die sasanidischen Herrscher auf den Willen Mazdas und gerierten sich als Schützer und Förderer der zoroastrischen Religion. Beispielhaft kommt dies im Tatenbericht Šapurs I. (240–270/3) zum Ausdruck:⁷ Šapur erscheint hier neben seiner Titulatur als „König der Könige von Iran und Nicht-Iran“, welche seinen umfassenden Herrschaftsanspruch dokumentiert, auch als „mazda-verehrender Gott“,⁸ dessen Ahnen ebenfalls göttlicher Abstammung sind. Ferner streicht er seine Verdienste um die rechte Verehrung der Götter heraus, die das enge Verhältnis von Herrscher und Gottheiten garantieren.⁹

Auf römischer Seite war die *pietas*, die religiöse Pflichterfüllung, eine Kernugend der Herrscher, welche das gute Einvernehmen des Staates mit den Göttern sicherte. Der reichsweite Kaiserkult rückte den Herrscher in göttliche Sphären und war Ausdruck der Loyalität der Untertanen. Mit der Konstantinischen Wende und dem Aufstieg des Christentums zur Staatsreligion vollzog sich zu Beginn des 4. Jahrhunderts ein tiefgreifender

3 Zur gegenseitigen Anerkennung der Gleichrangigkeit s. E. Winter, Legitimität als Herrschaftsprinzip: Kaiser und „König der Könige“ im wechselseitigen Verkehr, in: H.-J. Drexhage/J. Sünskes (Hrsg.): *Migratio et Commutatio* (FS Pekáry), St. Katharinen 1989, 72–92.

4 Vgl. J. Wiesehöfer, Statt einer Einleitung: ‚Randkultur‘ oder ‚Nabel der Welt‘? Das Sasanidenreich und der Westen. Anmerkungen eines Althistorikers, in: J. Wiesehöfer/Ph. Huyse (Hrsg.), *Ērān ud Anērān. Studien zu den Beziehungen zwischen dem Sasanidenreich und der Mittelmeerwelt*, Stuttgart 2006, 9–28.

5 So der treffende Titel von E. Winter und B. Dignas: *Rom und das Perserreich: zwei Weltmächte zwischen Konfrontation und Koexistenz*, Berlin 2001.

6 N. Garsoïan, *Byzantium and the Sasanians*, The Cambridge History of Iran, Bd. 3/1, Cambridge 1983, 568–592, hier: 568.

7 Edition und Übersetzung: M. Back, *Die sassanidischen Staatsinschriften*, Leiden/Teheran 1978 und nun Ph. Huyse, *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Ka'ba-i Zardušt (ŠKZ)* (*Corpus Inscriptionum Iranicarum* III 1/1, Bd. 1–2), London 1999; Zum Selbstverständnis Šapurs I. s. J. Wiesehöfer, ‚Geteilte Loyalitäten‘. Religiöse Minderheiten des 3. und 4. Jahrhunderts n. Chr. im Spannungsfeld zwischen Rom und dem sāsānidischen Iran, in: *Klio* 75, 1993, 362–382, hier: 373 f.

8 Die mittelpersische Fassung unterscheidet hier zwei abgestufte Begriffe: *bay* für die göttliche Qualität des Herrschers und *yazd* für Mazda und die anderen Götter. Siehe J. Wiesehöfer, *Das antike Persien. Von 550 v. Chr. bis 650 n. Chr.*, München/Zürich 1994, 220 f. Eine ähnliche Mittelstellung des Herrschers zwischen gewöhnlichen Menschen und Göttern kennt auch das römische Kaiserreich.

9 Vgl. Wiesehöfer, *Loyalitäten* (wie Anm. 7), 373 f. und K. Mosig-Walburg, *Die frühen sasanidischen Könige als Vertreter und Förderer der zarathustrischen Religion: eine Untersuchung der zeitgenössischen Quellen*, Frankfurt a. M. 1982.

Wandel in der Herrschaftsideologie, der auch Auswirkungen auf das Verhältnis zu den Sasaniden zeitigen sollte. Aus dieser Zäsur ergibt sich auch die zeitliche Begrenzung der vorliegenden Untersuchung.

Im Fokus der folgenden Ausführungen soll nun jedoch kein statischer Vergleich der jeweiligen Herrschaftsideologien stehen, da ein solches Vorgehen die gegenseitige Wahrnehmung der beiden Monarchien sowie die daraus resultierenden beiderseitigen Reaktionen ausblenden und mithin die Dynamik der bilateralen Beziehungen mißachten würde. Ebenso soll der Begriff der Religion nicht auf die jeweils herrschaftslegitimierende Glaubensrichtung eingeschränkt werden. Vielmehr kommt gerade auch den jeweiligen religiösen Minderheiten eine gewichtige Rolle zu, insbesondere den Christen (die zumindest vor der Konstantinischen Wende im Römischen Reich als eine solche zu betrachten sind), aber auch Manichäern und Juden.¹⁰ Da Angehörige dieser Gruppen in beiden Reichen als Untertanen lebten, konnte sich deren Verhältnis zu dem einen Herrscher bzw. dessen Umgang mit ihnen jeweils auf die Situation in dem anderen Reich auswirken. So soll also im Folgenden untersucht werden, welche Rolle die Religion als ein sich wechselseitig beeinflussender Faktor in den politisch-militärischen Auseinandersetzungen von Römern und Sasaniden des 3. und 4. Jahrhunderts n. Chr. spielte.

Als Ausgangspunkt dafür bietet sich auf sasanidischer Seite einer der *loci classici* an, das sog. „Testament“ Ardaširs I. an Šapur I., seinen Sohn und Nachfolger:

Wisset, daß Königtum und Religion Zwillinge sind. Jeder von beiden ist nur durch seinen Gefährten stark, weil die Religion das Fundament des Königtums und das Königtum der Wächter der Religion ist. Das Königtum kann nicht ohne sein Fundament auskommen und die Religion nicht ohne ihren Wächter. Denn das, was keinen Wächter hat, geht verloren, und das, was kein Fundament hat, wird niedergerissen.¹¹

Das hier gezeichnete Bild einer symbiotischen Beziehung von Königtum und Religion, welches uns eine arabische Quelle des 10. Jahrhunderts überliefert, scheint auf den ersten Blick die vielfach in der Literatur vertretene Vorstellung einer sasanidischen „Staatskirche“ zu bestätigen. Allerdings wurde in jüngerer Zeit überzeugend dargelegt, dass es sich hierbei um eine Konstruktion der spätsasanidischen Zeit handelt, die zumindest für das 3. und frühe 4. Jh. n. Chr. kaum zutreffend ist.¹² Vielmehr ist für den hier behandelten Zeitraum von einer erheblich differenzierteren Situation auszugehen. Gleichwohl soll das in der Quelle vermittelte Bild als Ausgangspunkt und Vergleichsmaßstab der folgenden Betrachtungen dienen.

10 S. dazu Wiesehöfer, Loyalitäten (wie Anm. 7).

11 Nach Winter/Dignas (wie Anm. 5), 230. Dieselbe Vorstellung einer engen Verbindung von Religion und Königtum findet sich mit geringen Abweichungen in mehreren Texten wieder, s. Ph. Gignoux, Church-State Relations in the Sasanian Period, Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan 1, 1984, 72-80, hier: 72-76.

12 Ebd. Vgl. Wiesehöfer, Loyalitäten (wie Anm. 7), 367 f. und Z. Rubin, The Sasanid Monarchy, Cambridge Ancient History², Cambridge 2000, 638-661, hier: 647-651.

Die Konfrontationen zwischen Rom und Persien begannen 230 mit Ardaširs programmatisch erhobenen Gebietsforderungen an das Römische Reich.¹³ Da sich der Sasanide als legitimer Nachfolger der Achaimeniden sah, erhob er konsequenterweise Anspruch auf Wiederherstellung des Perserreiches in seinen alten Grenzen, d. h. inklusive Syrien und Kleinasien.¹⁴ Ihre sakrale Fundierung fand diese Forderung, wie auch schon bei Dareios I. in der bekannten Inschrift von Behistun, in der Vorstellung einer von Mazda verliehenen Herrschaft. Die Wiederaufnahme einer über 500 Jahre alten Traditionslinie mag zwar primär dem Legitimationsbedürfnis des Usurpators Ardašir geschuldet gewesen sein, doch blieb sie auch unter seinen Nachfolgern wirkmächtig und sollte gegenüber dem Imperium Romanum die wichtigste Legitimationsgrundlage ihrer Außenpolitik bilden.¹⁵

Ardaširs Ansprüche auf römisches Territorium waren für den römischen Kaiser Severus Alexander natürlich inakzeptabel, so dass die folgende militärische Auseinandersetzung (230–233) unausweichlich war. Die römischen Quellen zeigen, dass man sich in Rom der neuen Qualität des gegnerischen Auftretens durchaus bewußt war. Dennoch verlief die römische Reaktion zunächst in recht traditionellen Bahnen. So verwies Severus Alexander im Vorfeld der Auseinandersetzungen warnend auf die Leistungen seiner Vorgänger in den Partherkriegen, und nachdem es ihm gelungen war, Ardašir in harten Kämpfen zurückzuschlagen, feierte er seinen Erfolg u. a. mit einer Münzemission, die ihn im Stile seiner Vorgänger Trajan, Lucius Verus und Marcus Aurelius als Sieger über den Personifikationen von Euphrat und Tigris stehend abbildet.¹⁶

In Folge der Wirren nach Alexanders Ermordung 235 gelangen Ardašir jedoch in den letzten Jahren seiner Regierung einige wichtige militärische Erfolge, wie die Eroberung von Carrhae und Nisibis sowie nach längerer Belagerung des wichtigen Handelsknotenpunktes Hatra. Mit der Eroberung dieser drei Städte dürfte Ardašir denn auch seine wichtigsten strategischen Ziele erreicht haben: die Sicherung seiner Westgrenze, die Kontrolle wirtschaftlich bedeutender Routen und die Schwächung der noch bestehenden arsakidischen Gegnerschaft im Inneren. Damit wird aber auch gleichzeitig deutlich, dass die propagierte Wiederherstellung des Achaimenidenreiches in erster Linie legitimatorische Funktion hatte.¹⁷

Nicht weniger erfolgreich war sein Sohn und Nachfolger Šapur I. (240–270/3), der als eine der bedeutendsten Herrschergestalten in die sasanidische Geschichte einging. Zwar

13 Vgl. E. Kettenhofen, Die Einforderung des Achämenidenerbtes durch Ardasir: eine interpretatio romana, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 15, 1984, S. 177–190. Zu der Frage, inwieweit schon die Arsakiden an achaimenidische Traditionen anknüpften s. E. Winter, Die sāsānidisch-römischen Friedensverträge des 3. Jahrhunderts n. Chr. – ein Beitrag zum Verständnis der außenpolitischen Beziehungen zwischen den beiden Großmächten, Frankfurt a. M. u. a. 1988, 29 f.

14 Herodian 6, 2, 1 f. und Cassius Dio 80, 4, 1. Vgl. Winter, Friedensverträge (wie Anm. 13), 31 ff.

15 Winter, Friedensverträge (wie Anm. 13), 39. Vgl. auch den Brief Šapurs II. an Konstantin (Ammianus Marcellinus XVII 5, 3 ff.).

16 Winter, Friedensverträge (wie Anm. 13), 60 f.

17 Die Vorstellung, dass diese Funktion nur nach außen bestanden habe (vgl. Rubin [Anm. 12], 646) erscheint allerdings etwas einseitig.

errang Kaiser Gordian III. 243 zu Beginn seines großangelegten Persienfeldzugs einen prestigeträchtigen Sieg,¹⁸ doch endete die römische Offensive im Folgenden mit einer empfindlichen Niederlage sowie dem Tod des Kaisers.¹⁹ In diesem Zusammenhang aufschlussreich ist die Inszenierung des Feldzuges durch Gordian, der zu diesem Anlass Spiele für Minerva Propugnatrix bzw. Athena Promachos stiftete und damit offenkundig auf die dezidiert achaimenidische Programmatik der Sasaniden reagierte.²⁰ Indem er die Schutzgöttin Athens während der Perserkriege des 5. Jahrhunderts v. Chr. ehrte und sie um Unterstützung anrief, stellte er gleichzeitig seinen Feldzug in eine Reihe mit den großen Auseinandersetzungen zwischen Griechen und Barbaren. Offenkundig hatte Rom also inzwischen die im Vergleich zu den Parthern eigenständige Propaganda der Sasaniden erkannt und eine entsprechende Antwort darauf gefunden.²¹

Den sicherlich prestigeträchtigsten Erfolg errang Šapur jedoch 260, als es ihm gelang, das Heer Kaiser Valerians entscheidend zu schlagen und – einmalig in der römischen Geschichte – den Imperator selbst gefangen zu nehmen. Von weiterreichender Bedeutung war allerdings die massenhafte Deportierung römischer Kriegsgefangener – unter ihnen auch viele Christen – in die persischen Kernlande. Es handelte sich dabei v. a. um Einwohner der Städte Syriens, Kilikiens und Kappadokiens, die Šapur I. im Laufe der Auseinandersetzungen zwischen 253 und 260 einnehmen konnte.²² Dies war aus sasanidischer Sicht eine durchaus logische Maßnahme, brachten doch die Gefangenen willkommenes technisches, aber auch künstlerisches Know-How mit. Darüber hinaus dienten sie als willkommene Arbeitskräfte beim Ausbau der unterentwickelten Infrastruktur.²³

Ein unbeabsichtigter Nebeneffekt der Deportationen war das damit verbundene Wachstum der christlichen Bevölkerung in Persien. Zwar existierten schon seit dem 2. Jahrhundert christliche Gemeinden, jedoch v. a. im nördlichen Mesopotamien, wo Edessa eine wichtige Rolle in der Missionierung spielte.²⁴ Mit den Deportierten etablierte sich nun gerade auch im persischen Kerngebiet eine nicht unbeträchtliche christliche Minderheit.²⁵

18 Diesen Erfolg feierte Gordian mit einem Medaillon, das ihn wie Severus Alexander als Triumphator über Euphrat und Tigris darstellt, vgl. Winter, *Friedensverträge* (wie Anm. 13), 82.

19 Die genauen Todesumstände – Verwundung oder Ermordung durch seine eigenen Soldaten – sind strittig, Winter, *Friedensverträge* (wie Anm. 13), 83 ff.

20 Monum. Germ. Hist. AA IX, 147, vgl. H.-J. Gehrke, Gordian III., in: M. Clauss (Hrsg.): *Die römischen Kaiser*, München 1997, 202-209, hier: 209.

21 Unklar bleibt jedoch, weshalb Gordian auf die Perserkriege des 5. Jahrhunderts rekurrierte, und nicht wie etwa ein gutes Jahrhundert später Julian (s. u.) auf Alexander den Großen, der seit Pompeius als Vorbild für römische Orient-Feldzüge diente.

22 Vgl. W. Schwaigert, *Das Christentum in Hūzistān im Rahmen der frühen Kirchengeschichte Persiens bis zur Synode von Seleukeia-Ktesiphon im Jahre 410*, Marburg 1989, 19 f.

23 Ebd., 36-38. J. Balty, *Mosaïques romaines. Mosaïques sassanides: Jeux d'influences réciproques*, in: Wiesehöfer/Huyse (Hrsg.), *Erän und Anērān. Studien zu den Beziehungen zwischen dem Sasanidenreich und der Mittelmeerwelt*, Stuttgart 2006, 29-44.

24 Zu den Anfängen des Christentums: Schwaigert (wie Anm. 22), 1-11 und C. D. G. Müller, *Geschichte der orientalischen Nationalkirchen* (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 1 D2), Göttingen 1981.

25 Sprachlich bestand allerdings eine Zweiteilung der christlichen Gemeinschaft. Während die einheimischen

Gerade für die Christen schien das Los der Deportation dabei weniger hart als es zunächst scheint, hatten sie doch zu dieser Zeit gerade unter Christenverfolgungen im Imperium Romanum zu leiden, wohingegen ihnen in Persien die Religionsausübung gestattet war. Somit waren auch für Šapur keine Loyalitätsprobleme seitens der Deportierten zu erwarten. In dieser Hinsicht herrschte also unter den frühen Sasaniden ein Klima religiöser Toleranz, obwohl die neue Dynastie in starkem Maße auf die sakrale Legitimation ihrer Herrschaft baute. Offenbar bestand darin so lange kein Widerspruch als der Herrscher sich der Loyalität seiner Untertanen sicher sein konnte.

Gleiches galt auch für das Imperium Romanum. Die Christenverfolgungen unter Decius waren eine Folge seines Opfergebotes, welchem sich die Christen aus religiösen Gründen verweigerten. Da das Opfer aber auch Ausdruck der Loyalität gegenüber dem Kaiser war, der mit dieser Maßnahme auf die Krise des Reiches reagierte, konnte Decius schwerlich darüber hinwegsehen.²⁶ Die Deportationen Šapurs hatten somit für das Imperium Romanum nicht nur einen Verlust an Menschen und der mit ihnen verbundenen Wirtschaftsleistung zur Folge. Zumindest für die Dauer der Verfolgungen konnten die Christen im Reich Persien gewisse Sympathien entgegenbringen, und durch die nach wie vor bestehenden Kontakte zu ihren Glaubensbrüdern dort bestand die Gefahr, dass der Feind wichtige Informationen erhielt.²⁷

Spielte Religion bislang also vor allem hinsichtlich der Legitimation von Herrschaft bzw. in der Auseinandersetzung mit äußeren Gegnern eine Rolle, bekam sie nun durch die Situation der religiösen Minderheiten zusätzliches Gewicht. Die gilt umso mehr, als just zur gleichen Zeit mit dem Manichäismus eine weitere Bewegung entstand, die in beiden Reichen Fuß fassen konnte. In Persien profitierte die neue Religion von der dortigen Toleranz. Mani selbst soll von Šapur I. empfangen worden sein, um ihm seine Lehren verkünden.²⁸ Möglicherweise hat sich Šapur von der integrativen Lehre Manis auch politische Vorteile versprochen, da er sich von ihm sogar auf seinen Feldzügen gegen Rom begleiten ließ.²⁹

Auf Šapur folgten mehrere, z. T. recht kurzlebige Herrscher, die auch aufgrund innenpolitischer Schwierigkeiten nicht an die Erfolge ihres Vorgängers anknüpfen konnten. Hormizd I. (270/3³⁰–274) setzte die tolerante Politik seines Vaters gegenüber Christen,

Christen syrisch sprachen, verwendeten die Deportierten ihre griechische Muttersprache, Schwaigert (wie Anm. 22), 35 und J. P. Asmussen, Christians in Iran, in: Cambridge History of Iran, Bd. 3/2, Cambridge 1983, 924–948, hier: 929 f.

26 Zu Decius s. J. B. Rives, The Decree of Decius and the Religion of Empire, in: *Journal of Roman Studies* 89, 1999, 135–154 und H. A. Pohlsander, The Religious Policy of Decius, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. II 16/3, Berlin / New York 1986, S. 1826–1842. Zu Valerian s. K.-H. Schwarte, Die Christengesetze Valerians, in: W. Eck (Hrsg.): *Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit*, Köln 1989, 103–163.

27 Der Vorwurf der Spionage wurde umgekehrt auch gegen die persischen Christen während der römisch-sasanidischen Kriege unter Šapur II. erhoben.

28 G. G. Blum, Zur religionspolitischen Situation der persischen Kirche im 3. und 4. Jahrhundert, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 91, 1980, 11–32, hier: 14.

29 Winter, Friedensverträge (wie Anm. 13), 123 und R. N. Frye, *The History of Ancient Iran* (HdA III 7), München 1984, 300.

30 Die Datierung von Šapurs Tod und der Thronbesteigung von Hormizd ist umstritten.

Manichäern und Juden fort.³¹ Unter seinen Nachfolgern Bahram I. (274–276) und Bahram II. (276–293) sollte sich dies jedoch wandeln. Diese Entwicklung ist eng verbunden mit der Person des zoroastrischen Oberpriesters Kartir, dessen Karriere bereits unter Šapur I. begonnen hatte.³² Nach seinem weiteren Aufstieg unter Hormizd und Bahram I. erreichte sein Einfluß unter Bahram II., der bei Herrschaftsantritt noch recht jung war und zudem mit Thronstreitigkeiten in der eigenen Familie zu kämpfen hatte, schließlich den Höhepunkt,³³ wie sein Titel „Kartir, Seelenerlöser des Bahram, Magus-Meister des Ahura Mazda“³⁴ verdeutlicht. Zumindest für die Regierungszeit Bahrams II. scheint damit die im Testament Ardaširs propagierte Verbindung von Religion und Königtum Wirklichkeit geworden zu sein.³⁵

Kartir verfocht einen eher konservativen religiösen Kurs und versuchte, die Stellung der zoroastrischen Priesterschaft auszubauen. Dabei ging er auch gegen religiöse Minderheiten vor.³⁶ 276 wurde Mani wohl auf Betreiben Kartirs inhaftiert und verstarb bald darauf. Etwas später, unter Bahram II., setzte dann eine allgemeine Verfolgung der Manichäer ein.³⁷ In der Folge gerieten dann auch weitere Glaubensrichtungen, unter ihnen die Christen, in das Visier des Oberpriesters.³⁸ So rühmte sich Kartir in seinen Inschriften, durch die Gunst Bahrams dem rechten Glauben zu seiner Geltung verholfen und Juden, Hindus, Christen und Manichäer samt ihren Irrlehren zerschlagen zu haben.³⁹

Diese Entwicklung kam nicht von ungefähr. Die Christen hatten sich zu einer veritablen Größe entwickelt und sich auch in den persischen Kernlanden organisiert. Insofern konnten sie von der zoroastrischen Priesterschaft durchaus als ernstzunehmende Konkurrenz empfunden werden. Da außerdem der Verfolgungsdruck im Römischen Reich gewichen war, mögen auch Zweifel an der Loyalität dieser Bevölkerungsgruppe gestiegen sein, zumal Persien außenpolitisch in die Defensive zu geraten drohte.

So gelang Kaiser Aurelian mit der Beseitigung des palmyrenischen Sonderreiches wieder eine direkte Kontrolle der Ostgrenze. 283 stieß Kaiser Carus sogar bis zur sasanidischen Hauptstadt Ktesiphon vor, wo er allerdings verstarb.⁴⁰ Mit dem Herrschaftsantritt Diokletians 284 begann dann schließlich die Phase der Konsolidierung des Römischen Rei-

31 Schwaigert (wie Anm. 22), 39.

32 Vgl. Winter, Friedensverträge (wie Anm. 13), 123.

33 Vgl. R. N. Frye, *The Political History of Iran under the Sasanians*, in: *The Cambridge History of Iran*, Bd. 3/1, 116–180, hier: 128; Wiesehöfer, *Loyalitäten* (wie Anm. 7), 374 f. und Winter, *Friedensverträge* (wie Anm. 13), 140.

34 Blum (wie Anm. 28), 18.

35 Vgl. Asmussen (wie Anm. 25), 936. Zurückhaltender: Rubin (wie Anm. 12), 648.

36 Blum (wie Anm. 28), 18 ff.

37 Wiesehöfer, *Loyalitäten* (wie Anm. 7), 372. Ein Grund dafür mag gewesen sein, dass sie durch die Berührungspunkte mit dem Zoroastrismus dessen Priesterschaft besonders bedrohlich erschienen, Schwaigert (wie Anm. 22), 44.

38 Ebd., 42–44.

39 Allerdings ist das tatsächliche Ausmaß der Verfolgung und Kartirs Bedeutung mangels Quellen schwer einzuschätzen, s. Wiesehöfer, *Loyalitäten* (wie Anm. 7), 369 f. mit Anm. 26. Vgl. Blum (wie Anm. 28), 20: „Die auf der Inschrift Kartirs erwähnte Ausschaltung aller nichtiranischen Religionen ist natürlich mehr das Programm der offiziellen Religionspolitik als der Bericht über ihren tatsächlichen Erfolg.“

40 Angeblich aufgrund eines Blitzschlages, was dahingehend gedeutet wurde, dass es Rom nicht gestattet sei, noch weiter auszugreifen, s. Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus*, 38, 3–5 und *Historia Augusta*, *Vita Cari*, 8 f.

ches. Angesichts der eigenen Schwäche nahmen die Sasaniden 287 diplomatischen Kontakt auf, der in einem Friedensschluß 288 mündete und beiden Seiten einen vorläufigen Aufschub von Kriegshandlungen gönnte.⁴¹

Zu dem außenpolitischen Druck kamen für Bahram innenpolitische Schwierigkeiten hinzu,⁴² weswegen seine Religionspolitik auch unter diesen Gesichtspunkten zu beurteilen ist. Der gestiegene Einfluß der zoroastrischen Priesterschaft wäre dann als Versuch zu werten, durch ein Bündnis von Thron und Altar die innere Einheit zu stärken.⁴³ Somit dürfte die erste Christenverfolgung im Sasanidenreich auf eine komplexe Gemengelage von unklarer Loyalität, Schwäche des Herrschers aufgrund außen- wie innenpolitischer Schwierigkeiten sowie der Eigeninteressen der zoroastrischen Priesterschaft zurückzuführen sein.⁴⁴

Mit dem Tod Bahrams II. endeten sowohl die Repressalien als auch der Einfluß Karters, was zeigt, dass die Verbindungen von Herrscher und Klerus keineswegs derart gefestigt waren, um bereits von einer Staatskirche sprechen zu können. Seine Nachfolger Bahram III., der nur wenige Monate regierte, und Narseh (293–302) kehrten zur Tolerierung religiöser Minderheiten zurück.⁴⁵ Eine mögliche Erklärung bietet das Manichäer-Edikt Diokletians (297), mit dem deren Verfolgung im Römischen Reich einsetzt. Narseh wurde so die Möglichkeit geboten, eine wichtige Bevölkerungsgruppe gegen den gemeinsamen Feind um sich zu scharen.⁴⁶ Ebenso dürften die unter Diokletian einsetzenden Christenverfolgungen die Lage der Christen in Persien vereinfacht haben.⁴⁷

Nachdem Diokletian das Imperium Romanum konsolidiert hatte, konnte er sich auch wieder militärisch den Sasaniden zuwenden. Im Jahr des Manichäer-Ediktes wurde sein Mitkaiser Galerius mit einem Feldzug gegen die Sasaniden betraut, der zunächst wenig erfolgreich verlief, im folgenden Jahr hingegen mit einem deutlichen Sieg der Römer endete. Möglicherweise ist die Gleichzeitigkeit von Manichäer-Edikt und Perserfeldzug nicht ganz zufällig, konnte doch der Manichäismus von römischer Warte aus als eine „persische“ Religion gesehen werden. In diesem Falle wären also militärische und religionspolitische Intervention Hand hin Hand gegangen.⁴⁸

Mit dem aus dem Feldzug resultierenden Frieden von Nisibis verloren die Sasaniden einen Großteil der Erfolge Šapurs und mußten eine erstarkte Position Roms an ihrer

41 Winter, Friedensverträge (wie Anm. 13), 130 ff. Allerdings mußten sie 290 dulden, dass Diokletian den einst nach Rom geflüchteten Arsakidenprinzen Tiridates zum Herrscher über (Teil-)Armenien einsetzte.

42 U. a. ein Usurpationsversuch seines Bruders, s. Winter, Friedensverträge (wie Anm. 13), 131 und Frye, CHI 3/1 (wie Anm. 33), 128 f.

43 Winter, Friedensverträge (wie Anm. 13), 140 und Wiesehöfer, Loyalitäten (wie Anm. 7), 375.

44 Vgl. ebd., 372.

45 Frye CHI 3/1 (wie Anm. 33), 131. Gleiches gilt auch für die Regierungszeit von Hormizd II. (303–309), Blum (wie Anm. 28), 23.

46 Vgl. Wiesehöfer, Loyalitäten (wie Anm. 7), 374.

47 Dafür spricht auch die in dieser Zeit faßbare (Re-)Organisation der christlichen Gemeinden. So hören wir erstmals von einem Bischof in der Hauptstadt Ktesiphon, Schwaigert (wie Anm. 22), 47 und Asmussen (wie Anm. 25), 930 f. Bezeichnenderweise entsprang daraus auch ein Streit um die innerkirchliche Vorrangstellung, die auch Bischöfe des Römischen Reiches involviert wurden, Blum (wie Anm. 28), 24 f.

48 Vgl. Wiesehöfer, Loyalitäten (wie Anm. 7), 372 f.

Westgrenze hinnehmen.⁴⁹ Insbesondere der Einflußverlust in Armenien, das etwa um 300 christlich wurde, war sicherlich schmerzlich und am Vorabend der Konstantinischen Wende für das Verhältnis Rom-Persien besonders bedeutungsvoll. Insofern nimmt es kaum Wunder, dass die Revision des Friedens zu den Kernzielen sasanidischer Politik in den kommenden Jahrzehnten werden sollte.⁵⁰

Zunächst aber bescherte der Frieden von Nisibis den beiden Parteien eine gut 40 Jahre währende Ruhepause. Erst mit Šapur II. (309–379), der noch als Kind den Thron bestieg, hatte das Sasanidenreich wieder einen Herrscher, der, nachdem er die Verhältnisse im Laufe seiner Regierungszeit geordnet hatte, fähig und willens war, die Schmach des Friedens von Nisibis auszumerzen.

In den 330er Jahren entflammte der Streit um Armenien erneut. Auf die Vertreibung des armenischen Vasallenkönigs durch den Sasaniden reagierte Konstantinopel 336 mit der Einsetzung von Hannibalianus, eines Neffen Constantins, womit die Kampfhandlungen wieder eröffnet waren.

Die Gründe für die Feindseligkeiten lagen natürlich v. a. in dem für die Sasaniden schmerzhaften Frieden von Nisibis. Allerdings hatte sich auch die religiöse Gesamtsituation seither grundlegend verändert. Mit der Konstantinischen Wende begann sich nun das Christentum im Römischen Reich allmählich als offizielle Religion zu etablieren – mit weitreichenden Folgen für das römisch-sasanidische Verhältnis. Hatte das Sasanidenreich bisher für die Christen den Vorteil geboten, dass sie vor Verfolgungen relativ gut geschützt waren, bot ein christliches Imperium Romanum nun eine mögliche Identifikationsfigur, womit für die Perser sicherlich die Furcht vor einer fünften Kolonne wuchs. Auch das christliche Armenien drohte, sich endgültig an die Glaubensgenossen anzuschließen.

Verschärft wurde die Lage dadurch, dass sich Constantin, seit 324 Alleinherrscher, als Schutzherr aller Christen verstand – einschließlich derjenigen im Perserreich. Hier lässt der bekannte Brief von Constantin an Šapur trotz seines höflichen Tones an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig:⁵¹

Das darfst du glauben, daß ich große Freude empfunden habe bei der Kunde, es seien auch die herrlichen Landschaften Persiens weithin, ganz so wie ich es wünsche, mit einer Schar dieser Leute ausgezeichnet, ich meine nämlich die Christen, zu deren Gunsten ich ja überhaupt rede. Möge es dir also aufs beste ergehen und ebenso aufs beste auch diesen, da auch sie ja dein sind; denn so wirst du den Herrn der Welt mild, gnädig und liebevoll finden. Diese also übergebe ich deinem Schutz, da du so mächtig bist, eben diese lege ich in deine Hand, da du dich auch durch Frömmigkeit auszeichnest. Diese liebe gemäß

49 Siehe R. C. Blockley, *Roman Foreign Policy. Formation and Conduct from Diocletian to Anastasius*, Leeds 1992, 5 ff.

50 B. Isaac, *Eastern Frontier*, Cambridge Ancient History², Bd. 13, Cambridge 1998, 437–460, hier: 437. Die Kriege zwischen 337–363 waren zu einem großen Teil Folge dieser Situation.

51 Eusebius, *Vita Constantini* IV 9–13 (hier: 13), vgl. T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981, 258 f. und ders.: *Constantine and the Christians of Persia*, *Journal of Roman Studies* 75, 1985, 126–136, hier: 131 f.

deiner Menschenfreundlichkeit, denn so wirst du durch deinen Glauben dir selber und auch uns eine unendliche Wohltat erweisen.

Der Brief stammt wohl aus dem Jahr 324, als sich eine sasanidische Gesandtschaft in Konstantinopel aufhielt.⁵² Nach Eusebius hatte ihn Constantin mit eigener Hand geschrieben und wohl auch Abschriften davon auf Latein und Griechisch im Reich verbreiten lassen.⁵³ Folglich dürfte der Kern der Aussage sicherlich dem Selbstverständnis Constantins entsprechen.⁵⁴ So hatte er auch schon zuvor in Verträgen mit Goten und Sarmaten Klauseln einfügen lassen, aufgrund derer er sich als Urheber ihrer Konversion bezeichnen konnte.⁵⁵

Somit trat nun in den anstehenden Auseinandersetzungen neben die politische Dimension – in erster Linie der Streit um Armenien und die Revision des Friedens von Nisibis – auch eine religiöse hinzu. Dies verdeutlichen auch die Vorbereitungen zu einem großangelegten Feldzug, den Constantin im Jahre 337 plante: Erstmals finden sich während eines Kriegszuges auch Bischöfe in der Entourage des Kaisers.⁵⁶

Auch wenn hier eine merkliche Zäsur und ein gestiegenes Gewicht religiöser Belange festzustellen sind, wäre es indes sicherlich übertrieben, hierin eine frühe Art von Glaubenskrieg oder gar einen religiös motivierten Feldzug zu sehen.⁵⁷ Dies zeigt schon die Tatsache, dass der konkrete Anlass der Streit um Armenien war.⁵⁸ Constantins Rolle als Schutzherr des Christentums war ebenso Teil seiner Herrschaftslegitimation, wie die der sasanidischen Könige als Förderer des zoroastrischen Glaubens. Allerdings bot die christliche Religion durch ihren transnationalen, missionarischen Charakter erheblich mehr Möglichkeiten, sie auch für außenpolitische Belange einzusetzen.⁵⁹

Folgerichtig begann nach der Wiederaufnahme des Feldzugs unter Constantius II. nicht nur eine circa 40 Jahre währende militärische Auseinandersetzung zwischen Römern und Persern, sondern auch eine systematische Christenverfolgung im Sasanidenreich.⁶⁰ Dies ging mit einer zunehmenden Institutionalisierung der zoroastrischen Priesterschaft und

52 Zur gleichen Zeit war Hormizd, ein Bruder Šapurs, zu den Römern geflohen, erhielt aber keine Unterstützung durch Constantin. Die Gesandtschaft Šapurs erreichte einen Freundschaftsvertrag mit Rom, Blockley (wie Anm. 49), 9 f.

53 Eusebius, Vita Constantini IV 8.

54 Vgl. Barnes, Christians (wie Anm. 51), 131: „Constantine regarded himself as a divinely ordained protector of Christians everywhere, with a duty to convert pagans to the truth, and his fundamental assumption about his mission in life inevitably shaped his policy towards Persia, where a large number of Christians lived under a Zoroastrian monarch.“ Contra: Blum (wie Anm. 28), 26.

55 Barnes, Christians (wie Anm. 51), 131.

56 Eusebius, Vita Constantini IV 56 f. Vgl. Isaac (wie Anm. 50), 460: „Thus we have seen that Constantine was the first to introduce religion as a serious factor in the conflict between two empires, using it as a tool for the justification of war.“

57 So Isaac (wie Anm. 50), 438: „This innovation (sc. die Begleitung durch Bischöfe) introduced an element of ecclesiastical involvement into warfare. Constantine was also the first Roman emperor who intervened against the Persian king on behalf of his Christian subjects.“ Auch Barnes (wie Anm. 51), 132 spricht von „religious crusade“.

58 Vgl. Blockley (wie Anm. 49), 11 f.

59 Vgl. ebd., 102 f. und Gignoux (wie Anm. 11), 77.

60 S. dazu Schwaigert (wie Anm. 22), 120-135 und Blockley (wie Anm. 49), 15.

einer Stärkung der Orthodoxie einher,⁶¹ was wohl auf das Bestreben des Großkönigs zurückzuführen ist, mit der Förderung einer „nationalen“ Religion seine eigene Stellung zu festigen.

Äußerer Anlass für die Verfolgungen war die Weigerung der Christen, eine spezielle Kriegsteuer zu zahlen,⁶² was einer Rebellion gegen den Herrscher gleichkam. Dieses Verhalten mag aus Sicht des Großkönigs den Verdacht der Illoyalität verstärkt haben. Dadurch, dass der römische Kaiser sich nun als christlicher Herrscher verstand, gerieten die Christen in Persien quasi automatisch in den Verdacht, mit dem Feind zu paktieren. Derlei Vorwürfe wurden auch von zoroastrischen Priestern, aber auch Juden und Manichäern geschürt.⁶³ Dass derlei Anschuldigungen nicht ganz aus der Luft gegriffen waren, zeigen die Schriften des syrischen Bischofs Aphrahat, der aus seinen Hoffnungen auf die Lichtgestalt Constantin keinen Hehl machte.⁶⁴

Somit kam neben originär politischen Gründen auch die Konkurrenz der Glaubensrichtungen untereinander zum Tragen, wobei diese durchaus unterschiedliche Motive hatten.⁶⁵ So dürften sich die Juden angesichts der Christianisierung des Römischen Reiches von einer weiteren Expansion der Christen bedroht gefühlt haben, während sie selbst für die Sasaniden politisch ungefährlich waren.⁶⁶ Zudem traten die Christen theologisch in Konkurrenz zu ihnen.⁶⁷ Der zoroastriische Klerus hingegen sah sich und seinen Einfluss durch die Konsolidierung und Expansion des Christentums bedroht, das mittlerweile auch schon in der persischen Oberschicht und dem Königshaus Fuß gefasst hatte.⁶⁸

Folglich lassen sich die Christenverfolgungen unter Šapur II. auf mindestens drei Gründe zurückführen: Erstens die grundlegend veränderte außenpolitische Situation, in der sich das Sasanidenreich einem Gegner gegenüber sah, der die Grundlage seiner sakralen Legitimation in einer epochalen Zäsur gewandelt hatte und auf dieser Basis nun Suprematieansprüche stellte, die sich auf die eigenen Untertanen erstreckten, zweitens die Zweifel an der Loyalität dieser Untertanen und schließlich die Konkurrenzsituation der verschiedenen Glaubensrichtungen im Sasanidenreich, die dazu führte, dass Zoroastrier, Juden und z. T. auch Manichäer aufgrund ihrer jeweils durchaus unterschiedlichen Interessen gegen die Christen als gemeinsamen Gegner beim Herrscher intervenierten.

Der Frieden, den Šapur 363 mit Kaiser Jovian schloß, brachte für die Sasaniden die langersehnte Rückgewinnung der im Frieden von Nisibis verlorenen Positionen.⁶⁹ Ihm

61 Vgl. Frye CHI 3/1 (wie Anm. 33), 140: „Under Shapur II the process of the establishment of church-state relationships seems to have reached its culmination. The Zoroastrian church was now fully identified with the monarchy and yet the church had its separate place in society with a hierarchy of its own.“

62 Frye CHI 3/1 (wie Anm. 33), 139 f. und Blum (wie Anm. 28), 28 f.

63 Schwaigert (wie Anm. 22), 123 und Blockley (wie Anm. 49), 11.

64 Vgl. Blum (wie Anm. 28), 27 f. und Wiesehöfer, Loyalitäten (wie Anm. 7), 378. Zu Aphrahat s. Barnes, Christians (wie Anm. 51).

65 Schwaigert (wie Anm. 22), 124 ff.

66 Ebd., 125.

67 Ebd., 127 f.

68 Ebd., 129-132.

69 Die Gebiete östlich des Tigris gingen für Rom ebenso verloren wie die strategisch wichtigen Städte Nisibis und Singara. Auch der römische Einfluß auf Armenien schwand. Allerdings konnte Šapur keine vollständige Revision

unmittelbar vorausgegangen war der unglücklich Feldzug Kaiser Julians, der die Auseinandersetzung mit Persien von seinem Vorgänger Constantius II. geerbt hatte. Als bekennender Heide konnte er sich jedoch kaum als Schutzherr der Christen gerieren. Entsprechend griff er – ähnlich wie einst Gordian III. mit seinem Bezug auf die Perserkriege – zur propagandistischen Untermauerung seines Unternehmens auf ein anderes Vorbild zurück und ließ sich als neuer Alexander feiern.⁷⁰ Mit Julians Niederlage und Tod 363 endete nicht nur der kurze Versuch einer Restituierung des antiken Heidentums, auch der römisch-sasanidische Konflikt sollte sich wieder für einige Jahrzehnte beruhigen.

Ebenso besserte sich die Lage der Christen im Sasanidenreich nach dem Friedensschluss, was nochmals den Primat der Politik vor der Religion bestätigt.⁷¹ Zwar kam es auch unter Šapurs Nachfolgern noch zu Verfolgungen,⁷² doch nahm deren Umfang und Intensität ab. Yazdgard I. (399–421) begünstigte die Christen sogar zeitweilig als Gegengewicht zum zoroastrischen Klerus.⁷³ Zu der Entspannung trugen wohl ferner auch die Bildung einer eigenständigen ostsyrischen Kirche sowie deren „nestorianischer“ Sonderweg bei, den sie im 5. Jahrhundert einschlug.⁷⁴ Aus der Sicht der orthodoxen römischen Kaiser waren sie folglich als Häretiker anzusehen, womit sich wiederum für die Sasaniden die Frage nach der Loyalität nicht mehr so dringend stellte. Ein deutliches Zeichen hierfür ist die wichtige Rolle, die christliche Kleriker ab dem 5. Jahrhundert als Gesandte der Sasanidenkönige spielten.⁷⁵

Dennoch blieben die persischen Christen in einer ambivalenten und tendenziell prekären Rolle zwischen „den zwei Schultern der Welt“, wie die Synode von 420 die beiden Großmächte bezeichnete,⁷⁶ deren Verhältnis zueinander auch weiterhin ihre eigene Situation prägen sollte.⁷⁷

Kommen wir abschließend zu der Ausgangsfrage zurück, der Rolle der Religion in den römisch-sasanidischen Konflikten. Wie schon eingangs festgestellt, lässt sich für den behandelten Zeitraum die Vorstellung eines Bündnisses zwischen Thron und Altar, wie es in dem sog. Testament Ardaširs I. zum Ausdruck kommt, für keine der beiden Seiten aufrecht erhalten. Die Reklamierung des achaimenidischen Erbes durch Ardašir war zu-

der Bestimmungen von Nisibis erreichen, Blockley (wie Anm. 49), 27 ff.

70 Isaac (wie Anm. 50), 439: „The war of 363 was entirely different from the struggles in the preceding period. Julian fought this war along the lines of those planned by earlier generals, from the first half of the first century B.C. onwards, who had hoped to emulate Alexander.“

71 Vgl. Wiesehöfer, Loyalitäten (wie Anm. 7), 379.

72 Blockley (wie Anm. 49), 15 und Blum (wie Anm. 28), 31.

73 Asmussen (wie Anm. 25), 939 f. Als gegen Ende seiner Regierungszeit aufgrund christlicher Provokationen die Verfolgungen wieder aufflammten, reagierte Theodosius II. 421/2 mit einem Feldzug. In dem nachfolgenden Friedensvertrag wurde die Religionsfreiheit für beide Reiche explizit festgehalten, s. Isaac (wie Anm. 50), 443, der hierzu feststellt: „The war of 421–2, then, was the first time in history when one state went to war with another for the sake of Christianity.“

74 S. Wiesehöfer, Persien (wie Anm. 8), 272 und Müller (wie Anm. 24), 294–300.

75 S. dazu N. G. Garsoïan, Le rôle de l'hierarchie chrétienne dans les rapports diplomatiques entre Byzance et les Sassanides, in: *Revue des études arméniennes* 10, 1973, 119–138 und Blockley (wie Anm. 49), 118 f.

76 S. P. Brock, Christians in the Sasanian empire: a case of divided loyalties, in: S. Mews (Hrsg.), *Religion and national identity*, Oxford 1982, 1–19, hier: 7.

77 Vgl. Blockley (wie Anm. 49), 144 f. und Garsoïan *CHI* 3/1 (wie Anm. 33), 584 f.

nächst sicherlich zum Großteil dem Legitimationsbedürfnis der neuen Dynastie geschuldet, sollte aber für die Folgezeit zu einer Konstante der sasanidischen Herrschaftsideologie werden. Die religiöse Fundierung dieses Anspruches fand sich in der von Mazda verliehen Herrschaft, was zwangsläufig mit dem römischen Weltreichsgedanken kollidierte, nach dem den Nachkommen des Aeneas von Jupiter ein „imperium sine fine“ verheißen wurde. Die von Gordian III. gestifteten Spiele zu Ehren der Athena Promachos zeugen davon, dass Rom die Eigenheiten des neuen Gegners wahrnahm und darauf reagierte. Auf der realpolitischen Ebene waren beide Seiten jedoch weit davon entfernt, ihre propagierten Ziele durchsetzen zu können, was v. a. daran lag, dass sich zwei annähernd ebenbürtige Reiche gegenüberstanden. So beschränkten sich die jeweiligen Bemühungen auf die Kontrolle der Grenzen und der strategischen Knotenpunkte.

Von nachhaltiger Bedeutung sollte die Etablierung religiöser Minderheiten, namentlich der Manichäer und der Christen, in beiden Reichen sein. Wie gesehen, hatte deren Situation auf der einen Seite auch Auswirkungen auf der anderen. Dabei stand allerdings nicht die Frage des Glaubens im Vordergrund. Hier herrschte zunächst bei Römern wie Sasaniden eine recht tolerante Haltung vor. Obwohl die Legitimation beider Monarchien eine starke sakrale Komponente hatte, stand dies solange nicht im Widerspruch zum persönlichen Glauben der Untertanen, wie deren Loyalität dem Herrscher gegenüber nicht in Frage stand. So führte die Verweigerung des staatstragenden Opfers zur Christenverfolgung unter Decius und wohl auch Valerian, was wiederum den Sasaniden die Tolerierung ihrer eigenen christlichen Minderheit erleichterte.

Auch in der Folgezeit sollten die jeweiligen politischen Umstände den Umgang mit der Religion beeinflussen. So sind die Verfolgungen von Manichäern und Christen in Persien unter Bahram I. und Bahram II. zwar in erster Linie mit dem Aufstieg Karters und seinem Bestreben, die Stellung des zoroastrischen Klerus auszubauen, verknüpft, doch spielten auch die außen- wie innenpolitische Probleme der Herrscher eine Rolle. Der Versuch Bahrams II., seine prekäre Stellung durch ein engeres Bündnis mit der zoroastrischen Kirche zu konsolidieren, wurde denn auch von seinen Nachfolgern zugunsten einer toleranteren Haltung aufgegeben. Die restaurative Religionspolitik Diokletians, die mit Repressalien gegen Manichäer und Christen einherging, begünstigte wiederum dieses Unterfangen.

Erst mit der Konstantinischen Wende änderte sich die Situation grundlegend. Ein Imperium Romanum Christianum, dessen Herrscher sich als Schutzherr aller Christen verstand, war für das Sasanidenreich, dem an der Revision des Friedens von Nisibis gelegen war, in mehrfacher Hinsicht bedrohlich, zumal auch der ewige Zankapfel Armenien christlich geworden war und sich enger an Rom anzuschließen drohte. Die Loyalität der persischen Christen, die sich von den Verfolgungen unter Bahram II. erholt und ihre kirchliche Struktur ausgebaut hatten, stand nun in Frage. Sichtbares Zeichen hierfür war der Streit um die Kriegssteuer, der den Anlaß für die sich anschließenden Verfolgungen gab. Verschärfend kam noch die Konkurrenzsituation zu Zoroastriern und Juden hinzu, denen an einer allzu starken Rolle des Christentums nicht gelegen sein konnte.

Die engere Bindung des sasanidischen Herrschers an den zoroastrischen Klerus, die mit einer stärkeren Institutionalisierung als Kirche einherging, dürfte demnach durch den Aufstieg des Christentums zur Staatsreligion im Römischen Reich mindestens begünstigt, vielleicht sogar initiiert worden sein. So wurden im 4. Jahrhundert auf beiden Seiten die Grundlagen für die Entwicklung der jeweiligen Staatskirchen gelegt. Zumindest auf persischer Seite blieb dabei aber noch genügend Freiraum für andere Glaubensrichtungen, wie die weitgehende Tolerierung der Christen nach ihrer konfessionellen Eigenständigkeit und der damit verbundenen Entschärfung potentieller Loyalitätskonflikte zeigt.

Somit kann man für unseren Betrachtungszeitraum das Verhältnis von Staat und Religion keineswegs auf ein einfaches Bild von „Thron“ und „Altar“ reduzieren. Vielmehr ist es geprägt durch ein dynamisches Wechselspiel verschiedener Faktoren: die Frage der Loyalität der Untertanen, die außen- wie innenpolitische Situation der Reiche, die Wahrnehmung der jeweiligen Kontrahenten sowie die mitunter divergierenden Interessen der verschiedenen Glaubensrichtungen. Damit erscheint Religion zwar nicht als Zwilling des Königtums, aber doch zumindest als die kleine Schwester.

Die „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ als Problem transkultureller historischer Komparatistik am Beispiel frühmittelalterlicher Herrschaftslegitimation

Wolfram Drews

SUMMARY

At nearly the same time the ruling dynasties changed both in the Frankish realm and in the Islamic caliphate around the middle of the 8th century. A detailed analysis of the religious and cultural conditions shows that rulers had to take into account the respective stages of institutionalization and canonization processes. A close comparative look at the political options open to historical contemporaries in different “cultures” or “civilizations” can make a substantial contribution towards conceptualizing transcultural historiography in global perspective.

Historische Vergleiche sind faszinierend und aufschlußreich, aber auch problembehaftet.¹ Ein Motiv des Vergleichens, das namentlich in der Vormoderne attraktiv war, kann darin bestehen, Ereignissen einen bestimmten Sinn zuzuweisen, indem sie typologisch vor dem Hintergrund eines bedeutungstiftenden Systems zueinander in Beziehung ge-

1 Vgl. grundlegend H.-G. Haupt / J. Kocka (Hrsg.), *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*, Frankfurt a. M. / New York 1996; H. Kaelble, *Die interdisziplinären Debatten über Vergleich und Transfer*, in: ders. / J. Schriewer (Hrsg.), *Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. 2003, 469-493; speziell zum Mittelalter Patrick J. Geary, *Vergleichende Geschichte und sozialwissenschaftliche Theorie*, in: M. Borgolte (Hrsg.), *Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs (Europa im Mittelalter 1)*, Berlin 2001, 29-38; M. Borgolte, *Mediävistik als vergleichende Geschichte Europas*, in: H.-W. Goetz / J. Jarnut (Hrsg.), *Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung (Mittelalterstudien 1)*, München 2003, 313-323; speziell zum transkulturellen Vergleich J. Osterhammel, *Transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft*, in: Haupt / Kocka (a. a. O.), 271-313.

setzt werden. Augenfälliges Beispiel hierfür sind mittelalterliche Bibelfenster, in denen jeweils eine Szene aus dem Alten Testament einer neutestamentlichen Entsprechung gegenübergestellt wird, wobei mittelalterliche Theologen davon ausgingen, daß der alttestamentliche Typos auf seinen neutestamentlichen Antitypos vorausverweist, wodurch ersterem eine spezifische heilsgeschichtliche Bedeutung zugewiesen wurde.²

Das Beispiel der heilsgeschichtlichen Typologie ist Indiz dafür, daß Vergleiche bestimmter geschichtlicher Ereignisse in der vormodernen Historiographie in der Regel vor dem Hintergrund eines bestimmten Sinnsystems erfolgten, das als bedeutungstiftender Hintergrund dafür diente, ausgewählten Vergleichspunkten eine bestimmte Funktion innerhalb dieses semantischen Konstrukts zuzuweisen. Christliche Geschichtsschreiber wie Eusebius von Caesarea meinten etwa eine bedeutungsvolle Gleichzeitigkeit darin erkennen zu können, daß Jesus von Nazareth zur Zeit des ersten römischen Kaisers geboren wurde, als nach dem Ende der Bürgerkriege eine einheitliche Herrschaft unter der *pax Romana* hergestellt war.³ Andererseits gibt es Beispiele dafür, daß Geschichtsschreiber zwar Gleichzeitigkeiten konstruierten, jedoch darauf verzichteten, in normativer Absicht irgendwelche „Ungleichzeitigkeiten“ zu benennen; das wohl bekannteste Beispiel hierfür ist Herodot, der sogenannte Vater der Geschichtsschreibung, der die Geschichte von Griechen und Barbaren ohne Wertungen miteinander verschränkt.⁴ Vor diesem Hintergrund stellt sich der aktuellen Geschichtswissenschaft die Aufgabe, einen plausiblen und tragfähigen Ansatz zu wählen, der – gleichsam in der Tradition Herodots – auf die Annahme eines außergeschichtlich vorgegebenen Telos verzichtet.⁵ Die nachstehenden Ausführungen verfolgen das Ziel, anhand des Beispiels frühmittelalterlicher Herrschaftslegitimation im lateinischen Christentum und im Islam zu zeigen, wie sich historische Komparatistik mit einem Projekt vormoderner Globalgeschichte verbinden läßt, das die Handlungsoptionen von Zeitgenossen kontextualisiert und vor dem Hintergrund der Kanonisierungs- und Institutionalisierungsprozesse im jeweiligen religiösen Sinnsystem, unter Verzicht auf normative Wertungen, vergleichend analysiert.

Mitte des 8. Jahrhunderts wechselten sowohl im fränkischen Reich als auch im islamischen Kalifat die Herrscherdynastien: Merowinger und Umayyaden wurden durch Karolinger bzw. Abbasiden ersetzt. Die zunächst durch Usurpation an die Macht gekommenen neuen Herrschergeschlechter versuchten, ihre Machtergreifung vor den Augen

2 Vgl. W. Kemp, Parallelismus als Formprinzip. Zum Bibelfenster der Dreikönigskapelle des Kölner Doms, in: Kölner Domblatt 56 (1991), 259–294.

3 Vgl. J. Moreau, Eusebius von Caesarea, in: Reallexikon für Antike und Christentum 6 (1966), 1080; zu dieser Problematik umfassend K. Wengst, *Pax Romana, Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München 1986.

4 Vgl. C. Colliot-Thélène, Chronologie und Universalgeschichte, in: J. Rohbeck/H. Nagl-Docekal (Hrsg.), *Geschichtsphilosophie und Kulturkritik. Historische und systematische Studien*, Darmstadt 2003, 22.

5 Vgl. R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt a. M. 2003, 170. Zu bedenken ist in diesem Zusammenhang das Plädoyer von C. Colliot-Thélène, die für eine „andere Universalgeschichte“ plädiert: „... eine komparatistische Geschichte, für welche die Frage des Sinnes der Geschichte keine Bedeutung hätte, ohne dass man daraus auf den Unsinn der Geschichte schließen müsste.“ (Chronologie und Universalgeschichte [wie Anm. 4], 48).

ihrer Untertanen, namentlich der Eliten, zu rechtfertigen, indem sie insbesondere auf das für die jeweilige Gesellschaft maßgebliche, bedeutungstiftende religiöse Sinnsystem Bezug nahmen; sie verfolgten mithin das Anliegen, sich als Exponenten eines sakralen Herrschertums zu inszenieren.⁶ Ein Vergleich der beiden nahezu zeitgleich erfolgten Usurpationen kann daran anknüpfen, welche Strategien die Angehörigen der beiden neuen Dynastien verfolgten, auf welche Argumente und Symbole sie rekurrierten, um ihre Legitimität zu steigern, ja diese überhaupt erst einmal herzustellen.

Hier können nur in aller Kürze die wesentlichen Punkte zusammengefaßt werden, die ich in größerer Ausführlichkeit in meiner Habilitationsschrift analysiere.⁷ Die Karolinger bedienten sich mehrerer Argumente, um ihren sakral begründeten Herrschaftsanspruch unter Beweis zu stellen.⁸ An erster Stelle sind unterschiedliche Beziehungen diplomatischer und ritueller Natur zum römischen Papsttum zu nennen.⁹ Nicht nur schickten die Franken noch vor der Absetzung des letzten Merowingers eine Delegation nach Rom, um die päpstliche Erlaubnis hierfür einzuholen. Nachdem die Wahl des Karolingers Pippin dann erfolgt war, reiste der Papst 754 selbst über die Alpen, um an der neuen fränkischen Königsfamilie das vorher nicht praktizierte Ritual der Salbung, das als spezifische Königssalbung verstanden wurde, vorzunehmen; durch diesen charismatischen Akt der Übertragung spezifischer Gnadengaben wurden die Karolinger weit über alle anderen Franken, insbesondere die Aristokratie, herausgehoben.¹⁰ Geht man mit der Mehrheit der Forschung von der Echtheit der *Clausula de unctione Pippini* aus, dann erließ der Papst sogar ein ausgesprochenes Legitimationsorakel, indem er verfügte, die Franken sollten hinfort keinen König mehr erheben, der nicht zu den Nachkommen Pippins zählte.¹¹

6 Hierzu E. Boshof, Die Vorstellung vom sakralen Königtum in karolingisch-ottonischer Zeit, in: F.-R. Erkens (Hrsg.), Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen (Reallexikon der Germanischen Altertumskunde Erg.-Bd. 49), Berlin / New York 2005, 331–358; F.-R. Erkens, Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit, Stuttgart 2006; ders., Sakral legitimierte Herrschaft im Wechsel der Zeiten und Räume. Versuch eines Überblicks, in: ders. (Hrsg.), Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume, Berlin 2002, 7–32; zum islamischen Bereich umfassend Aziz Al-Azmeh, Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics, London / New York 1997; ders., Monotheistic Kingship. The Medieval Variants, in: ders. / J. M. Bak (Hrsg.), Monotheistic Kingship, Budapest 2004, 9–30.

7 W. Drews, Die Karolinger und die Abbasiden von Bagdad. Legitimationsstrategien frühmittelalterlicher Herrscherdynastien im transkulturellen Vergleich (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 12), Berlin 2009.

8 Vgl. umfassend J. Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung (Studia humaniora, series minor 6), Düsseldorf 2003.

9 Vgl. A. Angenendt, Das geistliche Bündnis der Päpste mit den Karolingern (754–796), in: Historisches Jahrbuch 100 (1980), 1–94; W. Affeldt, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins. Das Papsttum und die Begründung des karolingischen Königtums im Jahre 751, in: Frühmittelalterliche Studien 14 (1980), 95–187.

10 A. Angenendt, Pippins Königserhebung und Salbung, in: M. Becher / J. Jarnut (Hrsg.), Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung, Münster 2004, 179–209; F.-R. Erkens, Auf der Suche nach den Anfängen. Neue Überlegungen zu den Ursprüngen der fränkischen Königssalbung, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonist. Abtlg. 90 (2004), 494–509.

11 A. J. Stoclet, La *Clausula de unctione Pippini regis*: Mises au point et nouvelles hypothèses, in: Francia 8 (1980), 1–42 (mit Edition 2f); ders., La *Clausula de unctione Pippini regis*, vingt ans après, in: Revue belge de philologie et d'histoire 78 (2000), 719–771.

Die Beziehungen der neuen Königsdynastie zur angesehensten Institution der Christenheit wurden in der Folgezeit noch intensiviert: Wiederholt übernahmen einzelne Päpste Tauf- und Firmpatenschaften über Angehörige der Karolingerfamilie, wodurch Beziehungen künstlicher, geistlicher Verwandtschaft geknüpft wurden, denen von den Zeitgenossen eine mindestens ebenso starke Bindungskraft zugeschrieben wurde wie der natürlichen Verwandtschaft.¹² Unter den karolingischen Strategien, das Herrschertum sakral zu legitimieren, ist schließlich auch die Einführung des Singens der *laudes regiae* zu nennen, wodurch der Name des Königs in die Abfolge des christlichen Gottesdienstes integriert wurde.¹³

Die so erlangte Machtstellung nutzte der zweite karolingische König, um sich öffentlichkeitswirksam als christlicher Herrscher zu inszenieren, der auch auf theologische Entscheidungen maßgeblichen Einfluß nahm. Auf der Synode von Frankfurt erschien Karl d. Gr. im Jahr 794, also noch vor seiner Kaiserkrönung, als kaisergleicher Herrscher, der nicht nur ein Konzil einberief, sondern auch auf die Dogmatik hinsichtlich Christologie und Bilderverehrung richtungweisenden Einfluß nahm.¹⁴ Schließlich widersprach er auch dem Papst selbst, als er gegen dessen Rat in das überlieferte lateinische Glaubensbekenntnis den Passus des *filioque* einfügte,¹⁵ was bis heute einen der Dissenspunkte zwischen lateinischer und griechischer Kirche markiert.¹⁶

In allen diesen Fragen ist gleichwohl zu konstatieren, daß sich die karolingischen Entscheidungen in den Rahmen der überkommenden kirchlichen Lehrentwicklung weitgehend nahtlos einfügten. Indem die Karolinger das Prestige des Papsttums für sich zu nutzen verstanden, mobilisierten sie zu ihren Gunsten das symbolische Kapital der angesehensten Institution der Christenheit. Ihre theologischen Direktiven bewegten sich in der Tradition der altkirchlichen Dogmatik, was sich in allen angesprochenen Bereichen nachweisen läßt. Ein wesentlicher Grund für den karolingischen Erfolg liegt darin, daß die formative Phase der Religionsgeschichte im Christentum bereits abgeschlossen war;

12 B. Jussen, Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 98), Göttingen 1991, 23, 287; A. Angenendt, Kaiserherrschaft und Königstaupe (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 15), Berlin/New York 1984, 105.

13 E. H. Kantorowicz, *Laudes regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship* (University of California Publications in History 33), Berkeley/Los Angeles 1946, ²1958; R. Elze, Die Herrscherlaudes im Mittelalter, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonist. Abtlg. 40 (1954), 201-223; Yitzhak Hen, The Royal Patronage of Liturgy in Frankish Gaul to the Death of Charles the Bald (877), Woodbridge 2001.

14 H. Baron, Der kirchenrechtliche Charakter des Konzils von Frankfurt 794, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonist. Abtlg. 19 (1930), 139-170; W. Hartmann, Das Konzil von Frankfurt 794 und Nizäa 787, in: *Annuaire Historiae Conciliorum* 20 (1988), 307-324; A. Angenendt, Karl der Große als *rex et sacerdos*, in: Das Frankfurter Konzil von 794, hrsg. von R. Berndt (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochrheinischen Kirchengeschichte 80), Mainz 1997, I, 255-278. Vgl. umfassend H. Nagel, Karl der Große und die theologischen Herausforderungen seiner Zeit. Zur Wechselwirkung von Theologie und Politik im Zeitalter des großen Frankenherrschers (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 12), Frankfurt a. M. 1998.

15 P. Gemeinhardt, Die *Filioque*-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter (Arbeiten zur Kirchengeschichte 82), Berlin 2002, 41-74; M. Borgolte, Papst Leo III., Karl der Große und der *Filioque*-Streit von Jerusalem, in: *Byzantina* 10 (1980), 401-427.

16 M.-H. Gamillscheg, Die Kontroverse um das *Filioque*. Möglichkeiten einer Problemlösung auf Grund der Forschungen und Gespräche der letzten hundert Jahre (Das östliche Christentum N. F. 45), Würzburg 1996; R. G. Heath, The Western Schism of the Franks and the *filioque*, in: *Journal of Ecclesiastical History* 23 (1972), 97-113.

seit der Spätantike waren die wichtigsten kirchlichen Institutionen (biblischer Kanon, Sakramente und kirchliches Amt) zumindest in Grundzügen etabliert und in den Kernbereichen nicht mehr umstritten;¹⁷ gleiches gilt – zumindest für die orthodoxe Reichskirche – auch hinsichtlich der Lehrentwicklung. Es mag daher gerechtfertigt sein, im Hinblick auf das fränkische Frühmittelalter nicht mehr von einer formativen, sondern von einer normativen Phase der Religionsgeschichte zu sprechen.¹⁸

Wie steht es vor diesem Hintergrund mit dem islamischen Kalifat, genauer mit der Legitimation der Abbasiden?¹⁹ Sie waren, anders als die Karolinger, in einem bürgerkriegsähnlichen militärischen Umsturz an die Macht gekommen, der in der Forschung als abbasidische Revolution bezeichnet wird.²⁰ Ihre Vorgänger, die Umayyaden, hatten annähernd 90 Jahre hindurch das Kalifat behaupten können, waren in der Endphase ihrer Herrschaft jedoch immer stärker mit Kritik konfrontiert worden, die an ihrer vermeintlich unislamischen Herrschaftspraxis Anstoß nahm. Tatsächlich beruhten die zugrunde liegenden Probleme jedoch zum großen Teil auch auf sozialen und ethnischen Spannungen, die mit der raschen Expansion islamischer Herrschaft im ersten Jahrhundert nach der Hidschra zu tun hatten.²¹ Die Umayyaden vermochten es schließlich nicht mehr, die unterschiedlichen Interessen und Strömungen zu integrieren. Die Unzufriedenheit mit ihrer Herrschaft fand Ausdruck in der Erwartung eines Herrschers aus der Familie des Propheten, der die Ideale der islamischen Urgemeinde erneut zur Geltung bringen und allen Muslimen Gerechtigkeit widerfahren lassen würde. Die abbasidische Revolution siegte in erster Linie deshalb, weil sie dieser aus ganz unterschiedlichen Kanälen gespeisten Unzufriedenheit abzuhelpfen versprach.²² Die Abbasiden stammten vom Onkel des Propheten Mohammed ab und behaupteten – allerdings nicht unwidersprochen –, mit ihrem Machtantritt hätten die nächsten lebenden Verwandten des Propheten die Herrschaft für dessen Familie zurückgewonnen, so wie es der ursprünglichen Absicht des Begründers des Islams entsprochen habe.

17 Hierzu jetzt umfassend Ch. Marksches, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen 2007.

18 Bezeichnend ist in dieser Hinsicht der Unterschied zum westgotischen bzw. von der westgotischen Tradition geprägten frühislamischen Spanien, wie er von J. C. Cavadini, *The Last Christology of the West: Adoptionism in Spain and Gaul 785–820*, Philadelphia 1993, herausgearbeitet wird.

19 Vgl. einführend T. Nagel, *Das Kalifat der Abbasiden*, in: *Geschichte der arabischen Welt*, hrsg. von U. Haarmann/H. Halm, München 1987, 52004, 101–165; H. Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate. A Political History*, London 1981.

20 M. A. Shaban, *The Abbasid Revolution*, Cambridge 1970; M. Sharon, *Black Banners from the East, I: The Establishment of the Abbasid State. Incubation of a Revolt* (Max Schloessinger Memorial Series. Monographs 2), Jerusalem 1983; ders., *Black Banners from the East, II: Revolt. The Social and Military Aspects of the Abbasid Revolution* (Max Schloessinger Memorial Series. Monographs 5), Jerusalem 1990.

21 Vgl. J. Juda, *Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte der Mawālī in frühislamischer Zeit*, Diss. Tübingen 1983; A. Noth, *Von der medinensischen „Umma“ zu einer muslimischen Ökumene*, in: ders./J. Paul (Hrsg.), *Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte* (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 1), Würzburg 1998, 81–132.

22 Vgl. T. Nagel, *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats* (Bonner Orientalistische Studien 22), Bonn 1972.

Zur Untermauerung ihres schon von seinem Ursprung her sakral begründeten Herrschaftsanspruchs rekurrierten die Abbasiden also auf Beziehungen natürlicher Verwandtschaft. Zusätzlich beanspruchten sie ein spezifisches, esoterisches Herrschaftswissen, das ihnen von ihrem Verwandten, dem Propheten, überliefert sei und das sie zur wahren islamischen Herrschaft befähige. Im Einklang hiermit legten sie sich, anders als ihre umayyadischen Vorgänger, besondere Herrschernamen zu, die den chiliastisch-messianischen Erwartungen der revolutionären Propagandazeit nochmals Ausdruck verliehen.²³ Der Kalif al-Mahdī verfolgte zudem wirkliche oder vermeintliche Häretiker, die angeblich manichäische Lehren (*zandaqa*) aus dem iranischen Raum verbreiteten.²⁴ Noch weiter ging sein Enkel al-Ma'mūn, der in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts aktiv in die islamische Lehrentwicklung eingriff, indem er zunächst die Lehre von der Erschaffenheit des Korans formulierte und für verbindlich erklärte. Nachdem diesem Versuch von maßgeblichen Kreisen der religiösen Eliten widersprochen wurde, begann der Kalif eine sogenannte Inquisition, die *miḥna*, mit deren Hilfe er seine Vorstellung von einem vernünftigen Islam durchsetzen wollte, der mit den Idealen der griechischen Philosophie in Einklang stehen würde und gleichzeitig dem Kalifen als einem Imam der Rechtleitung eine Schlüsselposition bei der Formulierung der Kernaussagen des islamischen Glaubens eingeräumt hätte.²⁵ Nach 15 Jahren mußte dieser Versuch jedoch unter seinem dritten Nachfolger abgebrochen werden, da sich die gegnerischen Kräfte sowohl unter den religiösen Eliten als auch unter der muslimischen Bevölkerung als zu stark erwiesen.²⁶ Warum war dem politischen und religiösen Projekt des Kalifen al-Ma'mūn, anders als den zumindest partiell vergleichbaren Bestrebungen seines fränkischen Zeitgenossen Karl, kein dauerhafter Erfolg beschieden? Ein Grund dürfte darin liegen, daß im Islam keine der Kirche vergleichbare, konsensstiftende Institution existierte, die der neuen Dynastie im Austausch für politische Unterstützung legitimierendes symbolisches Kapital hätte zur Verfügung stellen können. Noch wichtiger dürfte jedoch ein zweiter Grund sein: Während Karl d. Gr. – wie oben gezeigt – auf die während der formativen Phase des Christentums etablierten Institutionen zurückgreifen konnte, sahen sich die Abbasiden einem unübersichtlichen Feld dreier verschiedener Ersatzinstitutionen gegenüber (Koran, Sunna und Imamat), deren relatives Verhältnis zueinander ungeklärt war.²⁷ Der Islam befand sich zu Beginn des 9. Jahrhunderts noch immer in seiner formativen Phase,

23 Vgl. B. Lewis, *The Regnal Titles of the First Abbāsīd Caliphs*, in: Dr Zakir Husain Presentation Volume, New Delhi 1968, 13–22.

24 M. Chokr, *Zandaqa et zindīqs en Islam au second siècle de l'Hégire* (Publications de l'Institut Français de Damas 140), Damaskus 1993; F. Omar, *Some Observations on the Reign of the Abbāsīd Caliph al-Mahdī*, in: *Arabica* 21 (1974), 139–150; T. Nagel, *Rechtleitung und Kalifat. Versuch über eine Grundfrage der islamischen Geschichte* (Studien zum Minderheitenproblem im Islam 2; Bonner Orientalistische Studien 27/2), Bonn 1975, 340 f.

25 Nagel, *Rechtleitung und Kalifat* (wie Anm. 24), 403–444; J. A. Nawas, *A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mūn's Introduction of the Miḥna*, in: *International Journal of Middle East Studies* 26 (1994), 615–629; D. Sourdel, *La politique religieuse du Calife Abbāsīde al-Ma'mūn*, in: *Revue des Études Islamiques* 30 (1962), 27–48.

26 Hierzu umfassend noch immer Walter M. Patton, *Aḥmed ibn Ḥanbal and the Miḥna*, Leiden 1897.

27 Nagel, *Rechtleitung und Kalifat* (wie Anm. 24), 39–56.

was auch bedeutet, daß es keinen allseits akzeptierten, konsensstiftenden Kanon religiöser Normen und Autoritäten gab. Einerseits erwuchsen den Herrschern hieraus Chancen für normierendes und korrigierendes Handeln, doch bestand andererseits auch die erhöhte Gefahr, daß sie ihren Machtanspruch überdehnten, wenn sich nämlich die Exponenten konkurrierender Ersatzinstitutionen, namentlich Koran- und Sunnagelehrte, Freiräume verschafften und den Anspruch der Kalifen zurückwiesen.

Während sich die dogmatischen Entscheidungen Karls d. Gr., wie angedeutet, weitgehend im Rahmen der überkommenen, altkirchlichen Tradition bewegten, in die er lediglich marginal präzisierend eingriff, wobei er sich zudem der Unterstützung maßgeblicher Teile der religiösen Eliten des Frankenreiches sicher sein konnte, traf der Kalif al-Ma'mūn vergleichsweise weitreichende Maßnahmen. Angesichts der noch andauernden formativen Phase des Islams, in dessen Bereich die Kanonisationsprozesse noch nicht zu einem vorläufigen Abschluß gelangt waren, mag dieses Vorgehen zwar durchaus legitim gewesen sein, aber es lief doch Gefahr, maßgebliche Sektoren unter der muslimischen Bevölkerung zu verprellen und den eigenen Machtanspruch zu überdehnen.

Ist ein solcher Vergleich zweier Dynastien, ihrer Legitimationsstrategien und Religionspolitik vor dem Hintergrund unterschiedlicher Phasen der christlichen und islamischen Lehrentwicklung aussagekräftig? Ist das ja auch nur annähernde zeitliche Zusammenreffen der verglichenen Ereignisse mehr als ein bloßer chronologischer Zufall, eine „faszinierende Konstellation (...) von transzivilisatorischer Gleichzeitigkeit, die ideale Bedingungen für den Vergleich“²⁸ bietet? Ernst Bloch hat in den 1930er Jahren vor dem Hintergrund des Erstarkens autoritärer Bewegungen, in Anknüpfung an Überlegungen des Kunsthistorikers Wilhelm Pinder von 1926 über die Abfolge historischer Stile, die Grundlagen für das Theorem von der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen gelegt.²⁹ Mit dem Begriff Ungleichzeitigkeit spielte er auf die Ambivalenzen, Reibungen und Widersprüche der Moderne an, kurz gesagt: auf die „Gleichzeitigkeit ungleicher, durch verschiedene historische Valenzen bestimmter Elemente.“³⁰ Seit Ende des 18. Jahrhunderts ist Ungleichzeitigkeit zwar als Motiv in der geschichtsphilosophischen Diskussion präsent, doch wurde dieser Terminus erst im 20. Jahrhundert philosophisch auf den Begriff

28 J. Osterhammel, Sozialgeschichte im Zivilisationsvergleich. Zu künftigen Möglichkeiten komparativer Geschichtswissenschaft, in: *Geschichte und Gesellschaft* 22 (1996), 151.

29 Vgl. H. Brinkmann, Gleichzeitigkeit II, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 3 (1974), 675; Arnd Hoffmann, Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie. Mit zwei Studien zu Theorie und Praxis der Sozialgeschichte (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 184), Frankfurt a. M. 2005, 177-181; P. Nolte, Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, in: *Lexikon Geschichtswissenschaft*, Stuttgart 2002, 134-137; zur zeitgenössischen Kontextualisierung umfassend M. H. Geyer, „Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“, Zeitemantik und die Suche nach Gegenwart in der Weimarer Republik, in: W. Hardtwig (Hrsg.), *Ordnungen in der Krise. Zur politischen Kulturgeschichte Deutschlands 1900-1933* (Ordnungssysteme 22), München 2007, 165-187. „Die Diagnose einer ‚Ungleichzeitigkeit‘ wurde zu einem zentralen Phänomen der Moderne.“ (ebd. 168).

30 H. Bausinger, Ungleichzeitigkeiten. Von der Volkskunde zur empirischen Kulturwissenschaft, in: H. Berking/R. Faber (Hrsg.), *Kultursoziologie – Symptom des Zeitgeistes?*, Würzburg 1989, 268. „Nicht alle sind im selben Jetzt da. Sie sind es nur äußerlich, dadurch, daß sie heute zu sehen sind. Damit aber leben sie noch nicht mit den anderen zugleich. Sie tragen vielmehr Früheres mit, das mischt sich ein.“ (E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt a. M. 1962, 104, zit. nach Bausinger).

gebracht;³¹ Elke Uhl definiert ihn als „Koexistenz geschichtlich unterscheidbarer Zeiten in derselben Gegenwart“.³²

Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen hebt in diesem Sinn auf innergesellschaftliche Widersprüche und auf das Problem unterschiedlicher Geschwindigkeiten gesellschaftlichen Wandels ab, die sich in einem Erfahrungsraum überlagern.³³ Als Gegner des Nationalsozialismus verband Bloch mit seinem Theorem eine klar wertbezogene Haltung, die das Ungleichzeitige, Anti-Moderne, von ihm als „Restsein aus früheren Zeiten“ bezeichnete,³⁴ eindeutig abwertete.³⁵ Sein Denken bezieht sich, und das ist für die vorliegenden Überlegungen entscheidend, auf einen gemeinsamen Erfahrungsraum, in dem Gleichzeitiges und vermeintlich Ungleichzeitiges aufeinandertreffen.

Dieses Verständnis einer Begegnung mit Ungleichzeitigem, also gewissermaßen mit einer früheren Zeitschicht, läßt sich auch im Mittelalter belegen, etwa wenn Christen ihre jüdischen Zeitgenossen abwertend als vermeintlich blinde, verstockte Anhänger des toten Buchstabens des Gesetzes ansahen, oder wenn Muslime das Christentum (wie auch das Judentum) als verfälschte, mittlerweile durch Mohammed überwundene Offenbarungsstufe auffaßten. In diesen beiden Fällen vertraten die Anhänger einer monotheistischen Offenbarungsreligion einen Universalitätsanspruch, der damit einherging, ausschließlich die eigene Gruppe als „gleichzeitig“ – im Sinn einer emphatisch aufgeladenen Gegenwart – anzusehen, während die konkurrierenden Religionen als ungleichzeitig erschienen; die Wahrnehmung von Differenz geschah hier also im Modus der Ablehnung und Abwertung.³⁶ Ähnliches erfolgte im Kontext der frühneuzeitlichen Entdeckungen, die eine „normativ gestufte temporale Integration des Anderen und Fremden“ zur Folge hatten.³⁷

Hiervon zu unterscheiden ist die gegenwärtige Situation in einer globalisierten Welt, in der welt- und globalgeschichtliche Entwürfe erneut auf verstärktes Interesse stoßen. Zwar gibt es auch hier Versuche, etwa seitens Immanuel Wallersteins, in einer Philosophie des Weltsystems die Geschichte aller (relevanten) Weltregionen in einer kohärenten

31 E. Uhl, Gebrochene Zeit? Ungleichzeitigkeit als geschichtsphilosophisches Problem, in: Rohbeck/Nagl-Docekal (Hrsg.), Geschichtsphilosophie und Kulturkritik (wie Anm. 4), 67.

32 Uhl, Gebrochene Zeit? (wie Anm. 31), 72.

33 Vgl. Nolte, Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen (wie Anm. 29), 134, der auf, „... die spezifisch neuzeitliche Erfahrung der kalendarischen Gleichzeitigkeit historischer Strukturen und Prozesse, die unterschiedlichen Entwicklungsphasen und Herkunftsschichten der Vergangenheit angehören“ verweist.

34 Nolte, Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen (wie Anm. 29), 135.

35 Auch Max Weber verbindet den Gedanken des Fortschritts mit Wertungleichungen: „... daß wir eben die Entwicklung derjenigen Völker, die wir ‚Kulturvölker‘ nennen, als Wertsteigerung beurteilen, und daß dies Werturteil, welches den Ablauf qualitativer Veränderungen, den wir an ihnen feststellen, als eine Kette von Wertungleichungen aufgefaßt werden läßt, eben dadurch unser ‚historisches Interesse‘ in spezifischer Art auf sie hinlenkt.“ (Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie, in: M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1988, 61).

36 Zur Wahrnehmung des vermeintlich Rückständigen vgl. Uhl, Gebrochene Zeit? (wie Anm. 31), 59: „Nicht auf der Höhe der Zeit zu stehen, zwar in einem chronologisch abstrakten Jetzt anwesend zu sein, aber sich nicht im selben qualitativ ausgezeichneten Jetzt zu befinden, das bedeutet ungleichzeitig zu sein.“

37 Uhl, Gebrochene Zeit? (wie Anm. 31), 55. Die hiermit verbundene Idee des Fortschritts beruhte auf der „Konstruktion einer weltgeschichtlichen Gegenwart“ (ebd., 57; Hervorhebung im Original).

Geschichtserzählung zusammenzufassen, in der dann ebenfalls Gleichzeitiges, Modernes, sowie vermeintlich Ungleichzeitiges in den Blick genommen werden, etwa indem man Zentren und Peripherien benennt. Allerdings sind derartige Versuche gerade in jüngerer Zeit verstärkt der Kritik ausgesetzt, hier würden eurozentrische Sichtweisen zementiert, indem man das Eigene als modern und gleichzeitig, das Fremde aber als rückständig und ungleichzeitig abwertet.

Wendet man sich mit der Methode des historischen Vergleichs einer transkulturell angelegten Untersuchung zu, dann gewinnt das Theorem von der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen eine andere, neue Relevanz: Es markiert einen wertneutralen Differenzbegriff, der die jeweiligen Eigenzeiten unterschiedlicher kultureller und religiöser Traditionen ernst nimmt,³⁸ ohne sie nach Art eines „totalisierenden Projekts“ dem Maßstab einer vermeintlichen europäischen Norm zu unterwerfen.³⁹ Zu Beginn des 21. Jahrhunderts kann die von Karl Mannheim als „geradezu genial“ bezeichnete Formel der Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen auf diese Weise zur Neuformulierung geschichtswissenschaftlicher Probleme anregen.⁴⁰ Der synchrone Vergleich überschreitet den unmittelbaren Erfahrungsraum von Zeitgenossen, ohne jedoch den Aspekt der Zeitgenossenschaft in einem – aber nicht *dem* – globalen Maßstab außer Acht zu lassen.⁴¹ Die Analyse annähernd zeitgleicher Phänomene ist dabei ein Weg, aber keineswegs der einzige, um Vergleichbarkeit herzustellen.⁴²

Eine theoretische Option bei der Anwendung des synchronen Vergleichs ist die Annahme einer Abfolge historischer Stufen, beispielsweise im Hinblick auf die sogenannte ökonomische Entwicklung, wenn etwa von Entwicklungs- oder Schwellenländern die Rede ist, oder von aufeinanderfolgenden Gesellschaftsformationen wie im historischen Materialismus, aber auch die Annahme von drei Stufen der Differenzierung wie in der Luhmannschen Systemtheorie kann als eine gerichtete Abfolge aufgefaßt werden, allerdings nicht im Sinn einer eindeutigen Teleologie. Luhmann selbst bezieht sich nicht auf

38 Vgl. N. Luhmann, Gleichzeitigkeit und Synchronisation, in: ders., Soziologische Aufklärung V, Opladen 1990, 21993, 114. Zu „Gleichzeitigkeiten des Ungleichzeitigen“ als Differenzbestimmungen Koselleck, Zeitschichten (wie Anm. 5), 101. Zur Unterscheidung von äußerer und innerer Zeit bei historischen Ereignissen Hoffmann, Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie (wie Anm. 29), 168 f. Zur Erfahrung von Ungleichzeitigkeit im Kulturvergleich vgl. Nolte, Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen (wie Anm. 29), 135; es bleibt allerdings zu klären, ob die antike Gegenüberstellung von Hellenen versus Barbaren tatsächlich auf „Ungleichzeitiges“ im Sinne unterschiedlicher Kulturstufen bzw. Epochen zielte. Zur „gesteigerten Sensibilität für die differierenden ‚Eigenzeiten‘ von Individuen, Gruppen und sozialen Organisationen“ seit den 1920er Jahren Geyer, „Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ (wie Anm. 29), 179.

39 Zur Vermeidung von Bewertungen der verglichenen Gesellschaften im analytischen Vergleich, der auf Ursachenanalyse abhebt, H. Kaelble, Vergleich (historischer), in: Lexikon Geschichtswissenschaft, Stuttgart 2002, 304.

40 Vgl. Uhl, Gebrochene Zeit? (wie Anm. 31), 67.

41 Die räumliche Funktion des Konzepts der Gleichzeitigkeit wurde erstmals von Leibniz entwickelt; vgl. M. Jammer, Concepts of Simultaneity. From Antiquity to Einstein and Beyond, Baltimore 2006, 80.

42 Zum Vorherrschen des „synchronischen“ Vergleichs (allerdings bezogen auf „Länder“) Kaelble, Vergleich (wie Anm. 39), 303. Zu Beginn der 1970er Jahre beklagte Reinhart Koselleck die in der Geschichtswissenschaft fehlenden „theoretischen Vorleistungen, um Vergleichbarkeit zu ermöglichen“ (Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen, in: ders./W.-D. Stempel [Hrsg.], Geschichte – Ereignis und Erzählung [Poetik und Hermeneutik 5], München 1973, 216).

die Gleichzeitigkeit von Ereignissen, sondern auf die von selektiven Prozessen;⁴³ Geschichte entsteht für ihn als Selektion aus Möglichkeitshorizonten,⁴⁴ in deren Ergebnis die Bedingungen weiterer Geschichte, auch als Interaktion und Kommunikation zwischen unterschiedlichen Systemen, ausgehandelt und neu justiert werden.

Reinhart Koselleck hat die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, nach seinen Worten „eines der aufschlußreichsten historischen Phänomene“,⁴⁵ als einen der drei grundlegenden temporalen Erfahrungsmodi von Geschichte beschrieben, neben der Irreversibilität von Ereignissen und der Wiederholbarkeit von Konstellationen (Strukturen).⁴⁶ Er bezieht sich mit seinem dritten Modus auf die Überlagerung unterschiedlicher Erfahrungsschichten und Erwartungshorizonte, von jeweils verschiedener Dauer und mit jeweils spezifischer Zeiterstreckung, in einer Gegenwart;⁴⁷ mit anderen Worten: „Verschiedene Systeme zeitigen zugleich verschiedene Zeiten.“⁴⁸ Das – nach Koselleck – „erfahrungsgesättigte Theorem von der Ungleichzeitigkeit verschiedener, aber im chronologischen Sinne gleichzeitiger Geschichten“ beruht auf der Erschließung verschiedener „Kulturstufen ... die durch den synchronen Vergleich diachron geordnet werden.“⁴⁹ Dementsprechend unterscheidet Paul Nolte die Gleichzeitigkeit verschiedener Zeitschichten in einer Kultur vom Vergleich zwischen Kulturen, die synchron existieren, aber verschiedene historische Entwicklungsstufen repräsentieren.⁵⁰ Gerade weil der Begriff Ungleichzeitigkeit all jene Vorstellungen konterkariert, auf denen die Geschichtsphilosophie der Moderne beruht, und gegen die Vorstellung eines homogenen Kontinuums der historischen Zeit Einspruch erhebt, erweist er sich als anschlussfähig für eine Gegenwart, die ihr Interesse der Mehrdimensionalität und Pluralität der Zeit – und der Geschichte – zuwendet.⁵¹ Der Begriff der Ungleichzeitigkeit markiert nach Uhl „eine Problematisierungsschwelle hinsichtlich des Zeitdenkens selbst“, indem er nicht mehr das Problem der (ver-

43 N. Luhmann, Weltzeit und Systemgeschichte, in: ders., Soziologische Aufklärung II, Opladen 1975, 41991, 129 Anm. 41; vgl. ebd. 105: „Weltgeschichte hat Sinn als Selbstselektion des Seins.“

44 Weltzeit und Systemgeschichte (wie Anm. 43), 106; vgl. ders., Evolution und Geschichte, in: ders., Soziologische Aufklärung II, Opladen 1975, 41991, 155.

45 Koselleck, Zeitschichten (wie Anm. 5), 9.

46 Koselleck, Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen (wie Anm. 42), 213.

47 Zur Problematisierung des Begriffs der Gegenwart vgl. Hoffmann, Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie (wie Anm. 29), 179: „Fasst man Gleichzeitigkeit ... als Dauer von extremer Kürze auf, dann ist sie die Erfahrung eines Moments oder Zeitpunkts, in dem Handlungen oder Entwicklungen zusammenfallen. Versteht man unter Gleichzeitigkeit aber eine andauernde Gegenwart, dann ist sie die Erfahrung von verschiedenen Zeitschichten, die diese Gegenwart strukturieren.“ Für Hoffmann stellt die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen sogar „den zentralen Modus des historischen Wandels“ dar (ebd. 182).

48 R. Koselleck, Zeit, in: Lexikon Geschichtswissenschaft, Stuttgart 2002, 334.

49 R. Koselleck, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a. M. 1979, 323. Vgl. ders., Zeitschichten (wie Anm. 5), 165 zu Konfliktlagen, die auf der „chronologische(n) Gleichzeitigkeit des politisch und sozial Ungleichzeitigen“ beruhen.

50 Nolte faßt die synchrone Dimension der Formel als „synchrone Existenz von Kulturen, die im verzeitlichten Fortschrittsdenken der Neuzeit unterschiedlichen Epochen angehören.“ (Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen [wie Anm. 29], 135).

51 Vgl. Uhl, Gebrochene Zeit? (wie Anm. 31), 52. Zu subjektiven Zeithorizonten und zur Kritik an Vorstellungen von einer homogenen Geschichtszeit ebd., 71.

meintlichen) Antiquiertheit, sondern das der „Asynchronisiertheit“ anspricht.⁵² Wenn Historiker durch Vergleich in verschiedenen Kultur- und Traditionsräumen scheinbar Ungleichzeitiges oder Ungleiches wahrnehmen, handelt es sich nicht um eine Erfahrung der Zeitgenossen selbst, sondern um eine Konstruktion der historischen Forschung, die das Ziel verfolgt, Optionen und Spielräume historischer Zeitgenossen zu analysieren. Ein derartiges Forschungsvorhaben ließe sich als politische Kulturgeschichte in globaler Absicht charakterisieren.

In Übereinstimmung mit der neueren Globalgeschichte – die sich für ihren Ansatz mitunter auf den eingangs erwähnten Herodot beruft – kann die historische Komparatistik die abwertenden Konnotationen des Begriffs Ungleichzeitigkeit vermeiden, wenn man diesen Terminus – wie etwa in der Annahme der *multiple modernities* – als Indikator für Pluralität und Vielschichtigkeit, also für Ungleiches, auffaßt.⁵³ Der historische Vergleich kann mit Hilfe eines reflektierten theoretischen Instrumentariums funktionale Äquivalente aus unterschiedlichen Kulturen, Zivilisationen, Religionen oder Traditionen aufzeigen. Der Aspekt der Gleichzeitigkeit, ja der Zeit überhaupt, ist hierfür nicht zwingend notwendig;⁵⁴ er ist aber unabdingbar, wenn historische Zeitgenossen in den Blick genommen werden sollen. Wer sie nicht nur vergleichen, sondern darüber hinaus auch ihre Beziehungen und Interaktionen untersuchen will, muß das Handeln historischer Akteure vor dem Hintergrund ihrer jeweils eigenen Tradition zu erklären suchen. Ungleichzeitigkeit meint in diesem Zusammenhang die Differenz, das Fremde, zwar Vergleichbare, aber auf anderen Voraussetzungen Beruhende.⁵⁵ Während Karl Jaspers mit seinem Begriff der Achsenzeit die Gleichzeitigkeit mehrerer verschiedener Kulturen und Zivilisationen postulierte, bietet der Begriff der Ungleichzeitigkeit die Möglichkeit, unterschiedliche historische Systeme nicht vor dem Hintergrund eines homogenisierenden, universalen Maßstabs mehr oder weniger gewaltsam zeitlich und inhaltlich zu synchronisieren, sondern sie als historisch gewachsene Entitäten mit je eigener Systemzeit aufzufassen.

52 Ebd., 74.

53 Paul Nolte verweist im Hinblick auf die postkoloniale Kultur- und Geschichtstheorie auf die verlorene Eindeutigkeit der Moderne und ihrer „Meistererzählungen“ und die in diesem Zusammenhang erfolgte Hinwendung zu Brüchen und Differenzen (Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen [wie Anm. 29], 136). In der Literaturwissenschaft erscheint das Theorem als „poetologisches Konzept der polyfokalen Universalität“ (Heinz Brüggemann, Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Universalität und Differenz als Gegenstand eines – frühromantischen – Denkens im poetischen Medium, in: A. v. Bormann [Hrsg.], Ungleichzeitigkeiten der europäischen Romantik, Würzburg 2006, 39). So kann versucht werden, die von Elke Uhl aufgeworfene Frage zumindest partiell zu beantworten, „unter welcher Leitvorstellung derart Ungleichzeitiges erfasst werden kann. Es bleibt das Problem der Legitimation jener Vergleichsrelation, die dem Begriff Ungleichzeitigkeit inhäriert. Ungleichzeitigkeit bemisst sich auch hier an einer geschichtsphilosophisch gesicherten Instanz: am historischen Fortschritt.“ (Gebrochene Zeit? [wie Anm. 31], 60).

54 Zu den Gefahren, die mit den normativen Vorgaben der Gleichzeitigkeit verbunden sind, Uhl, Gebrochene Zeit? (wie Anm. 31), 63. 73: „Der Gedanke der Ungleichzeitigkeit kann die geschichtsphilosophische Erblast nicht abschütteln.“

55 Zur „Aufmerksamkeit für soziokulturelle Differenzen, ihre Prozessgehalte, die gleichsam einen eigenen Raum verlangen“ Uhl, Gebrochene Zeit? (wie Anm. 31), 65.

Wie die Kategorie Zeit selbst erweist sich auch das Theorem von der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen als relativ, denn in gewisser Weise ist jedes für sich analysierte historische Phänomen zunächst einmal „ungleichzeitig“, wenn man es historistisch-isolierend vor dem Maßstab einer universalen Geschichtszeit betrachtet; hier erscheint jedes geschichtliche Factum als einzigartig und „vereinzelte“.⁵⁶ Nicht nur die physikalische Gleichzeitigkeit ist – wie auch die Zeit⁵⁷ – relativ, was schon Albert Einstein 1905 im Zuge der Begründung der speziellen Relativitätstheorie nachwies;⁵⁸ für Einstein ist Gleichzeitigkeit ein relatives, bezugssystemabhängiges Konzept: „Wir sehen also, daß wir dem Begriffe der Gleichzeitigkeit keine *absolute* Bedeutung beimessen dürfen, sondern daß zwei Ereignisse, welche, von einem Koordinatensystem aus betrachtet, gleichzeitig sind, von einem relativ zu diesem bewegten System aus betrachtet, nicht mehr als gleichzeitige Ereignisse aufzufassen sind.“⁵⁹ Absolute Gleichzeitigkeit setzt das Konzept einer absoluten Zeit voraus, was aber nur in der klassischen Physik gegeben ist; Grundlage hierfür war nach Newton die Allgegenwart Gottes.⁶⁰

Auch die geschichtliche Gleichzeitigkeit ist dementsprechend relativ, denn sie wird vom Standpunkt des Historikers, seiner Perspektive und dem von ihm gewählten Maßstab bedingt.⁶¹ Immerhin ist der Zeitpunkt nach Niklas Luhmann „kein logisches (und insofern objektives) Minimum an Zeitausdehnung“, sondern „er markiert nur die Differenz von Vorher und Nachher mit einer dazu benötigten Dauer.“⁶² Für Luhmann ist Gleichzeitigkeit ein „Verhältnis, in dem keine Kausalität gegeben ist“,⁶³ womit er die These des

56 Vgl. N. Luhmann, Temporalstrukturen des Handlungssystems, in: ders., Soziologische Aufklärung III, Opladen 1981, 134: „... wird der Begriff der Gleichzeitigkeit ambivalent. Er ist es allerdings ohnehin, da nichts in der Zeit ohne Dauer existieren und nichts, was unterschiedlich dauert, im strikten Sinn gleichzeitig sein kann.“

57 Zur Relativität der Zeit schon nach Leibniz und Kant W. Mesch, Zeit/Zeitvorstellungen IV (philosophisch), in: Religion in Geschichte und Gegenwart 48 (2005), 1809. Zur Relativität der Zeit in der Systemtheorie, namentlich im Hinblick auf die grundlegende Unterscheidung von System und Umwelt, Luhmann, Temporalstrukturen des Handlungssystems (wie Anm. 56), 127; ders., Gleichzeitigkeit und Synchronisation (wie Anm. 38), 114: „Zeit ist ... das Konstrukt eines Beobachters.“

58 „... daß dem Inbegriff gleichzeitiger Ereignisse nichts Reales entspreche“ (zit. nach K. Vogtherr, Das Problem der Gleichzeitigkeit, München 1933, 18). Vogtherr versuchte, diese Annahme, insbesondere auch die Konventionalitätsthese, zu widerlegen; vgl. ebd. 128. 130. Bezeichnenderweise beginnt Einsteins Entwurf der speziellen Relativitätstheorie von 1905 mit einer „Definition der Gleichzeitigkeit“ (= § 1 von „Zur Elektrodynamik bewegter Körper“, in: Annalen der Physik 17 [1905], 891-921); § 2 behandelt dann die Relativität der Gleichzeitigkeit, die vom Beobachter abhängt; interessanterweise wird hier erstmals der Einsteinsche Relativitätsbegriff definiert. Zur Relativität der Gleichzeitigkeit umfassend Jammer, Concepts of Simultaneity (wie Anm. 41), 2 und passim.

59 Zur Elektrodynamik bewegter Körper, in: Annalen der Physik 17 (1905), 897; zit. nach Jammer, Concepts of Simultaneity (wie Anm. 41), 116 Anm. 25.

60 Jammer, Concepts of Simultaneity (wie Anm. 41), 73. Zur Bedeutung der absoluten Zeit Newtons in der Geschichtsschreibung Colliot-Thélène, Chronologie und Universalgeschichte (wie Anm. 4), 24-27. Nach der Relativitätstheorie ist entfernte Gleichzeitigkeit jedoch unmöglich; „In a general system of reference it is impossible to define globally standard simultaneity between any two events.“ (Ch. Möller, The Theory of Relativity, Oxford 1952, 378; zit. nach Jammer 285).

61 Nach Einstein hängt das Konzept der Gleichzeitigkeit – wie eben ausgeführt – von der Wahl eines Referenzrahmens ab, damit wird das Konzept zu einem ternär bedingten Begriff; vgl. Jammer, Concepts of Simultaneity (wie Anm. 41), 51. 130f. Bezeichnenderweise handelt es sich beim „Vergleichsrahmen“ um eine räumliche Metapher; vgl. Uhl, Gebrochene Zeit? (wie Anm. 31), 73.

62 Temporalstrukturen des Handlungssystems (wie Anm. 56), 133.

63 Haltlose Komplexität, in: ders., Soziologische Aufklärung V, Opladen 1990, 64; an anderer Stelle präziser: „Gleich-

theoretischen Physikers Hans Reichenbach expliziert, Gleichzeitigkeit sei die Abwesenheit kausaler Verknüpfungen.⁶⁴

Ungleichzeitigkeit ist im Hinblick auf das oben analysierte frühmittelalterliche Fallbeispiel ein Differenzbegriff, der nicht wertend-normativ gebraucht wird (im Sinne von Rückständigkeit); vielmehr verweist er vor dem Hintergrund eines evolutionären Modells der Religionsgeschichte auf unterschiedliche Stufen der Kanonisierung und Binnendifferenzierung. Dem physikalischen Problem der Konventionalität entfernter Gleichzeitigkeit⁶⁵ entspricht also gewissermaßen die geschichtswissenschaftliche Versuchsanordnung,⁶⁶ bei der zwei verschiedene, aber chronologisch annähernd gleichzeitige Systeme zueinander in Beziehung gesetzt werden, wobei der philosophische Begriff der Ungleichzeitigkeit nicht auf den formalen Zeitaspekt, sondern auf ein inhaltliches Kriterium abhebt, nämlich darauf – um eine Wendung Hermann Heimpels zu variieren – daß es „von Mensch zu Mensch und von Volk zu Volk (hier wäre zu ergänzen: von Kultur zu Kultur oder von Religion zu Religion) in der gemeinsamen Gegenwart verschiedene Gegenwarten“ gibt.⁶⁷

Der synchrone historische Vergleich kann Bedingungen für kontingentes Handeln historischer Zeitgenossen, insbesondere für seine Möglichkeitshorizonte, aufzeigen.⁶⁸ Das Handeln historischer Zeitgenossen, die u. U. auch in direkte Beziehung zueinander getreten sind, wird in einem solchen Fall vom Standpunkt der Gegenwart aus vor dem Hintergrund der jeweils eigenen religiösen und kulturellen Tradition der Akteure kontextualisiert. Dabei geht es nicht wie in der älteren historiographischen Tradition um die Einordnung profaner und sakraler Ereignisse in das umfassende chronologische System einer Universalgeschichte,⁶⁹ ebensowenig wie um eine autoreferentielle Standortbestimmung durch isolierende Betrachtung des jeweils Eigenen. Ziel eines solchen historiographischen Projekts ist vielmehr die Konzeptualisierung einer Globalgeschichte von Zeitgenossen; Gleichzeitigkeit ist zwar letztlich zufällig und kontingent, sie ist aber

zeitigkeit heißt nun, daß es keine aktuell einwirkenden Kausalereignisse gibt“ (Gleichzeitigkeit und Synchronisation [wie Anm. 38], 102; vgl. 112). Vgl. ders., Temporalstrukturen des Handlungssystems (wie Anm. 56), 134 und 148 Anm. 27.

64 Vgl. Jammer, Concepts of Simultaneity (wie Anm. 41), 258; diese Aussage wiederum führt den Ansatz Kants weiter, für den Gleichzeitigkeit („Zugleichsein“) der dritte der drei Modi der Zeit ist, unterschieden vom zweiten Modus (Abfolge, Sukzession); vgl. Jammer, ebd. 86.

65 Das Prinzip der Relativität wurde bereits 1904 von Henri Poincaré formuliert, wonach wissenschaftliche Aussagen und Annahmen Konventionen sind, die aus praktischen Gründen getroffen werden; vgl. Jammer, Concepts of Simultaneity (wie Anm. 41), 102; zur Konventionalität der Gleichzeitigkeit nach Einstein ebd. 136. Im Jahr 1914 äußerte Einstein, die Relativität der Gleichzeitigkeit sei das kontroverseste Theorem der Relativitätstheorie (ebd. 166).

66 Zum Vergleich als indirektem Experiment H.-G. Haupt/J. Kocka, Historischer Vergleich: Methoden, Aufgaben, Probleme. Eine Einleitung, in: dies. (Hrsg.), Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung, Frankfurt a. M./New York 1996, 13.

67 H. Heimpel, Der Mensch in seiner Gegenwart, in: ders. (Hrsg.), Der Mensch in seiner Gegenwart, Göttingen 1954, 11, zit. nach Geyer, „Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ (wie Anm. 29), 187.

68 Zur Modalisierung des Selektionsprozesses Luhmann, Weltzeit und Systemgeschichte (wie Anm. 43), 104.

69 Zur Chronologie als „Ariadnefaden“ der Geschichte (in Aufnahme einer Wendung Jean Bodins) Colliot-Thélène, Chronologie und Universalgeschichte (wie Anm. 4), 21.

die Voraussetzung für den Modus der Zeitgenossenschaft, der von der Geschichtswissenschaft in jüngerer Zeit auch über die Untersuchung des Zusammenlebens unterschiedlicher Generationen verstärkt in den Blick genommen worden ist.⁷⁰

Wer die Möglichkeitshorizonte zeitgenössischer historischer Akteure in den Blick nimmt, schärft über die Modularisierung von Möglichem und Wirklichem das Bewußtsein von Differenz, und er eröffnet den Blick für andere mögliche Problemlösungen vor dem Hintergrund der jeweiligen „Eigenzeit“ historisch gewachsener Systeme.⁷¹ In diesem Sinn thematisiert die Komparatistik nicht die Differenz*erfahrung* von Zeitgenossen, sondern die Differenz*wahrnehmung* im Zuge der wissenschaftlichen Analyse, die historische Phänomene in bestimmte Wirkungszusammenhänge einordnet. Wenn in diesem Kontext Phasenverschiebungen und Ungleichzeitigkeiten namhaft gemacht werden, verweist dies auf die grundlegende Annahme pluraler Geschichten, unterschiedlicher Geschwindigkeiten und relativer Synchronizität.

Diagnostiziert man im Zusammenhang mit der Analyse struktureller Differenzierungen gesellschaftlicher und kultureller Prozesse ein „phasenhaft verschobenes Auftreten kultureller Gegebenheiten und ebenso phasenhaft verschobenes Kulminieren ihrer Entwicklung“⁷², dann entspricht dies exakt dem am oben untersuchten Fallbeispiel aufgezeigten Befund: Es wurde nachgewiesen, daß die normative Phase der Religionsgeschichte, verbunden mit einem relativ stabilen Kanon und einer entsprechenden Stufe der Institutionalisierung, die Herrschaftsplausibilisierung auf Dauer erleichtert.⁷³ Vor dem grenzüberschreitenden Horizont der Globalgeschichte erweist sich der Terminus der Ungleichzeitigkeit als Differenzbegriff zur reflektierten Analyse heterogener Traditionszusammenhänge,⁷⁴ im oben analysierten Fall im Hinblick auf Kanonisationsprozesse und die Verfestigung von Institutionen. Die Analogiebeobachtung hinsichtlich der

70 Vgl. U. Jureit, Generationenforschung, Göttingen 2006. Zur Debatte über die Bedeutung von und die Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Generationen in den 1920er Jahren Geyer, „Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ (wie Anm. 29), 176f. Zur Diskussion der Ungleichzeitigkeit verschiedener Kulturen im Modell der Lebensalter Uhl, Gebrochene Zeit? (wie Anm. 31), 56.

71 Zur „Diagnose eines Nebeneinanders, mithin einer Gleichzeitigkeit unterschiedlicher sozialer Zeitsysteme“ seit dem späten 19. Jahrhundert Geyer, „Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ (wie Anm. 29), 167. Schon Herder konstatierte, „daß jede Geschichte ihr eigenes Zeitmaß in sich birgt“ (Koselleck, Zeitschichten [wie Anm. 5], 16). Zur Auffassung von Geschichte als „weltzeitlich unterscheidbare(r) Abfolge von Möglichkeitshorizonten“ Luhmann, Weltzeit und Systemgeschichte (wie Anm. 43), 114. Zur Schärfung des Blicks für die Konstellation von Wirklichkeiten und Möglichkeiten ders., Evolution und Geschichte (wie Anm. 44), 159.

72 Uhl, Gebrochene Zeit? (wie Anm. 31), 71. In diesem Sinn ist die Rede von „Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen“, trotz der Skepsis Luhmanns, weiterhin angebracht, denn eine (umfassende) Theorie des historischen Prozesses wird in der heutigen Geschichtswissenschaft kaum noch für plausibel gehalten; vgl. anders Luhmann, Temporalstrukturen des Handlungssystems (wie Anm. 56), 179. Luhmann selbst definiert Zeit anderenorts als Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen; vgl. Gleichzeitigkeit und Synchronisation (wie Anm. 38), 100. An wiederum anderer Stelle faßt er Ungleichzeitigkeit als „Nichtidentität zeitlicher Modalisierungen“, was sich gut mit dem Modell der Phasenverschiebung vereinbaren ließe; vgl. Luhmann, Weltzeit und Systemgeschichte (wie Anm. 43), 114.

73 Die Unterscheidung von Phasen markiert Zäsuren bei der „Veränderung derjenigen Strukturen, die die Bedingungen der Möglichkeit weiterer Veränderungen definieren.“ (Luhmann, Weltzeit und Systemgeschichte [wie Anm. 43], 116).

74 Vgl. Uhl, Gebrochene Zeit? (wie Anm. 31), 66; „Im Gedanken der differenzierten Dynamik geschichtlichen Geschehens liegt die Idee der Pluralität der Zeit, des Miteinanders verschiedener Zeiten beschlossen ... in der

Phasenverschiebung bei Kanonisations- und Institutionalisierungsprozessen erfüllt das Kriterium der von Jürgen Osterhammel angemahnten „Situierung der Vergleichsfälle auf den Koordinaten des Gleichzeitigen und des Ungleichzeitigen.“⁷⁵

Der heuristische Nutzen des Theorems der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen – nach Luhmann einer „unerträglichen Paradoxie“⁷⁶ – kann also darin bestehen, das Blick für Idiosynkrasien, für kulturelle Differenzen und für die Vielschichtigkeit und Multilinearität historischer Prozesse zu schärfen,⁷⁷ also für die Gleichzeitigkeit von Ungleiche. Die Voraussetzungen für einen synchronen Vergleich werden geschaffen, indem funktionale Äquivalente in unterschiedlichen, aber zeitgleichen historischen Systemen isoliert werden.⁷⁸ Ungleichzeitigkeit bezeichnet in diesem Sinn „ein dynamisches Gefüge von Strukturen, die sich auf Grund ihrer Eigenzeiten, ihrer je verschiedenen Veränderungsgeschwindigkeiten, gegeneinander verschoben haben.“⁷⁹

Dabei sollte der Eigenwert jeder Einzeltradition und auch die Eigenzeit jedes historischen Systems – gewissermaßen also die Ungleichzeitigkeit von Gleichzeitigem – ernst genommen werden, was – um den Bereich des historischen Vergleichs zu überschreiten – als Bedingung der Möglichkeit für gelingende Interaktion historischer Zeitgenossen angesehen werden kann; zumindest wird die Wahrscheinlichkeit erfolgreicher Kommunikation erheblich gesteigert,⁸⁰ wenn die eigene und fremde Anschlußselektivität im Luhmannschen Sinn zuvor reflektiert wird.⁸¹ Durch methodisch reflektierte Kontextualisierung lassen sich günstige bzw. ungünstige Konstellationen, Chancen und Risiken als Bedingungsnetz für das Handeln historischer Akteure aufzeigen. In diesem Sinn könnte

Bedeutung gleichzeitiger Anwesenheit historisch verschiedener Zeiten avanciert Ungleichzeitigkeit zu einem Begriff, der die Vorstellung einer eindimensionalen, homogenen Geschichtszeit unterläuft.“

75 Sozialgeschichte im Zivilisationsvergleich (wie Anm. 28), 153.

76 Gleichzeitigkeit und Synchronisation (wie Anm. 38), 109.

77 Im Sinne der Luhmannschen „Suche nach Unterscheidungen, die aus der Paradoxie herausführen und die dann ihrerseits festgehalten und als Beobachtungsinstrumente ausgearbeitet werden müssen“ (Gleichzeitigkeit und Synchronisation [wie Anm. 38], 110).

78 Anders als bei Osterhammel werden hier also Synchronie und funktionale Äquivalenz nicht getrennt; vgl. ders., Sozialgeschichte im Zivilisationsvergleich (wie Anm. 28), 152. Zu funktionalen Äquivalenten im Zusammenhang mit der Usurpation der Karolinger und Abbasiden vgl. im einzelnen meine einschlägige Monographie (oben Anm. 7). Vgl. hierzu auch Koselleck, Zeitschichten (wie Anm. 5), 16: „Es bedarf immer formalisierter Kategorien, die es ermöglichen, konkrete Geschichten zu rekonstruieren und vor allem vergleichbar zu machen.“ Zur „Ablösung evolutionistischer Theorien ... durch Differenzierungsleistungen, die schließlich in struktural-funktionale Ansätze münden.“ Uhl, Gebrochene Zeit? (wie Anm. 31), 72. Zur Isolierung von Formalkategorien, die als „strukturelle Daueraussagen“ die Reproduktion bestimmter historischer Phänomene „unter vergleichbaren Umständen“ am Beispiel Augustins wahrscheinlich macht, Koselleck, Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen (wie Anm. 42), 219.

79 Uhl, Gebrochene Zeit? (wie Anm. 31), 73.

80 Zum erheblichen Konfliktpotential, das in der Annahme eines Aufholbedarfs des vermeintlich Ungleichzeitigen gegenüber dem als gleichzeitig angesehenem Zustand liegt, Koselleck, Zeitschichten (wie Anm. 5), 175. Zum kommunikativen Erfolg als Selektionsmechanismus sozialer Systeme Luhmann, Temporalstrukturen des Handlungssystems (wie Anm. 56), 186. Zum kommunikativen Verkehr über Systemgrenzen hinweg sowie zur Korrelation zwischen Systemgeschichte und Ereignisreihen der Umwelt ders., Weltzeit und Systemgeschichte (wie Anm. 43), 110f.

81 Weltzeit und Systemgeschichte (wie Anm. 43), 107. Zum Potential der Geschichte, Bedingungen der Möglichkeit zu definieren, ebd. 124. Zur Anschlußselektivität auch ders., Evolution und Geschichte (wie Anm. 44), 157.

die Analyse von Ungleichzeitigkeiten ein Beitrag der Geschichtswissenschaft zum Prozeß gesellschaftlicher Selbstthematisierung sein.⁸²

Die Kategorie der Gleichzeitigkeit ist ein möglicher Zugang, um die Handlungsoptionen historischer Zeitgenossen miteinander zu vergleichen. Der synchrone Vergleich gewinnt besonders dann an Bedeutung, wenn zusätzlich auch die Beziehungen zwischen den Vergleichseinheiten untersucht werden sollen.⁸³ Die Möglichkeiten für eine Konstruktion vormoderner Globalgeschichten sind durchaus vielfältig; wir sollten sie – in räumlicher und zeitlicher Dimension – in ihrer ganzen Bandbreite nutzen, um eurozentrische Perspektiven zu durchbrechen und die Vielfalt der Geschichte stärker ins Bewußtsein zu rücken und zur Geltung zu bringen. So kann – mit den Worten des Literaturwissenschaftlers Heinz Brüggemann – „ein Reflexionsprozeß ... auf den Weg gebracht (werden), der Universalität mit Differenz, mit Multiversalität zusammendenken, vereinen will.“⁸⁴ Dem schon in den 1920er Jahren eingeforderten polyphonen Geschichtsdenken könnten so – in der zeitgemäßen Form einer multiperspektivischen Geschichtswissenschaft – neue Impulse gegeben werden.⁸⁵

82 Vgl. Luhmann, Temporalstrukturen des Handlungssystems (wie Anm. 56), 182. Zur Geschichte als „Möglichkeitshorizont gegenwärtiger Orientierung“ ders., Weltzeit und Systemgeschichte (wie Anm. 43), 119.

83 Vgl. J. Osterhammel, Weltgeschichte, in: Lexikon Geschichtswissenschaft, Stuttgart 2002, 324.

84 Brüggemann, Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen (wie Anm. 53), 40. Zur Rekonstruktion der Weltgeschichte als letztendlichem Ziel der Systemgeschichte Luhmann, Weltzeit und Systemgeschichte (wie Anm. 43), 127 Anm. 20.

85 Vgl. Uhl, Gebrochene Zeit? (wie Anm. 31), 70; Geyer, „Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ (wie Anm. 29), 178.

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 Caliphas; 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 Caliphas 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 Caliphas 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 mahumereiam 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 adoratur 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 šīʿitischen 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 Mehräugigkeit, 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 vieläugige ‚Mischform‘ einer (Fest-)begehung, 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 (muḥāṭa), 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 Matthaei 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 verhinderte 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 ḡsūl, der im islamischen Kontext auch die rituelle Waschung bezeichnet. Vgl. Yāqūt, Ibn ʿAbdallāh: 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 taʾrīḥ“ 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-aṣṣa fī sināʾat al-inṣāʾ*, hrsg. von Muḥammad 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 Muḥammad: al-Kāmil fī taʾrīḥ, 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-Qalqaṣandī, dessen Überlieferungen ein Grossteil unseres Wissens über das fatimidische Zeremoniell zu verdanken ist.³⁴ Al-Qalqaṣandī 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 Qalqaṣandī 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 Qalqaṣandī 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 publizierten 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 Qalqaṣandī: *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 Vergleichsproblematisierung 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 Suids, konstruiere diesen als zentrales Paradigma des Anderen.³⁷ Das abendländische Selbstverständnis *definiere sich*, indem es sich vom Orient *unterscheide*. Die Thesen Suids 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 Kalifatgeschichte 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 präzisieren, 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 Shiah 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 Ǧamā‘a, 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. Beglgaev, *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.

Der Herrscher als Pilger im westlichen und östlichen Mittelalter – eine Skizze¹

Sebastian Kolditz

SUMMARY

Investigating medieval royal pilgrimage from a comparative perspective, certain characteristics can be observed: Byzantine emperors normally did not go on pilgrimage, preferring to collect holy relics in their capital. In the West, royal pilgrimage flourished especially during the Later Middle Ages, playing a key role in the practice of rulership, without, however, making a significant contribution to the sacral character of monarchy. Christian kings seldom crossed the borders of their realms to visit sacred places. Muslim rulers (apart from the early caliphs) followed a similar pattern, often avoiding to perform the hajj to Mecca personally. Instead, royal pilgrimage over long distances was a significant phenomenon at the periphery of both religious spheres: in West Africa and Scandinavia.

Pilgerforschung hat Konjunktur – Pilgerwege, Pilgerzeichen und Pilgerberichte finden wie in der Öffentlichkeit, so auch in der europäischen Forschung verstärktes Interesse,² und bisweilen öffnet sich dann der Blick zu religionsübergreifenden Kontextualisierungen.³

- 1 Die folgenden Ausführungen beabsichtigen nicht mehr als die Darlegung einiger Beobachtungen zum Thema. Bibliographische Vollständigkeit wird nicht angestrebt, auch keine vertiefte Quellenanalyse. Für Hinweise habe ich vielfach zu danken, genannt seien insbesondere Vera von Falkenhausen (Rom) und Undine Ott (Leipzig).
- 2 Unter jüngeren Sammelbänden hervorzuheben: Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und Früher Neuzeit, Wien 1992; Wallfahrten in der europäischen Kultur, Frankfurt a. M. 2006. Einen besonders prominenten Platz nimmt der Jakobuskult ein: Jakobus-Studien, ed. K. Herbers u. a. Bd. 1-17, Tübingen 1988-2007; K. Herbers, Jakobsweg. Geschichte und Kultur einer Pilgerfahrt, 2. Aufl., München 2007.
- 3 Kaum in historischer, aber häufiger in anthropologischer oder religionswissenschaftlicher Perspektive.

Die Herrscher stehen dabei nicht im Brennpunkt des Interesses, eher weithin in dessen Schatten, systematische Studien über die Partizipation mittelalterlicher christlicher Monarchen an Wallfahrten sucht man vergeblich, abgesehen von sehr wenigen, mitunter kaum zugänglichen Spezialstudien.⁴ Für quantifizierende Untersuchungen in diesem Bereich fehlt daher noch weitgehend die Grundlage. Könige waren nicht die „typischen“ Pilger, die sich in der Hoffnung auf ein heilsames Wunder oder als Ausdruck ihrer tiefen Verehrung zu einer besonders geheiligten, sakral aufgeladenen Stätte begaben, und bisweilen auch, weil es ihnen als Buße für normwidriges Verhalten auferlegt worden war.⁵ Könige scheinen etwas außerhalb dieser gängigen Arten des Pilgerns zu stehen. Pierre André Sigal hat ihre Pilgerfahrten daher als eigene Kategorie zu fassen gesucht und von „pèlerinages politiques et nationaux“ gesprochen.⁶ Das freilich enthält die implizite Annahme, dass der Wallfahrt eines Herrschers letztlich ein politischer Sinn, mindestens jedoch eine identitätsstiftende Absicht innewohne, kurz und etwas überspitzt: die Herrscher strebten nach dem heiligen Ort eigentlich nicht um seiner selbst willen, sondern um ihn sich nutzbar zu machen. Das Spannungsverhältnis von Religionspraxis und Herrschaftsausübung wird auf diese Weise zugunsten der Herrschaft aufgelöst. Sicher bedarf das Konzept also der Differenzierung und Modifikation. Das führt auf eine Reihe offener Fragen, die hier orientierend genannt seien: Waren politische Herrschaft und Wallfahrtspraxis tatsächlich so leicht vereinbar, wie es Vorstellungen vom instrumentellen Charakter der Pilgerfahrten gleichsam voraussetzen? In welcher Beziehung stand der Besuch eines sakralen Ortes zur Sakralität der Herrschaft? Welche Muster und Entwicklungstendenzen lassen sich generell beim Phänomen der Herrscherpilgerfahrt im Mittelalter erkennen? Es versteht sich, dass eine derartige Betrachtung skizzenhafte Züge tragen muss, zumal bei der Beantwortung der aufgeworfenen Fragen hier nicht nur der üblicherweise vertieft untersuchte lateinische Westen in den Blick genommen werden soll, sondern auch der griechische Osten und die islamische Welt der mittelalterlichen Epoche. Das erfordert eine kurze Vorverständigung über die Phänomene: Bereits im christlichen Bereich gilt es anhand der Terminologie zu differenzieren: während der lateinische Terminus *peregrinatio* zunehmend nicht nur für Wege in die Fer-

4 Nicht zugänglich waren mir insbesondere: F. Carreras y Candi, Visites de nostres reys a Montserrat, in: Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona 2 (1903/4), S. 339-388; J. B. Paul, Royal Pilgrimage in Scotland, in: Transactions of the Scottish Ecclesiological Society 1905. Methodisch wegweisend ist nunmehr die Studie von N. Vincent, The pilgrimages of the Angevin kings of England 1154-1272, in: C. Morris / P. Roberts, Pilgrimage. The English Experience from Becket to Bunyan, Cambridge 2002, S. 12-45.

5 Zu den allgemeinen Motiven christlichen Pilgerns vgl. u. a. D. Webb, Medieval European Pilgrimage, c. 700-c. 1500, S. 44-77; L. Schmugge, Kollektive und individuelle Motivstrukturen im mittelalterlichen Pilgerwesen, in: Migration in der Feudalgesellschaft, hrsg. von G. Jaritz / A. Müller, Frankfurt a. M. / New York 1988, S. 263-289; P. A. Sigal, Les différents types de pèlerinage au Moyen Age, in: Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung, München / Zürich 1984, S. 76-84.

6 P. A. Sigal, Les marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au Moyen Age, Paris 1974, S. 37-41. Einen anderen Akzent setzt Vincent, Pilgrimages (wie Anm. 4), S. 15: „the king's pilgrimage remained very much a royal phenomenon, set apart from the experience of less exalted pilgrims“. Dem ist zweifellos zuzustimmen. In der enzyklopädischen Literatur wird Königswallfahrt als Phänomen nur im Artikel Pilgrimage (Christian), in: Encyclopaedia of Religion and Ethics, Bd. 10, Edinburgh / New York 1918, S. 22 eigens thematisiert, allerdings lediglich mit einer Aufzählung von Beispielen.

ne und Fremde gebraucht wurde, sondern Pilgerfahrten beliebiger Distanz umfassen konnte, fehlt der byzantinischen Gräzität eine eindeutige Sprachregelung. Den Aspekt der Fremde evoziert die nur sehr selten auftretende Bezeichnung *xeniteia*,⁷ verbreitet erscheint aber vor allem *proskynesis* – die religiöse Verehrung, wovon sich etwa die Bezeichnung von Pilgerführern als *proskynetaria*⁸ und noch im heutigen Griechisch diejenige des Pilgers als *proskynetes* ableiten. Die Unschärfe der Bezeichnung lässt auch eine unscharfe Abgrenzung des Phänomens an sich vermuten. Für das Pilgern im Islam ist hingegen die grundsätzliche Unterscheidung zwischen der großen Wallfahrt nach Mekka (*hajj*) und der großen Vielfalt an *ziyārāt* zu beachten, den Reisen zu den Schreinen verehrter Heiliger wie etwa der schi'itischen Imame oder herausragender Religionsgelehrter.⁹ Obwohl letztere dem christlichen Wallfahrtsgedanken weit näher stehen, müssen sie vor allem aufgrund des Forschungsstandes, aber auch um der Beschränkung willen hier außer Betracht bleiben. Für den Hajj aber sind vier fundamentale Unterschiede gegenüber der christlichen Wallfahrt zu beachten: erstens die Ausschließlichkeit des Zielortes Mekka, zweitens die Ausschließlichkeit des Zeitpunktes im frühen Pilgermonat (Dhū l-Hijja)¹⁰, drittens der Charakter des Zieles: die Ka'ba gilt als Haus Gottes – Reliquien, Heilige oder andere Medien spielen keine Rolle; sowie viertens das Gebot des Qur'ān an jeden Gläubigen, den Hajj (einmal im Leben) zu verrichten.¹¹ Aufgrund dieser Unterschiede definiert der islamische Fall also einen phänomenologisch anderen Typ der Pilgerfahrt. Das schränkt unsere Vergleichsmöglichkeiten jedoch nicht ein, sondern befördert sie sogar, denn diese Tatsache führt auf die Frage, ob und wie unterschiedliche Matrizen für das Phänomen Wallfahrt auch das Verhältnis von Pilger- und Herrscherstatus unterschiedlich geprägt haben.

Das byzantinische Modell

Die Hinwendung des römischen Kaisers Konstantin zum Christentum und die von ihm veranlassten Kirchenbauten markieren einen wichtigen Einschnitt in der Geschichte der

7 Vgl. A.-M. Talbot, Introduction to „Pilgrimage in the Byzantine Empire 7th – 15th Centuries“, in: *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), S. 59–61, hier 61.

8 Zu dieser Gattung siehe: A. Külzer, *Peregrinatio graeca in Terram Sanctam*. Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit, Frankfurt 1994.

9 Zu den *ziyārāt* vgl. J. W. Meri u. a., *Ziyāra*, in: *The Encyclopedia of Islam*, 2. Aufl., Bd. 11, Leiden 2002, S. 524–539; *Le culte des saints dans le monde musulman*, hrsg. von H. Chambert-Loir/C. Guillot, Paris 1995 (Regionalstudien); C. Mayeur-Jaouen, *L'identité pèlerine en terre d'Islam: Du Hajj aux pèlerinages locaux*, in: *Identités pèlerines*, ed. C. Vincent, Rouen 2003, S. 187–200, hier 190, 194–199.

10 Außerhalb dieses Zeitraumes kommt der Fahrt der Gläubigen nach Mekka nur der Status einer kleinen Wallfahrt (*ʿumra*) zu, wobei die Riten des siebenfachen Umrundens der Ka'ba (*ṭawāf*) und des Laufes zwischen den Hügeln (*sa'y*) vollzogen werden.

11 Sure 3, 97. Aus der zahlreichen Literatur zu Norm und Praxis des Hajj sei hier nur verwiesen auf Mayeur-Jaouen, *L'identité* (wie Anm. 9), S. 187–189, 191–194; R. C. Martin, *Muslim Pilgrimage*, in: *The Encyclopedia of Religion*, Bd. 11, New York/London 1987, S. 338–346; U. Haarmann, *Die Pflichten des Muslims – Dogma und geschichtliche Wirklichkeit*, in: *Saeculum* 26 (1975), S. 95–110, hier 99 f.

christlichen Wallfahrt.¹² Zwar reiste der *imperator* nicht selbst an ins Heilige Land, dürfte aber als Initiator hinter der sorgfältig inszenierten Reise seiner Mutter Helena (326/7) gestanden haben,¹³ die in der späteren Tradition zu einer Pilgerreise par excellence stilisiert worden ist. Welchen Hintergrund auch immer die Legende von der Auffindung des Heiligen Kreuzes durch die Kaiserin gehabt haben mag,¹⁴ sie bot potentiell gute Voraussetzungen für die Etablierung einer Pilgertradition im Kaiserhaus. Dennoch fand Helena unter den Frauen des Kaiserhauses nur in Eudokia, der Gemahlin Theodosius' II., eine Nachahmerin, welche 437 die Reliquien des Erzmärtyrers Stephanus von ihrer Wallfahrt mit nach Konstantinopel brachte und schließlich nach ihrer Verstoßung auch ihr Lebensende im Heiligen Land verbringen sollte.¹⁵

Für die byzantinischen Kaiser selbst spielten Wallfahrten jedoch so gut wie keine Rolle. Die verfügbaren Nachrichten stehen isoliert. So berichtet der Chronist Theophanes über Kaiser Justinian (527–65), dass dieser gegen Ende seines Lebens (563/4) den Ort Myriangeli bzw. Germia in Galatien aufgesucht haben soll. Tatsächlich war die Michaelskirche dort offenbar ein Pilgerzentrum, wie Inschriften belegen, aber von sekundärer religiöser Bedeutung.¹⁶ Vielleicht zogen auch die Heilkräfte der dortigen Thermalquellen den alten Kaiser in ihren Bann.¹⁷ Ein ähnliches Motiv, das Ausbleiben des lang erhofften Thronfolgers, führte Kaiser Leon VI. (886–912) auf den bithynischen Olymp, wohin sich später auch sein Sohn Konstantin VII. Porphyrogennetos (913–959) im fortgeschrittenen Alter begeben haben soll.¹⁸ Politisch in Szene gesetzt wurde wohl keine

12 Umstritten ist, ob es zuvor überhaupt bereits christliche Pilger gab: vgl. E. D. Hunt, *Were there Christian Pilgrims before Constantine?*, in: *Pilgrimage explored*, hrsg. J. Stopford, Woodbridge 1999, S. 25–40. Zum Kirchenbauprogramm (vgl. Eusebius, *Vita Constantini* III 25–41): M. J. Johnson, *Architecture of Empire*, in: Noel Lenski (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, Cambridge 2006, S. 278–297, hier S. 293–295 mit Übersicht zur Literatur; zum frühen Pilgerwesen insgesamt: B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrt und Pilgerwesen in Antike und Alter Kirche*, Regensburg / Münster 1950.

13 Vgl. K. G. Holum, *Hadrian and St. Helena: Imperial Travel and the Origins of Christian Holy Land Pilgrimage*, in: R. Ousterhout (ed.), *The Blessings of Pilgrimage*, Urbana 1990, S. 66–81; J. W. Drijvers, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*, Leiden / New York 1992, S. 62–72.

14 Ausführlich dazu Drijvers, *Helena* (wie Anm. 13), S. 79–180 sowie S. Heid, *Der Ursprung der Helenalegende im Pilgerbetrieb Jerusalems*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 32 (1989), S. 41–71. Für eine kritische Prüfung des Skeptizismus hat jüngst plädiert: M. Dietz, *Wandering Monks, Virgins and Pilgrims. Ascetic Travel in the Mediterranean World AD 300–800*, University Park/Pennsylvania 2005, S. 110–116.

15 Zu Eudokias Pilgerreise vgl. K. G. Holum, *Theodosian Empresses*, Berkeley 1982, S. 183–189; Dietz, *Wandering Monks* (wie Anm. 14), S. 136; Kötting, *Peregrinatio religiosa* (wie Anm. 12) S. 100, 260.

16 Theophanes, *Chronographia*, AM 6056 (= 563/4), hrsg. C. de Boor, Leipzig 1883, S. 240; der Kaiser besuchte den Ort *charin euches* (etwa: wegen eines Gelübdes). Weitere Kaiser sind in Germia nicht nachzuweisen, Justinians Monogramm findet sich hingegen in den Überresten der Michaelskirche, vgl. K. Belke, *Galatien und Lykaonien (Tabula Imperii Byzantini 4)*, Wien 1984, S. 166–168; C. Mango, *The Pilgrimage Center of St. Michael at Germia*, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 36 (1986), S. 117–132.

17 Auch Justinians Gattin Theodora hatte sich 528/9 auf eine Reise zu Thermalbädern nach Pythia begeben und dabei dortige Kirchen reich beschenkt, vgl. Ioannes Malalas, *Chronographia* XVIII 25, hrsg. I. Thurn, Berlin / New York 2000, S. 368 und Theophanes, ed. de Boor, AM 6025 (wie Anm. 16), S. 186. Beide Autoren heben das große Gefolge der Kaiserin hervor. Nur Theophanes charakterisiert den Ort näher als Thermalquelle (*eis ta therma tōn Pythiōn*) – der dortige christliche Kultus hatte seine Spezifik aus der antiken Verehrung von Quellnymphen entwickelt, vgl. R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris 1975, S. 98.

18 Theophanes Continuatus VI 49, ed. I. Bekker, Bonn 1838, S. 463–465: von Konstantin heißt es, er habe sich wegen des Gebets der Mönche des Heiligen Berges, aber auch wegen der guten Luft zur Fahrt entschlossen, während

dieser beiden Wallfahrten, stärker vielleicht der Besuch Kaiser Konstantins VI. 795 in Ephesos zum Gebet im Heiligtum des Evangelisten Ioannes.¹⁹ Besonders stechen aber drei markante Ereignisse der byzantinischen Geschichte hervor, in denen Elemente der Wallfahrt in größeren politischen Kontexten erkennbar werden. Das betrifft zunächst den Einzug des Kaisers Herakleios mit dem von den Persern zurückerstatteten Heiligen Kreuz in Jerusalem, wohl im Jahr 630.²⁰ Zweifellos verbanden sich dabei Merkmale des Triumphes mit ostentativer Devotion, auch wenn die fromme Legende in diesem Fall den Blick auf das Geschehen stark einschränkt.²¹ War Herakleios der einzige Kaiser am Pilgerort Jerusalem, so sollte sein Enkel Konstans II. bis zum 14. Jahrhundert der einzige bleiben, der Rom aufsuchte. Allerdings ordnet sich sein Besuch bei Papst Vitalian im Jahre 663 durchaus in die Bestrebungen zur Verteidigung des byzantinischen Italien gegen Langobarden und Araber ein und wird wohl absichtsvoll vom *Liber Pontificalis* mit reichlich Pilgerkolorit versehen.²² In gewisser Weise eröffnet der Basileus somit die Reihe der Romzüge westlicher Könige und Kaiser, denen ebenfalls leicht der Charakter einer devoten Fahrt *ad limina apostolorum* gegeben werden konnte, auch wenn sie sich niemals darin erschöpften.²³ Schließlich begab sich Kaiser Basileios II. nach seinem entscheidenden Bulgarensieg 1018 zum Heiligtum der Gottesmutter auf der Akropolis von Athen (dem antiken Parthenon-Tempel) und brachte ihr dort Dankgeschenke dar.²⁴ Auch wenn die knappen Notizen der Geschichtsschreiber den Wallfahrtscharakter nicht eigens hervorheben, lässt sich das Geschehen doch am besten als Dankeswallfahrt vor der

die Terminologie der Chronik keine direkten Assoziationen zur Wallfahrt vermittelt. Vgl. auch C. Foss, *Pilgrimage in Medieval Asia Minor*, in: *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), S. 129-151, hier S. 137.

- 19 Theophanes, hrsg. de Boor, *AM* 6287 (wie Anm. 16), S. 469 f. Konstantin besuchte Ephesos nach einem Sieg über die Araber und erließ bei der Gelegenheit dem dortigen Markt die Zahlung des Kommerkion. Zur Deutung siehe Foss, *Pilgrimage*, S. 145 f. (als Pilgerfahrt); I. Rochow, *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes*, Berlin 1991, S. 261 f. (nur als steuerliche bzw. wirtschaftspolitische Maßnahme).
- 20 Das Datum ist umstritten, seit P. Speck, *Das geteilte Dossier (Poikila Byzantina 9)*, Bonn 1988, S. 336-341, 373-377 vehement für 628 plädiert hat; viele Aspekte sprechen jedoch für eine Übergabe der Reliquien im Jahr 629 und die Rückführung nach Jerusalem 630, siehe ausführlich A. D. Beihammer, *Nachrichten zum byzantinischen Urkundenwesen in arabischen Quellen (565-811)*, Bonn 2000, S. 54-60.
- 21 Zur Schwierigkeit aller Rekonstruktionsversuche vgl. J. W. Drijvers, *Heraclius and the Restitutio Crucis*, in: G. Reinink (Hrsg.), *The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation*, Leuven u. a. 2002, S. 175-190, bes. S. 177 f.; zur Legende A. Sommerlechner: *Kaiser Herakleios und die Rückkehr des Heiligen Kreuzes nach Jerusalem. Überlegungen zur Stoff- und Motivgeschichte*, in: *Römische Historische Mitteilungen* 45 (2003), S. 319-360; Drijvers, *Heraclius*, S. 185 f.: demnach hätten göttliche Zeichen Herakleios gezwungen, sich nicht triumphierend, sondern demütig in die Stadt zu begeben.
- 22 *Le Liber Pontificalis*, hrsg. L. Duchesne, Bd. 1, S. 343 (*Vita Vitaliani*), wo insbesondere mehrere Besuche des Kaisers in St. Peter hervorgehoben werden; vgl. auch A. Th. Hack, *Das Empfangszeremoniell bei mittelalterlichen Papst-Kaiser-Treffen*, Köln u. a. 1999, S. 321 f. Zum politischen Kontext: P. Corsi, *La politica italiana di Costante II*, in: *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo* (Settimane 34), Bd. 2, Spoleto 1988, S. 751-796, hier bes. S. 772 ff. sowie A. N. Stratos, *Expédition de l'empereur Constantin III surnommé Constant en Italie*, in: *Bisanzio e l'Italia. Studi in memoria di A. Pertusi*, Milano 1982, S. 348-357, hier 354 f.
- 23 Zu einem negativen Ergebnis auf der Suche nach Wallfahrtsmerkmalen bei den Romzügen westlicher Kaiser kommt G. Barone, *Il pellegrinaggio degli imperatori a Roma*, in: *Romei e Giubilei*, Milano 1999, S. 89-95.
- 24 Ioannes Skylitzes, *Synopsis historiarum*, hrsg. I. Thurn, Berlin / New York 1973, S. 364; Ioannes Zonaras, *Epitome Historiarum* XVII 9, hrsg. von T. Büttner-Wobst, Bd. 3, Bonn 1897, S. 566; im Vordergrund steht der Dank gegenüber der Gottesmutter, nicht ein Triumph. Zur Athener Marienkirche siehe Janin, *Les églises* (wie Anm. 17), S. 316-318.

triumphalen Rückkehr des Basileus in seine Hauptstadt verstehen.²⁵ Es bleibt allerdings die Frage, was ihn zu seiner ungewöhnlichen und einmaligen Entscheidung veranlasste, die Metropolitankirche von Athen als Ziel zu wählen. Spielte die geographische Nähe zum Ort des Sieges eine Rolle, wollte Basileios auf diese Weise antike Vorbilder evozieren oder beruhte der Zug auf einem Votum?

Wie dem auch sei: kohärente Muster für kaiserliche Pilgerfahrten sind aus den wenigen byzantinischen Beispielen nicht zu erkennen, so dass die Seltenheit des Phänomens selbst zu einem wichtigen Merkmal wird. Warum aber pilgerten die Kaiser so selten? Vor allem wohl, weil sie kaum Anlass dazu hatten. Nach dem Verlust Roms im 8. Jahrhundert konnte keine Stadt innerhalb des Reiches mehr mit der Hauptstadt Konstantinopel im Hinblick auf den Besitz potentieller Pilgerziele wie heiliger Reliquien und wunderwirkender Ikonen konkurrieren. Die Kaiser selbst hatten die Konzentration der Heilsträger in der Hauptstadt massiv gefördert und zu Lasten anderer Kultorte vorangetrieben.²⁶ Während zunächst noch zahlreiche Kirchen Konstantinopels von diesem Transfer profitierten, wurden die erworbenen Heiltümer seit dem 9. Jahrhundert vorrangig in der der Gottesmutter geweihte Kirche am Pharos konzentriert, vor allem die Reliquien der Passion Christi.²⁷ Diese Kirche aber gehörte zum Areal des Kaiserpalastes, bildete dessen „Sainte chapelle“. Die Kaiser hatten kaum Veranlassung auf Pilgerschaft zu gehen, vornehmlich weil sie es vermochten Heiltümer zu „domestizieren“.²⁸ Auch nachdem sich die Heiltums-Ressourcen Konstantinopels durch den Vierten Kreuzzug und die Herr-

25 Die Annahme eines besonders gesteigerten Triumphes in zwei Städten schien durch bildliche Darstellungen auf dem sog. Bamberger Gunthertuch (Triumphszene mit zwei Stadttychai) gerechtfertigt, dagegen jedoch G. Prinzing, *Das Bamberger Gunthertuch in neuer Sicht*, in: *Byzantinoslavica* 54 (1993), S. 218-231 und nunmehr Ders., *Nochmals zur historischen Deutung des Bamberger Gunthertuches auf Johannes Tzimiskes*, in: *Byzantina et Slavica Cracoviensia* V, Krakow 2007, S. 123-132.

26 So etwa der erst spät belegte Transfer der Kreuzreliquie von Apamea unter Iustin II. nach Konstantinopel: vgl. H. A. Klein, *Constantine, Helena and the Cult of the True Cross in Constantinople*, in: J. Durand / B. Flusin (Hrsg.), *Byzance et les reliques du Christ*, Paris 2004, S. 1-59, hier 39. Auch das an Kultzentren reiche Ephesos war von Reliquientranslationen in die Hauptstadt betroffen, vgl. Foss, *Pilgrimage* (wie Anm. 18), S. 139. Das 944 von Edessa nach Konstantinopel verbrachte Mandylion wurde von Romanos I. und Konstantin VII. feierlich im Palastbezirk in Szene gesetzt, dazu zuletzt S. G. Engberg, *Romanos Lekapenos and the Mandilion of Edessa*, in: Durand / Flusin, *Byzance et les reliques*, S. 123-142.

27 Zur Geschichte der Reliquien in der Theotokos-Kirche siehe P. Magdalino, *L'église du Phare et les reliques de la passion à Constantinople (VI/VIII–XIII siècles)*, in: Durand / Flusin, *Byzance et les reliques* (wie Anm. 26), S. 15-30; zur Absenz der Hagia Sophia in dieser Hinsicht nunmehr J. Wortley, *Relics and the Great Church*, in: *Byzantinische Zeitschrift* 99 (2006), S. 631-647, hier 638.

28 Diese Tendenz konnte sich auch auf einen lebenden Heiligen beziehen, wie den Styliten Daniel im 5. Jh., der sich ursprünglich nach Jerusalem begeben wollte, sich dann aber davon überzeugen ließ, sich in Konstantinopel niederzulassen. Durch das Interesse der Kaiser Leon I. und Zenon gewann der Asket schnell beträchtlichen Einfluss auf politische Entscheidungen, besonders in kritischen Situationen: vgl. H. Ch. Brennecke, *Heiligkeit als Herrschaftslegitimation*, in: *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit*, hrsg. B. Hamm u. a., Stuttgart 2007, S. 115-122. Allerdings suchten Kaiser oder potentielle Thronanwärter auch selbst Heilige Männer an deren Wirkungsstätten aus unterschiedlichen Motiven auf, vgl. R. Greenfield, *Drawn to the Blazing Beacon. Visitors and Pilgrims to the Living Holy Man and the Case of Lazaros of Mount Galesion*, in: *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), S. 213-241, hier S. 224 und 235, Anm. 145. Die Vorstellung, dass sich Pilgerschaft erübrige, da Konstantinopel selbst alle denkbaren Heiltümer besitze, war verbreitet, vgl. V. von Falkenhausen, *Pellegrinaggi bizantini in Terra Santa prima della caduta di Gerusalemme nel 1187*, in: *Fra Roma e Gerusalemme nel Medioevo*, hrsg. von M. Odonei, Bd. 1, Salerno 2005, S. 177 f.

schaft der Lateiner dramatisch verringert hatten, hielten die Palaiologenkaiser an der Vorstellung von großen Reliquienreichtümern in ihrer Hauptstadt fest und setzten diese sogar zu diplomatischen Zwecken ein.²⁹ Ihre ausgedehnten Reisen ins Abendland verfolgten nicht die Intention, dort Pilgerstätten aufzusuchen, doch ergaben sich derartige Besuche gleichsam automatisch für Ioannes V. in Rom, für Manuel II. in Canterbury und offenbar auch für Ioannes VIII. in Pistoia (Hlg. Jakobus).³⁰

Das byzantinische Modell strahlte zugleich auf die orthodoxe Welt Osteuropas aus. Nach der Errichtung des zweiten Bulgarenreichs am Ende des 12. Jahrhundert trugen die Zaren der Asen-Familie schnell dafür Sorge, die wichtigen Reliquien des Landes auf der Burg ihrer Hauptstadt Trnovo zu lokalisieren.³¹ Wenige Jahre zuvor hatte der russische Fürst Andrej Bogoljubskij die von ihm intendierte Verlagerung des politischen Zentrums der Rus von Kiev nach Vladimir mit der Überführung einer vielverehrten Ikone der Gottesmutter aus Vyšhorod bei Kiev eingeleitet.³² Pilgernde Herrscher treten hingegen auch in diesen Gebieten, soweit ich sehe, nicht in Erscheinung. Erst in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts setzte sich im Moskauer Großfürstentum eine intensive Tradition von Herrscherwallfahrten zum Troica-Sergios-Kloster durch.³³

Herrscherwallfahrten im lateinischen Abendland

In einem deutlichen Kontrast zum „byzantinischen Modell“ steht das für den mittelalterlichen Westen vertraute Bild der eifrig pilgernden Könige – von den Merowingern bis zu den Frömmigkeitsexzessen Ludwigs XI. von Frankreich im späten 15. Jahrhundert. Bei genauerer Betrachtung bekommt aber auch dieses Bild Risse, vor allem im Frühmittelalter: zwar berichtet Gregor von Tours in seiner Frankengeschichte von Wallfahrten aus der merowingischen Königsfamilie zum Grab des Heiligen Martin nach Tours, doch

29 Zu den Reliquienschatzen Konstantinopels in der Spätzeit aufgrund von Reise- und Pilgerberichten siehe G. P. Majeska, *The Relics of Constantinople after 1204*, in: Durand/Flusin, *Byzance et les reliques* (wie Anm. 26), S. 183–190; die Reliquiengeschenke Manuels II. untersucht S. Mergiali-Sahas, *An ultimate wealth for inauspicious times: Holy Relics in Rescue of Manuel II Palaeologus' Reign*, in: *Byzantion* 76 (2006), S. 264–275.

30 Der Übertritt Ioannes' V. zur römischen Kirche wurde am 21. Oktober 1369 in der Basilika St. Peter zelebriert, vgl. O. Halecki, *Un empereur de Byzance à Rome*, 2. Aufl., London 1972, S. 199, 379. Manuel II. hielt sich mehrere Tage in Canterbury auf und dürfte dabei auch den Thomas-Schrein besucht haben, vgl. D. M. Nicol, *A Byzantine Emperor in England. Manuel II's visit to London in 1400–1401*, in: *University of Birmingham Historical Journal* 12 (1970), S. 204–225, hier 213. Zu Ioannes VIII. vgl. jetzt T. Braccini, *L'imperatore Giovanni VIII Paleologo a Pistoia*, in: *Byzantinische Zeitschrift* 98 (2005), S. 383–397.

31 F. Kämpfer, *Herrscher, Stifter, Heiliger. Politische Heiligenkulte bei den orthodoxen Südslaven*, in: *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, hrsg. von J. Petersohn (Vorträge und Forschungen 42), Sigmaringen 1994, S. 423–445, hier 438.

32 Vgl. J. Pelenski, *The Contest for the „Kievan Succession“ (1155–1175): The Religious-Ecclesiastical Dimension*, in: *Harvard Ukrainian Studies* 12/13 (1988/89), S. 761–780, hier 761–763.

33 N. S. Kollmann, *Pilgrimage, Procession and Symbolic Space in Sixteenth Century Russian Politics*, in: *Medieval Russian Culture II*, hrsg. M. Flier/D. Rowland, Berkeley u. a. 1994, S. 163–181, besonders S. 167–171. Generell wird für die mittelalterliche Rus' jedoch eine sehr lebhaft pilgernde Tradition angenommen, vgl. H. Hecker, *Frömmigkeit und Politik. Pilgern im katholischen Polen und im orthodoxen Rußland*, in: W. G. Busse/B. Haupt (Hrsg.), *Pilgerfahrten in Mittelalter und Renaissance*, Düsseldorf 2006, S. 147–161, hier 156 f.

die Zahl der Könige beschränkt sich auf zwei: der große Chlodwig mit seinem feierlich inszenierten Dank 508 für den Sieg über die Westgoten, wiederum eine Wallfahrt zwischen Triumph und Devotion;³⁴ sowie Chlothar I. am Ende seines Lebens um 560 mit einem durch zahlreiche Sünden belasteten Gewissen.³⁵ Sonst scheint die Martinskirche eher als Asylstätte für erfolglose Thronprätendenten oder in Ungnade gefallene Große eine wichtige Funktion erfüllt zu haben.³⁶ Auch die angelsächsischen Könige lassen sich für Königswallfahrten nur schwer in Anspruch nehmen. Zwar zogen vier von ihnen zwischen 687 und 726 nach Rom, doch alle hatten zuvor der Herrschaft entsagt und wollten an den Gräbern der in England sehr verehrten Apostelfürsten ihr Dasein beschließen.³⁷ Ihre Beispiele stehen also vielmehr für die Unvereinbarkeit von Königsherrschaft und pilgernder Frömmigkeit. Noch Æthelwulf von Wessex stieß auf der Rückkehr von seiner Pilgerfahrt nach Rom 855 auf Opposition.³⁸

Zahlreicher werden die Belege für Herrscherwallfahrten im Abendland erst seit der Karolingerzeit. Sie zeigen nun eine so breite Vielfalt der Ausdrucksformen und der Motive, dass sie sich einer einfachen Kategorisierung entziehen.³⁹ Stattdessen sollen hier zwei Herrscher beispielhaft betrachtet werden:

Vom jungen Kaiser Otto III. (983/996–1002) sind zwei Wallfahrten unterschiedlichen Charakters überliefert. Im Jahre 999 begab er sich als Büsser zum berühmten Heiligtum des Erzengels Michael auf den Monte Gargano in Süditalien. Der heilige Romuald soll ihm diese Pflicht auferlegt haben, da Ottos Truppen im Vorjahr bei der Einnahme Roms den gestürzten Gegenpapst schwer misshandelt hatten. Folglich verrichtete der Kaiser

34 Gregor von Tours, *Historia Francorum* II 38, hrsg. B. Krusch/W. Levison (MGH SS rer Mer I/1), Hannover 1951, S. 88 f. Zur Deutung des Geschehens vgl. M. McCormick, *Clovis at Tours*, in: *Das Reich und die Barbaren*, hrsg. E. Chrysos/A. Schwarcz, Wien 1989, S. 155–180. Bereits seine Entscheidung für das Christentum soll Chlodwig nach einem späten Zeugnis in Tours verkündet haben, so dass dieser Aufenthalt verschiedentlich als Pilgerfahrt gewertet worden ist, siehe E. Delaruelle, *La Spiritualité des Pèlerinages à Saint-Martin de Tours du Ve au Xe siècle*, in: *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla Prima Crociata*, Todi 1963, S. 199–243, hier 208–210.

35 Gregor von Tours IV 21, hrsg. von Krusch/Levison, S. 154.

36 Zu den Asylsuchenden zählen etwa der gescheiterte Empörer Merowech (577) oder der in Intrigen verwickelte cubicularius Eberulf. Delaruelle, *La Spiritualité* (wie Anm. 34), S. 212, behauptet zwar, dass nach Chlodwig „se multiplieront les pèlerinages royaux à Tours“, bleibt den Beweis dieser These jedoch schuldig, indem er neben Chlothar I. lediglich Chlothilde (Gregor von Tours II 43) und das Asyl der Radegunde (nach ihrer Vita) anführt. Tours war allerdings nicht das einzige Pilgerzentrum mit königlichem Besuch in der Merowingerzeit: auch St. Médard, Orléans oder Autun wurden aufgesucht und König Dagobert I. begab sich in seiner letzten Krankheit 638/9 nach St. Denis auf Bittwallfahrt, vgl. U. Swinarski, *Herrschen mit den Heiligen. Kirchenbesuche, Pilgerfahrten und Heiligenverehrung früh- und hochmittelalterlicher Herrscher* (ca. 500–1200), Bern u. a. 1991, S. 356–360.

37 Caedwalla von Wessex im Jahre 689 und sein Nachfolger Ine nach langer Herrschaft 726 sowie Cenred von Mercia und Offa von Essex im Jahre 709. Bei Caedwalla wird als spezifisches Motiv die Taufe durch den Papst an den heiligen Stätten erkennbar, Beda Venerabilis, *The Ecclesiastical History of the English People* V 7, hrsg. B. Colgrave/R. Mynors, Oxford 1969, S. 470. Zur Motivation der „Pilgerkönige“ vgl. ausführlich C. Stancliffe, *Kings who opted out*, in: *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society* (Studies Wallace-Hadrill), Oxford 1983, S. 154–176. Die Häufung des Phänomens in einem relativ engen Zeitraum dürfte nach Stancliffe auf die spirituellen Ideale Wilfrids und seinen Bezug nach Rom zurückgehen, vgl. ebd., S. 170 f.

38 Asserius, *De Rebus Gestis Ælfredi* 11–13, hrsg. W. H. Stevenson, Oxford 1959, S. 9–11, vgl. Stancliffe, *Kings* (wie Anm. 37), S. 172: Die Opposition hatte seine Abwesenheit genutzt, um sich zu formieren.

39 Eine grundlegende Übersicht für das Frankenreich und seine territorialen Nachfolger bietet Swinarski, *Herrschen mit den Heiligen* (wie Anm. 36), ab S. 366 (Anhang).

mindestens einen Teil der Strecke barfuß und wird zwar nicht auf Gefährten, wohl aber auf ein glanzvolles Gefolge verzichtet haben; vom eigentlichen Geschehen auf dem Berg jenseits der Grenze des Imperiums aber erfahren wir nichts.⁴⁰ Schon zum Jahreswechsel 999/1000 begab sich Otto dann erneut auf Pilgerfahrt, um seinem als Märtyrer gestorbenen väterlichen Freund Adalbert von Prag die Ehre zu erweisen. Der Weg führte ihn ins Herrschaftsgebiet des Polenherzogs Bolesław, der seinem hohen Gast einen feierlichen Empfang bereitete. Der Kaiser aber übte sich wiederum in Demut und ging barfußig zum Grab Adalberts in Gnesen.⁴¹ Das von ihm in dieser Situation eingerichtete neue Erzbistum war bereits im Vorfeld direkt auf den heiligen Märtyrer bezogen worden.⁴² Seine Lokalisierung und die Implikationen des „Aktes von Gnesen“ für Bolesławs Status haben seither die Tradition weit mehr beschäftigt⁴³ als das Element, welches sich kohärent durch das gesamte Geschehen zieht: Ottos devote Pilgerfahrt zu Adalbert. Zwei Pilgerfahrten eines Herrschers also, die sich beide klar einem der klassischen Typen (Bußpilgerfahrt, Devotionspilgerfahrt) zuordnen lassen, die sich zwar mit politischen Entscheidungen verbinden konnten, aber in ihrem Charakter nicht durch politische Motive überformt worden sind. Bemerkenswert ist daran, dass Otto III. in beiden Fällen mit der demonstrativen Demut des Pilgers erfolgreich an den Grenzen seines unmittelbaren Herrschaftsbereiches gewirkt hat bzw. diese Grenzen überschreiten konnte. Grenzüberschreitung ist auch das Phänomen, welches bei den Pilgerfahrten Ludwigs VII. von Frankreich (1137–1180) besonders hervorsticht: die großen europäischen Pilgerziele seiner Zeit blieben ihm nicht fremd: Jerusalem, Santiago de Compostela und Canterbury.⁴⁴ Das heilige Land lernte er während des Zweiten Kreuzzuges kennen, doch galt sein Augenmerk weniger dem militärischen Geschehen als dem Besuch der Heiligtümer;⁴⁵ nach Compostela zog er kurz nach der Rückkehr aus Palästina im Jahre 1154

40 Petrus Damiani, Vita beati Romualdi c. 25, hrsg. G. Tabacco (FSI 94), Rom 1957, S. 53; Chronica Monasterii Casinensis II 24, hrsg. von H. Hoffmann (MGH SS 34), Hannover 1980, S. 208. Swinarski, Herrschen mit den Heiligen (wie Anm. 36), S. 67 f. hat neben den religiösen auch auf politische Aspekte verwiesen, denn kurz nach Ottos Pilgerfahrt zog ein Heer des Kaisers gegen Benevent. Fraglich ist jedoch, ob die Absicht dazu bereits zum Zeitpunkt der Wallfahrt bestand oder eher aus Erfahrungen während der Pilgerreise erwuchs.

41 Siehe Thietmar von Merseburg, Chronicon IV 45, hrsg. von R. Holtzmann (MGH SS rer Germ N.9), Berlin 1935, S. 182/184: *Videns a longe urbem desideratam nudis pedibus suppliciter advenit et ab episcopo eiusdem Ungero venerabiliter susceptus aeccliesiam introducit, et ad Christi gratiam sibi inpetrandam martyris Christi intercessio profusis lacrimis invitatur.*

42 Vgl. die Selbstbezeichnung des neuen Erzbischofs als *archiepiscopus sancti Adelberti martyris* in seiner Unterschrift auf der Gerichtsurkunde DO III 339 (Die Urkunden Ottos III., hrsg. Th. Sickel, MGH DD II/2), Hannover 1893, S. 769 (noch vor der Pilgerfahrt).

43 Aus der Fülle der Literatur sei verwiesen auf: J. Fried, Otto III. und Bolesław Chrobry, 2. Aufl. Stuttgart 2001; K. Görich, Ein Erzbistum in Prag oder in Gnesen?, in: Zeitschrift für Ostforschung 40 (1991), S. 10–27; M. Borgolte (Hrsg.), Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über den „Akt von Gnesen“, Berlin 2002, darin besonders: J. Wyrozumski, Der Akt von Gnesen und seine Bedeutung für die polnische Geschichte, S. 281–291; G. Labuda, Zjazd i synod gnieźnieński w roku 1000, in: Kwartalnik Historyczny 107 (2000), Heft 2, S. 107–122.

44 Siehe A. Graboïs, Louis VII pèlerin, in: Revue d'Histoire de l'Eglise de France 74 (1988), S. 5–22.

45 Zur daran erkennbaren Ambivalenz des Verhältnisses des Kreuzzugs und Pilgerfahrt siehe: E. D. Hehl, Kreuzzug – Pilgerfahrt – Imitatio Christi, in: Pilger und Wallfahrtsstätten in Mittelalter und Neuzeit, hrsg. von M. Matheus, Stuttgart 1999, S. 35–51.

und sollte der einzige französische Monarch bleiben, der diesen Weg unternahm.⁴⁶ Als er sich schließlich im Alter (1179) noch entschloss, den Schrein des Neomartyrs Thomas Becket in Canterbury aufzusuchen, stand hinter diesem Gang die Sorge um das Überleben seines einzigen Sohnes. Wie Otto III. dem heiligen Adalbert von Prag persönlich eng verbunden war, so auch Ludwig VII. dem 1170 ermordeten Erzbischof von Canterbury. Doch Ludwig musste sich ins Territorium seines größten Gegners begeben, zum englischen König Heinrich II. Plantagenet. Dieser ließ es sich denn auch nicht nehmen, Ludwig auf dem Weg nach Canterbury auf Schritt und Tritt zu begleiten,⁴⁷ und das kaum allein aus Devotion. Wallfahrt außerhalb der Grenzen des eigenen Reiches hatte für Könige ihren Preis, aus politischem Kalkül ist der demütige Pilgerzug des Franzosen daher kaum zu erklären, entscheidend schlug vielmehr die Interzession des Heiligen zu Buche.

Ludwig VII. gibt uns aber auch einen Spiegel für die Modifikationen im Pilgerwesen seit dem ausgehenden 11. Jahrhundert: etwa die Attraktivität des Jakobuskultes von Compostela oder die Rolle der Kreuzzüge, durch die Jerusalem noch stärker in den Fokus geriet.⁴⁸ Im Gegensatz zu namhaften Hochadligen⁴⁹ widmeten sich Könige jedoch nur selten diesen Zielen der *peregrinationes maiores*, sie blieben zumeist innerhalb der Grenzen ihres Herrschaftsgebietes. Ludwigs VII. zahlreiche Pilgerfahrten innerhalb Frankreichs (und mehr noch diejenigen seines Urenkels, Ludwigs des Heiligen⁵⁰) stehen aber auch für die generelle Vervielfachung der Zielorte, gedacht sei nur an Rocamadour⁵¹ oder den Mont Saint-Michel.⁵² Königliche Besuche konnten dabei einen Stimulus für die

46 Diese Pilgerfahrt findet in erzählenden Quellen kaum einen Niederschlag; welche Rolle politische Kontakte in Kastilien und Südfrankreich spielen, kann nur postuliert werden. Vgl. auch L. Vazquez de Parga / J. M. La Carra / J. Uria Riu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Bd. 1, Madrid 1948, S. 64. Im übrigen kamen königliche Pilger in Compostela meist aus dem regionalen Umfeld: Kastilien-León und Portugal.

47 Zu dieser viel beachteten Reise vgl. Graboïs, Louis VII (wie Anm. 44), S. 17-20; Swinarski, Herrschen mit den Heiligen, S. 227-236. Neben reichen Schenkungen an den Heiligen praktizierte Ludwig in Canterbury nach den Berichten auch eine rigide Askese, siehe ebd., S. 234.

48 Für Rom ist hingegen ein deutlicher Prestigerückgang als Pilgerziel im Hochmittelalter zu beobachten, vgl. D. J. Birch, *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages. Continuity and Change*, Woodbridge 1998, S. 167-173.

49 So Wilhelm X. von Aquitanien, der 1137 auf der Wallfahrt nach Compostela starb, vgl. Swinarski, Herrschen mit den Heiligen (wie Anm. 36), S. 77-82, oder Heinrich der Löwe: Zu seiner Jerusalemwallfahrt im Jahre 1172 siehe E. Joranson, *The Palestine Pilgrimage of Henry the Lion*, in: *Medieval and historiographical Essays in Honor of J. W. Thompson*, hrsg. J. Lea Cate / E. Anderson, Chicago 1938, S. 146-225. Aus dem englischen Exil heraus begab sich Heinrich der Löwe schließlich 1182 nach Santiago de Compostela, während sein Schwiegervater Heinrich II. Plantagenet einen entsprechenden Plan nicht in die Tat umgesetzt hat, vgl. Vazquez de Parga u. a., *Las peregrinaciones I*, S. 67 f.; Swinarski, Herrschen mit den Heiligen, S. 517.

50 Zu den Pilgerfahrten Ludwigs des Heiligen und ihrer Vorbildwirkung vgl. E. R. Labande, *Saint Louis pèlerin*, in: *Revue d'Histoire de l'Eglise en France* 57 (1971), S. 5-18; J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris 1996, S. 538-541 und 775 f. Trotz tiefer Jakobus-Frömmigkeit unternahm Ludwig IX. keine Schritte, die in Richtung einer Compostela-Wallfahrt weisen könnten; auch andere Ziele außerhalb Frankreichs, wie Canterbury oder Rom, spielen für seine intensiven Pilgeraktivitäten (u. a. Vézelay, Saint Denis, Saint Gilles) keine Rolle.

51 Rocamadour erfuhr seine erste Aufwertung durch Pilgerfahrten Heinrichs II. Plantagenet (siehe Vincent, *Pilgrimages*, S. 22, 26); sodann 1244 durch den Besuch Ludwigs IX. mit Familie; siehe *Saint Louis pèlerin et le pèlerinage de Rocamadour au XIII^e siècle*, 1973 (mir unzugänglich).

52 Wallfahrt Ludwigs IX. 1256 als Beginn einer königlichen Pilgertradition, vgl. E. R. Labande, *Les pèlerinages au Mont Saint-Michel pendant le Moyen Age*, in: *Millénaire monastique du Mont Saint-Michel*, Bd. 3, Paris 1971, S. 237-250, besonders S. 243, 249.

zunehmend gut organisierte Massenpilgerfahrt⁵³ bilden. Diese grundlegende Charakteristik der königlichen Wallfahrt verschob sich auch im Spätmittelalter nicht. Die großen europäischen Pilgerziele spielten kaum eine Rolle. Das Ende der Kreuzfahrerherrschaft versperrte den Monarchen den Weg nach Jerusalem, im Gegensatz zu Angehörigen des Hochadels oder betuchten Bürgern.⁵⁴ Die Einführung des Heiligen Jahres zog Europas Könige nicht nach Rom, zumal sie sich durch gute Beziehungen zur Kurie leicht alternative Wege zur Erlangung des Plenarablasses zusichern lassen konnten.⁵⁵ Auch die immer gängigere Praxis stellvertretender Wallfahrten, indem man „Berufspilger“ – nicht selten pfründenschwache Kleriker – mit der Ausführung von Pilgerfahrten beauftragte und sie dafür ausstattete, fand bei Monarchen nicht wenig Anklang.⁵⁶ Sie erlaubte es zudem, ganze Listen von europäischen Wallfahrtsorten „abzuarbeiten“ und den so entstandenen Gewinn für das Seelenheil zu kumulieren.⁵⁷ Eine politisch-repräsentative Bedeutung kam derartigen Pilgerschaften selbstredend nicht zu.

Die wichtigste Tendenz dürfte jedoch die quantitative Zunahme der herrscherlichen Wallfahrten sein. Denn der regelmäßige Besuch wichtiger Schreine im eigenen Herrschaftsgebiet ist zunehmend als integraler Bestandteil der Ausübung königlicher Herrschaft (*practice of kingship*) erkennbar. So konzentrierten sich die englischen Könige auf Canterbury, Walsingham oder St. Albans, während die französischen Valois den Mont Saint Michel neben St. Denis⁵⁸ zu einem gleichsam nationalen Heiligtum promovierten. Doch es waren nicht nur eminent politische Kultzentren, denen Könige regelmäßig ihre Reverenz erwiesen; ebenso und in vielleicht noch größerem Maße pilgerten sie zu Zielen, die paradigmatisch für neue Frömmigkeitstendenzen standen. Dazu zählten die Corpus-Christi-Verehrung mit einem Zentrum in Wilsnack, das auch royalen Besuch aus Dänemark empfing,⁵⁹ oder die Verehrung des Hauses Marias in Walsingham (Zielort

53 Zu infrastrukturellen Rahmenbedingungen vgl. L. Schmugge, Die Anfänge des organisierten Pilgerverkehrs im Mittelalter, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 64 (1984), S. 1–83.

54 Zur adligen Fahrt, wie sie auch der spätere Kaiser Friedrich III als Herzog 1436 absolvierte, siehe C. Nolte, Erlebnis und Erinnerung. Fürstliche Pilgerfahrten nach Jerusalem im 15. Jahrhundert, in: Fremdheit und Reisen im Mittelalter, hrsg. v. I. Erfen/K.-H. Spieß, Stuttgart 1997, S. 65–92. Zum Profil der spätmittelalterlichen Pilger ins Heilige Land vgl. A. Grabois, Le pèlerin occidental en Terre Sainte au Moyen Age, Paris 1998, S. 45–51.

55 Vgl. Webb, Medieval European Pilgrimage (wie Anm. 5), S. 101 am Beispiel Edwards III. und des Jubiläums von 1350.

56 So entsandte Edward I. von England 1305/6 Kleriker in die wichtigsten europäischen Heiligtümer, die er noch nicht selbst aufgesucht hatte: nach Santiago, Köln und St. Denis. Das Heilige Land hatte er hingegen auf seinem Kreuzzug ab 1270 kennengelernt, Rom auf der Rückreise 1273 als noch ungekrönter König; siehe M. Prestwich, Edward I, New Haven/London 1988, S. 112 f. und 82 f.

57 Vgl. testamentarische Verfügungen der Königin Margarethe von Dänemark: C. Krötzel, Pilger, Mirakel und Alltag. Formen des Verhaltens im skandinavischen Mittelalter, Helsinki 1994, S. 149 f.

58 Vgl. Gabrielle M. Spiegel, The Cult of Saint Denis and Capetian Kingship, in: Journal of Medieval History 1 (1975), S. 43–69; Joachim Ehlers, Politik und Heiligenverehrung in Frankreich, in: Politik und Heiligenverehrung im Mittelalter, hrsg. v. J. Petersohn (Vorträge und Forschungen 42), Sigmaringen 1994, S. 149–175.

59 Vgl. Krötzel, Pilger (wie Anm. 57), S. 127. Der Luxemburger Wenzel IV. ließ nur eine Stellvertreterwallfahrt dorthin 1391 durchführen, siehe J. Hrdina, Wilsnack, Hus und die Luxemburger, in: Die Wilsnackfahrt, hg. v. F. Escher/H. Kühne, Frankfurt a. M. u. a. 2006, S. 41–63, hier 47–49.

für jeden englischen König seit Heinrich III. bis zur Reformation)⁶⁰ und Loreto (zwei Besuche Kaiser Friedrichs III. 1452 und 1468).⁶¹

Neben den Zielen bestimmte sich schließlich auch die Intensität des Pilgerns in erster Linie aus der persönlichen, „privaten“ Frömmigkeit eines Königs. So konnte sie etwa im Fall Ludwigs XI. von Frankreich (1461–1483)⁶² beinahe exzessive Züge annehmen. Dabei beschränkte sich Ludwig zur Absicherung göttlichen Beistandes allerdings nicht auf Pilgerreisen, sondern setzte bisweilen ebenso alle Hebel in Bewegung, um sich heils-trächtige Reliquien beschaffen zu lassen, und sei es leihweise.⁶³ Das systematische Sam-meln von Reliquien durch Könige, aber auch andere Angehörige des höchsten Adels und Klerus scheint in voller Ausprägung erst im Spätmittelalter auf. Zwar hatten sich auch in früheren Zeiten bereits Herrscher um die Beschaffung wirkkräftiger Reliquien bemüht, wie etwa Ferdinand I. von Kastilien und León (1037–1065), dem es 1063 durch eine Gesandtschaft zum Amir al-Muʿtad.id von Sevilla gelang, die Reliquien des hlg. Bischofs Isidor für sein Königreich zu beschaffen.⁶⁴ Doch während die Könige zuvor die gewonnenen Heiltümer in aller Regel in die Obhut von Kirchen oder Klöstern ihres Reiches gegeben hatten, schuf Ludwig der Heilige mit der Sainte Chapelle in Paris als Teil des königlichen Palastes ein neues Paradigma nach byzantinischem Vorbild.⁶⁵ Nicht nur in Frankreich selbst,⁶⁶ sondern auch an anderen europäischen Königshöfen wurde es bald imitiert und lieferte Kaiser Karl IV. das Muster für seine legendäre Reliquiensamm-lung auf dem Karlstein. Auch wenn die Öffentlichkeit sowohl in Paris als auch in Prag durch Reliquienweisungen Anteil nehmen konnte am neu erworbenen Heil⁶⁷: essentiell

60 Siehe J. C. Dickinson, *The Shrine of Our Lady of Walsingham*, Cambridge 1956, S. 17–21, 24 f., 34–43.

61 Siehe F. Grimaldi, *Pellegrini e Pellegrinaggi a Loreto nei secoli XIV–XVIII*, Loreto 2001, S. 421 und 646. Als (no-mineller) König Italiens durchbricht freilich auch Friedrich strenggenommen nicht den italienischen Kreis der hochrangigen Loreto-Pilger im 15. Jh., der u. a. die Häuser Malatesta, Este, Montefeltro oder Visconti-Sforza, aber auch Papst Nikolaus V. und König Alfons V. von Aragon-Neapel (1443) einschließt, vgl. ebd.

62 Vgl. J. van Herwaarden, *Pilgrimages and Social Prestige. Some reflections on a theme*, in: *Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Wien 1992 (ÖAdW SB 592), S. 27–79, hier S. 57; P. M. Kendall, *Louis XI*, London 1971. Geradezu fieberhafte Aktivitäten entfaltete Ludwig in seinem letzten Lebensjahr, um sein Leben mit Hilfe aller denkbaren Reliquien und Wallfahrten zu verlängern: so mit Votivgaben nach Köln, Aachen, Santiago, aber auch an S. Bernardino in l'Aquila (Kendall, *Louis XI*, S. 365 f.).

63 Vgl. Kendall, *Louis XI* (wie Anm. 62), S. 365 f.: So ließ er sich in seinem letzten Lebensjahr etwa das vermeintliche Corporale des Heiligen Petrus aus dem Lateran ausborgen, den wunderwirkenden Ring des Florentiner Stadt-patrons Zenobi, den ihm Lorenzo de'Medici übermitteln ließ, aber auch einen Tropfen des Heiligen Salböls aus Reims.

64 Vgl. S. Barton, *Patrons, Pilgrims and the Cult of Saints in the Medieval Kingdom of León*, in: *Pilgrimage explored*, hrsg. J. Stopford, York 1999, S. 57–77, hier S. 62. Ein anderes berühmtes Beispiel liefert die Reliquiensammlung Karls des Großen in der Aachener Pfalzkapelle, die von ihm selbst und seinen Nachfolgern immer wieder auch für Schenkungen an Kirchen und Klöster genutzt worden ist, vgl. S. Beissel, *Die Aachenfahrt*, Freiburg 1902, S. 2–10.

65 Le Goff, *Saint Louis* (wie Anm. 50), S. 140–148; *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, hrsg. J. Durand, Paris 2001.

66 Vgl. dazu Cl. Billot, *Les Saintes-Chapelles (XIIIe–XVIIe siècles). Approche comparée de fondations dynastiques*, in: *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* 73 (1987), S. 229–248.

67 Vgl. ebd., S. 246 f.; D. Leśniewska: *Das Heiligtümerfest in Böhmen des 14. Jh.*, in: *Pielgrzymki w kulturze średniowiecznej Europy*, ed. J. Wiesiołowski, Poznań 1993, S. 199–204; R. Lützelshwab, *Prag – das neue Paris?* Der französische Einfluß auf die Reliquienpolitik Karls IV., in: *Wallfahrten in der europäischen Kultur*, hrsg. von D. Doležal, Frankfurt a. M. 2006, S. 201–219.

bildeten diese Reliquien königlichen Besitz. Im Gegensatz zum byzantinischen Vorbild wirkte sich das Streben nach Konzentration von Reliquienbesitz jedoch nicht erkennbar negativ auf die Bereitschaft der Herrscher zur religiösen Mobilität aus! Beide Phänomene ergänzten sich, ja standen mitunter sogar in einem ursächlichen Zusammenhang, wenn sich Könige Reliquienpartikel auf ihren Wallfahrtsreisen beschafften: Karl IV. etwa entnahm 1354 im Kloster Hohenburg in den Vogesen Reliquien der heiligen Odila.⁶⁸ Die Bereitschaft zu intensiver, auch religiös motivierter Mobilität war bei ihm zudem besonders ausgeprägt: so begleitete er 1357 die ungarische Königin Elisabeth nach Aachen, Köln und Marburg.⁶⁹ Sein Sohn Sigismund scheint seine Westeuroparundfahrt im Interesse des Konstanzer Konzils 1415/6 auch zum Besuch heiliger Stätten genutzt zu haben.⁷⁰

In mancher Hinsicht lässt sich somit kaum ein Unterschied zwischen den Verhaltensmustern königlicher und nichtköniglicher Pilger erkennen; aber auch das Bestreben nach Distinktion gewann bei aller demütigen Frömmigkeit im Herbst des Mittelalters an Intensität: Könige pilgerten nunmehr in der Regel königlich: mit großem Gefolge, einiger Prachtentfaltung und wertvollen Gaben für die besuchten heiligen Stätten.⁷¹ Nicht anders hielten es die zahlreichen Pilger aus dem Hochadel, die sich im Zeichen des Kreuzes, aber auch von Entdeckerlust und Abenteuer auf den Weg in die Ferne begaben. Pilgern und andere Formen des Reisens glichen sich zunehmend an.⁷²

Das islamische Modell

Es war also vor allem die Vielfalt der möglichen Ziele mit oft begrenzter Ausstrahlung, aber doch hinreichender Streuung über die Karte Lateineuropas, die diese Blüte des Pilgerwesens auch unter gekrönten Häuptionern in der spätmittelalterlichen Christenheit ermöglichte. Hier ist der kontrastierende Blick auf die islamische Welt besonders instruktiv. Denn die Fixierung auf das Pilgerziel Mekka und die zusätzliche Vorgabe des

68 Fortsetzer der Chronik des Matthias von Neuenburg zum 3. Mai 1354, siehe *Chronica Mathiae de Nuenburg*, hrsg. von A. Hofmeister (MGH SSrG N.S. 4), Berlin 1924-1940, S. 476: *Et venit in monasterium Hohenburg quinto nonas Maii et tumbam beate Odile una cum Iohanne episcopo Argentinensi paulisper aperuit, tollens ex integro corpore ibi reperto partem brachii dextri, fideliter ipsam recludens.*

69 Henricus de Diessenhoven, ed. J. F. Böhmer, in: *Fontes Rerum Germanicarum IV*, Stuttgart 1868, Nachdruck Aalen 1969, S. 108 f.: *Que causa peregrinationis cum DCC equitaturis peregrinavit ad predicta loca et ad sanctam Elizabetham in Marchpurg, imperatore et imperatrice, quam ipsa educaverat [...] eam eundo et redeundo concomitantibus usque in Bohemiam.*

70 Das suggeriert die Liste der Heiligtümer in Eberhart Windeckes Denkwürdigkeiten zur Geschichte des Zeitalters Kaiser Sigmunds, ed. W. Altmann, Berlin 1893, S. 199-201, die Windecke teils in Begleitung Sigismunds aufsuchte; Siehe auch J. Hoensch, *Kaiser Sigismund. Herrscher an der Schwelle zur Neuzeit 1368-1437*, München 1996, S. 222-237.

71 Zur Bedeutung von Aufwand und Ehre vgl. Nolte, *Erlebnis* (wie Anm. 54), S. 74-81; Andeutungen bei Herwarden, *Prestige* (wie Anm. 6), S. 54. Schon Heinrich II. Plantagenet hatte offenbar Mühe, demonstrative Demut als königlicher Pilger noch inszenieren zu können, vgl. Vincent, *Pilgrimages* (wie Anm. 4), S. 15 f.

72 F. Wolfzettel, *Die offene Pilgerfahrt. Zwei Thesen zur spätmittelalterlichen (Fern-)Reiseliteratur*, in: *Das Mittelalter* 3 (1998), Heft 2, S. 34-44.

Datums des Hajj ergab für pilgernde Herrscher grundlegend andere Voraussetzungen: sie mussten sich in den Zug der Pilgerkarawanen einreihen, die zum erforderlichen Zeitpunkt aufbrachen; und sie hatten keine Wahl: um zu pilgern und das Gebot des Qur'an persönlich zu erfüllen, hätten sie in der Regel ihr Herrschaftsgebiet verlassen müssen. Die Bilanz fällt daher, wie Hannes Möhring vor einiger Zeit ermittelt hat, ernüchternd aus, jedoch phasenbezogen.⁷³

Die ersten Kalifen sollen sich in der Regel selbst an die Spitze der Gläubigen zur jährlichen Wallfahrt nach Mekka gestellt haben, während unter den 'Umayyaden die Teilnahme am Hajj signifikant zurückgegangen ist. Die systematische religiöse Aufwertung Jerusalems, deutlich sichtbar am Felsendom,⁷⁴ scheint ein bewusstes Gegenmodell zur religiösen Tradition zu implizieren, doch berücksichtigt eine solche Deutung wohl zu wenig den noch laufenden Prozess der religiösen Normfixierung in dieser Zeit, ebenso wie die zeitweilig ungünstigen politischen Umstände des Bürgerkriegs.⁷⁵ Die frühen Abbasidenkalifen stellten dem die bewusst propagierte Treue zur Mekka-Pilgertradition entgegen: Kalif al-Manšūr (754–775) machte sich fünfmal auf den Weg nach Mekka,⁷⁶ während sein Sohn und Nachfolger al-Mahdī (775–785) sich besonders energisch für die Verbesserung der Bedingungen für den Pilgerverkehr (Wege, Größe der Moschee um die Ka'ba, Wasserversorgung) einsetzte.⁷⁷ Hārūn ar-Rashīds Epoche (786–809) markiert mit der Teilnahme an bis zu neun Wallfahrten innerhalb seiner 23 Herrschaftsjahre einen deutlichen Höhepunkt der abbasidischen Pilgeraktivitäten.⁷⁸ Er sollte zugleich der letzte selbst nach Mekka ziehende Kalif sein, während seine Nachfolger ihre Rolle im Hajj auf die Ernennung des Führers der Pilgerkarawane beschränkten.⁷⁹

73 H. Möhring, Mekkawallfahrten orientalischer und afrikanischer Herrscher im Mittelalter, in: *Oriens* 34 (1994), S. 314–329. Daneben nach wie vor grundlegend: F. Wüstenfeld, *Geschichte der Stadt Mekka* (Die Chroniken der Stadt Mekka IV), Leipzig 1861.

74 Vgl. A. Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship*, Leiden 1995, S. 23–29; F. E. Peters, *Jerusalem and Mecca. The Typology of the Holy City in the Near East*, New York/London 1986, S. 114. Nachdem im zweiten Bürgerkrieg zunächst der Gegenkalif Ibn az-Zubayr Mekka kontrolliert und seine Legitimität wesentlich auf die Ka'ba gestützt hatte, werden für die meisten 'Umayyaden seit 692 eine oder zwei Pilgerfahrten überliefert, vgl. Wüstenfeld, *Geschichte* (wie Anm. 73), S. 146–155.

75 Vgl. G.R. Hawting, *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661–750*, London/Sydney 1986, S. 59–61; Ders., *The Hajj in the Second Civil War*, in: *Golden Roads. Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, ed. I. R. Netton, Richmond 1993, S. 31–42; C. F. Robinson, *Abd al-Malik (Makers of the Muslim World)*, Oxford 2007, S. 95–100 formuliert den Grund so: „because Islamic pilgrimage practices were still under construction in the Seventh Century“ (S. 100).

76 Wüstenfeld, *Geschichte* (wie Anm. 73), S. 158–160: in den Jahren 140 H, 144 H, 147 H, 152 H sowie 158 H (775) – die relativ gleichmäßigen zeitlichen Abstände können vielleicht als ein Zeichen von Stabilität gewertet werden. Zudem hatte al-Manšūr bereits 136 H (754) die Pilgerkarawane im Auftrag seines Bruders Abū l-'Abbās angeführt und war im Verlauf dieser Pilgerfahrt selbst zum Kalifen avanciert.

77 Vgl. H. Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate*, London 1981, S. 97 und F. E. Peters, *Mecca. A Literary History of the Muslim Holy Land*, Princeton 1994, S. 112–118.

78 Vgl. Wüstenfeld, *Geschichte* (wie Anm. 73), S. 179–184, der Tabaris Anagben folgt, doch ist die Zahl nicht gesichert, vgl. Möhring, *Mekkawallfahrten* (wie Anm. 73), S. 315 f.; zur Idealisierung des Bildes vgl. T. El-Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography. Hārūn al-Rashīd and the Narrative of the 'Abbāsīd Caliphate*, Cambridge 1999, S. 21 f.

79 Auch ein energischer Kalif wie an-Našir (1180–1225) konnte sich mit Versuchen, die unruhigen Sharifen von Mekka im Sinne der Pilger aus der Ferne zu disziplinieren, nicht durchsetzen; eine persönliche Pilgerfahrt wäre

Der Bürgerkrieg im frühen 9. Jahrhundert leitete eine Phase von mehr als 400 Jahren ein, für die Herrscher als Pilger nach Mekka kaum begegnen. Allerdings verzichteten bedeutende Herrscher nicht darauf, ihre Intention zum Hajj als religiösem Erfordernis zu proklamieren.⁸⁰ Auch der Fatimidenkalif al-Muʿizz hat vor der Eroberung Ägyptens mehrfach seinen Wunsch bekundet, zum Haus Gottes zu pilgern.⁸¹ Obwohl es ihm und seinen Nachfolgern gelang, die heiligen Stätten von Mekka und Medina unter ihre Oberhoheit zu bringen,⁸² nahm kein Fatimide je persönlich am Hajj teil.

Die Stabilisierung der Mamlukenherrschaft in Ägypten nach 1260, ebenfalls verbunden mit der Oberhoheit über die heiligen Stätten, schuf schließlich die Voraussetzung auch für die Teilnahme einiger Sultane am Hajj: Während Baybars im Jahre 667H (1269) noch unter strenger Geheimhaltung reiste,⁸³ brachte es an-Nāṣir Muḥammad (1293–1341) sogar auf drei persönliche Wallfahrten (712H, 719H und 732H).⁸⁴ Und noch der für seine Frömmigkeit gerühmte Sultan Qāʾitbay trat 884H (1480) die Pilgerfahrt persönlich an.⁸⁵ Mitunter begab sich auch die Hauptfrau des Sultans, nicht zuletzt als dessen Vertreterin, mit großer Prachtentfaltung und Freigebigkeit nach Mekka.⁸⁶ Unter den Osmanen sollten dann ebenfalls Prinzessinnen anderer islamischer Mächte deren Herrscher bei der Pilgerfahrt vertreten, wodurch religiöse Pflichterfüllung und politische Erfordernisse besser in Einklang gebracht werden konnten.⁸⁷ Zu einem weiteren Kennzeichen des Hajj im Mamlukenzeitalter wurde die anspruchsvolle Herrschaftsrepräsentation, wobei die Sultane unabhängig von ihrer Teilnahme und der traditionellen Entsendung einer Bedeckung (*kiswa*) für die Kaʿba über eine weitere Artikulation ihrer Beziehung zum Heiligen Ort verfügten: die jährliche Entsendung des *mahmal*, eines leeren „Zeltes“, zusammen mit der Pilgerkarawane.⁸⁸ Dieses verschaffte dem Sultan gleich-

ausgeschlossen gewesen, vgl. A. Hartmann, An-Nāṣir li-Din Allah (1180–1225). Politik, Religion, Kultur in der späten ʿAbbasidenzeit, Berlin 1975, S. 90 f.

80 Beispielsweise Toghril Beg und der Ayyubide Salah ad-Din, vgl. Möhring, Mekawallfahrten (wie Anm. 73), S. 317–320.

81 Vgl. beispielsweise seine erste offizielle Predigt im Jahre 953 (in: Marius Canard (Übers.) Vie de l'Ustadh Jaudhar, écrite par Mansur le secrétaire, übers. M. Canard, Alger 1958, S. 121). Der neue Kalif richtet an Allah die Bitte, ihm die Gelegenheit zur Pilgerfahrt zu seinem Haus zu gewähren. Die private Korrespondenz des Kalifen mit seinem Berater enthält ähnliche Proklamationen, siehe auch H. Halm, Das Reich des Mahdi. Der Aufstieg der Fatimiden (875–973), München 1991, S. 331 f.

82 Vgl. H. Halm, Die Kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Ägypten 973–1074, München 2003, S. 228 f.

83 Möhring, Mekawallfahrten (wie Anm. 73), S. 323 und P. Thorau, Sultan Baibars I. von Ägypten, Wiesbaden 1987, S. 240.

84 Vgl. Wüstenfeld, Geschichte (wie Anm. 73), S. 245–247, 251; A. Levanoni, A Turning Point in Mamluk History: The Third Reign of al-Nāṣir Muḥammad ibn Qalawun, Leiden 1995, S. 68, 174.

85 Dazu ausführlich Wüstenfeld, Geschichte (wie Anm. 73), S. 293–296; zur Religiosität des Sultans, jedoch ohne Erwähnung seiner Pilgerfahrt vgl. C. F. Petry, Protectors or Praetorians? The Last Mamluk Sultans and Egypt's Waning as a Great Power, New York 1994, S. 158–160.

86 Vgl. dazu im einzelnen K. Johnson, Royal Pilgrims: Mamluk Accounts of the Pilgrimage to Mecca of the Khawand al-Kubra (Senior Wife of the Sultan), in: Studia Islamica 91 (2000), S. 107–131. Bereits vor den dort aufgeführten Beispielen pilgerte die Gemahlin an-Nāṣir Muḥammads sogar zweimal: in den Jahren 738 (1337) und 749 (1348) unter Entfaltung eines großen repräsentativen Aufwandes, vgl. Levanoni, Turning Point (wie Anm. 84), S. 184.

87 S. Faruqi, Herrscher über Mekka: Die Geschichte der Pilgerfahrt, Düsseldorf / Zürich 2000, S. 167–174.

88 Zur historischen Entwicklung des mahmal siehe J. Jomier, Le Mahmal et la caravane égyptienne des pèlerins de la Mecque (XIII–XX s.), Le Caire 1953; die Organisation der Karawane behandelt zudem A. Ankawi, The Pilgrimage

sam eine symbolische Präsenz an den heiligen Stätten, wobei die Bedeutung zwischen Herrschaftsanspruch und Zeichen der Frömmigkeit charakteristisch changierte. Auch der yemenitische König und verschiedene iraqische Herrscher waren in der Folge darauf bedacht, ein eigenes *mahmal* zu entsenden.⁸⁹

Generell gilt indes, dass die Teilnahme von Herrschern am Hajj nach den ersten andert-halb Jahrhunderten der islamischen Geschichte nur sehr sporadisch zu registrieren ist – im auffallenden Kontrast zum verpflichtenden religiösen Charakter. Zur Begründung ist auf die innere Instabilität vieler Herrschaftsgebilde verwiesen worden,⁹⁰ und das soll auch keineswegs bestritten werden.⁹¹ Aber die Probleme lagen nicht nur am Ausgangspunkt, sondern ebenso am Weg und Ziel der Reise. Mekka war kein herrschaftsfreier Raum, das eigenwillige Gebaren der lokalen Machthaber beeinträchtigte die Erfüllung der religiösen Pflichten nicht selten, ja verhinderte sie in manchen Jahren. Andererseits wurden die Karawanen von wenigen islamischen Großmächten aufgestellt und kontrolliert. Freier Zugang zu den heiligen Stätten war also nur eingeschränkt gegeben.

Westafrika und Skandinavien

Besonders plastisch treten die verschiedenartigen Hindernisse in den Quellen zu Pilgerreisen afrikanischer Könige aus den Bilād as-Sudan, vor allem den Reichen von Mali am oberen Niger-Fluß und von Kanem-Bornu am Tschadsee, hervor. So berichtet der späte arabische Herrscherkatalog von Bornu über den mächtigen König Dunama, dieser sei bei seiner dritten Mekkafahrt von den Ägyptern praktisch ertränkt worden, da sie fürchteten, er wolle ihr Reich erobern.⁹² Hier ist sicher Legende im Spiel; doch die potentiellen Konflikte durch die Anwesenheit eines Monarchen im Land eines anderen waren nicht zu unterschätzen. Mansa Musa von Mali erweckte auf der Pilgerfahrt des Jahres 724 H/1324 großen Eindruck ob seines Goldreichtums, aber auch seiner Weisheit und Glaubensstärke und scheint in Ägypten sehr positiv behandelt worden zu sein.⁹³ Doch die unverzichtbare Begegnung mit dem Sultan drohte im Eklat zu enden, da der König eine Proskynese vor an-Nāsir Muhammad strikt verweigerte, die er als frommer

to Mecca in Mamluk Times, in: *Arabian Studies* 1 (1974), S. 146-170.

89 Vgl. Jomier, *Le mahmal* (wie Anm. 88), S. 45-53.

90 Möhring, *Mekkawallfahrten* (wie Anm. 73), S. 328.

91 Instruktiv ist das Beispiel des Mamlukensultans al-Malik al-Ashraf Sha'bān der im Jahre 778 H/1377 auf dem Weg zu den heiligen Stätten von einer Rebellion der Mamluken überrascht wurde, nach Kairo umkehrte und schließlich ermordet wurde, vgl. Levanoni, *Turning Point*, S. 103 f.; P. M. Holt, *Sha'bān, al-Malik al-Ashraf*, in: *Encyclopedia of Islam*, 2. Aufl., Bd. 9, Leiden 1997, S. 155.

92 D. Lange: *Chronologie et Histoire d'un Royaume Africain. Le Diwān des Sultans du [Känem-] Bornū*, Wiesbaden 1977, S. 33; Übersetzung und Kommentar ebd., S. 69; mögliche politische Hintergründe erörtert B. M. Barkindo, *The Royal Pilgrimage Tradition of the Saifawa of Kanem and Borno*, in: *People and Empires in African History*, ed. J. F. Ade Ajayi/J. D. Y. Peel, London/New York 1992, S. 1-20, hier 5 f.

93 Das zeigte sich besonders im ausführlichen Bericht des Zeitgenossen al-'Umari, der auf mündlichen Aussagen von Würdenträgern beruht, die an der Gestaltung des Aufenthalts Mansa Musas beteiligt waren, siehe *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, ed. N. Levtzion, transl. J. F. Hopkins, Cambridge 1981, S. 267-271, zur Frömmigkeit des Königs besonders S. 269.

Muslim nur Allah schulde. Die zeremonielle Lösung bestand schließlich darin, dass sich der Mansa in Gegenwart des Sultans „vor Gott“ zu Boden warf,⁹⁴ so dass fortan keine Konflikte auf seiner Reise mehr auftraten.

Die Beteiligung afrikanischer Herrscher an der Pilgerfahrt im späten Mittelalter ist auch generell als bemerkenswert einzustufen: mindestens drei Könige von Mali,⁹⁵ vielleicht vier von Kanem-Bornu⁹⁶ begaben sich jeweils über Ägypten nach Mekka. Hinzu kommen einzelne Notizen ägyptischer Chroniken über Könige von „Takrūr“ auf der Pilgerfahrt, deren genaue Verortung innerhalb des westafrikanischen Großraumes nicht sicher möglich ist.⁹⁷ Sie könnten auch den Aufstieg des Königtums von Gao-Songhai reflektieren, denn 902-3H / 1496–1497 begab sich der mächtige Songhai-Herrscher Askia Muhammad I. nach Mekka, allerdings nahm die mamlukische Geschichtsschreibung davon keine Notiz mehr, so dass nur spätere Traditionen, darunter die Timbuktu-Chroniken über die Reise berichten.⁹⁸ Insgesamt war die Beteiligung westafrikanischer Herrscher am Hajj also beträchtlich; es bleibt nach den Gründen zu fragen. Das Interesse der relativ spät islamisierten Gebiete an richtiger religiöser Praxis und Lehre – Mansa Musa führte etwa einige Gelehrte mit sich zurück nach Mali – wird nicht selten groß gewesen sein.⁹⁹ Aber auch die politischen Rahmenbedingungen sollten nicht außer Acht bleiben. Es waren vor allem die machtvollen Könige mit stabilen Verhältnissen in ihren Reichen, die sich auf Pilgerfahrt begaben. Entscheidend für ihr Durchkommen dürfte aber gewesen

94 So nach al-'Umari (Corpus, ed. Levtzion, S. 270), beruhend auf Informationen des Zeremonialbeamten, der den Empfang organisierte: demnach ließ der Sultan den Mansa letztlich an seiner Seite Platz nehmen; spätere Versionen etwa im Kitāb as-Sulūk des al-Maqrīzī, Corpus, ed. Levtzion, S. 355 sehen hingegen die Folge der Weigerung Musas darin, dass „he was not enabled to sit in the royal presence“.

95 Nach Ibn Khaldūn haben vier malinesische Könige die Pilgerfahrt vollzogen (siehe Corpus, ed. Levtzion, S. 322 f.): der erstgenannte Barmandar ist allerdings historisch nicht deutlich einzustufen; als sicher gelten hingegen die Wallfahrten des Mansa Wali in der Zeit des Mamlukensultans Baibars, des Usurpators Sākūra, der auf seiner Rückkehr in einer libyschen Oase ermordet wurde (vgl. C. F. Beckingham, *The Pilgrimage and Death of Sākūra, King of Mali*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15 (1953), S. 391 f.), sowie Mansa Mūsās im Jahre 724H/1324.

96 Vgl. Barkindo, *Royal Pilgrimage Tradition* (wie Anm. 92), S. 5-11 für den hier interessierenden Zeitraum. In seinem berühmten Kanzleibuch überliefert der Ägypter al-Qalqashandī ein Schreiben des Sultans Abū 'Amr 'Uthmān von Bornu aus dem Jahre 794 (1391/2), worin dieser zwei seiner Vorgänger im 14. Jh., Ibrāhīm und Idrīs mit dem Titel „al-Hājj“ als Pilger kennzeichnet, vgl. Corpus, ed. Levtzion (wie Anm. 93), S. 347. Angaben im Königs-katalog von Bornu könnten zudem nahelegen, dass bereits zu einem weitaus früheren Zeitpunkt Herrscher aus Kanem den Weg des Pilgers beschritten hatten: so neben dem schon erwähnten Dūnama auch sein Vater, König Hummay, der nach 12 Jahren Herrschaft in Ägypten gestorben sei, vgl. Lange (ed.), *Le Diwān* (wie Anm. 92), S. 31-33.

97 Zum weiten geographischen Radius der Bezeichnung Takrūr vgl. N. Levtzion, *Mamluk Egypt and Takrūr (West Africa)*, in: Ders., *Islam in West Africa*, Aldershot 1994, Nr. XIII, S. 183-207. Verwiesen wird auf Herrscher dieser Herkunft bei al-Maqrīzī für 752H/1351 und 835H/1431/2, siehe Corpus, ed. Levtzion (wie Anm. 93), S. 356. Im ersten Fall hat Barkindo, *Royal Pilgrimage Tradition*, S. 8 die Identifizierung mit Idrīs von Kanem vorgeschlagen, analog verortet er den im Jahre 889H/1484 pilgernden König von Takrūr in Bornu, der zudem durch den Kalifen investiert wurde: ebd., S. 10 f. und Levtzion, *Mamluk Egypt* (wie Anm. 97), S. 203.

98 Vgl. N. Levtzion, *Mamluk Egypt* (wie Anm. 97), S. 201-205; zur Problematik der Timbuktu-Chroniken Ders., *A Seventeenth-Century Chronicle by Ibn al-Mukhtār: A Critical Study of Ta'rikh al-Fattāsh*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 34 (1971), S. 571-593, hier besonders 583-585.

99 Zur Rolle der Pilgerfahrten für die Herrschaft der Könige, aber auch die Integration Westafrikas innerhalb des Dar al-Islam siehe N. Levtzion, *Ancient Ghana and Mali*, London 1973, S. 208-214; J. S. Trimingham, *A History of Islam in West Africa*, Oxford 1962, S. 68-71.

sein, was sich in der Dunama-Legende in negativer Weise andeutet: die Wahrnehmung als weit entfernte, daher nicht unmittelbar gefährliche Mächte.

Im christlichen Bereich deutet sich dazu eine überraschende Parallele an. Eine besonders intensive Tradition königlicher Pilgerfahrten zu den großen Fernzielen Rom, Jerusalem und (zunächst auch) Konstantinopel lässt sich für skandinavische Könige konstatieren.¹⁰⁰ So begab sich der Dänenkönig Erik Ejegod 1098 nach Rom und brach 1103 erneut auf, um über Konstantinopel nach Jerusalem zu ziehen.¹⁰¹ König Sigurd von Norwegen suchte mit einer Flotte 1108 zuerst Jerusalem, dann die byzantinische Hauptstadt auf, und ein Interesse am Kreuzzug lässt sich auch für spätere skandinavische Herrscher konstatieren.¹⁰² Eine besondere Blüte erlebte die königliche Fernwallfahrt aber im 14. und 15. Jahrhundert, etwa mit den Reisen Waldemar Atterdags (1347) und Eriks von Pommern (1423/5) ins Heilige Land, oder den Romfahrten König Christians I. (1474) und der Königin Dorothea.¹⁰³ Diese Tradition königlicher Fernpilgerfahrten scheint eine Besonderheit Skandinaviens (ohne Schweden) zu sein, während der nord-europäische Raum sonst an allgemeinen europäischen Entwicklungen im Pilgerwesen partizipierte. Zusätzliche Motive sind bei den einzelnen Fahrten in Rechnung zu stellen, so bemühte sich Erik I. in Rom auch um die Kanonisation seines Bruders Knut. Auch Art und Maß der Rezeption der Wallfahrten nordeuropäischer Könige unterscheiden sich stark: Während die Saga-Literatur über Sigurds heldenhaften Jerusalemzug unterrichtet, widmen die dänischen Chroniken der entsprechenden Fahrt Eriks von Pommern keine Aufmerksamkeit, wohl aber Hermann Korner in Lübeck.¹⁰⁴ Besonderes Prestige hat der Unionskönig aus seiner Pilgerreise also kaum gezogen. Aber nach individuellen Motiven und Konstellationen ist natürlich auch bei den afrikanischen Mekka-Pilgern zu fragen. Dennoch scheint für beide Großregionen die periphere Lage gegenüber den ideellen Zentren der jeweiligen Religion zur hohen Relevanz der Pilgerzüge in die Ferne beigetragen zu haben.¹⁰⁵ So liefert der signifikante Ausschlag auf der Skala mittelalter-

100 Vgl. Webb, *Medieval European Pilgrimage* (wie Anm. 5), S. 102: „The Scandinavian monarchs of the later middle ages [...] were somewhat more mobile than most as pilgrims, as if in homage to their Viking antecedents.“

101 V. Etting, *Crusades, Pilgrimages and European Policy – The King as Traveller*, in: *The European Frontier. Clashes and Compromises in the Middle Ages*, hrsg. von J. Staecker, Lund 2004, S. 97–105, hier 97 f.

102 Zu Sigurd vgl. K. Krüger, *Gesehenes wird Bericht wird Dichtung wird Quelle. Zur Rezeption von Pilgerreisen nordischer Herrscher im 12. Jahrhundert*, in: *Menschenbilder – Menschenbildner. Individuum und Gruppe im Blick des Historikers*, hrsg. v. S. Selzer/U.-C. Ewert, Berlin 2002, S. 69–108, hier 72 f. Zum Interesse Knuts VI. von Dänemark am Kreuzzug siehe Etting, *Crusades* (Anm. 101) S. 98; auch Håkon IV. von Norwegen verfolgte entsprechende Pläne, siehe *Regesta Norvegica*, Bd. 1, Oslo 1989, S. 243 f., Nr. 795–799 (zu 1247).

103 Zu diesen Reisen siehe Etting, *Crusades* (Anm. 101), S. 100–104, zu Dorothea Krötzl, *Pilger*, S. 127.

104 Die *Chronica Novella* des Hermann Korner, ed. J. Schwalm, Göttingen 1895, cap. 1409, S. 459 f.: *Erich habe sich als famulus eines Venezianers ausgegeben, der ihm auch die Genehmigung verschafft habe, trotz einer vom Sultan verhängten clausura das Heilige Grab zu besuchen. Et sic Ericus rex templum est ingressus pariter et sepulcrum domini, et votum suum explevit ob quod venerat. Schließlich sei der König jedoch erkannt worden und habe ein beträchtliches Lösegeld zahlen müssen. Zur gesamten Quellenlage und zum Itinerar der nicht nur auf das Heilige Land zielenden Reise siehe W. Møllerup, *Kong Erik af Pommerns Udenlandsrejse 1423–1425*, in: *Historisk Tidsskrift*, Reihe 5, 3 (1882), S. 713–744, hier besonders 734–744.*

105 Im Fall Dänemarks ist auch auf die im späten Mittelalter charakteristische Verbindung von königlicher Pilgerschaft und politischer Einbindung in das europäische Mächtesystem verwiesen worden: Etting, *Crusades* (Anm. 101), S. 100–104.

licher Herrscherwallfahrten vielleicht ein Indiz für weitere strukturelle Ähnlichkeiten, die ein vertiefter Vergleich beider Regionen hinsichtlich ihrer religiösen Durchdringung ans Licht bringen könnte.

Pilgerfahrt und Sakralität

Fassen wir zunächst einige Resultate in kurzen Thesen zusammen. Wallfahrt an sich mag zwar vielleicht keine Grenzen kennen,¹⁰⁶ nicht jedoch für Könige. Herrscherfunktion und Pilgerfrömmigkeit waren weder für christliche noch für muslimische Monarchen leicht vereinbar, insbesondere wenn sie es erforderlich machte, die Grenzen des eigenen Herrschaftsbereiches zu überschreiten. Daher war das auf viele mögliche Ziele ausgerichtete Wallfahrtswesen der lateinischen Christenheit in einem gewissen Strukturvorteil gegenüber der islamischen Fixierung auf ein einziges verbindliches Ziel. Zweitens gilt es die an sich banale Feststellung zu treffen, dass ähnliche religiöse Voraussetzungen, wie sie in Byzanz und der frühen westlichen Christenheit gegeben waren (Verfügbarkeit potentieller Pilgerziele, ähnliche Motivationslagen, wachsende Bedeutung des Reliquienkultes) dennoch zu einem sehr unterschiedlichen Grad der Partizipation von Monarchen am Pilgerwesen führen konnten. Drittens zeigt sich deutlich auch bei den Monarchen ein breites Feld möglicher Motivationen für die Pilgerschaft: die Bitte um Genesung kann dabei ebenso eine Rolle spielen wie der triumphartige Dank für einen militärischen Sieg. Bußwallfahrten von Herrschern existierten im christlichen wie im islamischen Verständnis.¹⁰⁷ Die einseitige Hervorhebung einer „politischen“ Funktion der Herrscherwallfahrt wird dem differenzierten Phänomen nicht gerecht. Zudem zeigen sich signifikante Veränderungen. Während in der lateinischen Christenheit in den einzelnen Königreichen identitätsstiftende Pilgerfahrten der Herrscher zunehmend an Bedeutung gewannen, trat die der ursprünglichen Funktion des Kalifen inhärente Aufgabe, den Pilgerzug nach Mekka anzuführen, im Laufe der Zeit deutlich zurück.

In Verbindung damit stellt sich die Frage nach der Prestigeträchtigkeit des Pilgerns für Herrscher: Jan van Herwaarden hat für das abendländische Mittelalter eine charakteristische Ambivalenz herausgestellt: nicht nur dem *roi pèlerin* erwuchs Prestige, sondern ebenso dem von ihm aufgesuchten Sakralort.¹⁰⁸ Diese Rückwirkung ist im islamischen Verständnis ausgeschlossen: kein Kalif oder Sultan konnte das sakrale Prestige der Ka'ba beeinflussen. Für Byzanz hingegen könnte der Faktor durchaus eine Rolle spielen: so dürfte der Besuch des Kaisers in Athen für die Athener Kirche innerhalb des allein auf Konstantinopel ausgerichteten Reiches nicht irrelevant gewesen sein. Unverkennbar profitierte aber vor allem das Sakralprestige Konstantinopels vom Engagement der Kaiser,

106 So der programmatische Titel der Münchener Ausstellung von 1984.

107 Eine Sanktionsbestimmung über 30 Wallfahrten nach Mekka begegnet in der Vertragsurkunde des Sultans Qalawun mit dem Kgr. Jerusalem von 682 H (1283) für den Fall der Vertragsverletzung, vgl. P.M. Holt, *Early Mamluk Diplomacy 1260-1290*, Leiden u. a. 1995, S. 90.

108 Siehe Herwaarden, *Prestige* (wie Anm. 62), S. 53-57.

Reliquien dorthin zu transferieren, zumal eine beträchtliche Zahl regelmäßig wiederkehrender religiöser Prozessionen den Basileus zu einem sehr aktiven „Pilger“ innerhalb der Hauptstadt werden ließ.¹⁰⁹

Abschließend sei nun noch das Spannungsfeld von Pilgerschaft und Sakralität angesprochen. Zu einer Säule der sakralen Herrschaftslegitimation sind Wallfahrten weder im christlichen, noch im islamischen Bereich geworden. Das ist nicht sehr verwunderlich, da sich Wallfahrt an sich als religiöses Massenphänomen nicht eignet, den Herrscher gegenüber anderen Menschen auszuzeichnen und abzuheben.¹¹⁰ Im Islam hätte das Hajj-Gebot allerdings einen Ansatzpunkt dafür liefern können, religiöse Pflichterfüllung und herrschaftliche Legitimität enger zu korrelieren, aber lediglich für die frühen Abbasiden scheint die Hajj-Praxis direkt eine legitimierende Rolle gespielt zu haben. Indirekt nutzten hingegen auch westafrikanische Herrscher das Potential ihrer Pilgerfahrten für die Herrschaftslegitimation: Mansa Musa wurde auf seinem Weg vom Abbasidenkalifen in Kairo ein Schwert überreicht, und Askia Muhammad I. scheint aus einer ähnlichen Investitur 1496 sogar den Anspruch auf die Stellvertretung des Kalifen in seinem Herrschaftsraum abgeleitet zu haben.¹¹¹ Im lateinischen Abendland blieb die Durchführung von Wallfahrten grundsätzlich freiwillig – auch für Könige. Erst am Ende des Mittelalters weisen einzelne Fälle in Richtung eines neuartigen, für die Herrschaft konstitutiven Charakters.¹¹² In Frankreich kam seit der Mitte des 14. Jahrhundert die berühmte Wallfahrt der neu geweihten Könige zum hlg. Marculf nach Corbeny auf – denn nur auf diese Weise sollte der König seine wundersame Heilungskraft gegen die Skrofeln erlangen können.¹¹³ In Polen begegnet bereits im 15. Jahrhundert häufig die Pilgerfahrt der Könige zur Michaelskirche auf Skalka vor den Mauern von Kraków, dem vermeintlichen Ort des Martyriums des heiligen Bischofs Stanislaw.¹¹⁴ Im Jahre 1501 ist ihr Vollzug erstmals sicher im Prozess der Herrschererhebung, durchgeführt vor der

109 O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, 2. Aufl., Darmstadt 1956, S. 151-155; G. Dagron, *Empereur et prêtre*, Paris 1996, S. 106-129.

110 Zur Begrifflichkeit vgl. F.-R. Erkens, *Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit*, Stuttgart 2006, S. 27-33.

111 Die Investitur Musas erwähnt der zeitnahe Chronist Ibn al-Dawadari, in: *Corpus*, ed. Levtzion (wie Anm. 93), S. 250, der zugleich betont, dass Musa daraufhin die khutba im Namen des ägyptischen Sultans habe halten lassen. Die Investitur Askia Muhammads mit Kalifenrechten in seinem Herrschaftsbereich wird von der Timbuktu-Tradition allerdings dem Sharifen von Mekka zugeschrieben, diskutiert bei Levtzion, *Mamluk Egypt* (wie Anm. 97), S. 204.

112 Mitunter wird auch auf die mit der Aachener Krönung verbundene Wallfahrt der römisch-deutschen Könige zum Schrein der Heiligen Drei Könige nach Köln als politisches Wallfahrtsphänomen verwiesen: vgl. etwa Sigal, *Les marcheurs* (wie Anm. 6), S. 38 f. Auch diese Tradition verfestigte sich erst im Spätmittelalter; aber bei ihr ist kein für die Herrschaft konstitutiver Zug erkennbar; vgl. J. Torsy, *Achthundert Jahre Dreikönigenverehrung in Köln*, in: *Kölner Domblatt* 23/24 (1964), S. 15-162, hier S. 31-34. Das legitimatorische Potential des 1164 nach Köln gelangten Schreines nutzte besonders Otto IV. 1200 in der Situation des Thronstreits, vgl. ebd., S. 28; B. U. Hucker, *Kaiser Otto IV.* (MGH Schriften 34), S. 567-570.

113 Siehe M. Bloch, *Die wundertätigen Könige* (übers. C. Märkl), München 1998, S. 306-318 und 514-517.

114 Vgl. Z. Dalewski, *Monarchic Ceremonies in late Medieval Cracow*, in: *Krakau, Prag und Wien: Funktionen von Metropolen im frühmodernen Staat*, hrsg. M. Dimitrieva/K. Lambrecht, Stuttgart 2000, S. 245-254, hier 251 f.; U. Borkowska, *Polskie pielgrzymki Jagiellonów*, in: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, ed. H. Manikowska/H. Zaremska, Warszawa 1995, S. 185-203, hier 199-203.

Königsweihe, belegt, während dieses Element bereits im 15. Jahrhundert Eingang in den Krönungsordo gefunden hatte.¹¹⁵ Beide Wallfahrten, die jeweils ihren Beitrag zum vollgültigen Königtum leisteten, waren gleichwohl der Sakralität des Monarchen nur bedingt zuträglich. Skalka mahnte jeden polnischen König zur Buße für das Verbrechen eines seiner Vorgänger an einem Bischof. Corbeny schränkte indirekt die Potentiale des himmlischen Salböls des hlg. Remigius ein, die den *rex christianissimus* besonders auszeichneten. Die legitimatorische Seite der Herrschaftssakralität profitierte somit nicht in erkennbarer Weise vom Pilgern, aber Sakralität ist janusköpfig: sie legitimiert nicht nur, sondern fordert den Herrscher auch zur religiösen Vorbildhaftigkeit und erteilt ihm eine schwere Verantwortung für seine Untertanen. Diesen Forderungen aber wurden die pilgernden Könige oft in besonderer Weise gerecht: denn selbst wenn sie für persönliche Anliegen (Gesundheit, Kinder) beteten, fiel das doch auf ihr Reich zurück.

Im islamischen Bereich symbolisierte der Hajj zwar in erster Linie die grundsätzliche Gleichheit und Zusammengehörigkeit aller Gläubigen als Gemeinschaft. Gleichwohl konnte er auch über das Maß der regelmäßig vollzogenen Rituale hinaus mit politischen Botschaften aufgeladen werden, wie das Beispiel der berühmtesten Wallfahrt des Kalifen Hārūn ar-Rashīd zeigt. Im Jahre 186H/802 pilgerte er wiederum nach Mekka und nahm seine Söhne Muhammad al-Amin und ‘Abdallah al-Ma’mūn mit sich. Beide waren bereits für die Nachfolge vorgesehen, verbunden mit einer Aufteilung ihrer Zuständigkeiten. Nach dem Vollzug der Riten habe der Kalif beide Söhne in die Ka’ba hineinbefohlen und jeden eine Garantieurkunde für die Rechte seines Halbbruders aufsetzen lassen.¹¹⁶ Am gleichen Ort wurden diese Schriftstücke dann vor den versammelten Würdenträgern verlesen und dauerhaft in der Ka’ba deponiert. Der Inhalt der nur sekundär inseriert überlieferten Dokumente ist hier irrelevant;¹¹⁷ es genügt zu sehen, wie der Kalif bestrebt war, der unsicheren und letztlich auch vergeblichen Nachfolgeordnung mit allen Mitteln Dauerhaftigkeit und Unanfechtbarkeit zu verleihen. Als geeignetes Mittel erschien ihm vor allem die Nutzung der Ka’ba, des wichtigsten und im strengen Sinn einzigen sakralen Raumes der islamischen Religion. Bezeichnend ist zudem, dass beide Söhne sich bei Verletzung der Nachfolgeordnung zu einer hohen Anzahl von Pilgerfahrten nach Mekka verpflichteten, die sie mühelos lebenslang gebunden hätten.¹¹⁸ Die Teilnahme am Hajj wurde für al-Amin und al-Ma’mūn dadurch allerdings kritisch konnotiert, und möglicherweise spielte das eine nicht unerhebliche Rolle für den Abbruch

115 Siehe Dalewski, *Monarchic Ceremonies* (wie Anm. 114), S. 252; Ders. *Ceremoniał koronacyjny królów polskich w XVI początkach XVI wieku*, in: *Kwartalnik Historyczny* 102 (1995), Heft 3-4, S. 37-60, hier 52-58.

116 Die Ka’ba als Ort des Geschehens wird zwar im Bericht at-Tabarī zu 186 H nicht besonders herausgestellt, vgl. *The History of al-Tabarī*, Bd. 30: *The ‘Abbāsīd Caliphate in Equilibrium*, transl. C. E. Bosworth, New York 1989, S. 183, wohl aber in dem hier inserierten vertrauenswürdigen Schreiben des Kalifen an die Gouverneure, ebd., S. 198: „and they wrote out for the Commander of the Faithful, in the heart of God’s Holy House [...]“.

117 Dazu im Detail: T. El Hibri, *Harun al-Rashid and the Mecca Protocol of 802: A plan for division or succession*, in: *International Journal of Middle East Studies* 24 (1992), S. 461-480, vgl. auch Kennedy, *Caliphate* (wie Anm. 77), S. 124 f.

118 Vgl. Tabarī, transl. Bosworth, S. 191 und 194 – die ungleichen Angaben könnten durchaus auf spätere Manipulationen des Textes zurückzuführen sein.

der Pilgertradition im Abbasidenhaus nach Hārūns Tod, konnte doch noch nach dem Sieg al-Ma'mūns im Bürgerkrieg seine Teilnahme am Hajj als Eingeständnis von Schuld gegenüber dem Bruder gewertet werden.

Für Hārūn ar-Rashīd hatte die Verbindung eines ebenso bedeutungsvollen wie ungewohnten politischen Aktes mit der Pilgerfahrt allerdings noch einen zweiten Vorteil geboten: die Pilger würden (und sollten dies auch explizit) die Inhalte der Vereinbarungen in die ganze islamische Welt tragen.¹¹⁹ Wallfahrt schafft Öffentlichkeit – das aber wäre ein neues Thema.

119 Das wird in dem Schreiben an die Gouverneure ebenfalls eigens betont, vgl. Tabarī, transl. Bosworth (wie Anm. 116), S. 198; zur Bedeutung des Hajj für die Verbreitung von Ideen und politischen Plänen vgl. Hawting, *The Hajj* (wie Anm. 75), S. 31 f.

Deutungen der christlichen Niederlagen im Heiligen Land (12. Jahrhundert). Ein Vergleich okzidentaler und christlich-orientalischer Bewältigungsstrategien¹

Dirk Jäckel

SUMMARY

Christian defeats in the Near East since the middle of the 12th century were interpreted by Western and Oriental clerics in a similar way: they put the blame on Christian sins. On the other hand, we can see differences in the prediction of prospective events, making a clear-cut distinction of Latin and Oriental Christians impossible. While Armenians and Latins hoped for a speedy victory of purified Christianity over the Muslims, Syriac Orthodox Christians directed their hope of retaliation to an eschatological future. The reasons for these differences are due to the social and political environments of the respective Christian communities.

Der Gedanke ¹der bewaffneten Pilgerfahrt ins Heilige Land, eines Kreuzzuges, ist eine okzidentale Besonderheit. Auch den Muslimen im Vorderen Orient wurde dies bald nach der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer im Jahre 1099 bewusst. Sie hatten es nicht mehr mit ihrem wohlbekannten und einigermaßen berechenbaren Gegner zu tun, nämlich den Byzantinern, sondern mit einem neuen Gegner aus dem fernen

1 Leicht überarbeitete und mit Fußnoten versehene Fassung eines Vortrags, gehalten am 1. Oktober 2008 auf dem Historikertag in Dresden im Rahmen der Sektion „Ungleichheiten oder Gleichheiten? Transkulturelle Vergleiche zwischen Ost und West“ (Sektionsleitung: Jenny Rahel Oesterle, Wolfram Drews).

Westen, dessen Zivilisationsstufe in ihren Augen weit unter der eigenen lag. Auch wussten die Muslime durchaus zu unterscheiden zwischen den Neuankömmlingen im Orient und den Christen, die seit dem 7. Jahrhundert unter islamischer Herrschaft oder deren unmittelbarer Nachbarschaft gelebt hatten. Die westlichen Kreuzfahrer und Siedler wurden in den muslimischen und christlich-orientalischen Quellen im Allgemeinen nicht unspezifisch als Christen bezeichnet, sondern als Franken (*ifranġ/faranġ*), was im Übrigen auch die verbreitete Eigenbezeichnung der Siedler war.²

Trotz dieses Bewusstseins der Differenz zwischen den christlichen Gemeinschaften hatten die islamischen Rückeroberungen, die seit Mitte des 12. Jahrhunderts einsetzten, auch einschneidende Konsequenzen für die einheimischen christlichen Gemeinschaften im Vorderen Orient. Ich werde in der Folge die westlichen Bewältigungsstrategien skizzieren und sie mit denen zweier christlich-orientalischer Gemeinschaften vergleichen, nämlich der Armenier und der Syrisch-Orthodoxen („Jakobiten“).

Zunächst einige knappe Erläuterungen zu den genannten christlich-orientalischen Gemeinschaften. Die Syrisch-Orthodoxen lebten seit dem 7. Jahrhundert überwiegend unter unmittelbarer islamischer Herrschaft; infolge des Ersten Kreuzzugs unterstand ein Teil von ihnen lateinischen Herren. Etwas anders stellt sich die Situation der Armenier dar. Sie konnten auch nach der muslimischen Expansion im Spannungsfeld von Byzanz und Islam fast durchgehend Formen von Eigenstaatlichkeit bewahren. Am Vorabend des ersten Kreuzzuges hatten sich in Kilikien und den östlich angrenzenden nordmesopotamischen Gebieten kleinräumige armenische Herrschaftsgebiete gebildet, die teils die byzantinische Oberhoheit anerkannten, teils Vasallen islamischer Herrscher, teils faktisch unabhängig waren. Mit dem Ersten Kreuzzug kam ein Teil dieser Armenier unter fränkische Herrschaft, während in Kilikien („Kleinarmenien“) armenische Fürstentümer bestehen blieben. Sie standen in engem, wenngleich oft spannungsreichem Kontakt zu ihren fränkischen Nachbarn. Eine armenische Gemeinde gab es zudem auch in Jerusalem.³

2 Vgl. Carole Hillenbrand, *The Crusades. Islamic Perspectives*, Edinburgh 22006, S. 50-69; P. Thorau, „Die fremden Franken“ – al-faranġ al-ġurabāʾ: Kreuzfahrer und Kreuzzüge aus arabischer Sicht, in: A. Wiczorek/M. Fansa/H. Meller (Hrsg.), *Saladin und die Kreuzfahrer. Begleitband zur Sonderausstellung in Halle (Saale), Oldenburg und Mannheim*, Mainz 2006, S. 115-125, v. a. 118 f.; zur Eigenbezeichnung besonders deutlich ein Traktat aus dem letzten Drittel des 12. Jahrhunderts: B. Z. Kedar, *The Tractatus de locis et statu sancte terre ierosolimitane*, in: J. France/W. G. Zajac (Hrsg.), *The Crusades and Their Sources. Essays Presented to Bernard Hamilton*, Aldershot u. a. 1998, S. 111-133, hier S. 124 f. Die syrisch-orthodoxe Geschichtsschreibung unterscheidet u. a. zwischen „Orthodoxen“ (als Eigenbezeichnung) und „Franken“; vgl. D. Weltecke, *Die „Beschreibung der Zeiten“ von Mōr Michael dem Großen (1126–1199). Eine Studie zu ihrem historischen und historiographiegeschichtlichen Kontext* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Bd. 594 = Subsidia, Bd. 110), Leuven 2003, S. 60. Die offiziöse koptisch-arabische Chronistik des 12./13. Jahrhunderts unterscheidet gar zwischen Christen (nasārā) als Eigenbezeichnung und „Franken“ (afranġ); vgl. Sawirus ibn al-Muk'afā, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, Bd. 2/3: Christodoulos – Michael (A. D. 1046 – 1102), translated and annotated by 'Aziz Sūryal Atiya/Yassa 'Abd al-Masih/O. H. E. Khs.-Burmester, Kairo 1959, S. 249 (arab.) und 398 f. (engl.).

3 Eingehend zu den fränkisch-armenischen Beziehungen in den ersten Jahrzehnten der Kreuzfahrerherrschaft G. Dédéyan, *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Etude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068–1150)*, 2 Bde., Lissabon 2003. Einen Gesamtüberblick zu den Beziehungen zwischen Franken und einheimischen Christen in der Levante vom Ende des 11. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts

Sowohl die Syrisch-Orthodoxen als auch die Armenier galten seit den großen christologischen Streitigkeiten der Spätantike als Monophysiten (eigtl.: Miaphysiten), also Häretiker im reichskirchlichen Sinn. Hierzu muss allerdings bemerkt werden, dass diese Differenzen den Lateinern – ganz anders als den Griechisch-Orthodoxen – in den ersten Jahrzehnten der Kreuzfahrerherrschaft nicht bewusst waren.⁴ So haben wir es mit dem erstaunlichen Phänomen zu tun, dass das Verhältnis zwischen Franken einerseits und Syrisch-Orthodoxen und Armeniern andererseits insgesamt spannungsärmer war als zwischen Franken und den – mit ihnen zumindest in christologischer Hinsicht übereinstimmenden – Griechisch-Orthodoxen.⁵

Die Grafschaft Edessa, die während des Ersten Kreuzzuges 1098 als erstes lateinisches Herrschaftsgebiet in der Levante entstand, war und blieb ein großteils christlich-orientalisch geprägtes Gebilde. Der lateinische Graf herrschte über ein buntes Gemisch aus wohl nicht sehr zahlreichen lateinischen Siedlern, v. a. aber einheimischen Christen – Armeniern, Syrisch-Orthodoxen, ‚Nestorianern‘, Griechen – und wahrscheinlich auch Muslimen. Sowohl aus der armenischen als auch syrisch-orthodoxen Geschichtsschreibung sowie epigraphischen Zeugnissen lässt sich auf eine grundsätzliche Akzeptanz der armenischen und syrisch-orthodoxen Hierarchie und Einbindung der einheimischen Honoratiorenschicht schließen.⁶

Machen wir nun einen Sprung von fast einem halben Jahrhundert. Edessa, der erste der so genannten Kreuzfahrerstaaten, war zugleich der erste, der unterging. Die Ereignisse sind bekannt: 1144 eroberte der Emir von Mosul, Zengi, nach einem blutigen Belagerungskrieg die Stadt Edessa, tötete oder versklavte sämtliche Lateiner, während die einheimischen Christen, die nicht während der Kämpfe getötet worden waren, verschont wurden. Zwei Jahre später gelang es dem Grafen von Edessa, Joscelin II., die Muslime wieder zu vertreiben und für wenige Tage erneut Edessa einzunehmen. Dieser Coup gelang ihm mithilfe der einheimischen christlichen Bevölkerung, in erster Linie der Armenier. Als Nûr ad-Dîn, Sohn des mittlerweile verstorbenen Zengi, Edessa nach

liefert neuerdings Ch. MacEvitt, *The Crusades and the Christian World of the East. Rough Tolerance*, Philadelphia 2008.

- 4 Vgl. MacEvitt, *Crusades* (wie Anm. 3), S. 48 f.; D. Jäckel, *Christianorum lex in diuersas sectas scissa. Die Wahrnehmung der orientalischen Glaubensgemeinschaften bei den Heiliglandpilgern des 12. und 13. Jahrhunderts (bis 1283)*, in: *Recht, Religion, Gesellschaft und Kultur im Wandel der Geschichte. Ferculum de cibis spiritualibus. Festschrift für Dieter Scheler (Studien zur Geschichtsforschung des Mittelalters, Bd. 23)*, Hamburg 2008, S. 167–192, hier S. 169 f.
- 5 Zum spannungsreichen Verhältnis von Franken und Griechisch-Orthodoxen grundlegend J. Pahlitzsch, *Graeci und Suriani im Palästina der Kreuzfahrerzeit. Beiträge und Quellen zur Geschichte des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem* (Berliner Historische Studien, Bd. 33 = Ordensstudien, Bd. 15), Berlin 2001. Einen differenzierten Überblick zur Stellung der chalkedonensischen Gemeinschaften, also Griechisch-Orthodoxe (Griechen, Surianen) und Georgier, einerseits und nichtchalkedonensischen Gemeinschaften, also Armenier, Syrisch-Orthodoxe, Kopten, Äthiopier sowie Nestorianer, andererseits liefern J. Pahlitzsch/D. Baraz, *Christian Communities in the Latin Kingdom of Jerusalem (1099–1187 CE)*, in: O. Limor/G. G. Stroumsa (Hrsg.), *Christians and Christianity in the Holy Land. From the Origins to the Latin Kingdoms (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages, Bd. 5)*, Turnhout 2006, S. 205–235.
- 6 J. B. Segal, *Edessa. 'The Blessed City'*, Oxford 1970, S. 237–243; Dédéyan, *Les Arméniens* (wie Anm. 3), v. a. Bd. 2, S. 797–799; MacEvitt, *Crusades* (wie Anm. 3), v. a. S. 92–97 und 106–110.

kürzester Zeit seinerseits zurückeroberte, galt nun ausschließlich das *vae victis*. Nûr ad-Dîn, der sich hierbei durchaus im Rahmen des islamischen Rechts befand – schließlich hatten sich seine Dhimmi gegen die islamische Herrschaft erhoben –, ließ nun auch die einheimischen männlichen Christen töten, Frauen und Kinder versklaven.⁷

Edessa spielte nicht nur eine wichtige Rolle als Erinnerungsort der Franken, die dort den ersten lateinisch beherrschten ‚Staat‘ in der Levante errichtet hatten. Die historische Erinnerung reichte viel weiter zurück, und sie wurde von christlichen Orientalen und Lateinern geteilt: Einer spätantiken Legende nach soll der König der Stadt, Abgar (V.), mit Jesus selbst in Briefkontakt gestanden, unmittelbar nach dessen Tod und Auferstehung ein Bild Jesu erhalten haben – das so genannte wahre Abbild Jesu – und Christ geworden sein. Die Legende war bei Syrisch-Orthodoxen und Armeniern weit verbreitet, aber auch im lateinischen Westen bekannt.⁸

Edessa hatte somit auch eine heilsgeschichtliche Bedeutung als erstes christliches Herrschaftsgebiet überhaupt. Daher handelte es sich 1144/46 weder für die lateinischen noch für die orientalischen Christen um eine gewöhnliche Eroberung einer beliebigen christlichen Stadt, sondern um die heidnische Unterwerfung einer Stadt, die zweimal eine wichtige Rolle in der Geschichte der Christenheit gespielt hatte – an deren Anfängen ebenso wie später, wenige Jahrzehnte zuvor. *Commota est [...] et contremuit terra, quia coepit Deus caeli perdere terram suam*.⁹ – „Erschüttert wurde die Welt, und sie erbebt, weil der Gott des Himmels sein Land zu verlieren begann.“ So formulierte es der Prediger des Zweiten Kreuzzugs, Bernhard von Clairvaux, 1146 in seinem Kreuzzugsbrief an die Ostfranken und Bayern. Das Ergebnis des neuerlichen Kreuzzugs ist freilich bekannt: Er endete 1147/48 in Kleinasien und vor Damaskus im Desaster; Edessa blieb nun dauerhaft verloren.

Es ist klar, dass die beginnenden Niederlagen der Christen im Heiligen Land einer Deutung bedurften. Betrachten wir zunächst den lateinischen Westen. Welche Deutungsmöglichkeiten gab es? Denkbar wäre die Erklärung, dass Christus eben schwächer sei als der Gott der Muslime. Tatsächlich sollte es solche Stimmen vereinzelt geben – sie gehören jedoch erst dem 13. Jahrhundert an.¹⁰ Dass eine solche Haltung freilich blasphemisch war, liegt auf der Hand.

7 Zu den Ereignissen, die sich gleichermaßen in der lateinischen, syrisch-orthodoxen und armenischen Geschichtsschreibung niederschlugen, vgl. zusammenfassend S. Runciman, *Geschichte der Kreuzzüge*, Bd. 2, München 1958, S. 225–231.

8 Zur Rezeption der Abgar-Legende in der syrisch-orthodoxen, armenischen und lateinischen Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts vgl. *Chronique de Michel le Syrien, Patriarch Jacobite d'Antioche (1166–1199)*, lib. 5, c. 10, ed. Jean-Baptiste Chabot, Bd. 4, Paris 1910, S. 91 f. (syr.), Bd. 1, Paris 1899, S. 145 f. (franz.); Nersēs Šnorhali, *Lament on Edessa*, c. 3, engl. trans. in: Th. Maarten van Lint, *Seeking Meaning in Catastrophe. Nersēs Šnorhali's Lament on Edessa*, in: K. Ciggaar/H. Teule (Hrsg.), *East and West in the Crusader States. Context – Contacts – Confrontations*, Bd. 2: *Acta of the Congress Held at Hernen Castle in May 1997*, Leuven 1999, S. 29/49–105, hier S. 53 (mit Anm. 4 zur Vereinnahmung der Abgar-Legende in der armenischen Tradition); Orderici Vitalis *historia ecclesiastica*, lib. 9, c. 11, hrsg. von M. Chibnall, *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, Bd. 5, Oxford 1975, S. 120.

9 B. von Clairvaux, ep. 363, in: Bernard von Clairvaux, *Sämtliche Werke*, Bd. 3, hrsg. von G. B. Winkler, Innsbruck 1992, S. 312.

10 Vgl. P. A. Throop, *Criticism of the Crusade. A Study of Public Opinion and Crusade Propaganda (Perspectives in*

Eine zweite Möglichkeit war, einzelne Kreuzzüge nicht als dem Willen Gottes gemäß anzusehen oder gar den Kreuzzugsgedanken insgesamt infrage zu stellen; somit dem *Deus vult* ein *Deus non vult* entgegenzusetzen. Solche prinzipiellen Ablehnungen sind zwar für das 12. Jahrhundert selten überliefert¹¹, doch wissen wir aus Bernhards von Clairvaux eigenen Worten, dass sie nach dem Scheitern des Zweiten Kreuzzugs recht häufig gewesen sein müssen.¹²

Und schließlich konnte die Frage nach transzendenten Ursachen für die Niederlagen ganz ausgeklammert und die Gründe allein in natürlichen Vorgängen gesucht werden (Klima, Überlegenheit der Muslime, Inkompetenz und Streitsucht der Kreuzfahrer, Verrat etc.).¹³

Wie ließen sich nun aber unter Aufrechterhaltung des Gedankens von Gottes Omnipotenz und Omnipräsenz einerseits und des Kreuzzugs als gerechtes und Heil bringendes Werk andererseits die Geschehnisse von 1144, 1146 und 1148 interpretieren? Hierfür boten sich im Rückgriff auf das Alte Testament zwei miteinander zusammenhängende Deutungsmuster an. Zum einen war dies die Betonung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs: *peccatis nostris exigentibus* – „durch die von uns begangenen Sünden“. Diese Sünden wurden entweder von den Kreuzfahrern selbst und/oder von den Bewohnern des Heiligen Landes begangen, oder sie wurden darüber hinaus der gesamten Christenheit angelastet.¹⁴ So schreibt Papst Eugen III. in seiner Kreuzzugsbulle nach dem Fall Edessas mit Hinweis auf die heilsgeschichtliche Bedeutung der Stadt:

*Nun aber – dies können Wir nicht ohne großen Schmerz und Seufzen berichten – ist, wegen der von uns und jenem Volk [sc. Franken im Orient] begangenen Sünden, durch die Feinde des Kreuzes Christi die Stadt Edessa [...] erobert worden, welche, wie berichtet wird, als einzige unter christlicher Herrschaft dem Herrn diente, als noch das gesamte Land im Orient im Besitz der Heiden war; und viele Burgen der Christen sind von ihnen besetzt worden.*¹⁵

European History, Bd. 12), Philadelphia 1975, S. 176 f.; E. Stickel, Der Fall von Akkon. Untersuchungen zum Abklingen des Kreuzzugsgedankens am Ende des 13. Jahrhunderts (Geist und Werk der Zeiten, Bd. 45), Frankfurt a. M. 1975, S. 198 und 209-214; E. Siberry, Criticism of Crusading, 1095–1274, Oxford 1985, S. 193 f.

11 Vgl. Siberry, Criticism (wie Anm. 10), S. 198-201 (Würzburger Annalist und Gerhoh von Reichersberg). Besonders deutlich wird der Würzburger Annalist, der die Prediger des Zweiten Kreuzzugs als Söhne des Teufels und Zeugen des Antichrist bezeichnet – allerdings ohne seine Fundamentalkritik näher zu begründen (Annales Heribolenses, a. 1147, hrsg. von G. H. Pertz [MGH SS 16], Hannover 1859, S. 3). Zur Kreuzzugskritik Radulfus' Niger (mit Edition) G. B. Flahiff, Deus Non Vult: A Critic of the Third Crusade, in: Mediaeval Studies 9 (1947), S. 162-188.

12 B. von Clairvaux, De consideratione ad Eugenium papam, lib. 2, c. 4, in: Bernard von Clairvaux, Sämtliche Werke, hrsg. von G. B. Winkler, Bd. 1, Innsbruck 1990, S. 666.

13 Beispiele sind für den Zweiten Kreuzzug zusammengestellt bei G. Constable, The Second Crusade as Seen by Contemporaries, in: Traditio 9 (1953), S. 213-279, hier S. 271-275.

14 Zur Herkunft dieses Interpretationsmusters Siberry, Criticism (wie Anm. 10), S. 70-72; zur Relevanz für die Deutung christlicher Niederlagen eingehend ebd., S. 69 f. und 72-108. Vgl. v. a. für das 13. Jahrhundert Stickel, Fall von Akkon (wie Anm. 10), S. 190-211.

15 Quantum predecessores vom 1. März 1146, hrsg. von Rolf Grosse, Überlegungen zum Kreuzzugsaufruf Eugens III. von 1145/46. Mit einer Neuedition von JL 8876, in: Francia 18/1 (1991), S. 85-92, hier S. 90 f: *Nunc autem nostris et ipsius populi peccatis exigentibus, quod sine magno et gemitu proferre non possumus, Edessa ciuitas, [...] que etiam, ut fertur, cum quondam in oriente tota terra a paganis detineretur, ipsa sola sub Christianorum potestate Domino serviebat, ab inimicis crucis Christi capta est et multa castella Christianorum ab ipsis occupata.*

Zum anderen lieferte die typologische Parallelsetzung von alttestamentlichem Gottesvolk und neuem Gottesvolk, also der Christenheit, eine Erklärung des Geschehenen: So wie Gott dem Volk Israel den Besitz des Gelobten Landes verheißen habe, so gelte dies auch für das Neue Gottesvolk. Aber: so wie zur Zeit des Alten Bundes die Sünden des Volkes Israel die göttliche Züchtigung nach sich zogen – in Gestalt von siegreichen Feinden – so geschehe es auch der sündigen Christenheit in der Gegenwart. Beispielgebend argumentiert hier Bernhard von Clairvaux. Der einflussreiche Zisterzienserabt betätigte sich nämlich nicht nur als *der* Prediger des Zweiten Kreuzzuges, sondern nach dessen Versagen auch als dessen Apologet – in einer Weise, die geradezu von einer ‚Theologie der Niederlage‘ sprechen lässt – oder, vielleicht treffender, einer ‚Theologie der vorübergehenden Niederlage‘.

In seinem Werk *De consideratione*, gewidmet seinem geistlichen Ziehsohn, Papst Eugen III., erklärt und verteidigt er Gottes Handeln gegenüber Zweiflern und Lästerern.¹⁶ Die Niederlage des lateinischen Heeres wird als Folge der Sünden der Christen insgesamt und der Kreuzfahrer im Besonderen dargestellt. Hierbei ist bemerkenswert, dass Gott nicht nur der Zulassende ist; vielmehr handelt Gott unmittelbar und ist der gerechte Verursacher der Niederlage. Die Erinnerung an das Schicksal des Volkes Israel ist zugleich Warnung und Trost: *Recordemur supernorum iudiciorum, quae a saeculo sunt, si forte sit consolatio.* – „Erinnern wir uns an die göttlichen Gerichte seit alter Zeit, mag es vielleicht Trost geben.“¹⁷ Als Beispiel nennt er den Auszug des Volkes Israel aus Ägypten. Aufgrund des Ungehorsams des Volkes in der Wüste durften diejenigen, die herausgeführt worden waren, das Gelobte Land selbst nicht mehr sehen. Die Verheißung, so argumentiert Bernhard weiter, sei gleichwohl wahr gewesen, aber die Verheißungen Gottes beeinträchtigen nicht seine Gerechtigkeit.¹⁸ Die typologische Parallelsetzung von altem Volk Israel und neuem Israel, also Christenheit, wird zwar nicht näher ausgeführt, doch war sie dem Leser zweifellos klar, entsprach sie doch bereits altkirchlicher Bibelexegese. ‚Selbst schuld‘ – so lässt sich also zunächst die Deutung Bernhards knapp umschreiben. Doch hatten seine Erklärungsmuster den Vorteil, dass im Umkehrschluss die rechte Intention und das rechte Handeln Hoffnung auf einen erneuten Sieg versprechen konnte. Bernhards Interpretationen wurden daher in künftigen Kreuzzugsaufrufen im Wesentlichen wiederholt. Die Wirksamkeit hinsichtlich einer erneuten Mobilisierung bewaffneter Pilgerscharen sollte sich wenige Jahrzehnte später erweisen.

Die Niederlage von Hattîn im Sommer 1187 und die folgende Eroberung Jerusalems sowie fast aller Städte im Königreich durch Sultan Saladin stellte die zweite große, in ihren Folgen noch einschneidendere Katastrophe für den lateinischen Orient dar. Der unmittelbare Kreuzzugsaufruf Papst Gregors VIII.¹⁹ enthält über weite Teile eine Begründung dieser Geschehnisse:

16 Vgl. auch Constable, *The Second Crusade* (wie Anm. 13), S. 267, zu weiteren Reaktionen auf die Niederlage S. 266–276.

17 Bernhard von Clairvaux, *De consideratione*, lib. 2, c. 2 (wie Anm. 12), S. 662.

18 Ebd., S. 662 und 664.

19 *Audita tremendi* vom 29. Oktober 1187; der Kreuzzugsaufruf ist u. a. überliefert in: *Gesta regis Henrici secundi*

*Wir dürfen aber nicht glauben, dass sich diese Dinge aufgrund der Ungerechtigkeit eines wütenden Richters ereigneten; sie geschahen vielmehr aufgrund des Unrechts eines schuldhaften Volkes.*²⁰

Und abermals dient das Schicksal des Heiligen Landes zur Zeit des Alten Bundes als Exempel:

*In der Tat ist es nichts Neues, dass jenes Land vom göttlichem Urteil getroffen wird; aber es ist auch nicht ungewöhnlich, dass das geschlagene und gezüchtigte Land Barmherzigkeit erlangt.*²¹

Konsequenterweise wird bei diesem Aufruf großen Wert darauf gelegt, dass die künftigen Kreuzfahrer vor Antritt der Reise Buße üben:

*Lasst uns zuerst bei uns wiedergutmachen, was wir Böses getan haben, und uns erst dann der Wildheit und Bosheit der Feinde zuwenden.*²²

Es gibt nun ganz konkrete Vorschriften hinsichtlich ihres Verhaltens, u. a. die Vermeidung jeglichen Kleidungsluxus.²³ Das göttliche Gericht über Jerusalem, dies zieht sich wie ein roter Faden durch den Kreuzzugsaufruf, ist gleichzeitig eine Chance zur Umkehr. Der Fromme kann nur gewinnen. Besonders deutlich wird die anonyme Geschichte des Kreuzzugs Friedrich Barbarossas: Entweder werde Jerusalem zurückgewonnen oder aber man ziehe im Bemühen darum ins Paradies ein.²⁴

Der Kreuzzugspropaganda diene auch ein Märtyrerbericht, der bald nach dem Fall Jerusalems wahrscheinlich an der päpstlichen Kurie entstand; die *Passio Reginaldi* des englisch-französischen Klerikers Peter von Blois.²⁵ Reginaldus ist kein anderer als Rainald von Châtillon, der durch einen Überfall auf eine muslimische Karawane Saladin den Anlass zum Krieg geliefert hatte und nach der Schlacht von Hattîn von diesem hingerichtet wurde. Auch hier eine eingehende Deutung des Geschehens: Das Handeln Gottes in der Heilsgeschichte wird mit dem eines Arztes verglichen, der die Klagerufe des Kranken – sprich des Sünders – ignorieren müsse, um ihn umso besser behandeln zu können.²⁶

Benedicti abbatis, a. 1187, hrsg. von William Stubbs (Rolls Series, Bd. 49/2), London 1867, S. 15-19.

20 Ebd., S. 16 f.: *Nos autem credere non debemus quod ex injustitia Judicis ferientis, sed ex iniquitate potius populi delinquentis, pervenerint.*

21 Ebd., S. 18: *Non est equidem novum, quod terra illa iudicio Divino percutitur, sed nec insolitum ut flagellata et castigata misericordiam consequatur.*

22 Ebd., S. 17: *in nobis, primo quod male gessimus, emendemus, et deinde feritatem et malitiam hostium attendamus.*

23 Ebd., S. 19: *nec eant in vestibus pretiosis, et cum canibus sive avibus, aut aliis quæ ostentationi potius quam necessariis videantur usibus deservire: sed in modesto apparatu et habitu, in quo poenitentiam potius agere quam inanem affectare gloriam videantur.*

24 *Historia de expeditione Friderici Imperatoris*, ed. Anton Chroust (MGH SRG, N. S. Bd. 5), Berlin 1928, S. 1 f.: *ipse enim qui abiicit miserebitur et qui percussit sanabit, ita videlicet ut nobis superviventibus terrestris Iherusalem restituat et morientibus pro eiusdem terre recuperatione eterne pacis visio in illa celesti patria, cuius cives se esse per triumphum gloriosi certaminis conprobant, inhabitanda concedatur.*

25 *Petri Blesensis passio Reginaldi principis olim Antiocheni*, ed. Jacques-Paul Migne (Patrologia Latina, Bd. 207), Paris 1855, Sp. 957-976.

26 Ebd., Sp. 961.

Freilich – nicht alle waren Sünder im Heiligen Land; doch der Tod der Gerechten führe zum Heil und liefere zugleich ein Beispiel, dem nachzueifern sei. Gott erhöhe seine Feinde, um sie bald umso tiefer herabzustürzen, und gebe die Frommen zuweilen der innerweltlichen Vernichtung preis, um sie letztlich zu erhöhen.²⁷ Im Hauptteil schildert die *Passio* schließlich das Schicksal Rainalds von Châtillon, der Saladin, dem Attribute des Antichrist zugeschrieben werden, im Angesicht des Todes widerstanden habe. Wenn Saladin als *Babylonius canis, ille filius perditionis* bezeichnet wird²⁸, so schlägt sich hier erneut die typologische Parallelsetzung von Altem und Neuem Gottesvolk nieder: Die Muslime sind die neuen Babylonier, ihr Anführer Saladin steht in einer Reihe mit den Verfolgern des Volkes Israel.²⁹

Ich möchte es bei diesen Beispielen westlicher Bewältigungsstrategien bewenden lassen. Was in der Mitte des 12. Jahrhunderts an Erklärungsmustern entwickelt und gegen Ende des Jahrhunderts weiterentwickelt wurde, war tragfähig genug, um in ähnlicher Form auch die folgenden Niederlagen der Lateiner im Heiligen Land deuten zu können.³⁰ Insbesondere der typologische Bezug auf die Niederlagen Israels gegen Babylon und die Vertreibung aus dem Heiligen Land ließ Raum für die Hoffnung auf einen erneuten Sieg, ebenso wie das Volk Israel einst aus der Babylonischen Gefangenschaft hatte zurückkehren können.

Inwieweit sind nun christlich-orientalische Bewältigungsstrategien mit den westlichen vergleichbar? Wenden wir uns zunächst den Armeniern zu. Es wurde erwähnt – der Fall Edessas 1144 betraf einen Kernbereich ihres Siedlungsgebiets, und er betraf eine Stadt, die eine große Rolle im Selbstverständnis der Armenier als christliches Volk spielte. Abgar, der vermeintlich erste christliche König, wird in der historischen Erinnerung der Armenier zum armenischen König.³¹

Aus der Zeit unmittelbar nach der Katastrophe von Edessa ist uns ein umfangreiches armenisches Klagegedicht überliefert, in dem die Stadt selbst zu den Menschen spricht.³² Verfasser ist einer der bekanntesten armenischen Gelehrten des Mittelalters, Nersēs (IV.) Šnorhali, ein theologisch hoch gebildeter Bischof und Kirchenpolitiker, der in den letzten Jahren seines Lebens (1166–1173) das Amt des Katholikos bekleidete, des Oberhaupts der armenischen Kirche.³³

27 Ebd., Sp. 961 f.

28 Ebd., Sp. 962.

29 Zum Bild Saladins in der *Passio Reginaldi* und zur Vielschichtigkeit des Begriffs Babylon vgl. D. Jäckel, Saladin und Antichrist. Das andere Bild vom Ayyubidensultan (im Druck befindlicher Aufsatz).

30 Stickel, Fall von Akkon (wie Anm. 10), S. 193: „Seit Bernhard ist diese Erklärung [sc. *peccatis nostris exigentibus*] in zahllosen Zeugnissen zu belegen. Sie wurde ein topos, der zur Interpretation aller für die Christen nicht nach Wunsch verlaufenen Unternehmungen – und deren waren ja nicht wenige – angewandt oder zumindest neben anderen Gründen aufgeführt wurde. Als klassische Erklärung jedes Misserfolges findet sie sich auch in fast sämtlichen Kreuzzugsbullen und -aufrufen, in Kreuzpredigten, Propagandaschriften und Chroniken, in der Spielmannsepik und in den sirventés der Troubadours.“ Vgl. Siberry, Criticism (wie Anm. 10), S. 83–95.

31 Van Lint, Seeking Meaning (wie Anm. 8), S. 53 Anm. 4.

32 Nersēs Šnorhali, Lament on Edessa, engl. trans. ebd., S. 49–105.

33 Zu Nersēs (IV.) vgl. Gérard Dédeyan, Le rôle complémentaire des frères Pahlawuni Grigor III, Catholikos, et Saint Nersēs Šnorhali, Coadjuteur, dans le rapprochement avec les Latins, à l'époque de la chute d'Edesse (v. 1139 – v.

Gott erscheint in der Elegie des Nersēs als barmherziger Vater, der seine Kinder für ihre vielfältigen Sünden strafe, um sie zur Besserung zu veranlassen.³⁴ Auch hier wird erklärt, dass dies nichts Neues, sondern auch verschiedentlich dem Volk Israel widerfahren sei, nachdem es dem göttlichen Gesetz untreu geworden war.³⁵ Das Beispiel des Auszugs aus Ägypten, nach dem die meisten Israeliten aufgrund ihrer Sünden in der Wüste zugrunde gingen, wird von Nersēs ebenfalls angeführt.³⁶ Schließlich kommt es auch zur typologischen Gleichsetzung der Muslime mit den Babyloniern als Werkzeuge der göttlichen Strafe.³⁷ Denn, so Nersēs, die Erfahrung zeige, dass Gott in dieser gegenwärtigen Welt als Exekutoren seines Zorns nicht die Frommen und Würdigen auswählt, sondern die Verkommensten.³⁸ Dies bewahre diese aber nicht vor der göttlichen Rache: Weite Teile des Gedichts malen das letztliche Schicksal der Muslime und den ewigen Triumph der Christen aus.³⁹

Dabei geht es durchaus nicht nur um jenseitige Strafe; vielmehr wird bereits für die allernächste Zukunft von einem neuen Triumph der christlichen Heere über die Muslime gesprochen. In diesem Sinne Hoffnungsträger sind die Franken – also die von Nersēs grundsätzlich positiv gezeichneten Kreuzfahrer –, deren unmittelbar bevorstehendes Kommen mit riesigem Heer verheißen wird.⁴⁰

Auffällig ist, dass bei Nersēs Šnorhali nicht nur die unbewaffneten Opfer der Eroberung Edessas als Märtyrer gefeiert werden, sondern ausdrücklich auch die bewaffneten Kämpfer.⁴¹ Selbst dass sich Priester und Bischöfe der verschiedenen in Edessa wohnenden christlichen Völker am Kampf beteiligten, wird lobend hervorgehoben.⁴² Ebenso wie die Lateiner setzt auch Nersēs die christlichen Kämpfer mit den alttestamentlichen Makkabäern gleich.⁴³

1150), in: *Revue des Études Arméniennes* N. S. 23 (1992), S. 237-252; P. Halfter, Das Papsttum und die Armenier im frühen und hohen Mittelalter. Von den ersten Kontakten bis zur Fixierung der Kirchenunion im Jahre 1198 (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters, Bd. 15), Köln/Weimar/Wien 1996, S. 145 f. und passim; J. Phillips, Armenia, Edessa and the Second Crusade, in: N. Housley (Hrsg.), *Knighthoods of Christ. Essays on the History of the Crusades and the Knights Templar*, Presented to Malcolm Barber, Aldershot/Burlington 2007, S. 39-50, hier S. 47-49.

34 Nersēs Šnorhali, Lament on Edessa (wie Anm. 8), vv. 205, 276-279, 365-367, 705-744, S. 60, 64, 69, 87-89.

35 Vv. 665-672, S. 85 und passim.

36 Vv. 673-684, S. 85 f.

37 Vv. 697-703, S. 86 f.

38 Vv. 744-747, S. 89. Zengi wird sogar in die Nähe des Antichrist gerückt (v. 617, S. 82). Zur Zeichnung der Muslime oder ihrer Herrscher als Vorläufer des Antichrist in westlichen Quellen vgl. Jäckel, Saladin und Antichrist (wie Anm. 29).

39 Vv. 756-927, S. 89-99 und passim.

40 Vv. 958-1018, S. 100-103.

41 Vv. 312-357, S. 66 f.

42 Vv. 414-417, S. 72 und vv. 517-533, S. 77 f.

43 V. 326, S. 67 und v. 526, S. 77. Als besonders augenfälliges Beispiel für die Gleichsetzung von Makkabäern und Glaubenskämpfern im lateinischen Kontext vgl. die rekonstruierte Grabinschrift König Balduins I. von Jerusalem in der Jerusalemer Grabeskirche: REX BALDWINUS, IUDAS ALTER MACHABAEUS / SPES PATRIAE, VIGOR ECCLESIAE, VIRTUS UTRIUSQUE (zit. nach: Alan V. Murray, *Kingship, Identity and Name-giving in the Family of Baldwin of Bourcq*, in: Housley [Hrsg.], *Knighthoods of Christ* [wie Anm. 33], S. 27-38, hier S. 30).

Die Parallelen zwischen den Deutungsmustern Nersês' Šnorhali und den westlichen Bewältigungsstrategien liegen auf der Hand. Manche Aussagen ähneln sich in teils verblüffender Weise, etwa wenn es vv. 349–352 heißt, dass derjenige, der im Kampf gegen die Muslime obsiegt, Ruhm, und derjenige, der in demselben Kampf stirbt, sein Seelenheil erlangen könne.⁴⁴

Die Schrift Nersês' Šnorhali ist keineswegs singulär. Ein ganz ähnliches armenisches Klagelied entstand nach dem Fall Jerusalems 1187. Verfasser ist Nersês' Neffe, Grigor (IV.) Tlay, Nachfolger seines Onkels als Katholikos der armenischen Kirche (1173–1193).⁴⁵ Die Argumentationsmuster gleichen sich im Wesentlichen: Es handle sich um die Wiederholung derselben Züchtigungen, die Jerusalem und die Israeliten einst durch die Hand der Babylonier erlitten hatten.⁴⁶ Van Lint bringt es treffend zum Ausdruck: „The Enemy is always Babylonian, whether his name is Nebuchadnezzar, Zengi, or Saladin.“⁴⁷ Ursache für die – vorübergehende – Rache des Herrn sei die Verdorbenheit des christlichen Volkes.⁴⁸ Sultan Saladin erhält Attribute des Antichrist.⁴⁹ Doch Gott werde sich bald wieder seinem Volk zuwenden. Im Unterschied zum Klagelied des Nersês Šnorhali sind es bei Grigor IV. nunmehr in erster Linie die Heere der Armenier selbst – unter dem späteren König Levon II. –, auf denen seine Hoffnungen ruhen.⁵⁰

Wir sehen also in westlichen und armenischen Quellen klare Parallelen bei der Deutung der Niederlagen als Plan Gottes zur Züchtigung seines Volkes. Dies vermag weniger zu erstaunen, ist doch der Gedanke einer Präfiguration der Christenheit im Gottesvolk des Alten Bundes bereits der Alten Kirche vertraut gewesen. Parallelen existieren aber auch hinsichtlich der Legitimation des bewaffneten Kampfes gegen die Feinde Gottes, in dem Sinne, dass dieser Kampf prinzipiell auch dem göttlichen Willen und Plan entspreche. Dahinter steht die Hoffnung, dass sich der göttliche Zorn von seinem Volk abwende und sich schließlich gegen die Werkzeuge seines Zorns selbst richte. Denn dieser heidnischen Werkzeuge bedient er sich nur vorübergehend, während für das geläuterte Gottesvolk nach wie vor auch die innerweltliche Siegesverheißung gelte. Nun ist aber die Hoffnung auf einen militärischen Sieg über die Heiden alles andere als ein *zwingendes* Resultat typologischer Bibelinterpretation. Denn: In altkirchlicher Tradition wurden die

44 S. 68 f.; vgl. dazu für den lateinischen Westen Anm. 24.

45 *Élégie du Patriarche Grégoire Dgh'a, Catholikos d'Arménie, sur la prise de Jérusalem*, hrsg. von E. Dulaurier (RHC Doc. Arm. 1), Paris 1869, S. 272–307; vgl. hierzu Th. M. van Lint, *The Poem of Lamentation Over the Capture of Jerusalem Written in 1189 by Grigor Tlay, Catholikos of all Armenians*, in: M. E. Stone/R. R. Ervine/N. Stone (Hrsg.), *The Armenians in Jerusalem and the Holy Land* (Hebrew University Armenian Studies, Bd. 4), Leuven/Paris/Sterling, Virginia 2002, S. 121–142; J. J. S. Weitenberg, *Literary Contacts in Cilician Armenia*, in: K. Ciggaar/A. Davids/H. Teule (Hrsg.), *East and West in the Crusader States. Context – Contacts – Confrontations*, Bd. 1: *Acta of the Congress Held at Herten Castle in May 1993*, Leuven 1996, S. 63–72, hier S. 63 f. Die Schreibweisen seines Beinamens („das Kind“) differieren in der westlichen Literatur (Tlay, Dgh'a, Tegha etc.).

46 Vv. 68–71, S. 274 und passim.

47 Van Lint, *The Poem of Lamentation* (wie Anm. 45), S. 139.

48 Vv. 170–173 und 198 f., S. 276.

49 V. 359 mit Anm. 1.

50 Passim, zum Vergleich Levons mit Judas Makkabäus v. 1761, S. 301. Zu seiner Rolle im Klagelied („the formidable ruler of Cilicia whom Grigor holds in such high respect“) vgl. van Lint, *The Poem of Lamentation* (wie Anm. 45), S. 127 (Zitat), 137 und 140.

Verheißungen an Israel, dass nach einer Zeit der Strafe Israel erneut über seine Feinde triumphieren werde, zwar typologisch auf den Neuen Bund bezogen, dies aber eben nicht im wörtlichen Sinn eines militärischen Sieges, sondern eines geistlichen Triumphes des Neuen Gottesvolkes über seine Feinde, sei es durch erfolgreiche Verkündigung des Evangeliums oder im eschatologischen Sinn – sprich ewiger Lohn bzw. ewige Strafe. Der Rachedanke war in erster Linie eine Hoffnung für die Endzeit. Zu den Elementen, die im Westen mit der Entwicklung des Kreuzzugsgedankens einhergingen, gehörte auch eine Aktualisierung der Siegesverheißungen an Israel im wörtlich-historischen Sinn.

Man mag im transkulturellen Vergleich manchmal allzu leicht versucht sein, in Parallelen vor allem das Ergebnis von Kulturkontakten zu sehen. Tatsächlich ist es unbestritten, dass im 12., mehr noch im 13. Jahrhundert die armenische Kultur in der Levante stark von der lateinischen beeinflusst wurde⁵¹, dass es bereits vor Mitte des 12. Jahrhunderts vielfältige Kontakte zwischen armenischer und lateinischer Kirche gab – nicht zuletzt unter Beteiligung von Nersēs Šnorhali.⁵² Diese Kontakte mündeten schließlich in die Kirchenunion von 1198.

Dennoch lässt sich auch anders erklären, warum Gedanken, die der westlichen Kreuzzugsideologie zumindest recht nahe kamen, auch bei den Armeniern Fuß fassen konnten. Werfen wir einen Blick auf einige politisch-soziale Aspekte bei den Armeniern selbst:

1. Wie im Westen haben wir es hier mit einer agonalen Adelsgesellschaft zu tun; dies gilt bereits für die Zeit vor den Wanderungsbewegungen von Großarmenien nach Kilikien.⁵³
2. Der höhere Klerus war Bestandteil dieser Adelsgesellschaft. So entstammten etwa Nersēs IV. Šnorhali und Grigor IV. Tlay wie alle armenischen Katholikoi zwischen 1066 und 1203 dem armenischen Fürstengeschlecht der Pahlavuni.⁵⁴
3. Die armenischen Siedlungsgebiete befanden sich seit der Christianisierung um 300 in einer Grenzlage zu andersgläubigen Nachbarn mit hegemonialem Anspruch (Sasaniden, seit dem 7. Jahrhundert muslimische Dynastien).⁵⁵ Die Armenier besitzen eine eigene, sehr alte Tradition, Auseinandersetzungen mit Nichtchristen als Glaubenskampf zu interpretieren: Bereits ein Poem, das die Schlacht von Avarayr (451) gegen die zoroastrischen Sasaniden beschreibt, setzt die christlichen Kämpfer mit den Makkabäern gleich.⁵⁶

51 Unter der zu diesem Thema mittlerweile relativ umfangreichen Literatur seien hier nur hervorgehoben Weitenberg, *Literary Contacts* (wie Anm. 45) sowie der Ausstellungskatalog Roma – Armenia, sous la dir. de C. Mutaſian (Grande Salle Sixtine, Bibliothèque Apostolique du Vatican, 25 mars – 16 juillet 1999), Rom 1999.

52 Vgl. u. a. Halfter, *Das Papsttum und die Armenier* (wie Anm. 33), v. a. S. 85–143; Dédeyan, *Le rôle complémentaire* (wie Anm. 33), passim.

53 Zum „système nobiliaire de l’Arménie“ seit dem 4. Jahrhundert vgl. Dédeyan, *Les Arméniens* (wie Anm. 3), Bd 1, S. XXXII–XLI.

54 Hierzu aufschlussreich sind die Stammtafeln der armenischen Fürstenfamilien (9.–13. Jh.) im Anhang ebd., Bd. 2, zu den Pahlavuni Nr. 8 (ohne S.).

55 Auf die vielschichtigen und komplizierten Beziehungen der überwiegend nichtchalkedonensischen Armenier zu Byzanz kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden.

56 Vgl. van Lint, *Seeking Meaning* (wie Anm. 8), S. 43 und 67 Anm. 11; ders., *The Poem of Lamentation* (wie Anm. 45), S. 138; eingehend zur Rolle der Makkabäer in der frühen christlich-armenischen Geschichtsschreibung R.

Anders bei den Syrisch-Orthodoxen. Die Syrisch-Orthodoxe Kirche war zwar eine nicht-chalkedonensische, ‚monophysitische‘ Schwesterkirche der armenischen Kirche, die politisch-soziale Situation der Syrisch-Orthodoxen ist jedoch mit der der Armenier kaum vergleichbar. Seit dem 7. Jahrhundert lebten sie größtenteils als Dhimmi unter unmittelbarer muslimischer Herrschaft; daran änderten auch Kreuzzüge grundsätzlich nichts. Somit fehlten natürlich alle Voraussetzungen für die Entstehung einer kriegerischen Elite. Die Honoratioren der syrisch-orthodoxen Gemeinschaft waren neben dem Klerus u. a. Kaufleute, Schreiber oder Ärzte.⁵⁷ Wie waren hier die Reaktionen auf den Fall Edessas 1144 und 1146? Dorothea Weltecke hat sich vor wenigen Jahren in ihrer Dissertation über Michael den Syrer ausführlich mit der Frage auseinandergesetzt.⁵⁸ Ich möchte die Problematik an dieser Stelle nur knapp skizzieren.

Interessant ist zunächst, dass sich nach der Katastrophe von Edessa innerhalb der syrisch-orthodoxen Kirche ein Streit entspann. Wir wissen dies durch die Weltchronik des syrisch-orthodoxen Patriarchen Michael I. (des Großen), die Ende des 12. Jahrhunderts entstand.⁵⁹ Gegenstand der zu jener Zeit entstandenen Traktate war die Frage, ob denn die Katastrophe von Edessa tatsächlich dem Willen Gottes entsprungen sei oder nicht eher der zufälligen Abwesenheit des Kreuzfahrerheeres, wie Bischof Johannes von Mardin meinte. Das Leiden vieler Unschuldiger – Kinder und Nonnen – bedurfte ja der Erklärung.⁶⁰ Die göttliche Barmherzigkeit war mit Johannes’ Auffassung gerettet, dafür aber die göttliche Allmacht gefährdet. Der Bischof von Amid, Dionysius bar Salibi, verteidigte dagegen Gottes Allmacht in der Weltgeschichte. Gott lasse stets die Feinde seines Volkes siegen, wenn es von den Geboten abirrt. Doch was ist mit den Gerechten? Entweder züchtige er sie, weil er vorausweiß, dass sie sonst zukünftig sündigen werden, oder er züchtige sie, um die Ungerechten zu warnen vor dem viel schlimmeren Schicksal, das *sie* erwarte. Insgesamt stellt er fest, dass der göttliche Plan mit den Menschen nicht wirklich ergründet werden könne, hält aber daran fest, dass ein solcher Plan auch im Leiden existiere. Michael hatte eher Sympathien für die Position des Dionysius bar Salibi, die sich wohl auch innerhalb des Episkopats Mitte des 12. Jahrhunderts durchzusetzen vermocht hatte.⁶¹

W. Thomson, *The Maccabees in Early Armenian Historiography*, in: *The Journal of Theological Studies* N. S. 26 (1975), S. 329–341, hier v. a. S. 335 f.

57 Vgl. P. Kawerau, *Die jakobitische Kirche im Zeitalter der Syrischen Renaissance*, Berlin 21960, S. 49–52. Eine eingehende sozialgeschichtliche Untersuchung steht noch aus.

58 Weltecke, *Die „Beschreibung der Zeiten“* (wie Anm. 2), S. 238–246.

59 *Chronique de Michel le Syrien* (wie Anm. 8), lib. 16, c. 3, Bd. 4, S. 631–633 (syr.), Bd. 3, Paris 1905, S. 265–267 (franz.).

60 Der Armenier Nersēs Šnorhali löst dieses Problem, indem er bestreitet, dass in Edessa irgendjemand – welchen Alters auch immer – frei von Sünde gewesen sei: Nersēs Šnorhali, *Lament on Edessa* (wie Anm. 8), vv. 711–717, S. 87). Dies hält ihn andererseits nicht davon ab, die getöteten Christen als Märtyrer zu feiern (s. o.).

61 Weltecke, *Die „Beschreibung der Zeiten“* (wie Anm. 2), S. 239–242. Michael führt auch die Ereignisse von 1187 – wenngleich knapp – auf die Sünden der Christen zurück: *Chronique de Michel le Syrien* (wie Anm. 8), lib. 21, c. 6, Bd. 4, S. 734 (syr.), Bd. 3, S. 404 (franz.). Ausführlicher äußert sich ein anonym syrischer Chronist des 13. Jh., der – allerdings ohne Hinweis auf einen letztlich barmherzigen Charakter der göttlichen Strafe – die zweite Eroberung Edessas 1146 als Folge der Sünden des Klerus sowie der Frauen, die sich mit Muslimen eingelassen hatten, ansieht: *Anonymi auctoris chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, c. 421, hrsg. von J.-B. Chabot, Bd.

In diesem Punkt bestehen also keine wesentlichen Unterschiede gegenüber der westlichen und armenischen Deutung der Niederlagen. Doch wie steht es mit der Hoffnung auf Revanche, die ja im Westen und, wie an zwei Beispielen gezeigt wurde, auch bei den Armeniern breiten Raum einnahm? Für den behandelten Zeitraum ist kein Werk syrisch-orthodoxer Provenienz überliefert, das den bewaffneten Kampf gegen die Muslime als in naher Zukunft aussichtsreich schildert. Vielmehr wird hier nicht einmal die Frage erörtert, ob der gegenwärtige Kampf der Franken oder Armenier gegen die Muslime grundsätzlich Gottes Willen entspreche.⁶² Eine Adaption von oder Parallelen zu Bestandteilen westlicher Kreuzzugsideologie ist bei den Syrisch-Orthodoxen nicht feststellbar. Sicher, die Hoffnung auf einen Triumph über die ‚Feinde Gottes‘ war auch innerhalb der syrisch-orthodoxen Kirche präsent. Geäußert wurde sie jedoch ausschließlich im Rahmen apokalyptischer Prophetien.⁶³ Für die gegenwärtige Welt erhofft werden kann nicht der Triumph, sondern nur Linderung der Bedrückung.

Fassen wir zusammen. Beim transkulturellen Vergleich von westlichen und christlich-orientalischen Bewältigungsstrategien der muslimischen Erfolge im 12. Jahrhundert ergeben sich Parallelen hinsichtlich der Deutung dieser Niederlagen. Durchzusetzen vermag sich bei Lateinern, Armeniern und Syrisch-Orthodoxen die Auffassung, dass der neuerliche Triumph der Muslime Teil des göttlichen Heilsplans sei. Er erscheint als ein heilspädagogisches Mittel zur Disziplinierung des ungehorsamen Gottesvolks – wie in der Vergangenheit, so auch in der Gegenwart. Die Deutung der Konsequenzen geht aber räumlich und ‚konfessionell‘ quer. Bei Lateinern und Armeniern wurde das Geschehen dahingehend interpretiert, dass Gott seinem geläuterten Volk auch militärisch wieder beistehen und schon bald zum neuerlichen Triumph verhelfen werde. Bei den Syrisch-Orthodoxen bleibt diese Hoffnung auf die Endzeit bezogen.

Somit erweist sich in dem behandelten Punkt die Konstruktion *der* ‚Christlichen Orientalen‘ als problematisch. Die Differenzen zwischen den angesprochenen christlich-orientalischen Gemeinschaften, Armeniern und Syrisch-Orthodoxen, ergeben sich hier nicht aus Glaubensunterschieden, sondern aus der unterschiedlichen historischen Erinnerung und differierenden politischen und sozialen Einbettung.

2 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Bd. 82), Louvain 1953, S. 130-132 (syr.); trans. A. Abouna, Bd. 2 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Bd. 354), Louvain 1974, S. 98 f. (franz.).

62 Zur Haltung der Syrisch-Orthodoxen gegenüber den Kreuzfahrern vgl. A. Lüders, Die Kreuzzüge im Urteil syrischer und armenischer Quellen (Berliner Byzantinistische Arbeiten, Bd. 29, Berlin 1964, passim. Ihr Urteil, dass es sich bei den Kreuzzügen für die syrisch-orthodoxen Autoren um eine „quantité négligeable“ (S. 20) gehandelt habe, halte ich allerdings für übertrieben.

63 Hier ist insbesondere die auch im Westen bekannt gewordene Methodius-Apokalypse zu nennen, die bereits gegen Ende des 7. Jahrhunderts wahrscheinlich im syrisch-orthodoxen Kontext entstand und sich in den folgenden Jahrhunderten in unterschiedlichen Fassungen großer Popularität erfreute. U. a. war das Werk Michael dem Großen bekannt; die älteste erhaltene syrische Handschrift stammt aus dem Jahr 1224/25. Vgl. Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius, hrsg. von G. J. Reinink (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Bd. 540), Louvain 1993, Einleitung S. VIII-X und XVII. Als Überblick zu den – oft ‚konfessionell‘ nicht eindeutig zuzuordnenden – christlich-orientalischen Apokalypsen vgl. Georg Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Bd. 1: Die Übersetzungen (Studi e Testi, Bd. 118), Città del Vaticano 1944, S. 273-297.

Das Angesicht des Herrschers. Frühmittelalterliche Beispiele von Fehlen und Vorhandensein bildlicher Repräsentation im Vergleich

Gerald Schwedler

SUMMARY

Different strategies of visual representation of rulers can be observed on the basis of a close analysis of images on coins produced in the early middle ages. The propagandistic use of ruler images is related to theological debates on the feasibility and appropriateness of visual representations, e. g. the Byzantine iconoclastic controversy or the Islamic ban on figurative images. The transcultural comparison of visual representations is based on sources from Byzantium, the Latin West and the Islamic caliphate of the Umayyads and Abbasids in the 7th and 8th centuries.

*So, wie die Münze, wenn sie von Erde zerrieben wird, das Bild des Kaisers verliert, so gibt der menschliche Geist, wenn er von irdischen Begierden zerrieben wird, das Bild Gottes auf. [...] Und so, wie wir, wenn der Kaiser nicht da ist, das Bild des Kaisers verehren, so ehrt der Mensch den nicht sichtbaren Unsichtbaren, der zum Bild gemacht worden ist.*¹

Mit diesen zwei Vergleichen versucht Papst Hadrian I. (772–795) in einem umfangreichen Brief an Karl den Grossen (c. 747–814) die Bedeutung von Bildern zu unter-

1 Brief Hadrians I. Nr. 2, MGH Epp. 5, S. 25, Z. 17 f.: *Quomodo enim nummus, si confricetur a terram [sic! GS], perdet imaginem imperatoris, sic mens hominis, si confricetur libidinibus terrenis, ammittit imaginem Dei. [...] Z. 27 f.: Et sicut nos, si non adest imperator, honoramus imaginem imperatoris, sic et creatura et non videntem invisibilem, qui ad imaginem factus est, honorabat etc.*

mauern. In einem Vergleich über die Sündhaftigkeit des Menschen und in einer Beschreibung der hinter einem Bild verborgenen Autorität nutzte Hadrian das Bild von der Münze mit dem Gesicht des Kaisers. Er gebrauchte die Metapher des kaiserlichen Angesichts in seiner umfangreichen Stellungnahme, als er im Jahre 792 gegenüber dem Frankenherrscher die von den Franken angezweifelten Beschlüsse des zweiten Konzils von Nicaea (787) verteidigte.² Inmitten der Debatten um die Bedeutung von Bilderkult und Bilderanbetung, wie sie im byzantinischen Reich verboten und nun wieder erlaubt wurden,³ führte er als untermauernde Metapher die unhinterfragte Bedeutung des Kaiserbildes auf Münzen an. Dabei klang auch das biblische Gleichnis von der Steuerpflicht an (Mk 12,17, Lc 20,15, Mt 22,21), wo dem Caesar zu geben war, was des Caesars sei. Doch mit der Formulierung „imperator“ konnte zu jenem Zeitpunkt nur der byzantinische Kaiser gemeint sein, würde doch Karl erst acht Jahre später zum weströmischen Kaiser gekrönt werden. Bei der Metaphorik von Papst Hadrian fällt vor allem ins Auge, dass das Kaiserbild als exemplum einer theologischen Diskussion herangezogen wurde, weil es überall als bekannt vorausgesetzt werden konnte: das Bild des Herrschers war präsent.

Das byzantinische Münzbeispiel Hadrians lenkt somit den Blick auf ein zentrales Element jedes monarchischen Gemeinwesens, die Präsenz und Repräsentanz des Herrscherbildes und dessen Bedeutung auf Münzen. Im Folgenden sollen einige Beispiele aufgeführt werden, um innerhalb frühmittelalterlicher Gemeinwesen mit dem Anspruch um Weltgeltung die verschiedenen Ansätze einer bildlichen Repräsentation des Herrscherangesichts darzustellen. Ziel dieses Beitrages ist es, aus einer globalen Vogelperspektive die Grenzen einer kulturimmanenten Beschreibung überschreitend⁴ einige Beobachtungen zum Vorhandensein oder Fehlen bildlicher Darstellungen von Herrschern anzustellen. Dabei soll keine spezifische Selbstdeutung einzelner Monarchen, Dynastien oder Kulturräume vorgenommen werden,⁵ sondern kulturvergleichend anhand einiger Beispiele die Unterschiedlichkeit bildlicher Repräsentation in den Blick genommen werden. Betrachtet werden sollen das orthodoxe byzantinische Reich, das katholische römisch-deutsche Reich, sowie das islamische Umayyaden- bzw. Abbasidenreich im 7. und 8. Jahrhundert.⁶

2 A. Freeman, Carolingian Orthodoxy and the Fate of the Libri Carolini, in: *Viator* 16, 1985, 65–108, hier 71–75; S. Scholz, Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung. Die Päpste in karolingischer und ottonischer Zeit, Stuttgart 2006 (= *Historische Forschungen* 26), S. 102–105.

3 Brief Hadrians I., Nr. 2, wie Anm. 1, S. 55, Z. 2 f.: *Adorare vero eas [id est: imagines, GS] nequaquam cogimus, qui noluerint*.

4 J. Osterhammel, Weltgeschichte. Ein Propädeutikum, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 56, 2005, S. 452–479, hier S. 460.

5 D. Freedberg, *The Power of images. Studies in the History and structure of Response*, 1989; Lippold, Lutz: *Macht des Bildes – Bild der Macht. Kunst zwischen Verehrung und Zerstörung bis zum ausgehenden Mittelalter*, Leipzig 1993.

6 P. J. Geary, Vergleichende Geschichte und sozialwissenschaftliche Theorie, in: *Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs*, hg. v. Michael Borgolte, Berlin 2001, S. 29–38; F. Rexroth, *Der Vergleich in der Erforschung des europäischen Mittelalters. Versuch eines Resümees*, in: ebenda S. 371–380.

In allen drei Reichen verwendete man geprägte Münzen als gängiges Zahlungsmittel. Gerade Gold- und Silbermünzen waren dabei mehr Wertgegenstände als reine Alltagsgegenstände und nur einem kleinen, wenn auch bedeutenden Teil der Bevölkerung zugänglich. Durch die Prägungen mit Schrift und Bild, die einer bestimmten Symbol- bzw. Formsprache folgten, stellten sie in gewisser Art ein Bindeglied zwischen der Sphäre des verbreiteten täglichen Lebens und der Sphäre des am höfischen Zentrum orientierten Kunstschaffens dar. Dadurch sind vielleicht gerade die Münzen geeignet etwas von der geistigen Welt der jeweiligen Kultur zu vermitteln. Sie stehen ausserhalb und unter sakral geprägten Hochkunstprogrammen, aber eben auch über den einfachen Produkten des täglichen Lebens.⁷ Dabei zeichnet die Münzen nicht nur eine oft programmatische Inschrift aus, sondern die Bandbreite von Zeichen und Symbolen, die wie andere Bilder als Ordnungssignale gedeutet werden konnten.⁸

Im Bereich des weströmischen Reichs kann davon ausgegangen werden, dass das Münzbild generell weniger Abbild sondern Topos ist, der den Herrscher, nicht aber dessen individuelle Züge wiedergibt. Das Portrait Karls des Gossen mit idealisierten Zügen steht durchaus noch in antiker Kaisertradition. Sein Bild auf den Münzen stellt allerdings eine Ausnahme dar, denn es ist sehr wahrscheinlich, dass es sich bei den erhaltenen Exemplaren um Prägungen für zeremonielle Anlässe gehandelt haben könnte.⁹ Seit der Zeit Ludwigs des Frommen (814–840) verschwindet das Herrscherbild von den Münzen. Mit dem *edictum pistense*, dem einzig vollständig erhaltenen Münzgesetz für das Früh- und Hochmittelalter aus dem Jahre 864 steht eine herrschaftliche Anordnung zur Verfügung, die Auskunft über die Normierungsmaßnahmen gibt. Die karolingische Verwaltung setzte damit eine Münzreform durch, wodurch die Münzherstellung stärker zentralisiert werden sollte. Zudem wurde auch festgelegt, wie die Münzen auszusehen hatten. Das Monogramm des Herrschers sei in der Mitte zu platzieren während die Titulatur und der Name des Herrschers in Umschrift am Rande der Münze anzubringen sei. Auf der Gegenseite sei hingegen der Name der Prägestätte und das Kreuz in der Mitte zu prägen.¹⁰

Im römisch-deutschen Reich tritt es nördlich der Alpen zuerst wieder unter Otto I. (936–937) und nur in den Münzstätten Strassburg und Breisach auf.¹¹ Erst in der Zeit Ottos III. werden Herrscherbilder häufiger. Zwar sind diese frühen Portraits weit von künstlerischer Gestaltung entfernt, doch lassen sich die unterschiedlichen Einflüsse der Münzstätten ablesen. So werden in Niederlothringen antike Vorbilder verarbeitet, ins-

7 B. Kluge, Deutsche Münzgeschichte von der späten Karolingerzeit bis zum Ende der Salier, Sigmaringen 1991 (Römisch-germanisches Zentralmuseum Monographien 29), S. 79.

8 S. Weinfurter, Sakralkönigtum und Herrschaftsbegründung um die Jahrtausendwende. Die Kaiser Otto III. und Heinrich II. in ihren Bildern, in: Bilder erzählen Geschichte (Rombach Historiae 6), hrsg. von H. Altrichter, Freiburg i. Br. 1995, S. 47–103, hier S. 48.

9 Kluge, Deutsche Münzgeschichte (wie Anm. 7), S. 89; I. Garipzanov, The Image of Authority in Carolingian Coinage: The Image of a Ruler and Roman Imperial Tradition, in: Early Medieval Europe 8 (1999), S. 197–218.

10 MGH Cap. 2, Nr. 273, S. 315: Abs. 11, *Ut in denariis novae nostrae monetae ex una parte nomen nostrum habeatur in gyro et in medio nostri nominis monogramma, ex altera vero parte nomen civitatis et in medio crux habeatur.*

11 B. Kluge, Deutsche Münzgeschichte (wie Anm. 7), S. 79 f.

besondere aus der Zeit Kaiser Trajans, wogegen in Ostsachsen angelsächsische Bezüge wahrscheinlich sind. Mit der Herrschaft von Heinrich II. werden Herrscherbilder häufiger. Sie begegnen ab nun in regional deutlich unterschiedlicher Ausformung, wodurch im westlichen Kaiserreich nicht mehr nur ein tastender, sondern bewusster Gebrauch des Herrscherbildes belegt ist.

Der zeitweise Rückgang an Münzbildnissen im 9. und beginnenden 10. Jahrhundert ist nun mit dem byzantinischen Befund in Bezug zu setzen.¹² Hier ist kein Nachlassen im Bildgebrauch im Bereich der Münzprägung feststellbar. Zwischen Kaiser Leo III. (717–741) und Kaiser Konstantin VII. Porphyrogenetos (913–959) ließ jeder Herrscher das eigene Portrait auf die Münzen prägen. Doch gerade während der Herrschaft von Leo III. nahm die durchaus gewaltsam ausgetragene Auseinandersetzung um Bilder im öffentlichen Raum, der sog. Bilderstreit an Vehemenz zu. Die Unterdrückung von Bildern im religiösen Bereich führte indes nicht zu einer der verschiedenen Bildvermeidungsstrategien im Bereich der Herrscherabbildungen, die von so zentraler Bedeutung für die theologischen Auseinandersetzungen waren.¹³ Damit blieb man im byzantinischen Raum den geradezu offensiven Strategien der Bildverbreitung der antiken Kaiser treu.¹⁴ Eine eindeutige Münzreform, die das Bildprogramm fundamental geändert hätte gab es nicht: Das Kaiserportrait (bisweilen als Doppelportrait mit Sohn) blieb konstant, während Motive auf der Rückseite, vor allem Christus, Konstantin oder unterschiedliche Symbole und Inschriften wechselten.¹⁵ Die Bildvermeidungsstrategien des sog. „Ikonoklasmus“ konnten in Byzanz das Verschwinden des kaiserlichen Abbildes nicht bewirken, da es kein grundsätzliches Bilderverbot gab, dass sogar den Kaiser betroffen hätte.¹⁶

Im Vergleich dazu kam es bei islamischen Münzprägungen zum völligen Verschwinden der Portraitmünzen. Der prophetischen Bilderfeindlichkeit folgte erst mit zeitlicher Verzögerung die Umsetzung des Verzichts, ja Verbots der Abbildungen von jeglicher geschaffener Kreatur.¹⁷ Durch die Münzreformen unter Kalif Abd Al-Malik (685–705) kam es bei Goldmünzen ab 695 und bei Silbermünzen ab 698 zur Umstellung. Das

12 M. Restle, Kunst und byzantinische Münzprägung von Justinian I. bis zum Bilderstreit. Athen 1964; Catalogue of the Byzantine Coins Vol. 3: Ph. Grierson, Leo III to Nicephorus III, 717–1081, 1973; W. Hahn, Moneta Imperii Byzantini III: Von Heraclius bis Leo III/Alleinregierung (610–720); L. Brubaker, Byzantium in the Iconoclast era (ca 680–850): the sources, Aldershot 2001 (Birmingham Byzantine and Ottoman monographs 7), hier S. 116–128.

13 A. Grabar, L'Iconoclisme byzantin Paris 1957; Ch. Barber, On the limits of Representation in Byzantine Iconoclasm, Princeton/Oxford 2002; W. Brandes, Der sozialökonomische Hintergrund des byzantinischen Bilderstreites. Fragen und Probleme in: J. Irmscher (Hrsg.) Der byzantinische Bilderstreit, Leipzig, 1980, S. 41–51.

14 Brubaker, Byzantium in the Iconoclast Era (wie Anm. 12), S. 121 f. Zu den antiken Strategien der Bildverbreitung: P. Zanker, Augustus und die Macht der Bilder, München 1987.

15 B. Kluge, Numismatik des Mittelalters. Band I: Handbuch und Thesaurus Nummorum Medii Aevi, Berlin/Wien 2007, S. 180.

16 B. Latour/P. Weibel (Hrsg.) Iconoclasm: Beyond the Image wars in Sicily, Religion and Art, Cambridge, Mass. 2002; G. Strohmaier, Byzantinischer und jüdisch-islamischer Ikonoklasmus, in: Irmscher, J. (Hrsg.), Der byzantinische Bilderstreit, Sozialökonomische Voraussetzungen – ideologische Grundlagen – geschichtliche Wirkung, Leipzig, 1980, 83–89; A. Ibric, Das Bilderverbot im Islam. Eine Einführung, Marburg 2004.

17 O. Grabar, Islam and Iconoclasm, in: Iconoclasm, Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, hrsg. v. A. Bryer und J. Herrin, Birmingham, 1977, 45–52; H. Belting, Florenz und Bagdad. Eine westöstliche Geschichte des Blicks, München 2008, S. 72; A. Grabar, Iconoclasm (wie Anm. 13), S. 67–72.

Angesicht des Herrschers verschwand zugunsten verschiedener von Theologen festgelegter Koranformeln.¹⁸ Im Rahmen der muslimischen Herrschaftsansprüche nutzte man somit die Strategien der Bildnispolitik durch Münzen, die dem westlichen und östlichen Kaiserreich so vertraut waren, nicht.¹⁹ Man verzichtete auf jene Repräsentationsform des eigenen Herrschers.

Die Sensibilität, mit der man im Westen und Osten auf fremde Münztechniken und Vorbilder einzugehen fähig war, ja wie aufmerksam in Herrschaftszentren andere Prägegebräuche wahrgenommen wurden, beweist eine Münze von König Offa von Mercien (757–796). Sie verdient aufgrund ihrer Sonderstellung innerhalb der frühmittelalterlichen Münzgeschichte eingehendere Betrachtung. Offa vereinigte die einzelnen Reiche Englands unter seiner Gewalt und nannte sich König von England. Bezüglich der Münzen trat er durch seine Reform hervor, bei der er beispielsweise den Silberpfennig einführte, auf dem prominent sein Bild geprägt war.²⁰ Eine Besonderheit ist hingegen eine Münze, die er nach islamischem Vorbild prägen ließ. Dabei wurde vollständig auf das Herrscherportrait, ja zur Gänze auf symbolische Darstellung verzichtet.²¹

Diese Münze imitiert einen Dinar des abbasidischen Kalifen Al-Mansur. Die Umschrift enthält theologische Aussagen über die Stellung Allahs.²² Dabei wurde die arabische Schrift nicht einwandfrei kopiert. Das Datum weist eine Verschleifung der Schrägen auf, wie auch verschiedene Buchstaben in einem arabischen Werkstück präziser ausgeführt worden wären.²³ Dennoch ist festzustellen, dass das Original im islamischen Jahr 157 (773–774) geschlagen wurde. Der Schriftzug „OFFA REX“ ist im Hinblick auf die kufischen Schriftzeichen auf dem Kopf stehend angebracht, weist also darauf hin, dass der durchaus geschickte Hersteller des Prägestempels nicht über arabische Sprachkenntnisse verfügte.

18 Die letzte nachgewiesene Prägung mit dem Abbild von Kalif Abd al-Malik erfolgte wohl 703: Ph. Grierson, *The Monetary Reforms of Abd al-Malik: Their Metrological Basis and Their Financial Repercussions*, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 3 (1960), 241–260, bes. 243 und 246; J. Walker, *A Catalogue Of The Muhammadan Coins In The British Museum, 1956, Volume II – Arab-Byzantine and Post-Reform Umayyad Coins*, British Museum: London, S. 84 u. 104.

19 A. al-Azmeh, *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Politics*, London/New York 1997.

20 A. Gannon, *The iconography of early Anglo-Saxon coinage: sixth to eighth centuries*, Oxford 2003 (*Medieval history and archaeology*), S. 13 f.

21 P. W. P. Carlyon-Britton, *The Gold Mancus of Offa, King of Mercia*, in: *The British Numismatic Journal & The Proceedings of The British Numismatic Society* 5 (First Series), 1908, S. 55–72; J. Allan, *Offa's Imitation of an Arab Dinar*, in: *The Numismatic Chronicle & Journal of The Royal Numismatic Society* 14 (Fourth Series), 1914, S. 77–89.

22 Vorderseite: lā-ilāha il-Allāh waḥdahu la sharikalah («Es gibt keinen Gott ausser Gott allein. Er hat keinen Gleichen»). Rand Vorderseite: Muḥammad rasūl Allāh arsalahu bi-l-huda wa dīn al-ḥaqq liyudhhiru 'ala al-dīni kullahī wa-law karīh-al-mushrikūn («Muhammad ist der Bote Gottes, den er mit Weisung und der Religion der Wahrheit sandte, damit er diese über alle Religionen breiten solle, auch gegen den Widerstand der Anderen.») Rückseite Mitte: Muḥammad rasūl Allāh («Muhammad ist der Bote Gottes»). Zwischen den Textzeilen: OFFA REX («König Offa»). Rückseite Rand: bi-sm Allāh ḍuriba hadhā al-dīnār fī sanat miḥ khamasa wa saba'un («Im Namen Gottes wurde dieser Dinar geschlagen im Jahre 157»). Transkription und Übersetzung nach: <http://www.islamic-awareness.org/History/Islam/Coins/dinar1.html> [1.12.2008].

23 J. Allan, *Offa's Imitation of an Arab Dinar*, wie vorangehende Anm. S. 79.



OFFA REX Golddinar mit islamischer Inschrift aus englischer Prägung,
Königreich Mercia AD 773-796
Mit freundlicher Genehmigung ©Trustees of the British Museum

Offen bleibt hingegen, zu welchen Zweck Offa diese Münzen prägen liess. Als Geschenk oder Teil einer diplomatischen Zahlung ist es durchaus vorstellbar, denn für den gewöhnlichen Zahlungsverkehr hätten einfache Münzen ausgereicht. Plausibel ist demnach der Gebrauch im Rahmen bedeutsamer Zahlungen über weite Strecken und Kulturgrenzen hinweg, bei denen über den Materialwert hinaus ein besonderes Wohlwollen bezeugt werden sollte.²⁴ Ein konkretes Ereignis lässt sich für die Offa-Münze indes nicht belegen. Nachzuweisen ist indes eine weitere christliche Goldmünze, auf der arabische Schriftzeichen imitiert wurden. Graf Raimund Berengar I. (1035–1076) ließ einen ähnlichen Mancus in Barcelona prägen.²⁵ In seinem Herrschaftsbereich kam es ständig zum Austausch mit der unmittelbar benachbarten islamischen Welt, eine Prägung im Rahmen einer Tributzahlung ist also durchaus denkbar. Es ist allerdings auch davon auszugehen, dass islamische Münzen bewusst imitiert wurden, da diese in West- und Nordeuropa als anerkanntes Zahlungsmittel Verwendung fanden. Ausführlich berichtet der jüdische Fernhändler Ibrahim ibn Ya'qub in seinem Bericht aus dem späten 10. Jahrhundert vom

24 Die These, die Prägung sei als „Peterspfennig“ erfolgt, um die Abgaben an den Papst in Rom zu begleichen, wo die Münze erstmals aufgefunden wurde, ist dagegen unwahrscheinlich, da die Verwendung arabischer Schrift nicht als Entgegenkommen des Tributpflichtigen gedeutet werden kann. Ursprüngl.: Allan, J. Offa's Imitation of an Arab Dinar, wie Anm. 21, S. 77.

25 B. Kluge, Numismatik des Mittelalters (wie Anm. 15), S. 384 (Nr. 870).

Gebrauch arabischer Münzen durch Händler in Mainz, Prag und anderen nordöstlichen Städten.²⁶ Doch nicht nur durch Fernhandel waren die fremden Münzen in Europa bekannt. Die umfangreichen Hortfunde mit Münzen des Frühmittelalters verweisen darauf, dass arabische Münzen in großer Zahl auch durch Raub (Wikinger) nach Nord- und Osteuropa kamen.²⁷ Jene Münzen waren also durchaus geschätzte Tausch- und Wertobjekte, das Fehlen des kaiserlichen Bildes keineswegs Hindernis.

* * *

Der Befund der christlichen Münzbilder, die Portraitlosigkeit islamischer Münzen ist in einem zweiten Schritt mit anderen Darstellungen von Herrschern sowie den zeitgenössischen Diskussionen und theologischen Debatten um Bilder in Verbindung zu bringen. Dabei stehen die unterschiedlichen Sichtweisen in Bezug auf Kultbilder, Herrscherbilder bzw. das grundsätzliche Verbot der Darstellung von Lebewesen im Vordergrund.²⁸ Pauschalisierende Aussagen gehen dahin, dass in der Wirklichkeitsauffassung des Mittelalters kaum zwischen sakraler und profaner Sphäre getrennt wurde, entsprechend auch nicht bei Bildern unterschieden wurde.²⁹ Dies ist im Folgenden differenzierter zu bewerten. Bei den frühen Christen stützte sich die Ablehnung von Bildern innerhalb des Gottesdienstes vor allem auf die alttestamentlichen Bilderverbote in Exodus 20,3f., und Deuteronomium 4,16. Man distanzierte sich in jüdischer Tradition von einer heidnischen Bilderverehrung. Hinzu kam, dass durch die Verfolgungen und eschatologischen Erwartungen eine Kunstproduktion im eigentlichen Sinne nicht erfolgte. Erst als das Christentum zur Staatsreligion wurde und durch Bauten und Kunstwerke den öffentlichen Raum in Besitz nahm, stellte sich die Frage nach dem Ausmaß und den theologischen Implikationen.³⁰ Nach den symbolischen Darstellungen tauchten im 4. Jahrhundert auch Bildnisse von Christus bzw. Petrus auf. Doch im Lauf der Zeit und unter dem Einfluss unterschiedlich entwickelter theologischer Fundierungen, entwickelten sich unterschiedliche Auffassungen im westlichen und östlichen Bereich des römischen Reichs. Im christlichen Osten wurde den Bildern eine bedeutsamere Rolle zugeschrieben. Sie konnten nicht nur darstellen, sondern vermittelten ähnlich wie Reliquien die Nähe des dargestellten Heiligen, ja man schrieb den Bildern selbst göttlichen Anteil und die Er-

26 P. Engels, Der Reisebericht des Ibrahim ibn Ya'qub (961/966), In: *Kunst im Zeitalter der Kaiserin Theophanu*, Bd. 1, Hg. von Anton von Euw und Peter Schreiner, Köln 1991, S. 413–422.

27 B. Kluge, Numismatik des Mittelalters (wie Anm. 15), S. 184; N. Lowick, Early Abbasid Coinage. A Type Corpus, 132–218 H/AD. 750–833, hrsg. von E. Savage, London 1999; I. Leimus, *Sylloge of Islamic Coins 710/711–1013/14 AD*. Estonian Public Collection (Thesaurus Historiae II), Tallinn 2007, verzeichnet Schatzfunde mit insges. über 3700 Dirham-Münzen.

28 D. A. Bullough, *Imagines regum and their significance in the early medieval West*, in: *Studies in memory of David Talbot Rice*, hrsg. von Giles Robertson und George Henderson, Edinburgh 1975, S. 223–276; D. Freedberg, *The Power of images. Studies in the History and structure of Response*, Chicago 1989; L. Lippold, *Macht des Bildes – Bild der Macht. Kunst zwischen Verehrung und Zerstörung bis zum ausgehenden Mittelalter*, Leipzig 1993.

29 So beispielsweise J. Le Goff, *Das Mittelalter in Bildern*, Stuttgart 2002, S. 7.

30 W. Delius, *Die Bilderfrage im Karolingerreich*, masch. Diss., Halle 1928, S. 1 f.

füllung von Wundern zu.³¹ Dabei standen sich allerdings Verfechter der Bedeutung und Wirksamkeit von Bildern, die Ikonodulen (Bilderfreunde) und die, die es ablehnten (Ikonoklasten) gegenüber. Der Bilderkult setzte sich bis ins 8. Jahrhundert ungebrochen fort. Dabei trennte man zwischen zwei Arten der Huldigung: Die Verehrung, die einzig einem Gott zukommt, und der Verehrung, die der im Bild dargestellten Person zukommt. So differenzierte man zwischen dem Bild an sich und der darauf veranschaulichten Person, also zwischen Abbild und Urbild. Dem Gläubigen wurde der zu verehrende Heilige mittels des Bildnisses vor Augen geführt, das Bild war somit Mittel zum Zweck der Ehrerbietung. Zudem besaßen Bildnisse einen pädagogischen Zweck um den ungebildeten Gläubigen dem Empfang der göttlichen Heiligung zu vermitteln.

Dies ist die Lehre von den Bildern als den Büchern der Laien, wie sie Papst Gregor der Grosse (540–604) in seinem Brief an den Bischof von Marseille ausformuliert hat. „Denn was für die Lesenden die Schrift, das gewährt den Laien, indem sie sehen, das Bild, weil in ihm auch die Unwissenden sehen, was sie befolgen müssen. Durch diese lesen diejenigen, die die Schriften nicht verstehen. Darum vor allem nimmt für das Volk das Bild die Stelle des Lesens ein.“³² Dennoch waren durch das Überhandnehmen von Abbildverehrung und Aberglauben klarere Bestimmungen notwendig, die durch den byzantinischen Bilderstreit des 8. Jahrhunderts gefunden wurden. Nach den Beschlüssen Kaiser Leos III. (726 und 730) folge 754 das Bilderverbot auf der Synode von Hiereia, die auf Veranlassung des Kaisers Konstantin V. einberufen wurde. Das Verbot erklärte nicht nur die Verehrung von Bildern für häretisch und untersagte die Herstellung neuer Bildnisse sondern forderte sogar die Vernichtung der vorhandenen Bildnisse.³³ Es handelte sich dabei um einen per Dekret vorgeschriebenen Ikonoklasmus für weltliche wie sakrale Bilder. Allerdings wurden diese Beschlüsse auf der Synode von Nikaea 787 unter dem Vorsitz von Kaiserin Irene und Patriarch Tarasios wieder aufgehoben. Bilder, auch Bilder von Herrschern durften wieder hergestellt, Heiligenbilder wieder verwendet werden.

Eine derart vehement geführte Auseinandersetzung der Byzantiner zwang auch den Westen zur Stellungnahme.³⁴ Die Neubelebung der Monumentalplastik kann als eine der

31 B. Bussmann, Die Historisierung der Herrscherbilder (ca. 1000–1200), Köln/Weimar/Wien 2006, S. 14.

32 Gregorii Registrum Epistolarum, hrsg. von Paul Ewald und Ludo M. Hartmann MGH Epist. Berlin 1887/1891, ND 1978, lib. XI 10, S. 270: *Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in ipsa etiam ignorantes vident quid sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt. Unde et praecipue gentibus pro lectione pictura est.* Dazu: S. Scholz, Öffentliche Frömmigkeit im 15. Jahrhundert. Stiftung, Memoria und Repräsentation auf Denkmälern, in: Religiöse Ordnungsvorstellungen und Frömmigkeitspraxis im Hoch- und Spätmittelalter, hrsg. von J. Rogge, Korb 2008, S. 115–135, der gerade die von der Schrift unabhängige Bedeutung der Bilder im Bereich der Frömmigkeit hervorhebt; L. Duggan, Was Art really the Book of Illiterate?, in: Word and Image 5, 1989, S. 227–251.

33 Vgl. oben Anm. 3. Ausführlich zu den theologischen Grundlagen und der Horos (Lehrdefinition): Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754. Text, Übersetzung und Kommentar, hrsg. von T. Krannich, Ch. Schubert u. C. Sode, Tübingen 2002.

34 W. Messerer, Zur byzantinischen Frage in der ottonischen Kunst, in: Byzantinische Zeitschrift 52, 1959, 32–60; W. Ohnsorge, Otto I. und Byzanz, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung. Ergänzungs-Band 20/1, 1962, S. 107–121; E. Karpf, Herrscherlegitimation und Reichsbegriff in der ottonischen Geschichtsschreibung des 10. Jahrhunderts, 1985.

Folgen bzw. Reaktionen auf den byzantinischen Bildersturm gewertet werden. Dabei dürften die byzantinischen Einflüsse sich nicht auf einen Rückgang des Herrscherbildnisses im Münzwesen ausgewirkt haben sondern eher in der Übernahme von Ornamenten und Formen.³⁵ Trotz uneinheitlicher Sichtweisen überwog bei Papsttum und in fränkischen Kirchenkreisen die Vorstellung, dass die belehrende, pädagogische Funktion nicht ignoriert werden konnte. Hinzu kam, dass neben der religiösen Überzeugung auch die weltliche Politik eine Rolle spielte. Denn mit dieser Position gelang es Papst Gregor II. (715–731), sich von der byzantinischen Herrschaft zu emanzipieren. Auch das Frankenreich bezog Stellung in der Bilderfrage: Die Übersendung der Beschlüsse von Nikaea (787) in einer fehlerhaften Übersetzung an das Karolingerreich durch Papst Hadrian I. (772–795),³⁶ nahm Karl der Große zum Anlass, sich mit der Bilderfrage auseinanderzusetzen und was im Textkomplex der „*libri carolini*“ seinen Niederschlag fand. Die Ausformulierung geht maßgeblich auf Theodulf von Orleans (760–821) zurück, doch auch Alkuin, der bedeutendste Gelehrte des karolingischen Hofes dürfte zu einem hohen Masse beteiligt gewesen sein.³⁷ Die *libri carolini* zeichnen sich auf den ersten Blick durch Verflechtung politischer und theologischer Argumentationen aus. Bezüglich der Bilderverwendung wurde darin eine vermittelnde Position gesucht. So heißt es dezidiert: „Die Maler vermögen zwar, die Geschichtserzählungen in gewisser Weise in Erinnerung zu rufen, aber die Dinge die lediglich durch die Sinne erfasst und durch Worte beschrieben werden, können nicht von Malern, sondern nur von Schriftstellern dargestellt und durch die anderen Erzähler dargestellt werden und zur Geltung kommen.“³⁸ Man verachtete bei den Bildern also vor allem deren Anbetung, nahm aber die bildliche Darstellung in zwei Bereichen hin, einerseits zur Erinnerung an vergangene Ereignisse und andererseits zum Schmuck der Wände.³⁹

Doch inwieweit hängen die theologischen Reflexionen mit der Darstellung des Herrschers zusammen? Im westlichen Kaiserreich wurden in den verschiedensten Zusammenhängen durchgehend Abbilder des Regenten erstellt. Für die christlichen Herrscher stand die Möglichkeit zur Verfügung, mittels Münzen, Siegel, Statuen, Reliefdarstellungen, Fresken aber auch Miniaturen in Handschriften und Kodizes auch fern vom temporären Aufenthaltsort Präsenz zu zeigen. Dabei sind vom Herrscher autorisierte Bilder wie die bereits genannten Münzen aber auch Siegel von solchen Herrscherbildern zu unterscheiden, die in herrscherfernen Kontexten z. B. als Geschenke entstanden. Viel-

35 P. Berghaus, Die Darstellung der deutschen Könige und Kaiser im Münzbild, in: Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit 751–1190, hrsg. von P. Ernst Schramm, erw. v. F. Mütterich, München 1983, S. 133–144.

36 Scholz, Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung, (wie Anm. 2), S. 78 f.

37 Freeman, Carolingian orthodoxy (wie Anm. 2); H. Nagel, Karl der Grosse und die theologischen Herausforderungen seiner Zeit, Frankfurt a. M. u. a. 1998, S. 183–191; W. Schmandt, Studien zu den Libri Carolini, Mainz 1966.

38 *Opus caroli contra synodum, lib iii, 23*, ed. Ann Freeman, MGH Conc 2,1, Hannover 1998, m S. 446, Z. 29 f.: *Pictores igitur rerum gestarum historias ad memoriam reducere quodammodo valent, res autem, quae sensibus tantummodo percipiuntur et verbis proferuntur, non a pictoribus, sed ab scriptoribus conpraehendi et aliorum relatibus demonstrari valent.*

39 Ebd., Lib III, 16, S. 411.

fach waren die Auftraggeber der Bilder bedeutende Adlige und eben nicht vom zentralen Verwaltungsgremium des Königs beauftragt. Die Personen und Institutionen im engen herrschaftlichen Funktionszusammenhang des Königs, die Bildnisse vom Herrscher veranlassten, stellten eben diesen dar, wie aus ihrer Sicht das Kaiser- bzw. Königtum eingeschätzt wurde. Dadurch kam es zu einer Reihe unterschiedlicher Darstellungen, die den Facettenreichtum darstellt, wie monarchische Herrschaft gesehen werden konnte.

In ottonischer Zeit ist im westlichen Kaiserreich eine Zunahme von Herrscherbildern festzustellen, bei denen die Grenzen zwischen weltlicher Herrschaft und himmlischer Legitimation verwischt wurden. Herrscher drängten neben oder gar statt Heiliger ins Bild und wurden bisweilen sogar in christusgleicher Pose dargestellt. Damit war nicht nur die uralte Vorstellung verknüpft, dass er die Gerechtigkeit im weitesten Sinne verwirklichte.⁴⁰ Der Herrscher reichte in die Sphäre des Sakralen.⁴¹

Ganz anders hingegen wirkt sich dies im muslimischen Kontext aus. Dort durften weder vom Kalifat noch von untergeordneten, aber eigenständig agierenden Machträgern eigene Vorstellungen vom Herrscherbild visuellen Ausdruck finden. Das Abbild war als materielle Manifestation der Herrschaft nicht einsetzbar. Ähnlich wie im westlichen und byzantinischen Kaiserreich war die Bilderfeindlichkeit nicht von vornherein Bestandteil der Theologie, sondern entstand in zunehmender Abgrenzung nach innen sowie nach außen zu anderen Religionsgemeinschaften.⁴² Dabei ist nach der Einnahme Mekkas durch Mohammed im Januar 630 und der Zerstörung der vorhandenen Götterbilder ein erster Fixpunkt um 680⁴³ und ein weiterer Schub um 720⁴⁴ anzunehmen. Erst dann konnte sich die Lehrmeinung durchsetzen, dass die bildhaften Darstellungen von allem, was Lebensodem (ruh) hat, verboten seien. Pflanzen hingegen seien nicht verboten, was sich auch mit archäologischen Befunden belegen lässt.⁴⁵ Unter das somit vollständige Verbot von Bildern fielen entsprechend auch die Herrscherbilder auf Münzen. Erst nach mehreren Anläufen erfolgte durch die Münzreform unter Kalif Abd Al-Malik der Verzicht auf das Bild des Herrschers.

* * *

Fasst man die kursorisch angeführten Punkte, die in weiteren Studien zu vertiefen sind, zusammen, so bleibt zunächst festzuhalten, dass Bilder Kommunikationsmittel sind, deren Verwendung oder Verneinung auf die dahinterstehenden Weltbilder verweisen. Der

40 Zur Entwicklung in ottonischer Zeit: H. Keller, Die Siegel und Bullen Ottos III., in: Europas Mitte um 1000. Europarat-Ausstellung 27 (2000), hrsg. von A. Wiczorek u. Hans Hinz, Stuttgart 2000, S. 767-773.

41 G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le „césaropapisme“ byzantin*, Paris 1996; I. Karaulashvili, *King Abgar of Edessa and the Concept of a Ruler Chosen by God*, in: *Monotheistic Kingship*, hrsg. von A. Al-Azmeh und J. M. Bak, Budapest 2004, S.173-190, insb. 190.

42 A. Ibric, *Das Bilderverbot im Islam. Eine Einführung*, Marburg 2004, S. 97 f.

43 R. Paret, *Die Entstehungszeit des islamischen Bilderverbots*, in *Kunst des Orients* 2 (1977), S. 158-181.

44 A. Vasiliev, *The Iconoclastic edict of the Caliph Yazid II. A.D. 721*, in: *Dumbarton Oaks Papers* 9 und 10 (1955-1956), S. 23-47.

45 Oleg Grabar vertritt die These, dass ein islamisches Bilderverbot erst nach dem Bildersturm und dem Edikt von Leo III. ausgelöst wurde (siehe Anm. 17), S. 45 f.

Gebrauch von Bildnissen des Herrschers auf Münzen wurde teils gar nicht und teils nicht konsequent eingeschränkt: Während im byzantinischen Reich eine ungebrochene Herrscherbilderreihe auf Münzen existiert, verzichtet man im westlichen Kaiserreich zeitweise zugunsten des Kreuzes bzw. der Inschriften auf ein Bild. Ein Zusammenhang zwischen dem Rückgang im Westen während der späten Karolinger und der strengeren Zurückhaltung des Frankenreichs konnte nur vorgestellt werden. Ein eindeutiger Beleg, dass dies einer theologischen Überlegung und nicht dem wirtschaftlichen Rückschritt geschuldet ist, bleibt indes noch aus.

Imagines sind für die christlichen Reiche fester Bestandteil von Kosmologien und Religionen und gehören zu einem von Generation zu Generation weitergegebenen Bildungskanon.⁴⁶ So knüpften beide Kaiserreiche an die Tradition der antiken Kaiser an, und wandten in unterschiedlicher Intensität die Strategien einer aktiven Bildpolitik an. In beiden Reichen wurden sakralisierte Bilder von Herrschern hergestellt, die mehr als nur Herrscherbilder darstellten: sie waren Imagination von Welt, die eine Ordnung der Dinge ableiten ließen. Diese Vorstellung lässt sich nicht mit dem islamischen Nichtgebrauch von Bildern in Einklang bringen. Im Ummayyadenreich lehnte man die Erstellung von Bildern grundsätzlich ab. Dagegen wirkten theologische Formulierungen auf Münzen, wie „Es gibt keinen Gott außer Gott allein. Er hat keinen Gleichen.“⁴⁷ auf einer anderen Ebene und untermauerten die religiöse Lehrautorität des Kalifen.

Obwohl die Erklärung der Herrscherbilder als „sichtbare und begreifbare Repräsentation der Kaiser- bzw. Königsherrschaft“ für die beiden Kaiserreiche allzu verlockend ist, beweisen doch Zeiten bilderloser Münzen bzw. der vollständige Verzicht auf die Austauschbarkeit dieser Legitimierungsmöglichkeit. Die Frage nach den Herrscherbildern ist demnach auch die Frage nach der Art und Weise des Zusammenwirkens von Herrscher und Beherrschten. Die Gestaltung dieses Verhältnisses ist dabei für die jeweiligen Herrschaftsverhältnisse und den Organisationsgrad in hierarchischen Gesellschaften von besonderer Aussagekraft. Dabei kommen in komplexeren Sozialverbänden gerade Bindungsmechanismen ins Spiel, die weite Strecken und Zeit überwinden müssen. Hierzu zählen vor allem die repräsentativen Zeichensysteme von Schrift und Bild mit denen Distanz überbrückt wird und die Errichtung einigermaßen stabiler großräumiger Zusammenhänge, sprich Grossreiche möglich ist.

Auch wenn die Negation des Bildes dem vom Westen und von Byzanz eingeschlagenen Weg widerstrebt, ist die Auseinanderentwicklung der unterschiedlichen Weltbilder auch als Entglobalisierung zu deuten: Bei zunehmender Vernetzung der Wirtschaftsräume entwickeln sich die spezifischen Mechanismen der Herrschaftsdarstellung divergent.

46 Osterhammel, Weltgesellschaft (wie Anm. 4), S. 453.

47 Vgl. dazu die Umschrift der Offa-Münze (siehe Anm. 22).

Der Doge vor dem Altar – Gottesdienste als Thema politischer Visualisierung in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Venedig

Ruth Schilling

SUMMARY

The visual representation of rulers kneeling in front of an altar can reveal how and to which extent the combination of religion and politics is part of each individual political culture. In Venice, a special type of representing the doge participating in a religious service was generated in the second half of the 16th century. At first one might argue that this demonstrates how the combination of religious and political rights was visualized by using specifically post-tridentine catholic symbols. However, a detailed analysis shows the priority of the ducal dignity over confessional symbols.

Auf einem Gemälde im Senatssaal des Dogenpalastes ist eine Szene dargestellt, die in der politischen Ikonographie der Republik in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine Ausnahme darstellt:¹ Ein Lichtstrahl trifft die auf dem Altar thronende Hostie. Das Weihrauchfass in der Hand des Priesters zeigt den Augenblick ihrer Wandlung in den Leib Christi an. Der Gesichtsausdruck der Gläubigen, die sich um den Altar versammelt haben, ist von ehrfurchtsvollem Staunen bestimmt. Allein der Doge, neben der Hostie der zweite Mittelpunkt des Gemäldes, verharrt in unerschütterlicher Ruhe und Anbe-

1 Vgl. W. Wolters, Der Bilderschmuck des Dogenpalastes. Untersuchungen zur Selbstdarstellung der Republik Venedig im 16. Jahrhundert, Wiesbaden 1983, S. 258. Zur politischen Ikonographie Venedigs vgl. allgemein D. Rosand, *Myths of Venice. The Figuration of a State*, Chapel Hill 2001.

tung. Diese sichere Haltung unterstreicht das rechts oben über ihn gehaltene Schild „tutela R P“ (tutela rei publicae, das heißt „Schutz der Republik“ oder „Schutz für die Republik“). Der Umhang des Dogen wölbt sich wie bei einer Schutzmantelmadonna und deutet eine Kreisbewegung an, die alle Versammelten umfasst.² Der auf diesem Gemälde im Senatssaal des Dogenpalastes dargestellte Doge war für die Zeitgenossen eindeutig durch Gesicht und durch die dargestellte Szene als Pasquale Cicogna (Dogat 1585–1595)³ zu identifizieren. Der venezianische Maler Tommaso Dolabella gab dem realistisch gehaltenen Bildraum durch die erläuternde Aufschrift „tutela R P“ eine in allgemeine Grundsätze reichende Erklärung. Diese war wohl Teil des Bildprogramms gewesen, das dem Künstler vorgeschrieben war.⁴ Das Bild war Teil der Ausstattung des zu Beginn der achtziger Jahre des 16. Jahrhunderts nach zwei verheerenden Bränden neu dekorierten venezianischen Dogenpalastes, dem Sitz der politischen Institutionen Venedigs.⁵ Die Verbindung von Glaube und Politik in der Person des Dogen, der gleichzeitig als Gläubiger und Schutzherr vor den Altar getreten war, wurde als wichtiges Fundament der Republik visualisiert und den im Sitzungssaal des Senats⁶ versammelten venezianischen Patriziern⁷ vor Augen geführt.

Aber warum wählten der Maler und seine Auftraggeber ausgerechnet den Moment aus, in dem der Doge zusammen mit anderen politischen und geistlichen Würdenträgern sowie auch sozial niedriger gestellten Gläubigen Zeuge der Transsubstantiation, der Verwandlung der Hostie in den Leib Christi, wurde? Hiermit wichen sie von traditionellen Bildtypen ab, deren Sujets die Verbindung von Religion und Politik als Grundlage der venezianischen republikanischen Herrschaft symbolisierten. Bis in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts hatte es ein begrenztes Repertoire an Möglichkeiten gegeben, den Dogen als Gläubigen darzustellen, nämlich entweder im Augenblick seiner Investitur durch den Heiligen Markus oder als Stifter vor Christus oder Maria zum Ausdruck der Danksagung nach einer erfolgreichem Wahl oder einem militärischen Sieg.⁸ Diese traditionelle Form des Motivbilds bestimmte die visuelle Repräsentation der Dogen im Dogenpalast. Jeder von ihnen war verpflichtet, nach seiner Wahl auf eigene Kosten ein solches Gemäl-

2 Vgl. zu diesem Bildtyp H. Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München, 5. Aufl. 2000, S. 398–406.

3 Zu seiner Biographie vgl. A. Da Mosto, *I Dogi di Venezia nella Vita Pubblica e Privata*, Mailand 1966, S. 375–383.

4 Zu dem Bildprogramm des Dogenpalastes vgl. S. Sinding-Larsen, *Christ in the Council Hall. Studies in the Religious Iconography of the Venetian Republic*, Spoleto 1974, S. 6–12; W. Wolters, *Der Bilderschmuck des Dogenpalastes. Untersuchungen zur Selbstdarstellung der Republik Venedig im 16. Jahrhundert*, Wiesbaden 1983, S. 31–44.

5 Zu den Funktionen des Dogenpalastes vgl. Sinding-Larsen, *Christ in the Council Hall* (wie Anm. 4), S. 120–155.

6 Der venezianische Senat bestand aus Personen, die qua Amt Stimmrecht in ihm besaßen sowie aus 60 vom Großen Rat gewählten Senatoren. Vgl. zum venezianischen Verfassungsaufbau insgesamt G. Rösch, *Venedig: Geschichte einer Seerepublik*, Stuttgart u. a. 2000, S. 112–125.

7 Die venezianische Gesellschaft beruhte auf der Dreiteilung von *nobili*, *cittadini* und *popolani*. Die *nobili* besaßen ein aktives Stimmrecht im Großen Rat, ein Privileg, das vererbt wurde. Da sie keinem Feudaladel entsprechen, werden sie im Folgenden als Patrizier bezeichnet.

8 Vgl. insgesamt A. Weber, *Venezianische Dogenporträts des 16. Jahrhunderts*, Sigmaringen 1993 (= *Studienreihe des Deutschen Studienzentrums in Venedig. Centro Tedesco di Studi Veneziani Bd. 10*), S. 31–40.

de herstellen und dort aufhängen zu lassen.⁹ Die Werkstatt der Gebrüder Bellini prägte dabei einen Typus des Votivbildes, von dem sich die Künstler in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts abhoben. Auf den Bildern der Gebrüder Bellini war der neu gewählte Doge in knieender Pose vor der Mutter Gottes zu sehen. Der Heilige Markus und andere Heiligenfiguren empfahlen ihn ihrem Schutz.¹⁰ Tizian war der erste, der auf diesem Gebiet maltechnische Innovationen wagte. Tizians künstlerische Neuerungen setzten noch nicht, wie bei Dolabella, bei der Person des Dogen an, sondern bei den religiösen Figuren und Symbolen, die Teil des Bildrepertoires waren. Die unmittelbare Gegenwart der Heiligen auf dem Stifterbild der Familie Vendramin ersetzte er durch ein Reliquienkreuz.¹¹ Den Dogen Antonio Grimani ließ er nicht vor einem Heiligen, sondern vor der in einem Strahlenkranz schwebenden Personifikation des Glaubens niederknien.¹² Diese Innovationen griffen die venezianischen Maler Jacobo Tintoretto (1518–1594) und Palma Il Giovane (1548–1628) auf. So kniete zum Beispiel der Doge Pasquale Cicogna auf seinem von Palma il Giovane gestalteten Votivbild neben dem Erlöser. Keine Heiligenfigur vermittelt zwischen ihm und Christus und damit zwischen ihm und dem Wunder der Auferstehung.¹³

Diese Innovationen bereiteten auf künstlerischem und stilistischem Gebiet die Darstellung des Dogen während der Messe als Bildtypus vor, wie er uns an einigen, im Folgenden zu besprechenden Beispielen begegnen wird. Neben Dolabellas Gemälde im Senatssaal des Dogenpalastes existiert ein weiterer Gemäldezyklus, der den Dogen während einer liturgischen Handlung vor dem Altar zeigt. Ein Seitenblick nach Rom macht deutlich, wie außergewöhnlich die Darstellung des Dogen während einer liturgischen Handlung selbst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts war, eine Zeit, die durch eine stark konfessionell geprägte Symbolik charakterisiert werden kann.¹⁴ Aus der Heiligen Stadt sind keine großformatigen Bilder oder Reliefs von Päpsten oder Kardinälen dieser Art bekannt.¹⁵ Handelte es sich bei den venezianischen Darstellungen um den Versuch, die traditionellen Verbindungen kirchlicher und politischer Rechte in der Hand des Dogen mittels neuer symbolischer Formen, wie sie die nachtridentinisch geprägte Eucharistieförmigkeit bot, ein stabiles Fundament zu geben? Um dieser Frage nachzugehen, sollen zunächst Grundlinien der Repräsentation des Dogen in Bild und Ritual skizziert werden (I.). Anschließend sollen Bildanalysen aufzeigen, welche Implikationen bezüg-

9 Es ist nicht überliefert, ab wann dies üblich war. Das älteste erhaltene Kunstwerk dieser Art stellt das Votivrelief des Dogen Leonardo Loredan (Dogat 1521–1523) dar. Vgl. Wolters, *Der Bilderschmuck* (wie Anm. 1), S. 92.

10 Vgl. Weber, *Venezianische Dogenporträts* (wie Anm. 8), S. 38–39, 96.

11 Vgl. G. Nepi Sciré, *Die Votivbilder Jacopo Tintoretts*, in: *Jacopo Tintoretto. Portraits*, Mailand 1994, S. 39–49, hier: S. 41.

12 Weber, *Venezianische Dogenporträts* (wie Anm. 8), S. 78–79.

13 Vgl. Wolters, *Der Bilderschmuck* (wie Anm. 1), S. 130.

14 Zum Zusammenhang zwischen katholischer Konfessionalisierung und Symbolik vgl. P. Burschel, „Imitatio sanctorum“: Oder: Wie modern war der nachtridentinische Heiligenhimmel?, in: *Das Konzil von Trient und die Moderne*, hrsg. von P. Prodi und W. Reinhard, Berlin 2001, S. 241–259.

15 Diesen Hinweis verdanke ich Dr. Arne Karsten, wissenschaftlicher Mitarbeiter des Projekts „Requiem. Die römischen Papst- und Kardinalgräber der Frühen Neuzeit“. Vgl. auch die entsprechende Datenbank auf der Homepage des Projekts: www2.hu-berlin.de/requiem/ (zuletzt besucht am 14.12. 2008).

lich des Verhältnisses von Religion und Politik die hier zu besprechenden Dogendarstellungen darstellen (II.). Diese Bildanalysen werden zusammenfassend in ihrer Bedeutung für die sakrale Qualität des Dogenamtes im Venedig der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bewertet (III.). In einer interdisziplinären und diachronen Vergleichsperspektive soll geklärt werden, welche Grenzen und Möglichkeiten zur visuellen Repräsentation der liturgischen Aspekte eines politischen Amtes bestanden. Venedig stellt dabei aufgrund seiner politischen Verhältnisse ein besonders aufschlussreiches Fallbeispiel dar: Hier war, wie im Folgenden noch näher ausgeführt wird, die Verbindung von politischen und kirchlichen Rechten in der Hand der Magistrate besonders stark ausgeprägt.

I. Die Repräsentation des Dogen in Bild und Ritual – Grundstrukturen

Der Doge vertrat die venezianische Republik in der Frühen Neuzeit nach außen hin. Er empfing fremde Standespersonen, unterzeichnete diplomatische Korrespondenz sowie Abkommen und Verträge. Auf Münzen und Siegeln erschien sein Bildnis. Die Annalen der venezianischen Republik wurden nach den jeweiligen Regierungszeiten der Dogen eingeteilt.¹⁶

Das Amt des Dogen war dasjenige mit dem höchsten Ansehen in der venezianischen Ämterlaufbahn. Es war allerdings keineswegs mit entsprechenden aktiven politischen Rechten verbunden. Diese waren vielmehr im Lauf der Herausbildung der politischen Institutionen immer weiter eingeschränkt worden¹⁷. So war es dem Dogen zum Beispiel untersagt, Venedig zu verlassen oder mit Gesandten und fremden Fürsten nur unter vier Augen zu verhandeln.¹⁸ Wichtige politische Initiativen gingen nicht mehr von einzelnen Dogenpersönlichkeiten aus, wie es noch im 15. und frühen 16. Jahrhundert der Fall gewesen war, sondern zunehmend von Gruppierungen im Rat der Zehn, im Senat oder auch im Großem Rat.¹⁹

Die politischen Rechte der venezianischen Republik erstreckten sich in hohem Maße auch auf kirchliche Belange. So bestimmten der Doge und der venezianische Senat nicht nur über die Besetzung der Ämter in der ihnen direkt unterstellten Kirche von San Marco. Sie entschieden auch über die Besetzung des Amtes des Patriarchen von Venedig,

16 Vgl. Rösch, Venedig (wie Anm. 6), S. 114.

17 Vgl. ebd., S. 115.

18 Der französische König Heinrich III. bereitete bei seinem Besuch im Jahre 1574 zum Beispiel dem Dogen Alvise Mocenigo durch seine spontan vorgebrachte Bitte um ein Vier-Augen-Gespräch Schwierigkeiten. Nach seiner Abreise musste der Doge dem Großen Rat Rede und Antwort stehen. Vgl. *Relazione fatta al Senato nel giorno 29 Luglio 1574 dal doge Alvise Mocenigo, de' Colloquii da lui tenuti col Re Enrico III di Francia e di Polonia, nel tempo del suo soggiorno in Venezia*, in: *Due Documenti inediti di Storia Veneta del secolo decimosesto*, hrsg. von S. Rizzi, Venedig 1842, S. 33-47.

19 Zur Verfassungsentwicklung in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts vgl. M. J. C. Lowry, *The Reform of the Council of Ten, 1582-3: An Unsettled Problem?*, in: *Studi Veneziani* 13 (1971), S. 275-310; P. Preto, *I Servizi Segreti di Venezia*, Mailand 1994, S. 51-52; A. Stella, *La regolazione delle pubbliche entrate e la crisi politica veneziana del 1582*, in: *Miscellanea in onore di Roberto Cessi*, Bd. 2, Rom 1958, S. 157-171.

was in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu erbitterten Konflikten mit der Kurie führte.²⁰

Sowohl die ambivalente politische Stellung des Dogen als auch die kirchlichen Herrschaftsrechte der Republik, die er repräsentierte, drücken sich in der Rolle aus, die er in Bild und Ritual spielte. Gemälde, die den jeweiligen Dogen zeigten, unterlagen einer detaillierten Gesetzgebung. Thema und Material waren häufig vorgegeben. Das sollte die Gleichförmigkeit der Repräsentation der Patrizierfamilien sicherstellen.²¹ Im privaten Kontext waren es daher meist Grabmäler und auch Darstellungen an Kirchenfassaden, mit denen die jeweiligen Familien die Erinnerung an das mit dem Amt verbundene Ansehen sichern wollten.²² Doch auch auf dem Gebiet der familiären Repräsentation herrschten restriktive politische Rahmenbedingungen, die eine enge Verbindung von Dogenstilisierung und republikanischem Ethos bewirkten. Erinnerten Festdarstellungen beispielsweise an die Mitglieder der Familien, die die Dogenwürde bekleidet hatten, so taten sie dies mit Hinweis auf eher schlichte Symbole wie die charakteristische dogale Kopfbedeckung, den „corno ducale“, und nicht in Form großformatiger Bildnisse, die den Dogen als Person und anders als als Amtsträger thematisiert hätten.²³

Ähnlich festgelegt, wenn auch viel deutlicher auf den Dogen als ranghöchsten Würdenträger der Republik ausgerichtet, war seine rituelle Repräsentation. Die Zeremonien zu seiner Amtseinsetzung signalisierten mit ihren quasi-monarchischen Formen wie der Krönung und dem Münzwurf seine Sonderstellung.²⁴ Umfang und Art der Prozessionen überhöhten ihn nicht nur als politischen Herrscher, sondern auch als kirchlichen Würdenträger. Die Prozessionsordnung signalisierte den Vorrang des Dogen vor dem Patriarchen. Der Doge nahm eine aktive Rolle bei wichtigen Messen in San Marco ein. Sein Amt wurde in die Nähe eines geistlichen Würdenträgers gerückt.²⁵ Die Ankunft des Zuges des Dogen mit Würdezeichen und Geistlichen von San Marco in einer Kirche, die zum Ziel einer Prozession bestimmt war, signalisierte die Ausweitung des Geltungs-

20 Vgl. G. Cozzi, *Il Giuspatronato del Doge su San Marco: Diritto Originario o Concessione Pontificia?* in: San Marco. Aspetti storici e agiografici. Atti del Convegno Internazionale di Studi Veneziani, 26-29 Aprile 1994, Venedig 1996, S. 727-742; P. Prodi, *The Structure and Organization of the Church in Renaissance Venice: Suggestions for Research*, in: *Renaissance Venice*, hrsg. von J. R. Hale, London 1973, S. 409-430; S. Tramontin, *La visita apostolica del 1581 a Venezia*, in: *Studi Veneziani* 9 (1967), S. 453-533.

21 Vgl. S. Sinding-Larsen, *Il Ritratto Veneziano di fronte alla Tradizione Repubblicana*, in: *Dodicesimo incontro in ricordo di Michelangelo Muraro*, hrsg. von G. Menin Muraro und Daniela Puppulin, Sossano 2004, s. p.

22 Vgl. M. Gaier, *Facciate sacre a scopo profano: Venezia e la politica dei monumenti dal Quattrocento al Settecento*, Venedig 2002 (= *Studi di arte veneta*, Bd. 3); M. Gaier, *Il mausoleo nel presbiterio: patronati laici e liturgie private nelle chiese private*, in: *Lo spazio e il culto: relazioni tra edificio ecclesiale e uso liturgico dal XV al XVI secolo*, hrsg. von J. Stabenow, Venedig 2006, S. 153-180; J. Simane, *Grabmonumente der Dogen: Venezianische Sepulchralkunst im Cinquecento*, Sigmaringen 1993 (= *Centro Tedesco di Studi Veneziani, Studi*, Bd. 11), S. 9-14.

23 Ein gutes Beispiel hierfür sind die Inschriften an den Triumphbögen, die zu Ehren der Dogaressa Morosina Grimani anlässlich ihres feierlichen Einzugs in den Dogenpalast errichtet wurden. Vgl. F. Sansovino, *Venetia città nobilissima e singolare*, Venedig 1663, S. 419.

24 M. Casini, „Dux habet formam regis“, *Morte e intronizzazione del principe a Venezia e Firenze nel Cinquecento*, in: *Annali della Fondazione Luigi Einaudi* 27 (1993), S. 273-351; E. W. Muir, *The Doge as Primus Inter Pares: Interregnum Rites in Early Sixteenth-Century Venice*, in: *Essays Presented to Myron P. Gilmore*, hrsg. von S. Bertelli und G. Ramakus, Bd. 1, Florenz 1978, S. 145-160.

25 Vgl. E. W. Muir, *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Princeton 1981, S. 190-191.

bereiches der venezianischen Liturgie von San Marco auf den jeweiligen Kirchenraum. Das *Breviarum romanum*, das 1568 auf dem Konzil von Trient zur verbindlichen liturgischen Grundlage erklärt worden war, wurde so zeitweise außer Kraft gesetzt.²⁶

Die eigenständige liturgische Rolle des Dogen gewann in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts an Brisanz. Das Verhältnis der venezianischen Republik zur römischen Kurie war traditionell aufgrund der politischen Konkurrenzsituation zwischen beiden Mächten ambivalent. Diese Ambivalenz verschärfte sich mit den päpstlichen Forderungen nach einer Umsetzung der auf dem Konzil von Trient beschlossenen Reformen.²⁷ Dies sahen einige Patrizier, die so genannten „giovani“ als gefährliche Eingriffe in die Autonomie der Republik an. Andere, die „papalisti“, befürworteten, teils auch aufgrund der engen familiären Verbindungen zur Kurie, eine Anbindung Venedigs an die katholischen Reformen sowie auch ein politisches Bündnis mit Papsttum und Kirchenstaat.²⁸ Eine Inszenierung des Dogen vor dem Altar, sei es im Bild, sei es im Zeremoniell, konnte also in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine sehr differenzierte Bandbreite an Deutungsmöglichkeiten und Bedeutungen konnotieren: Zum einen konnte nach außen hin Venedigs Autonomiebewusstsein betont werden. Zum anderen konnte aber auch nach innen hin eine bestimmte Position innerhalb des politischen Konflikts dieser beiden Gruppen eingenommen werden. Die jeweiligen Symbole und Bedeutungszuschreibungen sind daher genau abzuwägen.

II. Der Doge vor dem Altar: Bildanalysen

Der im Jahre 1585 zum Dogen gewählte Pasquale Cicogna wählte für sein Votivbild den Maler Palma il Giovane aus.²⁹ Neben seiner Verbundenheit für Kreta, wo er lange Jahre seines Lebens verbracht hatte,³⁰ ließ er auf diesem Gemälde zwei Elemente darstellen, die mit Cicognas religiöser Haltung in Zusammenhang standen: Zum einen zeigte der Maler das Oratorio dei Crociferi im Hintergrund, ein Hospital, das sich besonders um bedürftige Frauen kümmerte.³¹ Zum anderen wies die prominente Figur des auferstehenden Christus auf die besondere Verehrung des Leibes Christi hin, für die Zeitge-

26 Vgl. Sansovino, *Venetia*, S. 492-526 und die zusammenfassenden Angaben bei Lucas Burkart, *Die Stadt der Bilder: familiäre und kommunale Bildinvestitionen im spätmittelalterlichen Verona*, München 2000, S. 270.

27 Zu dem Problemfeld der Umsetzung der Trienter Konzilsdekrete in Venedig fehlt immer noch eine grundlegende Gesamtuntersuchung. Es seien daher mehrere Einzelstudien genannt, die sich Detailspekten aus diesem Bereich widmen: N. S. Davidson, *Il Sant'Uffizio e la Tutela del Culto a Venezia*, in: *Studi Veneziani* n.s. 6 (1982), S. 87-145; V. Peri, *L'“incredibile Risguardo” e „l’incredibile Destrezza”. La Resistenza di Venezia all’iniziativa posttridentina della Santa Sede per i Greci dei suoi domini*, in: *Venezia. Centro di Mediazione tra Oriente e Occidente (sec. XV-XVI). Aspetti e Problemi*, hrsg. von H.-G. Beck, M. Manoussacas und A. Pertusi, Bd. 2, Florenz 1977, S. 599-625.

28 Vgl. A. Menniti Ippolito, *Ecclesiastici veneti tra Venezia e Roma*, in: *Venezia e la Roma dei Papi*, Mailand 1987, S. 209-234.

29 Vgl. Wolters, *Der Bilderschmuck* (wie Anm. 1), S. 130.

30 Vgl. Da Mosto, *I Dogi* (wie Anm. 3), S. 376-377.

31 Zu dem ansonsten weitgehend unerforschten Hospiz finden sich einige kurze Informationen in: S. Mason, *L'Oratorio dell'Ospedaletto dei Crociferi restaurato*, in: *Arte veneta* 38 (1984, 1985), S. 292-294.

nossen Pasquale Cicogna rühmten.³² Seine militärischen Erfolge und seine besonders tiefe Frömmigkeit kompensierten symbolisch die Tatsache, dass Cicognas Familie zu der Gruppe der venezianischen Patrizierfamilien gehörte, die erst 1381 im Rahmen von militärischen Auseinandersetzungen mit der Konkurrenzrepublik Genua in das Patriziat aufgenommen worden waren. Zudem litt seine Popularität unter Patriziern und Nicht-Patriziern darunter, dass er wie auch seine gesamte Familie nicht besonders wohlhabend war. Eine Betonung seiner persönlichen Frömmigkeit konnte Cicogna es erleichtern, seine mangelnde Großzügigkeit mit christlich motivierter Bescheidenheit zu erklären.³³ Die Eucharistiefrömmigkeit, die Cicogna auf seinem Motivbild betonte und die Dolabella auf dem Gemälde im Senatssaal darstellte, war Ausdruck einer gesteigerten symbolischen Bedeutung der Transsubstantiation, die mehrere theologische Implikationen besaß. Die Zentrierung auf Christi Leiden und Opfertod stellte bereits vor der Konfessionalisierung ein wichtiges Element spätmittelalterlicher und frühreformatorischer Frömmigkeit dar. In Venedig ist eine Tradition der Zentrierung auf Christus von den zwanziger Jahren des 16. bis weit in die Hälfte des 16. Jahrhunderts zu beobachten.³⁴ Neben dieser Tradition wurde die Abendmahlsfeier zum Scheidemerkmall aller drei Konfessionen im 16. Jahrhundert, die Eucharistieverehrung zu einem spezifisch römisch-katholischen Symbol.³⁵ Cicognas dezidierte Demonstration dieser religiösen Ausdrucksform kann daher auf den ersten Blick als eine pro-römische Stellungnahme verstanden werden. Es gilt allerdings zu beachten, dass in sein Dogat und wohl auch auf seine Anregung hin wichtige zereemonielle Innovationen fallen, die auf eine Stärkung der Position Venedigs auf dem sich immer stärker regulierenden diplomatischen Parkett des katholischen Europas zielten. So beauftragte er persönlich seinen Zeremonienmeister damit, ein eigenes Handbuch anzulegen. Damit strebte Cicogna eine bessere Sicherung des zeremoniellen Rang Venedigs an.³⁶ Außenpolitisch sind seine Regierungsjahre nicht durch Entscheidungen gekennzeichnet, die eine bestimmte Position pro oder gegen katholische Bündnisbewegungen erkennen lassen.³⁷ Auch in familiärer Hinsicht scheinen Cicognas Kontakte zur Kurie zwar vorhanden, aber nicht besonders intensiv gewesen zu sein. So erwirkte er für seinen unehelichen Sohn die Erhebung zum Bischof von Rab, eines im Vergleich zu anderen Bistümern im adriatischen Raum eher unbedeutenden Amtes.³⁸

32 Vgl. Da Mosto, *I Dogi* (wie Anm. 3), S. 377.

33 Vgl. ebd., S. 375-376.

34 Auf diesem Gebiet sind noch viele Forschungslücken zu verzeichnen. Vgl. M.-L. Favreau, „Devotio moderna“ in Italien? Kontakte zwischen „Prag“ und Venedig im 14./ 15. Jahrhundert und die Suche nach neuen Wegen der Frömmigkeit in Venetien, in: *Die „Neue Frömmigkeit“ in Europa im Spätmittelalter*, hrsg. von M. Derwich, Göttingen 2004, S. 301-330; außerdem Sinding-Larsen, *Christ in the Council Hall* (wie Anm. 4), S. 156-219.

35 Dies kommt besonders gut in dem Konflikt in der bi-konfessionellen Reichsstadt Donauwörth um eine Fronleichnamsprozession im Jahre 1606 zum Ausdruck. Vgl. auch C. Scott Dixon, *Urban Order and Religious Coexistence in the German Imperial City: Augsburg and Donauwörth, 1548–1608*, in: *Central European History* 40, 1 (2007), S. 1-33.

36 Vgl. A. Hopkins, *Santa Maria della Salute. Architecture and Ceremony in Baroque Venice*, Cambridge 2000, S. 233.

37 Vgl. Da Mosto, *I Dogi* (wie Anm. 3), S. 379.

38 Vgl. ebd., S. 379.



Abbildung (1) aus:
Stefania Mason Rinaldi,
Palma il Giovane. L'opera
completa, Mailand 1984,
S. 221.

Cicogna förderte den Künstler Palma il Giovane bereits vor Amtsantritt. Palma il Giovane war als Maler für die katholischen Reformorden der Kapuziner und Theatiner bekannt geworden.³⁹ Seine Bildthemen sind durch vornehmlich religiöse Sujets geprägt. Die Tatsache, dass er zum bevorzugten Maler Pasquale Cicognas wurde, ist in einem engen Zusammenhang mit der religiösen Selbststilisierung des Dogen zu sehen. Die Verehrung der Eucharistie ist mit zwei Ereignissen aus Cicognas Biographie verknüpft: Zum einen soll ihm in Korfu während einer Messe die Hostie wundersamerweise vor die Füße

39 Vgl. S. Mason Rinaldi, Palma il Giovane. L'opera completa, Mailand 1984, S. 28.

geschwebt sein. Zum anderen erreichte ihn die Nachricht von seiner Wahl zum Dogen, als er die Messe im Oratorio dei Crociferi hörte.⁴⁰

Ein von Palma il Giovane für die Räume des Oratorio dei Crociferi entworfener Bilderzyklus, der zu Beginn von Cicognas Amtszeit entstanden ist, vollzieht anhand dreier Darstellungen die *rite de passage*⁴¹ Pasquale Cicognas zum Dogen nach. Cicogna besaß als Patron zu diesem Hospiz eine besonders enge Beziehung.⁴² Es ist äußerst ungewöhnlich, dass sich ein Gemäldezyklus außerhalb des Dogenpalastes einem so eminent politischen Thema annimmt. Betrachten wir daher genauer, in welcher Weise die liturgische Handlung zu der politischen Selbstdarstellung des Dogen beiträgt.

Im ersten Gemälde (Abb. 1) wird der Moment gezeigt, in dem Pasquale Cicogna im Kreis der bedürftigen Frauen des Oratorio an der Messe teilnimmt. Der Priester reicht einer der Frauen die Oblate. Der Altar ist mit Blumen geschmückt. Das Geschehen ist durch keinerlei religiöse Symbole wie Aureole oder Heiligenfiguren überhöht. Der Betrachter wird so unmittelbar in das Geschehen im Kirchenraum integriert. Noch viel stärker als auf Dolabellas Gemälde ist der Kontext der Szene betont naturalistisch gehalten. Pasquale Cicogna ist zwar durch seinen Prokuratoren-Umhang von den anderen Personen bereits farblich herausgehoben. In Gestik und Blickrichtung gleicht er aber den anderen Gläubigen. Er ist sogar niedriger dargestellt als die alte Frau, der gerade eine Oblate gereicht wird. Oberste Hierarchie genießt im Bild der Abendmahlskelch, den der über dem Geschehen angesiedelte Priester in der Hand hält. Das Altarbild ist nur ansatzweise angedeutet. Damit eröffnet es die Möglichkeit, sich den Raum als Ganzes vorzustellen. Die Beziehung zwischen dem Altar als Zentrum des Geschehens und den Gläubigen ist aber auch sehr viel weniger symbolisch aufgeladen als in Dolabellas Darstellung. Palma il Giovane hat den Messbesuch des künftigen Dogen seiner sakralen Qualitäten entzogen, indem er das Geschehen möglichst naturalistisch schilderte. Der künftige Doge, so impliziert das Bild, war ein Gläubiger unter anderen Gläubigen.

Im zweiten Bild dieses Zyklus (o. Abb.) hat sich die Szenerie merklich gewandelt. Cicognas Hände sind noch zum Gebet gefaltet. Dennoch ist er hier nun weniger als ein bescheidener Gläubiger zu Füßen des Abendmahlswunders dargestellt, sondern bereits stärker nach oben und dadurch in den Bildmittelpunkt gerückt. Die anderen Messbesucher neigen sich ihm zu und deuten so ihre Verehrung in Vorwegnahme der eigentlichen Dogeninvestitur an. Der Doge und nicht der Altar stehen im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Aufgeregt gestikulierend spricht ihn der Priester an. Der am linken Bildrand kniende Balljunge entschlüsselt die Szenerie.⁴³ Er ist gerade dabei, Pasquale Cicogna die Urne mit den Wahlkugeln zu überreichen. Dadurch setzt er ihn und alle anderen Anwesenden von der Wahl Cicognas zum Dogen in Kenntnis. Der Kirchenraum wird

40 Vgl. Da Mosto, *I Dogi* (wie Anm. 3), S. 377-378.

41 Hiermit ist ohne eine systematische Adaption der durch Arnold van Gennep geprägten Begriffsbildung ein Ritual gemeint, das eine Statusumwandlung herstellt.

42 Vgl. Da Mosto, *I Dogi* (wie Anm. 3), S. 378.

43 Der *ballotino* war für das Einsammeln der Stimmkugeln und die Aufbewahrung der Urne zuständig. Er wurde nach dem Zufallsprinzip ausgewählt, vgl. Muir, *Civic Ritual* (wie Anm. 25), S. 279.

zum Schauplatz eines politischen Statuswandels. Dementsprechend ist der Priester auch eine Kopflänge unter dem Dogen dargestellt, eine Veränderung, die den hierarchieversessenen Zeitgenossen beim Betrachten der Bilder sicherlich nicht verborgen blieb. Noch ist der Statuswandel zum Dogen hin allerdings nicht vollzogen. Dies zeigt sich besonders gut an Cicognas Tracht sowie auch dem unspezifischen Habitus der männlichen Messbesucher, die durch keinerlei Attribute oder Kleidungsstücke herausgehoben sind. Das „Te Deum Laudamus“, das ein Messdiener als Zettel in der Hand hält, verweist zum einen auf die Messe selbst, zum anderen aber auch auf die erfolgreiche Wahl.⁴⁴

Das letzte Bild des Zyklus (Abb. 2) zeigt den Dogen in vollem Ornat, das heißt in goldenem Umhang und mit der Kopfbedeckung des „corno ducale“. Die Szenerie spielt sich nun nicht mehr im Kircheninneren, sondern vor dem Portal des Hospizes ab. Cicogna steht im Mittelpunkt des Bildes. Er begrüßt die weit unter ihm knieenden Bewohnerinnen des Hospiz. Gleichsam in Umdrehung zum traditionellen Bildaufbau, wo ein Heiliger den knieenden Dogen Christus oder Maria präsentiert, präsentiert hier ein Geistlicher die Frauen dem Dogen, der sie mit einer Handbewegung begrüßt. Diese gemahnt an einen Segensgestus. In der rechten Bildhälfte wird entsprechend der Einzugsrichtung des Dogen die Gruppe seiner Ratgeber dargestellt. Auf der linken Bildseite sehen wir einen weiteren seiner Ratgeber sowie den Priester und mehrere Geistliche. Am stärksten herausgehoben auch durch ihre formale Amtstracht sind der Doge und der Priester. Alle anderen Personen sind nicht durch weitere Attribute und Symbole gekennzeichnet. Dadurch wird die Szenerie als ein Geschehen markiert, in dem der Doge das Hospiz nicht in Form einer offiziellen „andata pubblica“ besucht. Hierfür wäre das Mitführen der venezianischen Hoheitszeichen, der „trionfi“ notwendig gewesen.⁴⁵ Vielmehr stellt das Bild wohl den jährlichen Besuch dar, den Pasquale Cicogna am Jahrestag seiner Wahl dem Oratorio abstattete.⁴⁶

44 Auf dieses Detail hat mich Daniel Schilling aufmerksam gemacht. Zum „Te Deum Laudamus“ als Teil der Messe nach der Wahl vgl. Archivio di Stato di Venezia, Collegio, Cerimoniali, rg. 1, fol. IIIr. Das „Te Deum Laudamus“ stellte ein gängiger Bestandteil von Wahlzeremonien im vormodernen Europa dar. Vgl. insgesamt W. Dotzauer, Anrufung und Messe zum Heiligen Geist bei Königswahl und Reichstagen in Mittelalter und früher Neuzeit, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 33 (1981), S. 11–44.

45 Vgl. Muir, *Civic Ritual* (wie Anm. 25), S. 192.

46 Vgl. Da Mosto, *I Dogi* (wie Anm. 3), S. 379. Dort (S. 383) findet sich die Information, dass das Bild den Besuch des Dogen im Oratorio anlässlich von Christi Himmelfahrt darstellen würde, eine Tatsache, die sich nicht durch den Bildinhalt nachweisen lässt.



Abbildung (2) aus: Ennio Concina/ Piero Codato, Venezia, le chiese e le arti, Udine 1995, Bd. 1, S. 46.

Diese gleichsam inoffizielle und nach formalen zeremoniellen Kriterien schlichtweg falsche Darstellung eines dogalen Einzugs passt zu dem privaten Auftragsrahmen. Dieser ermöglichte es Pasquale Cicogna, trotz der weitreichenden Kontrolle des Senats über die Porträts der höchsten Amtsinhaber, das Mysterium seiner Wahl in das höchste Amt der Republik als ein vollkommen auf ihn zentriertes Geschehen darzustellen. Besonders betont wird dies gerade durch den Naturalismus der Szenerie: Auf den ersten Blick wirken die Gemälde wie neutrale Berichte seines Aufstiegs. Ab dem zweiten Bild wird aber die Person des Dogen nicht durch symbolische Überhöhung, sondern allein durch Blickachsen und Gestik hervorgehoben und sein Aufstieg von einem einfachen Gläubigen zu einem selbst segnenden Herrscher erzählt.

Wie wirksam diese Bilderzählungsstrategie ist, zeigt sich in einem Vergleich des Gemäldezyklus im Oratorio dei Crociferi mit dem eingangs von uns zitierten Gemälde Dolabellas im Dogenpalast. Auch Dolabella befasst sich mit dem Thema, dass Cicogna die Wahl im Moment der Messe verkündet wurde. Anders als bei Palma il Giovane ist das Geschehen aber durch den Lichtstrahl, der vom Himmel auf die Monstranz trifft und dann wiederum in Form einer Aureole auf Cicogna verweist, stark symbolisch überhöht.

Cicogna ist bereits im dogalen Habit, wenn auch ohne „corno ducale“ porträtiert. Daher wurde das Gemälde auch als eine Darstellung des Hostienwunders gedeutet, das Cicogna lange vor seiner Wahl zum Dogen in Korfu erlebt hatte.⁴⁷ Es ist aber vielmehr eine Parallelisierung von erstem (Erlebnis auf Korfu) und zweitem Hostienwunder (Wahl) beabsichtigt. Nicht Cicognas allmählicher Statuswechsel ist Thema dieses Gemäldes, sondern der Moment der Verwandlung der Hostie in den Leib Christi. Für alle Patrizier war damit der Augenblick der Wahl Cicognas zum Dogen durch die Zeitgleichheit der Transsubstantiation geheiligt. Die Entscheidung des Großen Rates entsprach dem göttlichen Votum, das sich hier ausdrückte.⁴⁸ Im Anblick dieses Bildes sollten die Senatoren nicht der Person Cicognas gedenken, sondern der Tatsache, dass ihre Beschlüsse immer mit Gottes Willen in Einklang stehen sollten. Es kommt ihm neben der panegyrischen Aussage, die die Einheit von Glaube und Politik als Fundament der Republik feiert, gleichzeitig auch eine adhortative Tendenz zu.

Ein weiteres Gemälde, das im Saal des Großen Rates des Dogenpalastes hängt, zeigt eine weitere Facette der Besonderheit des Gemäldezyklus im Oratorio dei Crociferi: Die wohl 1578 entstandene Darstellung der „Freiwilligen Unterwerfung der Provinzen unter Venedig“ aus der Werkstatt Jacopo Tintoretts.⁴⁹ Jacopo Tintoretto hatte durch das offizielle Bildprogramm den Auftrag erhalten, die freiwillige Unterwerfung der durch Venedig eroberten Territorien darzustellen, symbolisiert durch die Abgabe von Hoheitszeichen an die Republik. Er löste diese Aufgabe in einem überaus ungewöhnlichen, dramatischen, da durch mehrere Wechsel der Blickrichtung geprägten, Bildaufbau. Das eigentlich politische Geschehen wird durch die mit einer Aureole versehene, über dem Geschehen schwebende Venetia religiös überhöht. Sie gemahnt an eine Marienfigur, wird aber durch die Stadtkrone und den Markuslöwen an ihrer Seite dennoch eindeutig als Republik charakterisiert.⁵⁰ Zum anderen evoziert die Szenerie die Nähe von Dogenpalast und der Kirche von San Marco, die einen Bühnenhintergrund bildet. Die goldene Treppe lässt sich als die sog. „Scala dei Giganti“ im Innenhof des Dogenpalastes deuten. Der Doge steht am Ende dieser Treppe, er ist das Ziel der Prozession der Gesandten. Gleichzeitig scheint es, als wolle der Markuslöwe ihn mit einem Lorbeerkranz bekronen. Diese Überhöhung wird aber durch die von einer großformatigen Aureole umgebene Venetia abgeschwächt und somit abgemildert. Gestus und Wichtigkeit für den Bildaufbau gleichen also dem dritten Bild im Gemäldezyklus des Oratorio dei Crociferi, ordnen aber die Position des Dogen wiederum in den republikanischen Rahmen ein.

47 Vgl. Da Mosto, *I Dogi* (wie Anm. 3), S. 377.

48 Vgl. zu diesem Zusammenhang auch O. Christin, *A quoi sert de voter aux XVIe–XVIIIe siècles?*, in: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 40 (2001), S. 21–30.

49 Vgl. mit weiterführenden Angaben Wolters, *Der Bilderschmuck* (wie Anm. 1), S. 277–281.

50 Vgl. ebd., S. 279.

III. Möglichkeiten und Grenzen sakraler Herrschaftsrepräsentation in Venedig in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts

Die Entscheidung, den Dogen während der Messe und im Moment der Transsubstantiation darzustellen, ist im Vergleich zu den sonstigen Themen politischer Visualisierung im Dogenpalast aber auch generell im europäischen Kontext visueller Herrschaftsrepräsentation erklärungsbedürftig. Sie stellte für Pasquale Cicogna die Möglichkeit dar, sich aufgrund der Tatsache, dass er Messe und Hostienwunder mit seiner Biographie verknüpfen und politisch und religiös umdeuten konnte, von den anderen Dogenpersönlichkeiten seiner Zeit abzusetzen. Mit dem Verweis auf die Verehrung des Geschehens der Eucharistie erwies er sich selbst als ein katholischer Gläubiger. Im offiziellen Kontext der Ausmalung des Dogenpalastes wurde diese Verknüpfung zwischen katholischer Symbolik und Wahlgeschehen zu einem republikanischen Grundsatzprogramm umgewandelt. Dies bezog sich in besonders hohem Maße auf Venedig, da sie den *rite de passage* des Wahlvorgangs mit dem Wunder der Eucharistie gleichsetzte. Der katholische Symbolgehalt der Transsubstantiation trat gegenüber einer religiös-politischen Deutung zurück.⁵¹ Der Doge bleibt in der Darstellung Dolabellas ein vor dem Altar knieender Gläubiger, der in dem Geschehen auch gleichzeitig die Übereinstimmung von göttlicher und republikanischer Ordnung verehrt. Der Gemäldezyklus im Oratorio dei Crociferi hingegen stellt dar, wie sich Pasquale Cicogna schrittweise aus dem Kreis der Gläubigen erhebt und zu einem sakral überhöhten Herrscher wandelt. Allein die Monstranz korrespondiert mit seiner aufrechten Haltung und seinem Segensgestus. Keine Venetia und kein Schriftzug stehen über ihm. In äußerst differenzierter Weise transportiert der Zyklus mehrere Botschaften: Die Vergemeinschaftung des Christen Pasquale Cicogna mit der katholischen Welt seiner Zeit und die Inanspruchnahme religiöser Qualitäten durch den Dogen als privatem und nicht durch sein Amt definierten Kirchenpatron. Fraglich und kaum aufgrund der Quellenlage zu beantworten ist, inwieweit diese Ambivalenz des Zyklus für Diskussionen im Patriziat sorgte.

In einem globalgeschichtlichen Kontext betrachtet, zeigt gerade das Außergewöhnliche der Darstellung des Dogen Pasquale Cicogna vor dem Altar Möglichkeiten und Grenzen der Verbindung von Religion und Politik in Venedig in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts: Der Messbesuch als solcher wurde nicht zu einem gängigen Thema politischer Visualisierung. Hierfür lassen sich mehrere Gründe anführen. Zum einen entsprach die Vergemeinschaftung des Dogen mit den anderen Gläubigen nicht der starken Hierarchisierung, die sich gerade auch in der liturgisch herausgehobenen Rolle des Dogen im Zeremoniell ausdrückte. Zum anderen barg eine vorbehaltlose Vergemeinschaftung mit der katholischen Christenheit auch immer die Gefahr einer politischen Aussage. Der Doge musste im liturgischen Rahmen immer gleichzeitig als Kirchenherr und politischer Sym-

51 Diese religiös-politische Konnotation stellt Carlo Ginzburg auch im Zusammenhang von Eucharistiefeyer und monarchischer Selbstdarstellung im englischen und französischen Zeremoniell fest: C. Ginzburg, *Représentation: le mot, l'idée, la chose*, in: *Annales* 46, 6 (1991), S. 1219-1234.

bolträger für die republikanische Autonomie auftreten. Dieses Geschehen war zudem in solchen Maße sakral konnotiert, dass es nicht eigentlich zum Bildthema werden konnte. Es wurden keine neuen liturgischen Formen gefunden, die die Einigkeit nachtridentinischer Liturgie und dogaler Repräsentation hervorhoben. Diese konnten daher nur in einem semi-offiziellen Kommunikationsrahmen für das Porträt eines Dogen bedeutsam werden. Aber auch hier zeigt sich, dass Pasquale Cicogna seine Wahl zum Dogen so wichtig war, dass er sie als Höhe- und Endpunkt seiner Repräsentation verstand, trotz seiner dezidierten Eucharistiefrömmigkeit. Die nachtridentinisch-katholische Repräsentation des venezianischen Dogen war also deswegen begrenzt, weil bereits traditionell etablierte Formen zur Darstellung einer ‚republikanisch eingehegten‘ Sakralmonarchie existierten, die zudem mehr mit autochthonen Gebräuchen verknüpft waren als die mit Rom assoziierten Rituale und Symbole. Die liturgische Rolle des Dogen, obwohl Grundbestandteil venezianischen Zeremoniells, konnte daher nicht zu einem kanonischen visuellen Element venezianisch-republikanischer Bildsprache werden. Andererseits überwog auch die Bedeutung des Dogenamtes wiederum die Bedeutung religiöser Frömmigkeitsformen in der nicht-offiziellen Repräsentation eines Dogen, wie sie uns der Bildzyklus im Oratorio dei Crociferi vor Augen führt. Für Pasquale Cicogna ist der *rite de passage* zum Dogen derart wichtig, dass der Kirchenraum, in dem eine Messe gefeiert wird, zu dessen Bühne wird und nicht umgekehrt Messbesuch und Gotteserfahrung die politische Würde nivellieren.

Die Grenzen zur Herausbildung einer spezifisch katholischen sakralen Herrschaftsrepräsentation lagen also, abstrakt formuliert, zum einen in der engen institutionellen Verflechtung geistlicher und politischer Strukturen, zum anderen in den ambivalenten Konnotationen, die eine Herausbildung neuer Symbole darstellten. Eine innovativen Formen folgende Sakralisierung eines Herrschers, so ließe sich überlegen, kann nur dann erfolgen, wenn die Krisenerfahrung so groß wird, dass sie hier eine stabilisierende Funktion einnehmen kann. Trotz tridentinischer Reformen und innerer Konflikte scheint dies im Venedig der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts noch nicht der Fall gewesen zu sein.

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 krafft 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 underworfen und ierlich zynsper seyen und in denselbe königreichen seyen hundert xxvij. ertzbiistthumb.*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, Franks 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/ Aphricam/ 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 xcviij.

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 Freising, 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, *Distanzenerfahrung. 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-modernen‘ 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 Kriegersleuten 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, Provinzien, 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, ihn 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/Policey-Ordnungen/Hofstäte/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* [...]. Zusammengezogen durch Levinm Hvlsivm, 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, Cochín 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 teüfel/gegossen von glockenspeiß vnd metall/hat ein kro auf dem haupt/trifach mit drey kleinen kronen einzogen wie ein Papst. iiii. hörner. iii. grosse zeen mit einem vngestalten weitten offnen maul/die naß vnd augen greulich anzusehen/sein hend gemacht gleich wie pflatten oder kretzende hacken/fuß wie hanen fuß/alles 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 Künig zu Calicut/und von des volcks geystlichkeit 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 freud/vnd hett kein rûw“. 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 Cérémonies 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 betonten, 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 Ölopfer 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 Pierre 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 renégats, 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 Hanuman 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 *Pādshāh-i Islām* oder sogar *Sultān-i ʿĀdil* 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 Nāma*, 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 *Mahzars* 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 Morgengrauen 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 entmachtet 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 anhänge, 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 Vincente 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 ‚bemerkenstwert‘ 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 kriegesischen 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 remakable 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 Secte/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 Fremdbde als Einheimische/so wol Christen als Mahometaner und Heiden sehr lobwürdig/also daß jedermann ihn auf seiner Seiten zuhaben verlangte.“ Auch die Vorliebe Akbars für vegetarische Gerichte wurde bei Dapper noch berichtet (vgl. Anm. 65), S. 154.

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

nebald 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.

BUCHBESPRECHUNGEN

Steven A. Epstein: Purity Lost. Transgressing Boundaries in the Eastern Mediterranean, 1000–1400, Baltimore: The John Hopkins University Press, 2006, 250 Seiten.

Rezensiert von
Pierre-Vincent Claverie,
Rennes (übersetzt von
Thomas Höpel, Leipzig)

Steven Epstein stellt in seinem Werk den Mythos von der ethnischen Reinheit, die in den Kolonialbesitzungen von Genua und Venedig im Mittelalter zum Regierungsprinzip erhoben worden sein soll, in Frage. Diese von Sally McKee¹ übernommene Sicht beruht auf einem judenchristlichen Hintergrund, den Epstein im ersten Kapitel (S. 9-51) explizit betrachtet. Solche absichernden Ausführungen zeugen davon, wie schwierig es ist, Ethnogeschichte zu schreiben, wenn man moderne Begriffe wie Rassismus und Hautfarbe nutzt. Allerdings wird der Leser in nicht geringem Maße durch die chronologischen Abschweifungen des Autors irritiert, der von den anthropologischen Konzepten Buffons erzählt, nachdem er die Urteile zeitgenössischer

Historiker gestreift hat. Sein erstes Kapitel behandelt zwei Aspekte der Frage, die eine tiefer greifende Ausführung verdient hätten: die Entwicklung der ästhetischen Dimension der Negritude im Laufe der Zeit und die Entdeckung der asiatischen Völker, begünstigt durch die Pax mongolica.

Epstein betont den literarischen Einfluss des Hoheliedes auf die über die Afrikaner bis zum Ende des Mittelalters verbreiteten Vorurteile. Es ist aber riskant, für diese Epoche von Rassismus zu sprechen, hat doch die Bibel eine monogenetische Konzeption der Menschheit verbreitet. Überdies haben nicht alle westlichen Theologen dem Buch Jeremia (13, 23) nachgegeben, in dem die Schwärze der Haut mit der der Seele gleichgesetzt wird, wörtlich interpretiert. Es ist daher nicht erstaunlich, dass der erste Reisende, der explizit die Hautfarbe seiner Gastgeber erwähnt, Marco Polo am Ende des 13. Jahrhunderts ist. Den ihm vorangegangenen Kirchenmännern war eher die Rundköpfigkeit der asiatischen Völker als besonders markant erschienen.

Die folgenden Kapitel behandeln die ethnische Mischung unter einem juristischen und diplomatischen Gesichtspunkt. Epstein studiert zuerst anhand von edierten notariellen Akten die Beziehungen, die in den venezianisch-geuesischen Kontoren der Levante und des Schwarzen Meeres aufgebaut wurden

(S. 52-95). Der Begriff „Archipel“, den er nutzt, um diese Besitzungen zu bezeichnen, ist unglücklich und angreifbar, da er zu einer Verwechslung mit dem Fürstentum Archipel führen kann, das nach dem vierten Kreuzzug auf den Kykladen errichtet wurde.

Der Autor zögert nicht, die Quellen der Genisa von Kairo einzubeziehen, obwohl er zugleich ihre Marginalität hinsichtlich des untersuchten Gegenstands einräumt. Die Subtilität seiner Analyse verträgt sich schlecht mit der recht willkürlichen Wiedergabe zahlreicher Namen in unterschiedlichen Sprachen wie „Micael de Nicosia“, „Giovanni da Voltri“ und „Andrea from Naples“. Diese verzeihlichen Schwächen hindern ihn nicht daran, treffende Schlussfolgerungen über die in den Genueser Kontoren praktizierte Sklaverei und Polygamie zu ziehen.

Auch im dritten Kapitel, das der Analyse der diplomatischen Beziehungen im östlichen Mittelmeer seit 1155 gewidmet ist, fällt das starke Übergewicht italienischer Quellen auf (S. 137-172). Der ambitionierte Vorsatz leidet darunter, dass der Autor bei der Untersuchung der mongolischen Korrespondenz verschiedene vorliegende Arbeiten nicht berücksichtigt hat. Der Name des großen Chronisten Maqrīzī erscheint sogar in deformierter Weise (S. 131).

Der folgende Abschnitt des Buches liefert eine tiefeschürfende Darstellung über den Status der Renegaten im Orient während der Kreuzzüge (S. 137-172). Epstein zeichnet hier Porträts so unterschiedlicher Figuren wie des Arabo-Byzantiners Digenis Akritis, des Juden Obadiah le Normand oder des Franken Jean Galle, eines Zeitgenossen Saladins. Diese erschöpfende

Analyse passt eher schlecht zu einem abschließenden Kapitel über den Einfluss der Angelologie und der Physiognomik auf die Wahrnehmung des Anderen (S. 173-203). Wegen der nützlichen Verbindungen zum Begriff der Differenz, der zu Beginn angesprochen wurde, hätte diese subtile Betrachtung besser im einleitenden Teil Platz gefunden. Trotz dieser Ungeschicklichkeiten besitzt die Untersuchung Epsteins den Vorzug, das Gewicht der griechisch-lateinischen Patristik mit der Realität der Kontakte, die im Anschluss an die Kreuzzüge zu Stande kamen, zu konfrontieren. Ihre Transdisziplinarität sollte als Modell für künftige Studien zu dieser Frage dienen.

Anmerkung:

- 1 S. McKee, *Uncommon Dominion. Venetian Crete and the Myth of Ethnic Purity*, Philadelphia 2000.

**Alfred D. Chandler, Jr; Bruce Mazlish
(Hrsg.): Leviathans. Multinational
Corporations and the New Global
History, Cambridge, Mass.: Cam-
bridge University Press 2005, 249
Seiten**

Rezensiert von
Matthias Middell, Leipzig

Die an der amerikanischen Ostküste beheimatete „New Global History Initiative“ befasst sich vorrangig mit der jüngeren Entwicklung und betont die Bewussterwerden des globalen Zusammenhangs seit der Mitte des 20. Jahrhunderts als

neue Qualität in einem längeren global-historischen Prozess. Sie setzt jene Anstrengungen fort, die schon am Beginn der 1990er Jahre zum Vorschlag geführt hatten, die Bezeichnung „Global History“ als Alternative zu vorherrschenden Formaten von Universal- und Weltgeschichte zu etablieren¹ und auch für die akademische Lehre fruchtbar zu machen.² Unter den Projekten, die der Verbund von Forschern verschiedener Hochschulen und Forschungseinrichtungen unternimmt, um das weit gespannte Programm zu konkretisieren, hat das „Mapping the Multinational Corporations“ inzwischen mit Unterstützung der Ford- und der Rockefeller Brothers Foundation eine beeindruckende empirische Datensammlung hervor gebracht.³ Der vorliegende Band ging – gewissermaßen als Beiprodukt – aus einer Tagung hervor, mit der das Projekt einer größeren Öffentlichkeit vorgestellt wurde.

Einleitend erinnern die Herausgeber daran, dass heute transnationale Unternehmen nach Beschäftigtenzahlen, über die sie gebieten, nach Umsatz und Gewinn, den sie generieren, sowie nach Gewicht in internationalen politischen Entscheidungen zur ökonomischen Weltordnung, zu Umweltfragen und zur Reichweite der Regulierungsbemühungen die Mehrheit der Mitgliedsstaaten der Vereinten Nationen überragen. Es ist zwar methodisch mehr als problematisch, Börsenwerte und Bruttoinlandsprodukte zu vergleichen und die große Euphorie über das Entstehen einer World Company aus Daimler, Chrysler und Mitsubishi ist bekanntlich längst dem Katzenjammer vor dem Scheidungsrichter gewichen, aber unleugbar sind diese Unternehmen (im folgenden MNC) zu

wichtigen Akteuren der jüngsten Globalgeschichte aufgestiegen. Die nicht in den Wirtschaftswissenschaften konzentrierte Globalisierungsforschung tendiert dazu, sie hinter dem nostalgischen Abgesang auf den Nationalstaat und dem Interesse an der Dialektik von „local“ und „global“ zu vergessen. Mit der Titelwahl wollen Chandler und Mazlish an Thomas Hobbes' Interesse am biblischen Leviathan-Mythos für den heraufziehenden Staat erinnern und werfen damit zugleich die Frage auf, ob die neuen Leviathans nicht längst der politischen Kontrolle entglitten seien. Den Band durchzieht dieses Thema, das erkennbar auch der kontroversen Wirtschaftspolitik der Bush-Administration verpflichtet ist, wie ein Leitmotiv – manche Texte lesen sich denn auch eher wie wirtschaftspolitische Besinnungsaufsätze zur aktuellen Lage in den USA und dürften schon bald eine Erweiterung der Perspektive nötig haben, wenn jene Alternativen, die andernorts auf der Welt im Umgang mit den MNCs probiert werden, auch in Amerika wieder an Popularität gewinnen. „New Global History“ erscheint hier zuweilen wenig global orientiert, sondern sehr stark dem „American Century“ verpflichtet. Aber wer wollte leugnen, dass die Autoren in dieser Ausrichtung nicht weltweit erhebliche Resonanz in den Mainstream-Wirtschaftswissenschaften finden würden? Und es wäre selbstverständlich töricht, sowohl die Marktmacht von in den USA beheimateten MNCs als auch die prägende Rolle nordamerikanischer Regulierungstechniken für den Weltmarkt in Abrede zu stellen.

Allein in der Laufzeit des Projektes seit Mitte der 1990er Jahre bis 2003 hat sich die Zahl der MNCs von 37.000 auf 63.000

erhöht, Grund genug für die Herausgeber, sie als Rückgrat der globalen Ökonomie zu verstehen. Dies heißt wiederum nicht, dass wir es mit einem vollkommen neuen Phänomen zu tun hätten. Mindestens die Geschichte der britischen, niederländischen und französischen East Indian Companies der frühen Neuzeit, wenn nicht die antiken Handelshäuser rund um das Mittelmeer⁴, und vor allem die erste große Konjunktur weltweiter Zusammenschlüsse von Unternehmen zwischen 1880 und 1920 interessieren als eine Art Vorgeschichte ihrer heutigen Vormacht; eine Geschichte, die in ihrer Schwerpunktsetzung vom Handel über die extraktiven Industrien und das verarbeitende Gewerbe bis zu den modernen Dienstleistungen eine deutlich sichtbare Innovationskurve der Geschäftsideen aufweist.

Anliegen des Bandes ist es vor allem, weiterführende Fragen zu stellen und sie an einzelnen Pilotstudien zu exemplifizieren. Dementsprechend sind die neun Aufsätze durchaus ungleich angelegt. Die ersten drei lassen sich zusammen genommen wie eine sehr gelungene Überblicksdarstellung zur Geschichte der MNCs seit dem späten 19. Jahrhundert lesen und nehmen nicht zufällig beinahe die Hälfte des Bandes ein (Brian Roach; Mira Wilkins; Geoffrey Jones), während sich Kapitel 4 besonderen Organisationsmustern bei der weltweiten Expansion japanischer Firmen zuwendet und damit auch geopolitische und kulturelle Unterschiede stärker berücksichtigt (Sei Yonekura / Sara McKinney). Das fünfte Kapitel (Neva Goodwin) verspricht die MNCs aus der Sicht der Beschäftigten zu behandeln, bleibt aber über weite Strecken allgemeinen Erwägungen zur ordnungspolitischen Spannung zwischen transna-

tionaler Unternehmensorganisation (Zunahme des internationalen Wettbewerbs oder Trend zur Oligopolbildung) und nationaler Regulierungsebene verpflichtet. Die Beschäftigten werden zwar in ihrer Doppelfunktion als Arbeiter und Konsumenten angesprochen, aber eine nähere Auseinandersetzung mit Gegenstrategien von Gewerkschaften oder Verbraucherverbänden sucht man leider vergebens.

Der folgende Text von Bruce Mazlish und Elliott R. Morss beginnt mit allgemeinen Überlegungen zur Formierung einer neuen globalen Elite und nutzt dann die Einladungsliste des Davoser Weltwirtschaftsforums von 2000 als Testfall – mit Resultaten, die erwartbar waren (Schwerpunkte in den westlichen Industrieländern, starke Dominanz von Männern, Fokus auf neuen Industrien; Akademiker und Medienvertreter eher als Stichwortgeber denn tatsächliche Mitglieder des erlauchten Clubs). Über das Sample mag man streiten, aber die Überlegungen, die die Autoren an ihre Fallstudie anschließen, sind von weiterreichender Bedeutung und dürften Folgeuntersuchungen eine gute Grundlage bieten. Robert A. G. Monks' Aufsatz zum Verhältnis von Eigentümern und Management in den MNCs schwankt zwischen einem Bekenntnis zur zentralen Rolle der *shareholder* und dem Ruf nach globaler Regulierung anstelle weitgehend wirkungsloser nationaler Eingriffe, während das achte Kapitel fünf grundlegenden Veränderungen im Finanzsektor ebenso souverän wie knapp beschreibt (Zhu Jia-Ming und Elliott R. Morss): eine Art institutionelle Revolution, die die Typologie der Banken völlig verändert hat und heute alle finanzmarktbezogenen Dienstleistungen aus einer Hand offeriert; eine ganz

neue Industrie der Risikoabsicherung, die weniger die Risiken vermeidet als eben weltweit auslagert, wie die jüngste Grundstücksmarktkrise in den USA belegt; neue und von Nationalstaaten faktisch nicht mehr zu kontrollierende Wechselkursmechanismen im Zuge von Internethandel und Kreditkartengeschäften; eine Verschiebung in den Kriterien für erfolgversprechende Investitionen zugunsten kurzfristiger Maximalgewinne und ein Wandel im Verständnis „starker“ Währungen. Dies versehen die Verfasser mit einem Ausblick auf Szenarien, die dem Finanzsektor in den nächsten zehn Jahren eine weiter wachsende Bedeutung bescheren würden.

Der abschließende Aufsatz von Stephen J. Kobrin behandelt die Protestbewegungen gegen die sich ausbreitende Macht der MNC von dem „Battle at Seattle“ bis zu den regelmäßigen Demonstrationen (weit ab) von Davos. Der Befund, dass die Gegner der MNCs besser wüssten, wogegen sie sind, als wofür sie eintreten, mag im Großen und Ganzen zutreffen, vor allem dann, wenn man sich wie der Autor auf Zeitungsberichte und einzelne Äußerungen von Aktivisten stützt, den Versuch einer alternativen Theoriebildung der globalisierungskritischen Bewegung jedoch weitgehend ausblendet.

Man kann den Autoren der knappen Zusammenfassung am Ende des Bandes nur zustimmen, dass mit den MNCs ein Phänomen betrachtet wird, das weiterhin und zunehmend Bedeutung erlangen

dürfte und deshalb zu einem bevorzugten Forschungsgegenstand der neuen Globalgeschichte gehören sollte. Als Beitrag zur allerjüngsten Zeitgeschichte unterliegt aber auch dieser Gegenstand einem rapiden Wandel, denn nur wenige Jahre, nachdem das Thema im Vollgefühl der Stärke nordamerikanischer Unternehmen betrachtet wurde, ist in den Medien schon aufgeregt vom Vormarsch chinesischer und russischer Staatsfonds die Rede, verändern sich die internationalen Rankings der Hochschulen, an denen die Eliten des 21. Jahrhunderts bevorzugt studieren, und hat auch die Protestbewegung gegen die Globalisierung längst wieder neue Formen angenommen. Das „moving target“ MNC wird man also nicht mit einem Band restlos ins Visier bekommen, aber das haben die Autoren dieses lesenswerten Buches auch gar nicht intendiert.

Anmerkungen:

- 1 B. Mazlish; R. Buultjens (Hrsg.), *Conceptualizing Global History*, Boulder 1993.
- 2 B. Mazlish; A. Iriye (Hrsg.), *The Global History Reader*, London 2004; B. Mazlish, *The New Global History*, London 2006. Inzwischen erscheint auch eine eigene elektronische Zeitschrift unter dem Titel „The New Global Studies“ <http://www.bepress.com/ngs>
- 3 M. Gabel/H. Bruner (Hrsg.), *Global Inc. An Atlas of the multinational Corporation*, New York 2003.
- 4 K. Moore; D. Lewis, *Birth of the Multinational Enterprise. 2000 Years of Ancient Business History – From Ashur to Augustus*, Copenhagen 1999.

**Lawrence Lessig: Free Culture.
How Big Media uses Technology
and the Law to lock down Culture
and control Creativity, New York:
Penguin Books 2004, 368 Seiten.**

Rezensiert von
Ulla Schmid, Edinburgh

In 1998, Congress of the United States of America passed the Sonny Bono Copyright Term Extension Act (CTEA), which extended the duration of a work's copyright by twenty years – from its author's lifetime plus 50 to its author's lifetime plus 70 years (respectively 95 instead of 75 years after a work's creation). Consequently, all copyrights supposed to expire in 1998 were prolonged until 2018, hence, no creative work is supposed to be added to the public domain before.¹ Obviously, this law conflicted (and still does so) with the interests of those intending to publish original works or derivatives which originally should pass into the public domain during this time span. One of those enterprises attracted Lawrence Lessig's attention and caused him to contest the CTEA in court by trying to prove its unconstitutionality. Though the case was unpredictably accepted by the Supreme Court and argued in October 2002 and given a certain chance to be won, the attempt to stop the revision of copyright did not succeed.² Lessig challenged the CTEA by convicting its initiators of violating two important principles of the US Constitution and its First Amendment. In particular, he argued that the repeated prolongation of copy-

right would in praxi conflict with the Copyright and Patent Clause and the guarantee of free speech in the First Amendment. The contradiction to the first, which Lessig refers to as Progress Clause consists in the repetition of extending existing copyrights because this would equal a (at least possibly) perpetual copyright protection and "there would be no effective constitutional requirement that terms be 'limited'"³. Thereby, Congress would exceed its competence according to the Copyright and Patent Clause and act unconstitutionally. Second, the CTEA is contended to affect the freedom of speech since, due to market selection processes, a smaller percentage of all creative work would persist extended copyright terms and would be accessible, in particular, for the production of derivative work. Yet, this "surviving" fraction would mainly consist of commercially valuable products (qua their popularity) while others would cease to exist. Therefore, the extension of existing copyright terms menaces free speech as "Congress gives [certain] people an exclusive right to speak in a certain way, [and] that's just what the First Amendment is traditionally meant to block."⁴

Here, Lessig concentrates on the deontological facet of his argument insofar it is based on constitutional principles, the presupposition that the CTEA is unconstitutional and assuming that any "faithful interpretation" of the constitution obliged the Supreme Court to decide accordingly.⁵ The revised line of argument in *Free Culture*, however, emphasises the harmful consequences of a restrictive copyright simultaneously altering its rhetorical attitude from an apolitical, "rational" to a political, passionate manner with regard to the pu-

blic who ought to be convinced rather by a worst-case scenario than by an academic legal disputation.

Given their temporal proximity, Free Culture appears to be another effort to defend the case Lessig brought to the Supreme Court. The modified argumentation serves as compensation for mistakes causing his failure and as justification of his and his client's position *ex post*. Despite its plausibility, Lessig's reasoning is based on particular interpretative assumptions concerning traditional American values, especially freedom, property, democracy and (cultural) progress from which contrary conclusions may be drawn with the same argumentative authority gained by applying traditional rhetorical techniques such as referring to *auctoritas* and *exempla* as well as to certain *topoi*, i. e. to frequently consulted persuasive issues.

The foundation fathers of the American Constitution together with the Constitution itself, incorporating the benevolence towards the American people and their welfare, are awarded the highest *auctoritas* among all examples Lessig applies to within Free Culture. The codification of essential practices and values the foundation fathers intended to persist over time despite of social and technological changes requires, Lessig argues, more than acting only according to the Constitution's semantics, but acting according to the intentions behind by transforming its immanent values into the present circumstances.⁶ If due to substantial technological changes this is not possible the new scope of action ought to be organised by conventions based on a common consensus on the interpretation of original values in this specific context. In particular, this hiatus in constitutional

determination accrues when technological constraints of the executive power expire or new means of imposing control on certain actions or processes are developed giving way to the government (Congress) to expand its power on the expense of the citizens' liberty.

Lessig's appreciation of the constitutional values discords with his view of the Constitution's self-protection mechanisms which he considers to be ineffective given the mentality of both, the executive as well as the judiciary. In particular, he accuses them to use the opportunity of legally unregulated spheres in social life to enlarge the executive's control mechanisms – respectively to tolerate this practice. Therefore, he believes society's central values to be constantly threatened by those who influence legislation – be it directly or indirectly, e.g. by lobbyism.

Obviously, freedom, in particular free culture, is the central value Lessig advocates – due to the plausibility an argumentation supporting liberty imparts to his thesis. Although he defines free culture to be the balance between an “anarchic” culture (synonymous to “non-property”) on the one hand and a “permission” culture on the other, the notions of culture and cultural progress themselves remain undetermined: Cultural progress seems to contain a rise in the mere quantity of cultural products and the livelihood of a creative “scene”. However, Lessig refers to three aspects of freedom as an individual person's ability to act without underlying certain external restrictions, all of which belong to the columns of the American self-image. Freedom, defined positively (the individual's ability to act autonomously) and *ex negativo* respectively (the

absence of force or limitations imposed by others), is represented in the US Constitution as well as in Lessig's argument since he equally emphasises the importance of minimising control over cultural processes and the state's target to induce incentives for artists or authors to create. Additionally, both understandings of freedom are closely linked to the ideas of economic liberty and property rights as necessary conditions on the one hand and, on the other hand, to the idea of cultural, economical and scientific progress resulting from a liberal social order.

With respect to liberty, property, in particular private property is an ambivalent institution because the rights certain individuals hold by owning objects correspond to complement obligations of others to abstain from using them. Liberty derives from the rights concerning private property themselves, from privacy and independence from others, which they guarantee and, last but equally important, the freedom of speech and political attitude provided by the diversification of ownership of media and the "means of intellectual and political production".⁷ Given this ambivalence of property, Lessig's position on intellectual property becomes more understandable: Based on the assumption that cultural progress is a value itself, he aims at avoiding a state in which creators are not inclined to create. This can be the case either if intellectual property does not exist at all ("anarchy"), if it cannot be unambiguously allocated to its owner or if it is overregulated viz. if a disproportionate fraction of intellectual goods underlies private property restrictions respectively is concentrated in the hands of few individuals or, even worse, corporations ("feudalism"). The em-

phasis on liberty as well as the dissociation of what Lessig calls feudalism are not far-fetched if one considers his historical allusions: the negative examples of the British monopolist system of intellectual property in the 17th and early 18th century and the insecure and arbitrary circumstances in the former Soviet Union.

The semantics of Lessig's criticism reveal some of his basic categories in perceiving and analysing social reality. The appreciation of the individuals' privacy and liberty rights is contrasted by Lessig's hostility towards agents such as economic corporations or Congress. This attitude shows a fundamental mistrust of any kind of collective agency (indicated by several references to the Soviet system) viz. any kind of social system in which groups or corporations – in some cases represented by a concrete person who can act and communicate on their behalf – function as full social agents. His attempts to change "common sense" or to start some culture liberation movement do not object this allegation since the commitment of wide sections of the population to a certain idea is, first, a genuine feature of democracy, second, involves the majority of the population in the ideal case and, third, primarily implies the participation of a score of individuals in a common goal. On Lessig's individualistic account of social agency combined with his preference for transparent structures, a suspicion about group agents whose structure and influence on social or political processes can neither unambiguously be defined nor be held responsible for certain developments seems to be only consequent.

His tendency towards personifying corporations or other collective agents is

supported by the implementation of examples illustrating creative progress and its consequences, eo ipso a classic means of delectation, relaxation and gain in plausibility and sympathy for the orator's position. These examples take the following general form: an individual creates or invents something which is able to improve an already existing technology and can as such contribute to increasing overall benefits, i. e. cultural progress. The public reacts in one of two possible ways – either, the innovation is gracefully welcomed (e.g. in Walt Disney's case) or contested, the latter resulting in the accommodation of common sense and the enforcement of the invention (e.g. the airplane), or in the contesters' victory – and the invention's delay or even disappearance to the public's detriment (e.g. the FM radio).

This structure again shows three assumptions on history Lessig implicitly bases his argumentation on: first, history appears as a directed, continuously advancing process tending towards a rise of positive and negative liberty insofar it includes the amplification of the individual scope of action as well as the increase of the cultivation of human beings and their cultural environment. Progress is therefore positively connoted promising further benefits for every member of society if it is unlimitedly left to itself. Second, the motor of history is represented, on Lessig's account, by individuals transforming the cultural reality they find into a higher, improved state with better living conditions obtaining. This explicates the cause for the pathos characterising Lessig's description of society's benefactors and the hideous picture he draws of reactionary opponents to progress whose interventions in cultural and politi-

cal enhancements are directed on behalf of protecting their private sinecure at all (social) costs. The observation of this unequal war on cultural protectionism gives, third, rise to an ambivalent attitude towards history contrasting the ideal of progress to the reality of regressive restrictions resulting in a pessimistic attitude towards political decisions and a descendent view of the development of liberty in history.

Rhetoric as *ars eloquentia* or *bene dicendi scientia* generally helps authenticating an argumentation – whether the arguments themselves are cogent or gain their plausibility from the form of their ventilation. The persuasiveness of Lessig's argumentation in *Free Culture* is by no means accidental, but entirely intended and achieved by exerting certain stylistic devices of classical rhetorics. In particular, his reasoning employs the *auctoritas* of genuine American values partly personalised in the exempla Lessig presents, thereby observing classical rhetoric as well as historiographic techniques. Thus, it is not surprising to conclude that Lessig's arguments in substance derive from values whose assumption and interpretation is based on Lessig's decision and the cultural context he stands in rather than on necessity. A systematic examination reveals the categories by which they seem to be "natural" or, at least, logically deducible from a certain cultural and constitutional background: This emerges as essentially depending on social conventions and even the same values can give rise to contrary implications for political actions given a modified interpretation – not to mention that taking values such as liberty, property or progress for granted itself is anything but self-evident. But this is exactly what Lessig does, though he fre-

quently reassures the importance of common sense and public discussion in establishing a society's values – he neglects that the normative validity of particular ends is a matter of decision, not of deduction.⁸

Annotations:

- 1 Unless the U. S. Congress does not extend copyright terms again. – Cf. L. Lessig, *Free Culture. How Big Media uses Technology and the Law to lock down Culture and control Creativity*, New York 2004, p. 214.
- 2 *Eldred vs. Ashcroft*, decided January 15th 2003, Syllabus, retrieved from <http://www.copyright.gov/docs/eldreds.pdf> on May 26th 2007.
- 3 Lessig, op. cit., p. 218.
- 4 Ibid., p. 234.
- 5 Ibid., p. 230.
- 6 L. Lessig, *Reading the Constitution in Cyberspace*, Harvard Law School Faculty Workshop, Cambridge, Mass. 1997; available from: <http://ssrn.com/abstract=41681>, retrieved on May 4th, 2007, p. 1.
- 7 M. Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago 1962.
- 8 Cf. M. Weber, *Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Potsdamer Internet-Ausgabe, retrieved from: <http://www.uni-potsdam.de/u/paed/pia/index.htm>, on May 23rd, 2007, pp. 507 n.

Klaus Schwabe: Weltmacht und Weltordnung. Amerikanische Außenpolitik von 1898 bis zur Gegenwart. Eine Jahrhundertgeschichte, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2007 (2., durchges. Aufl.), 560 Seiten.

Rezensiert von
Peter Gärtner, Leipzig

Klaus Schwabe, emeritierter Professor für Neuere Geschichte an der Technischen Hochschule in Aachen, hat 2006 – so der eigene Anspruch – „eine Jahrhundertgeschichte“ der amerikanischen Außenpolitik vorgelegt, von der bereits die zweite Auflage in den Handel gelangt ist. Dieser hohe Anspruch fordert zur kritischen Überprüfung heraus. Betrachtet man zunächst Umfang, Systematik, Informationsfülle und Lesbarkeit, ist zu konstatieren, dass die Monographie dem durchaus gerecht wird. Im Vergleich zu anderen deutschsprachigen Autoren, die sich während der letzten Jahre in Buchform zum selben Thema geäußert haben (wie St. Bierling und Ch. Hacke)¹, beginnt Schwabes Jahrhundertgeschichte früher (nämlich 1898) und folgt in seiner Dreiteilung „Imperialismus“ – „Weltmacht“ – „Supermacht“ einer überzeugenden, bündigen und von profundem Kenntnis zeugenden Systematik. Dem Buch kommt dabei zweifellos zugute, dass dabei nicht (wie bei Ch. Hacke) die Amtszeiten der jeweiligen Präsidenten zugrunde gelegt, sondern thematische Schwerpunkte gesetzt werden. Die Poli-

tik der einzelnen Präsidenten wird diesen zugeordnet und kann dann auch im Zusammenhang bewertet werden. Als „Prophet der Weltmachtrolle“ der USA (S. 55) und „Urheber der internationalistischen Ausrichtung der amerikanischen Außenpolitik“ (ebd.) nimmt Präsident Woodrow Wilson (1913–1921) naturgemäß eine Schlüsselrolle in Schwabes Darstellung ein (Kap. III). Auch die Nachfolger Franklin Delano Roosevelt (1933–1945; Kap. V und VI), John F. Kennedy (1961–1963; Kap. IX) und George W. Bush (seit 2001; Kap. XIV) mit ihren jeweiligen außenpolitischen Weichenstellungen werden entsprechend gewürdigt und gewertet. Dem Vietnamkrieg wird aus gutem Grund ebenfalls ein eigenes Kapitel (X) gewidmet.

Es gelingt dem Verfasser, die im Vorwort von ihm selbst genannten „vier Klippen“ (S. IX) tatsächlich mit hoher Sachkenntnis und geschickter Argumentation zu umschiffen. Er verfällt dabei weder in eine einseitige deutsch-amerikanische noch in eine traditionell europäische Perspektive. Umgekehrt lässt er sich weder vom weitläufigen Panorama der Weltpolitik noch vom nahe liegenden und sicher nie ganz zu vermeidenden, aber in seiner Ausschließlichkeit verkürzten Standpunkt gegenwärtigen „Besserwissens“ über Gebühr verführen. Die erforderliche Gratwanderung zwischen der Verdeutlichung und Begründung der USA-Zentrierung einerseits und der Notwendigkeit, die Außenpolitik des weltpolitisch wirkungsmächtigsten Staates des 20. Jahrhunderts in ihrer unverzichtbaren globalen Dimension adäquat zu erfassen andererseits, bewältigt Schwabe mit bewundernswürdiger Balance und Eleganz.

Dennoch wirft Schwabes historische Darstellung – wie jedes gute Buch – Fragen auf, für deren Beantwortung er wohl genügend Stoff liefert, die sich der interessierte Leser – zumindest wenn er sich wie der Rezensent als Politikwissenschaftler mit ähnlichen Themen wie der Verfasser befaßt – expliziter abgehandelt gewünscht hätte. Beginnen wir mit einer der beiden zentralen Kategorien des Buches: „Weltmacht“. Zunächst fällt auf, dass dieser Begriff wie auch die häufig verwendeten Kategorien „Supermacht“ und „nation-building“ im Register nicht auftauchen. Das wäre jedoch nicht weiter dramatisch, wenn der Autor an einer Stelle seines Werkes offen gelegt hätte, nach welchen Kriterien er den USA den Status einer Weltmacht zubilligt. Wohl steht außer Frage, dass die USA eine solche sind, unklar bleibt jedoch, ab wann und in welchem Maße sie diesen Status erreicht haben. Geht man nur nach den Überschriften der Gliederung, dann sind die Vereinigten Staaten von Amerika zwischen 1921 und 1945 erst auf dem Weg dahin (Teil II: Der Weg zur Weltmacht). Dies würde auch der Einschätzung von Bierling entsprechen, der die USA mit dem zweiten Weltkrieg in die Weltpolitik eintreten sieht.² Allerdings fallen die Bewertungen von Schwabe im Text differenzierter und weniger eindeutig aus. So konstatiert er in Zusammenhang mit dem Eintritt der USA in den Ersten Weltkrieg 1917, dass sie „zu einer für die Zukunft Europas, ja der Welt mitverantwortlichen Macht“ (S. 56) geworden seien. Sind sie damit schon Weltmacht? Schwabe lässt den Leser darüber im Unklaren. Zwar verwendet er für die Zeit von 1898 und 1912 die Bezeichnung „neue Imperialmacht“ (S. 18 ff.), die an der „Schwelle zur Welt-

macht“ (ebd.) stehe. An anderer Stelle spricht er von „asiatischer Weltmacht“ (S. 31), „Welthandelsmacht“ (S. 19), für die Jahre von 1919 bis 1932 gar von „Wirtschaftsweltmacht“ (S. 81ff.) und mit Bezug auf Wilson dann doch schon von „aufsteigender Weltmacht“ (S. 56).

Diese begriffliche Unsicherheit hat einen klar erkennbaren Grund: der „isolationistische“ Rückzug der USA zwischen 1919 und 1940. Hinzu kommt, daß die USA erst ab 1940 (zunächst in Lateinamerika, dann im Zuge des Zweiten Weltkrieges in der westlichen Welt und für die kurze Zeit des alleinigen Atomwaffenmonopols sogar weltweit) schrittweise ihre „militärische Hegemonie“ (S. 106; 490) durchgesetzt haben. Dennoch bleibt die Frage, was die USA weltpolitisch bis dahin waren: Eine Weltmacht im Wartestand? Auf dem Weg zur Weltmacht? Eine partielle Weltmacht? Oder keine Weltmacht? Und reicht bereits die Machtfülle eines Landes, um es als Weltmacht bezeichnen zu können oder ist dafür zielgerichtetes weltpolitisches Handeln erforderlich? Da Schwabe dem Leser seine Kriterien nicht aufzeigt und erläutert, bleibt es dessen Gusto überlassen, wofür er sich entscheidet. Schwabe lässt hier bedauerlicherweise eine wertvolle Chance verstreichen, seinem Opus eine schärfere analytische Dimension zu geben. (Dem Rezensenten erscheint „Weltmacht im Wartestand“ noch am ehesten geeignet, um die weltpolitische Ambivalenz der USA vor 1941 zu beschreiben.)

Das zweite Problem ergibt sich aus der Frage, inwieweit der US-amerikanische „exceptionalism“ mit der Kennzeichnung als imperialistische Macht vereinbar ist. Diese stellt sich um so mehr, da in den letzten Jahren „empire“ und „imperialistisch“ in

der politischen wie wissenschaftlichen Debatte in den USA (und darüber hinaus) „zum ersten Male seit den Anfangsjahren des 20. Jahrhunderts wieder einen ‚politisch korrekten‘ Klang“ (S. 484) haben. Für die Beantwortung dieser zweiten Frage ist zunächst das Verständnis von „Imperialismus“ ausschlaggebend. Auch hier hält sich Schwabe leider bedeckt. Für ihn schließt „exceptionalism“ eine antiimperialistische Politik ein (S. 31), zumal die USA vor ihrer Unabhängigkeitsrevolution selbst britische Kolonie waren. Allerdings führt er dieses Argument später selbst ad absurdum, wenn er zu Recht in Zusammenhang mit George W. Bushs „universalem Missionsstreben“ (S. 489), das übrigens auf Wilson zurückgeht, von „Neoimperialismus“ (S. 478) spricht³, der ja gerade mit der „Einzigartigkeit“ der USA, ihrer „außerordentlichen weltgeschichtlichen Bestimmung (exceptionalism)“ (S. 335) begründet wird. Geht man außerdem, wie es Detlef Junker⁴ überzeugend herausgearbeitet hat, davon aus, dass diese „mission“ eine Konstante der US-Außenpolitik ist, dann stellt sich schon die Frage, warum man dann nicht durchgängig von „USA-Imperialismus“, der ja durchaus vom Typus des klassischen europäischen Imperialismus abweichen kann, sprechen sollte. Mit Verweis auf die Variante eines „informal empire“ (S. 19), den blutigen Kolonialkrieg auf den Philippinen, der von den USA um die Jahrhundertwende geführt wurde, um die Unabhängigkeit des Landes zu verhindern (S. 28) sowie die zahlreichen USA-Protektorate in Lateinamerika (S. 105), die den halb- oder neokolonialen Status dieser Region („Hinterhof“) belegen, ließe sich beispielsweise argumentieren, dass die USA zwar keine klassische Kolonialmacht

im europäischen Sinne sind – was auch Schwabe selbst als „antiimperialistisches“ Argument anführt (S. 40), dafür aber eine Art „weichen“ Wirtschafts imperialismus praktizieren. Der einzige Einwand, den er gegen die Anwendung des Begriffs „Imperialismus“ auf die USA vorzubringen hat, ist dessen implizite Gleichsetzung mit Kolonialmacht (S. 41).

Wenn er an gleicher Stelle unumwunden zugibt, dass Washington „sogar weniger zimperlich als die europäischen Kolonialmächte“ sei und „weniger Hemmungen“ hätte, die Souveränität eines Staates zu ignorieren (ebd.), dann ist es zumindest inkonsequent, eine solche Politik nicht als imperialistisch zu bezeichnen. Wie die bis 1933 währende Okkupation Nicaraguas, die CIA-gesteuerte Invasion 1954 in Guatemala, die Invasion 1965 in der Dominikanischen Republik, die vollständige Kontrolle über den Panamakanal (bis 1977) und die Invasion von 1989 in Panama belegen, ziehen sich derartige imperialistischen Praktiken der USA durch das gesamte 20. Jahrhundert. Am besten zeigen wohl Interpretation und Anwendung der schon 1823 verkündeten Monroe-Doktrin (S. 7), welche Funktion der „Antiimperialismus“ der USA hat: Er dient einerseits dazu, die westliche Hemisphäre vor dem europäischen Imperialismus zu schützen, andererseits verschaffen sich die USA damit lediglich den nötigen Spielraum und die erwünschte Legitimation, um ungestört ihren eigenen imperialistischen Ambitionen nachgehen zu können, die allerdings im Unterschied zum damaligen europäischen Imperialismus eine direkte Kolonialherrschaft weitgehend vermeiden und stattdessen auf eine indirekte, eher wirtschaftlich und geopolitisch begründe-

te Dominanz zielen. Die Unterscheidung zwischen (europäischer) Kolonial- und (US-)Wirtschaftsmacht, die Schwabe zur Verteidigung seiner Position vornimmt (S. 40), lässt sich also nicht als Unterscheidung zwischen Imperialismus und Antiimperialismus fortschreiben. Wie sowohl die europäischen Herrschaftspraktiken in Afrika und Asien als auch die US-amerikanischen in Lateinamerika zeigen, sind sie durchaus miteinander kombinierbar und können beide Merkmale von Imperialismus sein. Die Unterschiede liegen dann lediglich im konkreten Mix und in der Schwerpunktsetzung.

Ein drittes Problem, das Schwabe anschnidet, aber nicht systematisch analysiert, ist das der Grenzen der US-Hegemonie. Während man für den Zeitraum zwischen 1950 und 1990 von einer geteilten Hegemonie der beiden Supermächte USA und UdSSR oder in Hinblick auf Überdehnungstendenzen der USA ab 1969⁵, die sich nicht zuletzt im „Ende der amerikanischen Finanzhegemonie“ (S. 373) zeigen, von partieller bzw. abnehmender Hegemonie sprechen kann, gestaltet sich die Einschätzung der Situation nach 1990 schwieriger. Einerseits steigen die USA nach dem Zusammenbruch der UdSSR, getragen von einem globalen Sendungsbewußtsein, „wieder zu der militärisch führenden Weltmacht“ (S. 490) und damit zugleich „einzigen Weltmacht“ (S. 423ff.) bzw. „Hypermacht“ (S. 490) auf. Andererseits ziehen fortbestehende alte Dilemmata, verstärkt durch neu hinzugekommene, deutliche Grenzen für den Allmachtsanspruch der USA. Zum generellen „Dilemma der Übertragbarkeit“ US-amerikanischer Werte und Institutionen auf ein (nicht nur) kulturell oftmals völlig

andersartiges Umfeld (S. 55 f.), das – wie andere Probleme auch – eine sich rasch ausweitende Kluft zwischen (unipolarem) Anspruch und (multipolarer) Realität anzeigt, gesellen sich mindestens noch drei weitere, die gerade aus dem „unipolaren Moment“ (Charles Krauthammer) resultieren: Erstens fällt den USA als alleiniger, globaler und unipolar ausgerichteter Weltmacht auch ein entsprechend hohes Maß an Verantwortung in einer weltumspannenden Umbruchsituation zu, das sie jetzt schon überfordert. Zweitens sind die Grundlagen der einzigartigen Machtpositionen in hohem Maße prekär. Es handelt sich eher um eine Hegemonie „by default“ als um eine, die aus eigener Stärke resultiert, zumal diese Stärke eine einseitig militärische ist. Drittens leidet der Hegemonialanspruch der USA unter einem zunehmenden Legitimationsdefizit, das aus dem Wegfall des in dieser Hinsicht höchst nützlichen Feindes UdSSR, aus dem Versagen im „Krieg gegen den Terror“, der Kluft zwischen Wort und Tat sowie aus der Arroganz der Macht, mit der sich die USA über selbst deklarierte Normen und das Völkerrecht stellen, resultiert. Es hätte dem Buch gut getan, wenn Schwabe diese Grenzen US-amerikanischer Macht noch einmal systematisch erläutert hätte, zumal sich daran die höchst wichtige Frage

knüpft, wie die USA zukünftig mit diesem „gordischen Knoten“ umgehen werden. Nichtsdestoweniger ist Schwabes „Jahrhundertgeschichte“ das umfassendste und informativste Buch, das derzeit zur USA-Außenpolitik im 20. Jahrhundert in deutscher Sprache vorliegt. Seine bereits genannten Eigenschaften machen es zweifellos zu einem hochklassigen Standardwerk, an dem künftig kein ernsthaft Interessierter vorbeikommt.

Anmerkungen:

- 1 St. Bierling, Geschichte der amerikanischen Außenpolitik. Von 1917 bis zur Gegenwart, München 2003; Ch. Hacke, Zur Weltmacht verdammt. Die amerikanische Außenpolitik von J. F. Kennedy bis G. W. Bush, München 2005 (3., aktualisierte und erweiterte Auflage).
- 2 Vgl. St. Bierling, a.a.O., S. 81ff.
- 3 Auf der vorhergehenden Seite zitiert Schwabe Senator Edward Kennedy. Dieser hatte die neue Präventivstrategie der Bush-Administration als „Proklamation eines amerikanischen Imperialismus für das 21. Jahrhundert“ bezeichnet (S. 477).
- 4 Vgl. D. Junker, Power and Mission. Was Amerika antreibt, Freiburg i. B. 2003. Hinsichtlich des Problems der Weltmacht ist Junkers Position insofern interessant, als er ab den 1880er Jahren „drei neue Weltmächte auf der Bühne der internationalen Politik“ auftauchen sieht: „die USA, Deutschland und Japan“ (S. 26). An gleicher Stelle nennt er auch klar Zeitpunkt und Kriterien für den Aufstieg der USA von einer regionalen Großmacht zu einer „Weltmacht unter anderen“ (S. 27).
- 5 Ebd., S. 106ff.

Hubertus Niedermaier:
Das Ende der Herrschaft? Perspek-
tiven der Herrschaftssoziologie im
Zeitalter der Globalisierung, Kon-
stanz: Universitätsverlag Konstanz
2006, 304 Seiten.

Rezensiert von
 Axel Rüdiger, Halle-Wittenberg

Der Herrschaftsbegriff ist aus der Mode gekommen. Nach dem angekündigten Ende von Geschichte und Ideologie scheint im „posttotalitären“ Zeitalter das Ende der Herrschaft eine weit verbreitete Selbstverständlichkeit zu sein. Worüber man aber nicht reden kann, darüber muss man laut Wittgenstein auch schweigen. In den Sozialwissenschaften den Rang abgelaufen hat dem antagonistischen Herrschaftsbegriff vor allem das Motiv der gesellschaftlichen Differenzierung. Herrschaft wird in der Netzwerkgesellschaft innerhalb und oberhalb von Staaten durch Regierung („governance“) und Aushandlung ersetzt. So taugt der Herrschaftsbegriff heute nur noch für die „Semantik Alteuropas“ (Niklas Luhmann) oder überlebt als „Zombie-Kategorie“ (Ulrich Beck) in den ahistorischen Diskursen politischer Traditionalisten und Populisten. Es ist ein großes Verdienst von Hubertus Niedermaier diesen Befund in seiner an der Universität München verteidigten Dissertation kritisch zu hinterfragen. Er geht vielmehr von der These aus, wonach der Herrschaftsbegriff heute weder überholt noch entbehrlich ist für die Analyse zukünftiger Entwicklungen innerhalb der weltpolitischen Konstellation

der „Globalisierung“. Es geht ihm also um „eine für unsere heutige Zeit angemessene Fassung des Begriffs“ (S. 12) und damit um nichts mehr oder weniger als die Rehabilitation der Herrschaftssoziologie als Kernstück der politischen Sozialwissenschaften.

Im ersten Teil seiner Untersuchung unternimmt Niedermaier eine Klärung des modernen Herrschaftsmodells anhand seiner Genese und Struktur unter Einbeziehung der aktuellen Erschütterungen des demokratischen Verfassungsstaates. Im Gegensatz zu den alteuropäischen Formen von Herrschaft reduziert sich demnach das moderne Modell nicht mehr auf ein bloßes Rangverhältnis zwischen Menschen, sondern bildet, vermittelt über allgemeine Gesetze und staatliche Institutionen, einen spezifisch politisches Arrangement, durch welches die Mitglieder einer Gesellschaft auf sich selbst einzuwirken vermögen. Moderne Herrschaft wird von Niedermaier also als eine Form von demokratischer Selbstbeherrschung verstanden. Die gegenwärtige Krise des Herrschaftsbegriffes wurzele in der Erschütterung des demokratischen Verfassungsstaates unter den Bedingungen der „Globalisierung“. Diese stelle sich aus herrschaftssoziologischer Perspektive weniger als Universalisierung moderner Institutionen (Ökonomie, Politik und Kultur) als vielmehr als Bruch mit dem Versprechen der Moderne auf demokratische Gestaltbarkeit der Welt dar. Sie „symbolisiert, so gesehen, die Gegenauflklärung: Die selbst verschuldete Mündigkeit des aufgeklärten Menschen mündet nicht in Selbstbestimmung, sondern in Ergebenheit gegenüber den selbst geschaffenen und dennoch unzählbaren gesellschaftlichen Kräften“ (S. 100).

Zur herrschaftssoziologischen Deutung dieser Krise werden im zweiten Teil des Buches drei einflussreiche Ansätze der politischen Soziologie aufgeboten, die nach ihren Herrschaftsbegriff und dessen Erklärungspotential für die Globalisierungsphänomene befragt werden. Es handelt sich dabei um den historischen Materialismus in der Tradition von Karl Marx und Friedrich Engels als Vertreter dialektischer Ansätze, die verstehende Soziologie von Max Weber als handlungstheoretischen Ansatz und stellvertretend für konstruktivistische Ansätze die Systemtheorie von Niklas Luhmann.

Den historischen Materialismus sieht Niedermaier wesentlich durch seine anthropologische Begründung charakterisiert, weshalb dieser der politischen Philosophie der frühen Neuzeit noch eng verbunden bleibe. Zwar sei diese von der Anthropologie im aristotelischen Sinne zu unterscheiden, welche den Titel „Mensch“ für die politisch privilegierte Stellung jenseits der Arbeitsgesellschaft reserviere, gleichwohl rekuriere auch noch der historische Materialismus auf ein naturalistisches Fundament. So bildet die Arbeit als natürliches Gattungswesen des Menschen den normativ-ontologischen Horizont der Politik. Da sich der marxistische Herrschaftsbegriff ausschließlich aus der Verfügung über Produktionsmittel herleitet, bleibt er dem bürgerlichen Herrschaftsoptimismus des demokratischen Verfassungsstaates gegenüber skeptisch, weil dieser gesellschaftliche Konflikte ausschließlich über die autonome Sphäre der Politik lösen will. Dies könne unter den Bedingungen der „Globalisierung“ zwar von Vorteil sein, weil der Marxismus nicht staatsfixiert sei, die anthropologische Perspektive verhindere

es aber, die Herrschaft von Organisationen bzw. korporativen Akteuren in dieses Paradigma zu integrieren. Mit Hilfe des Marxismus könne die „Globalisierung“ allerdings als ein Übergang zu einer neuen Produktionsweise verstanden werden, in der das Kapital vom Wissen als dominierende Produktionsmittel abgelöst wird. Die neue Wissensgesellschaft gehe einher mit einem Elitenaustausch, bei dem eine neue Wissenselite („Symbol-Analytiker“) die Kapitalistenklasse herausfordere. Der juristische Schutz der Reproduktion des Wissenskapitals als neue Herrschaftsresource kann nicht mehr vom Staat garantiert werden, wie das noch beim industriellen Kapital der Fall war, sondern muss nun von internationalen Organisationen wahrgenommen werden. Hieraus wäre dann auch der aktuelle Bedeutungsverlust des Staates erklärbar. So kommt Niedermaier zu dem Schluss: „dass sich aus der marxistischen Theorie ein Begriff von Herrschaft ableiten lässt, der den veränderten Bedingungen des Zeitalters der Globalisierung Rechnung trägt, wenn man sein analytisches Instrumentarium ernst nimmt und nicht mit einer wenig stichhaltigen Prognose der Heraufkunft der kommunistischen Gesellschaft belastet“ (S. 196).

Obgleich auch Webers Handlungstheorie dem Menschen eine theoretische Schlüsselposition zuweist, unterscheide diese sich von Marx' natürlicher Anthropologie durch ihren irreduziblen kulturellen Relativismus. Der Zugang zur Wirklichkeit ist für Weber immer schon kulturell vermittelt, einen normativ-ontologischen Zugang zur Objektivität gibt es daher nicht. Das ist auch konstitutiv für seine Herrschaftssoziologie, die keine objektive Bewertung vornimmt, sondern eine idealtypische Be-

schreibung leistet. Im Gegensatz zu Marx untersucht Weber Herrschaft weniger als ein Phänomen des gesellschaftlichen Interesses als vielmehr der politischen Autorität, wodurch der Staat viel stärker in den Mittelpunkt rückt als das beim historischen Materialismus der Fall war. Doch Niedermaier vermag auch wichtige Gemeinsamkeiten auszumachen. Ähnlich wie Marx, der vom Begriff der freien Arbeit ausgeht und bei der Unentrinnbarkeit des Systems des Warenfetischismus endet, geht auch Weber von einem freien Handlungsbegriff aus und gelangt schließlich zum „Gehäuse der Hörigkeit“ der rationalen Herrschaft. Dieser Herrschaftstyp, den Niedermaier als eine „Herrschaft ohne Herrschaft“ (S. 177) bezeichnet, sei auch deshalb paradox, weil er gegen Webers eigene Definition verstoße. Statt einer kausalen Beziehung von Befehl und Gehorsam handle es sich hier um einen reinen Automatismus. Auf das Phänomen der „Globalisierung“ angewandt, zeige sich, dass sich zwar die gesellschaftliche Entwicklung als Rationalisierung, Kapitalisierung und Modernisierung beschreiben lässt. Der Staat jedoch erscheint nicht mehr als Subjekt, sondern im zunehmenden Maße als Objekt der Rationalisierung. Voraussetzung für die Übertragung der Rationalisierungsthese auf globale Herrschaft sei daher einerseits die Abkoppelung des Herrschaftsbegriffs vom nationalstaatlichen Verwaltungsapparat und seine gesellschaftstheoretische Kontextualisierung sowie andererseits die Berücksichtigung von Organisationen als Handlungsakteure.

Die Problematisierung der anthropologischen Grundlagen des Herrschaftsbegriffes bei Marx und auch noch bei Weber soll vermutlich die zunächst irritierende

Inanspruchnahme der Systemtheorie zur Erklärung von globaler Herrschaft rechtfertigen. Luhmann selbst lehnt, wie bereits angedeutet, den Herrschaftsbegriff unter den Bedingungen funktionaler Differenzierung ab. Die Gegenüberstellung von Herrschenden und Beherrschten weicht hier der Differenz von Regierung und Opposition, die innerhalb des politischen Systems ausschließlich über den Code der Macht vermittelt ist. Der sich hierin vollziehende Machtkreislauf dient funktional gesehen der gesamtgesellschaftlichen Unsicherheitsabsorption. Damit, so ließe sich hinzufügen, wird der Parlamentarismus zum historischen Apriori der Moderne, ohne jedoch die demokratische Dimension der Volkssouveränität zu berücksichtigen. Die von Marx kritisierte Aufrechterhaltung der Trennung von Politik und Ökonomie bildet für Luhmann eine unhintergehbare Bedingung für Politik überhaupt. Um mit Hilfe der Systemtheorie über moderne bzw. globale Herrschaft sprechen zu können, stützt sich Niedermaier auf den Herrschaftsbegriff von Michel Foucault, der Herrschaft derivativ aus dem Machtbegriff ableitet und als verfestigte Machtstrukturen begreift. Gleichwohl fällt die heuristische Ausbeute auch dann gering aus. Zudem ist die Theorie des politischen Systems bei Luhmann zu eng an den Nationalstaat gebunden, als dass sich aus ihr ernsthafte Aussagen über weltpolitische Herrschaft gewinnen ließen. Um daher auf der Ebene des weltpolitischen Systems Machtstrukturen identifizieren zu können, welche sich aufgrund ihrer Verfestigungsgrades zu einer Herrschaftsordnung zusammenfügen, muss Niedermaier den systemtheoretischen Machtbegriff durch

Motive der Theorie reflexiver Modernisierung von Ulrich Beck ergänzen. Mit deren Hilfe lokalisiert er vier Formen von Macht, die sich seiner Meinung nach als Elemente einer globalen Herrschaftsordnung beschreiben lassen. Es handelt sich dabei um die militärische Macht der Staaten, die „transnationale Entzugsmacht“ der Unternehmen, die Gegenmacht der NGOs und die Resolutionsmacht von internationalen Organisationen und Staaten.

Im abschließenden Vergleich der herrschaftssoziologischen Perspektiven unterstreicht Niedermaier ihre wechselseitige Unvereinbarkeit, rekurriert aber zugleich auf konvergierende Einsichten, die für eine Theoretisierung der globalen Herrschaftsordnung genutzt werden können. Diese verweisen allesamt auf das politische Primat interorganisationaler Beziehungen, in denen Staatlichkeit kein privilegiierter Platz mehr zukommt. Globale Herrschaft, so die zentrale These von Niedermaier, muss jenseits des demokratischen Verfassungsstaates auf der Ebene der Organisationen gedacht werden. Dabei greift er die These des frühen Habermas von der „Refeudalisierung“ der Öffentlichkeit im Spätkapitalismus auf. Tatsächlich knüpfe die globale Herrschaftsordnung an vormoderne Herrschaftsprinzipien insbesondere dadurch an, dass sie den Bereich politisch institutionalisierter Öffentlichkeit unterläuft und die Immanenz politischer Gestaltbarkeit durch eine neue Transzendenz

der Sachzwänge preisgibt. – Von seiner Fragestellung absolut überzeugend und durch seine thesenreiche Zusammenschau verschiedener Ansätze der politischen Soziologie sehr inspirierend, leidet das Buch an einigen Oberflächlichkeiten. So ist etwas das Kapital bei Marx seiner gesellschaftlichen Form nach kein konkretes Produktionsmittel, sondern ein abstraktes Produktionsverhältnis und kann daher auch nicht technologisch vom Wissen abgelöst werden. Mitunter entsteht auch der falsche Eindruck als ob die politische Bedeutung korporativer Akteure und Organisationen erst ein Phänomen der jüngsten Vergangenheit sei und aus diesem Grunde sowohl bei Marx als auch bei Webers nicht reflektiert würde. Sowohl der moderne Staat als auch der moderne Kapitalismus lassen sich aber nicht jenseits von Organisation denken. Das größte Problem stellt nach Ansicht des Rezensenten jedoch der epistemologische Metarahmen aus Systemtheorie und Theorie der reflexiven Modernisierung dar. Gerade in Bezug auf das Herrschaftsproblem wirkt dieser Rekurs doch sehr angestrengt und paralyisiert das Reflexionspotential mitunter eher als das er es befördert. Für eine tiefergehende Problematisierung der hegemonialen Differenzlogik durch die Phänomene von Herrschaft und Antagonismus hätte sich die Rezeption solcher Autoren wie Jacques Rancière, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe und Slavoj Žižek bezahlt gemacht.

Michael MacDonald: *Why Race Matters in South Africa*, Cambridge: Harvard University Press 2006, 245 Seiten.

Rezensiert von
Courtney Jung, New School for Social
Research

In his wide-ranging response to the question ‘Why Race Matters in South Africa’, Michael MacDonald traces the history of race in South Africa, from its origins in the era of the Dutch East India Company, through the Boer Wars and the founding of the new Republic, to the mining industry and the apartheid state, and into the present. In short, the answer to his question is that race matters in South Africa because it has long been intertwined with politics and economics and, more tellingly, because it still is. Notwithstanding the much-vaunted transition from apartheid to “non-racial democracy,” race and racial solidarities – this time among black South Africans – continue to play a central role in propping up the contemporary political economy and the elite (both white and black) who benefit from it. This book offers a searing critique of the ANC government and of the way it manipulates race to justify substituting the interests of black elites for the economic well-being of the black poor. By grounding the account historically and ideologically, MacDonald also suggests however, that the ANC may not have had much choice in determining this outcome.

This book is a tour de force. It covers the entire racial history of South Africa, reviewing practically all of the literature, and offering a series of novel interpretations of the key questions that have focused the study of race in South Africa. When and how did racial awareness come into being? When and why did racial awareness turn into racism? What is the relationship between race and capitalism? Did the apartheid state support or undermine the market? What is the meaning of non-racial democracy?

In answering these questions, MacDonald traces the history, and contradictions, of liberal thought in South Africa, points out some of the inconsistencies and dangers of contemporary multiculturalism, and takes on the Marxists, whose attempts to blame capitalism for apartheid distorts the experience of both race and class in that country. His book goes beyond illuminating the present role of race in South Africa’s free-market democracy to shed light on the persistent links between identity, politics, and economics.

The argument picks up steam in the pre-transition era. MacDonald credits business with ending apartheid. As he describes it, “the power politics of reform apartheid, as it was unfolding, was that white supremacy could not survive without capitalism; capitalism could not survive without blacks; and blacks could not abide white supremacy. But blacks and capitalism might become partners” (p. 81). Which, in MacDonald’s re-telling, is precisely what happened. Because “apartheid afflicted business with a deteriorating economy” (p. 72) business leaders (in the form of Anglo-American chair Gavin Relly) conceded that transition from apartheid was inevitable and cal-

led for negotiations with the ANC. Relly, he says “was sketching the contours of the new order: a capitalist democracy governed by representative – that is, black – elites” (p. 82). MacDonald ends the chapter on the democratic transition with a hint of the argument to come. Once in the negotiating seat he says, the ANC changed, and began to see civil society – its own base of support – as a rival and a threat.

Moving into the era of ANC leadership, MacDonald poses the central question of the book: what is non-racialism? He explores the history of the concept, from its origins and subsequent bankruptcy in the Cape franchise, to its appropriation and transformation by the African National Congress. Non-racialism, he shows, means both the rejection of racism, and the negation of the political centrality of race. In its present incarnation, non-racialism also affirms liberal democratic ideals. The ANC’s non-racial nationalism advances several promises: all citizens have the same political rights; the state does not recognize race; and universal citizenship makes minority protections redundant (p. 112).

As white liberals in South Africa are quick to point out however, non-racialism in the context of an African majority is not racially neutral. It is a legitimating cloak for black domination. [The irony of this critique is not lost on the author. White liberals in pre-dominantly white countries have long insisted on the neutrality of universalism against minority critics who argue that neutrality favors those in the majority.] And this is particularly true when the non-racialism of the ANC is tempered and influenced by Black Consciousness, as it has been since the 1980s. In the post-

apartheid era, non-racialism co-exists with ideas of racial solidarity and empowerment, sanctioning race-consciousness within the ruling party and from those who seek official patronage (p. 122).

Which brings us to the crux of the argument, regarding the role of race in South Africa’s contemporary democratic capitalist system. The ensuing politics, MacDonald tells us, affirms specifically racial interests while disclaiming race, and de-racializes black interests while racializing those of whites. In this context, the main role of the ANC is to mediate between the demands of capital and the requirements of democracy. It does this through what the author calls racial nationalism. The ANC uses so-called racial nationalism to legitimate democracy, and democracy to legitimate capitalism. The formation of an African bourgeoisie gives Africans reasons to favor both democracy and capitalism even if the vast majority of black citizens do not benefit from the post-apartheid dispensation (p. 127). The political economy of identity politics also means that the economic interests of whites benefit from an emphasis on representing African identities (p. 133). Because a minority of those who benefit from such policies are black, the capitalist system – which works mainly to the advantage of whites – is legitimated.

But why, given its long-term ideological commitment to redistribution and nationalization, if not exactly socialism, did the ANC turn to neo-liberal economic policies on taking office? MacDonald gives two answers. The first is that leaders like Mandela and Mbeki generally accepted the principles of neo-liberal economics and hoped to attract capital investment. But ANC leaders also had political rea-

sons for excluding trade unions and civic associations from economic decision-making and empowerment. The ANC government was drawn from the exile wing of the organization, whose power base did not lie with South African civil society (p. 145-160). The ANC, MacDonald argues, has political reasons for preferring to cater to the interests of a black elite over those of its popular base. Nevertheless, given its limited ability to do much more than it already has in the way of redistribution, the government is compelled to offer voters racial nationalism in lieu of economic security.

This book is complex and multi-layered because MacDonald's analysis of post-apartheid South African politics engages history, political economy, and philosophy. MacDonald makes no attempt to fit his answer into the contemporary mould of method-driven comparative politics and provides, as a result, a rich, subtle, and analytically powerful account of the persistence of race in political and economic systems that are ostensibly race-blind. In so doing, he makes theoretical points that are empirically grounded and empirical points with theoretical reach. This book is an important contribution to literatures on race, on identity, on race and democratic capitalism, and on post-apartheid South African politics. It ends with a note of caution. Theories of democracy and multiculturalism that celebrate participation and the recognition of difference must be careful to take power politics into account, mindful of the fact that the empowerment of some rests on the disempowerment of others.

Brigitte Andersen (Hrsg.): Intellectual property rights. Innovation, governance and the institutional environment, Cheltenham, Northampton / MA: Edward Elgar Publisher 2006, 359 Seiten.

Rezensiert von
Isabella Löhr, Heidelberg

Die Patentierung genetischen Materials, der Streit zwischen China und den USA um Softwarepiraterie, die rechtlichen und welthandelspolitischen Hürden bei dem Versuch, Afrika mit preiswerten AIDS-Generika anstelle teurer Pharmaprodukte aus den Ländern der westlichen Welt zu versorgen, und nicht zuletzt die Auseinandersetzungen um Napster und andere Musikaustauschbörsen im Internet haben einer breiten Öffentlichkeit gezeigt, dass die Rechte geistigen Eigentums ein heftig umstrittenes Terrain sind, von dem Großregionen, Staaten, Industrielobbys, Erfinder, Künstler, private Nutzer und Aktivisten gleichermaßen betroffen sind. Im Zentrum der Auseinandersetzungen stehen Fragen sozialer Verteilungsgerechtigkeit, der Wert gemeinschaftlicher Güter im Verhältnis zu einer Wirtschaftspolitik, die die jeweiligen Industrien durch weit reichende und exklusive Eigentumsrechte stützen möchte, und grundsätzliche Fragen nach dem Motor wissenschaftlichen, künstlerischen und gesellschaftlichen Fortschrittes.

Diesen im hohen Grade schwierigen wie heiklen Auseinandersetzungen widmet sich der von Brigitte Andersen herausgegebene

Band über geistige Eigentumsrechte. Die besondere Leistung des Bandes liegt darin, dass die Beiträge sich nicht nur auf eine Analyse gegenwärtiger Rechts- und Politikverhältnisse beschränken, um Lösungsansätze für einzelne Probleme zu formulieren, sondern dass die Mehrzahl der Beiträge eine grundsätzliche Reflexion über Sinn, gesellschaftspolitische Ziele und die Möglichkeiten zur Steuerung eines nationalen wie internationalen Regimes geistigen Eigentums anstellen. Allen Beiträgen gemeinsam ist ein kritischer Zugang, der bei der Ausweitung einer eigentumsförmigen Handhabung kultureller und wissenschaftlicher Güter erhebliche soziale und wirtschaftliche Folgekosten sieht, die in der bisherigen öffentlichen und wissenschaftlichen Diskussion nicht ausreichend reflektiert werden. In den Worten von Brigitte Andersen: „The global commons are in danger. This is partly due to the role of IPRs in the commodification of three separate areas: science, culture and health-care“ (S. 2).

Diese kritische Auseinandersetzung mit der sukzessiven Unterstellung wissenschaftlicher, künstlerischer und kultureller Güter unter ein privatisiertes, marktwirtschaftlich organisiertes Eigentumsregime wird unter zwei Gesichtspunkten geführt. Erstens reflektieren eine Reihe von Aufsätzen Ideen und Anliegen, die bei der Schaffung der modernen Urheber- und Patentrechtsgesetzgebungen Pate standen und fragen, inwieweit die aktuellen nationalen und internationalen Regelungen diese Grundgedanken im Lauf der letzten Jahrzehnte aufgrund technischer, wirtschaftlicher und interessenspolitischer Vorgänge aus dem Auge verloren haben und wie eine soziale Verteilungsgerechtigkeit, die breite

soziale Bevölkerungsgruppen sowohl in den westlichen Ländern als auch in den Ländern der südlichen Halbkugel einschließt, wieder gewonnen werden kann. Daran knüpft der zweite Aspekt, der eine präzise Unterscheidung zwischen der institutionellen Umgebung zur Ausübung geistiger Eigentumsrechte („institutional IPR environment“) und der „IPRs governing institutions“ fordert (S. 11). Ziel dieser Unterscheidung ist es, die Kodifikation, Auslegung und Anwendung geistiger Eigentumsrechte als Vorgänge zu begreifen, die auf Aushandlungen zwischen den Interessensgruppen über die Ziele und Zwecke beruhen, die mit diesem Recht erreicht werden sollen. Entsprechend untersuchen die Beiträge die Handlungsspielräume und Interessen ausgewählter Akteure wie Patentämter, Forschungsuniversitäten, kleinere und mittlere Unternehmen, um Wege aufzuzeigen, wie der Umgang mit patent- oder urheberrechtlich geschützten Gütern in neue Bahnen gelenkt werden kann.

In einer ersten Sektion werden die aktuellen Regelungsprobleme in den Bereichen Wissenschaft, Kultur und Gesundheit vorgestellt. Richard Nelson problematisiert den wachsenden Erfolgs- und Konkurrenzdruck, unter dem Universitäten als wesentliche Produzenten neuer Technologien und neuen Wissens stehen. Dieser Erfolgsdruck, der sich an der Zahl von Patentanmeldungen sowie unternehmerischer Verwertung dieser Patente misst, führt dazu, dass der Zugang zu neuen Wissensbeständen beschränkt und Grundlagenforschung ohne direkten Anwendungsmöglichkeiten in Legitimationszwang gebracht wird, obwohl gerade diese eine zentrale Voraussetzung für eine anwendungsorientierte Forschung ist. Für

die Musik- und Filmindustrie zeigt Fiona Macmillan, wie die durch geistige Eigentumsrechte gestützte weltweite Marktmacht weniger Medienunternehmen die Rezeption eines eigentlich sehr ausdifferenzierten kulturellen Angebotes auf eine nach Effizienzkriterien selektierte Auswahl verengt und so zu einem Verlust an Wissen über kulturelle Traditionen weltweit führt. Am Beispiel von Aids-Medikamenten in Afrika zeigen Fabienne Orsi, Mamadou Camara und Benjamin Coriat, wie das TRIPS-Abkommen (Trade related aspects of intellectual property rights) im Rahmen der WTO (World Trade Organization) im Zusammenspiel mit regionalen Patentabkommen der „African Intellectual Property Organization“ afrikanische Staaten einem westlichen Patentregime unterstellt, das den Erwerb von bezahlbaren Aids-Generika untersagt und damit das Gesundheitswesen in Afrika zurückstellt zugunsten wirtschaftlicher Interessen westlicher Pharmafirmen.

Diesen Problemen geht Brigitte Andersen mit einer Analyse der ursprünglichen Ziele und Zwecke von Patentgesetzen auf den Grund. Sie arbeitet heraus, dass die anfängliche Idee, Erfinder mit einem zeitlich begrenzten Verwertungsrecht zu belohnen, um so Erfindungen zu stimulieren, in den letzten Jahrzehnten aus den Augen verloren wurde, weil Erfinder immer weniger als im Dienste der Gesellschaft stehend, sondern als eigenständige Wirtschaftsakteure wahrgenommen werden, die für private Profitinteressen arbeiten und Patente entsprechend als Monopole zur Etablierung von Marktmacht betrachten. Daran angelehnt zeigt Lee N. Davis, dass Patentrechte für klein- und mittelständische Unternehmen nicht notwendig attraktiv

sind, weil kleinere Unternehmen je nach Branche erstens einen Markteintritt besser schaffen können, wenn sie ihre Produkte in den jeweiligen Wirtschaftssektor frei einspeisen, oder aber weil sie zweitens nicht die finanzielle Ausstattung haben, um die Verletzung ihrer Patente rechtlich zu verfolgen.

Dem Ansatz des Buches entsprechend, geistige Eigentumsrechte auf institutionelle Rahmenbedingungen kritisch zu befragen und herauszufinden, wie diese Rahmenbedingungen gesellschaftlich neu oder anders ausgehandelt werden können, weisen die letzten drei Beiträge Wege für eine Restrukturierung im Umgang mit bestehenden geistigen Eigentumsrechten. Christian Bessy und Eric Brousseau zeigen, dass die Reichweite und Anwendung geistiger Eigentumsrechte wesentlich bestimmt wird von der Zusammenarbeit öffentlicher und privater Institutionen, ein Zusammenspiel, das je nach Land und Recht (Patent- oder Urheberrecht) eigene Erfordernisse hat und deswegen je spezifisch gestaltet werden sollte. Stefano Breschi, Lorenzo Cassi und Franco Malerba erinnern daran, dass das Patentrecht in den meisten Gesetzgebungen unterscheidet zwischen „development rights“ – ein weitgehend freier Zugriff auf Patente, um von ihnen ausgehend weiter zu forschen – und dem Recht, eine patentierte Erfindung zu verwerten; sie verbinden diese Feststellung mit der Forderung, dass die Patentpraxis stärker als bisher auf diese Unterscheidung zwischen Weiterentwicklung und Verwertung eines Patentes aufgreifen sollte, um so Ideen einer marktwirtschaftlichen Privatisierung zu entziehen.

Ove Granstrand zeigt schließlich, dass geistige Eigentumsrechte Forschung und In-

novation auch in der Hinsicht befördern können, dass Firmen mit einer technologie- und wissensintensiven Forschung sich nicht nur in der Entwicklung, sondern entsprechend auch bei der Verwertung der Patentrechte zusammenschließen können mit dem Ziel, durch die Koordination laufender Forschungen Innovation zu beschleunigen und qualitativ zu verbessern. Der vorliegende Band leistet mehr als nur Kritik an bestehenden geistigen Eigentumsrechten, indem er betont, dass die Auslegung und Anwendung bestehender Gesetze erstens auf gesellschaftlich verhandelbaren Vorstellungen über den Grad der Privatisierung geistiger Güter beruht und zweitens im Rahmen der bestehenden Gesetze neu ausgerichtet werden kann durch eine Restrukturierung der Institutionen bzw. Neuausrichtung der Zusammenarbeit der maßgebenden Akteure. Indem die Veränderbarkeit von Rechtsinstitutionen betont wird, sobald die Akteure Recht als ein Instrument zur Steuerung gesellschaftlicher Prozesse wahrnehmen, über die sie sich verständigen können und auch müssen, erinnert der Band daran, dass geistige Eigentumsrechte nicht nur ein Instrument zur Sicherung von Marktmacht sind, sondern in ihrer ursprünglichen Konzeption Wissenschaft, Kultur und das Gesundheitswesen auch fördern, wenn man sich auf entsprechende Zielsetzungen und Verfahrensweisen einigt. In diesem Sinne gibt der Band sowohl für die Forschung als auch für die Praxis wichtig Anregungen, geistige Eigentumsrechte zu überdenken und sie neu auszurichten, ohne sie dabei im Ganzen in Frage zu stellen.

Karl Dietrich Erdmann:
Towards a Global Community of
Historians. The International Histori-
cal Congresses and the International
Committee of Historical Sciences,
1898–2000, hrsg. von Jürgen Kocka
und Wolfgang J. Mommsen, in
Zusammenarbeit mit Agnes Blän-
sdorf, New York: Berghahn Books,
2005, 430 Seiten.

Rezensiert von
 Georg G. Iggers, Buffalo / Göttingen

Diese Geschichte der Internationalen Historikerkongresse von 1898 bis 1985 und des Comité International des Sciences Historiques (CISH) seit 1926 ist zuerst 1987 auf Deutsch als „Die Ökumene der Historiker“ von Karl-Dietrich Erdmann, von 1970 bis 1975 Präsident des CISH, herausgegeben und 2005 zum 20. Internationalen Historikerkongress von Wolfgang J. Mommsen bis zu seinem Tod 2003 auf den letzten Stand gebracht worden. Das Buch erfüllt zwei Aufgaben: eine Untersuchung des historischen Rahmens, in dem die Kontakte unter Historikern in der ganzen Welt stattfanden und eine Analyse der Hauptströmungen historischen Denkens und historiographischer Praxis im 20. Jahrhundert. Es ist gut, dass dieses wichtige Werk jetzt einer englischsprachigen Leserschaft zugänglich ist. Eine Stärke und gleichzeitig eine Schwäche des Buches ist, dass es einen nützlichen Überblick über die an den einzelnen Kongressen gehaltenen Vorträge bietet, aber daher oft eher

kumulativ als analytisch wirkt, was allerdings nicht die Schuld der jetzigen Herausgeber ist, sondern dem Buch zuzurechnen ist, das sie vorfanden. Wie Erdmann im Vorwort der Ausgabe von 1987 betont, soll „die nachfolgende Untersuchung ein Beitrag zur Geschichte der Geschichtswissenschaft sein.“ Und in der Tat war sie damals die erste umfassende Geschichte der Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert. Jürgen Kocka sieht sie im Vorwort der hier vorliegenden englischen Ausgabe von 2005 als „an outline of the history of historical studies in the twentieth century“ und unterscheidet drei Phasen in der Geschichte des ICHS, eine erste zwischen 1919 und 1939, in der sich die meist national orientierten Historiker bemühten die Kluft zwischen den ehemaligen Kriegsgegnern zu überwinden, eine zweite zwischen 1950 und 1990, in der ein ernsthaftes Gespräch unter Historikern aus den beiden Lagern des Kalten Kriegs stattfand, und eine dritte seit 1990, die die heutigen Trends zur Globalisierung widerspiegelt. Man kann zwischen 1898 und jetzt von Fortschritten in Richtung einer „Ökumene der Historiker“ oder „Global Community of Historians“ sprechen, wie sie in diesem Band dokumentiert werden, aber die Entwicklung ist langsam und bis heute unvollständig. In den beiden von Jürgen Kocka angedeuteten ersten zwei Phasen gibt es noch wenige Ansätze zu einer Geschichtsschreibung, die nationale Grenzen überschreitet. Aber die Gründung des ICHS 1926 bedeutete doch einen durchaus positiven Schritt in Richtung einer Ökumene. Nicht dass die nationale Orientierung in der Geschichtswissenschaft überwunden wurde – ein Beispiel dafür, dass dies nicht gelang, ist der unausge-

wogene Umgang mit der Frage nach den Ursachen des Ersten Weltkriegs – aber die Grundlage wurde für ein Gespräch jenseits der nationalen, und zunehmend auch der ideologischen Grenzen geschaffen, und Deutschland, das 1924 noch aus dem Kongress in Brüssel ausgeschlossen war, wurde 1926 gleich aufgenommen, und im selben Jahr trat auch die Sowjetunion in das ICHS ein. Aber bis in die 1970er Jahre beschränkt sich die Teilnahme an den internationalen Kongressen fast ausschließlich auf Europa und Nordamerika. Gleichzeitig findet in den 1920er und 30er Jahren eine starke Ideologisierung statt, die zu einer Kluft führt zwischen der pluralistischen Geschichtswissenschaft in den demokratischen Staaten von Westeuropa und Nordamerika, wo sehr unterschiedliche, in Frankreich neben den *Annales* auch marxistische, Standpunkte vertreten sind, und der weitgehenden Gleichschaltung der historischen Forschung im faschistischen Italien, in der kommunistischen Sowjetunion und nach 1933 im nationalsozialistischen Deutschland. Es ist bedrückend, wie die westlichen Mitglieder des ICHS die Verfolgung von Historikern in diesen Ländern hingenommen haben. Es gab keinen Protest als Gaetano De Sanctis, als Nichtfaschist, seine Professur in Italien verlor und er auch 1931 auf Beschluss Italiens seinen Sitz im Bureau des ICHS aufgeben musste. Trotz alledem wurde noch 1938 beschlossen, dass der nächste internationale Historikerkongress in Rom stattfinden sollte. Es gab eine ähnliche Zurückhaltung gegenüber der Sowjetunion und der Deportation von nichtkonformen Historikern unter Stalin. Einzelne Historiker wie Halvdan Koht aus Norwegen und Aage Friis aus Dänemark forderten eine Verurteilung der

Verfolgung von Historiker jüdischen Ursprungs in NS-Deutschland, konnten sich aber nicht durchsetzen. Das bedeutete, wie hier geschildert, dass dem ICHS weniger die Freiheit der Forschung wichtig war, als das internationale Gespräch. Aber in vieler Hinsicht waren im Bureau des ICHS in diesen Jahren noch Historiker, besonders aus Mittel- und Osteuropa und Italien, aber auch aus der Weimarer Republik, die sich in erster Linie als Vertreter der politischen und ideologischen Interessen ihres Landes verstanden. Auch Erdmann, der sich als Konservativer betrachtete, und sich nach 1933 mit dem Nationalsozialismus zurecht fand, war nach 1945 im Kalten Krieg überzeugt – und ich würde ihm Recht geben – dass das Gespräch mit den Historikern im kommunistischen Ostblock nicht gefährdet werden dürfe. Aber er identifizierte die Historiographie dieser Länder zu sehr mit dem offiziellen Marxismus-Leninismus, den er persönlich ablehnte, aber als eine alternative Geschichtsauffassung zu der westlichen sah. Dennoch gab es im Ostblock Abweichungen: Ein bedeutender nichtmarxistischer Historiker in der Sowjetunion wie Aaron Gurjewitsch wird weder in Erdmanns noch in Mommsens Teil erwähnt und auch nicht die engen Beziehungen, die zwischen polnischen und ungarischen Historikern und den französischen *Annales* existierten. Und es gab auch bedeutende westliche Marxisten, die neue Wege gingen und wie im Fall von Edward P. Thompson einen bedeutenden Einfluss auf die postkoloniale Geschichtsschreibung in Indien und Lateinamerika ausübten, die nicht vorkommen. Allerdings beginnt mit dem Kongress 1965 in Wien, 1970 in Moskau und verstärkt 1975 in San Francisco langsam eine Beschäfti-

gung mit außereuropäischer Geschichte, die Erdmann kurz dokumentiert, an der zunehmend Historiker aus Asien, besonders aus Japan, und aus Lateinamerika teilnahmen. Mommsen beschreibt die Wende nach dem Kongress 1990 in Madrid zu einer vergleichenden globalen Geschichte, die zentrale Themen beim Kongress 2000 in Oslo – und 2005 in Sydney – wurden. Aber Diskussionen in der Zeit nach 1990 wie z. B. 1995 in Montréal zur Gender History und 2000 in Oslo zur Linguistischen Wende kommen nur am Rand vor, mit kurzen Erwähnungen von Vorträgen, ohne ähnlich ausführlich zu sein wie die Kapitel 13 und 17, die sich mit den Debatten um Theorie und Methodologie von den 1950er (Paris und Rom) bis zu den 1980er Jahren (Bukarest und Stuttgart) beschäftigen.

Die englische Ausgabe bringt die Bibliographie der Erdmannschen Ausgabe auf den Stand von 2004. Aber sie bewegt sich im europäischen und nordamerikanischen Rahmen der deutschen Ausgabe von 1987. Für die Literatur in den westlichen Ländern ist sie sehr vollständig, aber es ist überraschend, dass sie noch nicht die nicht-westlichen Veröffentlichungen einschließt. Selbst die bedeutenden englischsprachigen Arbeiten indischer Historiker und Historikerinnen der Subaltern-Gruppe fehlen mit der einen Ausnahme von Dipesh Chakrabarty, „Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference.“ Russischsprachige Publikationen erscheinen in der Liste, aber nur aus der sowjetischen Periode, und diese Rubrik wird für die Zeit nach 1990 nicht weitergeführt. Die ostasiatischen, arabisch-islamischen und lateinamerikanischen Schriften fehlen, sowie die englisch- und französischspra-

chigen Arbeiten aus Afrika. – Nach diesen teils kritischen Bemerkungen soll doch am Schluss etwas sehr Positives gesagt werden. Zwar erfüllt das Buch die ursprüngliche Absicht von Erdmann, einen Beitrag zur Geschichte der Geschichtswissenschaft zu leisten, nur in einem beschränkten Maße, aber es ist doch ein einzigartiger Beitrag zur Untersuchung des oft anderswo vernachlässigten institutionellen und politischen Rahmens, in dem sich die Diskussionen von Historikern – und später im 20. Jahrhundert auch von Historikerinnen – bewegten, obwohl der Anteil von Historikern und Historikerinnen aus der nichtwestlichen Welt an diesen Diskussionen selbst im neuen Teil nach 1990 zu kurz kommt.

Philipp Löser / Christoph Strupp
(Hrsg.): **Universität der Gelehrten**
– **Universität der Experten. Adaptio-**
nen deutscher Wissenschaft in den
USA des neunzehnten Jahrhunderts
(= **Transatlantische Studien, Band**
24), **Stuttgart: Franz Steiner Verlag**
2005, 171 Seiten.

Rezensiert von
Matthias Middell, Leipzig

Der Perspektivenwechsel von einer konfrontativ vergleichenden Geschichtsforschung zur Analyse von Kulturtransferprozessen, dem auch dieses Ergebnis einer Tagung am Washingtoner Deutschen Historischen Institut aus dem Jahr 2002 verpflichtet

ist, privilegiert statt der Gegenüberstellung von Strukturen und Paradigmen die mikrohistorische Betrachtung von Mittlerfiguren und deren Tätigkeit bei der Identifizierung und Übertragung fremder Kulturelemente in den je eigenen Kontext. Bisher ist dieser Ansatz mit Blick auf die möglicherweise besonders ergiebige Geschichte wissenschaftlicher Institutionen im Zeitalter der Professionalisierung und Verfächlichung (Ende des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts) vor allem im deutsch-französischen Zusammenhang ausprobiert worden. Allerdings haben diese scheinbar bilateralen Untersuchungen immer wieder zu Tage gefördert, in welchem starkem Maße kulturelle Transfers mehr als zwei Stationen einschließen und ganze Netzwerke von Personen und dichte Geflechte von Interpretationsrahmen und wissenschaftlichen Praxen mobilisieren.

Für die Gegenwart und allerjüngste Vergangenheit wird dagegen besondere Aufmerksamkeit auf die Beziehungen zwischen Wissenschaftssystemen überall in der Welt und in den USA gelegt. Das Stichwort einer begeistert-freiwilligen und/oder misstrauisch ertragenen Amerikanisierung macht die Runde. Aus den historischen Studien ließe sich allerdings lernen, dass bei aller Asymmetrie der Machtverhältnisse und der Attraktivität von Paradigmen niemals irgendeine Sendekultur darüber zu entscheiden vermag, was und wie aus ihrem Reservoir andernorts angeeignet wird. Vielmehr lenken die tatsächlich stattfindenden kulturellen Transfers den Blick auf Defizitwahrnehmungen und ein mobilisierungsträchtiges Vermögen zur Selbstkritik. Dass dies gegenwärtig in Europa vorherrscht, beschreiben die Ziele des Lissabon-Gipfels der EU überdeutlich,

wo die Rede davon ist, Europa in knapper Frist zum führenden Forschungsraum der Welt zu machen. An anderen Stellen wird propagiert, die internationalen Studentenströme vermehrt nach Europa zu lenken. Beide Ambitionen drücken aus, dass ein unbefriedigender Zustand überwunden werden soll, und dafür wird auf die Erfahrungen erfolgreicher Konkurrenten zurückgegriffen. Nicht wahllos, aber häufig eklektisch, denn das Ziel ist nicht eine möglichst originalgetreue Kopie, sondern die Überwindung des imaginierten Defizits. Der publizistische Reflex ist dann eine wogende Feuilleton-Schlacht, in der die einen Amerikanisierung als Heilmittel propagieren oder als Identitätsverlust perhorreszieren, während historisch auf- und abgeklärtere Geister vor allem in Zweifel ziehen, dass überhaupt Amerikanisierung stattfindet, sondern vielmehr eine Adaption des Wissenschaftssystems an neue Herausforderungen zu konstatieren sei. Und für deren reflektierten Vollzug sei es allemal besser, man mache sich überhaupt klar, was abläuft.

Das schmale Bändchen mit seinen sieben Studien scheint von diesen aktuellen Debatten weit abzuliegen. Es kann aber dringend zur Lektüre empfohlen werden, um in den laufenden Amerikanisierungsphantasien methodischen Grund unter die Füße zu bekommen. Da es sich bei den analysierten Vorgängen um die Auseinandersetzung von Amerikanern mit dem Vorbild eines deutschen Wissenschaftssystems handelt, bietet der Blick auf die heute in den USA herrschenden Strukturen, Paradigmen und Praxen ein überzeugendes Argument, dass kulturelle Transfers nicht zur Überwältigung durch ausländische Vorbilder, wohl aber – im günstigsten

Falle – zu einer produktiven Auseinandersetzung mit den Stärken der stärksten Wissenschaftsmacht der Zeit führen. Der Einwand, Amerikas Intellektuelle hätten auch von anderen Ländern in vergleichbarer Weise gelernt, ist nicht abzuweisen und wäre für einen Folgeband zum hier vorliegenden dringend zu berücksichtigen, um etwa an die Forschungen von Christophe Charle über die deutsch-französische Konkurrenz auf den sich rasch globalisierenden akademischen Märkten um die Jahrhundertwende anzuschließen.

Die Herausgeber skizzieren einleitend die Bedingungen dieser Hochzeit nordamerikanischer Transferanstrengungen. Sowohl die Schwächen des US-Wissenschaftssystems (bei der Möglichkeit Doktorgrade zu erwerben; beim Übergang von einem repetitiven zu einem forschungsorientierten Lernklima oder auch bei der Verdichtung der jeweiligen innerfachlichen Kommunikation durch Zeitschriften und Fachverbände) als auch die vermehrte Nachfrage einer sich konsolidierenden Wissensgesellschaft inspirierten die Suche nach vorbildhaften Modellen. Die Beiträge konzentrieren sich auf zentrale Mittlerfiguren für die Auseinandersetzung mit der deutschen Universitätstheologie (Thomas Albert Howard), mit der Physik Helmholtzscher Prägung (David Cahan), mit der Psychologie als Kernfach einer Gesellschaftsinterpretation (Jeffrey Slansky), mit dem Vorbild unabhängiger Einrichtungen für Politik- und Sozialwissenschaften (Gabriele Lingelbach) sowie der Verbindung des akademischen Unterrichts zu Bemühungen um eine Gesellschaftsreform durch die sog. Extension Lectures für bildungshungrige Erwachsene (Christie Hanzlik-Green). Hinzu kommen die deutschen Inspiratio-

nen für das Gründungskonzept, das Andrew Dickson White an der Cornell University verfolgte (Christoph Strupp), und die eher ablehnende Haltung bei Henry Adams gegenüber dem Modell einer konsequenten Professionalisierung in den Wissenschaften (Philipp Löser).

Die Beispiele zeigen ganz unterschiedliche „Erfolgsraten“ der kulturellen Transfers: Cahan belegt für eine beeindruckende Mehrheit der führenden Physiker in den USA die Prägung durch eine zeitweise Tätigkeit im Labor Hermann von Helmholtz' und leitete daraus einen großen Einfluss auf die Formierung des Faches ab. Gabriele Lingelbach beschreibt dagegen ein weitgehendes Scheitern der Schools of Political Science, wobei die Erklärung schwankt zwischen akzidentiellem Versagen der Protagonisten (eine Spur in der Kulturtransferforschung, die zwar bisher schon durch die Betonung der Rolle einzelner Mittler aufgezeigt, aber eben noch nicht systematisch verfolgt worden ist) und der fehlenden Verankerung einer durch Verwissenschaftlichung professionalisierten Politikberatung in einer Gesellschaft, die sich viel auf ihre permanente Graswurzelrekrutierung der politischen Klasse zugute hielt. Die Ironie des Vorgangs vollendet sich erst mit der Erneuerung der Politikals Demokratiewissenschaft nach 1945 in der Bundesrepublik unter amerikanischer Anleitung.

In allen Fällen aber – scheinbar gescheitert oder auf den ersten Blick erfolgreich – wird belegt, wie die Reise nach Deutschland zu einem kritischen Blick auf die eigenen Verhältnisse anregte oder – je nach Temperament – andersherum: wie die Unzufriedenheit mit dem eigenen Wissenschaftssystem zur Aufmerksamkeit für die Lage jenseits

des Atlantik inspirierte. – Wenn überhaupt etwas an diesem Band, der im Übrigen auch sorgfältig ediert ist und aus der Tatsache enorm gewonnen hat, dass Philipp Löser die meisten Aufsätze übersetzt und damit auch in einen angenehm lesbaren Stil gebracht hat, zu kritisieren ist, dann eine leichte analytische Asymmetrie. Gerade die Beiträge der Herausgeber, aber auch jene von Lingelbach, Hanzlik-Green zeigen, dass die kulturellen Transfers sich zunächst nicht notwendigerweise auf die gesamte amerikanische Wissenschaftskultur bezogen, sondern in die Gestaltung einzelner Hochschulen einfließen. Dies entspricht dem individualisierenden Ansatz der Transferforschung. Er macht es notwendig, in einem zweiten Schritt zu fragen, wie die an einem und für einen Ort angeeigneten Innovationen Ausbreitung fanden. Cahans Studie zu den Physikern gibt hierfür einige Anhaltspunkte. Folgt man dieser Spur, dann stellt sich die Frage, inwieweit es sich überhaupt um ein „amerikanisches“ Wissenschaftssystem gehandelt hat, von dem hier die Rede ist: Erst Verfachlichung und die Institutionalisierung der Disziplinen (durch Berufsverbände und Tendenzen zu einheitlicheren Curricula) schufen die Voraussetzungen eines nationalisierten Wissenschaftssystems. Gilt dies für die USA, besteht kein Grund, nicht auch für Deutschland einer ähnlichen Deutung zu folgen, auch wenn der zeitliche Vorsprung der Verfachlichung unverkennbar ist. Eine zentrale Wissenschaftspolitik bestand jedoch angesichts der Kulturhoheit der Einzelstaaten auch im Reich nicht, und die teilweise jahrhundertalten Traditionen der Hochschulen boten Widerstand gegen eine allzu schnelle Homogenisierung. So bliebe zu fragen,

ob die Konstruktionen der amerikanischen Besucher, die von ihren „deutschen“ Erfahrungen sprachen, tatsächlich einer einheitlichen Situation korrespondierten. Jedenfalls bleibt ein Verdacht, dass die Autoren dieses Bandes, die ohne großes Zögern von der Existenz eines deutsch-preußischen Wissenschaftssystems ausgehen, dabei die Rolle der Berliner Universitätsgründung überhöhen und auf die neueren Relativierungen des Humboldt-Mythos in der universitätsgeschichtlichen Literatur nicht weiter eingehen, übersehen haben, dass eine Reise nach Göttingen, Heidelberg, Berlin oder Leipzig zu jeweils ganz anderen Anregungen führte. Insofern ist es mehr als bedauerlich, dass der in der Einleitung und Danksagung nur knapp ange deutete Beitrag über die Wirkung Wilhelm Wundts, des wohl berühmtesten Vertreters des Leipziger Positivistenkränzchens, nicht realisiert worden ist. Mir scheint in dieser Problemstellung eine ganz erfrischende Perspektive für die Verbindung von Transferforschung und transnationaler Wissenschaftsgeschichtsschreibung zu liegen. Es zeigt sich – wiederum zunächst an deutsch-französischen beispielen – dass eine Affinität nicht zwischen der „deutschen“ und der „französischen“ Wissenschaft bestand, sondern zwischen den Paradigmen und Praxen an bestimmten Universitäten und Forschungseinrichtungen. Sollte sich diese Hypothese bestätigen, dann wären transnationale Netzwerke von einzelnen Standorten und Einrichtungen nicht allein eine Erfahrung oder ein Ziel am Beginn des 21. Jahrhunderts, sondern hätten eine Geschichte, die sich wieder freizulegen lohnt.

Trude Maurer (Hrsg.): Kollegen – Kommilitonen – Kämpfer. Europäische Universitäten im Ersten Weltkrieg (= Pallas Athene. Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 18), Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2006, 376 Seiten.

Rezensiert von
Katja Naumann, Leipzig

Wiewohl primär Tod und Zerstörung, immense materielle und immaterielle Kosten verursachend, setzte der Erste Weltkrieg auch gesellschaftliche Entwicklungsprozesse frei. Die Krise und Herausforderung des Ausnahmezustandes brachte Dynamiken der Reform in Gang, die sich mit tief greifenden Modernisierungen und Transformationen verbanden. Über ihren Zäsurcharakter hinaus lassen sich daher die Kriegsjahre von 1914–18 auch auf ihren Beitrag zu langfristigen Prozessen des gesellschaftlichen Wandels seit dem Ende des 19. Jahrhunderts befragen. Dies für die europäische Universitätslandschaft vorzunehmen, war das Ziel einer Tagung, die im Rahmen des von der VolkswagenStiftung geförderten Projektes „Deutsche und russische Universitäten im ersten Weltkrieg. Vergleichende Studien zum Verhältnis von Gesellschaft, Wissenschaft und Politik“ im Jahr 2005 in Hannover stattfand. Die Vorträge liegen nun vor, herausgegeben von Trude Maurer, Professorin an der Universität Göttingen im Bereich der osteuropäischen Geschichte mit Schwerpunkt

russische Bildungsgeschichte. In insgesamt 23 teils deutsch-, teils englischsprachigen Aufsätzen sucht der Band ein Gesamtbild der strukturellen Transformationen der Universität als Institution in Europa zu entwerfen, wobei sich ein Großteil der Beiträge dem Hochschulsystem in Russland zuwendet, die anderen sich mit Deutschland, Großbritannien, Frankreich und Polen befassen.

Im Einleitungsbeitrag führt Trude Maurer pointiert in die Thematik ein und verortet das Anliegen des Buches in der Forschungsdiskussion: Universitäten werden dezidiert als Teil der jeweiligen Gesellschaften betrachtet und als „Seismographen“ für den „Zeitgeist“ daraufhin befragt, inwieweit „der Krieg Katalysator oder gar Motor eines Wandels“ war (S. 11), ob er „einen Modernisierungsschub bewirkte“ (S. 23) bzw. inwiefern er zur Verzögerung und gar dem Abbruch der vor dem Krieg begonnenen Entwicklungen geführt hatte. Eine thesenhafte Antwort wird gleich eingangs formuliert, dass es nämlich innerhalb der Universität im Gegensatz zur Gesamtgesellschaft „allenfalls zu einer partiellen Adaption an gewandelte Erfordernisse“ (ebd.) kam.

Die Beiträge des Bandes konzentrieren sich in unterschiedlicher Gewichtung auf drei Aspekte: die Rückwirkungen des Krieges auf das Funktionieren der Universität und ihre Umgestaltung, die Kriegsanstrengungen des Lehrkörpers sowie der Studenten und den Wandel der internationalen Wissenschaftsbeziehungen (S. 12). Dem System der Höheren Bildung in Deutschland wenden sich sieben Beiträge zu. Andrea Wettman zeigt auf, dass deutsche Universitäten „eher ‚geplündert‘ denn gezielt für die Kriegsführung mobilisiert“

worden sind und ihre Stellung innerhalb der Gesellschaft im Fortgang des Krieges gar abgenommen habe (S. 32). Auch für sich betrachtet zeigen die Einrichtungen nur Spuren des Wandels, wenngleich sich interne Probleme aus der Zeit vor 1914 zuspitzten, wie etwa die Benachteiligung von Minderheiten oder die politische Spaltung zwischen Reformgegnern und -befürwortern. Lediglich zwei neue Tendenzen lassen sich ausmachen: die Umkehr des Verhältnisses von Ordinarien und Nichtordinarien sowie die Konfrontation zwischen denjenigen, die nach dem Fronteinsatz an die Universitäten zurückkamen und jenen, die in der Heimat geblieben waren (S. 37). Die Ergebnisse des Beitrages von Daniela Siebe über den Verbleib ausländischer Studierender überraschen wenig: Mit dem Krieg brach die stetige Zunahme internationaler Studenten ab, da eine Klassifizierung nach Staatsangehörigkeit und Bündniskontext eingeführt wurde, die zwischen Akzeptierten (Bündnisstaaten), Nicht-Akzeptierten (Gegnerstaaten) und Geduldeten (neutrale Staaten) unterschied. Ergänzt wurde diese Einteilung um eine vierte Gruppe („Vorposten deutscher Interessen“), die u. a. Studierende einschloss, „die als Teil der indigenen Bevölkerung gegen die britische Kolonialherrschaft opponiert hatten“ (S. 47). Insgesamt, so Siebe, „dominierte rein quantitativ Abgrenzung vor Vereinnahmung, Exmatrikulation vor interessenpolitisch bedingter Immatrikulation“ (S. 52 f.). Von dauerhafter Wirkung war diese kriegsbedingte Kategorisierung insofern, als in der Nachkriegszeit weiterhin systematisch zwischen erwünschten und unerwünschten Studierenden unterschieden, die vereinheitlichten Immatrikulationsbedingungen für Ausländer

beibehalten und das gesamte Ausländerstudium in Hinblick auf eine auswärtige Kulturpolitik organisiert wurde. Die anderen Beiträge zu Deutschland thematisieren die Wirkungen des Krieges auf deutsche Altertumswissenschaftler (Jürgen von Ungern-Sternberg), die Nutzbarmachung der Universitätsphysik (Stefan L. Wolff), das Entstehen neuer Forschungseinrichtungen (Detlef Busse) und das gewandelte Verhältnis deutscher Professoren zu Russland (Eberhard Demm). Trude Maurer historisiert darüber hinaus die Militarisierung am Vorabend des Krieges.

Aus den zehn Beiträgen zu Russland sind zunächst zwei Artikel zu erwähnen, beide verfasst von Aleksandr N. Dmitriev. In einem Aufsatz bietet er eine Einführung in das juristische und institutionelle Gefüge russischer universitärer Lehre und Forschung seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts und skizziert die vielfältigen Reformansätze (insbesondere die Reformvorhaben des Bildungsministers Graf Pavel Ignatev) vor und während des Krieges. Dabei werden die Auseinandersetzungen um universitäre Selbstbestimmung, das Spannungsfeld zwischen einer konservativen Bildungspolitik und eines liberalen, auf Reformen ausgerichteten Lehr- und Studentenkörpers ebenso deutlich wie verschiedene Phasen und Konstellationen der Machtverteilung. Der zweite Beitrag zeichnet das Verhältnis russischer Wissenschaftler zur europäischen Gelehrtengemeinschaft nach. So wurde die Kriegsbeteiligung des Landes an der Seite von Großbritannien und Frankreich als Chance gesehen „to democratize the empire's internal regime and strengthen their contacts with liberal academic circles in these countries“ (S. 345). Die Verlagerung des In-

teresses von einer Zusammenarbeit mit deutschen hin zu Kooperationen mit westeuropäischen Wissenschaftler sei jedoch nicht von Kriegsallianzen bedingt gewesen, vielmehr verberge sich dahinter eine gewandelte Vorstellung des Verhältnisses von Staat und Universität im Zarenreich: Wissenschaft wurde nicht mehr im Dienste eines „mandarin-type state patriotism or spiritual nationalism“ gesehen, vielmehr wurde der Staat „as optimal organizer and simultaneously the best guarantor of scholarly activities“ (S. 349) begriffen, die – obgleich international ausgerichtet – ihren gesellschaftlichen Nutzen auf die eigene Nation konzentrierten. Die damit verbundene Zentralisierung und Bürokratisierung ist nach Dmitriev ein zentraler Aspekt in einem Transformationsprozess, der weit über Russland hinausgreift, nämlich den Wandel einer kosmopolitischen und transnationalen Gelehrtengemeinschaft zu national organisierten und durch politische Autoritäten gelenkten Wissenschaften (S. 352).

Zwei weitere Beiträge stellen studentische Haltungen gegenüber dem Krieg vor: Susan K. Morrissey zeigt die Logik des Ineinandergreifens von traditionellem Radikalismus und politischer Opposition sowie kriegsbedingtem Patriotismus unter den Petrograder Studierenden auf. Und Iskander Gilyazov arbeitet für die Studenten der Kazaner Universität sowohl eine tiefgehende Spaltung als auch einen Wandel von Unterstützung und Ablehnung des Krieges zwischen 1914 und 1917 heraus. Demgegenüber richtet Evgenij A. Rostovcev seine Aufmerksamkeit auf die Petrograder Universität und beschreibt ihre Gestaltungsspielräume zwischen den Gesetzen zentraler, staatlicher Bildungspolitik

einerseits und Vorgaben bzw. Erwartungen städtischer Behörden andererseits. Andrej Ju. Andreev konzentriert sich auf die Moskauer Universität und interpretiert die Entwicklungen ab 1914 als Ergebnis einer Auseinandersetzungen zwischen dem Bildungsminister Lev A. Kasso und den Angehörigen der Universität, die 1911 mit der Amtsniederlegung eines Drittels des Lehrkörpers einen entscheidenden Wandel der Einrichtung wie der gesamten Moskauern Forschungslandschaft hervorriefen, und schließlich die Grundlage für die schnelle und erfolgreiche sozialistische Umgestaltung nach 1917 schuf. Die Deutung des Ersten Weltkriegs durch Fürst Evgenij Nikolaevic Trubeckoj, der in der Forschung als Apologet des orthodoxen Patriotismus dargestellt wird, nimmt Lilia Antipow kritisch in den Blick, während Maria Rhode einen biographischen Vergleich von zwei Slawisten polnischer Abstammung (Aleksander Brückner, Berlin und Jan Niecislaw Baudouin de Courtenay, St. Petersburg) unternimmt, um die individuellen Strategien angesichts des mit dem Krieg einsetzenden Konformitätsdrucks zu rekonstruieren. Aleksandr K. Gavrilo beschreibt die Stellungnahmen russischer Altphilologen zum Krieg im Kontrast vor-maliger enger Wissenschaftsbeziehungen nach Deutschland.

Eine dritte Gruppe von Aufsätzen thematisiert Universitäten im Krieg, die neben den Schwierigkeiten, die alle Einrichtungen betrafen – Verlust an Studenten und Personalmangel, Bereitstellung von universitären Ressourcen zur Kriegsmobilisierung – mit Evakuierungen, politischer Besatzung und großer Nähe zur Front konfrontiert waren. Sirje Tamul skizziert die mehrfach gebrochene Geschichte der

Universität Dorpat/Tartu bzw. Jur'ev, François Condette vermittelt ein Bild vom Überleben und Funktionieren der Universität Lille während der vier Jahre deutscher Besatzung, und Arkadiusz Stempin richtet den Blick auf die Universität Warschau, um ebenso wie der Beitrag zur estnischen Universität die ethnisch und politisch motivierten Aneignungsversuche der Universität aufzuzeigen.

Den Band schließen zwei Artikel zu Großbritannien und Frankreich sowie eine Zusammenfassung ab. Thomas Weber führt die Kriegsbegeisterung britischer Studenten auf eine spezifischen Militarisierung der Studentenkultur (Sportsgeist und paramilitärische Trainingsprogramm an Colleges) zurück und zieht hinsichtlich der Reformierbarkeit des britischen Universitätssystems während bzw. im Krieg das Fazit: „The war did function as a catalyst of change and innovation. However, this was generally change that had been under way for a long time“ (S. 89). Zielrichtungen der Reformen waren vor allem die folgenden drei: „to turn universities from essentially teaching institutions into research institutions“, „to foster modern languages“ und „to push science in British academia that had always stood in the shadow of arts“ (S. 86). Den Einrichtungen der Höheren Bildung in Paris ist der Artikel von Elizabeth Fordham gewidmet. Neben der Beschreibung der Auswirkungen des Kriegs auf den Universitätsalltag gelangt Fordham zu einer ähnlichen Einschätzung wie Rostovcev für die Universität Petrograd: „the university, at the same time as it was fully mobilized in support of the war, still had its own agenda“ (S. 104). Ähnlich ambivalent verhielt es sich mit dem Wandel und der Durchsetzung von Reformen:

Einerseits hielten sich konservative Einstellungen, andererseits wurde der Krieg in einzelnen Bereichen der Universität für Modernisierungsbemühungen genutzt (das Etablieren neuer Forschungsbereiche verband sich mit der Gründung neuer Strukturen und gingen mit erheblichen Curriculum-Veränderungen einher). Für die Stellung Frankreichs im europäischen Hochschulsystem hält Fordham fest, dass mit dem Ersten Weltkrieg die Vorrangstellung der deutschen Wissenschaft zu den Einrichtungen der Höheren Bildung in Paris übergang. Dies führt sie vor allem darauf zurück, dass „a sense of inferiority in the face of the academic powerhouse across the Rhine“ (S. 92) mit dem Krieg in eine Chance gewendet wurde, „to capitalize on the discredit into which Germany had fallen (...) and replace Germany in international fora“ (S. 103).

Peter Lundgren bemüht sich, die Beiträge des Bandes zusammenzuführen und konstatiert, dass obwohl die Universität im Allgemeinen ebenso unmittelbar vom Krieg betroffen waren wie andere Teile der Gesellschaft, sie sich dabei jedoch „als strukturell stabile Institution erwiesen [hat], von großem Beharrungsvermögen und reformresistent“ (S. 354). In Großbritannien und Frankreich „wirkte der Krieg dagegen eher katalytisch, stimulierte die Reformbereitschaft, beschleunigte den bereits angelaufenen Reformprozeß“ (ebd.). Auch in Russland war der Krieg eine Zeit intensiver Reformbemühungen um Liberalisierung und Demokratisierung, die jedoch mit der sowjetischen Wissenschaftspolitik in eine deutlich andere Richtung gelenkt wurden. Zudem hätten die Beispiele gezeigt, dass nur behutsam der instrumentelle Nutzen vieler wissen-

schaftlicher Disziplinen bestimmt werden könne, da „die hohe Selbstmobilisierung auf den Wunsch [deute], die nicht selbstverständliche nationale Nützlichkeit unter Beweis zu stellen“ (S. 355). Und schließlich seien durch den Blick der Stellung nationaler Universitäten in den Beziehungsstrukturen mehrere Gruppierungen erkennbar geworden, unter anderen die deutsche Universität, die „um 1914 den Höhepunkt ihrer relativen Dominanz innerhalb der europäischen Universitätslandschaft erreichte“ (S. 353) sowie die russische Universität als „Hort der liberalen Opposition gegen die Autokratie“, die im Zuge des Krieges in das „Dilemma zwischen nationaler Kraftanstrengung und Regimekritik“ geriet (S. 354). Mit dem Ausgang des Krieges veränderten sich alte Positionierungen entlang von Zuschreibungen wie „gerechtfertigter Sieger“ (...) „schuldhafter“ (oder unverdienter) Verlierer; als Opfer, Zeuge und Teilnehmer eines revolutionären Neuanfanges“ (ebd.). Einiges ließe sich als Wunsch an die Autoren des Sammelbandes und die Zusammenstellung der Aufsätze formulieren: den Blick für Westeuropa über die klassischen Fälle von Frankreich und Deutschland hinaus zu weiten, konsequenter noch strukturelle Veränderungen und inhaltlichen Wandel in Forschung und Lehre zusammenzubringen, den Fokus noch weiter zu begrenzen, um stärker in die Tiefe gehen zu können. Dies stellt den Wert des Buches aber keineswegs in Frage, vielmehr plädiert es für ein Weiterdenken der aufgeworfenen Fragen. Durch den Überblickscharakter, dem die meisten Beiträge verpflichtet bleiben, sowie durch eine sorgsame Vereinheitlichung der Beiträge durch die Herausgeberin eignet sich das

Buch als Einstieg in die Beschäftigung mit der Universitätsgeschichte zwischen den 1880er und 1920er Jahren. Zugleich bietet es sich durch seine klare Struktur, die schnelles Orientieren ermöglicht, und ausführliche Hinweise zur Transkription bzw. Datierung sowie ein umfangreiches Register enthält, für die Lehre an. Jene Aufsätze, die sehr spezielle Aspekte diskutieren, erfreuen mit Sicherheit den mit der Materie vertrauten Leser. Mit anderen Worten: für die Bibliotheken ist der Sammelband unentbehrlich und für den Einsatz in der Lehre in Auszügen zu empfehlen. Für private Bücherregale wird er im Hardcover wohl Vielen zu preisintensiv sein.

Friedrich Meinecke. Akademischer Lehrer und emigrierte Schüler. Briefe und Aufzeichnungen 1910–1977, eingeleitet und bearbeitet von Gerhard A. Ritter (Biographische Quellen zu Zeitgeschichte, Band 23), München: Oldenbourg Verlag 2006, S. 510 Seiten.

Rezensiert von
Edoardo Tortarolo, Vercelli

Recent interest in the German historiography of the 20th century has produced a variety of monographs about the most prominent historians who lived through the First World War, the Weimar Republic, the Nazi period and the foundation of the German post-war republics. Gerhard A. Ritter has decided to publish a wide-ranging selection of sources, mainly letters,

that document the relationship which continued after the war between Friedrich Meinecke and those German historians who attended his seminars in Strasburg, Freiburg and Berlin as students and graduated before being forced to leave Germany for political or racial reasons from Eckhard Kehr (January 1931) to Hans Rothfels (Summer 1939) and Hedwig Hintze (August 22, 1939). Ritter has indeed made the right decision. His long introduction (pp. 13–111) is thoughtful and well-informed, but the variety of situations and feelings expressed in the letters outshines Ritter's effort to downplay both Meinecke's hesitations and contradictions along his exceptionally long and active life and his students' diverging careers and political attitudes. Ritter has collected letters mainly to Meinecke written by 12 of his students and friends: Hans Rothfels, Dietrich Gerhard, Gerhard Masur, Hajo Holborn, Felix Gilbert, Hans Baron, Helen Wieruszowski, Hans Rosenberg, Hedwig Hintze, Eckhart Kehr, Hanns Günther Reissner, Gustav Mayer. They are arranged according to the author in this order. This arrangement emphasises as a result the personal relationship between Meinecke and the individual author, in some cases even after Meinecke's death (Dietrich Gerhard and Gerhard Masur corresponded with Antonie Meinecke after his death), while it fails to provide clues on the development of the issues raised in the correspondence. Included are also letters exchanged between Meinecke's former students from the 1950s and 1960s and letters from Hans Rosenberg to the editor from the 1970s. A total of 979 documents have been published, in many cases for the first time, and carefully annotated. The criteria for the choice from

a still larger corpus are not mentioned: the reader only learns that these letters are “an extremely interesting source” (p. 8) for both the history of historiography and the political sciences in Germany. One could not agree more. Nonetheless, it is an open question if other unpublished documents in the corpus would have met the requirement of being “interesting”.

Variety and diversity are the main features (and the merit) of this volume. The careers abroad of Meinecke's students have been so dissimilar that individuality overshadows the collective picture of a group of scholars educated in the same milieu and casts substantial doubts on the notion that there ever was such a thing as a “Meinecke Schule”. Success and failure mix in the correspondence, fear for the future and self-confidence follow one another. The reader will be able to compare the different ways in which émigré historians came to terms with America and the American system. In 1946 Rothfels reported to Meinecke that at the University of Chicago “the German element is strong and respected” (150) and stressed that his course on “historic thought”, as Rothfels called it, devoted substantial attention to Ranke, Spengler and Meinecke himself. While Rothfels saw himself as the propagator of German historical culture in the USA and was happy to arrange the publication of one of Meinecke's essays, that he had himself translated “not without pains”, in an American journal, Dietrich Gerhard was willing to acknowledge that America had educated him (p. 179): the experience of American otherness, especially in the Middle West where he could eventually find a position, had had a positive impact on his understanding of European history.

It is implicit in this assumption that those who did not share the same experience might have gained in intellectual finesse, but certainly missed the personal contact with a strong antiauthoritarian tradition. Hajo Holborn and Gerhard Masur accepted their new American identity so much that Holborn refused to consider his comeback to Germany in a letter to Meinecke in 1946 written in English (p. 246–248). It is tempting to think that when writing to Meinecke: “I believe it to be my function in life to finish the task of helping to educate and train a new generation of college teachers of European history in this country and I feel that by doing this I shall contribute at least indirectly to maintaining or rebuilding German historical research” (248) the linguistic form conveyed as much as (and probably more than) the content. In 1958 Felix Gilbert thanked Hans Rosenberg for sending him a copy of *Bureaucracy, Aristocracy and Autocracy* in a letter written in English: what could be a better evidence of achieved integration into the American academy and its discourse? Individual careers and attitudes were reflected by the different ways his former students chose to address Meinecke in their letters. Rothfels shifted from “Sehr verehrter Herr Professor” in the 1920s and 1930s, when political tension with Meinecke was high, to a “Lieber, verehrter Herr Meinecke” and “Lieber Herr Meinecke” that expressed warm affection and a claim to an equal footing with his Doktorvater. Gerhard never got beyond a “Hochverehrter, lieber Herr Professor”, while Masur found it obvious to begin his 1950 letter with the awkward “Mein hoch verehrter lieber Herr Geheimrat”. For Holborn the shift from addressing him as

“Sehr verehrter Herr Geheimrat” to the casual “Dear Meinecke” (in 1945) and the likewise relaxed “Sehr verehrter, Lieber Herr Meinecke” (in 1951) mark an increasing self-awareness in his relationship with Meinecke and the German culture. Rosenberg stuck to the respectful address “Hochverehrter, lieber Herr Geheimrat” that fits with the combination of admiration and detachment apparent in his biographical sketch of Meinecke (pp. 387-389, clearly written after 1954, not, as indicated on page 387, after 1948). Hedwig Hintze and Helene Wieruszowski, notable exceptions in an all-male society of historians, used addresses like “Verehrtester Herr Geheimrat” that indicate the deep gulf separating Meinecke from them. Very few letters from Meinecke are printed in this collection. Despite this asymmetry and the formal distance between the Doktorvater and his former students, the letters to Meinecke suggest that he forged a bond of scholarly and human attachment that fascinated men and women from all corners of life, social as well as social and political. They suggest too that personal and scholarly integrity made up the continuing appeal of Meinecke’s personality in the 1930s, 1940s and 1950s until his death in 1954, rather than his achievements as a historian who, as Rosenberg had it in a seminar paper delivered at the London School of Economics in 1935, “accepted the democratic Republic as an historical necessity without being driven, however, to the conclusion that a fundamental revision of the traditional historical standards of value had become an urgent demand”¹. In many different ways his former students introduced innovations in subjects and approaches that Meinecke made possible by

his living as a candid scholar and selfless researcher. Ironically, an increasing distance in methodological and interpretive issues went hand in hand with a growing human affection.

Note:

- 1 Quoted in Winfrid Halder, “Being accustomed to march with the stronger battallions, the German science of history was fully prepared to become reconciled with Hitlerism.” Eine zeitgenössische Sicht zum Verhältnis von deutscher Geschichtswissenschaft und Nationalsozialismus: Hans Rosenbergs Referat an der London School of Economics im Mai 1935, in: *Storia della storiografia*, 51 (2007), p. 103.

Miroslav Hroch: Das Europa der Nationen. Die moderne Nationsbildung im europäischen Vergleich (= Synthesen. Probleme europäischer Geschichte, Band 2) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 279 Seiten.

Rezensiert von
Xosé-Manoel Núñez,
Santiago de Compostela

Der tschechische Historiker Miroslav Hroch zählt seit geraumer Zeit zum erlesenen Kreis der Klassiker unter den Theoretikern auf dem Gebiet der historischen Nationalismusforschung. Der Veröffentlichung seiner Studie „Die Vorkämpfer der nationalen Bewegungen“ bei den kleinen Völkern Europas im Jahr 1968 (erschieden 1985 in einer erweiterten Fassung auf Englisch mit dem Titel „Social Preconditions

of National Revival in Europe“) folgten diverse Artikel zu demselben Thema in tschechischen und internationalen Zeitschriften, des weiteren die Studie „In the National Interest“ (Prag 2000) und die Publikation von Aufsatzsammlungen in verschiedenen Sprachen, nicht nur auf Tschechisch, sondern selbst auf Katalanisch (*La naturalesa de la nació*, Valencia 2001). Das Hroch'sche Modell für die Interpretation der sozialen und politischen Entwicklung der europäischen Nationalbewegungen im 19. und 20. Jahrhunderts und seine Unterscheidung von drei „Phasen“, die den jeweiligen Stufen der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Modernisierung entsprachen, wurde von Historikern aus den verschiedensten Ländern und historiographischen Ausrichtungen, wie unter anderem in Spanien, Litauen und Kroatien, begeistert aufgegriffen. Besonders nach der Auflösung des Ostblocks ab 1989–91 und nach der Wiederkehr der nationalen Frage als eines der brennendsten politischen Probleme der europäischen Politik, ausgelöst durch die Unabhängigkeitsprozesse verschiedener europäischer Nationen ab 1989, gewannen die theoretischen Ansätze des Prager Historiker zusätzlich an Aktualität.

Die internationale Rezeption des Hroch'schen Modell der Entwicklung der Nationalbewegungen „kleiner Nationen“ wurde meines Erachtens durch zwei Einschränkungen geprägt. Erstens wurde das Modell der dreifachen Stufung vielfach als ein „geschlossener Idealtyp“ verstanden, in den man jede Nationalbewegung einzupassen versuchte, wodurch das Modell zwar stärkere Verbreitung fand, aber an Komplexität verlor. Hroch's Studie selbst beruhte auf der minutiösen und genauen Untersuchung

des Einflusses der sozialen Basis und der sozialen und wirtschaftlichen Faktoren für die Entwicklung der Nationalbewegungen, und die Analyse der „Übergangsphasen“ hatte dasselbe Gewicht wie die Kategorisierung der Etappen und Stufen an sich. Doch viele Historiker, die mit diesem Modell arbeiteten, beschränkten sich auf eine eher unreflektierte Übernahme der Einstufung der Nationalbewegungen in die drei „Etappen“. Zweitens ging in den meisten Interpretationen der Kern der Hroch'schen Theorie der Nation verloren, derzufolge die Nation vor dem Nationalismus (ein Begriff, den der Prager Historiker systematisch ablehnt) entsteht und sich vor allem dadurch auszeichnet, dass zwischen ihren Mitgliedern eine spezifische Verbindung auf der Grundlage von soziologischen und kulturellen Faktoren besteht. Geprägt durch die Jahre seiner Ausbildung unter dem Einfluss der tschechischen Nationalgeschichte und der marxistischen Nationstheorie widerstand Miroslav Hroch den sogenannten „modernistischen“ Nationalismustheorien und verteidigte das Primat der „Nation vor dem Nationalismus“.

Bei der neuen Arbeit von Miroslav Hroch handelt es sich um die Fortsetzung oder, besser gesagt, um den krönenden Abschluss seiner langjährigen vergleichenden Forschungen. Einerseits macht sie deutlich, in welchem Maß der Prager Historiker einigen seiner ersten theoretischen Ansätzen treu geblieben ist, doch andererseits enthält sie auch eine entschiedene Entwicklung in Richtung der globalen Analyse der modernen Nationsbildung, sowohl der „kleinen“ als auch der „großen“ Nationen, aber auch die Erweiterung seines Blickfeldes auf neue Themen. Vor allem die Kultur und die Welt der Repräsentationen, aber auch

Kategorien wie der Zusammenhang von Nationsbildung und Geschlecht, die Rolle des Krieges oder die Bedeutung von Symbolen, Mythen, sprachlichen Forderungen und Nationaldenkmälern wird in die Analyse mit einbezogen, und sogar die „Rolle der Emotionen“ (S. 202-05) oder der „Animalischen Triebe und Instinkte“ (S. 205-06) finden einen Platz in der Hroch'schen Typologie.

Bedeutet dies, dass Miroslav Hroch sich für einen eher „kulturellen“ Ansatz zur Analyse der Nationsbildung und der Nationalbewegungen entschieden hat, und somit zu den „Modernisten“ gerechnet werden kann? Durchaus nicht. Der Autor selbst weist ausdrücklich darauf hin, dass die soziokulturelle Analyse der Nationsbildung nur das „Wie“, nicht aber das „Warum“ der Entstehung der nationalen Identitäten und Nationalbewegungen, erklären kann. Es handele sich weder um einen neuen Ansatz noch um eine Basis für eine tragfähige Argumentation, denn die Nation entstehe nur aufgrund der „kausalen Zusammenhänge“, die die imaginierten Gemeinschaften erst ermöglichen (S. 201-02). Ihm zufolge waren die modernen Nationen „keine bloßen Produkte des ‘Nationalismus’“, sondern das Ergebnis der Verknüpfung der mobilisierenden Strategien der Akteure (Staaten oder Nationalbewegungen) einerseits, und objektiver Bedingungen, die außerhalb der Einflussphäre dieser Akteure lagen (S. 242-43). Auch wenn man in der Analyse keine explizite Antwort auf die große Frage nach der Gewichtung der verschiedenen Einflussfaktoren findet, suggeriert Hroch in diesem Buch, dass für ihn, wie für etliche andere Historiker seiner Generation, die strukturellen Zusammenhänge

(sowohl die Ethnizität im breiten Sinne als auch die wirtschaftliche und soziale Ungleichheit) nach wie vor die entscheidenden Elemente darstellen, mit denen sich der historische Prozess erklären lässt.

Im ersten Teil seines Buches (S. 11-48), der sich mit der theoretischen Diskussion der Begriffe „Nation“ und „Nationalismus“ beschäftigt, zeigt sich deutlich, in welchen hohem Maß der Prager Historiker seinen früheren Ansichten treu geblieben ist. Seiner Einschätzung nach führt der Begriff des „Nationalismus“ in die Irre, zu einem sprachlichen Missbrauch der historischen Kategorisierung der Nation. Aus diesem Grund plädiert er dafür, auf den Begriff ganz zu verzichten (S. 8), genauso wie auf die Konzeptualisierung der Nation als „Erfindung“ der Moderne. Stattdessen schreibt Hroch anderen Faktoren, wie der Ethnizität, den wirtschaftlichen und sozialen Modernisierungsprozessen und der Existenz national relevanter Interessenkonflikte die entscheidende Rolle im Prozess der Nationsbildung zu. Den Nutzen von „neumodischen“ analytischen Begriffen für die Nationalismusforschung wie dem der „kollektiven Identität“ schätzt er gering ein (S. 32-35). Dagegen setzt der tschechische Historiker, wie schon in seinen vorherigen Forschungen, auf den systematischen geschichtlichen Vergleich. Dabei vereinfacht Hroch allerdings die Komplexität seiner früheren Typologie und versucht, die ganze Vielfalt der europäischen „Nationsbildungsprozesse“ in sein Erklärungsmodell zu integrieren. Auch wenn er sich dabei weitgehend auf die vorliegende Literatur der mitteleuropäischen Nationalismusforschung stützt, ist das Ergebnis außerordentlich anregend. Hroch unterscheidet in Europa zwei

grundsätzliche Wege zur Nationsbildung: denjenigen der Staaten, die sich in nationale umwandeln und aus dem Staat die Nation konstruieren, und denjenigen der Nationen, die schon vor der Entstehung der Eigenstaatlichkeit existierten (S. 42-43). Dabei betrachtet der Prager Historiker bei der Analyse der strukturellen Elemente, die schon im Mittelalter und in der Frühneuzeit die Entwicklung zur modernen Nation bedingten, jetzt neben den sozialen und wirtschaftlichen Faktoren auch die Ethnizität im weiteren Sinne. Zusammengefasst werden die Ergebnisse in einer Tabelle (S. 105), in der Deutsche, Galicier oder Serben ihren Platz finden, und zwar jeweils einsichtlich der strukturellen Voraussetzungen der „Etappen“ (A, B und C) je nach dem Verlauf des Einsetzens der industriellen Revolution, die Ausbildung der bürgerlichen Gesellschaft, der Erlangung der Eigenstaatlichkeit usw.

Soweit handelt es sich also um eine stilisierte Zusammenfassung und Erweiterung der „klassischen“ Hroch'schen Typologie, die jetzt alle Nationsbildungswege umfasst. Wie jede Typologie wirft auch diese viele Fragen auf, von denen einige unbeantwortet bleiben, und nicht immer überzeugt der Versuch, die große Komplexität der verschiedenen Fälle in ein einziges Modell einpassen zu wollen. Beeindruckend bleibt dennoch immer wieder die Fähigkeit des Prager Historikers zur Rezeption und Integration der ausgesprochen vielfältigen und sehr unterschiedlichen Literaturlage, besonders bei seiner detaillierten Analyse der geschichtswissenschaftlichen Entstehung

des Begriffes des „Nationalismus“ in der Zwischenkriegszeit, bei der er den Leser mit neuen, früher praktisch unbekannten Literaturhinweisen überrascht. Hroch bleibt zwar den meisten seiner Postulate treu, aber er hat sich intensiver als kaum jemand zuvor mit der existierenden Literatur der Nationalismustheoretiker befasst, und ist so in der Lage, ihre Argumente aufzugreifen oder zurückzuweisen. Gleichzeitig zeigt der tschechische Historiker nicht nur seine faszinierende Fähigkeit, um analytische Typologien – wie z. B. für einen systematischen Aufriss der unterschiedlichen Rolle der Nationalmythen und der Nationalgeschichte, oder der sprachlichen Forderungen der Nationalbewegungen bei den Nationsbildungsprozessen (S. 160-70 und 184-85) – zu erarbeiten, sondern auch seine bemerkenswert sichere Handhabung der riesigen und weiter wachsenden Literatur zu den verschiedenen Nationalismen und Nationalbewegungen des europäischen Kontinents. In dieser Hinsicht könnte man lediglich kritisch anmerken, dass die Literaturhinweise zu den einzelnen Ländern eher ungleich revidiert und aktualisiert wurden. Doch abgesehen davon wird die Lektüre dieses hervorragend geschriebenen und klar strukturierten Bandes jeden Nationalismusforscher, -studenten oder einfach jeden interessierten Leser nicht gleichgültig lassen. Man mag die theoretischen Argumente Hrochs teilen oder nicht, doch in jedem Fall sind seine Überlegungen, wie noch in jedem seiner bisherigen Werke, immer anregend und solide begründet.

Roger Chickering: Krieg, Frieden und Geschichte. Gesammelte Aufsätze über patriotischen Aktionismus, Geschichtskultur und totalen Krieg (= Pallas Athene, Band 21), Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2007, 357 Seiten.

Rezensiert von
Martin C. Wald, Berlin

Dieser Sammelband ist ein Glücksfall, gibt er doch nicht nur dem Studenten luzide Analysen ausgewählter Problembereiche der deutschen Geschichte um 1900, sondern auch jenen, die nach mehr verlangen, Einblicke in die intellektuelle Biographie eines der tiefendsten amerikanischen Kenner mitteleuropäischer Geschichte, Roger Chickering (*1942), sowie im Zuge dessen in die transatlantische Historiographiegeschichte der letzten 30 Jahre. Versammelt sind zum Teil nachträglich für diese Veröffentlichung ins Deutsche übersetzte Vor- und Nachstudien zu größeren Monographien des Historikers – umso löblicher, als diese selbst damals nicht auf Deutsch erschienen waren. „Patriotischer Aktionismus“ bezieht sich dabei auf seine Forschungen in den Achtziger Jahren zum Verbandswesen im Wilhelminischen Deutschland, speziell zum Alldeutschen Verband,¹ „Geschichtskultur“ auf seine „intellectual history“ des akademischen Außenseiters und kulturgeschichtlichen Vordenkers Karl Lamprecht, die Chickering in den Neunziger Jahren beschäftigte.² Unter dem Stichwort „totaler Krieg“ schließlich werden hier einige Auf-

sätze subsumiert, die zuletzt im weiteren Vorlauf einer – für einen Nestor vielleicht überraschenden – lokalgeschichtlichen Studie über den Alltag in Freiburg im Breisgau während des Ersten Weltkrieges, die 2008 auch auf Deutsch erscheinen wird, entstanden sind.³

Zwischen 1976 und 1981 entspann sich in der Kaiserreichsforschung ein deutsch-englischer Disput, den ein früher Beobachter in die treffende Formel fasste: Manipulation von oben oder Selbstorganisation an der Basis?⁴ Hans-Ulrich Wehler und Wolfgang Mommsen hatten in der Nachfolge Eckart Kehrs die einflussreiche Auffassung vertreten, die Verbandsorganisationen des Wilhelminismus seien als Erfüllungshelfen des (Sozial-)Imperialismus und des industriell-agrarischen Komplexes zu betrachten. Dagegen argumentierten jüngere englischsprachige Historiker wie Geoff Eley und David Blackbourn, die „soziale Mobilisierung“ (Anthony Oberschall) im Kaiserreich sei nicht nur unabhängig von Elitenkontrolle vonstatten gegangen, sondern habe sich immer stärker gegen die Politik gewendet, die Definitionsmacht über den Nationalismus beansprucht und damit die Machtstrukturen im Kaiserreich destabilisiert. Chickerings erste Aufsätze zum „patriotischen Aktionismus“ von 1979 gehören in diesen Diskurs und stützen die zweite These. Die plebisitären Methoden des „deutschen Wehrvereins“ (1912–1914) schürten Emotionen, „die nicht nur nicht mehr mit dem politischen Kalkül der Regierung zu koordinieren waren, sondern auch geradezu gegen dieses Kalkül zu wirken drohten“ (S. 61). Sodann arbeitete Chickering die von der deutschen Forschung vernachlässigten enormen Unterschiede zwischen der regierungstreuen

und wirtschaftsnahen Deutschen Kolonialgesellschaft, dem besonders unkontrollierbaren Alldeutschen Verband und dem Deutschen Flottenverein, dessen Grundsatzkonflikt mit der Reichsregierung letztlich nur mühsam gezügelt werden konnte, heraus. Der radikalnationalistische Aktivismus ihrer Mitglieder machte alle diese Verbände „potentiell zu Zauberlehrlingen“ (S. 83).

Nachdem Rezensenten auf einige Widersprüche zwischen These und Ergebnissen hingewiesen hatten,⁵ argumentierte Chickering 1988 vorsichtiger, dass „beide Seiten in der Debatte in unterschiedlicher Hinsicht Recht haben“: Zwar fand die Mobilisierung öffentlicher Meinung jenseits des staatlichen Zugriffs statt, doch wurden die Konflikte „mit einem begrifflichen Vokabular ausgetragen, das die staatlichen Instanzen systematisch gefördert hatten, um die autoritäre Gesellschaftsordnung zu stützen“ (S. 148). 1993 schließlich ergriff Chickering in der Theoriedebatte eher gegen Eleys selbstrechtfertigende Neuauflage seines Buches über den deutschen Radikalnationalismus das Wort.⁶ Im Rahmen einer Analyse der Sprachpolitik im Allgemeinen Deutschen Sprachverein (seit 1886) bestritt er die von Eley auf der Basis von Theorien der „linguistischen Wende“ behauptete „historische Autonomie der Sprache“; vielmehr sei diese nur „eine kontingente und konstituierende Facette der sozialen Erfahrung“ (S. 223).

Eine weitere Wende in der akademischen Entwicklung Chickerings betrifft seine zunehmend kritische Haltung zur „Psychohistorie“. Im Vorwort schildert der Historiker selbst, wie ihn bereits als junger Doktorand in den Sechziger Jahren ein Vortrag Richard Hofstadters über den

„paranoiden Stil“ in der amerikanischen Politik auf den Gedanken brachte, die Verbandsideologie im Deutschen Kaiserreich mit diesem Instrument zu untersuchen.⁷ Noch lange Jahre blieb die „Angst“ ein Schlüsselbegriff Chickerings. In einem Aufsatz von 1988 über verschiedene patriotische Frauenvereine zum Beispiel betont er die „überzogenen Ängste“ des Deutschen Bundes zur Bekämpfung der Frauenemanzipation (S. 108). Die Grenzen des Konzepts zeichneten sich zu diesem Zeitpunkt allerdings schon deutlich ab, denn zur Differenzierung zwischen den verschiedenen Verbänden, die alle gleichermaßen „angstbeladene“ Sprachbilder nutzten, taugte es nicht. Außerdem: „Schon von einem ‚paranoiden Stil‘ zu reden, hieß unvermeidlich, eine Art analytischer Kategorien anzuführen, die an der Behandlung tiefliegender Psychopathologien ausgerichtet war, deren Erklärung [...] in der menschlichen Triebstruktur – wenn überhaupt – nur durch die durchgreifende Psychoanalyse des Einzelsubjekts zugänglich gemacht werden konnte“ (S. 11).

Folgerichtig wandte sich Chickering deshalb dem Erkenntnismittel der Biographie zu. Ein Buch über Erich Ludendorff kam – der Charakter stößt eher ab als dass er fasziniert – nicht zustande, dafür aber später ein kleinerer im vorliegenden Band wieder abgedruckter Aufsatz. In einer Beurteilung des „Flottenprofessors“ Dietrich Schäfer von 1988, die im Gewand eines Vergleichs mit Max Webers Nationalismus daherkommt, ist noch viel vom Konzept des „paranoiden Stils“ zu spüren: Schäfer war so etwas wie ein „gemäßigter Alldeutscher“, der gleichwohl unter den Fachkollegen ob seines aktiven Engagements für den Verband als „Extremist“ galt und für

Weber nichts weniger als den „Typus eines alldeutschen Wirrkopfes“ verkörperte (S. 103). Auch zu Karl Lamprecht war Chickering über seine Beschäftigung mit den Alldeutschen gekommen. Der Lamprecht-Streit hatte als die klassische Historikerkontroverse auf deutschem Boden bereits das Interesse jüngerer deutscher Kulturhistoriker erregt,⁸ und seine interessante Parias-Stellung innerhalb der Zunft zu aufschlussreichen Qualifikationsarbeiten angeregt.⁹ Nicht zuletzt begannen Lamprechts Name und Geschichtskonzept zur selben Zeit, als Chickering seine Biographie vorlegte, zum Zweck einer Selbstbesinnung der Leipziger Geschichtswissenschaft eingesetzt zu werden.¹⁰ Chickering hingegen ging es in englischsprachiger Biographie-Tradition durchaus auch um den Bildungsweg des Menschen Lamprecht. Traumatisierungen in der Kindheit gaben dem Historiker ein „grundlegendes Identitätsproblem“ (S. 156) mit auf den Weg. Diese Herleitung ermöglichte es Chickering, in Lamprecht einen klassischen Tragödienhelden zu erkennen: „Lamprechts Hybris ruft den Zorn der Patriarchen der historischen Zunft hervor, die ihre Jünger mobil machen, um die Schwächen des Helden auszukundschaften und den Kampf gegen ihn zu führen. Am Ende werden die jungen Sieger mit Auszeichnungen belohnt, der besiegte Abtrünnige mit Verbannung bestraft. In keiner Hinsicht übertreibt dieses Bild den Ausgang des Dramas“ (S. 199). Nach Selbstbekenntnis des Biographen war „der Kraft dieses merkwürdigen, geistreichen, kräftigen, närrischen, tragischen Helden“ nicht zu entkommen (S. 205). Lamprechts Vision einer „histoire totale“ setzte Chickering in den folgenden 15 Jah-

ren auch auf die eigene Tagesordnung.¹¹ Er verlangte sich selber nicht weniger als eine „alles umfassende Kulturgeschichte des totalen Krieges“ ab (S. 12). Diesem Zweck diente auch eine schlüssige Dekonstruktion der älteren inflationär gebrauchten militärhistorischen Meistererzählung vom „totalen Krieg“. Chickering plädierte für die Beibehaltung des Begriffs als heuristisches Denkmodell, als Idealtypus, beobachtete in der Geschichte allerdings nur eine quantitative „Extensivierung“, keine qualitative „Intensivierung“ des Krieges. Ob nun Speere oder Maschinengewehre: Kriegführung sei „ihrem Wesen nach ein intensives Geschäft“ (S. 254). Letztlich sei „die Vorstellung, dass Krieg und Gesellschaft je als getrennte Sphären funktionieren, [...] prägendes aber trügerisches Merkmal der konventionellen Erzählung des totalen Krieges“ (S. 256). Aus seiner Lokalstudie über den „totalen Krieg“ in Freiburg liegen hier zwei ausgekoppelte Aufsätze vor. Todesanzeigen in der Stadt- und Landespresse folgten zwar konventionellen und verordneten Leitlinien, spiegeln aber doch – besonders in der sozialistischen, aber auch in der liberalen und katholischen Presse – den „verblässenden Glanz des Krieges“ und „die wachsende Verzweiflung“ der Bevölkerung (S. 331). Der Luftkrieg über Freiburg – beim folgenschwersten Angriff am 14. April 1917 starben zwölf Menschen, und es entstand ein Drittel aller Kriegssachschäden – sorgte in Fragen wie der Aufrechterhaltung der nächtlichen Straßenbeleuchtungen für wachsende Unzufriedenheit mit der staatlichen und militärischen Obrigkeit, die zunehmend vom Stadtrat geteilt wurde. Auch zeigte sich, dass sich die technische Entwicklung dieses neuartigen Krieges meistens zum

Vorteil der Angreifer auswirkte. Die Luftabwehr war ineffektiv, und bis Kriegsende verwirrten widersprüchliche Gegenmaßnahmen die Bevölkerung eher, als dass sie sie in Abwehrbereitschaft versetzt hätten. Dieser Befund ergänzt sehr gut Chickering breitere Überlegungen zur britischen und deutschen Kriegsorganisation 1914–1915. Die Deutschen waren besser auf einen Krieg vorbereitet, hatten dann aber, als die Extensität des Krieges alle Vorhersagen und Präzedenzfälle obsolet machte, weniger Freiheit zur Improvisation als die Briten. Chickering legt mit dieser Auffassung wohl zurecht nahe, dass das Konzept des „totalen Krieges“ nicht über den „Great War“ hinaus in die Vergangenheit überdehnt werden sollte.

Roger Chickering wird sich voraussichtlich im Jahr 2010 zur Ruhe setzen. Der vorliegende Band ist bereits ein Vorbote und ein Geschenk an die deutsche Fachöffentlichkeit. Es wäre zu wünschen, dass der Historiker neue Projekte auf den Weg bringt, die eine der großen intellektuellen Biographien zwischen Deutschland und den USA fortzuschreiben vermögen.

Anmerkungen:

- 1 We Men Who Feel Most German. A Cultural Study of the Pan-German League, 1886–1914, London 1985.
- 2 K. Lamprecht, A German Academic Life (1856–1915), New Jersey 1993.
- 3 The Great War an Urban Life in Germany. Freiburg 1914–1918, Cambridge 2006; deutsch in Vorbereitung als: Freiburg im Ersten Weltkrieg. Totaler Krieg und städtischer Alltag 1914–1918, Paderborn 2008.
- 4 W. Mock, „Manipulation von oben“ oder Selbstorganisation an der Basis? Einige neuere Ansätze in der englischen Historiographie zur Geschichte des deutschen Kaiserreichs“, in: Historische Zeitschrift 232 (1981), S. 358–375; von Chickering knapp rekapituliert auf S. 132.
- 5 Vgl. D. K. Buse, Rezension zu „We Men...“, in: Archiv für Sozialgeschichte, Bd. 27 (1987), S. 775–779. Letztlich müsse Chickering anerkennen: „...the League was the propaganda arm of the most reactionary and aggressive segment of German society“.
- 6 G. Eley, Reshaping the German Right. Radical Nationalism and Political Change after Bismarck, 2. Aufl. Ann Arbor 1991, neues Vorw. S. xiii–xxvi.
- 7 In Schriftform erstmals als: R. Hofstadter, „The Paranoid Style in American Politics“, in: Harper's Magazine, November 1964, S. 77–86.
- 8 L. Raphael: „Historikerkontroversen im Spannungsfeld zwischen Berufshabitus, Fächerkonkurrenz und sozialen Deutungsmustern. Lamprecht-Streit und französischer Methodenstreit der Jahrhundertwende der Jahrhundertwende in vergleichender Perspektive“, in: Historische Zeitschrift 251 (1990), S. 325–363.
- 9 L. Schorn-Schütte, Karl Lamprecht. Kulturgeschichtsschreibung zwischen Wissenschaft und Politik, Göttingen 1984; C. Devulder, L'histoire en Allemagne au 19e siècle. Méthode et pensée historique chez Leopold von Ranke, Johann Gustav Droysen, Karl Lamprecht, Paris Univ. Diss. 1987.
- 10 G. Diesener, Karl Lamprecht weiterdenken. Universal- und Kulturgeschichte heute, Leipzig 1993.
- 11 Vgl. auch die dichte Folge der mit Stig Förster herausgegebenen Tagungsbände (aus denen auch die hier abgedruckten Aufsätze zum Thema stammen): Anticipating Total War. The German and American Experiences, 1871–1914, Cambridge 1999; Great War, Total War. Combat and Mobilization on the Western Front, 1914–1918, Cambridge 2000; The Shadows of Total War. Europe, East Asia, and the United States 1919–1939, Cambridge 2002; A World at Total War: Global Conflict and the Politics of Destruction, 1939–1945, Cambridge 2005.

Sabine Riedel: Die Erfindung der Balkanvölker. Identitätspolitik zwischen Konflikt und Integration, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2005, 386 Seiten.

Rezensiert von
Daniel Grabic, Leipzig

Sabine Riedel unternimmt in ihrer Habilitationsschrift den Versuch, zehn aktuelle ethnische Konflikte auf dem Balkan in ihrer Entstehungsgeschichte nachzuzeichnen und auf die Frage hin zu untersuchen, welche Formen von Identitätspolitik zu diesen so von ihr bezeichneten Identitätskonflikten geführt haben. Erklärtes Ziel der Studie ist es, dafür eine mögliche Konfliktlösung aufzuzeigen. In Anlehnung an Benedict Andersons „Imagined Communities“ entwickelt die Autorin zunächst ihre Vorstellung von kultureller Identität als gesellschaftlicher Konstruktion (S. 24 ff.), um schwerpunktmäßig auf das Handeln und die Verantwortung der jeweiligen Eliten – also die Konstrukteure oder „Mit-Erfinder“ zahlreicher Völker Südosteuropas – hinweisen zu können. Damit definiert die Autorin Identitätspolitik nicht als eine „bloße spontane Äußerung von Identitätsbewusstsein einer bestimmten Gruppe Menschen“, sondern vor allem als ein zielgerichtetes, handlungsorientiertes und interessengebundenes Politikfeld (S. 21). Ergebnis dieser Vorarbeit ist ein interessanter Ansatz für eine vergleichende politische Kulturforschung (S. 45 ff.), der konstruktionstheoretische Ansätze ver-

schiedener Fachrichtungen zusammenzuführen versucht. Derart ausgestattet sieht sich die Autorin in die Lage versetzt „selbst die komplizierten ethnisch-nationalen Identitäten zu dekonstruieren und auf diesem Weg einen Bewußtwerdungsprozess in Gang zu setzen, der Konfliktlinien aufbricht und nicht bestätigt.“ (S. 45) Zu Recht erkennt die Autorin, dass ihr Vorhaben – begonnen mit der Dekonstruktion von Identitätsbewußtsein – eines „fächerübergreifenden¹ Herangehens [bedarf], das spezielle Fachkenntnisse erfordert und von daher für den einzelnen Forscher oftmals sehr arbeitsintensiv ist.“ (S. 46). Dennoch versucht die Autorin genau dies in nun gleich zehn Fällen zu leisten. Die auch ihrer eigenen Meinung nach eigentlich nötige Arbeitsintensivität ihres Vorhabens scheint sie dabei unterschätzt zu haben. Davon zeugt bereits ihre Herangehensweise an die gewaltige sprachliche Herausforderung – für eine umfassende Bearbeitung einer derart breit angelegten Studie wäre schließlich die doch zumindest passive Beherrschung von acht Sprachen nötig: „Dort, wo die einzelsprachliche Kompetenz der Autorin nicht mehr ausreichte, kam ihr die sprachwissenschaftliche Ausbildung zugute, welche durch Konsultation mit Länderspezialisten ergänzt wurde.“ (S. 22) Was von solcherart Problemlösung zu halten ist, wird leider bereits im ersten beschriebenen Identitätskonflikt² deutlich: Begleitet von einer allgemeinen Ungenauigkeiten bzw. Unkenntnis im Bezug auf historische Gegebenheiten und Umstände auf dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawien im Allgemeinen und Bosnien-Herzegowina im Besonderen kommt die Autorin beispielsweise zu der phantastischen Annahme, dass bereits eine andere

Handhabung der Nationsbezeichnung für die bosnischen Muslime seit den 1960er Jahren eine von Sprache und Religion unabhängige bosnische Identität hätte entstehen lassen können, welche letztendlich in der Lage gewesen wäre den Nationalismus der kroatischen und serbischen Bewohner Bosniens zu überwinden, so dass „der Prozess der Staatsbildung der Republik Bosnien-Herzegowina [...] höchstwahrscheinlich nicht von solchen gewaltsamen Auseinandersetzungen begleitet worden [wäre].“ (S. 56)

Die mangelnde „einzelsprachige Kompetenz“ und vermutlich auch die Konsultation einer unzureichenden Anzahl von Länderspezialisten führt denn auch nach der Betrachtung dieses Konfliktes folgerichtig zur folgenden Feststellung: „Daher kann es eigentlich nicht verwundern, dass sich trotz der internationalen Unterstützung bislang keine nationale Identität bezogen auf den bosnischen Gesamtstaat entwickeln konnte. [...] Eine bosnische Identität nach dem Kriterium der Staatsangehörigkeit, die ein auf das politische System bezogenes, alternatives Nationskonzept für den bosnischen Gesamtstaat darstellen könnte, existiert derzeit nicht und wird bislang auch von der UN-Verwaltung nicht als politisches Instrument zur Integration aller ethnischen Gruppen entwickelt. [...] Als großes Hindernis erwies sich bislang die Dayton-Verfassung, die trotz des demokratischen Rahmens das alte Modell der drei Nationen aus der Tito-Ära zusammen mit seinem ethnischen Proporz in Politik und Verwaltung festschreibt“ (S. 67 f.). Dass Bosniaken, Kroaten und Serben zehn Jahre nach einem blutigen Krieg keine gemeinsame nationale Identität entwickelt haben, kann

tatsächlich nicht verwundern – dafür aber die UN-Verwaltung und die Dayton-Verfassung verantwortlich machen zu wollen geht an den Realitäten vorbei. Dieses Zitat verdeutlicht nicht nur das Ausmaß der Fehleinschätzungen, denen die Autorin unterliegt, sondern nimmt auch das Lösungsrezept vorweg, das sie nach ihrem gesamten Balkanexkurs gewonnen zu haben meint, und welches sie im fünften Kapitel (Identitätspolitik zwischen Universalismus und Partikularismus) entwickelt.

Entscheidend ist für die Autorin zunächst, dass „die Ereignisse in Südosteuropa nicht nur extreme Entgleisungen von Konfliktparteien darstellen, die von den EU-Zentralen [...] weit weg sind.“ (S. 287) Vielmehr betont die Autorin die Mitschuld der „EU-Zentralen“, bzw. der (westlichen) internationalen Gemeinschaft, der sie vorwirft „konkret eine Politik der Trennung von zusammenlebenden ethnischen Gruppen und somit faktisch das Konzept des ethnisch „reinen“ Nationalstaats [zu verfolgen]. Dies ignoriert jedoch das politische Nationskonzept einer kulturpluralistischen Gesellschaft [...].“ (S. 288)

Im Verlauf der folgenden Diskussion über die Universalität von Menschen- und Minderheitenrechten und der im Laufe der Zeit daraus erwachsenen partikularistischen Minderheitenpolitik in Teilen Europas kommt die Autorin auf das Konzept eines hierarchischen Kulturalismus in Form einer „Leitkultur“ zu sprechen, welches sie dem (EU-) Konzept des „(Multi-) Kulturalismus“ entgegenstellt, das sich „ausschließlich um die Herstellung getrennter ethnischer Loyalitäten, nicht aber um die Integration von Minderheiten, d. h. um das interethnische Zusammenleben und den Erhalt der Mehrsprachigkeit

[sorgt].“ (S. 311). die Autorin sieht demnach die Lösung in einer wie auch immer gearteten, für den jeweiligen Gesamtstaat geltenden und alle Bürger integrierenden „Leitkultur“. Gemäß dem Konzept des „hierarchischen Kulturalismus“ sollen aber neben (oder besser: unter) dieser „Leitkultur“ auch andere „Kulturen“ bestehen bleiben dürfen. Auf Seite 312 erklärt die Autorin schließlich in erstaunlicher Realitätsferne, wie dies zu erreichen wäre. Ihr Katalog „umfaßt u. a. einen gemeinsamen Schulunterricht für Kinder unterschiedlicher ethnischer Identitäten. [...] Unter den Bedingungen einer interethnischen Erziehung kann das kulturpluralistische Milieu einer Gesellschaft erhalten bleiben und damit auch in jedem Fall der Integrationsprozeß von ethnischen Minderheiten voranschreiten. Schließlich dürfte es für eine mehrsprachige Gesellschaft kein Problem sein einzusehen, dass schließlich eine Sprache als offizielle Amtssprache der gemeinsamen Kommunikation dienen sollte.“

Dieser Appell an die Vernunft bzw. „Einsicht“ der betroffenen Menschen verdeutlicht das ganze Dilemma dieser Arbeit – es stellt sich nämlich die Frage, was denn zu tun wäre für den Fall, dass sich solcherart Einsichten nicht in ausreichendem Maße verbreiten und sich der „Identitätskonflikt“ nicht im allgemeinen Wohlgefallen auflöst.

Damit stellt sich die Frage nach der Relevanz dieser Arbeit insgesamt, und wer das Vorwort Erhard Fondrans aufmerksam gelesen hat, wird diese Frage (im Nachhin-

ein) schon am Anfang beantwortet sehen: „Die vorliegende Arbeit kann als ausgesprochen gelungen gelten und sie wird mit Sicherheit die wissenschaftliche Debatte voranbringen.“ (S. 12) Dies ist durchaus denkbar, aber auch nur unter der Bedingung, dass vorher die Frage geklärt wird, „welcher politische Akteur diese Weichenstellung vornehmen und durchsetzen soll.“ Interessant auch die nicht ganz unwichtige Frage, aus welchen Gründen die politischen Eliten in Südosteuropa ihr Verhalten ändern sollten? (S. 13) Warum also sollten die Einsichten sich einstellen, die Frau Riedel so vehement fordert.

Was die Autorin als Lösung propagiert, wäre eigentlich erst der wünschenswerte Ziel-Zustand – über den Weg dorthin trifft ihre Studie jedoch keine weitreichende Aussage.³

Anmerkungen:

- 1 Die Autorin nimmt Bezug auf zahlreiche Arbeiten mit konstruktionstheoretischem Ansatz aus den Bereichen der Soziologie, der Philologie und anderen Wissenschaftsbereichen wie der Nationalismusforschung und der Bevölkerungswissenschaft.
- 2 Dem serbisch-kroatisch-muslimisch/bosniakischen Identitätskonflikt. Eine etwas irreführende Bezeichnung, da es einen vom „serbischen-“ und „kroatischen-“ unabhängigen muslimisch-bosniakischen Identitätskonflikt gibt, der aber mit der „Ausbreitung“ bosniakischer Identität auf die slawisch-muslimische Bevölkerung außerhalb Bosniens zu tun hat. Insgesamt ist die Bezeichnung „Identitätskonflikt“ ohnehin zu weit gefasst.
- 3 Siehe dazu auch S. Riedel, *Regionaler Nationalismus. Aktuelle Gefahren für die Europäische Integration*, Berlin 2006.

Robert D. Crews: For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2006, 463 Seiten.

Rezensiert von
Christian Teichmann, Berlin

„Das zaristische Russland war ein Völkergefängnis. Die zahlreichen nichtrussischen Völkerschaften des zaristischen Russland waren völlig rechtlos und ständig allen erdenklichen Erniedrigungen und Beleidigungen ausgesetzt.“ Gleich am Beginn des „Kurzen Lehrgangs“, der offiziellen Geschichte der Kommunistischen Partei der Sowjetunion von 1938, stand dies festgeschrieben. Auch im Westen hatten nur wenige Russland-Historiker an dieser Auffassung etwas auszusetzen (so sie sich überhaupt für die imperiale Dimension der russischen Geschichte interessierten). Die über Jahrhunderte andauernde Kolonisierung Sibiriens, die langen Eroberungskriege im Kaukasus, die Einschränkungen für die jüdische Bevölkerung des Zarenreichs, der Wettlauf gegen Großbritannien um die Hegemonie in Zentralasien oder der rechtliche Ausschluss „fremdländischer“ Bevölkerungsteile aus der Ständordnung – all dies schienen gute Gründe sein, die These vom „Völkergefängnis“ plausibel zu machen. Man war im Zeitalter der nationalen Historiographien. In seiner grandiosen Studie über Islam und Imperium in Russland und Zentralasien zwischen der zweiten Hälfte des 18.

Jahrhunderts und dem Ersten Weltkrieg hält Robert D. Crews dieser älteren Sicht eine diametral zuwiderlaufende These entgegen: Nicht durch den Zusammenschluss verschiedener Nationalitäten unter den Schutz des Zaren erhielt das Imperium seine politische Struktur, sondern durch seine Konfessionspolitik fand der Staat zu einer stabilen imperialen Ordnung. In seinem Buch zeigt Crews, wie russische staatliche Institutionen in den muslimischen Gemeinschaften Fuß fassen und zum Bestandteil gemeindlicher religiöser Konfliktregelung werden konnten. Auch Muslime in Russland begannen Mitte des 18. Jahrhunderts, staatliche Polizei- und Justizorgane in Konflikte einzubeziehen, wenn religiöse Streitfälle innerhalb der Gemeinde nicht zu ihrer Zufriedenheit geschlichtet werden konnten. Eine tiefe und niemals konfliktfreie Symbiose entstand: „Religion came to depend on the institutions of this state, just as the empire rested upon confessional foundations.“ (S. 10) Obwohl die Moskauer Zaren schon 1552 mit der Eroberung des Khanats von Kasan und der territorialen Ausbreitung in die Wolgasteppe Gebiete mit einer großen muslimischen Bevölkerung gewann, begann sich – nach brutalen, erfolglosen Kampagnen zur Zwangschristianisierung – erst mit dem Regierungsantritt Katharinas II. eine „tolerante“ Politik gegenüber Muslimen durchzusetzen. Wie Crews im ersten Kapitel seiner Untersuchung „A Church for Islam“ zeigt, gewannen Katharinas Beamte ihr Wissen über den Islam zunächst aus europäischen Publikationen über das Osmanische Reich. Wie für die Aufklärer in Europa war der Islam für sie nicht eine Weltreligion, sondern die „Religion der Türken“. Während fortgesetzter

Kriege mit dem Osmanischen Reich waren die vom Kameralismus beeinflussten Beamten in St. Petersburg daran interessiert, Muslimen einen sinnvollen Platz innerhalb der imperialen Ordnung zu geben. Der Islam konnte eines der Mittel sein, Aufklärung zu verbreiten und die Nomaden der Steppe zur Ansiedlung zu bewegen. Die Beamten entdeckten in der fremden Religion Bekanntes, denn der monotheistische Islam besaß eine Heilige Schrift und einen geistlichen Stand. Wenn auch nicht perfekt, so war diese Religion in ihren Augen für das Imperium nützlich zu machen. Da dem Islam eine Kirchenhierarchie fehlte, wurde 1788 auf Initiative des Gouverneurs der Stepperegion, Baron Osip Ingelstrom, und eines muslimischen Gelehrten, Mukhamedzhan Khusainov, die „Geistliche Versammlung des mohammedanischen Gesetztes“ gegründet. Die Aufgabe dieser Institution sollte es sein, religiöse Streitfälle durch Rechtsgutachten zu schlichten und muslimische Geistliche als offizielle Amtsträger durch ein Prüfungsverfahren zu lizenzieren. 1791 unterstanden der Gerichtsbarkeit der sogenannten „Orenburger Versammlung“ mit ihren drei Richtern und dem zum Mufti ernannten Khusainov über 1900 Mullahs, Muezzine und andere geistliche Würdenträger.

Wie das zweite Kapitel „The State in the Mosque“ darstellt, entzündeten sich während des gesamten 19. Jahrhunderts Konflikte um religiöse Autorität an der Rolle und Funktion der muslimischen Geistlichen. Die staatlichen Stellen benötigten die Ulama als Interpreten und Vermittler ihrer Interessen, misstrauten ihnen aber als potentielle „Staatsfeinde“. Die Behörden versagten ihnen in der Regel Privilegien, die orthodoxen Geistlichen eingeräumt wurden (wie die Befreiung von der Prügelstrafe). Innerhalb ihrer Gemeinden standen die muslimischen Geistlichen unter dem Druck der Laien, die keineswegs deren willfähige Objekte waren. Laien hatten das Recht, ihre Mullahs und andere geistliche Würdenträger zu wählen. Häufig wandten sich Laien gegen rechtliche Regelungen lokaler Geistlicher und bestritten unter Umständen deren moralische Autorität. Einflussreiche lokale Patrone, konkurrierende Auslegungsschulen und charismatische Renegaten (wie die Anhänger einer einflussreichen religiösen Erneuerungsbewegung, des Naqshbandiyya-Sufismus) erschwerten das Leben der von der „Orenburger Versammlung“ lizenzierten Geistlichen in den Gemeinden. Auch vierzig Jahre nach Gründung der „Versammlung“ blieb die Konkurrenz des „unlizenzierten Untergrunds“ von charismatischen Predigern, reisenden Lehrern, Koran-Rezitatoren und Dichtern für die „lizenzierten“ Würdenträger stark.

Da die Behörden religiöse Orthodoxie als staatserhaltend und Apostasie als staatsgefährdend ansahen, mussten Praktiken definiert werden, die als muslimische „Orthodoxie“ gelten sollten. An diesem Interpretationsprozess nahmen Staatsbeamte, muslimische Geistliche und Laien teil. Als 1826 Bedingungen für die Einbeziehung staatlicher Gerichte und der Polizei in die Schlichtung religiöser Streitfälle gesetzlich festgeschrieben wurden, gerieten die Grenzen zwischen den Moschee-Gemeinden und den Staatsorganen in Bewegung. In dem neuen System war es die Aufgabe lokaler religiöser Gerichte und der „Orenburger Versammlung“, auf der Grundlage des Scharia-Rechts Urteile in religiösen Streitfälle zu fällen, die dann durch die

räumt wurden (wie die Befreiung von der Prügelstrafe). Innerhalb ihrer Gemeinden standen die muslimischen Geistlichen unter dem Druck der Laien, die keineswegs deren willfähige Objekte waren. Laien hatten das Recht, ihre Mullahs und andere geistliche Würdenträger zu wählen. Häufig wandten sich Laien gegen rechtliche Regelungen lokaler Geistlicher und bestritten unter Umständen deren moralische Autorität. Einflussreiche lokale Patrone, konkurrierende Auslegungsschulen und charismatische Renegaten (wie die Anhänger einer einflussreichen religiösen Erneuerungsbewegung, des Naqshbandiyya-Sufismus) erschwerten das Leben der von der „Orenburger Versammlung“ lizenzierten Geistlichen in den Gemeinden. Auch vierzig Jahre nach Gründung der „Versammlung“ blieb die Konkurrenz des „unlizenzierten Untergrunds“ von charismatischen Predigern, reisenden Lehrern, Koran-Rezitatoren und Dichtern für die „lizenzierten“ Würdenträger stark.

staatlichen Provinzverwaltungen und die Polizei umgesetzt wurden. Ebenfalls konnten staatliche Instanzen auf dem Petitionsweg angerufen werden, wenn muslimische Untertanen mit den Entscheidungen der religiösen Gerichte nicht einverstanden waren. Das dritte Kapitel „An Imperial Family“ macht deutlich, dass vor allem das Familienrecht ein Testfeld für den zarischen Staat war, die muslimische Bevölkerung in das Imperium zu integrieren. Die Behörden wurden durch Muslime vor allem in Ehekonflikten angerufen (Zahlung von Brautgeld, Scheidung, körperlicher Misshandlung in der Ehe, Zwangsheirat). Auch viele Frauen traten als Beschwerdeführerinnen in Erscheinung und wussten ihre gesetzlichen Möglichkeiten zu nutzen, obwohl ihnen die russischen Beamten oft unterstellten, sie verstünden das Rechtssystem nicht.

Allerdings war die Rechtssprechung der religiösen Gerichte oft uneinheitlich und verschiedene Auslegungsschulen konkurrierten. Der Orientalist Mirza Alexander Kazem-Bek, ein mit 19 Jahren zum Christentum konvertierter Schiit aus einer iranischen Adelsfamilie, machte es sich zur Aufgabe, die islamische Rechtssprechung auf eine einheitliche Grundlage zu stellen. Nach dem Vorbild des Osmanischen Reichs machte Kazem-Bek eine Lesart der Hanafi-Schule stark, indem er (darin ganz Orientalist) philologisch „saubere“ Überlieferungen von Rechtstraktaten erstellte. Er verstand diese nicht als Teil von rechtlichen Diskussionen der Vergangenheit, sondern als normative juristische Texte. Die Berufung des Gelehrten aus Kazan an die Petersburger Universität 1849 zeigte, dass das Innenministerium seine Expertise schätzte. Für das Ministerium prüfte

er Entscheidungen der „Orenburger Versammlung“ und erstellte Gutachten. Somit hatte sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts in der Wolga-Ural-Region ein imperialer Konsens etabliert, der institutionell von der Kooperation muslimischer religiöser Instanzen mit den staatlichen Behörden garantiert und der von der muslimischen Bevölkerung (durch die Anrufung von Petitionsinstanzen) akzeptiert war. Der russische Staat sorgte für die Umsetzung von Scharia-Recht, auf dem das Imperium in Beziehung zu seinen muslimischen Untertanen ruhte. Aus der Sicht von Muslimen, die Petitionsinstanzen anriefen und die Intervention der Polizei in Familienkonflikten forderten, garantierte der Staat für die Bewahrung der Reinheit des Glaubens.

Die territoriale Expansion des Zarenreichs erreichte in der Mitte des 19. Jahrhunderts mit der Sicherung des Kaukasus, der Eroberung der kasachischen Steppe und Turkestans ihre Vollendung. Die neuen Gebiete waren überwiegend von Muslimen bewohnt. Es stellte sich die Frage, in welcher Form ihre Integration in das Reich erfolgen sollte. In der Sicht der Petersburger Beamten diente der Islam nicht mehr, wie noch zu Katharinas Zeiten, als Vehikel von Aufklärung und Zivilisierung, sondern als potentielle Gefahr (deren Realität sich durch den zähen Widerstand gegen die russische Herrschaft im Kaukasus gezeigt hatte). Im Kapitel „Nomads into Muslims“ schildert Robert D. Crews, wie die Entscheidung zustande kam, die Nomaden der kasachischen Steppe 1868 nicht der religiösen Autorität der „Orenburger Versammlung“ zu unterstellen, sondern kasachischen Ältestengerichten die Kompetenz zu übertragen, in Fällen

von Ehe- und Familienkonflikten nach dem „traditionellen“ Gewohnheitsrecht zu entscheiden. Erstens waren Ethnographen und Beamte nicht davon überzeugt, dass die Nomaden der Steppe überhaupt als „echte“ Muslime anzusehen seien. Zweitens hatte sich in der zarischen Administration im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts eine Tendenz verstärkt, die den Islam generell als staatsgefährdend und anti-russisch ansah. Drittens handelten die russischen Behörden mit ihrer Entscheidung, statt religiöser die „traditionellen“ Instanzen zu stärken, in Einklang mit den westlichen Kolonialmächten England und Frankreich, die zur selben Zeit einen vergleichbaren Kurswechsel vollzogen. Auf lange Sicht erzeugte die Entscheidung zur Privilegierung der Ältestengerichte Instabilität und sie beförderte die klandestine Verbreitung des Islam durch Geistliche, die außerhalb der gesetzlichen Ordnung standen und von den staatlichen Organen schwerlich kontrolliert werden konnten. Ganz anders gingen die zarischen Administratoren im südlichen Mittelasien vor. Auch hier wurde keine staatliche „Geistliche Versammlung“ gegründet, aber es gab im Gegensatz zur Stepperegion eine einflussreiche Schicht Geistlicher und eine alte Tradition muslimischer Gelehrsamkeit. Wie das fünfte Kapitel „Civilizing Turkestan“ beschreibt, setzte das russische Militär schon bei der Eroberung der Stadt Taschkent 1865 nicht auf gewaltsames Vorgehen, sondern auf schriftlich fixierte Verträge mit den Stadtteil-Ältesten, in denen die Eroberer die Unantastbarkeit der Religion und den Bestand der Scharia-Gerichte garantierten. Crews stellt für die Islampolitik in Turkestan fest, dass (wie auch in anderen Teilen des Imperiums) die

von den Behörden verkündete Toleranzpolitik nicht gleichbedeutend mit Nichteinmischung war. Einige muslimische Institutionen, wie die Kadi-Gerichte, wurden verändert, indem ihre Mitglieder wählbar gemacht wurden. Dies führte innerhalb der einheimischen Bevölkerung zu Konkurrenz zwischen Patronagenetzwerken und Anhängern verschiedener Schulen der Islam-Auslegung. Es waren jedoch vor allem die Petitionen aus der Bevölkerung, der Ruf nach Schlichtungssprüchen und Polizeiintervention, durch die auf lokaler Ebene Behörden in religiöse Konflikte hineingezogen wurden. Zwar wurde die Konfliktschlichtung nicht wie in der Wolgaregion institutionalisiert, aber Konflikte wurden unter administrativer Einflussnahme staatlicher Behörden geregelt. Die geringe Zahl von russischen Verwaltern in Turkestan führte dazu, dass die staatlichen Stellen mit einer Vielzahl von Petitionen aus der Bevölkerung förmlich „kolonisiert“ wurden.

Die Symbiose zwischen islamischen Untertanen und der imperialen Bürokratie, zwischen frommen Gottessuchern und imperialen Ordnungshütern, hielt bis zum Untergang des Zarenreichs im Ersten Weltkrieg. Jedoch geriet die staatliche Islam-Politik in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter Modernisierungsdruck, wie Robert D. Crews im sechsten Kapitel „Heretics, Citizens, and Revolutionaries“ zeigt. Innerhalb der Reform-Bürokratie regte sich Widerstand gegen Prozeduren, nach denen die Polizei religiöse Urteilssprüche nach Scharia-Recht umsetzen musste. Innerhalb der muslimischen Gemeinden veränderten die Industrialisierung, aber auch das Aufkommen von Reformbewegungen und Nationalismus das

innere Gefüge. Anfeindungen russischer Geistlicher und Nationalisten in einer Atmosphäre von Glaubenskampf und religiösem Antagonismus ließ die Muslime spüren, was es bedeutete, nur eine „tolerierete“ Religion zu sein. Der imperiale Konsens blieb jedoch bestehen, weil Muslime in Konfliktfällen nach wie vor staatliche Intervention forderten und dort Unterstützung fanden: „Muslims persisted in appealing to the state – and its police organs – in the pursuit of competing visions of God’s command and the collective obligations of the community of Islam. For his part, the state continued to turn to Muslim clerics, both within and outside the official establishment, to offer religious legitimization for the day-to-day-administration of the empire.” (S. 316-317)

Robert D. Crews hat eine innovative Studie vorgelegt, die vor allem durch ihre bis in die Details ausgeführte Grundthese besticht. Statt die Geschichte der gewaltvollen Auseinandersetzungen zwischen Zarenreich und Muslimen nachzuzeichnen, betont Crews die Integrationskraft des russischen Imperiums, in dem am Beginn des 20. Jahrhunderts mehr Muslime lebten als im Osmanischen Reich. Statt die Geschichte einer kolonialen Entfremdung zu erzählen, zeigt das Buch, wie in Turkestan Beamte und Bewohner in der Schlichtung religiöser und familiärer Streitfälle zusammenfanden und warum es die Religion war, in der das Imperium seine Stabilität fand. Statt Biographien von muslimischen Nationalisten und modernisierenden Reformern zu bieten, werden dogmatische Gelehrte und ordnungsliebende Beamte porträtiert, die den imperialen Konsens von islamischer Orthodoxie und konfessioneller Staatserhaltung formulierten und

am Leben erhielten. Man kann und man wird gegen Crews These polemisieren, aber das Buch ist zunächst und zuallererst eine angenehme und lehrreiche Lektüre. Es erschließt einem breiten Kreis von Leserinnen und Lesern ein Forschungsfeld, das bisher nur eine kleine Schar von Spezialisten begeistert hat. Nicht nur Russlandhistoriker und Kolonialismusforscher, Religionshistoriker und Turkologen können diese meisterliche Studie mit Gewinn lesen. Im besten Sinne hat dieses Buch Ambitionen zu einem Klassiker.

Felix Schnell: Ordnungshüter auf Abwegen? Herrschaft und illegitime polizeiliche Gewalt in Moskau 1905–1914 (= Forschungen zur ost-europäischen Geschichte, Band 67), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2006, 383 Seiten.

Rezensiert von
Lutz Häfner, Göttingen

Zu den gängigen Stereotypen über das zarische Rußland wie die Sowjetunion zählen der starke Staat sowie seine ubiquitäre und vor allem willkürlich handelnde Exekutive: Polizei bzw. Miliz. Auch unter der Ägide V. V. Putins hat sich das Bild willkürlich staatlicher bzw. polizeilicher Gewalt verfestigt. Der konservative Harvard-Historiker Richard Pipes hat für das zarische Rußland sogar den Begriff des Polizeistaats verwandt und es als Prototyp späterer totalitärer Regime betrachtet. Dieser Befund blieb jedoch widersprüchlich, weil der Staat zum einen nicht über-

mäßig präsent war: In vielen russischen Großstädten entfiel ein Polizist auf 400 bis 700 Einwohner, in Moskau 1912 auf 334. Dies entsprach der Polizeipräsenz von Berlin oder Paris – beide Städte standen nicht im Verdacht, Kapitalen von Polizeistaaten zu sein. Zum andern dekonstruierte Pipes diesen scheinbar allmächtigen Homunkulus durch seine Darstellung dilettantischer und ineffizienter polizeilicher Ordnungshüter wieder.

Felix Schnells Untersuchung lässt sich zwei größeren Kontexten zuordnen: Erstens wäre die Auseinandersetzung zwischen Optimisten und Pessimisten zu nennen. Ihr lag der Dissens zugrunde, ob das Ancien régime bis 1917 gerade durch den Ausnahmezustand und die (Polizei-) Beamtenwillkür einem unaufhörlichen Legitimitätsverfall unterlegen gewesen sei, der nachgerade zwangsläufig in die Revolution des Jahres 1917 münden musste oder ob die Revolution des Jahres 1905 und die ihr folgenden Reformen doch eine konstitutionelle und rechtsstaatliche Entwicklung einleiteten. Der zweite Kontext fußt auf diesem älteren „liberalen“ Narrativ und erlebte mit dem Zusammenbruch des Ostblocks nach 1989 im Rahmen des Paradigmas der Zivilgesellschaft Hochkonjunktur.

Die vorliegende Monographie ist eine ganz im Zeichen der „Bielefelder Schule“ stehende Dissertation: Eine im Sinne Jürgen Kockas erweiterte Sozialgeschichte, die das Verhältnis von Staat, Polizei und Gesellschaft am Beispiel der Stadt Moskau im letzten Jahrzehnt vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs einschließlich der Wirren der ersten russischen Revolution von 1905 untersucht. Erweitert wird die Untersuchung aber insbesondere um Facetten der Stadt-

und Alltagsgeschichte. Letztere haben die Bielefelder Präzeptoren wegen ihrer angeblich mangelnden Theoriebildung als „Barfußhistoriker“ gegeißelt. Dieser Vorwurf könnte auch Schnell gemacht werden, der den Leser manchmal mit einer stupenden Daten- und Materialfülle alleine lässt.

Um Missverständnissen vorzubeugen: Theorielos ist die Untersuchung keinesfalls. Zum einen ist sie eingebettet in die neuere Polizeihistorie, zum andern überrascht es kaum, daß der Autor in seiner Fragestellung auf den Bielefelder Säulenheiligen Max Weber rekurriert, gilt dieser doch mit seinen beiden großen, im Kontext der russischen Revolution von 1905 entstandenen Studien als ein intimer Kenner der russischen Zustände. Schnells zentrale Kategorie der „(il)legitimen Gewalt“ basiert auf Weber: „Staat ist diejenige menschliche Gemeinschaft, welche ... das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit für sich (mit Erfolg) beansprucht. [...] Der Staat ist ... ein auf das Mittel der legitimen (das heißt: als legitim angesehenen) Gewaltsamkeit gestütztes Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen. Damit er bestehe, müssen sich also die beherrschten Menschen der beanspruchten Autorität der jeweils herrschenden fügen.“ Die von Max Weber angeführten Legitimitätsgründe konnten in Russland keine Gültigkeit beanspruchen. Dies galt insbesondere für die Herrschaft kraft „Legalität“; denn das Zarenreich war kein Rechtsstaat. Die Erfordernisse der Staatssicherheit gingen immer wieder auf Kosten der Gesetzlichkeit. Seit 1878 konnten ordentliche Gerichte umgangen werden. „Politische“ Delikte wurden ihrer Rechtsprechung entzogen und der Militärgerichtsbarkeit überantwortet. Ferner konnte die Regierung seit

1881, ohne an formale Voraussetzungen gebunden zu sein, den Ausnahmezustand verhängen. Dieser ermöglichte es den Gouverneuren, geltende (Bürger-)Rechte und Verwaltungspraktiken aussetzen, Personen ohne Begründung für 14 Tage zu inhaftieren, das Erscheinen von Presseorganen zu untersagen, unliebsame Personen auf administrativem Wege bis zu fünf Jahren zu verbannen und sogar die Todesstrafe für minderschwere Delikte zu verfügen. Gegen alle administrativ verhängten Strafen gab es keine Appellationsmöglichkeit vor ordentlichen Gerichten – dies unterschied die Polizeibefugnisse des Zarenreiches von denen des Deutschen Reiches. Der Willkür waren Tür und Tor geöffnet, institutionelle Garantien gegen Missbrauch fehlten. Der Ausnahmezustand war die eigentliche Konstitution des Zarenreichs. In der Tat wurden die lediglich als transitorische Maßnahme gedachten Ausnahme Gesetze bis zur Russischen Revolution 1917 immer wieder verlängert – selbst die im Oktobermanifest von 1905 gewährten bürgerlichen Rechte und Freiheiten wurden durch sie eingeschränkt. Das unbeirrte Festhalten des Ancien régime an ihnen sorgte nicht nur für wachsende Kritik, sondern verfestigte die Opposition der intelligencija und auch liberaler gesellschaftlicher Eliten, wie es in der liberalen Moskauer Tageszeitung Russkija Vedomosti hieß: „Die Ausnahmevollmachten und ... ihre Gesetzlichkeit zerstörenden Ausnahme Gesetze verwischen die Grenzen von Zulässigem und Ungesetzlichem. ... Administratives Ermessen geht in Willkür über – Willkür in ungesetzliche Maßnahmen.“

Ein gravierendes Problem des Ancien régime bestand in dem nur eingeschränkten

Einverständnis der Beherrschten mit Form und Inhalt des Herrschaftshandelns. Das Systemvertrauen fehlte. Es setzte Legalität voraus, die der Staat nicht garantieren konnte und wollte, weil dies den Grundlagen der Autokratie zuwiderlief. So blieb die Beteiligung an der Normschöpfung lediglich einer kleinen politischen Elite vorbehalten. Den durch die Gesellschaft artikulierten Forderungen nach Partizipation entsprach der Zar nicht. Da der Staat durch Zensur, Verbannung und Verhaftung der gesellschaftlichen Kritik enge Grenzen setzte, blieb der Opposition – so argumentierten nicht nur Revolutionäre, sondern auch führende Liberale – zur Änderung der bestehenden Verhältnisse als ultima ratio allein die Gewalt. Semantisch wurde sie als „Selbstverteidigung“ legitimiert: „Der Terror von unten als Antwort auf den Terror von oben.“

In sechs inhaltlichen Kapiteln arbeitet Schnell das Spannungsfeld von städtischer Gesellschaft, Staat und Ordnungshütern heraus. Die Städte hatten zwar den Unterhalt der Polizei zu finanzieren, konnten aber keinerlei Einfluss auf die ausschließlich dem Innenministerium unterstehende polizeiliche Exekutive nehmen. Zunächst geht Schnell auf die rechtlichen Rahmenbedingungen ein, die der Polizei einen beträchtlichen und in der Regel unkontrollierten Handlungsspielraum ließen. So verdeutlicht er, dass staatliche Repräsentanten selbst wiederholt illegitime Gewalt praktizierten. Im 3. Kapitel behandelt er das Verhältnis von Polizei und Stadt. Im Folgenden geht er auf den Dienstalltag und die soziale Rekrutierungsbasis von Polizeioffizieren und Mannschaftsgraden ein. Diese Kapitel können als eine gelungene Sozialgeschichte der Moskauer

Polizei betrachtet werden. Dem folgt ein Perspektivenwechsel, denn im 5. Kapitel thematisiert der Autor die Polizeiarbeit in den Revolutionsjahren. Der 6. Abschnitt ist der Aufarbeitung der Affäre des Moskauer Stadtkommandanten A. A. Rejnbot gewidmet. Das abschließende Kapitel untersucht Aspekte der Disziplinierung, Zivilisierung, aber auch der polizeilichen Gewalt. In diesem zweiten Teil stehen staatliche und gesellschaftliche Interessen und Reaktionen im Mittelpunkt.

Als *pars pro toto* polizeilichen Handelns im postrevolutionären Moskau kann die Amtszeit des Moskauer Stadtkommandanten A. A. Rejnbot gelten. Rejnbot hatte sich in seiner Funktion als Gouverneur in den Augen der städtischen Gesellschaft der Wolgametropole Kazan' durch sein Verhalten im Oktober 1905 völlig diskreditiert. Seine Versetzung nach Moskau war gleichwohl ein Karrieresprung. Hier entpuppte er sich als Janus in Polizeiuniform, indem er nicht nur der revolutionären Hydra die Köpfe abhieb und dafür von den besitzenden Kreisen, allen voran den wirtschaftsliberalen Oktobristen um den Moskauer Industriellen A. I. Gučkov, breite Zustimmung erhielt, sondern zugleich auch Fabrikbesitzern Zugeständnisse gegenüber ihren Arbeitern abrang und sich deshalb bei letzteren erheblicher Popularität erfreute (S. 254). Insofern kommt Schnell – auch wenn er dies zusammenfassend mit den Worten „die allgemeine Polizei [war] seit je her keine Institution, die sich großer Beliebtheit erfreute“, relativiert (S. 317) – zu ähnlichen Resultaten wie der anglophone Historiker Robert Thurston, der vor mehr als zweieinhalb Jahrzehnten die These formulierte, daß das Verhältnis von Moskauer Bevölkerung und Polizei keines-

wegs durch Feindseligkeit geprägt gewesen sei. Gleichwohl war die nach dem Stadtkommandanten benannte Rejnbotovščina Synonym für illegitimes Handeln, Bestechung, Korruption, Vetternwirtschaft und Veruntreuungen. Für diese Delikte wurde er in einem Prozess, der sich von 1908 bis 1911 hinzog, rechtskräftig verurteilt, später aber vom Zaren begnadigt. Bemerkenswert an diesem Prozess war, dass Rejnbot weniger in den Augen der Gesellschaft als vielmehr in Regierungskreisen um Ministerpräsidenten P. A. Stolypin illegitimen Handelns bezichtigt wurde. In gewisser Weise waren hier die staatskritischen Vorzeichen verkehrt worden (S. 175-207, 225-239). Ohne Zustimmung der Regierung wäre eine Anklage kaum erfolgt; denn Beamte der obersten vier Dienstränge konnten nur mit Zustimmung des Zaren angeklagt werden. Prozesse dieser Art blieben die große Ausnahme.

Die vorliegende Studie unterzieht das herrschende Geschichtsbild keiner Revision. Sie bestätigt vielmehr – empirisch vorzüglich abgesichert – Max Webers Sicht der Dinge und liefert damit einen Schlüssel zum Verständnis des Legitimitätsverfalls der Autokratie. Schnells zusammenfassend konstatiertes „Marodieren“ von Teilen des Sicherheitsapparates ist ein hartes Urteil. Hierbei ist zu bedauern, dass der Autor die Gruppe, auf die es zugetroffen habe, nicht quantifiziert, um damit eine generalisierende Aussage zu erlauben (S. 317). Gleichwohl veranschaulicht dieses Verdikt das Dilemma des Ancien régime, das letztlich keine verlässliche Stütze mehr besaß. Ohne die Polizei als Herrschaftsinstrument wäre es schutzlos gewesen. Deshalb unterblieb, sieht man einmal von der Revision des Senatoren N. P. Garin 1908

ab, ein Ausmisten des Augiasstalls. Ein Legitimitätsgewinn war durch diesen Attentismus nicht zu erzielen.

Felix Schnell hat eine gut lesbare, facettenreiche und mit zahlreichen Anhängen versehene Studie über die Moskauer Polizei vorgelegt. Zu wünschen bleibt, dass weitere Studien für andere Städte und auch das flache Land folgen.

**Catherine Merridale: Iwans Krieg.
Die Rote Armee 1939 bis 1945,
Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag
2006, 474 Seiten.**

Rezensiert von
Marie-Thérèse Mruszczok, Leipzig

Catherine Merridale beschreibt Leben und Sterben innerhalb der Roten Armee an der russischen Front im Zweiten Weltkrieg. Innovativ ist hierbei ihre Darstellung der Geschehnisse aus der Sicht des einfachen russischen Soldaten, von den eigenen Leuten oft als „Iwan“ bezeichnet, die in dieser Form zuvor nicht existierte. Dabei stützt sie sich nicht nur auf Archivmaterial, Briefe, Tagebücher, Berichte, Prozessakten, Memoiren, ja sogar Liedtexte, Kriegsromane und -filme, sondern auch auf über zweihundert Zeitzeugen-Interviews. Ihr Ziel ist es, „über die Mythen hinauszugehen und nach dem zu forschen, was der Chronist eines anderen Konfliktes als ‚wahre Kriegsgeschichten‘ bezeichnete“ (S. 17).

Merridale ist durch ihre Dissertation („Die Basis der Kommunistischen Partei in Mos-

kau während Stalins Aufstieg in den 20er und 30er Jahren“) sowie durch ihr 2001 erschienenes Werk „Steinerne Nächte. Leiden und Sterben in Russland“ bereits mit der Materie vertraut. Nachdem Norman M. Naimark mit seinem Buch „Die Russen in Deutschland“ (1997) erstmals die Folgen des Besatzungsalltags der Roten Armee im Zweiten Weltkrieg schilderte, geht Merridale vor allem auf die Ursachen jener unmotivierten Exzesse der Roten Armee ein.

An den Anfang ihrer Einführung setzt Merridale die Beschreibung der westrussischen Stadt Kursk in der postsowjetischen Gegenwart – ein Einstieg, dessen tieferer Sinn sich erst im Verlauf des Buches erschließt. Sodann geht sie auf Statistiken, vorwiegend zu den Opferzahlen des Krieges, den Heldenmythos in der UdSSR und das diesbezüglich zentrale Zensurwesen der damaligen Zeit ein. Ihr Hauptaugenmerk liegt jedoch zunächst auf der „inneren Struktur“ der Roten Armee: Die Mehrheit der Soldaten waren Russen und Ukrainer – die sich als solche bezeichneten, wohingegen weitere ethnische Gruppen sich häufig „sowjetisch“, nicht usbekisch, tatarisch, usw. nannten. Weitere Reibungsflächen waren die Tatsachen, dass Offiziere oftmals jünger waren als Unteroffiziere und Mannschaften und drei Viertel der Infanterie der Roten Armee im Zweiten Weltkrieg aus Bauern bestanden.

Das erste Kapitel „Die Früchte der Revolution“ beschäftigt sich zunächst mit Illusionen der damaligen, Zuversicht verbreitenden, russischen Filme, in denen es vor allem um den zweifellosen (und auch mühelosen) Sieg der Roten Armee im vorbereiteten Krieg ging. Wie die Autorin ausführt, wurde in den Filmen vor

allem auf vergangene Kriegserlebnisse zurückgegriffen, denn der Sowjetstaat sei „aus dem Krieg geboren“ (S. 41). Des Weiteren werden Zwangskollektivierung und allgegenwärtige bolschewistische Propaganda charakterisiert, gegen die sogar die orthodoxe Kirche machtlos war. Der Sowjetbürger – so die Autorin – hat sich gegen die Regierung nicht aufgelehnt, da er 1938 seinen eigenen Lebensstandard nicht mit dem des Auslandes vergleichen konnte. Rote Armee und Industrie waren in dieser Sicht ein Zeichen des Fortschritts und durch die fortwährende stalinistische Indoktrination glaubten letztendlich auch diejenigen, die zuvor eine andere Auffassung gehabt hatten, dass sie durch die Sowjetunion gerettet werden. So galt soziales Engagement als Ausdruck der Staatstreue und Dabeizusein als „Glaubensbeweis“ (S. 57). Ferner beschreibt Merridale das NKWD (Volkskommissariat für Inneres), das sog. „Volksfeinde“ in Haft- und Zwangsarbeitslager verschob. Es sei somit viel leichter gewesen, „dem Kollektiv zu folgen und an seinen Träumen teilzuhaben, als allein zu bleiben, in ständiger Isolation und Todesfurcht“ (S. 59). Dieses Kapitel abschließend, gibt Merridale zu bedenken, dass die Soldaten der Roten Armee zwar auf ruhmreiche und große Taten im Sinne des Kommunismus, aber nicht auf den Krieg an sich vorbereitet waren.

Die Autorin gibt im nächsten Teil Auskunft über „Chaotische Verhältnisse“ – aufgrund der Kämpfe mit Finnland Ende 1939 so benannt. Die Soldaten waren kaum gefechtsfähig, dafür aber erstaunlich stark und zäh. Unzufriedenheit mit Raummangel, fehlenden Hygienemaßnahmen, unzureichender Bewaffnung und zu wenig Nahrung wurden überde-

ckt von „Erschöpfung, Gewohnheit und Furcht vor Spitzeln“ (S. 68). So hatte man jedoch bald mit Problemen des Schwarzhandels und der Eigentumskriminalität in der Truppe zu kämpfen. Ab 1937 bestand eine ständige Furcht vor politischen Fehlern, da Stalin mit den „Säuberungen“ des Offizierskorps begonnen hatte. Merridale schildert des Weiteren die Reaktion der Soldaten auf den deutsch-sowjetischen Nichtangriffspakt, auf die Eingliederung jüngerer Soldaten aus Polen, Weißrussland und der Ukraine 1940 und auf den deutschen Blitzangriff auf Frankreich. Außerdem macht sie auf die Desorganisation innerhalb der Armee aufmerksam, die so weit ging, dass Deserteure unbemerkt davonkamen, weil niemand einen Zuständigkeitsbereich zugewiesen bekommen hatte.

Das Kapitel „Vorboten der Katastrophe“ knüpft an die Beschreibung einer schlechten Organisation an, die einhergeht mit dem Versagen gegen den deutschen Sturmangriff: „Das Versagen in diesem Krieg wurde ungeachtet der Ursache stets auf den moralischen Bankrott Einzelner zurückgeführt. Niemand erwähnte die katastrophale Planung, die unausgebildeten Truppen oder die miserable Stimmung“ (S. 105). Der Angriff habe jedoch auch eine „patriotische Trance“ (S. 110) ausgelöst, so dass sich sogar Frauen zum Kampf meldeten, niemand der ersten Freiwilligen jedoch klare Vorstellungen gehabt hatte, was ihn erwartete. „Die Rote Armee brach in den ersten Kriegswochen zusammen. Das ist jedoch keine Kritik an ihren Soldaten, sondern eine Aussage über Bürokratismus, Zwangsherrschaft, Lügen, Furcht und Fehlorganisation“ (S. 118). Sogar die Deutschen hatte das Ausmaß dieses Chaos

überrascht. Da viele Rotarmisten einfach aufgegeben hatten, kam es zu einem Ausufern der Todesstrafe, obwohl die Armee ohnehin schon unterbesetzt war.

Das vierte Kapitel „Abgründe des Kriegs“ blickt auf die folgeschwere Einbuße der russischen Fabriken, den Stellungskrieg, den Einsatz von Sondereinheiten gegen Deserteure und die Rettung Moskaus, aber vor allem auf die nahezu nutzlose Opferung von Menschen auf sowjetischer Seite (nicht zuletzt in Form von Massenexekutionen). „Das Heimatgefühl der Vorkriegszeit löste sich ebenso schnell auf wie der Traum vom leichten Sieg“ (S. 151). Dafür wuchs der Hass auf den Feind unaufhörlich, und man wollte lieber sterben als in Gefangenschaft geraten. Bei Temperaturen unter dreißig Grad minus fehlte den Männern außerdem elementare Kleidung, und bei den Frontsoldaten bereitete die Trunkenheit echte Probleme. Nicht zuletzt dreht sich dieses Kapitel auch um den Holocaust und den Einsatz von Partisanenverbänden und Guerillakämpfern. Der sowjetische Rückzug hielt an, und die Deutschen konnten im Vorstoß nach Stalingrad kaum aufgehalten werden.

„Schritt für Schritt“ (zugleich Titel des fünften Kapitels) verflog also der Glaube an die Unbezwingbarkeit der Roten Armee, und die Moral ließ sehr zu wünschen übrig. Auch die Zivilbevölkerung verlor das Vertrauen in die Soldaten. Doch Stalin erwirkte durch die neue Parole „Keinen Schritt zurück!“, dass jeder bis zum Tod kämpfte. Wer dies verweigerte, kam in Strafbataillone, die mit den gefährlichsten Missionen betraut gewesen waren. Schnell sollten außerdem zwei Tugenden entscheidend sein: Professionalismus und Verdienst. Auch gab es nun die ersten Militärhilfen

seitens der Vereinigten Staaten. Merridale beschreibt das Aufkommen von militärischen Ehrungen, Wiedereröffnung vieler Kirchen und nicht zuletzt die erfolgreiche Einkesselung der deutschen Soldaten in Stalingrad, die eine entscheidende Wende im Krieg darstellte: „Wenn die Deutschen eine Art Rückschritt durchmachten und nach und nach alles verloren, was sie als Menschen definiert hatte, so erahnten die Rotarmisten ihr erstes richtiges Erfolgserlebnis“ (S. 202). Obwohl die Sowjets nun entschlossener kämpften, kostete die Ostfront mehr Leben als alle anderen europäischen Kriegsschauplätze zusammen.

In dem Abschnitt „Ein verwüstetes Land“ geht es darum, dass die wahren Schrecken des Krieges verheimlicht wurden, die „schmeichelhafte Version“ (S. 213) jedoch wohlwollenden Anklang fand. Ferner spricht Merridale Themen wie Religion, Lieder, Musik, Gedichte, Humor und Freundschaften in der Roten Armee an. Stalin bereitete nun alles auf Verteidigung vor, und als sich weigernde Zivilisten evakuiert werden mussten, glich dies einem Bürgerkrieg. Probleme waren nach wie vor ländliches Elend, mangelnde Ernährung und vor allem Krankheiten (Typhus, Ruhr, Tuberkulose, Syphilis). Ein großer Teil des Kapitels widmet sich den Kämpfen um Kursk (nun wird auch deutlich, warum diese Stadt zu Beginn erwähnt wird), bei denen die Rote Armee durch zunehmende Kriegskunst und einfache Fließbandproduktion Vorteile errang. Nun wurden gleich mehrer Städte zurückerobert und die Rote Armee war auf dem Vormarsch.

Das siebente Kapitel, überschrieben mit „Verwerfungen“, handelt von der Entfremdung der Soldaten durch den Krieg. „Mochte die Frontideologie auch stark

und tief verwurzelt sein, dennoch lag sie so fern ab vom Denken der Zivilistenelite, dass sich daraus eine ganz andere Welt hätte entwickeln können“ (S. 256). Der Schwerpunkt liegt deutlich auf dem einzelnen Soldaten, der sich verraten fühlte, da er gehofft hatte, der Staat würde sich um seine Familie kümmern, während er sein Leben riskierte. Der menschliche Aspekt tritt durch die „Adoption von Regiments-söhnen“, um die sich die Soldaten kümmerten, in den Vordergrund. Das Kapitel schließt mit der Befreiung der Halbinsel Krim durch sowjetische Soldaten.

Auf der Vertreibung der Wehrmacht aus Weißrussland liegt im darauf folgenden Kapitel „Wechselbäder“ der Schwerpunkt. Die Rote Armee ist „in dieser Phase die bestausgerüstete Landstreitmacht Europas“ (S. 291), aber ihre Soldaten nicht in bester Verfassung. Fälle von Skorbut, Kriegsmüdigkeit und Kriminalität nahmen zu. „Anders als die britischen und amerikanischen Kriegsbehörden erkannten die sowjetischen nur psychische Störungen mit eindeutiger organischer Ursache als krankhaft an“ (S. 295). Nachdem nun aber die Wehrmacht größtenteils vertrieben war, verkam die Befreiungsarmee „zu einem Pöbelhaufen“ (S. 313). Im Folgenden wird die Rolle des Antisemitismus im Sowjetstaat und vor allem in Polen thematisiert. Kapitel Neun benennt mit seiner Überschrift – „Schändungen“ – direkt seinen Inhalt: Die Rote Armee startete ihren abschließenden Feldzug durch Ostpreußen nach Berlin. Dabei „feierte“ sie unter den Einheimischen „regelrechte Orgien von Kriegsverbrechen“ (S. 333), führte Racheaktionen in Banden aus. Vergewaltigungen wurden milder bestraft als etwa Diebstahl. „Der Sinn für Fremdeigentum

war ebenso verblasst wie der für Privatheit oder Frieden“ (S. 356). Berlin blieb aber als Herausforderung. Als die Kapitulation des Deutschen Reiches feststand, wurde ausgelassen gefeiert.

Im vorletzten Kapitel dreht sich alles um den „Kalten Frieden“ nach der Eroberung: „Aus Stalins Sicht bürgten allein Zwangsarbeit und ‚freiwilliger‘ Frondienst für den nationalen Wiederaufbau“ (S. 371). Jedoch fiel es den meisten schwer, sich an den Frieden zu gewöhnen. Da Stalin aber immer noch Truppen (beispielsweise in die Mandschurei) versandte, wurde die Entlassung der Soldaten – entgegen deren Auffassung, dass der Staat ihnen dies schulde – als Privileg angesehen. Es gab Begrüßungsfeiern für diejenigen, die tatsächlich zurückkehrten, „aber im Kampf um das Vergessen hatte sich der Jubel bald verbraucht“ (S. 394).

Schließlich kommt Catherine Merri-dale im Schlussabschnitt „Die Kultur des Gedenkens“ auf den Iwan-Mythos, die Vorstellung von dem tapferen, einfachen Schützen, die schon mitten im Krieg angekommen war, zu sprechen. Sie schreibt über Patriotismus, Heldenmythos und Mahnmale sowie Verhältnisse heutiger Zeit. Zusammenfassend schaut sie noch einmal auf Furcht, Ideologie und die Natur des Glaubens. Weiterhin spricht sie über ihre Eindrücke bei einem Veteranenverein: „Als sie über das Vorkriegsleben, die Zeit zwischen den Gefechten und ihre Anpassung an den Frieden sprachen, konnten die Soldaten sehr lebhaft schildern. In ihren Schlachtberichten blieben sie aber kühl und distanziert“ (S. 419). Abschließend charakterisiert sie die Veteranen in sehr ergreifender Weise durch Liebe zum Leben und Stärke. „Als Maßstab einer

ganzen Generation kann dienen, dass sie ihre Würde bewahrten. Vielleicht hat diesen Soldaten gerade ihre Seelengröße zum Sieg verholfen“ (S. 421).

Eine übersichtliche Chronologie erscheint aufgrund einiger Zeitsprünge im fortlaufenden Text äußerst hilfreich. Zu den Quellen äußert sich Merridale ausführlich und gibt im Anhang eine detaillierte Liste der Archive wieder. Ein Abbildungsverzeichnis fehlt. Das Buch verfügt außerdem über eine Karte.

Merridale erreicht ihr Ziel der Darstellung einer „wahren Kriegsgeschichte“ durchaus. Sie schildert lebensnah – nicht zuletzt durch Tagebücher der Soldaten, die sich durch das ganze Buch ziehen und die unterschiedlichen Charaktere formen. Das Interview mit einer russischen Überlebenden zu Beginn des Buches berührt zutiefst und ist eine gelungene Einleitung, die viel versprechend auf weitere „lebensnahe“ Informationen hoffen lässt. Diese Hoffnung wird im Verlauf des Buches angemessen, aber nicht vollständig erfüllt: Vor allem Tagebucheinträge, Interviews und Briefe erscheinen interessant, da Fakten (etwa die äußerst ausführlich erläuterten Verletzten- und Gefallenenzahlen) auch in anderweitigen Quellen zu finden und für viele weniger einprägsam als persönliche Erfahrungsberichte sind. Entscheidende geschichtliche Ereignisse – wie etwa der deutsch-sowjetische Nichtangriffspakt – sind eindrucksvoll aus der Sicht der Rotarmisten geschildert. Allerdings stellt sich ein Überfluss an Informationen innerhalb der Stellungskriege dar: Oftmals ist nicht zu überblicken, in welcher Situation sich die Rote Armee nun bei welcher Stadt und mit welchen Soldaten befand. Ein Pluspunkt dieses Buches ist, dass es den

Schwerpunkt zwar auf die Binnenperspektive der Rotarmisten legt, aber dennoch Außenperspektiven – in Form von Aussagen und Aufzeichnungen von Deutschen und Alliierten – bietet. Der Text enthält allerdings zahlreiche Wiederholungen – so wird mehrfach darauf hingewiesen, dass Soldaten aus Zentralasien ertranken, weil sie nie schwimmen gelernt hatten. Unpräzise ist die Gleichsetzung von „Russen“ und „Russland“ mit „Sowjetsoldaten“ und der „Sowjetunion“ – eine Ungenauigkeit, die auch in deutschsprachiger Fachliteratur anzutreffen ist. Insgesamt ist der Band sowohl für Fachhistoriker als auch für an Zeitgeschichte Interessierte hochgradig lohnend. Die Kombination aus nüchterner Darstellung und empathischer Sicht machen es zu einer fesselnden Lektüre.

**Nicholas Stargardt: „Maikäfer flieg!“
Hitlers Krieg und die Kinder,
München: Deutsche Verlagsanstalt
2006, 581 Seiten.**

Rezensiert von
Friedemann Scriba, Berlin

Im Sommer 2003 verlagerte sich der öffentliche Diskurs über „Opfer“ der NS-Diktatur und über den Zweiten Weltkrieg insofern, als Deutsche zunehmend als „Opfer“ von Bombardierungen und Vertreibungen gesehen wurden. In seiner Novelle „Im Krebsgang“ thematisierte Günter Grass die Erlebnisse, die er als Jugendlicher und Angehöriger der sog. Flakhelfer-

Generation während der Vertreibung gehabt hatte. Einige psychologische Publikationen und die von der Journalistin Hilke Lorenz veröffentlichte Sammlung „Kriegskinder. Das Schicksal einer Generation“¹ zeigten an, dass diese Generation nun zu sprechen begann.

Drei Jahre später erscheint nun Stargardts umfassendere Darstellung: Sie nimmt neben den deutschen Kriegskindern auch die Opfer der Nazis in Deutschland, in den besetzten Gebieten in Osteuropa sowie in den Ghettos und Lagern in den Blick. In der montageartigen Nacherzählung sehr unterschiedlicher Quellen von anonymisierten, mit Pseudonym versehenen Oral-History-Berichten bis zu bekannter Memoiren-Literatur (z. B. Inge Deutschkron, Ursula von Kardorff, Uwe Timm) wird u. a. deutlich, dass es unabhängig von der Zugehörigkeit zu „Tätern“ oder „Opfern“ vergleichbare Erfahrungen gab. Halbwüchsige mussten im Warschauer Ghetto wie im Chaos der letzten Kriegsmomente und in der Schwarzmarktwirtschaft der ersten Nachkriegsjahre den Zerfall sozialer Zugehörigkeiten und moralischer Ordnungen miterleben, wurden zu früh in die Rolle von Nahrungs- und Brennstoffbeschaffern hineingestoßen und konnten diese Aufgaben z. T. nur mit krimineller Energie und Gewaltbereitschaft zu erfüllen suchen. Dem Risiko, dass durch diese mentalitätsgeschichtliche Froschperspektive Zugehörigkeiten der Kinder eingeengt werden in einen untergründigen Topos: „Es waren also doch alle Opfer“, baut Stargardt entschieden vor: Den rassistischen Charakter der NS-Politik macht er durchgängig sichtbar – einschließlich der Langzeitwirkungen in den individuellen Denkmustern derer, die in den Vorkriegsjahren

durch HJ, BDM und das generell rassistische Klima geprägt wurden.

In der Einleitung erläutert Stargardt anhand einiger Beispiele seine Montagetechnik einschließlich der Vergabe von durchgehenden Pseudonymen und problematisiert auch den in solchen Diskursen oft verwendeten Trauma-Begriff, der die Situationswahrnehmung der Kinder und die Wahrnehmung ihrer selbst als Handelnder verdunkelt. Stargardt, geboren 1962 in Melbourne, jetzt lehrend in Oxford, verweist auch auf seine autobiografische Prägung als Sohn eines 1939 emigrierten assimilierten Berliner Juden.

Der erste Hauptteil, „Heimatfront“, beschreibt die Kindheit Deutscher vor und während des Krieges, u. a. die Militarisierung in HJ und BDM, die Erziehungsmethoden und Zustände in den Heimen, v. a. das Beispiel des berüchtigten Breitnau, den Mord an Behinderten, namentlich die T-4-Aktion.

Der mit „Rassenkrieg“ betitelte zweite Hauptteil zerfällt in mehrere Unterkapitel: im „Kampf um Lebensraum“ liest man z. B. von den Erlebnissen des 15-jährigen Dawid Sierakowiak unter deutscher Belagerung, von „Gestapo“ spielenden Kindern, über die Situation im Ghetto von Lodz, die illegalen Unterrichtsstunden in Privatwohnungen, von Schmuggler-Kindern im Warschauer Ghetto und über den Moral-Zerfall auf polnischer und jüdischer Seite; in „Kreuzzug“ werden u. a. die Kindererschießungen im ukrainischen Bjelaja-Zerkow, die Partisanen, das Wissen deutscher Jugendlicher um die Massaker, die Zwangsarbeiter-Kindermädchen, die Nahrungslage in Deutschland zulasten der besetzten Gebiete und die Germanisierung weißrussischer Kinder dargestellt; in

„Deportation“ folgen einer ausführlichen Chronologie der Deportations- und Vernichtungsbeschlüsse die Kinderspiele in den Ghettos, der Umgang mit dem Wissen oder Ahnen des Kommenden, das Wirken des Pädagogen Janusz Korczak im Heim für obdachlose Kinder, der Kampf Czerniakóws um einen Kinderspielplatz und der Tarnungskatholizismus von dem Ghetto entflohenen Kindern; in „Familienlager“ werden Situation und Wahrnehmung in Theresienstadt und Birkenau gegeneinander gestellt.

Unter „Der Krieg kehrt heim“ firmiert der dritte Hauptteil: Im Unterkapitel „Bombenkrieg“ exemplifiziert der Hamburger Feuersturm von 1943 die Perspektive von Fremdarbeitern und Kindern, wobei auch die Mutation von einigen HJ-Gruppen zu Kinderbanden und die Situation der Bombenflüchtlinge auf dem Land erscheinen; „Trecks und Todesmarsch“, gewidmet den Monaten seit Herbst 1944, akzentuiert auch die apokalyptische Selbstaufopferungsstimmung von Halbwüchsigen als Folge der Wirksamkeit von NS-Propaganda, aber auch die teils chaotischen Rückführungen von Kinderlandverschickungen sowie die Beobachtungen des ostpreussischen Flakhelfers Martin Bergau bei den Massenerschießungen der KZ-Häftlinge im Januar 1945 bei Palmücken kurz vor der sowjetischen Eroberung.

Der vierte und letzte Hauptteil „Danach“ widmet sich zunächst den „Besiegten“ im Reichsgebiet (Angst bei Erscheinen der Besatzungssoldaten, die Vergewaltigungsorgien v. a. in den Metropolen der sowjetischen Zone, Schulschließungen und Versorgungskrisen, Kinder auf dem Schwarzmarkt und die gesammelten Schulaufsätze aus dem Prenzlauer Berg in Ber-

lin), den sudetendeutschen Vertriebenen, den Entwicklungsdefiziten und Traumata der Flüchtlingskinder sowie zusammenfassend der Selbstwahrnehmung als Opfer in mutierter Topik der NS-Propaganda. Unter „Die Befreiten“ präsentiert Stargardt Schicksale der jüdischen Displaced Persons, das Wirken der Kindersuchbeauftragten, aber auch die deutsche Besatzung als Tabuthema in den besetzten Gebieten; wohl als Ersatz für eine schwer mögliche abschließende Reflexion problematisiert er hier den „Trauma“-Begriff wegen seiner einebnenden Wirkung und den zum Teil wunschild- und stereotypengesteuerten Erinnerungsprozess an sich (am Beispiel Lutz Niethammers, der aus 80 km Entfernung das brennende Stuttgart gesehen haben will, obwohl diesem heute klar ist, das dies aufgrund der Erdkrümmung gar nicht möglich war); deutlich verweist er auf das Bedürfnis dieser Kinder nach Schutz vor der eigenen Verwundbarkeit.

Ähnlich wie Lorenz' „Kriegskinder“ berührt dieses Buch aufgrund der meistens von Stargardt referierten Geschichten und öffnet den Blick auf in der wissenschaftlichen Historiografie unterbelichtete Dimensionen. Dazu tragen auch die Fotos und Kinderzeichnungen im Mittelteil bei. Das Buch löckt auch wider den historikertypischen Drang zur Abstraktion oder zur allenfalls exemplifizierenden Integration in eine anders motivierte Großerzählung. Hierin liegen Bereicherung und Problematik solcher Bücher zugleich. Einerseits: Die präsentierten Begebenheiten – als Neuheiten im Sinne der positivistischen Norm kontinuierlicher Quellenvermehrung und -differenzierung – illustrieren noch einmal verstärkt den nach innen und außen zerstörerischen Charakter des NS.

Andererseits: Im Sinne historischer Erklärungen eines: „Warum ist es so gekommen, wie es gekommen ist?“ wirken diese Begebenheiten eher auf die Nachkriegsgeschichte ein und veranlassen zu Fragen an die 1950er bis 1980er Jahre. Wie haben sich diese Prägungen ausgewirkt auf das Verhalten dieser Kinder als Erwachsene, im Engagement für den Wiederaufbau, in der Erziehung ihrer Kinder, im politischen Verhalten, im Verschweigen, im Umgang mit ihren körperlichen und seelischen Krankheiten?

Diese und andere Fragen reißt Stargardt mit seiner Problematisierung des Traumbegriffes unausgesprochen auf, ohne allerdings zu einer Theorie für die historische Wirksamkeit dieser Kinder als Erwachsene in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu gelangen. Diesen Dienst sollte er sich und unserer Generation noch erweisen. Eine gute Vorarbeit dafür hat er mit diesem Buch geleistet.

Anmerkung:

- 1 H. Lorenz, *Kriegskinder. Das Schicksal einer Generation*, München 2003.

Autorinnen und Autoren

Thorsten Beigel

Dr., Technische Universität Braunschweig, Historisches Seminar

Email: t.beigel@tu-bs.de

Pierre-Vincent Claverie

Dr., Universität Rennes II

Email: pvclaverie@minitel.net

Wolfram Drews

PD Dr., Franz Josef Dölger Institut, Oxfordstrasse 15, 53111 Bonn

Email: wdrews@uni-bonn.de

Antje Flüchter

Dr., Exzellenzcluster „Asia and Europe in a Global Context“,

Universität Heidelberg

Email: fluechter@asia-europe@uni-heidelberg.de

Peter Gärtner

PD Dr., Universität Leipzig

Email: los.jardineros@gmx.de

Daniel Grabic

Universität Leipzig, Research Academy Leipzig

Email: dgra0064@yahoo.com.hk

Lutz Häfner

PD Dr., Universität Göttingen

Email: lkhaefner@web.de

Almut Höfert

Dr., Historisches Seminar der Universität Basel

Email: Almut.Hoefert@unibas.ch

Georg G. Iggers

Prof. Dr., Buffalo und Göttingen

Dirk Jäckel

Dr., Kommission für die Bearbeitung der Regesta Imperii, Lehrtätigkeit
am Historischen Seminar der Ruhr-Universität Bochum
Email: dirk.jaeckel@fernuni-hagen.de

Courtney Jung

Dr., New School for Social Research, New York
Email: jung@newschool.edu

Sebastian Kolditz

M.A., Universität Leipzig, Historisches Seminar
Email: SebastianKolditz@gmx.de

Isabella Löhr

Dr., Zentrum für Europäische Geschichts- und Kulturwissenschaften
(ZEGK), Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Email: isabella.loehr@zegk.uni-heidelberg.de

Matthias Middell

Prof. Dr., Universität Leipzig, Global and European Studies Institute i. G.,
Email: middell@uni-leipzig.de

Marie-Thérèse Mruszczok

Universität Leipzig
E-Mail: mary.mr@freenet.de

Katja Naumann

GWZO Leipzig / Global and European Studies Institute i. G., Universität Leipzig
Email: knaumann@uni-leipzig.de

Xosé Manoel Núñez Seixas

Dr., Departamento de Historia Contemporánea, Universidade de Santiago
de Compostela
Email: hmnunezs@usc.es

Jenny Rahel Oesterle

Jun.-Prof. Dr., Ruhr-Universität Bochum, Historisches Seminar
Email: Jenny.Oesterle@rub.de

Axel Rüdiger

Dr., Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Institut für Politikwissenschaft
und Japanologie
Email: axel.ruediger@politik.uni-halle.de

Ruth Schilling

Dr., Historisches Seminar der Humboldt-Universität Berlin

Email: ruthschilling@gmx.de

Gerald Schwedler

Dr., Universität Zürich, Historisches Seminar

Email: gerald.schwedler@hist.uzh.ch

Ulla Schmid

University of Edinburgh

Email: Ulla.Schmid@gmx.de

Friedemann Scriba

Dr., Berlin

Email: pacificus@foni.net

Christian Teichmann

Humboldt-Universität Berlin

Email: christian.teichmann@staff.hu-berlin.de

Edoardo Tortarolo

Prof. Dr., Università Piemonte orientale

Email: <tortarolo@lett.unipmn.it>

Martin C. Wald

Dr., Humboldt-Universität zu Berlin

Email: <marchrijo@t-online.de>